اثولوجیا

تألیف

افلوطین

ترجمهٔ ابن ناعمهٔ حمصی

با تعلیقات قاضی سعید قمی

با مقدمه و تصحیح

سید جلال الدین آشتیانی

Plotinus

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

JUN 15 2005

JUN 15 2006

Ploti

اهمیّت اثولوجیا دربین آثار اقدمین

اثولوجیا یکی ازآثار مهم فلسفه وحکمت الهی است که بغلط به‌ارسطو نسبت داده شده است وهمانطوری کـه ما بیان کردیم شباهت این اثر بمؤلفات ارسطو سبب نشده‌است که آنرا بجز ارسطو بدیگر اساطین فن حکمت ازحکمای اوائـل نتوان نسبت داد، بل‌که‌مطالب آن درکثیری ازموارد آنچنان تباین با آثارارسطو دارد که شخص خبیر تعجب می‌کند کـه چرا آنرا به‌ارسطو نسبت داده‌اند و بـه افلاطون یا شخص دیگر که بمشرب افلاطون گرایش کامل دارد نسبت نداده‌اند ، دراین‌باره باید با مراجعه باصل تاسوعات شیخ یونانی ودیگر آثار این شیخ اعظم نکات تازه‌ئی دراین باب یافت . مراجعه به‌اصل سریانی و یونانی آن لازم و واجب است وباید دراین زمینه تفحّص وتحقیق شود وبعد ده میمر اثولوجیا را با مقدمه وتعلیقات تحقیقی بعد ازمقایسهٔ آن با آثـار حکمای بزرگ در دوران اسلامـی بخصوص آثار شیخ اشراق و صدرالحکما و شارحان کلمات شیخ اشراق در ادوار اسلامی، اثری نفیس دراختیار دوستداران معرفت قرارداد، واین کار برای حقیر کم‌بضاعت میسور نیست ونیافتم کسی را که بتواند نگارنده‌رادرآنچه که ذکر شد یاری وراهنمائی نماید .

دانستن زبان یونانی وانگلیسی وآلمانی وفرانسوی درمرحلهٔ دوم واطلاع و خبرگی کافی درفلسفه مشّائی واشراقی وحکمت متعالیه ملاصدرا درمرحلهٔ اول ، شرط اساسی انجام این کار است .

نگارنده باآنکه به‌تتبع وتحقیق درکتب مختلف فلسفی علاقهٔ فراوان دارم و

2272
.742
.389
1978

مسلّم میدارم که علاوه‌بر تعمق وتحقیق احاطه وتبحّر درمباحث فلسفی امری‌لازم و ضروری است ، ولی علاقه به‌تصحیح ونقد آثار دیگران بنحو استقلال ندارم و آنچه دراین زمینه انجام میدهم امری جبری ومنشأ آن اضطرار است چون بآثار نفیس دست می‌یابم ازانصاف دورمیدانم که به‌نشر آن اقدام ننمایم ، لذا آنچه را که تاکنون ازآثار دیگران منتشر نموده‌ام واقعاً بخود تحمیل نموده‌ام وازبـرای بنده تألیف ده جلد کتاب فلسفی وعرفانی بسیار آسانتر است ازتصحیح یك کتاب ازاساتید بزرگ وعالیقدر .

استاد عظیم‌الشأن ما، سیدالمحقّقین (۱) وخاتم‌المجتهدین – قدس‌الله عقله وروح رمسه – کتابی در رجال تألیف فرموده بود وتصمیم قطعی بچاپ و انتشار آن گـرفت، بعد از رؤیت اثری دیگر ازیکی ازاساتید فن، ازچاپ کتاب خـود انصراف حاصل نمود .

نگارنده بعد ازچاپ کتاب شرح مؤیدالدین جنّدی و شرح قیصری بر فصوص بانضمام تعلیقات اساتید طهران وجلد پنجم منتخبات فقط بشرح متون عرفـانی و تحریر مباحث مهم فـلسفی خواهم پرداخت ورساله‌ئی درحرکت جوهری تألیف نموده‌ام که بعدازتجدید نظر آنرا چاپ خواهم نمود . دراین رساله ادلهٔ آخونـد ملاصدرا در حرکت جوهری را مفصّل تقریر کرده‌ام .

---

۱ – وهوالفقیه النحریر افضل‌المتأخرین وسیدالاساطین، رئیس الملة والدین‌حاج آقاحسین طباطبائی بروجردی روحی لروحه‌الفداء آن فقید سعید بعد ازدیدن جامع‌الروات اردبیلی بچاپ این کتاب اقدام نمود، درحالتی که بین این اثر واثر خود آنمرحوم تفاوت اززمین تا آسمان نمود . آقای بروجردی درفقه واصول ورجال وکلام استاد متخصص ومحقق‌ودرحکمت وتاریخ‌و تفسیر دارای اطلاعات وسیع‌بود، درفقه واصول عامه احاطهٔ‌عجیب داشت، ومسلماً توانائی داشت که فقه بمذاهب عامه را محققانه تدریس نماید .

* * *

ملاصدرا به‌رساله اثولوجیا بیش ازدیگر حکمای‌اسلامی توجه نموده وبسیاری ازمعضلات آنرا درآثارخود شرح نموده‌است ودرفهم‌مطالب این کتاب (۱) قریحهٔ خاص دارد . باید باین امر توجه داشت که با این تعلیقات قاضی سعید و تعلیقات رئیس ابن‌سینا حق این‌کتاب ادا نشده است، آنقدر این اثر عجیب پرمطلب است که آدمی حیران می‌ماند .

درکتاب اثولوجیا مثل دیگر آثـار حکمای یونان وحکمای اسلامی (غیر از حکمائی‌که درعرفان وتصوف تبحّر دارند) مباحث نفیسی درحکمت ماوراءالطبیعه والهیّات موجود است ولی درابحاث ومسائل خاص نشئآت نفس بعد ازمـوت و کثیری ازمباحث مخصوص نفس بسیارکوتاه آمده‌اند ولذا حکمت‌متعالیه ملاصدرا برجمیع مشارب فلسفی اعم ازاشراقی ومشّائی ترجیح دارد .

درمقدمهٔ کتاب اشارت شده است به‌معنای غایت وتحقیق‌آنکه بحث از غایت ازاصول مهم این علم است چه‌آنکه علم مـاوراء طبیعت ومعرفت ربوبیّه متکفّل بحث ازغایت است وغایت باین اعتبار که درمبدأ وجود عین عشق و حبّ بذات وعشق بمعروفیت اسماء وصفاتست‌چه آنکه عالی لا یرید لأجل‌السافل وصدور فعل ازعالی بالـذات معلّل بسافل بوجه من‌الوجوه نمیشود، غایت درجمیع موجودات ساری است ودرطبایع جسمانی نیز که آخرین مرتبه ومقام انزل وجودست، صدور فعل بلاغایت محال است .

---

۱ – پیرامون اثولوجیا برخی ازمعاصران ما ازجمله دکتر عبدالرحمن بدوی بحث کرده‌اند وچیز قابل‌توجهی درآثار آنان دیده نمیشود علت این امر آنستکه معاصران درفلسفه اسلامی و آثار حکمای مشائی واشراقی نه‌آنکه ورزیده نیستند بل‌که اصلاً وارد نیستند وحق آنستکه بیش ازیکنفر کتاب‌شناس وفهرست‌نویس حق اظهارنظر ندارند وهمه کسانی که پیرامون آثارحکمای قبل ازاسلام بحث نموده‌اند بـدون اطلاع کافی ازکتب حکمای دورهٔ اسلامی قطعاً بحث آنـان دارای نقائص فراوان خواهد بود .

بحث درمباحث فلسفی ونظر درحقایق وتحصیل معرفت ودر اولین رتبه ، وجود ثبوت جود وصدور فعل مبتنی برتحقق اصل غایت میباشد وبتحقیق پیوسته است که غایت یکی ازعلل چهارگانه‌است وحکمای اقدمین تصریح کرده‌اند درعالم وجود وهستی چهارعلت دائمی وجود دارد که اولی هیولی وماده ودومی صورت وسومی‌فاعل وچهارم علت‌تمامی‌است‌که بعلت‌غائی ازآن تعبیرنموده‌اند ص۲۰،۲۱.

یکی ازمباحث مورد تشاجر واختلاف بین محققان ازحکما ومتکلمان بحث در علل چهارگانه است که دراین‌جا بعنوان «ان علل‌العالم القدیمة البادیة اربع، وهی الهیولی والصورة والعلةالفاعلة والتمام» ذکر شده است . درنظام هستی علّت فاعلی که همان مبدأ هستی باشد قدیم بالذاتست که نه مسبوق بعدم است نه مسبوق بغیر و وجودش مطلقا بغیر توقف ندارد وچون غایت درایجادعین وجود اوست و حق اول درایجاد دارای غایت وغرضی که متمّم فاعلیت او باشد نیست، قهراً علت فاعلی وعلت غائی درعالم وجود قدیم است .

بنا برمبنای مشائیه واشراقیه مجموعه عالم وماسوی‌الله قدیم زمانی و حادث ذاتی است، وغیر محققان ازمتکلمان ماسوی‌الله را حادث زمانی میدانند و زمان، متقدم برمخلوقات را زمان موهوم منتزع از ذات ثابت باری تعالی «العیاذ بالله» دانسته‌اند . این جماعت بدلائلی نقلی وعقلی تمسّك جسته‌اند درحالتی که بدلائل نقل وعقل فیض وجود ازجواد علی‌الاطلاق دائمی وازلی است. بنا برآنچه که مذکور افتاد جمیع علل درنظام وجود قدیمی ودائمی وباصطلاحی ازلی‌اند ولی غیر ازعقول وملائکه وحقایق واقع درسلسلهٔ وجود وحقایق واقع در ملکوت، آنچه‌که درنظام ماده وزمان قراردارد متغیّر و متجدّدست وبنا برمسلك مؤلف اثولوجیا ودیگر محققان ازحکما ماده عالم واصول عناصر قدیم وصور وارد بر قوابل حادث ولی ازلی ودائمی میباشند ازاین‌باب که زمان منتزع ازمتحرکات غیرمسبوق بعدم زمانی است وازطرفی هرحادثی مسبوق است بماده واستعداد وهر ماده مستعدهٔی خود ملازم است با صورت حادث مسبوق بماده وامکان استعدادی و

همین مواد واستعداداتند که زمینه را جهت صدور فیض ازفیّاض فراهم نموده‌اند، واین منافات با حدوث زمانی صور ومواد عالم ماده ندارد وبنا برحرکت جوهری که بعقیده ملاصدرا معتقد اقدمین ازحکماست ، جهت ماده واستعداد وصور متحد با مواد وعناصرمستعده علی‌الدوام‌سیّال ومتغیّر وفیض وارد برمستعدّات ازجهت آنکه مرتبط بحق اولست ثابت ودائم‌است ومنافات بین قدم‌فیض وحدوث مستفیض وقدم جُود و حدوث قابل وگیرندهٔ جود وقدم علم و حدوث معلوم وبالأخره منافات بین قدم قدرت واراده واختیار ومشیّت وحدوث مقدور ومراد و مختار نمیباشد . ازآنچه که بیان نمودیم باید متوجه شد باین امر مهم ودقیق که تعبیر شیخ‌یونانی ازعلل اربعه بقدیم وازلی منافات با حدوث علل عنصری وماده بمعنائی که ذکر نمودیم ندارد .

بحث وتحقیق

علمای‌یهود مانند متکلّمان ما برای ایجاد اصل وجود وصدورحقایق ازفیاض مطلق وبالجمله جهت ایجاد ماسوی‌الله وصدور عالم ازحق مطلق ابتدای زمانی قائلند اولاً ودرثانی معتقدند که حق بعدازایجاد دست ازخلقت کشید وتفویض نمود بقاء عالم را بمُمکنات (مانند کثیری از علمای اسلام ازمفوضه وبرخی از متکلمان که اسماً ازمفوضه نیستند ولی باطناً با آنها هم‌عقیده‌اند که گویند حق بما قدرت واختیار واراده داده‌است ولی فعل باو استناد نداردیعنی ارادهٔ حق بآن تعلّق‌نمی‌گیرد واستناد آن بحق ازاین بابست‌که بواسطه بحق مستندست) حق‌تعالی درقرآن با آیه کریمهٔ : «قالت‌الیهود، یدالله مغلولة ... غلّت ایدیهم، بل یداه مبسوطتان» قدم فیض راگوش‌زد فرموده، بل‌یداه مبسوطتان کنایت از ثبوت‌فیض وظهور وجود وبسط بساط ایجاد است برسبیل دوام وثبوت بدون انقطاع فیض از او ابتداءاً وانتهاءاً ، یعنی:صدورفیض‌ازحق بنابرفعلیت قدرت ومشیت وارادهٔ او ازلاً و ابداً .

سرّ مطلب در اینجاست که چون حق زمانی الوجود نیست فعل او در زمان واقع نمیباشد و هر فاعلی که فعل او زمانی نیست، فعلش از زمان انسلاخ دارد، لذا کلماتی مثل «کان الله غفوراً رحیماً» و دیگر الفاظ دالّ بر مضارع و ماضی از زمان انسلاخ دارند و دلالت بر دوام و ثبوت نمایند و کلماتی مثل «کان الله ولم یکن معه شیئاً» معنایش آن نیست که «خداوند در زمانی بود که با او چیزی نبود» و اگر کان که دلالت بر زمان ماضی دارد از زمان منسلخ شود و مستند شود بفاعلی که در یکی از قطعات زمان قرار ندارد و ارادهٔ او جزئی و متغیّر نیست و علم و اراده و مشیّت او کلی و نسبت بکلیهٔ زمانیات و متغیرات متساوی است معنایش آنستکه خداوند همیشه موجود است و هیچ چیز با او نیست. لذا جمع کثیری از محققان تصریح نموده اند که زمان در افعال حق مأخوذ نمیباشد و حق فاعل مباشر افاعیل طبیعی نمیباشد و هر فعل متغیّر زمانی، معلول اراده و علم و قدرت جزئی و متغیر است و لذا در جای خود گفته ایم که فاعل جمیع متغیرات طبیعت جسمانی و صورت نوعیه است و اعراض کلاً متغیّر و در تغیّر تابع طبیعت سیّال و بالأخره کلیهٔ موجودات مادی جوهراً و عرضاً سیّال و روانند.

شیخ یونانی بعد از بیان جملهٔ «اول البغیة آخر التدرك (۱) و اول الدرك آخر البغیة» و تحقیق آنکه غایت در هر بحث و نظر درك حق و واقع است و غایت هر فعل نفاد عمل و انجام آن فعل است که بر آن فعل قهراً مترتب میشود و اشارت بآنکه، استقصاء فحص و نظر و تحقیق و بحث در ربوبیات اثبات می نماید که فواعل طبیعی جهت شوق متحقق در ذات آنها منشأ و مبدأ فعل خود می باشند و منشأ این شوق که در نفوس و طبایع موجود است، علت ثابت و دائمی است که در اول عقل مجرد محرك نفوس و طبایع و در حقیقت حق تعالی مشوق کل است و این شوق ظل عشق حق بذات

---

۱ – در تعلیقه بر شرح و تعلیق قاضی سعید چند وجه در معنی این کلام بلاغت نصاب ذکر خواهد شد.

و حب (۱) بمعروفیت اسماء وصفات اوست ومتعلق عشق درحق ذات بیهمال اوست واو غایةالغایات است ودر ممکنات مرجع ومئآب اوست واگر علت غائی در نظام وجود متحقق نباشد هیچ حرکت وجنبشی موجود نمیشود وازجمله آنکه باب معرفت منسد ونیز فحص ونظر جهت تحصیل نیز باطل خواهد بود .

شیخ اعظم بعد ازاشاره بوجود علل قدیمه چهارگانه که منشأ تحقق نظام هستی می‌باشند ووجوب نظر درعلل ونحوهٔ تقدم برخی ازعلل بردیگری واعراض ذاتی آن علل وتحقق بعضی ازانحاء مساوات بین علل ووجود وکلمات فواعل درعلل و تحقیق دراینکه درموجودات صاحب علت وسبب غایات متعدد موجود است وتقریر آنکه بغیه همان غایت است وغایت بمعنای ما لأجلها الفعل است وغایت اصلی اشیاء علت ندارد واثبات انیات معرفت دلیل انیّت وتحقق غایت است چون معرفت بالأخره وقوف وسکون است عندالغایه ومعرفت ونظر چون حرکت فکراست ازمبادی بمطالب «اذ لا یجوز قطع ما لا غایة لـه بذی الغایة والنهایـة» ناچار نفی غایت بنفی تحقق معرفت منجر میشود، بمعنای میمر اوائل علوم پرداخته واشاره نموده است باین اصل مهم که بحث درعلوم طبیعی ودیگر علوم غیر ازالهیات وربوبیات خاصه مقدمه است ازبرای تمرین و ورزش نفس جهت ادراك معارف ربـوبی ودربحث از ربوبیّات

---

۱ ــ بعقیده شیخ بارع متأله حب وعشق وشوق ساری دراشیاء ظل عشق حق بذات خودست که درهرموطنی دارای ظهور وحکم خاص می‌باشد وعشق که همان ابتهاج حق بذات اوست در مجردات صرفه وعقول طولیه وعرضیه منشأ صدورفعل ازآنهاست ازباب حب آنها بعالی وفاعلیت مجردات عین فاعلیت حق است ودرنفوس عشق ازباب تنزل ازمقام تجرد صرف بصورت شوق در قوای دانیه ودرلباس عشق درجهت تعقل نفس بصورت اراده جلوه می‌نماید ودر طبایع شوق وعشق بوجودی واحد متحقق بل که متضمن دریکدیگرند وهیچ وجودی از «عشق ما» خـالی نمی‌باشد .

غرض اصلی ازبحث بیان معنای ربوبیت مطلقه وتحقیق درمعنای آن وتقریرآنکه : «انها هی العلّة الاولی» ودهر وزمان که عالم عقول ونفوس وطبایع باشد متأخرند ازعالم ربوبیت وحق اول مبدع وپدیدآورنده عالم دهر وزمان است وموجود زمانی اگرچه ازمبدعات محسوب نمیشود ولی مجموعه عالم زمان نسبت بحق تدریجی الوجود نمی‌باشد ومجموعهٔ نظام وجود ازدهریات وزمانیات ابداعی میباشد .

در ذیل مطالب اشاره باموری شده است که معلوم میشود شیخ اشراق و دیگر متأخران ازاین قسمت‌های کتاب استفاده نموده‌اند وعبارات آن‌را درآثار خود آورده‌اند ازجمله : ــ ان لقوة النورية تسنح منها على العقل ومنها بتوسط العقل على النفس ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعه ــ درحالتی که جمعی ازحکما طبایع را صادر ازعقل عاشر ویارب النوع هرفرد ازنوع عقلی میدانند ونفس کلی ازجهت نفسیّت مدبّر نظام کل نمیشود وازجهت قوهٔ عقلی عین عقل فعال است .

صدورفعل از نورالانوار وتنزّل آن ازمقام غیب وسریان آن درمراتب وجودی برسبیل تدریج وحرکت وخروج ازقوه بفعل برسبیل تدرج نمیباشد وحرکت جمیع اشیاء درمقام صعود وجود ازاو وبسبب اوست چون حرکت با شوق همراه است و متعلق شوق ونزوع کمال است وبالاخره حرکت جهت نیل به‌غایت است خصوصاً آنکه با شوق همراه باشد وهیچ موجودی ازشوق خالی نمی‌باشد .

مؤلف عظیم بعد ازاشارهٔ اجمالی بوجود عالم عقول ونحوهٔ وجود عقول وشرف وحسن وروشنی ونوریت عالم عقلی وصور افلاطونی ومُثُل نوری ونحوهٔ مناسبت بین ارباب انواع واصنام این انواع که حقایق مادی وانواع عالم زمان وماده باشند وبعد ازاشارهٔ اجمالی بوجود نفوس کلیه ونحوهٔ ارتباط نفوس با عقول و کیفیّت تشبّه نفوس درمقام صدور فعل بعقول وذکری مجمل ازکواکب وطبیعت منفعلهٔ واقع تحت فلك قمر وکیفیّت تأثیر علویّات درسفلیات وبیان احوال نفوس واقعهٔ درعالم زمان ومکان ونحوهٔ هبوط ونزول وصعود وعروج نفوس وذکری از نفس شریف الهی که ازانغمار درطبایع وشهوات وانغماس درنقائص لوازم بدن بری و

بصفات وفضائـل عقلی متصف میباشند بمیان آورده ثم بهاحـوال نفس نباتی ونفس الأرض و نفس‌النار اشاره کرده وبعد بذکر رؤوس مسائل موجود دررساله پرداخته است وفهرست‌وار مباحث آن‌را نقل کرده است که درآن چندان نظم وترتیب دیده نمیشود ... ص ۲۰ تا ص ۳۰ .

نگارنده جهت مباحث مهم اثولوجیا عنوان آورده تا مباحث جدا ازهم مورد مطالعه قرارگیرد وازبرای مبتدی فهم مباحث آسان گردد .

مؤلف عظیم بعد از ذکر رؤس مباحث کتاب بذکر وتحقیق دراصل مسائل بنحو تفصیل پرداخته ودرپیرامون این بحث عالی که در دوران فلسفه ازامّهات ربوبیات بشمار میرود سخن گفته است «ان‌النفس غیر منطبعة فی‌الأجسام ...» نفس نزد او و دیگر دانایان ازحکمای الهی ــ قدست اسرارهم ــ قائم بذات خودست بحالّ در ماده ، ومتقوم است بعلت مفیض وجود خود که عقل باشد نه‌آنکه موجود مـرکب قابل انحلال وبه‌بوار بدن فانی ومعدوم شود، چه‌آنکه هرجوهر بسیط مبرا ازمادهٔ قابل‌کون وفساد،قبول فنا ننماید وبالذات ابا ازفنا دارد ــ لیست‌بجرم و ولا یموت ولا تفسد، بل هی باقیة دائمة ــ بعد ازبیان آنکه نفس قبول فنا واضمحلال ننماید ، درصدد فحص ازاین بحث عالی بل متعالی برآمده است، که نفس بچه‌نحو از عالم عقلی جدا شده ومفارقت ازموطن اصلی وبلاد تجرد آباد نموده وازمقام خود تنزل نموده وبه‌شهر دیجور مزاج وماده وطبع سفر نموده .

تحقیق لا یخلو عن تدقیق

باید توجه داشت که نفوس‌دارای دونسبت‌اند نسبتی با عقل دارند چون دربلاد عقول سکنی داشتند وازآنجا باین‌عالم سرازیر شدند، نسبتی با بدن وماده دارند که ازناحیهٔ تنزل بعالم ماده وارد ومتوطن شده‌اند . درعقل بوجود جمعی وتبعی وجود دارند وداشتند ولی بعدازکندن لباس‌عقلی بوجود مستقل‌غیرتبعی وفرقی غیرجمعی متحقق شدند واین وجود نـازل فرقی‌واستقلالی‌رابرآن وجـود عقلی ضمنی تبعی

ترجیح دادند ودرحجاب تن قرار گرفتند .

باید توجه داشت که دراین مسأله که نفوس قبل ازهبوط وقبل ازتعلق بابدان دارای تحقق در عالم دهر وعقول بودند ولعلّة ازآن‌عالم‌هبوط نمودند، اشکالات متعددواردست، مهمتر ازهمه آنکه امکان ندارد نفس باحفظ کثرت فردی درعالم عقل تحقق‌داشته‌باشد، چون‌عقل وهرمجردی که‌معنای‌صرف‌باشدتکثّرفردی‌نمی‌پذیرد، لذادرمجردات‌هرنوعی‌دارای‌یکفردست‌وتکثّرفردی‌ازبرای‌انواع‌ازناحیهٔ‌امورخارجه نوعی‌وعوارض‌مادیه‌حاصل میشود . دیگرآنکه نفس مضاف ببدن است وازجهت تعلق ببدن بسیط نمی‌باشد چون صورت‌نوعیه بدن واضافهٔ آن ببدن داتی‌است وجودنفوس در عالم عقل بوجود عقلانی بدون اضافه ببدن امکان ندارد ونمیشود با قید تکثر بوجود نفسی موجود باشند .

اشکال اساسی آنکه کثرت فردی درنفوس ازکجا حاصل شده است، وآیا میشود شیئی بنام نفس با کثرت فردی درعالم عقل متحقق باشد ؟ وبفرض‌آنکه این نفوس درعقل بوجود عقلی موجودند ولی وجود آنها عین وجود عقل است وعقل عاشر یا رب‌النوع انسانی درقوت وجود غیرمتناهی ازنفوس است وچون وجود نفوس با حفظ کثرت به‌کینونت عقلی تحقق دارند نه انیات فرقی وتفصیلی، اشکال لازم نمیآید ، جواب‌آنکه کثرت فردی درعالم عقل محال است وعقل واحد بچه‌نحو در قوت غیرمتناهی‌ازوجودست ؟ اگر این کلام تلقی بقبول شود، اشکال آن اینستکه عقل مجرد صرف درصورتی که قبول کنیم می‌تواند بالقوه درحکم نفوس متکثّره باشد، ناچار بالقوه عقول متکثره است نه نفوس متعدده، وکلام درنفوس متکثره‌است که درعالم دهر متحققند بتکثّر افرادی، ممکن است بگوئیم که نفوس درآنجا متکثرند ولی بکثرت ناشی ازجهات‌فاعلیه ودر این جهات فاعلیه بحدی‌کثرت وجود دارد که وافی بصدور کثرات‌افرادغیرمتناهیه‌اند وجود نفوس بتحقق عقلانی همین جهات فاعلیه‌اند که گوئیم ، عقل درقوت کثراتست چون بوحدات اطلاقی متصف

است نه عددی .

انشئت ازآن بوجود ذری وعالم‌میثاق وان تنشأ ازآن بعلم واحد بصورت کثرت وازآن اگر خواستی به‌کثرت دروحدت یا کینونت قرآنی معالیل صادر ازعلت وان شئت ازآن بضرورت سابق بروجود علت تعبیر نما. واگر کسی بگوید این‌همه کثرات موجود درعالم کثرت وماده باید مستند باشد بکثرت وافی بصدور کثرات، جواب آنکه افرادمثالیه ازهرنوعی ازاین کثرات صادرند وهرفرد مثالی بانضمام عقل مدبر آن‌که این عقل اگر ابا داری عقل عاشر باشد، ما اثبات نمودیم که این فرد عقلانی وعقل ذوجهات رب‌النوع هرفردی است‌که منشأ صدور افراد نوع خودمی‌باشد ومن هذه‌الجهة قلنا، بوجـود عقل مجرد من نوع‌الافراد المادیة والمثالیة لیکون وافیاً لصدور الکثرات المادیة والمثالیة .

بناءاً علی ماذکرنا ، تحقق نفوس درعقل نفس بماهی نفس جزئیه نمی‌بـاشد و تحقق بوجود نفسی وسیع‌الدرجـات واجد مراتب متعدد، ازعقل وبرزخ وماده از تنزل عقل درصورت نفس حاصل شده‌است بدون‌آنکه عقل ازمقام شامخ خود تجافی نماید[1] .

شیخ‌یونانی –رضی‌الله‌عنه وارضاه– بعدازاشاره بجوهروجودنفس و این‌کـه چگونه ازموطن‌خود باین‌عالم تنزل‌نمود وبلسان‌شریعت نفس ازموطن عهد وذرّ و میثاق ازجوهرعقلی جداشد وبگرفتاری وتحمّل‌مصائب درسجن‌طبیعت و زندان بدن تن درداد ، فرموده‌اند هرجوهرعقلی که‌دارای زندگی‌عقلی‌صرف است واضافه ببدن وماده ندارد درموطن‌خود ساکن وثابت وغیرمتحرك وغیرمتحول‌است و از عوارض بری‌است وازمقام‌شامخ‌خود تنزّل نمی‌نماید . بنابرآنچه‌کـه شیخ فرموده است ، نفس بوجودعقلی مستقل‌تام هرگزوجود نداشته‌است ، چون بلسان‌عرفان هر حقیقتی دارای تعیّن‌خاص درعلم‌حق‌است‌که بآن‌نحوهٔ ازتعیّن‌پابند وازآن‌حیثیّت

۱– دراین مسئاله نگارنده در رساله مستقل مفصل بحث نموده‌ام .

جدا نمی‌شود ، لذا نفس درعقل بوجودی‌تبعی موجوداست وهمان‌حیثیات فاعلیه منشأاخراج آن ازموطن ابیهاالمقدس گردیده‌است وبعالم‌ماوارد گشته وازناحیهٔ‌حرکت وتکامل بمقام تعقل رسیده ولی جهت‌عقلی‌نفس متعقل دارای‌شوق وعشق‌است که در شوق ازعقل‌صرف متمیّزوازجهت‌عشق بعالی‌وحب به‌تحصیل کمالات باعقل‌صرف متحد ومشترك‌الاحکام‌است وهمین‌شوق سبب‌حرکت این‌عقل وعدم‌توقف نفس عاقله است درموطن‌خاص وشاید بتحول‌ذاتی بطرف مبدأفاعلی خود رهسپاراست وحریص است ازبرای کسب کمالات واین‌کمالات اعراض‌غریبه نمی‌باشند، بل که‌مکمّل جوهر ذات‌عقل ومیزان‌تحصّل‌نفس ومنشأصعود وعروج آن‌جهت فناءفی‌الله‌است وشیء با حرکت‌عرضی هرگز یکقدم جوهرذات‌آن برنمی‌دارد ودرهمان‌مرتبهٔ‌اول مفاض از غیب‌وجود جهت اضافهٔ‌بدن متوقف‌می‌شود .

بعقیده شیخ‌یونانی نفس‌عقل صاحب‌شوق وعقل‌صرف ، مبرّا ازشوق‌است که درآن قوه‌انفعال ازماده وجودندارد .

ازاین‌جا معلوم‌می‌شود که بین‌نفس وعقل فرق‌بشدّت وضعف‌است ونفس‌مادامی که ببدن تعلق‌دارد دارای شوق وتحرّك ومتأثرازمادهٔ‌بدنی وازناحیهٔ علم و عمل رو باستکمال‌است .

بایدتوجه‌داشت که برخلاف‌استنباط‌متأخران شیخ نفس کلی‌را موجدابدان‌مادیه ونفوس‌حیوانیهٔ متعلق‌بابدان نمی‌داند ونفوس‌جزئیه مفاض‌ازعقلند وبعقل رجوع نمایند ونفوس‌متعلق‌ابدان درعالم‌موالید ، همان نفس کلی‌نیست که متنزل ازمقام‌خود شد ونفوس‌جزئیه‌رشحات ورقایق‌آن محسوب‌شوند ، تاآن‌که گفته‌شود نفوس‌واحد بالذات ومتعدد ومتکثربالعرض باشد کماتوهمه‌بعض‌المتاخرین‌من‌العرفاءوتبعه‌بعض الحکماء مثل‌ملامحمدصادق‌اردستانی وبعضی‌دیگرازاعلام‌فن که ازناحیهٔ اشکالات‌وارد برحدوث‌نفس وعدم جوازحدوث‌مجرد تام من‌کتم‌العدم اوباعدادالمادة مع ان‌فیما ذکره اشکالات‌عدیدة وازباب‌آن‌که مجردتام عقل‌است وموجودمجرد معقول‌الوجود وعقل‌الذات لایتعلق بالبدن‌الصبی المعطل‌عن‌التعقل وازعدم‌تعقل تجردنفوس ازناحیهٔ

حرکت جوهری ، جمعی گفته‌اند نفوس واحد بالذات ومتکثر بالاعتبارند باآن که هرنفسی خود فردبالذات نوع متکثر الافرادست که ازطریق عقل مخلوق است و فیض وجود ازعقل به‌نفوس وابدان می‌رسد ورب‌النوع هرنفس بعدازتنزل بصورت فرد برزخی خلاق نفوس مادی متعلق بابدان می‌باشد .

دلیل برآن که نفوس جزئیه متعدد بالذاتند نه‌متکثر بالعرض ومرادشیخ یونانی ازنفس صاحب شوق عقلانی که فرق آن باعقل اتصاف به‌شوق است نفس سماوی است ونفوس انسانی متکثر ومتعددبالذاتند آن‌است که نفوس را بحسب وجوددنیائی وکسب ملکات حسنه ورذیله باقسامی تقسیم نموده‌وگوید سعدا بعالم خود رجوع نمایند وثمره مکتسبات خودرا مشاهده‌نموده ولی نفوس شقیه متعذبند بعذابهای مختلف ناشی ازاعمال وبرخی ازنفوس مغیثة لمن استغاث لها ومئآل کل نفوس ببقاء ابدی ودائمی است .

شیخ درمیمر اول بعدازذکر خواص نفوس کلیّه وجزئیه درص ۳۵ – کلام شبه‌رمز – بذکر مباحث عالیه‌ئی پرداخته‌است وقواعدمهمی را افادت‌فرموده و اقوال محققان را درمبحث نفس نقل کرده‌است ودرابتدای این‌فصل فرموده‌است «ربما خلوت بنفسی وخلعت بدنی جانباً ... الخ» .

ازآنچه‌شیخ دراین‌جا بیان کرده‌است چنداصل مهم استفاده‌می‌شود و معلوم می‌گردد که شیخ اشراق وجمع کثیری ازاهل تحقیق درمقام تحقیق چندمبحث عالی در نفس ازشیخ متأثرند وچون رساله‌را ازارسطوپنداشته‌اند برخی ازمطالب را برخلاف مقصودمؤلف تقریر نموده‌اند وباتوجیهات بارده کلام را ازاصل مقصود منحرف کرده‌اند ونحن نذکر قواعد عالیة المستنبطة من کلام هذا الشیخ العظیم :

الأولی – اتحادعلم وعالم ومعلوم درعلم نفس بذات خود وباشیاء خارجهٔ ازذات خود درعلم حصولی وحضوری هردو . دلیل براین مطلب عالی آن‌است که نفس بعداز عروج بملکوت ومشاهدهٔ اشیاء درعالم عقل ، جمیع مراتب مادون را اعضاء و اجزاء وابعاض وجودخود می‌بیند وجمیع مراتب صورادراکی اویند .

مراد ازاجزاء وابعاض دراین‌جا ، اجزاء مقداری نیست وجزء تحلیلی وترکیب

ازجنس وفصل نیز دراین‌جا متصور نمی‌باشد ، بل که مراد بودن موجود عالی و قوی است بحیثیّتی که مشتمل باشد برجمیع مراتب مادون وضعیف وهر بسیط الحقیقه مشتمل است برجمیع مراتب مادون مع اشیاء زائدة وینتزع من الوجود المحیط جمیع ماهو الموجود فی الوجودات المحاطة .

دوم آن که نفس ناطقه محدود بحدخاص نمی‌باشد وبهرصورتی درنزول وصعود متعین می‌شود ودرمقام سر وبطون وذات لامتعین است ، ودرعالم خود دارای قوس صعود ونزول وعروج ترکیبی و تحلیلی است و غایت وجودی در نفوس کامله فناء در حق اول است .

بحث وتحقیق

باید باین مهم توجه داشت که شیخ یونانی معلوم نفرمود که این فناء حاصل از برای نفوس ، فناء علمی است یافناء ذاتی و عینی مصطلح عرفای امت مرحومه است .

دراین مسأله عرفای اسلامی تحقیقاتی فرموده‌اند ودراقسام فناء مسائل عالیه‌ئی را تقریر نموده‌اند که دقایق آن را حکمای محقق ، چه اکابر ازاوائل وچه متأخران در دوران اسلامی مس ّ ننموده‌اند وازنحوهٔ تنزل نفس ازمقام تعیّن ثانی الی الاستقرار فی الرّ ّحم وازنحوهٔ صعود آن ازمقام استقرار تامقام فناء دراحدیت اصلاً دم نزده‌اند تاچه رسد بذکر تفاصیل آن. عرفای دوران اسلامی بابیان عالی ترین تحقیقات درمباحث نفس ازابتدای وجود آن درصورت مادی وانتهای آن که فناء فی الله باشد با تقریر حالات ونشئآت انسان بعدازموت واحوال اودر مراحل قبور وبرازخ ومقامات آخرت یعنی عوالم بعدازدرجات برزخ ذکر نموده‌اند که عقل نظری ازدرک کوچکترین مسائل مربوط بآخرت عاجزودرک این مباحث جز ازطریق وحی وارشاد صاحبان ولایت کلیّه امکان ندارد .

شیخ یونانی علاوه براعتقاد بوجود ارباب انواع وتحقق فردعقلی جهت موجودات واقع درعالم فناء وزوال واعتقاد بعالم مثال وتحقق فردبرزخی بازاء هرفردجسمانی

ازانواع ، معتقداست که نفوس انسانی بل که جمیع افراد انواع واقع درعالم زمان وماده ، دارای کینونت عقلانی می باشند .

یعنی ازبرای فردزمانی انسان مثلاً وجودی است درعقل ومقدم برطبیعت ، کمااین که برای اووجودی است بعدازطبیعت بلحاظ بقا وتجردعقلی و رجوع بغایت اصلی خود ، لذا در میمراول صفحه۳۵ و۳۶ و۳۷ و۳۸ صحبت ازوجودعقلانی افراد انسان ونفوس مدبر ابدان نموده وازانباذقلس نقل کرده است «ان الأنفس کانت فی المکان العالی الشریف ، فلمّا اخطأت سقطت الی هذاالعالم ...» علت سقوطرا فرار ازغضب حق دانسته وآیا مراد ازغضب دراین جاچیست ومنشأ غضب وعلت آن درعالمی که عقل صرف است وموجودات آن عالم مطیع اوامر حقند وچون تام الوجودند وحالت منتظره ندارند مکلف نمی باشند تاعصیان درآنجا فرض وازناحیهٔ عصیان مغضوب واقع شوند .

شیخ بعد فرماید : «وانما صار هوایضاً الی هذاالعالم فراراً من سخط الله ... الخ» مراداز «هو» دراین جا بحسب ظاهر عبارت شخص انباذقلس است کمافهمه المحشی السعیدالشریف واشکل علی الشیخ ولی قاضی سعید درصفحه بعد «صار» را، —صارت— خوانده وگفته است جمیع نفوس ازسخط حق هبوط نموده اند ودرمقام تخطئه شیخ رئیس گفته است این کلام مثل دیگر کلمات قدما دراین قسم ازمباحث رمزاست ومراد این جا همان ادم وذریّت او هستند که هبوط نموده واین عصیان سبب غضب حق درعالم مثال واقع شده است .

شیخ رئیس درحواشی براثولوجیا (اگراین حواشی ازشیخ باشد) درتفسیر جملهٔ «فلما اخطأت ...» گفته است : لماکانت ناقصة لم یمکن ان توجد اول وجودها الاکذلك سقطت ای احتاجت ان تنزل ...» .

اگر ملاك خطا همان جهت امکانی وحیثیّت موجوده درفاعل باشد ازاین باب که حقایق موجوده درعالم ماده ازجمله نفوس بحیثیّات متعدده متکثرهٔ درفاعل بوجود تکثری وجوددارند ، چه آن که حیثیات موجوده درفاعل نیز ملاك کثرت فردی

می‌تواندشدولازم‌نیست کثرت‌فردی فقط ازناحیهٔ‌قابل وماده متحقق‌شود (۱) ــ فتامّل.

شیخ‌یونانی درمسالهٔ هبوط‌نفس‌وتنزّل حقیقت‌انسان درعالم‌ماده که‌ازآن‌بهبوط آدم‌ابوالبشر وذریّت‌آن تعبیرنموده‌اند ودرکتب آسمانی‌نیزبلسان‌رمز ازآن یاد شده است ، سخن بمیان‌آورده وشیخ‌رئیس نیزدرقصیدهٔ عینیّه متعرض‌آن شده‌است .

گاهی علت هبوط‌آدم‌را ارتکاب‌سیّئه‌ئی‌که ازآن منع‌شده‌بود ذکرنموده‌اند و قرآن‌مجید که‌درچندین‌آیه ازاین‌سرّ پرده‌برداشته علت‌هبوط نزدیکی بشجرهٔ منهیه واکل میوه‌آن ازناحیهٔ‌وسوسهٔ‌شیطان ذکرشده ودرجائی آدم وحوا ازبهشت رانده شده‌اند ودرموضعی فرموده‌است «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض‌عدو» ذریّت‌آدم نیز مأموربهبوط وتنزل ازعالم‌قدس شده‌اند .

انباذقلس تنزل‌را ناشی ازسخط وغضب‌حق وافلاطون علت هبوط‌را ریختن‌بال

۱ــ باید توجه‌نمودکه کثرت‌فردی حاصل ازناحیه‌فاعل‌غیرازحیثیات متکثره درفاعل‌عقلی است وصدرالحکما درمبحث نفس‌اسفار درمقام نقل‌دلائل‌قائلان بحدوث نفوس‌ناطقه که‌گفته‌اند نفس‌اگرقدیم‌باشد باید قبل‌اززمان درعالم‌عقل دارای‌کثرت‌افرادی‌باشد درحالتی‌که کثرت‌افراد ازناحیهٔ‌ماده‌وقابل حاصل‌می‌شود ، گفته‌است : یمکن که تکثرفردی ازناحیهٔ جهات متکثره از فاعل حاصل‌شود مثل صوربرزخیه وصورشبحیهٔ قائم بقوه‌خیال ولذا یمکن تکثرنفوس وتعددها بجهات متکثرهٔ درفاعل . ولی این‌مطلب درست‌نیست وتعدد درعالم‌عقل محال‌است ونوع عقل منحصرست‌بفرد اگرچه قائل‌شویم باین‌که کثرت‌فردی ازناحیهٔ‌فاعل نیزممکن‌است ، برای آن‌که درعقل‌کلی مثل‌رب‌النوع تحقق‌جهات‌متکثره می‌شودباندازه‌ئی زیادباشدکه وافی‌باشدجهت صدور کثرات‌فردی ازآن درعالم‌برزخ یاعالم‌ماده ، اما این‌جهات متکثره‌خود افراد متکثر ویا ملاك افراد متکثره درعقل‌نمی‌شود وگرنه باید نوع‌عقول منحصر درفردنباشد . درزمانی‌که بقرائت این قسمت ازاسفاردرمحضرسیدنا الاستادالحکیم الالهی مرحوم‌مبرور آقامیرزاابوالحسن‌قزوینی ـ اعلی‌الله‌مقامه ـ اشتغال‌داشتم این‌اشکال‌را مکررذکرنمودم‌واستاد درمقام‌دفاع‌ازآخوند ملاصدرا کلام آخوندرا بوجوه عدیده بابیانی سحار تقریر فرمود وبالاخره لم‌یات بمایشفی‌العلیل .

وپر وعلت صعودرا باصل‌خود ، درآوردن بال‌وپر وبالأخره اتصاف‌نفس بعلم وعمل دانسته واین‌محقق‌است‌که پرواز بملکوت‌اعلی جز باتقویت‌جانب‌علم وعمل‌امکان‌ندارد وکسانی‌که ازکسب‌علم‌وعمل محرومند بملکوت‌اعلی پروازنمی‌کنند .

پـــروبال‌ما کمند عشق اوست موکشانش می‌کشدتاکوی‌دوست

دراین‌مسأله کلیهٔ‌حکما وعرفا اتفاق‌دارندکه تنزّل ازمقام‌قدس ، معلول‌قضاء حتمی‌الهی‌است جهت‌تعمیرعالم‌دنیا وبرای خلاصی‌نفوس ازوجودتبعی وتحقق‌بوجود استقلالی وبالأخره قوس‌صعود واتمام دائرهٔ وجود وهستی ونیزهمهٔ متألهان‌متفقند که عالم‌ماده وجهان‌تن وبدن نهایت مطلوب‌انسان‌نیست واین منغمران در طبیعت‌که توهم‌کرده‌اند عالم‌گیتی وجهان ظلمانی مقصد غائی‌انسان‌است و بعدازمرگ ، برای انسان وجودی فناناپذیروعالم دائمی تحقق‌ندارد، جزء‌بهائم بشمارمی‌روند وتن‌وبدن زندان وقفس‌مرغ‌روح وجان‌است وانسان باید برای‌دنیا وجودی‌بالاصاله قائل‌نشود، ولی رفع جانب‌بدن واعراض‌کلی ازاین‌عالم‌نیزمذموم‌است چون بدن وقوای‌بدنی بمنزلهٔ رحم‌نفس‌ناطقه‌اند وقطع‌رحم ازذنوب لایغفرمحسوب می‌شود .

میمرثانی ازکتاب اثولوجیا

دراین‌قسمت ازکتاب مباحث عالیه‌ئی مذکورست‌که‌می‌توان‌مجموع آن‌مباحث را بشرح زیر خلاصه‌نمود :

یکی ازمباحث‌آن‌که نفس بعدازرجوع بعالم‌عقلی وبعدازکسب‌کمالات وصعود بنشأت‌سابق وجودخود وبالأخره نفس بعدازتنزل ازموطن‌عقل جهت‌کسب‌کمالات و تحصیل‌وجوداستقلالی وتحقق‌بوجودخاص‌خود بعدازرجوع بعالم‌عقل چه‌حالی‌دارد؟ وچه‌فرقست بین دووجودعقلی ؛ وجودسابق متحد باعقل ووجودلاحق متصل‌بعقل .

آیا جمیع‌نفوس بالغ‌بمقام‌تعقل بعدازاتصال برب‌النوع‌خود یاعقل‌فعال دارای حالتی‌واحدند ویاآن‌که نفوس‌شریفهٔ‌منزه ازملکات واحوال رذیله درمقام تلاقی بـا عقل احوالی غیرازنفوس‌آلوده ومتصف بملکات رذیله دارند .

بلسان متأخران اصولاً ادراك نفس حقایق اشیاء را درمقام تجرّد وانسلاخ ازعالم طبع بچه نحواست ؟ آیا درمقام تحصیل شرایط ادراك ، صورحقایق برسبیل رشح یا برنهج انعکاس درنفوس قابله حاصل می‌شوند ، ویاآن که نفس درمقام ادراك حقایق متحد باعقل خزائن غیبی می‌شود و یا ازدور حقایق را کرؤیة الشیء فی فضاء مغبر شهودمی‌نماید ویاآن که خود برطبق صورمادیه ، صوری را درغیب ذات خود خلق می‌نماید ویاآن که ازباب اتحادباعقل مجرد وحصول وحدت بین نفس وخزائن غیب بحقایق ، عالم می‌شود .

مسألهٔ دوم دراثبات این اصل مهم است که هرمعقول وهرصورت عقلی مدرك با جهت عقلانی نفس ازباب آن که ازماده وزمان ومقدار مجرّدست بوجه من الوجوه زمانی نمی‌باشد وعقل درمقام ادراك صورعقلی واقع است درعالمی محیط برزمان و مکان که ازآن بعالم ملکوت تعبیر نموده‌اند .

چون دراین مقام این بحث پیش می‌آید که درصورتی که صورعقلی فوق زمان واقع شده باشند وبرحسب قواعد مهم عقلی هرموجود عقل الذات ومعقول الذات تدریجی الوجود نمی‌باشد وشیء مجرد درصمیم ذات چون باعتباروجود خارجی بماده واستعداد توقف ندارد قهراً دفعی الوجود می‌باشد بهمین لحاظ عقول مجرّده ونیز حقایق برزخیه وموجودات مثالیه واقع درقوس نزولی قدیم زمانی و حادث ذاتی هستند .

بنابرآنچه ذکرشد این سخن پیش می‌آید صورحاصلهٔ درنفس درقوس صعود بچه نحو متحقق می‌شوند آیا نفس ازاین باب که درافاعیل خود محتاج بماده است وقهراً ازقوای بدنی متأثراست معقولات وصورعقلی را بچه نحو ادراك می‌کند ؟ ازآنجاکه نفس درابتدای حدوث عقل بالقوه است نسبت بصورعقلیه ناچاردارای تکامل تدریجی است واگرنفس بکلی فاقداستعداد قبول صورعقلی باشد ببدن تعلّقی نخواهدداشت اصولاً مسألهٔ پیدایش نفس بوجودی تجردی آنهم تجرّدعقلانی ثمّ انفعال مجردعقلانی ازبدن وقوای بدنی ازغامض ترین مباحث است .

ونیز این بحث که نفس بچه نحو صور عقلی را می یابد وصور مجرد از ماده ومقدار بچه نحو داخل در وجود نفس مجرد می شوند ووجود للنفس پیدا می کنند بعد ما تحقق فی مقره که نفس مجرد تام است ودر صمیم ذات از جهت ذاتیات حالت منتظره ندارد و کمالات اولی نفس تام وتمام حادث می شود ونسبت بصور عرضی حالّهٔ در نفس، نفس بالقوه است واین سخن نیز بمیان می آید که صور عقلی را نفس باعتبار تعلق ببدن وتحصیل کمالات از ناحیهٔ قوای بدنی بچه نحو می یابد وبعد از آن که این صور را دریافت بعد از ارتحال از این نشأت فانی صور عقلی را در عالم باقی بچه نحو مطالعه می نماید و هنگام ارتحال از این عالم صور ادراکی وحقایق علمی آن را که نحوهٔ وجود آن عالم می باشد بچه نحو ادراك می کند وانتقال آن بعالم آخرت دفعی است یا تدریجی .

بعد از تأمّل در آنچه که تقریر نمودیم ودقت در آنچه که بسلك تحریر آوردیم بحث دیگری نیز در مقام بمیان می آید ، وبحث آن است که ، نفس در مقام ادراك کلیّات بنا بر مشرب کثیری از محققان باعقل فعال متحد می شود واین اتحاد امریست حادث ، چه آن که نفس قبل از تهیّهٔ اعداد ومقدمات ادراك ، نسبت بدرك صور عقلی بالقوه بود وحصول صور واتحاد آن باصور عقلی موجود در عالم قدس وملکوت ودهر ، نفس را کمال بخشید، واین کمال، کمال اول است از برای نفس چون در مقام استکمال بمشرب تحقیق صور عقلی جهت فعلیت نفسند ، ونفس خود مادهٔ عقلیات بشمار می رود ، در این صورت ، باید این اتحاد در جانب عقل فعال ویا صور قضائی موجود در عقل حادث باشد، لازمهٔ آن حدوث حالت وتحقق جهت امری حادث در عقل ویا صور حاصل در عقل است که هر دو قدیم زمانی واز حقایق دهری محسوب می شوند وتحقق وحدوث حالتی بعد مالم یکن در عقل فرع بر وجود قوه واستعداد پذیرائی این حالت می باشد و لازم آن حصول تجدّد وانفعال در موجود غیر زمانی وترکب عقل ازماده وصورت وعرض و موضوع می باشد واین از أمثحل محالاتست .

وبحث دیگر که در اثولوجیا میمر دوم مطرح است این است که افاعیل نفس در عالم عقلی بچه صورت تحقق دارد ، آیا افعال نفس در آخرت نیز نظیر دنیاست ؟ و بعبارت

واضحتر : نفس درنشأت‌دنیا درانجام افعال‌خود مضطرّست وهرنفسی همین حکم‌را دارد، الااین‌که اضطرار درنفس‌انسانی بصورت اختیارومسبوق بعلم‌واراده وقدرتست، آیادرآخرت (۱) بهمین‌نحونفس‌مصدرافعال خودست ،افعالی‌که‌جهت تکامل وکسب کمال وفعلیت‌ازنفس صادرنمی‌شوند وتلبس باین‌صور منشأ نقصان نفس‌نیزنمی‌باشد . وقابل ذکراست‌که فعل‌نفس درآخرت سیر در دیارمجردات مرسلات‌است .

بحث وتحقیق

یکی ازمباحثی‌که تحقیق درآن درفهم میمردوم ازاین رساله مدخلیت دارد فرق بین‌نفس وعقل‌است‌ازجهتی وفرق بین‌نفس‌متعلق‌ببدن ونفس‌مجردازبدن وماده،

۱ــ شیخ یونانی واتراب واتباع اومسلما نفس راحادث می‌دانند وآنار درهمان ابتدای وجود جوهرمجرد عقلانی پنداشته‌اند وبتحقیق نفس را بحسب وجود دنیوی درابتدای وجود صورت حاله درماده نمی‌دانند تا آن‌که ازناحیه حرکت جوهر بفعلیت واز راه سیر تدریجی بمقام تخیل وتعقل برسد ، لذا اکثر اشکالاتی راکه ذکر نمودیم بنابرممشای آنان قابل دفع نمی‌باشد . بدون اعتقاد بحرکت جوهری ، اتحادنفس باعقل فعال واتحاد آن با صور عقلی، امری غیرقابل تصورست، چه‌آن‌که نفس بنابرممشای این اعاظم صورت‌مجرد حادث مضاف ببدن‌است که ازعقل صادر وقائم بآنست ومتاخر الوجودست ازعقل فعال، و اتحاد باعقل فعال نظیر اتحاد عکس وعاکس وظل وذی ظل‌است، اتحادآن باصورعقلی، اتحاد بمشرب خطابه‌است ازاین‌باب‌که حائل وحجاب درمجرد ضعیف‌است ، اتحاد حسابی درصورتی تحقق‌پذیرد که صورعقلی کمالات اولی نفس ومنشا تحقق وتجوهر جوهروذات نفس بوده باشند .

اتحاد با عقل فعال نیزازناحیه جنبش وحرکت ذات وگوهرنفس ضروری التحقق است وبلحاظ وجودنفس تکامل‌تدریجی‌است وازناحیه عقل فعال ، چون عقل دارای وجودی لنفسه‌است ونیز وجودی للنفس دارد ، اتحاد برفع حجب و وسایط است بین نفس و عقل نه حدوث وتجدد امری .

یعنی نفسی که جلباب بدن‌را خلع‌نموده وبملکوت‌اعلی پیوسته‌است . نفس دردوران تعلق بمادهٔ‌بدنی حامل‌هیئات‌مکتسبهٔ ازبدن‌است که‌وجود اخروی‌آن ممتازاست ازعقل کلی ودیگرنفوس‌ناطقه وبنابرمشرب شیخ‌رئیس وشیخ‌اشراق واوائل‌ازحکماکه‌نفوس را حادث‌می‌دانند ومعتقدندکه نفس درمقام ذات ازماده ومقدار تجرددارد و صور مکتسبهٔ ازابدان ازاعراض متأخرالوجود ازجوهرنفسند ونفوس قبل‌ازابدان اگر وجودی جدا ازابدان داشته‌باشند وقدیم‌باشند جهت‌امتیازوتکثررا فاقدند وچون کثرت افرادی ازناحیهٔ‌ماده حاصل می‌شود درعالم عقل‌نوع هرعقلی محصور درفرد واحداست ودرجواب این‌ایرادکه اگرتکثر ازناحیهٔ ماده‌باشد نفوس بعدازخلع‌ابدان ورجوع بملکوت بچه‌امتیاز دارند ، گفته‌اند ، تمیز بعدازابدان بهیئات مکتسبه از این‌ابدان‌است . پس‌نفوس بعدازلحوق بعالم‌آخرت ورجوع بعالم‌عقل باندازه سعهٔ وجودی‌خودصورموجود درعقل‌راادراك‌می‌نمایند بوجودی‌عقلانی وصورعقلی‌حاصل ازقوای بدنی‌رانیز بوجودی‌عقلانی ادراك‌می‌کنند ، کلام‌درصورجزئیه‌است که درحال تعلق ببدن درقوای‌نازل‌نفس حاصل شده‌اند وادراك این‌صور درآخرت غیرادراك این‌صورت دردنیا . قدما به‌تفصیل درنحوهٔ وجودآخروی وتأثیر صوراخروی اعم‌از صورمنشأآلام وصوراسباب‌لذات‌بحث‌ننموده‌اند، واین‌شریعت مصطفویه‌است که‌آخرت راعالم تبلی‌السرائر نامیده‌است وآنچه که‌دراین‌نشأت‌دنیاوی غیب‌مستورست‌درآخرت شاهد وآشکارست ونفوس درآخرت‌نیزمضاف بابدانند ولی ابدان مناسب باآخرت ومحشور درآخرت جمیع قوای‌جزئی نفس‌است که باکلیهٔ مدرکات خود باقی و محشور واجساد اخروی حسّی ودراك ونحوهٔ وجودآن وجودادراکی وعلمی‌است و نفس درآخرت مدرکست بانواع اقسام‌ادراك وتبدیل بصربه‌بصیرت ونفس درآخرت نیزدارای شامّه‌وذائقه وسامعه‌وباصره وحسّ‌مشترك وواهمه وعاقله‌است وهرمدرکی مدرکات‌خودرا ادراك‌می‌کند بادراك‌حضوری‌اشراقی‌وهرفردی‌ازافرادنفوس‌بری‌ذاته فی‌ذات‌صاحبه نفس درآخرت مبدأآثاروافاعیل مناسب‌باآخرتست وافاعیل ازنواحی قوای حالهٔ‌دربدن وآلات‌واسطهٔ بین‌نفس‌وامورخارج صورت‌وقوع نمی‌پذیردوبعبارت

تمام‌تر نفوس‌درآخرت چون‌مستکفی‌بالذاتند بصرف‌توجه مطلوب خودرا شاهد و ناظرند بشهودی اتم ونظره‌ئی‌اعلی وفیهاماتشتهی‌الانفس وتلذالأعین . وهذامعنی قوله فی‌المیمرالثانی : ان‌النفس فی‌ذلك‌المکان‌العقلی وانما تقول‌وتری وتفعل ما یلیق‌بذلك‌العالم، الاانه‌لایکون‌هناك‌شیء یضطرّها الی‌ان‌تفعل‌وتقول‌وانها تری‌الاشیاء عیاناً ولاتحتاج الی ان‌تقول ولاالی ان‌تفعل ، لأن فعلها لایلیق بذلك‌العالم ...

چون‌نفس درآخرت مستکفی بالذاتست ، فاعل بالتجلی‌است درآخرت نه‌فاعل بالقصد ، لذا لایکون هناك‌شیء یضطرّها ، چون‌نفس دردنیا فاعل مضطرّست‌باعتبار آن‌که فاعل بالقصداست ازناحیهٔ غایت ملزمه وقصدزائد برذات ، نفس ازجهت‌آن‌که بصرف اراده مراد خودرا مشاهده می‌کند درحالتی‌که بقیام‌صدوری قائم به‌نفس و افاعیل‌او دردنیاخارج ازوجوداوقائم بموادخارجیه‌است ولذاقال، فلاتحتاج‌النفس الی ان تقول ولا الی ان‌تفعل ، لذا باعتباری نفی‌فعل وبلحاظی اثبات‌فعل جهت نفوس در آخرت نمود .

ازاین‌باب‌که آخرت‌دارادراك وعلم‌وشهودست ونفوس‌درآخرت بعلم‌حضوری بدون‌حجب حاصل‌ازقوای‌بدنی وقوه ومادهٔ مانع‌ادراك وحضور مشاهده می‌نماید حقایق‌را ، لذا در ادراك محتاج به تفکرو تعقل ملازم با ترتیب مقدمات جهت کسب‌مجهولات‌نمی‌باشد وادراکات‌اوازناحیهٔ حرکت برسبیل‌تدریج وتدرج‌ووساطت امورمعلومه جهت ادراك‌مجهولات اختصاص بدنیادارد و درآخرت حواق‌امور در اختیار نفوس ومشهود ارواحند نه‌ظواهر لذا ازآخرت به : «الحاقة ... وماادراك ماالحاقّة» درکلام‌الهی تعبیرشده‌است ، واین ازمعجزات قرآن‌ماست. والی‌ماذکرنا صرّح‌الشیخ‌العظیم‌المؤلف : انها لاتذکر شیئاًمماکانت تتفکر ، ولاتتفوه بشیء مما نطقت‌به هاهنا ... الخ وچون‌نفس درآخرت محیط‌بدنیاست وازطرفی دنیامرتبهٔ‌نازلهٔ وجودست وبنابراصل‌مسلّم العالی لایریدالسافل وبحکم‌آن‌که مطلوب نفوس در آخرت درجات‌اخروی ومعشوق‌ارواح ، لقاءحق‌است ، نفوس بالذات متوجه‌دنیا نیستند وسیرآنها متوجه درجات‌وجودعقول وملائکه وحق‌محض‌است ، قال‌الشیخ :

لاترضی‌النفوس ان‌تنظرالی هذاالعالم ولاالی‌شیء مماهوفیه ولاتتذکرمما رأت فیما سلف ... بل یلقی بصرها الی‌العالم‌الاعلی .

ازکلمات شیخ‌یونانی ودیگرائمهٔ حکمت ومعرفت ازاوائل بدرستی فهمیده می‌شودکه نفس‌اگربوجودتبعی وضمنی درعالم‌عقل متوقف‌می‌شد وبحرکت وتنزلات معنویه بعالم‌ابدان واردنمی‌شد ، عالم‌ماده ناقص‌بود وفیض‌وجود درعالم‌ماده وتجلی حق درعالم‌زمان ومکان بمنتهای‌خودمی‌رسید ومنقطع می‌گردید و دائره‌وجود تمام نمی‌شد وقوس‌صعودی بوجود نمی‌آید وعالم‌زمان وماده ازافراد انواع موجود در عالم‌عقول غرضیّه خالی‌می‌ماند .

ولذا قال : «فلهذه‌العلة ارسل‌الباری‌النفس الی هذاالعالم واسکنهافیه ، ثمّ ارسل‌انفسنا ، فاسکنت فی‌ابداننا، لیکون هذاالعالم تاماًکاملاً، ولئلایکون دون‌العالم العقلی فی‌التمام والکمال ، لأنه ینبغی ان‌یکون فی‌العالم‌الحسی من‌اجناس‌الحیوان مافی‌العالم‌العقلی ...» .

ازاین‌کلمات فهمیده می‌شودکه قوس‌صعودی بوجودانسان متحقق می‌شود و نفوس‌جزئیه حیوانیه درضمن وجودانسانی وبه‌تبع نفوس‌آدمی بعوالم بعداززمان وماده متصل می‌شوند، ولی فقط‌انسان دارای‌حشرمستقل‌وتام‌است وبرخی ازنفوس کاملان بعدازطی درجات برزخ وعقول بحق متصل می‌شوند[1] .

پس‌ابدان شبکه‌اند ازبرای صیدنفوس وزمینه‌اند ازبرای تحقق قوس‌صعود و وصول‌الی‌الله‌القیّوم .

«کرده‌اند این‌تله‌درخاك که‌عنقاگیرند»

اعاظم ازقدما بنابر تصریح اثولوجیا درامرنفس برمز زیاد سخن‌گفته‌اند واز جمله شیخ‌اقدم افلاطون کلمات‌دقیقی دراین‌مقام افادت فرموده‌اند که ازمطاوی کلمات‌او درمقام مباحث‌عالیه‌ئی استفاضت می‌توان‌نمود ، ازجمله بین‌نفوس‌جزئیه و

۱ــ رجوع‌شود به‌اواخر میمراول ازاثولوجیا ، صفحات ۳۶ ، ۳۷، ۳۸ و۳۹ .

نفس کلی فرقهائی قائل‌شده‌اند که درك آن کثیری ازمشکلات‌را حل می‌نماید ووجوه خلط درکلام‌متأخرین دراین‌مقام ظاهرمی‌شود ، علت سرازیرشدن‌نفس وتنزل‌آن از عالم‌عقل باعالم‌ربوبی وسبب اتصال‌آن ببدن ونحوهٔ تحقق‌آن دربدن وحقیقت‌طبیعت وعلت‌غائی وفاعلی‌وجودماده وطبیعت وحقیقت‌ابدان ونحوهٔ ارتباط‌آنها با نفوس واین‌که نفوس انسانیه بچه‌نحو ازعالم‌عقل وجنّت‌نزولی خارج شدند ، این‌خروج ازعالم‌عقل وجنت‌الهی واین‌سیروسفرازموطن‌اصلی واختیاراین‌جدائی، آیااضطراراً وکرهاً ویااختیاراً وطوعاً انجام‌گرفت ؟ ویاآن‌که به‌نوعی‌دیگر وقسمی‌آخر ورای اختیار واضطرارموجود درنفوس‌انسانی درمقام اظهارافاعیل‌خود درعالم‌دنیا بوده است ، ازقبیل حرکت‌ذاتی و جبلّی‌نفوس بطرف‌آخرت وتحرّك‌مواد وصورجمادی به‌نباتی وحیوانی وسیراستکمالی‌حیوان جهت بلوغ‌بمقام انسانی وتحرك‌ذاتی انسان جهت اتصال بعوالم ماوراءزمان ومکان جهت تحقق‌قیامت وظهورحق وتجلی‌وجود مطلق باسم وارث ومفنی دراین‌صورت خطاب‌کروبی‌جهات «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض‌عدو» بچه‌نحوامتثال‌شده‌است ، کرهاً أوطوعاً ، اووجه آخر غیرهما ؟

دراین‌مسأله محققان ازموحدان ازامّت مرحومهٔ محمدیه ، علیه‌وآله‌السلام ، مفصل‌بحث‌نموده‌اند، ونگارنده‌درمقدمه (۱) وتعلیقات‌برفصوص‌ورسالهٔ‌النبوّة‌والولایة دراین‌زمینه بطریق تفصیل بحث‌نموده‌ام .

مسألهٔ‌دیگری که دردوران‌اسلامی‌نیزبین حکمای‌مشائی واشراقی مورد بحث و مشاجره واقع شده‌است این‌مسأله‌است‌که برخی ازحکما وجههٔ همت‌خودرا بحث از

---

۱ ــ باید توجه داشت‌که اضطرار و اختیار و قبول فرامین تکوینی طوعاً اوکرهاً ، غیر از اختیار و اضطرار درافاعیل عبادست و این بحث‌که تنزل اعیان از حضرت علمیه باختیار یا اضطرار است ویا آن‌که باضطرار درعین اختیار است محتاج‌به بحث مفصل‌تر است‌کمافصلناه فی بعض آثارنافی‌العرفان .

ظواهر وصور حقایق قرارداده‌اند وازباطن وحقیقت اشیاء بحث ننموده‌اند ، ونیز از قرار مطالب اواخر میمر اول استفاده می‌شود که درهنگام گرمی بازار حکمت و فلسفه در یونان جمعی منغمر درمحسوسات بوده‌اند واین جماعت دراین مسأله که آیا حق اول «خلق الأشیاء بصواب ، املا ، ای لم یکن صدور الأشیاء منه بصواب ؟ فانه قد -اختلف- اختلف الأوّلون فی ذلك واکثروا فیه القول» شیخ یونانی درمقام نقل مرام حکیم الهی افلاطون -رض- گفته است : «ان افلاطون الشریف ، لما رأی جلّ الفلاسفة قد اخطئوا -اخطآوا- فی وصفهم الانیات (۱) وذلك أنهم لما ارادوا معرفة الانیات الخفیة، طلبوها فیهذا العالم الحسّی، وذلك انهم رفضوا الأشیا العقلیة، واقبلوا علی الحسّی وحده...» این جماعت را منغمر درحسّ ومقبل بحسیات معرفی نموده که ازعقلیات روگردان شده‌اند .

چون درمشرب افلاطون وشیخ یونانی ودیگر اتباع افلاطون عقل مقوم حس ، هرحسّی بعقل متقوم است وبه تعبیر ملاصدرا ، هرادراك حسّی متقوم بادراك خیالی و هرخیالی متقوم بعقل است وعقل روح وجان ماده واصل ثابت آن ومعرف حقیقت آنست که قداشتهر عن ارباب الحکمة : ذوات الأسباب لاتعرف الا باسبابها ، والعلّة حدٌ تام الوجود المعلول ، والمعلول حدٌ ناقص لوجود العلّة .

حسّیات ومحسوسات از باب آن که دائماً درتغیرند وثبات ندارند دارای حقیقت قابل ادراك نیستند ، لذا محققان حکما ازاتباع صدرالحکما در دوران اسلامی تصریح نموده‌اند که صور متحول درماده وحقایق سیالهٔ مادیّات ازآنجا که معقول ومتخیل ازآن صور بامحسوس آن صور مطابقت ندارند قابل ادراك نمی‌باشند .

۱ــ حقیقت هرشیء نزدعرفای اُمت مرحومه عبارتست ازنحوهٔ تعین آن درعلم حق ازاین باب که هرماهیت وعین ثابتی مظهراسم خاص حقست که بین آن حقیقت وآن اسم تناسب ذاتی متحققست و بدون فناء دراحدیت ووقوف بسرّ آن اسم ازحقیقت مظهر اطلاع حاصل نمی‌شود ومعاد ومبدأ هرحقیقت اسمی است که مربی آن حقیقت می‌باشد وآن حقیقت متقوم بآن : الاالی الله تصیر الامور .

توضیحاً براین‌مطلب می‌افزائیم که شیء دردوطوراز وجود ودردونحواز هستی مدرک نشود وعدم‌ادراک ناشی‌ازاین‌دونحو ازوجودست، شیء گاهی ازباب‌ضعف‌وجود وافراط دراختلاط باعدمیّات مدرک نشود ، وتارةً عدم‌ادراک ناشی‌ازقوت و تمامیت وجود واحاطه وسیطرهٔ‌او برمُدرک می‌باشد .

افلاطون بعدازتقسیم‌حقایق بحسّیات وعقلیات وبیان‌وجوه تمیّز بین‌عقل و حسّ وتقریرجهات فرق‌بین امورمحسوسه بحواس‌ظاهره وحقایق خفیّه از حواس اثبات نموده‌است که حقایق‌عقلیه اموردائمه وثابته وامورمحسوسه‌فانی وزائل وروبفنائند وعقلیات دارای‌ابعاد واجرام نیستند لذاکون وفساد برآنها حاکم‌نیست ، و چون حسیات وعقلیات ازانواع ممکناتند انیّت وحقیقت ووجود این‌امرزائل وفانی باآن‌حقیقت‌باقی‌ودائم‌قائم به‌حقیقت‌باری‌تعالی وخالق‌کل‌شیء‌است وچون حق‌دارای جهت فقدان نیست خبرمحض‌است وخیرلایق جناب‌اوست وغیراو باوخیرند .

درمبحث‌مُثل‌منسوب به‌افلاطن‌واصحاب‌او، وشایدسقراط‌واکابرمقدم‌براو، هرماهیت وحقیقت تقسیم‌شده‌است بمحسوس ومعقول وازمحسوس‌بمعقول استدلال شده‌است و حقیقت‌معقوله بامحسوسه فردآن حقیقت می‌باشند واین‌تقسیم درکلیهٔ‌انواع جاری است ، لذا انسان‌را به‌ثابت ومتغیر وفانی‌وفاسد ، وباقی وثابت تقسیم نموده‌اند و فرموده‌اند ازملاحظهٔ افرادمحسوس انسان‌معقول مدرک می‌شود واین‌انسان معقول دارای ماهیتی‌است که فی‌ذاتها نه‌محسوست ونه‌معقول ونه‌کلی‌است ونه‌جزئی، وانسان مدرک بقید کلیّت‌وسعه‌وجودی همان‌رب‌النوع‌است که «ایاهایتلقی‌الانسان‌والبراهین تنحونحوه ... الی‌آخرماقالوا فی‌مقرّه وموطنه ، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ و۴۳» .

وهم و تنبیه

باید توجّه‌داشت‌که نفس درابتدای‌وجود عقل‌بالقوه‌است وعقل هیولانی ماده معقولاتست ونفس درمقام عقل‌هیولانی‌فاقد جمیع معلوماتست وبالقوه مستعداست جهت نیل بکل‌معلوم ، کلی‌وجزئی ونیزباید خوب دقت‌نمود وفهمیدکه نفس مفاض

بدن در ابتدای وجود عقل صرف و عاقل الذات و معقول الذات نمی‌باشد .

مقدمه دیگر آن که صور عقلی اعراض زائد بر ذات نفس نیستند و هر صورت عقلی وارد بر نفس عین عقلی و بصر معنوی نفس و در ماده نفس وارد و متحد با نفس است باتحاد وجودی. وچون صور عقلی از اعراض زائد بر نفس نمی‌باشند از علوم انفعالی و کیفیات نفسانی محسوب نمی‌شوند .

دیگر آن که هر صورتی که بر نفس زائد متصور می‌شود بنظر دقیق از کیفیّات نباید شمرده شود ، بل که این صور بنظر تحقیق قائمند بجهت فاعلی نفس و نفس در ابتدای ادراک کلیات نیز بفاعل اشبه است از قابل .

نکتهٔ آخر که لُبّ لباب مرام است آن است که هیچ صورت عقلی ادراکی قائم به نفس بعد از موت فانی نمی‌شود بل که در آخرت علم بعیان تبدیل می‌شود و اثری از تبعات علم انفعالی در آخرت وجود ندارد. اما دلیل بر این که نفس در اول وجود حقیقت مجردهٔ عقل ـ الذات و معقول الذات و عاقل الذات نمی‌باشد آن است که صبی و طفل صاحب نفس تا نیل بدرجات عقل بالفعل باید قوهٔ عقل بالفعل او معطل الوجود باشد، نه خود را تعقل نماید لعدم قدرة الطفل علی تعقل الکلیات و بها یترتب عدم تعقل الذات ، درحالتی که این امر بدیهی است که عقل تام الذات تعقل می‌کند علت خود را و له العشق بمبدئه و البدیهة یکذبه . گذشتهٔ از تمام آنچه که ذکر شد مجرد تام الوجود اصلاً وجود حدوثی بخود نمی‌گیرد و در مقام ذات نسبت او بکلیهٔ ابدان علی السواست. ه مما ذکر ناظهر ایراد وجوه من المناقشه علی ماذکره السعید المحقق فی الحواشی ایراداً علی الرئیس فیما اورده علی کلام المعلم علی حدٍّ ظنّه لأنه قال فی اثولوجیا :

انها لاتذکر شیئاً مما کانت تتفکر فیه هاهنا ولاتتفوه بشیء مما نطقت به هاهنا ولا بما تفلسفت . یعنی نفس بعد از خلع بدن بکلی از عالم ماده منخلع می‌شود و ادراکات او از قبیل مدرکات در دنیا نمی‌باشد ، درحالتی که نفس اصلاً از آنچه که در دنیا و درحال تعلق ببدن از معارف الهیّه کسب نموده است بالفعل شده است و نفوس کامله از متألهان که بامسائل توحید و معارف در عمر خود سروکار داشته‌اند آنچه این قبیل از

نفوس‌را ازمقام عقل‌هیولانی بفعلیت‌رسانده وآن‌را محاذی‌عقل قرار داده‌است، سنخ معارفی‌است‌که دردنیا کسب‌کرده‌است وصورعقلی ودرک‌حقایق سبب فعلیت نفس‌او شده‌است‌لذا بتذکر امورکلیه ومعارف‌الهیّه واعراض ازصور ومعانی‌مختص به‌نفوس شریره منشأکمال وسبب لذات‌اودرآخرت می‌باشد . بلی بعداز خلع‌بدن واتصال بعالم عقل ازامورجزئی خاص‌نشأت طبیعت مستغنی وبی‌نیازمی‌شود نه‌آن‌که آنهاراادراک ننماید وبحقایق دنیوی‌عالم نباشد .

سرّ اظهارکلمات منافی‌باقواعد دراوائل میمردوم‌را باید دراین‌جا جستجو نمودکه قدما برخلاف زعم صدرالحکما نفوس‌را ، روحانیةالحدوث وروحانیّةالبقاء می‌دانند وازآنجاکه حرکت درجوهررا منکرند ، نفس‌را ولیده ماده‌نمی‌دانند ولذا برمبنای‌خود مطالبی‌را مترتب نموده‌اند که متحمل‌ایراد ومناقشه می‌باشد . ثمّ‌قال بعدمانقلناعنه (المیمرالثانی ، ص ٤٤ و ٥٤) :

والدلیل علی انذلك کذلك کونها فیهذاالعالم ، فانها متی‌کانت نقیّة صافیة لاترضی ان تنظرالی هذاالعالم ولاالی‌شیء مماهوفیه، ولاتذکرمما رأت مماسلف، لکنهاتلقی‌بصرها الی‌العالم‌الأعلی دائماًوالیه تنظروایاه تطلب‌وتذکر. درحالتی‌که علم نفس بعدازارتحال ازدنیا اگرچنانچه نفس درمرتبهٔعقل تام‌الوجود قرارگرفته باشد ، علم‌حضوری وجزئی‌است باشیاء نه‌علم‌کلی‌ارتسامی ونفس بالغ بمقام عقل‌کلی مشاهده می‌نماید تجلیات متنوعهٔ حق‌را درمظاهروجـودی و اگـر بمقام اتحاد با رب‌النوب بالغ شده‌باشد فیض ازناحیه ومجرای وجوداو بعوالم مادون می‌رسد و بحقایق قهراً عالم‌است بعلم‌شهودی ، بلی مطلوب خودرا درمراتب‌عالیه به‌نحووجود جمعی ودروجودخود ودرحقایق واقع درعالم‌ماده به‌تفصیل مشاهده‌می‌نماید. مطلبی که ازجهات متعدّد قابل مناقشه‌است قول‌شیخ‌یونانی‌است دردنبال‌آنچه‌که نقل‌کردیم که‌گوید : «وانما ینقلب‌منها کل علم‌علمه‌من‌هذاالعالم فتحتاج الی ان‌تذکره ، لأنها لاتحرص علی ضبطه ولاترید ان‌تراه دائماً . وانما لاتحرص‌علی‌ضبطه ، لأنه عـلم مستحیل‌واقع علی‌جوهرمستحیل، ولیس‌من‌شأن‌النفس ضبط‌الشیءالمستحیل وامساکه.

ولیس فی‌العالم الأعلی جوهر مستحیل ... الخ ماقال» قاضی درحاشیهٔ براین موضع گوید : ومن هذا قال ابن‌رشد : ان‌الصور العقلیة‌الانفعالیة کائنة فاسدة . ص ۱۳۷ ، ۱۳۸ حاشیه بر ص۴۵ و۴۶ میمرثانی اثولوجیا . اقول : اولاً جوهرنفس چون بزعم قدما ازماده تجرد دارد وصورعقلی نیز اعراض قائم‌بجوهرنفسند وازماده نیز تجرد دارند ، نه‌نفس قبول‌استحاله وکون وفساد می‌نماید ونه‌صورعقلیه واین صور عقلی قبل‌ازتحقق واستقرار درجوهرنفس ، نفس امری بالقوه‌بود نسبت بادراك این صورت وبعداز تحقق واستقرار ، بصر معنوی وسمع‌عقلی نفس می‌شوند و بعداز زوال این‌صورت نفس باچه‌قوه عقل‌را مشاهده می‌نماید وصورعقلی‌را می‌بیند در حالتی‌که جمیع صورعلمی‌انفعالی‌را ازخود دورمی‌نماید ویا این‌صورفانی و فاسد می‌شوند .

عرض متأخر ازحاق‌نفس سبب فعلیت‌نفس‌نمی‌شود ، واگر نفوس‌کلیّه صور مکتسبهٔ دردنیارا بریزند ، چه‌چیزجهت‌آخرت دردنیاکسب نموده‌اند ، درحالتی که نفوس دردنیا بمقام‌کمال می‌رسند وبعداز انتقاش‌نظام وجود درنفس‌وصیرورت‌نفس وجوداً عقلانیاً جامعاً لجمیع‌الکمات‌المکتسبة وقد تقرر فی‌مقره که معاقب و علت آلام‌اخروی وکذلك درجانب ثواب منشألذات امری‌داخلی‌است نه‌خارجی، والناس مجزیون باعمالهم، صحیفه‌نفس درآخرت‌خود کتابی‌است‌که لایغادرصغیرة‌ولاکبیرة الااحصاها . درآخرت منشأ حشروملاك ثواب وعقاب صورنیات واعمال وهیئآت عقلیه وخیالیه مکتسبهٔ ازاعمال وعقایدست ونفس چون درآخرت ازماده مجرّدست وصورعقلیه‌نیز ازمقدارتجردتام‌دارند وازطرفی هیچ‌نفسی بعقل‌صرف تبدیل‌نشود و نفوس دارای درجات خیال‌وبرزخ وعقل وتجردصرفند، وجهت‌قوه وماده‌وهیولانی نفوس صرفاً بصورعلوم ومعارف ونیات وهیئات‌حاصلهٔ ازممارست درعلوم و معارف محشور می‌شوند ومحاط باین‌صورند ، وهیچ نفسی بدون هیئات ممیّزه متحقق نمی‌شود ، فرق‌است بین برازخ وعقول‌لاحقهٔ منشأ تحقق قوس‌صعودی و عقول و برازخ سابقه جدا ازنفس ومتصل بنفوس باعتباری .

نعم، نفوس مجرد ازابدان باعتبارسعهٔ وجودی واحاطه بمادون صفحات وجود عالم مثال وعالم را نیز مشاهده می‌نمایند وازاین شهود نفوس کامله متنعّم و ملتذند وبهذا نجمعنا بین الادلة التی تدل علی ان المعاقب ومنشأ التذاذ روحانی و جسمانی امری داخلی وادله نقلیه‌ئی که دلالت دارند براین که منشأ التذاذ وتألّم امری خارجی است .

مشاهدهٔ نفوس احوال وهیئآت وصور مبادی نعمت ورحمت ونقمت به نحو تدریج وتدرّج ملازم باحرکت وزمان نمی‌باشد ، ترتب صور بریکدیگر دفعةً مشاهد نفوسند وسیر درعوالم ودرجات اخروی نیز اگرچه برسبیل ترتب است بلحاظ ترتب صورسابقه ولاحقه بریکدیگر ووجود ترتب دردرجات عقول ونفوس ولیکن مشاهده دفعی است نه تدریجی وزمانی ونضج جلود وتبدل بجلوددیگر نیز بحسب ترتب زمانی نمی‌باشد . نفوس بلحاظ احاطه برعوالم مادون بخصوص نفوس جامع جمیع حضرات قهراً جمیع عوالم را مشاهده می‌نمایند بمشاهدهٔ حضوری ولی کعبهٔ آمال نفوس درجات عالیه است و نفوس در آخرت دارای اعمال و افاعیل نظیری اعمال و افعال حالت تحقق آنها در دنیا و اختیار افعال وافعال منشأ تکامل ورافع حاجات دنیوی ندارند و این مانع مشاهدهٔ امور واقع در عالم ماده و برزخ نمیباشد و هرمعلوم و متخیّل و متوهم لازم نیست مطلوب نفوس باشد باین معنا که تحقق خارجی آنهارا درماده طلب نماید .

شیخ یونانی صاحب اثولوجیا شاید گمان فرموده‌اند که نفوس آدمی فقط دارای حشر عقلی هستند و جمیع حکمای مشاء و اشراق در دوران اسلام نیز براین گمانند ، جز قائدنا و مقتدانا فی المعارف الالهیه که برهان برلزوم حشر جمیع قوای خمسهٔ باطنی اقامت فرموده‌اند و این امر مسلّمست که جمیع قوای باطنی از ماده تجرّد دارند و بعد از بواربدن معدوم نمیشوند .

بنابراین نفوس اخروی هم تعقل نمایند هم تخیّل و هم توهم و هکذا سایر قوای باطنی و نفس چون رفیع الدرجات وهیکل توحیدست درهرصورتی پدیدار

میشود و هرمرتبه‌ئی از نفس دارای حشر و از ناحیهٔ صور خاص هرمرتبه معاقب یا مثاب است و اهمیت فلسفهٔ ملاصدرا در اینست که حشر کلیهٔ قوای بدنی و روحانی را اثبات می‌نماید و محشور در یوم النشور عین انسان موجود در دار غرور است .

برخی از نفوس در مرتبهٔ قوه عاقله‌محشورست باصور حسنه و هیئآت حاصل از غور در معارف الهیّه ولی صورت برزخی آنان باحاظ توجه ببرخی از امور خسیسهٔ خاص نشأت زودگذر ، آلوده و بکدورات طبع وابسته است ، لذا ، لذات عقلی را با آلام جسمانی خاص مقام تقدّر و تجسّم نفس جمع نموده و چون‌این صور در جوهر خیال راسخ نشده‌اند و بحکم آنکه منشأ حسنات امری وجودی و غالب برجهات شرور است و ان‌الله غالب علی امره زائل و نفس متخیل بصفاء ذات خود برمی‌گردد .

وهم وتنبیه آخر

قاضی سعید به تبع شیخ اعظم خیال‌کرده است انتقال از صورتی‌بصورت‌آخر در عقلیات‌دفعی‌و در متخیّلات و وهمیات تدریجی و زمانی است ، ناچار باید قبول نمایدکه جهت تجرد عقلی نفس بامدرکات خود فقط محشور می‌شود .

منشأ عقیده شیخ همان اعتقاد به‌تجرد تام انسان و انحصار مقام بقا و تجرد آدمی به تجرد عقلانی است ، و چون قوای باطنی نفس را (غیرعاقله) مادی میداند ، ناچار تصور فرموده‌اند سیر نفس در صور خیالی و وهمی و انتقال از صورتی بصورت دیگر باحاظ وقوع این صور در زمان تدریجی و زمانی است درحالتی‌که نفس نسبت به صور جزئی بفاعل شبیه ترست تاقابل هنگام ضعف‌جهت قابلیت آن و موسم قدرت وسطوت صرفاً قیام صورکلیه وجزئیه ، قیام صدوری است چون صور حلول در جوهر نفس ندارند .

تحقیق مشرقی

درك کلیهٔ جوانب و اطراف این مسأله که در مباحث متفرقهٔ اسفار بـرهان برحقیقت آن اقامه شده است صعب و شبهات وارده نزد غیر متدبران در حکمت متعالیه عسیر الدفع است .

ازجمله آنکه بچه نحو متصورست که صور علمیه جهت کمال و فعلیت وصورت تمامیه وکمالات اولیه نفسند درحالتی که برنفس قیام دارند ومعلول کمـال علت نمیباشد چه آنکه کمال جوهری هرشیء در صمیم ذات و جـوهر حقیقت آن شیء متحققست ، حـال آنکه صورکمالیه موجود لدی‌النفس و متأخر الوجودومتقوم به نفس میباشند ؟.

و لتحقیق المرام نشیر اشارة اجمالیه و نفصّلها فی موضعه و نقول : صـور صادرهٔ از نفس دارای دو وجودند ، حقیقت و تجوهرصور در متن وجود نفس باحاظ اشتداد و حرکت ذاتی نفس در قوس صعود و رجوع بآخرت و عالم‌ربوبی جهت نیل بغایت اصلی خود ، و وجودی قائم به نفس باعتبار توجه نفس بمادون وکثرات و معدات در مقام قوس نزول ، چه آنکه ثمرهٔ تحول و استکمال ذاتی نفس ظهور رقایق وصوریست منتشأ از باطن نفس .

از باب مثال : نفس بعد از مطالعهٔ جزئیات جهت تحصیل صورت کلی قوت بصیرتی بهم رسانیده و اصل ثابت جزئیات فانی راکه جهت بقاء و دوام جزئیات و مرتبهٔ باطن و رب‌النوع و مفیض وجود آنها میباشد از باب عروج معنوی و اتصال وجودی باصل ثابت مادیات مشاهده نماید در عالم ملکوت اعلی و این‌همان تحول ذاتی نفس است و در مقام تطبیق معنای صادق برجزئیات ، صورت مماثل جزئیات در صقع داخلی خود ایجاد می نماید و این صورت رقیقت آن حقیقت محسوب میشود .

متفرع است براین اصل این اصل تام و تمام : برگشت کـلیّت و جـزئیت

بوجودی تام و مطلق وحقیقتی ناقص و مقید است وگرنه مفهوم و ماهیت ازهر حقیقت ، نه‌کلی است و نه جزئی ، چه آنکه کلی مفهومی از عوارض واعتبارات ذات ماهیت است .

وجود ملکوتی انسان‌که خیال میشدکلی‌مفهومی‌است درحقیقت یك‌نحووجود سعی مطلق ساری و محیط و مشتمل برجزئیات است .

این سخن درصور ادراکی خیالی و مثالی نیز جاری و ملاك درکلی وجزئی و متعقل و متخیل واحدست وصور ادراکی‌کمالات ثانیه و علم وانکشاف از اعراض متأخر ازجوهر نفس نمیباشند و فعلیت و تجوهر و استکمال روح انسانی بعلم و ادراك و عدم فعلیت و نقص آن بجهل و عدم خروج ازقوه بفعلیت‌است، لذا علم و عبادت غذای ارواح و غذای بدن و جسم مواد غذائی جسمانی است اگرچه عندالتحقیق غذای جسمانی نیز از باطن نفس بظاهر آن مفاض است و جمیع مواد صور جسمانی معلول مجرد ملکوتی میباشند ــ فتدبرجیداً ــ

بحث پیرامون دیگر مباحث رسائل اثولوجیا محتاج بدقت تام و تحقیق در عویصات مربوط بمباحث نفس و نشئات بعد از دنیا و عوالم اخروی است و غور دراین‌مباحث توقف‌دارد بر تجرید نظر و تلطیف سرّ و محتاج[1] بفراغت بال

۱ــکشور عزیزما سالیان دراز در دوران اسلامی مرکز پرورش محققان و متفکران در علوم و معارف بشری بود بزرگترین فلاسفه وعرفا در ادوار اسلامی ازمملکت‌ما برخاسته‌اند ملت مابصبر و بردباری و قناعت و مناعت طبع و سلامت روح و اخلاق و احترام بمبانی اسلامی ، نمونه‌بودند و در شدائد احوال هرگز روحیهٔ خود را نباختند ، از تن‌پروری گریزان در سخت‌ترین شرائط خلاقیّت خود را ازدست ندادند .

مردم ما وقتی اسلام را پذیرفتند و راه بحوزه‌های علمی اسلامی پیدا نمودند دراندك زمانی خود را نشان دادند و سرّ موفقیت‌آنها علاوه براستعداد فراوان و سرشار ذاتی درك مسئولیت و وجدان پاك و قناعت وعدم آلودگی به فساد اخلاق بود ، منظور آنها ازتحصیل ←

وخاطرست وحقیر بواسطه‌کثرت مشغله وگرفتاری وافسردگی روحی وضعف‌مزاج‌و زوال تدریجی شوق‌بکار از ادامه‌کلام در این مقدمه خودداری نمودم‌ودرصورت توفیق‌ده‌میمراثولوجیا را با شرح و تعلیقات مبسوط‌که نشان دهنده سیر افکار در ادوار اسلامی در مباحث نفس باشد ، چاپ و در اختیار ارباب عرفان‌قرارمیدهم، مع‌انی معترف بالعجز عن‌درك مباحث هذاالکتاب لقلة البضاعةوالقصورفی‌الصناعة، وماذکرته فی هذه المقدمةکان مبلغ فهمی لاعلی‌ماهو حق مقام المؤلف العظیم.

←

اندوختن ثروت و طلب ریاست‌نبود، برای نفس علم احترام قائل بودند ، ولی در دوران اخیر و پیدایش علوم و فنون در غرب با آنکه زمان ممتدی باعالم علم و دانش‌جدیدسروکار داریم جای خود را باز ننمودیم .

در عصر حاضر چنان فساد اخلاق اجتماع مارا احاطه نموده است‌که حدی برای‌آن متصور نمیباشد . برخی از مسئولین در سنوات گذشته عقب افتادگی ما را معلول فقر میدانستند ، بعد ازافزایش قیمت نفت ثروت بی‌حسابی بدست ما آمد و همین خود بلای جان اجتماع ما شد ، چون پول بی‌حد بافقدان عقل معاش و فساد عمومی اگر توأم شود خانمان براندازست جمعی سرگرم تجملات بیهوده ، جمعی خمود و نومید از آینده ، طبقهٔ جوان سرگرم مبارزه منفی بنیان برانداز ، جماعتی از طریق چپاول ثروت اندوخته و مشغول خارج‌کردن آن از مملکت‌اند .

با این وضع آشفته در مدارس عالیه ما پیش از سه‌ماه درس خوانده نمیشود ، سطح معلومات در اغلب اساتید بسیار پائین و شاگرد از درس فراری احساس مسئولیت، و تکلیف نزدیك‌مرز صفر اغلب مزارع سبز و خرم تبدیل به‌اراضی بائره همه از زحمت فراری مع هذه‌کلها ، در این موضوع بحث است‌که آیاده‌سال دیگر بآلمان میرسیم یاپانزده سال دیگر .

آن یکی پرسید اشتر راکه هی — از کجا میآئی ای فرخنده پی
گفت از حمام گرم کوی تو — گفت این پیداست از زانوی تو

آنچه راکه می‌توانم درآن اظهار نمایم آنستکه تحقیقات صدرالمتألهین در مباحث نفس بمراتب عمیق‌تر و تمام‌تر و تحقیقات او در الهیات برهانی‌تر و نیز حظ او درربوبیات ازکلیهٔ متقدمان و متأخران بیشتر و سهم او در نفائس حکمی عالی‌تر و دقیق‌تر است وکأنه قیل فی‌حقه .

هزارنقد ببازار کائنات آرند یکی بسکّهٔ صاحب عیارما نرسد

فهرست ميمر اول از كتاب اثولوجيا

تأليف شيخ فاضل أفلوطين ـ رض ـ

فى بيان ان الكتاب تفسير لفرفوريوس الصورى و نقله الى العربية عبدالمسيح انحمصى و يعقوب بن الاسحاق الكندى اصلحه بامر المعتصم العباسى ص ٢٠ .

فى تقرير لزوم معرفة الغاية فى كل علم، وان اول البغية آخر الدرك واول الدرك آخر البغية ، وغاية كل فحص و طلب انما هو درك الحق و ان جميع الفاعلين يفعلون للشوق الطبيعى وان الطلب لعلّة ثابتة و انه اذا لم تكن الغاية بطل الفحص و الجود و الفعل و بطلب المعرفة أيضاً و ان علل القديمة للعالم هى الهيولى والصورة و الغاية و التمام ص ٢١ ، ٢٢ فى انه يجب النظر فى العلل والأعراض و يجب معرفة تقدم بعض العلل على الآخر وان لذوات العلل غايات واغراض وان البغية هى الغاية و ان غيرها انما تكون بسببها و اثبات انيات المعرفة دليل انيّة الغاية و المعرفة هى الوقوف عند الغاية ولا يجوز قطع مالا غاية له بذى النهاية والغاية ص٢٢.

فى ان الغرض فى الكتاب القول الاول فى المعرفة الربوبية و بيان أنها العلة الاولى وان الدهر و الزمان تحتها وان الاشياء يتحرك الى العلة الاولى بنوع من النزوع والشوق و بيان ترتيب العقول و ذكر بهائها و شرفها و ذكر الصور الالهيّة النورية وكيفية تشبّه الحسيات بها وانها لكثرة قشورها لا تقدر الحق الاول كما هو ثم ذكر الافلاك و ذكر النفوس الشريفة ص ٢٢ ، ٢٣.

فى ذكر رؤس المطالب التى و عد الحكيم تقريرها و هى : ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى لاى الاشياء تذكر و ذكر رؤس المباحث المذكورة فى الكتاب

ص ۲۳ ، ۲٤ ، ۲۵ ، ۲٦ ــ الی

بیان تجرّد نفس ناطقة و قوام آن بذات خود و عدم حلول آن در ماده ــ ان النفس لیست بجرم وانها لایموت ولاتفسد ــ و تقریر آنکه نفس چون از سنخ ملکوتست ، کیف فارقت العالم العقلی وانحدرت الی هذا العالم الحسی ، فصارت فی هذا البدن الغلیظ الواقع تحت الکون والفساد ــ و بیان وجوه فرق بین عقل صرف قاطن در ملکوت علی الدوام و نفس متنزّل از عالم قدس و تحقیق در آنکه عقل صرف منغمر در مبدأ وجود و نفس مجرد باقید تجرد متوجه عالم ماده است و نفس کلی باعتبار وجه سافل از ملکوت متنزل می‌شود و به ابدان تعلق می گیرد و تقریر آنکه عقل باعتبار توجه بمبدأ وجود ساکن و غیر متحرك است و بلحاظ آنکه واجد خزائن غیبی است جهت اظهار خزائن متوجه عالم مادون میشود و از این جهت بصور نفوس ظاهر میشود ــ وان النفس اذن هو عقل تصور بصورة الشوق و من جهة شوقها الکلی منشأ صور کلیه و از جهت شوق جزئی که صورت شوق کلی است مدبر ابدان می‌باشد ص ۳۱ ، ۳۲

بیان آنکه نفس دارای مراتب و شئون متعددست که همه در سلك یك حقیقت قرار دارند یعنی وجودی مجرد و تام بحسب نفس حقیقت ، دارای اطوار و ظهورات متعددست بوجه سافل و مرتبهٔ نازل مدبر ابدان جزئی حیوانی انسانی است و بوجه متوسط نفس کلی سماوی است و بوجه رفیع و اعلی منشأ صور کلی و نظم دهنده نظام تام است ، بلحاظ اشتیاق بامور جزئی خطائی که از ناحیهٔ هبوط عارض بر آن شده است جبران می‌نماید و در مقام نزول نیز محصور در جسم نیست و حصر تام در جسم منافی با مقام تجرد ذاتی آن میباشد ص ۳۲ ، ۳۳

اشارهٔ اجمالی بوجود فرق بین نفس انسانی و نفوس حیوانی ونباتی وتقریر آنکه نفس انسانی نیز با تمیز آن از نفوس حیوانی و نباتی دارای اجزاء است ــ

فانها ذات اجزاء ثلاثة : نباتية ، و حيوانية و نطقية و نفوس نطقيه مفارق از بدن و مجردند از ماده و باقيد تجرد مختلفند ، برخی ــ لم تتدنّس باوساخ البدن و خاضع احكام بدنی نميباشدكه سريعاً بملكوت اعلی پيوندد ، و نفوس خاضع در مقام مشتهيات بدنی صارت كأنها بدنية ــ لذا ــ لم يصل الی الملكوت و انها غير فانية ــ و بيان اختلاف نفوس بحسب انحاء تعلقات ص ۳۲ ، ۳۳ ، ۳٤ ، ۳۵.

كلام رمزی اوشبه رمز ــ از مؤلف تحرير كه گويد : ربماخلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً ، فاكون العلم و العالم و المعلوم . . . فاری فی ذاتی من الحسن و البهاء ، از انسلاخ تام از بدن استدلال برتجرد نفس نمايد وگويد : فاعلم انی جزء من اجزاء العالم الشريف الالهی فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتی الی العالم الالهی ص ۳۵ ، ۳٦ .

نقل كلمات اعلام فن از اساطين يونان در تجرد نفوس و علل هبوط آن از ملكوت اعلی بملكوت اسفل و برزخ و عالم ماده واجرام و بيان رموز منقول از عظما ی الهيين از فلاسفهٔ كبار در باب نفس و روح انسانی ص ۳٦ ، ۳۷ ، ۳۸.

نقل اقوال ارباب حكمت از اقدمين در سرّ هبوط نفس ناطقه و تعلق آن ببدن مادی قيل : ــ ان الأنفس انما كانت فی المكان العالی فلما اخطأت سقطت. و قيل ان علة هبوطها لسقوط ريشها ، وقيل لتعاقب او تجازی . و قيل علة هبوطها و نزولها تعمير الأرض و غير ذلك مماهو مسطور فی الكتب ص ۳۸، ۳۹، ٤۰.

فی ان المؤثر فی الوجود هوالله و ان العاليات وسائط فيضه و واسطة بسط قدرته و ان الخير المحض هوالله و ان الخير منه انتشر فی العوالم الطولية و العرضيّة و تقرير ما قال افلاطن الالهی : ان جلّ الفلاسفة قداخطئوا فی وصفهم الانيات ، لأنهم اقتصروا انظار هم فی الحسيات و غفلوا عن العقليات واقبلوا علی الحس و قدضلّوا عن الطريق وان البارى هوالخير المحض و يفيض الخير منه اولا علی العقليات و منه تعالی تنبعث الحيوة ويسری الی كل شیء وان العالم الحسّی مركب من الهيولی والصورة ، وان الصورة اشرف من الهيولی ص ٤۰، ٤۱، ٤۲

در بیان آنکه زمان از حرکت و ماده ناشی میشود و فعل حق و خلق باری از زمان انسلاخ دارد و اینکه در کلام افلاطن و دیگران وارد شده است : ــ ان الباری خلق الخلق فی‌زمان ــ لأنهم اذا ارادوا وصف کون الأشیاء ، فاضطّروا الی ان یدخلوا الزمان فی وصفهم الکون لیمیّزوا بین العلل العالیة وبین العلل الثوانی السفلیة و انهم قالوا ، ان العلة موجود قبل المعلول وان کل فاعل قبل فعله ، فتوهموا ، ان هذه القبلیة زمانیة ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤

فهرست میمر دوم

المیمر الثانی من اثولوجیا وفی اول المیمر ذکر مسائل نفیسة و منها ، ان النفس بعد الرجوع الی عالمها العقلی لأی الأشیاء تذکر ــ تتذکر ــ و ان النفس بعد العروج یتذکر ماهو من سنخ العالم الذی رجعت الیها بعد ما کانت فیه قبل الهبوط وان فعل النفس فی کل عالم یلیق بهذا العالم ولذا لاتفعل مثل ما تفعل فی البدن ولا یتفوّه بشیء مما نطقت فی العالم الحسی اذا رجعت الی العالم العقلی و انها لا تنظر ولا تلقی بصرها الی العالم الخسیس[1] وانها تنظر الی العالم الأعلی دوماً ، ولایحتاج الی تذکر العالم الذی کانت فیه زمان تقیّدها بالبدن ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ .

المسألة الثانیة (درییان آنکه هرصورت عقلیه و هر موجود مجرّد عقلانی

١ــ باید باین مهم توجّه نمود که نفس قبل از هبوط در عقل بوجود ضمنی تحقق داشت و جمیع معلومات او ، عقلانی بود مناسب با وجود متضمن در عقل علی نحو الادراك العقلی ، ولی نفس درمقام رجوع بعقل و یا رجوع بآخرت بنابرلسان شریعت محمدیه ــ ص ــ دارای جمیع ادراکات اعم از عقلی و خیالی و وهمی و محشورست با جمیع قوای باطنی ، لذابحسب وجود در عقل حکمی دارد وبلحاظ وجود برزخی جمیع جزئیات راشهودمی‌نماید و در موطن وهم متصور بصور خاص این قوه است بدون حصول تجدّد واستکمال .

از ماده تجرد دارد ، و هرحقیقت ساکن درعالم عقل منسلخ از زمان و محیط برماده و حرکت و فاعل زمانیات و تقدم آن برزمانیات غیر زمانی است ــ و النفس تعلم الاشیاء بغیر زمان ولایحتاج الی تذکر شیء لأنه لاشیء عنده بغایب حتی تتذکره والاشیاء العالیة و السفلیة حاضرة لدی النفس لاتغیب عنها اذاکانت فی‌العالم العقلی ص ٤٦

مسألة الثالثة فی‌ان‌الأشیاء العقلیة لیست تحت‌الزمان : چه آنکه مجرد ازماده و مقدار محیط برزمانیات و جسمانیاتست و چون از ماده انسلاخ دارد و از قوه بفعلیت نمیرسد ، ابداعی صرفست و قبول تجزّی ننماید وهمیشه وجودش‌حضور و عین ظهورست و غفلت در آن راه ندارد و لذا لاتحتاج الی الذکر ، لانها لاتخرج من حال الی حال و من شیء الی شیء ص ٤٦ .

تقریر اشکال و مناقشه (که‌فعلیت محضه از خواص عقل‌کل و حقیقت مجرد بالفعل است‌که معلومات آن برطبق‌نحوهٔ وجودش بالفعل و غیر قابل تجزی وآبی از قبول تکثر فردیست ، ولی نفس از آنجاکه کلیه ادراکات آن تدریجی الحصول است و هرصورت بعد از صورت دیگر حاصل گردیده است ، فهی محتاجة الی‌الذکر چه درعالم ماده باشد و چه منتقل بعالم عقلانی‌گردد) و بیان دفع اشکال از این راه‌که نفس بعد از تکامل و اتصال بعالم عقلانی و انتقال بعالم مجرد صرف ، تمام احکام مترتب برعقل را واجد خواهد بود[1] : ص ٤٧ ، ٤٨.

بیان آنکه نفس مادامیکه درعالم ماده واقعست در مقام تقسیم اشیاء و شرح مفاهیم، تقسیم‌الشیء‌بعدالشیء وتعلم‌ان‌له اولاً وآخراً دراین‌صورت هیچ امری دفعة واحده ادراك ننماید و کذلك اذا انتقلت الی العالم العقلی و تقریر جواب از این

---

۱ ــ در حاشیه بیان نمودیم‌که نفس باعتبار وجود نفسی دارای وجود تدریجی وکمالات غیر دفعی و قبول فعلیات تابع نحوهٔ وجود نفسی آن میباشد ولی بعدازگردیدن‌آن‌ازعقول لاحقه‌تری الاشیاء فی‌العقل الخ .

مناقشه آنکه نفس درمقام تقسیم و شرح اشیاء انما تفعل‌فی‌العقل، یعنی باعتبارجهت عقلانی بدو نراستعداداز قوای جزئی‌خود ، در صورتی‌که عامل قسمت عقل باشد مدرك و معقول دارای وجود صرف است ، نه‌ابتدا دارد نه انتها ، لذا معقول صرف دارای وجود جمعی است نه حقیقت متفرق متجزی: ص ٤٨

خاتمةالمسألة فی‌المعرفة ، در تحقیق این مهم‌که عقل مجرد بچه نحوذات خود را درك می‌نماید ، و بیان آنکه عقل برخلاف مادیات حرکت قبول نمیکند و بحسب ذات و فعل حالتی یکنواخت دارد و باعتبار ادراك ، از ناحیهٔ ادراك و عرفان ذات خود ، حقایق خارجیه را ادراك می‌نماید ، در اشیائی معلوم بالذات و معلوم بالعرض متصورست‌که دارای حرکت و هیولی باشند : ص ٤٩

تحقیق رشیق در نحوهٔ اتحادمُدْرِك وان العقل کُلّ الاشیاء وعقل ازادراك ذات ، کلیه وجودات مادون خود را ادراك می‌نماید ، لذا باکلیهٔ مدرکات خود متحدست و بعین ادراك ذات از باب احاطهٔ براشیاء بملاحظهٔ ذات خود حقایق را شهود می‌نماید ، نه آنکه در مقام ذات فاقد صور عقلی باشد ، تا از ناحیه‌خلّو ذات آن از اشیاء مانند نفس جهت ادراك ذاتش غیر جهت ادراك اشیاء باشد تادر آن تعدّد جهت قوه و فعل متصور شود ، نفس مادامی‌که ذات خود را مشاهده می‌نماید بعین ادراك ذات حقایق خارجی را مشاهده‌ننماید؛ لأنهالیست‌علةللاشیاء، مگر آنکه در افق عقل قرارگیرد و به‌فعلیت صرفه متبدل شود : ص ٤٩ ، ٥٠.

درییان وجوه فرق‌بین عقل و نفس از نواحی ادراك و تقریرآنکه نفس‌دارای تجرد صرف نیست و چون باعتبار فعل و تکامل ببدن متکی است نتیجة از ناحیهٔ ادراك نیز متحرك و غیر ثابتست و نفس بعد از خلاصی از بدن نیز عقل صرف نمیشود ، لذاکانت حرکتها الی الاستواء اکثر منها الی المیل ، چه آنکه عقل بمادون متمایل نیست و حرکت آن‌واراده‌وحُبّ آن بطرف مافوق متوجه است‌که بتعبیر (مؤلف) اثولوجیاکان حرکة العقل الی‌الاستواء و النفس الی المیل : ص ٥١

جواب از اشکال آنکه گوید ، عقل یتحرك منه والیه ، چون حرکت با استحاله واختلاف احوال ملازمست، وحرکت عقل، حرکت مستوی است نه مستقیم ملازم با تحدد ، لذا عقل ، اذا القی بصره علی الاشیاء ، چه در مقام ملاحظه مافوق وچه مادون ، چون حالت منتظره ندارد ، حرکت ان مستوی است در نهایت استواء خالی از میل ملازم حرکت مستقیم وطولی نه حرکت استواء که عبارت اخرای سکون است ص : ۵۱.

المسألة الرابعة در تقریر آنکه نفس در عالم ابدان وحدت فعلی ندارد و منکثر و متجزی است و بعد از انتقال بعالم عقل جهت بساطت و وحدت برآن غلبه می‌نماید ، و انهایتوحد بالعقل و بعد از اتصال بعقل واسطه بین نفس و عقل موجود[1] نمیباشد و درمقام اتحاد عقل و اتصال باصل خود ذات خود را از دست نمیدهد و مبدل بمعدوم نمیشود ص ۵۲ ، ۵۳ .

بیان آنکه نفس بعد از اعراض از عالم جسمانی و مادی با عقل متحد میشود و درعین اتحاد قبول استحاله ننماید و ذات خود را از دست ندهد ، مع‌انها تصیر هی‌العقل ، و با حفظ اتحاد ناشی از اشتیاق بکمال درحالتی که در مقام تنزل و هبوط در آن اشتیاق به وجودی که از عقل جدا باشد سبب جدائی آن از عقل شد[2] : ص ۵۲ ، ۵۳.

---

۱ ــ شاید شیخ عظیم نظر براین تحقیق داردکه نفس در مقام انغمار در ماده از نهایت ضعف وجودی محتاجست بواسطه‌ئی که همان فرد برزخی موجود بین عقل و نفس در قوس نزولی است و بعد از تبدّل بفعلیت از وجود آنواسطه بی‌نیاز می‌شود .

۲ ــ و این همان خطائی است که از او سرزد و این خطا سبب شدکه بوجود مستقل مبدل شود و عمارت عالم ماده را سبب گردد ثم بمقام جمع واتحاد در قوس صعودی نائل گردد و بعد از رجوع بوجود خاص خود با عقل متحد شود و معذلك وجودش قبول استحاله و عدم و فناء صرف ننماید و در نهایت اشتیاق اتحاد خود دارای وجودیست که منفرد و متمایز است با عقل .

المسألة الخامسة فی الذکر، ومن این بدئه و انه یشوق الأشیاء الی المکان الذی هوفیه و تقریر آنکه نفس بعد از مفارقت از عقل و هبوط از مقام رفیع و عالی بعالم ماده وارد شد و سبب اتصاف آن به ذکر توطن در مقام طبیعت است. و اشاره باینکه برخی از نفوس با جرام سماوی و برخی دیگر بعالم طبیعت نازل گردیده‌اند ص ۵۳ ، ۵۴ .

المسألة السادسة فی الذکر و المعرفة والتوهم و تقریر آنکه نفس بمجرد تذکر امری درصورت آن شیء ظاهر میشود ، و تذکّر مشتمل است برتعقل و توهم و بیان فرق بین آن بحسب اثر و باعتبار ذات ، و تحقیق تشبّه نفس از جهت قوهٔ عقل غیر تشبه آن از جهت قوه واهمه است ، و تقریر این اصل که نفس در شرافت وخسّت تابع مدرکات و صوری است بآنها متشبه میشود ص ۵۵ ، ۵۶

المسئلة الثامنة ، ان النفس فی العالم العقلی تری الخیر المحض و باین اعتبار مشتاق خیر محض و حقایق صرفه است و خیر محض بوساطت عقل معشوق نفس شریف است واصل خیر صرف محیط برجمیع اشیاست و وسائط فیض مانع از اتصال آن باشیا نمیباشد و اشاره بقاعدهٔ، ان لاءثر فی الوجود الا الله، وان لامدخلیة لها بالقوة لافاضة الوجود ، و خیر محض و جواد صرف درمقام افاضت بهرموجودی علی قدر استعداده افاضت و اجادت نماید ص ۵۶.

المسئلة التاسعة ، دربیان حقیقت ذکر ، و ان الجواهر الشریفة لیس من شأنها الذکر ، و تحقیق در این عویصه که ، ماهوالذکر وکیف هو فی العقول و ان المعرفة هناك لایخلوعن الجهل و الجهل فخر للعقل و تقریر کیفیة علم العقل وانه محیط بمادونه ولا یعلم مافوقه بالاحاطة و تقریر بعض العویصات فی المسألة العاشره: ص ۵۶ ، ۵۷ .

تحقیق در نحوهٔ وجود قوای ادراکی و مدرکات آنها در عقل و بیان آنکه نفس درعالم اعلی و مقاوم منیع عقول قبل از هبوط و بعد از هبوط بادراك وهمی اشیاء را درك می‌نماید ولی بوجودی مناسب آن عالم وکیفیتی مناسب نفس در

عقل قبل از کثرت و بعد از کثرت و بیان عقل جاهل بمافوق خودست بجهلی اعلی از علم و هردانی بمافوق عالم است از آنجهت که فیض مافوق بآن وارد و بذات عالی جاهل و از ناحیه اتصال فیض بقدر فیض نه باندازه اصل مفیض عالم است و این علم چون بسیط و فطری است اتم است از صور مفاضهٔ اکتسابی ص ۵۷، ۵۸.

کیفیت علم نفس بصور ادراکیهٔ حاصلهٔ درعالم طبع بعد از رجوع بعقل و تقریر آنکه نفس بعد از خلع بدن صور علمی خاص نشأت ناسوت را مثل بدن‌ها می‌نماید خصوصاً صور دنیهٔ خسیسهٔ که جهت نقص نفسند ، و الایلزم ان تقبل فی العالم العقلی الآثار التی اختصّت بالنشأة الدنیاویة ، وکیفیة ادراك النفس الاراء المقنعة و المقائیس الشافیة ص : ۵۸ ، ۵۹

فی ان‌النفس هل یتجزّی ، یعنی نفوس با حفظ مقام تجرد و تعلق بابدان و اتصاف بقوای متکثره آیا قبول تجزّی می‌نمایند آیا قسمت و تجزی در جمیع مراتب وجود نفس وجود داردو یا اختصاص بجهات سافلهٔ آن دارد ، آیا با بالذات‌قبول‌تجزی نماید یا بالعرض ؟ آیا مراد از تجزی در نفس چیست ، تجزی آن سنخ تجزی قوا وطبایع مادی است و هکذا ص ۵۹ ، ۶۰

در بیان آنکه نفس بالذات قبول تجزّی نمی‌نماید و از باب اضافه آن ببدن قبول تجزی‌می‌نماید ، و نفس در جمیع اجزای جسم و قوای جسمانی خودسریان دارد ، وکل عضو من‌اعضاء البدن انمایکون حسّاساً دائماً ، اذاکانت قوة النفس فیه ، و ان بعض القوی اقل تجزیاً من بعض آخر ص ۶۰ ، ۶۱ فی ان‌بعض‌القوی اقل تجسّماً من بعض آخر ، وان‌النفس تفعل افاعیلها بآلات البدن وآلالات تمنع النفس من ان تفعل افاعیلها علی الاطلاق بل‌یحول بینها و بین اجزاء البدن‌القوی الآلیة ، و ان‌لکل قوة موضعاً خاصاً ، ولیس للنفس باعتبار ذاتها قوی مختلفة ص ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳ تنبیهات علی تجرّد النفس من المادةو بیان آنکه آیا قوای نفس در مکان معین میباشند ، یا آنکه برخی مکانی و بعضی غیر مکانی‌اند ؟

والحق انه ليس جزء من اجزاء النفس فی مكان بان تكون النفس داخلة فی البدن او خارجة منه والنفس ليست بمكانی ولازمانی ص ٦٤ .

فی ان قوی النفس فی الجرم والعضو ليس من قبيل كون الشیء فی المكان كما ان النفس ليست فی البدن ككون الشیء فی الظرف ، ولا كالجرم فی المكان و الزمان ، وانه ليست النفس فی البدن كالشیء المحمول ولا تكون نسبتها الی البدن كنسبة الكل الی الاجزاء وليست مثل الصورة حالة فی الهيولی بان يكون البدن هيولی النفس و النفس حالة فيه ص ٦٥ ، ٦٦

الميمر الثالث من الكتاب ، تقرير الادلة علی تجرد النفس عن المادة و بيان مقالة الجرميين و بيان ان الحافظ للبدن والممسك له ليس الأخلاط ، وان الاخلاط بمنزلة المادة و النفس تصورها بصورة مناسبة وان البدن دائماً فی الذوبان والسيلان ، فالاخلاط تكون من قبيل العلل المعدة و النفس هی العلة الفاعلية ص ٦٧ ، ٦٨

فی ان الاجرام كلها واحدة من حيث الحقيقة و صدور الآثار المتباينة منها دليل علی ان الصورة النوعية امر خارج عن الاجرام و تزييف مقالة المنكرين لتجرد النفس و اثبات تجرّدها ٦٨ ، ٦٩ .

فی ان النفس ليست هی الأخلاط او الدم ، لأن كل عنصر و منه الدم تفنی و يخلفه بدل ما يتحلّل والنفس باقية وان بعض الحيوان لا دم له وان تأثير النفس انما يكون فی جميع اجزاء البدن و انه ليس للجسم تأثير فی جميع الأجزاء ص ٦٩ ، ٧٠ .

تقرير دلائل الجرميين من طرق مختلفة و تقرير الدليل علی ابطال مقالتهم من جهات عديدة ص ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢

بيان ترتيب العلل والمعاليل وكيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقی ، و علة وجوب صدور العقل عن الحق الأول و صدور النفوس عن العقل علی سبيل الاشرف فالاشرف الی ان تصل النوبة الی الطبيعة بيان وكيفية استناد الطبايع الی العقل و التحقيق فی ان الله تعالی هو المؤثر الحقيقی فی افادة الوجود ،

بالوسائط اوبلاواسطة وان السلسة الطولية معدات ليس لهامدخلية فى افاضة اصل الوجود ص ٧٣ ، ٧٤.

فى ان الشيء الكائن بالفعل فى مقام الاجادة ينظر الى نفسه ، لاالى امر خارج عن مرتبة ذاته وانه يستكمل بفعله ، اى انه هوالغاية لفعله ، كمـاانه هوالفاعـل الفياض ، واماالشيء الذى لايخلو عن القوة و المستكمل بفعله ، انما يفعل لغرض يستكمل به ، وان الشيء الكائن بالفعل فلامحالة يكون اشـرف مماهو بالقـوة ص ٧٤ ، ٧٥ .

تأكيد القول فى تجرد النفوس المدبرة و التحقيق فى وجود النفس و بيان القول فى نزاهتها عن المادة و انها غير ايتلاف الاجسام وان التركيب و جميـع الهيئآت الحاصلة فى البدن مستندة الى النفس وان النفس تمام البدن والآثار البدنية كلها معلولة للنفس ص ٧٥ ، ٧٦

فى ان النفس صورة نوعية للبدن و تجعل البدن من جهة كونه مادة لها فـى صف الانواع المتحصلة ، ولايلزم ان تكون الصورة النوعية حالة فى المادة بتـمام هويتها و بيان الدلائل على عدم حلول النفس فى البدن ، و ردّ مقالة من زعـم ان كل صورة نوعية للمواد والاستعداد ، لايمكن ان تكون مادية ، وان الموت يرد على ظاهر وجود النفس لاعلى باطنها و ان النفس مستقلة عن البدن و ليس فى ذاتها تركيب عن الفعلية و القوة حتى يرد عليها الفساد ، ٧٧ ، ٧٨

الميمر الرابع فى شرف عالم العقل و حسنه و بهائه ، وان مايرد فى النـفوس من البهاء و الجمال مترشحة من العقل الفعال وان العقل هوالفاعل للعالم الحسّى و ان العالم الحسّى يصعد الى جانب العقل و ان العالم العقلى والحسى متلازمان احدهما مفيد والآخر يستفيد منه دائماً والفيض من العقل دائمى والقوة الهيولانية اللازمة للعالم الحسى لايشبع ابداً ص ٧٩ ، ٨٠

بيان كيفية صدور البهاء والجمال من العقل والعقل وتقرير ان الصور الحسنة الصادرة عن الصانعين والمصورين قبل وجودها الخارجية تحصل فى القوة الخيالية والقوة

المفصلة للجزئیات بعدکونها فی العقل بوجود اعلی مما فی‌الخیال ، فمافی‌الخیال اثر لما فی الصناعةای‌القوة العقلیة الواجدة للصور مجملة ومفصلة باعتبارین‌وکذا فی الخیال ، فما فی‌العقل اشرف لبرائته عن التجسم و التقدّر و اذاحصلت الصور فی الحجر اوالقرطاس ، فما فی الحجر صنم لما فی‌الخیال و ما فی‌القوة الجزئیة الخارجة عن‌الحسّ مثال لما فی‌العقل تنزلت بصورة الحس ، فجمیع ما فی‌العالم الکبیر من الصور انماهی رقائق واصنام لما فی‌العالم المثال‌الاکبرو مافی‌المثال نقش و صنم لما فی‌العقل و ملاک‌الشرافة انما هو البرائة عن‌المادة و المقدار و التجسم و بین المراتب الثلاثة اصل محفوظ ص : ۸۰ ، ۸۱ .

در اینکه جمیع صور و نقوش واقع در عالم ماده مفاض از عالم عقلست و بیان آنکه هر شیء واقع در ماده و خارج از وجود نفس مدرکه ، قابل ادراک سمعی و بصری نمیباشد و ما هوانمبصر و المسموع هوالصورة التی تقع فی‌النفس ص : ۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ .

فی ان حسن الظاهر مطلوب و لکن حسن الباطن خیر من الظاهر والمرء المتأدب بالعلم و العمل القبیح المنظر خیر من‌الجاهل الحسن الوجه ص:۸۳،۸٤

فی‌ذکرالأشخاص الذی صنّف الشیخ الیونانی هذه الرسائل لهم ص:۸۵،۸٦

تقریر تحقیقات رشیقة و بیان حقایق لطیفة فی‌جودة نظام العقل و التحقیق فی‌المثل النوریة و بیان ان لکل نوع من‌الانواع الحقیقیة فرداً عقلیاً نوریا ص: ۸٦ ، ۸۷ ، ۸۸

اثولوجیا

تألیف

فیلسوف اعظم افلوطین معروف به‌شیخ یونانی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

این رساله در هزار جلد درمؤسسهٔ چاپ وانتشارات و گرافیك دانشگاه فردوسی
در سال ۲۵۳۵ شاهنشاهی بطبع رسید

(۱۵)

قاضی سعید قمّی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

یکی از افاضل حکما وعرفای ایران در دوران بابرکت سلاطین صفویّه، **قاضی سعید قمی** است که علاوه‌بر تبحّر درمباحث تصوّف و عرفان وتبحّر در حکمت مشّائی واشراقی وآگاهی ازعلوم ریاضی وطب، درعلم فقه وحدیث ورجال وتفسیر نیز ازفضلای زمان خود میباشد، وبواسطهٔ اطّلاع جامع ازعلوم نقلی مدتی بمنصب قضا اشتغال داشت ودارای‌محضر ترافع بود.

نگارنده درتاریخ فلسفه وعرفان ایران درچهار قرن اخیر به‌تفصیل پیرامون احوال وآثار وعقاید اوبحث می‌نمایم‌ودر این‌جا باختصار اکتفا می‌نمایم.

نام شریف او محمد فرزند مفید و مدعو به **سعید شریف قمّی** است(زنده در سال ۱۱۰۴ هجری قمری) ودر مقدمه آثارش خویش‌را بعنوان محمدالمدعو بسعید الشریف‌القمی معرفی میفرماید.

قاضی سعید درعلوم عقلی از تلامیذ سه دانشمند معروف عصر صفویّه : حکیم وعارف و فقیه ومفسر ومحدث‌بزرگ آخوند **ملامحسن فیض** وفیلسوف اجل آخوند **ملا رجبعلی تبریزی** و حکیم محقق و فیلسوف عظیم‌الشأن آخوند **ملا عبدالرزاق لاهیجی** است که در عرفانیّات‌وحکمت متعالیه متأثر از فیض کاشانی ودر حکمت بحثی ومشّائی مستفید ازمحضر ملا رجب‌علی وملا عبدالرزاق است وگویا برخی از آثار شیخ‌اشراق را نزدملاعبدالرزاق قرائت نموده (۱).

---

(۱) ـ حقیر درجلد اول منتخبات بیان کردم که ملا عبدالرزاق اگرچه درمقام تألیف ←

قاضی به‌هرسه استاد خود ارادت میورزد وازافکار این سه استاد متأثرست ولی در الهیّات و ربوبیّات به‌آخوند ملا محسن نزدیکترست ودر آثار خود ازاو بیشتر اسم می‌بـرد واورا بسیار می‌ستاید ومنشأاین تـوجّه انغمار شدید قاضی درمباحث عرفان وتصوّف است .

افکار علمی قاضی سعید

قاضی بحسب تمایل علمی تحت تأثیر عقاید فیض قرار گرفته است لذا بایـد پذیرفت که مثآلاً او همان آراء ملا صدرا را تقریر می‌نماید ودربیان معانی کلمات وارد ازاهل بیت عصمت وطهارت یعنی ائمهٔ شیعه – علیهم‌السلام – بتأویلات عرفانی بیشتر از آنچه ملا صدرا درشروح وتعلیقات خـود برمأثورات ولویـه بیان نموده پرداخته است باین‌معنا که انغمار اودرتصوف بیشتر وتمحض او درتأویلات که‌گاهی خالی از افراط نیست بیش از فیض وملاصدرا است .

فکر قاضی وقریحهٔ اوبالذات متوجه مباحث عرفانیست وشاید اگراو ازمحضر

→

آثار خود طریقهٔ شیخ‌رئیس را اختیار نموده ودر مباحث کـلامی احاطهٔ قابل توجه بآثار و اقوال محققان ازمتکلّمان ازخود نشان میدهد ولی درعرفانیّات ماهر وبافکار حکمای اشراق محیط وبمبانی استاد خود معتقد ودر حکمت متعالیه بروش ملاصدرا ورزیده ودر معضلات و عویصات مسائل حکمی بافکار استاد خود مؤمن ودرانواع واقسام مشارب ومشآرب علمی طریقهٔ عرفا را بردیگر طرق درالهیّات ترجیح داده است .

نگارنده با ذکر دلائل وقرائن موجود درآثار او ازقبیل بعضی از اشارات وتصریحات موجود در قسم دوم شرح او برتجرید **علامه طوسی** وبعضی ازمواضع **گوهرمراد** و تعلیقات بسیار نفیس او برحواشی علامه **محقق خفری** درمنتخبات فلسفی عرض نمودم که باید بـا دقت بیشتر وتفحّص تمامتر درعقاید وآثار این حکیم عظیم مقام بزرگ اورا شناخت .

ملا عبدالرزاق یکی ازشعرای بزرگ عصر خود باید بشمار آید. سبك او درشعر، سبك هندی است وبین او وشاعر بزرگ عصر صفویّه میرزای صائب دوستی عمیق موجود بوده است .

عرفائی نظیر قونوی و کاشانی و قیصری بهره‌مند میشددرطراز بزرگترین عرفا قرار می‌گرفت .

درمقام تقریر مقاصد فلسفی قهراً درعداد شارحان وپیروان ملا صدرا قرار گرفته‌است اگرچه با افکار او گاهی مخالفت نموده ولی درتقریر همان‌مطلب کاملاً طریق آخوند ملاصدرا را پیموده است .

علت این امر آنستکه این دانشمند بزرگوار درمشرب حکمی از ملا رجب‌علی نیز لون گرفته‌است وحال تلمیذی که ازاساتید متعدّدکه هریك دارای مشرب‌خاص ومباین با مسلك دیگری باشند وشاگرد ازمشارب مختلف متأثر شود معلوم است .

قاضی سعید درموارد متعدد ازآثارش ازجمله همین تعالیق برائولوجیا حرکت درجوهر را انکار نموده وبرملا صدرا ایراد نموده و اورا سخت تخطئه نموده است ولی قواعدی را مورد توجه قرارداده ومسائلی را پذیرفته است‌که صحّت آن‌قواعد بدون التزام بحرکت جوهری واشتداد دروجود درقوس صعود مورد تردید بل‌که بدیهی‌البطلان است، درموارد زیاد اصلاً پی بمقصد ملاصدرا نبرده ومبنای او را تخطئه نموده وخود مطلبی را درآنمقام اختیار نموده که عبارات او چه‌بسا در کتب ملاصدرا موجود است وشاید این عبارات را فیض درآثارش آورده وقاضی ازآثار فیض آن را نقل نموده است . قاضی سعید د رمشرب فلسفی ملاصدرا چندان‌توانائی ندارد ودرمقام تحریر مباحث عقلی صرف که تضلّع درنظریات اساس کار است گاهی سخت ازمرحله دور میافتد، ودرمقام تخطئه بعضی ازمطالب ملاصدرا احیاناً دوچار پریشان‌گوئی نیز می‌شود . لذا بعضی از اساتید نگارنده قاضی سعید را نمی‌پسندید واورا تخطئه می‌نمود ، ولی بعقیده حقیر علت ابتلای او بهفوات همان است که عرض شد وآثار او دلالت برعظمت مقام علمی این دانشمند بزرگ دارند .

این مسأله مسلّمست که ملاصدرا قائل بتجرّد نفس‌است درجمیع مراتب‌غیبی آن ، و نزد او فقط قوای ظاهری نفس درماده انطباع دارند، لذا نزد او نفس در مرتبهٔ توهّم وتذکّر و تخیّل وحسّ مشترك ازماده تجرّد دارد، ودیگر حکمای اسلامی حتی حکمای اشراق‌که بعالم مثال وبرزخ درقوس نزولی قائلند غیر مقام تعقّل ، دیگر مقامات نفس را مادی میدانند .

شیخ‌رئیس متخیّله را روی مبنای‌خویش مادی‌میداند ولی درموردی ازناحیهٔ اشکالاتی که برخود وارد می‌نماید اذعان به‌تجرّد آن نموده ولی دراین عقیده پایدار نمانده است چون برفرض تجرّد روی مبانی او باز اشکالاتی بوجود میآید ازجمله آنکه آیا قوهٔ خیال تجرّد تامّ دارد یا تجرّد**آن ناقص است** ؟ در این صورت باید نفوس حیوانات بعداز بوار بدن باقی‌بمانند وباید ملتزم شدکه حیوان تام‌القوی باید دارای تعقّل وتجرّد تام باشد، درصورت تجرّد برزخی ، لازم آید که افراد حقیقت واحد ، برخی مجرّد وبرخی مادی باشند ولازم آن تشکیك خاصی است که شیخ ازآن ابا دارد. شیخ اشراق چون صور نوعیّه را منکرست تصریح بعرضیّت برخی ازقوای نفس نموده است وتصویر ودیگر آثار وارد بر مواد را ناشی ازفعل ارباب انواع میداند وخواجه نیز دراین مسأله ازاو تبعیّت نموده است یعنی مصوِّره را انکار نموده است .

قاضی درمسأله تجرّد قوهٔ خیال درکلام صدرالمتألّهین دقت وتعمّق ننموده وندانسته است که نفس ناطقه دارای درجاتی ازوجود جوهریست ونیز باین‌مسأله، که صور قائم به‌نفس چه صور واقع درمقام تجرّد تام نفس وچه صور قائم بدیگر قوای باطنی نفس بقیام فاعلی و صدوری بنفس قائمند ونفس وجود واحد اطلاقی است که با حفظ وحدت ذات درمقام ذات مدرك عقلانیّات ودرمرتبهٔ متأخر مدرك متخیّلاتست، مرتبه‌ئی ازنفس‌مجرد تام ومرتبه‌ئی ازآن مجرد برزخی ومرتبهٔ‌نازلهٔ نفس عین مواد واجسام است وکلیه صور قائم به‌نفس که در مقامات غیب و غیب‌الغیوب نفس قرار دارند با نفس متحد وباقی ودائم‌الوجودند وبواسطهٔ نرسیدن به‌مراد ملاصدرا در رسالهٔ *الطلائع والبوارق* درمسأله معاد گوید : – **بارقة** – انّ الشیخ رئیس **مشّائیة‌الاسلام** ذهب الی‌بقاء‌القوّة‌المتخیّلة لأغراض (۱) حملته الی ذلك، وبعض‌الأعلام من‌الاساتید العظام زاد فیهذا الطنبور فصرّح بجوهریتها

(۱) – ازجمله بقاء ذات‌حیوان‌وانسان درمقام‌خیال بلحاظ‌بقاء‌ودوام صوروارد برخیال وآنکه شیء مادی دائماً درحالت تحلیل است واگر قوه مادی باشد ممکن نیست صور قائم بآن باقی ومحل درحال ذوبان وتحلیل باشد

وبقائها . قال ان القوة المتخیلة جوهر قائم لا فی محلٍّ من البدن واعضائه، ولا هی موجودة فی جهة من هذا العالم الطبیعی ، وانّما هی مجردة عن هذا العالم فی عالم جوهری متوسط بین العالمین ... وقد تفرّدنا باثبات هذا المطلب ببراهین ساطعة وحجج قاطعة وان الجزء الباقی من الانسان هو القوة المتخیّلة ، لأنّه آخر الأکوان الحاصلة للحیوان بل للانسان من القوی الطبیعیّة والنباتیة ... واول الأکوان الحاصلة فی النشأة الآخرة ... فهذه القوة هی الباقیة من الانسان بعد خراب البدن ، فیصلح لأن تقوم علیها النشأة الآخرة ...» .

منظور آخوند ازاین عبارت آنستکه انسان باآنکه دراول مرتبهٔ وجود دنیاوی عین موادست بحسب تکامل بعد ازطی درجات معدنی ونباتی وارد مرتبهٔ حیوانی میشود واین مرتبهٔ اولین موطن ازمواطن بلاد تجرّدآبادست که ازعالم دیجوز مزاج وماده وفناء رهائی یافته ودرموارد دیگر این مرتبه را آخر فطرت حیوان واول فطرت انسان میداند ومقام بل که مقامات ودرجات انسانی بعد از طی درجات حیوانی حاصل میشود وحیوان بالفعل وانسان بالقوة وقتی انسان میشود که دارای تجرد تام شود و جمیع مراتب و درجات حاصل از سلوك در صراط انسانی از مراتب حیوانی وانسانی تا آخر فناء انسان در مبدأ وجود با هیئآت وصور حاصل ازاعمال باقی ودائمی است .

بعد ازدقت درآنچه بیان شد می‌پردازیم باشکالات قاضی ومناقشات اوکه از نحوهٔ تحریر اشکالات معلوم میشود که او اصلاً کلمات آخوند ملاصدرا را مس ننموده است گوید : بارقة الأمر عندی فی المقامین ان ذلك ظلم من القول وزور من الفصل . اما القول ببقائها مع العرضیّة فذلك قول بوجود العرض الجسمانی من دون محل، اوبانتقال العرض. واما جوهریّتها فلان الجوهر الفاعل فی المواد لیس الا النفس والصّورة ، وظاهر ان الصّورة لابدّ من (۱) مادة فیکون جسماً ، فالنفس هی المدبّرة للبدن، فیکون لشخص واحد نفسان، فیکون هناك ذاتان ...».

این شخص معروف بفضل وذکاء باین مطلب که ملاصدرا کراراً درآثارش

(۱) ــ رجوع شود باواخر رسالهٔ ــ الطلائع والبوارق ــ این رساله بچاپ نرسیده

بیان کرده است که جمیع قوای ظاهری وباطنی نفس درسلك وجودی واحد قرار دارنـد و نفس چون در مقام ابتدای وجود عین مواد است ، از ناحیهٔ حرکت و استکمال واشتداد درجات نباتی وحیوانی را که اولین منزل تجرد برزخی همین مرتبهٔ حیوانی است وانسان درحرکات صعودی نظیر وجود درحرکات نزولی ولی بعکس نزول باید جمیع مراتب ممکنه را طی نماید، یعنی ماده انسان قبل از طی درجات نباتی بمقام حیوانی نمیرسد وقبل ازطی درجات حیوانی که تجرّد برزخی است بمقام تجرّد تام نائل نمیشود وهمان‌طوری که در قوس نزول مراتب درسلك وجود واحد قابل اشتداد یعنی دارای درجات شدید وضعیف قرار دارد در صعود نیز مراتب ازدرجـات وجودی جدا وممتاز ازنفس درمقام تعقّل نمی‌باشد .

بناءاً علی ما ذکرنا : وجود واحد انسان دارای عرضی عریض است که بـا حفظ وحدت کل‌القواست ومی‌توان باتحاد نفس با جمیع قوای ظاهری وبـاطنی ازنواحی متعدد استدلال نمود، ازناحیهٔ مُدرِك ومَدرَك و ادراك ونیز در مراتب حس واحساس. ودر درجات نباتی ومعدنی ، نفس عین مواد واجسام است .

اما اینکه گفت : القول ببقائها مع‌العرضیّة ... الخ ، نه شیخ رئیس قائل بـه عرضیّت (۱) خیال است نـه ملاصدرا چون این اعـاظم قائلند بجوهریّت نفس حیوانـی ومتخیله ازانسان درمقام ادراك اشباح واجسام، وملاصدرا اصرار دارد براینکه صور قائم بخیال نیز حلول درجوهرنفس حیوانی وقوه متخیّله ندارند و قیام این صور، قیام صدوری است .

قاضی بعد ازبیان آنچه‌که نقل شد همان مطالبی را که ملاصدرا درامر نفس ونحوهٔ ظهور او درمراتب قوای عالیه ودانیهٔ خود کراراً درکتب خود ذکرکرده است بعنوان رأی وعقیده خود دراین رساله نقل کرده است وگفته است :

والحق ان‌النفس جوهرخلقه‌الله بحیث‌لها درجات‌متخالفة من‌الوجود واکوان متواردة علیها فی‌عالم‌الشهود، وهی فی‌العالم‌الجسم یصیر طبعاً وفی‌العالم المتوسّط نفساً وفی‌العالم العلوی ان تدارکته العنایة الالهیّة عقلاً بالفعل ...» الی ان قال

(۱) ــ گویا شیخ رئیس را بجای شیخ اشراق مورد مؤاخذه قرار داده است .

یعنی زاد فی طنبوره نغمة اخری :

«... ولامعنی لکون القوةالخیالیةالعرضی یبقی معالنفس کما ظنّهالرئیس، ولا انّها تصیر مجرّدة کما قالهالاستاد – ملا صدرا – بلالحق هو ما بیّناه ...» .

استناد عرضیّت این قوه، یعنی نفس حیوانی ومبدأ ادراك جزئی خیالی در انسان بهشیخ رئیس، افترای صرفست، وشاید رئیس‌مشّائیه اسلام را بجـای استاد أشراقیّه، مورد مؤاخذه قرار داده است .

واما اینکه گفت : ولا انها تصیر مجرّدة ... الخ، دلیل آن ازاین قراراست کـه ایشان حرکت درجوهر را انکار کرده است، لذا باید معتقد شود کـه نفس صورت تمامیهٔ بدن است وحادث شده است ازناحیهٔ استعداد موجود دربدن جهت تعلق‌نفس، فرقی‌که این قول با قول دیگر حکما دارد آنستکه محققان نفس مفاض ببدن را مجرّد تام عقلانی بحسب جوهر ذات دانسته‌اند ، لذا حادث نزد آنـان جوهر مجردی است‌که ذاتاً مجرّد وبحسب‌فعل مادی است وجهت قوه نفس راجع است به‌بالقوه‌بودن آن جهت ادراك صور عرضی حالّ درجوهر نفس بدون آنکه این صور درجوهر ذات نفس کوچکترین اثری ازحیث تبدیل نفس ازقوه بفعلیت درنفس وجود نفس داشته باشند وگرنه باید جوهر ذات‌نفس مجرّد دارای هیولی واستعداد باشد .

قاضی سعید باید زائد براین نیز امری را بگردن بگیرد یعنی بگوید : نفس بواسطهٔ حصول استعداد خاص مزاج بدن حادث میشود درحالتی که دارای دونحو ازتجرّدست ، تجرّد تام بحسب مقام ذات وتجرّد برزخی باعتبار تخیّل .

دراین صورت کلیهٔ اشکالاتی که ملاصدرا برمسلك مشهور ازحکما نموده‌است براو نیز وارد میشود ودراین صورت جمیع نفوس درعرض یکدیگر قرار دارند وافراد نوع واحدند . ولی قاضی من‌حیث لا یشعر بتمام آثار ولوازمی که ازناحیهٔ حرکت درجوهر برنفس‌انسانی مترتّب‌است‌ملتزم شده است ازجمله کراراً درکتب خود تصریح کرده است‌که نفوس درآخرت وبحسب‌وجود اخروی انواع متبائنه‌اند واین قول بدون اعتقاد به‌تحوّل ذاتی از اباطیل واغلاط است .

ودیگرآنکه درهمین‌جا تصریح می‌کند که نفس درعالم ماده عین طبع ومواد

وصور قائم بمواد است ودرعالم تخیّل عین خیال ودرمقام تعقّل متحد است با صور عقلی وایضاً آثار مترتّب برمواد وصور مادی را فعل ذات نفس میداند با تصریح باینکه نفس جوهر مجردی است که بالفطره بدون قبول تجدّد وتحول و حرکت ذاتی ازناحیهٔ حصول قوه واستعدادات دربدن که امر آن منتظم نمیشود مگر ازناحیهٔ تعلق تدبیری موجودی مجرّد حادث ومخلوق دفعة نه ازناحیهٔ حرکات و استحالات حادث شده .

آثار این عارف حکیم مملو است ازمطالبی که ازملاصدرا بواسطهٔ فیض یا آثار ملاصدرا اخذ شده است با انکار مبانی آن فیلسوف عظیم .

ایشان توّجه ننموده‌اند که نسبت مجرّد اعم ازمثالی وعقلی بجمیع مادیات علی‌السواست ودیگرآنکه امکان ندارد مجرد بالفطرة حادث زمانی و واقع در دار حرکات ومتحرّکات باشد . لذا افکار متناقض درآثار او زیاد دیده میشود .

آنچه را که قاضی‌سعید درمقام اشکال برملاصدرا ذکر کرده است همه اشکالاتی است که ملا رجبعلی درآثار خود درمقام دفاع ازمسلك مشهور بر ملا صدرا وارد نموده است واین شاگرد ازاستاد دراین مطالب پیروی نموده است ودر مواردی چون در افکار وعقاید ازفیض هم متأثر شده است نقیض آن مطالب را آورده است لذا افکار متناقض درآثار او زیاد دیده میشود .

أثولوجیا

تئولوجیا

عبدالمسیح‌بن عبدالله‌بن ناعمةالحمصی درسال ۲۲۶ هـ. ق. این اثر نفیس را از سریانی به‌عربی ترجمه نمود ویعقوب‌بن اسحاق‌الکندی آنرا برای خلیفهٔ عباسی تحریر واصلاح نمود .

اثولوجیا بمعنای معرفةالربوبیّات والهیات است و بعضی آنرا باسم مَیامِر معرفی کرده‌اند این لفظ درزبان سوری قدیم بمعنی محاوره ومخاطبه استعمال میشده است، بمعنی پند واندرز نیز آمده است. این کتاب که بروش اشراق تألیف شده است اثر افلوطین معروف به‌شیخ یونانی است که یکی از اعاظم تلامیذ او

(فرفوریوس صوری) آنرا از تاسوعات استاد استخراج نموده است .

استناد بی‌اساس این اثــر بمعلم اول ارسطو موجب بروز اشکالات زیــاد در دوران فلسفه وحکمت شده است، وجمع کثیری را به‌تأویلات وادار نموده‌است.

عبدالرحمان بدوی در ارسطو عندالعرب گفته‌است این‌کتاب اگرچه ازارسطو نیست وازآثار شیخ یونانی فلوطین است ونسبت این اثر به‌ارسطو ناشی از نحوه تفکّر علمای اسلام وانظار علمای عرب درعقاید وآراء ارسطوست وباآنکه بــرای دانشمندان مسلّم شده است که این اثر از ارسطو نمی‌باشد ، ازنظر علمای عرب و اسلام مشتمل برآراء ارسطوست .

آقای بدوی گفته است : ارسطو باید این جبر فکری را بپذیرد وهمین جبر فکری دانشمندان را وادار نموده است که اثولوجیا را از ارسطو بدانند نه‌آنکه تصادف واشتباه سبب نسبت کتاب به‌ارسطو شده است .

علمای عرب امثال آقای بدوی که همیشه درکنار معارك علمی قراردارند و دراطراف آثار محققان باید درحدّ یکنفر فهرست‌نویس و کتاب‌شناس اظهارنظر کنند ، باید این قِسم اظهارنظر کنند، نــه ارسطو این جبر فکری را می‌پذیرد ، چون کتاب برخلاف مشرب اوست ونه شیخ یونانی ازاین اثر عظیم خود صرف‌نظر می‌نماید .

حکمای ایران که مؤسّسان طرق مختلف حکمی در دوران اسلامی میباشند، هرگز چنین طرز تفکری از ارسطو ندارند وآنچه حول انظار وافکار موجود در این کتاب بیان کرده‌اند مباین تفکّرات ارسطو واتباع آن فیلسوف عظیم است .

آنچه که فارابی وشیخ که محرّر ومؤسّس حکمت مشّائی در ادوار اسلامی میباشند و اتباع این‌دو که شارحان افکار آنها هستند از ارسطو میدانند بکلّی با مبانی اثولوجیا متناقض است، لــذا همیشه تأویلات بارد خــود را متوجّه مطالب اثولوجیا نموده‌اند دراین‌کتاب اگرکسی تأویل قائل‌نشود وبا زحمات‌زیاد به‌توجیه مبانی مهم آن همّت نگمارد، نصوص وظواهر این اثر اشراقی بتمام‌معناست نه‌مشائی واین مسلم‌است که اگر اثولوجیا ازهمان اول مشکوك تلقی میشد واستناد آن بــه ارسطو بی‌جهت قطعی جلوه نمی‌نمود، اهــل تحقیق آن‌را از افلاطون یا یکی از

اتباع او میدانستند وشاید کسی پیدا نمیشد که آن را از ارسطو بداند (۱) .

مطالب موجـود در اثولوجیا ، بسیار عمیق وعبارات آن حـکیمانه ونحوهٔ تحریر مباحث علمی آن براسلوبی متین واستوار ودرعین ایجاز روان والفاظ آن رسا وبالجمله القاءکننده مباحث ومسائل این اثرعظیم دارای مقامی‌عالی درحکمت ذوقی وبحثی است، وبعد از طیّ قرون متمادیه، مبانی این اثر منیف مطابق است با تازه‌ترین وپرجلوه‌ترین انظار فلسفی .

شیخ اشراق اگرچه ازاین کتاب استفاده قابل توجّهی نمود ولی اولین‌کسی که حق این اثـر را ادا نمود و بعمق مبانی آن رسید و برهان برتمامیّت اصول و وقواعد آن اقامه نمود، صدرالحکماست وای‌کاش صدرالحکما ، براین کتاب شرح وتعلیق می‌نوشت .

تعلیقات وشرح شیخ‌رئیس براین کتاب برفرض صحّت انتساب آن به‌رئیس عظّم‌الله قدره ورفع شأنه، ازآن جهت مورد توجه تام قرار نگرفت که مشرب او درحکمت غیرممشای مؤلف کتاب شیخ اعظم یونانی است وشیخ همه‌جا سعی نموده است، مبانی کتاب را با اصول مشّائی وفق دهد وهمه‌جا مطالب را تأویل نماید .

اثولوجیا از آثاری است که شیخ اشراق بآن توجّه زیاد داشته است ، درمسألهٔ صدور کثرت ازوحدت وعـلم حضوری اشراق مجرّد بذات ومعالیل خود ونحوهٔ

---

(۱) ـ بهمین مناسبت بعضی ازمحققان ازجمله ملا صدرا گفته‌اند مطابق آنچه که در اثولوجیا مسطور است، ارسطو ازمسلك سابق خـود رجوع نموده وشاید مصلحتی دربین بوده‌است که برخلاف آرای سقراط وافلاطون درآثار خود سخن‌گفته‌است. اظهار چنین مطلبی ازعبدالرحمن بدوی عجیب‌است واعجب ازآن‌تعصّب درعربیّت واختصاص‌دادن طریق‌معرفت به‌عرب وآوردن‌کلماتی نظیر ارسطو عندالعرب والفلسفة فی‌العالم‌العربی والالهیات عندالعرب است درحالتی‌که یك‌فیلسوف متمحض درحکمت‌مشاء واشراق دردوران فلسفه وحکمت ازدیار عرب بوجـود نیامده است و افـاضل حکما همه غیر عربند وازمقدمه وتعلیقاتی که آقـای بدوی ومعاصران او نظیر ابراهیم مدکور وغیرهما برآثار فلسفی نوشته‌اند ، معلوم میشود که مبانی عمیق‌فلسفی را مـسّر نکرده‌اند ودر دیار آنان استاد دراین فن وجود ندارد .

علم حق بکثرت و کیفیت شهود کثرات مادی درعقول طولیه وارباب انواع ونحوهٔ تأثّر انواع مادی ازعقول عرضیّه ومُثُل نوریّه متکافئه ونحوهٔ تحقق سنخیّت بین فردعقلی وافرادمادی وتحقق عوالم مثالی وبرزخی درنزول وجود وتحقق وحدت نوعی بین افراد نوع واحد باحفظ علّیت ومعلولیّت وتقدّم وتأخّر وشدت وضعف و بالجمله وقوع تشکیك در حقیقت نوع واحد وقبول تشکیك در ذاتیّات و بودن جوهر معلول ظلّ جوهر وذات علت وغیر آنچه ذکر شد دراین مبحث منشأ الهام شیخ اشراق ودیگر افاضل ازاساتید اشراقیّه اسلامیّه قرار گرفته ولی در فروعات مترتّب براین مبحث شیخ اشراق واتباع واتراب او باشتباهاتی دوچار شده‌اند و مسائلی براین قبیل ازمباحث مترتّب نموده‌اند که در اثولوجیا این‌قبیل از زلّات ولغزش‌ها دیده نمیشود .

ازجمله انکار صور نوعیّه درجواهر جسمانی داستناد جمیع آثار صادر از انواع مادیه بارباب انواع بدون اثبات مبادی جوهری منشأ این آثار بخیال آنکه ربّ النوع روح واصل وتمام انواع متحصله درعالم مواد وحرکات است وآثاری را که فاعل مباشر آن باید امری جسمانی باشد مستقیماً بدون تحقق جهات مرجّح تأثیر وتأثّر آن‌را بعقل مجرّدی که بکلیهٔ مادیات، دارای نسبت مساوی وجهت واحدست مستندنمودن با قواعد عقلی وفلسفی منافات دارد .

کون وفساد درحدوث صور واقع درمواد وتکوین صور در بسائط ومرکّبات وتحقق آن درمواد قابل متضادات وعدم کون وفساد دراجرام سماوی درآثار ارسطو ازمباحث ومسائلی است که به‌تفصیل مذکورست .

درسماء وعالم درخواص اجرام سماوی مذکورست : «انّها غیر واقعة تحت الکون والفساد وانّهما یوجدان فی المادة القابلة للمتضادات ، ولا ضدّ للأجرام العالیة ولا لحرکتها ، فهی اذن غیر کائنة ولا فاسدة ...» .

ظاهر ازکلمات شیخ یونانی در اثولوجیا ودیگر کلمات منقول ازوی اعتقاد بحرکت وسیلان درموجودات عالم ماده ازجمله نفس ناطقه است که باعتبار وجود دنیوی در بدو وجود عین مواد واجسام ودر انتهای وجود باعتبار مرتبهٔ تخیّل مجرّد برزخی وبلحاظ مقام تعقّل مجرّد تام واز جهة احساس صورت منطبعهٔ در

مواد بدن است مادامی که ببدن تقیّد دارد وبعد از بوار بدن افاعیل جسمانی مادی وی بجهت نیل بغایت‌وجودی خودش پایان پذیرد ولی بجسم اخروی وصور متقدر قائم بجهت فاعلی نفس تقیّد دارد وفرق آن با عقل همین است ، اگرچه پاره‌ئی از نفوس کُمّل ازعقول اکملند .

درمیمر عاشر اثولوجیا مذکـورست : «لما ابتدعت‌الهویة الأولی من‌الواحد الحق، وقفت والقت بصرها علی‌الواحد لیراه، فصارت – خ – عقلاً ، فلمّا صارت الهویة‌المبتدعة عقلاً ، صارت یحکی افاعیلها للواحد الحق ... وافاضت علیها قوی کثیرة عظیمة، فلمّا صارالعقل ذا قوّة عظیمة ابدع صورة‌النفس من غیر ان یتحرك (قوای کثیره همان جهات فاعلی مختلف است که درعقل تحقّق دارد ، چون عقل کل‌الأشیاست ، جمیع حقایق حاصل ازمجرای عقل بجهات متمایزه مختلفه فاعلیه موجودند که همین جهات مصحّح حصول کثرت درعالم وجودست وهمین جهات فاعلیه سبب تکثّر افراد برزخی است، لذا مسلك اثولوجیا آنستکه ، تکثّر افرادی گاهی ازجهات متکثّره فاعل نیز حاصل میشود ولازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیهٔ ماده وکثرت استعدادات حاصل شود کما ذهب الیه ارسطو، لذا تکثّر افراد برزخی مستندند بعقل واسطهٔ بین حق اول وحقایق جسمانی) وذلك انّ‌العقل ابدعه الواحدالحق وهوساکن – یعنی حق ساکن‌است – وکذلك النفس ابدعها العقل وهو – یعنی عقل ساکن است – واما النفس لم تقوا ان‌یفعل بغیر حـرکة ... بل فعلیته بحرکة ... والحرکة لا تأتّی بالشیء الثابت‌الباقی... اذ کان‌المفعول ثابتاً والفاعل دائراً بائداً اعنی‌الحرکة ، وهذا قبیح جدّاً» .

در میمر هفتم گوید : «لما قبلت‌الهیولی الصورة حدثت‌الطبیعة ، ثم صورت الطبیعة وصیّرتها قابلة للکون اضطراراً. وانّما صارت‌الطبیعة قابلة للکون (۱) لما

---

(۱) – ملا صدرا درجواهر واعراض اسفار با تقریری عالمانه‌این‌قبیل از کلمات را بحرکت درجوهر حمل نموده است ودر آنجا فرماید :

«قوله : صورت‌الطبیعة وصیّرتها قابـلة للکون والفساد ... الـخ. معناه جعلتها جعلاً بسیطاً وهی فی‌ذاتها قابلة للکون بحسب هذا الوجود، لا انّها لم‌تکن فی‌ذاتها کذلك، فصیرتها کذلك بحسب عارض غریب عن وجودها، وناهیك قوله : «اضطراراً ...» .

←

جعل فیها من القوّة النفسانیّة ... ثم وقف فعل العقل عند الطبیعة ومبدأ الکون ، فالکون آخر العلل العقلیة المصورة واول العلل المکوّنة ، ولم یکن یجب ان یقطف العقل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان یأتی الطبیعة» .

ازشیخ یونانی (فلوطین ــ رض ــ) درغیر اثولوجیا نیز درآثار ملاصدرا مطالبی ذکر شده است که آخوند ملاصدرا کثیری ازآن مطالب را حمل برمبنای خود نموده از جمله درمبحث حرکت وحدوث عالم درقسمت جواهر واعراض اسفار برخی از کلمات اورا حمل برحرکت جوهر نموده است ومعتقد است که محققان از قدما باین مسلك رفته‌اند ولی باید کثیری ازمطالب آنها را با تأویل وچه‌بسا با تکلّف برحرکت جوهری حمل نمود واین مرد عظیم بواسطهٔ حسن ظنّی که بافاضل حکمای از قدما دارد درتحقیقات رشیقهٔ خود سعی وکوشش می‌نماید که قدما را در آراء وعقاید خود شریك نماید .

ملا صدرا ازمواضع مختلف عبارات شیخ یونانی دراثولوجیا وغیر آن استدلال بحرکت جوهر نموده ومعتقدست که افلوطین طبائع عالم را سیّال میداند و الفاظ کون وفساد درکلمات درمقام بیان حدوث صور مادیه با حرکت جوهر منافات ندارد واصطلاح کون وفساد واطلاق آن درمقابل حرکت جواهر وطبایع ازمتأخّران است.

طبع اثولوجیا وانتشار این اثر نفیس باشرح وتعلیق وتحریر وتقریر ومعضلات آن ومقایسهٔ آن با آثار حکمای محقق دوران اسلامی ضروری است آنچه که برخی از دانشمندان عرب‌زبان معاصر ما درمقام تحقیق درمطالب این کتاب نوشته‌اند بسیار سطحی وبی‌اهمیّت است. فهم مطالب این کتاب بدون آگاهی وسیع وتخصّص و تضلّع درآثار حکمای اسلامی ازمحققان مشّائی واشراقی، ومبانی فلسفی ممتنع و غیرممکن است .

→

کنایت ازآنکه وصف کون وفساد ازلوازم ضروری واضطراری هویّت صور طبیعی جسمانی است وایجاد طبیعت همان قراردادن وتکوین آنست متجدّداً ومتصرماً بدون تخلّل جعل بین طبایع وحرکت وسیلان آن، چون لوازم ذاتی قبول جعل وایجاد وتکوین جدا ازطبایع وملزومات خود ننمایند .

آنچه که معاصران ما در حکمت وعرفان بعنوان مقدمه وتعلیق برآثار حکما وعرفا نوشته‌اند ارزش‌علمی ندارد، مگر قسمتهائی که مرتبط میشود به‌مسائل‌تاریخی ومباحثی که محتاج به‌تعمّق مبانی فلسفی وتحقیق درمباحث عرفانی نمی‌باشد ازاین قبیل‌است مقدمه ابراهیم مدکور برالهیّات شفا و ابن‌الفارض والحب‌الالهی تألیف دکتر محمد مصطفی حلمی استادالفلسفه والتصّوف در قاهره .

فهم کتب عرفـانی و فلسفی مثل فصوص‌الحکم ابی عربی وتمهید ابن‌ترکه و شرح‌هائی که برفصوص نوشته شده است وکتاب شفا ونجات وتحصیل وشرح اشارات بدون تحصیل این کتب نزد استاد متخصّص درفنّ حکمت وتصّوف امکان ندارد، لذا این آقایان درمقام‌تحلیل وتحقیق درمباحث دوچار اشتباهات و زلّات غیرقابل اغماض شده‌اند ودرکثیری ازموارد ازنوشته‌های علمای‌مغرب‌زمین درحلّ مشکلات استمداد نموده‌اند که این خود نیز درپاره‌ئی ازموارد مشکلات زیادی ببار آورده است (۱) ، واین تبعیّت ازمستشرقـان جهت حلّ مسائل فـلسفی وعرفانی منشأ

---

(۱) ــ درتجزیه وتحلیل مباحث فلسفی وعرفانی اشتباهات زیادی درآثـار دانشمندان مغرب‌زمین دیده میشود وعجب‌آنکه برخی ازفضلای ممالك اسلامی ازاین اغلاط واشتباهات پیروی نموده‌اند .

یکی ازدانشمندان مغرب‌زمین درمقام تحلیل ونقد افکار ابن فارض گفته است چون در کلمات ابن‌فارض درمواردی لفظ فیض واصطلاح فیّاض موجود است ودر اثولوجیا نیز شیخ یونانی این لفظ را درچند موضع استعمال نموده است، پس ابن‌فارض از افلاطونیان جدیـد متأثّر شده است . ازیك دانشمند غـربی غیروارد بـر مبانی فـلسفی و عرفانی اظهار چنین مطلبی زیـاد بعید نمی‌نماید ولی از یك دانشمند عرب وارد به‌اصطلاحـات کتاب وسنّت ، تصدیق این‌قبیل ازهفوات مستبعد است، لفظ فیض واسم فیّاض درلسان شریعت متداول، وفیّاض از اسماء الهیّه است واهل تحقیق ازعرفا تصریح کرده‌اند که درلسان شرع ازآن جهت بمبدأ وجود، فیّاض اطلاق شده است که حقیقت وجود ازنهایت تمامیّت وجامعیّت منشأ فیضان وجود وکمالات وجودی بحقایق امکان واعیان خلقیه است وحقیقت حق ازباب آنکه صرفِ صرفِ کلیهٔ شئون وجودیست مبدأ فیضان این‌شئون‌است نسبت بذوات‌امکانیّه، ←

اشتباهات عجیبی شده است، وکثیری ازمسائل عالیهٔ عرفان وفلسفه همانطوری که دراین مقدمه ذکر نمودیم بواسطه ناواردی آنان بزبان فلسفه وعرفان بغلط تفسیر شده است .

قاضی سعید در مشرب فلسفه وعرفان تابع استاد عظیم خود علّامهٔ کاشانی ملا محسن فیض و او تلمیذ مخلص ومقرّر بدون چون وچرای ملاصدراست .

چون قاضی ازحوزه تدریس ملاعبدالرزاق ومعاصر وی ملارجبعلی بهره برده است گاهی برمبانی ملاصدرا مناقشه می‌نماید که برطبق مبانی وقواعدی که (ازباب تأثّر زیاد ازاستاد خود فیض) پذیرفته است، ودرواقع همه مطالب او برآن قواعد استوارست این اشکالات بی‌اصل وغیرواردست .

ازاین جهت بعضی ازاساتید چندان توجّهی باو ننموده‌اند واورا غیرمتضلّع درحکمت نظری دانسته‌اند . بعقیده حقیر حق آنستکه او درحکمت متعالیه تضلّع

→

لـذا ازاصل وجود ساری درمراتب وجودی بفیض واز حقایق متقوّم بحق به‌مستفیض تعبیر نموده‌اند .

یکی‌دیگر ازموارد تأثّر فضلای عصر ما ازدانشمندان غربی که درتصوّف بحث‌کرده‌اند، مبحث وحدت وجود است ، درمطاوی این بحث درمقام معرفی افکار متصوّفهٔ اسلامی ازقبیل مولانا و ابن‌فارض ودیگران، سخن ازوحدت شهود درمقابل وحدت وجود بمیان آمده است و گفته شده است که ابن‌فارض ومولانا وبعضی دیگر ازصوفیه ازعرفای وحدت وجودی نیستند وقائل بوحدت شهودند ودکتر ابوالعلاء عفیفی وحلمی وبعضی دیگر ازمعاصران بدیده تأئید براین مطلب نگریسته‌اند وسئوال نکرده‌اند که معنای این سخن چیست ؟

برخی از ارباب تحصیل ازمحققان عرفا تصریح کرده‌اند که بدیده کشف وشهود موجود ووجود حقیقی حق است ووجود امکانی همان ظهور واضافـه ونسبت وجود حقیقی است که بالذات موجود نمی‌باشد وتحقق آن تبعی است .

این معنارا شعرای متصوّفه ازقبیل شبستری ومولانا وعطار و ازهمه لطیف‌تر ابن‌فارض بزبان شعر بوجه اتمّ با بیانی رسا تقریر نموده‌اند ومستند آنـان کشف و ذوق شهود است نه برهان ونظر وبیان آن ازطریق استدلال‌عقلی، اگرچه بعضی از ارباب‌تحقیق ازطریق برهان نیز درصدد اثبات مرام ومسلك خود برآمده‌اند .

وتخصّص تـام نظیر آخوند نوری و تلامیذ او ندارد ولی از باب آنکه مـدتها بدرس فیض حاضر شده است قهراً کثیری ازمبانی این حکمت را پذیرفته است ودر این شرح اساس کار او بمبانی ملاصدرا وابسته است وهمه‌جا ازاو استمداد نموده است وشرح او مجموعه‌ایست از مطالب وعبارات حق‌الیقین و اصول‌المعارف فیض کاشانی واین دو کتاب تلخیصی است از اسفار وشواهد آخوند ملاصدرا .

قاضی سعیددرتصوّف بیش از فلسفهٔ نظری‌خبرگی دارد وبیشترشروح او بـر احادیث واخبار مأثور از عترت واهل‌بیت عصمت در عقاید ، برعرفان مبتنی‌است ودراین قسمت ازدیگران ممتازست‌وشرح او برتوحید صدوق ودیگر آثـار او در این زمینه ازنفایس آثار بشمار میرود .

قاضی دراین تعلیقات عالی‌ترین مباحث مربوط به‌نفس وعقل و نحوهٔ ارتباط بین عقول ونفوس ونحوهٔ تعلّق بین نفوس واجسام را بـانضمام لطائفی از افکار ارباب توحید را پیرامون شرح چهار میمر اثولوجیا با کمال مهارت وتسلّط بیان نموده است .

محشّی علامه درموارد مهم ولازم به‌نقل تعلیقات منسوب به‌شیخ اعظم رئیس ابن سینا براثولوجیا پرداخته ودراکثر مواردی‌که بحث به‌موارد اختلاف بین شیخ وملاصدرا منجر میشود درصدد تزییف قول شیخ برآمده است وبرخی از مـواقع اشکالات او برشیخ‌رئیس ناوارد وغیرموجّه به‌نظر می‌آید (۱) ودر بعضی ازموارد مبنای ملاصدرا وتحقیق اودر مباحث عقل ونفس درست بیان نمیشود .

---

(۱) ــ درآثار قـاضی سعید مطالب یکنواخت درسلك تحریر نیامده ونوشته‌هـای او ممزوج است از غثّ وسمین، کلمات واستدلالات‌محکم وسست. علت این‌امر آنستکه ازمشارب مختلف متأثّرست وبعقیده نگارنده درمباحث ذوقی صاحب سطوت وقدرت ودرمباحث نظری صرف گاهی مطالب خطابی را به‌صورت مبانی برهـانی تقریر مینماید ودرمقام اعمال نظر و تصرّف درمباحث نظری ازاو لغزش زیاد دیده میشود .

درهمین تعلیقات مسألهٔ حرکت درجوهر ووقوع تشکیك درمراتب صعود وجود ناشی از وقوع سیلان دراصل وجود عام ساری در درجات ومراتب را سخت مورد اشکال قرارداده و خود تمام فروعات مترتّب برحرکت جوهر را قبول نموده است .

حقیر جهت اجتناب ازتطویل ازتحقیق دراین مباحث دراین مقدمه ونیز در حواشی خودداری‌نمود وبحث‌تحقیقی درپیرامون مباحث‌کتاب اثولوجیا را موکول به‌بعد مینماید وانشاءالله بعد ازتوفیق چاپ تمام رسائل اثولوجیا مفصل بحث خواهد شد .

در خاتمهٔ این مقدمه ناچارم از تذکّر مطلبی که بایدبآن توجّه شود :

باید توجه داشت که برخلاف تصوّر جمعی ازدانشمندان مغرب‌زمین اثولوجیا مأخذ افکار عرفای اسلامی نیست وسنخ بحث ونحوهٔ تحقیق پیرامون مسائل الهی دراین‌کتاب به‌سبك فلسفه وحکمت است وآنچه راکه‌عرفای اسلام تحقیق نموده‌اند مبتنی است برقواعد دیگر غیرآنچه دراین قبیل ازرسائل موجود است .

صاحبان ذوق واستعداد ازدانشجویان مغرب‌زمین ونیزفضلای ایرانی‌که با آنان سروکار علمی‌دارند باید بدانندکه تصوّف و عرفان اسلامی اولاً وبالذات ومأخوذ ازقرآن مجید وآثار وارد ازحضرت ختمی‌مرتبت بوساطت اهل‌بیت او علیهم‌السلام می‌باشد .

حقیر درمقام تصحیح اثولوجیا ازچند نسخهٔ خطّی استفاده نمود، که خالی از اغلاط نمی‌باشند، لذا این نسخه که تقدیم بارباب معرفت میشود، ناقص خواهد بود. نگارنده صریحاً معترفم که مرد میدان این کار نیستم وبواسطهٔ کارهای علمی‌که در دست دارم دقت ونیز ذوق وحوصلهٔ کار تصحیح دقیق را فاقدم، وبعد ازاین وقت خویش را صرف تعلیق وشرح برآثار نفیس متصوّفه، وتألیف آثار عرفانی که در دست تهیّه دارم، خواهم نمود .

مشهد – روز سوم شهر شعبان‌المعظّم سال ۱۳۹۶ هـ. ق. روز ولادت با سعادت سیدالأحرار حسین‌بن علی علیهما السلام ارواح‌العالمین له‌الفداء

سیّد جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد اشرف اولى الحكمة والألباب .

الميمر الأول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف، المسمّى باليونانيّة - اثولوجيا - ، وهو القول على الربوبيّة ، تفسير فرفوريوس الصورى ، ونقله الى العربيّة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى، واصلحه لأجل المعتصم بالله ، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى[1]: جدير لكل ساعى لمعرفة الغاية التى هو عايدها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه فى لزومه مسلك البغية لتدميث الاساليب القاصدة الى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الافضاء (الف) به الى ما طلب منها، وان[2] يلزم طاعة تصرّفه ما يذيقه من لذاذة الترقى فى رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التى يتوقّد (ب) النفوس العقلية (ج) بالشروع الطبيعى اليها .

قال الحكيم : «اول (د) البغية آخر الدرك ، واول الدرك آخر البغية» .

فالذى[3] انتهينا اليه من الفن الذى يضمّنه كتابنا هذا هو أقصى غرضنا وغاية مطلوبنا فى غاية ما تقدّم من موضوعاتنا، ولمّا كانت غاية كل فحص وطلب انّما هو درك الحق ، وغاية كل فعل نفاد العمل ، فان استقصاء الفحص

(الف) - الاقتضاء - خ. الاصابة - خ

(ب) - يتوقف - خ ل .

(ج) - بالنّزوع - خ ل .

(د) - الأول - خ .

والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأن جميع الفاعلين الكائنين يفعلون بسبب الشوق الطبيعى السرمدى ، وان ذلك الطلب والشوق لعلة ثابتة ، وانه اذا لم يثبت معنى الغاية التى هى المطلوبة عند الفلسفة، بطل الفحص والنظر، وبطلت المعرفة ايضاً ، وبطل (الف) الجود والفعل (ب) .

واذ قد ثبت من اتفاق افاضل الفلاسفة ، ان علل العالم القديمة البادية اربعة : وهى – الهيولى، والصورة ، والعلة الفاعلة ، والتمام (ج) . فقد وجب النظر فيها وفى الأعراض العارضة منها وفيها، وان يعلم اوايلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها، واى العلل (د) منها احق بالتقديم والرياسة . وان كانت بينها مساواة فى بعض انحاء المساواة، فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الإبانة عنها، وايضاح عللها (ه) فى كتابنا الذى بعد الطبيعيات (و) ورتبنا هذه العلل الترتيب الإلهى العقلى على توالى شرح النفس والطبيعة وفعلهما، واثبتنا هناك ايضاً معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة[٤]، الإضطرارية، واوضحنا ان[٥] ذوات الأسباب (ز) لا بد لها من غايات ، وان البغية هى الغاية، وان معنى الغاية[٦] ان يكون غيرها بسببها، وان لا يكون بسبب غيرها، فان اثبات[٧] انيات المعرفة دليل انية الغاية ، لأن المعرفة هى الوقوف عند الغاية ، اذ لا يجوز قطع (ح) مالا غاية[٨] له بذى الغاية والنهاية .

(الف) – يبطل – خ ط . (ب) – الفضل – خ .

(ج) – لقيام البرهان على ان العلل مطلقا مادياً كان او صورياً فاعلاً كان او غائياً متناهية وان كل منها علة اولى لكن واحد منها مبدأ فيها . فتأمل .

(د) – اى واحد من العلل الاربع وهى العلة الفاعلية اقدم من العلل الباقية ومبدأ لها لأن الغاية وان كان اقدم فيما يكون الفاعل غير الغاية لأن الغاية علة فاعلية لكون العلل الشىء فاعلاً لكن العلة الفاعلية فى وجود العالم بين الغاية لوجوده كما حقق فى مقامه .

(ه) – عالمها – خ .

(و)– وهو كتابه المسمى بغرض ما بعد الطبيعة – خ .

(ز)– الاوساط – خ ل . (ح)– مالا نهاية – خ ل .

فالميمر[٩] فى اوائل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشىء المطلوب والتخرّج والمهارة بالرياضات العلّو على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعيّة ، لأنّها معينة على نيل البغية وارتياد المطلوب، واذ قد فرغنا ممّا جرت العادة بتقديمه من المقدمات اللاتى هنّ من الأوائل الداعية الى الإبانة عمّا نريد الابانة عنه فى كتابنا هذا، فلنترك الإطناب فى هذا الفن، ، اذ قد اوضحناه فى كتاب[١٠] مطاطا فوسيقى، ولنقتصر على ما اجرينا هناك، ونذكر الآن غرضنا فيما نريد ايضاحه فى كتابنا هذا الذى هو علم كلى موضوع لإستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا عامّة (الف) ماتضمّنته موضوعاتنا لكن (ب) ذكر أعراضه داعياً للناظر الى الرغبة فيه، ومعيناً على فهمه فيما تقدّم منه، فلنقدّم من ذلك ذكراً جامعاً للغرض الذى له قصدنا بكتابنا هذا، ونرسم اولاً ما نريد الإبانة عنه رسماً مختصراً وجيزاً حاصراً حسدايا (ج) لجميع (د) ما يتضمّن الكتاب ، ثمّ نذكر رؤس المسائل التى نريد شرحها وتخليصها (ه) ، ثمّ نبدء فنوضح القول فى واحدٍ واحدٍ منها بقول مستقصى (و) انشاءالله تعالى، ففرضنا فى هذا الكتاب القول الأول فى الربوبية والإبانة عنها، وانّها هى العلّة الأولى، وان الدهر والزمان تحتها وانّها علّة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع ، وان القوّة النوريّة تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلّية الفلكيّة ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكاينة الفاسدة ، وانّ هذا الفعل يكون منه بغير حركة، وان حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وان الاشياء يتحرّك اليه بنوع من الشوق والنزوع . ثمّ نذكر بعد ذلك العالم العقلى، ونصف بهاؤه وشرفه وحسنه، ونذكر الصور الإلهيّة الأنيقة الفاضلة البهيئة التى فيه، وانّ منه به زيّن الأشياء كلّها (ز) وان الاشياء الحسّية

(الف) – غاية – خ ل .
(ب) – ليكون .
(ج) – طاوياً – خ ل .
(د) – لجمل – خ ل .
(ه) – تمحيصها، تحصيلها – خ .
(و) – مستقيم – خ ل .
(ز) – وحسنها – خ .

كلها يتشبّه بها، الا أنّها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق من وضعها ثمّ نذكر النفس الكلية الفلكية ، ونصف ايضاً كيف يفيض القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به، ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التى فى الكواكب ، ثمّ نذكر الطبيعة المنفعلة تحت فلك القمر، وكيف تسنح القوّة الفلكيّة عليها وقبولها لتلك وتشبّهها بها ، واظهارها اثرها فى الاشياء الحسّية (الف) الهيولانيّة الدائرة ، ثم نذكر حال هذه الأنفس الناطقة فى هبوطها وصعودها وايجادها (ب) لعلّة فى ذلك، ونذكر النفس الشريفة الالهية التى لزمت الفضائل العقليّة ولم تنفمس فى الشهوات البدنيّة ، ونذكر ايضاً حال الأنفس النباتيّة ونفس الارض والنار غير ذلك ، وحينئذ نذكر رؤس المسائل .

[فهرس المطالب التى حققها الشيخ اليونانى فى الكتاب]

ذكر رؤس المسائل التى وعد الحكيم بالإبانة عنها فى كتاب اثولوجيا ، وهو القول فى الربوبية تفسير (ج) « فرفوريوس الصورى » وترجمة « عبد المسيح الحمصى الناعمى » :

فى ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، لأىّ شىء الاشياء يذكر .

فى ان كل معقول انّما يكون بلا زمان ، لانّ كل معقول وعقل فى حيّز الدهر لا فى حيّز الزمان، بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر .

فى ان الأشياء العقليّة التى فى العالم الاعلى، ليست تحت الزمان، ولا كوّنت شيئاً بعد شىء ولا تقبل التجزى ، فكذلك لا يحتاج الى الذكر .

فى النفس، وكيف ترى الأشياء فى العقل .

فى ان الواحد الكائن بالقوّة هو كثير فى شىء آخر، لأنّه لا يقوى (د) على قبوله كلّه دفعة واحدة .

فى العقل ، وهل يذكر ذاته وهو فى العالم الأعلى ؟

(الف) – الخسيسة – خ .
(ب) – واتّحاد العلّة – خ .
(ج) – فسّر – خ .
(د) – يقومه – خ ل .

فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته ؟ أتراه ، انّما يعرف ذاته وحده من غير ان يعرف الأشياء كلها، وانما يعرف ذاته الاشياء كلها معاً، لانّه اذا عرف ذاته، عرف الاشياء .

فى النفس ، كيف تعقل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشياء ؟

فى النفس ، وانّها اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى توحّدت بالعقل .

فى الذكر ، ومن أين بدؤه، وانّه يسوق الاشياء الى المكان الذى هو فيه .

فى الذكر والمعرفة والتوهّم .

فى ان الاشياء كلّها فى الوهم ، غير انّها فيه بنوع ثان لا بنوع اول .

فى النفس ، وانّها اذا كانت فى العالم العقلى انّما ترى الخير المحض بالعقل .

فى انّ الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر .

فى الذكر ، وما هو وكيف هو ؟

فى العقل ، وان المعرفة هناك دون الجهل والجهل فخر العقل هناك .

فى النفس ، وان ذكرها للأشياء كلها فى العالم الأعلى هو بالقوة فقط .

فى الاشياء التى يرى بها الاشياء العقليّة اذ كنّا هناك هو الذى نفحص عنه اذا كنّا هنا .

فى الذكر ، وانّما بدؤه من السماء .

فى فضائل النفس ، وان ذكرها فى السماء .

فى الكواكب ، وهل يذكر بعض الأشياء

فى النفس الالهيّة الشريفة .

فى انّه ليس للكواكب منطق ولا فكر ، لانّها لا تطلب شيئاً .

فى الكواكب ، وانّها لا يذكر الاشياء الحسّية والعقليّة ، وانّها لها علوماً حاصرة فقط .

فى انّه ليس كلّ ماكان له بصر، كان له ذكر ايضاً .

فى المشترى ، وانه لا يذكر فى النيّرين ، وانّهما نوعان : احدهما – مثل البارى عز وجل ، والآخر – مثل النفس الكلية .

فى البارى ، عزّ وعلا، وانّه لا يحتاج الى الذكر، لانّ الذكر غيره .

فى نفس العالم كلّه وانّها لا يذكر ولا يفكر .

فى الانفس التى يفكر .
فى الطبيعة العقليّة ، وانها لا تذكر ، وان الذكر للطبيعة الطبيعيّة .
فى الفكر وما هو .
فى ان هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والآتية .
فى التدبير ، وان الكلّ غير مدبّر .
فى ان الذكر والفكر وما اشبههما اعراض .
فى الفصل الذى بين الطبيعة وبين حكم الكل .
فى ان الطبيعة انّما هى صنم حكم الكل وافق للنفس سفلا .
فى الوهم ، وانّه بين الطبيعة والعقل .
فى الوهم ، وانّه فضيلة عارضة يعطى الشىء المتوهم ان تعلق الأثر الذى اثر فيه .
فى العقل ، وانّه فعل ذاتى وكون ذاتى .
فى العقل ، وان له ما فى النفس ، لانّ العقل هو الذى افاد النفس قوتها ، وانّ الشىء توهّمته النفس ، وصيّرته فى الهيولى هو الطبيعة .
فى الطبيعة ، وانّها تفعل وتنفعل ، وان الهيولى تنفعل ولا تفعل ، وان النفس تفعل ولا تنفعل ، واما العقل فلا يفعل فى الاجسام .
فى معرفة الاسطقسات والاجرام ، وكيف تدبّرها الطبيعة .
فى الذهن ، وانّه فعل العقل والبرهان فعل النفس .
فى نفس الكل ، وانّها ان كانت ، لا يذكر فلم يكن من حيّز الدهر .
فى ان كيف صارت انفسنا من حيّز الزمان ولم يكن النفس من حيّز الزمان ، بل صارت فاعلة للزمان .
فى الشىء الذى يولد الزمان وما هو .
فى الأنفس الكلية ، وانها غير واقعة تحت الزمان ، وانما يقع تحت الزمان آثارها .
فى النفس الكلية ، وانها ان كانت تفعل الشىء بعد الشىء فلا محالة انها تحت الزمان ام ليس تحت الزمان ، بل الأشياء المشتركة هى تحت الزمان .
فى ان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معاً ، وليس فى الكلمات المنفعلة ان

قوله : (س ٢٥) : فى الانفس الكلية – خ ل.

تنفعل (الف) الانفعال كلّه معاً ، لكن الشيء بعد الشيء .
فى الكلمات الفواعل وانّها غير المنفعلة ، وما الشيء الاول .
فى ان شرح الشيء الاول هو الفاعل ، وانّه يفعل فقط .
فى النفس ، وانّها فعل ما عقل ، وان الشيء الذى يفعل شيئاً بعد شيء ، انما هو فى الأشياء الحسّية (ب) .
فى ان الهيولى غير الصورة ، وان الشيء المركب منهما ليس بمبسوط الصور فقط .
فى النفس ، وانّها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد .
فى انّه ان كان الحيّز المحض مركزاً ، فالعقل دائرة لا يتحرك ، فان النفس دائرة يتحرك .
فى النفس ، وانّها يتحرّك شوقاً الى شيء ، وانها تولد الأشياء .
فى ان حركة هذا الكل حركة مستديرة .
فى الفكر ، وما ناله يكون فينا بزمان وانّه رؤس كثيرة .
فى القوّة الشهوانيّة ، وكيف تهيج الغضب .
فى انّه ربما اضطر المرء الى ان يقول اقاويل كثيرة محال من اجل حوائج البدن ومن اجل جهله بالخيرات .
فى ان المعاناة انّما يكون من الشيء العام ، وان اطلاق المعاناة انّما يكون من الشيء الأفضل .
فى المرء العاجز الطالح ، ومن اىّ القوى يعرف ، وما المرء الفاضل ، وما المرء الوسط الذى ليس بالصالح ولا بالطالح .
فى البدن ، وهل له حياة من ذاته ام الحياة التى فيه انّما هى من الطبيعة .
فى البدن المتنفّس ، وكيف يألم وينفعل ، وكيف يعرف ذلك بلا انفعال منّا .
فى اجزائنا وماهى ، وما الاجزاء التى فيها وليست لنا .
فى ان الإلم انّما هو للحىّ المركّب من اجل الاتصال ، وان الشيء الذى لم

(الف) – تقبل الافعال – خ ل. (س ١٣) ان النفس تنفعل بحسب جهتها النفسية ويتكون من جهة الانفعالات ويظهر ان الفيلسوف ينكر الحركة فى الجوهر .
(ب) – الخسيسة – خ ل .

يتّصل بشيء آخر فهو مكتفى بذاته .
فى معرفة الآلام كيف يكون وانّها انما يحدث عن اجتماع النفس والبدن .
فى الالم واللّذة ، وما كل واحد منهما وما جوهرها .
فى الالم ، وكيف يحسّ به الحى ، والنفس غير واقعة تحت الالم .
فى الوجع ، وما هو اذ كان الوجع (الف) غير واقع على النفس ، وان كان لايكون الا مع النفس ، فكيف نجد الوجع فى ذلك .
فى الحواس ، وانّها غير قابلة للآثار المؤثرة .
فى الشهوات البدنيّة ، وانّها انّما يحدث عن اجتماع النفس والبدن وانّها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده .
فى الطبيعة ، وانّها احدثت فى البدن شيئاً مايكون فيه الآثار والآلام .
فى الشهوة ، وهل فينا شهوة بدنيّة وشهوة طبيعيّة .
فى الطبيعة وانّها غير البدن .
فى الشهوة ، وانّها بدؤها هو البدن المركّب بنوع من انواع التركيب .
فى الشهوة ، فان البدن هو تقدمه الشهوة .
فى الهوى ، وانّه من حسّ البدن الحيوانى ، والشهوة من حسّ الطبيعة ، والإكتساب من حس النفس .
فى النفس ، وان الشهوة غريزة فى الطبيعة .
فى الشهوة التى كانت فى النباتات وان كانت غير الشهوة التى فى الحيوان .
فى انّه فى الأرض شهوة وان كانت فما هى ؟
فى الأرض ، وهل هى ذات نفس ؟ فانّها وان كانت ذات نفس فلا محالة انّها حيوان ايضاً .
فى الحواس ، وهل يمكن الحى ان يحسّ بغير ادات ؟ وهل كانت الحواس لحاجة ما .
فى الحس وما هى وكيف هى ؟
فى الفواعل ، وانّها تشبه المنفعلات ، ولا يستحيل طبايع الفواعل الى طبايع

(الف) – الوجع – خ ط .

المنفعلات .

فى الأشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس .

فى الحس ، وانّه لايكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط، لكن ينبغى ان يكون شىء آخر يقبل الأثر ، وما الاثر ؟ وكيف يكون الحس ؟

فى الحواس البدنيّة ، وانها يكون بالآلات البدنيّة .

فى المتميِّز وما بين الأشياء المتميِّزة وبين الأشياء الواقعة تحت التميُّز والمتوسط بينهما .

فى الحس ، وانّه كالخادم للنفس، وانه لا يكون الا بتوسُّط البدن .

فى السماء ، وهل للسماء والكواكب حس ام لا ؟

فى الكل ، وان ليس له حس بل انّما يحسّ باجزائه .

فى افلاطن وما ذكر فى كتابه الى طيماوس .

فى انّه لا يكتفى الانسان فى علم المحسوسات بالحسايس، الا ان يكون النفس تقنع بذلك .

فى الرقى والسحر ، وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شىء من اجزائه .

فى الأرض ، وهل يحسّ كما يحسّ الشمس والقمر، واى الاشياء يحس ؟

فى النبات وانّه من حيِّز الهواء .

فى القوّة المولّدة ، وانها فى الأرض، وانها يعطى النبات سبب النبت ، وانّ النبات انّما هو بمنزلة الجسم للقوة المولدة .

فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس ؟ فليست الارض اذا كانت متّصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة .

فى الأرض ، وان فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسِّية ، وعقلاً وهو الذى سمّوه الاولين دامطراً .

فى الغضب، وهل قوة الغضب منبثّة فى سائر البدن، ام هى فى جزء من اجزائه؟

فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك ؟

فى الغضب ، واين مسكنه من البدن ؟

فى الشجر ، لم عدمت قوّة الغضب ولم يعدم قوّة النبات ؟
فى النبات فان لكل منبت مشوقاً ما .
فى الغضب وانّه ليس فى القلب .
فى النفس البهيميّة ، ولم صارت اذا كانت تمام البدن انه لا يبقى له اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن ؟
فى النفس البهيميّة ، وهل يفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة ؟
فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس ؟
فى النفس السفليّة ، وهل يذهب الى النفس العالية ام تفسد ؟
فى الألوان والاشكال الجرميّة كيف يحدث وكيف يفسد، وهل تنفسد فى الهواء ام لا ؟
فى النفس ، وهل يتبعها التوالى اعنى النفس البهيميّة والطبيعيّة ام لا ؟
فى الكواكب ، وان ليس لها ذكر ولا لها حسايس .
فى الأشياء الكاينة بالرقى والعزائم والسحر .
فى الأشياء الكاينة مالردمه (الف) من السحر .
فى الفواعل والمنفعلات الطبيعيّة والصناعيّة و الكاينة فى العالم .
فى العالم، وانّه يفعل فى اجزائه وينفعل منها، وان اجزاء العالم يفعل بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعيّة التى فيه .
فى حركة الكلّ ، فانّها يفعل من الكلّ والأجزاء فى الأجزاء ، واما (ب) الاشياء التى يكون من فعل بعضها فى بعض .
فى الصناعات واعمالها ، وما الشىء الذى يطلب فى الصناعات ؟
فى حركة الكلّ وما الذى يفعل فى ذاتها واجزائها .
فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان .
فى الاشياء الارضيّة ، وانّهما يفعلان فيها غير فعل الحرّ والبرد .
فى الكواكب ، وانّه لا ينبغى ان نضيف احد الأمور الواقعة منها على الأشياء الجزويّة الى ارادة منها .

(الف) – الرديّة – خ ط . (ب) – وما – خ ط .

فى الكواكب ، وانّا اذا كنّا لا نضيف الأمور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل ارادية ، فكيف يكون مايكون منها .

فى الكل ، وانّه واحد حىّ محيط بجميع الحيوان .

فى الأجسام الجزويّة ، وانها اجزاء للكل ، وانّها تنال من نفس الكل .

فى الأجسام ، وان منها مافيه نفس الكل ومنها مافيه نفس اخرى مع نفس الكل .

فى الأجسام التى فيها نفس غير نفس الكل ، وانّها تقبل الآثار من داخل ومن خارج .

فى الكل ، وانها يحسّ بألم جزئه القريب منه والبعيد .

فى الأجزاء ، وكيف يألم بعضها يألم بعض .

فى الفاعل الشبيه بالمنفعل ، وانّه لا يألم الفاعل من المنفعل ماكان شبيهاً به كما يألم الفاعل الذى لا يشبهه ، وما الشىء اللّذيذ الحق .

فى الحىّ ، وكيف يدخل افاعيله الصور بعضها على بعض ، والحى واحد .

فى الكل ، وان فيه مادة شبيهه بالعصب .

فى الأجزاء ، وان بعضها يفسد بعضها .

فى الحيوان ، وكيف يغتذى بعضها من بعض .

فى الكل والاجزاء ، ولم صارت الاجزاء ما يضادّ بعضها بعضاً ، والكلّ متّفق لا تتضادّ ، ولم صار التضاد فى الاجزاء .

فى الأجزاء ، وكيف اتفقت بالكل وهى متضادة ، ومثل ذلك مثل صناعة الرقص .

فى الاشياء السماويّة ، وانّها فواعل والدلائل .

فى العالم ، وانّه هو الذى يشاكل الكواكب ، وانّه هو الذى ينفعل منها ، فهو اذا الذى فى ذاته .

فى الامور الآتية الينا من الكل وفى الامور التى (الف) لا يأتينا الينا منها .

فى اشكال الكواكب ، وان الأشكال لها قوى هى المشكّلة من تلك الاشكال .

(الف) – لا يأتى الينا – خ ط .

[في بيان ان النفس غير منطبعة في الاجسام والمواد وانّها قائمة بذاتها ومتقوّمة بعلتها المفيضة لوجودها]

اما اذ قد بأن (الف) وصحّ، ان النفس ليست بجرم، وانّها لا يموت ولا تفسد ولا تفنى، بل هي باقية دائماً.

فانّا نريد ان نفحص عنها ايضاً كيف فارقت العالم العقلي[11] وانحدرت الى هذا العالم الحسي الجسماني، فصارت في هذا البدن الغليظ (ب) السائل الواقع تحت الكون والفساد.

فنقول: ان كل جوهر عقلي[12] فقط ذو حياة عقليّة، لا يقبل شيئاً من الآثار، فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي[13] ثابت فيه دائماً لا يزول عنه، ولا يسلك الى موضع آخر، لأنّه لا مكان له يتحرّك اليه (ج) غير مكانه، ولا ينساق الى مكان آخر غير مكانه. وكلّ جوهر عقلي، له شوق ما[14]، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له، واذا استفاد العقل[15] شوقاً ما، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى في موضعه الأول، لانّه يشتاق الى الفعل[16] كثيراً، والى زين الاشياء التي رآها في العقل، كالمرأة[17] قد

(الف) – اما بعد – اذ قد بان ... – خ.

(ب) – السافل – خ.

(ج) – يعني لا يمكن في حقّه مرتبة يطلبها غير مرتبته امّا التي فوقها فلانّها مرتبة ناريّة وهو غير ممكن في حقّه او يستحيل ان يصير المعلول قبل العلّة في التمام. واما التي دونها فلأن الشيء يستحيل ان ينتقل الى مرتبة دون مرتبته، او الأشياء لا تنتقل ولا تنقلب طبعاً الا ماهو خير له بالاضافة.

استحملت وجاءها(الف)المخاض توضع ما فى بطنها ، كذلك العقل اذا تصوَّر بصورة الشوق، يشتاق الى ان يخرج الى الفعل، بما فيه من الصورة، ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ، ويتمحَّض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسى ، والعقل اذا قبل الشوق[١٨] سفلاً تصوَّرت النفس منه .

فالنفس اذن[١٩] هو عقل تصوَّر بصورة الشوق ، غير ان النفس[٢٠] ربَّما اشتاقت شوقاً كلِّياً ، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً ، فاذا اشتاقت شوقاً كلِّية ، صوَّرت الصور الكليَّة فعلاً ودبَّرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير ان يفارق عالمها الكلى. واذا اشتاقت الى الأشياء الجزئيَّة التى هى صور لصورها الكلّى ، زيَّنتها وزادتها نقاوةً وحُسناً ، واصلحت ما عرض فيها من خطاء ، ودبَّرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علتها[٢١] القريبة التى هى الأجرام السماويَّة ، فاذا صارت النفس فى الاشياء الجزئيَّة ، لم تكن محصورة فيها. اعنى انَّها لا تكون فى الجسم كأنَّها محصورة فيه، بل يكون فيه[٢٢] وخارجة منه وربَّما كانت النفس فى جسم، وربما كانت خارجة من الجسم. وذلك انها لمَّا اشتاقت الى السلوك والى ان يظهر افاعيلها ، تحرَّكت[٢٣] فى العالم الأول اولاً ، ثمَّ الى العالم الثانى ، ثمَّ الى العالم الثالث، غير انَّها وان تحرَّكت وسلكت من عالمها الى ان يأتى العالم الثالث ، فان العقل لم يفارقها[٢٤] ، وبه فعلت ما فعلت؛ غير ان النفس ان كانت فعلت فعلتها بالعقل، وان العقل لم يبرح مكانه العالى الشريف، وهو الذى فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس، وهو الذى فعل الخيرات فى هذا العالم الحسى، وهو الذى زين الاشياء بأن صيَّر الأشياء منها دائماً ، ومنها داثراً ، الا ان ذلك انَّما كان بتوسط النفس، وانَّما يفعل النفس افاعيلها به، لان العقل[٢٥] انِّيته دائمة، ففعله دائم.

واما نفس سائر الحيوان[٢٦] ، فما سلك منها سلوكاً خطاءاً، فانها صارت فى اجسام السباع ، غير انَّها لا تموت ولا تفنى اضطراراً ، وان القى[٢٧] فى هذا العالم نوع آخر من انواع النفس، فانَّما هو من تلك الطبيعة الحيَّة (ب).

(الف) – المخاض الوجع الذى للمرأة لوضع ما فى بطنها – خ .

(ب) – الحسّية – خ ط .

وينبغى للشىء الكائن من الطبيعة الحيّة (الف) ان يكون حياً ايضاً، وان تكون علة حياة الشىء الذى صار اليه. وكذلك (ب) النفس النبات[٢٨] كلها حيّة، فان الأنفس كلها انبعثت من بدو واحد، الا ان لكل واحد منها حياة يليق به ويلايمه، وكلها جواهر ليس باجرام ولا تقبل التجزية.

وامّا نفس الانسان[٢٩] فانّها ذات اجزاء ثلاثة: نباتيّة، وحيوانيّة، ونطقية، وهى مفارقة للبدن[٣٠] عند انتقاصه وتحليله، غير ان النفس[٣١] النقية الطاهرة التى لم تتدنّس ولا تتسخ (ج) باوساخ البدن، اذ افارقت عالم الحس، فانّها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث، واما التى قد اتّصلت بالبدن وخضعت له، (د) صارت كانّها بدنيّة لشدّة انغماسها فى لذات البدن وشهواته، فانها اذا[٣٢] فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب شديد حتّى يلقى (ه) عنها كلّ وسخ ودنس علّق بها من البدن، ثمّ حينئذ يرجع الى عالمها[٣٣] الذى خرجت منه من غير ان يهلك[٣٤] ويبيد، كما ظنّ اناس (و) لأنّها متعلقة (ز) ببدئها وان بعدت منه وناءت ولم يمكن[٣٥] ان

(الف) – الحسية – خ ط.
(ب) – انفس – خ ط.
(ج) – ولا توسخ – خ ل.
(د) – وصارت – خ ل.
(ه) – ينقى – خ ل.

(و) – وهؤلاء جماعة من الملاحدة والدهريّة، وطائفة من الطبيعيّين والاطباء ممّن لا اعتداء بهم فى الفلسفة، ولا اعتماد عليهم فى العقليات، ولا تصلّب بهم من الشريعة، ذهبوا الى نفى المعاد واستحالة حشر النفوس والأجساد، زعماً منهم: انّ الانسان اذا مات فات، وليس لها معاد كسائر الحيوان والنبات. قال افلاطن فى ابطال هذا الظن: نقول لمن يتخيّل، ان الانسان اذا فارق هذا العالم بادَ، وتلاشى، كما باد، ساير الحيوان، انّه لا شكّ ان القوى المجتمعة اذا تفرّقت، يعود كل واحد منها الى جوهره كالمرّة السوداء الى الارض والبلغم الى الماء والدم الى الهواء والمرّة الصفراء الى النار، فلذلك باد المركّب وتلاشى، لكن لمّا وجدنا فى الانسان قوّة من الطبايع وهى القوة الناطقة التى لها التميز والتقدير فى الأشياء والفكرة ←

يهلك انّية من الإنيّات، لانّها انّيات حق لاتدثر ولاتهلك، كما قد قلنا مراراً.

فامّا ماكان ينبغى ان نذكره للذين لا يقبلون الأشياء الا بقياس وبرهان، فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقّه وصدقه .

وامّا الأشياء التى ينبغى ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالاشياء الا بمباشرة الحس ، فنحن ذاكروها وجاعلوها مبتدياً قولنا من الشىء الذى قد اتّفق عليه الاولون والآخرون ، وذلك : ان الأولين قد اتّفقوا على ان النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن فى شهواتها، حلّ عليها غضب من الله[٣٦] ، فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبدء بتضرع الى الله تعالى ويسأله ان يكفّر عنه سيّئاته ويرضى عنه. وقد اتّفق على ذلك افاضل الناس واراذلهم ، واتفقوا ايضاً على ان يترحموا على موتاهم والماضين (الف) من اسلافهم ويستغفروا لهم، ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانّها لاتموت، لماكانت هذه عادتهم، ولما صارت كأنّها سنّة طبيعية لازمة مضطرّة . وقد ذكروا : ان كثيراً من الأنفس التى كانت فى هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها، لا يزال مغيثة لمن استغاث لها . والدليل

→

والوهم وطلب العافية ، علمنا انّ لها ايضاً جوهراً يعود اليه كعوده سايرالقوى الى جواهرها .

(ز) – اى ترتبط فى الوجود بالجود الالهى ومافيه تبعاً وعليها العناصر بواسطة المبادى الآخر التى قدتبطل، واخصر البراهين على هذا المدعى ان النفس غير منطبعة فى الجسم ولا متعلقة بالبدن فى الوجود بل ذات آلة به، فاذا خرج البدن ببقائه عن صلاحيّة ان يكون آلة لها فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضرّ ذات الشمس خروج المرآة بالتقدّم عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات البخار خروج المنشار عن صلاحيّة كونه آلة، بل لا يزال ما فيه ببقاء البعد لوجودها الذى ممتنع البعد فضلاً عن العدم .

(الف) – لأنّ فى سؤال المغفرة والرحمة ينبغى ويليق لمن يكون باقياً دائماً ، لا لمن يكون بائدا فانياً .

على ذلك الهيا (الف) كل التى بنيت لها وسمّيت باساميها، فاذا اتاها (ب) المضطرّ ، اغاثوه ولم يرجعوه خائباً ، فهذه (ج) وشبهه يدلّ على ان النفس التى مضت من هذا العالم الى ذلك العالم، لم تمت ولم تهلك ، لكنّها حيّة بحياة باقية لا تبيد ولا تفنى .

كلام شبه (د) رمز[٣٧]

فى النفس الكلّيّة

انّى[٣٨] ربّما خلوت بنفسى (ه) ، وخلعت بدنى جانباً، وصرت كأنّى جوهر مجرّد بلا بدنى (و) فاكون داخلاً فى ذاتى راجعاً اليها خارجاً من سايرالأشياء – سوائى فاكون العلم والعالم والمعلوم – جميعاً، فارى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ، ما ابقى له متعجباً .

فاعلم انّى جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذوحياة فعّالة، فلما ايقنت بذلك ترقّينا (ز) بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت

(الف) – الهيكل فى الأصل البناء العظيم والمشيّد . شرح حكمة الاشراق .

(ب) – استغاثها – خ .

(ج) – اى هذه الصدقات واعتقادهم انّها تصل اليها وكذلك المنامات الصادقة، لانّ النفس اذا بلغت مبلغها فى الطهارة ، رأت فى النوم عجائب وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان .

(د) – يشبه رمزاً – خ ط .

(ه) – اى: اعرضت عن غير نفسى، من الامور البدنيّة والمألوفات الجسمانيّة، وقطعت الجواهر الوهميّة والخياليّة .

(و) – بلا بدن – خ ط . بلا جسم – خ ط .

(ز) – رقيت بدنى، ترقيت بذاتى ... – خ ط . بذهنى – خ ل ط .

كأنّى موضوع فيها[٣٩] متعلق بها، فاكون فوق العالم العقلى كلّه (الف) فارى كأنّى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى، فارى هناك من النّور والبهاء، مالا تقدر الألسن على صفته، ولا تعيه الاسماع، فاذا استغرقنى ذلك النّور والبهاء، ولم اقو على احتماله، هبطت[٤٠] الى عالم الفكرة، فاذا صرت فى عالم الفكرة، حجبت الفكرة[٤١] عنّى ذلك النور والبهاء، فابقى متعجّباً، انّى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهى، وصرت فى موضع الفكرة، بعد ان قويت نفسى على تحليق (ب) بدنها، والرجوع الى ذاتها، والترقى الى العالم العقلى، ثمّ الى العالم الالهى، حتى صارت فى موضع البهاء والنور الذى هو علّة كل نور وبهاء.

ومن العجب، انّى كيف رأيت نفسى ممتلية نوراً وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة منه، غير انّى لما اطلت الفكرة واجلت الرأى، وصرت كالمبهوت، ذكرت (ج) عند ذلك اخى ارقليطوس، فانّه امر بالطلب والبحث

(الف) – يدلّ على جواز بقاء النفوس الكاملة من مراتب النفوس والعقول الكلّية وعروجها، الى ان تصير مشاهدة للمبدأ الأول، ويتأتى له قبول الفيض من الحق بدون واسطة اصلاً، كالأمر فى شأن العقل.

وممّا يدلّ على هذا اقوى دلالة، قوله «صلى الله عليه وآله وسلّم»: ماخلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء، وانّما تنقلون من دار الى دار. وقوله: «الارض لا تأكل محلّ الايمان».

(ب) – تخليف – خ ط.

(ج) – فى مصباح الشريعة، قال على «عليه الصلاة والسلام»: اطلبوا العلم ولو بالصلاة، – ولو بالصين – خ – وهو علم معرفة النفس، وفيه معرفة الربّ عزّ وجلّ قال النبى «صلى الله عليه وآله وسلّم»: من عرف نفسه فقد عرب ربّه.

وقيل: كان مكتوباً على بعض الهياكل المشيّدة فى قديم الزمان. ما نزل كتاب من السّماء الا وفيه: يا انسان اعرف نفسك تعرف ربّك. وقريب من ذلك ما نقله الشيخ الرئيس من: انّ الأوائل كانوا مكلّفين بالخوض فى معرفة النفس لوحى ←

عن جوهر النفس الشريفة، والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الأعلى.

وقال انّ من حرص ذلك وارتقى الى العالم الأعلى ، جوزى[٤٢] بأحسن الجزاء اضطراراً، فلا ينبغى لاحدان يفتر عن الطلب والحرص فى الارتقاء الى ذلك العالم وان تعب ونصب، فان امامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب .

وانّما اراد بقوله هذا، تحريصاً على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما كما ادراك (الف) .

فامّا انباذ قلس، فقال : ان الأنفس انّما كانت فى المكان العالى الشريف، فلمّا اخطأت[٤٣] سقطت الى هذا العالم، وانّما صار هو ايضاً الى هذا العالم فراراً[٤٤] من سخط الله تعالى، لأنّه (ب) لمّا انحدر «هذا العالم» صار غياثاً[٤٥] للانفس التى قد اختلطت عقولها (ج) فصار كالانسان المجنون ، نادى الناس بأعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه، ويصيروا الى عالمهم الأول الشريف، وامرهم ان يستغفروا الله عز وجل ، لينالوا بذلك الراحة والنعمة التى كانوا فيها اولاً .

وقد[٤٦] وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس فى دعائه الناس الى مادعى ، غير انّه انّما كلّم الناس بالأمثال والاوابد ، فامر ترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى الحق الاول .

→

مهبط عليهم ببعض الهياكل الالهيّة ، يقول: يا انسان اعرف نفسك، تعرف ربّك .

(الف) – يظهر من هذه الكلمات انّ للارواح والنفوس كينونيّة سابقة على عالم الارواح وعليها شواهد فى الرواية منها ماروى محمد بن على بن بابويه فى كتاب التوحيد : «انّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها» وقال عيسى بن مريم للحواريين : «اقول لكم الحق، انّه لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها» اى لمّا كانت ناقصة لم يمكن ان يوجد اول وجودها الا كذلك سقطت اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسى .

(ب) – لأنّه لما انحدر الى هذا ... – خ ل .

(ج) – عقولنا – خ ل .

واما افلاطن الشريف الالهى، فانّه قد وصف النفس ، فقال فيها اشياء كثيرة حسنة، وذكر (الف) مواضع كثيرة ،وكيف انحدرت النفس فصارت فى هذا العالم، وانّها سترجع الى (ب) الحق الاول، وقد احسن فى صفة النفس فانّه وصفها بصفات صرفاً بها (ج) كأنّا نشاهدها عياناً ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف ، غير انه ينبغى لنا ان نعلم اولاً ، ان الفيلسوف اذا وصف النفس، فانّه لا يصفها بصفة واحدة فى كل موضع من المواضع التى ذكرها، لأنّه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة ، لكان السامع اذا سمع وصفه ، علم راى الفيلسوف ، وانّما اختلف وصفه فى النفس، لانّه لم يستعمل الحس بصفات النفس، ولا رفض الحس فى جميع المواضع، وذم وازدرى (د) باتصال النفس بالجسد، لأن النفس انّما هى فى البدن[٤٧] كأنّها محصورة كظيمة جداً لا نطق (ه) بها .

ثمّ قال[٤٨] : ان البدن للنفس انّما هو كالمغار (و) وقد وافقه على ذلك انباذقلس ، غير انّه سمّى الصدى (ز) وانما عنى انباذقلس بالصّدى هذا العالم بأسره .

ثمّ قال[٤٩] افلاطن : ان الاطلاق (ح) من وثاقها ، انّما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقى الى عالمها العقلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى فاذن : ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم،

(الف) – وذكر فى مواضع كثيرة .

(ب) – الى عالمها الحق الأول ... – خ .

(ج) – ضربابها – خ ل . (د) – ازدريته اى حقّرته .

(ه) – لا ينطبق – خ. قال محمد بن على بن بابويه «قدس سرّه» فى كتاب الاعتقادات : انّ الارواح فى الدنيا غريبة وفى الابدان مسجونة .

(و) – سياه چاه .

(ز) – الصدى = الطبع والخبث، يقال صدى الحديد اذا علاه الطبع والخبث .

(ح) – اطلاق النفس – خ ط .

انّما هو[٥٠] سقوط ريشها (الف) فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها (ب – ج) .

وقال فى بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الى هذا العالم ، لتعاقب وتجازى على خطاياها، ومنها ما هبط[٥١] لعلّة اخرى ، غير انّه[٥٢] اختصر قوله : بان ثمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الأجسام . وانّما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى طيماوس، ثم ذكر افلاطن هذا العالم ومدحه، فقال : انّه جوهر شريف سعيد ، وان النفس انّما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخيّر، فان البارى لمّا خلق هذا العالم، ارسل اليه النفس[٥٣] وصيّرها فيه، ليكون العالم حيّاً ذا عقل، لأنه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيماً متقناً فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل، ولم يكن ممكناً ان يكون العالم ذا عقل وليس له نفس، فلهذه العلّة ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه، ثمّ ارسل انفسنا[٥٤] ، فاسكنت فى ابداننا ، ليكون هذا العالم تامّاً كاملاً ، ولئلا يكون دون[٥٥] العالم العقلى فى التمام والكمال، لأنّه كان ينبغى ان يكون فى العالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

وقد نقدر ان نستفيد[٥٦] من هذا الفيلسوف اموراً شريفة فى الفحص عن النفس التى نحن فيها، وعن النفس الكلّية حتى تعرف ماهى، ولأيّة علّة انحدرت الى هذا ، اعنى البدن (د) واتّصلت به ، وان نعلم ما طبيعة هذا العالم ، واىّ شىء هو، وفى اىّ موضع يسكن فيه، وهل انحدرت النفس

(الف) – اراد بالريش العلم والمعرفة تشبيهاً للنفس بالطاير، وعلمها بالريش ، اذ به يصعد الى عالم الملكوت . وسقوط ريشها وخطاؤها، لانّه الموجب لهبوطها .

(ب) – العقلى – خ ل .

(ج) – لايبعد ان يكون سقوط الريش رمزاً عمّا فيها ممّا بالقوّة ، والارتياش عن خروجها من القوّة الى الفعل الذى هو الحكمة فى هبوطها الى هذا العالم وتعلقها بالبدن، وكان آدم عليه السلام لانّه اخطأ فى مسألة واحدة اجتهاديّة ، ولأجل هذا الخطاء وقع فيما وقع فيه .

(د) – الى هذا العالم، اعنى البدن – الى هذا، اعنى البدن – خ ل .

اليه، واتّصلت به طوعاً اوكرهاً ، او بنوع آخر من الانواع . ونستفيد منه علماً آخر اشرف من علم النفس، وهو ان نعلم هل البارى، تعالى، خلق الأشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب، وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام ذلك غير صواب، فانّه قد اختلف الاولون فى ذلك، واكثروا فيه القول ، فنزيد ونبدء ونخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف فى هذه الأشياء التى ذكرناها .

فنقول: ان افلاطن الشريف لمّا رأى جل الفلاسفة قد اخطأوا فى وصفهم الانيّات ، وذلك انّهم لمّا ارادوا معرفة الانيّات الخفية ، طلبوها فى هذا العالم الحسى ، وذلك انّهم رفضوا الأشياء العقليّة واقبلوا على الحسّى وحده، فارادوا ان يناولوا الحس جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية، فلمّا رآهم قد ضلّوا عن الطريق الذى يؤديهم الى الحق والرشد، واستولى عليهم الحس، رثى لهم (الف) من ذلك، وتفضّل عليهم، وارشدهم الى الطريق الذى يؤديهم الى حقايق الأشياء ففرق بين العقل والحسّ وبين طبيعة الانيّات الخفيّة وبين الاشياء المحسوسة ، وصيّر الإنيّات الخفيّة دائمة لا تزول عن حالها، وصير الاشياء الحسية دائرة واقعة تحت الكون والفساد . فلمّا فرغ من هذا التميز ، بدأ فقال : ان علّة الانيّات (ب) الخفيّة التى لا اجرام

(الف) – اى : رحمهم .

(ب) – قوله : «فقال انّ علّة الإنيّات ...» فيه تصريح بما اشتهر من فلاسفة الأقدمين : ان المؤثّر فى الوجود هو المبدأ الاول، والفيض كلّه من عنده، وهذه الوسايط كالاعتبارات والشروط التى لابدّ منها فى ان تصدر الكثرة عنه، تعالى، فلا دخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد، وقال بهمنيار : ليس لما بالقوّة مدخليّة فى افاضة الوجود اصلاً .

ويؤيّده ما روى الصدوق ، رحمه الله، فى التوحيد عن عبدالله عن ابى عبدالله عليه السلام، قال : قال فى الربوبيّة العظمى والالهيّة الكبرى* : لا يكون الشىء من ←

---

* اى فى علم الربوبيّة والالهيّة .

لها والإنيات (الف) الحسية ذوات الأجرام واحدة، وهي الانية الاولى الحق (ب). فعنى بذلك الباري الخالق سبحانه. ثم قال: ان الباري الاول الذي هو علّة الانيّات العقليّة الدائمة والانيات الحسية الداثرة، هو الخير (ج) المحض، والخير لا يليق بشيء (د) من الأشياء الا به، وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير، فليس ذلك من طباعها، لا من طباع الانيّات العقلية، ولا من طباع الانيّات الحسية الداثرة، ولكنّها من طباع تلك الطبيعة العالية، وكل طبيعة عقليّة وحسيّة منها – قادمة – بادمة – هكذا – فان الخير انما

→

شيء الا ذاته فيه، ولا ينقل الشيء من جوهريّة الى جوهريّة اخرى، ولا ينقل الشيء من الوجود الى العدم؟

(الف) – الأشياء – خ ل.

(ب) – اى بالانيّة الاولى الحق.

(ج) – اذ الخير ما ينشأ به كل شيء، وما ينشأ به كل شيء بالحقيقة هو الوجود، فالخير بالحقيقة هو الوجود، فالوجود الذي لا يقارنه عدم؛ لا عدم ذات ولا عدم كمال ذات، بل هو دائماً بالفعل اعني الباري الاول جلّ ذكره، يكون خيراً محضاً، والخير لا يليق بشيء من الأشياء الا به، لأنّ كلّ شيء سواه بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته محتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئاً من العدم، ولأنّ ما عداه من الانيّات فيه شوب شرّية وعدم بقدر نقصان درجته عن درجة بارئه الذي هو التمام وفوق التمام، فاطلاق الخير لا يليق بدونه. يقال خير ايضاً لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها، والباري الاول هو المبدأ لكلّ وجود والكلّ كمال وجود، فهو من هذه الجهة خيرٌ ايضاً.

(د) – لانّه لمّا بيّن ان الباري الاول علّة لوجود جميع الأشياء العقليّة والحسية – فقد علم ان الوجود في جميع الأشياء بالعرض وفيه سبحانه بالذات – وقد اطبقت الحكما انّ كل ما يوجد في شيء بالعرض، فهو في شيء آخر بالذات، وذلك ان العارض في الشيء اثر والأثر لابدّ له من مؤثّر، ويرفع الأمر فيه الى مؤثر لا يقبل اثراً من غيره، بل هو مؤثر فقط، فالوجود اذن ذاتي له، لأنّه لم يقبله من غيره، ومنه فاض على جميع الأشياء التي دونه، فاذاً كان الوجود فيه ذاتيّاً، فلا يليق الوجود

←

ينبث (الف) من الباري في العالمين، لأنّه مبدع الاشياء ومنه تنبثّ الحياة والانفس (ب) الى هذا العالم، وانّما يتمسّك هذا العالم بتلك الحياة والانفس التي صارت من العلو في هذا العالم، وهي التي تزين هذا العالم لكيلا يتفرّق فيفسد.

ثمّ قال: ان هذا العالم مركّب[٥٧] من هيولى وصورة، وانّما صوّر الهيولى طبيعة هي افضل واشرف من الهيولى، وهي النفس العقليّة. وانّما صارت النفس تصوّر في الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف، وانما صار العقل مقوياً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الإنّية الأولى التي هي علّة سائر الانّيات العقلية والنفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعيّة، وانّما صارت الأشياء الحسية حسنة بهيّة من اجل الفاعل الاول، غير ان ذلك الفعل انّما هو بتوسط العقل والنفس.

ثمّ قال: «ان الانّية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحياة اولاً، ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعيّة وهو الباري الذي هو خير محض» وما احسن وما اصوب[٥٨] ما وصف هذا الفيلسوف الباري اذ قال: انه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلّها. غير انّه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهّم عليه[٥٩] انه قال: ان الباري انّما خلق الخلق في زمان. فانّه وان توهم ذلك عليه في الفاظه وكلامه، فانّه انما لفظ

→

والخير بشيء من الأشياء الا به.

(الف) – ينبعث – خ ل.

(ب) – في هذا الكلام اشارة ان الحياة سارية منه تعالى في جميع الموجودات، وانّه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان او مركّباً الا وله نفس وحياة، والدليل على ذلك على ما ذكره بعض المحققين بعد تبيين مقدماته: انّ تصوّر الهيولى بالصور لابدّ ان يكون امراً عقلياً، والعقل لا يفعل صورة في الهيولى الا بواسطة النفس، لأنّ الأجرام كلّها سيّالة متغيّرة متحركة بصورها وطبايعها، والمتحرك لابدّ فيه من امر باق مستمرّ فيكون ذا جوهر نفساني.

وقد استدل على ذلك ايضاً مؤلف الكتاب في الميمر السابع.

بذلك ارادة ان يتبع عـادة الأولين ، فانه انّما اضطرّ الاولون الى ذكر الزمان فى بدو الخلق، لأنّهم ارادوا وصف كون الاشياء ، فاضطرّوا الى ان يدخلو الزمان فـى وصفهم الكون وفى وصف الخليقة التى لم يكن (الف) فى زمـان البتّة . وانّما اضطر الأولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ، ليميـزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثوانى السفليّة ، وذلك ان المرء اذا اراد ان ينبىء عن العلّة ويعرّفها ، اضطرّ الى ذكر الزمان ، لأنـه لابدّ (ب) العلة من ان يكون قبل معلولها، فيتوهّم المتوهّم ان القبليّة هى الزمان ، وان كل فاعل انّما يفعل فعله فى زمان، فليس ذلك كذلك، اعنى انّه ليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان، ولا كل علّة هى قبل معلولها فى زمان . فان اردت، ان تعلم هل المفعول (ج) زمانى ام لا ؟ فانظر الى الفاعل، فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لا محالة، وان كانت العلّة زمانيّة، كان المعلول زمانياً ايضاً . فالفاعل والعلّة يدّ لان على طبيعة المفعول والمعلول ، ان كان تحت الزمان وان لم يكن تحته .

(الف) – قال الامام فى المباحث المشرقيّة : «قد عرفت ان الشىء انّما يكون فى الزمان اذا كان له تقدم وتأخّر ، وهما لا يوجدان الا للحركة اولاً وبالذات ولذى الحركة ثانياً وبالعرض ، وامّا الموجود الذى لا يكون حركة ولا فى الحركة – ذى حركة –خ– فهو لايكون فى الزمان، بل ان اعتبر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعية هى هى الدّهر ، وان اعتبر ثباته مع الامور الثابتة فتك المعيّة هى السّرمديّة . انتهى .

چون انبياء بزبان قوم درمقام تقرير حقايق مأمورند ، درمقام تقرير معنويات وبيان افعال حق وملائكهٔ مجرّده، با الفاظ دالّهٔ بزمان مثل ماضى ومستقبل مقصود خود را القاء نموده‌اند ، ولى عقل حكم كندكه افاعيل حق ووسائط فيض، اززمان انسلاخ دارد، ودر لسان ولايت نيز دلائلى برآن موجود است كـه يعرفها العارف باساليب كلامهم وحقيقة مرامهم، وليس عند ربّك صباح ولا مساء .

(ب) – قيل ولعلّ لهذا الوجه وقعت الالفاظ الموهمة للزمان فى كلام الشارع.

(ج) – المعلول – خ .

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثانى (الف) من كتاب اثولوجيا

[المسألة الأولى فى ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى لأىّ الأشياء تذكر]

ان سأل سائل[٦٠] فقال: ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلى، فصارت مع تلك الجواهر العقليّة، فما الذى تقول، وما الذى تتذكر (الف)؟

قلنا: ان النفس (ب) اذا صارت فى ذلك المكان العقلى، انّما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف، الا انّه لا يكون هناك شىء يضطرّها الى ان تفعل وتقول، انّها انّما ترى الأشياء التى هناك عياناً، فلا تحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل، لأن فعلها لا يليق بذلك العالم، بل انما يليق بهذا العالم.

فان قال قائل: افتذكر ماكانت فيه من هذا العالم السفلى؟

قلنا: انّها لا تذكر شيئاً مما كانت تتفكّر فيه هيهنا، ولا تتفوه بشىء ممّا نطقت به هيهنا، ولا بما تفلسفت (ج). والدليل على انّ ذلك كذلك،

(الف) – اعلم ان الحكماء اختلفوا فى ان ادراك النفس الانسانيّة حقايق الاشياء عند تجرّدها واتّصالها بالمبادى التى فيها هيئة الوجود كلّها، اهو على سبيل الرشح؟ او على نهج العكس؟ اى من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها، او على نهج مشاهدتها فى ذات مباديها؟ ولكلّ من مذهبين وجوه دلائل، وتحقيق الحق يطلب مما حققه صدر ارباب الحكمة والمعرفة ومفيدنا صناعة الحكمة.

(ب) – اى: اذا تجرّدت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها.

(ج) – بل تستهين بهذه الاشياء وتأنف منها، وذلك: ان النفس اذا حصلت منفردة بذاتها خالصة من كدر الطبيعة وذويها، صار لها وجود آخر اشرف من الوجود ←

كونها فى هذا العالم فانّها متى كانت نقيّة صافية لا ترضى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شيءٍ مما هو فيه ولاتذكر مما رأت مما سلف، لكنّها تلقى بصرها الى العالم الأعلى دائماً واليه تنظر واياه تطلب وتذكر، وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها، فانما تضيف ذلك اليوم اليه وكل علم تعلمه من ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها فتحتاج الى ان تذكره اخيراً، بل هو فى عقلها مرود[٦١] مسلم (الف) لاتحتاج[٦٢] الى ان تذكر، لأنه بين يديها دائم لاينقلب، وانما ينقلب منها كل علم علمه من هذا العالم، فتحتاج الى ان تذكره، لأنّها لا تحرص (ب)

→

الانسانى، ومرتبة أعلى من مرتبة البشريّة، ومثل النفس فى ذلك مثل الفرخ الذى تكون اولاً فى البيضة فاذا استكمل بصورته، القى عنه قشوره، وتصوّر بصورة اخرى اشرف من الصورة الاولى . يؤيّد ذلك مارواه صاحب بصائر الدرجات فيها، باسناده عن مفضّل بن عمر، عن ابى عبدالله عليه السلام، قال : «مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا اخرجت الجوهر منه، طرح الصندوق، ولم يعبأ به» قال : «ان الارواح لا تمازج البدن ، ولا تداخله ، انما هى كالكل للبدن محيطة» .

(الف) – فى بعض النسخ : بل هو فى عقلها مزوّد ... من الزاد والذخيرة – مدخر – وفى بعض النسخ : – مروّز – بمعنى المجرّب ... .

(ب) – من الأحوال التى كانت لها فى الطفوليّة والرضاع والتى كانت بعدها وبعدها تعدّ سعادة وتكره مفارقته من شهوة الطعام والوقاع وشهوة الرياسة والجاه وهى آخر شهوات الدنيا ، بل تستحقرها ولا يتذكّرها انفة منها وترفّعاً عنها، واذا كانت هذه حالها وهى بعد متّصلة بالبدن فكيف الحال بالتجرّد المحض مع الاتصال بالحق . اقول : والدليل عليه، ان كل مجرّد لا سيّما الصور العقلية المحضة غير زمانيّة ، چه اين صور را نفس قبل از نزول باين عالم ادراك نمايد چه بعد از ورود دراين عالم واتصال بعالم تجرّد، اعم ازاينكه نفس روحانية الحدوث باشد يا جسمانية الحدوث . گفته نشود كه كمالات حاصل درنفس بعد ازنيل بمقام تجرد ازبرای نفس حاصل ميشود بعد مالم تكن . جواب آنكه نفس بعد از ارتحال ازاين عالم بعالم
←

على ضبطه ولا تريدان تـراه دائماً . وانّما لا تحرص على ضبطه لانّه علم مستحيل واقع عـلى جوهرٍ مستحيل ، وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وامساكه، وليس فى العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل واذا كان الاشياء هناك طاهرة بيّنة ثابتة دائمة علـى حال واحدة ، لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شيء ، بل يرى الأشياء دائماً على ما وصفناه .

[المسألة الثانية ، ان كل معقول لتجرّده عن الزمان غير زمانى]

ونقول : انّ كل عالم كاين[٦٣] فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر ، لا يكون بزمان ، لانّ الاشياء التى فـى ذلك العالم كـوّنت بغير زمان، فلذلك صارت النفس لا تكون بزمـان، ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التى كانت تتفكّر فيها هيهنا ايضاً بغير زمان، ولا يحتاج ان تذكرها لانّها كـالشيء الحاضر عندها، فالاشياء العلويّة والسفليّة حاضرة عند النفس لا تغيب عنها اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى .

[المسألة الثالثة، فى ان الأشياء العقليّة التى فى العالم الأعلى، ليست تحت الزمان، ولا كوّنت شيء بعد شيء ، ولا تقبل التجزّى فلذلك لا تحتاج الى الذكر]

والحجّة فى ذلك: الأشياء المعلومة فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعنى من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعداً فاذا لم يكن الاشياء المعلومة فى العالم الأعلى على هذه الصفة كانت كلّها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانّها تريها عياناً .

→

معقولات وارد ميشود واين اتصال واتحاد عبارتست از رفع حجب بين نفس وعالم اصلى خود .

ولا يخفى ان هذه المسألة من العويصات والذبّ عن الشبهة التى ذكرنا يحتاج الى تضلّع تام فى الحكمة المتعالية .

فان قال[٦٤] قائل: اما تجيز لكم هذه الصفة فى العقل وذلك ان الأشياء كلّها فيه بالفعل معاً كذلك ولا يحتاج – ان تذكر – خ – الى تذكر شيئاً فيها لأنّها عنه (الف) وفيه لاتجيز ذلك فى النفس، لأن الأشياء كلّها ليست[٦٥] فى النفس بالفعل (ب) معاً بل الشىء بعد الشىء فاذا كانت النفس بهذه الصفة ، فهى محتاجة الى الذكر كانت فى هذا العالم ام فى العالم الأعلى .

قلنا : وما الذى يمنع النفس اذا كانت فى العالم الأعلى من ان تعلم الشىء المعلوم دفعةً واحدةً ، واحداً كان المعلوم او كثيراً، لا يمنعها عن ذلك شىء البتة ، لأنّها مبسوطة – ذات علم مبسوطة، تعلم الشىء الواحد مبسوطاً كان او مركّباً دفعة واحدة ، مثل البصر فانّه يرى الوجه كلّه دفعة واحدة ، والوجه مركّب من اجزاء كثيرة والبصر مدركه وهو واحد غير كثير. كذلك النفس اذا رأت شيئاً مركّباً كثير الاجزاء علمته كلّه دفعة واحدة معاً جزء بعد جزء ، وانّما تعلم الشىء المركب (ج) دفعة واحدة معاً لأنّها[٦٦] تعلمه بلا زمان ، وانّما تعلم الشىء بلازمان، لانها فوق زمان، وانما صارت فوق الزمان،

(الف) – عنده ولا تجيز ذلك ... – خ ل .

(ب) – واعلم ان النفس باعتبار نفسيّته لها وجود تدريجى وكمالات كذالك وباعتبار جهة تجرّدها التام فهى من العقول اللاحقّة التى ترى الأشياء فى العقل وفى ذاتها معاً لاتحادها مع الصور العقلية التى تكون منشأ اتحادها مع العقل الفعّال اورب نوعها .

(ج) – والمراد من المركب، مركب بحسب تحليل عقلى است نه مركب از اجزاء خارجيّه كه ملاك معلوميّت را فاقدست وان سئلت الحق: مدرك درعقل نحوهٔ وجود اشياست نه ماهيّات آنها، مگر بالعرض، چون مدرك بعلم حضورى وجود مجردست وملاك كلّيت سعهٔ واطلاق وجودى است باعتبار احاطه بمادون وانطباق سريانى به مادیات ومجرّدات جزئيه ازناحيهٔ خطوط شعاعيهٔ معنوى بين عقل ومادون آن لأن بسيط الحقيقة كل الاشياء هذا بناء على ما حصّله صدر الحكماء والعرفاء وان لم تبلغ اليه فلسفة القدماء .

لانّها علّة الزمان .

فان قال قائل : وما عنيتم ان تقولوا : اذا اخذت النفس فى قسمة الاشياء وشرحها، افليست انّما تقسم الشىء بعد الشىء ، وتعلم ان له اولاً وآخراً، فاذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة .

قلنا: ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشىء او تشرحه[٦٧]، فانما تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم ، فاذا كانت القسمة فى العقل لم يكن هناك متفرّقة، بل يكون هناك اشدّ منها توحّداً اذا كانت فى الوهم او الحواس، فان العقل تقسم الشىء بغير زمان، ولم يكن الشىء المبسوط اول ولا آخر ، بل هو هو اول كلّه، لأنّ اوله يدرك آخره لانّه ليس بين اول القسمة وآخرها زمان يتوسط الاول والآخر منها (الف) .

فان قال قائل: افليس قد علمت النفس اذا قسمت الشىء[٦٨] ان منه ماهو اول ومنه ماهو آخر .

قلنا : بلى، غير انّها لا تعلمه بنوع زمان، بل انّما (ب) تعلمه بنوع شرح وترتيب. والدليل على ذلك، البصر اذا رأى شجرة ، تراها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة ، يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها بنوع وترتيب وشرح ، لا بنوع زمان، لان البصر انّما رأى اصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة، فالبصر يعرف اول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ماقلنا،

(الف) – جسم ازآنجا كه مركبست وصورت آن للمادة است وخود صريح ذات ندارد، داراى ابعادست وملاك تفرق وجدائى جزء از جزء وكل از اجزاء مانع از آنستكه بالذات مُدرك گردد ويا مدرك شود، ولى عقل چون صرف معناست بتمام ذات مدرك و مدرك واقع ميشود .

(ب) – ولكل مجرد جهة ظهور وبطون كه منشأ اتصاف آن باوليّت وآخريّت وتقدم وتأخّر واجمال وتفصيل وفرق وجمع ميشود وبحسب ذات حكمى دارد و اعتبار سريان وظهور حكمى ديگر ، وداراى وجودى لنفسه ووجودى لدى المدرك است وله كينونة سابقة ووجود لاحق عليها .

فان(الف) كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اول الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان، والشيء الذى يعلم اوله وآخره بالترتيب لا بالزمان تعرف ذلك كلّه دفعة واحدة معاً .

فان قال قائل : ان كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوطة والمركّب الكثير القشور دفعة واحدة ، فكيف[٧٠] صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولاً وبعضها آخراً .

قلنا: ان قوة النفس[٧١] واحدة مبسوطة، وانّما تتكثّر قواها فى غيرها لا فى ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسوطة فعلها فانّه واحد ايضاً ، والنفس وان كانت تفعل افاعيل كثيرة، لكنّها انّما تفعلها كلها معاً ، وانّما يتكثّر افاعيلها ويتفرق فى الأشياء التى تقبل فعلها، فانّها لما كانت جسمانية متحركة، لم تقو ان تقبل افاعيل النفس كلها معاً، لكنّها قبلها قبولاً متحركاً، فكثرة الأفاعيل اذاً فى الاشياء لا فى النفس .

[خاتمة المسألة فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته]

ونقول : انّ العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شيء الى شيء ، ولا حاجة لا بالرجوع الى غير ذاته فى علم الشيء ، بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله، فان الشيء الذى[٧٢] يريد علمه، فيكون كأنّه هيولى له، وذلك انّه يتصوّر بصورة المعلوم والمنظور اليه، فاذا تصور العقل بصورة المعلوم والمنظور اليه، صار مثله بالفعل، واذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل، كان حينئذ – هو هو– بالقوّة لا بالفعل، وانّما يكون العقل هو ماهو بالفعل ، اذا لم يلق بصره على الشيء الذى يريد علمه، فانّه حينئذ يكون هو ماهو بالفعل.

فان قال قائل : ان العقل اذا لم يرد علم الشيء ولم يلق بصره على شيء ، فلا محالة انّه فارغ خال من كل شيء ، وهذا محال، لأنّ من شأن العقل ان

(الف)احساس غير ادراك بصرى است، ادراك ومشاهدهٔ حضورى بصرى بعد از انفعال وفعل لازم هر احساسى است واين احساس مقدمه ادراك است وشيء تا بخيال منتقل نشود مدرك نگردد .

يعقل دائماً ، فان كان يعقل دائماً فانّه لا محالة[٧٣] يلقى بصره على الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ماهو بالفعل (الف) ابداً ، وهذا قبيح جداً .

[شروع في الإتّحاد]

قلنا : العقل هو الأشياء كلّها كما قلنا مراراً ، فاذاً عقل ذاته - فقد عقل الاشياء كلّها ، فان كان هذا هكذا، قلنا: ان العقل اذا رأى ذاته، فقد رأى الأشياء كلّها، فيكون هو ماهو بالفعل، لانّه انّما يلقى بصره على ذاته لا على غيره، فيكون قد احاط بجميع الأشياء التي دونه، فاذا القى بصره[٧٤] على الاشياء كان محاطاً به، وكان هو ماهو بالقوّة لا بالفعل كما قلنا ايضاً .

[تتمّة المسألة]

فان قال قائل : ان القى العقل بصره مرّة على ذاته مرّة ، على الأشياء ، وكان هذا فعله، فلا محالة اذن انّه مستحيل، وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيءٍ من انواع الإستحالة ايضاً .

قلنا: هو وان كان[٧٥] يلقي بصره على ذاته مرّة ، وعلى الأشياء مرّة، فانّه انّما يفعل ذلك في اماكن مختلفة ، وذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه الا على ذاته فقط، واذا كان في غير عالمه، اي : في العالم الحسي، فانّه يلقي بصره مرّة على الاشياء ومرّة على ذاته فقط، وانّما صار ذلك لحال البدن الذي صار فيه يتوسط النفس ، فاذا كان مشوباً بالبدن جداً القى بصره على الأشياء، واذا تلخّص (ب) قليلاً القى بصره على ذاته فقط، فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا .

اما النفس، فانّها يستحيل اذا ارادت علم الأشياء ؛ وذلك انّها يلقي بصرها على الاشياء لحركتها المائلة[٧٦] ، وانما صارت النفس كذلك ، لأنّها موضوعة في افق العالم العقلي، وانما صارت لها حركة مائلة، لأنّها اذا ارادت

(الف) - دائماً ايداً - خ ل . (ب) - تخلّص - خ ل .

علم شيء ، القت بصرها اليه، ثمّ رجعت الى ذاتها، وانما[٧٧] صار ذات حركة، لأنّها انّما تتحرّك على شيء ساكن ثابت (الف) لا يتحرك، وهو العقل ، فلمّا صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة، لم يكن بدّ من ان تكون النفس متحركة ، والا[٧٨] لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً ، وهكذا يكون ساير الأشياء. وذلك[٧٩] أن الشيء اذا كان محمولاً على شيء ساكن، كان المحمول متحرّكاً، والا لكانت الحامل والمحمول شيئاً واحداً، وهذا محال[٨٠]، غير انه ينبغى ان يعلم ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، كان حركتها الى الإستواء اكثر منها الى الميل، واذا كانت فى العالم السفلى، كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الإستواء .

فان قال قائل: ان العقل[٨١] يتحرّك ايضاً ، غير انّه يتحرّك منه واليه ، فان كان يتحرك، فلا محالة انّه يستحيل .

قلنا : انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علّته ، وهى العلة الأولى ، فانّه حينئذ يتحرك، غير انّه وان تحرّك ، فانّما يتحرك حركة مستوية .

فان[٨٢] لجّ احد فقال: ان العقل يتحرك ايضاً عند نيله الأشياء ، وذلك انّه يلقى بصره على الاشياء ، والالقاء حركة – ما – .

قلنا : ان العقل وان تحرّك، فاما ان يكون منه اليه، واما ان يتحرّك منه الى الأشياء ، فباىّ الحركتين تحرّك، فحركته مستوية غاية الإستواء لا ميل فيها ، والحركة المستوية التى فى غاية الإستواء يكاد يكون شبيه السكون ، وهذه الحركة ليست استحالة ، لأنّها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها ، فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانّه غير مستحيل، وهو

(الف) –وانّه لايمكن تحرك النفس نحو العقل الا بالحركة الذاتية التى تنبعث من جهة كونها عقلاً بالقوة ولا يمكن تبدّل قوّتها الى الفعليّة الا من جهة حصول التغير فى ذاتها باعتبار كونها نفس القوة وهذا انما يتأتى اذا اعتقدنا بحدوثها وكونها قبل صيرورتها عقلاً بالفعل خيالاً بالفعل وعقلاً بالقوة وانها تكون فى مرتبة العقل الهيولانى مادة الصور ، والصور تكون من كمالاتها الاولية لا الثانويّة، لأن العرض لا يصير ملاك تحصّل الجوهر ولا يكون بصراً معنويّاً له .

ثابت قائم ساکن کما قلنا ایضاً ، وانّما صار اذا القی بصره علی ذاته وعلی الأشیاء لا یتحرّك ، لان فیه جمیع الاشیاء ، والاشیاء وهو شیء واحد، کما قلنا مراراً.

[المسألة الرابعة فی النفس وانّها اذا کانت فی العالم العقلی الأعلی ، توحّدت بالعقل]

واما النفس، فانّها اذا کانت فی العالم العقلی، لم یستحیل ایضاً ، لانّها تکون هناك صافیة نقیّة لا یشوبها شیء من الأشیاء الجسمانیّة ، فتعلم الاشیاء التی دونها علماً حقّاً . وذلك ان النفس اذا کانت فی العالم العقلی ، فانها یتوحّد (الف) بالعقل[۸۳]، ولیس بینها وبین العقل شیء متوسّط" البتّة. وکذلك اذا خرجت (ب) النفس من هذا العالم (ج) وصارت فی ذلك العالم

(الف) – تتحدّ – خ ل .

(ب) – حرکت – خ ل . یرید بیان احکام النفس بما هی عقل ومتحد معه فی القوسین الصعودی والنزولی چون نفس قبل ازتنزّل درعالم ماده وطبیعت عین عقل است وتمایز نفوس باعتبار وجود درعقل بجهات فاعلیه است ومنشأ تکثّر جهات فاعلی است، ونفس باعتبار اتّحاد با عقل محکوم باحکام عقل است ودر صعود وجود واتحاد با عقل وصورت تمامی وغایت اصلی خود ازباب آنکه ازناحیهٔ حرکات جبلّی وجوهری متحد با عقل شده است وازماده بکلّی رفع ید نموده تمام احکام و آثار عقل برآن مترتّب است ولی مادامی که با ماده باعتبار وجود نازل سروکار دارد متحرك است بجانب اصل خود لذا بعد از طی درجات برزخ واتصال بعقل چه بسا ازجمیع مراتب عقول عبور نموده ودر مقامی مقدّم برعقول قرار گرفته و کلّیهٔ عقول طولیه وعرضیه تحت سیطرهٔ آن قرار گیرند واز ابعاض وجود نفس محسوب شوند .

بنا برمبنای مؤلّف عظیم، هیچ نفسی ازموطن عقول تجاوز نمی‌نماید ونهایت وجود نفس عقل مدبّر وفاعل مابه‌الوجود واتحاد با آن میباشد ودارای مقامی برتر از عقل نمیشود. اگر درکلام متألّهان ازحکما فناء درتوحید ذکر شود، مراد فنای ←

الأعلی، سلکت الی العقل والتزمته، فاذا التزمته فوحّدت به من غیران تهلك ذاتها، بل یکون ابین واصفی وازکی، لانّها حینئذ هی والعقل یکونان شیئاً واحداً او اثنین کنوع ونوع[۸۴] فاذا کانت النفس علی هذه الحالة، لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه، بل تکون غیر مستحیلة فی عالمها. وذلك انّها تعلم ذاتها، وتعلم انّها قد علمت ذاتها بعلم واحد لیس بینهما فصل، وانما صارت کذلك، لانّها تصیر هی المعقول والعاقل، وانما صارت کذلك، لشدة اتصالها بالعقل وتوحّدها به حتی کانها وهو شیء واحد[۸۵] فاذا فارقت النفس العقل وابَت ان تتصل به وان تکون هی وهو واحداً واشتاقت الی ان تنفرد بنفسها، وان تکون هی والعقل واثنین لا واحداً، ثمّ اطّلعت الی هذا العالم،

[المسألة الخامسة فی الذکر ومن أین بدؤه وانّه یشوق الأشیاء الی المکان الذی هو فیه]

والقت بصرها علی شیء من الأشیاء دون العقل، استفادت الذکر حینئذٍ، وصارت ذات ذکر. فان ذکرت الاشیاء التی هناك لم تنحط الی هیهنا، وان ذکرت هذا العالم السفلی وانحطت من ذلك العالم الشریف غیر انها اما ان تنحطّ الی الأجرام السّماویّة فبقی (الف) هناك (ب)، واما ان تنحط الی

→

علمی است نه عینی.

در نزد اولیاء محمّدییّن واهل بیت طاهرین او – علیه وعلیهم السلام – و موحّدان تابعان آنها که به‌تبع آنان سالك طریق باطنند، آخرین منزل فناء در احدیّت است وبقاء بآن مقام ومرتبه ونیل بأعلی مقامات تفرید وتوحید وفناء جهت امکانی بالکلیة به‌نحوی که شامل خودِ فنا نیز شود، که تا سالك بمقام فناء عن الفنائین نرسد خود را بیند نه حق را، که:

تا تو درفکرخودی، حق را بخود پوشیده‌ئی
با چنین کُفری، زکفر ما، کجا داری خبر

(الف) – فتبقی – خ ل.

(ب) – هاهنا. باید توجّه داشت که نفس دارای مراتب و درجات از ←

العالم الارضی ، فـان انحطت الی الاجرام السّماویة ، فانّها لا تذکر الا تلك

→

وجودست ، قبل از تحقق بوجود مادی ونفسی، دارای وجود وتحقق بل که کینونت درعقل رب النوع وجود خودست، این وجود همان وجود عقل است نه نفس، ولـی تحقق آن بکون عقلی علت تنزل اوست بوجود دنیوی ونفس بعد ازورود در عالم حس ذاتاً بطرف عقل توجه دارد تا بوجود عقلی متحوّل شود وبعد از تحقق درعقل دارای صعود ونزول است ونفوس کمّل بوجودعقلی ازوسایط مستغنی وخود باعتبار توجّه بمادون منشأ فیض وممرّ ظهور وجـود از مبدأ حقّند ودر هرعالمی دارای حکمی میباشند کما نذکره مفصّلاً انشاءالله .

یجب ان یعلم ان درك مطالب هذه المیمر لا سیّما ماذکره فی کیفیّة الاتّحاد واتصاف النفس بالوهم والتذکّر وعدم اتصافها بهما فی النشأة العقلیة من الغوامض التی قل من یهتدی الیها سبیلاً .

باید دانست که نفسیّت نفس واتصاف آن به توهّم وذکر تعقّل وتخیّل درنشأت بعد ازدنیا باقی است وجمیع قوای باطنی نفس ازماده تجرّد دارند، لذابقا اختصاص به جهت تعقّل ندارد وعدم اتصاف بقوای جزئی اختصاص بوجود عقلی نفس قبل از هبوط دارد نه صعود وعروج .

ونیز باید توجّه داشت که بین اتّحاد نفس با صور عقلی وعقل فعّال یا ربّ النوع که مستفاد ازظواهر کلام مؤلّف وشیخ ودیگر قدما ومتأخّران ازحکما و اتحاد بمشرب صدرالمتألّهین فرق بسیارست ، اتحاد بمشرب ملاصدرا چه در قوس صعود وچه درنزول دارای معنائی اشمخ وبطونی غامض است وبین المشربین فرقان عظیم واعلم ان للعقل الفعّال وجوداً فی نفسه ووجوداً للنفس، والاتحاد انّما یکون باعتبار وجودالعقل للنفس اذا ماتجاوزالنفس عن حدّ العقل وان الحکماء یأبون عن التفوه به، لأنهم لا یعلمون للنفس وجوداً اقوی من العقل – چون قائلند که آخرین مرحله تکامـل نفس تحقق درمرتبهٔ عقل است بوجود ضمنی وتبعی یـا وجودی در رتبهٔ عقل علـی عکس النزول لأنـه لا تکرار فی التجلی . ولی صدرالحکما برهان اقامه نموده است برآنکه نفوس کمّل ازمقام عقل مدبّر نفوس تجاوز نموده وپاره‌ئی

←

الاجرام السماویّة فقط وتتشبّه بها، وکذلك اذا انحطّت الی هـذا العالم الأرضی، تشبّهت به ولم تذکر غیره .

[المسألة السادسة فی الذکر والمعرفة والتوهّم]

وذلك ان النفس اذا ذکرت شیئاً من الاشیاء، تشبّهت به، ای بذلك الشیء الذی ذکرته، لأن التذکر[۸۶] اما ان یکون التعقل، واما ان یکون التوهم، والوهم (الف) لیس له ذات ثابت قائم علی حالة واحدة، ولکنّها تکون علی حال الأشیاء التی تراها، ارضیّة کانت ام سماویّة ؟ الا انّه علـی نحو ماتری الاشیاء الأرضی و (ب) السمائی، فعلی قدر ذلك یستحیل فیصیر مثله .

[المسألة السابعة فی ان الأشیاء کلّها فی الوهم ، غیر انّها بنوع ثانٍ لا بنوع اول]

وانّما صار الوهم یتشبّه بالأشیاء السماویّة والأرضیّة ، لانها کلها فیه، غیر انها فیه بنوع ثـان لا بنوع اول. فلذلك لا یقدر علی ان یتشبّه بالأشیاء السماویّة والارضیّة تشبّهاً تاماً . وانما صار الوهم لا یقوی علی ان یتشبه بصور الاشیاء تشبهاً تامّاً ، لأنّه متوسط موضوع بین العقل والحس، فتمثل الیها جمیعاً ولایحفظ احدهما دون الآخر حفظاً یقینیّاً، ولا مخلص لاحدهما دون الآخر .

فقد بان، ان النفس اذا ذکرت شیئاً واحداً من الأشیاء ، تشبّهت به (ج) وصارت مثله، شریفاً کان ذلك الشیء ام دنیّاً[۸۷] فنرید الآن ان نرجع الـی

→

از آنها درمقام علت جمیع عقول قرار می گیرند ، ناچار نفس درمقام مرور ازعقول با هرعقلی بتمام وجود متّحد شود وعقل مورد اتحاد بوجود للنفس، متحد شود .

(الف) – والتوهّم – خ ل .

(ب) – او – ام – خ ل .

(ج) – للزوم الاتحاد بین المدرك والمدرك والتماثل بین المدرك بـالذات والمدرك بالعرض ، ولأن الأشیاء بحقایقها تحصل فی المدرك لا بأشباحها .

ماكنا فيه :

[المسألة الثامنة في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي انما ترى الخير المحض بالفعل]

فنقول : ان النفس اذا كانت في العالم الأعلى، اشتاقت الى الخير المحض الاول، و«الخير الاول» انما يأتيها الخير الاول[٨٨] بتوسط العقل ، بل هو الذي يأتيها، وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط (الف) به شيء ولا يحجبه شيء (ب)، ولا يمنعه مانع (ج) ان يسلك حيث شاء . فاذا اراد النفس ايّاها ولم يمنعه مانع من ذلك – جرمانيّاً كان او روحانيّاً – ، وذلك انّه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشيء الأخير بتوسط مايليه[٨٩] فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطّلعت الى العالم السفلي واشتاقت الى بعض ما فيه، فانّها يكون من ذلك الشيء على قدر ذكرها ايّاه او توهّمها له ، فالنفس ، انّما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم ، لأنّها لا تشتاق اليه حتى يتوهّمه ، وقد قلنا ان الوهم هو الذكر .

[المسألة التاسعة في ان الجواهر الفاضلة ليس من شأنها الذكر ، وفي الذكر و ماهو وكيف هو وفي العقل ، وان المعرفة هناك ذو الجهل، والجهل فخر للعقل هناك]

فان[٩٠] قال قائل: ان كانت النفس يتوهّم هذا العالم قبل ان ترده ، فلا محالة انّها تتوهمه ايضاً بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى ، فان كانت تتوهّمه فانّها لا محالة تذكّره ، وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي لا تتذكّر شيئاً من هذا البتة .

(الف) -اى لا يعرفه شيء معرفة تامّة ، ولا علم بشيء به، ولا خير عنده منه الا من جهة حاجته اليه، وفيض ذلك عليه .

(ب) – تمام وجه التعلّق . (ج) –اى ان يفيض على ماشاء .

[المسألة العاشرة بيان كيفيّة علم العقل وانّه يحيط بما دونه ولا يعلم مافوقه بالاحاطة التامّة]

قلنا: ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه، لكنّها (الف) تتوهم بوهم اعلى، وهذا العقل (ب) انّما هو جهل (ج) لا معرفة، غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة. وذلك ان العقل يجهل مافوقه بجهل هو اشرف من العلم، فان ذكرت الاشياء التى هناك، لم ينحطّ الى هيهنا، لأنّ ذكر تلك الاشياء الشريفة، يمنعها من ان ينحدر الى هيهنا، وان ذكرت العالم السفلى انحطّت من العالم الشريف، الا ان ذلك يكون بجهة وجهة. وذلك ان العقل يجهل مافوقه من علّته، وهى العلّة الاولى القصوى، ولا يعرفها معرفة تامة (د)، لأنّه لو عرفها معرفة تامة، لكان هو فوقها وعلة لها، ومحال ان يكون الشىء فوق علّته، وعلة لعلته، وذلك انّه يكون المعلول علة لعلته، والعلة معاولة لمعاولها، وهذا قبيح جداً، فالعقل يجهل ماتحته من الاشياء كما قلنا قبل، لأنّه لا يحتاج الى معرفتها لانّها وهو علّتها، وجهل العقل ليس عدم المعرفة، بل هو المعرفة التامّة القصوى، وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء

(الف) – اى لكنّ النفس تدرك هذا العالم بادراك عقلى.

(ب) – اى هذا الضرب من الادراك الذى سمّى وهماً عقلياً.

(ج) – بهذا العالم بنفسه وشخصه.

(د) – لا يعلمها الا شيئاً من حالها غير انّيتها، وانّما عرف انّيتها من اجل انه يرى الفيض دائماً عليه ونحوها، وكذلك شأن كل مقام ومرتبة، فالأسفل من هذه المقامات أبداً لايحيط بمافوقه بل يجهله. فالنفس لا علم لها بالعقل، وكذا الطبيعة لا علم لها بالنفس الا من جهة حاجتها اليها وفيض تلك عليها، وتعرف حقيقة ذلك من حال النفس، لأنّها بحركتها وجولانها بالروية تطلب الوقوف على امر ماقبلها هى فى تلك الحركة اذا تاها ما تطلب، وكأنّما اعطيت شيئاً، فاخذته من غير ان تعلم صورة من اعطاها وكيف اعطاها اكثر من انّها طلبت واعطيت.

بأنفسها، بل هو فوق ذلك وافضل واعلى، لأنه علتها، فمعرفة الاشياء بأنفسها عند العقل جهل، لانّها ليست معرفة شديدة صحيحة ولا تامة. فلذلك قلنا: ان العقل يجهل الأشياء التى تحته، نعنى بذلك انّه يعرف الاشياء التى تحته معرفة تامّة لا كمعرفتها بانفسها، ولا حاجة له الى معرفتها، لانّه علّة فيها (الف) معلولاتها كلّها، فاذا كانت فيه، لم يحتج الى معرفتها، وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرنا آنفاً، ولا تحتاج الى معرفة شىء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلّة الاولى، لأنّهما فوقها، فان كان هكذا رجعنا فقلنا:

[النفس لا تتذكّر شيئاً ممّا علمته ولا تقبل الآثار حين مفارقتها هذا العالم ورجوعها الى العالم الأعلى العقلى]

ان النفس اذا فارقت هذا العالم، وصارت فى العالم العقلى، لم تتذكّر شيئاً ممّا علمته، ولا سيّما اذا كان العلم الذى اكتسبته دنيّاً، بل تحرص على رفض (ب) جميع الأشياء التى نالت من هذا العالم[٩١] والا اضطرّت ان تكون هناك ايضاً تقبل الآثار التى كانت تقبلها هيهنا، وهذا قبيح جداً ان تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهى فى العالم الاعلى، لأنّها ان قبلت تلك الآثار

(الف) – چون عقل بعلم حضورى بعلل خود به‌اندازه وجود خود، نه بقدر وجود علّت خود وبمعلولات خود به‌نحو أعلى واتمّ، وعلى نحو السعة والاطلاق عالمست وچون معلول را در رتبهٔ وجود خود بعين وجود خود مشاهده نمايد، علم بمعلول غير علم بوجود خود كه علت است نميباشد ووجود خاص معلول، علم در مرتبهٔ متأخّر ازوجود علت است ناچار اين علم تابع وفرع است و ظل و وجه است – ولا حاجة الى معرفتها – چون علم عقل بمعاليل خود به‌نحو اكتساب و ارتسام و امرى خارج از ذات علت نمى‌باشد تا اكتساب آن منشأ كمال وحصول فعليّت و رسيدن ازقوه بفعل باشد.

(ب) – رفع – خ ل.

فانما تقبلها فى وهمها ، واذا توهمها تشبهت بها كما قلنا آنفاً ، والنفس لا تتشبّه بشىء من آثار هذا العالم اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى ، لانّه يلزمها من ذلك ان تكون فى العالم الاعلى مثلها اذا كانت فى العالم السفلى، وهذا قبيح جداً . فقد بان وصحّ كيفيّة النفس وحالها عند ورودها العالم العقلى ورجوعها اليه، وانّها لا تحتاج الى ذكر الأشياء الحسّيّة الدائرة الدنيّة .

وبان ايضاً بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية، حال العقل وكيف يذكر او كيف (الف) يتوهّم ، وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والأشياء المعروفة والمتوهمة على مبلغ قوّتنا واستطاعتنا بقول مستقصى[٩٢] فنريد الآن ان نذكر العلّة التى لها وقعت الأسامى المختلفة على النفس، ولزمها ما يلزم الشىء المتجزّى المنقسم الذات

[من هذا الموضع الى آخر الميمر الثالث يذكر كيفيّة انقسام النفس ويبيّن ان النفس ليست بجرم]

فينبغى ان يعلم هل يتجزّى النفس ام لا تتجزّى ؟ فان كانت تتجزّى، فهل تتجزى بذاتها ام بعرض؟ وكذلك اذا كانت (ب) لا تتجزّى، افبذاتها لا تتجزى ام بعرض ؟ .

فنقول: ان النفس تتجزى بعرض، وذلك انّها اذا كانت فى الجسم، قبلت التجزية بتجزّى الجسم؟ كقولك: ان الجزء المفكّر، غير الجزء البهيمى، وجزئها الشهوانى غير جزئها الغضبى . وانّما نعنى الجزء هيهنا جزء الجسم الذى يكون فيه قوّة النفس المفكّرة والجزء الذى يكون فيه قوّة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قوّة الغضب ، فالنفس انّما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها، اى يتجزى الجسم الذى هى فيه فامّا هى نفسها (ج) فلا تقبل التجزية البتة.

(الف) – وكيف يذكر وكيف يتوهّم ... – خ ل .

(ب) – وكذلك ايضاً اذا كانت ... – ل .

(ج) – هى بعينها ... – خ ل

فاذا قلنا : ان النفس لا تتجزى ، فانّما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى ، واذا قلنا : ان النفس تقبل التجزية ، فانّما نقول ذلك بقول مضاف عرضىٍّ ، لأنّها انّما تكون متجزّية اذا هى صارت فى الاجسام، وذلك انا اذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج الى النفس لتكون حيّة ، والجسم يحتاج الى النفس[٩٣] فتكون منبثّة فى جميع اجزائه . قلنا: ان النفس متجزية ، وانّما نعنى بذلك انّها فى كل جزء من اجزاء الجسم ، لانّها يتجزى بتجزى الجسم (الف) .

والدليل على ان ذلك كذلك، اعضاء البدن ، وذلك ان كلّ عضو حساس من اعضاء البدن ، انّما يكون حسّاساً دائماً اذا كانت قوّة النفس فيه، فاذا كانت قوّة النفس الحساسة فى جميع الأعضاء ذوات الحس ، قيل لتلك القوّة انّها تتجزى بتجزّى الاعضاء التى هى فيها، وقوة النفس وان كانت منبثة فى جميع الأعضاء ، لكنّها فى كل عضو تامة كاملة، وليست متجزية كتجزى (ب) الاعضاء ، وانّما تتجزى بتجزى الأعضاء ، كما وصفنا وبيّنا مراراً .

فان[٩٤] قال قائل: ان النفس لا تتجزى فى حاس اللمس فقط، واما فى سايرالحواس فانّها تتجزى .

قلنا : ان النفس تتجزى فى حاس اللمس وفى سايرالحواس، لأنّها ابدان، والنفس فى الابدان . فالنفس اذا تتجزّى بتجزّى الحسايس كلّها اضطراراً على النوع الذى ذكرنا آنفاً ، غير انّها اقل تجزيّاً فى اللمس منها فى سايرالحسايس (ج) . وكذلك قوّة النفس[٩٥] النباتيّة (د) وقوّتها الشهوانيّة الكاينة فى الكبد، والقوّة التى فى القلب وهى الغضب اقل تجزياً ، وهذه القوى ليست مثل قوى الحسايس، لكنّها على نوع آخر، وذلك ان قوى الحسايس هى اجزاء (ه) بعد هذه القوى، فلذلك صارت أشدّ تجسّماً . واما القوة

(الف) – الأجسام ... – خ ل .
(ب) – بتجزّى – خ ل .
(ج) – الحواس – خ ل .
(د) – النامية – خ ل .
(ه) – اخيراً – خ ل .

النباتيـة (الف) والشهوانيـّة فاقل تجسّماً .

والدليل على ذلك، انـّها لا تفعل افاعيلها بآلات البدن، لأن الآلة تمنعها من ان تفعل افاعيلها فى جميع البدن، وتحول بينه وبين ذلـك .فقد بان اذاً ، ان القـوّة النفس القابلة للتجزية غير قـوّتها التى لا تقبل التجزية ، وهذه القوى لا تمتزج ، فتكون واحدة، بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تقترن بعضها من بعض (ب) ، فقـوّة النفس على ضربين :

احـديهما تتجزى يتجزى الجسم ، مثل القـوّة النامية والقوة التى هـى شهوانيـّة ، فانـّهما منبثـّان فـى سايرالجسم من النباتات والقوى المتجزية بتجـزّى الجسم تجمعها قـوّة اخرى ايضاً (ج) ارفع وأعلـى ، فقد يمكن اذاً ان تكون قـوة النفس المتجزية بتجزى الجسم غير متجزية بالقوة التى فوقها النى لا تتجـزّى ، وهى اقوى القوى المتجزية مثل الحسايس، فانـّها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانيـّة ، وكلـّها تجمعها قـوّة واحدة هى اقوى الحواس، وهى تـَردُ عليها بتوسط الحسايس، وهى قـوّة لاتتجزى، لأنـّها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيـّتها ، ولـذلك صارت الحسايس كلـّها تنتهى اليها، فتعرف الاشياء التى تؤدى اليه (د) الحسايس وتميـّزها معاً من غير ان تنفعل او تقبل الآثار الاشياء المحسوسة ، فلذلك صارت هـذه القـوّة تعرف الأشياء المحسوسة وتميـّزها معاً فى دفعة واحدة .

وينبغى ان يعلم هل لهذه القوى التى ذكرناها ولساير قوى النفس مواضع فى البدن تكون فيها، او ليس لها مواضع البتة .

فنقول[٩٦] : ان لكل قـوّة من النفس موضعاً معلوماً من مواضع البدن تكون فيه، لا، لأنـّها تحتاج الى الموضع لثباتها وقوامها ، لكنـّها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيـّأ (ه) لقبول ذلك الفعل، والنفس هى التى صيـّرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها، لأنـّها انـّما تهيـّىء العضو بالهيئة التى تريد

(الف) – والنامية – خ ل . (ب) – ببعض – خ ل .

(ج) – قوة أخرى ايضاً وارفع منها ... – خ ل .

(د) – اليها ... – خ ل (ه) – المـُهـيّىء – خ ل .

ان يظهر فعلها منه، فاذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها، اظهرت قوّتها من ذلك العضو ، وانّما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الأعضاء ، وليس للنفس قوى مختلفة ولا هى مركّبة منها، بل هى مبسوطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاءً دائماً ، وذلك انّها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب، فلما صارت النفس تعطى الأبدان القوى (الف) نسب تلك (ب) القوى

(الف) – القوى ونسب تلك ... – خ .

(ب) – واعلم ان من كلام هذا العظيم يظهر انّه يقول ببساطة النفس بما هى نفس وصورة نوعية درحالتى كه نفس باعتبار آنكه صورت نوعيّهٔ مقوم مادهٔ بدنى وملاك تحصّل آن ومنشأ تنوع آنست ، مركب است نه بسيط، لذا به تجزّى بدن بالذات متجزّى است نه بالعرض ، چه آنكه نفس درابتداى وجود ، عين مواد و اجسام است، وهرصورت نوعيه‌ئى بايد بالذات با مادهٔ خود متحدالوجود باشد، مگر آنكه صورت باعتبار تحصيل تجرّد تدريجاً ازماده منسلخ شود، دراينصورت صورت بدن نيست تا بحث شود دربساطت وتركيب وقبول تجزّى وتقدّر وغيراينها ازاحكام وآثار مختصّهٔ بروى .

والدليل على الاتحاد الحمل لأنّه يقتضى الاتحاد الوجودى ، لأن الانسان هو الجسم النامى الحساس المتحرك بالاراده والمدرك للكلّيات .

فان قيل : نفس بالذات مجرّد ازماده وبحسب اصل وجود مجرّد عقلانى است، گوئيم : آنچه ذاتاً ازماده مجردست، عقل است نه نفس، ونسبت آن بكليهٔ ابدان متساوى است ومجرّد بالذات ببدن ملتجى نميشود وبماده پناه نمى‌برد ، و محلّ اعراض ولوازم غريبه واقع نميشود، وچون بالذات قسط خود را ازفيض حق استيفا نموده ، ازماده متأثّر نمى‌گردد، وتأثّر ازاجسام دلالت نمايد بروجود مادهٔ قابله در ذات نفس، وقبول صور متجدّد وتأثّر از حواس ومبادى تأثير ، دلالت دارد برمادى بودن آن وهف ولا مخلص عن هذه الاشكالات والمضائق سوى الاعتقاد بقبول النفس الحركة التدريجى باعتباروجودها العنصرى وقبولها التكامل شيئاً فشيئاً الى ان تحول ذاتها وتيسّرت امرها للاتصال بالملكوت والاتصاف بالتجرّد البرزخى ←

انیها، لانّها علّة لها، وصفات المعلول احری ان ینسب الی العلّة منها الی المعلول، لا سیّما اذا کانت شریفة تلیق بالعلة اکثر ممّا تلیق بالمعلول، ونرجع الی ماکنّا فیه.

[تنبیهات علی تجرّد النفس الی آخر هذا المیمر]

فنقول[٩٧]: انّه ان لم یکن کل قوّة من قوی النفس فی مکان معلوم من اماکن البدن وکانت کلّها فی غیر مکان، لم یکن بینها وبین ان یکون داخل البدن او خارجاً منه فرق البتة، فیکون البدن المتحرک الحساس لا تغییر (الف) له، وهذا قبیح، ویعرض من هذا ایضاً انا لا نعلم کیف یکون اعمال النفس الکاینة بالآلات الجسدانیّة اذا صارت قوی النفس لیست فی مکان.

فان[٩٨] قال قائل: ان بعض قوی النفس فی مکان، ای لها اعضاء معلومة یظهر منها، وبعضها لیس فی مکان.

قلنا: ان کان ذلك کذلك، لم یکن النفس کما قلنا، لکن بعضها یکون فینا، وبعضها لیس فینا، وهذا قبیح جداً.

→

اولاً وقبول التجرّد العقلی بعد طیّ درجات العوالم البرزخی والمثالی.

واما قوله: «النفس تعطی الابدان القوی ...» فکلام مجمل، چون قوای نفس قبل ازحصول تعقّل حاصل میشوند، چون صورت نفسی به‌تدریج درجات نباتی و حیوانی را پیموده و وارد مقام انسانی میشود وبه‌تجرّد عقلی میرسد، واین همان قول بحدوث آلات قبل صاحب آلت وقواست. فالمصیر الی ما حصله صدرالحکما لأنّه اتقن هذه المسألة وحققها کمال الاتقان والتحقیق فی الدّورة الحکمة والمعرفة.

باید توجه داشت که صفات معلول بجهت اطلاق بعلت منتسب است نه بلحاظ تقیید، نفس درعالم ماده عین قوا وبدان ظاهری وباطنی است و در مقام رجوع بآخرت جمیع قوای ظاهری بقوای باطنی او رجوع نمایند وکلیهٔ قوای باطنی او باقی ومحشورند وبا نفس متحد می‌باشند.

(الف) – لا تغیّر – خ ل.

ونقول[٩٩] بقول مستقصى : انّه ليس جزء من اجزاء النفس فى مكان البتة ، كانت النفس داخلة فى البدن او خارجة منه، وذلك ان المكان يحيط بالشيء الذى فيه ويحصره، وانّما يحيط المكان بشيء جسمانى، وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم ، والنفس ليست بجسم، ولا قواها باجسام، فليست اذن فى مكان، لأن المكان لا يحيط بالشيء الذى لا جسم له ولا يحصره .

وانّما قلنا : ان القوى (الف) النفس فى اماكن معاومة من البدن، نريد بذلك ان كل قوّة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الأعضاء للبدن ، الا ان تلك القوّة فى ذلك العضو لا كالجرم فى المكان، لكنّها فيه بانّها يظهر فعلها منه، وهيئة الجرم فى المكان على غير الهيئة التى تكون النفس فى البدن ، وذلك انّ الكلّ من الجرم لا يكون فى المكان الذى يكون فيه الجزء . فامّا النفس فكلّيتها (ب) حيث جزويتها(ج)، والنفس تحيط بالمكان، والمكان لا يحيط بها، لأنّها علّة له، والمعلول لا يحيط بالعلة ، بل العلة تحيط بالمعلول .

ونقول[١٠٠] : انّه ليست النفس فى البدن كما يكون الشيء فى الظرف ، لأنّها لو كانت كذلك، لكان البدن غير ذى نفس، وذلك انّه لو كان البدن محيطاً بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه، لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلاً قليلاً كسلوك الماء الى الظرف، ولكان بعض النفس يضمحلّ كما يضمحلّ بعض الماء الذى ينشفه الظرف ، وهذا قبيح جداً ، وليست النفس فى البدن كالجرم فى المكان على ما قلنا آنفاً ، وذلك ان المكان الحق المحض ، ليس هو بجرم بل هو لا جرم، فان كان المكان لا جرماً والنفس ليست بجرم، فلا حاجة للنفس الى المكان، والمكان هو هى، لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط وحاصر له .

فان قال قائل : لابدّ من ان يقول ان النفس فى البدن كالشيء فى المكان.

(الف) – قوى النفس – خ ط . (ب) – فكلّها – خ ل .

(ج) – جزؤها – خ ل .

قلنا : ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القصوى، وان كانت النفس فى المكان وانّما تكون فى تلك الصحيفة فقط، فيبقى سائر البدن ليست النفس فيه، وهذا ايضاً قبيح جداً. وقد يعرض من قول القائل ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان اشياء اُخر قبيحة محالة .

اولها : ان المكان يحرّك الشىء الذى فيه لا الشىء فى المكان هو الذى يحرّك المكان ، فلو كانت النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان البدن علّة حركة النفس، وليس ذلك كذلك، بل النفس هى علّة حركة البدن ، والشىء ذو المكان اذا ارفع المكان ارتفع الشىء ايضاً، ولم يثبت البتة، فلو ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان (الف) اذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت، ولم يثبت ، وليست النفس كذلك، بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشدّ ثباتاً واظهر منها اذا كانت فى البدن .

فان قال قائل: ان كان المكان انّما هو بعدٌ ما، وليس بالصحيفة الخارجة القصوى ، فالنفس فى البدن كانّها فى بعدٍ ما .

قلنا[١٠١] : ان كان المكان بعداً ما فبالحرى ان لا تكون النفس فى البدن كالشىء فى المكان ، وذلك ان البعد انّما هو فراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشىء الذى فيه البدن هو الفراغ ، فيكون النفس اذن فى الشىء الفارغ الذى فيه البدن لا فى البدن بعينه، وهذا قبيح جداً .

وليست[١٠٢] النفس ايضاً فى البدن كالشىء المحمول ، وذلك ان الشىء المحمول انّما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل ، فانّهما اثر الجرم الحامل لهما، والآثار لا تفارق حواملها الا بفساد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او يتخل بتحلل البدن[١٠٣] وليست النفس فى البدن كالجزء فى الكل ، لان النفس ليست بجزء البدن (ب) .

فان قال قائل : ان النفس جزء الحى كلّه، فهو فى البدن كالجزء فى الكل.

قلنا : انّه لا يخلوا اما ان تكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجزء

(الف) – كان ما اذا رفع الجسم ... – خ ط. (ب) – للبدن – خ ط .

فى الكل اما مثل مايكون الشراب فى ظرف الشراب واما ظرف الشراب بعينه، وقد قلنا انّها ليست فى البدن مثل مايكون الشىء فى الظرف، وبيّنا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه، لان الشىء لا يكون موضوعاً لنفسه . فليست النفس اذن فى البدن كالجزء فى الكل[١٠٤] وليست ايضاً فى البدن كالكلّ فى الأجزاء، فانّه قبيح جداً، ان يقال: ان النفس هى الكلّ والبدن اجزاؤها .

وليست النفس[١٠٥] مثل الصورة فى الهيولى، وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس فى البدن كذلك، بل هى مفارقة للبدن بغير فساد، والهيولى ايضاً قبل الصورة وليس البدن قبل النفس ، وذلك ان النفس هى التى تجعل الصورة فى الهيولى او هى التى تصوّر فى الهيولى وهى التى تجسّم الهيولى ، فان كان النفس هى التى تصوّر الهيولى وهى التى تجسمها، فلامحالة انّها ليست فى البدن كالصورة فى الهيولى، لانّ العلّة لا تكون فى المعلول كالشىء المحمول والا لكانت اثراً للمعلول ، وهذا قبيح جداً. لانّ المعلول هو الأثر والعلّة هى المؤثر ، والعلة فى المعلول كالفاعل المؤثر والمفعول (الف) فى العلّة كالمفعول المتأثر؛ فقد بان وصحّ ان النفس فى البدن ليست على شىء من الانواع الذى ذكرنا وبيّنا بحجج مقنعة مستقصاة .

(الف) – المعلول – خ ط. درنحوه تقدم بدن برنفس وتقدم نفس بربدن من دون ان يلزم حدوث الآلة قبل ذيها، بحثى دقيق وعميق است، ونيز درنحوه ظهورنفس دربدن وسريان آن دربدن وتقوم آن به‌نفس ، مواضع ابحاث وتحقيقها يحتاج الى بيان مقدمات طويلة الذيل والابحاث وقد اشرنا الى لمحة منها وقررنا حق القول فى حواشينا على المقدمة القيصرى فان فيها ما يشفى العليل – ج ش – .

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثالث من كتاب انثولوجيا

[اثبات تجرّد النفس وابطال زعم من قال بتجسّم النفوس الانسانيّة]

واذ قدّمنا (الف) ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية (ب) والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة ، ونظمنا القول فيه نظماً طبيعيّاً على توالى مجرى الطبيعة .

فنقول الآن (ج) على ايضاح ماهيّة جوهر النفس[١٠٦] ، ونبدء بذكر مقالة الجرميين الذين ظنّوا بخسارتهم ، ان النفس ايتلاف اتفاق الجرم واتّحاد اجزائه، ونكشف عن (د) رحوض حجّتهم فى ذلك، ونظهر قبيح (ه) مايجرى اليه مذهبهم، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانيّة الى الأجرام ، وتركوا الأنفس والجواهر الروحانيّة معرّاة من كل قوّة .

فنقول[١٠٧] : ان افاعيل الاجرام انّما تكون بقوى ليست بجرمانيّة، وهذه

(الف) – قد بيّنا ماوجب تقديمه – تحقيقه – م ل .

(ب) – هى الملك الاعظم الحامل للعرش الرئيس على جملة الحملة والمدبّرات للماديات .

(ج) – اى فنشرع الآن فى القول .

(د) – دحوض – خ ل. الرحوض الزلل والعثار ودحض الحجة بطلت .

(ه) – قبح – خ ل .

القوى تفعل الأفاعيل العجيبة .

والدليل[١٠٨] على ذلك ما نحن قائلون انشاءالله تعالى، ان لكلّ جرم كميّة وكيفيّة، والكمية غير الكيفية، وليس يمكن ان يكون جرم مابغير كميّة (الف)، وقد اقرّ بذلك الجرميون ، فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كميّة، فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وكيف يمكن ان تكون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكمّ (ب) اذا كان كل جرم واقعاً تحت الكمية (ج) فان كان الكيفية ليست بواقعة تحت الكمية وكان كل جرم واقعاً تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم، وان لم يكن الكيفية جرماً فقد بطل قولهم انّ الاشياء اجرام .

ونقول (د) ايضاً كما قلنا : انّ كل جرم وكل جثّة اذا جزّئت اواختل منها قدر ما لم يبق على حالها الاولى من العظم والكميّة، ويبقى الكيفيات على حالها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء ، لأنّ الكيفيّة في جزء الجرم كهيئتها (هـ) في الجرم (و) كحلاوة العسل، فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها لا ينتقص حلاوة العسل بنقصان كميته، وليست كميّة رطلٍ من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه، فان كانت الحلاوة لا ينتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم ، وكذلك يكون ساير الكيفيات كلّها .

ونقول[١٠٩] : انّه لو كانت القوى اجراماً ، لكانت القوى الشديدة ذوات جثث عظام، ولكانت القوى الضعاف ذوات جثث لطاف، فاما الآن فانّه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة ، وذلك انه ربما كانت الجثّة لطيفة وكانت القوة شديدة ، فان كان هذا هكذا .

قلنا : انّه لا ينبغي لنا ان نضيف القوّة الى عظم الجثّة بل الى شيء آخر لا جثّة له ولا عظم، ونقول: ان كان هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرمانيّاً بزعمهم، فانّما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التي فيها،

(الف) – بلا – خ ل .
(ب) – و – ظ .
(ج) – وان – خ ل .
(د) – فنقول – خ .
(هـ) – كيفيّتها – خ ل .
(و) – اى كلّه .

فانّهم لم يعلموا ان الاشياء التى صارت فى الهيولى انّما هى كلمات فواعل ليست هيولانيّاً ولا جرمانيّاً .

[القول بان النفس هى الأخلاط الأربعة، او الدم، لانّه اشرفها منسوب الى بعض الطبيعيّين وان النفس ليست بجرم]

فان قالوا : ان الحى اذا مابرد دمه وانفشّت (الف) الريح الفريزية التى فيه، هلك ولم يبق، فان كانت النفس جوهراً غير جوهر الدم والريح وساير الأخلاط التى فى البدن ، ثمّ عدمها البدن لما مات الحى اذا كانت النفس غير هذه الاخلاط .

قلنا : ان الاشياء التى تقيم (ب) الحى ليست هى الاخلاط البدنيّة فقط، لكن هى اشياء اخر غيرها ايضاً فقد يحتاج الحى اليها فى قوامه وثباته، وانما هذه الأشياء بمنزلة الهيولى للبدن تأخذها النفس وتهيّؤها على صورة البدن، لان البدن سيّال ، فلو لا ان النفس تمدّ جوهر البدن بهذه الأخلاط ، لما ثبت الحى كثير شىء (ج) فاذا فنت (د) هذه العناصر، ولم تجد النفس عنصراً تمدّ به البدن ، فعند ذلك يهلك الحى وتفسد ، والاخلاط انّما هى علّة هيولانيّة للحى ، والنفس علّة فاعلية .

والدليل على ذلك ، انّا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريزيّة ، ولا يمكن ان يكون حىّ من الحيوان غير ذى نفس البتة ، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول[١١٠] : ان كانت النفس جرماً، فلابدّ لها من ان ينفذ فى ساير البدن وتمزج (ك) به ، كامتزاج الأجرام اذا اتّصل بعضها ببعض. وانّما يحتاج

(الف) – اى خرجت . (ب) – تضمّ – خ ل .

(ج) – اى كثير زمان .

(د) – ان الحمّى اذا ما برد ... وفشت – خ ل .

(ك) – تمتزج به – خ ط .

النفس ان ينفذ فـي جميع البدن، لينال (الف) الاعضاء كلـها من قـوتها، فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض ، لم يكن النفس نفساً بالفعل . وذلك، لأن الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت ، لم يبق واحد منها على حالها الاولى بالفعل ، لكنَّها يكون فى الشىء بالقوة ، فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم يكن نفساً بالفعل، بل انَّما يكون بالقوة فقط فيكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزج بالمرارة ، فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحـد منهما على حـاله، فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن ، فاذا لم تبق على حالها الاولى، لم تكن نفساً .

ونقول[١١١] : ان الجرم اذا امتزج بجرم آخر ، احتاج الـى مكان اعظم من مكانه الاول ، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه ، والنفس اذا صارت الى البدن ، لم يحتج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول ، ولذلك اذا فارقت النفس البدن، لم يأخذ البدن مكاناً اقل من مكانه الاول، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه .

ونقول ايضاً: اذا صار الجرم فى الجرم وامتزجا، كبرت جثَّتهما وعظمت، والنفس اذا صارت فى البدن، لم يكبر جثَّة البدن، بل احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل، والدليل على ذلك : ان النفس اذا فارقت البدن، انتفخ وعظم، غير انَّه عظم فاسد، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول : ان الجرم اذا امتزج بالجرم ، فانَّه لا ينفذ بالجرم كلَّه، لأنَّه لا يقطع جميع اجزاء الجرم ، والنفس تقطَّع التقطيع الى مالا نهاية .

فان لجّوا ، وقالوا : ان الفضائل كلها جسمانيَّة ذوات جثث ، سألناهم وقلنا لهم : اخبرونا كيف تنال النفس الفضايل وساير الأشياء المعقولة، ابانَّها دائمة لا تبيد ولا تفنى ، أو بانَّها واقعة تحت الكون والفساد ؟ !

فان قالوا : ان النفس انَّما تنال الفضائل ، لأنَّه دائمة لا تبيد، كانوا قد اقرّوا بما حجدوا من ذلك . وان قالوا : ان النفس تنال الفضائل بانَّها واقعة تحت الكون والفساد، قلنا لهم : فمن المكوِّن لها ، ومن اى العناصر تكوّنها،

(الف) – ليقبل، لنيل – خ ل .

ونسألهم عن المكون ايضاً ادائم هو، ام واقع تحت الكون والفساد،؟ فان قالوا: انّه واقع تحت الكون والفساد، سألناهم عن ذلك ليكون ايضاً، اذا لم هو ام واقع تحت الكون والفساد؟ وهذا الى مالا نهاية له، فان قالوا: انّه دائم لا يفسد، فقد حادوا عن قولهم بان الاشياء كلّها اجرام، فنقول: ان كانت الفضائل دائمة لا يفسد كالصور المساحيّة، فلا محالة انّها ليست باجرام، فان لم يكن اجراماً، لم يكن ما فيها (الف) والعالم (ب) بها اجراماً اضطراراً.

فنقول: ان كان الجرميّون انّما صيّروا النفس فى حيّز الاجرام لانهم رأوا الاجرام تفعل وتؤثر آثاراً مختلفة، وذلك انّها تسخّن وتبرد وتيبّس وترطب، فظنّوا ان النفس جرم ايضاً لانها تفعل افاعيل مختلفة وتؤثر آثاراً عجيبة، فلتعلموا انّهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وباىّ القوى يفعل وانّها انّما يفعل بالقوى التى (ج) فيها التى ليست بجرميّة.

فان[١١٢] لجوا: وقالوا: بل انّما يفعل الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشىء آخر فيها غيرها، قلنا: وان جوّزنا لكم ذلك، فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيّز النفس اعنى التسخين والتبريد وما اشبه ذلك، بل من حيّز النفس المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتعهد والتدبير المحكم (د)، فلهذه القوى واشباحها جوهر غير جوهر الأجسام.

فامّا الجرميّون[١١٣]، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام، وتركوا الجواهر الروحانيّة خلواً معرّاة من كل قوّة، فان كان هذا هكذا، وكان الجرم ينفذ فى الجرم كلّه، فانّه ينفذ فى الاجزاء ولا يتناهى، وهذا

(الف) – منها – خ ل. (ب) – والقائم – خ ل.

(ج) – والعلّة اما ان تكون من سنخ النفوس المجرّدة وهى لمجرّد قطع توجهها عن الصور العلمية القائمة بها يبطل المعلول ويرجع الى عدمها الذاتى وامّا ان تكون من قبيل العقول الطولية المقوّمة لمعاليلها والمعلول من جهة مقهوريته وانقهاره تحت سطوات نور العلة يكون فى فناء دائمى ذاتى – جلال – .

(د) – والتدبّر والحكم – خ ل.

باطل ، لأنّه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية (الف) بالفعل ، فان لم يكن ذلك ، فان الجرم لا ينفذ فى الجرم كلّه ، والنفس تنفذ فى البدن كله ، وفى جميع اجزائه لا يحتاج فى نفاذها فى الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلها قطعاً قطعاً جزوياً ، بل بقطعها قطعاً كلياً ، اى يحيط بجميع اجزاء الجرم لأنّها علّة الجرم ، والعلة اكبر من المعلول ، ولن يحتاج الى ان يقطع معلولها بنوع المعلول (ب) بل بنوع آخر أعلى واشرف .

فان قالوا : ان الروح الفريزى الطبيعى لمّا صار فى الأسطقّس البارد وسقى (ج) فى البرد ولطف صار نفساً .

قلنا : ان هذا محال قبيح جداً ، وذلك ان كثيراً من الحيوان يغلب عليه الأسطقّس الحارّ ، وله مع ذلك نفس من غير ان يكون قد صارت فى خواصّ البرودة .

وان[١١٤] قالوا : ان الطبيعة قبل النفس ، وانّما تكون النفس من قبل اتصال الطبايع الخارجة .

قلنا : انّه يعرض من قولكم : هذا امر قبيح جداً ، عند ذوى الالباب ، وذلك انّكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها ، لزمكم من ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له ، وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة ، وهذا قبيح جداً ، وذلك انّهم جعلوا الأفضل دون الادنى ، وجعلوا الاعم بعد الاخص ، وهذا محال غير ممكن ، بل العقل قبل الاشياء المبدعة كلّها ثمّ النفس ، ثمّ الطبيعة ، وكلّها

(الف) – لأنّه لا يمكن ان يكون الأجزاء – ح – غير متناهية – خ ل .

(ب) – يظهر من كلام الشيخ النحرير انّه يعتقد بتجرّد جميع القوى الغيبيّة للنفس الانسانى وان التجرّد عنده – رض – لا ينحصر فى التجرّد العقلانى وان هذا الشيخ المتألّه العظيم قائل بالاشباح المعلّقة والمجردات البرزخيّة بحسب الصعود والنزول والاولى عبارة عن البرازخ اللاحقة والثانية هى العوالم المثالية الواقعة بعد العقول المتكافئة وتبعه فى الدورة الاسلاميّة صدر اعاظم الحكماء قائدنا ومفيد الحكمة المتعالية وانّه قد احيى مئآرب هذا الشيخ الكبير – قدس سرّ هما – جلال – .

(ج) – وتبقى – خ ل .

سلك (الف) سفلاً كان الشيء ادنى واخسّ ، وكلّما سلك علواً كان الشيء افضل واعمّ .

فان لجّوا وقالوا : ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة ، لزم من قولهم : ان يكون الآله تبارك وتعالى بعد العقل واقعاً تحت الكون والفساد عالماً بعرض، وذلك محال، لأنّه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقاً، امكن ان يكون لا نفس ولا عقل ولا اله، وهذا محال قبيح جداً .

[بيان ترتيب العلل والمعاليل وكيفية صدور الكثرة عن الواحد الحق]

فامّا نحن – فنقول : ان الله عز وجل علّة للعقل، والعقل علة للنفس ، والنفس علّة للطبيعة[١١٥] والطبيعة علة للاكوان الجزويّة كلها، غير انّه وان كانت الاشياء بعضها علّة لبعض، فان الله تعالى علةٌ لجميعها كلّها ، غير انّه علة لبعضها بغير توسط وهو الذى جعل العلة كما قلنا فيما سلف[١١٦] . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون انشاءالله، ان الشيء بالقوّة لا يكون شيئاً بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرجه الى الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل، لان القوة لا تقدر على ان يصير الى الفعل من ذاتها ، لانّه اذا لم يكن شيئاً بالفعل، فأين يلقى القوة بصرها ، وانّى تأتى .

فاما[١١٧] الشيء الكائن بالفعل فلانّه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوة الى الفعل ، فانّه انّما ينظر الى نفسه لا الى خارج، فتخرج تلك القوة الى الفعل، ويبقى هو دائماً على حالة واحدة ، لانّه لا حاجة الى ان يصير الى شيء آخر، اذ هو ماهو بالفعل ، واذا اراد ان يخرج الشيء (ب) من القوّة الى الفعل ، لم

(الف) – وفى كتاب اخوان الصفاء وخلّان الوفاء : ان الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهيولى والصورة، عندنا لافرق بين الطبيعة والصورة النوعية فى الانواع الهيولانية ومبدأ آثار در انواع متحصّلة همان صورت نوعيه است كه باعتبار مبدئيّت آن جهت حركات ذاتيهٔ منبعثهٔ از ذوات انواع، بآن طبيعت اطلاق كرده‌اند .

(ب) – لأن العالى لا يريد السافل ولا ينظر اليه الا بتبع ذاته، وان المجرد لا يحرك المادة لغرض عايدة اليه وانّه فى التحريك والاجادة اما ان ينظر الى ذاته ←

يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج، بل انّما ينظر الى ذاته، فيخرج الشيء من القوة الى الفعل . فان كان هذا هكذا ، قلنا :

ان الشيء[١١٨] الكائن بالفعل، افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم، والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام، لانّه هو ماهو بالفعل دائماً فالعقل والنفس قبل الطبيعة[١١٩] غير انّه ينبغى ان يعلم ان النفس وان كانت هى ماهى بالفعل فانّها معاولة من العقل لا بعقل (الف) ما يخرج الى الفعل، والعقل وان كان هو ماهو بالفعل فانّه معاول من العلّة الاولى، لانّه انّما هو يفيض على النفس صورة[١٢٠] بالقوة التى صارت[١٢١] فيه من العلة الأولى، وهى الانّية الاُولى ، غير انّه[١٢٢] وان كانت النفس فى الهيولى تفعل ، والعقل يفعل فى النفس ، فانّما تفعل النفس فى الهيولى الصورة، ويفعل العقل فى النفس الصورة ايضاً. فاما البارى[١٢٣] عز وجل فانّه يحدث انّيات الأشياء وصورها ، غير انّه يحدث بعض الصور بغير توسّط ، وبعضها بتوسط، وانّما يحدث انّيات الأشياء وصورها لانّه هو الشيء الكائن بالفعل حقّاً، بل هو الفعل المحض ، فاذا فعل، فانّما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . واما العقل، فانّه وان كان العقل هو ماهو بالفعل ، فانّه لمّا كان من فوقه شيء آخر نالته قوّة ذلك الشيء ، ومن اجل ذلك يحرص العقل على ان يتشبّه بالفعل الاول الذى هو فعل محض، فاذا اراد فعلاً فانّما ينظر الى ماهو فوقه فيفعل فعله غاية فى النقاوة ، وكذلك النفس وان كانت هى ماهى بالفعل، فانّها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوّته (ب) ، فاذا فعلت فانّما ينظر الى العقل ويفعل مايفعل، فاما الفاعل الاول هو فعل محض، فانّه انّما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه، لانّه ليس خارجاً منه شيء آخر[١٢٤] هو اعلى منه ولا ادنى. فقد (ج) بان اذن وصحّ ان العقل قبل النفس ، والنفس

→

مطلقا واما ان ينظر الى ذاته باعتبار اتصاله بالمبدأ القيّوم ويفيض على السافل تشبّهاً بالجواد الكريم الفياض المطلق .

(الف)– لا تفعل – خ ط. (ب)– فوقه . (ج)– وقد –خ ل.

قبل الطبيعة ، وان الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلّها، وانّه مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداء الشيء واتمامه فرق ولا فصل البتة .

فان كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا : ان كان النفس[١٢٥] هى ماهى بالفعل لا بالقوّة ، فلا يمكن ان يكون مرّة بالقوة ومرّة بالفعل، والجرم قد يكون مرة جرماً بالقوة، ومرّة جرماً بالفعل، فليست النفس اذن بروح غريزى ولا جرم البتة .

[فى ان النفس غير ايتلاف الجسم وانّها ليست بمزاج]

فقد بان وصحّ مما ذكرنا، ان النفس ليست بجرم، وقد ذكر اناس من الأولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج، غير انّا نكتفى بما ذكرنا ووصفنا ان النفس ليست بجرم ونقول : ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام ، فينبغى لنا ان نفحّص عن هذه الطبيعة ، ونعلم ما هى، أنراها من ايتلاف الجسم، فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا: انّها ايتلاف الأجرام[١٢٦] كالايتلاف الكائن من اوتار العود ،وذلك ان اوتار العود اذا امتدّت ، قبل اثراً ما، وهو الايتلاف . وانّما عنوا بذلك ان الاوتار اذا امتدّت ثمّ ضرب بها الضارب، حدث فيه ايتلاف لم يكن فيها، والاوتار غير محدودة ، وكذلك الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتحدّت ، حدث من امتزاجها مزاج خاص، وذلك المزج الخاص هو يحيى البدن، والنفس انّما هى اثر لذلك الإمتزاج ، وهذا القول شنيع قد اكثرنا الردّ على قائله بحجج قويّة مقنعة شافية، ونحن مثبتو (الف) ذلك فى المستأنف انشاء الله تعالى وقائلون بان النفس هى قبل الايتلاف ، وذلك ان النفس هى التى ابدعت الايتلاف فى البدن (ب) وهى القيّمة عليه (ج) وهى

(الف) – يثبتو ذلك – خ. خ.

(ب) – وذلك انّ القوّة الغضبيّة قد يتحرّك على الانسان فى بعض الاوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنعه من ان يفعل فعلها، والقوة الشهوانيّة قد يتشوّق فى بعض الاوقات الى بعض الشهوات فتفكّر النفس فى ذلك ←

التى تقمع البدن وتمنعه من ان يفعل كثيراً من الافاعيل البدنيّة الخسيسة. واما الايتلاف، فانّه لايفعل شيئاً ولا يأمر ولاينهى، والنفس جوهر، والايتلاف ليس بجوهر، بل عرض يعرض من امتزاج الأجرام، واذا كان الايتلاف حسناً متقناً، فانّما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او وهم او فكر اوعلم البتة. وايضاً: ان كان الايتلاف انّما يعرض من ايتلاف الاجرام، وكان الايتلاف نفساً وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه، القيت (الف) فى البدن أنفساً كثيرة، وهذا شنيع جداً.

وايضاً: ان كان الايتلاف هو النفس، وانّما يكون من امتزاج الاجسام لا يمتزج الا بمازج كان لا محالة قبل النفس التى هى الايتلاف، فالايتلاف نفس فاعلة للايتلاف.

فان قالوا: ان الايتلاف بلا مؤلف، وكذا المزاج بغير مازج.

قلنا: ليس ذلك كذلك، لأنّا نرى اوتار الآلات الموسيقار لا يتألّف من ذاتها، لانّها ليست كلّها، مؤلفة، وانما المؤلف هو الموسيقار الذى يمدّ الآوتار ويؤلف بعضها الى بعض وتؤلف فيها ايضاً اثراً مطرباً، فكما ان الآوتار ليست بعلّة لايتلافها، فكذلك الاجسام ليست بعلة لايتلافها، ولا يقدر على ان يؤثر الايتلاف، بل من شأنها قبول الآثار، ولا يؤثر الا آثاراً خسيسة دنية، فليس ايتلاف الاجسام اذن هو النفس.

ونقول: ان كانت النفس ايتلاف الاجسام[١٢٧] والاجسام هى التى يؤلّف انفسها، لزم من قولهم ان يكون الأشياء ذوات الانفس مركّبة من اشياء لا نفس

→

وانّه يؤدى الى حال رديّة فتمنعها عن ذلك وتضادها.

(ج) – اى ليس النفس قيّمة على البدن حافظة ايّاه بايراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً وجبر مايتداعى الى الانفكاك على الانسان من موضوعات تلك الكيفيّات المتضادة الافعال فتكون النفس الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج.

(الف) – الفيت – خ ط.

لها وان‌الأشياء كانت اولاً بلا طفس (الف) ولا سرح (ب) ثم طفست (ج) بغير مطفس اعنى‌النفس ، بل انما انطفست بالبخت والاتفاق ، وهذا ممتنع غير ممكن، فليست‌النفس اذن هى ايتلاف الاجسام .

فان قالوا: انَّه قداتَّفق افاضل‌الفلاسفة‌على ان‌النفس[١٢٨] تمام‌البدن(د) والتمام ليس بجوهر، فالنفس اذن ليس بجوهر ، لان تمام‌الشىء انَّما هو من جوهرالشىء ، قلنا : انَّه ينبغى ان نفحِّص عن قولهم ان‌النفس تمام وباىّ المعنى سمَّوها انطلاسيا .

[فى تقرير ان‌النفس تمام‌البدن وكماله وانّها صورة نوعيّة]

فنقول ان افاضل‌الفلاسفة ذكروا، ان‌النفس فى‌الجرم، انما هى بمنزلة صورة بها يكون‌الجسم متنفِّساً ، كما ان‌الهيولى بالصورة يكون جسماً ، الا انَّه وان‌كانت النفس صورة للجسم، فانَّها ليست بصورة لكل جسم بانَّه جسم، بل انَّما هى صورة لجسم ذى‌حياة بالقوة ، وان كانت‌النفس تماماً على هذه‌الصفة ، لم يكن من (ه) حيِّزالاجرام، وذلك انَّها لوكانت صورة للجسم كالصورة‌الكائنة فى صنم‌النحاس ، كانت اذا انقسم‌الجسم وتجزَّى، انقسمت هى‌ايضاً وتحيَّزت، واذا اقطع عضو من اعضاء‌الجسم، قطع بعضها ايضاً، وليس ذلك‌كذلك، فليست‌النفس اذن‌بصورة تماميَّة‌كالصورة‌الطبيعية والصناعية ، بل انَّما هى تمام لأنَّها هى‌المتمِّمة للجسم حتى يصير ذا حسٍّ وعقل .

ونقول : ان كانت‌النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة‌الطبيعيَّة ، فكيف يجول عندالنوم وتفارق‌البدن بغير مباينة منه، وكذلك[١٢٩] فعلها ايضاً فى‌اليقظة اذا رجعت الى ذاتها، فانَّها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانيَّة ، غير ان ذلك انما يبيَّن من فعلها ليلاً من اجل سكون‌الحواس

(الف) – كانت اوائل طقس ... – خ ل . (ب) – ولا مزج، اى تركيب – خ .
(ج) – طقست – خ ط . وكذلك مطقس وانطقست .
(د) – اى صورة تكمّل‌البدن بوجودها . (ه) – حنز – خ ط .

وبطلان افاعيلها، ولو كانت النفس تماماً للبدن[١٣٠] بانّه بدن، لما فارقه، ولما علمت الشيء البعيد، ولكان انّما يعلم الأشياء الحاضرة لمعرفة الحواس، فتكون هي والحسايس شيئاً واحداً، وليس ذلك كذلك، لان النفس تعرف الشيء[١٣١] وان بعد عنها، وتعرف الآثار التي تقبل الحسايس[١٣٢] وتميّزها كما فلنا مراراً، ومن شأن الحسايس ان تقبل آثار الأشياء فقط، واما المعرفة والتميز فللنفس.

ونقول: انّه لو كانت النفس صورة[١٣٣] تماميّة طبيعيّة، لما خالفت البدن في شهواته وكثير من افاعيله، بل كانت غير مخالف له في شيء من الأشياء، وكان البدن اذا اثّر فيه اثراً ما، كان ذلك الأثر في النفس ايضاً، ولكان الانسان ذا حسايس فقط، لأن من شأن البدن الحس، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية، وقد عرف ذلك الجرميّون، فمن اجل ذلك[١٣٤] اضطرّوا الى الإقرار بنفس اخرى وعقل آخر لايموت، فانّا نحن قائلون (الف) انه ليس (ب) نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن، وهي التي قالت الفلاسفة، انّها انطلاسيا للبدن، غير انّهم ذكروا انها انطلاسيا وصورة تماميّة بنوع آخر غير نوع الذي ذكره الجرميّون، اعني: انّها ليست تمام كالتمام الطبيعي المعقول به، بل انّما هي تمام وفاعل، اي يفعل التمام، فبهذا المعنى قالوا: انّه تمام البدن الطبيعي الآلي، اي النفس والقوّة.

(الف) – وقد ذكروا في الدورة الإسلاميّة دلائل وحجج نيّرة على تجرّد النفس وبقائها، وبعض هذه الدلائل يدلّ على تجرّد النفوس الحيوانيّة.

ايضاً، لأن للحيوان افاعيل ارادية وكل حيوان يدرك ذاته ويحترز من عدوه وموذية. كثيري ازاين دلائل از اثبات تجرّد عقلي قاصرند.

يعني كثيري از دلائل آنان اثبات مي‌نمايد تجرّد نفوس را واين دلائل فقط تجرّد عقلي را اثبات نمي‌نمايند بل كه به‌تجرّد نفوس حيواني وارواح مثالي نيز دلالت دارند وحال آنكه آن اعاظم تجرّد برزخي را انكار نموده‌اند.

صدرالحكما اين دلائل را در اسفار ومبدأ ومعاد، مفصّلاً نقل وتقرير ووجوه خلل آن ادلّه را ذكر وبا كمال مهارت اين مبحث مهم را تحقيق وتنقيح فرموده است.

(ب) – ليست – خ ط.

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الرابع

فى شرف عالم العقل (الف) وحسنه

ونقول : من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسّه ووسواسه وحركاته – كما وصفه صاحب الرموز من نفسه – وقدر ايضاً فى فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله على العالم العقلى ، فيرى حسنه وبهاءه[١٣٥] ، فانّه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وان يعرف قدر ذلك الشىء الذى فوق العقل وهو نور الأنوار، وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء .

فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلى وبهاءه على نحو قوّتنا واستطاعتنا ، وكيف الحيلة فى الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق .

فنقول : ان العالم الحسى والعالم العقلى موضوعان ، احدهما – ملازم[١٣٦] الآخر . وذلك ان العالم العقلى محدث للعالم الحسّى ، والعالم العقلى مفيد فايض على العالم الحسّى ، والعالم الحسى، مستفيد قابل للقوة التى تأتيه من العالم العقلى ، ونحن ممثّلون هذين العالمين وقائلون ، انّهما يشبهان حجرين (ب) ذوى قدر[١٣٧] من الأقدار، غير ان احد الحجرين لم يهتدم ولم

(الف) – العالم – خ ط . (ب) – الحجرتين – خ خ .

يؤثر فيه الصناعة البتة، والآخر، يهتدم وقد اثّرت فيه الصناعة (الف) وهيّأته هيئة يمكن ان تنتقش فيه صورة انسان ما، او صورة بعض الكواكب، اعنى تصوّر فيه فضائل الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم، فاذا فرق بين الحجرين، فضل الحجر الذى اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل الصور واحسن الزينة من الحجر الذى لم ينل من حكمته الصناعة سبباً اليه فيه وما (ب) فضل احد الحجرين على الآخر بانّه حجر[١٣٨] لان الآخر حجر ايضاً، لكنّه انّما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة، وهذه الصورة التى[١٣٩] احدثها الصناعة فى حجر لم يكن فى الهيولى، لكنّها كانت فى عقل الصانع الذى توهّمها وعقلها قبل ان يصير فى الحجر، والصورة كانت فى الصانع ليس كما تقول انّ للصانع عينين ويدين ورجلين، لكنّها كانت فيه بانّه عالم بتلك الصناعة التى احكمها وصار يعمل بها ويؤثر فى العناصر آثاراً حسنة وصورة فائقة.

فان كان هذا هكذا، قلنا: ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر، كانت فى الصناعة احسن وافضل ممّا فى الحجر، والصورة التى فى الصناعة، ليست هى التى اتت الى الحجر نفسها فصارت فيه، بل تبقى ثابتة فى الصناعة، وتأتى منها الى الحجر صورة اخرى هى اقل وادنى حسناً بتوسط الصانع، ولا الصورة التى اتت من التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّة محضة على نحو ما ارادت الصناعة التى هى نقش الصانع، لكنّها انّما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة، فالصورة فى الحجر حسنة نقيّة، غير انّها فى الصناعة احسن واتقن واكرم وافضل جداً واشدّ تحقيقاً من اللاتى فى الحجر. وذلك ان الصورة كلّما انبسطت فى الهيولى فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلّة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى واحدة (ج) لا يفارقه، وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل، اى اذا مثّلت

(الف) - الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع فى النفس على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها من النفس صورته الخارجيّة متى شاء من غير كلفة.

(ب) - وانّما - خ ل. (ج) - فى هيولى واحدة ... - خ ل.

فى حامل، ثمّ من ذلك الحامل الى حامل آخر ، ضعفت وقلّ حسنها والصدق فيها، وكذلك القوة اذا صارت فى قوة اخرى ضعفت، والحرارة اذا صارت فى حرارة اخرى ضعفت ، والحس اذا صار فى حس آخر ومثّل فيه اى فى حس، قل حسنه ولم يكن مثل الاولى فى حسنه. ونقول بقول وجيز مختصر : ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول، فكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه، وذلك ان الموسيقار انّما كان من الموسيقيّة ، وكل صورة حسنة انّما كانت من صورة قبلها (الف) وأعلى منها، وذلك انّها ان كانت صورة صناعيّة[١٤٠] فانّما كانت من الصورة التى فى عقل الصانع وفى علمه، وان كانت صورة طبيعيّة ، فانّما كانت من صورة عقليّة هى قبلها واولى منها، فالصورة الأولى العقليّة هى افضل من الصورة الطبيعيّة، والصورة الطبيعيّة هى افضل من الصورة التى فى علم الصانع ، والصورة المعقولة (ب) التى فى الصانع، هى افضل واحسن من الصورة المعمولة ، فالصناعة انّما يتشبّه بالطبيعة، والطبيعة يتشبّه بالعقل .

فان قال قائل : فان كانت الصناعة تتشبّه بالطبيعة ، فما دامت (ج) الصناعة دامت الطبيعة لأنّها تتشبّه بالطبيعة فى اعمالها .

قلنا له : انّه ينبغى اذن ان يدوم الطبيعة ، لأنّها تتشبّه فى افاعيلها اشياء اخرى اى بالفعلية التى فوقها وأعلى منها، ونقول : ان الصناعة اذا ارادت[١٤١] ان يمثّل شيئاً، لم يلق بصرها على المثال فقط ويشبه علمها به، لكنّها يرقى الى الطبيعة فيأخذ منها (د) صنعة المثال ، فيكون حينئذ علمها أحسن واتقن، وربما كان الشىء الذى يريد الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعته وجدته ناقصاً او قبيحاً فتتمّمه وتحسنه، وانما كان (ه) تقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق، فلذلك يقدر ان يحسّن القبيح ويتمّ الناقص على نحو قبول العنصر الذى يقبل آثارها .

(الف) – فيها – خ ل . (ب) – المعمولة – خ ل .

(ج) – فان – خ ل : فان دامت الطبيعة دامت الصناعة – ظ – .

(د) – صفة – خ ل . (ه) – وانّما كان ... – خ ل .

والدليل على صدق ما قلنا فيدارس الصانع، فانّه لمّا اراد ان يعمل صنم المشترى فى شيء من المحسوسات ، لم يرق فى شيء ، ولم يلق بصره الى شيء لتشبّه(الف) به علمه ، لكنه ترقى بوهمه فوق الأشياء المحسوسة، فصوّر المشترى بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال من الصور الحسنة ، فلو ان المشترى اراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع تحت ابصارنا ، لما يقبل الا الصورة التى عملها فيدارس الصانع . ونحن ذاكرون الصناعات هيهنا، ونذكر اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدّم، لأن الدم فى كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه ، بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والحلية (ب) المعتدلة .

فامّا الدّم ، فانه مبسوط كأنّه هيولى، لأبدان الحيوان ، فان كان الدم هيولى لابدان الحيوان وهو مبسوط لاشكل فيه ولاحلية له، فمن اين يظهر (ج) حسن الأنثى وانار على البصر التى من اجلها اضطرمت الحرب بين اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة ، ومن أين صار حسن الزهرة فى بعض النساء ؟ ومن أين صار بعض الناس حسناً جميلاً لا يشبع الناظر من النظر اليه ؟ ومن اين صار جمال الروحانين ؟

فانّه ايضاً لوا اراد احدهم ان ترائى لراء (د) بصورة فائقة لا يوصف حسنها ، أفليس هذه الصورة التى ذكرنا انّما يأتى من الفاعل على المفعول ، كما يأتى الصورة الصناعيّة من الصانع على الاشياء المصنوعة ، فان كان هذا هكذا ، قلنا : ان الصورة المصنوعة حسنة، واحسن منها الصورة الطبيعيّة المحمولة فى الهيولى، واما الصورة التى ليست فى الهيولى، لكنّها فى قوّة الفاعل، فهى اكثر حسناً وابهى بهاءاً، لأنّها هى الصورة الاولى ولا هيولى لها.

والدليل على[١٤٢] ذلك ما نحن ذاكرون[١٤٣] من انّه لو كان حسن الصورة انّما يكون من قبل الجثّة التى تحمل الصورة بانّها جثّة، لكانت الصورة كلما

(الف) –تشهد به – خ ل .
(ب) –الجبلة – خ ل .
(ج) –ظهر – خ ل .
(د) – ترائا لرأى – خ ل .

عظمت الجثة التى تحملها، اكثر حسناً وتشويقاً للناظرين منها اذا كانت فى جثّة صغيرة ، وليس ذلك كذلك، بل اذا كان الصورة الواحدة فى جثّة صغيرة واخرى فى عظيمة ، حركت النفس الى النظر اليها بحركة سواء ، فان كان هذا هكذا، قلنا: انه لا ينبغى ان نجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثّة الحاملة ، بل انّما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط .

والدليل على ذلك، ان الشىء مادام خارجاً منّا ، فلسنا نراه[١٤٤] واذا صار داخلاً فينا، رأيناه وعرفناه. وانّما دخل فينا من طريق البصر والبصر لا ينال الا صورة الشىء فقط ؛ فأمّا الجثّة فليس ينالها. فقد بان اذن، انّ حسن الصورة لا يكون بالجثّة الحاملة لها، بل انما يكون بنفس الصورة فقط . ولا يمنع كبر الجثّة صورته ان يصل الينا من تلقاء ابصارنا ولا صغر الجثّة. وذلك ان الصورة اذا حادت البصر (الف) حدثت الصورة التى صارت فيه وصغّرها ، ونقول : ان الفاعل[١٤٥] اما ان يكون قبيحاً ، واما ان يكون حَسَناً، واما ان يكون بينهما، فان كان الفاعل قبيحاً ، لم يعمل خلافه، وان كان بين الحسن والقبيح ، لم يكن باحرى ان يفعل احد الأمرين دون الآخر، وان كان حسناً ، كان فعله حسناً ايضاً ، فان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة ، فبالحرىّ ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسناً ، وانّما خفى عنّا حسن الطبيعة ، لأنا لم نقدر ان نبصر باطن الشىء ، ولم نطلب ذلك، لكنا انما نبصر خارج الشىء وظاهره ونُعجب من حسنه، ولو حرصنا ان نرى باطن الشىء ، لرفضنا الحسن الخارج ، واحتقرناه ولم نعجب منه. والدليل على انّ باطن الشىء احسن وافضل[١٤٦] من خارجه : الحركة ، لأنّها ، تكون فى باطن الشىء ومن هناك يبدو الحركة . ومثل ذلك المرئى الذى يرى صورته ومثاله، فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذى صوّر فيترك(ب) النظر بالصورة، وطلب ان يعرف المُصَوِّر والمصور هو الذى حركه للطلب، وهو يأتى عنه، فاما صورته الظاهرة ، فلم تحركه بطلب ذلك ، وباطن الشىء وان

(الف) – جاءت الى البصر جذبت – خ ل. حدثت – خ ل.

(ب) – فترك – خ ل.

كان لا يقع تحت ابصارنا، فانّه هوالذى يحرّكنا ويهيّجنا للطلب والفحص عن الشيء ماهو، فان كانت الحركة انّما تبدو من باطن الشيء ، فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة ومن حيث الطبيعة ، فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال .

[حسن الباطن خير من حسن الظاهر]

فقد بان انّ باطن الشيء احسن من ظاهره كما بيّنا واوضحنا .

ونقول : انّا قد نجد الصورة الحسنة فى غير الأجسام[١٤٧] مثل الصور التعليميّة ، فانّها ليست جسمانيّة ، لكنّها اشكال ذوات خطوط فقط ، ومثل الصور التى تكون من المرء المزوق ومثل الصور التى فى النفس ، فانّها الصور الحسنة حقّاً اعنى (الف) صور النفس، الحلم والوقار وما يشبههما ، فانّك ربّما رأيت المرء حليماً[١٤٨] وقوراً ، فيعجبك حسنه من هذه الجهة ، فاذا نظرت الى وجهه، رأيت قبيحاً سمجاً ، فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها، فان لم تلق بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم ترصورته الحسنة، بل ترى صورته القبيحة ، فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن ، فتكون حينئذ مسيئاً ، لأنّك قضيت عليه بغير الحق (ب) وذلك انّك رأيت ظاهره قبيحة، فاستقبحته ولم ترحسن باطنه فتستحسنه، وانّما الحسن الحق[١٤٩] هوالكائن فى باطن الشيء لا فى ظاهره . وجلّ الناس انّما يشتاق الى الحسن الظاهر ولا يشتاق الى

(الف) – بصور – خ، ط .

(ب) – روى الصدوق «رحمه الله» فى الأمالى ومعانى الأخبار ، باسناده عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن جدّه، قال: قال على بن ابى طالب «عليه السلام» : عقول النساء فى جمالهنّ ، وجمال الرجال فى عقولهنّ .

الجمال الحسن فى الخلق والخلق، وقوله : «عقول النسأ فى جمالهنّ ...»، لعل المراد انّه لا ينبغى ان ينظر الى عقلهنّ لندرته، بل ينبغى ان يكتفى بجمالهنّ ، اوالمراد ، ان عقلهنّ غالباً لازم لجمالهنّ . والاول اظهر .

الحسن الباطن ، فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه، لأنّ الجهل قد غلبهم واستغرق عقولهم، فلهذه العلّة لا يشتاق الناس كلّهم الى معرفة الاشياء الخفيّة الا القليل منهم اليسير، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا الى حيّز العقل، فلذلك فحصوا عن غوامض الأشياء ولطايفها، وايّاهم اردنا فى كتابنا هذا الذى سمّيناه فلسفة الخاصة ، اذ العامّة لم يستأهل هذا ولا يبلغه عقولهم .

[فيه ذكر اللّذين صنّف الفيلسوف هذا الكتاب لهم]

فان قال قائل : انّا نجد[١٥٠] فى الأجسام صوراً حسنة .

قلنا : ان تلك الصور انّما ينسب الى الطبيعة ، وذلك ان فى طبيعة الجسم حسناً – ما – غير ان الحسن الذى فى النفس افضل واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة . وانّما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس ، وانّما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح ، لأن المرء الصالح اذا القى عن نفسه الأشياء الدنسة، وزيّن نفسه بالاعمال المرضيّة ، فاض على نفسه النور الاول من نوره[١٥٢] وصيّرها حسنة بهيّة، فاذا رات النفس حسنها وبهاءها، علمت من أين ذلك الحسن، ولم يحتج فى علم ذلك الى (الف) القياس، لأنّها يعلمه بتوسط العقل ، والنور الاول ليس هو نور فى شىء ، لكنّه نور وحدة قائم بذاته، فلذلك صار ذلك النور منير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة ، فان جميع الأشياء الفاعلة انّما افاعيلها بصفات فيها لا بهويّتها ، واما الفاعل الاول فانّه يفعل الشىء بغير صفة من الصفات ، لأنّه ليست فيه صفة البتة ، لكنّه يفعله بهويّته، فلذلك صار[١٥٢] فاعلاً اولاً ، وفاعل الحسن الأول الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاول هو فاعل العقل[١٥٣] الذى هو عقل دائم لا عقلنا، لأنّه ليس بعقل مستفاد

(الف) – ورد عن امير المؤمنين «عليه السلام» فى وصف الملائكة : «صور عارية عن المواد، عارية عن القوّة والإستعداد، تجلّى لها فاشرقت، وطالعها فتلألأت، والقى فى هويّتها مثاله ، فاظهر منها افعاله ...» .

وليس هو مكتسباً، ونحن ممثّلون ذلك[١٥٤] غير انّا ان جعلنا مثالنا حسيّاً لم يكن ملايماً لما نريد ان نمثّل به، لانّ كل مثالى حسىٍّ انّما يكون فى الأشياء الداثرة، والاشياء الداثرة لاتقدر على حكاية مثال الشىء الدائم، فينبغى أن نجعل مثالنا عقلنا ليكون ملائماً للشىء الذى اردنا ان نمثّله به، فيكون حينئذٍ كالذهب الذى مثّل بذهب آخر مثله، غير انّه ان القى الذهب[١٥٥] الذى كان مثالاً وسخاً مشوباً[١٥٦] ببعض الاجسام الدنسة، نقى وخلص، اما بالعمل، واما بالقول. فيقال: ان الذهب الجيّد ليس هو الذى نرى فى ظاهر الجسم، لكنّه الخفىّ الباطن فى الجسم، ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغى ان نفعل اذا اردنا تمثّل الشىء الاول بالعقل وذلك انّا لا نأخذ المثال[١٥٧] الا من العقل النقى الصافى، فان اردت ان تعرف العقل النقى الصافى من كل دنس، فاطلبه فى الاشياء الروحانيّة، وذلك ان الروحانيّة كلّها صافية نقيّة فيها من الحسن والجمال مالا يوصف، فلذلك صارت الروحانيّة كلها عقولاً بحق وفعلها فعل واحد، وهو ان ينظر فيصير اليها.

وايضاً: كان الناظر يشتاق الى النظر[١٥٨] اليها، «لا» لان لها اجساماً، لكن بانّها عقول صافية نقيّة، والناظر يشتاق الى النظر[١٥٩] الى المرء الحليم الشريف[١٦٠] لا من اجل حسن جسمه وجماله، لكن من اجل عقله وحلمه. فان كان هذا هكذا، قلنا: ان حسن الروحانيّين فائق جداً، لأنّها انّما يعقلون عقلاً دائماً، لا ينصرف الحال بمرّة نعم ومرّة لا، وعقولهم ثابتة صافيّة نقيّة لا دنس فيها البتة، فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم خاصّة (الف) الشريفة

(الف) – المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف يخالف رأى استاده افلاطن فى اثبات المثل العقليّة، حتى انّه لمّا اراد الفارابى ان يجمع بين الرأيين فى مقالته المشهورة، اول المثل الى ما فى علم الله من الصور القائمة بذاته تعالى، وهو خلاف ما وقع منه من التصريح به والنصّ عليه فى مواضع من هذا الكتاب احدها هيهنا.

هذا ما ذكره صدر الحكماء ثم قال بعدم التخالف بينهما، وقد ثبت عند المتأخرين ان هذا الكتاب ليس من المعلم الاول فبقى الخلاف ثابتاً بين العظيمين.

ولذلك ذهب الشيخ الاشراقى الى الإذعان بالمثل النوريّة واقام البراهين العديدة ولكن فيما ذكره فى اثبات المثل، مواضع انظار وموارد خلل قد بيّن مواضع المناقشات ←

الالهیّة التی لا یعقل ولا یبصر منها شیء سوی العقل وحده. والروحانیّون اصناف[۱۶۱] وذلك ان منهم من یسکن السماء التی فوق هذه السماء النجومیّة[۱۶۲] والروحانیّون الساکنون فی تلك السماء کل واحد منهم فی کلیة فلك سمائه، الا انّ لکلّ واحد منهم موضعاً معلوماً غیر موضع صاحبه ، لا ، کما یکون للاشیاء الجرمیّة التی فی السماء ، لأنها لیست اجسام ، ولا تلك السماء جسم ایضاً ، فلذلك صار کل واحد منهم فی کلیّة تلك السماء .

ونقول: ان من وراء هـذا العالم سماء وارض وبحر[۱۶۳] وحیوان ونبات وناس سماویّون ، وکلّ مَن فی ذلك العالم سمائیّ ، ولیس هناك شیء[۱۶۴] ارضیّ البتة. والروحانیّون الذین هناك ملائمون للأنس الذی هناك، لاینفرّ بعضهم من بعض، وکل واحد لا ینافـر صاحبه ولا یضاده، بل یستریح الیه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وهم یبصرون الأشیاء التی لاتقع تحت الکون والفساد، وکل واحد منهم (الف) یبصر ذاته فی ذات صاحبه، لأن الأشیاء هناك نیّرة مضیئة، ولیس هناك شیء مظلم البتة، ولا

→

وذکر وجوه الخلل وافاد الحجج النیّرة وبین موضع النزاع بما لا مزید علیه صدر الصدور وبدر البدور المولی صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی فی کتبه ومسفوراته.

(الف) – لأنّهم المؤمنون حقّاً والمؤمن مرءات المومن ولذلك کل واحـد منهم ، یری ذاته فی ذات صاحبه. .

مسألهٔ مُثُل نوریه ونحوهٔ ظهور آنها ازعقول طولیّه وکیفیّت ارتباط آنها با مُثُل برزخیّه وحقایق مادیه، ازغوامض علم حکمت ومعرفتست، وبحق افراد نادری که دارای ذهنی وقّاد ودرکی عمیق وانظاری دقیقند، می‌توانند این مسأله را اولاً قاملاً تصوّر نمایند ثمّ برهان براثبات آن اقامه نمایند وازناحیهٔ تحقیق وتحصیل چندین مسألهٔ مهمّ فلسفی، بدفع اشکالات آن بپردازند، عمدهٔ اشکالاتی کـه مانع اعتقاد بوجود مُثُل نوری‌است همان دلائلی‌است که شیخ واتباع اوتقریرفرموده‌اند، ازجمله مسألهٔ تشکیك ذاتی وتحقق وحدت سنخی بین مراتب وجود، ونحوهٔ انطواء کثرات در وحدت ، تجلّی وحدت در کثرت .

شيء جاسيء لا ينطبع، بل كل واحد منهم نيِّر ظاهر لصاحبه، لا يخفى عليه منه شيء، لأنَّ الاشياء هناك ضياء فى ضياء، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً، ولا يخفى على بعض شيء ممَّا فى بعض البتة، اذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانيَّة الواقعة على سُطوح الاجرام المكفوفة، بل انَّما نظرهم بالأعين العقليَّة الروحانيَّة التى اجتمع فى الحاسَّة الواحدة جميع القوى التى للحواسِّ الخمس مع قوَّة الحاسة السادسة، بل الحاسَّة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الإغراق فى الآلات اللحميَّة، اذ ليس بين مركز دائرة العقل[١٦٥] وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد مساحيَّة، ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة، لانَّ هذا من صفات الأشكال الجرميَّة، فامَّا الاشكال الروحانيَّة بخلاف ذلك، اعنى ان مركزها والخطوط التى تدير (الف) عليها واحدة، وليس بينهما ابعاد بتَّة.

وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسائل والتعليق عليها، اواخر ليلة الأولى
من شهر الله المبارك الصِّيام من شُهور سنة – ١٣٩٦ –
من الهجرة النبويّة المصطفويّة، عليه وآله
آلاف الوف التحيَّة
وانا العبد الفانى سيّد جلال الموسوى الآشتيانى

(الف) – تدور – خ ل.

تعليقات براتولوجيا

تأليف

عارف نامدار و فيلسوف محقق و ضد قمي سعيدي

با تعليق و تصحيح و مقدمه

سيد جلال الدين آشتياني

بسم‌الله الرحمن الرحیم

تعلیقات بر میمر اول

نحمدك یا مغیب النفوس اغننا ، ونشکرك یا مبدع العقول وخالق المحسوس فنجّنا ؛ کی نسبحك کثیراً فی حظیرة القدس مع آبائنا القدسیین، ونذکرك کثیراً فی الملأ الأعلی من اخوانننا العلویین ، انّك کنت بنا وبآبائنا المخلصین بصیراً ، وفی أحوالنا ناظراً وبصیراً ونصلّی علی من العقل الکلّ مظهر علاه، والنفس الکلیة الالهیّة احدی قواه ، محمد صاحب الواء الحمد والمقام المحمود ، ومالك مرتبة الجمع والحوض المورود، وآله الذین هم خزّان حکمة لله الملك المعبود ، ثم علی جمیع الأنبیاء والرّسل المکرّمین ، وسایر الأولیاء والصالحین (الف) .

(الف) – همانطوریکه درمقدمه عرض شد کتاب **اثولوجیا** را قبل ازاین تعالیق نفیس تألیف عارف بارع ومحدث محقق قاضی سعید قمی – قده – قراردادم ومواضعی را که قاضی حاشیه و شرح مرقوم داشته‌اند مشخّص نموده وشخص ناظر بکتاب اثولوجیا با سهولت می‌تواند باین حواشی مراجعه نماید .

بااینکه غرض ازتألیف منتخبات چاپ آثار حکما وعرفای چهار صد سال اخیرست ، برای آنکه مطالعه‌کننده بتواند کاملاً ازاین تعلیقات استفاده نماید اصل کتاب **اثولوجیا** را به‌تصویب دوست عزیز ودانشمند بزرگوار جناب آقای **سیّد حسین نصر** – ادام‌الله حراسته – قبل ازاین تعلیقات قرار دادیم .

حقیر از اثولوجیا نسخ قدیمی متعدد بدست نیاورد ونسخهٔ نسبةً فابل اعتماد همانست که درمقدمه معرفی شد . ازاین تعلیقات نیز دو نسخهٔ نسبةً کامل بدست‌آوردیم، لذا نه چهار – ٤ –

←

اما بعد فيقول كاسد رأس المال، والمتوسل بالنبى والآل محمد المدعو بـ (سعيد)، متعه الله بالعيش الرغيد: هذه تعليقات اجترأت فى تنميقها على الرسالة الموروثة من معلّم الحكمة، ومؤسّس قوانين الفلاسفة، العظيم ارسطاطاليس، الذى نقل اهل العلم الموثوق بروايتهم: ان نبيّنا سيّد المرسلين – صلى الله عليه وآله – قال فيه: «انّه كان نبيّاً، قد جهله قومه».

وايضاً نقلوا عن النبى – صلى الله عليه وآله – انّه سئل عن ارسطاطاليس فقال: لو ادركنى لأستفاد منّى» ويستفاد منه غاية علمه. وبالجملة ذلك العظيم، بهذا المقام الكريم، وذا للكتاب، ممّا تداولته انظار اولى الالباب، فالمنصفون اظهروا العجز عن ادراك مغزاه، وآخرون اعترفوا بعدم الصعود الى مرماه، حتى انه نقل عن – ا لسيد الاعظم – انه قال: «قد طالعت هذا الكتاب من اوله الى آخره سبعين مرّة، الى ان فهمت مقاصده.» فاذا كان الأمر على هذا الشأن، فما ظنّك بمن لا بضاعة له فى سوق العرفان؟ وان رئيس بناء الإسلام مع سعة نبل باعه ورواج متاعه – بهوش كذا – للخوض فى هذه اللّجة، وغاص فى هذا البحر الخضيم، لاقتطاف تلك الدرة، تراه كما سننقل منه ان شاء الله تعالى انّه استخرج خزرات يلعب بها الصبيان، ويليق بقلادته الحيوان، حتى ان متعصّبية نفوا ذلك عنه لجلالة قدره واشتهار فضله. ولعمرى الحبيب انّ هذا الكتاب ليس ممّا يدركه مدارك الحكمة الرسميّة، بل هو كما قال العظيم ارسطاطاليس: ان هذه الأقوال المتداولة كالسّلّم نحو المرتبة المطلوبة، فمن اراد ان يحصلها، فليحصل لنفسه فطرة اُخرى، وذلك لأنّ مرموزات هذا الكتاب من العلوم التى صدرت من انوار النّبوّة والولاية، كما يظهر للراسخين فى علوم اهل بيت الوحى والرسالة الختميّة، ولا يكفى فيه سلوك طريق النظر، بل لابدّ من ارتياض النفس بالمجاهدات الشرعيّة، واقتفاء آثار اهل بيت

→

ميمر اثولوجيا مطابق سليقه حقير ونه اين تعليقات به‌نحو تمام وبدون نقص منتشر مى‌شود. عذر حقير همان فقدان وسائل وبودن همكار عاشق علم ومعرفت مى‌باشد، ونمى‌توان در انتظار نشست تا اسباب كار به‌نحو اعلى واتمّ فراهم شود، چون فراهم نخواهد شد. وانا العبد سيد جلال الدين الموسوى الأشتيانى كتب الله له بالحسنى – رجب الاصب – ١٣٩٦ – من الهجرة النبوية المحمدية عليه وآله آلاف التحيّة –.

العصمة . ونعم ماقيل : كل من له ادنى خوض فى هذا العلم الشريف ، لا يرتاب فى انّ اصول مطالبه متلقّاة من الأنبياء صلوات الله عليهم اجمعين، ويحكم حكماً قطعيّاً لايشوبه شوب شبهة ، بان القوّة البشريّة لم يستقل بادراك خبايا هذه الحقايق، ولم يستبدّ باستنباط خفايا تلك الدقايق ، وان ذلك مقتبس من مشكاة اصحاب الأرصاد والانوار الروحانيّة . وقد قال افلاطون الالهى استاد المعلم الاول : قد تحقّق لى ألوف من المسائل، ليس لى عليها برهان. وبيّن ان ذلك التحقيق من طريق الولاية والكشف الروحى، وخلع البدن الجسمانى ، ليس الا وانّى مع بضاعتى الكاسدة فى طريقى العلم والعمل ، انتحلت ذلك ملتجئاً الى فناء باب مدينة العلم والمعرفة ، متوكلاً على الله مولى النعمة ، ومؤتى الحكمة ، والله المستعان وعليه التكلان .

قوله (المترجم) : «جدير[1] لكل ساعى ...» اى ينبغى لكل طالب علم مريد بيان ثلاثة امور من الرؤس الثمانية :

اولها ، معرفة الغاية اى الفايدة التى هى عامدها بالميم، اى قاصدها فى هذا السعى والطلب ، لاحتياجه الباعث الى طلبها، ، اذ مالم تبعث الحاجة الى طلب الغاية من تصوّر نفع، لم يحسن الطلب، فالّلام فى قوله : لمعرفة . لم يتعلق بالساعى كما يتبادر الى الفهم، بل بمعنى من . وفى اكثر النسخ عابدها بالباء، ولا يخلو من تكلّف .

والثانى، ان يتصور قدر المنفعة بالقلّة والكثرة والخسّة، فيقوى بذلك طلبه ولضعف فى لزوم الساعى مسلك المطلوب الذى ابتغاه سلوكاً صادراً عن النفس لتدميث الأساليب ، اى ترتيب اسلوب المقدمات القاصدة ، اى المتوجهة الى عين اليقين .

والتدميث – بالّدال المهملة والميم والثاء المثلّثة اخيراً اللّتين وذكر الحديث والأخير انسب ووصف اليقين بالمزيل للشك وصف كاشف، لان اليقين هو الذى لا يزول بتشكيك اهل الشك، فاليقين يزيل الشك عند الوصول به، اى بسبب اليقينيّات الى ماهو المطلوب من المقاصد والغايات .

قوله[2] : «وان لم يلزم طاعة تصرّفه...» التنوين للتنكير، وجملة لصرفه صفة للطاعة، وماء الموصولة فاعل تصرّفه ، وهو الأمر الثالث وهو لزوم الطّاعة لمن لصرفه ما يذلقه ذلك المطاع، اى المعلم اعنى ما يعطيه ولو وصل الى ذواقه من الالتذاذ بالترقى فى ارتياض العلوم والرياضات العلمية السامية اى التى يعلو بالساعى وترفعه صاعداً الى غاية الشرف

التى هى معرفةالحق بالالوهيّة والربوبيّة ، اى بذاته وصفاته وافعاله التى يتوخّى اى يتوخّاها ويقصدها النفوس العقليةالواصلة الىالعقل بالفعل بالنزوع الطبيعى اى بالشوق الجبلىالفطرى فى طبايعهم الى تلكالغاية الشريفة التىهى معرفةالمبدأ والمعاد للأنفس العقليّة .

قوله : «قالالحكيم ...» هذا كلام المعلم الأول للحكمة وماذكره المترجم تمهيد لذلك الذكر الحكيم فىاول كتابه قولين مرموزين، فى انالفرض هوالانسانالكامل، وان معرفة النفس هومعرفةالله فالقولالاول هواولالبغية وآخرالدركالبغية بالضم والكسر- المبتغى وما لأجلهالكل، يعنى اولالمقاصد فىالتعقل يدرك ويحصل آخرالامر، مثل انالغاية كما تقرّر ، من ايجادالعالم هىالمعرفة ، وهى انّما تحصل وتدرك فى منتهى مراتبالوجود وهوالانسان ، ومنتهى مراتب ذلكالنوع هوالانسانالكامل الذى لا اكمل منه. ومثل ما يقول اهلالحق، من انالغايةالمقصودة من ايجاد كل فرد فرد منالعالم هو نبيّنا سيّد المرسلين - صلىالله عليه وآله - وهو وانكان اولاً فىالوجود العقلى، لكن بحسبالوجود الكونى بعد طىّ جميع درجاتالنّبوات والولايات كما قيل :

«اول فكر آخر آمد درعمل» فافهم .

والقولالثانى هو اولالدرك ، آخرالبغية ، ومعناه : انالذى يوجد اولاً هوالمقصود اخيراً ، فهوالاول الآخر، مثل ما يقال : انالعقل هو اولالمبدعات ، وهو آخر ينتهى اليه خلاصةالوجود ، بان يصير عقلاً بالفعل ، فينتهى الى ما ... اولاً . ومثل ما يقول اهل الحق، من انالنورالأول هونور نبيّنا خاتمالمرسلين -ص- ويكون مصيرالكل فىالقيامة اليه بان يكونوا تحت لوائه، وهوالشاهد(الف) للكل والشفيع للكل، كما ورد: نحنالآخرون السّابقون الىالله والى جواره، والسابقون فى مرتبةالوجود، هذا ما خطر بالبال فىمعنى هذا المقال .

وقال يعقوببن موسىالمتطبّب فىترجمةالقولين : آخر آفرينشها ابتداى دانستن

(الف) - قالالحكيم الشيخالنظامى «قده» :

اى ختم پيمبران مرسل حلواى پسين ، ومسلح اول

ما بود، وآخر دانستن ما، ابتدای آفرینشها بود .

قوله : «فالّذی[۳] انتهینا الیه ...» اول بالنصب لکونه غیر منصرف وقع طرفا ای الذی انتهینا الیه من العلوم الطبیعیّة والالهیّة الیه فی اول هذا الفن من معرفة الربوبیة التی تضمّنها هذا الکتاب، هو آخر المطالب الطبیعیة والالهیة، فان غایة الطبیعی ان ینتهی جمیع مقاصده الی محرك لا محرك فوقه، وغایة مقاصد الالهی الإنتهاء الی علّة للکلّ لا علّة له .

ثم اراد ان یبیّن انّه کما ظهر من البیانات الطبیعیّة والالهیّة ، ان الغایة لکل فحص وطلب هو درك الحق ولایة لکل فعل وطلب من نفاد العمل، فوجب من ذلك النظر فی هذه الغایة وفی صفاتها الکمالیّة التی هی کالأعراض، وافعالها التی هی الاسباب الفواعل.

فقوله بعد ذلك : «فقد وجب النظر فیها ...» جواب قوله : «لمّا کانت ...» وقوله : «فان استقصاء الفحص فی النظر یفید المعرفة ...» دلیل علی بقاء الطلب والعمل وانتهائه، والا لبطل الفحص حیث لا ینتهی الی آخر والمعنی : ان استقصاء البحث بغیة المعرفة ، بان جمیع الفاعلین المذکورین فی الطبیعی والالهی یفعلون بالشوق المطبوع المجبول فی ذواتهم شوقاً ازلیّاً ، وان الکل یتحرك ویتوجه بذلك الشوق الی الحق الثابت التام وفوق التمام ، وانّه لمّا کان هو فوق التمام والثبات، تحرك الکل الیه بالکمال والتمام، کما قال المولوی المعنوی فی منظومته المثنوی :

همچنانکه بیقراری عاشقان حاصل آمد از قرار دلستان

قوله : «فالمیمر[٤] فی اوائل العلوم مقدمة ...» قال السید الداماد تغمّده الله برضوانه: «المیمر بفتح المیمین (الف) من حاشیتی المثناة من تحت المنقلبة عن الهمزة او بضمّ المیم الثانیة مفعل، اما من المؤامرة بمعنی المشاورة ، او من الأمارة بالفتح ، بمعنی الوقت والعلامة والموعد ، او من الآمرة بالتحریك ، بمعنی النماء والزیادة والبرکة، او بمعنی العلم الصغیر من اعلام المفاوز من حجارة ونحوها، او من الأمر بفتح الهمزة واسکان المیم واحد الأمور ، یقال : امر فلان مستقیم وامور القوم مستقیمة ، او من الامر بکسر الهمزة بمعنی القلب والعقل والنفس ، او من الأمر بمعنی الامارة کلتاهما بالکسر، ای الولایة والریاسة

(الف) – قال قده فی اوایل القبسات .

او من الايتمار ، والاول اكثر شيوعاً عند الأدبيين .

قال علامة الزمخشري في اساس البلاغة : «ايتمرت ما امرتني به، اى امتثلت، وفلان مؤتمر ، اى مستبد ، ويقال : فلان لا يأتمر رشداً ، اى لا يأتي برشده من ذات نفسه ، ويقول امرته فأتمر، اى امتثل وابى ان يأتمر، اى استبد ولم يمتثل، وتأمروا القوم وائتمروا وامتثل تشاوروا واشتوروا، ومربى اى اشير على، وتقول بعيد من الميمر ، قريب من الميبر، وهو المشورة مفعل من المؤامرة والميبر النميمة ...» قلت : وباء الميمر – الميبر – ظ – ايضاً مقلبة عن الهمرة» الى هنا كلام السيد «رضى الله عنه» .

قوله: «بالقوانين[٤] المقنعة...»، ليس المراد بالاقناع هنا ماهو مصطلح صناعة الخطابة لمنافاته الاضطرار، وانما المراد بها البراهين الموجبة لسكون النفس والاطمينان لها حيث كانت مقدماتها اضطرارية يضطر النفوس الطالبة للحق السالكة سبيل اليقين الى قبولها .

قوله : «ذوات الأوساط[٥]» لعل المراد بها ما يصح عليها قول لم، فان الجواب عن اللم اما بالفعل او الغاية وكل ماله فاعل فله غاية لا محالة .

قوله[٦] : «وان معنى الغاية ...» هذا هو معنى الغاية الحقيقية المطلوبة التى هى منتهى الغايات ونهاية النهايات وهى درك الحق على ما هو عليه .

قوله[٧] فان اثبات المعرفة لما قال آنفاً انه لو لم يكن معرفة لم يكن طلب وفحص وفى ذلك بطلان بعثة الأنبياء واجتهاد العقلاء وارتياض الاولياء والحكماء ومنه بطلان الجود اى كون العالم صادراً عن محض الجود اذ ذلك لأجل حصول المعرفة كما فى القدسيات كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق والا لامكن بالبخت والاتفاق كما زعم بعض الزنادقة وبالجملة لا شك فى وجود الطلب حيث يرى من بنى آدم انهم مجبولون من اول امرهم الى انقضاء آجالهم وعمرهم بل عند النظر الجليل جميع اجزاء العالم مفطورة على الطلب والحركة فى الجملة لكن كل ميسر لما خلق له قال تعالى (افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون) (الف) وقال سبحانه (الذى قدر فهدى) (ب) ولا ريب ان الطلب انما هو لما يتصور او ما فى حكمه وينتهى لا محالة بالاضطرار والاختيار الى

(الف) – س ٢٣، ى ١١٧ . (ب) – س ٨٧، ى ٣.

المطلوب وهوالمعرفة اعنى وجدان المقصود بالحركة اذالكل عند اهل الحق شاعرون بما هوالمطلوب له كل واحد على حسب درجته ومرتبته كما سيظهر فى مطاوى هذا الكتاب ان شاءالله فثبوت المعرفة دليل على انّية الغاية بل نفسها لان عندها ينتهى الطلب ويحصل المطلب وهذا قطرة من بحر لا ينزف .

قوله[٨] : اذ لا يجوز قطع مالا غاية بذى الغاية والنهاية اراد انّه اذا وصل الى الغاية حصل السكون ، فالحركة بعدالوصول الى الغاية والنهاية فى حكم الحركة الى مالا غاية له مع التلبّس بالغاية ، وذلك شنيع فى النهاية .

قوله : «فالميمر[٩] فى اوايل العلوم ...» هذه العبارة فى غاية السّقم من حيث الاعراب والمعنى ، ولعل الغرض انّه كما ان ما ذكر فى علم ما بعدالطبيعة من المسائل الالهيّة ممّا يعين فى هذا الغرض الذى بصدده، كذلك العلوم الطبيعيّة ومعرفة الحقايق الكيانيّة معينة على نيل البغية التى هى المقصود من ابانة مايريدالابانة عنه فى هذا الكتاب، فينبغى للناظر فى هذا العلم الذى هو فوق الفطرة الحكميّة المتعارفة، ان يتمرن نفسه بالرياضات العلميّة، فيكتسب حظّاً وافراً من العلوم الالهيّة، ويأخذ نصيباً كاملاً من العلوم الطبيعية، بحيث يحصل له العلوّ والتفوّق على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعيّة، فانّها كالسلّم لهذه الدرجة العليّة . فعلى هذا يمكن ان يكون قوله : «معرفة الشىء ...» مفعول اراد ، وقوله : «العلو ...» مفعول قصد، ، اوبالعكس. اويكون الواو فى قوله : «وقصد ...» كما وجد فى بعض النسخ تصحيف من الناسخ . وفى النسخ التى لم يوجد انواو، قد سقط من ، من قلم الناسخ. واما التخريج ، فالمراد به الخروج عن قيود الحكمة الرسميّة ، وخلاص النفس من اسر الشكوك والشبهات والجرح والتعديل التى شاعت بين علماء القشر وارباب البحث والجدل، ولابدّ مع ذلك من تمرّن النفس بالرياضات الفكريّة والمجاهدات الشرعيّة ، وتصفية الخاطر من الخيالات الوهميّة الشيطانية وتخليط الباطن بالعبادات الالهيّة والاذكار القدسية ، وقراءة الكلمات الربانيّة وتطهير القلب من الصفات الذميمة والآراء الباطلة والعقايد الفاسدة حتى يكون من اهل الفطرة الثانية ويسلك الطور الذى وراء العقول المتعارفة ، ومن الله العون فى البدء والخاتمة .

قوله : «مطاطا[١٠] فوسيقى ...» هذا الكلام فى معرفة الله تعالى من اثبات وجوده ووحدانيّته وصفاته الحسنى وكمالاته العليا ، وانه الفاعل بالحقيقة والغاية المطلوبة .

وخلاصة ما اورده ابونصرالفارابى فى ترجمته، انّه تعالى اول الأوايل وهوالاول والآخر والظاهر والباطن، وانه علّة انّيات الاشياء وماهياتها ، ليس فيه نقص ولا قوّة ، وليس كمثله شيء ، ولا فى مرتبته شيء ، ولا لوجوده سبب، ولا غاية لوجوده، والا لتقدّمت عليه، ولا له ضدّ ، والا لكان لعدم ضده دخلاً فى وجوده على ما هو شأن الاضداد ، غنى عن كل شيء ، ولا له مادة ولا صورة، وانه فوق التمام، بمعنى لا درجة وجوديّة ولا كمال وجود الا منه، ولايخلو منه شيء ، وهو خلو عن كل شيء و«لا يعزب عنه مثقال (الف) ذرة».

وليس وجوده بعينه لغيره، ولا لارتفعت الإثنينيّة ، ولا من نوع وجوده وجود والا لم يكن فوق التمام ، فهوالواحد الفرد، وهوالعالم بذاته، فيكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً . وحكيم بمعنى ان له افضل علم بافضل معلوم، وحىّ كذلك، وهو اجل مبتهج بذاته ، اذ ليس شيء خارجاً من ذاته، وهو بكل شيء محيط. ونعم ما قال المترجم فى ترجمته بالفارسيّة بعد وصفه سبحانه وتعالى بصفاته الكماليّة من العدل والحكمة والجود والحياة والقدرة والوحدانيّة الحقيقيّة ما عبارته :

وهرانگاه كه بتمامى اينها حق تعالى را بخوانيم، نه آن خواهيم كه اين چيزها تمامى اوست، چنانكه تمامى ماست، بل كه چنين گوئيم كه تمامى اين چيزها اوست تعالى .

قوله: «كيف[11] فارقت العالم العقلى ...» .

فيما نسب الى الشيخ الرئيس من تعليقاته على هذا الكتاب المستطاب ، انّه قال : «ليس يعنى، ان نفس الانسان كانت موجودة قبل البدن مجرّدة لا تبزغ الى بدن ولا ملابسة، ثم صارت اليه، فان هذا امر قد بان استحالته فى الكتب ، وان كانت النفس مع ذلك لا يموت.» ثمّ ذكر لذلك معنى لا يليق ان ينسب الى تلامذته .

اقول اما اولاً ، فلانسلّم ان المعلّم الأول اراد بالنفس هناك النفس الانسانيّة ، على انّه سيذكر بعد كلام فى تفصيل النفوس الجزئيّة بقوله : «واما النفس الانسان ...» سلّمنا ، لكن اراد نوع هذه النفس ، والأنواع قديمة على رأى الشيخ الرئيس ، وجمهور الفلاسفة ، خصوصاً اريد بها الحقيقة العقليّة التى لها عند علتها كما قاله بعض الاساتيذ المتألّهة .

(الف) – س ٣٤، ى ٣ .

واما ثانياً ، فان قوله : «وان كانت مع ذلك لا يموت ...» يفيد انّه فهم من قول المترجم : «وصحّ ان النفس ليست بجرم وانّها لا تموت ...» ان ذلك استدلال على هبوط النفس بعد وجودها قبل البدن ، وليس بذاك، لانّ ذلك كان طريق المترجمين ، بل على صاحب الكتاب ان يشير الى خلاصة ماسبق فى الباب السابق ، او الكتاب المتقدّم ، ثمّ بشرع فى المقصود ، ولمّا كان الغرض من تحقيق انحدار هذه النفس ان يبيّن كيفيّة صعود النفس الانسانيّة الى مابدءت منه، قال : «قد فرغنا من اثبات بقائها فلنذكر كيفية رجوعها ...» فاعلم ذلك . ثم ان المراد على ما ظهر لى من هذه النفس ، هى النفس الملكوتية الالهيّة على ما فى خبر مولانا امير المؤمنين ، عليه السلام، وان مفارقة العالم العقلى هو توجهه الى اصلاح العوالم التى تحته ، كما يؤمى اليه قوله : «تحرّكت من العالم الاول اولاً الى العالم الثانى ، ثم الى العالم الثالث كما سيأتى» وهذه النفس هى الروح المسدّد لنبيّنا واوصيائه – صلى الله عليه وعليهم – وانّما النفوس الكليّة والجزئية هى وجوه تعلّقاته المخصوصة بنظام نظام من النظام الكلى والجزئى، ومن البين كما يظهر من كلامه، انّها صادرة عن العقل، متصلة به، بمعنى ان العقل لما استفاد شوقاً ، كانت هذه النفس الشريفة ، فهى قبل العالم الثانى والثالث فضلاً عن البرازخ البدنيّة ، وانّها المفيض على الكلّ ما استفاضت من العقل ، فتبصّر .

قوله : «ان كل[١٢] جوهر عقلى فقط ذوحياة ...» .

قال الشيخ : «اى مفارق للمادة فقط، اى ليس وجود ولا كمال وجود ان كان عقليّاً بريئاً عن المادة براءة مطلقة الا وهو موجود له بالفعل، يعقل ذاته وما يلزم من معقول ذاته من مادة وتواليه عقلاً بالفعل . وانّما كان عاقلاً بذاته، لأنّ ذاته مجرّدة عن المادة ، مستقلّة ، وكل مجرد كذلك، فاما ان يصحّ ان يعقل ، او لا يصحّ ؟ والثانى جميع ، اذ كل موجود يمكن ان يعقل، فصحّة المعقولية اما بان يتغيّر فيه شىء اولاً والثانى لا يصحّ فى المجرد، اذ كل ماله من الأحوال فهو بالوجوب ، وكذا لكل ما يجوز اقترانه ، فكيف حاله مع نفسه، فاذا عقل ذاته فالمعقولات التى تتالو ذاته تكون ممكنة له ان يعقلها، والممكن فى مثل هذا الجوهر واجب، اذ هو جوهر لا يتغيّر ، وهو على كماله الأول ، فتكون المعقولات بلا واسطة معقولة له، والتى يلزم من اجتماعهما ايضاً معقولة له، فيكون العالم العقلى معقولة له ، وهو الحياة العقلية ، وانها افضل كل حياة والّذها. قوله : «فى

العالم العقلي ، اى عالم التجرّد عن العلايق الماديّة ، وقوله : «ثابت فيه دائم لا يزول عنه، اى ليس هـذا التجرد والتفرّد يكون فى وقت دون وقت، بل دائماً ، لانّ سببه وهـو الاستكمال بالكمال الاول ثابت قائم، ولا مرتبة له يطلبها، ولا كمال بنحوه ولا يشتاق غير ماحصل له ...» انتهى كلامه مع بعض زيادات وتلخيص .

واقول : قول المترجم : «ان كـل جوهر عقلى مبتداء» خبره فذلك ، كما يظهر من نظيريها وقوله : «ذوحياة ...» بالرفع فى بعض النسخ ، لعلّة بالحمل على اسم ان ، وذلك يجوز فى غير العطف . والحياة هى مبدأ لإدراك والفعل، فمن كان ادراكه اشرف كالتعقّل وفعله ارفع من مباشرة الحركة والتحريك والآلة، يكون حياته أعلى واشرف، ومايكون مبدأ ادراكه نفس مبدأ فعله حتى يكون ادراكه بعينه فعله، لكان احق بهذا الاسم لبرائته عن هذا النحو من التركيب ، فالجواهر العقليّة ذات حياة اشرف مما عندنا بهذا المعنى. ثمّ ذكر اوصافاً لهذا الجوهر: اولها، انّه عقلىّ ،اى وجوده انه عقل كما يؤمى به قوله: فقط. ثمّ بانه ذوحياة عقلية ، اى نفس انيته نفس مبدأ ادراكه وفعله، وثالثاً ، بانّه لا يقبل شيئاً من الآثار ، اى لا يقبل اثراً بالنظر الى مـا تحته ، والا فالعقل يقبل الفيض دائماً من المبدأ الأعلى .

ثمّ فرع على ذلك احكاماً ، منها: انـه ساكن فى العالم العقلى، ليس هذا السكون مـا يقابل الحركة ، لأنّ كلتيهما منتف عن عـالم العقل، بل هو شبيه بالسكون، بمعنى عدم التوجه الى غير مبدئه، كما يطلق على توجـه النفس الكلّ الى السوافل بالحركة والهبوط والسلوك، مع كونها ايضاً لم ترفع عن مقامها كما سيصرح بذلك فيما بعد .

ومنها : انّه ثابت فى العالم العقلى ، وثبوته هو استقراره فى مقامه، بحيث لا يشغله امر عمّا كان عليه من النظر الى عظمة مبدئه، والانوار الفايضة من لدنه .

ومنها : روائة فى ذلك الاستغراق لا يزول بصره عنه طرفة عين .

ومنها: انّه لا يسلك الى موضع آخر، اى لايتبدّل مرتبته فى الاستغراق والاستنارة، وان كانت مماثلة لمرتبته فى ذلك، لأنّ لكل من الامور العالية مرتبة لا يتخطّاها، «ومـا منّا الا له (الف) مقام معلوم» .

(الف) – س ٣٧، ى ١٦٤ .

واستدل بانّه لا مکان له یتحرّک الیه غیر مکانه، ای ان وجوده وانّیته هی نفس مکانه ومرتبته، فلو کانت غیرها، لامکن الطلب کما فی استکمالات طالبی الکمال، اذ لیس فوقه مرتبة، وهو ظاهر. ولا یتوجه الی ماسوی مبدئه من الامور التی تحته، هذا بالنظر الی نفسه، وکذا لا ینساق الی مکان غیر مکانه، هذا بالنظر الی غیره، ولیس هناك الا مبدئه وهو سبحانه لما خلقه جعله تامّا بحیث لا یسع قوّة الامکان اتم منه، فالی ای وجه ینساق، لزم فیه نقص، هذا خلف. وقد سمعت تفاسیر الشیخ فاعرف.

قوله: «وکل جوهر[۱۳] عقلی له[۱۴] شوق ...».

لمّا فسّر الشیخ النفس التی فی الانسان، قال هیهنا: «ای من حیث هو جوهر مستغن عن ان یقوم بالمادة، یناله شوق ای یحتاج ان یحصل له شیء غیر حاصل له، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذی هو عقل فقط، ای من حیث لیس واجداً لکمال فی اول ما یتجوهر فهو فی درجة ثابتة، ای لایکون عقلیاً صرفاً فی قوام ذاته وفی کمال ذاته التی یتلوه، بل وان کان من حیث ذاته مجرداً عن المادة، فانه من حیث کمال ذاته الذی یکون له بعد ما لم یکن یحتاج الی مادة.

واما البرهان علی ذلك، فقد صحّح، وهو: ان کل حالة یکون بعد مالم یکن، فانّها تتعلق بالحرکات الجسمانیّة، وتنسب الی الحرکة المستدیرة، فان ذلك البرهان لم یقم من حیث ان التجدّد والتغیّر جسمانی، بل من حیث هو تجدد وتغیر، واذا کان کذلك، لم یجز ان یکون مثل هذا الجوهر الذی لیس له کمالاته مع اول تجوهره عقلیّاً صرفاً؟ ای مجرداً عن المادة وعلایقها من کل وجه ...» انتهی کلامه.

اقول: انظر کیف تکلّف فی تصحیح مایزعمه، وصرف الکلام عن وجهه الی ما لا یرضی ولا اراد قائله، لکن ما احسن هذا التکلف والتجشّم، لوکان کما قاله.

فالحق الحقیق بالتصدیق بعد مادریت، ان المراد بها النفس الکل، ای النفس الملکوتیة الالهیّة، ان العقل الذی هو عقل فقط مادام یتوجه الی بارئه، فهو کما هو، فانه عقل فقط، فلمّا نظر الی نفسه وانّها امتلأت من نور مبدعه وانها کل المعقولات التی کل واحد منها حقیقة اصلیّة لموجود موجود، وان تلك الحقایق الاصلیة التی باصطلاح آخر اسماء الله الحسنی وانوار جماله اقتضت الجلاء والظهور اشتاق العقل الذی هو جملة تلك المعقولات الی الظهور ایضاً، فصدرت عنه النفس الکلیة الالهیّة، فالنفس عقل ظهر

بصورة الشوق ، وهذا معنى قوله : وكل جوهر عقلى له شوق. فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، ثمّ بيّن ذلك بقوله: واذا استفاد العقل . اى العقل فقط شوقاً ما، اى اذا ظهر له شوق حسب ماذكرنا، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الاول .

قوله[١٥] : «واذا استفاد العقل ...» لعلّ الشيخ قرءه العقلى بالياء التحتانيّة ، وحمله على النفس، فقال: كان طلبه لما يشتاق اليه فى سبيل غير سبيل العقل، فان سبيل العقل جلى ساطع لا يحصل فيه للشىء بسبب انّه سالك وبسبب نقص فى جوهره ، فان كان يمكنه ان يعدم ذلك ، وكان له ان يشتاق الى مقارنته ، لزم ضرورة ان يطلب من حيز التغير لا من حيّز الثبات، فان حيّز الثبات لا ينجلى عليه بازائه النقص بل لقصور فيه واحتياج منه الى صقال يحصل له فى جانب آخر. هكذا وجد فى بعض النسخ ، غرضه واضح وانت قد عرفت ما يكفيك .

قوله : «لأنّه يشتاق الى الفعل كثيراً ...» لمّا لم يوافق هذا الكلام غرض الشيخ قال: «فيه تحريف، لان النفس لو كانت رأت العالم العقلى، لكانت استكملت، لأنّ رؤية الشىء هو قبول صورته، ولكن مغزاه الى رتبة الاشياء التى فى العقل، اى يشتاق الى ان يراها فى العقل . وبالجملة لأنّ التشوّق يكون بجملة عن مفصّل ، كمن يشتاق الى الجماع ولم يعرفه، كالحيوانات الغير الناطقة فى ذلك ، فانّها تشتاق الى جملة لا تفصيل الا عند النيل ...» انتهى .

اقول : رحم الله الشيخ، كيف تجشم لصرف الكلام الى مازعمه، وقد قال فى غير موضع من كتبه : «كل مالم يصل فهمك، فذره فى بقعة الامكان ...» وعلى ما حقّقنا ، غرضه ان العقل لما نظر الى ما اودع الله فيه من الخزائن التى عنده ، والجواهر العقليّة التى فى تلك الخزائن مع ما فى ذواتها من طلب الظهور فى المظاهر، فصار هو نفساً اشتاق الى الفعل والاظهار والى زين الأشياء ، حيث يظهر ذلك لظهور آثارها من الحقايق التى رآها فى العقل، اى فى مرتبتها العقليّة التى كانت عليها حين ماكان عقلاً فقط، ومن هذا انتج قوله : «فالنفس عقل تصور» ، تصوره الشوق . فتبصر .

قوله[١٦] : «كالمرأة التى قد اشتملت رجاءها المخاض ...» هكذا فى النّسخ التى وصلت الينا من قوله: «اشتملت ...» بالهمزة، والظاهر عدمه، يقال: شملت الناقة لقاحاً،

کفرح فتنبّه. واما علی الأفعال فللتأثّر، یقال اشمل الفحل . ای القح، اللهم الا ان یقرء علی المجهول ، ولا یخلو من تکلّف . والظاهر ان الهمزة من زیادت النّساخ ، او للسلب . ای قدحان وقت وضع حملها، ومخضت المرأة مخاضاً، اخذها الطلق، وهو وجع الولادة .

قوله[16]: ای ان یخرج الی الفعل بما فیه من الصورة . ای مثل حکم المرأة ذات المخاض هذا العقل الذی کلامنا فیه اذا تصور بصورة الشوق للمشتاق الیه، ای للأمر الذی اشتاق الیه العقل ، وهو ان یخرج الی الفعل باظهار ما فیه من الصور العقلیّة التی هی خزائن الله ، حیث قال : «وما من شیء الا عندنا (الف) خزائنه» فعلی هذا، لفظة الی ، مصحّف ، ای التفسیریّة . ویحتمل ان یکون تأکیداً ، او تکریراً لقوله : الیه. والشیخ قدّر فعل الاحتیاج هناك ، فقال: ای احتاج الی ان یصیر ما فیه بالقوّة من الاستکمال بالصور العقلیّة موجوداً بالفعل. ثم قال: ویجب ان یقال، ویشبه شوقه الی العالم الحسی، لما بیّنا انّه العالم الذی یطلب فیه التجدد . انتهی .

وذلك علی رأیه من حمل النفس علی نفس الانسان، ویبطله تصریحات المترجم بلفظ العقل فی تضاعیف الکلام، وهذا من هذا العظیم عجیب فی الغایة، ولأجل ذلك زعم بعضهم ان هذه التعلیقات لیست منه، ولیس بذلك البعید .

قوله : «ویتمخّض ...» بالخا والضاد المعجمتین، تفعّل من المخاض ، ای یأخذها لوضع ما فیها من الصور العقلیّة، واخراج ما فی خزائنها من الجواهر النوریّة، الی بساط الظهور، ونطع الجسمیّة ، لأجل شوقها الی العالم الحسی الذی هو شوق المعاملات وبندر خروج «زینة الله التی اخرج (ب) لعباد» من بحار کرامته .

قوله : والعقل اذا قبل الشوق[17] سفلاً تصوّرت النفس منه. اقول لیت شعری ما یقول الشیخ هیهنا، ولذلك لم یتعرّض لبیانه، وانّما تعرّض لما بعده، وعلی الجملة هذا نتیجة المقدمات التی ذکرها ، وقد ذکره اولاً فی تقسیم الجوهر العقلی، فکرّره ثانیاً للتأکید وطریقة الاستنتاج ، والحاصل ان العقل فقط لما نظر الی نفسه وانّه امتلأ من انوار عظمة الباری جلّ جلاله، وکانت تلك الأنوار بحسب ذواتها لطلب الظهور والاستجلاء، ولیس العقل الا جملة هذه الانوار ، فاشتاق الی الظهور من غیب الاستتار الجملی، وقد کان

(الف) – س ۱۵، ی ۲۱. وان من شیء الا عندنا خزائنه .

(ب) – س ۷، ی ۳۰ .

يتأتى ذلك فى المراتب التى تحته، اذ فوقه غيب الغيوب ، وكلّما نزل الأمر سفلاً ، ازداد ظهوراً وصار الإجمال تفصيلاً ، ومنتهى ذلك السفر هو العالم الحسى الذى هو الشهادة المحضة المقابلة لغيب الغيوب، فلا محالة صار العقل ذا شوق، فلّما تصوّر العقل بصورة الشوق، صار نفساً ، وتصوّرت النفس وصدرت، فالنفس عقل بالذات ، كما ان العقل نفس بالعرض، حيث تصور العقل بالشوق، فصار نفساً .

قوله[١٨] : «فالنفس اذاً قبل الشوق ...» .

قال الشيخ : اى، ان النفس جوهر عقلى مجرد الذات عن المادة، وقد صار له[١٩] شوق الى العالم الحسى فيما صارت له هذه الصورة ، وبها يتّصل بالعالم الحسى يكون نفساً ، وانّها انّما هى نفس، لأنّها كمال جسم آلى ...» انتهى، وهو كما ترى .

قوله : «غير[٢٠] ان النفس ...» .

قال الشيخ : «قد يكون ما يستكمل به ممّا يتشوق اليه امراً كلياً ، وقد يكون امراً جزئيّاً ، فان كان امراً كلياً ، صورت صورته الكلية بالفعل وتصرّفت فيه تصرفاً كلّياً من غير ان يفارق عالمها العقلى الكلى» انتهى .

اقول : اعلم ان فى قوله : «تصوّر بصورة الشوق» للمشتاق اليه، تصريح بقاعدة شريفة عالية، هى ان النفس كلّما توجّه الى اى شىء ، فهى يتصوّر بصورة ذلك الشىء، كأنّه ذلك الشىء . فلعلّ الفرض، ان النفس ، اى النفس الكلية الملكوتية ، اذا اشتاقت شوقاً كلّياً بمصالح كلية من جملة نظام الكل ، صورت الصُّور ، اى النفوس الكلّية فعلاً ، اى بالاظهار، اى بان يظهر بصورة النفس لإحدى الكرات السّماويّة وما فوقها، ودبّرتها تدبيراً كلياً عقلياً من غير ان يصير فى اجرامها بحيث يفارق عالمها، كالأمر فى تصورها بصور النفوس الجزئيّة التى هى صورة بصورها الكلّية السّماويّة ، اذ كلّ ما فى العالم الأسفل ، فانما تمرّ من سماء الى سماء ، الى ان يأتى الى الارض ، ففى كل سماء لتلك الجزئيّات صورة يناسب مرتبة تلك السّماء ، وهكذا فى مرتبة الصعود عملاً كان او ذاتاً ، فانّها اذا اشتاقت الى الجزئيات ، فصارت فيها بسبب عالمها ، فشرعت الشرايع وبعثت الأنبياء لإستخلاصها .

قوله : «من تدبير[٢١] علّتها القريبة ...» يظهر منه ان الاجرام السّماويّة علل قريبة لجزئيات هذا العالم .

قال الشیخ : «وذلك، لأنّ العلل القریبة اتصفت الصور بالموادّ ، لكنّه یجب ان یعلم ان نصیب الاجرام السماویّة الإعداد والتهیئة ، لما ان الصور النوعیّة فایضة من المبادی الغیر الجسمانیّة، الا انّه ذكر الأجرام، لانّها هی التی تفیض الصور من المبادی علی قیاس ماهی فیها، لكن اذا اتّصلت بالتمهید السماوی، خالطت قرائن لم یكن منها بدّ من الافعال والانفعالات من الأمور السّماویّة والارضیة ، حتی صار لكلّ منها نصیب بحسبه ...» وقد ذكر فی تلك الحاشیة تجرید النفس للمعقولات وتفسیرها حسب مافهم من النفس ، تركناها لعدم الفائدة .

واقول : یظهر من مذهب ارسطو، ان المحرّك الأقصی فی المنیّ هو الاب، وفی البیض هو الطائر . وقد بیّن انّه لیس فی هذا كفایة دون مبدأ من خارج، وهی الأجرام السماویة علی رأی ارسطو، والعقل الفعّال علی رأی متأخری الفلاسفة . واما الحیوان المتولّد من غیر التناسل والثبات، فالمحرك الاقصی علی رأی ارسطو هی الأجرام السماویّة بتوسط القوی النفسانیّة التی یفیض عنها، وعلی رأی المتأخرین هو العقل الفعال، ومعتمد ارسطو ان المغیر والمكوّن لا یكون الا جسماً او قوة فی جسم، وان الفعل الذی هو نهایة التغیّر لا یحصل الا عن الفاعل المتغیّر ، ولیس یمكن ان یكون الفاعل للتغیّر شیئاً ، والفاعل لنهایة التغیّر شیئاً واحداً .

قوله : «بل تكون فیه[۲۲] وخارجة منه ...» ای اذا صارت النفس الكلیة الی الأشیاء الجزئیّة ، ورتّبتها باحسن رتبة ، ودبّرتها اصلح تدبیر، لیس ذلك بان یصیر محصورة فیها بان خرجت من ذاتها، بل یكون داخلة فیها، بحیث كانها صارت طبعاً، لكن خارجة منها، حیث لم یخل فیها حلول الصور، ویطلب ذاتها بل ان اكتسبت ملكات رذیلة صعب خلاصها من البدن ، كما سنشیر الیه بقوله : الا بتعب شدید .

قوله[۲۳] : «تحرّكت من العالم الاول اولاً ثمّ الی العالم الثانی ثم الی العالم الثالث» .

فی بعض النسخ : ثم الی العالم الثانی . لكن وجود كلمة من استغنی عن ثم . والشیخ لم یتعرض لهذا ولما بعده الی الكلام فی النفس الانسانیّة لامتناع انطباق ذلك كلّه ، لما فسّر النفس اولاً وعلی الجملة .

فالأول ، هو العالم العقلی وعالم الغیب والملكوت الاعلی وعالم الالوهیّة .

والثانی، هو العالم النفس وعالم المثال وعالم الاشباح وعالم الربوبیّة وعالم الامر .

والثالث، عالم الشهادة والبرازخ الكلّية من الأجرام السماويّة والارضيّة وعالم الملك وعالم الخلق .

قوله : «فان العقل[٢٤] لم يفارقها ...» اى ان النفس مع سلوكها تلك العوالم الثلاثة ، لم يفارقها العقل، لأن النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فالعقل باطنها. وفى سلوك النفس وتلوّنها بصبغة الله لم يختلف حال العقل ، ولم يبرح من مكانه، فالنفس يفعل بالفيض الواصل والمدد المتصل اليها من العقل، فالافعال كلّها فى الحقيقة، وانّما النفس واسطة بمنزلة الآلة للعقل، فجميع الحسن والبهاء والكمال فى عالم الحس من العقل .

قوله[٢٥] : «لأن العقل ...» يظهر منه، ان القوّة الجسمانيّة لا يقوى على الافعال الدائمة، فدوام العقل من النفس انّما هو من جهة العقل، لا من حيث انها صورة للجسم .

قوله : «واما نفس[٢٦] سايرالحيوان ...» اراد ان يبين ظهور النفس فى الأشياء الجزئية الحسيّة ، فذكر الحيوان اولاً ، وان كان اول مظاهرها النبات، لكن لمّا كان ذلك فى الحيوان اظهر، قدّمه، فالذى فى الحيوان وان سلك خطاءاً ، لكن بعض الحيوان ممّا يمكن ان يتّصل الى الانسان ، فيخلص من الضيق، فكأنه لم يخطأ ، وبعض منه قد خطأ صريحاً بحيث لا يمكن له التخلص، كالذى فى السباع، ومع ذلك لا يفنى ولا يموت، فهى عند فساد اجسادها باقية فى عالم البرزخ بهويّاتها المتمايزة ، محشورة فى صورة متناسبة لهيئاتها النفسانيّة بحسب انواعها المختلفة ، متّصلة برب نوعها وسلطان طلسمها ، وهو من العقول النازلة فى الصفّ الأخير من العقول العرضيّة .

فمنها : ما يتوسّط بينه وبين معاوله ان كان فى غاية الشرف، نفس انسانيّة، وهو ربّ نوع الإنسان، او نفس حيوانيّة او نفس نباتيّة على اختلاف الشرافة. فالعقول التى هى مبادى الطبايع الحيوانيّة التى لها نفوس مثالية ، ترجع تلك النفوس اليها، مع بقاء تعدّدها وامتيازها .

واما النفوس الحيوانيّة الحساسيّة فقط من دون تخيّل ، كالحشرات وامثالها ، فهى عند فساد اجزاءها ايضاً لا يفسد بما قلنا، لكن لا يبقى متمايزة ، بل يتّصل برب نوعها كالأشعّة تتبع الشمس حيث تغيب، وان تعدّدت وتمايزت بحسب الروازن. فافهم.

قوله : «وان[٢٧] الفى ...» بالفاء على المجهول، اى ان وجد فى هذا العالم نوع من انواع النفس فى اى مرتبة، كانت حيوانيّة او بهيميّة او سبعيّة او حشرات اوغيرها ،

فانّما هو من تلك الطبيعة الحسية ، اى النفس الكلية التى هى عقل بالذات، فذلك النوع ايضاً ينبغى له ان يكون خيالاته صدر من تلك الطبيعة الحسيّة ، ويسرى الحياة منه الى الجسم الذى صار اليه .

قوله : «وكذلك النفس[٢٨] النبات ...» اى مثل ما قلنا من الحيوان يجرى فى النبات، وانّه ذوحياة ، الا انّ مراتب الحياة مختلفة بالشدة والضعف وسعة الدرجة وضيقها ، فان الأنفس كلّها انسانيها وحيوانيها ونباتيها كلها انبعثت وصدرت من مبدأ واحد ذى حياة عقليّة دائمة باقية غير داثرة ، الا ان لكل منها حياة تليق بمرتبتها من الشرف والخسّة والقوّة والضعف، وكل تلك النفوس جواهر غير جسم وغير قابل للتجزية بالذات، وان قبلت بالعرض كما سيأتى بيانه فى موضعه .

قوله : «واما[٢٩] نفس الانسان ، فانّها ذات اجزاءٍ ثلاثة ...» .

لا يذهب عليك ان ليست النفس الانسانيّة متجزية بهذه الثلاثة منقسمة اليها، بل المدرك والمحرّك والمنمى شىء له قوى متعددة ، لكل قوّة قوى خادمة ، فالمدرك لجميع الادراكات والمحرّك لكافّة التحريكات الصادرة من القوى المحرّكة الحيوانيّة والنباتيّة والطبيعيّة هى النفس بوحدتها الجامعة، لأن لها من مبدأ حدوثها مع البدن استكمالات وترقيات من كونها بحسب آثارها صورة طبيعيّة ثم نفسانيّة ثم حيوانيّة، الى ان يظهر انساناً ، وكلّما وصلت الى مرتبة كمالية ، كانت حيطتها اكثر وشمولها على المرتبة اتمّ ، فنفس الانسان تمام لجميع ماسبقه من الأنواع الحيوانيّة والنباتيّة والطبيعيّة ، وتمام الشىء هو ذلك الشىء مع ما يزيد عليه، فالانسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعيّة وصورته صورة الكل منها (الف) فاعرف .

قوله : «وهى[٣٠] مفارقة للبدن عند انتفاضه وخلله ...» .

قال الشيخ : «اى الانسانيّة التى هى الأصلية ، ولها هذه القوى، فان الصحيح انّ للانسان ولكل حيوان نفساً واحدة ولها قوى عديدة ، وانها الاصل لانبعاث القوى، واما اى قوّة يبقى معها فهو بحث آخر ...» انتهى .

(الف) – واعلم ان جميع ما ذكرها المحشّى المحقق مأخوذة عن مواضع متفرقة من كتب صدر الحكما واستاذه المحقق الفيض تلميذ صدر الحكماء وهو اخذ من استاذه بصريح عباراته –جلال–

اقول : هذا الكلام اشارة الى مسألة شريفة توحيدالنفس بالنسبة الى قواه ، يعنى ان الحىّ المدرك السميع البصير العاقل الفاذى المنمى المولّد فى الجسم الطبيعى المتحرك النامى الحساس ، شىء واحد، هى النفس ، وقد اختلف القوم، فذهب جمع بان للبدن نفوساً كثيرة مدبّرة بعضها حساسة ، وبعضها مفكّرة ، وبعضها شهوانيّة ، وبعضها غضبيّة .

وذهب الشيخ الى ان النفس واحدة ، لكن يفعل بعض الأفاعيل بذاتها، وبعضها بآلات مختلفة يصدر عن كل قوّة فعل خاص

اما المنكرون للوحدة ، فقالوا : انّا نجد النبات له النفس المنيمة، والحيوان له النفس الحساسة دون المفكّرة العقليّة ، فلمّا رأينا كل واحدة مع عدم الاُخرى ، علمنا ، انّها متغايرة ، اذ لو كانت واحدة ، لامتنع حصول واحدة الا عند حصول الاُخرى ، وهذا كما ترى وليس هيهنا محل النقض والإبرام .

واما الموحّدون ، فالشيخ واتباعه، قالوا : انّا قد دللنا على ان الافعال المختلفة مستندة الى قوىً متخالفة، وان كل قوّة من حيث هى هى لا يصدر عنها الا فعل مخصوص كما فى كتاب النفس ، فلو لا وجود امر مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها، لامتنع مقاومة بعضها لبعض تارة ، ومدافعته لآخر تارة، ولو لم تكن القوى مرتّبة بسبب امر يربطها، لم يحصل بينها المعاونة ولا المدافعة، فثبت وجود شىء مشترك، وهو اما جسم او حال فيه، او ليس كذلك، والقسمان الاولان قد بطل فى كتاب النفس . فظهر ان مجمع هذه القوى شىء واحد ليس بجسم ولا جسمانى، وهو النفس – هذا .

لكن الحق الحقيق بالتصديق فى توحيد النفس ليس ما هو الظاهر من اقوالهم، بل ذلك ارفع من ان يصيب اليه ايدى الحكماء الرسميّة ، اذ التوحيد النفس أعلى من ذلك، ومن عجز عن توحيد نفسه، كيف يقدر على توحيد ربه، وهو ان يعتقد ان النفس تعقل وتحس وتبصر وتسمع وتشتهى وتنمى بقوّة واحدة هى نفسها، لكن لما صارت الى البدن(الف)

(الف) – اين مسلّمست كه هيچ امر مجرّد تام التعقل ببدن مادى تعلق تدبيرى نپذيرد، چون مجرد تام بالذات درمرتبهٔ مقدم برنفوس قرار دارد ، وازآنجا كه جميع صفات وشئون عقلى وى از تعقّل ذات وتعقّل مبدأ وتعقّل معلول خود وعشق او بذات وصفات خود باعتبار كونه عين ←

وهو امر متجزّ منقسم جعلت لادراکاتها المختلفة، حیث کانت هذه النشأة موطن المخالفة والتجزیة ، روازن وشبابك لمدرکاتها المتخالفة ، وانما یدرکها بقوة (الف) واحدة ، کما ان ضعیف القوّة الباصرة یضع زجاجاً لآلة الرؤیة، فهل یجوز لعاقل ان یکون تلك الزجاجة تبصر، فکذلك فی النفس، وسرّ ذلك ان للنفس الانسانیّة مقامات ثلاثة : مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخیال ، ومقام الحس والطبیعة. وکلّما یوجد لها من الصفات والافعال فی شیء من هذه المقامات ، یوجد فی مقام آخر ، فهذه القوی الادراکیّة والتحریکیّة موجودة فی مادة البدن بوجودات متفرقة ، لأنّ المادة موضوعة للاختلاف والتجزیة ، فلا یمکن ان یکون موضع البصر موضع السمع وهکذا، ثمّ انّها موجودة فی مقام الخیال وعالم النفس الحیوانی بوجودات متمیّزة، لا مثل مایتمیّز ویختلف فی المادة الجسمیّة ، بل بوضع واحد بل لا وضع هناك ، فلها حس واحد مشترك یسمع ویری ویشم، وهکذا من غیر ان ینقسم الحس المشترك ویفترق مواضعها، واما فی المقام العقلی للنفس، فالجمیع موجود بوجود واحد مقدس عن شوب الکثرة والتفصیل، لکنّها مع ذلك کثیرة بالمعنی والحقیقة، فالانسان العقلی روحانی جمیع اجزائه العقلیّة وقواه فی موضع واحد لا اختلاف فیه کثیرة بالحقیقة کماسیجیء التصریح بذلك فی کلام ارسطو فیما بعد.

→

الحب بالحق المبدأ الکل غیر متغیّر وغیرقابل زوال وذات وی غیرقابل تجدّد وحدوث وزوال است قهراً ازلی الوجودست بازلیة مبدئه القیوم للکل ، معقول الذات وعقل الذاتست دائماً ، لذا تنزل او همان ایجادواظهار اوست نفوس وابدان واجسام را، لهذا نفس درمقام ظهور درماده عین ماده وصور حالّهٔ درموادست واز ناحیهٔ اشتداد بمقام احساس ثم تخیّل ثم تعقّل میرسد وبالذات درمرتبهٔ نازل عین مواد وصور وقوای طبیعی است وبالذات عین قوهٔ خیال وصور خیالی است و بالذات عاقل ومعقول وعقل است وممّا ذکرناه ظهر وجوه الخلط فی کلام المحشی العارف الفاضل – جلال آشتیانی – .

(الف) – وانّما یدرکها بلحاظ وجوده السعی ، لأنّها فی مرتبة جسم وفی مرتبة حس وفی موطن خیال ومتخیّل وفی موطن عاقل ومعقول لأن لها المراتب والمشاهد المتعددة ولها وجود سعی لأنّها بسیطة الحقیقة . نه آنکه ذاتاً دارای وجودی عقلانی وتام است وبعین عقل متخیل و حاس ومحسوس است – جلال – .

قوله : «غير ان النفس[٣١] النقيّة ...» .

قال الشيخ الرئيس : «اى، ان النفس النقيّة الطاهرة التى لم يتدنّس ولم يتّسخ باوساخ البدن، فانّها اذا فارقت البدن ، رجعت الى عالمها باهون سعى .

اقول : ان النفس اتّصلت بالبدن ليكون لها التربية التى يختصّ بالامور العقليّة ، وليكون لها امكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقيّة والجمال الحقيقى ، فسبيل النفس ان يجعل البدن والآلات البدنيّة مكاسب مكتسب بها المخلص فقط .

ومن المعلوم ان اشتغال النفس بالجانب الادنى، يصدّها عن الجانب الأعلى، كما ان اقباله على الجانب الاعلى، يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاسفل . فان النفس ليست بمخالطة للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال العلوى اذا لم يقع استعمالها له على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئته تعرض للنفس من الإقبال عليه، فاذا صارت النفس بدنيّة وتمكّنت ، انقادت للامور البدنيّة من الشهوة والغضب وغير ذلك ، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها كانت النفس بعد البدن على الجملة التى كانت فى البدن ، فيكون مصدودة عن العالم العلوى ، ونعنى بالأوساخ زوايد ردية رذالة غير طبيعيّة، ولا مناسبة للشىء الذى هو بالقياس اليها نقى، فاذا فارقت النفس البدن وهيئتها الاشتغاليّة بقيت متصلة بالعالم الأعلى لابسة الجمال الاسنى منقطعة عن العالم الذى كانت فيها» انتهى .

اقول : الصواب من القول هو انّ اكثر الفلاسفة المتقدمين وان صرفوا جهدهم فى احكام المبدأ الاول والتنزيه فى الذات والصفات والافعال، قصرت افكارهم هذا الشاد ، وسيّما فى درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد، لانّهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مدينتها النبى الخاتم – صلى الله عليه وآله وسلّم –واما اتباعهم من مشّائيّة الاسلام، فقد جمدوا على ما وصل اليهم من هؤلاء القدماء ، ولم يتعرّضوا دهرهم لتنقيحات مابهت من طيبه وبهائه، ولا ما يشمّ من نجد الكرامة، حتى ان هذا الرئيس عجز عن اثبات المعاد الجسمانى، وهو الذى كل الشرايع جاءت به وكل النفوس من المقرين والعاملين له وعجزوا ايضاً عن معاد المتوسطة حتى اضطرّ بعضهم الى القول بتعلّقها بالأجرام السماويّة ، وايضاً عن معاد النفوس الهيولانيّة حتى التجأ الاسكندر الافروديسى وجماعة الى القول ببطلانها .

وانّما ذهب اكثرهم الى المعاد الروحانى فقط، فالجنّة ونعيمها وحورها وقصورها

وسلاسلها وجحيمها وزقّومها هی رذائل الأخلاق وذمائم الصفات، خصوصاً الجهل المركب والآراء الفاسدة الباطلة المضادة للحق والكفر والشرك بالله ، وبصفاته وافعاله وملائكته وكتبه ورسله . واما المقتبسون من مشكاة النبوة الختميّة والولاية العلويّة ، فاعتقدوا بعد ان اتقنوا انّ اجناس العوالم والنشآت ثلاثة :

احديها : النشأة الأولى الطبيعيّة ، وهی عالم الكاينات الفاسدات .

وثانيها : النشأة الوسطى ، وهی عالم الصور النفسيّة وهی عالم المثال .

وثالثها : النشأة الثالثة، وهی عالم الصور العقليّة والمثل النوريّة، ولكل منها طبقات كثيرة فی الشرافة من الاشتداد والضعف والعلو والدنو فی الطول والعرض ، وان الانسان حقيقة مشتملة علی تلك العوالم بالاجمال بحسب مشاعر الثلاثة ؛ مشعر الحس ومبدئه الطبع، ومشعر التخيّل ومبدئه النفس ، ومشعر التعقّل ومبدئه العقل ، فقی المعاد يكون له هذه المراتب الثلاثة ، لكن للمؤمنين على تفاوت درجاتهم .

واما الكفار ومن فی طبقتهم، فانّما لم يكن لهم نصيب من المرتبة العقلية ، فمعادهم انّما يكون بحسب النشأتين الوسطى والسفلى بحسب درجته، كما فصّل فی محله . فالنفوس اما كامله كما لا عقليّاً ، او ناقصة ؟ اما النفوس الكاملة فهی التی خرجت فی طريق العلم والعمل الى العقل بالفعل، فانّما يصير الى مقامها العقلی واتّصلت بالعقل . واما النفوس المشتاقة الى العلم والعمل الغير البالغة الى كمالها العقلی، فان تداركته العناية الالهيّة بجذبة ربّانية او شفاعة ربّانيّة لقوّة الشوق او ضعف العائق او لطول المكث فی البرازخ او القيامة على تفاوت درجاتها، فاما الى الدرجة العليا من النشأة الوسطى، واما الى المهبط الأولى من النشآت الآخرة . واما النفوس الغير المؤمنة فكيفيّة رجوعها كساير النفوس السبعيّة البهيميّة «ان هم الا كالانعام (الف) بل هم اضل» فهم مترددون فی دركات الجحيم ، مقيمون فی عذاب اليم ، وسيجیء تفاصيل ذلك مستقصی .

قوله : «فانّها[۳۲] اذا فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب شديد ...» .

قال الشيخ الرئيس : «ای يقاسی عذاباً شديداً كثيراً، حتى ينمحی عنها كل دنس ووسخ تعلق بها من البدن، لأنّها انّما تستبقی بالافعال الرديّة ، واذا تعطّلت جازان

(الف) – س ۲۵، ی ٤٦ .

يبطل بل وجب .

فان قال قائل : كما ان الكمالات والهيئآت التى تحدث للنفس لا يتمّ الا بالبدن على ما ادعيتم ، كذلك بطلان الهيئآت لا يكون الا بالبدن ، فان الشيء لا يبطل بذاته ، وليس حكم البطلان الا كحكم التجدّد ، فانّا نعلم ان سبب عدمه بعد ماكان موجوداً اما من النفس الناطقة المفردة وطبيعتها التى يحصيها عند الخلو من البدن ، اوسبب من الأسباب التى من خارج من الامور التى ليست سبيل التجدّد ، او من الاسباب المتجددة او يكون تلك الهيئة لا تبطل اصلاً ، فلو كانت العلّة فى بطلان الهيئة النفس الناطقة او شيئاً من العلل الثابتة ، لوجب ان تكون النفس كما تتجرّد عن البدن ، تتخلص عن تلك الأوساخ ، ولا يكون لتزكيتها وهى فى البدن ولرياضتها وهى متعلقة بهذا العالم ، فايدة ، بل سواء كانت وسخة او نفيسة ، فحالتا هما عند المفارقة واحدة . وذلك انّه يجوز ان يحصل الأوساخ من نفسها بلا علّة ، ولا للمؤثرات فيها قوّة جديدة بلا علّة ، بل اذا لم يكن تجدّد حال ، كانت الامور كما هى ، وبقيت ثابتة ، فيجب اذن ان يكون النقى عن الاوساخ لا يستأخر عن مفارقة النفس البدن ، فاذا كانت ليست شيئاً من اسباب التجدّد ، فلعلّة التناسخ فى بدن آخر ، لكنّه ان كان فى ابدان البهايم والسباع ، فالاولى ان يكون مثل هذه الأبدان اشدّ تأكيداً اللاوساخ ، لا ماحية لها ، فان كان بدن آخر من ابدان الناس ، فانحال فى ذلك البدن ، وهى الاغلب الاكثر ، الا ان يغلب القوى الحسية فى الأبدان والطبيعة ، لا يعقل اعراض المصالح بالامور التى لا تكون بالتساوى او بالاقل .

وان كان سبب التجدّد حركات سماويّة ، او اموراً اخرى تتعلق بالحركة ، فيصير الشيء البريء عن المادة منفكّاً عن الحركات الجسمانيّة ، من غير ان يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها فعل الجوهر ، فبان ان تلك الهيئات تبقى فى النفوس راسخة لا تبطل اصلاً . والجواب عن ذلك احالة على الحكمة المشرقيّة» . انتهى كلامه .

اقول : نحن نقول ، انّه لا يحتاج الى الرجوع الى الحكمة المشرقيّة بعد ما اشرق شمس النبوة الختميّة من مغارب ارواح الامّة الأخيرة فى اقتراب الساعة ، ففيه اولاً ، انّ ذلك قياس احوال النشأة الآخرة على النشأة الدنيويّة .

وثانياً ، انّه مبنى على ان المحشور هى الأرواح فقط ، كما هو مذهب الفلاسفة ، فاما ان كان الحق كما هو طريقتنا من اقتفاء اهل بيت الرسالة والولاية من حشر النفوس مع الأبدان ، فاضمحلّت الشبهة .

وثالثاً ، انّا قد بيّنا فی کتاب الاربعين بوجوه برهانيّة وعرفانيّة ، ان طبايع اهل النار من القوی الجسمانية المحفوفة بالعوارض والهيئات المخالفة للحق، والخالد فی النار هم الکفرة والشياطين بسبب ما اودع الله فيهم من آثار حرکات الأفلاک، ولم يقع لهم توفيق الخروج من حکم الطبيعة وتأثيرها .

واما ارباب النفوس الساذجة الخالية صحايفهم عن السيّئات والحسنات، فلهم حالة امکانيّة ، فينا لهم الله برحمته، لأن جانب الرحمة ارجح .

واما من خلط عملاً صالحاً، وآخر سيّئاً فانّها ينمحی عنه الآثار القبيحة اما برجاء الجنّة ، اوالخوف من النار، وان لم يعمل ماينبغی ، وهکذا المسيئون مع ما کسبوا بعضاً من الامور التی يزيل الآثار المذمومة علی التدريج ، الی غير ذلک من اختلاف طبقات الناس فی العلوم والأعمال والاخلاق .

والحاصل ، انّ جهنّم، هی حقيقة الدنيا من حيث هی دنيا، حالة فی موضوع النفس ليوم القيامة ، وقد بيّنا فی الحاشية المتقدمة تفصيلاً ما ـ لذلک .

قال بعض المتألهين : «انّ صورة جهنم فی الآخرة هی صورة الآلام التی هی نقايص حاصلة للنفس، فالنفوس الشقيّة مادامت علی فطرة يدرک بها النقايص والآلام التی من شأن تلک النفوس ، ان يتّصف بمقابلاتها ، يکون لها الآلام شديدة بحسبها ، فتلک الآلام باية فيها الی ان يزول عنها ادراکها لتلک النقايص، اما بتبدل فطرتها الی فطرة ادنی واخسّ من تلک الفطرة ، او بزوال تلک النقايص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلک النفوس، وقوّة بعض کمالاتها ، اواختلافها الحسنة واعمالها الصالحة ، او اشتغالها بادراک امور عالية کانت تعقدها من قبل، وصارت ذاهلة عنها، ممنوعة عن ادراکها ، لانصراف توجّهها عنها الی تلک الشواغل، وعلی التقادير، يزول العذاب وتحصل الراحة بعد تعب شديد» انتهی .

وذلک لأنّ (الف) مدار الحکم فی الآخرة علی العلل الفاعليّة ، وللنفس الانسانيّة باعتبار المضاهاة بالمبادی العالية ، اقتدار علی تصوير المادة المصاحبة بالصورة التی

(الف) – بل مدار الحکم فی الآخرة علی العلل الغير الاتفاقية وان جهة القبول وانفعال النفس عن علل العذاب والرحمة ، بوجه يرجع الی جهة الفعل والايجاب – ج ش – .

صارت خُلقاً لها، وبالآراء التى اعتقد بها .

وغرض الحكيم من هذا الكلام، بيان حال المتوسِّطين فى العلم والعمل، فانهم بحسب ما اعتقدوا التوحيد وبعض العقايد الحقَّة ، تحصل لهم النجاة بعد تعب شديد .

قوله[٣٣] : «ثمَّ حينئذٍ يرجع الى عالمها الذى خرجت منه ...» .

قال الشيخ : اى يبقى متخلصة (الف) بجهة عالمها الذى منه ابتدأ وجودها من غير ان تهلك او تبيد . انتهى .

اقول : هذا على اطلاقه لا يوافق الضوابط العقليَّة والشرعيَّة، بل الحق ان الله جعل مقامات الحواس والتخيُّلات والتعقُّلات درجاً ومراقياً يرتقى بها السالكين، فلا بُدَّ ان تنزل اولاً فى عالم المحسوسات الاخرويَّة المجردة عن المادة الكثيفة العنصريَّة دون اللطيفة الاخرويَّة المرئيَّة بعين الحس الاخرويَّة بضرورة الحس بحكم الخيال هناك، ثمَّ فى عالم الصورة المفارقة بضرورة الخيال عقلاً بالفعل، وفى كل من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوته فى اللطافة والكثافة اللايقة بكل منها وماهو أعلى من هذه العوالم ، والتفاوت بين اسفل كل عالم واعلاه اشد ، فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم النهايات الا بعد طى درجات عالم البدايات كلَّها ، فجميع العوالم ودرجاتها هى منازل السايرين الى الله، ففى كلٍّ منزل منها للسالكين خلع ولبس جديد وموت وبعث، ولا بُدَّ من وروده اولاً الى اولى مراتب المحسوسات، ثمَّ يرتقى قليلاً الى ان يتخلَّص من درجاتها العديدة، كما قال تعالى «وان منكم الا واردها، كان على ربِّك حتماً مقتضيّاً ، ثمَّ ننجى الذين اتَّقوا ، ونذر الظالمين (ب) فيها جثيّاً» فان كل واحد من افراد الانسان بواسطة وقوعه فى عالم الطبيعة الكاينة يحصل له استحقاق هذا الورود لو لم يتبدَّل نشأته، ولم يجىء (ج) بالحسنة سيِّئته كما للمقرَّبين ، حيث يكون النار عليهم برداً او سلاماً ، هكذا ينبغى ان يفهم .

قوله : «من[٣٤] غير ان يهلك او يتبدَّل ...» .

الاول، اشارة الى ردِّ جمع من اطباء القدماء وكثير من الدهريِّين فطائفة من المتكلمين،

(الف) – مراد الشيخ ان الإرتفاع عن العالم الحسِّ والهيولى، نوع استكمالٍ للنفوس المعذبة بالعذاب الناشى عن الانحرفات ومخالفة الشرع والعقل .

(ب) – س ١٩، ى ٧٢ . (ج) – ولم ينمح ... – خ ل .

حيث زعموا، ان النفس يفنى ببوار البدن .

والثانى ، للردّ على التناسخيّة حيث يقولون بالنقل الدائم للنفس من بدن الى بدن .

وقوله : لانّها متعلقة ببدنها. دليل عدم التبديل ،اى انها وان لم يصل اولاً الى عالمها ، بل بتخليصات ووقوفات فى البرازخ ، الا انها فى بدنها الاُخرويّة الذى هو باطن هذا البدن وملكوتها، وان بعدت منه، اى من عالمها ونأت منها .

وقوله : ولم يمكن ان يهلك . دليل على عدم الهلاك .

قوله : «ولم[٣٥] يمكن ...» .

قال الشيخ : «اى لا يمكن ان يعرض الفساد انّية من الانّيات، لأنّ مكانها عالم التجرّد عن المادة والشبات، لانّها انيات بالحقيقة ، اى ليس يخالطها المادة فيخالطها بالقوة فى جوهرها الموجود لها، لأنّها انّيات لا تدبير ولا تبديل، كما قلنا، اى من ان يقابل الفساد ذومادة» انتهى .

اقول : الظاهر من استعمال الحكيم هذا العظيم لذكر الانّيات الحقّة فى كتابه هذا الامور التى لم يتعلق وجودها بالمادة والحركة ، اى الغير القابلة للكون والفساد ، سواء خالطت المادة ام لا، كيف وكلامه هيهنا فى النفس التى صارت فى المادة وانسخت بهما كما لا يخفى .

قوله : «حلّ عليها[٣٦] غضب الله ...» .

قال الشيخ : «هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذى هناك الغبطة العليا والبهجة الاوفى ، وصرخهم على ان يستغفروا لتأذيهم بالهيئآت الغريبة المتضادة ، واشتياقهم الى اضدادها . فاما الرحم على الموتى، فهو من جنس استمداد الفيض الالهى بالادعيّة ، وليطلب من الحكمة المشرقيّة» انتهى .

اقول : قد قلنا انّ الانسان لمّا كان جامعاً للمواطن الثلاثة ، اى الحسى والنفسى والعقلى ، فمن غلب عليه واحد منها، كان مآله الى عالمه واحكام نشأته، فمن غلبت عليه نشأة الحس والتلهى بالمشتهيات الحسى والمألوفات الحيوانيّة ، فهو عند مفارقة الروح اليف غصّة شديدة ورهين عذاب اليم بعيد عن جوار الله وعن الانخراط فى سلك المقربين وملاحظة الانوار الالهيّة والصور العقليّة . ولما كانت الدنيا ولذّاتها اموراً مجازيّة لا حقيقة لها ، فمن احبّها وعشقها ، كان كمن احبّ امراً معدوماً، وحيث لم يكن لمحبوبه

اثر ولا لطلبه ثمر وثمّة غير الملكات الرديّة والصفات السبعيّة والبهيميّة ، يكون فى غصة شديدة والم دائم، لكن لمّا كانوا فى هذه النشأة ، حسبوا انّا لمنجوهم حقيقة ، فيأكلون ويتمتّعون كما تأكل الانعام، ولمّا اشرقت شمس الآخرة ، اضمحلّت رسوم المجازات وذابت اكوان المحسوسات، فيبقى محب الدنيا والمشتهيات الدنيوية محترقاً بنار الجحيم معذّباً بالعذاب الاليم، فان غلب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما اوعده الله من الجنّة ونعيمها وحورها وقصورها والخوف من نار جهنم وآلامها فمآله الى الوصول الى نعيم الجنّة والخلاص من النار بسبب بعض العقايد الحقّة والأعمال والخيرات الفاضلة ، ومن تداركته العناية الالهيّة واستشعر فى الدنيا بان هذه اللذات الدنيويّة باطنها البعد عن جوار الله وحرمان نعيم الآخرة، فعند ذلك يحرص على الرجوع من حبّ الشهوات البدنيّة، وعلى ان ينقّض من الميل الى زهرة الدنيا ولذّاتها، ويبدأ اى ويشرع فى التوبة والندامة والتوجه الى المبدأ الأعلى والانوار القاهرة ، ويتضرّع الى الله فى التوفيق والهداية الى منازل المقربين ويسأله ان يكفّر عنه سيّئآته، بان يبدلها حسنات، ويتخلق بالأخلاق المرضيّة التى كانت يقابل الاخلاق الرديّة الخسيسة التى سبق منها، وان يرضى عنه بان يدخله فى جملة السعداء والمقربين ، وذلك بان يستكمل بادراك اليقينيّات وتخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ والاشتياق الى رضوان الله «ورضوان (الف) من الله اكبر» وهذا الصنف هو مراد الحكيم من كلامه .

قوله[٣٧] : «يشبه رمزاً فى النفس الكلّية ...» .

هذا يقوى ماذهبنا اليه من انّ مراده من النفس فى اول الميمر، هى النفس الملكوتية الالهيّة ، وهى التى تسدّد الأنبياء والاولياء ، وكانت مع نبيّنا واوصيائه صلوات الله عليهم ورحمة الله . اى هذا الكلام فى النفس الكلية يشبه رمزاً الى ترقيّاتها وعروجها واتصال النفوس الانسانيّة الشريفة بها ورفضها جلباب البدن واستفراقها فى مباديها العالية متدرجة الى ان يفنى عن نفسها بالكلية عند البارى تعالى وبقائها بتلك الحضرة .

قوله : «انّى[٣٨] ربما خلوت بنفسى ...» .

اى اعترضت عن كل شىء سوى نفسى التى هى ذاتى خارجاً عن كل ماسوى حقيقتى،

(الف) — س ٩، ى ٧٣ .

كأنّى خلعت بدنى الذى لابدّ منه لنفسى التى فى هذه النشأة جانباً، وهذا هو خلع البدن الذى يقع للاولياء، بانّهم فى البدن كأنهم لا معه، وكأنّهم مجرّدون عنه مفارقون ايّاه، لا متوجّهون اليه اصلاً، كالجلباب الذى يلبسه الانسان تارة، ويخلعه اخرى، كما فى الخبر فى طريق اهل البيت فى وصفهم، كأنّهم وهم فى جلابيب من ابدانهم. ولمّا رجع هذا العظيم الى ذاته وقد عرفت ان النفس عقل بالذات فقد رجع الى بدايات مرتبة العقل، اذ مالم يبلغ البدايات لم يمكن الوصول الى الاوساط والنهايات فقوله فاعلم الى جزء اشارة الى البلوغ الى البدايات.

وقوله: رقيت الى مرتبة نهايات العقل. وهو القرب من حضرة الالوهيّة الجامعة لجميع الأسماء والصفات.

وقوله: «فصرت[٣٩] كأنّى موضوع ...» لبيان نهاية الترقى الى الأفق المبين، وهو الحدّ الذى ينتهى مرتبة العقل اليه، فلو وضع قدماً لاحترق، ولذلك قال: كأنّى متعلق بها. اشارة الى مقام التدلّى، ولذلك قال: فوق العالم العقلى، لأنّ النهاية فى جهة العلو يعبّر عنها بالفوق فتبصّر.

قوله: «هبطت[٤٠] من العقل الى الفكرة ...».

استغراق النور له تجلى الحق تعالى عليه بحيث فنى عن نفسه وعن مقامه الذى وصل اليه وعن كل شىء، فلمّا استشعر بهذا الفناء، سقط من العالم العقلى الذى هو منتهى سيره الى المقام النفسى حيث يكون الفكر للنفس كيف صار الى هذا العالم الشريف وكيف وصل الى مالم يبق منه اثر، وهذه الفكرة حجبته عن مشاهدة ذلك النور المتجلى، هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام.

قوله: «حجبت[٤١] الفكرة على ذلك النور ...».

قال الشيخ الرئيس: «اقول: انّ صريح التجرد والاقبال على الحق وانّما هو بالنقص عن الوصول اليه، فكيف اذا سنخ فى الذكر غير الذى يتوصل منه اليه، وذلك الغير هو المبادى المطلوبة للفكر، فان النفس اذا اشتغلت بشىء، انصرفت عن غيره وحجبت عنه، وان كانت الفكرة عنه، فقد نهج سبيلاً الى كثير من ادراك معنى الربوبيّة، لكن الإدراك والمشاهدة الحقّة تالية للادراك اذا صرفت الهمّة الى واحد الحق، وقطعت

عن کل حاج (الف) او عایق به نظراً الیه ،حتی کان مع الادراک شعور بالمدرک من حیث المدرک اللذیذ الذی هو بهجة النفس الزکیّة التی هی فی حالها تلک کالمخلّصة عن کل (ب) حجبة الواصلة الی العشق الذی هو بذاته عشق لا من حیث هو مدرک فقط ومعقول ، بل من حیث هو عشق فی جوهره ، ولمّا کان الادراک قد یحجب عنه الشواغل، فکیف المشاهدة الحقّة .

واقول : ان هذا الأمر لا ینبّئک عنه الا التجربة ، ولیس بالفعل بالقیاس، فان لکل واحد من الامور الحسّیة والعقلیة أحوالاً تعلم بالقیاس، وخواص احوال تعلم بالتجربة، وکما ان الطعم لا یعقل بالقیاس ، وکذلک کُنه اللّذات الحسّیة بل اکثر مایفهم منها بالقیاس، کذلک اللّذة العقلیّة وکُنه احوال المشاهدة للجمال الأعلی انّما یعطیک القیاس منها انّها افضل بهجة . واما خاصیتها فلیس ینبّئک الا المباشرة ، ولیس کل میسّر لها» انتهی .

اقول : انّ الشیخ الرئیس مع جلالة قدره ، حمل ذلک الخلع والعروج علی ملاحظة وحمل مبنی ذلک العشق الذی سری فی جمیع الموجودات ، والاشتیاق الی العالم الأعلی، وقد عرفت ان الامر اعظم من ذلک وارفع، بل ذلک طور وراء الفکر العقلی والحرکة النفسیة. وان اردت تحقیق العشق فاستمع لما یتلی علیک، انّه سبحانه قد جعل لکل موجود من الموجودات العقلیّة والطبیعیة والحسیّة کمالاً ، وقدّر فی جبلّته عشقاً وشوقاً الی ذلک الکمال وحرکة لتتمیم ذلک ، فالعشق المجرد عن الشوق یختصّ بالمفارقات ، لما عرفت ان العقل اذا اشتاق صار نفساً ، ولغیرهما لا یخلو عن نقص وقوّة عشق وشوق ارادی او طبیعی علی تفاوت الدرجات ، ثمّ حرکة تناسب ذلک الشوق ، اما نفسانیّة او جسمانیّة ، اما فی الکیفیّة او الکمیّة ، او فی المکان والوضع، فالباری تعالی لمّا کان فوق التمام، فهو اعظم الأشیاء بهجةً ومحبة لذاته، ومایفیض منه من الخیرات والمعلومات لا یخلو عن نقص، فکل ما کانت معلولیّته اکثر، فهو انقص، فکل ما هو اقرب من الحق فهو اکمل، فلا یخلو شیء من الموجودات من محبّة لکمال، والکمال الاتم وافاضة الکمال انّما هو لله وحده ، وکل موجود طالب للکمال ، عاشق له ، فلا یخلو شیء من المحبّة الالهیّة والعشق الالهی والشوق الجبلی، ولو خلا عن ذلک لهلک وانطمس، فکل وجود

(الف) – نوع من الشوک . (ب) – عن کلّ محنة الواصلة – خ ل .

ناقص لا تكمل الا ممّا هو اقوى منه وهو علّته، فالهيولى لا يتمّ الا بصورتها، وهى لا يتمّ الا بمصوّرالصورة والحس لا يتم الا بالنفس، وهى لا يتمّ الا بالعقل ، وهو لا يبقى الا بالله ، فالعشق حاصل لكل شىء ، سواء فى حال وجود كماله او فقده .

واما الشوق والميل، فانّما يكونان حال فقدان الكمال . وبالجملة فالصورةالحافظة للتركيب كمالها فى ان يصير بحيث يجذب الغذاء وتحيله الى جوهره ويحسنه بقرب من المبدأ خطوة ، ثمّ حاول اتمّ من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى، وهو ان يكون ذا صورة حسّاسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليّات ، ثمّ بالفعل بادراك الثوانى ، ثمّ صايرة عقلاً بسيطاً ، ثم راجعة الى الله ، كل ذلك باشواق متتالية متناسبة (الف) .

وغرض الشيخ فى هذه الحاشية هذا العشق كما قرّر فى رسالته التى صنّفها فى العشق وكيفيّة سريانه فى جميع الموجودات ، وقال فيها: ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه، وكل فاعل انّما يفعل فى قابل عنه بتوسط مثال واقع منه فيه . انتهى .

قيل : يعنى كما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق على الترتيب ، فكذا الخير المطلق والمعشوق الحق متجلى بعشّاقه، الا انّ قبولها لتجلّيه على التفاوت ، ففاية التقرب منه هو قبول تجلّيه بلا متوسط، كمرآة يتجلى فيها صورة المطلوب بلا توسط . وهذا حال العقل الكلى .

واما ما نال غيره، فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسّط مرآة واحدة او مرايا متعددة على الاختلاف .

ثمّ قال الشيخ : «ان العقل الفعّال يقبل التجلى بغير توسط ، وهو بادراكه لذاته ولساير المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات، وذلك ان الأشياء التى تتصوّر المعقولات بلا روية واستعانة بحسّ او تخيّل، انّما تعقل الامور المتأخّرة بالمتقدّمة، والمعلولات بالعلل، والرديّة بالشريفة، ثم تناله النفوس الالهيّة بلا توسط ايضاً عند النيل، وان كان بتوسّط اعانة العقل الفعّال عند الخروج من القوّة الى الفعل، واعطاء القوة على التصوّر ،

(الف) – جميع ماذكره المحشى فى هذا الموضع وسائر المواضع كلّها مأخوذة حرفاً بحرف من كتاب الاسفار بعبارتها، من غير تصرّف فيها

والاحساس للمتصور والطمأنيتة اولا» انتهى .

وانّما اطنبنا فى ذلك، لأجل ان نبيّن انّ غرض الشيخ من شرح كلام المعلم الاول هذا الوجه الذى اثبت النفس ان تنال من تجلى المبدأ تعالى شأنه، وانّه تجاهل هناك او لم يصل فهمه الى حق المقام، ونحن لا نمنع ان يكون مبدأ ذلك الخلع هو العشق، لما بيّنا ان لاحركة مطلقا الا بالعشق، لكن ليس منتهى تلك الحركة العقل الفعال كما زعمه، بل أعلى من ذلك ، لان العشق كما قاله بعض العلماء على ثلاثة انحاء :

احدها : العشق الأكبر وهو عشق الآله جلّ ذكره، وهو لا يكون الا للمتألهين الكاملين الذين حصلت لهم الفناء الكلى، وهؤلاء هم المشار اليهم بقوله تعالى : «يحبّهم (الف) ويحبّونه» فانّه فى الحقيقة ما يحبّ الأنفسه .

وثانيها : العشق الأوسط ، وهو عشق العلماء الناظرين فى حقايق الموجودات المتفكّرين فى خلق السماوات لله تعالى .

وثالثها : عشق الاصغر (ب) وهو عشق الانسان الذى هو العالم الاصغر، لكونه انموذجاً لما فى العالم الكبير ، والعالم كتاب الله وتصنيفه الذى كتب فيه المعانى الالهيّة بالفاظ الامور الخارجيّة ، والانسان مختصرة النافع فى مطالعة الكبير . فافهم .

قوله : «جوزى[٤٢] احسن الجزاء ...» .

قال الشيخ الرئيس : «الجزاء فى تعارف الظاهر، يراد به ما يقابل به ما ينبغى من خير وشرّ يكون بازاء ، وفى هذا الموضع فقد جعل السعى تكلّف النفس الاعراض عن عشقها الاول الذى هو البدن للعشق الحقيقى، وذلك فى اول الأمر جشمة ما» ويحتاج الى رياضة حتى يصير كالغريزة ، فيكون السعادة الأخرويّة جزاء بازاء هذا السعى» انتهى .

اقول : ليس السعى هيهنا الإعراض فقط، بل ذلك يتوقّف ذلك على اعمال ورياضات كثيرة شرعيّة من الأعمال الصالحة والتخلى عن المذامّ النفسانيّة والتحلّى بمحامد

(الف) – س ٥، ى ٥٩ .

(ب) – كلّما ذكره القاضى فى هذه الوريقات كلّها مأخوذة بلا تصرف وتغيير عبارة عن الاسفار وغيرها من مؤلفات مؤلفها العظيم وهو يتمنطق ويتفاخر بهذه التعليقات التى صدرت من مصدر تألّه صدر المتألّهين على الشيخ الأعظم الذى نسبته اليه، نسبة البحر القمقام الى القطرة .

الاخلاق الالهية وبحسب العقايد الحقّة ، لان العلم والعمل جناحان لهذا الصعود لا يصلح احدهما الا بالآخر . والى ذلك اشار بقوله : فلا ينبغى لأحد ان يفتر عن الطلب . ثمّ قال: وان تعب ونصب .

قوله : «قلّما اخطأت[۴۳] ...» .

قال الشيخ : «اى لمّا كانت ناقصة، لم يمكن ان توجد اول وجودها الا كذلك، سقط، اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسى» انتهى .

اقول : هذا تكلّف فى غاية البعد يا ه النظر الى اصول هذا الكتاب، اذ الفرض اعلى ممّا فهمه الرئيس، وكيف يوافق ذلك قوله متصلاً بذلك : وانّما صار هو، اى ابا ذقلس ايضاً الى هذا العالم فراراً من سخط الله، فاين هذا التوجيه للشيخ من هذا المرام العالى والتحقيق الوافى ، ليت شعرى مايقول فى آدم وخطيئته وهبوطه من الجنّة التى كان فيها. والصواب ان هذا الكلام رمز الى آدم وذريّته التى كانت فى صلبه، عبّر عنها بالأنفس، لان ذلك الخطاء انما وقع فى العالم المثال (الف) من السلسلة النزول، وانّما سلطان النفس وامتازت النفوس الجزئية هناك نحواً من الامتياز وهو احد مواطن «الست بربكم» .

[بيان الفرق بين الجنة الصعودى والنزولى والاشارة الى القوسين، الصعودى والنزولى]

قال استادنا (ب) المتألّه : «ومما يجب ان يعلم، ان الجنّة التى اخرج عنها آدم وذريته وزوجته لأجل الخطيئة ، هى جنّة الارواح المسمّاة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذريّة ، وهى غير الجنة التى وعد المتّقون ، وهى غير الجنّة البرزخ، لأنّ هذه لا يكون لاحد الا بعد انقضائه حياته الدنيويّة بموته، لا للكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات، وان كانتا

(الف) – اين خطا از آدم و ذريّت در جميع نشآت مقدم بر عالم ماده ومقام استقرار در رحم طبع يا امّ واقع شده است، چون تنزل از جهات موجودهٔ درعلل طوليه همان هبوط انسان است وآخرين مرحلهٔ آن برزخ نزولى است .

(ب) – مراد از استاد، محقق فيض است كه او اين عبارات را از كتب استاد عظيم خود صدرالحكما نقل كرده است .

متفقتین فی الحقیقة والمرتبة الوجودیّة ، لکونها جمیعاً دارالحیاة الذاتیة والوجود الادراکی . وذلك ای ان المبادی الوجودیّة والغایات متحاذیة متعاکسة فی الترتیب، وان الموت ابتداء حرکة الرجوع للنفوس الی الله، کما ان الحیاة الطبیعیّة انتهاء حرکة النزول لها من عنده تعالی، وقد شبهت الحکماء والعرفاء هاتین السلسلتین النزولیّة والصعودیة بالقوسین من الدائرة، اشعاراً بان الحرکة الثانیة الرجوعیّة انعطافیّة غیر مارة علی الاولی، وان کل درجة من درجة القوس الصعودیّة بازاء مقابلتها من القوس النزولیّة لا عینها وان کانتا من جنس واحد» انتهی .

اما کیفیّة الخطاء فقد اختلفت الروایات فی ذلك والذی یظهر من ذلك ان النفوس فی اندماجها فی النفس الکلیة وجودها الجملی فی العالم العقلی وامتلائها من نور الباری ظهرت منها حسب اختلاف مراتبها فی ذلك العالم الذی هو افق نفس الأمر وبین الواقع دواعی شتّی فبعضها طمعت فی المرتبة العقلی حیث برأت توحّدها بها من وجه وبعضها ادعت الانانیّة والاستقلال کما ادعت فی النشأة الدنیویّة للربوبیّة اوالرسالة وبعضها وافقت البعض فی الدعاوی وتبعها وبعضها استحقّت سخط الله بعدم منع بعضها عن الدعوی التی لیست بحق کما وقع لانباذقلس فهبطت فراراً من سخط الله تعالی وصارت فی هذه النشأة غیاثاً لها لاستخلاصها وحمل الرسالة من الله الیها وبعض منها هبطت من دون سخط وخطاء بل لتبلیغ الرسالة وبیان الهدایة وارشاد سلوك الطریق والتحریص علی الاستغفار ورفض الشهوات والاستعداد للرجوع الی المواطن الاصلی والمقام العقلی الی غیر ذلك من الوجوه وقد نصّ الشیخ الرئیس بالهبوط صریحاً حیث قال. «هبطت الیك من المحل الارفع» ورقاء ذات تعزّز وتمنّع .

قوله : «فراراً[٤٤] من سخط الله ...» .

قال الشیخ : «ای فراراً من ان تکون ناقصة الجوهر ، فتبقی بعیدة عن الله تعالی» انتهی .

اقول ، هذا الکلام منه، علی النسق الذی نقلنا عنه آنفاً . ثم ان الشیخ لم یتعرّض ما نقل من کلمات افلاطن الالهی، وحسب ان ذلك قول بالتناسخ ، قال : والتأویل فی ذکر بعضهم التناسخ، ان النفس الردیّة بعد مفارقة البدن تکون فی هیآت بدنیّة انّما تشعر باذاها حفیه انا ، فیکون کأنّها معادة الی البدن وربما کان ذلك تنحیل الیها. انتهی.

اقول : كلام الاوايل كسقراط وافلاطن الالهى مرمـوز فى ذلك وكان دأبهم فى ذكر الحقايق بالرموز والاشارات ليفهم من كان من اهله كماهو طريقة الأنبياء والاولياء واكثرهم كانوا انبياء ، ولـكن تفاير الاسماء بحسب اللغات يوهم الخلاف، وليت شعرى مازادوا فى اقوالهم على شرعنا من تقدّم خلق الارواح على الاجساد بالفى عام واكثر .

وايضاً ممّا ورد فى الشرع من، ان اكثر الناس يحشر على صورة يحسن عندهـا القردة ، الى غير ذلك. وكلّما قيل فى ذلك يقال هناك ايضاً .

قوله : «غياثاً للانفس[٤٥] ...» .

اى الأنفس التى اختلطت عقولها عقول تلك النفوس بالطبع من حيث ان تلك النفوس اطمأنّت الى الدّنيا وركنت الـى شهواتها فصارت عقولها بتوسط النفوس مغمورة فى المادة وغواشيها. فصارت فى حكم المجنون، حيث جنّ وستر عقله بالأخلاط الامراض الطبيعيّة .

قوله : «وقد[٤٦] وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس ...» .

قيل انّ فيثاغورس احد الأنبياء الـذين جلسوا فى الكراسى فـى مجلس سليمان ، عليه السلام، اى كانا متّفقين فى دعوة الناس الـى رفض هذا العالم وما فيه من اللذات والمشتهيات وتصيـروا الى عالمهم، اى الذى جاؤا منه وهو موطنهم الأول الذى كانوا فيه باشرف حال، وفى امرهم بالاستغفار اى بان يطلبوا من الله غفران ذنوبهم التى اكتسبوا فى دار الدنيا ، بل الذنوب التى هبطوا لأجلها من هذا العالم الشريف ، الا ان فيثاغورس كلّم الناس بالامثال ، كما هـو شأن الانبياء وطريقة اهل الله، وكلّم بالأوابد (الف) وهى بالباء الموحّدة : الوحوش والقوافى الشعرية وكـلا المعنيين مناسب ، اما الوحوش ، فاستعير للكلمات الوحشيّة من الطباع، واما القوافى الشعر وبضم الشين المعجمة وتشديد الراء المفتوحة المهملة : هى القوافى والأسجاع السائرة فى البلاد، كالامثال السائرة .

قوله : «كانّها[٤٧] محصورة كظيمة ...» .

(الف) – الأوابد : الامور العظيمة تنفّر منها، الدّواهى الخالدة الذكر ، الوحوش، الأشياء الغريبة ، الطيّور المقيمة بأرض – شتاءً وسيفاً – فهى ضدّ القواط . او ابد الشعر : ما لا تشاكل جودته. او ابد الكلام : غرائبه – المنجد – .

الحصر هنا: الحبس عن السفر كما فى القاموس، لأن النفس اوسع من البدن، فكيف يحصرها ويحيط بها البدن، والمقرّر عندهم كما نقل عنهم: ان النفس ليست فى البدن، بل البدن فيها، لأنّها اوسع منه. والكظيمة معجمة: من الكظم، وهو السّكون. فيكون قوله: «لانطق لها» تفسيراً لها، ويؤيّد ما قلنا من ان الحبس هو معنى الحصر ما نقل عن افلاطن الالهى انّه قال: «الارواح محبوسة فى الأقفاس، ان ألفت بالعلوم، صارت ملكة عرشيّة، وان الفت بالجهالات، صارت حشرات ارضيّة» انتهى.

ويعجبنى ذكر حكاية يناسب المقام ذكره الشيخ داود الأعمى فى كتابه، قال: كان فى زمن الفلاسفة المتأخرين الالهيين رجل اسمه مطروس، وكان متعاقلاً بهلولاً، وله نوادر حسنة وكان الصبيان يلعبون به فمضى يوماً هارباً من الصبيان حتى دخل مربعة افلاطن الحكيم، فوجده جالساً وعنده تلامذته، فقرب منه وسلّم عليه، وقال ايّها الحكيم: اطعمنى طعاماً حاراً، واسقنى شراباً بارداً عذباً، ألقى اليك كلاماً هو مقاييس الحكماء وجواهر الفلسفة، ففعل، فقال: الآن وجبت المحبّة وتأكّدت الخدمة ايّها الحكيم، ابا لاختيار هبطت هذه النفوس من العلو الى السفل، ام بالارادة الالهية تركت وفارقت المركز الروحانى والعالم العقلى ونزلت فى هذه الاجسام المركّبة من الخبائث العنصريّة الارضيّة، اغضب عليها بارئها فعذّبها بحلولها فى هذه الأبدان الدنيّة والاوعية الخبيثة، ام احبّ بارئها ان يشرفها ويعقلها ويصيفها وينميها ويكمّل لها ماكان نقصاً من المعقولات الارضيّة، ام هى راجعة الى مواطنها النوريّة، ام هى دابرة فى هذه الظلمات والنيران المرجحة، ام هى ثابتة مترددة فى الأكوان، متحيرة فى تركيب الادوات؟

فاشار افلاطون لكيهاوس وارسطاطاليس والشيخ اليونانى، فبدر ارسطاطاليس، فقال: بالرحمة الفايضة هبطت، وبالارادة الربانيّة نزلت وبالقوة الضروريّة فارقت المركز، فابدّها بارئها واضاءها بنور الفعل الالهىّ، فجعلها روح العالم وتمّم الصور الضوء بها، وهى باقية راجعة الى الدائرة المتخيّلة، فان كانت مبرّاة من الأدناس والعاهات مترتب من النقطة، وان كانت خاسئة ترددت فى تقاسيم الخطوط، فهل فهمت ام ازيدك ثانية؟ فنهض المجنون ورقص وشعر، فقال: افلاطون هل عقلتم نفس هذا المجنون بحقيقتها.

قال الشيخ اليونانى: نفس زكيّة عاقلة ابتليت بخبيثة خبيث. وهى من الأنفس التى

اشار اليها فيثاغورس ، قال : هى مدّة مخرج المجنون ودخل دار ارسطو واقام عنده مدّة، ثمّ قال له : من دوائها الحكيم ؟ فقال : اسقمك جسدك ودواؤه ان يبل ويلحق نفسك التّلاهوتيّة : قال المجنون : هذا دواء كل حكيم . انتهى

قوله : «وان البدن[٤٨] للنفس كالمغار ...» .

المغارة والمغار بفتحهما وبضمّهما : الكهف فى الجبل ، والصدى مقصوراً : الجسد من الآدمى بعدموته، والرجل اللطيف الجسد.

والغرض انّ افلاطن عبّر عن البدن بالمغارة وحيث كانت المغارة يكون وكراً ومسكناً للحيوان ، كذا البدن وكر للنفس الذى هو الطائر القدسى . واما انباذقلس ، فقد وافق افلاطن فى هذا الرّمز، الا انّه قال بدل المغار : الصدى الذى هو جسد الميّت ، للدلالة على ان الحياة انّما هى للنفس ، وليس للبدن. واراد بالصدى هذا العالم الذى هو كالبدن للنفس الملكوتيّة ، ولو حمل الصدى على الرجل اللطيف الجسد ، فالرّمز بحاله، لكنّه يفيد ان البدن قد لطفت (الف) وترتّبت بتوسط النفس .

قوله : «ان اطلاق النفس[٤٩] من وثاقها ...» .

الوثاق بالفتح والكسر : ما يشدّ به ، جعل البدن وثاقاً وقيداً للنفس ، فاطلاقها من ذلك القيد، والحبس هو خروجها من هذا العالم الذى هو المغار لها، قد سكنت فيه للامور التى يذكرها من الخطاء وسقوط ريشها وغير ذلك .

قوله : «انّما هو سقوط[٥٠] ريشها ...» .

لعلّ الريش هو العلم عندالله حيثما يستعمل فى الملكة ايضاً: هى الجهات التى للامور العارية عن المواد بالنظر الى مبدعها من حيث يصل اليها الفيوضات من الفيّاض الحق، وبذلك الريش تطير فى فضاء الملكوت الأعلى ويفيض على ماتحتها، او التوجهات التى لها الى مافوقها من الحق الاول الذى اليه وجهة كل شىء ، وبها تطير الى الأفق الأعلى ، كل على حسب حبّه وحظّه من النظر الى وجهه الكريم. فالحركة على المعنى الاول عرضية نزوليّة، وعلى الثانى طوليّة صعوديّة ، فعلى الاول سقوط الريش انّما هو لأجل قصر النظر الى السّافل بحيث يصير غافلاً عن العالى، وعلى الثانى لاجل طلب المرتبة التى فوق

(الف) – وترطبت – خ.

مقامه، کما قال جبرئیل، علیه‌السلام، لرسول‌الله - صلی‌الله علیه وآله وسلم - : لو دنوت انملة لاحترقت (الف) .

ویحتمل ان‌یکون‌الریش عبارة عن‌المعقولات، اوالقوی‌المتسبّحة فی‌النفس لادراکها، والقوی‌المتعبّدة بها لبارئها بانواع‌التسبیح والتمجید. فلما توهمّت‌العالم‌السفلی والقت لهمرها الذی سمعها وسایر قواها بل ذاتها علی ذلک‌العالم کان ذلک سقوط ریشها، لأنّه لا تراخی بین نظرالنفس الی‌السفل، وبین تزیین‌العالم بزینتها، لما قلنا : ان‌النفس کلّما تصوّرت شیئاً بالحقیقة تصورت بصورتها . وبالجملة فاذا ارتاشت ای کسبت بقوّتیها العاقلة والعاملة‌اللتین هما بمنزلة‌الجناحین للریاشین، طارت ورجعت الی عالمها بقدر قوّة طیرانها واحتمال‌الجناحین للصعود الی عالمها .

قوله : «ان[٢]* منها ما یهبط لخطیئة اخطأها ...» .

قد تکرّر ذکرالخطیئة والخطاء لهبوط‌النفس فی اخبارالقدماء ، وفی شرعنا نسب ذلک‌الخطاء الی آدم ابی‌البشر، واما ان یریدالحکماء المتألّهون هذا الذی ورد فی‌القرآن وکأنّه هو، او معنی آخر کما ذکرنا سابقاً من ادعاء بعضها ما لیس لها من‌الامور التی علم‌الله من مکنونات جبلاتهم، کما ورد فی توحید شیخنا الصدوق - رضی‌الله عنه - عن الصادق «علیه‌السلام» من‌التصریح ببعضها .

ثمّ انّ الأخبار وان اتّفقت فی اصل‌الخطیئة، لکن اختلفت فی حقیقة‌الشجرة التی اکل آدم «علیه‌السلام» منها، فبعضها یدلّ علی انّها من‌مأکولات‌البدن کالحنطة وامثالها، وبعضها علی انّها من‌الأمورالمنسوبة الی‌النفس ، کالعلم وغیره . والمناسب هیهنا لیس الا بیان‌الخطاء فیها علی‌النحوین ، لاخصوصیّة‌المأکول. فالاکثر ان‌الخطیئة عدم‌الامتثال والهبوط الی‌الارض لأجل‌الضرورة الی‌المخرج بسبب خصوصیّة‌المأکول بناءاً علی‌الاکل الجسمانی .

ویحتمل ان‌یکون‌الهبوط بظهورالسوءة حیث کان قبل‌الخطیئة ازاره ولباسه من‌نور العزّة والبهاء والجمال ، فلمّا عرض ذلّ الخطیئة، بدت‌السوءة ، فاحتاج الی لباس البدن، کما ذکرنا فی سقوط‌الریش والهبوط للارتیاش. واما علی ماورد من‌تعبیرالشجرة

(الف) -لو وضعت قدماً لاحترقت - خ - . لودنوت أنملة ...

بعلم آل محمد «صلى الله عليه وآله» او مرتبتهم، وان كان المآل واحداً فالخطيئة طلب مالم يكن له باهل بعد ما وقع النهي عنه، وظهور السوءة كشف نقصان المرتبة وعجز القوة عن حمل اعباء تلك المنزلة، والهبوط لجبر ذلك النقص وتحصيل الاستعداد لذلك بسبب متابعة اهل البيت عليهم السلام، وان كان يحصل ذلك لا ولاده وذريّته، بل لنفسه بسبب كونه حاملاً للنور المحمدي «صلوات الله عليه وآله» وهيهنا اسرار وضعناه في اصل الكنّ وكنّ الأصل. فتبصّر.

قوله: «اختصر[٥٢] قوله بان ذمّ هبوط النفس وسكناها في هذا العالم ...».

اي اختصر القول في النفس وشرع في ذمّ هبوطها، وفي بعض النسخ – اقتصر – بالقاف، وهو انسب. اي قصّر القول في الذمّ وجعل كلامه مقصوراً عليه.

فان قيل: هذا مناف لقوله فيما بعد متّصلاً بذلك: انّ افلاطن مدح هذا العالم وان النفس انّما صارت اليه من فعل الباري.

نقول: لا تنافي بينهما، لأنّ الذمّ بناءاً على ان النفس تركت عالمها الذي هو النور والبهاء والبهجة والضياء ونزلت الى ارض الظلمة وسكنت الى دار الوحشة، ولمّا كان يوهم ذلك ان الهبوط والنزول فعل النفس، ذكر انّ ذلك من فعل الله بعد ما صدرت عنها الخطيئة، قال: اهبطوا منها جميعاً. وانّما ذلك جزاء بل وسيلة لأن يتذكّر عالمها، ويستغفر الى الله ويكتسب مايوصلها الى عالمها، لا ان النفس استقلّت بالهبوط والنزول، اذ لا يملك نفس شيئاً دون الله، وهذا الفعل من الله لفوائد ومصالح كثيرة:

منها، خلاص النفس ومنها، عمارة ارض الأجسام والمواد، لانّ ذلك كلّه منوط بوجود النفس، كما سيصرّح بقوله: «فان الباري ...».

قوله: «ارسل اليه النفس[٥٣] ...».

قال الشيخ: ان كان ارسال النفس الى هذا العالم رحمة من الله تعالى على هذا العالم وتزييناً له، بان يكون فيه حياة وعقل، فانّه ماكان يكون هذا العالم متقناً بالاتقان التام، وقد يحسن ماهو يمكن له من الحياة العقليّة، فاذا كان ذلك ممكناً له، وجب ان يفيض من العناية الالهيّة التي هي جود محض.

ثمّ لم يمكن ان يكون لأجزاء هذا العالم حياة عقليّة ولا نفس لها، فلذلك اسكن فيه النفس ليتزيّن بها هذا العالم، وليكون فيه من كل شيء مما في العالم العقلي مايمكن، اي

فيكون المادة الجسمانيّة فيه مصوّرة بصورة هى محاكية للصورة العقليّة التى فى عالم العقل، على ما يمكن ان يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وان يكون فيها منشأ حياة عقليّة كما هناك . انتهى

اقول : قد اجمل الشيخ هذا البيان ازيد من اجمال القائل ، والتفصيل ان قول افلاطون لما خلق هذا العالم، معناه لمّا اراد ان يخلق العالم السفلى ، اذ ليس الامر انّه تعالى خلق العالم ثم ارسل النفس اليه، وذلك ظاهر، اذ الخلق بمعنى التقدير كما شاع فى كلام الشرع . او المراد خلق المادة الكلّيّة والهيولى الاصليّة للعالم، وكانت فيها قوة كل شيء ، واستدعت بلسان حالها ان يكون ما يعطيها العناية الالهيّة والجود المطلق الذى يعطى كل مستحق ما يستحقّه على غاية الإتقان والاحكام، وذلك انّما يتأتّى بالعقل الذى هو معدن الحياة ، ولم يكن فعل العقل فى المادة ، بل ذلك شأن النفس بان تصور الهيولى بالطبيعة ، فيفعل النفس بتوسّطها فى المادة ماشاءالله من النفس ، واراد من الطبيعة والنفس مظهر المشيّة التى هى العناية الالهيّة والطبيعة مظهر الارادة .

هذا هو الذى افاد بقوله: «ويمكن ان يستفيد ...» وهكذا ينبغى ان يفهم هذا الرّمز.

قوله : «ثمّ ارسل[٥٤] نفوسنا ...» .

اى، بعد ان ارسل النفس الكلية الى هذا العالم ، وجعله موضوعاً فى وسط النفس ، كما قال الشيخ اليونانى، اى بحيث لاخصوصيّة لها بجزء دون جزء من العالم، لأن التجرّد يقتضى تساوى النسبة ، ارسل نفوسنا التى اشعّة شمس النفس الكليّة من حيث استعدادات الموادّ المتخصّصة لإشراق نور تلك الشمس من شأنك الخصص فى كوّات الأبدان حسب تفاوتها فى الضيق والسعة والقرب والبعد من هذا النيّر ، فصار العالم بسبب ظهور ذلك النّور تاماً كاملاً احسن مايمكن له .

قوله : «ولئلا يكون[٥٥] دون ذلك العالم فى التمام» .

كلمة «دون» هنا بمعنى الغير، اى ارسل نفوسنا التى هى الجواهر العقليّة الى هذا العالم الحسى، لئلّا يكون هذا العالم مغايراً للعالم العقلى، لأنّه ظلّ للعالم الاعلى، فينبغى ان يكون كل ما فى ذلك العالم من الحقايق تتنزّل الى هذا العالم، ليكون فى التماميّة قريباً منه مناسباً له مناسبة الظل لذى الظل .

قوله : «وقد نقدران[٥٦] نستفيد ...» .

علی صیغة التکلّم اجمال هیهنا ما استفاد منه، وسیفصّل فی المیامیر الآتیة ذلك الاجمال علی الکمال .

قوله : «ان[۵۷] هذا العالم مرکّب من هیولی وصورة ...» .

یمکن ان یستفاد منه وحدة هیولی العالم وصورتها الطبیعیّة ، وان الصورة وان کانت فعل النفس، لکن الأثر من الآنیة الاولی کما ان الهیولی صدرت من العقل، لکن مما افاض علیه من الآنیة الاولی ، وانّما العقل والنفس وسایط الفیض فهم عبادد اخرون .

وقال الشیخ الیونانی : «النفس فی البدن بمنزلة النور فی الهوا، وهی بتجسّم الهیولی وتصورها ...» .

قوله : «وما احسن[۵۸] واصوب ...» .

قال الشیخ الرئیس: «ای نعم ماحکم بان جعل مبدأ الحی المعقول والشیء المحسوس وهو الموجود الجرمانی واحداً ، وهو الحق الأول ، ونعم ماقال : ان الخیر لا یلیق بشیء الا به، لانّ الخیر فی کل شیءٍ هو کونه علی اتمّ انحاء وجوده الذی یخصّه، وکل شیء باعتباره فی نفسه مقطوعاً عنه اعتبار التعلق بالأمر الالهی، مستحق للبطلان، وهو غایة الشرّ ، وانّما یأتیه الوجود والخیر الذی یخصّه منه وکل شیء کأنّه خلط به من شرٍّ وخیر ، فانّه باعتبار نفسه ناقص لا خیر له، وباعتبار الاول تعالی مستفید للخیر بحسب منزلة مرتبته، والاول وجوده وکماله وعلوّه وبهاؤه من ذاته لا یشوبه شیء آخر، وغیره لا یخلو من احد حالین، اما ان یکون تارة بالقوة علی کماله، وتارة بالفعل ، وامّا ان یکون من هذا ، فلا یکون له الکون بالفعل من ذاته ، بل من غیره ، فیکون لیس له الکون بالفعل بکل اعتبار ومن کل جهة ، بل اذا اعتبر بذاته لم یکن له الکون بالفعل ولا ایضاً کان ممتنعاً ، فیکون الذی یلزمه باعتبار ذاته الامکان ، وهو قوّة ما بوجه آخر، الا انّه قول بامکانه وجوب من غیره، ولا تناقض بین کون الشیء ممکنا بحسب ذاته واجباً من غیر ذاته واما الاول فواجب من نفسه عزّت قدرته ...» انتهی .

اقول : هذا کلام حق بذاته، لکن الأحسنیّة والاصوبیّة فی کلام افلاطن لاجل انّه یظهر من کلامه ان لا اثر للوسائط التی هی العقل والنفس، بل الخالق والفاعل بالحقیقة هو الباری ، جلّ مجده، وانّما الوسایط حوامل الفیض ، لا صنع لشیء فی ذرات العالم من کلّیاتها وجزئیّاتها الا للباری القیّوم .

قوله : «فيتوهّم[٥٩] عليه انه قال الباري انّما خلق الخلق في زمان» .

قال الشيخ : اقول، انّ صدور الفعل عن الحق الاول انّما يتأخّر عن المبدأ الاول لا بالزمان بل بحسب الذات على ما صحح في الكتب ، لكن القدماء لمّا ارادوا ان يعبّروا عن العليّة وافتقروا الى ذكر القبلية وكانت القبليّة في اللفظ يتناول الزمان ، وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب ، اوهمت عباراتهم انّ فعل الاول فعل زماني ، وانّ تقدّمه تقدّم زماني وذلك باطل ...» . انتهى

اقول: لعلّهم لم يكتفوا بهذا القدر، بل استعملوا الألفاظ الدالّة على الزمان والزماني كما يشهد بذلك قوله : فانّه انّما لفظ بذلك ارادة ان يتّبع عادة الاولين . وايضاً قوله : اذ ارادوا ، وصف كون الأشياء ، اى الاشياء الكونيّة اضطرّوا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون اى الاشياء الزمانيّة الكاينة ، واستعملوا ايضاً تلك الألفاظ الدالّة على الزمان في وصف الخليقة التي ليست في زمان، وتحقيق الحق في هذا الزمان الأقوال والكلمات االتي ذكرها من القدماء سيّما عن افلاطن الالهي من ان النفوس انّما هبطت الى هذا العالم للوجوه التي ذكرها عنهم، واصرح من جميع ذلك قول افلاطن الالهي حيث صرّح بان الله ارسل نفوسنا الى هذا العالم ليكون اتمّ واكمل. كانت تلك الرموز مشعرة بتقدّم النفوس على الأبدان ، ولهذا اشتهر من افلاطون انّه مع تصريحه بحدوث العالم اعتقد قدم النفوس، وكذا ماورد من هذا القبيل في الشرع المصطفوى على صادعه آلاف التصلية والتسليم ، من انّ الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام، الى غير ذلك من الآيات والاخبار، اراد المعلّم الاول في كلامه هذا، ان ليس ذلك وامثاله الواردة في كلمات هؤلاء العظماء من تقدّم العلّة وتقدّم الجواهر العقليّة على اظلالها الكونيّة وتقدّم النفوس الجزئيّة على ابدانها ، تقدماً زمانياً ، وان كانت الألفاظ المستعملة في ذلك ممّا توهم التقدّم الزماني ، بل الفرض التقدم الذاتي في رتبة الوجوب، وذلك انّ رتبة النفس مطلقا انّما هي بعد المرتبة العقليّة ، وهي متقدمة على الأبدان الكونيّة بمرتبتين :

احدهما ، حضرة الارواح النوريّة ، لانّ النفوس من هذا السنخ ، والثانية، حضرة الأمثال والصور النوريّة .

فالحكماء الالهيّون ارادوا بيان هذه القبيلة عبّروا عنها بالازليّة تارة وبالالفاظ الموهمة للقدم الزماني اخرى، لكن الشريعة المقدسة لمّا احاطت علماً بتقدير هذه المراتب

بالمقادیر التی لکل شیء عندالله تعالی، حیث قال تبارك وتعالی: «وکل شیءٍ عنده (الف) بمقدار» ، صرّح الشرع واوصیاؤه علیه وعلیهم السلام، بذلك المقدار وهو «الفان» وذلك لانّ تلك الحضرات هی ایام الله التی استنارت بطلوع شمس الحقیقة کل یوم من افق المخصوص منها قال الله تعالی: «وذکّرهم (ب) بایام الله» لعلّه اشار بالمقامات والحضرات السابقة علی الوجود الکونی . وبالجملة کل یوم عندالله «الف سنة (ج) ممّا تعدّون» فتقدّمت الارواح علی الأجساد بالفی عام .

ففی زمان حدوث النفس مع البدن قد نزلت النفس من عالمها مسیرة الفی عام، وکان رسول الله «صلی الله علیه وآله»، اذا اتی عنده بمولود جدید شمّه وقال انّه قریب العهد من الله تعالی (د) .

فاعلم ذلك فانّه من مشرب عذب رحیق. لکن استادنا المتألّه، نقل کلام الأوایل فی هبوط النفس، وقال بعده : ثمّ لا یخفی ان عادة الأقدمین من الحکماء وتأسیّاً بالانبیاء علیهم السلام، ان یبنوا کلامهم علی الرموز والتجوّزات لحکمة رأوها ومصلحة راعوها ومداراة مع العقول الضعیفة وحذراً عن النفوس المعوجّة ، فما وقع فی کلامهم ان النفس اخطأت وهبطت فراراً من غضب الله علیها، فهم وامثالهم یعلمون انّ فی عالم القدس لا یتصوّر سنوح خطیئة ، اواقتراف معصیة ، ولا یتطرّق الیه مستحدثات آثار الحرکات، بل عنوا بخطیئة النفس ما اشرنا الیه من جهة امکانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب (ه) لتعلّقها بالبدن ، او کونها بالقوة فجرّ عنها الطبیعیّة نقص جوهرها

(الف) – س ۱۳، ی ۹. (ب) – س ۱٤، ی ٥ .

(ج) – س ۳۲، ی ٤ .

(د) – واعلم انّه لیست للنفوس الجزئیّة المتعلّقة بالأبدان وجود انفسیاً قبل النشأة الحسیّة ، والنفس بما هی نفس انّما تکون متقوّمة الوجود بالماداة البدنیّة والتجرّد انّما یحصل للنفس بعد الحرکات والانتقالات الذاتیة .

لذا اهل تحقیق گویند نفوس درعالم ملکوت بوجود عقلی وکینونت قرآنی درعقل مبدأ نفوس بالتبع موجودند نه بوجودا ستقلالی .

(ه) – چون بوجود استقلالی تحقق ندارند وعبارتند از حیثیّات مصحّح صدور از عقل وجهات وافیهٔ بصدور کثرت، عنایت الهی اقتضا نمایند که ازناحیهٔ تنزل، کسب وجود غیرضمنی نمایند ودر صف عقول لاحقّه درآیند ومنشأ ظهورا آنها یرجع الی الاعیان واستعداداتها الغیر المجعولة التی لا یعلل .

وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنيّة وكونها عقلاً بالقوة، وانّه لا يتّسع القوة النظريّة الممكنة مما شأنها ان يصدر عنها الا بعد حين، يستعمل القوة العمليّة فى افاعيلها الحيوانيّة والنفسانيّة، فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدسة بعلاقة البدن، وتلك العلاقة نحو من انحاء وجودها، والفرار من سخط الله هذا والشوق الطبيعى الى تدبير البدن بعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجرّدى.

وقال فى موضع آخر: ان سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الاصلى ونزولها عن بيتها المقدسة العقلى، والحال التى توجب سقوطها عن ذلك شئون فاعلها وجهات علّتها وحيثيّاتها، وقد بيّنا انّ المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها، انما صدرت عنها لجهاتها ولوازمها الامكانيّة ونقايصها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيّومى، ويعبّر عن بعض تلك النقايص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم عليه السلام، وعن صدور النفوس بأنوار من سخط الله، وليس ذلك الا ما يقتضيه الحكمة فى ترتيب الوجود، فان النور الأنقص لا تمكّن له فى مشهد النور الاشد.

وقال فى موضع آخر: ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجوداً فى عالم العقل قبل الابدان، لم يرد به ان النفس بما هى نفس لها وجود عقلى، بل مراده: ان لها نحواً من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبّرة، فعلى هذا يلزم من كونها غير متصرفة فى الابدان تعطيل كما قيل، وانّما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفة فى البدن، و ـ ح ـ يقع وجودها ضايعاً معطلاً ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلى، غير متصرفة فى جسم، بل هى بماهى لا اشتغال لها بالجسم اصلاً، وهى بماهى نفس لاينفكّ عن تدبير ومباشرة.

ثمّ قال: ثمّ نقول ان المبدأ العقلى الذى وجدت وانتشرت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهى القوّة والجهات والحيثيّات الوجوديّة وكلّما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوّة الغير المتناهية فى العالم العقلى لا على نعت الكثرة العدديّة ولا على انّها ذات ترتيب ذاتى او وضع حتى يرد الايرادات. ايّاك وان تتوهّم مما ذكرنا انّ وجود النفوس فى المبدأ العقلى وجود شىء فى شىء بالقوّة كوجود الصور الغير المتناهية فى المبدأ القابلى اعنى الهيولى الاولى، لأنّ وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل، فانّ وجوده فى الفاعل أشدّ تحصّلاً واتمّ فعليّة من وجوده فى نفسه، ووجوده فى

القابل قد یکون انقص واخسّ من وجوده فی نفسه وبحسب ماهیّته ، لأنّ وجوده فی القابل المستعدّ بالقوّة الشبیهة بالعدم، ووجوده عند نفسه بین ان یکون وبین ان لایکون وله فی الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفس عند مبدئها العقلی وابیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجزّء ولامتفرّق، وهذا ممّا یحتاج درکه الی ارتفاع بصیرة القلب عن حدّ علم الیقین الی حدّ عین الیقین .

وقال فی موضع آخر من کلام له علی شیخ الاشراق : ثمّ العجب من هذا الشیخ حیث ذهب الی انّ لکل نوع جسمانی نوراً مدبّراً فی عالم المفارقات ، وانّ للنفوس البشریّة نوراً مدبّراً عقلیّاً ، وذهب الی ان النفوس انوار ضعیفة بالقیاس الی النور المفارق، وانّها بالنسبة الیه کالاشعّة بالقیاس الی نور الشمس، وان النور کلّه من سنخ واحد ونوع واحد بسیط، لا اختلاف فی افراده الا بالکمال والنقص. فاذا کانت نسبة النفوس الی مبدئها العقلی هذه النسبة ، لزم ان یکون وجود ذلک المبدأ العقلی هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره کمال هذه الأنوار . وحاصل هذا البحث انّ وجود النفوس مجرّدة عن تعلّقات الابدان فی عالم المفارقات ، عبارة من اتحادها مع جوهرها العقلی، کما انّ وجودها فی عالم الاجساد عبارة عن تکثّرها وتعدّدها ابعاضاً وافراداً ، حتی انّ جزء النفس المتعلق بعضو القلب غیر جزئها المتعلق بعضو الدماغ ، وغیر ذلک من الأعضاء . وکذا جزؤها الفکری غیر جزئها الشهوی وجزؤها الشهوی غیر جزئها الغضبی، الا ان هذه التجزیة بنحو آخر غیر تلک التجزیة ، وللنفس انحاء من التشریح والتفصیل یعرفها الکاملون وهی غیر تشریح البدن والأعضاء الذی بیّنه الاطباء والمشرحون، وهکذا وجودها فی عالم البرزخ المتوسط بین عالمین العقلی والحسی ، له تشریح وتفصیل بنحو آخر، ووجودها هناک عبارة عن وجود جوهر مثالی ادراکی مجرّد عن الأجسام الحسّیة دون الخیالیّة ، الا انّ ذلک الوجود ایضاً عین الحیاة والإدراک .

وقد علمت ان الخیال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسایر الاجسام الطبیعیّة وهی حیوان تامّ متشخّص شامخ فی دار الحیوان ونشأة الجنان .

وقال (الف) فی موضع آخر نقلاً عن شیخ الاشراق : «وذهب افلاطون الی قدم

(الف) – شیخ اشراق در حکمت الاشراق دلائل مبسوط برحدوث زمانی نفوس انسانیه ذکر نموده وقول بقدم را به‌مالا مزید علیه ابطال نموده است، عبارت مذکور از علامهٔ شیرازی مـلا ←

النفوس، وهوالحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله عليه السلام : «الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منه ...» .

قوله عليه السلام: خلق الأرواح قبل الاجساد بالفى عام، وانما قيّده بالفى عام، تقريباً الى افهام العوالم ، والا وليست قبليّة النفس على البدن المادى متقدرة محدودة، بل غير متناهية لقدمها وحدوثه» انتهى .

قوله عليه الرحمة والرضوان .

قال : «اقول (الف) لوكان مراد افلاطون بقدم النفس قدمها بما هى نفوس متكثّرة ، كما توهّمه ، لزم منه محالات .

منها – تعطيل النفوس مدّة غير متناهية عن تصرّفها فى البدن وتدبيره، وقد علمت ان اضافة النفسيّة لا كاضافة البنوة والابوّة، ولا كاضافة الربّان الى السفينة ولاكاضافة رب الدار ، حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسيّة والشخص بحاله، بل النفسية كالماديّة والصوريّة من الحقايق اللازمة للاضافات التى نحو وجودها الخاص ممّا لزمتها الاضافة كالمبدعيّة والالهيّة ، وصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها ، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلّقى ، واذا استكملت فى وجودها وصارت عقلاً مفارقاً تبدّل عليها نحوالوجود وتصير وجودها وجوداً اخرويّاً «وينقلب الى اهله (ب) مسروراً» فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال.

ومنها – لزوم الكثرة فى افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميّزات عرضيّة وهو محال .

→

قطب شارح مقاصد شيخ اشراقى است كه قول بقدم را تأئيد نموده واز يكى ازمعاصران خود استدلال طويل الذيلى نقل نموده است كه استدلال او درنهايت اتقان است ولى كلام او درصورتى موجّه است كه نفس ناطقه بسيط باشد ولى نفوس باعتبار وجودحدوثى مركّبند ازماده وصورت لذا اين تحقيق بكلى باطل وغيرموجّه است . قوله وهوالحق الذى... كلام علامه شيرازى است.

(الف) – يمكن ان يكون المراد تقدّمها على الاجسام بمرتبتين من الوجود والتعبير بالالف لان الالف هى المرتبة التامّة من مراتب العدد لا مرتبة فوقها فتدبّر .

(ب) – جميع ما فى هذه الصفحات مذكورة فى الأسفار والتعليقات والمبدأ والمعاد وقد نقلها العلامة الفيض فى بعض آثاره والمحشى السّعيد نقلها عن استاذه .

ومنها – وجود جهات غيرمتناهية بالفعل فى المبدأ العقلى ينثلم بها وحدة المبدأ الأعلى، الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهى النفوس المفارقة فى الازل. وعلى القول بتناهى النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة . وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس، بما هى نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعاظم المتقدّمين مختلق وكذب، كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدّد الطبيعة ودثورها وسيلان الأجسام كأنّها وزوالها واضمحلالها، كما اوضحنا . وان كان مراده بذلك ان لها نشأة عقليّة على نشأتها التعلّقيّة، فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هى نفوس، ولا تناسخ الأرواح وترددها فى الابدان ، لانّهما باطلان كما مر» انتهى كلامه – قدس سرّه – .

وقد اطنبنا فى نقلها لما فيها من فوايد وان كان فى بعضها انظار .

قوله : «فان اردت[٥٩] ان تعلم هل هذا المفعول زمانى ام لا ...» .

لعل المراد بالمفعول الأثر والفعل، بقرينة قوله : ليس كل فاعل يفعل فعله زمانى . ولانّ الكلام فى دفع توهّم كون فعل الفلانى فى زمان .

والضابط ان كل ماهو خارج عن الزمان بفعله والأثر الفائض عنه لا يكون فى زمان سواء كان المفعول زمانياً اولاً ، وكل ماهو فى الزمان ففعله زمانى ومفعوله ايضاً زمانى.

وليعلم ان الاول ليس ظرفاً مقدماً على الزمان ، بمعنى انه ينتهى حدّه الى ابتداء الزمان ، فاذا انتهى اليه يكون بعده الزمان كما توهّم الاكثرون، حتى ان المحققين الذين صرّحوا بذلك ، وجدتهم غفلوا عن ذلك، واخذوا فى ما نفوا، بل الازل هو اللا مسبوقيّة بالزمان وهو المحيط بالزمان ولا خصوصيّة له بجزء دون جزء من الزمان ، فالازل هو الظرف الثابتات ، لست اعنى انّه وعاءلها، كما ان الواقع ونفس الأمر ليس وعاء ، بل هو نسبة الشىء الى ما هو الواقع من صنع الله .

وبالجملة اصطلح الأقدمون وقد اصابوا فيه ان نسبة الثابت الى مثله هو الازل والسرمد ، ونسبة الغير الثابت الى الثابت غير معقول ، والى غيره (الف) هو الدهر ، ونسبة غيره الى ماهو من سنخه الزمان ، فالازل احاط بالدهر، وهو المحيط بالزمان . فالمجرّدات الصرفة ازليّات والأرواح والنفوس والاجسام باطلاقها وبعض صور

(الف) – اى المتغيّر الحادث .

النوعيّات دهريّات ، وما سواهما زمانيّات . وبالجملة كل جزء من اجزاء يصحّ ان يكون ظرفاً لابتداء وجودالمبدعات الازلية والدهريات الابدية ، فالموجود فىالآن عندنا اذا كان من افقالدهر ، صحّ ان يقال انّه قطع مسيرة الفى عام الى ان ظهر لنا الآن وهذا من غريبالبيان، اذ كما قلنا لا تخصّص له بجزء من اجزاءالزمان، فنسبة كل جزء بالنسبة اليه سواء .

اماالدهريّات ، وانكان يصحّ فيها ذلك، الا انّها يتقدر بالأيّام الربانية ، بخلاف الازليّات ، فانّها يتقدّر بالايام الالهيّة، وهى خمسين الف من ايام ذىالمعارج، يتضح ذلك ان احتجت ان يقرع عصاك بانه يصدق فىزمان نوح انالأرواح قبلالاجساد بالفى عام، كما يصدق هناك ذلك سواء كان ذلك فىارواحالموجودين فى زمن من نوح وغيره، لا ان ارواح ما فى عصرنا قبل اجسادهم بالالفين اللذين يقرب من زمان عيسى وارواح امّة نوح قبلهم بالالفين اللذين يقرب من زمن آدم . فتبصّر .

(الف) – اى كلام الشيخالأعظم الرئيسالمفيد للصناعة .

تعليقات بر ميمر ثانى

قوله[٦٠] :«فى الميمر الثانى ، ان سأل سائل ...» .

اقول : ذكر فى هذا الميمر مسائل شريفة ، بخلاف الميمر الاول، فانّ فيها بيان احوال النفس الكلية وما يناسبها ، فكانّه كالمدخل للميامير الباقية .

قال الشيخ الرئيس : «سئل ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلى ، فما تقول ، اى ما يحصّله بالفعل، وما تذكر، اى يسترجع شيئاً غائباً عن الذهن .

فنقول : اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها، فانّه يجوز ان يكون فيها بالعقل والرأى وسائر ما تفعل ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادى التى فيها هيئة الوجود ، كلّه ، فتفتّش به، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى يحتاج الى ان تفعل فعلاً تنال به كمالاً ، وتقول قولاً تنال به كمالاً ، وذلك هو الذكر ونحوه، فانها تنتقش بنقش الوجود كلّه، فلا يحتاج الى طلب نقش آخر، ولا يتصرف فى شىء ممّا كان فى هذا العالم، وفى تحصيلها على هيآتها الجزئيّة طالباً لها من حيث كان جزئيّة ، ولا يجوز ان ينالها من حيث انّها جزئيّة . فقد علم ان النفس بمجرد ذاتها لا بتأثير المعانى من حيث هى جزئيّة والنفس الزكيّة تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما تتجزى فيه علمه ولا احبّ ان يذكره فكيف الفائزة بسعادة التجرّد المحض مع الاتصال بالحق» انتهى .

اقول : التحقيق كما سيأتى ان النفس هى المدركة للكلى والجزئى بذاتها، وان الآلات الظاهرة والباطنة ليست الا مجال ظهورها لمعرفة الأشياء ، فليس المدرك فى جميع

قوله (س ٩) : فتفتش ... وانظاهر بل المتعين، فتنتقش به ...

الاحوال الاالنفس. نعم اذا كانت فى العالم العقلى، فليست تذكر بالامور الداثرة المتغيرة، كيف والشيخ قائل بانّها تنتقش بالوجود كلّه وليس فى الوجود الا الامور المتعيّنة المتشخّصة، وليس فى معرفة الكليات فضيلة وكمال، وانما الكمال فى معرفة الحقايق، وهى الامور الموجودة كما ورد «ربّ ارنا الأشياء كما هى» اى كما هى فى الوجود، وليس فى الوجود الا الحقايق المتعيّنة المتشخّصة - تأمّل .

وهذا هو مراد المعلم فى قوله : وانما ينقلب[٦٠] منها كل علم علمته من هذا العالم اى العالم الحسى ، فيحتاج ، اى حتى يحتاج الى ان يذكره .

ثمّ قال : لأنّه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل ، وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل . ومن هذا قال ابن رشد : ان الصور العقليّة الانفعالية كائنة فاسدة .

قوله[٦١] : «بل هو فى عقلها مزوّد مسلم لا تحتاج الى ان تذكره ...» .

اقول : اضافة العقل الى الضمير المؤنث ، من اضافة المصدر الى المفعول، ، ولهذا جاء بضمير الفاعل مع كونه النفس على التذكّر على ارادة الانسان، اى الانسان صاحب النفس فى عقله للأمور العالية العقلية .

قوله : «مزوّد» اما بالزاى المعجمة اولاً والدال المهملة اخيراً ، من الزاد ، وهو المدخّر، والمزود على صيغة المفعول من التفعيل، اى محمول عليه زاده المدخّر لعقباه، او على الفاعل، اى حامل زاده معه لا يحتاج الى ان يذكر، اى يسترجع من معقول الى معقول، بل الكل حاضر عنده. وفى بعض النسخ مروز بالراء المهملة اولاً والمعجمة آخراً، وبينهما واو مشدّد بمعنى المجرب، اسم مفعول، وهو قريب من معنى المزوّد بالزاء والدال مع تكلّف .

واما قوله: «مسلم[٦٢] ...» فهكذا فى النسخ التى عندنا بالميمين اولاً وآخراً، والسين واللام، وليس له هنا معنى يناسب المقام .

اللّهم الا ان يقال : ان النفس الراجعة الى عالمها العقلى بحيث لا يشوبها الامور المحسوسة من الخطايا المحيطة بالنفوس، قد تزوّدت لعقباها ورجعت سالمة محفوظة من الأدناس والفواشى الماديّة ، فيكون المسلم بمعنى السالم .

قوله[٦٣] : «انّ كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ...».

قال الشیخ : «العالم الأعلی فی حیِّز السَّرمد ، والدهر هو عالم ثنائی لیس عالم التجرد الذی فی مثله یتأتّی ان یقع الفکر والذکر انّما عالم التجدّد عالم الحرکة والزمان، فالمعانی العقلیّة الصرفة والمعانی العقلیّة التی تصیر جزئیة ماديّة، کلّها هناك بالفعل، وکذلك حال انفسنا. والحجة فی ذلك، انه لا یجوز ان یقول، ان صور المعقولات حصلت فی الجواهر التی فی ذلك العالم علی سبیل الانتقال من معقول الی معقول، وقد بیّن ذلك، فلا یکون هناك انتقال من حال الی حال حتی انّه لا یقع ایضاً للمعنی الکلی تقدم زمانی علی المعنی الجزئی کما یقع هیهنا حین نکتسب المعلومات ، فیحصل الکلی اولاً، ثمّ یأتی الجزئیّات الزمانیّة یحصل بالتفصیل ، بل یکون العالم المجمل من حیث هو مجمل والمفصّل من حیث هو مفصّل معاً لا یفصل بینهما الزمان ، واذا کان هذا هکذا فی الجواهر الذی هو کالخاتم، فکذلك فی الجواهر الذی هو کالشمع ،فان نسبة الجوهر الذی هو کالشمع حین یرتفع العوائق الی الذی هو کالخاتم نسبة واحدة ، فلا یتقدّم فیها انتقاش ولا یتأخّر آخر بل الکل معاً .

فنقول : ان کل شیء کلّیاً کان او جزئیّاً یحصل عنه الصورة فی هذا العالم ، وکل جزئی فانه مدرك علی الجهة التی لزمت من اسبابه، وهی جهة الجعل الجزئی کلّیاً، وقد بیّن ذلك، وبیّن انه لا بأس من ان تکون معلومات غیر متناهیة، فان امتناع الغیر المتناهی انّما یکون فی اشیاء مخصوصة» انتهی کلامه (الف) .

اقول : هذه هی المسألة الثانیة من المیمر الثانی واعتراض الشیخ بان العالم الأعلی فی حیز السرمد لا الدهر، غیر وارد، لان النفس مادامت نفساً فهی وان صارت عقلاً بالفعل ، فهی من حیِّز الدهر لا من حیِّز السرمد ، غایة ما فی الباب انها صارت قریبة من افق السَّرمد اعلی مراتب الدَّهر . وایضاً علی ما فسّر الشیخ لم یکن بین الدلیلین والمدعی فرق کما لا یخفی علی المتأمّل ، لأنّه فسّر المعقولات علی مذهبه من کون العلم انّما هو بالصورة ، والحق انه لیس بذاك، بل المراد من المعلومات فی بیان الحجّة ، هی نفس الحقایق التی اشتملت، وانّه مندمج فی العقل، لأن صورها عنده . والغرض من

(الف) – ای کلام الشیخ المفید للصناعة. باید دانست که در عقل ونفس بالغ بمقام عقل، کلی وجزئی واجمال وتفصیل بوجودی واحد موجودند وان متعلق العلم هناك حواق الأشیاء الحاقة وما الحاقة ؟

الحجّة ، ان علم النفس ليس بزمانى وتفصيل وتركيب من الكلى الى الجزئى ومن الجزئى الى الكلىّ ، لأنّها فى ذلك العالم كالشىء الحاضر عند النفس مثل الحقايق المعقولة التى فى عالم العقل، فان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل لا يجرى فيها، بل الكل فى ذلك العالم بجهة وحدانيّة فعلم النفس بها كذلك، وهذه هى الحجّة التى ذكرها المعلّم، والى ذلك اشار ابن رشد الاندلسى فى قوله : ان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل فى العقول واحدة . انتهى

فالنفس اذا صارت فى المرتبة المتآخم للمرتبة العقليّة ، يكون علمها بالأشياء كما انّها فى العقل .

ثمّ ان قول الشيخ فان امتناعه المسائل فى اشياء مخصوصة معناه انّه يجرى فى الامور المترتبة ولا ترتيب ولا تفصيل كما قلناه فى العقل .

قوله[٦٤] : «فان قال قائل: انا نجيز لكم هذه الصفة فى العقل ...» .

اقول : هذه هى المسألة الثالثة من الميمر الثانى .

اعلم ان المسألة الاولى بيانها من جهة كون الأشياء العقليّة بحيثيّة اذا وصل اليها المدرك لها ، فرآها عياناً ، فكون النفس فى وصولها الى ذلك العالم ورؤية الأشياء عياناً من خواصّ ذلك العالم .

وبيان المسألة الثانية من جهة كون النفس من افق الدهر ومن سنخ العالم الأعلى. وهذه المسألة الثالثة ، من جهة كون النفس بسيطة الذات كما سيظهر فتذكر .

قوله[٦٥] «وليست الأشياء كلّها فى النفس ...» يشعر بان العقل والنفس يشتركان فى كون المعقولات فيهما على نحو من الانحاء كما يراه فرفوريوس ، الا انّ التفاوت بينهما، فى ان العقل يراها دفعة ، والنفس بالانتقال .

والجواب ، ان النفس ان كانت فى العالم الحسى ، فالأمر كذلك، واما اذا رجعت الى عالمها العقلى، فشأنها كالعقل ، لانّها مالم تصر عقلاً بالفعل، لم تصل الى ذلك العالم . ففى الجواب سلّم كون المعقولات فى النفس على نحو من الاتحاد، ومنع التفاوت بين العقل والنفس ، بل الأمر فيهما على السواء ، فان النفس اذاً لها التجريد بحيث رجعت الى العالم العقلى، ولا ريب انّها بسيطة الذات كالعقل، وعلمها بسيط، اى القوة التى بها يعلم الشىء وهى ايضاً ذاتها مبسوطة تجمع سايـر القوى، بمعنى انّ بصرها ذاتها وسمعها ذاتها . وبالجملة ذاتها قائمة مقام جميع قواها التى نسمّيها حـال كونها فى العالم الحسى بالقوى

الظاهرة والباطنة اوالمدركة والمحرّكة ، فليس هيهنا انتقال من معلوم الى معلوم، لانّ ذلك شأن القوى المركّبة والمتعدّدة، وكل القوى هناك واحدة فى ذات بسيطة. ويحتمل ان يكون معنى كونها ذات علم مبسوط، ان ليست رؤيتها المعقولات وهى علمها اذا كانت فى العالم الأعلى مرّة بعد اخرى ، فيكون على هذا .

قوله[٦٦] : «لأنّها تعلمه بلا زمان ...» دليل عليه، والوجه السابق حكمه سيجىء فى المسألة الرابعة من قوى النفس . واما انّها لير زمانيّة فلانّها علّة الحركة اذا لتحريك شأن النفس وعلّة الحركة الراسمة للزمان يكون علّة للزمان لا محالة .

قوله[٦٧] : «فانّما تفعل ذلك بالعقل لا بالوهم ...» .

اى : ان الشرح والتحليل اذا صدر من النفس فى العالم الحسى ، يكون بمعونة الوهم والمتخيّلة ، ويلزم حينئذ التقدّم والتأخّر والتفرقة من قبل الوهم ، واما اذا كان بالعقل ، فليس هيهنا اول وآخر، لأنّه تدرك الشىء بذاته فى ذاته، وليس له لانّه بسيط اول وآخر، فلا يكون للشىء الذى اول وآخر، لانّه كلّه اول ، وذلك لأنّ اوله يدرك آخره بعين انّه اول، فاوله هو آخر وبالعكس .

قوله[٦٨] : «انّ منه ما هو اول ...» .

مبنى السؤال على تسليم بساطة المدرك والإدراك ودفعيّة المدرك، لكن لا يمكن ادراك انّ من هذا المعقول ماهو اول ومنه ماهو آخر، فتحقّق التفرقة .

والجواب ، انّ ذلك لا يضرّنا وليس بتفرقة ، لأنّ ذلك ليس بزمان ، ولا لقبليّة وبعديّة ، بل هى ادراك ترتيب الشىء لا ترتيب الادراك ، وفرق مابينهما، فان البصر تدرك الشجرة دفعة مع الحكم بان هذا اصلها، وذلك فرعها، فالنفس تعلم الشىء متميّزاً متجزّياً ذلك الشىء دفعة واحدة ، كما قلنا فى البصر .

قوله[٦٩] : «انّ قوّة النفس واحدة مبسوطة ...» .

قال الشيخ : اى ان النفس فى جوهرها لها قوة واحدة لا انها قوى متعددة مختلفة ولا هى مجموع من قوى مختلفة ، بل هى مبسوطة الذات قوّة شريفة، وهى التى لها فى نفسها ، وهى القوّة العقليّة ، وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها فالقوى انّما يتكثّر من حيث هى قوى للبدن فى البدن، لا للنفس فى النفس، بل للنفس لأنّها منه، ولا يجوز ان يقال : ان النفس واحدة ثم انقسمت ، او هى قوى فايضة منها لا لسبب فيها ، بل لسبب البدن ولها، حتى كان البدن كثير الأجزاء والقوى مختلفها، والا، فما السبب الذى

وجدالبدن اجزاء مختلفةالامزجة الا النفس، ومـا السبب فى ان جعلها مختلفةالامزجة والهيآت – لا – لانالقوى التى يحتاج اليها النفس فى سكونها فى هذهالدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها فى انفسها، ولا بسبب انالأبدان هى التى جعلها مختلفة، بلالابدان هى التى هيّئت باختلافها لقبولالمختلفات منها، فلمّا كانتالنفس يحتاج فـى استكمالها الى بدن خلق لها بدن ليتعلّق به ، ولمّا كانت تصلب كمالها العقلى بتوسّط الإدراكات الحسّية ، احتاج الى ان يكون لها قوى حسّية ، بعضها ينال من خارج، وبعضها يحفظ ما يناله وتوصله الىالنفس . واحتاج ايضاً بعدالقوىالحسّية الـى قوّة دفاعة للضارّ عصبيّة وجوفيّه وقوة جلّابة للنافع والضرورى، شهوانيّة غذائية، وكانت بعض هذه القوى يحتاج اليهالنفس ، اذ لا حاجة الى قوة قبلها وقبلها بتوسط ثانية، وخلقتالنفس بحيث صلح ان يفيض عنها فىالبدن هذهالقوى، وانكان اولاً فىالوجودالمادى ، اخيراً فىالوجودالصورى .

فان سأل سائل : لم كثرتالقوى ولم انقسمت ؟

فالجواب : ان عنيت انّها لم هى مختلفة من ماهياتها فليس ذلك لعلّة من خارج ، فانّه لا يمكن الا انيكون كذلك، بلى انكان فيها شىء مركّب، فيكونالعلّة لوجود ذلك التركيب، واماكون ذلكالشىء فلا علّة له لاختلافماهيات الأشياء من حيث هىماهياتها، بل لا يمكن الا ان يكون مختلفة . وان عنيت انّه كيف امكن ان يوجـد عنالواحد اشياء مختلفة الماهيّات ، فنقول : امكن ذلك ، بان اعدّ لها موضوعات مختلفة جازان يصدر عنالواحد آثار مختلفة .

وان عنيت، كيف وقع اليها قسمة شتّى، فانّه ما انقسم اليه نفس واحدة الى قوى كثيرة مختلفة ، بل ينقسم نفس – ما – كانسانيّة الى اجزاء متشابهة فى اجزاء متشابهة ومختلفة ، فامّا انيكون الواحدالبسيط قـد انقسم الى كثيره، فلم يعرض ذلك اليه لا للنفس الاولى فى ذاتها ولا لشىء من قوىالنفس . انتهى كلامه .

اقول : انالشيخ كلالقول ، قال، لكن لم يقل حقالمقال ، مع انّه فاق فى ذلك اكثر الأقوال ، وذلك لانّه وان صرّح بالتوحيد الذاتى فىالنفس، لكن لم يأت بتوحيدالافعال والصفات فيها، وذلك لانّه نسب الافعال الىالقوى كما هو(الف) صريح كلامه، بلالحق

(الف) – واعلم انالشيخ قد صرّح فى كثير من مواضع كتبه، انالنفس هىالمدرك والمبدأ ←

ما نبهّناك انّ مع اختلاف تلك، فالنفس هی المدرِك ، لا ان القوی توصل الی النفس . فالتوحید الحقیقی فی مراتب النفس، انها ذات بسیطة عالمة متخیّلة متوهّمة حسّاسة ذائقة لامسة مبصرة سامعة شامّة، فیعقلها بذاتها وسایر امورها بادراکها ایضاً بنفسها، بتوسط قواها، فالقوی عند سلطان النفس هالکة لا یملکون ضراً ولا نفعاً من دونها ولا حیاة ولا نشوراً من انفسها، فاعرف ذلك، فانّه ینفعك فی سلوك توحید الله ، وصفاته وافعاله «فمن عرف نفسه، فقد عرف ربّه» .

قوله[٧٠] : «فکیف صارت ذات قوّة ... الی قوله : قوة النفس واحدة[٧١] ...» .

هذه هی المسألة الرابعة، وقد سبق منّا فی التعالیق السابقة ما تصلح شرحاً لذلك. وبالجملة غرضه ان النفس وان کانت متکثّرة القوی باعتبار کونها فی البدن، لکنها متحدة فی ذات النفس ، فهی کما انها تعقل بذاتها، وتبصر بذاتها ، وهکذا ، الا ان التفاوت بین کونها فی العالم العقلی ، وبین ان یکون فی العالم الحسی، بأن فی هذا العالم وان کانت جمیع افعالها بذاتها البسیطة، لکن تتکثّر مجالی تلك الأفاعیل بسبب تجزّی الاشیاء الجسمانیة وتفرّقها وقبولها القسمة ، واما ان کانت فی العالم العقلی ، فلیس هیهنا تکثر وتفرقة بین الأشیاء ، بل هناك الکل فی وحدة ، وسیجیء زیادة بسط لذلك (الف) .

قوله[٧٢] :«فانّ الشیء الذی یرید علمه فیکون کأنه هیولی له ...» .

هذه هی المسألة الخامسة، یرید ان النفس اذا صارت عقلاً بالفعل، لا یرید علم شیء، لأنّ کل شیء فهو فیها، فلو فرضنا ان العقل اراد علم شیء . ومن المبیّن فی محله، ان کل شیء طلب امراً ، فانّما یکون خالیاً عنه فارغاً منه ، فیکون بالقوة بالنسبة الیه ، والقوّة مطلقا مستندة الی الهیولی، فیکون ذلك الشیء کالهیولی، والأمر المطلوب کالصورة،

→

للافعال فی جمیع مراتب التأثیر والتأثّر من الاحساس والتخیّل والتعقّل وانّها یدرك المعقولات بذاتها والجزئیّات بالقوی . صدرالحکما در مبدأ ومعاد دراین باب مفصل کلام شیخ را نقل و آنچه که ذکر شد مسجّل نموده .

(الف) – ولیعلم ان النفس فی العالم العقلی ایضاً تدرك المتخیّلات وغیرها سوی العقلیّات بواسطة قوی النازلة. چه آنکه جمیع قوای جزئی باطنی نفس بعد ازبوار بدن باقی میباشند ولذلك یحشر الانسان مع جمیع قواه الجزئیّة ولا یبطل شیء منها ابداً .

فاذاكان العقل اراد علم شيء كأن (الف) يكون هيولى له، فلم يكن عقلاً ، فيكون نفساً وعقلاً بالقوّة لا بالفعل كماهو شأن النفس فى اول امرها، وقد فرضناها عقلاً بالفعل هذا خلف.

وله[٧٣] : «فانّه لا محالة تلقى بصره على الأشياء دائماً ...» .

غرض السائل، انّ تلك الارادة لازمة للعقل، لانه وان لم يلق بصره على شيء، كان فارغاً عنه، واذا القى بصره على الأشياء التى عنده، يلزم على قولكم، انه لايكون هو ماهو بالفعل .

وحاصل الجواب، انّه قد ثبت، ان العقل كل الأشياء المعقولة، فهو دائماً يلقى بصره على ذاته فقط، لكن يلزم منه النظر الى الاشياء ، لأجل انّ ذاته كل الاشياء ، فالرؤية واحدة ، ولا يلزمه محذور .

قوله[٧٤] : «فاذا القى بصره على الأشياء كان محاطاً ...» .

يعنى : انّ فى النظر الى ذاته، يلزمه النظر الى الاشياء ، لا انّه نظر الى الأشياء ، فانّه لو نظر الى الاشياء ، كان هيولى لها، والاشياء صورتها ، ولا ريب ان الصورة بل العرض محيطة بمحلّها ، وكان بالقوّة، كما ذكر آنفاً ،ويصير العقل الذى هو المحيط بالأشياء ، محاطاً بها فتأمّل (ب) .

قوله[٧٥] : «ان كان القى بصره مرّة على ذاته ، ومرّة على الأشياء ...» .

هذه هى المسألة السّادسة ، والغرض منه ان العقل اذا كان فى مرتبة العقليّة ، قد

(الف) – بايد توجه داشت كه نفس باآنكه ماديست، ولى نسبت بكليهٔ درمقام تقويم مادهٔ بدنى صور ادراكى بفاعل شبيه‌ترست ازقابل وديگرآنكه حصول صور ادراكى يكى بعد ازديگرى از ناحيهٔ اشتداد وجودى واستكمال جوهرى نفس تحقق‌پذيرند ونفس بمنزلهٔ مادهٔ ادراكات است و صور ادراكى داخل در ذات نفس شوند لذا متحد با نفس ميشوند . محشى فاضل با اقرار اينكه نفس هيولاى مدركاتست ناچار بايد قبول كند كه صور كمال اولى نفسند واين بدون اذعان بحركت درجوهر نفس امكان ندارد وهو ينكر الحركة الجوهريّة اشدّ الانكار واين خود دليل برآنستكه انّه غير متدرب فى الحكمة المتعالية .

(ب) – واعلم ان هذا الكلام بظاهره غيرخال عن المناقشة، لأن العرض من جلوات المعروض والمعروض مبدأ ظهور العرض – فيض وجود اول بجوهر ميرسد واز جوهر مرور نموده بعرض ميرسد لذا عرض معلول ومحاط است نسبت بمعروض وجوهر محيط برعرض .

بیّنا انّه القی بصره دائماً علی ذاته ، لکن اذا کان فی المرتبة الجسمیّة حیث تصوّر بصورة الشوق ، فانّه تارة القی بصره علی ذاته، وتارة علی الأشیاء، وعلی هذا یمکن ان یکون ذلك من تتمّة المسألة الخامسة .

فقوله : ذلك لبیان انّ ذلك للعقل فی المرتبة النفسیّة عند کونها فی البدن ، سواء کانت بقوی سماویّة او غیرها من النفوس الارضیّة . وفی هذا الکلام تصریح بان العقل یکون مع النفس حین کونها صورة فی البدن ، فالصورة نفس بذاتها ، والنفس عقل بذاتها، غیر ان العقل فی هذا التنزّل لم یخرج من مرتبة، ولم یستحیل الی شیء ، بخلاف النفس، فانّها لما صارت صورة البدن، استحالت من مرتبتها، فان زکّیها صاحبها بالعلم والعمل جداً بحیث .

قوله : «وانّما[۷۶] صارت النفس کذلك ...» .

ای: انّها یستحیل عند ارادة علم الأشیاء وذلك لما بیّنا انها تصیر کالهیولی للصورة المعقولة وتتّحد بها، فیخرج من حدّ القوة الی الفعل، وهذا (الف) استحالة. ما والوجه فی ذلك فی افق العالم العقلی، ای فی مرتبة منتهی العالم العقلی المتوسط بین العقل الصریح وعالم المادیات ، وهو المعبّر عنه عند بعضهم بعالم المثال وعرش الجسمانیّات. ووجه التعبیر بالاستحالة ، لان ذلك حرکة مایلة من ذات النفس الی الشیء المراد علمه .

ثمّ ان الشیخ الرئیس ذکر فی تعلیقه علی قول المعلم : «قلنا ان العقل هو الأشیاء ...» بهذه العبارة : ان السائل سأل ، فقال انّك لم تحکم فی القضیّة ، ان العقل یعقل کل شیء من ذاته، ولعلّه یعقل اشیاء آخر لا من ذاته، بل من ذات تلك الأشیاء ، وما المانع من ان یکون هذا هو العقل ایضاً ، وان لم یکن التقدّم والتأخّر فیه زمانیاً .

فاجاب فقال : ان العقول الفعّالة یعقل جمیع الأشیاء من ذاتها ، کما یعقل المعلولات عن عللها الموجبة لها، فان الشیء انّما یعقل وجوده من جهة مایجب وجوده، الا المبدأ

(الف) – استحالة درنفس محال است چون صور ادراکی درماده نفس قرار می گیرند وبا آن متحد میشوند وکون و فساد نیزدرنفس غیر معقول است چون صور ادراکی زائل نمی‌شوند هنگام توارد صور، ناچار ادراکات کمال اولی نفسند ومکمّل جوهر آن میباشند نه عرض متأخّر الوجود ازصمیم نفس لذا بدون اشتداد ذاتی، نفس تکامل نپذیرد .

الأول ، فان وجوب المبدأ الاول ليس عن ذواتها، بل وجوب ذواتها عنه، بل يجب ان يكون عقلها للمبدأ الاول لها من جهة تجلى المبدأ الاول لها، فاذا تجلّت لها، عقلته وعقلت ذواتها وذات كل شيء في الدرجة الثالثة .

لكن لقائل ان يقول : ان العقل الفعّال اذا عقل من ذاته انّ وجوبه من غيره عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال وهو عكس البرهان، فجاء من هذا السبيل ان يعقل من ذاته المبدأ الاول، فيقول : ان كان كذلك، فالبصر الذي استعمله من الحركة صحيح ، لأنّه اذا عقل وجود ذاته عن غيره ووجود ذاته هو عقليّة ، فيكون عقليّة تلك عن غيره، فيكون نائلاً لكونه عقلاً ذلك العقل عن غيره.

واما وجوده عقلاً لشيء بعده، فليس يكون الا عن ذاته، لان كونه عقلاً لشيء بعده معلول لكونه عقلاً لذاته، لانّ عقليّته في ذاته علة لعقليّته في غيره، اذ ذاته التي هي العقلية التي يخصّه ، علّة لكونه ذا عقل لغيره، فاذا نسبت الى الاول ، جاز ان يقول انّه عقل ذاته فعقل الاول، ولم يجز ان يقول : ان عقليّته في ذاته لعقليّة الاول علّة لعقليّة التي للاول، بل معلوله، اذ كان هذا الوجود العقلي معلولاً لذلك الوجود العقلي نائلاً عنه، ونشير بالمتحرك الى النائل عن غيره .

واما اذا كان الى مابعده، لم يكن الصحيح الا احد الوجهين دون الآخر ، بل ان كان الوجهان جميعاً انّما يكون الذي بعد في كونه معقولاً له، وفي كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل، لان العقل ناله من الآخر، وهذا بعد المسامحة في ان يجعل العقل التامّ اولاً وجود ذاته، ثمّ منه وجود العقليّة الذي للمبدأ الاول، بل الأوجب انّه يعقل ذاته موجود العلّية ، فان ذلك هو وجه التعقل الحقيقي، وهو ان يعقله لعلية يكون يتجلّى من العلّة عليه لا نسب كذا اليه الا من العلة بسبب في ذات المعلول ينال به للعلّة ، فيعقله بعد عقله ذاته . انتهى كلامه .

وانت اذا تحقّقت بحق المقام استغنيت عن اطالة الكلام . فقوله لقائل: تفسير لقول المعلم ، قلنا : انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علّته، ولذلك فسّر الحركة بالنيل ، والمتحرك بالنائل .

وقول الشيخ: «واما وجوده عقلاً لشيء بعده ...» تفسير لقول المعلم: «فان لج احد»، وسيأتيك بيان ذلك حسب ما اظنّه انشاءالله تعالى .

قوله[۷۷] : «وانّماصارت ذات حركة ...» .

لما تبيّن سابقاً ان النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فقد ظهر ان هيهنا حدثت حركة ، واستعمال الحركة انّما هو الحركة على الاصطلاح الالهييّن ، وليس المتحرك هو العقل لكونه، ثابتاً فی ذاته فی كل حال لا يخرج عن العقليّة ، والا لزم الإنقلاب ، ولانّ الحركة لابدّ لها من موضوع ثابت، وليس فوق العقل شیءسوی الجوهر ، وهو غير متعين بعد، فالمتحرك هی النفس يتحرّك علی امر ثابت هو العقل، فالعقل كالموضوع لحركة النفسی، فاعرف ذلك (الف) وهذا هو الغرض من قوله : فلمّا صار العقل ثابتاً لم يكن بدّ من ان تكون النفس متحركة .

وقوله : «والا[۷۸] ...» ای وان لم يكن النفس متحركة فيكون عقلاً ، اذ المغايرة بينهما ليست الا بالثبات وعدمه، كما ظهر من حدّ النفس ، فلو كانت ثابتة كانت هو والعقل واحداً .

قوله : «وذلك[۷۹] ...» ای سريان الحكم فی سايرالأشياء ، هو ان كل محمول علی شیء ، كالحرارة والبرودة مثلاً حيث كان كل منهما عارضاً للجسم الذی هو ثابت اذا حدثت حركة ، فلا محالة يكون الحركة فی المحمول الذی هو العرض، لكون الحركة يستدعی موضوعاً وليس هيهنا الا الجسم .

وقوله[۸۰] : «غير انّه ينبغی ان يعلم ان النفس اذا كانت فی العالم العقلی ...» .

يريد التفرقة بين حالتی النفس، وذلك انّها اذا كانت فی العالم العقلی ، كان اكثر

(الف) – موضوع هر حركت بايد در نفس متحرك موجود باشد نه علت مفيض آن، ونيز متحرك بدون ماده وهيولی بحركت متّصف نمی‌شود وديگر آنكه موضوع حركت در نفس متعقّل ماده نفس است مع صورة ما علی التفصيل المذكور فی الأسفار وقلّ من يدركنهه وينال مرامه .

بايد اذعان نمود كه تقرير حركت جوهری واثبات آن در مادیات وطبايع ازجمله نفوس، از ابتدای ظهور فلسفه ونضج آن دريونان و ورود آن درعالم اسلام، حق طلق صدرالحكماست و اين عظيم ازباب حسن ظنّ باساتيد ونهايت تواضع درعلميّات با تكلّف شديد ازبرای خود شريك تحقيق سراغ مينمايد والحق ان التحقيق فی هذه المسألة انّما هو سهمه من الملكوت وقسطه المفاض عن الحق الفيّاض .

حركتها حركة الاستواء ، وهى النظر الى ذاتها العقلية والتالية فى مبدئها، واما اذا كانت فى العالم الحسّى ، فاكثر حركتها نحو الأشياء ، وقد سبق ان جبلّتها هى انّها متى توجّهت شطر شىء ، فانّها تصير ذلك الشىء ، وكل شىء سوى مبدأ لها ، فهو دون النفس، فلذلك صارت صورة لكل شىء فى نزولها الى الأشياء التى فى العالم السفلى ، بل كالمادة لكل صورة عقلية فى رجوعها الى عالمها .

قوله : «ان العقل[٨١] يتحرّك ايضاً ...» .

هذه الحركة من العقل هى الحركة من نفسه الى نفسه، فالضمير ان يرجعان الى العقل، وهى الحركة نحو علته، وقد عرفت فى سابق البيانات ان الصورة نفس بالذات، وان النفس عقل بالذات، وهكذا كل سافل بالنظر الى مبدئه العالى، فالعقل مستهلكة عند الله، فالحركة من العقل الى العقل هى فناؤه عن نفسه، وتجلى الله له بالبقاء ، فهذه حركة لكن بذلك المثابة، ولذا عبّر عنه المعلم الاول بشبه الكون السكون، اذ السكون عدم وهذه فناؤه بذلك المعنى، وهى فى الحركات الحسية من قبيل الحركة العرضيّة ، لا الطوليّة التى من العلو الى السفل او بالعكس . فافهم واغتنم .

قوله : «فان[٨٢] لج احد ...» .

لمّا اخذ السائل فى سؤاله تلك الحركة التى بينا للعقل اجترء فى السؤال، فقال : انّ العقل له حركة غير هذه الحركة المستوية شبه السكون، وهى الحركة الى الأشياء .

اجاب، لانّه ان سلّمنا انّها حركة اذ قد عرفت ان النظر الى الأشياء ممّا يلزم النظر الى ذاته، لكن تلك الحركة التى يلزم العقل بتبعيّة تعقّله نفسه، والحركة التى قلنا وهى التى منه اليه كلتاهما حركة على الإستواء ، لا مائلة ، لأنّه لم يخرج بذلك من ذاته ، ولم يبرح من مرتبة ، ولا يزيغ اى لا يميل الى شىء خارج عن الذات، وذلك لكون العقل هو الأشياء التى دونه، فاين الخارج منه ؟ وهذا هو حق البيان فى هذا المكان وقد عرفت تفسير الشيخ الرئيس مع عظم قدره وعلوّ رتبته .

قوله : «فانّها[٨٣] يتوحّد بالعقل ...» .

اقول : هذا كالفذلكة والنتيجة لما سبق، واذا نظرت بعين اليقين فهذه هى المسألة السابعة من الميمر الثانى. والحاصل ان النفس يتّحد بالعقل فى مقامين : احدهما – فى سلسلة البدو ، والآخر فى مرتبة العود .

واعلم يا اخى ان الإتحاد بمعنى صيرورة الشيئين شيئاً، والذاتين ذاتاً، مستحيل لا يجوّزه عاقل، والى ذلك اشار بقوله: من غير ان تهلك ذاتها. فالمعنى الصحيح للاتحاد هو انّك قد عرفت مراراً ان النفس عقل تصوّر بصورة الشوق، فالنفس ذاتها، ذات عقليّة. كأنّ المادة اذا اعتبرت مستغنية بكونها جملة معقولات فقط تكون عقلاً، واذا تعيّنت مع ذلك بالشوق الى اظهار تلك الجواهر العقلية كانت نفساً، فهما واحدة فى العقليّة، متمايزة بالشوق وعدمه. الى هذا اشار بقوله: لأنّها حينئذ والعقل يكونان شيئاً واحداً واثنين، كنوع ونوع. ولمّا كان العالم العقلى ليست فيه التفرقة والقسمة مثل ما فى العالم الحسى، بل عالم الاتحاد والاتصال، وليس فيه شىء منازع شيئاً والا لقابله، فليست الأنواع التى هناك كالتى فى عالمنا، فتبصّر. والى هذا اشار بقوله: ليس بينهما وبين العقل شىء متوسّط، لانّها معلول العقل. ومن البين ان المعلول هو ظهور ما فى باطن العلّة، سيّما فيما لم يكن للحركة والزمان تأثير فيهما، وظاهر ان الباطن والظاهر مجموعهما شىء واحد متحدان ذاتاً متغايران بالاعتبار، اى بالظهور والبطون، وهذا وجه دقيق. فالعلّة والمعلول فى العقليّات شىء واحد مختلف بالاعتبار، غيران بالصفات، وانت اذا تذكّرت قول القدماء من انّه لابدّ فى الاتحاد من الهوهوية والغيرية، والعقل عرفت ما قلنا. ومن الله العون.

قوله: «فاذا كانت[٨٤] النفس على هذه الحالة ...».

هذا هى المسألة الثامنة من الميمر الثانى، وهى اتحاد العقل والعاقل والمعقول، وهى من مقررات مذهب ارسطاطاليس، كما نقله فرفوريوس الصورى، لكن الشيخ لما بيّن النقل على تفسير ثامطميوس، انكر ذلك كلّ الإنكار، وان مال بذلك فى بعض تصانيفه. والحاصل: ان النفس اذا كانت على هذه الحالة، اى اذا رجعت الى العالم العقلى وتوحّدت بالعقل ولم تهلك ذاتها، فتكون غير مستحيلة فى عالمها، لأنّها تعقل ذاتها وتعقل انّها عقلت ذاتها، اى العلم بالعلم، من غير مغايرة هنا، يعنى انّ علمها بذاتها وعلمها بهذا العلم واحد، لأنّها يعلم بذاتها، فذاتها علم بجهة وعالم بجهة ومعلوم بجهة، وهذا واضح فى علم الشىء بنفسه وذاتها المجرّدة، ولمّا توحدت بالعقل كما قلنا والعقل كل الأشياء، فعند ذلك ايضاً يتّحد العقل والعاقل والمعقول. وبالجملة كل ما عقلته بذاته سواء عقل ذاته او غيره، فهو انّما ينال المعقول بذاته، والا لم يكن عقليّته بذاته، وكل ما ينال اليه

العاقل بذاته، فهو لا تباين العاقل ، اذ المباين بالذات سواء كان صورة او غيرها ، مباين للذات، فلا يناله الذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف لايمكن، فالعاقل بذاته عقل ومعقول وهو المراد . فقوله : لشدة اتصالها بالعقل وتوحّدها بـه، بيان لكون النفس عقلاً بذاتها كما شرحناه، وغرضه انّ كل عاقل بذاته فانّما يعقل بذاته كل ما هو فى ذاته، ولا يعقل شيئاً خارجاً من ذاته، بل لا يمكن ذلك، اذ المباين (الف) لا يدخل فى ذات الشيء، وذلك قبيح ، سواء كان صورة او غير صورة، فلا يتعلق به عقل. وهذه مسألة شريفة نـافعة جـداً .

قوله : «فاذا فارقت[٨٥] النفس العقل ...» .

هذه هى المسألة التاسعة، يريدان يبيّن كيفية حركة النفس فى سلسلة البدو والقوس النزولى، وذلـك حين ارادت النفس ان يستقل بنفسها ويتفرّد بما تطلبه من حيث هى نفس، وبما يقتضى ما فى ذاتها من الحقايق الطالبة للظهور فى المظاهر، وهى حالة مفارقتها للعقل ، وعدم التزامها له وميلها الى الاثنينيّة دون التوحيد، وذلك يتأتّى لها بان يصرف نظرها من العقل، والقت بصرها الى شيء ممّا دون العقل، فيحتاج الى الذكر والاسترجاع، فحينئذ تصير ذات ذكر، فان ذكرت الأمور التى فى العالم الاعلى، يوجب انحطاطها ، فان الذاكر والمذكور فى موطن واحد، واما ان ذكرت العالم السفلى، انحطت من العالم العقلى، فان كان شوقها شوقاً كلياً ، انحطّت الى الأجرام السماويّة ، تشبّهت به، كأنّها صارت من جنس ذلك الموطن ، لان شأن النفس (ب) ذلك كما قلنا مراراً والى هذا اشار بقوله:

(الف) – اگر كسى بگويد صور علمى حاصل ازبراى نفوس ازباب انكار حركت درجوهر نفس، اعراض متأخّر الوجود ازنفسند وهرصورتى كه وارد برنفس ميشود درجوهر نفس حلول مى‌نمايد، نتوان ازاشكال او جواب داد وبا اين بيانات خطابى اذعان باتحاد ممكن نيست وكذلك اگر جوهر نفس ثابت باشد با عقل فعّال نيز متّحد نميشود اللهم الا ان يقال ان النفس من ناحية الحركة تصير كل الأشياء الوجوديّة ويصل بالآخره الى باب الله .

(ب) – ومن ينكر الحركة فى جواهر النفوس وذواتها لا يمكن له تصديق كلام المعلم العظيم فى هذه المسأله وان صدقه وقد كابر مقتضى عقله . نفس ازاين باب درهرجا كه قدم گزارد ودر هرموطنى كه وارد شود متصوّر بصورت موجودات آنجا شود كه داراى ذات مبهم باشد وازباب ←

ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبّهت به .

قوله[٨٦] : «لأنّ التذكرة ...» .

هذه هی المسألة العاشرة ، وهی ان النفس انّما تشبه بالأشياء من جهة التوهم لا من جهة التعقل ، لانّ التعقل كما عرفت يكون بالإتحاد والثبات، فكيف يسيغ التشبّه هناك، واما ان الوهم توجب التشبّه ، فاعلم انّ من ذلك يجب ان يكون تحقق الوهم قبل ورود النفس الى ذلك الشيء ، حتى يصحّ ان يقال التشبّه بسبب الوهم ، وهذا احد الدلائل على ان النفس كل القوى، ولا شيء منها خارجاً من النفس، فهی العاقلة والمتوهّمة والمتذكرة، وغير ذلك من القوى . فقوله : لكنّها ، تأنيث الضمير باعتبار كون النفس صارت فی تلك المرتبة واهمة ، ويحتمل ان يكون باعتبار القوّة .

ثمّ قال : لأنّها ، اى الإشياء كأنّها فيه، اى فی الوهم، وظاهر انّها ليست فی الوهم، بل فی النفس ، لكنّها لمّا صارت فی مرتبة الوهم، فالنسبة واحدة، ولنذكر على محاذاة الترجمة فنقول : انّما صار الوهم تشبه بالأشياء ، اى انّما صارت النفس فی مرتبة التوهّم والتخيّل شبيهة بالاشياء التی دونها وفی مرتبة العقل متحدة مع المعقولات التی فی العالم العقلی كما سبق ذكرها ، لأنّ كل الاشياء انما هی فی النفس التی صارت وهماً بتذكّر العالم السفلی لا بنوع اول، اى النحو العقلی حتى يتوحّد بها، بل بنوع ثان ، اى النحو الذی بين التجرد المحض والتجسّم المحض ، وهی الوجود المثالی الخالی الذی هو موطن الصور اللّطيفة بلا مادة ، عند بعض ، او الصور الشريفة التی فی المادة النوريّة الصافية المجردة عن كدورات الغواشی الكونيّة والاعراض العنصريّة ، وهی الحاملة للصور والمثل العرشيّة عندنا ، وعلى التقديرين موجود بين العالمين ، ويكفی هذا القدر فی هذا المقام الى ان تصيرا حاله، واذا كانت الأشياء فی الوهم بنوع ثان متوسط ، ومن شأن النفس كما بيّنا سابقاً انّها كلّما توجّهت نحو شيء تصير كأنّها ذلك الشيء ، فلما كانت قوّتها هيهنا ليست كالقوة العقليّة التی لها تشبّهت بالأشياء السماويّة والارضيّة تشبّهاً ما غير تام، اى لا على نحو الاتحاد ، بل تصير كأنّها ذلك الشيء .

→

بودن آن هيولای لابشرط نسبت بصور ادراكی بهر صورتی كه متقوّم شود همان شود وبا آن متحد گردد .

والحجّة فى ذلك، انّ وجودالوهم وجود امر متوسط ، فليس له من الثبات والقيام على حال مثل ما فى العالم العقلى ، ولا من التجدد وعدم الثبات مثل ما فى العالم الحسى ، فهو امر بين، بين، وموجود بين العالمين، واذ قد تحقّق ان النفس نفسها جميع قواها، وانّها حيث صار مثلها الى العالم السفلى ، ولا يمكن ذلك الا بالنزول الى منزل بين المنزلتين ، وعالم متوسط بين التجرّد والتجسّم ، وجد ذلك العالم الوسطانى من البارى الحق تعالى بتوسط النفس، ليكون له وجه الى العالم الأعلى ووجه الى العالم الادنى، اذ لو لا ذلك، لزمت الطفرة المعنويّة ، وهى اشدّ استحالة منها فى الحركة الحسيّة ، فاقتضى جود البارى العدل الحكيم وجود عالم صورى هو فى الحقيقة عالم النفس بما هى نفس مختصّ بها، كما أن العالم العقلى مختصّ بالعقل وبالنفس العقليّة المجرّدة عن التلبّس بالمادة ، وقد قلنا : انّ هذا العالم عند الأكثر من الاشراقيين وتابعيهم موطن صورة مخاوطة بالمادة، والوضع مشروطة بهما بالنسبة الى آلتها، وعند بعض الفقراء عالم الصور اللطيفة الشريفة، لكن مع المادة النوريّة المجرّدة وانّك اذا رجعت الى وجدانك وجدت جميع ادراكات الوهم والمتخيّلة محفوفة بمادة ما، والوهم نفسه فى مادة لطيفة من الأرواح الدماغيّة التى من سنخ هذا العالم المتوسط، وهم يقولون بذلك مع قولهم بتجرّد تلك الصور عن المادة، مع ان المدرك على الإسم الفاعل اشرف من المدرك على الاسم المفعول، لأنّه كالفاعل.

وبالجملة، لمّا احدث الله تعالى ذلك العالم لمكان تصرّف النفس بماهى نفس، فكانت الأشياء التى تطلبها النفس فى العالم الحسى وجدت بايجاد الله تعالى بتوسط النفس فى هذا العالم الوسطى بهذه الصور، قلنا على الاختلاف ، فكانت النفس هى العلّة القريبة لها، صارت النفس متشبّهة بها، اى صارت صوراً للمادة الشريفة المجرّدة النوريّة العرشيّة، وهو المشار اليه بقوله : على قدر ما ترى من تلك الأشياء فى ذلك العالم . كالصّور المنتزعة من الحسّى بعينها ، وهذا التشبيه غير تام بالنسبة الى التشبه الذى للنفس بالصور العقليّة التى اتّحدت بها، بخلاف الصور المثاليّة ، فانّها معلولات للنفس، وانما النفس قد ظهرت بتلك الصور ، لا انّها صارت متوحدة . والى ذلك اشار بقوله : ولا تخلّص لاحدهما دون الآخر . اى بحيث لم يكن فيها اثر من الآخر، بل ان كانت تميل الى احد الجانبين ، فليست تترك الجانب الآخر ، والا لم يمكن لها التخلص من العالم السفلى والرجوع الى العالم العقلى . وظهر من ذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء صارت

مثل ذلك الشيء ، شريفاً كان ذلك الشيء كالسّماويّات، ام دنيّاً كالأرضيّات، لكن ذلك بتوسّط العالم المثال الوسطى، كما حقّقنا ذلك بهذا البيان المبسوط .

قوله : «تريد[٨٧] الآن ان ترجع ...» .

اراد بيان ان الوهم هو الذكر ببيان آخر غير ماذكر من البيانات .

قوله : «وانّما[٨٨] يأتيه الخير الأول ...» .

هذه هي المسألة الحادية عشر، وهي، ان ذكرت مقدمة لبيان المراد المذكور، لكنّها في نفسها مسألة شريفة عزيزة المنال، وهي ان كل موجود وجهاً خاصّاً الى الله ، به يصل الفيض منه تعالى الى ذلك الموجود من دون توسط الاسباب، وبه يتجلى الله تعالى لذلك الموجود سعة ورحمة ، فلكل موجود وجهان، لست اقول : احدهما ، وجه الى ذاته، وهو السلب والعدم، ووجه الى الله وبه تحقّقه وجميع شئونه، فان اطلاق الوجه على العدم لا وجه له، وانّما هو عدم الوجه ، واى وجه للعدم واللا شيء ، بل احد الوجهين ، وجهه الى مبدئه من دون توسط الأسباب والمسببات ، ومن ذلك ورد في الصحيفة السجاديّة زبور آل محمد «صلى الله عليه وآله» حيث قال عليه السلام: كلّ نعمك ابتداء.

والوجه الثاني، وجه الشيء الى خالقه بتوسط الأسباب، وبذلك الوجه تصل الفيوضات المتوقّعة على ترتيب الاسباب والمسبّبات .

وذكر المعلم الاول هذا الحكم في النفس، ومنه يعلم الحكم في سايرالموجودات. بيان ذلك على ما قال : ان النفس اذا كانت في العالم الأعلى، فربما اشتاقت الخير المحض وربما اشتاقت الى العالم السفلى ، فعلى الاول يأتيها الخير المحض ، اى يتجلّى لها بتوسّط العقل، بان تراه النفس ظاهراً في المظهر العقلي متجلّياً بانوار عظمته فيه ، وعند ذلك يظهر لها الظاهر والمظهر، وهذا المقام وان كان المظهر مستهلكاً عند الظاهر، لكن لا يخلو من شائبة رؤيته الغير، وعلى الثاني – وهو الذي اشار بقوله : بل هو الذي يأتيها . وهو بأن يتجلّى عليها من الوجه الذي لها الى الله تعالى من دون توسّط شيءٍ من عقل وغيره ، بل عند استهلاك الكلّ في نظرها ، بل هلاك نفسها اولاً ، والى ذلك اشار بقوله : ان الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع من ان يهلك حيث يشاء ، اى من ان يتجلى كيف يشاء وأين يشاء . وفي خبر اهل البيت «عليهم السلام» في بيان هذه الحالة لرسول الله «صلى الله عليه وآله» ، ولكن حيث لم يكن بينه «صلى الله عليه وآله»، وبين الله، احد ، ولا يسع في هذا المقام حجاب ولا مانع، اذ ليس

التجلي بأن يبقى ذلك الشيء ، والا فقد احاط به الشيء ؛ احاطة المحل الى الحال ، وهذا وجه معنى قوله : لا يحيط به شيء . فلذلك قال : فاذا ارادالنفس اتاها . اى اذا ارادالله ان يظهر للنفس من الوجه الذى لها الى الله ، وهو الوجه الذى كانت هالكة الذات ليس لها من نفسها شيء ، وان الكل ، اى كل شئونها من الله اتاها، بصيغة الماضى من الإيتان ، اى ظهر وتجلى لها، وحينئذ لا شيء منها كما قلنا حتى ذات النفس فلم يمنعه تعالى مانع من الظهور وفى خبر الدعاء : سجد وجهى الفانى لوجهك الباقى . اشارة الى الوجه الخاص الذى لا يتوسط شيء . قوله ثانياً: وذلك انه انما سلك. اى عدم المنع والحجب، انما يكون اذا سلك الخير الاول الى الشيء الأخير بتوسط ما بينه، وهو الوجه الثانى من الوجهين اللذين بيّنا، واما اذا سلك الى الشيء الاخير بلا توسط، فبالطريق الاولى، اذ لا واسطة هناك حتى يتحقق المنع وعدم المنع، هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله : « فان[٨٩] لم يشق النفس ... » .

قد عرفت ان الشوق شأن النفس ، لأنها مظهر المشبه، فهى لا تخلو من شوق، فاذا لم يشق الى الخير المحض ، بأن توجهت نحو العالم السفلى ، واشتاقت الى بعض ما فى هذا العالم، وقد سبق انها كلما توجهت الى شيء ، تصورت به، فانها يكون من ذلك الشيء ، اى تصير بصورة ذلك الشيء على قدر ما تتوهمه وتذكره، لما قلنا انها تصير ذات ذكر حين اشتاقت الى العالم السفلى، فانها متى اشتاقت الى العلو ، فنت عن نفسها وعن كل شيء ، ويبقى ببقاءالله ، فلم يحتج الى الذكر ، فالذكر مع التوهم ، فيحدث من ذلك عالم المثال المنفصل، فعالم المثال للنفس الكلية بمنزلة القوة المتخيلة منا المسماة بالخيال المتصل ، وكذا صار المدرك لذاك العالم هو تلك القوة منا، فتبصر بعد قوله : فتصير .

قوله : ومن اعجب العجائب ان الشيخ الرئيس مع عظم قدره وجلالة مرتبة فكره فى الفلسفيات لما لم يذق (الف) من اذواق هذا المشرب العذب الذى اذقناك منه رأس(ب)

(الف) – شيخ اعظم چون تحول ذاتى وحركت جوهرى را منكرست وازطرف ديگر تشكيك در ذاتيات را نيز روى اصول وقواعد خود نفى نموده است، على المبنى اتحاد نفس با صور عقلى وعقل فعال را شديداً مورد اشكال قرار داده است ومسلماً اعتقاد بعالم مثال صعوداً ونزولاً با مبانى او منافات دارد، وعجب ازمحشى فاضل است كه حركت درجوهر را به تبع ملا رجب على ←

انملة ، حمل الشبّه هيهنا على ما يقرب من التشبه الذى يثبتون فى حركات الافلاك وقد سقط ما بين السماء والأرض قال فى التعليقة التى على قول المترجم ، اما ان تنحطّ الى الأجرام السماويّة (الى آخره) ان الأنفس على السماويّة من حيث هى جسديّة ومن حيث هى محرّكه لا على سبيل ما يتحرّك المشتاق بل على سبيل ما يتحرك طالب الحركة ، فهى مدركة الأحوال الجسمانيّة بتوسّط ادراكها لجسميّتها ادراكاً جسمانيّاً جزئيّاً يفارق لإدراك الصرف ، فهى تدرك جسدها وتحريكها وما يشارك اجسامها فى الحركة ، فتدرك نفس ذلك ما يلزمها ممّا بعد اجسامها وما يتبعها من الامور التى ينتسب اليها اذا رفعت الى مباديها ، فيكون ادراكها لأجسامها على ضرب يليق اجسامها ، فيكون انّما تشبه بالادراك باجسامها من حيث اخذ صورتها ، ويستتبع من صورتها صورة غيرها ممّا يتولّد وما يقارنها ويشاركها فى التأثيرات الصادرة عنه تتشوّق المبادى المفارقة على ضرب آخر ليس الآن الكلام فيه ، فيكون لها ذكر بذلك الحظّ من الإدراك .

فاما الأنفس الأرضيّة فانّها تتشبّه ايضاً بالامور المدركة الارضيّة ، وبتوسطها يتوصل الى ادراك الشبه ، وكل واحد من الشبيهين هو مرتبة نازلة بالقياس الى التشبّه بالعقل . وذكر المعانى العقليّة ، وهو الانتقاش بالمعانى المعراة عن القشور المخالطة لها الغريبة منها المعراة عن الجزئيّة التى هى من غواشى المعانى المنزّهة الكلية التى هى تجريد المعنى عن الواحق الغريبة . فللنفوس تشبهّات ثلاثة : تشبيه بالعقل ليكون فيه كالذكر للمعانى العقليّة ، وتشبيه بالأجرام السماوية ، وتشبيه بالأجرام الارضيّة ، واستحصال كلّ تشبّه بعد زواله هو تذكير ما دوامه ذكر وحفظ ما» انتهى كلامه .

→

شديداً مورد انكار قرار داده ومعذلك به اتحاد نفس با صور عقلى وارباب انواع قائل شده است وبا تفاخر وابتهاج بذات كلمات ملاصدرا را درباب اتحاد بدون ذكرى ازقائل به عنوان تعليق دراين جا آورده است مگر امكان دارد كه آدمى معتقد شود به تجرّد تام نفس درابتداى وجود ونيز قائل شود كه نفس هرصورتى راكه تصوّر نمايد بآن صورت درميآيد. نفس اگر درابتداى وجود جوهر مجرّد بالفعل متحصّل باشد، قهراً هرصورتى كه برآن وارد شود عرض خواهد بود كه در وجود متأخّر ازمعروض ومنضم با آن مى‌باشد .

(ب) – تقليداً لاستاذه من دون ان يشعر بعدم ملائمته لمبناه او مبنى شيخه الملا رجبعلى .

ثمّ انّه ذكر فى شرح قول المترجم : «انما يأتيه الخير الأول بتوسّط العقل ...» .

بهذه العبارة : «ان المتوسِّط يتوسّط على وجهين، فان منه موصل، ومنه حاجب. واذا كان المتوسِّط المتوسط موصلاً جانباه بعد الايصال كأنّه غير متوسط ، لأنّه اذا وصل ما يصل بالمتوسط ، فمن حيث وصل لا يتوسط ، وان كان من حيث وصل لا يتوسط، وان كان من حيث به الوصل توسّط .

واما المتوسِّط الحاجب ، فهو الذى لولاه ، لوصل الشيء . والخير الأول يصل منه ثلاثة اشياء : احدها - الوجود ، الثانى - كمالات الوجود ، والثالث - جلية ذاتها ونيلها ومعرفتها على الوجه الذى يمكن، فالمتوسط الموصل اما ان يتوسط فى كمالات الوجود، فيكون موصلاً لكمالات الوجود. واما ان يكون موصلاً لجليّة ذاته، فهناك يكون الموصل مرتفعاً اذا وصل، فيكون الشيء مشاهداً لجلية الحق مشاهدة بلا توسط من حيث هى مشاهدة ، وان كانت بتوسط من حيث هى مشاهدة معلولة لجلية الحق غير محققة بذاتها عن القوابل ، وان كان المقبول لا يقع الا بمتوسط، فذلك توسط الايصال ، وهو رفع توسط الحجب، فيكون التوسّط كأنّه زوال التوسط، فيكون جليّة الحق سارية الى اقصى ما يصحّ ان ينالها نيل المعرفة سرياناً للحجب» انتهى .

والغرض من نقل هذين الكلامين ، ان يظهر للمنصف السالك سبيل الحق بنور الولاية، انّ اسرار هذا الكتاب ممّا لا يناله مثل هذا العظيم مع توغله فى الفلسفة ، وانّه لمّا اراد الخوض تكلّف بمثل هذه التكلّفات وتعسف عن الحق ابعدمما بين الأرض والسماوات، فكيف الظنّ بساير اهل النظر ؟ وقد قال ارسطاطاليس على ما نقل عنه : «ان هذه الاقوال المتداولة كالسُّلّم نحو المرتبة المطلوبة فمن اراد ان يصحلها فليحصّل ليفسه فطرة اخرى» لعلّه اراد بالاقوال المتداولة الحكمة الرسميّة وهى كالمرقاة لما قاله هناك.

قوله : «فان [٩٠] قال قائل ان كانت النص- بتوهّم ...» .

هذه هى المسألة الثانية عشر، والسؤال توطئة وتمهيد لها، وهى ان البسيط الذى حقّقنا بهذه البيانات ، انّه كل الأشياء التى دونه بنحو جملى لم يحتج الى معرفة شيء منها واستحصالها اذا كان فى موطنه ومرتبته ولم تنزل عن مقامه كالنفس حين كانت

فی‌العالم‌العقلی فانّها لا تحتاج الی تذکّر مافیها من‌المعقولات ، وهذا العقل (الف) البسیط حَریٌّ بان یطلق علیه‌الجهل، لکن هذا الجهل اشرف من‌العلم الذی عندنا فی هذا العالم‌الجسمانی ، بل‌النفس حین کانت فی‌العالم‌العقلی کأنها یجهل مادونها من المعقولات التی‌اشتملت علیها وطلبت‌علم مافوقها من‌العقل والعلّة‌التی هی‌الغایة‌المطلوبة لکلّ شیء .

وصورة‌السؤال هی: انّکم قلتم، ان‌النفس اشتاقت الی ما فی‌العالم‌الحسی بتوهّمها له، والتوهم هوالذکر ، فاذا صحّ ذلک قبل ورود هذا العالم ، فلیجز بعده .

والجواب‌من هذا التوهم الذی‌کان‌قیل: انّما هو توهّم عقلی، بمعنی انها لمّا کانت کل‌الأشیاء علی‌النحو الجملی علی قیاس ما یقوله‌القوم من‌العلم‌الاجمالی . نعم من شأن ذلک‌العلم ان‌یتعیّن ویتمیّز، اذا توجّهت‌النفس الیها، ولهذا کان هذا العلم جهلاً ، لکنّ الجهل الذی هو اشرف من کل صور مکتسبة تفصیلیّة ، لأن‌المعلومات کلّها حاضرة لدیه بحیث اذا ارادت واحدة منها ، امکنت ملاحظتها ، بمعنی اذا ذکرت‌الأشیاء التی هناک ، ای من‌حیث انّها من ذلک‌العالم‌الشریف ، لم تنحطّ الی اسفل، وهذا مثل ان یجهل‌العقل مافوقه من‌العلّة الاولی، فانّه لما لم یصل‌العقل بکُنه، فهو جهل، لکن هذا الجهل من‌العقل لما فوقه اشرف جمیع‌العلوم‌العلماء لأنه مشاهدة للجمال وفناء عنده واضمحلال‌الکل لدیه . وکذا اذا ذکرت‌النفس تلک‌الأشیاء من‌حیث اقتضائها للجلاء والاستجلاء فی‌العالم السفلی ، انحطّت ، ومن ذلک یظهر ان‌العقل الذی هو علّة‌النفس

(الف) – حق آنستکه قدما قاعدهٔ : بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء را درمسألهٔ علم تفصیلی هرعلت مجرد مقوم وجودمعلول نتوانسته‌اند مورداستفادهٔ تام قراردهند، لذا درعقل بسیط اجمالی کشف تفصیلی‌صوررا انکارکرده‌اند وگفته‌اند: حق درمرتبهٔذات عالم‌است‌باشیاء بالاجمالی وتفصیل‌رادر عقول مفصّله جستجو نموده‌اند ، لذا درعلم اجمالی چون صور مادون تمیّز درمرتبهٔ علم اجمالی ندارند ، قهراً این مرتبهٔ اجمالی علم نسبت به‌تفاصیل خالی ازجهل نمی‌باشد ، چون شیخ اعظم دیده است‌که این‌علم اجمالی کافی ازبرای ایجاد اشیاء نمی‌باشد درعلم عنائی‌که «برنامج» وجود عالم است به‌صور مرتسمه قائل شده است .

لذا ملاصدرا گوید : این علم نسبت به‌تفاصیل صور دست کم ازجهل ندارد .

یجهل ماتحته جهلاً هو اشرف من معرفة کل عارف، لأنه کل الأشیاء ، فلا یحتاج الی معرفته، لعدم باعث علی التوجّه الی ذاته ، فانّه مستغرق فی نور عظمة الله بحیث لا یشفله شاغل، فمعرفة الأشیاء بعضها ببعض، جهل عند هذا العلة من العقل، لأنّها اکتسابی انفعالی، فلیست بمعرفة صحیحة تامّة . وهذا الأصل ، ای : کون البسیط الحقیقة کل الأشیاء التی دونه، ومع ذلك لا یسمّی علماً ، علی انّه اشرف من جمیع العلوم ، ممّا قد ورد فی حکمة اهل البیت علیهم السلام، حیث ذکر مولانا الرضا ، علیه السلام ، فی جواب عمران الصابی، لما سأل عن العلم الاول تعالی شأنه قبل وجود الأشیاء ، قال علیه السلام: انّما یکون العلّة بالشیء لنفی خلافه ای الذی ذاته علم وکلّه علم مالم یظهر فی الوجود غیراً لابأس بعدم اطلاق العلم الذی (ب) هو التمیز او ممّا یلزم التمیز فتبصّر هذا هو

(الف) – ولیعلم، ان العلم یتبع الوجود، ویدور معه حیثما دار ویکون فی مرتبة واجباً وفی مرتبة ممکناً فی موطن جوهراً او عرضاً وفی عرصة الذات غیب محض وهو مقام متبوعه بحسب غنائه الذاتی لذا کلیة مراتب وجود، مراتب علم حقّند بمعنی عالمیته لا معلومیّته وتحت هذا سرّ عظیم ، اشار الیه ثامن اقطاب الوجود . اما کیفیّة علم مجرد بذات خود وبمثالات ومعالیل خود عبارتست ازشهود معلول خود درمرتبهٔ ذات خود تفصیلاً لکون البسیط کل الأشیاء التی مادونه بنحو اعلی واتم وهذا علّة علمه بمعلول خود درمقام مرتبهٔ معلول علماً تفصیلیاً حضوراً اشراقیاً. اما علم مجرّد بعلت خود عبارت ازانکشاف علت جهت معلول بقدر وجود معلول نه باندازه وجود علت، لذا ازآن بعلم بوجه تعبیر نموده‌اند . اما اطلاق جهل براین علم ازباب مسامحه است .

(ب) – شارح علامه درکتاب اربعین درشرح حدیث عمران صابی علم درمرتبه وموطن ذات را انکار نموده وکلام امام همام علیه السلام، را – العیاذ بالله – برآن حمل نموده است . درموطن ذات اسماء وصفات تعین ندارند ومقام ذات چون صرف وجود است صرف علم نیز هست ولی نه بلحاظ مغایرت بین عالم ومعلوم – لان کمال التوحید نفی جمیع التعیّنات – چون علم مثل وجود دراین مرتبه بکمال اطلاقه العاری عن جمیع القیود حتی قید الاطلاق باید اعتبار شود، لذا اطلاق علم بلحاظ تحقق تعین علمی برمقام ذات با اطلاق ذاتی منافات دارد، لذا ذات ینبوع علم وقدرت ووجودست واما توجیه کلام مؤلف اثولوجیا ازجهت اطلاق جهل براین مرتبه، نفی علم حصولی است کما تفطّن به الشیخ .

←

اللایق لشرح ذلك المقام .

والشیخ لمّا لم یذق هذا الذوق ولم یسلك طریق الاشراق : حمل الجهل علی الجهل بالامور الجزئیّة ، ونحن ننقل عبارته بعینها لیکون عبرة لأهل الاعتبار ، قال فی قوله : «غیر انّ ذلك الجهل اشرف ...» ، جواب الشك ، ان النفس فی حد ذاتها لا یجوز لها ادراك جزئی معین، فلا یکون لها شوق جزئی، بل یکون نوع من الشوق الکلی، وان کان الی جزئی کالشوق الی الغذاء مثلاً ، حتی یتعیّن بسبب عن الشوق ، ولا یکون اذن الشعور بالبدن بحسب ذلك التغذیة شعوراً جزئیّاً ، کذلك لایکون تذکّر البدن اذا بقی بعده ذکراً وهمیّاً بل عقلیّاً غیر مخصص ، وهذا الضرب من الادراك وان سمیّته توهماً عقلیاً، فهو جهل بالجزئی من حیث هو جزئی، الا ان ذلك الجهل لیس جهل نقص بل جهل مشرف . وهذا کما قیل : ان لا یعلم فی کثیر من الأشیاء افضل من ان یعلم .

والجهل جهلان : جهل، لما هو فی الرتبة العالیة ، وجهل بما هو فی الرتبة السافلة ، وکل واحد له حکم غیر حکم الآخر ، فالشیء العالی قد یجهل کنهه لکونه مجهول الکُنه

→

باید توجه داشت که بطور کلی حمل کلام اثولوجیا بر آنچه ارباب شهود راجع بمقام ذات ونحوهٔ تمیّز معلومات در ذات واحد وعدم معلومات ومعلولات بوجود تمیّزی قائلند درست نمیباشند ، چون موطن ذات ونحوهٔ علم ذات بذات وانطواء کثرات در وحدت اطلاقی ذات، خالی از اشکال بل مناقشات نمی‌باشد ، چون این کتاب ازیکی از اتباع افلاطون است که به‌علم تفصیلی ازباب عدم تحقق معلولات در ذات قائل نیست ، این کتاب بفرض آنکه ازمعلم باشد ، اوچون تصریح بصور مرتسمه نموده است ، وملاك علم تفصیلی را درصور مرتسمه وعلم عنائی جستجو نموده است و افلاطون واتباع او ازاشراقیه ملاك علم تفصیلی حق را درمرتبه وجود مُثُل نوری اعتبار کرده‌اند، چون درعلم بکثرات، ملاك کثرت وتمیّز وجودی باید واقعیت داشته باشد وچون علم بمعدوم مطلق تعلق نمی گیرد واشیاء به‌تفصیل درذات وجود ندارند، ناچار علم تفصیلی درآنجا نمی‌باشد .

بهمین مناسبت صدرالمتألّهین تنها فیلسوفی است که تمهید مقدمات وتأسیس قواعد کلیه باثبات علم تفصیلی حق درموطن ومشهد ذات پرداخته است .

ومما ذکرنا ظهر ما فی کلام المحشی من الخلط والاشتباه وتحقیق الکلام تفصیلاً یحتاج الی مجال واسع .

والشيء السافل قد يجهل كنهه لكونه في ذاته مجهول كنهه كالجزئي ...» انتهى .

قوله : لأنّه لو عرفها معرفة تامّة لكان هو فوقها وعلة لها» .

دليل على ان العقل لا يعرف ما فوقها من العلة معرفة تامّة ، وفي ذلك تصريح بانّ العلم التامّ بالشيء انّما يكون بالاحاطة التامّة، والمحيط بالشيء يكون فوقه، وهذا انما يصحّ في العلة بالنظر الى معلولها ، اذا لشيء الى ما يشتمل عليها كالعقل بالنظر الى المعقولات التي احتوا عليها وان كان ذلك ترجع الى العليّة ، لأنّ ما في ذات العقل هي الحقايق الخارجيّة التي صدر منه بتوسط النفس .

وبالجملة فالعقل التام لا يتحقق الا بالايجاد المستلزم للاحاطة ، فلو كان العقل يعقل العلّة الاولى عقلاً تامّاً لكان محيطاً بها وعلّة لها ، فتصير العلّة معلولاً والمعلول علة .

والشيخ الرئيس قال في تعليقه على هذا القول بناء على مذهبه من العلوم الصورى بهذه العبارة : «العقل لا يتصوّر فيه الحقيقة الالهيّة الا بضرب من المقايسات واعتبار اللوازم ، وبالأشياء الخارجة عنه كما يفطن من طريق الرسم ، ولو كان ذات العقل ذاتاً يتوصّل من ذاته الى ان يستثبت له حقيقة كنهه الأول، كان ذات العقل موجبة لذات الاول حين يلزم عنها اكتناه ذات الاول، واذا كان ماهيّته غير موجبة لماهيّة الاول بل الأمر بالعكس ، لم يكن على ذات العقل العقل نائل عن ذاته الى ذات الاول ، بل انّما يطلّع عليه حقيقة ذات الاول من ذات الاول من حيث يجب له لطلوع على كل مستعدّ قابل وجوباً من جهته، وليس جهة القابل الا الاستعداد، فيكون ادراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لميّته اصلاً ومن عادة القوم ان يجعلوا مثل هذا الإدراك في التصوّرات والتصديقات جميعاً ناقصاً غير مكتسبة . واما الكلام المفصّل فيه فليتأمل في الكتب والمباحث المشرقيّة» انتهى .

قوله : «اضطرّت[٩١] ان يكون هناك ايضاً تقبل الآثار ...» .

هذه هي المسألة الثالثة عشر وهي، ان النفس اذا صعدت الى العالم العقلي، فلا تحسّ ولا تتوهّم. وبالجملة لا تتذكّر شيئاً من العلوم الانفعاليّة المكتسبة في هذا العالم الحسي، بل المعقولات التي هناك كلّها علوم فعلية في ذات النفس العقليّة ، وان كانت نتائج لما اكتسبته هيهنا فعال اذا صارت في العالم العقلي لم تذكر شيئاً ممّا علمته، ولا سيّما اذا كان العلم الذي اكتسبته دنيّاً اي علماً متعلّقاً بالامور الخسية كقوانين الطبابة والبيطرة

ومعرفة الصناعات بل على رفض جميع الأشياء التى نالت من هذا العالم ، والا لزمها بالضرورة ان تكون فى عالم العقل الذى هو عالم الفعليّة والشهود، والحضور اثر الصورة والقبول والانفعال وامارة الاستعداد والامكان الاستعدادى لانّها مرتبة متآخمة الوجوب بل عالم الوجوب على مايراه اهل الحق وهذا قبيح لكونه خلاف مقتضى طبيعة العالم العقلى على انّه لو قبلت تلك الآثار لكان ذلك بتوسط الوهم ، وقد سبق ان النفس كلّما توهّم شيئاً صارت متشبهة به متصوِّرة بصورته، فيلزم ان يكون اذا كانت النفس فى العالم العقلى الصرف، يضطرّ ان يكون فى عالم المثال والخيال بل فى عالم الحس وموطن الزوال .

ثمّ ان الشيخ الرئيس جزاه الله خيراً قال فى بيان تلك المسألة : «انّ المراد بذلك نفى العلم بالجزئيّات» وانت خبير ان الشأن أعلى من ذلك قال بهذه العبارة : «اقول انّ النفس لا تتذكّر احوال العالم من حيث هى جزئيّة ، وبهذه الجهة يكون مذكورة ، والا لوجب ان تعرض لها الانفعالات الجسمانيّة ، لأن ادراك امثال هذه الأشياء يكون بانفعالات جسمانيّة ، فانّها انّما يمكنها ان يتصورها التصور المشوب الى القوّة المتوهِّمة المتصوِّرة، وذلك انّما يكون لها اذا انفعلت بتوسّط آلة بدنيّة وصار لها الآثار الخاصة بالعالم الجسمانى ، فتكون المفارقة كأنّها مواصلة ...» .

ولم يدر الشيخ ان هذا العالم كلّها شهود فى شهود وتجلى فى تجلى، والنفس فى هذا العالم الشريف لم تتوجه الى غير انوار العظمة والجمال وسطوات العزة والجلال، وقد ذهلت عن نفسها وتركتها فى جانب فكيف بغيرها فلا تغفل (الف) . قوله[٩٢] : «ونريد الآن الخ» .

هذه هى المسألة الرابعة عشر والخامسة عشر، اما الاولى ففى توحيد النفس ذاتيّاً وصفاتيّاً وفعليّاً ، وهذا احسن، حيث عبّر عن هذا التوحيد بذكر العلة التى لأجلها وقعت الأسامى المختلفة على النفس، لأن ذلك يفيد، ان النفس فى كل موضع كأنّها بتمامها فيه، وبذلك سمّيت باسم يناسب ذلك الفعل، وهكذا فى موضع آخر. وهى مسألة عظيمة شريفة فى معرفة النفس قد اشير الى مقدميتها فيما قبل، وهى ان النفس كل قواها لا

(الف) – هرنفسى با حفظ نيل بمقام تجرّد بمقام فناء تام نميرسد تا غير حق را نبيند وفناء اختصاص به عقول اصليه وعقول لاحقه سالك طريق باطن دارد نه عقول متحلّى بصور عقلى انفعالى ومجرد قابل هيئآت مكتسبه، ازاعمالى كه بين او وحق حجاب اندر حجابند .

بمعنى انّها مجموع قوى كانّها اتّحدت معها، بل على معنى انّ لها قوة واحدة هى ذاتها ، فهى بذاتها النامية الحساسة الدراكة الفعّالة جميع افاعيلها ، لكن صدور تلك الأفاعيل بعضها عنها وظهورها منه من دون توسط آلة واداة ، وبعضها بتوسّط ، والمتوسّط ليس لها فعل اصلاً ، بل بعضه كالفاس للنّجار، وبعضه كالشبابيك والروازن للمناظر .

واما الثانية ، فهى ان النفس مع كونها من عالم القدس والتجرّد وموطن الوحدة والبساطة الحقة ، فهى تتجزّى وتقبل القسمة بالعرض ، والجسم لما بيّنا انّها كلّما توجهت الى شىء فهى تصير كانّها هو، وهذان الاصلان عظيمان فى معرفة النفس طريقان لمعرفة الربّ وتوحيداته الثلاثة ، وبها يدفع كل رأى من الآراء الباطلة فى النفس كما يظهر للمستبصر .

قال بعض الاساتيد الاعلام وهو ممّن (الف) وصل الى ذروة هذا المقام : «الحق انّ الانسان له هويّة واحدة ذات نشآت ومقامات ويبتدى وجوده اولاً من ادنى المنازل ويرتفع قليلاً قليلاً الى رواحة العقل (ب) والمعقول كما اشار اليه سبحانه بقوله : «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» الى قوله : «اما شاكراً واما (ج) كفوراً» ولم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافيّة شوقيّة ، كما زعم انّها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن وتفرق اتصاله هو، لا للنفس الا حسياً كآلام عقليّة او وهميّة، فالنفس الانسانية لكونها جوهراً قدسيّاً من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعيّة هى ظل الوحدة الالهية ، فهى بذاتها قوة عقليّة اذا رجعت الى موطنها الأعلى متضمّنة لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيّل الى حد الاحساس اللمسى ، وهو آخر مرتبة الحيوانيّة فى السفالة ، وهى ايضاً ذات قوّة نباتيّة على مراتبها التى ادناها الغاذية واعلاها المولّدة، وهى ذات قوّة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدنىّ ، كما قال فيلسوف الأعظم ارسطاطاليس من: ان النفس ذات اجزاء ثلاثة، نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة،

(الف) – اراد به صدر ائمّة الحق واليقين صاحب الاسفار .

(ب) – الرواحة : وجدانك السرور الحادثات عن اليقين – م .

(ج) – س ٧٦، ى ١–٤ .

لا بمعنی ترکیبها من هذه القوی، لأنّها بسیطة الوجود، بل بمعنی کمال جوهریتها وتمامیة وجودها وجامعیّة ذاتها لهذه الحدود الصوریّة، وهذه القوی علی کثرتها وتفنّن افاعیلها معانیها، کلّها موجودة بوجود واحد فی النفس، ولکن علی وجه بسیط لطیف یلیق بلطافة النفس، کما ان معانی الأنواع الجسمانیة توجد فی العقل متحدة لکن بوجود عقلی تام الوجود صایرة ایّاه بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسیّة الی حد المعقولیّة، وکما توجد فی العقل جمیع الأنواع الطبیعیة علی وجه ارفع واعلی، فکذلک توجد بوجود النفس جمیع القوی الطبیعیة والنباتیّة والحیوانیّة وجوداً نفسانیّاً ارفع من وجودها فی موضعها. وبالجملة النفس الآدمیة تنزل من اعلی تجرّدها الی مقام الطبیعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلک درجة الطبایع والحواس، فتصیر عند اللمس مثلاً العضو اللامس، وعند الشمّ والذوق عین الشام والذائق، وهذه ادنی الحواسّ، واذا ارتفع مقام الخیال کانت قوّة مصوّرة، ولها ان یرتفع عن هذه المنازل الی مقامات العقول القادسة، فیتّحد بکلّ عقل ومعقول ...» انتهی کلامه، اعلی الله مقامه.

قوله[٩٣]: «والجسم یحتاج الی النفس لیکون منبثّة فی جمیع اجزائه ...».

فی بعض النسخ یحتاج الی الجسم، لیکون منبثّة فی جمیع اجزائه. ویؤیده انّ الجملة السابقة علیه ذکر بیان احتیاج الجسم الیها بقوله: اذا راینا طبیعة الأجسام تحتاج الی النفس لتکون حسّیّة. فالظاهر ان الجملة الثانیة لبیان حاجة النفس الی الجسم وعلی الجملة سرّ ذلک هو ما قال الشیخ الیونانی علی ما نقل عنه: «ان الفلک موضوع فی وسط النفس» ومعناه علی ما اری المجرّد الذی هو النفس الکلیة الالهیّة التی تلک الأنفس اشعّة نورها واضواء شمسها، لمّا کان نسبة المجرد الی ذی المقدار نسبة واحدة فاذا نسب هو الیه یکون ذلک باحاطة الشبیهة باحاطة الدایرة لما فی وسطها، والا لاختلفت النسبة، وهذا واضح. فشروق نور النفس علی الجسم الکل من جمیع جهاتها یتحصّص لا بذاتها، بل باعتبار نور المحاط، ففی کلّ شبکة وروزن یظهر ضوء حسب استعدادها شدّة وضعفاً ویأخذ ذلک المقدار من الکل نصیبه قدر سعة درجته، فتلک الضوء التی هی عبارة عن النفوس الجزئیّة المنبعثة عن النفس الکلی السّماویّة والأرضیة فی کل واحد من حصص هذا الجسم الکلی یتحصص ایضاً حسب تجزیه.

قوله: «وانّما التفاوة بین النور الأصل وتلک الأضواء مع اشتراکهما فی التحصص»

يظهر من ان النفس الكلية لشدة نوريّتها الذاتيّة لم ينحلّ ولم يتنزّل من مقامها العقلي، بخلاف الأنفس الجزئية كما دريت سابقاً فتبصّر .

قال بعض العارفين في كيفيّة تكوّن الجنين، ان المادة تستعدّ لأمر واحد هو النفس، ولكن النفس لها آلات ولوازم قوىً متخالفة يتّحد نحواً من الإتحاد ، فوجب ان يكون في مادة استعدادات بالقوّة مختلفة، يتّحد على ضرب من وجوه الوحدة ، وهي كيفيّة المزاج ؛ كاتحاد اشياء فيها تركيب .

ثمّ كل قوة يجب ان تكون فيها هيآت هي لوازم لتلك القوّة بها تصير فعّالة، فسبب هذه الآلات ينقسم عضواً واحداً الى اعضاء بشره، وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع هذه الأعضاء ، وهذا كما انّه بهيآت وجدت في الاول والعقول الفعّالة اعني المعقولات ، وجد ما بعدها ، وكأنّه ينتقش في العقول تلك الصّور على سبيل اللزوم ، فكذلك ينتقش في القوة الفاذية مثلاً صورة شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوّة في المادة ...» .

والفرض هي الإستبعاد فيما نحن فيه ، وان كان كلامه في مقام آخر وهو صدور الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيآتها .

قيل : وسبب ذلك ، انّ جميع الموجودات التي بعد الأول تعالى يشتمل بوحدته على لوازم وهيآت ومعاني كثيرة بحسب مقام ومرتبة في الوجود يحاكي السبب الاول في كونه واحداً ، ومع وحدته عين جميع الصفات الالهيّة والأسماء الربانيّة ، وانّه الكلّ في وحدة . فالنفس الانسانية مجتمع في ذاتها جميع ما يتفرّق في البدن وصور الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة آلاتها في ساير الأعضاء انبثاث الروح المنبعث من القلب في الاوردة والشرائين ، وتلك القوى مع اختلافها وتشعّبها يجتمع في البدن وصور الأعضاء من القوى في وجود النفس ويتّحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات» .

اقول : فكان البدن والقوى والأعضاء هي تفاصيل ما اجمل واندمج في النفس ، لكن لضيق درجة الجسم انبثّت النفس حسب مراتب قواها، وبيانها التي في ذاتها في الجسم، كالجوهر الذي يضع واحداً واحداً من جواهر المخزون في بساط الشهود لكن لما خلق له.

قوله : «فان[٩٤] قيل: النفس لا يتجزّى في حسّ اللّمس ...» .

لعلّ مبنى السؤال انّه لما كان عارضاً لمجموع البدن من حيث هو مجموعه كما قيل في الشكل المخروط وامثاله .

فالجواب : انّ هذا قياس مع الفارق ، فان المخروط قد حلّ لا من حيث ذاته المنقسمة، بخلاف قوّة اللّمس، فانّها قد عرض للبدن من حيث انّه جسم متجزى باعضاء واطراف، وهذا هو المراد بقوله : لأنها ابدان . اى كأنّها صارت عين البدن وكل جزء من اجزائه (فتدبّر) .

قوله : «فكذلك[٩٥] قوة النفس النّامية ...» .

اعلم انّ هذه القوى انّما امتازت بعوارض انسانيّة من تقدّم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض كأنّها بمنزلة اجزاء للنفس الانسانيّة بالمعنى الذى قلنا فى صدر المسألة ، وانبثّت فى اجزاء البدن كل قوّة فى موضع يليق بها ، فيقسم النفس اولاً الى اجزاء ثلاثة : نفس نباتيّة ، وموضها الكبد، ونفس حيوانيّة (الف) ، وموضها القلب، ونفس انسانيّة ، وسلطانها الدماغ . وهذه النفوس متعاقبة فى الحدوث والبقاء ، فالانسانيّة مخدومة القوى كلّها تخدم العقول وتستخدم قوّتان : محركة ، ومدركة . والمحركة اما باعثة ، او فاعلة . والمحركة الباعثة يسمّى بالشوقيّة ، ولها شعبتان : احديهما – شهوانيّة، والاخرى – غضبيّة يخدمها المحرّكة الفاعليّة ، وهى تستخدم الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة لها ، ففى خدمة الشهوة يجذب الأوتار الى جانب المبدأ وهو القلب ، وفى خدمة الغضب يوجبها ويمدّدها الى خلاف تلك الجهة للدفع .

واما المدركة فقسمان : قسم يدرك من خارج ، وقسم يدرك من داخل. والمدرك الداخلى الطف واشرف من المدركات الخارجيّة ، وهى بمنزلة القشور والنّخالات ، وكل منهما ينقسم باقسام مشهورة . وهذا تعديد القوى على سبيل التصنيف، اى جعلها صنفاً صنفاً ، لا انواعاً حقيقة .

اذا عرفت هذا فاعلم، ان العقل الذى مخدوم الكلّ مجرّد عن هذا العالم ذاتاً وتعلقاً، وموطنه العالم العقلى .

(الف) – موضع نفس النباتية الكبد والحيوانيّة القلب والانسانيّة الدماغ .

والنفس لما عرفت انّها هبطت بتوهّمها ذلك العالم، فهى مجرّدة عن العالم ذاتاً لا تعلّقاً، وهى فى موطن الوهم، فالوهم مجرّد الذات عن الجسم لا مجرّد التعلق، فعالمه عالم المثال المجرّد عن المواد العنصريّة، لا عن المادة اللطيفة النورانيّة. وكذا الخيال حكمه حكم الوهم، والصور التى فى هذا العالم المثالى صور نوريّة جسمانية، لا كتعدّد العالم العنصرى، لأن صور الخياليّة وان كان يتميّز الأجزاء فيها بعضها عن بعض، الا انّه لا تزاحم ولا تضايق هنا، بل الصور كلّها فى هذا العالم فى حضوره واحدة، وهذا من التوسع الالهى حيث يكون ذلك العالم المثالى اوسع من هذا العالم الجسمى العنصرى باضعاف مضاعفة، ومع ذلك يكون فى جنب العالم العقلى فى حيّز خردلة، فكيف حال الصور التى فيه. فالرّوح الدماغى هو كرسىّ سلطان النفس وموضع قواها الادراكيّة من سنخ هذا العالم، ولذا يشاهد فيه الكبير والصغير، ولا مزاحمة ولا ممانعة.

واما القوّة النباتيّة والنّامية والحيوانيّة، فهى الطف من الحواس الظاهرة، وهى اشدّ تجسّماً لكونها فى ظاهر البدن الكثيف، وهى من القوى الباطنة، وهذه النسبة وقعت بين النباتيّة والحيوانيّة، لأن موضع النباتيّة الكبد، وهى: جسم كثيف بالنسبة الى جسميّة القلب الذى هو موضع القوى الحيوانيّة من الشهوة والغضب: والدليل على لطافتها: انّها لا يفعل افاعيلها بآلات البدن من الحواس والأعضاء الظاهرة.

فقد ظهر: ان قوى النفس على نحوين: احدهما - ما يتجزّى بتجزّى الجسم، الا انّ بعض ذلك اشدّ تجسّماً، وبعضها اقلّ.

والقسم الثانى، وهى التى يخدمها الحواس، ويرد عليها ما اكتسبها، وهى لاتتجزّى كالأرواح الدماغيّة، كما بيّنا فى الوهم والخيال، وهذه الحسايس كلّها ينتهى الى تلك الحواس الباطنة، فيعرف تلك الأشياء الواصلة اليها وتميّزها ويتصرّف فيها من غير قبول وانفعال، بل من قبيل الفعل كما يزعمه الظاهريون من الفلاسفة، بان ادراكها بانتقاش الصور الذى يلزمها الانفعال، بل ادراكهما كما قلنا بتوجّهه لا الى الظاهر، ومشاهدتها لما فيه، وذلك فعل. وتحقيق عالم المثال على النحو الذى ذكرناه، وان كان قد مضى ما يشير وجوده، لكن سيجىء تفصيل القول فى ذلك فى مقامه انشاءالله تعالى.

قوله: «فنقول[٩٦] ان لكل قوة من النفس موضعها ...».

اراد ان ذلك التجزّى وحصول المواضع لا لحاجة النفس اليها لأن تبثّ فيها قواها،

بل قد علمت انّها تفعل قوّة واحدة افاعيلها، لكن لمّا كان كونها في البدن اضطرّها الى انبثاث تلك القوى وانتشارها لما ليس للبدن مقام الجمعيّة والاتحاد، بل هو عين مرتبة الخلاف والافتراق، فلذلك جعلت النفس كل واحد من تلك المواضع مستعدّة، لأن تظهر منها افاعيلها، فاذا هيّأتها على النحو الذي يلايم لقبول فعلها، اظهرت قوّتها من تلك الأعضاء، والا فليس للنفس كما بيّنا مراراً قوى مختلفة، ولا هي مجموع قوى حتى اذا تعلّقت بالبدن، انتشرت تلك القوى المجموعة فيها، بل تلك القوى في النفس بنوع بسيط هي ذاتها الوحدانيّة البسيطة، فلمّا كانت هي الفاعلة المعطية تلك القوى للأبدان، نسبت اليها لأنّها جهات افاعيلها، فهي اولى بان ينسب الى النفس، والا فهي قوى الأبدان، وكلّ ما في المعلول من الخيرات والامور الشريفة فهي اولى بأن ينسب الى العلّة، وان كلّه من العلّة، لكنّ النقصانات والخسايس لما نشأت من ضعف استعداد المعلول اوخستها، لم يجز ان ينسب الى العلّة.

قوله: «ان لم[٩٧] يكن كل قوة من قوى النفس في مكان..».

اراد ان كون القوى في مكان، انّما هو لاضطرار كون النفس في البدن بوجوه:

الأول – انّه لو لم يكن كذلك، لم يكن فرق بين النفس في عالمها العقلي، وهبوطها الى العالم السفلي، فيكون وجود البدن لها امراً باطلاً معطّلاً، ولا تعطيل في الوجود.

والثاني – انّما جاء في البدن لتكتسب من هذا العالم الجسماني بالتحريكات والادراكات اشياء يستعد بها للصعود الى عالمها، ولم يمكن تحصيل ذلك الا بذلك القوى ولذلك قال ارسطو: «من فقد حسّاً، فقد علماً».

قوله: «فان[٩٨] بعض قوى النفس في مكان ...».

السؤال واضح، وجوابه انّه لو كان كذلك لكانت النفس لم يكن بتمامها في البدن، بل بعضها فيه وبعضها خارجة، ولمّا كانت قوى النفس ليست غير ذاتها لزم من ذلك تجزّي ذات النفس وذلك قبيح.

قوله: «ونقول بقول[٩٩] مستقصىً ...».

هذا باطن المسألة التي سبقت، وهي المسألة السادسة عشر في الحقيقة، وهي انّ قولها: سابقاً ان النفس تتجزّى بالعرض حسب تفرّق قواها في مواضع البدن، انّما هو قول ظاهري، وان كان لا يخلو من تحقيق، لكن الحق الحقيق بالتصديق، ان النفس ليست في البدن، ولا قواها فيه، سواء كانت داخلة في البدن، او خارجة عنها وفي عالمها،

بل تلك المواضع انّما جعلتها النفس فى البدن وعيّنتها كالروازن والرواشن بظهور افاعيلها، وان النفس وقواها كلّها مجرّدة عن المادة، مقدسة عن الجسمانيّة والعرضيّة، وذلك لأن المكان مطلقاً يحيط بالشىء المتمكّن وذلك يتوقّف على كون المتمكّن جسمانياً، فكلّ ذى مكان جسم، والنفس وقواها التى اتّحدت بها ليست جسماً ولا جسمانيّاً. وقولنا: ان كل قوة من النفس فى مكان من البدن، لا نعنى بذلك، بل اردنا انّها يظهر فعلها الخاصّ من هذا المكان، وفعلها الآخر من ذلك المكان، وذلك لضيق درجة الجسم وعدم سعته الذاتيّة، لأن يجتمع فيه الأفاعيل المتفنّنة، وهذا معنى قوله: لان الكل من الجرم لا يكون فى المكان الذى فيه الجزء. فاما النفس، فكلها حيث جزئها، لا انّ هيهنا جزءاً وكلاً فى الحقيقة. فتبصّر - وكيف يكون النفس التى هى عين قواها فى مكان، وهى علّة المكان، ولا يحيط المعلول بالعلّة، بل العلّة محيطة بالمعلول احاطة خارجة عن الأين، اذ هى قبل الأين. اما كون النفس علّة للمكان، فلانّها علّة للجسم حيث جسمت، وتعطى الصورة للهيولى، وفتحقّق الجسم والمكان على الاطلاق من لوازم الجسم، وعلة الملزوم علّة لجميع لوازمه على ما هو التحقيق.

قوله[١٠٠]: «ونقول: ان النفس ليست فى البدن ...».

هذا القول وما قبله وما بعده تنبيهات على تجرّد النفس.

اقول: هذه وان كان استحسانات ومقبولات، لكن لمّا ذهب بعض الأقدمين على ما نقل الشيخ فى الشفا عنهم الى كون النفس كالأجسام او الاعراض، سلك فى الإبطال على ما يوافق زعمهم. فمن القائلين بالجسميّة من جعلها من الاجرام الذى لا يتجزّى كريّاً، ليستسهل دوام الحركة، وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، وان النَّفَس غذاء النفس يستبقى النفس بادخال ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء عند الأجزاء التى لا تتجزّى التى هى المبادى، وانّها متحرّكة بذاتها كما ترى من حركة الهباء.

ومنهم من قال: انّها ليست هى النفس، بل ان محركها هى النفس، وهى فيها تدخل البدن بدخولها.

ومنهم من جعل النفس ناراً، ورأى النار دائم الحركة.

ومنهم من رأى الشىء يدرك ماسواه، لأنّه متقدّم عليه ومبدأ له، فوجب ان تكون النفس مبدءاً، فجعلها ناراً، او هواءاً او ارضاً او ماءاً.

ومال بعضهم الى القول بالماء لشدّة رطوبة النطفة هى مبدأ التكوّن.

وبعضهم جعلها جسماً بخارياً ، اذ كان يرى البخار مبدأ الاشياء ، الى غير ذلك من الآراء الفاسدة ظاهرها . ففي هذا الكتاب سلك في الابطال على مسلك ما يعتقدون ، فقال اولاً : ان النفس ليست في البدن ، كما يكون الشيء في الظرف ليشمل تلك الأراء جميعاً . ثم ّ ابطل بوجوه بعضها خاص وبعضها عام .

الوجه الأول : انّه لو كان كذلك لكان مماسّاً لها بسطحه ، فيكون البدن فارغاً عنه ، فيكون غير ذي نفس ، فلا يكون كمالاً له ، اذ الكمال ما يصير له الشيء نوعاً ، اي الأمر الناقص المبهم تامّاً وحقيقة نوعيّة ، وظاهر ان المكان مباين للمتمكّن ، ولا يحصل من اجتماعهما نوع محصّل ، اذ صورة الاستدلال على وجود النفس صدور الآثار من الاجسام لا على وتيرة واحدة ، واذ ليس من المادة المشتركة والجسميّة العامّة ، فهي لخصوصية في الأجسام وقوّة فيها ، وكل قوة يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة ، يسمى نفساً ، فهي اسم لها لا من حيث ذاتها ، بل لكونها مبدأ تلك الآثار ، فيجب كونها تقوى على تلك الأفاعيل قوّة ، وبالقياس الى المادة التي يجتمع منها جوهر نباتي او حيواني صورة ، وباعتبار كون طبيعة الجسم الذي هو الجنس ناقصة ، وبانضيافها اليها تكمّل نوعاً خاصاً ، وكمالاً ، وليس للمتمكن بالنسبة الى المكان هذه الخصوصيات فتدبر .

الوجه الثاني : لو كان كذلك ، لزم ان يسلك النفس الى البدن سلوكاً تدريجياً قليلاً قليلاً ، كما يسلك الماء الى الكوز ، ويجب من ذلك وجود الظرف بتمامه قبل المظروف الذي هو النفس ، وقد ثبت في الاصول الفلسفيّة ونحن قد اشرنا الى بعضها سابقاً ، ان النفس هي الفاعلة للبدن بامداد كلمة الالهيّة واعانة ملك من الملائكة المدبّرة وقوّة من القوى السّماوية ، وانّ فيضان النفس دفعيّ ، بل غير زماني في النظر الجليل .

ثم ّ هذه الحركة اما حركة اينيّة ، وهي مي قبيل الماء حقيقة ، كما هو ابسط من بعض الأقوال ، يلزم ان يبطل بعض النفس لنشف الظرف اياها ، كما يشاهد في الكوز ، وهذا قبيح ، لانّه يلزم ان لا يكون النفس بتمامها موجودة .

واما ان يكون حركة في الإشتداد من الأضعف الى الاشدّ ، وقد بين في مكانه انّ تلك الحركة يجب ان يكون في كل آن نوع لا يكون قبل ولا بعد ، وبهذا المعنى عبّر عن انعدام النوع السابق بالنّشف والاضمحلال . وهذا ايضاً غير جايز ، لأنه ان كان في جميع مراتب الاشتداد يصحّ اطلاق النفس ، فيكون النفس انواعاً غير متناهية ، وان لم يصدق في اثناء

الحركة (الف) ذلك الاسم ، بل يصير فى منتهى الحركة (ذلك الاسم بل يصير فى منتهى الحركة) نفساً فتلك الحركة يستدعى موضوعاً تتوارد عليه الصور الى ان تحدث النفس، فذلك الموضوع اولى بان يكون بدناً للنفس، على انّه يلزم تقدم البدن على النفس ، وقد قلنا : انّه ليس كذلك .

الوجه الثالث : لو كان كذلك، اى لو كانت النفس فى البدن كالجرم فى المكان ، فيكون هى لا جرماً على مايقتضيه السبقيّة ، ولعلّه كان بذمّتهم ايضاً بالدليل الذى ذكرنا فى اثبات النفس، ومن البين : ان المكان هو البعد المجرّد وهو المكان الحق ، وهو لاجرم، والنفس ليست بجرم كما قلنا ،ينتج من الشكل الثانى، ان المكان الحق هو النفس ، فلا حاجة للنفس الى المكان ، لأنّه هى، فالنفس هى الكل ، لأن المحمول اعم ، والكل محيط بالجزء يحصره ، ولعلّ هذا هو الذى قد نقلنا من الشيخ اليونانى احد تلامذة ارسطو، من ان الجسم الكلّ موضوع فى وسط النفس. ولعمرى هذا غاية ما يقال فى حل هذا المقام.

الوجه الرابع : لعلّه اخذ من رأس وغير بالسؤال والجواب بقوله : فان قال قائل : لابدّ من ان تقول، ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان ، ثمّ سلك فى الجواب طريقة القول بالسطح فى المكان على المذهب المشهور عن ارسطو وهو الصحيفة الأقصى ، اى الأبعد الذى هو السّطح الباطن، وهو ليس بجرم ايضاً ، لكنه جسمانى، بخلاف البعد ، فلو كانت النفس فى المكان ، لكانت فى تلك الصحيفة ويكون اثرها فى مكانها، فيبقى ساير اجزاء البدن بلا نفس . وهذا الوجه غير الوجه الاول بادنى عناية كما ذكرنا من قيد التأثير.

الوجه الخامس : ان البدن يتحرّك بتحريك النفس ايّاه، فلو كان مكاناً للنفس لزم ان يكون هو المحرِّك للنفس كما هو الشأن فى المكان والمتمكّن، ولكان اذا فسد البدن لزم ان يفسد النفس ، كما انّه اذا فسد المكان بطل المتمكن من الحالة التى كان عليها، وتلاشى كالماء اذا فسد الكوز ، وليس المتمكّن الذى هى النفس كبعض الأمور الذى يمكن ان يقع فى اى مكان اتّفق ، بل هى لو كانت كذلك لكانت خاصّة بالبدن ، بل نفس خصوصيّة المكان ، فيفساده يفسد حقاً ، والحال ان النفس عند مفارقة البدن اشدّ ثباتاً واظهر بقاءاً للبرهان على بقائها بعد خرابه .

(الف) – الحركة الجوهرى .

قوله[١٠١] : «ان المكان هو بعدها ...» .

على مايراه افلاطون الالهی . غرض السائل ، انّا نقول : بان المكان هو البعد ، فاذا كانت النفس فی البدن كالشیء فی المكان، يكون على القول بالبعد سارياً فی جميع اجزائه، بناءاً على ما قالوا : ان البعد المكانيّة اصل بعد المتمكن من دون امتناع ، لأنّ منشأ الاستحالة اليه اصل الذی هو المادیّة لا يوجد فی احدهما .

فالجواب : ان البعد المكانی الذی هو الفراغ قد شغله البدن وملأه ، فلو كان للنفس مكان يكون البدن الذی هو المالی مكانه ويلزم منه اليه اصل المستحيل اذ لم يبق للبعد المكانی فراغ حتی يكون مكاناً للنفس ولو بقی فراغ لكانت النفس فی هذا الفرغ دون البدن فلتيأمل .

اقول: لم اجد لهذه الاقناعيّات الی الآن مَحملاً يوجب الركون اليه لاحد من الناظرين فی هذا الكتاب ، وما ذكرته غاية مايمكن ان يقال فی تصحيح تلك الخطابيات .

قوله : «وليست النفس[١٠٢] ايضاً فی البدن كالشیء المحمول ...» .

يريد ابطال كون النفس عرضاً مزاجيّاً ، او غيره، والدليل على ذلك : انّ الشیء المحمول اما من آثار ذلك الشیء الحامل ، او من الخارج ، وعلى التقديرين يكون للحامل دخل فی وجوده، اما على الفاعليّة ، او القابليّة ، ويشملهما كونه اثراً للحامل ، والشیء المحمول انّما يفسد بفساد الحامل ، وان كان يبطل بغير ذلك، فلا يضرّ فی الدليل ، والنفس ليست كذلك، لأنّها يفارق البدن من دون بطلان البدن ، بل ببطلان العلاقة فقط، والبدن باق الی ماشاءالله تعالی .

قوله : «وليست النفس[١٠٣] فی البدن كالجزء من الكل ...» .

صورة الجواب ، ان الجزئيّة والكلّية اما من قبيل التركيبات الغير الحقيقيّة كما قلنا فی كون النفس فی البدن كالشیء فی الظرف فقد بيّنا بطلانه ، واما ان لا يكون كذلك، بل بحيث يحصل منهما مزاج ثالث كالمعاجين ، او نوع ثالث كالهيولی والصورة ، فيكون كل ما يفعل النفس من الأفاعيل يصير موضوعات لنفسه ، مثلاً او اعطت النفس شكلاً للبدن ، لكانت نفسها ايضاً موضوعة للشكل المذكور الی غير ذلك من الامور (الف) .

(الف) – واعلم ان البدن باعتبار كونه المادی المستعد لقبول النفس مقدم على البدن ، لأن ←

قوله : «وليست ايضاً فى البدن[١٠٤] كالكل فى الأجزاء ...» .

وتلك لاستلزامه المفاسد السّابقة سيّما لزوم كونها موضوعة لنفسها، وهو فى هذا القسم اظهر ، وكونها مركّبة مع البرهان على بساطتها على ان الكلام فى الجزء الآخر من الكلّ ، بل هو نفس او غيرها ينتهى الى مالاطائل تحته .

قوله : «وليست النفس[١٠٥] مثل الصورة فى الهيولى ...» .

وذلك لأنّها لو كانت صورة ، لكانت من صور النوعيّات ، لأنّها مخصّصه للأجسام، وهو ظاهر، والصور النوعيّة لا تفارق المادة الا بفساد انفسها، كما فى الاستحالة وفى الكون والفساد، واليفس تفارق البدن بغير فسادها ، بل يكون حينئذ اشد ثباتاً على ما ثبت من بقائها بعد فساد البدن. ويمكن تقرير ذلك بـ : أنّ الصور انّما تفارق المادة بفساد تلك الصور والنفس بعكس ذلك، فانها مادة البدن بفساد تلك المادة .

وايضاً الهيولى وجودها الصدورى قبل الصورة ، لأنّها صادرة عن العقل، والصورة صادرة عن النفس، والبدن ليس قبل النفس، لأن النفس كما قلنا : هى التى تعطى الصورة للهيولى ، وتجعل الهيولى مصوّرة بالصورة، فيجعلها جسماً، فالنفس تكون علّة للجسم، ولا ريب ان البدن جسم، فلا يمكن ان يكون النفس صورة البدن ، لأنّها لو كانت كذلك ، لكانت محمولاً للبدن حالاً فيه، والمحمول معلول للحامل فتصير العلة معلولة لمعلولها. ومن البيّن : انّ المعلول اثر والعلّة مؤثّرة ، والعلة مطلقاً سواء كانت علّة فاعليّة او قابلية ، حكمها التأثير، والمعلول بالنظر الى العلة المطلقة كالمتأثر ، فيلزم ان يكون المؤثر متأثّراً من متأثّرة ، وبالجملة يلزم ان يكون الفاعل قابلاً لمفعوله، وذلك غير معقول .

فان قال قائل : ـ هب ـ ؟ ذلك فى النفس الكلّية، ولانسلّم ذلك فى الأنفس الجزئية. اذ من المعلوم ان البدن باستعداده التام يصير قابلاً لفيضان النفس، وذلك ممّا اتّفق عليه اهل العقل وقامت عليه البراهين القاطعة فلا يكون النفس علّة للبدن ؟

قلنا : اما اولاً ، فليست النفوس الجزئيّة الا اشعّة نور النفس الكلية الملكوتيّة وخصوصيات تعلقاتها بحضيض المادة الكلية فحكمها حكمها .

→

النفس فى المادة فى الابتداء نفس بالقوة وبالحركة تصير نفساً نباتياً ثم حيوانياً ثم نفساً انسانياً . ولا يخفى كه اطلاق صدور ووجود برهيولى قبل ازصورت به نحو مجازست لانّه امر عدمى صادر بتبع الصورة . هيولى مستند بجهت امكانى عقل وصورت بهجهت وجوبى آن مستندست .

واما ثانیاً ، فان المنّی لیس فی ذاته جوهراً تامّ الجوهریّة فی تحصّله النوعی ، ففی صورته الطبیعیّة حکمها حکم المادة الاولی فی قصور تجوهرها عن التمام، الا بما ینضاف الیه من الصور شیئاً ، فیصیر بها شیئاً نوعیّاً ، ولا ریب انّ اختلاف اشکال الأعضاء وتعیین مواضع القوی وکون کل عضو علی صورة خاصّة ، لابدّ ان ینتسب الی امور نفسانیّة مستغنیة عن اغراض علویّة مؤدیة علی عالم عقلی وسرّ سبحانی، ولیست ممّا ینسب الی المادة المنویة کما یقوله الأقوام مع اختلافهم فی ذلک ، ولا الی قوی سفلیّة من الطبایع الی الجسمانیّة ، لان فعلها لا یکون الا علی نمط واحد، ولا یمکن فیها فنون الأغراض فیجب ان یکون من النفس .

واما ثالثاً ، فنقول: ان السبب الفاعلی للبدن اما ان یکون امراً عدیم الادراک والقصد، او ذا علم وادراک . والاول یبطله شهادة کل ذی فطرة سلیمة انّ فاعل هذا الترکیب والترتیب البدیع والنظام المحکم ، ان یکون امراً عدیم القصد والشعور .

والثانی ، اما ان یکون هو الباری، او احد العقول او النفس، لا سبیل الی الأولین ، لأن فعلهما لا فی المادة کما ثبت فی محله ، فبقی ان یکون النفس ، ولیس النفس الخارجة کالأبوین ، او غیرهما، لأنّه علی القول بذلک، لا یکون دائماً ، بل برهة من الزمان الی ان یتقوّی نفس المولود علی هذا القول، وهذا شنیع لاستلزامه ان یعتور الفاعلان الطبیعیان علی الفعل الواحد، ولا یجوز ذلک الا فی الصناعة ، فتعیّن ان الفاعل نفس ذلک البدن لا محالة ، لکن فعلها اما ان یکون اختیاریّاً مسبوقاً بارادة وعلم زائد علی ذاتها ، وذلک شنیع، لان العلماء الذین خاضوا فی العلوم الطبیعیّة والإلهیّة ، لا یمکنهم معرفة کیفیّة خلق الأعضاء واشکالها ومقادیرها واوضاعها وترتیب قواها کل فی الموضع اللایق به الا قلیلاً مع ممارسة التشریح ومزاولة التنفیر والتنقیح ، فکیف یصحّ ان یکون فی ابتداء التکوین یفعل ذلک (الف) بالقصد والارادة، فاضطرّ الأمر الی ان یکون فعل النفس من دون

(الف) – ایها الجلیل اذا افاض الله من خزائن جوده علی البدن نفساً مجرّداً تام الوجود والتجرّد ، آنهم تجرّد عقلانی، چه چیز مانع تأثیر او در بدن برسبیل افعال ارادی می باشد ؟ ، مجرّد تام مبدأ وجود خود وآثار وجودی خویش را درک نماید وعشق او بذات مبدأ و حبّ او بوجود خود بالفعل است نه بالقوه ، چون نفس درصمیم ذات ماده ندارد ؟ مگر آنکه قائل شوی بمعطّل بودن نسبت بافاعیل خود ولا تعطیل فی الوجود فلامحیص عن القول بکون النفس فی ابتداء الوجود عین المواد وکونها صورة مادیة متهیأة لقبول الفعلیات علی سبیل التدرج والحرکة الذاتیة.

اعتبار القصد والارادة ، لا باعتبار عدم القصد والارادة ، وفرق ما بينهما .

وهذا ايضاً على نحوين : احدهما ، ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال ، او على ضرب من الطاعة والخدمة لأمر الله ، والاول غير جائز ، لأنّها غير مستقلة في الوجود فضلاً عن الايجاد ، اذا لكل لا يملكون لانفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا حياة ولا نشوراً . فظهر انّ هذه التشكيلات والتصويرات بتقدير العزيز العليم ، وانّها على يدى صانع حكيم ، وهو امر من امر الله تعالى ، وكلمة من كلماته الفواعل ، وملك خلّاق من الملائكة المدبرات باذن الله في الأرض والسّماوات . وهى طلسم هذا النوع العظيم كما ورد في الخبر النبوى -ص- ، من ان بعد الأربعين من سقوط المنّى يبعث الله ملكين خلاقين ، ولعل احدهما امر من الله تعالى ، والآخر قوّة النفس الكليّة وشعاعها الساطعة من تلك الكبّوة المنويّة ، وبالجملة ذلك الامر النازل من القوى السماوية باستخدام تلك النفس المطيعة لأمر الله الخادمة لارادة الله وحكمته ، وهذه النفس تنقلب في اطوار الكون كيف يشاء الله - ففى بعض - كذا - .

الثانى شأنها تصوير المواد بصورها المناسبة لإستعدادها ، كما في الأرحام ، وفى بعضها تصوير القوى الحسّاسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات التى هى محاكية لمعقولات عالم النّور ، وفى طور آخر شأنها تصوّر المدارك الباطنة تصور الخيالات والاوهام ، وفى نشأتها الآخرة شأنها تصوير الذوات بصور الحقايق والمعانى الالهيّة والعلوم الربانيّة ، ثمّ الى ماشاء الله من الدّرجات العالية فى رضوان الله تعالى والمنزلة الرفيعة : «الا الى الله تصير الامور» فاحتفظ بذلك فى دفع الاوهام والشّكوك التى (الف) فى تلك المسالك . الى هنا تمّ بيان ما في الميمر الثانى والحمد لله .

(الف) - حكماى اشراق جميع امور مربوط بقواى مادى را از تصوير وتشكيل وتنميه و ديگر افاعيلى كه مشّائيه آنرا بمواد ، وصور نوعيهٔ اعضاء وقواى مبادى افاعيل نفس مستند ميدانند بربّ نوع مستند نموده‌اند ودرنتيجه بكلى جهت وجنبهٔ مقام تشبيه نفس را انكار كرده‌اند ، وحال آنكه نسبت ربّ النوع بكلية مواد وقواى مبادى افاعيل جهت سوافل نفس متساويست .

تعليقات بر ميمر ثالث

قوله: «وهذا[١٠٦] يذكر مقالة الجرميّين ...» .

الجرميّون، هم الذين لم يعتقدوا غير الجسم، وزعموا، ان كل موجود فهو جسم، فقالوا ان النفس هى ايتلاف اجزاء الجسم، فجعلوا اقوى الجواهر الروحانيّة اجساماً، وافاعيلها صادرة عن الجسم، اذ ليس شيء غير الجسم عندهم .

قوله[١٠٧] : «فنقول ان افاعيل الأجرام انّما يكون بقوى غير جرمانيّة ...» .

اثبات هذه المقدمة الجزئيّة يناقض كلامهم انّ كلّ موجود جرم .

قوله[١٠٨] : «والدليل على ذلك ...» .

اثبات للمقدمة المطلوبة باثبات وجود الكيفيّة الى قوله : كذلك يكون ساير الكيفيات كلّها .

قوله[١٠٩] : «ونقول : انّه لو كانت القوى اجراماً ...» .

دليل على كون النفس غير جرم، بناءاً على زعمهم، ان الهيولى فى الأجرام واحدة . وانّها الجسم، وانّها تفعل بالكيفيات التى لها . وقوله : فانهم لم يعلموا، بقولهم الآخر . وقوله : فان قالوا، ان الحى، بيان لدليلهم، وقوله : قلنا، جوابه. وقوله : انتفشت، بالفاء والشين، اى انتشرت وتفرّقت . وفى هذه اللفظة تصحيفات لا يظهر لها وجه .

وحاصل الجواب : ان الحافظ للبدن والممسك له ليس تلك الأخلاط، بل هى واشياء آخر، على ان تكون الاخلاط بمنزلة المادة للبدن، والنفس تصوّرها بصور مناسبة ويمدّها بايصال ما يتحلّل من تلك الأخلاط، لأنّها دائماً فى السيلان والذوبان، وكلّما تحلّل منها تحدها النفس التى هى غيرها، والا، لكانت الاخلاط اذا فنيت، ولم يكن نفس تقيمها، بطل الحى ومات. فالاخلاط علّة هيولانيّة والنفس علة فاعليّة .

وايضاً : بعض الحيوان لادم لـه ، كالحشرات ، وبعضه لا ريح اى مُرَّة صفراويَّة ومع ذلك لها نفس، فالنفس غير الأخلاط .

قوله : «ونقول[١١٠] ان كانت النفس جرماً ...» .

ابطال لكون النفس جسماً، اىّ جسم كان، وذلك لأنّ تأثير الجسم انّما هو بالمماسة، فوجب ان يكون كـل جزء من النفس مماسّاً لجزء من البدن نافذاً فـى مسامه ، فيكون بالامتزاج ، ليتحقق التوحيد فيكون النفس فى البدن بالقوة ، لان العناصر فى الممتزج غير باقية بصورها، كما هو الحق من مذهب ارسطو ، خلافاً للشيخ الرئيس ، حيث زعم انّ بقاء العناصر فى الممتزج وصورها، من مذهب ارسطو، وان الذى قلنا : من مخترعات من تأخر عن زمن المعلم الاول . وبالجملة فاذا لم يبق النفس على حالها لم يكن نفساً .

قوله : «ونقول ان الجرم[١١١] اذا امتزج ...» .

دليل آخر على كون النفس ليست بجرم وبيانه ظاهر .

قوله : «ان الجرم ...» .

دليل آخر، بيانه ان النفس تأثّرها فـى جميع اجزاء البدن والجسم ينفذ فى الجسم بحيث ينفذ فى تقاطعه فليست النفس بجسم .

قوله : «ونقول : ان الجرم ...» .

تقرير ذلك انّهم زعموا ان الفضايل والكلمات المعنويّة جسمانيّة ، وذلك باطل ، لأن النفس اذا نالت تلك الفضائل ، هل تنالها على ان النفس من الامور الدائمة التى لا تبيد ولا تهلك، او بانّها هالكة . فعلى الاول، يلزم ما قلنا من كون النفس غير جرمانيّة ، لأنّ الاجسام المركّبة كائنة فاسدة ، وعلـى الثانى يحتاج النفس الى المكّون ، والكلام فـى المكّون ، كالكلام فى النفس، فاما ان يبيد، وهو محال، وان انتهى الى مالا تبيد ولا تهلك، فهو المطلوب ، والى ذلك اشار بقوله : فقد حادّوا عن قولهم بان الأشياء كانّها اجرام .

قوله : «فان لجّوا[١١٢] وقالوا ...» .

اى ان لم يقبلوا هذه الادلّة ولجّوا فى تسمية هذه الأفاعيل ، اى التسخين والتبريد ونظائرهما ، من حد الجسم . فالجواب : انّا لا نمنع ذلك ولا نضايق معكم، بل نقول : انّ الأفاعيل التى من قبيل الفكر والمعرفة ليست من فعل الجسم، بل لابدّ ان يكون فاعلها خارجاً عن الجسم وهـو النفس ، كما بيّن فى الكتب من ان محل المعقول يجب ان يكون مجرداً سيّما اذا كان فاعلاً له .

قوله : «فاما الجرميّون[۱۱۳] ...» .

هذا استدلال متين على كون النفس ليست بجرم، صورته ان المؤثّر فی الجسم وفی جميع اجزائه كما هو شأن النفس بالنظر الی البدن ، لابدّ ان ينفذ فی جميع اجزائه التی يصل اليها تدبيره، فلو كانت النفس جرماً، لزم ان تنفذ ويتلاقی كل جزء ممكن من النفس فی كل جزء من البدن ، وقد ثبت بالبرهان ، ان الجسم قابل للتجزية الی غير النهاية ، فيلزم من ذلك ان ينفذ فی مقاطيع تلك الأجزاء ، وليس ذلك الا بان يصير تلك الأجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل، وهو ممتنع. بخلاف ان يكون النفس غير جسم، فانّه يحيط بجميع اجزاء الجسم احاطة خارجة عن احاطة الجسم بالجسم، وهذه الاحاطة هی الاحاطة العلّة بمعلولها، ولايحتاج الی ان يقطع المقاطيع بالنفوذ الجسمانی، بل بنوع أعلی واشرف، وهو ان لايعزب مثقال ذرة من المعلول عن سلطان العلّة، وهذا سنّة الله فی عباده المطيعين لأمره .

قوله : «وان قالوا ان الطبيعة[۱۱۴] قبل النفس ...» .

لعلّ صورة استدلالهم بناءاً علی ان المشهور عند الطبيعيين والاطبّاء ، بل الكلّ من انّ فی المنی فی اول الأمر قوة طبيعيّة جسمانيّة ، ثم قوّة نباتية ، ثم حيوانية ، ثم يفيض قوة اخری يسمّی نفساً انسانيّة : فهولاء الجرميّون يقولون ، فالطبيعة متقدمة علی النفس ، ثم اذا انضمّت الطبايع ، اشتدت بعضها الی بعض حدثت النفس ، فيكون النفس من اتصال الطبايع، لأن الطبيعة اشتدت فصارت قوّة نباتيّة، ثم ازداد اشتدادها فصارت نفساً حيوانيّة ، ولا شك انّ فی تلك المراتب تلك القوی جسمانيّة ، فاذا كمل الإشتداد تصير تلك القوة نفساً انسانيّة ، فهی ايضاً جرمانيّة .

اقول : ومن ذلك وممّا رأوا فی الانسان آثاراً طبيعيّة كالحرارة والبرودة وآثاراً نباتيّة كالتغذية والتنميه وآثاراً حيوانيّة كالحس والتخيّل ، ثمّ ادراكات نطقيّة وحركات فكريّة ، فظنّوا ان الانسان تركبت من صورة طبيعية ونفوس ثلاثة ومن ارتقی عن ذلك يسيراً رأی ان الانسان هو النفس العاقلة ، وساير المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها الی آخر دهرها، حتی يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كآلات ذوی الصنايع من حيث لا مدخل لها فی حقيقتها ونحو وجودها . فهذان الزاعمان انّ فی كل مرتبة اذا تمّ استعداد البدن يفيض عليه من المبدأ الفيّاض قوّة تناسب ذلك الاستعداد، كما هو مصرّح به فی كتبهم ومقالاتهم .

والاستاد المتألّه صدرالمتألهين – رحمه‌الله – مجيباً عن‌الاستدلال الجرمانيين ومتحاشياً عن زعم هؤلاء الزاعمين ، ذهب الى‌الحركة فى‌الجوهر فقال الحق ان‌الانسان له هويّة واحدة ذات نشآت ومقامات ومبدأ وجوده اولاً من ادنى‌المنازل وهوالصورة الطبيعيّة عنده ويرتفع قليلاً قليلاً الى درجة‌العقل والمعقول .

[نقل ماذكره صدرالحكماء فى‌النفس الآدمية وكيفيّة تكوينها بالحركة الجوهريّة]

وقال ايضاً: فالنفس‌الانسانية لكونها موجوداً قدسيّاً من‌سنخ‌الملكوت، فلها وحدة جمعية هى‌ظل‌الوحدة‌الالهيّة، فهى‌بذاتها قوة‌عاقلة اذاً رجعت الى موطنها الاصلى، وهى ايضاً متضمّنة لقوة حيوانيّة على مراتبها، من حدالتخيّل الى حدّ الإحساس، وهوآخر مرتبة‌الحيوانيّة فى‌السقالة، وهى‌ايضاً ذات قوة نباتيّة على‌مراتبها التى ادناها الغاذية واعلاها المولّدة، وهى‌ايضاً ذات‌قوّة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدن، كما قال‌الفيلسوف الأعظم ارسطاطاليس ، من ان‌النفس ذات اجزاء ثلاثة نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة ، لا بمعنى تركيبها عن‌هذه‌القوى ، لأنّها بسيطة‌الوجود ، بل بمعنى كمال جوهريتها وتماميّة وجودها وجامعيّة ذاتها لهذه‌الحدودالصوريّة، وهذه‌القوى على‌كثرتها وتفنّن‌افاعيلها، معانيها موجودة بوجود واحد فى‌النفس ولكن على وجه بسيط يليق بلطافة‌النفس .

وقال بعدذلك فى‌فصل آخر: فالنفس الآدميّة مادام كون‌الجنين فى‌الرحم، درجتها درجة‌النفوس النباتيّة على مراتبها، وهى انّما بحصل بعد تخطى‌الطبيعة درجات‌القوى الجماديّة ، فالجنين الانسانى نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل، اذ لا حس له ولا حركة ، واذا خرج من بطن امّه صارت نفسه فى درجة‌النفوس الحيوانيّة الى او ان البلوغ‌الصورى ، والشخص حينئذ حيوان بشرى بالفعل ، انسان نفسى بالقوّة ، ثمّ تصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر والرويّة ، مستعملة لعقل‌العملى الى او ان‌البلوغ المعنوى والأشدّ الباطنى وذلك فى حدودالأربعين، فهو فى هذه‌المرتبة انسان نفسانى بالفعل، وانسان ملكى بالقوة، او شيطانى بالقوّة، يحشر فى‌القيامة اما مع حزب‌الملائكة، واما مع حزب‌الشياطين . انتهى كلامه‌الشريف .

وانت اذا تذكّرت ان‌المعلم الاول تكلّم فى هذا الكتاب من‌المعارف التى تناسب الفطرة الثانية دون‌الفطرة الاولى من‌الحكمة‌الرسميّة، فاستمع لما يتلى عليك من‌الحقايق التى لم تقرع سمعك من‌البارعين، وذلك من علم‌الراسخين ونحن نذكر اولاً جواب‌المعلم

عن هذا السؤال على محاذاة كلامه، ثمّ نبيّن السرّ في ذلك بعناية الله تعالى ، فصورة الجواب : انّه اذا جعلت الطبيعة هي الفاعلية اولاً ثمّ يحصل منها اى من اتصال الطبايع من النفس، فقد صارت الطبيعة فعل النفس وظاهر ممّا قد بيّنا سابقاً بالبيانات الفرقانية: ان النفس تتكامل الى ان يصير عقلاً ، فيكون العقل بعد النفس فصارت الطبيعة قبل العقل وذلك ممتنع، لأنّه يلزم ان يكون الوجود من الأخسّ وانتهى الى الاشرف ، وليس كذلك ، اذ الوجود انّما يبتدى من الاعم حيطةً والافضل كمالاً وتمامية، الى ان ينتهى الى الاخص الاخس درجة وحيطة ، ومن ذلك يلزم ان يكون الله تعالى المحيط بالكل بعد وحاصلاً بالعقل كما زعموا من كل حصول لا حق من الترقى فى كمات السابق ، ويلزم من ذلك امور شنيعة مستحيلة ذكر منها اثنين :

احدهما – ان يكون الاول تعالى واقعاً تحت الكون والفساد .

والثانى – ان يكون عالماً بعروض العالم الذى استفاد من مرتبة العقل تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً .

وهذا الترتيب المستحيل انّما لزم من اخذ الطبيعة مبدءاً مطلقا ، فلو امكان هذا المحال ، امكن ان يقال ان لا استكمال ولا ترقى درجة من الطبيعة ، بل ليس الا الطبيعة، فلا نفس ولا عقل ولاشيئاً فوقهما، اذ غاية ذلك ان يلزم محال من محال. هذا بيان الجواب.

واما السرّ فى ذلك هو، ان الخصم قد اذ عن بحصول النفس العاقلة الدراكة من الطبيعة الغير الشاعرة ، وقد ثبت فى المدارك واشير الى ماسيقوله هيهنا فى الأقوال السابقة ، ان هذا الترقى من الطبيعة الى الدرجة النفسيّة حق، لكنّه بناءاً على ان مبدأ الوجود هو الاله تعالى وانّه علّة العقل وبتوسط العقل للنفس وبتوسّطها للطبيعة ، بان النفس لمّا كان وجودها وجوداً كلياً توجّهت الى شىء (الف) واشتاقت اليه وصارت كأنّها هو، فالطبيعة كانّها نفس بالذات ، والنفس طبيعة بالعرض . ففى مبدأ التكوين وان كانت الطبيعة هى الفاعلة ، لكن بقوة النفس ، بل النفس هى الفاعلة متصورة بصورة الشوق عاملة عمل الطبيعة ، وكأنّما استعدت المادة استعداداً اكمل، ظهرت آثار النفس

(الف) – ولما كان هذا الإشتياق فى مرتبة جوهر النفس وصميم ذاتها ، فلابدّ ان يتحرك بحسب الذات الى تحصيل ما اشتاقت اليها وهذا غير متيسّر فلا محيص عن الاعتقاد بوجوب الحركة فى ذوات المواد والصور والنفوس لأن يحصل قوس الصعود وبالحركة العرضيّة لا يتحرك الشىء ولا يخرج مما كان ولا يصل الى الفعلية .

اتمّ الى ان تصير عقلاً وتسلك مسالك العقل ، ففى كل مرتبة يخلع لباساً (الف) ويظهر بصورة تلك المواطن، الى ان ينتهى التماميّة المتصورة فى حقها، ويرجع الى مابدى منه، ويسافر الأسفار التى وجبت عليها بعد التماميّة المعبّر عنها فى الشرع الحقيقى بالفناء عن نفسه، وعن الكل من الجليل والقليل، وصرف الزاد وكل ما اكتسب فى هذا السبيل «الا الى الله (ب) تصير الأمور» ، وهذا هو الحق المبين والله المعين.

وليعلم ان الذى لزم من الرأى الذى فى سؤالهم لعلّه مذهب الملاحدة القائلين بانّ المبدء هو النقطة او الوحدة ، وانّه صار بالاستكمال الى المرتبة التى يقولها الموحدون انه المبدأ العليم الخبير ، والذارد عليهم فى الكتاب ، انّه اذا امكن هذا، امكن ان لا نفس ولا عقل ولا اله تعالى عمّا يقولون الملحدون .

وبالجملة فطريق الموحدين هو انّه لو لا الترتيب فى السلسلة البدويّة على النهج الذى دلّت الشرايع والعقول المرتاضة من وجود الصانع الذى هو اول الأوائل، ثم النور العقلى، ثم النفس، ثم الطبيعة ، لم يتحقق سلسلة العود على الترتيب اللايق الذى هؤلاء الجرميّون والملاحدة الخاصّة يزعمون ايضاً ، فالوجود دائرة ظهرت من العقل وانتهت به، والله سبحانه هو الاول والآخر والظاهر والباطن وبسطوع نوره الذى هو كالمركز المعنوى دارات الدار الدنيا ودار الآخرة .

(الف) –لايخلع لباساً بل يلبس لباساً وفى الحركة الذاتية لبس بعد لبس ، واللازم فى الحركة الطولية زوال العدميات والنقصانات والشرور وبقاء الفعليات ، لأن الكون والفساد غير معقول فى الصور الطولية بل العرضيّة .

(ب)– عجب از محشّى فاضل بل اعجب العجاب آنكه برطبق مبناى ملاصدرا ونقل عبارات كتاب اسفار وشواهد ملا صدرا برطبق مبناى او حركت جوهر مراتب تكامل واستكمالات و درجات ومراتب ترقيات نفس را تقرير نموده ودرپايان گفته است درتصوير صعود وجود بحركت جوهر احتياج نميباشد . اگر مختصر تأمّل درقوس صعود ونزول بعمل آيد، واضح ميشود كه درنزول نيز وجود خالى ازحركت نميباشد ولى حركت بمعناى تنزل اصل ذات وجودست در مراتب علل ومعاليل ودر صعود چون جهت قوه واستعداد مقدمه تكامل است چاره‌ئى جز اذعان بحركت جوهر نميباشد . چون درتكامل نفس كون وفساد معقول نيست ونفس بايد بحركت ذاتى ومعنوى مراتب ودرجات وجود را به‌پيمايد ودر ترقيات معنوى سكون وجود ندارد .

واذا عرفت الأمر بهذا الوجه المحقق العرشى، ظهر لك ان لا حاجة فى تصحيح مراتب النفس فى النشأة الاولى والنشأة الآخرة ، الى القوابل بالحركة فى الجوهر، وارتكاب التكلّفات وركوب التعسّفات، لأنّك اذا عرفت كيفيّة الصدور والنزول، يظهر لك حقيقة مراتب الصعود ، وكما لم يحتج الأمر فى السلسلة الاولى الى تلك الحركة فقس عليه امر السلسلة الثانية حذوآ بحذو، وسيجىء بيان المرتبة النزوليّة فى الأقوال التالية فتبصّر .

قوله : «والطبيعة[١١٥] علّة للأكوان الجزئيّة كلّها ...» .

المراد هى القوة الباطنة فى الاجسام الممسكة لنظامها الحافظة لصورها النوعيّة التى عبّر عنها بالأكوان الجزئيّة ، ويسمّيها الطبيعيّون السبب الممسك ، وبها بقاء الاجسام حيث لا تتهافت ولا تتلاشى، والالهيّون بالعناية الالهيّة الممسكة لنظام العالم، وهى آخر درجات الفواعل المرسلة .

قوله : «والدليل[١١٦] على ذلك ...» .

اى على هذا الترتيب فى صدور الأشياء من الاول تعالى . صورة البرهان ، انّا نرى الأشياء الكاينة الفاسدة كانت بالقوّة المحضة ، ثمّ وجدت، والقوة بنفسها لا تقدر ، اى تقوى على ان تصير بالفعل ، اذ القوة عدم والعدم يستحيل ان يصير وجوداً بنفسه ، ولا باعتبار الشىء المعدوم، اذ لا اثر للمعدوم . والى هذين الاعتبارين اشار بقوله : «لأنّه اذا لم يكن شيئاً بالفعل» فأين تلقى القوّة بصرها على شىء ، وهو الاعتبار الاول، وأين يأتى الشىء ، اى الى الفعل، وذلك باعتبار الشىء بالقوة ، وكلّ ذلك واضح ، مع انّه مفروغ عنه ، فلابدّ من الاضطرار من مخرج لما بالقوة الى الفعل، ولمّا كان ما بالقوة جسمانيّاً، فلا محالة يجب ان يكون ذلك المحرك المخرج، مباشراً للتحريك ، وهو الأمر الباطن فى الاجسام، المسمّى بالطبيعة (الف) لان الفعل المنسوب الى الطبيعة وهى الفاعلية بارادة الله.

ثمّ رأينا تتدرج فى الاستكمال الى ان تصير نفساً يصدر عنه التغذية والتنمية والحس والحركة الاراديّة ، ورأينا النفس تتصاعد فى الكمال من التغذية والتنمية الى الحس والحركة ، ومنها الى الادراكات الفكريّة واستكمال العقل العملى، الى ان (ب) يصير عقلاً،

(الف) – ان كان مراده فى المقام ان الطبيعة محرك للاجسام، فهو كما ترى ، لأن المحرك يجب ان يكون مجرداً عن المادة .

(ب) – والنفس اذا استكملت الى ان يصير عقلاً محضاً مجرداً فى صميم ذاتها عن المادة وثم

←

ونرى العقل يصير في المعقولات وفي المراتب العقول ودرجاتها طولاً وعرضاً الى ماشاء الله تعالى ، وهذه كلّها مراتب القوة على اختلاف درجاتها في الخسّة والشرف والإشتداد والضعف . ومن الواجب انّه لابدّ في كل مرتبة من هذه المراتب التي للقوة من مخرج ايّاها الى الفعل في كل مرتبة ما يناسب ذلك الشيء، ففي اخراج الطبيعة الى فعليّة النفس يجب ان يكون ذلك المخرج غير جسماني ، والا لكانت طبيعيّة ، اذ الفاعل الجسماني منحصر في المادة ، ولمّا كان فعليّة في المادة وجب ان تكون مجردة الذات مادي الفعل وهو النفس ، لا النفس التي كانت في الطبيعة بالقوّة ، لاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه، بل النفس التي كانت بالفعل وفي خروج النفس في كمالاتها الى فعليّة العقل ، يجب ان يكون المخرج ايّاها ليس هو ولا فعله في المادة لأنّه فاعل النفس المجردة الذات وهو العقل ، اي العقل الخارج عن ذلك وفي درجات الفعل وسيره الأنواري يجب ان يكون المخرج خارجاً عن الكل وعن سنخ الأشياء اذ الحقايق الامكانيّة سبّما الفواعلي لا يزيد على ما ذكرنا، والمادة قوّة محضة لا فعل لها، وانّما يكون الأفاعيل وهذه الإخراجات انّما وقع فيها بالحقيقة (صلب – هـ ك –) من وجود الإله الصانع الخارج عن حدود الأشياء الممكنة والمفيض على الكل هويّاتها وماهيّاتها وانّياتها وصورها، وتحقق من ذلك وجه سلسلتي البدو والعود فالمخرج في كل مرتبة (الف) من القوس النزولي والخارج الى الفعل من القوس

→

استكملت لان تتصل بالغاية الاصلية واتصفت بمقامات الفناء ، هل هذه الاستكمالات التي تتصف بها في مقام سيره الاستكمالي في درجات العقول الطولية لتحصيل مقام الفناء، تقع في صفاتها العرضيّة التي تكون من الكمالات الثانوية او تشتد وتترقى بحسب نحو وجودها العقلاني باعتبار اتّصال جهت سافلها بالمادة ؟ ولا شكّ ان الاستكمالات العرضيّة لا تصير سبب عروجها الجوهري فلابدّ ان تكون هذه الترقيات من الكمالات الاولية للنفس، فلا محيص للمتدرب الا الاذعان بالحركة الذاتية والاعتقاد بان الوجود الواحد على نحو الاتصال كما انّه محفوظة في القوس النزولي هو بعينه سار في القوس الصعودي ايضاً بلا تفاوت . واذا فرضنا الحركة في الوجود العام يكون للوجود الواحد درجات صعوداً ونزولاً وحفظ الوحدة في الصعود لا يمكن الا عن سبيل الحركات الذاتية – ج ل – .

(الف) – حفظ اتصال در درجات صعود وجود، بدون حفظ وحدت در اصل وجود صاحب

←

الصعودی ولیعلم ان هذا الطریق شریف اظنّه لم یسلکه احد ولم یصلوا الی مقصود المعلم فی هذا البرهان .

قوله : «فاما الشیء[۱۱۷] الکائن بالفعل ...» .

یرید بیان کیفیّة الصّدور ، وانّه لیس ذلك کما یزعمه جمع من انّه یفیض من العلة شیء الی المفعول – وجوداً کان او غیره – او انّه یضم الوجود من خارج الی المعلول ، فان الاول یوجب التعیین والانقسام وان کان معنویّاً ، والثانی یستلزم الحاجة الی امر خارج عن العلّة المعیّنة بذاتها وفی افعالها .

وتحقیق الحق فی ذلك ، ان الفاعل علی قسمین: فاعل ذوات الأشیاء، وفاعل صورها، ونعنی بفاعل الصور ، هو فاعل الکمالات الاولیّة للاشیاء وتعیّناتها ، مثل ما یعطی المنفس علی المادة الحسّیة صورها الطبیعیة ونفوسها الجزئیّة ، ومایعطی العقل علی المادة العقلیّة من الصورة النفسیّة التی هی مبدأ التشوّق الی الکمال والتشبّه الی مافوقها فی البهاء والجمال ، ففاعل الذوات ینبغی ان یکون فوق الذوات وفوق جمیع العقلیات بحیث لیس فیه جهة وجهة لا حیث وحیث، وفعله هو النظر الی نفسه فقط، وهذا النظر هو وجود المعلول عنه دون (الف) ملاحظة امر خارج عن نفسه، اذ لیس فوقه شیء، لأنه منتهی العلل کما سبق بیانه، اذ الخارج عن کل الأشیاء لا یتعدّد ، وهذا هو المراد من قول

→

درجات متّصف بوحدت سعی تشکیکی معنا ندارد وحصول وتحقق وحدت واتصال درمراتب صعود بدون استکمالات ذاتی واقع درماده جهت عروج ترکیبی درمراحل اشتداد امکان ندارد. چه آنکه حرکت متصل واحد است وجمیع مراتب حاصل ازحرکت درسلك وجود واحد رفیع الدرجات قرار دارند وچون حافظ اتّصال ووحدت اصل وجود عام است وماهیات امور اعتباریه‌اند، ناچار وجود متّصف به‌تشکیك خاصی ساری درکلیه مراتب ازمادهٔ نفس تا مقام فناء فی‌الله محقق قوس صعودی است وچون تشکیك دراین مقام خاصی است، اشتداد حاصل دروجود ازناحیهٔ استکمالات شأن حقیقت و ذات وجود است نه اوصاف عرضی آن مع ان العرضیّات فی الدرجات الصعودیة متحدة مع الذاتیات آنچه که مؤلف دراین مقام تقریر نموده است مطالب صدرالحکماست که در نحوهٔ تکامل نفوس تقریر نموده است ومؤلف عنایت نفرموده است که صحت آنچه را که تقریر فرموده است برحرکت ذاتی وجوهری نفس مبتنی است – ج ل – .

(الف) – هذا ماقیل بفیضان المعلول عن العلّة ، فیضاناً المسبوق بالعلم والاختیار .

المعلم الثانى : «لا ميز فى صرف الشىء ، وليس مادونه خارجاً عنه، اذالكل منه» وهذا معنى قول المعلم الاول فيما سيأتى فى آخر هـذا البحث، لانّه ليس خارجاً منه شىء آخر هو اعلى منه اوادنى فتبصّر .

واما فاعل الصور، فانّه لمّا لم يكن ذاته منه فلم يكن نظره الى ذاته بل نظره الـى مذوت ذاته فلو نظر الى ذاته فكذلك ايضاً نظر الى مذوته، لأن ذاته هى كونه لمذوته ، فكانّه هالك فى نفسه، وانّما الفعل لمذوته، فالعلّة الاولى هو مذوت الذوات وجـاعل الصور الكمالات فى الحقيقة بغير وسط، وانّما الوسايط منه، ولـه فلا وساطة ، وانّما الحكم بالتوسط فى اول النظر، لكن يظهر ثانياً انه تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شىء محيط . فلا تغفل .

قوله : «ان الشىء[١١٨] الكائن بالفعل افضل ...» .

اى الشىء الذى حصوله بدون القوّة والاستعداد كالأمور الواقعة فـى سلسلة البدو من العقل والنفس والطبيعة المرسلة المحكمة لنظام العالم ، ولـذا قال : والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام . اى الطبايـع الجزئيّة التى فى كل جسم ، فالكائن بـالفعل بهذا المعنى افضل، لأنّ وجـوده دائم لا يعرضه الكون والفساد ، ولا يحتاج الى القوّة والاستعداد .

والضمير فى قوله : لأنّه راجع الى الكائن بالفعل وكذا هو اعم اى اشمل حيطة ولهذا يقال العقل الكل والنفس الكليّة والطبيعة المرسلة .

قوله[١٢٢] : «غير انّه ينبغى ان تعلم ...» .

يريد ان يُبيّن كيفيّة الأمر فى كل من العقل والنفس فى العلّيّة ، فقال : اما النفس فانّها وان كانت هى بالفعل – اى من جهة ذاتها وانّيتها – لكنها معلولة من معلول فـان شأنها الأخـراج والتحريك لما بالقوة فـى كمالاتها الى الفعل، ، لا ان يفعل الشىء الذى تخرجه الى الفعل ، لأنّ الفاعل مطلقاً هو البارى عز وجل فى كل شىء ، واما العقل فانّه وان كان هو ماهو بالفعل من جميع جهاته لا من جميع الجهات ، فافهم – فانّه لما كـان معلولاً ، فانّه لا يفيد الانّيّة، اى الذات والهويّة ، بل انّما يفيض على النفس ما صارت ووصلت اليه من الفيوضات الإلهيّة .

قوله[١٢٠] : «بالقوّة» اى بالفيض .

قوله[١٢١] : «التى صارت فيه من العلّة الاولى وهى الانّيّة ...» .

اى تلك القوة هى الإنية الصادرة اولا من الحق ، وهى الانية العقليّة ، ويسمّى ايضاً بالمادة العقليّة ، فتلك الانية لمّا حملت صورة الشوق، جعلت فصارت نفساً ، كما قلنا سابقاً ، ان النفس عقل بالذات، كما ان العقل نفس بالعرض. ولا يتوهّم ان قوله : وهى الانية . بيان للعلّة الاولى كما لايخفى، ويؤيّد ما قلنا قوله فى الميمر العاشر : «فلمّا صار العقل ذا قوّة عظيمة ، ابدع صورة النفس من غير ان يتحرّك تشبّها بالواحد الحق، وذلك انّ العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن، فكذلك ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضاً، غير ان الواحد الحق ابدع هويّة العقل وابدع العقل صورة النفس فى الهويّة التى ابتدعت من الواحد الحق بتوسط الهويّة العقل» انتهى.

وليعلم ان الذى قاله المعلم فى الميمر العاشر حسب ما نقلناه انّما هو بيان لحصول السلسلة العوديّة والقوس النزولى ، وما قاله هيهنا وشرحنا ، انّما هو بيان لحصول السلسلة العوديّة والقوس الصعودى . والفرقان فى ذلك ، ان كل لا حق فى السلسلة الاولى كانت صورة السابق، وفى السلسلة الثانية كل سابق تصير مادة لما هو لاحق، كما صرّح بان النفس تخرج الطبيعة من القوة الى فعلية النفس ، والعقل يخرج النفس من القوة الى الفعليّة العقل، فتصير الطبيعة مادة للصورة النفسيّة ، والنفس مادة للصورة العقلية، والعقل لما شاء الله ان يعطيه من الفيوضات الالهيّة ، فتكون النفس كأنّها صورة فى المادة الطبيعيّة ، والصور العقليّة صورة للمادة النفسية ، وهكذا، بخلاف السلسلة الاولى ، فان هناك كان العقل صورة للانية العقليّة والنفس صورة لتلك المادة بتوسط العقل والطبيعة صورة للنفس .

يؤيّد ما قلنا ما قال فى الميمر العاشر : «فاما الواحد الحق، فانّه ابدع هويّة العقل، ولمّا نظرت تلك الهيولى على الواحد الحق ، تصور العقل» انتهى .

قوله : «تصور العقل ...» اى صار ذا صورة فتبصّر ، فان ذلك ممّا لا تناله ايدى الخالصين فى الأسرار . [لا تناله الا الأيدى الخالصين فى ...]

قوله : «غير انّه[١١٩] وان كانت النفس ...» .

قد عرفت ان البيان فى هذا الميمر لبيان سلسلة العود، لأن الكلام فى ذلك، ويؤيّده استعمال لفظ العقل فى كل المراتب لأجل الكلام فى حدوث هذه الامور، وكذا تقدّم حكم

النفس على العقل وما فوقه، وان حمل على المعنى الاعم الشامل للبدء والعود كما يؤمى اليه قوله فى منتهى هذا البحث ، والله تعالى مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداعه الشيء واتمامه فرق ولا فصل، فلا محذور لانطباقهما من وجه، فاذا حمل على الايجاد الابتدائى، فالعقل يعطى الصورة الهويّة العقليّة ، بان يشتاق الى اظهار ما اودع فيه من الجواهر العقليّة فى عالم الشهود فوجدت، والنفس افاضت ما استفاضت من العقل من القوّة على الهيولى فتصورت الهيولى فحدثت الطبيعة ، وان حمل على الظهور العودى فالأمر ، انّ النفس فعلت الصورة فى المادة التى كانت فى حكم الطبيعة بان صارت صورة لهما يفعل ما فعلت الطبيعة مع زيادة من التغذية والتنمية ثم الحس والحركة ثم الادراك والمعرفة على اختلاف مراتب النفس ثم يصير الأمر الى العقل ففعل هو فى النفس صورة بأن يصير صورة لها ويصير النفس عقلاً بالفعل، ثم الى المراتب العقليّة على درجاتها .

قوله : «فاما البارى[١٢٣] عز وجل ...» .

اى ليس فعل العقل والنفس الاحداث، وانّما شأنهما الإتمام ، مثل اعطاء الصور لا من قبل انفسهما ، بل بما يصل اليهما من فيض البارى عزّ شأنه. وامّا البارى فهو الفاعل الحقيقى باطلاق والمتفرّد باحداث ذوات الأشياء وهو الابداع، واحداث الإنّيات وباعطاء الصور سواء كان بواسطة او غيرها، وعبّر عنه بالاتمام كما عبر عن الاول بالابداع. فقوله: بل هو الفعل المحض . معناه هو الفاعل المطلق فى جميع المراتب، بمعنى ان الفعل المختص به لا يتجاوزه ، وانّما الفواعل آلات محضة لا تأثير لها اصلاً حتى الالهيّة ، وانّما هى اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ، وعبارات يعبّر عنه فى كبرياء الربوبيّة بالآلات .

قوله[١٢٤] : «لانّه ليس خارجاً منه شيء هو اعلى منه ولا ادنى ...» .

اشارة الى احاطته تعالى وقيّوميّته ثلاشياء كما يقولون مالك الاشياء هو الاشياء كلّها . وفى الآيات القرآنيّة تصريحات واشارات غير عديدة ، قال تعالى : «ولا يعزب عنه (الف) مثقال ذرة» وقال عز وجل : «وهو (ب) بكل شيء محيط» وفى اخبار اهل البيت عليهم السلام، ما لا يحصى كثرة ، كيف وهو التوحيد الخالص والتفريد الحقيقى ، وغير ذلك لا يخلو من شائبة شرك او كفر، وهذا سرّ قول المعلم قبل ذلك : انّما يفعل

(الف) – س ٣٤، ى ٣. «لا يعزب عنه مثقال ذرة» .

(ب) – الا انّه بكل شيء محيط .

فعله وهو ينظر الى ذاته. وظاهر انّه اذا نظر الى ذاته فيفعل فلم يخرج منه شيء ، فكل ما ظهر فهو منه فهوالكل فى وحدة .

قوله[١٢٥] : «وان كانت النفس هى ماهى بالفعل ...» .

اى لمّا ظهر من البيان المذكور ان العقل قبل النفس والنفس قبل الطبيعة والطبيعة علّة الأكوان ، ظهر انّ وجود النفس ليس متعلّقاً بالكون واستعداد المواد، لأنّها قبل انطبيعة المعدّة للاكوان والمواد، وكل ماكان وجود ذاته غير مسبوق بالمادة ، فهو بالفعل، فانّ القوة انّما هى من قبل المادة ، فصحّ من ذلك ان النفس ليست بجرم، لأن الجرم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، وليست النفس عين الروح الفريزى الذى هو جوهر سماوى ، ولا بجرم كلاّ منهما تصحبه القوة لا محالة .

قوله : «فقالوا انّها[١٢٦] ايتلاف الأجرام ...» .

ذكر الشيخ مذهبهم فى الشفاء بقوله : «ومنهم من قال ، بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وذلك لانّا نعلم انّ تأليفاً ما، يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان، ولان النفس تأليف ، فلذلك تميل الى المؤلّفات من النغم والارائيح والطعوم وتلتذّ بها ...» . وبطلانه ظاهر، لأنّ الايتلاف لابدّ له من مؤلّف، ولما سبق وسيأتى ان النفس قبل الطبيعة التى هى الفاعلة فى الاجسام بالايتلاف والإفتراق، فالنفس تكون علّة للايتلاف ، فلو كانت ايتلافاً ، لكان الايتلاف فاعلاً للايتلاف ، الى غير ذلك من المفاسد الشنيعة ، ولهذا جعل بعض الاعلام لكلامهم تأويلاً ، فقال : «واما من قال : ان النفس تأليف . اراد به المؤلّف بالكسر، لأنّها يؤلف بين عناصر البدن واجزائهما على نسبة وفقيّة فيها احديّة الجمع ، كما فى اوتار العود، أو اراد به المؤلّف بالفتح ، لان جوهرها من معان وصفات على نسبة معنويّة شريفة ينشأ منهما النسبة الاعتداليّة المزاجيّة فى البدن ، وهذا كأنّها ظلالهما وحكاية عنهما، فان جميع ما يوجد فى العالم الادنى الطبيعى من الصور واشكالها واحوالها، يوجد نظائرها فى العالم الأعلى على وجه اعلى واشرف» انتهى .

قوله : «ان كانت[١٢٧] النفس ايتلاف الأجسام ...» .

هذا متفرع على قولهم : ان التأليف بلا مؤلّف . فيلزم ان يكون الايتلاف من نفس الأجسام على ما يراه اصحاب الطبايع والقائلين بالأجزاء من القدماء ، فمع استحالة ذلك وانّه مما فرغنا عن ابطاله فى العلوم الطبيعيّة والالهيّة ، يلزم ان يحدث النفس من لا نفس ، وان الأشياء فى اوائل الايجاد كانت طبيعيّاً . هكذا فى النسخ ، ولعل المراد به

كونهما جماداً بلا شعور وارادة من ذى نفس، كما يشعر هذا المعنى ما عطف عليه للبيان، وهو قوله: ولا شرح. لأنّ الشرح والبيان والتعبير والكشف شأن النفس.

قال فى القاموس: الشَّرح: الكشف، والفتح والفهم، ثمّ طقست على المجهول، اى: انكشفت وانشرحت بدون مطقس، اى، شارح، وهى النفس، وهذا ممّا قد ابطل حين ابطال البخت والاتفاق.

قوله: «على ان النفس[١٢٨] تمام البدن ...».

لعلّ صورة السؤال على ان المقرر عند افاضل الفلاسفة فى تحديد النفس والمتّفق عليه بينهم: انّها كمال اول لجسم ذى حياة بالقوّة. وكمال الشىء بمعنى تمام الشىء وما به يتم الجوهر الذى هو الجسم يجب ان لا يكون جوهراً، بل يكون مثاله ومن توابع جوهر الشىء، وتوابع الجوهر ينحصر فى الأعراض، فالنفس لا يكون جوهراً والا لزم ان يتمّ الشىء بنفسه. هذا غاية تصحيح السؤال.

فالجواب: انّ افاضل الفلاسفة كما قالوا: ان النفس تمام الجسم، كذلك قالوا: انّ النفس فى الجرم انّما هى بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفّساً، وذلك لأنّهم شاهدوا اجساماً يصدر عنها آثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة، مثل الحس والحركة والتغذية والتنمية، وليس مبدأ تلك الآثار الجسميّة لأنّها مشتركة، ففى الجسم مباد غير جسمية، اذ ليست تلك المبادى اجساماً، والا يعاد المحذور، فمبدأ تلك الآثار قوىً متعلقة بالأجسام. وقد جرت عادتهم بان يسمّوا القوة التى يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفساً، من حيث كونها مبدءاً لتلك الآثار، ولمّا رأوا للنفس حيثيّات متعدّدة، سمّوا بحسبها باسامٍ مختلفة:

وهى - القوة، لكونها تقوى على الفعل الذى هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوس والمعقول.

والثانى - الكمال، لأنّه يكمل به الجسم نوعاً.

والثالث - الصورة لأنّها بالقياس الى المادة تحلّها، ويحصل منهما نوع من الانواع صورةً، الى ان يبيّن حال الصورة. ومن البيّن، ان الحياة فى الحيوان صفة ذاتيّة مقومه الجسم الحيوان بالمعنى الذى هى مادة لصحّة قولنا: بعض الجسم هو جسم حيوان، وكل حيوان حىّ بالذات. ثم ان ماهيّة الحيوان مندرجة تحت حقيقة الجسم، والحياة ذاتية له، وليست الحياة بسبب الجسميّة، والا لكانت الاجسام كلّها حيواناً،

فهی بواسطة امر مقوّم لهذا النوع من الجسم ، ومقوّم النوع الذاتی للجوهر لا محالة جوهر ، فمبدأ الحیاة فی الحیوان صورة جوهریّة ، وهکذا الکلام فی الجسم النامی . واذ قد تحقق ان تلك الصورة جوهر ، وقد بیّنا انّه یقال له ، الکمال ایضاً ، واختاروا فی تحدید النفس لفظ الکمال بوجوه ذکرت فی الکتب ، ولئلا یتوهّم ان النفس صورة البدن مثل ما یقال للصّور الطبیعیّة (الف) والصناعیّة . وبهذا الوجه اشار صاحب الکتاب الی انّه ، وان کانت النفس صورة الجسم ، فانّها لیست بصورة لکل جسم بانّه جسم ، بل هی صورة لجسم ذی حیاة بالقوّة . ثم اشار الی رجحان الکمال بقوله : وان کانت تامّاً علی هذه الصفة لم یکن من حیّز الأجرام ، ای قبیل الصور الطبیعیّة الجوهریّة ، والا لتجزّت بتجزّی الجسم ، وانقسمت بانقسامه ، ولیس الأمر فی النفس کذلك .

ثم قال : انّما هی تمامه ای متمّمة ومقوّمة للجسم ذی الحیاة ، فیکون جوهراً غیر جسم ، فتصیر هذا الذی قلنا الی الآن بناءاً علی التفسیر الذی ذکرنا للسؤال .

ویحتمل ان یکون المعنی : انّ افاضل الفلاسفة اتّفقوا علی ان النفس تمام البدن ، وتمام الشیء لیس جوهراً غیر ذلك الشیء ، فیکون النفس من جوهر البدن ، فیکون (ب) جسماً .

(الف) – والحق ان النفس صورة للبدن مثل الصورة الطبیعیّة التی تحل فی المادة ، بل هی عین الصورة الطبیعیة ومن جهة العینیّة تتحد مع المادة وملاك الاتحاد عبارة عن صحّة الحمل. چون مجرّد از ماده ، چه مجرّد عقلانی تام التجرّد وچه صورت مجرد برزخی درماده حلول ننماید و ازباب آنکه داتاً مترفع ازماده است وحالت منتظره ندارد ، هیچ امری سبب التجای آن بماده نمیشود. واین ازاغلاطست که انسان معتقد شود ، نفس صورت مجرد صادر ازعقل است که جهت کسب کمالات عرضی متأخّر ازجوهر ذات آن بماده ملتجی می‌شود .

حکما چون بدلائل ملزمه به تجرّد نفس قائل شده‌اند ودر ضمن آنرا ببدن مرتبط دیده‌اند تعلّق آنرا تدبیری جهت کسب کمالات ثانویه دانسته‌اند . نفس درابتدای وجود عین ماده و متحد با بدن است وتجرّد آن ، ازناحیهٔ حرکات ذاتیه حاصل شده است – ج ل – .

(ب) – والحق انّها جسم وصورة حالة فی البدن متحدة معه اتحاداً وجودیاً باعتبار تقوّمها البدن وجعله من الأنواع المتحصلة الخارجیة ومادام کونها فی الدنیا لایزیل عنه جهة العینیة والاتحاد وهی امر منبثّ علی القوی الظاهرة ویحصل لها التجرد بعد تمامیّة قواها المادیة ویحصل لها الادراك واستعدادها للادراك وهو مادة الصور العلمیّة المجرّدة والعلم صورة متمّمة وکمال اول للمادة النفسیّة

وهذا اقرب، فلا يحتاج الى تجشّم اثبات الجوهريّة ، فيكفى بيان كونها ليس كالصور الطبيعيّة والصناعيّة كما قلنا فى آخر البيان ويؤيّد ذلك :

قوله : «ولو كانت[١٢٩] النفس تماماً للبدن بانّه بدن ...» .

وانّما اخّرنا هذا الاحتمال مع كونه اقرب لخفّة المؤنة . وقوله : «انطلاسيا» لغة يونانيّة ، بمعنى التمامية والكمالية .

قوله : «وكذلك[١٣٠] فعلها فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها ...» .

استدلال آخر على كون النفس غير جسم، وهو اعراضها عن البدن فى النّوم واليقظة. اما فى النوم ، فانّها تجول بالجسم من الجولان فى البلدان التى لم يكن تراها ورؤية بعض الامور التى سيكون ولذلك ايضاً اسباب مثل صفاء النفس بحسب اصل الفطرة والاكتساب بالرياضات العلميّة والمجاهدات الشرعيّة . وكانزعاج النفس وانزجارها بما يكدّرها من المولمات والمنفرات الدنيويّة ، قهرت من الظاهر، ومثل الموت الارادى الذى تكون للأولياء ، ومثل النوم الذى هو اخ الموت فى كونهما عبارتين عن ترك النفس استعمال الحواس فى الجملة ، فحينئذٍ اى حين الإنحباس والرّكود وارتفاع الحجب المانعة بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس ، وانتهزت الفرصة واستعدت للرجوع الى نفسها ، فان كانت ممّن يسير بها الترقى الى ما ابتدأت منه من العالم الأعلى الذى هو المقام العقلى او الى ماهو اسفل منه من عالم الملكوت والاخبار بها كما فى الرؤيا الصادقة الصعود الى المقام الأعلى من عالم الملكوت ، وترى الأشياء التى هناك من الوقايع التى لم يوجد بعد ، ثمّ توجد اما على النحو الذى راتها، او بما يعبّر به عنها ، وهى لم تفارق بدنها بالكليّة، بل بما ورد فى اخبار اهل بيت العصمة ، عليهم السلام، ومن مولانا الصادق عليه السلام : ان المؤمن اذا نام ، خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الى السماء . قيل كيف يخرج ؟ فقال : انّما ترى الشمس فى موضعها من السماء ، وهى فى موضعها وضوءها وشعاعها فى الأرض، وكذلك الروح اصلها فى البدن وحركتها ممدودة ، وقال عليه السلام، مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يُعبابه» .

وقال عليه السلام : «انّ الارواح لا تمازج البدن ولا تداخله، انّما هى كالكل للبدن محيطة به» .

والبيان التفصيلى بان يتذكّر ، ان النوم هو احتباس الروح من الظاهر الى الباطن ،

والمراد من هذا الروح هو الجوهر البخاري الحار المركّب من صفو الأخلاط، وقد ثبت انّه جوهر سماوي منبعث في البدن عن النفس، ويفعل به النفس الافعال الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة، وقيل ببساطته وعدم تركّبه من الاستقسات، وانّه خليفة النفس ومتصل بها، وهو مطيّة للقوى النفسانيّة، وهو بوساطة العروق الضوارب ينشر الى ظاهر البدن، وقد تحبس الى الباطن باسباب، مثل طلب الاستراحة لكثرة الحركة، كالاشتغال بالتأثير في الباطن ليفتح السدد، ولهذا يغلب النوم عند امتلاء المعدة، ومثل ان يكون الروح ناقصاً، فلمّا يفي بالظاهر والباطن جميعاً، فاذا انحبست الروح الى الباطن وركدت الحواس بسبب من الأسباب وارتفعت الموانع من عالم الملكوت الذي هو المقام النفسي او الى البرازخ العلويّة من النفوس السماويّة، كل لما يسّر له، فترى النفس بقدر صفائها ومرتبتها من تلك المواطن المختلفة المراتب ما هو الواقع ومطابق نفس الأمر، او ماهو مثال حقيقي له كاللبن للعلم، وهذا الاتصال هو المراد من الحركة الممدوحة المشبّهة باشعّة الشمس باحسن التشبيه في كلام مولانا الصادق عليه السلام، وقد تقرّر ان كل ما في هذا العالم، فله صورة حقيقيّة متأصّل في العالم النفسي، ونور عقلي في العالم العقلي، وانّ ما عندنا صنم وشبح لما هناك، فقد ترى الشيء بحقيقته، وتارة يرى بامثلته واشباحه، فيحتاج الى التعبير، وان كان الانسان ممّن ليس لنفسه تصلّب من ذينك العالمين النوريين، فاما ان يكون قد تجاوزت من عالم الحس الى عالم الخيال، فيكون سيرها فيما بين الأرض والسماء، وهو الذي لم يتجاوز نظره من ظاهر عالم الملكوت، فقد يكون ما يراه مطابقاً اذا لم يتصرّف المتخيّلة فيه كل التصرف، وقد يكون اضغاث احلام، وذلك حين ما يخترع بدعابة المتخيلة وشيطنتها، وخصوصاً اذا كانت النفس ضعيفة ومنغمرة في شهوات الدنيا وخيالاتها التي هي اباطيل كلّها، فيرى ما يناسب حالها، ولم يصل الى ذاتها فضلاً عمّا فوقها.

اذا عرفت هذا من سبب اطلاع النفس بالمغيبات في النوم لأجل ركود الحواس وارتفاع الموانع ورجوع النفس الى ذاتها والى الجواهر العقليّة والحقايق الملكوتيّة، فاعلم انّ ذلك ممّا يمكن لبعض النفوس في اليقظة بسببين.

احدهما ـ قوّة النفس الشريفة بحسب فطرتها او اكتسابها بالرياضات العلميّة والعمليّة بحيث لا يشغلها جانب عن جانب، بل تسع قوّتها للنظر الى كل جانب من العلو والسفل، ومرتبة الغيب والشهادة، كما يرى من بعض النفوس القويّة الاشتغال بعدة

امور، فيكتسب ويتكلّم ويسمع ويشمّ. ويرى، فمثل هذه النفوس يجوز ان يرجع الى ذاتها ويطّلع على عالم الغيب في اليقظة فيظهر لها الامور الغيبيّة، لكن ورد انّها يكون كالبرق الخاطف، وقد يكون بطريق المحاكاة فيكون وحياً باقسامه، وقد يتّفق ذلك للاولياء والنفوس المرتاضة السعيدة.

والسبب الثاني- يكون من انحراف مزاج كغلبة اليبوسة والحرارة وقلّة الروح البخاري وغلبة السوداء وغير ذلك، كما يوجد في امثال المجانين والمصروعين والكهنة، فيحدثون بما سيكون، وليس ذلك بكمال ولا يتعلق به المقال.

فذلك حاصل الاستدلال. ثم ان الجرميين قالوا: انّ المتّفق عليه في تحديد النفس، انّها كمال اول لجسم طبيعي آليّ ذي حياة بالقوّة. وقد عبّروا عن هذا المعنى بانطلاسيا في اليونيانية، وعنوا بذلك انها تمام البدن، اي ما يصير به الجسم نوعاً حقيقيّاً مخصوصاً، اذ الكمال والتمام يستعملان بمعنى واحد.

ثمّ ان التمام للشيء انّما يكون من سنخ ذلك الشيء وكالجزء منه، لانّ المراد انّ بالشيء وكماله يتم نوع من الجسم فيصير واحداً من انواع الجسم فان لم يكن جسماً فلا اقلّ من ان يكون (الف) جزء للجسم فلا يكون مجرداً.

وصورة الجواب انّ هؤلاء الأفاضل قالوا: ان النفس بالنسبة الى الجسم بمنزلة الصورة للهيولى في ان بها يصير الجسم متنفّساً يكمل بها ويتمّ بها، كما ان الهيولى تصير بالصورة جسماً، وانّما جسّم التشبيه باعتبار التماميّة والكماليّة، ولا يلزم من ذلك كون النفس كمالاً لكل جسم، كما ان الصورة كمال لكل جسم، ولا انّه يلزم ان يكون للجسم بما هو جسم، كما ان الصورة كذلك. بل النفس كمال وصورة للجسم ذي حياة بالقوّة، فلا يكون جزءاً للجسم، بل جزء الجسم كذا، ولا يلزم ان يكون جزءاً للجسم بما هو جسم، حتى يكون جسماً او جزءاً للجسم بما هو جسم، بل بما هو ذونفس. ولا يفهم من كون الشيء كمالاً - الا انّه بوجوده يصير الشيء نوعاً تامّاً، ولا يفهم بعد انّه جوهر او عرض

(الف) - والحق مع هؤلاء الأفاضل، لأن جهة نفسيّة النفس غير متجردة عن المادة بل متحدة معها والتجرّد غير حاصل لها من جهة اتحادها مع المادة البدنية بل الجهة التي متحدة مع المادة مادة رجوعها الى الآخرة. نفس بهمان اندازه كه بمقام تروحن وتجرّد ميرسد بآخرت وملكوت رجوع مى كند وتجرّد، اعم ازبرزخى، وتام ازدرجات آخرت وملكوتست نه ازمراتب دنيا وشهر ديجورمزاج وطبيعت.

او غیر ذلك، بل یحتاج اثبات کل من ذلك الی دلیل، فان الکمال قد یکون جوهراً، وقد یکون عرضاً، والجوهر قد یکون ماديّاً، وقد یکون مجرداً.

وقول صاحب الکتاب: «وذلك انّها لو کانت صورة للجسم ...» بیان واضح، ولمّا ابطل ذلك بیّن معنی التمام، بان النفس متمّمة للجسم، ای مفیدة للجسم امراً به، یتمّ نوعاً، وبه یصیر ذا حسٍّ وعقل، وهذا المعنی یشعر بأنّها معرّاة عن الجسمیّة، لأنّ ذلك یدلّ علی ان فعلها فی المادة بتوسّط امر یفیض منها الی تلك المادة، وکل ماکان فعلها باستخدام قوّة اخری متوسطة، تکون تلك الصورة اعلی مرتبة من تلك المادة، فکان تلك الصورة مرتفعة الذات عن المادة کمالا یخفی.

وقوله: «ثم یقول: ان[۱۳۱] کانت النفس صورة لازمة ...».

بیان آخر لکون النفس لیست کالصور الطبیعیّة، بأنّ الصورة الطبیعیّة لا تفارق المادة من وجه، والنفس انّما تفارق البدن، فلیست صورة طبیعیّة لازمة، وذلك لما بیّنا من حقیقة النوم (الف) وانّه مفارقة ما للنفس من البدن فیجول فی البلدان ویتحرك فی اماکن لم ترها، ثم اذا رأتها طابقت ما رأتها فی المنام، وکذلك رجوع ارباب الریاضات الی انفسهم بحیث یکونون من ابدانهم، ویرتقوا الی عالم القدس، ویروا ما فیها من الانوار والعلوم والأسرار، سیّما فی الآوقات التی یسکن الحواس عن افاعیلها، ویعطل قواها، ولو کانت مثل الصورة الطبیعیّة لما فارقت البدن فی النوم، ولا فی الیقظة.

قوله: «وتعرف[۱۳۲] الآثار التی یقبل الحواس ...».

بیان آخر لکون النفوس غیر الحواس، والبیان الاول انّ للنفس افعالاً واحوالاً مبائناً للحواس ویدرك الشیء الغیر الحاضرة عنده، والحواس لا یدرك بالمقابلة والمباشرة والحضور. وایضاً یعرف النفس الآثار التی یقبلها الحواس وتدرکها بالقبول والانفعال

(الف) – ماهو المتقوم للمادة البدنیة باعتبار کون تعلقها وتقومها له تعلّقاً طبیعیّاً غیر اختیاری لا یفارق البدن اصلاً، وما هو یفارق البدن درجة اعلی من الصورة الحالّة.

چون نفس بعد ازاشتداد وقبول تجرّد، دارای مراتبی ازوجودست که مرتبهٔ اعلای آن در حالت یقظه وبیداری نیز ازبدن مفارق است.

وان لهذا البحث صدراً وذیلاً طویلاً، وان شئت تفصیل هذا البحث فراجع الی ما حققه صدر الحکماء وقد فصلنا البحث فیما الفناه فی المعاد.

والمعرفة والتميز فعل، فهى غير الحواس .

ثمّ يفرع على ذلك بانّه ليست النفس صورة طبيعيّة للبدن مزاجاً اوغيره لما خالف البدن فى شهواته وكثير من حركاته، ولما يجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة .

وهذا يقرب ممّا قاله الشيخ فى الاشارات : «ان الحيوان متحرك لشىء عن مزاجه الذى يمانعه كثيراً حال حركته من جهة حركته، بل فى نفسه حركته ...» انتهى

وبأن القوى البدنيّة لا يزيد على الحسايس ، فلو كانت النفس من هذه الطبيعة ، لم يكن الانسان ذا فكر وعلم ورويّة ، بل ذا حسايس فقط .

ويمكن ان يشير بذلك الى الدليل المشهور فى تجرّد النفس من : انّ ادراك المعقول لا يكون الا من المجرّد ، ومحل المعقولات لا يكون الا (الف) مجرّداً .

قوله : «فمن اجل[١٣٣] ذلك اضطرّوا .. الى الاقرار[١٣٤]» .

يعنى : ان الجرميّين لما رأوا ، ان المعرفة والعقل لا يتأتى من الجسم ولا من القوى الجسمانيّة وان الرجوع الى الذات فى اليقظة والجولان فى البدان فى النوم لا يكون من القوى البدنيّة ، اضطرّوا الى القول بنفس اخرى غير الأنفس البدنيّة ، وعقل آخر اى قوّة عقلية لتلك النفس النباتية ، او عقل آخر مدبّر لهذه النفس ، ولعلهم صاروا الى وجود الأنفس الثلاثة للانسان كما نقل سابقاً عن اكثر الحكماء الظاهريّة ، ولم يصلوا الى جامعيّة النفس للدرجات الثلاثة ، وان الفعل كلّه للنفس، وانّما النسبة الى الآلة محض الاعتبار لا الحقيقة .

ثمّ قال : واما نحن اى اهل الحق ، فلا نرى الا نفساً واحدة هو تلك النفس المجرّدة المسماة بالناطقة المدبرة للبدن تدبيراً – طبيعياً نباتياً حيوانياً انسانياً بقوة واحدة (ب) هى ذاتها البسيطة، وهى التى قالت الفلاسفة الأفاضل ، انّها انطلاسيا البدن بطريق

(الف) – بل اولى بان تكون مجرداً ، ومن هذه الناحية يقيم البرهان على اثبات فوق التجرد للنفس العاقلة .

(ب) – نفس متعلق به بدن باعتبارى متعدد وبلحاظى واحد است وحصول تعدد از ناحية حركت و وحدت بلحاظ وجود جمعى صاحب درجات است ، كالعالم الذى خلقه الله وجعل النفس ←

الاضافة، ای انّها صورة تماميّة بنوع آخر، وان يكون غير المعنى الذی فهمه الجرميّون، اعنی انّه ليست بتمام كالتمام الطبيعی المفعول به. ای ليس كالصورة الطبيعيّة التی من وجه معلولة للمادة، وان كانت تماماً للمادة، بل انّما هی ای النفس تمام ای فاعل لتمامية المادة، بأن يفيد البدن ما يتمّ به شئونه من التغذية والتنمية والحس والحركة والقوّة الفكريّة، كل ذلك للبدن من قبل النفس، بخلاف الصور الطبيعيّة. وبهذا المعنى قالت الأفاضل: انّها انطلاسيا وتمام البدن الطبيعی الآلی ذی النفس والقوة الفكريّة. فتبصر-

اقول: حال هؤلاء الجرميّين مثل ما فی اخبار اهل البيت «عليهم السلام» من انّ قوماً فيما مضى انكروا البعث واليوم الآخر واحوال القيامة، فسلّط الله عليهم الرؤيا بدعاء احد من الأنبياء، عليهم السلام، فلمّا رأوا الرؤيا، آمنوا بالنشأة الأخرى. وذلك لانّ بحقيقة النفس ودرجاتها يتحقق عالم الآخرة، ولذلك قال تعالى يوم القيامة: «انّا نسيناكم (الف) كما نسيتم انفسكم» وذلك طائفة لم يعرفوا انفسهم مادامو فی الدنيا. وبالجملة، ففی علم النفس علم المبدأ والمعاد، «اعرف نفسك يا انسان تعرف ربّك» الی هنا تمّ بيان الميمر الثالث بعون الله تعالى.

→

مرآة له. همانطوری كه باعتباری عقول ونفوس درطول وجود باعتباری واحدند، چون همه درسلك وجودی واحد قرار دارند ومتكثّرند باعتبار حدود حاصلة ازمراتب تجليات وتحقق حدود متعدد بعدد عقول ازناحيهٔ جهات عدميّه لازمهٔ تنزل فيض وعروض تكثّر ماهوی درمراتب ومظاهر وجود.

مادهٔ منوی بعد از طی درجات معدنی وارد عالم نبات ميشود وازاين عالم بعالم حيوان وبعد از طیّ درجات حيوانی، انسان ميشود، لذا ازهرمرتبهئی حدی ونفسی منتزع ميشود واين نفوس سه گانه درسلك وجود واحد كه نفس ناطقه باشد قرار دارند لاشتمال العالی واحاطته بالسافل والنازل وهرمرتبهٔ آثار خاص دارد.

(الف) -ولذلك يقول الله يوم القيامة على ما رواعن النبی - صلوات الله عليه - ان الله يقول للأشقياء: انا نسيناكم كما نسيتم انفسكم -. وانما قال سلّط الله عليهم النوم، لأن عروض النوم للانسان امر طبيعی ولكن تسلّط النوم عليهم، لأن تتوجه نفوسهم الی النشأة الباقية - فتأمّل -.

تعليقات بر ميمر رابع

قوله : «فيرى[۱۳۵] حسنه وبهائه ...» .

وذلك لانّ كل حسن وبهاء فانّما يظهر من النفس فى هذا العالم ، وكل ما فى النفس العقليّة فهو انّما يفيض عليها من العقل الذى هو سرّها وباطنها، ويترقى من ذلك الى انّ ما فى العقل من الأنوار ، فهو انّما يفيض عليه مما فوقه الذى هو نور الانوار العقليّة والحسية ومبدأ المبادى ومنتهى العلل .

قوله : «احدهما ملازم الآخر[۱۳۶] ...» وفى بعض النسخ ملازم الآخر ، او ملازم للآخر ، والمراد واحد . ذلك لان الظاهر لا يكون الا بالباطن الذى هو ملكوته ، ولكل باطن ظهور وتجلى ، وهذا هو الايمان بالغيب رداً، على من اعتقد انّ عالم الوجود هو المحسوس فقط؛ وكل ما هو موجود فهو محسوس، والأنبياء عليهم السلام والحكماء انّما امروا، ليرشدوا الناس الى الايمان بالغيب، ليهتدوا بذلك الى الله عالم الغيب والشهادة ومن له الخلق والأمر.

قوله[۱۳۷] : «يشبهان حجرين ذوى قدر ...» .

وجه التشبيه بالحجر ، هو كونهما بحيث لايكون لهما فى انفسهما ومن ذاتهما شىء من الخيرات والفضائل والحسن والبهاء الظاهر فيهما الا محض قبول ظهور الأنوار الالوهيّة ، والتهيّؤ الذاتى لتجلّى حقايق الكمالات الربوبيّة فيهما، كلاهما تشتركان فى الجمود على القوة القابلة للفيض، والتهيّؤ الذاتى، لأن هما مكونا مجالى للأنوار القدسية ومرآئى للصور الاسمائيّة والصفاتيّة، الا انّ احدهما فى كمال القوّة القربية من الظهور بحيث يكاد زيت قابليته يضىء ، ولو لم تمسسه نار من المبدأ، والآخر ليس بتلك المثابة، بل يحتاج مع تلك القابليّة الذاتيّة ، بورود استعدادات وتحريكات وانتقالات ، الى ان يظهر فيه اثر من تلك الآثار ، ونور من هذه الأنوار، وعبّر عن الاول بالحجر المنهدم ، وهو

قوله (س ۷) : لأن الظاهر الخ. نفى مجرّدات غيبى معتقد كثيرى ازمدعيان معرفت ازعلماى اسلام است، غير ازطائفهٔ شيعه كه بملاحظهٔ متابعت ازمحققان اهل بيت ، اميرمؤمنان ، وفرزندان او عليهم السلام از بطن ←

الذی من صفاء قابلیّته یهتدام بسند وکیفیة یمکن ان ینقش فیها کل ما یراد تصویره فیه لفرط قابلیّته وصفاء جوهره الذاتی من دون ان یتحوّل من حال الی حال، اوینحتّ منه شیء، او یلزمه حرکة اواستعداد غیر قوّته الذاتیة، بخلاف الآخر. هکذا ینبغی ان یفهم.

قوله: «وانّما فضّل[١٣٨] ...» بالضاد المعجمة، ای فضیلة احد الحجرین لیس بالحجریّة، لانّهما فیها سواء، بل بقوة القابلیة، وصفاء الجبلّیة وضعف ذلك.

قوله[١٣٩]: «وهذه الصورة التی احدثتها الصناعة ...».

اراد ان یبیّن ان الصور الحسنة التی فی عالم الطبیعة، انّما هی اثر لما فی خیال الصانع والقوة المتخیلة التی شأنها الترییب والتفصیل، وهذه التی فی الصانع ای قوّتها المتخیّلة، انّما هی اثر لما فی الصناعة، ای القوة العقلیّة والعلم الاجمالی، فأصل الصور هی التی فی العقل، وهی اشرف وافضل ممّا فی الصانع فی قوّته الخیالیة، والتی من الطبیعة اقلّ حسناً، واضعف مما فی الصانع، والصورة العقلیة لم تتحرّك من موضعها العقلی، فصارت فی الحجر الذی هو الطبیعیّة، بل یأتی فی الحجر صورة اخری هی مثال وصنم لما فی قوة الصانع، والتی فی الصانع مثال لما فی القوّة العقلیّة. هذا من مراتب النفس وقس علیه ما فی الوجود من ان کل ما فی عالم الطبیعة فهو اثر وصنم لما فی عالم النفس المسمّی عند بعض بعالم المثال والخیال المنفصل، وکل ما فی عالم النفسی فهو مثال وشبح لما فی العالم العقلی، وکل ما بعدت عن المادة کانت احسن وافضل، وکلّما قربت منها یظهر ضعفها وقل حسنها، وذلك ان المراتب المذکورة کمرایا متحاذیة، یکون ینتقل الصورة من واحدة الی اخری، وکلّما تعددت الحوامل قل حسن الصورة وضعف صدقها، ای ضعف فی ان یحاکی الصورة الأصلیة، کما هو الواقع، فلا یکون صادقة حقّاً، بل من وجه.

قوله: «وذلك انّها[١٤٠] ان کانت صورة صناعیّة ...».

هذا هو الذی قلنا من ان التمثیل وقع اولاً فی الصناعة الظاهرة من التجارة والکتابة وغیرها، فانّما کانت تلك الصورة الصناعیّة اثر لما فی عقل الصانع بالترتیب الذی قلنا، وکذا الصورة التی من الطبیعة فانّما کانت ایضاً حاصلة من الصورة العقلیة نازلة فی المراتب

→

صدیقهٔ کبری روحی لها الفداء ازاین قبیل ازاغلاط مصون مانده‌اند.

المتحاذية ، فالصناعة انّما يأخذ من الطبيعة ، والطبيعة مثال لما فى العقل ، والصورة المعمولة فى الصناعة مأخوذة من علم الصانع ، فكل متأخّر اضعف من المتقدم، فالعقليّة افضل من الطبيعة، وهى افضل ممّا فى علم الصانع : حيث اخذ جميع الصناعات من عالم الطبيعة، وما فى علم الصانع افضل من الصورة المصنوعة من الحديد والخشب وغيرهما مثلاً .

قوله : «ونقول : ان الصناعة[١٤١] اذا ارادت ...» .

يريد ان يبيّن ان الصناعة وان اخذت من الطبيعة ، لكن للطبيعة ظاهر وباطن، فكلما جهدت الصناعة ان تنظر الى باطن الطبيعة والفضائل والكمالات التى احتفّت فيه ، فهو احسن وافضل، بل ربما كان الشىء الذى يريد الصناعة ان يأخذ رسمه ومثاله، وجهدته الصناعة عمّا كان ينبغى عليه ذلك الشىء ناقصاً او قبيحاً ، فيتمّ الصناعة نقصانه ويجعله حسناً على نحو ما ينبغى. وذلك لما جعل الله تعالى فى الصناعة اى فى عقل الصانع من حسن هذا الشىء وجماله الفائق ، فيظهر الصناعة بما فى عقله من حسن هذا الشىء وجماله، وان كان وجود ذلك الشىء بحسب الظاهر لم يكن عليه، وسيأتى تحقيق ذلك فى ذكر المرء الفاضل القبيح الظاهر . فتبصّر .

ثمّ رجع فى بيان المطلب الاول ، وهو ان ينظر الصانع الى باطن الطبيعة والكمالات المحتفية ، وحكى فى ذلك صنعة – قبدارس – الصانع لمّا صنع هيكل المشترى، ترقّى وصعد من المحسوس الى ملكوت الطبيعة، فصوّر المشترى بحيث لو فرض ان المشترى اراد ان يتصور بكمالاته وفضائله وما يترتب عليه من الحسن والبهاء ، لكان بهذه الصورة .

قوله : «ونحن[١٤٢] ذاكرون ...» .

يريد ان يبيّن ظهور الحسن والبهاء والفضائل والكمالات فى عالم الطبيعة ، بحيث يصير العقل تائهة حائرة ، ويضطرم بسببها نار الحروب من اليونانيين وغيرهم ما بقى الزمان وظهر الحسن فى مجاليه من نوع الانسان فى الأنثى وغيرها، حتى الحيوانات لمن تأمّلها ، فسبحان من جميل ما اجمله ومما يشاهد فى هذه الأزمنة وما يحكى فى السوالف من حكايات «سلامان وابسال» و«ليلى ومجنون» و«خسرو وشيرين» و«عذرا و وامق» وغير ذلك ممّا هو مشهور وينتهى الى ان يظهر الفتن والخصومات، وتشتعل نائرة العداوة من الحسن الذى يظهر فى افراد البشر ، وانّما هو ذرة من تلك الأنوار العقليّة ، وليس ذلك الا التأليف والتخطيط وتناسب الأجزاء ، بحيث ان لكل جزء حقيقة عقليّة، وكمالاً

قدسيّاً ، واشارة روحانيّة ، وكذا جمال الروحانيين وحسنهم حيث ارادوا ان يتراءى لأحد كل ذلك انّما هو اثر لما هو فوقه من الفواعل، لما قلنا : ان كل ما فى الطبيعة فانّما هو اثر ومثال لما فى عالم فوقها، فالصورة المصنوعة والصورة الطبيعيّة وان كانت حسنة، لكنّها محفوفة بالف غواشى وكدورات ونقصانات من قبل المواد ، فكيف بحسن الصورة التى تقدس عن الهيولى ، وهى التى فى الفواعل العالية ، فما احسنها وما ابهاها . وفى المثنوى المعنوى :

هر كس از عشق كلوخى، سينه چاك — آن كلوخ از حسن گشته جرعه ناك
باده خاك آلود تان مجنون كند — صاف اگر باشد ندانم چون كند

قوله : «والدليل[١٤٣] على ذلك ...» .

اى على ان الحسن والجمال كما ليس من قبل الدم الذى هو المادة القريبة الحاملة للحسن ، ولا المادة مطلقا ، ولا الجثّة ايضاً ، بل هو معنى يفيض من المبدأ فى محل قابل، لذلك يحاك اثراً من آثار ما فى العالم الذى فوقه، فذلك الحسن من قبل ذات الصورة حيث كانت مثالاً لما فى العالم الأعلى. وذكر وجهين :

الاول، انّ كبر الجثّة وصغرها اذا كانت محلاً للصورة الواحدة ومظهراً للحسن والجمال ، لا تفاوت فى نظر النفس الى ذلك ولو كانت من جهة الجثّة لكانت كلّما عظمت كانت احسن، والنظر اليها اكثروا ميل .

والثانى، ان الحسن والجمال انّما ينال من جهة البصر ، والبصر لا ينال الجثّة ، فالحسن والجمال انّما هو للصورة، وذلك ظاهر .

فقوله : «ان الشىء[١٤٤] مادام خارجاً منّا، فلسنا نراه ...» .

يدلّ على ان الابصار ليس بان يأتى الصورة الخارجة الى المدرك، وذلك ظاهر، ولا بأن ينطبع مثل صورته فى الرطوبة الجليديّة التى تشبه البرود الجمد، كما ينطبع فى المرآة، لأنّه يستلزم ان يكون المرئى ذلك الشبح دون الصورة الخارجة . والإعتذار بالعلم لا يجدى نفعاً ، لأن الكلام فيه ايضاً كما فيما نحن فيه ، وقد بيّنا فى غير هذه الطور حقيقة ذلك ، فهو كما قال: واذا صار الشىء فينا ، رأيناه وعرفناه ، فلابدّ ان ينظر فى صيرورة ذلك الشىء فى المدارك من طريق البصر، كما هو صريح قول ارسطو هنا. ومن الممتنع انتقال المنطبعات ، ولا معنى لادراك الشبح المماثل ، اذ من البديهى ان الابصار انّما هو للنفس

صورة الشيء الخارجي ، لا الشبح، واذ ليس هناك دخول شيء ولا خروج شيء في النفس، ولا من النفس، ومن البيّن انّ في حالة الابصار حدث امر لم يكن قبله، فحكم شيخ الاشراق بأنّه يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر ، فتدركه النفس مشاهدة جلّية عند مقابلة المستنار للقصد الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة مع وجود الشرائط وارتفاع الموانع.

وذهب الاستاد صدر المتألّهين ، ان الابصار بانشاء صورة مماثلة للمبصر بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجرّدة عن المادة الخارجيّة حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله، بل الادراك مطلقا عنده انّما يحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نوريّة ادراكيّة يحصل بها الادراك والشعور ، فهي الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل ، كما في العقل والمعقول ، واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس .

اقول : ويقرب منه قول ارسطو هناك حيث قال : «ولا يمنع كبر الجثّة صورته ان تصل الينا من تلقاء ابصارنا، ولا صغر الجثّة، وذلك ان الصورة اذا حاذت البصر، حدثت الصورة التي صارت فيه وصغرها» انتهى .

وفي بعض النسخ جاءت الى البصر بالهمزه، وكانّه تصحيف، ولكن مبناه على الانطباع اظهر، حيث قال: حدثت في البصر. اللهم الا ان يقال لاشكّ في انطباع الجليديّة بالصورة، لكن هل هي مناط الإبصار ام لا ؟ فذلك محل نظر .

وقد عرفت طريقة اهل الحق في ذلك في سوابق الكلمات .

قوله : «ويقول[١٤٥] ان الفاعل ...» .

يريد ان يبيّن ايضاً ان الفعل عبارة عن ابراز ما في باطن الفاعل من الحسن والقبح وغير ذلك ، وهذا هو المراد بما في التنزيل الآسماني «كل يعمل على شاكلته» فقسّم الفواعل على ثلاثة، ولمّا كان الحسن والزينة والجمال الظاهري الذي ذكر نبذاً منها في ساير الاكوان من اثر الطبيعة، فلا ريب انّ ذلك في الطبيعة احسن وافضل وابهى واجمل، لكن ليس يقدر كل احد ان ينظر الى باطن الشيء، فجمدوا على الظاهر، ولم يطلبوا البواطن والسرائر، فلو حرصوا على رؤية البواطن ، لرفضوا الخارج الظاهر، وعدوه حقيراً من اعجاب منه . قال المولوي :

تو نقش نقشبندان را چه دانی — تو نقش صورت جان را چه دانی
تو نامی کرده‌ای این را و آن را — ازاین نگذشته‌ای آن را چه دانی

قوله[١٤٦] : «والدليل على ان باطن الشيء احسن وافضل من خارجه الحركة ...» .

المراد بالحركة هنا الطلب والشروع الباطني لوجدان الشيء ، فانّها يبدو، اى يظهر الشوق اولاً من الباطن لطلب ما رأى في الظاهر من الشيء المتصل الى باطنه، فيبتدى من الباطن وينتهى الى الباطن ايضاً ، مثل ان رأى مرئيّاً ممّا يرى صورته ومثاله الظاهر ، فيترك النظر في الصورة الظاهرة ، ويتحرّك لطلب معرفة المصور الذى هو باطن الصورة، اذ الصورة اثر لما في باطن المصور ، فالمحرك للطلب هو المصوّر . واما الصورة الظاهرة فليست هي المحركة، بل السبب الباعث عليه؛ لأنّ الباطن لا يقع تحت الإبصار حتى يكون هو الواسطة ، لكن بعد رؤية الظاهر يصير الباطن محرّكاً ومهيّجاً للطلب ، فالحركة انّما يظهر من الباطن وينتهى الى الباطن الذى هو الطبيعة ، فحيث كانت الحركة فهناك الطبيعة، وحيث كانت الطبيعة فهناك الفعل الشريف، وحيث كان الفعل الشريف، فهناك اصل الحسن والجمال ، ومن ترقى بهذا المسلك الى ما فوق الطبيعة ومنه الى ماهو اعلى منه، رأى ، مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر .

قوله : «ونقول انّا قد[١٤٧] نجد ...» .

غرضه انّ ظهور الحسن لا يختصّ في الاجرام، بل يكون في الاعراض خصوصاً في التعليميّات والصور التى يختلفها الرجل المزوق - على اسم الفاعل من التزويق وهو التحسين والتزيين في السيماء والشكل والكلام والحركات والسكنات - ومثل الصور الحسنة من الكمالات المحمودة والصفات النفسانيّة في المرء الصالح من الحلم والوقار وسلامة النفس وغير ذلك .

قوله : «فانّك[١٤٨] ربما رأيت المرء لئيماً ...» .

دليل على ما قلنا من ان الحسن قد ظهر في نفسه ظهوراً تامّاً ، مع كون ظاهره قبيحاً مشوّهاً . قال الشيخ الرئيس في تعليقه على هذا المقام: «اورد ضرباً من التقريب للحسن الباطن ليس على سبيل القياس ، بل على سبيل المشاهدة التى ليس يتيسّر كل لها، بل انّما يتيسّرها صاحب النفس يقيناً له هذا العالم المستحيل وخساسة مبلغ شهواته والإعراض عن الفضب والطمع ، وغير ذلك. وانّ جميع ذلك دون الذى يستحق الإعتكاف عليه، فاذا زكّى نفسه، وطرح عنها هذه الأغشية ورافها وهذّبها ، اعدّها لقبول الفيض العلوى ، فرأى أول شيء حسن نفسه في مرتبتها واعتلائها وعافها عمّا يعدّ غيرها ،

وصار اليها من الله تعالى نور يصرفها عن كل شيء وحقّر عندها كل شيء حسن، فابتهج واغتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورحم ذو وهوة الملكوت المردودين فى لا شيء المشاعرين عليه بنيانهم فى ذلك التخيّط، اذ صاروا الى البوار، وصلّ عنهم ماكانوا يطلبون، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غمّ وخوف وحسد وهمّ ورغبة وشغل فى شغل، وذلك بهجة ونور يأتى من عند الله بتوسط العقل، ليس يهتدى اليه الفكر والقياس الا من جهة الايثار. واما من جهة خاص ماهيّة وكيفية، فانّما يدلّ عليه المشاهدة الا من استعدّ لها بصحّة مزاج البدن، كما انّ من لم يذق الحلو فيصدّق بانّه لذيذ بضرب من القياس أو الشهادة، ولا ينال خاصية الالتذاذ به الا بالطعم ان كان مستعداً بصحّة مزاج البدن، فان كان هناك آفة لم يلتذّ بها ايضاً، ووجدت المعاهدة مخالفة لما كان وقع به التصديق السالف» انتهى.

قوله[١٤٩]: «وانّما يحسن الحق هو الكائن فى باطن الشيء».

لمّا بيّن ظهور الحسن فى ظواهر الاجرام وغيرها، وترقى من ذلك الى حسن النفس فى كمالاته وصفاته الحسنة، وقد سبق ان الظاهر عنوان الباطن، وانّ ذلك اثر من آثار الحسن الباطن، اراد التوصية والترغيب لطلّاب الانوار الباطنة والشوق الى الحسن والجمال والبهاء فى الامور الملكوتيّة لان ما فى الظاهر انّما يبيد ويهلك بخلاف ما هناك «ما عندكم ينفد وما عند الله باق» لكن اكثر الناس جمدوا على الظاهر، ولم يطلبوا ما فوق الحواس، بل انكروه الا القليل ممن سبقت لهم العناية، واكتحلوا بانوار الهداية، وقادهم التوفيق الى الفحص عن دقايق الأمور، والغوص فى ابحار النّور، فبشّرهم ربّهم بسرور فوق سرور، وهم الذين ارادهم ارسطو فى مخاطبات هذا الكتاب، واظهار اسرار المبدأ والمآب فهو كما قلنا فلسفة خاصّة يحتاج فهمها الى فطرة ثانية والله المعين.

قوله[١٥٠]: «انّا نجد فى الاجسام صوراً حسنة ...».

كأنّه نتيجة لما سلف من الأقوال تأكيداً او تشييداً للطريق الموصل الى حسن الباطن الذى فى النفس من تصفية الباطن وتهذيب الاخلاق وتخليه من مذام العقايد ومساوى الأخلاق وتحليه بالاعمال الشرعيّة الناموسيّة والصفات المحمودة الشبيهة بذلك بالامور العالية، فيستعدّ لأن يفيض عليه من النور الاول ما يبصر بها الانوار والحسن والبهاء الكائنة فى النفس ومنها الى المرتبة العقليّة ومشاهدة جمال الحق والنور والبهاء المطلق والحسن الفائق والجمال الذى فوق كل حسن وجمال ومبدأ كل بهاء وكمال، كما قيل:

وکل الی ذلك الجمال یشیر .

قوله[۱۵۱] : «والنور الأول ...» .

قال الشیخ الرئیس : «لمّا اشار الی النور الاول الذی یسنح علی النفوس الزکیّة من نور الحق، قال ان النور الحق الاول جلّت عظمته لیس نوراً علی انّه نور فی شیء، فیصل الی ما یصل الیه ذلك الشیء ، ویکون وصول ذلك الشیء وسبب وصوله، وایضاً لیس هو نوراً بصفة من صفاته حتی یکون هو شیء لیس له النور فی هویّته، بل فی شیء من صفاته، بل هویّته نور من حیث هو هویته ، وذلك ان الشیء من حیث هو واجب الوجود هو ذات الحق الاول، وهو الجمال والکمال، والرتبیّة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وما یسنح به وجود الشیء وینزل ویسفل ، واذا کان الشیء نوراً بذاته لیس لغیره، جاز ان یصل الی کل شیء من طریق کل شیء ، فانّه ساطع علی کل شیء ، سار عنه الی کل شیء ، لکن هویّات الاشیاء یقتضی ترتیباً خاصّاً فی النیل لا لسبب هویّته واحتجابها فهو المتجلی بکل شیء» انتهی کلامه .

اقول : فی قول المترجم : لأنّه لیست فیه صفة البتة ، اشارة الی ماهو المبرهن عند اهل المعرفة الایمانیّة من انّه لیس فی مرتبة الهویّة المحضة اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت، وانّه کلما یفعل فعلاً ، کان ذلك مظهراً لصفة من صفاته ، لا انّه فعل بتلك الصفة التی فی ذاته، فانّه تعالی غنی بذاته عمّا سواه مطلقاً .

قوله[۱۵۲] : «فلذلك صار فاعلاً اولاً ...» .

یشیر الی ان المبدأ الاول هو الواحد المبسوط الذی لیس فیه کثرة لا فی ذاته ولا فی جهة وحیثیّة ولا بوجه من الوجوه، وکذلك ینبغی ان یکون، والا لم یکن اولاً ، وذلك ایضاً لیس باولیّة قائمة به، بل اولیّة بنفسه، کما انّ فاعلیته بنفس هویّته .

قوله : «واما الفاعل الاول ...» .

قال الشیخ الرئیس : «ان کانت فاعلیّته لا بذاته بل بصفة فیه، لیس مبدؤها من ذاته، علی ان یکون الصفة لازمة لذاته من ذاتها، وکان ما یلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة یکون مبدؤها الأول ، فانّه لا باعتبار تلك الصفة لکانت الصفة التی له الشیء بها یفعل لیست من ذاته، بل من غیره، فصارت فاعلیّته من غیره، فلم یکن فاعلیّة الاول .

ونقول : ان المبدأ الاول عزّت قدرته، اما ان لا یکون له صفة البتّة ، بل یکون ذاتاً مجرّدة عن صفات ان امکن ذلك، واما ان یکون صفة معلولة لذاته تابعة له لازمة ، فان

كثيراً من الصفات يتبع الذوات ، مثل الأمر الذاتي للانسان الذى من هوية ذاته يتبعه انّه ممكن وانّه كذا من الخواص والاعراض اللازمة التى ليست مقوّمة له ، بل تابعة لوجوده متقومة بوجوده ، فانّه جعل الاول صفة ليست حلوله لذاته عليها بالعلية، وجوب الوجود وانما هو لذاته فقال وان كانت له صفة فهى واجبة بوجوب ذاته وهذه هى المعلولية واذا كان فيها النورانيّة المشرقة على القوابل فان مبدؤها الاول يكون ذاته لا تلك الصفة ان كانت» انتهى .

اقول : هذا كلام لا يخلو من سقم ولا تشويش، ولعلّ غرضه ان يبيّن امتناع نفى الصفات ، بل يدعى انّها لوازم ذاته (الف) بطريق المعلولية ، كما صرّح بذلك فى بعض كتبه حيث قال : ان كانت الصفات عازضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاً له ، ولا يصحّ ان يكون واجب الوجود قابلاً لشىء ، فان القبول لما فيه معنى القوة ، واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته، فيكون اذن قابلاً لما هو فاعل، اللّهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته، فانّه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانّها موجودة فيه، بل لأنّها عنه، وفرق بين ان يوصف جسم بانّه ابيض لأن البياض يوجد فيه من خارج ، وبين ان يوصف بانّه ابيض ، لأن البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة الأول على هذا الوجه، ولوازمه على هذه الجهة ، استمرّ هذا المعنى فيه، وهو ان لا كثرة فيه، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث هو قابل وفاعل ، وهذا الحكم مطّرد فى جميع البسائط، فان حقايقها هى انّها يلزم عنها اللوازم، ومن ذواتها تلك اللوازم على انّها من حيث هى قابلة فاعلة ، فان البسيط عنه وفيه شىء واحد . انتهى كلامه ملخّصاً .

وقال بعض الاعلام المتأخّرين رداً عليه بـ : ان ايجاب الفاعل للشىء متقدم على قبوله، فلو كان الواحد الحقيقى الذى لا تعدّد فيه بوجه من الوجوه، فاعلاً لشىء وقابلاً له ،

(الف) – واعلم ان الرئيس لا يقول بزيادة جميع الصفات من النعوت الكلية الاصلية المسمّاة بامّهات الأسماء ، لان جميع الصفات الذاتية متحدة مع الذات ومن جملتها العلم الذاتى . وما هو من لوازم ذاته عبارة عن صور الأشياء التى تكون منشأ صدور الاشياء من ذاته وقد اطلق عليه العلم العنائى وبرنامج الكثرة التى صدرت عنه تعالى بالترتيب على سبيل الاشرف فالاشرف واما ما نقل فى هذه الصفحة والظاهر انّه ليس اثر الرئيس قطعاً .

لکان فیه للفعل والقبول جهتان ، جهة بها یوجبه ویفیضه، وجهة اخری یستحقّه ویمکن حصوله فیه . انتهی

والعجب من بعض الأساتید کیف اذ عن ذلك من الشیخ واستحسنه وفرّق بین القبول بمعنی الانفعال ، والقبول (الف) بمعنی الاتصاف وهل الاتصاف الا الخلو بذاته عن الشیء وان کان فی بعض الملاحظات العقلیّة المطابقة لنفس الأمر وکفی بذلك شناعة مع قطع النظر عن لزوم المحالات الآخر .

قوله : «فالحق الحقیق (ب) بالتصدیق ...» .

الایمان والتوحید الخالص عن شوب الکثرة مطلقا هو ان لیس للصفات الزائدة بای وجه من الوجوه او جهة من الجهات، سبیل الی حضرة الهویّة، والا لم یکن اولاً، اذ الاولیّة الحقیقیّة انّما یلیق بالواحد الحقیقی کما هو المقرر فی شرع الایمان المصطفوی والمصرح به فی کلام هؤلاء الأفاضل الاقدمین، واذ عنه اهل المعرفة والولایة والکشف الصحیح وان کل ما هو من الصفات والکمالات فانّما هی (ج) بعد الذات ، ویسمّی عند بعضهم بالمرتبة

(الف) – قبول بمعنی اتصاف منشأ انفعال در حق نمی باشد کما فی لوازم الماهیات وان هذه الصور غیر مجعولة بلا مجعولیة ذاته کما هو الامر فی الأعیان الثابتة علی مشرب العرفاء .

کلّما قیل او یقال فی الأعیان ، یقال فی الصور المرتسمة اللازمة للحق وچون حق اول غیر مجعول است ومستغنی از علت، این صور نیز که لازم ذاتی غیر منفك از ذات حق است غیر مجعول است بلا مجعولیة ذاته المقدسة الاحدیة کما قیل فی الاعیان والاستعدادات اللازمة لها. از ناحیه اجتماع قبول وفعل چون در بسیط قیام فیه وعنه واحد است اشکالی بهم نمیرسد ، اشکال فقط اینست که حق چون عین خارج وتحقق وبالجمله وجود صرف است صور ذهنی ندارد از باب نهایت تمامیت واین صور ناچار لوازم خارجی وجود حقند ومتعلق علم حق، حاق اشیاست نه صور کلی ذهنی عرضی اضعف وجودات فیلزم صدور الکثیر عن الواحد وعدم وجود الانکشاف التفصیلی وعلم عنائی درمشهد وموطن ذات .

(ب) – فالحق الحقیق بالتصدیق یا کلام ملاصدراست ویا از بعض الاساتید است که میرداماد باشد، چون میرمفصّل درصدد دفع اعتراضات متأخّران برقول بصور مرتسمه برآمده وبکلمات شیخ درتعلیقات استشهاد نموده است واثبات کرده است که شیخ خود کاملاً متوجه کلیهٔ اشکالات که شیخ اشراق وخواجه ودیگران نموده اند بوده است .

(ج) – هذا من احدی الموارد التی زلّ قدم المحشی وبعد عن الحق وانکر صریحاً الصفات ←

الواحديّة . فما روى : «انّه علم كله وقدرة كلّه» ما قيل : «انه لابدّ فى الوجود من علم بالذات وقدرة بالذات وحياة بالذات» فذلك لمّا كانت ذاته مستجمع جميع الفضايل والخيرات بنفس ذاته البسيطة ، وهو مبدأ كلّ خير وفضيلة ، فله بحسب كل ذلك محمولات كثيرة وصفات الهيّة متغايرة المعانى مع اتحاد الذات ، فالذات المأخوذة مع كل منها اسم ، ونفس المحمول العقلى صفة ، وكلّها ثابتة فى مرتبة الالوهية التى (الف) هى مقام جميع الوجود والحقايق ، فهى فى تلك المرتبة موجودة بالذات لا بوجود الذات ، كما انّ الكلّ موجود به لا بوجوده سبحانه ، ولا يلزم ثبوت المعدوم ، ولا القول بالأعيان الثابتة وليست موجودة بانفسها ولا معلولة ولا عارضة ولا قائمة به تعالى ، فهى باعتبار نفسها لا شىء محض ازلاً وابداً ، فلذلك صار فاعلاً اولاً ، اى لكونه بمحض الهويّة الذاتيّة البسيطة من دون اعتبار جهة او خصوصيّة اومناسبة ، عبّر عن ذلك كلّه بقوله : «يفعل الشىء بغير صفة» وهذا هو الذى يصطلح عليه بانّه الفاعل بذاته وبالذات ، فمن هذا الوجه اى كونه فاعلاً بالهويّة المحضة ، صار فاعلاً اولاً ، فصار فاعل الحسن الذى هو العقل بالفعل الذى هو عقل دائماً ، وهو الجوهر الواحد البسيط المقدس عن جهات القوة والنقص المنزّه عن شوب الكثرة وعن مخالطة المادة ، مع كونه بوحدته وبساطته كل الأشياء ، ومجمع وجوه الحسن والجمال والبهاء والكمال ، حتى كانّه الحسن والجمال ، وانّ كلّ مادونه فهو اثر ورشح وفيض وانموذج من هذا الحسن ، فمن كان فعله بجهة غير ذاته ، فليس بفاعل اول ، اذ التركيب باى وجه كان يشعر بالاثنينيّة ، فلا يليق للاوليّة . ولهذا المطلب بيانات اخرى ليس هناك محل ذكرها .

قوله : «ونحن[١٥٤] ممتثلون ...» .

اراد التمثيل للحسن والجمال الصادر اولاً ، واعتذر بان التمثيل بالمحسوسات لايفى بحكاية الشىء الثابت المقدس عن الأكوان ، فينبغى ان يؤخذ التمثيل بالروحانيّات التى

→

الكمالية فى موطن الذات . فرق است بين آنكه بگوئيم ذات چون مطلقا تعيّن ندارد ، در آن اعتبار صفت وموصوف نميشود . واينكه بگوئيم ذات خالى ازصفات است درحالتى كه صفات كماليه نيز درعرصهٔ ذات تعيّن ندارند . وقد ذكر ما قرّره فى هذه التعليقة فى بعض مسفوراته .

(الف) — ولأحدان يقول : اذا كانت المرتبة الالوهة مقام جمع جميع الصفات الكماليه ، چرا مقام ذات ، مقام خلوّ ازصفات كماليه است .

هی اقرب الینا من وجه، وان کان ابعد من اکثر العقول والافهام .

قوله[۱۵۵] : «غیر انّه ان الفی الذهب ...» .

ألفی بالفاء ، علی صیغة المجهول ، وقوله: وشبحاً بالشین المعجمة والموحدة، عطف تفسیری للمثال ، وفی بعض النسخ بالواو والسین والخاء المعجمة ، بمعنی : الدنس .

وقوله[۱۵۶] «مشوباً» علی الاول مفعول الفی، وعلی الثانی یکون وسخاً، مفعوله الثانی والمعنی واضح. یعنی : ان الذهب الذی یُمَثَّل به لو وجد وسخاً مشوباً ببعض الأجسام الدنسة الکثیفة ، یمکن تنقیته بالفعل، بان یذاب ویسبك .

واما بان یقال : ان الذهب الجیّد هو الذی فی باطن هذا الجسم ، وانّما غشیته الکدورات الخارجیّة من اختلاط الأجسام الکثیفة .

قوله : «وذلك[۱۵۷] ، لأنّا تأخذ المثال من العقل النقی الصافی ...» .

جعل الروحانیات والحسن والجمال الذی فیها مثالاً وشبهاً لحسن العقل والجمال والبهاء الذی فیه ، فینبغی ان یکون هذه بعد مرتبة العقل وفوق الطبیعة ، ولیس ذلك الا مقام النفس الذی هو العالم المتوسّط وعالم المثال، بل عالم المثال الافلاطونیّة عند بعض. فالروحانیات، عبارة عن النفوس المجردة والأرواح النوریّة التی هی الکلمات الفواعل باصطلاح صاحب الکتاب کما سیجیء، وهی المدبرات بامر الله فی الارض والسماوات، وهی اصناف کما سیصرّح به فبعضها یتعلق بالجسم کما نبّه بذلك .

قوله : «یشتاق[۱۵۸] النظر الیها ...» لا - لأنّ لها اجساماً ، لکن بانّها انوار صافیة نقیّة کما یشتاق النظر الی المرء الفاضل الشریف لا من اجل حسن جسمه بل من اجل عقله وما اکتسب من جواهر المعقولات وارتاض حتی جعل نفسه کالمرآة المجلوة المحاذیة شطر الحق والانوار الالهیّة .

وقوله[۱۵۹] : «وهو ان ینظر فتصیر الیها ... والناظر یشتاق[۱۶۰] الخ» .

اشارة الی الشوق الی رؤیة الروحانیات هو ان یقصر نظر عقله الیها وما یفیض منها فی العالم من الحسن والبهاء والنظام المحکم فی تدبیر الأشیاء فیصیر الیها ، ای ادامة النظر والفکر فی حسنها وبهائها یوجب ان یصیر الناظر المشتاق الی عالمها کانّه یکون منها ومن جملتها، کما قال المولوی فی النظم المثنوی :

تو قیامت شو قیامت را ببین دیدن هرچیز را شرطست این

ثمّ بیّن کون حسن الروحانیین فائقاً حدّ انّهم دائم التعقّل للأنوار الالهیة لایفترون

عن ذلك لكونهم مستغرقين فى مشاهدة ما فوقهم من الأنوار ورفضوا عن ذواتهم الخواطر المانعة عن المشاهدة واجتهدوا على ادامة النظر الى ماهناك واستفاضة الفيوضات الغيبية وافاضتها على ما تحتها من الحقايق الكونيّة، فكانّهم ممتلئة نوراً وسروراً وحسناً وبهاءً من فيض نور الأنوار وفنوا عن نفوسهم حيث لا يشغلهم حال عن حال . وبذلك عرفوا الأنوار الشريفة الفائضة عن العالم الإلهى ، والتذّوا بها اجلّ التذاذ . وهذه الانوار العقليّة التى لا يعرفها ولا يبصرها الا العقل الخالص، وهم قد جهدوا الى ان خلصوا عقولهم وقصّروا نظرهم الى تلك الأنوار ، حيث عرفوا من اى موطن جاءت ومن اى مرتبة نزلت، فصاروا بعد العقل مظاهر تلك الأنوار الالهيّة ومجالى لتلك الجواهر العقليّة، فمن قدر ان ينظر الى هؤلاء الروحانيّات والحسن والجمال الذى ظهر فيها بان يصير من جملتها بالرياضات الشرعيّة الناموسيّة والمجاهدات العقليّة ، يمكن له ان ينظر الى الحسن والجمال العقلى الذى هو فوق كل حسن وجمال بل اصل كل ذلك وحقيقته وروحه .

قوله[١٦١] : «والروحانيّون اصناف ...» .

قال الشيخ الرئيس : «ترك الصّنف الذى عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس، وذكر الصنف الذى هو كالنفوس فى العقول والنفوس الزكيّة ، فان العقل بالفعل منتقش بماهية كل موجود، وانّه ليس الأمر على ما يقولونه انّه كثرة هناك، ولا ايضاً الكثرة هناك بحيث يكون اجزاء الذات، بل هى لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض فى عالم العقول على ما فصّل فى الحكمة المشرقيّة خاصّة ، فاذا كان كذلك، فالعالم المحسوس منقوش فى العالم المعقول، كذا يصرف من روحانيات تلك النقوش المجردة عن المادة الجسمانيّات، والفرق بينها وبين نقوش العالم الجسمانى ، ان نقوش العالم المحسوس زينة وفضيلة وشرف للذوات الماديّة التى نقوش لها هناك ، فان نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست بزينة للذات التى يلزمها تلك النقوش العقليّة التى يلزمها من حيث يعقل ذاتها ، الا ان يكون النقش لماهيّة اعلى، فيكون زينة وجلالة للماهيّة السافلة، تجلى هويّة الحق الاول، وانّها ينالها ذات العقل ، وكذا صورة العقل اذا نالها النفس من حيث هى صورة العقل ، فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما فى السماء والعالم بنوع اعلى واشرف، فاذا انطبع مادة العالم الجسمانى شرف بها، الا انّها لا ينالها كما هى بل كما يمكن لها وكما يصير به جزويّة ملابسة للغواشى وتلك الصورة التى فى عالم العقل ليست تتميّز وتتفرّد ويقوم كل منها بمعزل من الآخر، كما انّك ترى الشمس فى العالم الجسمانى بمعزل عن القمر ،

وزيداً عن عمرو، بل كلّها معاً ، وكل منها في كل الآخر، ولو جازان يكون لكل واحد منها هناك قسمة ، فلايثبتونه الا بالمعنى فقط . واما هذه الأجسام ، فهي متباينة في المعنى وفي غير المعنى اذا كانت اجساماً ، فاما اذا لم يكن اجساماً فربما كان الكثير منها معاً كاللون والرايحة في التفاحة فهذا ربما اشار الى تفهيم شيء ممّا هناك ممّا لا تباين الا بالمعنى وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهي بعيدة عن منافرة تجرى بين تغيّر الاجسام من الصورة المضادة والمتنافية التي لايجوز اجتماعها في ذات واحدة، بل صور المضادات والمتنافرات هناك متسالمة متساعدة لا كمال كل واحد بانّه مجامع للآخر وبحيث يصلح ان يجامع الآخر ويكون معه لروحانيّته» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .

ولا يخفى مافيه من عدم الوصول الى غرض المترجم ، فانّه حسب ان العالم العلوى منقوش فيه صور الجسمانيّات على ان الاصل فيه العالم الجسماني، وانّما العالم العقلى انتقش وانطبع فيه من حيث كون العقل من شأنه ان يعقل كل شيء وتفريعه المراتب الآخر على ما حسبه، وليس ذلك الجسماني ولا الصور ما تفرع عليه بحق ولا هو مقصود صاحب الكتاب ، وانّما الحق ان كل ما في العالم العقلى فانّما هو الاصل والحقيقة ، وان الحسن والبهاء والجمال هو الذى هناك، وان مافي الجسماني فهو اثر وشبح ومثال لما هناك، وان تلك الجواهر العقليّة كلّما يتنزل في مرتبة من المراتب ، قلّ حسنها وبهاؤها ، الى ان ينتهي الى المادة ، ففشيها الفواشي الماديّة بحيث لم يظهر ذلك الحسن والجمال الا للاقل من القليل ، ولذلك احال النظر الى الباطن والملكوت والتهيّؤ للانخراط في سلك الروحانيين الذين ساكنوا العالم الأوسط، ليستعد السالك للنظر الى العالم العقلى والصقع الربوبي الى مافوق ذلك من الموطن الذى انبجست الأشياء منه وهو المنبع والمعدن لكل شيء كما قيل بالفارسي :

«صورتي درزير دارد هرچه دربالاستي»

(الف) – واعلم ان ما اورده على الرئيس بالمؤاخذة اللفظية اشبه، لأن الحقايق المادية لها صور علميّة ذهنيّة ادراكية وهي عبارة عن الوجود الظلى لها ، وباعتبار آخر ان الحقايق التي نزلت هذه الماديات عنها بمنزلة الأصل لهذه المايات .

اما فرعيّتها بلحاظ ان ما في العالم العقلى ليس وجوداً للماديات ، لأن الوجود الخاص لكل حقيقة، مايترتب عليها آثارها، واما اصليّتها، باعتبار ان الوجود في العقل اتمّ واعلى مما في المادة.

فكل ما فى العالم الجسمانى فهو أثر ومثال لما هناك. وفى التنزيل الكريم «ما عندكم ينفد، وما (الف) عندالله باق» اذ ما عندالله هى الحقايق المتأصّلة التى لا يعتريها الفساد والتغيّر، وما عندنا هى القشور والأمثلة والأشباح. فليتأمّل.

قوله: «وذلك، ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجوميّة ...».

لمّا بيّن انّ كل ما فى هذا العالم الجسمانى فهو مثال وشبح لما فى العالم الروحانى وهو عالم المثال عند بعض ومن البيّن ان فى هذا العالم الذى نحن فيه سماء ونجوم وملائكة مدبّرة وارواح مسخّرة باذن الله، ففى عالم الملكوت الروحانى سماء ونجوم وروحانيات مدبرات الكلية ذلك العالم النورى الذى هو ملكوت العالم الجسمانى والحاكم عليه ومدبّر اموره والمتصرف فيه، وانما قيام هذا العالم الجسمانى بذلك العالم الروحانى.

والروحانيّون المدبّرون للعالم الفوقانى، كل منهم فى كلية تلك السماء، مع ان لكل منهم مقاماً معلوماً، فلا يزاحم صاحبه، بل كل ما فى هذا العالم الروحانى يسالم الآخر ولا يمانعه، ولا يخفى واحد منهم على الآخر، فهم كالمرايا المجلّوة شطر الحق، وان كان مختلف بالتابعيّة والمتبوعيّة والقرب من الفيض والبعد منه، لكن كلّهم كأنّه شىء واحد، فكل فى كل ولذلك حكم بان كلهم فى كلية تلك السماء مع كون كل واحد فى مقام معلوم لا ينازع مقام الآخر ولا يزاحمه بخلاف ما فى السماء النجوميّة التى عندنا، فان موضع كل كوكب غير موضع الآخر، وليس ولا واحد منها فى كلّية سمائه، بل فى مقام لا يتجاوزه، كما ورد: «ما من موضع قدم الا وفيه ملك راكع او ساجد ...» فالراكع لا يسجد، والساجد لا يركع، ولا يتبدل ما فيها مكانه.

واما السماء الروحانيّة، فليس كذلك، بل الكل فى الكل، وكلّ واحد يعلم ويعمل ما يعلمه الآخر ويعلمه ويقوم مقامه، لان التفرقة والجواب انّما يكون للجسميّة والماديّة وليس تلك السماء الفوقانى جسماً فلذلك صار كل واحد منهم اى من الروحانيين الذين هناك فى كلية تلك السماء كما فى التنزيل: «اخواناً على سرر (ب) متقابلين».

قوله[١٦٣]: «ونقول وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات واناس سماويون...»

كنّى عن الباطن والملكوت بالوراء، لأن الظاهر والشهادة كالحجاب الواقع فى البين، وهذا مثل ماورد فى طريق اهل البيت، «عليهم السلام» بالفاظ مختلفة ففى بعض الروايات: انّ خلف هذا النطاق وانّ خلف مغربكم كذا مغرباً وانّ خلف مترقكم كذا شمساً. وعن

(الف) — س ١٦، ى ٩٨. (ب) — س ١٥، ى ٤٧.

الحكيم الغزنوى :

آسمانهاست درولايت جان كارفرمـاى آسمان جهان

وبالجملة ، لمّا كان عوالم الوجود ومـواطن شروق شمس الشهود متحاذية المراتب متضاهية المقامـات ، فكل ما يوجد فـى عالم الشهادة من الأعيان والاجناس والجواهر والاعراض، فاصل ذلك وحقيقته فى عالم الملكوت الأسفل الذى خلف هذا العالم الجسمانى، وهكذا كل ما فى الملكوت الأدنى فاصله وحقيقته النوريّة فى العالم الاعلى الذى هى الملكوت الأعلى، وهكذا الى العالم العقلى ، ثم العالم الالهى التى سبع مواطن هى اصول النشآت ، والا فلكل نشأة مراتب لا تحصى كما ورد فى الخبر : الف الف عالم، والف الف آدم انت فـى آخر تلك العوالم وهؤلاء الآدميين الخبر. قال الله تعالى سبحانه : «ولقد (الف) خلقنا فوقكم سبع طرائق، وما كنّا عن الخلق غافلين» فـالسالك الى الله «جلّ مجده» لابدّ له من سلوك هذه الطرائق كما قال عيسى، عليه السلام : «لن يلج ملكوت السماوات من لم يـولد مرّتين» .

قوله[١٦٤] : «وليس هناك شىء ارضى ...» .

المراد بالارضى هنا الجسمانى ، والا فكما كان فى ذلك العالم الشريف سماء ، كان لا محالة ارض يسكن فيه الحيوان والاناس والنبات الملكوتيون. وفى اخبار اهل بيت النبوة والعصمة فى قوله تعالى : «خلق سبع سمـوات ومن الأرض (ب) مِثلهن» وقال الرضا عليه السلام: هذه ارض الدنيا والسماء الدنيا عليها قبّة، والارض الثانية فوق سماء الدنيا، والسماء الثانية فوقها قبّة ، والارض الثالثة فوق السماء الثانية والسماء الثالث فوقها قبة والارض الرابعة فوق السماء الثالثة والسماء الرابعة فوقها قبّة والارض الخامسة فـوق السماء الـرابعة والسماء الخامسة فـوقها قبّة والارض السادسة فـوق السماء الخامسة والسماء السادسة فـوقها قبّة والارض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبّة وعرش الرحمة فوق السماء السابعة» .

وروى شيخنا محمد بن الحسن الصّفار (رحمه الله) فى بصائر الدرجات باسناده عن الحسن بن على «عليهما السلام» قال : «انّ لله مدينتين: احدهما، بالمشرق ، والاخرى ، بالمغرب، عليهما سور، وعلى كل مدينة منها سبعون الف الف مصراع من ذهب ، وفيها سبعون الف الف لغة ، يتكلّم كل امّة بخلاف صاحبه، وانا اعرف جميع اللّغات وما فيها

(الف) – س ٢٣، ى ١٧ . (ب) – س ٦٥، ى ١١ .

وما بينها، وما عليها حجّة غيري ، وغير الحسين اخي» .

وباسناده عن امير المؤمنين «عليه السلام» قال : »ان لله بالمدة خلف المغرب، يقال لها «جابلقاء» وفي «جابلقاء» سبعون الف امّة، ليس منها امّة الا مثل هذه الأمّة ...» .

وباسناده عن ابي عبدالله «عليه السلام» قال : «انّ من وراء ارضكم هذه ارضا بيضاء ضوءها منه» .

وباسناده عنه عليه السلام: «انّ من وراء عين شمسكم هذه اربعين عين شمس، فيها خلق كثير ، وان من وراء قمركم اربعين قمراً ، فيها خلق كثير» .

وباسناده عنه عليه السلام قال : «ان لله مدينة خلف البحر ، سعتها مسيرة اربعين يوماً الشمس ...» الحديث بطوله .

وباسناده عن ابي جعفر «عليه السلام» قال : «ان الله خلق جبلاً محيطا بالدنيا من زبرجدة خضراء، وانّما خضرة السماء من خضرة ذلك الجبل، وخلق خلفه خلقاً لم يفترض عليهم شيئاً كما افترض الله على خلقه ...» .

وروى صاحب الكافي – رضي الله عنه – باسناده عن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر «عليه السلام» قال : «في ليلة وانا عنده ، ونظر الى السماء ، فقال : يا ابا حمزة هذا قبّة ابينا آدم «عليه السلام» وان لله تعالى تسعة وثلاثين قبّة فيها خلق ما عصوا الله طرفة عين».

قال بعض اهل المعرفة : في كل نفس خلق الله تعالى عوالم، منها خلق يسبّحون الليل والنهار لا يفترون ، وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا وابصرها العارف يشاهد نفسه فيها .

وقد اشار الى ذلك عبدالله بن عباس فيما روى عنه في حديث «هذه الكعبة وانّها بيت واحد من اربعة عشر بيتاً ، وان في كل ارض من الأرضين السبع خلقاً مثلنا، حتى انّ فيهم ابن عباس مثلي» قال : وصدقت هذه الرواية اهل الكشف وكل ما فيها حي ناطق وهي باقية لا تفنى ولا تتبدّل ، واذا دخلتها العارفون انّما يدخلون بأرواحهم لا باجسامهم ، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجرّدون، وفيها مدائن لا تحصى، تسمّى مدائن النور لا تدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار، وكل حديث وآية وردت عندنا، فصرفها العقل عن ظاهرها ، وجدناها في هذه الأرض ، وكلّ جسد يتشكّل فيه الروحاني من ملك وجنّ وكل صورة يرى الانسان فيها نفسه في النوم، فمن اجساد هذه الأرض .

وقال الغزالي في كتاب سرّ العالمين قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» : ان بالمغرب

عنّا لأرضاً بيضاء من وراء قاف، لا يقطعها الشمس في اربعين يوماً . الخبر .

والفرض من ذكر هذه الاخبار مع اشتراكها في امر واختلافها من جهة ، ان يظهر للعارف السالك تفاوت مابين علم العلماء من هذه الملّة المصطفويّة والولاية المرتضويّة ، وبين علم العلماء السابقين من الامم الماضية، وشتّان ما بين ظهور العلم بكليّته في المدينة الطيّبة وبيت الحكمة، وظهور في مدائن العالم واهل بيوتاته، حيث حكم فاضل اليونانيين بل افضلهم بـ: «ان من وراء هذا العالم عالماً آخر ...» .

وفي اخبار اهل بيت العصمة والحكمة ما يدلّ على انّ هناك عوالم كثيرة من اربعين الى الف الف، فانظر ماذا ترى وما الفرقان بينهما .

وايضاً : ليظهر ان العلم ليس الا ما في تلك المدينة الفاضلة من اهل بيت العصمة، وان ما في بيوتات الأنبياء السابقين والحكماء الفاضلين فهو ايضاً من شروق نور هذه المشكاة وضوءها ومن اشعّة تلك الشمس الحقيقة ، حيث اضاءت ما حولها قبل طلوعها .

ثم انّا قد ذكرنا بعضاً من اسرار تلك الاعداد ووجه اختلاف الروايات في ذلك في شرح حديث الغمامة وفي كتاب الاربعين، بقي الأمر بتحقيق ان هذا العالم الذي وراء عالمنا هذا من المراتب الطوليّة من البدويّة والعوديّة ، او السلسلة العرضيّة . فبعض الناظرين فيه ذهبوا الى انّه العالم العلوي العقلي، وزعم جمع الى انّه عالم المثل النوريّة الافلاطونية وكلاهما ليس بحق لأن لكل من العوالم الالهيّة دلالات وعلامات واشارات ومقامات، ولكل سبيل الى معرفته وطريق الى كيفيّة وجوده، وقد اشار صاحب الكتاب فيما قبل الى العالم العلوي وكيفيّة الوصول اليه، وسنشير الى تحقيقه وكيفية الصدور من مبدئه .

واما المثل النوريّة (الف) فقد ذكرت بالبيانات المختلفة ، وليس يوجد منها فيه ، وليس بعالم المثال والبرزخ في سلسلة العود ، لأنّ كل ما فيه فمن آثار النفس ، انّما هي اعمالكم ترد اليكم ، وهي في الموجوديّة اقوى واتم من موجودات هذا العالم ، وهي درجات بعضها صور عقليّة هي، جنّة المقربين، وبعضها صور حسنة ملذّة، هي اصحاب

(الف) – واعلم ان كلّما يوجد في الوجود اما ان يكون من اهالي عالم المادة والقرية الفانية او يكون من سكان عالم العقل والمثال في السلسلة النزول، او يكون من سكنة العوالم المثاليّة والعقلية في قوس الصعود وازهمين قسم اخيرند نفوس كامله كه ازدرجات ومنازل عقول عبور نموده وبمقام فناء في الله رسيده اند وبعد ازطي كثرات اسمي بمقام جمع الجمع واحديّت پيوسته اند.

جنّة اصحاب اليمين، او مولمة هى، جحيم اصحاب الشمال .

وليعلم : ان ليس محسوساتها ممّا ترى بهذه الأبصار الفانية والحواس الدائرة كما زعمه الجمهور ولا انّها امور خياليّة لا وجود لها فى العين كما يراه بعض الرواقيين، ولا انّها امور عقليّة وكمالات نفسانية وليست بصور واشكال جسمانيّة وهيآت مقداريّة، كما عليه جمهور المتفلسفين بل، انما هى صور عينية جوهرية موجودة لا فى هذا العالم الهيولانى محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعيّة ، بل موجود فى عالم الآخرة محسوسة بحواس اخرويّة، وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة، كل منها مع تفاصيلها اعظم واشرف من هذا العالم . وكذلك للانسان وحواسّه نشآت كثيرة غير هذه النشآت الدنيويّة المستحيلة ، قال الله تعالى : «وللآخرة اكبر درجات (الف) واكبر تفصيلاً» وعندى انّ ذلك من قبيل ما قاله الشيخ محيى الدين فى فتوحاته هكذا :

«اعلم ان الله تعالى لمّا خلق آدم «عليه السلام» الذى اول جسم انسانى تكون وجعله اصلاً لوجود الاجسام الانسانيّة وفضلت من خميرة طينه فضيلة خلق منها، النخلة وهى اخت لآدم «عليه السلام» وهى لنا عمّة ، وسمّاها الشرع عمّة ، اكرموا عمتكم النخلة ، فانّها من بقيّة طينة آدم، وشبّهها بالمؤمن ، ولها اسرار عجيبة دون ساير النبات ، وفضل من الطبيعة بعد خلق النخلة قدر الشمسة فى الخفاء ، فمدّ الله من تلك الفضيلة ارضاً واسعة الفضاء ، اذ جعل العرش وما حواه الكرسى والسماوات والارض وما تحت الثرى والجنّات كلّها، والنار فى هذه الأرض، كان الجميع فيها كحلقة ملقاة فى فلاة من الارض ، وفيها من العجائب والفرائب مالا يقدر قدره ، ويبهر العقول امره، وفى هذه الأرض ظهرت عظمة الله ، وعظمت عند المشاهدة قدرته وكثير من المحالات العقليّة التى قام الدليل الصحيح العقلى على احالتها هى موجودة فى هذه الارض ، وهى مسرح عيون العارفين العلماء بالله تعالى وفيها يجولون ، وخلق الله من جملة عوالم لها صوراً على صورنا ، اذا بصرهم العارف يشاهد نفسه فيها .

ثمّ قال : اخبر بعض العارفين بامر اعرفه شهوداً ، قال : دخلت فيها يوماً مجلساً يسمى مجلس الرحمة ، لم ار مجلساً قطّ اعجب منه، فبيننا انا فيه، اذ ظهر لى تجلٍ الهىٍ ، ولم تأخذنى منى، وهذا من خاصيّة هذه الأرض ، فان التجليات الواردة على

(الف) – س ١٧، ى ٨٦ .

العارفين فى هذه الدار وفى هذه الهياكل ، يأخذهم عنهم ويغينهم عن شهودهم من الأنبياء والاولياء ، وكل من وقع له ذلك . وكذلك عالم السماوات العلى والكرسى الأذهى وعالم العرش المحيط الأعلى. اذا وقع لهم تجلى الهى اخذهم عنهم، فصعقوا . وهذه الارض اذا حصل فيها صاحب الكشف العارف ووقع له تجلّى لم يغنه عن شهوده، ولا اخطفه عن وجوده، وجمع له بين الرؤية والكلام، وفيها من البساتين والجنّات والحيوان والمعادن مالا يعلم قدر ذلك الا الله تعالى ، وكل ما فيها من هذا كلّه حى ناطق كحياة كل حىّ ناطق ماهو مثل هذه الاشيء فى الدنيا ، وهى باقية لا يفنى ولا يتبدل ولا يموت .

وبالجملة من وصف هذه الأرض اكثر ممّا ذكر صاحب الكتاب فى وصف ذلك العالم واشتراكها فى الاوصاف الآخر، فاحدها ، انّه قال : فى تلك الأرض صور عجيبة النشأة بديعة الخلق قائمون على افواه السّكك المشرفة على هذا العالم الذى نحن فيه من الأرض والسماء والجنّة والنار، فاذا اراد واحد دخول تلك الأرض من العارفين فيتبادر واحد منهم الى هذا الداخل ، فخلع عليه حلّته على قدر مقامه، واخذ بيده بحوله ...».

وقال صاحب (الف) الكتاب : «والروحانيون الذين هناك طائبون للانس الذى هناك، لا ينفر بعضهم عن بعض وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده بل تسريح اليه، وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وكل واحد منهم يبصر ذاته فى ذات صاحبه، لأن الأشياء التى هناك نيّرة مضيئة ، وليس هناك شىء مظلم البتة ، ولا شىء جاس، أى جامد يجور لا يطيع، بل كل واحد نيّر ظاهر لصاحبه . .» انتهى .

وقال (ب) الكاشف : «ورايت فيها ارضاً من الذهب الأحمر اللّين، فيها اشجار كلها ذهب ، وثمرها ذهب، فيأخذ التّفاحة من الشجر ، فتأكلها فتجد لذّة طعمها ، وحسن رائحتها مالا يصفها واصف يقصر فاكهة الجنّة عنها، فكيف فاكهة الدنيا، والجسم والشكل والصورة ذهب، والصورة والشكل كصورة الثمرة وشكلها عندنا، وتختلف فى الطعم، وفى الثمرة من النقش البديع والزينة الحسية مالا يتوهّم ، ولو جعلت على الأرض لفضلت عليها اضافاً ، واذا قبض عليها الذى يريد كلها بهذه المعهودة فى القدر عمّها، وهذا مما يحيله العقل هنا فى نظرها . ولمّا شاهدها ذو النون المصرى نطق بها ايراد الكبير على الصغير ، من غير ان يصغر الكبير ويكبر الصغير» انتهى .

(الف) – اى صاحب اثولوجيا . (ب) – اى صاحب الفتوحات .

هـذا كلّه فى مقابـل قوله - صاحب الكتاب -: اذ ليس نظرهم بالأعين الـدائرة الجسدانيّة الواقعة علـى سطوح الأجرام المكنوفة ، بـل انّما نظرهم بـالأعين العقليّة الروحانيّة التى اجتمع فى الحاسة الواحدة جميع القوى التى للحواس الخمس مع قوّة خاصّة السادسة ، لكن الخامسة السادسة مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق فى آلات اللحميّة» انتهى والله اعلم واحكم .

قوله: «اذ ليس[١٦٥] بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد ولا خطوط خارجة عن المراكز الى الدائرة ...» .

يحتمل ان يكون تعليلاً لإجتماع القوى فى قوّة واحدة هى القوّة السادسة ، اى القوة العقليّة ، وان ليس بعضها فى موضع وبعضها فى موضع، بل الكل فى الكل، لان النفس بما تحيط به من المعقولات والقوى التى كدائرة ، لكن ليس كالدوائر الجسمانيّة حيث يكون بين المحيط والمركز ابعاد وفرض خطوط ، فان ذلك لا يصحّ فى العقليات، حيث لا ابعاد لها ، بل المركز هناك محيط بالـدائرة ، فليس فـى الأنوار العالية اختلاف قوى ولا فيه مواضع قوى . ويحتمل ان يكون تعليلاً لكون السماوات التى فوق تلك الجسمانيّة شأنها ذلك، وهو ظاهر .

الى هنا تمّ بيان الميمر الرابع

والحمد لله اولاً وآخراً

والصلاة والسلام على محمد وآله واولاده اجمعين

الى (الف) هنا كتب المصنّف - رحمه الله -

(الف) - اى الـى هنا جفّ قلمه الشريف وقد فرغت من تصحيح هـذه التعليقة اواخر ليلة - ١٥ شهر شعبان المعظّم من شهور سنة - ١٣٩٦ - من الهجرة النبويّة المصطفويّة صلوات الله عليه وخلفائه من ذريّته واهل بيته الطاهرين الطيّبين. وانا العبد المفتخر بالانتساب الى الشّجرة العلوية سيد جلال الـدين الموسوى الآشتيانى غفر الله ذنـوبه وستر عيوبه «شعبان ١٣٩٦ هـ. ق. - اوت ١٩٧٦ م» .

ment de la paraphrase arabe des Enneades", Bulletin de l'Institut d'Egypte, vol. XXIII, 1941, pp. 263-295.

(8)- We have dealt with the question of the hierarchy of knowledge in Islam in many of our studies, including Science and Civilization in Islam, New York, 1970, pp. 21-91.

(9)- Concerning Qādī Sa^{c}īd see H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, Paris, 1972, pp. 123-301; and H. Corbin and S.J. Āshtiyānī (eds.), Anthologie des philosophes iraniens, vol. III, Tehran, 1978, pp. 1-196 of the Persian and Arabic and also the beginning of the French, where parts of these glosses have been printed along with selections of writings of other Persian philosophers of the 11th/17th century.

(10)- On Mullā Muhsin Fayd , see S.H. Nasr, "The School of Isfahan", in M.M.Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, vol. II, 1966, pp. 904-932.

(11)- See S.H. Nasr, Sadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy, London, 1978, and "Sadr al-Dīn Shīrāzī (Mulla Sadra)" in M. M. Sharif (ed.) op. cit., pp. 932-961; H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, pp. 9-122.

(12)- Corbin calls the ishrāqī school founded by Suhrawardī "les platonistes de Perse". See his En Islam iranien, vol. II, Paris, 1971, devoted to Suhrawardī and sub-titled "Sohrawardi et les Platoniciens de Perse".

(13)- On Mullā Rajab ^{c}Alī Tabrīzī see H. Corbin, La philosophie iranienne et la philosophie comparee, Tehran, 1978, pp. 102-103.

NOTES

(1)- The first Western scholar in modern times to have definitely identified al-Shaykh al-Yūnānī as Plotinus was Th. Haarbrucker. See ᶜA. Badawī, Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt, Cairo, 1955, p. 1 of general introduction. In his introduction, Badawī gives an extensive account of the history of the "discovery" of the "Theology of Aristotle" in modern times.

(2)- The Arabic text of the Uthūlūjiyā was printed for the first time by F. Dieterici (Leipzig, 1882) and again by ᶜA. Badawī, op.cit.

(3)- Ibn Sīnā's glosses, which are the best known by a Muslim author on the Uthūlūjiyā, were edited by ᶜA. Badawī in his Aristū ᶜind al-ᶜarab, Cairo, 1947, pp. 35-74; they have been translated and studied in French by G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la "Theologie d'Aristote' ", La Revue Thomiste, vol. 51, 1951, pp. 346-406 and S. Pines, "La longue recnsion de la theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaelienne", Revue des Etudes Islamiques, vol. 22, 1954, pp. 7-20.

(4)- It must be mentioned that the Latin translation (most likely through the intermediary of Italian from the Arabic Uthūlūjiyā under the direction of Franciscus Roseus and with the title Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secu-dum Aegyptios, noviter reperta et en latinum castigatissime redacta, Rome, 1519) was itself influential in the further spread of interest in Neoplatonism in certain circles in the West. On the Latin translation of the Arabic Uthūlūjiyā see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 3 ff.

(5)- See P. Henry, "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", Academie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres, ser. XXIII, no. 5, 1937, pp. 310-342.

(6)- On this question see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 24 ff.

(7)- This fact was discovered by P. Kraus and mentioned in his well-known study, "Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau frag-

The present volume is an outgrowth of the research which S.J. Āshtiyānī has been carrying out in collaboration with H. Corbin over the past several years, to prepare an anthology of the writings of Persian philosophers since the Safavid period. It marks one more major contribution of Āshtiyānī to the domain of Islamic philosophy, to which he has contributed so extensively during the past two decades. In preparing the present text, Āshtiyānī has made use of the following manuscripts:

1- Manuscript no. 27827 belonging to the Majlis Library in Tehran. This work is in the handwriting Abū Tālib ibn Muhammad Radī and belonged to Āgā ᶜAlī Mudarris, the famous philosopher of the Qajar period.

2- Manuscript no. 1030 of the Library of Sayyid Muhammad Mishkāt presented to the Central Library of Tehran University, written in 1177 in Karbela.

3- Manuscript no. 21688 of the Library of the Faculty of Theology of Ferdowsi University (Mashhad).

The Imperial Iranian Academy is pleased to be able to include in its publications series the text of this masterpiece of Plotinus, which is the source of one of the profoundest links between Islam and the Western intellectual tradition, along with the commentary of one of the great luminaries of Islamic thought in its later flowering. This commentary represents the meditation of the later Islamic sages upon Plotinus and also the parting of ways, after the end of the Middle Ages, between Islamic philosophy and the mainstream of Western thought. May the study of Plotinus and meditation upon the echoes of his teachings in both East and West, aid in bringing to life once again that wisdom in whose bosom alone can East and West meet in harmony and true understanding.

Seyyed Hossein Nasr
Tehran
Dhu'l-qaᶜdah 1397 (A.H.)
November 1977 (A.D.)

Mullā Muhsin Fayd received knowledge of the Uthūlūjiyā from his master and, although he did not write on the work himself, must have transmitted to Qādī Sa^{c}īd an oral knowledge concerning the text as well as a special interest in its content. Qādi Sa^{c}īd studied the "Transcendent Theosophy" as well as Sufism and ^{c}irfān with Mullā Muhsin Fayd but is known more as an outstanding expositor of Sufism than of the "Transcendent Theosophy". In philosophy he was in fact also influenced by Mullā Rajab ^{c}Alī Tabrīzī, who was opposed to the position of Mullā Sadrā and followed a more Peripatetic line.(13) In his Glosses upon the Uthūlūjiyā, Qādī Sa^{c}īd reveals this background. In some passages, he makes use of the teachings of Sufism, especially that form of Sufism which combines the teachings of Ibn ^{c}Arabī with specifically Shī^{c}ite teachings issuing from the Shī^{c}ite Imams. In other places, he negates the theses of Mullā Sadrā but also criticizes Ibn Sīnā, whose glosses upon the Uthūlūjiyā he seems to have known well. As a matter of fact the commentary of Qādī Sa^{c}īd can be fully understood only in the light of the earlier commentary of Ibn Sīnā on the one hand, and the teachings of the "School of Isfahan" on the other.

Qādī Sa^{c}īd has unfortunately left his commentary upon the Uthūlūjiyā incomplete, ending his glosses with the fourth book (maymar). This is one of several of his important works which he left unfinished. Another is Asrār al-^{c}ibādāt (Mysteries of Worship), a masterly study of the esoteric significance of the Islamic rites. Despite this fact, however, Qādī Sa^{c}īd's work must be considered as an important philosophical treatise in its own right and, after the glosses of Ibn Sīnā, probably the most notable commentary written by an Islamic thinker upon the celebrated "Theology of Aristotle", a work whose influence is so visible in the pages which record the later destiny of the intellectual life of both the Islamic world and the West.

+

+ +

+ + +

the Arabic title of this work and to posit other readings for uthūlūjiyā. Some have called it abulūjiyā meaning "apology" and others atulūjiyā, from the Greek aitiologia meaning the science of causes. In both cases, such reading can be arrived at by merely changing the dots in the Arabic orthography of uthūlūjiyā. But there is no cogent proof for such assertions and it seems that the title uthūlūjiyā is definitely correct. In fact, it was as a result of the title of this book that later Islamic philosophers became familiar with this term and occasionally used it as the name for a science rather than the title of a particular book. In this, as in so many other ways, the "Theology of Aristotle" came to leave an indelible mark upon Islamic thought and found a permanent home for itself in the citadel of Islamic intellectual life.

+

+ +

+ + +

The commentator of the "Theology...", whose glosses appear for the first time in a modern edition in this volume, stands in a long line of Persian Islamic philosophers who were intellectually akin to the sages of the Pythagorean-Platonic tradition of Antiquity. Qādī Sa^{c}īd Qummī[9] who died in 1103/1691 was a student of Mullā Muhsin Fayd Kāshānī,[10] himself one of the foremost disciples of Sadr al-Dīn Shīrāzī, the great master of the "School of Isfahan" and the founder of a new intellectual perspective in Islam which he called al-hikmat al-muta^{c}āliyah, the "Transcendent Theosophy."[11] Sadr al-Dīn, who had synthesized various schools such as Peripatetic philosophy, illuminationist (ishrāqī) theosophy, kalām and ^{c}irfān into a new intellectual perspective, was well-versed in the teachings of Neoplatonism not only through the works of Suhrawardī[12] but also through direct study of Neoplatonic texts. Sadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Sadrā) was especially devoted to the Uthūlūjiyā, which he had studied thoroughly. He even attributed many of his own teachings such as "trans-substantial" motion (al-harakat al-jawhariyyah) to the author of the Uthūlūjiyā.

to the basic thesis of Islamic thought, which is the Unity of the Truth. Be it as it may, there is no doubt that from the Islamic point of view any form of knowledge which is legitimate and which, since it is true, has been allowed to enter the citadel of Islam, cannot contradict other forms of "legitimate" knowledge but can only complement them. Islam sees various valid intellectual perspectives as complementary and as standing in a hierarchy dependent upon the mode of the knower (per modem cognescentis in Scholastic Terms) and the quality of the knowledge in question. But it does not admit the possibility of authentic modes of knowledge which are at the same time contradictory.(8) The attempt to harmonize the teachings of the Platonic and Aristotelian schools, both of which were considered "legitimate" forms of wisdom and integrated into the intellectual world of Islam, was therefore quite natural and a direct consequence of the nature of the Islamic perspective itself. Islam saw in these schools not two contradictory philosophies, but two different modes of knowledge, corresponding to the "lesser" and the "greater" mysteries, and thus standing on different levels in the hierarchy of knowledge. The "Theology of Aristotle", a work which was at once Neoplatonic and considered to be by Aristotle, seemed to provide an historical "justification" and "proof" for the existence of different modes of knowledge and legitimate schools of thought and wisdom. The Islamic intellectual figures in fact held the existence of these modes to be practically self evident and a direct consequence of the Islamic doctrine of Unity (tawhīd).

A word must also be said concerning the use of the word "theology" (uthūlūjiyā). The word theology as used in Western languages does not correspond exactly to any particular Islamic science although usually the word "kalām" is rendered as "theology". But there is also much theology in the Western sense to be found in what is technically called traditional philosophy or falsafah, especially the aspect dealing with "Divine Wisdom" (al-hikmat al-ilāhiyyah), which can be translated literally as "theosophy". The use of the title "theology" itself is extremely rare in Islam except in connection with this particular work of Plotinus. This fact has led certain Western scholars to doubt

The Arabic text of the "Theology of Aristotle" comprises the last three books of the Enneads as they are known in their Greek version. But it is not identical with the Greek text, which is the recension of the teachings of Plotinus by his celebrated student Porphyry. As a matter of fact, research during the past four decades by such scholars as P. Henry [5] seems to indicate that the Arabic "Theology..." is not the translation of Porphyry's recording of his masters teachings as found in the Enneads, but the translation of a text by another student of Plotinus, most likely Amelius, who antedates Porphyry.[6] Such scholars claim, therefore, that the "Theology..." represents an independent view of the oral teachings of Plotinus and is an extremely precious document, complementing the well-known version of the Enneads as the principal source of knowledge for the teachings of the founder of Neoplatonism.

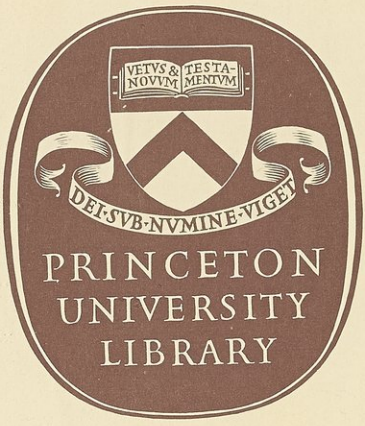
The Arabic version of the "Theology..." based upon a lost Greek version was translated by Ibn Nāʿimah al-Ḥimṣī probably for al-Kindī, and possibly with al-Kindī's own assistance. At first it was not referred to as a work of Aristotle and only during the generations following al-Kindī did it come to be firmly "established" as a work of the Stagirite. It seems that more of the thought of Plotinus was translated into Arabic than is contained in the "Theology....", as can be seen by a study of the Risālah fi'l-ʿilm al-ilāhī li'l-Fārābī (Treatise on Divine Knowledge of al-Fārābī), which is a spurious work attributed to Fārābī.[7]

It might be asked why over the ages the Muslims believed this work to be by Aristotle, and in fact why some traditional Islamic philosophers continue to do so even today. Some have considered this to be an historical accident, which then caused a figure such as Fārābī to write his al-Jamʿ bayn ra'ay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa Aristū (Harmony between the Views of the Two Philosophers, the Divine Plato and Aristotle) in an attempt to harmonize the views of Plato and Aristotle, which meant also Neoplatonism and Aristotelianism. Others consider this attribution to be providential in as much as it gave support

INTRODUCTION

Perhaps no figure from the Graeco-Alexandrian world has left as profound a mark upon Islamic intellectual life as Plotinus, even if one considers the extensive influence of such other pivotal figures as Plato and Aristotle. But whereas Plato was known to the Muslims by his name in its Arabized form as Aflāṭūn and Aristotle was known as Arisṭū or Arisṭūṭālīs and entitled the "First Teacher", Plotinus hardly ever appears on the stage of Islamic history under hiw own name. Although the name Flūṭīnūs does appear in a few texts here and there such as the Fihrist of Ibn Nadīm, Plotinus came to be known generally under the title of the "Shaykh of the Greeks" (al-Shaykh al-yūnānī) and was identified as the author of the "Theology of Aristotle" (al-Uthūlūjiyā). Therefore from the generation following al-Kindī in the 4th/10th century Plotinus was considered to be the same person as Stagirite.(1)

The influence of Plotinus upon the Islamic world is based almost completely upon a single text, namely the Uthūlūjiyā, which is printed in this volume with the commentary of the Safavid philosopher and gnostic, Qādī Saʿīd Qummī.(2) But this single work had repercussions in the most far-flung intellectual circles imaginable. It was read by the Peripatetic philosophers such as Ibn Sīnā, who in fact wrote a set of glosses upon it.(3) It was also known by Ismāʿīlī and other Shiʿite philosophers and theologians, such as the group of philosophers and scholars known as the Ikhwān al-Ṣafā', and by Nāṣir-i Khusraw. It was even studied by certain theologians such as Shahristānī and Ghazzālī and its contemplative aspects meditated upon and integrated into certain perspectives of Sufism by Ibn ʿArabī, Ṣadr al-Dīn Qunyawī, ʿAbd al-Karīm al-Jīlī and other masters of Islamic gnosis. It was also carefully studied by such later figures of Islamic thought as Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, who quotes often from it in his Asfār. In fact, it might be said that it was Islamic spirituality with its marked gnostic (ʿirfānī) character that revived the teachings of this sage of Graeco-Hellenistic Antiquity and made him and his school celebrated not only in the Islamic world but also in the West.(4)


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 099523688

Plotinus

Enneads (" Theology ")

The Arabic Translation of

Ibn Nā'imah al-Ḥimṣī

with the glosses of

Qāḍī Sa'īd al-Qummī

edited with commentary

by

Sayyid Jalal al-Dīn Āshtiyānī

Tehran 1976

1396 (A. H. lunar)