





PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

--	--

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْأَقْطَابُ الْقَطِينَةُ

أَوْ

الْبُلْغَةُ فِي الْحِكْمَةِ

عَبْدُ الْقَادِرِ بْنِ حَمْرَةَ بْنِ ياقُونَ الْإِمْرِيُّ

بِإِمْقَادِهِ وَتَصْحِيحِهِ

مُحَمَّدُ تَقِيُّ دَانِشْ طَرُوه

أَنْجَمِ فَلْسَفَةِ إِيرَانَ

قَهْرَانَ ١٣٥٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأقطاب القطبية

البلغية في الحكمة

عبد القادر بن حمزة بن باقر الهروي

بإمقدمه و صحیح

محمد تقی دانش پژوه

طهران ۱۳۵۸

(Arab)

BP188

.9

.A38

انتشارات

انجمن فلسفه ایران

شماره ۴۵

مهر ماه ۱۳۵۸ هجری شمسی

ذی‌قعدة ۱۳۹۹ هجری قمری

١	الخطبه
٢	المقدمه
٥	الفن الاول فى الكشف عن ماهية العالم واقسامه وهو يدور على قطبين
٧	القطب الاول الشمالى وهو الذى يليه اقليم الجسمانيات
٩	الباب الاول فى العنصریات
١٢	القول فى حقيقة الجوهر واثبات وجوده
١٦	القول فى الجسم واحواله وفيه احكام
١٧	الحكم الاول الجسم والمكان
١٨	الحكم الثانى الجسم والحركة
١٩	الحكم الثالث الجسم والسماویات
٢٠	الحكم الرابع استحالة الاجسام
٢١	الحكم الخامس انفعال العنصریات
٢٥	خاتمة الباب
٢٧	الباب الثانى الفلكیات وخواصها
٢٨	الخاصية الاولى فى انه لا يصحّ عليها الحركة المستقيمة

٢٩	الخاصية الثانية فى انه لا يصحّ عليه الحرق
٢٩	الخاصية الثالثة فى ان الفلك بسيط
٢٩	الخاصية الرابعة فى ان الفلك لا يستحيل
٢٩	الخاصية الخامسة فى ان الفلك محيط بحشوه
٣٢	الخاصية السادسة فى الحركة الدورية للجرم البسيط المحيط بالكل
٣٣	الخاصية السابعة فى ان كل واحد من الافلاك نوع برأسه
	الخاصية الثامنة فى ان الاجرام العلوية معدة للقوابل الارضية والمواد
٣٤	السفلية لفيضان الصور والاعراض من واهبها عليها
٣٥	خاتمة الكتاب فى خواص الافلاك والعناصر
٣٨	القطب الثانى و هو الجنوبي الذى يليه اقليم الروحانيات
٣٨	الباب الاول فى النفوس السفلية
٣٨	حد النفس على ما يعم الارضيات والسماويات واقسامها
٤٠	نفس الانسان واثباتها بالبراهين والاقناعات
٤٧	قوى النفس النباتية
٤٩	قوى النفس الحيوانية المدركة والمحركة
٥١	الحس المشترك
٥٢	الخيال
٥٣	الوهم
٥٤	الحافظة
٥٤	المتخيلة والمتفكرة
٥٤	القوى المحركة الباعثة والمحركة الفاعلة
٥٧	الروح الحيوانى
٥٨	النفس الناطقة
٦٣	الباب الثانى فى النفوس العالية

٦٦	فى ان وجود المحسوس يدلّ على وجود المعقول بوجوه عشرة
٦٨	فى دلالة الحركة الدورية على النفس
٦٨	فى دلالة الحركة المستقيمة
٦٩	فى دلالة الحركة الغير القارة
٧٢	اثبات العقول المجردة الفعالة
٧٢	البرهان الاول وجود النفوس النواطق البشرية
	البرهان الثانى حدوث العلوم والالهامات والفراسات والانذار والابخار
٧٦	عن المغيبات والرؤيا الصادقة والآراء الحقّة
٧٧	البرهان الثالث الصور الكائنة فى عالمنا هذا
٧٧	البرهان الرابع النفوس الفلكية
٧٧	البرهان الخامس علومها وانوارها .
٧٧	البرهان السادس الاجرام الفلكية
٧٨	البرهان السابع حركاتها
٨٠	البرهان الثامن وحدانية الواجب وجوده
٨١	القول فى احوال النفوس الفلكية
٨٧	القول فى الامور المشتركة
٨٩	عالم العقل
٩٢	عالم النفس
٩٣	عالم الجسم
٩٤	روح القدس
٩٩	خاتمة الباب وفيه احكام
٩٩	الحكم الاول فى الحدوث الذاتى للعقول والنفوس
١٠٠	الحكم الثانى فى ابديتها
١٠٠	الحكم الثالث فى ان كلّ واحد منها نوعه فى شخصه

- ١٠٠ الحكم الرابع انها علل الاجسام الفلكية
- ١٠١ الحكم الخامس ان السابق من العقول علّة وجود اللاحق منها
- ١٠٣ الفن الثانى فى سبب الوجود
- ١٠٣ القطب الاول فى المبدء المطلق وهو الله تعالى
- ١٠٣ مقدمة فى الواجب والممكن والممتنع
- ١٠٩ الاصل الاول فى الذات والطرق الخمسة فى اثبات الواجب
- ١١١ الطريقة الاولى نفس الوجود
- ١١٤ الطريقة الثانية الاستدلال بالعقل عليه
- ١١٥ الطريقة الثالثة الاستدلال بالنفس عليه
- ١١٥ الطريقة الرابعة الاستدلال بالجسم عليه
- ١١٦ الطريقة الخامسة الاستدلال بالاعراض عليه
- ١١٨ الطرق المشهورة فى الكتب
- ١١٩ الاصل الثانى فى الصفات الالهية
- ١٢١ القول فى الصفات السلبية
- القول فى الصفات الثبوتية: العلم (١٢٩) والقدرة (١٣٣) والارادة (١٣٤) والحياة (١٣٤) والحكمة (١٣٤)
- ١٢٩-١٣٦
- ١٣٦ خاتمة الباب
- ١٣٧ الاصل الثالث فى الافعال الالهية وفيه المذاهب الخمس
- ١٤٠ المذهب الاول النظر الى كمال القوة الواجبية
- ١٤١ المذهب الثانى النظر الى نقصان القوة الممكنية
- ١٤١ المذهب الثالث النظر الى كمال التعداد العالم الروحانى
- ١٤١ المذهب الرابع النظر الى كمال الجسمانى ونقص الروحانى
- ١٤٢ المذهب الخامس النظر الى كلى طرفى الصانع والصنع
- ١٤٢ مسالك المذاهب اربعة

١٤٢	مذهب صرف العقل بلا اعتصام بحبل الشرع
١٤٣	مذهب صرف الشرع بلا استمسك بعروة العقل الوثقى
١٤٤	مذهب ومسلك مهلك خاوع عن كلى السالكين
١٤٤	مذهب مطروق لكى المارقى العقل والشرع
١٤٤	ترجيح مذهب اصحاب الحدوث
١٦١	الاصل الرابع فى الاسماء
١٦٥	الله ١٦٣ ، الرحمن ١٦٣ ، الرحيم ١٦٣ ، الملك ١٦٥
١٦٥	القدوس ١٦٥ ، السلام ١٦٥ ، المؤمن ١٦٥
١٦٦	المهيمن ١٦٦ ، العزيز ١٦٦ ، الجبار ١٦٦
١٦٧	القهار ١٦٧ ، الحكيم ١٦٧ ، الخلق ١٦٧
١٦٨	العظيم ١٦٧ ، الفاطر ١٦٧ ، البديع ١٦٨
١٦٩	الاحد ١٦٨ ، الصمد ١٦٩ ، الغنى ١٦٩
١٧٠	الجواد ١٦٩ ، الحى ١٦٩ ، الجميل ١٧٠
١٧١	الرزاق ١٧٠ ، القيوم ١٧١ ، الحق ١٧١
١٧١	النور
١٧٢	خاتمه
١٧٢	القطب الثانى فى المعاد
١٧٢	ما هو المعاد
١٧٣	ما اليه المعاد
١٧٣	ما منه المعاد
١٧٥	ماله المعاد
١٧٥	البعوث الخمسة
١٧٨	المعاد الجسمانى والبرهان عليه
١٨٠	اقسام تصرف الروح فى البدن

١٨٠	اقسام انقطاع تصرفها
١٨١	المعاد الروحاني
١٨١	المسألة الاولى فى تفسير بعض الكلمات المتداولة
١٨١	الكلمة الاولى المعجزة
١٨٣	الكلمة الثانية الكرامة
١٨٣	الكلمة الثانية الوحي :
١٨٤	المنزل الاول الوحي القلبي
١٨٦	المنزل الثانى الوحي السمعى
١٨٦	المنزل الثالث الوحي البصرى
١٨٨	الفرق بين الرسول والنبي
١٩٠	الفرق بين النبي والحكيم
١٩٢	المسألة الثانية فى تقسيم هذه الكلمات والفرق بين الوحي والالهام
١٩٢	المسألة الثالثة فى الاسباب الموجبة لهذه الآثار :
١٩٣	صفاء جوهر النفس
١٩٦	القوة النظرية
١٩٩	القوة المتخيلة
٢٠٢	المسألة الرابعة الكشف عن ماهية النبوة ووجوب وجودها الشعبة الفرعية فى المسائل الثمانية :
٢٠٨	الاولى موت جسد الانسان
٢٢٣	الثانية النفس الناطقة حادثة مع حدوث البدن
٢٢٥	الثالثة النفوس البشرية كلها من نوع واحد
٢٣٠	الرابعة فى تفصيل قوى النظر والعمل للنفس البشرية
٢٣٣	الخامسة مراتب النفس البشرية
٢٣٥	السادسة فى كيفية حصول العلم لجوهر النفس

٢٣٥	السابعة فى تقسيم النفوس بحسب العلم والعمل
٢٣٧	الثامنة فى حقيقة الجنة والنار
٢٣٩	ذيل الكتاب
٢٤٠	المعقولات
٢٤٠	الكسييات
٢٤٠	الوجدانيات
٢٤٠	البدهييات
	القول فى الفكر: التصور والتصديق، القول الشارح والحد والرسم والقياس
٢٤٥	والاستقراء والتمثيل
	القول فى الرياضة والمجاهدة:
٢٤٩	المجاهدة الجسمانية
٢٥١	المجاهدة الروحانية

ویباچه

افلاطون برای آگاهی و دریافت چیزها ، از روی درجهٔ واقعیت و روشنی آنها ، چهار گونه افزار برمی شمرد :

۱ - خرد برای آنچه که واقعیت دارد ، درست همانکه او « مثال » یا « ایدس »

می خواند .

۲ - شناخت استدلالی یا شناخت میانین از راه نگرستن به نشانه‌ها و ریزها

که دیدنی هستند و ما را به معقولات می‌رسانند ، برای ریاضیات ، اینگونه شناخت در برابر شهود مستقیم عقلی است و مانند شناخت سایه‌ها و اشباح حسی می‌باشد و آدمی را آماده می‌سازد که به شهود عقلی برسد و با آن مثال یا ایدس « خوبی » را دریابد که بر آن چیرگی دارد و روشن کنندهٔ آنست .

۳ - گرایش و ایمان یا پیستس (*Croyance, Pistis*) که بخود محسوسات می‌رسد .

۴ - گمان و پندار و تخیل یا ایکساسیا (*Eixasia*) که به سایه‌ها و پیکره‌ها و

تصویرها می‌رسد .

او گفته است که در پهنهٔ هستی دو جهان داریم :

نخست جهان دیدنی و محسوس که خود هم دو رشته خواهد داشت :

۱ - جانوران و گیاهان و آنچه ساختنی و ترکیبی است .

۲ - سایه‌ها و اشباح و پیکرهٔ درون آب و سطح صیقلی .

دوم جهان خرد و عقل که آن هم دو رشته دارد :

۱ - چیزهای واقعی که خرد فرازین بدو می‌رسد .

۲ - اشباح و مثالها که خرد فرودین آن را درمی یابد ، درست همان مفروضات و پندارها و پستولاهای دانش ریاضی، پس شناخت ریاضی یا دیانوئیا (Dianoia) فروتر از شهود عقلی و بینش خرد یا نئوس (Nous) است و برتر از شناخت حسی یا دکسا (Doxa) و پندار خواهد بود . سراسر استدلالهای ریاضی از فرض بیرون نیست و روش دیالکتیکایی است که سراپا عقلی و از روی خرد است . در آن هم اگرچه از فرض آغاز می شود و به دانسته ها مانند فرض و پنداری می نگرند، ولی در آگاهی دیالکتیکایی گونه ای تدریج و پیمودن راهی است و در آن از قیاسی به قیاسی می رسند و سرانجام باز پسین نتیجه را در می یابند . خرد در یابنده در این روش راه فراز و نشیب دریافت مجردات را می پیماید و صورتهای عقلی و ایدس ها را یکی پس از دیگری بی آنکه شیخ و مثالی را در استدلال و شهود خود در این میانه بکار برد درمی یابد . او در این راه از ایدس می آغازد و در میانه هم ایدس ها را پی هم می بیند و سرانجام هم به ایدس می رسد . پایان کار در این برنامه روش دیالکتیکایی رسیدن به شهود عقلی یا دریافت بخردانه است که همان بینش درونی یا اندرون بینی باشد .

پس اگر ما تنها به جهان دیدنی بنگریم شناخت گرایشی برای ما شناخت درست است ولی پایدار نخواهد بود و مشروط است به آن نگرش . شناخت دوم یا گمان در برابر آن پنداری بیش نیست .

پس با شناخت خردمندانه یا شهود عقلی، هستی راستین را می یابیم و با روش دیالکتیکایی است که ما می توانیم به آن هستی راستین برسیم^(۱) .

ارسطو در اخلاق نیکو ماخوس کتاب ۶ باب ۳ تا ۶ بند ۱۳۹ اپ سطر ۱۵ او پس از آن (ص ۳۳۲ تا ۲۵۱ چاپ لوئب) گفته است که ما را در شناختن چیزها پنج افزار است : هنر یا فن (Tekhné) ، دانش یا علم (Epistémé) ، تدبیر و نیروی بست و گشود کارها (Fronesis) ، خرد یا حکمت (Sophia) ، زیرکی و هوشمندی یا حدس و

۱ - بنگرید به ترجمه سیاست یا جمهوری افلاطون از « Chambry » بند ۵۱۱ تا ۵۳۲ و دیباچه (A. Diés) بر آن ص ۶۴ تا ۶۷ .

عقل وفهم و فطنت (Nous) .

او دربارهٔ هريك از این ها سخن را به درازا کشانده است (ترجمهٔ لطفی سید ۱۱۹:۲، ترجمهٔ سلجوقی ۱۶۶، ترجمهٔ تریکو ۸۰) . افسوس که ترجمهٔ عربی کهن نسخهٔ جامع قرویین از آن در اینجا افتاده است .

در اخلاق کبیر و اخلاق اد موس هم این مطلب هست و در مابعد الطبیعة مقاله الالف الکبری (کتاب ۱ باب ابند ۹۸۱) که آن هم در ترجمهٔ عربی و تفسیر ابن رشد افتادگی دارد و در کتاب النفس (۳ : ۳) و فن برهان ارغنون (ک اب ۳۳ و ۳۴ و ک ۲ ب ۱۹) هم اشارتی بدان هست .

در المدخل الی علم الاخلاق نیقوماخوس بندی هست در این باره که گویا به مشکویة رازی در طهارة الاعراق و تهذیب الاخلاق (ص ۱۹) و از او به طوسی در اخلاق^ق ناصری (فصل ۴ قسم ۲ مقالت ص ۱۱۲ چاپ مینوی) رسیده است ولی دانشمندان ما که ترجمهٔ اخلاق نیقوماخوس را در دست رس نداشته‌اند به این مطلب ارزندۀ شناخت - شناسی نرسیده‌اند . پس ارسطو در این جا مانند افلاطون نیروی شهود اشراقی (نئوس) را شناخته بوده است .

این شهود عقلی که افلاطون و ارسطو از آن یاد کرده‌اند و در تا سوعات یا نُه‌بهر پلوتینوس نیز پایهٔ اندیشهٔ فلسفی او است (۳ : ۷ : ۱ : ۵ : ۳ : ۹) گویا نخستین بار در زیدة الحقایق عین القضاة همدانی شاگرد عمر خیامی (ابن الفوطی ۴ : ۱۳۱) به نقل از بیهقی (بدینگونه یاد شده است : « نور یظهر فی الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل » (فصل ۱۶) . سپس سید شریف علی گرگانی در حاشیهٔ بر شرح تجرید اصفهانی چنانکه محمد تقی اصفهانی در شرح فصوص فارابی (ص ۵۵ چاپ نگارنده) از همین « طور » یاد کرده است و این همانست که همین اهری (ص ۲۴۰) از آن به « حضور » تعبیر میکند .

همدانی گویا مانند ارسطومی گوید که خرد اولیات را که به مقدماتی نیاز دارند درمی - یابد ولی غوامض یا دشواریها و غیرنجهها که آنها هم به مقدمات نیازمند نیستند از « طور وراء طور العقل » دریافت می‌شوند (ف ۱۷ و ۹۲) و آن همان بصیرت است که در جدایی انداختن میان درست و نادرست یا حق و باطل مانند ذوق شعری است در باز شناختن از چگامهٔ سنجیده و موزون از ناسنجیده و ناموزون . (ف ۱۸) بصیرت در برابر خرد است

و وهم ویندار^۰ (ف ۱۹) بصیرت با درون بینی شوق و گردش به باری آورد و عشق و شیدایی پدید می‌کند (ف ۲۰ و ۲۶) با ذوق است که شناختنی‌ها و معارف دیده می‌شوند و خرد اولیات را می‌بیند^۰ از دانش با عبارتهای آشکار و مطابق و برابر سخن می‌گویند و از معرفت و شناخت با عبارتهای متشابه همانند گفتگو می‌دارند (ص ۶۹ و ۶۱) مسائلی که با عقل به دست می‌آید یا د و رویه‌اند که عبارت است از سخن استاد راهنمای و دریا آموزنده راهجوی ، همچون مسائل دستور زبان و پزشکی و شمار ، یا سه رویه‌اند که عبارت است از سخن سود دهنده و دریافت سود جوینده و ذوق ، همچون صفات و نفسانیات (ف ۶۳) .

فیلسوف اسپینوزا هم چهارگونه دانش و آگاهی گفته است :

۱ - سمعی و شنیدنی^۰

۲ - آنچه به استقراء^۴ به دست می‌آید و کلیات^۰

۳ - قیاس یا اپیستمی ارسطو^۰

۴ - شناخت بخردانه یا شهود ، همان « نئوس پوئیوتیکوس » ارسطو که مبادی

با آن شناخته می‌شوند^۰ (تاریخ مسائل و نحل فلسفی - *Histoire de la philosophie*

les problemes et les écoles 'از ژان و سئای P. Janet et G. Seails ص

۰ (۱۳۹

همین نئوس افلاطونی و ارسطاطالیسی است که شیخ شهید اشراقی درباره آن عبارتهای گوناگون « تأله و خره کیانی یا خره نورانی و اشراق و تجربه و تجرید و تجلی و حکمت اشراقی و حکمت کشفی و خلع یا سلم مخلّعه و روشنی نفس یا نور و لوایح و مشاهد عقلی و معاینه و مکاشفه » را آورده است (فهرست نامهای آثار او) او مانا در قصه الغریبه الغربیه که همانند رساله‌های تمثیلی ابن سینا مانند حی بن یقظان و سلامان و ابسال و رساله طیر و رساله قدر است نمونه‌ای از روش دیالکتیکایی افلاطون را نشان داده است. در رساله ابراج یا کلمات ذوقیه و فلتات شوقیه و آواز پرجبرئیل و عقل سرخ و روزی با جماعت صوفیان و رساله فی حاله الطفولیه و مونس العشاق و لغت موران و صغیر سیمرغ

چهار

او نیز از چنین سیر و گشت و گذار روحانی سخن به میان می‌آید .

او در فصل ۲ مقاله ۵ قسم ۲ حکمة الاشراق از رهیدن جانهای روشن پاك به سوی جهان روشن و در فصل ۹ همین جا از سرگذشت رهروان سخن داشته است . هم چنین او در فصل ۲۱ کلمة التصوف « فی الاشارة بشرط ورود الخلسات » می‌گوید : هر که همواره در ملکوت بیندیشد و با فروتنی خدا را یاد کند و به جهان پاك بی‌آلایش با باریک بینی بنگرد و از خوردنی و خواهشها بکاهد و با نیاز و نماز بردن نزد پروردگار شبهارا به روز بیاورد ، دیری نخواهد گذشت که خلسه‌های خوش‌آیند مانند پرتوی بر او می‌درخشد و در جان او درنگ می‌کند و او را می‌گستراند و می‌پیچاند .

این خلسه همان تجربت و آزمایش روحانی است که او در حکمة الاشراق (فصل ۳ مقاله ۵ ، قسم ۲ بند ۲۴۷ ص ۲۳۲ چاپ دوم) بدان اشارت کرده و از آن به « تجارب صحیحة » تعبیر نموده است .

گونه‌ای از این خلسه را در آغاز اثولوجیا و تاسوعات یا نه بهرپیلوتینوس می‌بینیم . می‌دانیم که عارفان و صوفیان از آن بسیار داشته‌اند . سهروردی در فصل ۱ مورد ۳ علم ۳ تلویحات (ص : ۷۰ - ۷۴) و مرصاد عرشی آن بند ۸۹ (ص ۱۱۵) از دو خلسه یا تجرید خود یاد کرده است (لوامع الاشراق دوانی ص ۲۹) . روزبهان دیلمی شیرازی در کشف الاسرار و مکاشفات الانوار خود سرگذشت علمی خویش آورده و دیدارهای روحانی خود را بر شمرده است (دیباجة روزبهان نامه ص ۴۳) . ابن العربی هم در باب ۳۸۱ الفتوحات المکیة و در آغاز فصوص الحکم از چنین دیدار روحانی نام می‌برد (نیز پایان نهایة البیان فی درایة الزمان قیصری ساوی) .

کمال‌الدین حسین کاشفی بیهقی خلسه‌ای دارد که در شب چهارشنبه ۱۳ شعبان ۸۷۲ او را دست داده است (المشیخة ص ۱۷۰ اش ۴۳ / ۲۱۴۳ دانشگاه) هم چنین غیاث‌الدین منصور دشتکی در بیان مرآة الحقایق و مجلی الدقایق از خوابی که در ۸۹۵ دیده و به جهان روشنایی رفته است یاد می‌کند . محمد تقی مجلسی خلسه دارد (سیه ۳ : ۳۹۳ ش ۵ / ۱۲۲۳) و پیامبر را هم به خواب دیده است که صحیفه سجاده را به او داد

است (۱۸۴۹ دانشگاه) این یکی درست مانند داستان فصوص ابن العربی است . میر-
داماد استرآبادی را دو رسالهٔ خلجیّه است که در آنها از خلسه‌های خود یاد می‌کند
یکی مورخ ۱۰۱۱ درقم (دانشگاه ۱۰ / ۱۸۳۷) دیگری روز آدینه ۱۴ شعبان ۱۰۲۳
(ش ۴ / ۱۸۳۷ و ۷ / ۳۱۵۲ دانشگاه وش ۲ / ۳۲۲ سپه سالار ۴ : ۳۹۳ - ذریعه ۷ :
۲۴۱ - مردم شناسی ۱ : ۲ - چاپ هنری کربین در یادنامهٔ ماسینیون ۱ : ۳۷۸ -
سلافة العصر ص ۴۸۷) .

باری شیخ شهید اشراقی نخستین کسی است که بر پایهٔ فلسفهٔ مشائی فارابی و
ابن سینا ر تصوف عارفان شالودهٔ حکمت اشراق خودش را ریخته و به گفتهٔ خود آن را بر
روی حکمت ذوقی افلاطون و اندیشهٔ ایرانی کهن نهاده است .

پیشینهٔ اندیشهٔ فلسفی او را چنانکه یاد کرده‌ام در فلسفهٔ پلوتینوسی هم می‌توان
جست ولی استخوان بندی آن همان فلسفهٔ ابن سینا است و همان مباحثی که در اشارات
و شفاء و نجات آمده است ، در آثار او می‌بینیم . برخی از آثار او مانند لمحات گزید هوار
است از اشارات ابن سینا .

شهود و کشفی که او مدعی است در آثار صوفیان هست همان است که خود به
پیروی از ابن سینا حدس هم نامیده است .

نمایندگان این گونهٔ اندیشهٔ ذوقی را می‌توان بدینگونه برشمرد :

۱ - قطب الدین تاج الاسلام ابوالحسن محمد کیدری بیهقی نیشابوری که در
۵۷۶ حدایق الحقایق فی فسرد قایق افصح الخلائق ساخته و در آن از اثولوجیای پلوتینوس
آورده است .

(فهرست فیلمها ۲ : ۳۶ - ذریعه ۶ : ۲۸۵ و ۱۴ : ۱۴۶ - نشریه ۵ : ۳۸۵)
- نامهٔ آستان قدس ۲۵ : ۱۲) .

۲ - افضل الدین محمد مرقی کاشانی در گذشتهٔ ۶۱۰ که در آثار خود به‌روش
ذوقی رفته است .

۳ - عبد القاهر اهری مؤلف همین الاقطاب القطبیة در سال ۶۲۹ .

۴ - نظام الدین محمود بن فضل اللہ بن احمد تودی ہمدانی کہ برای خزانہ مظفرالدین ابوالفداء اسماعیل بن داود بن اسماعیل وبہ درخواست ناصرالدین ابو بکر بن شجاع الدین قلیچ ارسلان در ۲۳ صفر ۶۵۰ ہجری القامات فی الحقایق سہروردی - شرحی نگاشته است .

(ریتر : ۹ : ۲۸۰ - حلمی ۱۵۸ - قرطای ۳ : ۶۶۹۱ - بروکلن ذیل ۱ :

۴ / ۷۸۲) .

۵ - مؤلف الرموز والامثال اللاهوتیة فی الانوار المجردة (المحمودة) الملكوتیة فی معرفة النفس والروح کہ اورا شمس الدین محمود بن محمود سہرزوری (بروکلن - بیل - واتیکان) و شہاب الدین ابوالعباس احمد سہروردی (موزہ بریتانیا) و شمس الدین محمد سہروردی اشراقی (اسکوریال) خواندہ اند . عبدالقادر اہری مانا از اوست کہ یاد می کند .

آغاز : العظمة شعارك اللهم ، والكبرياء دثارك ، والعوالم العقلية انوارك ، والاجرام الفلكية سائرة جارية لسر من اسرارك .
انجام : ونسأل الله عزوجل ان يؤيدنا بالملكوت وينصرنا من افق الجبروت بمنه وجوده ونعمه .

چنین است نسخه های آن :

۱ - فرید تنکابنی در رامسر نوشتہ نیمہ شوال ۷۲۹ بہ نسخ خوش و خواندہ فائیر بن ہادی بر کمال بن احمد در ۷۶۷ (نشریہ ۷ : ۷۸۶) .

۲ - استانبول ، راغب پاشا ۱۷۰۷ از سدہ ۷ و خواندہ شدہ (فہرس الخطوط المصورة ۱ : ۲۲۱) .

۳ - استانبول ، نور عثمانی ۲۶۸۷ .

۴ - واتیکان ۲۹۹ با مختصر السلوة احمد غزالی و رسالہ فی ماہیة الروح والنفس والعقل واقسامہا در دو فصل (فہرست النکو ۱۲۴) .

۵ - اسکوریال ۶۶۹ فہرست درنبرگ در مجموعہ دارای ۱۷۷ برگ در برگ ۲ -

۹۷ همراه با الفوز الاصغر مشکوئیه رازی (۹۸-۱۴۴) و اسرار الحکمة المشرقیة ابن طفیل (از ۱۴۵) همان شماره ۶۹۲ فهرست کاسیری .

۶ - موزه بریتانیا Or 9031 به نسخ ، بنام شهاب الدین ابوالعباس احمد سهروردی ، نوشته ۹۵۸ ، با مطلع خصوص الکلم ساوی (ریو ۸۲۷) .

۷ - توبینگن ۲۲۹ (الکنو) .

۸ - استانبول بشیرآغا ، بنام شمس الدین محمد شهرزوری (ش ۲۱۸۲) .

۹ - استانبول شهید علی پاشا ۱۲۰۵ .

۱۰ - دانشگاه ییل در امریکا Lo 509

بروکلمن (۱ : ۴۶۹ و ذیل ۱ : ۸۵۰) از آن یاد کرده است ، چلی هم یاد کرده است از «الرمز والامثال اللاهوتیة فی الانوار المجرده الملکوتیة» از شیخ شمس الدین محمد شهرزوری با همان آغاز یاد شده و گفته است که آن را شیخ علی بن محمد مصنفک در گذشته ۸۷۵ شرح کرده است . این یکی شارح رساله الابراج یا کلمات ذوقیة و نکات شوقیة است به نام جل الرموز و کشف مفاتیح الكنوز در ۸۶۶ در ادرنه (بروکلمن ۲ : ۳۰۴ و ذیل ۱ : ۷۸۳ و ۲ : ۲۳۴ و ۳۲۹ - فیلولوگیکا ۹ : ۲۷۹ - فهرست قاهره ۲ : ۸۱ - د بیاجه فرانسوی مجموعه سوم مصنفات سهروردی ۱۳۲ و ۱۴۱) آیا مصنفک را برهرد و کتا شرح است یا اینکه چلی درست نگفته است .

باری این دانشمند جز شمس الدین احمد بن یحیی بن محمد بکری سهروردی دبیر خوشنویس موسیقار فقیه شافعی درباری و از شناختگان ابوسعید خان و غیاث الدین وزیر و دیگر کارکنان دیوان (۶۵۴ - ۲۴ / ۷۴۱) است که نسخه ای از جاویدان خرد را در پایان شوال ۶۹۲ نوشته است . همان نسخه ۴۴۱۹ ادب طلعت در دارالکتب قاهره (د بیاجه بدوی برج اویدان خرد ص ۵۸ از الدرر الکامنه ابن حجر عسقلانی ۱ : ۳۳۵) و یکی از موسیقی شناسان است و شاگرد صفی الدین ارموی بوده است (گفتار نیویاوتر در مجله اسلام به آلمانی ۴۵ : ۲۵۹) .

۶ - شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری زنده در ۶۸۷ که شرح التلویحات و حکمة الاشراق دارد (فیلولوگیکا ۹ : ۲۷۳ و ۲۷۸ - حلمی ۱۵۶ و ۱۵۷ - بروکلمن ۱ :

۴۶۸ و ذیل ۱ : ۷۸۲ و ۸۵۰) والشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية كه
چندین نسخه از آن در دست داریم و او آن را چنانکه نوشته‌اند در روز شنبه ۲۳ ذح
۶۸۰ در پنج رساله ساخته است. در رساله پنجم فن ۲ فصل ۱۰ از مثل افلاطونی
و در فصل ۱۱ از عالم مثال سخن داشته است. در تاریخ نگارستان غفاری (ص
۷۹ و ۱۱۷ و ۱۲۷ و ۱۹۴) از آن یاد شده است.

(نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه ۵ : ۴۵ - فهرست المخطوطات المصوره
۱ : ۱۶۸ و ۲۳۲ و ۲ : ۱۶۶ و ۳ : ۱۷۶ و ۳۱۵ - فهرست میکروفیلمها ۱ : ۳۳۸ -
فهرست الهیات تهران ۱ : ۵۶۵ - المخطوطات التاريخيه سرکيس عواد ۷۹ -
بروکلمن ۱ : ۱۴۳ و ۴۶۹ و ۲ : ۲۳۷ - هدية العارفين ۲ : ۱۳۶ - فهرست -
آستانه قم ص ۱۲۸ - فهرست قاهره ۶ : ۹۵ - فهرست مجلس ۵ : ۲۸۹ -
ديباچه مطارحات از کربن ۷۱ - ديباچه حکمة الاسراق همو ۶۶ - معجم الموفين
۱۱ : ۳۲۰).

سليمان آغا زاده محمد آن رابه نام علی پاشاه ترکی برگردانده و نام آن
ثمره الشجرة است (بروکلمن ۱ : ۴۶۹ و ذیل ۱ : ۸۵۱ - قرطای ش ۱۴۸۰ از
سده ۱۲ و ش ۱۴۸۱).

چنين است نسخه های الشجرة الالهية :

- ۱- آستانه قم ۳۸۵ به نستعلیق سده ۱۰ وقف شاه عباس در ۱۰۳۷ (ص ۲۲۸ فهرست).
- ۲- استانبول احمد ثالث ۳۲۲۷ نوشته أبو محمد یاسین بن ابی علی
حسین بغدادی در ۷- ۱۱۲۶ برای وزیر علی پاشا (قرطای ۶۷۵۳).
- ۳- استانبول احمد ثالث ۳۲۳۸ نوشته سلمان بن علی اسدی در ۶۸۶
از رساله چهارم در علوم طبیعی (قرطای ۶۷۵۲).
- ۴- استانبول احمد ثالث ۳۲۲۷ نوشته عبدالله بن عبدالعزیز بن موسی
اسرائیل در ۶۸۶ (قرطای ۶۷۵۴).

- ۵ - استانبول، اسعد افندی ۲ / ۹۲۶ از روی نسخه مورخ ۶۸۶ (بروکلمن) .
- ۶ - استانبول، امانت خزینه ۱۶۸۱ نوشته حافظ محمد در نداوی در ۱۲۱۱ (قرطای ۶۷۵۵) .
- ۷ - استانبول، راغب پاشا ۴ / ۸۴۳ از سده ۱۰ از روی اصل شهرزوری (فهرست المخطوطات المصورة ۱: ۱۶۸) .
- ۸ - استانبول، مدینه ۵۵۸ نوشته ۱۱۱۹ (قرطای ۶۷۵۱) .
- ۹ - الهیات تهران ۲ / ۲۴۲ ب، مقالاتی است از آن .
- ۱۰ - الهیات تهران ۷۰۵ د به نسخ ۹۲۱ (۱: ۱۴۳ و ۵۶۵ و ۲۳۷) .
- ۱۱ - برلین ۴۰۲ ف (۴: ۴۵۹ و ۴۶۰) .
- ۱۲ - توپینگن Ma VI 256 (هی ۱۷۷ فهرست ۲۲۹) ، (بروکلمن) .
- ۱۳ - سپهسالار تهران ۲۹۱۲ (۵: ۱۳۶۰) .
- ۱۴ - قاهره فهرست چاپ یکم ۶: ۹۵ (بروکلمن) .
- ۱۵ - لیدن O275 با تاریخ ۱۰۴۸ (فهرست ۳: ۳۴۶ ش ۱۴۸۹ - وره-وور ۳۲۲ - بروکلمن) .
- ۱۶ - مجلس تهران ۱۱۸۳۸ از سده ۱۲ از روی نسخه مورخ نزدیک به پایان ع ۸۶۰ / ۲ نوشته عبدالرحیم بن معروف گیلانی مؤلف نیل المرام (فیلم ۲۲۹۴، فهرست فیلمها ۱: ۳۳۸) .
- ۱۷ - مجلس تهران ۱۳۸۹ که بخشی است از آن (۵: ۲۸۹) .
- ۱۸ - مدینه حجاز ۹۱ به نستعلیق ۱۱۱۹ اولی اکنون گم شده است (نشریه ۴۵۰: ۵) پلسنر در Islamic IV (1931) p. 529 شش نسخه از شجره الهیه را شناسانده است (S. Plessner Brison) .
- از التنقیحات فی شرح التلویحات او چهار نسخه در ترکیه است : نسخه اصل کوپولو ۸۸۰ و نور عثمانیه ۲۶۹۳ و مورخ ۱۱۱۸ و ۲۶۹۴ و عاطف افندی ۱۵۸۸ (بروکلمن ۴۶۸: ۱ و ذیل ۱: ۷۸۲ و ۸۵۰ - فیلولوگیکا ۹ ص ۲۷۳ - فهرست دانشگاه ۳: ۲۱۱) .

از اوست نزهة الارواح و روضة الافراح که گزیده‌هاست از مختصر صوان الحکمة

سجستانی و تنمة صوان الحکمة بیهقی و در ۱۹۷۶ در دکن چاپ شده است .
چنین است نسخه‌های آن :

اسعد افندی ۵ / ۳۸۰۴ ، حمیدیه ۱۴۴۷ مورخ ۷۵۳ ، راغب ۹۹۰ ، عمومی

۵۵۷۳ ، فاتح ۴۵۱۷ ، بینی جامع ۹۰۸ (همه اینها در استانبول) ، آصفیه ۲۱۲۸ ، —
برلین ش Mo 217 مختصر و نوشته نزدیک ۱۰۰۰ ولند برگ ۴۳۰ مورخ ۷۸۲ (۹ : ۴۵۹ و

۴۶۰ ش ۱۰۰۵۵ و ۱۰۰۵۶) ، دیوان هند ۴۶۱۳ (مجله آسیائی همایونی سال

۱۹۳۹ ص ۳۸۳) سالار جنگ مورخ ۹۷۲ ، لیدن Or 64 (۳ : ۳۴۵ ش ۴۸۸) از گفتار

زاخانو در دیباچه الآثار الباقیة ص (۲۱) گویا برمی‌آید که تاریخ آن ۶۱۱ است ولی

در فهرست از تاریخی یاد نشده است . (نیز دیباچه مطارحات از کربین ص ۷۱) ،

منچستر ۳۰۰ ، موزه بریتانیا ۶۰۱ و ۶۸۸ — Lee 4 (فهرست المخطوطات المصورة

التاریخ ش ۵۴۲ و ۸۴۸ و ۱۰۸۲ و ۱۲۷۹ — بروکلن ۱ : ۴۶۹ — ریو ۸۲۷ —

Beveridge JRAS 1900'55'1 - V. J. 665h' krause 25 III 243 -

المخطوطات التاریخیه کورکیس عواد ص ۷۹) .

نزهة الارواح را مقصود علی تبریزی برای سلطان سلیم هندی در ۱۰۱۱ به

فارسی برگرداند و برای عبدالله قطب شاه نیز در ۱۰۵۴ به فارسی گزین کرده‌اند .

(فهرست دانشگاه ۴ : ۴۹۴ و شماره‌های ۱ / ۲۷۲۵ و ۳۲۷۴ و ۵۳۱۹ —

انوار ۱ : ۱۶۴ ش ۱۶۰ مورخ ۱۰۷۷ — استوری ۱ : ۱۰۷ و ۱۳۵۰ ، نزدیک به آن

است ش ۲ و ۱ / ۱۱۸۰ ملی (۳ : ۲۱۲) بنام حالات حکماء در دو جلد) .

۷ — قطب الدین محمود شیرازی (۶۳۴ — ۷۱۰) شارح حکمة الاشراق در

۶۹۴ (جبری ۲ : ۴۲۹ ش ۵۳۰۲ نوشته ۸۹۲ در ۳۰۴ گ) و مؤلف رسالقی تحقیق

عالم المثال (دانشگاه ۱ / ۳۴۳۰ — الهیات ۱ : ۳۴۰ و ۲ : ۲۴۸) .

۸ — ابن کمونه عزالدوله سعد اسراییلی بغدادی درگذشته ۶۸۳ که بر تلویحات

در آغاز سال ۶۶۷ شرح نوشته است .

(ذریعه ۱۳: ۱۵۲ - حلمی ۱۵۶ - فیلولوگیکا ۹: ۲۷۳) از نسخه‌های کهن در ۴۱۵ گ در فهرست جبوری (۲: ۲۹۱) به نام «شرح هیاکل الحکمة» یاد شده است که به گواهی آغاز آن همین شرح تلویحات ابن کمونه است (دانشگاه ۳: ۲۱۳ - بانکیبور ۲۱: ۱۰۰ ش ۲۳۵۶ تا ۲۳۵۸) .

آقای سید محمد مشکات نسخه‌های داشته‌است دارای همان تاریخ تألیف و تاریخ تحریر ۱ محرم ۷۰۲ (از طبیعی) .

۹- علامه حلی دانشمند شیعی در گذشته ۷۲۶ که کشف المشکلات یا حل المشکلات من کتاب التلویحات در دو مجلد ساخته است و در خلاصه الاقوال خود در ۶۹۳ / ۲ و در اجازه خود به مهنا بن سنان علوی در محرم ۷۲۰ از آن نام برده است (ذریعه ۷: ۷۴ و ۱۳: ۱۵۳ و ۱۸: ۶۲ - اجازات بحار ۲۰ و ۳۰ و ۵۲) .

۱۰- رکن الدین محمد بن علی گرگانی استرآبادی مترجم اخلاق ناصری به عربی در ۷۱۳ (گفتار در باره اخلاق ناصری از نگارنده) نویسنده نسخه‌های است از شرح حکمة الاشراق شیرازی در نجف در روز دوشنبه ۹ محرم ۷۱۸ و مقابله کننده آن در روز چهارشنبه ۹ ج ۲ / ۷۲۳ (فهرست دانشگاه ۳: ۴۵۸ ش ۱۰۴۷) .

۱۱- مؤلف المثل العقلية الافلاطونية والمعلقة الخيالية که در ایاصوفیانسخه های شماره ۲۴۵۵ مورخ ۷۴۰ و ۲۴۶۵ مورخ ۷۶۳ هست (دبیاجه مطارحات از هنری کرین) و چاپ هم شده است .

۱۲- مصنفک عماد الدین علی بن مجد الدین محمد شاه رودی بسطامی رومی در گذشته ۸۷۳ شارح شمسیه کاتبی (فهرست فیلمها ۲: ۲۵۲ - فهرست طرازی ش - ۱۴۹۰) حل الرموز و کشف الکنوز ساخته است در ۸۶۶ در شرح رساله الاابراج (فیلولوگیکا ۹: ۲۷۹) .

۱۳- ابن جمهور محمد بن علی احساوی که در ۸۹۶ مجلی مرآة المنجی ساخته و در آن از دو حکمت رسمی بحثی و کشفی ذوقی اشراقی یاد کرده (ص ۲۳۲) و بارها از شهرزوری سخنانی آورده است .

- ۱۴ - جلال‌الدین محمد دوانی (۸۲۸-۹۰۸) را شواکل الحور فی شرح
 هیاکل‌النور است ساخته شب پنجشنبه ۱۱ شوال ۸۷۲ و خودش برآن حاشیه زده است .
 هم چنین او را است حاشیه‌های برشرح حکمة‌الاشراق شیرازی (جبوری ۱ / ۲۷۵ فهرست
 ۲ : ۴۲۸ و طلس ص ۲۷۷) ، (شواکل : دانشگاه ۳ : ۲۹۰ و ۴۵۸ - حقوق ۳۹۵ ،
 فهرست جبوری ۲ : ۴۴۳ ش ۴ / ۵۲۷۵) .
- ۱۵ - غیاث‌الدین منصور دشتکی درگذشته ۹۴۸ که در خردگیری از شرح
 دوانی ، اشراق هیاکل‌النور لکشف‌ظلمات شواکل‌الغرور ، ساخته است .
- ۱۶ - ودود تبریزی شارح الالواح‌العمادیة را حاشیه‌ایست برشرح حکمة‌الاشراق
 شیرازی در سده دهم .
- (فیلولوژیکا ۹ : ۲۷۱ - هنری کرین ۵۹ و ۷۲) .
- ۱۷ - محمد شریف هروی زنده در ۱۰۰۸ حکمة‌الاشراق را با افزوده‌هایی از
 شرح شیرازی به فارسی درآورد است (دیباچه کرین ۶۰) .
- ۱۸ - نجم‌الدین حاجی محمود تبریزی که حاشیه‌های برشرح حکمة‌الاشراق
 برای نصیرالدین سدید وزیر سلطان احمد بهادرخان به نگارش درآورد (دیباچه کرین
 ۶۰ - فیلولوژیکا ۹ : ۲۷۷ ش ۱۶) .
- ۱۹ - اسماعیل انقروی درگذشته ۱۰۴۱ یا ۱۰۲۰ و شارح مثنوی برهیاکل
 النور به ترکی شرحی نگاشته است به نام ایضاح‌الحکم (چلبی - فیلولوژیکا ۹ : ۲۸۴ -
 حلمی ۱۵۲) .
- ۲۰ - یحیی بن نصح نوعی زاده حاشیه‌های برشرح هیاکل دوانی نوشته‌است
 (چلبی - حلمی ۱۵۲) .
- ۲۱ - سید میر محمد باقر داماد استرابادی اصفهانی درگذشته ۱۰۴۰ ابندی
 از حکمة‌الاشراق را از وی پرسیده‌اند و او در ۱۰۲۹ بدان پاسخ داده‌است (فهرست
 دانشگاه ۳ : ۴۵۷ - کرین ۶۳) پرسنده میرابوالحسن فراهانی است (ش ۱۷ / ۷۵۹۸
 دانشگاه ص ۸۷ - ۸۸) .

۲۲ - فرزانه بهرام پسر فرشاد زنده در ۱۰۴۸ حکمة الاشراق را در هند به فارسی برگرداند (دانشگاه ۳: ۴۵۷ - کربین ۶۱) .

۲۳ - میرابوالقاسم فندرسکی درگذشته ۱۰۴۹ یا ۱۰۵۰ مؤلف صنایعیه را ذوق اشراقی است (منزوی ۶۶۱) .

۲۴ - میرزا ابوجعفر کافی بن محتشم درخجی قاینی شاگرد میرفندرسکی رامی-توان از اشراقیان بشمار آورد (فهرست فیلمها ۱: ۷۴۴) .

۲۵ - میرسیداحمد عاملی اصفهانی زنده در ۱۰۰۵ و ۱۰۵۴ رانیزی توان به گروه اشراقیان نزدیک دانست .

۲۶ - شمسای گیلانی شمس الدین محمد درباره شرح حکمة الاشراق سخنی دارد (کنزالحکمة دری ۱۲) و او در فلسفه به روش اشراقی بسیار نزدیک است .

۲۷ - صدرالدین محمد شیرازی همتای شمسای گیلانی اگرچه در آثار خود در برخی از مسائل باشیخ اشراقی دمساز نیست ولی او ذوق را با تعقل آشتی داده است .
افندی در ریاض العلماء (ش ۹۹۳ دانشگاه برگ ۲۳۴ پ) او را « الفاضل الاشراقی » خوانده است .

۲۸ - عبدالرزاق لاهیجی قعی درگذشته ۱۰۵۱ کوشیده است که در « الکلمات الطیبة فی المحاکمة بین الداماد و تلمیذه صدرا » میان دو گروه گراینده به اصالت وجود یا ماهیت داور کند و او را شارح هیاکل هم دانسته اند .

(روضات ۳۵۰ - ذریعه ۱۴ : ۱۷۶ و ۱۸ : ۱۱۷) .

۲۹ - بهاء الدین محمد لاهیجی مؤلف تفسیر لاهیجی که الرسالة البهائیه النوریة المثالیة دارد درباره عالم مثال که آقای سیدجلال الدین آشتیانی آنرا چاپ کرده است .

۳۰ - قطب الدین محمد لاهیجی مؤلف محبوب القلوب که فانوس الخیال یا قندیل الخیال فی اراء عالم المثال نگاشته است درباره عالم مثال در ۱۰۷۷ (فهرست عربی ملک ۵۳۷) .

۳۱ - رجب علی تبریزی درگذشته ۱۰۶۵ یا ۱۰۸۰ در رساله وجود خود به

گفته شیخ اشراق نزدیک است همانکه آقا جمال خوانساری از آن خرده گرفته است .
(منزوی ۷۳۳ و ۷۶۴ و ۷۸۸) .

۳۲ - میر محمد زاهد بن محمد اسلم هروی درگذشته ۱۱۰۱ محشی شرح هیاء کل
النور دوانی (بانکیپور ۲۱ : ۱۰۰ ش ۲۳۵۵ - تذکره علمای هند ۱۸۷) .

۳۳ - علی قلی خان پسر قرچقای خان قمی بسیار به ذوق اشراقی نزدیک است
و در مرآة المشول مانند قطب شیرازی و قطب لاهیجی و بهاء لاهیجی از عالم مثال گفتگو
داشته است . او در احیای حکمت و مرآة الوجود والمہیة مانند استاد خود رجب علی
تبریزی ماهیت را اصیل می داند .

(فهرست آستانه قم ، ۱۱۵ - گفتار من در مجموعه سخنرانیهای نخستین انجمن
ایران شناسی ۳ : ۳۰۶ - مجله ادبیات تهران ۹۰ : ۵۱ - مجموعه ۳۲۳۵ و ۷۴۳۱
دانشگاه - تربت پاکان مدرسی ۱ : ۲۴۳ و ۲ : ۲۳۵ تا ۲۴۱) .

۳۴ - قاضی سعید قمی (۱۰۴۹ - ۱۱۰۳) که در کلید بهشت و تعلیقات
اثولوجیا و اربعینات و نجات الهیة به روش سهروردی رفته وهستی را اصل نمی داند و
حرکت را ذاتی جسم طبیعی می داند و حدوث را زمانی و به مثل می گراید و وجود ذہنی را
نمی پذیرد . از اوست ترجمه رساله وجود رجب علی تبریزی به عربی و اسرار الصنایع درباره
پنج هنر منطقی گرفته از صناعیة فندرسکی و به فارسی (منزوی ۶۴۶ و ۶۶۱ و ۹۸۲ و
۱۴۹۳ - آستان رضوی ۴ : ۱۷ - دانشگاه ۲ / ۸۷۴۲) .

۳۵ - ملا محمد اسماعیل مازندرانی خاجوبی اصفهانی درگذشته ۱۱۷۳ یا
۱۱۷۷ مؤلف ابطال الزمان الموهوم در برابر مرآة الازمان از محمد کاشانی (ساخته در
۱۱۶۲) .

(ریحانة الادب ۱ : ۳۷۰ - فهرست ادبیات مشهد ۲۱۷ - ذریعه ۲۰ : ۲۶۲) .

۳۶ - محمد اسماعیل خاتون آبادی درگذشته ۱۱۱۷ (روضات ص ۱۲۸۷ از فوائد
الفوائد محمد زمان تبریزی) .

۳۷ - ملا علی بن جمشید مازندرانی نوری اصفهانی درگذشته ۱۲۴۶ و شاگرد

آقا محمد بن محمد رفیع گیلانی بیدآبادی اصفهانی (ریحان‌الآداب ۱: ۱۹۴ و ۲۴۹: ۲۴۹)
این را هم بگویم که «رسالة فلسفیه» در دست داریم که در آن مسائلی که دانشمندان
یونانی و اسلامی تا صدای شیرازی دعوی کشف کرده اند برشمرده شده است. (سپه-
سالار ۵: ۲۲ ش ۲/۱۶۴۳ برگهای ۲۴ ب - ۳۰ ر)

الاقطاب القطبية يا البلغة في الحكمة

مؤلف آن قطب الدین ابوالفضائل عبدالقادر حمزة بن یاقوت اهری حکیم صوفی
در گذشته پایان سال ۱۶۵۷ است که آنرا در روز ۹ ذیح عرفة سال ۶۲۸ آغاز کرده و درست
در ۳۵ روز در روز چهارشنبه نیمه محرم ۶۲۹ به پایان برده است.
من و آقای ایرج افشار که کهن‌ترین و تازه‌ترین نسخه آن را دیده بودیم در فرهنگ
ایران (۱۳: ص ۳۱۱ و پس از آن) آنرا شناسانده ایم. ایشان در راهنمای کتاب (۱۲:
۵۸۹) و مجموعه کمینه (ص ۱۷ - ۱۷۱) هم نکاتی در این زمینه افزودند. آقای محمد
علی موحد نیز در راهنمای کتاب (۲۰: ۲۰۴ - ۲۱۵) در این باره سخنانی سودمند آورده
است.

نام این کتاب چنانکه در پایان د و نسخه (ص ۲۴۳) آمده است البلغة فی الحكمة
است ولی ابن الفوطی (ش ۴: ۸۴۱) گویا همین را چون دیده است که چند قطب در آن هست
واهری هم لقب قطب الدین دارد «الاقطاب القطبية» خوانده است.

اهری در این کتاب مانند خود سهروردی از کتاب و سنت جای جای گواه می‌آورد و
مانند ابن سینا و سهروردی به روش تمثیل اشارت می‌کند و آیت «ادع الی سبیل ربک بالحکمة
والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» را مانند ابن سینا در منطق شفاء (فن ۸
خطابه مقاله فصل ۱) تأویل می‌کند^(۱) (ص ۱۱۷) پس او مانند فارابی و ابن سینا و سهروردی

۱ - این تأویل در روضة التلیم منسوب به خواجه طوسی ص ۶۷ هم آمده است. ابن تیمیه در

الرد علی المنطقین (۴۶۷) آن را نمی‌پذیرد.

وابن العربی روش تأویل دارد درست مانند تأویل باطنیان شیعی ولی روش اصل تعلیم و قانون تسلیم یا تقلید ظنی را تباه می‌داند (ص ۱۸۸) و مانند غزالی و خیام و شریف گرگانی و فضولی چهار روش علمی را (ص ۱۴۲ و ۱۲۲) برمی‌شمرد (د بیاجه روزبهان نامه از نگارنده ص ۳ - گفتار من درباره احوال و آثار عین القضاة همدانی در راهنمای کتاب ۱۹۶: ۳).

صدرای شیرازی گویا این کتاب را خوانده و دیده و از برداشته است جای جای عباراتی از آن برمی‌خوریم که در آثار صدر را خوانده ایم.

اونفس را بآدم حدث می‌داند (ص ۲۲۴) و همین سخن را در اسفار مجلد چهارم « فصل فی تحقیق حدوث النفوس البشریة » والشواهد الربوبیة (۱۵۲) و المبدأ والمعاد (۲۲۳) می‌بینیم و صدر اهرم درست مانند او نفس را با حدوث بدن حادث می‌داند در آن از « ارضاد عقلیة روحانیة » یاد می‌شود (ص ۷۲) که در حکمة الاشراق (ص ۱۵۶) و شرح آن (۳۷۱) هم بدان برمی‌خوریم این عبارت را هم شاید بتوان در آثار صدر یافت. اهری می‌گوید که شهاب نجم محمود بن محمد سهروردی گفته است که گروهی از درین دیان صور معلقه را دیده‌اند (ص ۷۰) چنانکه در حکمة الاشراق (ص ۲۳۱) و شرح آن (۵۱۲) هم آمده است که گروهی از مردم در بند و میانه صور معلقه را دیده‌اند. صدرای شیرازی در حاشیة شرح حکمة الاشراق (۵۱۵) از الفتوحات المکیة می‌آورد که جن را دیده‌اند. اهری این عبارت را می‌آورد: « فی لغة الفهلوة بهمن وهوم صد رکل العقول والاجرام » (ص ۸۹) گویا در برابر سخن سهروردی در حکمة الاشراق (ص ۱۲۸ و ص ۳۲۱ شرح آن). او مانند سهروردی منطق را به کنار نمی‌گذارد بلکه آنرا با قرآن می‌سنجد (ص ۲۲۳ و ۲۴۸) و مانند ترکه خجندی به منطق عرفان می‌گراید و می‌گوید « مطیة صاحب البرهان فی الفکر و مطیة صاحب العیان الریاضة » (ص ۲۴۴ و ۲۴۹).

چنانکه در فرهنگ ایران زمین آمده است در جای جای این کتاب شعرهای فارسی سنائی و خیامی و انوری آمده است و همین خود می‌رساند که خیامی را شعرهایی بوده و او باید جز علاءالدین علی بن محمد بن احمد بن خلف خراسانی خیام دارنده دیوان شعر

مشهور در خراسان و آذربایجان (ابن الفوطی ۴ : ۱۰۵۵) باشد .

اوشعری از ابن سینا یاد می کند که در عیون الانباء (۱۵۰۲) می بینیم . در آن شعرهای ابوالعلاء معری و حریری هم هست (فرهنگ ایران زمین همانجا) همچنین شعر « الامام الشهاب الثاقب السهروردی » که از آن سهروردی شهید^(۱) را می خواهد . هم چنین با عبارت « و لله در السهروردی شهاب الشوق » (ص ۲۲۰ و ۱۸۷) .

در آن از فیلسوفان یونانی به نامهای فیثاغورس (۱۱۴) و سقراط (۱۷۶ و ۲۰۹) و افلاطون (۵۱ و ۷۱ و ۱۳۱ و ۱۸۹) و ارسطاطالیس (۵۱ و ۷۱ و ۹۰ و ۱۳۱ و ۱۳۳ و ۱۴۱ و ۲۳۳) و برقلس (۴۱ و ۳۳) و جالینوس (۵۷ و ۱۴۲) برمی خوریم و از فیلسوفان و متکلمان ایرانی و اسلامی به نامهای نظام (۱۳) و جبائی ویسراو (۲۲۷) و ابن زکریای رازی (۱۴۱) و ابن سینا با یاد کردن نام شفاء و نجات او (۶۱ و ۹۹ و ۱۴۵ و ۲۵۳) و غزالی با یاد کردن نام برخی از نگارشهای او به روش براءت و استهلال (۶۱ و ۱۱۲) و عین القضاة همدانی (۱۹۱) و سهروردی شهید (۱۸۷ و ۲۲۰) و شهاب نجم محمود بن محمد سهروردی (۷۰) و امام رازی با یاد کردن محصل و ملخص (۴۸ و ۶۱ و ۱۲۶ و ۲۴۱) و از عارفان به نامهای حلاج (۴۵ و ۹۸ و ۱۱۲ و ۱۹۱) و ابو یزید بسطامی (۴۵ و ۹۸) و جنید بغدادی (۱۴۲) و از سرایندگان عارف و فیلسوف به نامهای انوری (۱۹۶) و سنائی (۱۴۵ و ۱۸۹ و ۱۹۲ و ۱۹۹ و ۲۱۴ و ۲۲۲) و خیام نیشابوری (۱۲۱ و ۱۹۸ و ۲۰۳ و ۲۰۴) با آوردن شعرهای او بی آنکه نامی از وی برده شود در چند جای دیگر و ظهیر فاریابی (۲۲۰) و با آوردن شعرها با طاهر همدانی بی آنکه از وی نامی برده شود (۲۱۹) و از سرایندگان عربی به نامهای ابونواس (۱۱۳) و بحتری (۲۴۲) و حریری (۲۱۵) برخوردار می کنیم .

۱ - میباید در منشآت خود زیر عنوان « تسکین مجان که از تکفیر فقیر ملول شده اند » تکفیر شدگان را که خودش هم یکی از آنها است برمی شمرد و در آن میگوید : « علمای حلب تکفیر شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی کردند و ملک ظاهر بن ملک صلاح الدین به اشارت پدر او را کشت (ش ۶۱ ، فهرست دانشگاه ۱۶ : ۵۹۶ ش ۷۵۰۰/۲ - فهرست فیلمها ۱ : ۲۵۸) .

او از اشعریان و معطله و کرامیه و مشبهه و معتزله یا اصحاب الاعتزال که از آنها بد می‌گوید (۸۴) و از مشائیان و متکلمان و ظاهریان و اباحیه و حلولیان و ملاحده و فلاسفه هند و برهمه و تناسخیه و مجوس و ثنویه و صابئه و نصارا و یهود یاد می‌کند .

در آن بندهایی از تفسیر ابن عباس و اخبار پیامبر و سخنان حکیم العرب علی (ع) و جعفر صادق (ع) آمده است (فهرست نامها) .

شاید بتوان گفت که ابهری مانند سهروردی شهید میان دین و عقل و ذوق آشتی داده و به مسائل فلسفی از این سه راه نگریسته است و فیلسوفان باز پسین از خوشه چینان خرمن دانش این دسته از دانشمندان می‌باشند .
این متن را از روی سه نسخه در اینجا می‌بینیم :

۱ - شماره ۱۶۶۹۶ کتابخانه سنا نوشته در رجب ۶۶۶ در ۱۱۹ برگ ۳۳ س که از آغاز افتاده و نام مؤلف در آن دیده نمی‌شود . این نسخه که در این چاپ اصل قرار داده شده در فرهنگ ایران زمین (۱۳ : ۳۱۱) و نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه (۷ : ۱۰۳) شناسانده شده است . در هاشم آن عباراتی افزوده شده که در دو نسخه دیگر نیست و در پایان این چاپ آمده است . در راهنمای کتاب (۱۲ : ۵۸۹ و ۲۰۷ : ۲۰۷) و مجموعه کمینه افشار (ص ۱۷۰ - ۱۷۱) هم یادی از این کتاب هست .

۲ - شماره ۸۲۳ / ۶۷۹ راغب پاشا در استانبول نوشته آغاز شعبان ۸۷۰ از روی نسخه نوشته از روی نسخه مؤلف و نویسنده آن باید ایرانی باشد یا آشنای به زبان فارسی که تفسیرهای فارسی زیر سطرها آورده است یا اینکه در دست يك فارسی‌زبان بوده و آنها را بر آن افزوده است . از روی همین نسخه است که نهاد کلکلیک در ۱۹۶۹ در استانبول آن را به چاپ عکسی رسانده است با دیباچه‌هایی بعربی و انگلیسی و ترکی . او پنداشته است که کتاب از ابن عربی است با اینکه او فارسی نمی‌دانسته و شعر سنائی و خیام نخوانده است و در این نسخه هم نامی از ابن عربی نیست . کلکلیک می‌گوید که من در سرگذشتی که برای ابن عربی و برای قونوی نوشته‌ام این کتاب را از او دانستم . در کنگره جهانی بیستم و هفتم خاورشناسی سال ۱۹۶۷ (ص ۲۵۴ چاپ ۱۹۷۱) هم کلکلیک این

بحث را داشته است (ایندکس اسلامیکوس بخش اضمیمه چهارم سال ۲ - ۱۹۷۱ ص ۸) .
کلیک درد یباجه ترکی خود آن را با سخنان ابن العریبی در دیگر کتابها سنجیده و در
باره عبارتهای فارسی آن بهانههایی آورده است . او شهاب سهروردی یاد شده در آن
را هم گویا همان عارف صوفی می داند نه آن حکیم اشراقی .

۳ - شماره ۵۵۲۵ مجلس (۱۶ : ۴۱۶) به نسخ شیخ ابوتراب طبسی در روز
دوشنبه ۱ شعبان ۱۰۶۲ در ۱۹۶ برگ که تنها در این نسخه نام مؤلف هست (فیلم
۴۶۷۹ دانشگاه) نویسنده نسخه شیعی بود و در کتاب در آنجاها که نشانه‌ای از سنت
و جماعت بوده است تصرف کرده است و من همه آنها را برابر باد و نسخه دست نخورده
کهن آورد هم تا با امانتی علمی این کتاب نشر شود .

در پایان وظیفه خویش می دانم از استاد دانشمند گرامی آقای دکتر سید حسین
نصر که نشر این کتاب را در جزو برنامه کار انجمن شاهنشاهی فلسفه قرار داده اند
سپاسگزاری کنم . هم چنین از جناب آقای دکتر شریفی که عنایت خاصی در این مورد
داشته اند و از سرکار خانم اعوانی و دوست گرامیم آقای کرامت رعنا حسینی که هر یک به
نحوی به مخلص کمک فرموده اند و از دوست گرامیم آقای عباس صدوری که در تصحیح مطبعی
این کتاب دقت کامل به خرج داده اند و از کارکنان گرامی چاپخانه حیدری که کمال
همراهی را داشته اند بسی سپاسگزارم .

محمد تقی دانش پژوه

۸ مهرماه ۱۳۵۷

۲۷ شهریور ۱۳۹۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

يقول العبد الفقير الحقيير الى عفو الكبير الخبير عبد القادر بن حمزة بن ياقوت الا هري
عفا الله عما سلف من خطاياہ و افاض عليه سجاله من عطايہ ، مناجياً عاشقاً آياه و راجياً
ناشقاً رياه : (1 b)

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ، ولا عمل لنا الا كما الهمتنا ، ابدعتنا فابديتنا ،
وقدرتنا فهديتنا ، جسمتنا فسويتنا ، ثم روحتنا فقريتنا ، قذفت فينا نوراً من روحك ،
و نثرت عليه آثاراً من فتوحك : حتى تلالأت فيه اشعة انوار جمالك ، وتشعشعت عليه
اضواء آثار جلالك . اشعلت فتائل اذ هاننا المركوزة في مشاكي الارواح الساكنة في دجنة
قلوب القوالب ، من شعل شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، اسرجت مصابيح
عقولنا المغرورة في زجاجات النفوس الكامنة في اجنة ارواح القلوب من السرج القدسية
التي يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار ، من نيران ملكوتية لاهوتية ، لنهتدي في—
غياهب فلوات الخلوات الى ذكر شكر الحمد لمن هو مبدع هويات الانفس (2 a)
والعقول ، و مخترع ماهيات الاركان والاصول ، مقوم ذوات الانواع ذوات الاجناس
بذاتيات الفصول ، و مقسم نوع الزمان بعموم خواص الفصول ، رابط كلييات الاعراض على
جزئيات الجواهر بنسبة الموضوع (م ٢ ر) الى المحمول . و ضابط اجناس الصور في
محال المواد بقيد الحلول ، ناظم قلائد الحوادث في سلك سلسلة العلة والمعلول ،
و جامع اشقات الكائنات في عقد مرتبة الحامل و المحمول . الذي جعل النبات متردداً
بين طورى النمو و الذبول ، والحيوان متقلباً في حالتي السمن والنحول . مروح ارواح

العارفين بروايح راح حصول الوصول ، و مفرّح قلوب السالكين بالارتياح الى شرب
طهور شمول القبول* [ار] احمده على ما علمنا معالم المحسوس والمعقول ، و اشكره على
ما عرفنا مراسم المشروع والمنقول .

و اصلى على المصطفين من عباده ، الامناء على بلاده ، خصوصاً على محمّد حبيبه و
عبده ، المبعوث من عنده ، الذى يُرَجَى بشفاعته (2 b) كلّ مسئول و يدعى بوسيلته
كلّ مأمول .

اللّهم فصلّ على الارواح الطّاهرة و الاشباح الزّاهرة ، ما دار مدير المحيط
حول مركز البسيط ، و ما سكن جنين البسيط فى بطن حامل المحيط .

أما بعد ، فأتى عُنَيْتٌ مذحان و هن الذهن ، و آن جبل القوّة كالعهن ، بعد
ان كان صبا الصّبي متبخترًا ، وظلّ زهر النشاط مشمراً ، و منيت مذطار غراب الشّباب ،
و غار ماء العمر اللّباب ، بعد ان اصبح ارض العيش مخضرة ، و بات محياً الحيوة
محمرّة ، بان استورى من زناد نفحات الرّحمة انواراً ، و استبرز من خبايا زوايا جيب
الغيب اسراراً ، لا ونس من جانب طور (م ٢ پ) النور ناراً ، واجد من نفس الرّحمن
آثاراً ، فما زلت استنزل من سحائب منبع الخير مطارا ، و استوكف من اكف رباب الفيض
اقتطاراً ، حتى اقضى بها اوطاراً ، و اتخذ منها قسيّاً و اوتاراً ، و ما برحت استغيث
من غيث الجود مزنا مداراً ، و اجرى من عيونه سواقى و انهاراً ، حتى استنتبت على
اطرافها (3 a) اصولاً و اشجاراً ، و تتفتق غصونها ازهاراً و ثماراً .

فطفقت ذات ليلة عند هجوم سيلة اغوص فى بحار الفكر نجداً و غوراً ، و اخوض
فى لجاج السير موراً و دوراً لاستخرج من اصدافها دُرّاً و غُرّاً ، و استنبط من مقاييسها
نُخباً و فقرّاً فصادفت اصدافاً فى بحار الحكمة الزاخرة المُدعّمة بدعايم البراهين الباهرة
مشحونة بجواهر زاهرة مكنونة فيها لآلى فاخرة .

ثم انى كنت مُلفياً ابناً [١ پ] العصر مع اقتصارهم من الظهر والعصر بالجمع
والقصر ، مكّين بحدّ الجدّ على مصنّفاتهما ، منصّبين بجهد الجهد الى مؤلفاتها ، و ان
كانوا يشبعون من كل فنّ بسرعة ، و يقنعون من كل دنّ بجرعة ، شهواتهم شهوات

العَيْنين ، ودواعيهم دواعى الضنين ، همهم طول الامل مع قصر العمل ، ودأبهم اسهاب الجدل مع اقتراب الاجل، و لعمري هى قانون قدح شيب مأؤه بخمر ، وكانون نار اُديف دخانه بجمر .

فكدت ان اشقّ تلك الاصداف السّمينية ، واستخرج منها دررها الثمينية ، و اردت ان اروق (3 b) بمصفاة الفكر صفاه عن كدره ، وانخل بمنخل الطبع لبابه من قشره (م ٣ ر) . هذا مع انه كاد تصبح عين ماء حيوية علم الحقايق غايرة ، وظلّت تجارة اهلها فى سوق الكساد بايرة ، وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة ، وآلت حاصل صفقتهم خايبة خاسرة .

لولا ان قيّض قضاء الله سبحانه تعالى بمنّه وفضله ، وقدر قدره باحسانه وطوله، الاجادة بجود وجود من هو باعلا مبانيه مشعوف معروف ، وعلى احياء رسومه واطلاله رؤف عطوف ، هو المولى الامير الكبير افضل الامراء والصّدر ، اشرق الالهة والبدور ، صاحب السيف والقلم ، ذوالمفاخر الماثورة والشّيم ، مهذب الإسلام كهف - الانام شمال الخواص والعوام ، مأل اهل الايام، كريم الخيم والاخلاق شريف الانساب والاعراق ، احمد بن الصّدر السعيد ابى نصر بن يونس ، اطال الله اعمار المعالى بطول بقاءه ، واعمش عيون الاقالى بنور لقاؤه ، ما برحت احداق الاشخاص شاخصة [4 a] نحو جنبه مادة اليه اليمين واليسار ، ولا خلت رقاب الارباب خاضعة للتمرغ على يابه . اذ منه رأس مال اليمين واليسار ، له الايادى الشاملة على الكلّ جلاّ وقلاّ ، ومنه - المواهب الكاملة اليهم طلاّ ووبلاّ ، واليه قضاء الحاجات عُسراً و يُسراً ، وبه شفاء امراض (٢ ر) الاغراض حُلواً ومُراً .

شعر

فتنى يشتري حسن الثناء بماله و يعلم أنّ الدائرات تدور
فلا جازه جود ولا حلّ دونه ولكن يسير الجود حيث يسير . (م ٣ پ)
سيّما على اصغر خدمه ، المرّيبى فى حرم كرمه ، المرّوى من بحار جوده ونعمه .
فانه مذاستذرى بذروته العليا ، واستمسك بعروته الوثقى ، واستظلّ بدوحة انعامه ،

وحل حريم خاصه وعامه ، المؤمن عن كوافربوايق الزمان ونوايبه ، وفواجر طوارق -
الحدثان ومتاعبه ؛ استراح من عساكر طغاة الهموم ، ونجا من جيوش بغاة الهموم ،
لا زالت العناية الفياضة جايدة بمثل وجوده ، والهداية الازلية قايدة الى منبع وجوده .
وهانا ناد الف الى اصدارشى من عيون [4 b] علوم الحقايق مرشحا بانواع الدقايق ،
ليتشرّف بمطالعتة العلية ، و ينظر بعين الرضا فيما بين تلك المعاهد الخفية والجلية .
فاقول : الفلسفة لغة يونانية معناها حب الحكمة ، والفيلسوف لغة مركبة من فيلا
وسوفا ، فيلا هو المحب ، وسوفا هو الحكمة ، اى هو محب الحكمة .

حد الحكمة ، استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقايق الموجودات على ما هى
عليها ، والحكم بوجودها وهوياتها تحقيقا بالبراهين ، لا اخذاً بالتقليد ، من غير
استناد الى برهان ، على قدر الطاقة الانسانية ، اذ لا يكلف الله نفساً الا وسعها .
ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين نفس لطيفة ، وبدن كثيف ، لا جرم
افتنت الحكمة بحسب حاملها الى فنين : نفسانية نظرية ، وجسمانية عملية .

اما النفسانية القولية فهى انتقاش صورة الوجود كله على نظامه بكامله وتمامه
فى النفس البشرية ، كما ينتقش الصورة المرئية فى المرأة . وهذا الفن من الحكمة [5 b] هو -
المطلوب (م ٤ ر) للنبي ، عليه السلام ، المسئول فى دعائه ، حيث قال : «ارنا -
الاشياء كما هى» . وللخليل أيضاً حين سال : (٢ پ) رب هب لى حكما . والحكم هو -
التصديق بوجود الاشياء ، واما خصص بالدعاء التصديق دون التصور ، لان التصور
داخل فى التصديق دخول الجزء فى الكل . ومتى كان الكل مسئولا ، كان جزؤه مسئولا
لا محالة .

واما الجسمانية الفعلية فهى مباشرة عمل الخير ، وما ينبغى ان يكون الانسان
عليه ، ليكون افضل فى احواله كلها . والى هذا الفن اشار بقوله ، عليه السلام :
تخلّقوا باخلاق الله . واستدعى الخليل ، عليه السلام ، على ما قال : والحقنى
بالصالحين . والى فنى الحكمة كليهما رمزت الفلاسفة الالهيين ، حيث قالوا تأسياً
بالانبياء ، عليهم السلم : الفلسفة هى التشبه بالآله بحسب الطاقة البشرية .

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عدة :

منها انها صارت سبباً لوجود الاشياء على الوجه الاكمل والاتم والاحسن (5 b)
والاعم ، بل صارت سبباً لنفس الوجود . اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه ، لا يمكن
ايجاده وايلاده . والوجود خير محض ، ولا شرف الا في الخير الوجودي المحض ، ولا
خير الا في شرف المحض الوجودي . وهذا المعنى مرموز في قوله ، تعالى « ومن
يؤت الحكمة ، فقد اوتى خيراً كثيراً » . وبهذا الاعتبار سَمَّى الله ، تعالى ، نفسه
حكيماً في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد . وهو من
اسماءه العظام . و سَمَّى ايضاً كتابه الكريم حكيماً في معرض القسم لا ثبات الرساله
في قوله : « يس والقرآن الحكيم ، انك لمن المرسلين » . (م ٢٤) و وصف انبياءه
واولياءه بالحكمة ، و سَمَّاهم ربايين حكماً بحقايق الهويات علماء ، فقال : « و اذ
اخذ الله ميثاق النبيين ، لما آتيتكم من كتاب وحكمة » ، وقال خصوصاً في شأن لقمان :
« ولقد آتينا لقمان الحكمة » . كل ذلك في سياق الامتتان ومعرض الاحسان . ولا معنى
للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكورة حدّها ، التي لا يستطاع ردّها ، ومن الظاهر ان
ليس في الوجود (6 a) اشرف من ذات المعبود وكتبه ورسله الهداة الى اوضح سبله .
و كلاً من هؤلاء وصف هو سبحانه بالحكمة فقد انجلى وجه شرف الحكمة ومجدها ،
فيجب اذن انتهاج (٣) معالم غورها ونجدها من هذا الوجه .

فلنأت على اهداء تحف واسداء طرف منها بقدر ما يتأتى ، وجمع شمل متفرقات
شتى . فان مفاتيح الفضل بيد الله ، يؤتیه من يشاء ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون .
وقد اشرب عقلي ان علم الحكمة مرتب على فنيين :

احد هما الكشف عن مهية العالم واقسامه من اعراضه واجسامه .
والثاني الكشف عن سبب وجوده من صفات ذاته وجوده .

الفن الاول وهو يدور على قطبين :

احد هما القطب الجنوبي الذي يليه اقليم الروحانيات وهو عالم الغيب والملوك ،
اعني المعقولات الباقية ، المعنوية بقوله ، تعالى : « والباقيات الصالحات خير عند ربك

ثوباً وخيراً ملاً» ، واصحابه اصحاب اليمين (6 b) فى صدر مخضود و طلع منضود .
(٥ م ر)

والقطب الاخر القطب الشمالى الذى يليه اقليم الجسمانيات ، وهو عالم الشهادة
والملك ، اعنى المحسوسات الفانية ، المعنوية بقوله ، تعالى : «كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَانٌ» .
واصحابه اصحاب الشمال «فى سموم و حميم ، و ظلٌّ من يحوموم» .

والى كلا العالمين اشار حيث قال : «ما عندكم ينفد ، وما عند الله باق» . ولكل
من العالمين مشرق من حيث انه بدأ منه صبح وجوده الذى هو حدوثه ، و شمس
حقيقته الذى هو كماله . و مغرب من جهة انه انتهى به نهاره ، الذى هو غاية كونه
و بقاءه ، و يلج فى ليل فئائه . فسبحان من هو يولج الليل فى النهار ، و يولج
النهار فى الليل .

فاما مشرق عالم الروحانيات ، فهو موجود الاول الحق عز سلطانه ، وبهربرهانه
اذ من شمس عظمته انشق عمود غسق العدميات ، واستبان شفق فجر الوجود منتشراً ،
فى الهويات ؛ و من نور كبريائه انفلق بحر غياهب الليسيات ، واستنار نور صبح الوجود
فى ماهيات الايسيات . فسبحان فالق الاصباح ، و جاعل الليل سكناً ، اى هو فالق
ليل العدم (7 a) بشمس صبح الوجود .

واما مغربه فحيث ينتهى تلك الانوار السارية من لدنه ، وهو النفس الناطقة
البشرية .

واما مشرق عالم (٣ پ) الجسمانيات ، فمن حيث تتكشف تلك الانوار وتتجسم
و تتكدّ روتجسم ، وهو السماء الاولى ، والسدرة المنتهى ، اى هو نهاية عالم
الروحانيات و بداية عالم الجسمانيات .

واما مغربه فحيث اكثف الاجسام الهاوية فى مركز قعر جهنم، لظاها (م ٥ پ) ،
نار الله الموقدة، هو الحطمة التى تحطم و رادها ، اعنى الارض . فسبحان ربّ
المشرقين و ربّ المغربين .

ثم لا تزال تمتزج هذه الاسطقسات الاربع و تطف غاية اللطافة الى ان ينتهى

آخر الامر ببدن الانسان ولا يزال بدنه يتزيد ويتنقى ويتمحض ويتصقى ، حتى انتهى بروحه التي في الجانب الايسر من القلب و فلك الروح الحيوانى يشابه جرم الفلك من جهة صفائه ونقائه ونوره وضيائه وبعده عن التضاد المنشاء (7 b) للفساد ، فيصير (الروح) مرآة للنفس الناطقة بهما يدرك الوجود كله على هيئته ونقشه وصورته ورقشه كلياً وجزوياً .

اما كلياته ففي ذاتها المجردة ، واما جزئياته ففي تلك المرآة الجليلة الآلية . لان الكلي عار عن الغواشى ، فلا يحل الا النفس التي هي النذير العريان . واما الجزئى فهو كأس ، غواشى العوارض ، فلا يطمئن الا على ما يحيط به الاعيان . فاذن في الانسان شئ كالملك وشئ كالفلك ، فصار بهذين الاعتبارين مغرب العالمين ومنتهى الاقليمين ، فسمى ذالقوتين لانه ملك القبليتين وملك القبيلتين . اما القبليتان فالجسمانية والروحانية ، واما القبليتان فالجن والانس .

فانظر الى اتقان حكمة المبدع ، كيف بدأ بالوجود من الاشرف فالاشرف ، حتى اختتم بالجسم ، وافتتح بالاخس حتى انتهى بالأرض . ثم فتح فاتحة أخرى للإخلاء بتذويب ذهب الخلاص ، وعكس هذا الترتيب (6 م ر) الأول بالشريف فالاشرف ، حتى بلغ النفس النبوية القدسية (8 a) التي تشبه العقل الأول الذي هو الامراول . وقال فيه رسول الله صلى الله عليه : «أول ما خلق الله العقل» . والروح البشرية التي تشبه الملك الأول (4 ر) الذي هو أول ما خلقه الله من الأجسام ، والى الله ترجع الأمور أى عالم الاجسام ، وان الى ربك المنتهى اى عالم الارواح .

القطب الاول وهو الذى يليه اقليم الجسمانيات

ولما كانت الجسمانيات مفتحة الى عنصرى وفلكى ، لا جرم انفتح لهذا الاقليم بابان .

تمهيد مقدمة جامعة لاقسام الوجود كلها امام البابين . فاقول : اغنى الاغنياء عن التعريف مهية الوجود ، اذ لاشئ اوضح منه حتى يعرف به ، وهو لوضوحه قد احتجب عن بصائر الاكثريين ، وحارت فيه افكار الاولين والاخرين ، والشىء اذا جاوز

حدّه انعكس الى "ضدّه" . فلهذا اختلفوا في تصويره ، وصاروا سكرى ، لما ترامت عليهم من سهام الا وهام تترى . و اذا كان حال الوجود هكذا (8 b) ، اعنى فى غاية الجلاء ؛ فالموجود أيضاً يكون اولى بهذا الغناء .

فهو اذن لا يخلو اما ان يكون موجوداً من ذاته ، ولا بدّ للوجود من سبب هذا شأنه . اذ لو كان كلّ موجود موجوداً من غيره ، لتسلسل الأمر الى ما لا طرف له ، او يدور أيضاً الى طرف غنى عن غيره . ومع هذا لا بدّ للمجموع من سبب هو طرف . اللهم الا أن يكون الوجود خلق لا من شىء ، أو من غير شىء . ولا ريب فى كذبه ، « هل من خالق غير الله ، ام خلقوا من غير شىء » اشارة (6 م پ) إلى تكذيب القدمة الكاذبة .

وهذا الموجود الذى له الوجود من ذاته ، ومصدر الكل ، يسمّى فى لغة يونانية ترجمتها واجب الوجود ، وفى لغة سريانية «الها» وفى لغة الاعارب «الله» . واما أن يكون موجوداً من غيره ويسمّى ممكناً . وهو اما ان يفتقر الى حامل مقوم لوجوده ، او لا يفتقر . فان افتقر ، فالحامل لا يخلو : اما ان يكون له استقلال وجود دون هذا المحمول ، ويسمّى الحامل جوهرًا متحيزًا ، ومحموله عرضًا ، والمركب (9 a) منها جوهرًا اذا عرض . كالابيض مثلاً ، فإنّه عبارة من شىء ذى بياض . وان كان الحامل لم يكن له استقلال وجود ، بل لا بدّ لتقوم وجوده بالفعل من حلول حامله فيه ، ويسمّى الحامل هيولى ، ومحموله صورة ، والمركب منها (4 پ) جسمًا .

واما الممكن الذى لا يفتقر الى حامل ومحلّ ، فلا يخلو اما ان يفتقر فى وجوده خارجاً وذهنا الى مكان لا يتصور كونه دون ذلك المكان ، ولا بدّ لكونه فى الجهة ، ولقبوله الاشارة الحسيّة من كونه ذا بعد و طول و عرض و عمق ، ويسمّى جسمًا . واما أن لا يفتقر الى مكان ، بل هو قائم الذات ، لا فى اين ، منزّه عن الوصل و البين . فهذا لا يخلو اما ان يكون مدبراً للاجسام الآليّة ويسمّى نفساً ، او لا يكون مدبراً ولا يكون له نظر الى الاجسام بتّة الآ بالعلية والايجاد ، ويسمّى عقلاً .

ثم النفس أما ان يكون درآكة للاشياء المعقولة بالفعل ، و هو النفس الفلكية ،
او بالقوة ، و هو النفس البشرية ، أولاً يكون درآكة لها لا بالقوة ولا بالفعل . و هو أما
أن يكون له الادراك والتحريك ، و هو النفس الحيوانية (م ٧ ر) ؛ أولاً يكون له إلاً
التغذية والتنمية والتوليد (9 b) فقط ، و هو النفس النباتية .

ثم النفس البشرية لا يخلو أما ان كانت فيها المعقولات الأيل فحسب ، و يسمى
هيولانياً ، أو فيها الثوانى و يسمى عقلاً بالملكة ، او يتأتى منها الانتقال إلى غيرها
من الكسبيات ، و يسمى عقلاً بالفعل ، او النتائج الكسبية حاصلة فيها مشاهدة ، و يسمى
عقلاً مستفاداً .

فاسم العقل لا ينطلق عليه ، إلا إذا اتصفت باحدى هذه المراتب ، و إلا
فاسمها النفس . فالنفس والعقل فى البشريات كلاهما ذات واحدة ، عبر عنهما بعبارتين
متعددين . فمن جهة أنها تدبر البدن سميت نفساً ، و من حيث أنها واهب لحيوة
البدن يسمى روحاً له ، و من حيث أنها تدرك المعقولات سميت عقلاً .

و أما فى الفلكيات فلكل فلك نفس تدبر جرمه ، و عقل يمد نفسه بنوره و بهائه ،
بل له شىء آخر غيرهما ، و هو القوة المركوزة فى جرم الفلك الموجبة للميل المحركة له
حركة دورية ، كالروح الحيوانية التى (10 a) فينا . فيجب على هذا ان يكون لكل
فلك أمور ثلاثة : عقل و نفس و قوة حيوانية ، على ما سنلقى اليك هذا القول ، و ان
كان ثقيلاً (٥ ر) على كل من هو كل على مولاه ، فان الحق ثقيل . فهذه هى اقسام
الجواهر .

و أما الاعراض فهى منقسمة أولاً الى قسمين : روحانية و جسمانية .

أما الروحانية فكلها مشروطة بالحيوة ، الأالحيوة ، فانها غير مشروطة بنفسها
ضرورة ، ولا بحيوة أخرى ، و الأا يتسلسل او يدور ، و هى كالفقد ر و العلوم و الارادات
والحزن و السرور و امثال ذلك . (م ٧ پ)

و أما الجسمانية فتسعة اجناس بحسب حالات الجواهر .

اذ الجوهر الجسمى لا بد له من مقدار ما : طول و عرض و عمق ، و يسمى كما .

وعلى حال ما من الحرارة والبرودة والنور والظلمة ، ويسمى كيفاً .

ولا بدّ من كونه فى مكان وجهة ، ويسمى أيناً .

ولا بدّ له من نسبة بعض اجزائه الى بعض ، ونسبته الى الأمور الخارجة عنه من

جهة انه فى الجهة ، ويسمى وضعاً .

ولا بدّ له من كونه محاطا لشيء ، ان هو من لوازم ذى المكان . فذلك المحيط

ان كان (10 b) ممّا ينتقل بانتقال الجواهر المحاط فيسمى ملكاً له ، كالتمص والتعمّم

والتدرّع والتختم ، وان كان ممّالا ينتقل ككون الانسان فى البيت ، فلا يسمّى ملكاً له .

ولا بدّ لنسبة له من قرب أو بعد أو ابن أو اخ ، ويسمى مضافاً .

ولا بدّ له من كونه فى زمان ويسمى هذه النسبة متى .

وجميع اجسام العالم فى زمان ، الآالفلك الاعلى ، فأنه مع الزمان ، ان هو

فاعل الزمان ، وفاعل الشيء لا يكون فى ذلك الشيء ، بل غايته أن يكون معه معية

العلة مع المعلول . ولكن هذه المعية قد يجوز أن يسمّى متى .

ولا بدّ له من تأثير فى غيره ، ولو كان بالاعداد والهيئة ، ويسمى فعلاً .

ولا بدّ له من تأثر عن شيء ، ويسمى انفعالاً .

وهذه المقولة الاخيرة تعمّ جميع الوجود الممكنى . والمقولة الفعلية خاصّة

بالوجود الواجب . والى هذا المعنى اشارت عبارة القرآن حيث قالت : «كلّ شيء

هالك إلا وجهه» . اذ الهلاك غاية الانفعال ، فاستثنى عنه وجهه ، وهو جهة الوجوب

الذى ليس له الا شدة الفعل (5 پ) وقوة التأثير . ولهذه النعمة الروحانيّة

(8 م ر) اهتزّت نفس النبى ، عليه السلام ، حيث سمع قول (11 a) لبيد : «الأكّل شيء

ما خلا الله باطل» ، وطربت طرباً قد سيّاً لا حسيّاً ، وارتاحت ارتياحاً علويّاً لا سفليّاً ،

قال : اللهم ان العيش عيش الآخرة .

فهذه هى اقسام العرض المشهورة ، ويسمى الاجناس العوالى ، والامّهات

والمقولات التسعة ، وقاطيفورىاس على لسان اليونانيين .

فقد فرغنا من عدّ اقسام الوجود كلّها وهى هذه :

الأول واجب الوجود ، وهذا لا أقسام له ، إذ لا تقسيم له ذاتا وصفة وفعلا
واسما بته بوجه من الوجوه ، فإن الله لغنى عن العالمين .
الثاني العقول واعدادها بعدد الافلاك على ما سيأتى .
الثالث النفوس وهى فلكية وبشرية وحيوانية ونباتية وسيأتى ذكرها فى عالم
الروحانيين .

الرابع الجواهر وهى خمسة اقسام :

• الأول الهيولى

• الثانى الصورة

• الثالث الجسم المركب منهما

• الرابع النفس

• الخامس العقل

وقد عرفت حصر الجواهر فى هذه الانواع .

أما الاجسام فاقسامها خمسة : لان الجسم اما ان لا يقبل الحركة المستقيمة ، وهو
الفلكى ، (11 b) او يقبل ، وهو العنصرى . وهو اما ان يتحرك الى المركز ،
وهو الثقيل المطلق . او يجاور ما يتمكّن فيه ، وهو الثقيل الغير المطلق . واما ان
يتحرك الى المحيط ، وهو الخفيف المطلق . او يجاور ما يجاور المحيط ، وهو الخفيف
الغير المطلق .

والاعراض وقد عرفت اقسامه .

فهذه هى اقسام كليات اجزاء الوجود فقط . تأمل فى سلسلته كيف ابتدأ فى غاية
العظمة والشرف والجلال ، وهو النور الاول ذو الابداع (٨٢ پ) والاختراع ، الذى
اشرفت ارض عالم الوجود بنور ربها ؛ وكيف انتهى بما هو فى نهاية الحقارة والخسة
والاضلال ، وهو العرض الذى لا بد لوجوده من حامل جوهرى . ومع هذا لا يكون
لوجوده ثبات ، بل بعضها كما وجد يتلاشى وجوباً ، كالحركة التى هى مدار عالم
الحوادث . (٦ ر) واذا كان حال مدار الحوادث هكذا ، فما ظنك بالحوادث -

المعلولة لتلك الحركة . وبعضها يضمحلّ مكاناً قريباً من الفعل ، وكيف لا ، واحسن الاعراض (12 a) واشرفها ما به الادراك وهو الحياة ، كيف يبتدى في الاحياء ضعيفاً ، ثم يزداد قليلاً قليلاً ، الى ان بلغ الغاية ، ثم لا يزال ينطفئ يسيراً يسيراً حتى ينتفى . ونعم ما قال الشيخ ابو العلاء المعرى ، رضى الله عنه :

و كالنار الحيوه فمن رماد او اخرها واولها دخان

فكما أنّ مبدأ السلسلة لا تدركه البصائر لقوة تلالاه نوره و شدة فيضه و وفوره ، فكذلك غايتها لا تدركها الابصار لضعفه و فتوره و نقصانه و قصوره . سبحانه لا تدركه الابصار ، و هو يدرك الابصار ، و هو اللطيف الخبير .

فالكمال التام مانع من الادراك من جهة الكمال لا من جهة المدرك . اما النقص التام ، فمانع منه من جهة النقص لقربه من حيز العدم ، و مانع من جهة المدرك ايضاً لانه لا يناله من غاية حقارته .

الباب الاول لاقليم الجسمانيات هو الجواهر السفلية و هي العنصریات .

القول في حقيقة الجوهر و اثبات وجوده

لا شك (12b) في أنّنا نشاهد من الموجودات المحسوسية شيئاً ، فذلك الشيء (اما) ان كان (م) قائماً بذاته غير مضطّر الى حامل يحمله ، او لا يكون كذلك . فان كان الاول فهو الجوهر ، اذ لا نعنى به الا ما يكون قائماً بنفسه ، اى غنياً عن موضوع يحمله ، و هو مقصودنا . وان كان غير قائم الذات ، بل يفتقر الى ما يحمله ؛ فذلك المقوم لا بدّ وان يكون قائماً بالذات قطعاً للسلسلة . و الاّ عاد الكلام اليه ، و يتسلسل الى غير نهاية في موجودات لا قوام لها بذاتها . و هذا بين المحال . و مع تسليمه فلا بدّ لمجموع هذه السلسلة من شيء يقوم وجودها ، وهو المقصود . فقد ثبت (٦ پ) الجوهر على كلّ التقديرات .

ثم نقول هذا الجوهر المحقق بالبرهان وجوده ، ان كان ممّا يناله الحسّ ، فلا بدّ وان يكون في جهة . فيكون جهة يمينه غير جهة يساره ، فيكون مركّباً من جزوين . ثم يعود الكلام الى احد جزئية ، فان كان أيضاً مركّباً ، عاد الكلام الى احد جزوى الجزو

و هكذا . فان كانت هذه الاجزاء فى الجوهر موجودة فعلا ، فلا شك فى استحالة .
 و الا يلزم ان تكون فى الذرة المحسوسة اجزاء غير متناهية بالفعل . و هذا من محالات
 ابراهيم بن بشار (13 a) المعروف بالنظام . فتعيّن ان يكون وجود تلك الاجزاء
 فى الجوهر المحسوس موجودا بالقوة ، لا بمعنى انه يترکّب من تلك الاجزاء الملقّبة
 بجواهر افراداً . فان التركّب منها يؤدّى الى كون كلّ واحد منها غير فرد ، فيكون
 الفرد غير فرد . و هذا المحال انما جاء من فرض التركّب ، فيكون التركّب الملزوم للمحال
 محالاً ، فبطل مذهب اصحاب الجدل المثير للوجل والوجل . بل بمعنى انه واحد
 فى نفسه ، وله استعداد ان يتأتى منه اجزاء لا يتناهى عدداً ، وان كان (٩م)
 كلّ ما يحصل منه بالفعل متناهياً .

فقد تحقّق ان الجوهر مادام محسوساً يكون التركّب فيه بالقوة . و هو منفصل تارة ،
 ويتصل اخرى ، فهما عارضان له . فذلك المعروض غير محسوس ، لان المحسوس المتصل لا
 يبقى مع المحسوس المنفصل ، ان الاتصال كيف يبقى مع الانفصال ، و أحد المتقابلين
 ينافى الآخر بالذات ، اذ هما يتواردان على محلّ واحد او موضوع واحد ، حتّى
 يتحقّق التضادّ والتقابل على اختلاف الاصطلاحين . (13 b) . ولا معدوم ، لان توارد
 المتقابلات على موضوع معدوم ممّا يحيله بداهة العقل ، فكيف نظره . و من جوّز
 هذا ، فقد تولّج بحبوحه السفسطة . اذ لو سوّغنا ورود الاعراض على محالّ معدومة ،
 جاز ان يكون عالم الاجسام (پاين ٦ پ) باسره معدوماً ذاتاً . و اذا عدت الذات ،
 عدت الصفات بالطريق الاولى . فبان انّ على تقدير جواز كون محلّ الوجوديات
 عدمياً ، يلزم الجواز على صراط السفسطة . فيكون جوازه محالاً . فلا بدّ ان
 يكون ذلك المحلّ المعروض امراً معقولاً صرفاً بسبب الاتصال ، لا يصير محسوساً .
 و ذلك نسميه مادّة ، و عارضه صورة ، و نسميه طينة او هيولى على اختلاف الاصطلاحات .
 ولا مشاحة فيها بعد وقوع الاتفاق على المعانى الماخوذة فى العقل .

فاذن الهيولى جوهر معقول غير مشار اليه بالحسّ ، بل العقل هو المهتدى
 والهادى الناس اليه . وقالوا : لو كنا نسمع و نعقل . نسمع من الذى يعقل ، وبهذا

الاعتبار يسمى الشرع سمعاً . او نعقل من تلقاء عقولنا (14 a) ومن عند انفسنا ، ما كنا فى اصحاب السعير . وانما قدّم (م ١٠م ر) السمع على العقل ، لان كافيّة الناس تصديقاتهم و تصوّراتهم مقتبسة من مشكاة الشرع . فاما اولوالنهي و ارباب - الباب فقليل ما هم ، و قليل من عبادى الشكور . فمن يطبق معقوله على محسوسه ، فقد خاب وخسر ، ان ترك اللب ، واخذ بالقشر . فكم من باطل ، مسموع مشهور مقبول عند الجمهور . ومن يطبق مسموعه على معقوله ؛ فقد نجا وافلح ، ان ترك القشر واخذ باللب . فكم من حقّ معقول ، مردود عند اصحاب المنقول . والى الفريقين الاشارة بقوله ، تعالى : «أفمن يمشى مكباً على وجهه اهدى ، أم يمشى سوياً على صراط مستقيم» . وكلّ من قصر عن ادراك هذا الجوهر المعقول ؛ فانما قصر لقصور عقله عن فهمه ، واقتصره على ادراك المحسوسات لا غير . والا ، فلو جاوز عالم المحسوس ، واخذ بعنان الطبع الشموس ؛ ما كان يتأتى منه الانكار ، ولا يتمرد على اظهار الاصرارا لا ان يسلب الله ، تعالى ، شيطان (14b) وهمه على سلطان عقله وفهمه ، فحينئذ يعلم فى عقله و بجهل من جهة وهمه ، فيقر باطناً ، ويجحد ظاهراً . وصاحب مثل هذا الاعتقاد يسمى جاحدا ، كما كان حال ابى طالب القرشى حيث قال فى شعره :

ولقد علمت بان دين محمد
من خير اديان البرية ديناً
لولا الملامة او حذار مسبة
لو جدتنى سمحا بذاك مبيناً

وكم من شخص جاحد يعتقد اعتقاد ابى جهل ، ان كان هو منكراً لا جاحداً ، و يظن اعتقاده اعتقاد محمد رسول الله ، خير البشر وأبى بكر وعمر و عثمان و حيدر رضى الله عنهم و رضوا عنه . هو لا يدري بانه لا يدري ، بل يظن انه يدري ، حتى اذا بعثر ما فى القبور و حصل ما فى الصدور، فينبّهه مثل كبير خبير حليم عليم . ولكن لما كان قوله تعالى اعتذر عن هؤلاء (م ١٠م پ) اصحاب السعير ، بقوله لرسوله ، عليه السلام : «انك لا تهدي من احببت ، ولكن الله يهدي من يشاء» ، وانك لا تسمع الموتى ، ولا تسمع الصم الدعاء ، اذا ولّوا مدبرين ، وما انت بهادى العمى عن

ضاللتهم» فاذ ذاك يجب التجاوز عن الاعتراض عليهم ، والتقرّب (15 a) اليهم واللقاء حبا لهم على غواربهم ، وتخليتهم وآربهم ، ليسرحون ويأكلون كما تاكل العوام ، فاولئك كالدّواب والانعام ، بل هم ازلّ و اضلّ وفي موازين القسط اخفّ واقل .

واستمع يا اخى الى قول الله تعالى لاثبات هذا الجوهر ، حيث قال : « ثمّ - استوى الى السّماء و هى دخان » . كيف صرّح بانّه كان قبل خلق السّماء دخان . فذلك الدّخان ان كان موجوداً محسوساً ، فتكون صورة السّماء موجوداً قبل ان خلق ، وخلق الخلق بين محالة . وان كان معدوماً ، فكيف يتصوّر ايجاد الصّورة من المعدوم . بل هذا ممتنع . فيبقى ان يكون ذلك الدّخان المشار اليه فى الكتاب العزيز جوهر نفيس معقول يحلّ فيه صورة السّماء ، نسّميه هيولى ومادّة .

وانت ايّها المتّصف بالانصاف ، الهادى عن ممارسة الاعتساف ، متى تفتّنت لخواصّ هذا الجوهر و اوضاعه ، تبظنت انه لم سمى فى الكتب المنزلة على الانبياء ، عليهم السّلم ، باسامى شتى ، بحسب اعتبارات واصفاه العظمى :

احدها قوله ، تعالى : فى عين حامية . اى شمس الصّورة ، لا صورة (15 b)

الشمس ، تغرب فى عين حمئة الهيولى .

و ثانيها قوله : والبحر المسجور .

وثالثها قوله : يسقى بماء واحد .

ورابعها قوله لآدم وزوجته : ولا تقربا هذه الشجرة ، فتكونا من الظالمين . اذ

هى شجرة ظالمة على النفس البشرية .

وخامسها قوله ، تعالى ، حكاية عن قول ابليس لهما : «فوسوس اليه (١١ ر)

الشیطان ، قال يا آدم هل ادلك على شجرة الخلد و ملك لا يبلى» . وصفه بوصفى

الخلد و الملك الدائم .

فقد نطق الكتاب الالهى بتسمية هذا الجوهر العزيز باسامى ستة مشتقات من

اوصاف ستة .

وقد جاء فى السّفر الاّول من كتاب لغة السّريانيين ان الله تعالى لما قصد الى

خلق الارض كانت خربة ، اشارة الى المادّة المجرّدة عن لباس الصوِّرة .
 فقد اتّضح بالبرهان القاطع لا عذار اصحاب العمش والنصّ المقنع لضعفاء العقول
 ان في المحسوسات جواهر معقولة غير مرئية ولا محسوسة ، بل المحسوس ممّا هو محسوس
 ليس الا الاعراض فقط ، فاما الجواهر فهى معقولة ، سوا كانت مادّة او صورة . فاذا
 اجتمعا ؛ صار المجموع (16 a) جسماً محسوساً ، لا حقيقة الجسم ، بل ظواهره وسطوحه
 فقط .

القول فى الجسم و احواله .

هذا المطلوب غان عن دلالة البرهان عليه ، بل الحس هو الحاكم بوجوده . فاما
 ماهيته فقد عرفت جزئيه ، وهما الهيولى والصورة . فاذن قد عرفت حقيقته ، وانما
 المطلوب بالدليل اثبات احواله وهى الاعراض .
 القول فى اثبات العرض .

الاعراض منها ما هو محسوس غان عن دلالة البرهان عليه ، كالحركة والالوان ،
 وجميع ما يستقل الحواس بدركه .

ومنها هو معقولة كالعلوم وغيرها من الاعراض الروحانية المعقولة الصرفة ، مثل
 الفزع والغم والفرح والسرور . وهذه أيضاً معلوم ضرورة ، اذ هى تنبأ من النفس ،
 وكيف ينكر ما هو مركز فى فطر العقول مغرور فى بداية النفوس . الا ان بين المحسوس
 والمعقول أموراً يحار فيها بعض الافهام ، ويشك فى أنّها هل هى من الامور
 الوجودية (م ١١ پ) ام من الامور العدمية ام امر ثالث بينهما ، غير موصوف بالوجود
 والعدم ، و سماها (16 b) احوالاً . مثل السوادية والبياضية والكونية التى هى عبارة عن
 حصول الجوهر فى حيّزه ، واللونية التى هى عبارة عن هيئة مصححة لجواز الابصار ،
 وغيره من الامور الاضافية والنسبية . فلا بدّ لزالة هذه الحيرة الموحشة المدهشة
 وازاحة هذه الحسيكة الموعرة الموقرة من قولنا قولاً كلياً فى اثباتهما .

فنقول : نحن لا نشكّ فى مشاهدتنا للجسام احوالاً كالحركة والسكون والاجتماع
 والافتراق والاستحالات والتغييرات . فتبدّل الحالة الاولى بالثانية لا يخلو اما ان يقتضى

تجدد أمرًا ، او لا يقتضى . فان اقتضى ، فقد حدث امر لم يكن . وذلك هو العرض الغرض . وان لم يقتضى ، يلزم ان يكون هذا التجدد والتبدل والتعدد والتنزيل فى العدم البحت والنفى الصّرف . وذلك بين المحال . فقد لاح صبح وجود الاعراض . ولنعُد الى عدّ احوال الجسم واحكامه .

الحكم الاول . الجسم لما كان مركّبًا من شىء معقول كالهيولى وشىء محسوس كالصّور المتّمّة لا المقوّمة (17 a) ، فانّها جوهر معقول ايضاً ، وهى صورة الجسم المعقول ، كما ان الصورة المتّمّة جزء الجسم المحسوس . ولا يدخل الجسم المعقول فى عالم الحسّ ، الا اذا التحق به اعراض خاصة ، مثل حرارة وبرودة ليصير ناراً (٧ ر) محسوسة و ماء محسوساً ، وضوء ، ليصير شمساً و كوكباً ، و شفافية ، ليصير فلكا . و هذه صورة متّمّة اى التى بها يتمّ وجود الجسم المحسوس . و بهذا الاعتبار يلزمه لا محالة جهات طول و عرض و عمق ، فينبسط ، و يصير مهبطاً للنفوس المطلّة المظلة من مصعد المفارقات اليه . كما قال : انطلقوا الى ظل ذى ثلث شعب . فاذا انظلم اشدّ ، فهو كما قال : فى ظلمات (١٢م ر) ثلث . فمن هذا السبب يحتاج الجسم الى مكان يحلّ به . والمكان غير المحلّ الذى هو كالمكان للعرض . لانّ العرض يشيع فى محله شيوع سريان السّموم الحارة فى الاجسام الرّخوة المتخلخلة على منهاج ضرب المثل ، بحيث لا يميز الحالّ عن المحلّ فى الحسّ ، لا تحاد ، سمكيهما . بخلاف المتمكّن فى المكان ، فانه لا يشيع فيه ، بل يتباينان بسيطهما ، ولهذا يترك المكان ، وينتقل عنه (17 b) . ولذلك جوزت الحركات على الاجسام ، و منعت من الاعراض . اما الاول ، فلقيامها بنفسها دون مكانها . و اما الثانى ، فلامتناع قيامها بذواتها دون محالّها الذى هو حاملها .

فثبت ان الجسم باعتبار المقدار يستدعى مكاناً ، فلا بد ان من تعريفه قوله اشراط : منها ان يكون الجسم فيه لا عليه ، ويصحّ تنقله عنه ، ولا يسع الواحد منه لجسمين . فانه كما يستحيل وجود الجسم الواحد فى مكانين مع وحدة الزمان ، فكذلك يمتنع اجتماع جسمين فى مكان واحد . اللهم الا ان يتوهم التداخل . و هذا من حكم الوهم المائى الخائن ، و على القضايا الحقّة شائن ، ولا يؤبه به . و هذه الامارات كلها موجودة فى الجسم

الذى هو حاوى جسم آخر . فسطح باطن الحاوى مكان سطح الظاهر من المحوى .
فعلى هذا المكان عرض . فما لا حاوى له لا مكان له .

فقد تلّخص من هذا انه ليس لمجموع العالم الجسمانى مكان ، اذ لا حاوى له ،
اذ لا بد (٧ پ) لعالم الجسم من آخر جسم يحوى الكل ولا يحوى . اذ لو كان لكل
حاو حاو ، لذ هبت الحاويات (18 a) الى غير نهاية منصرمة . لكن ذلك معلوم فساده
ضرورة . فاذن العرش الذى هو فلك الافلاك حاو على الاطلاق ، لا يصير محوياً بتّة .
(م ١٢ پ) والارض الذى هو غايقة لسفل محوى على الاطلاق ، لا يصير حاوياً . فصحّ اذن قول من
قال : العرش كل المكان .

الحكم الثانى الحركة . اجمع العقل والوهم على ان الحركة عرض غير قار الذات ،
اى لا يمكن ثباتها ، بل كما وجد فقد . هذا تعريف ماهية الحركة .
واما تقسيمها من وجهين :

الاول وهو بحسب سببها ان الحركة تنقسم الى طبيعّية وقسريّة و ارادية . ووجه
الحرص فى هذه الثلاثة هو ان الحركة امر حادث ، فلا بدّ له من سبب حادث . فسببه
لا يخلو اما ان كان من خارج ، ويسمّى قسريّة ، كالتسهم المرمى بالقوس . او من داخل ،
وحينئذ لا يخلو اما ان كان للمتحرّك شعور بما يصدر عنه من الحركة ، او لم يكن . فان
صدرت مع ادراك وشعور ؛ فهو ارادية ، مثل حركة كلّ ذى حيوة . وان كان لا مع
شعور و ادراك ، فهو الطبيعّية كالنار الصاعدة الى المحيط والحجر الهابط (18 b)
الى المركز .

التقسيم الثانى للحركة بحسب الجهة . وهى ان الحركة اما مستديرة او مستقيمة .
ووجه الحرص فيهما ان الحركة اما ان كانت من المحيط الى المركز ، وهو مثل الثقيل
الهابط الى اسفل ، او من المركز الى المحيط ، وهو مثل الخفيف الصاعد . وكلتاهما
مستقيمتان . او لامنه ، ولا اليه ، بل عليه . وتسمّى مستديرة . مثل الافلاك وكرة النّار ،
فانها تدور بدوران الفلك . ولكن تلك حركة قسريّة دوريّة . فكما ان المستقيمة قد تكون
طبيعّية ، وقد تكون قسريّة ، فكذلك المستديرة .

و هذان التقسيمان من جهة (٨ ر) المكان .

النوع الثاني للحركة بحسب الكمّ . و هو ان الجسم قد يكبر لا بسبب انضياف زائد اليه ، وقد يصغر لا بسبب نقصان شىء منه ، كالماء اذا سخن كبر ، ويسمى تخلخلا ، و اذا جمد صغر ، ويسمى تكاثفا ، وقد يكبر (م ١٣ ر) لزيادة الاجزاء و يسمى نمواً ، وقد يصغر لنقصانه ، و يسمى ذبولاً . و وجه الحصر هو ان الجسم اما ان يكون يكبر او يصغر . و الاول لا يخلو اما ان يكون بانضياف زائد اليه ، و لا يكون . و الاول (19 a) هو النمو ، و الثاني هو التخلخل . و اما الثاني و هو ان يصغر ، فلا يخلو اما ان يكون لنقصان شىء منه ، و هو الذبول . و لا يكون ، و هو التكاثف . و فرق بين الهزال و الذبول ، و السمن و النمو ، لان الهزال قد ينمو ، و السمين قد يذبل . و هذا النوع من الحركة لا يخلو عن حركة مكانية .

الحكم الثالث . و هذا الجسم الذى عندنا خاصة ، ان كل هذه الاجسام العنصرية مرتبة تحت السماويات فى مقعر فلك القمر ترتيباً منظوماً ، و نظمت نظاماً مضبوطاً ، بحسب ما يليق بكل واحد من هذه ، على ما يقتضيه صورته و طبيعته اللازمة لصورته . اما النار لما كان اخف الكلّ ، و جب ان يكون مجاوراً لفلكه المحيط به ، لما بينهما من مشابهة اللطافة و الخفة و التورانية . و لان الفلك متحرك دائماً ، و الحركة علة الحرارة ، فوجب بمقتضى الحكمة ان يكون الجرم المصاقب له حاراً جداً . بل لا يتولد من الحركة الا النار الحارة طبعاً . و لما كان الارض ثقل الكل و اثقلها ، و جب ان يكون فى غاية السفّل ، لثقله و ثقله . و الماء ، لما كان اشدّ مناسباً (19 b) للارض بسبب البرودة و الكثافة ، و جب ان يوضع عندها . و الهواء لما كان اشدّ مشابهاً للنار لشفافيته و لطافته و خفته و حرارته ، و جب ان يوجد مجاوراً للنار .

فهذا هو الترتيب المحكم و (م ١٣ پ) التركيب المنهزم . (٨ پ) هذا خلق الله و فعله الذى اتقن كل شىء و من احسن من الله صبغة و صنعة و اعطاء و منعة . فارونى ماذا خلق الذين من دونه ، بل الظالمون فى ضلال مبين .

فقد اهتدى العقل الى التصديق بوجوب وجود هذا النظم الصنيع و التضد البديع

من غير واسطة المشاهدة الحسية، لغاية وسرعه وجلائه ونهاية ظهوره وضيائه، فان
الاعمش الكامل العقل لو تفكّر برأيه السديد وجدّه الشديد، لا اضطر الى الحكم بوجود
اماكن هذه الاربعة على هذا النمط.

الحكم الرابع الاستحالة من صورة الى صورة. هذا الحكم من خواص الجسم الذي
عندنا وسبب هذه الاستحالة هو انه خلق لهذه الاربعة هيولى مشتركة بين هذه، كما المرأة
المومسة لا تقنع بصورة [20 a] واحدة جميلة، بل تبتغى بعلا آخر بالف حيلة، تارة تتزوج بجمال
الصورة النارية بالاسخان، وتارة بالصورة الارضية اذ امنيت بالابراد، وطورا بالصورة الهوائية
اذ اصفت الى الميعان والرطوبة اللطيف، ومرة تبتلى بالصورة المائية عند ميلانها الى
السيلان والرطوبة الكثيفة.

و في كون هذه الاربعة هكذا اعناية سلطانية وحكمة سبحانه. اذ لولم تكن هذه هكذا
لم تحصل الصور المعدنية والنباتية والحيوانية من مواهبها في عالمنا هذا. اذ لكل واحد
من هذه الكيفيات المختصة بواحد واحد من صور هذه العناصر عناية خاصة في تميم هذه
الصور واكمالها وابلاغها الى كمالها المهيى لقبول افاعيلها اللأثقة بها.

اما للنار فبالانضاج من الفج، واما للهواء، فبالتنضير، واما للماء، فبالتمدّد، واما
للارض فبالاستمساك. لان تلك الصور لا (م ١٤ ر) لا يتكوّن الا بالامتزاج بين هذه. والامتزاج
لا يحصل الا بانكسار سورة كلّ واحد منها بملاقاة الاخر (20 b) ومما ستهد ون التداخل والفساد
الموهومين. (٩ ر) اذ لوبيقت على تضادّها، لم تحصل الفة المزاج، بل يفركلّ واحد من صاحبه
غاية الفرار بعداوة التضادّ. فان بين صورة الماء وصورة النار من عداوة التضادّ للدافع و
المادّة ما لا يخفى. ولا يزول ذلك الا بطريق الالفة، وهى لا تحصل الا بالمزاج الناشئ من
الامتزاج المعدّ لفيضان الصور من واهبها. والمزاج بين هذه الاضداد الاعداء لا يحصل الا
بالتدرّج والتأني في حواملها، وهو الهىولى المشتركة.

فافهم من هذا توليد المواليد الثلث من هذه الاقهات الاربعة. فهذه سبعة ابواب
جهنّم، لكلّ باب منهم جزو مقسوم. وهى التى يقال لها هل امتلأت من هذه المواليد؟ وتقول
هل من مزيد.

ولما كانت الاركان اربعة ، حصلت وجوه الاستحالات اثني عشرة ، اذ كل واحد منها ينقلب الى الثلاثة الاخر . لكن تلك الاستحالة منها ما يكون بدرجة واحدة . كما ان الهواء ينقلب نارا وبالعكس ، والهواء ينقلب ماءً وبالعكس ، والماء ينقلب ارضاً وبالعكس (21 a) فهذه الاستحالات كلها يتأتى بدرجة واحدة لقرب المناسبة وبعد المضادة . واما النار اذا تهيات لاستحالتها ارضاً ، فهذه لا يتأتى الا بثلاث درجات ، لانها ينقلب هواءً ثم ماءً ارضاً . والهواء اذا هم ان ينقلب ارضاً ، لا يتيسر الا بدرجتين ، لقوة المضادة المنافية لسرعة الانقلاب .

واما تحقيق وجود هذه الانقلابات ، فالحسن هو الشاهد به المشاهد لذلك (م ٤ ا ب) واعتبر من نفسك ، اوفتش من الكتب ، لتقف عليه . والحريكيه الاشارة ، دون الاعراب والعبارة . فان امثال هذه المختصرات اجل من ان يدرج فيها امثال هذه القضايا الجزئية الحسية المقتبسة من نور الروح الباصرة المتشعشع من منافذ مشكاة الحدقة الناطرة ، لاشتراك العوام فيها .

والامتزاج بين هذه الاصول كلما كان اقرب الى الاعتدال المعدد لقبول الحيوية ، كان قبولها للنوع (21 b) اشرف ، وللصور اقوم ، وللخلق اكرم ، وللنفس انور واشرف ، الى ان كملت تلك الانوار بالنفس الناطقة التي هي نور من انوار الله الملكوتية المبثوثة في السموات والارض .

الحكم الخامس . هذه العنصریات تنفعل عن الفلكيات ، لا بمعنى ان الافلاك والكواكب تؤثر في هذه العناصر بسائطها ومركباتها بالايجاد والتكوين ، فان الجسم بما هو جسم ميت لا تاثير له اصلاً بالايجاد والخلق ، نعم انها معدّات للاجسام السفلية للصور والاعراض التي تفيض من واهبها فيضان الاشعة والاشراقات من قرص الشمس على سطوح الزجاجات المختلفة الالوان لطافة وكثافة وصفاً وكدورة ، بحسب استعداد القوابل .

وذلك الاعداد لها ايضاً ليس من فلك الجسم ، والا لكان لكل جسم هذا الاعداد والاستعداد . بل اتما يثبتان للاجسام بحسب النفس التي لها . اذ النفوس تأخذ من العقول انواراً (22 a) من الآثار معينة على تحريكاتها وادراكاتها ، وتفيض على الاجسام

التي هي هياكلها ، لتسعد تلك الهياكل بواسطة تلك الانوار لا عدا غيره من الاجسام ، و تهيئتها لاعراض وصور اخر وذلك عند حركتها مورا (م ١٥ ر) و دورا ، طورا صعود اللآخذ و دفعة هبوطا بالافاضة ، و الا فالجماد الميت لافعل له اصلاً الآ الانفعال .

وعسى يخطر ببالك ان تلك العقول الهاوية في حظيرة الامكان الذي هو حضيض عرصة الحدوث من اين جاء بتلك الاثار المعطية ، و الانوار الواهية لتلك الصور والاعراض ؟ قلنا جوابا عنه : ان تلك العقول انما جاء بها من عند منبع النور المتعالى ، لآ عن منبع آخر . ان الكل منه بدأ ، و اليه يعود ، على ما اخبر عنه ، تعالى : قل كل من عند الله . و هذا الان يقرب باب جبروت الجبر ، و لا بد من دخوله (١٠ ر) لكل فاضل و حبر .

واظهر آثار العلويات في السفليات لآظهر الاجرام (22 b) نوراً و اشراقاً و بهاء و احراقاً ، النيران اللذان :

احدهما له مثابة السلطان في عالم الاجسام و الابدان ، اذ هو مثال الله الاعظم الاعلى و مثله الاجلّ الاجلى ، حيث قال تعالى ، في شأنه تعظيماً لبرهانه في مواضع من تبيانه ، و عد اوصافه في قرآنه ،

منها قوله : « ولله المثل الاعلى » و آخر قوله « لولا المثل الاعلى » . و آخر « الله نور السموات و الارض ، مثل نوره » الآية . و آخر : « و اشرفت الارض » . فهو الآية الكبرى لله ، جلّ جلاله ، لآنه واحد بالشخص مستعل على من دونه ، مفيض نوره عليه ، بلا اخذ من احد . فهو نور عالم المحسوس كما ان الاله منبع نور عالم المعقول ، فله المثل و المثال ، و جلّ عن المثل و الشبه و الخيال ، للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ، ولله المثل الاعلى . و من هيهنا زلت اقدام عبدة الكواكب ، و ضلت افهامهم في ظلمات (م ١٥ پ) سبابس الحيرة ، حيث اتخذ و هالها (23 a) ، وهم اعلى حركة و اسمى دركة من كل من هو عابد موجوداً من عالم المحسوس ، و ادنى الكلّ الهاوى في اسفل السافلين ، عبدة الطبيعة التي هي اظلم ما في عالم الاجسام . فكما ان الشمس في غاية العظمة و الاشراق ، فهي في غاية الخسة و الظلمة ، لا خير عندها من نفسها فضلاً عن غيرها ، و بينهما مذاهب باطلة و مطالب عاطلة مفتوة لسعادة الابد ، لا بل موصلة الى شقاوة السرد .

والآخر له منزلة الوزير . وهو القمر .

اما تأثير الشمس فكاثبات الاضواء والاشعة التى هى مادّة الحيوة فى الحيوان ومادّة النفوس النباتيّة ، لانّ الحيوة الحيوانيّة لا تحصل فيها الا بواسطة الحرارة الغريزيّة التى هى موهوبة من الاشعة والانوار العالية ، وكذا حصول النفوس فى النباتات . فكما ان النفوس النواطق البشرية من موهوبات انوار المفارقات ، اعنى العقول الصافية المجرّدة عن كدورات ظلمات الاجسام ، فكذلك (١٠٠) الارواح الحيوانيّة والنباتيّة من مواهب (23 b) انوار الكواكب المتألّقة المشعّعة .

وامّا تأثير القمر فكنضج الفواكه ، ومد المياه وجزرها ، وازداد الرسل فى الضروع ، ونشوال الحرث والنسل والزروع ، ونقصانها وذبولها ، بحسب امتلاء القمر وانجلائه واشراقه وانمحاقه .

وامّا تأثيرات غيرهما من الكواكب ، فقد فصلت فى علم النجوم تفصيلاً حارت فيه اصحابه حيرة لا محيص عنها .

واعلم ان الشمس فى الفلك كالقلب فى بدن الحيوان ، بل هو لعالم الاجسام الذى هو انسان كبير عين ، اذ بها يبصر (م ١٦٠) ويرى بوجهه ، لانه اعزّ اعضاء الانسان ، والشمس اشرف الاجسام ؛ ورأس ، اذ الوجه والعين يكونان عليه ؛ وقلب ، لانه منبع التأثيرات الفائضة على الكلّ . والقمر بمثابة الدماغ . فكما ان الحيوة اولاً تظهر فى القلب ، ثم بواسطة تنبث فى الدماغ ، ثم الى سائر الجوارح واطراف البدن واقطاره . فكذلك الفيض الذى يقطر من بحر الجود ، عز جاره وتلألأت انواره ، على العقول المشرقة انوارها (24 a) المغرقة آثارها ، ثم يمطر من سحب جودها على كل من دونهم ، يظهر اولاً فى نفس الشمس ، ثم يفيض منها الى القمر ، فمن هذا يكون القمر فى التأثير كالخليفة لها .

ثم ان هذه التأثيرات بالطبع اوبالخاصيّة على ما هو مشهور من الفرق بين المؤثرين ، فان التأثير الطبيعى هو الذى يصد رالاثر من محض الطبع بلا واسطة . واما التأثير الخاصى فهو الذى يصد رالاثر من الطبع لكن بواسطة ، حالها غير معلوم لنا . مثل جذب الحجر المعين للحديد ، فان تاثره فى الجذب لو كان لمجرد الطبع ، لكان كل حجر جذاباً له ،

بل لا بد للطبع من شئ آخر معه . فاذن الطبع اعم من الطبيعة التي هي اعم من الخاصية .
 فان من الطبع تأثيراً فقط ، سواء كان مع شعور اولا مع شعوره . واما الطبيعة ، فهي التي
 تأثيرها بلا شعور . ولذلك يقال : الحيوانات مسخرة لفعالها بالطبع ، ولا يقال :
 بالطبيعة ، اللهم الا مجازاً . (١١ ا) ويقال الجمادات (١٦٢ ب) مسخرة لفعالها بالطبيعة
 ولا (24 b) يقال بالطبع الا مجازاً . واما الخاصي فاحص من الكل . فاولاً طبع ، ثم طبيعة ،
 ثم خاصية ، فامر غير معلوم .

ولما كان الجسم لا بد له من مكان ، ويلتحق لنسبته هيئة لنسبة اجزائه بعضها الى بعض ،
 ونسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه ، وتسمى تلك الهيئة وضعاً ، وهو من الامهات
 العوالم كما عرفت . فتأثيره في غيره لا يمكن الا بواسطة الوضع ومشاركته ، وهي لا يخلو
 من اوجه ثلثة :

احدها وهي اقربها ، الملاقاة ، كالنار تحرق ما يلاقيها مما يقبل اثرها .
 وابعدها المقابلة ، كالنير يضيء ما يقابل بواسطة جسم شفاف غير حائل عن نوره .
 واوسطها المجاورة ، كالنار تسخن الماء وغيره بالمجاورة .

ثم الحرارة تنبعث في عالمها هذا ، وتنبث خلال جزئياته بواسطة امور ثلثة :

احدها بواسطة جسم حار طبعاً . اذ لو كان حرارة كل جسم انما تحصل بجسم آخر
 لتسلسلت (25 a) الاجسام ذاهبة الى ما لا يقف ، او يرجع ويدور ، وهما محالان ، على ما
 ستعرف . بل لا بد من الانتهاء الى جسم حار طبعاً ، وذلك الجسم ليس الا النار فقط .

الواسطة الثانية الحركة فانها تعد الجسم للسخونة . وهي قضية مجربة تجريبية
 قاطعة لسهام الاوهام . فان الماء الجاري مع برودته طبعاً اقل برداً من الراكد . و حكت
 الاجسام الصلبة وثقبها بالمناقب يورث تسخناً فيها بحيث تحرق ما يلاقيها من المستعدا
 له . وقد شوهد هذا غير مرار . فاحدس من هذا ان ليس يجب ان يكون الأثر في (م ١٧ ر)
 الاكثر من جنس المؤثر . اذ الحرارة اثر الحركة ، واحدهما ليس من جنس الآخر ولا من
 نوعه . فان الحرارة من باب الكيف ، والحركة فصل شامل للكيف والايين والوضع وغيرها
 فاین احد البابين من الآخر .

وهذه مقدمة جليظة عظيمة نافعة كريمة تحدس منها ان الصانع البديع ليس من امثال (25 b) مصنوعاته واشباه مطبوعاته ، كما آذن بذا ، «ليس (١ ا) كمثل شىء» ، وهو العلى العظيم . وكذا عبادته المكرمون ليسوا من امثال الاجسام واشكال الاعراض والاجرام الذين هم خلفاؤه فى السماء والارض ذات الطول والعرض . كما ان البشر احد خلفائه على بسط الارض لفرش بسط النوافل والفرض وفصل خطاب البعض مع البعض ، بسبب استرداد الديون والقرض . والخليفة هو النائب ، وفى النائب مشابهة المنوب ، ولو على ابعاد الوجوه فى الذات والصفات والافعال ، على ما سنتلوه عليك و نقرر لديك هذه الذاهية الدهياء الباقعة الدهماء ، ان اسمعك الله ، وفتح بصيرتك ، واخلص عن غش الباطل سريرتك . ولو علم الله فيهم خيرا ، لاسمعهم ؛ ولو اسمعهم ، لتولوا وهم معرضون . ففى القضية الاولى نفى استعدادهم لقبول الحق ، وفى الثانية اثبت جحودهم واصرارهم (26 a) واستنكافهم واستكبارهم على الحق ، فهم هم جنود ابليس اجمعون . واذ لم يهتدوا به ، فيسقولون هذا فك قد يم ، كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم . اى هذا هو الجرم العظيم .

الواسطة الثالثة الاشعة الفائضة من الانوار العالية على الاجرام المصقولة (م ١٧ ا) كالمرايا والاحجار الصلبة . وكل ما صقلته اشد وابلغ ، فتاثيرها فيه بالاسخان اكثر . فان المرأة المصقولة بسبب انبثات الاشعة على سطحها ، ثم انحدارها من محيطها الى مركزها ، ثم انعكاسها منه الى الجرم المقابل لها ، مما يوجب الاسخان للمرأة والاحراق للمقابل .

واسباب البرودة اضداد ما ذكرناه او عدمها ، اعنى الوسائط .

خاتمة الباب .

الاجسام كلها اثيريها وعنصريها تشاركه فى ستر الجسمية ، لان حد ماهية الجسم هو ما يمكن فيه الابعاد الثلاثة . والحد ينعكس لامحالة ، فكل ما يمكن فيه (26 b) الابعاد الثلاثة فهو جسم . واذ اشارك فى الابعاد ، فقد تشاركت فى حقيقة الجسم ضرورة . وكل مشتركات فى شىء لا بد من فارق بينهما بشىء ، اذ لولا الافتراق ، فلما شاركة ، لانهما حينئذ (١٢ ا) تكون شيئاً واحداً لا اشياء . ومن المحال الظاهر ان يكون ما به الافتراق

جسماً ، اذ لا يفرق شيئان بما اشتركا فيه • فبقي ان يكون ما به الافتراق عرضاً ، كالحرارة والبرودة والنور والظلمة والطول والاستدارة الى غير ذلك مما لا تحصى ، فان انواع الاعراض غير متناهية بالقوة • و اعتبر بنوع واحد منها ، وهى الحركة ، فانها لن تقف الى حدّ محدود بالقوة ، وان كان كل ما يدخل فى الوجود من الحركات الشخصية بالفعل فله حدّ محدود • و كذا الزمان الذى هو مقدارها ، فان ذلك المقدار لما كان موصوفاً بصفة النهاية شخصياته المعنية ، فمقداره يكون هكذا •

وان استبان مشاركة (27 a) الاجسام فى حقائقها ، ومباينتها بالاعراض العارضة لها ، سواء كانت لازمة او مفارقة (م ٨ ر) ، وهذه المشاركة والمفارقة قد يهتك لبرهان على وجود الاعراض المعقولة ، فاخرنه فى تامورك ، واعمل به فى احوالك وامورك ؛ فكذا الاعراض تشاركت فى العرضية ، وان كانت هى غير جنس لها ، ان الاعراض اجناس عالية ولا على فوقها ، والا لا تكون هى العوالى ، بل ما فوقها • فاذن العرضية ليست جنساً للاعراض التسعة ، بل هى كالوجود العرضى لها •

ومما يشعر بان العرض ليس جنساً للاعراض هو انه يمكن تعقل كل واحد من مفهومها مع الذهول عن كونها عرضاً ، الال دليل منفصل • والجنس للشئ تعقله قبل تعقل الشئ ، ضرورة انه جزوه • فصح ان العرضية ليست جنساً للتسعة • و اذا اشتركت فيه ، فلا بد من امتيازها باعراض اخر • ولا يتسلسل ، بل ينقطع بما يفارق العرض العرض بالذات والحقيقة ، كما يفارق الجسم العرض بالذات •

وذلك الامتياز يكون على اوجه :

احدها الامتياز بالمحل (27 b) ان اشتركا فى الحقيقة كسواد فى الغراب وآخرفى القير . الثانى بالزمان ، ان اتحدا فى الحقيقة والمحلّ ايضا ، كحرارة التنور فى اليوم والغد بملاقاة النار ، فان الحرارة واحدة ماهية ومحلاً ، واتما الامتياز باليوم والغد . الثالث الامتياز بالماهية والذات ، ان اتحدا فى المحلّ والزمان ، كحلاوة السكر وبياضه ، فان حلاوته تباين بياضه بينونة (٢٢ ا) ذاتية ، وان اتحدا محلاً وزماناً • وهاهنا تنصم السلسلة التى يوردايهامها صاحب الوهم ، من ان الامتياز بين

كلّ شيئين لو كان بشيء آخر، لذهب الامر الى ما لا ينقطع . (م ١٨٠)
 فقد بين ان كلّ اتيانين شيئين فاما بالحقيقة واما بالعوارض ، غريبة كانت او
 قريبة . واولى الموجودات بهذه المباينة الذاتية واجب الوجود ، لبرآءته عن المحل والزمان
 حتى يباين غيره بهما . ثم العقول بعضها عن بعض وعن ماعداها ، ثم النفوس (28 a)
 هكذا ، ثم الاجسام الفلكية هكذا . ثم يتلوها مباينة العناصر ومركباتها ذاتاً وزماناً ومحللاً .
 وكلما كان دخول الشيء في حيز الوجود مع الغواشى اكثر ، كان امتيازه عن غيره اكثر . والله
 العالم باسرار الصور .

الباب الثاني في الفلكيات

اقول : ان هذا الجرم الكريم العظيم اللطيف الشفيف فوقاني النوراني الحى
 الناطق السميع المطيع لرثه الوسيح الرفيع الفسيح المسيح المسيح المهتل المكبر المديتر
 الراكع الساجد ، انا الليل واطراف النهار عند الاصيل والاسحار ، ابتغاء مرضات الله و
 طلبا لمثوبته العليا ، وهريامن عقوبته السفلى ، وجوده وهيئته وشكله واستدارته وضوءه
 واستنارته اظهر من ان يقتبس علمه من ضوء البرهان ، لدلالة الحس عليه .
 واما المطلوب به معرفة ماهيته وطبعه وكيفيته ، اهو من جنس العنصريّات ام لا .
 فاعلم انّ هذا الجرم (28 b) المجيد المجدد المبيد المقيّد ، وان شارك العناصر
 في المقادير الثلاثة ، فهي مشاركة في امر عرضي ، لما عرفت ان المقدار المحسوس عرضي ، لكنّه
 يباينها بهيولاه وصورته ، ويتفرّع عليها أنّه يباينها بطبعه وربعه . فكل ماهون ذاتياتة
 فهو (م ١٩) يباينها . واذ اكان يباينها بالذات للذاتيات ، فقد باينها بخواصّه لا محالة .
 واما الاشتراك في بعض العوارض القريبة كالمقدار ، او البعيدة مثل الوجود والحركة ، فلا
 يوجب الاشتراك في الحقيقة ، لكن الاختلاف فيها يوجب الاختلاف في الخواصّ واللوازم
 القريبة (١٣) .

ولننبّه على قاعدة كبيرة تبنتى عليها هذه الدعاوى ، وهى ان الافلاك متناهية فى
 الكمّ ، على معنى ان الاجرام الفلكية كالاجرام العنصرية فى التناهى ، الا ان العنصريّات
 تنتهى بحد مقعر الفلك القمرى الذى هو حاويها . فكان كرة النار عرش العنصريّات المقسم

به في قوله ، تعالى (29 a) : والبحر المسجور . وهذا في الفهم الظاهر ، وسيجىء تحقيقه ، فيما بعد . واما الافلاك ، فينتهى بحيث لا حاوى لها بتة خلأى ولا ملأى ، بل الجرم الاول المحيط يتاخم بسطحه المحذب آخر عالم الروحانيين ، وبسطحه المقعر يجاور محووه الذى يسمى كرتيا على لسان الشرع ، وفلك البروج على لسان اصحاب الهيئة . وقد تكلفوا لهذه الدعاوى براهين وخطابيات ودلائل اقناعيات ودونوها في تصانيفهم ذعراً وجزراً وردعاً وفعالاً ولى الا وهام الغالبة السالبة على العقول الصادقة المصدقة ببداهة هذه الدعوى .

نعم الوهم يتصور بعد كل بعد بعدا ، سواء كان ذلك الفضاء مادياً ، كما يقوله فلاسفة الهند ، او غير مادى ، بل فضاء مجردا كما يقول اصحاب الخلأ . لكن هذا ليس احكام الوهم الغادر البادر المارد الامر ما امر لماد . فليت شعري كيف يكون البعد المجرى المسمى تارة خلأ ، واخرى لاشيئاً صرفاً (29 b) ، واخرى عدم ما بحثنا ، مسورا بالحائط ، محدوداً من اليفاع (م ٩٦) الى الغايط . فلهذا نحن غنينا عن تكلف البرهان على هذا المطلوب الواضح بالعيان ، لعلمنا اضطرارا باستحالة الخلأ المتخيل من لطافة الهواء . فمن هذا يزعم الزاعم الوهى ان الكون الفارع لاشيئ فيه [بل يزعم ان فيه لاشيئ] وناهيك بهذا القول بطلانه ، ان كيف يكون في شئ لاشيئ ، وهذا لا يسمن ولا يغنى من جوع جهله ، بل لا يسمع عند افوعام فمه ما كيف يصيح من امتلايه هواً ، لعلمهم صم عن استماع الحق ، بكم من المنطق به ، عمى عن رؤيته ، فهم لا يعقلون . وباستحالة الابعاد الخالية عن المواد الجسمية ، اذ الابعاد صور لا تقوم هي بذواتها دون مادة حاملة لها ، وانتها العالم الجسمانى بالسدرة المنتهى ، وكيف لا والعقول تحيط بكله احاطة المحيط بالمركز . مع ان ما ذهب الى هذا القول الشطط شذمة قليلة من محسفى فلاسفة الهند ولا يؤبه بهم .

وان قد نُبّهت ونُبّهت بهذه القاعدة ، فلنؤب الى سرد (٣٣) بعض خواص الفلك الذى هو الفارق بينه وبين العنصريات .

الخاصية الاولى ان هذا الجرم لما لم يكن له (30 a) حاواذى سميناه مكاناً ، لاتصح عليه الحركة المستقيمة ، لان تلك لا يمكن الا بمكان فارغ وراءه ، وليس وراءه فراغ ، فلا تصح

عليه الحركة المستقيمة .

الخاصية الثانية : انه لا يصح عليه الخرق ، اى يخلع صورة ويلبس اخرى ، كما فى العناصر . لان ذلك لا يمكن الا بحركة مستقيمة ، اذ الخرق لا يمكن الا بتفرق الاجزاء طولاً و عرضاً ، والتفرق لا يكون الا بحركة جزئية الى صوبين مختلفين . اذ لو تحركا الى صوبين متفقين لا يمكن الخرق ، بل هذا هو الالتيام والالتحام . والحركة الى صوبين مختلفين ليست الا الحركة المستقيمة ، وقد بان استحالة ذلك فى حق الفلك ، فاذن لا يصح خرقه (م ٢٠ ر) . وهذا الدلالة خاصة بالفلك الاول . فاذا اردنا تعديتها الى محاورها ، فلنا اليه سبيل ، وذلك دوام حركاتها ، كما سنقص عليك . [وقد ذكرنا ايضاً نفي الخلاء فى العالم كله : سيما فيما بين سطوح الافلان اللاصقة حاويها بمحويتها ، فان الخلاء ثم امحل ما بين سطوح العناصر] .

الخاصية الثالثة : ان الفلك بسيط ، اى هو متشابه الاجزاء فى الحقيقة والطبع . اذ لو كان مركباً من اجزاء مختلفة ؛ (30 b) جاز افتراقها ، كما جاز اجتماعها . اذ كل ما هو جاز الاجتماع ، فهو جاز الافتراق . لانه لو كان ممنوع الافتراق ، لكان واجب الاجتماع . و الافتراق بين اجزاء الفلك محال على ما مر غير مرة .

الخاصية الرابعة : الاستحالة عليه مستحيل ، كما ان كل واحد من العناصر ينقلب الى صورة الاخر . لان الاستحالة لا يمكن الا بالخرق الذى لا يمكن الا بالحركة المستقيمة و ابطال الحركة الدورية ، ولازم اللازم محال ، فملزوم الملزوم ايضاً محال . فقد بان استحالة الاستحالة . ويلزم من هذا ان هيولاها غير مشتركة بينها وبين العناصر ، وان صورها ثابتة لا يزول ولا تتبدل الى عوض كما اشار اليه التنزيل بقوله : « وبنينا فوقكم سبعاً شداداً » (١٤ ا) وبقوله « عليها ملائكة غلاظ شداد » ، ولثبات صورها واستحالة قبولها الفناء والفساد .

الخاصية الخامسة : ان الفلك يجب ان يكون محيطاً بحشوه احاطة قىض البيض به ، واحاطة بياضه (31 a) بمخه ، ولكن بحيث تكون الارض مركزه ، لا كالمخ المحاط للبيض ، فان ذلك ليس بمركز ، (م ٢٠ پ) اى ليس فى الوسط ، سواء .

ويدل عليه حجة خطابية واخرى برهانية :

اما الاول ، فلضعفاء العقول الذين لم يترقّ فهمهم من حضيض التقليد الى اوج

التحقيق .

واما الثانى فلذى الرأى السديد والغور البعيد والباع المديد والفكر الشديد .
حجّة خطابية ، وهى ان الفلك اشرف من حشوه ، لما عرفت من خواصهما ، فلا شرف

يجب ان يكون محيطا بالاخس .

ففى العالم الكبير الاشرف يجب ان يحيط بالاخس .

[فعل او از درون و او بيرون ذات او برتر از چگونه] و چون

وهكذا الى مركز الارض . ثم اذا دار الوجود دائرة اخرى ، ورجع حتى تريد الى

حيث ما ابتدأ ، ينعكس هذا الترتيب ، ويحيط الاخس بالاشرف] واما فى العالم الصغير

بالاخس محيط بالاشرف احاطة الهالة بالقمر والاكمام بالثمر . واعتبر بيدن الحيوان ، فان

اشرف اعضائه القلب ، وهو محاط للبدن ، وهو محيطه . والفرق بينهما ان فى العالم الاكبر

الاشرف علّة الاخس والاحقر ، والعلّة يحيط بالمعلول احاطة الهالة القمر .

واما فى العالم الاصغر (31 b) ، فلا شرف ينشأ من الاخس ، ويتولد منه كاللب

من القشر ، فلذا اصار الاشرف محاطا مثل القمر للهالة ، فهذا هو الفرق .

حجّة برهانية على ان الفلك يجب ان يكون محيطا بحشوه ، وتدعى احاطة التسوية ،

فان ذلك انما يجب على الناظر فى علم المجسطى والهيئة ، هوانا نشاهد اختلاف جهتي

العلو والسفل مشاهدة عقلية ، بناء على مشاهدة اختلاف حركتى الصاعدة والخفيفة والهابطة

الثقيلة . فاختلف الجهتين انما يكون بجسم محيط يتجدد (م ٢١ ر) القرب منه والبعد عنه

بمحيطه ومركزه ، اعنى العلو والسفل . ضرورة ان الجسم المسطح لا يتحدّد بهشى من الجهات

الحقيقية ، اعنى العلو والسفل . انهما تختلفان ، بخلاف الجهات الاخر الاربع ، اذ هى

اعتبارية لاحقيقة لها . لانا لو فرضنا جسما واحدا مسطحا (١٤ پ) فى سعة السموات والارض

مثلا ، فذلك الجسم ان فرضناه فى سعة المركز الارضى ، فنتلك السعة (32a) انما تكون

مركزا ، ان لو فرضنا فى مقابلته محيطا ، لان المركز امراضا فى لا يمكن تعلقه وتحققه خارجا ، الا

اذ فرضنا فى مقابلته محيطا ، وذلك يستدعى جسما محيطا . وان فرضناه فى سعة المحيط

الفلكي ، فكذلك ، لان المحيط محيط بالقياس الى المركز . اما اذا فرضنا الجسم المحدد
الفوق والتحت محيطاً ، تعين المحيط والمركز كلاهما . اما المحيط فبالذات ، واما المركز
فبالعرضي والقصد اللازمي . ومن هذا يظهر ان المحيط يوجد وجود المركز معينا ، اما المركز
فلا يوجد وجوده اصلاً ، ولا يعينه ايضاً ، لجواز وقوعه واير غير متناهية بالقوة على نقطة
واحدة .

فانهم من هذا ان خلق السموات كان قبل خلق الارض ، كما ان ابداع العقول كان
قبل ابداع النفوس . لان الابداع وهو القضاء والامر ، يجب ان يكون سابقاً على الصنع ، وهو
القدر (32 b) والخلق ، سببية صافية عن غبار الزمان ، عارية عن كسوة المكان . ولهذا المعنى
قدم الله ، سبحانه وتعالى ، ذكر خلق السموات على ذكر خلق الارض ، في جميع المواضع ، و
جربه في نفسه . واما (م ٢١ پ) تقدم الخلق على الامر في قوله : « الاله الخلق والامر » ، و
في قوله في حق عيسى : « خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » ، وفي غير هذا ، فذلك انما
ذكر لتفهمه آياناً . فان من اراد ان يشعل فتيلة ، فلا بد اولاً من خرقة ودهن و تدهينها ، ثم
بعد ذلك تشبث النار بها .

فانهم من هذا تعلق الارواح بالاجساد ، مع التصديق بقول النبي ، عليه السلام :
« خلق الله الارواح قبل الاجساد بالف عام » . فالارواح قبل الاجساد ، وتسويتها في الوجود
وفي العلم السابق الازلي . الاترى الى قوله ، تعالى : « عالم الغيب والشهادة » في جميع
المواضع فلو كان عالم الشهادة قبل عالم الغيب ، لكان ينبغي ان يقول عالم الشهادة
(١٥ ا) والغيب . [اي عالم يشاهد لم ينطبع في النفس] . فالعلم وان كان على (33 a)
وفق المعلوم في الشاهد ، اما العلم الازلي فالمعلوم على وفقه . اذ الموجودات كلها صنعه
وابداعه ، فاولا يعلم ، ثم يصنع ، فمعلوماته على وفق علمه يصدر ، فعلمه متبوع المطبوعات
وينبوع المصنوعات ، لا تابعها . ويسمى هذا العلم علماً فعلياً . ولهذا قال ، تعالى : « وما
تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه » . واما علمنا فمستفاد من وجود الاشياء ورؤيتها ، ويسمى
انفعالياً . فلماذا اجاز تغيير علمنا بحسب تغيير المعلومات . فاما علمه فيستحيل تغييره ، لانه
غير تابع ، بل تغيير الاشياء بسبب علمه بالتغيير ، لا لتغيير علمه . فقد لاح ان عالم الغيب ، و

هو الامر، كان قبل عالم الشهادة، وهو الخلق، وكذا العلم الازلى، فلهذا قال: عالم الغيب والشهادة.

وبدل على كربة الفلك من (م ٢٢ ر) المعقول ان الفلك بسيط كما عرفت، فله طبيعة واحدة، وفعل الواحد لا يكون الا واحدا، لان صدور الاثنينية يدل على اثنينية في المصدر على ما هو مقبول عند العقل (33 b)، من القاعدة المشهورة، فعلى هذا البساط كلهما مشكّلة بشكل الكرة، واما من الكتاب الالهى فقوله عند ذكر السماء: «ومالها من فروج» نفى الفروج والزوايا عن جرم الفلك، فوجب ان يكون شكله كرتيا، لان غيره من المضلعات يلزمه الفرج والزوايا، اما ثلث زوايا ان كان مثلثا، او اربع ان كان مربعاً، وهكذا.

الخاصية السادسة: الحركة الدورية، اقول: ان هذا الجرم البسيط المحيط بالكل حركته المستديرة مشاهدة غانية عن اقامة الدلالة على صحتها، انا ان وجود كرتيا باقامة البرهان عليها، ولعمري اقامة دعامة البرهان على امثال هذه المطالب الواضحة والمآزب اللائحة مما لا يسمن ولا يغنى من جوع، بل ربما يورث في تيسر المطلوب عسار تباد و صعوبة اقتياد، فان من بلغ نقص حسه وعش حدسه الى (١٥ ا) الغاية التي يعجز عن ادراك كرتيا الفلك متحرّكا بالاستدارة حول مركز (34 a) الارض، مع انه كل يوم وليلة يشاهد طلوع الشمس والقمر والكواكب بكرة وغروبها عشيا، ولم يدان ذلك لن يتصور الا بحركة دورية حول جرم الارض، فبان يقصر عقله، وينبو طبعه، ويتأبى فهمه عن ادراك دلالة البرهان عليه، كان اولى.

ومع هذا نقول: الفلك الذي ليس فيه اختلاف قوى وطباع لا (م ٢٢ پ) يخلو حاله من احد قسمين اثنين: اما ان يكون متحرّكاً او ساكناً، كما هو حال ساثر الاجسام، والحصص في الحركة والسكون ظاهر لان الجسم ذا الحيزان يبقى في حيزه اكثر من زمان واحد، فهو الذي يسمى هذا المكث سكونا، والانسمية حركة، لاجاثر ان يكون ساكناً، لان المجوف المحيط بما فيه اذا فرض واقفا، فلا بد وان يكون نصفه فوق المحوى، ونصفه تحته، ولا يمكن ذلك الا وان يكون النصف فوقانى مخالفا للطبع والحقيقة للنصف التحتانى، لان اختلاف الاماكن يدل على اختلاف المتمكنات صورة وطبعاً، والا لم يكن (34 b) اختصاص النصف

الفوقانى بجهة الفوقا ولى من اختصاص النصف التحتانى بجهة التحت وبالعكس، والا يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر لا المرجح وهو ضرورى المحال، ولوجوز هذا، جازايضاً صدور الممكنات المتساويين كلا طرفيها لاعن شىء بل عن غير شىء، ولا شك فى بطلانه. فدل ان اختلاف المكان دليل على اختلاف الطبع. وقد برهننا على ان جرم الفلك متشابه الاجزاء فى الحد والحقيقة، واذ لم يكن اختصاص بعض الفلك ببعض الاماكن اولى من بعضه، وجب ان لا يسكن، فوجب ان لا يتحرك للحصر، واذ اوجب تحركه، فوجب ان تكون تلك الحركة دورية، لا متناع الحركة المستقيمة عليه، كما مر من قبل. [ونعم ما قيل فيه :

اين چرخ چو آسيا بر آسوده نشد آسوده نگشت وآسيا سوده نشد (م ٢٣ ر)

چندانکه زمانه دانه پيمود درو اوسيرنگشت ودانه پيمود نشد]

فبان بهذا البيان وجوب حركات الاجرام العالية كما (١٦ ر) نص (٣٥ a) عليه شافعى ام الكتاب محكماً غير متشابه وظاهراً غير ماؤل ومبينا غير مجمل فى غير موضع، نحو قوله: «والشمس تجرى لمستقر لها» وقوله: «والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون»، ومعلوم ان حركة الكواكب ليست بالذات، والا يلزم خرق الافلاك. وقد وصفه تعالى بالسبع الشدا ابى عن قبول الفساد، وبرهن ايضاً على امتناعه عليها. بل بالعرض، اى هى يتحرك بحركة حواملها كالقاعد فى سفينة، فالسفينة الجارية فى سواقى الماء المالح كالجارية الساقية الولية المتحركة فى ماء الملاحه متحركة بالذات، والقاعد بالعرض. وانما خصص حركات الكواكب بالذكر، وان كانت عرضية دون حواملها، لان حركاتها مشاهدة معاينة، لكونها متلاثة مضيئة. اما حواملها فحركاتها غير معاينة، اذ لا ضوؤها، فلامشاهدة لحركاتها، الا بواسطة الكواكب المركوزة فيها، مثل الدرر على بساط ازرق. فكان اشخاص الكواكب تعود [عقود] على [سلك] سفن الافلاك، وهى تجرى (٣٥ b) على بحر فضاء القضاء، وتسرى فى وادى قدرة القدر بتقدير العزيز العليم. فسبحان من له الجوارى المنشأة فى السبحر كالاعلام، والجوارى الموشاه فى البراشباه القنا والاقلام.

الخاصية السابعة: كل واحد من الافلاك (م ٢٣ پ) نوع برأسه لا يماثله غيره مماثلة حقيقية، اعنى فى تمام الماهية، بل يماثله فى الجرم الفلكى. وهذا يباين مشاركتها العناصر فى

مجرد المقدار الذي هو عرضي ، بل بين كل واحد من الافلاك وبين صواحيه البواقي كما بين الماء والنار من المنافاة في الحقيقة ، والدليل عليه ان كل واحد منها يوجد في مكان خاص به لا يسع لغيره ، ولا يسع هو في مكان غيره ، ولذلك فان الحاوي الالطف لا ينقلب محوياً الاكثف بته ولا ينعكس ، فاذن اختلاف الاماكن علة اختلاف الطبع .

دليل آخر : لكل واحد منها علة مخالفة بالذات (١٦٦) لعلة الاخر ، كما ستعرف هذا ، واختلاف العلل علة اختلاف المعاليل ، لان العلة تشابه المعلول ، وما (36 a) يشابه شيئاً يخالف ما يخالفه ، ضرورة انه يشابه ما يشابهه .

دليل آخر : لو كانت من نوع واحد ، لانقسمت الاشخاص بالعوارض ، اذ لو كانت من جنس واحد ، لانقسمت الانواع بالفصول ، ولو جازت القسمة على جنسها ونوعها ، جازت ايضاً على شخصها ، فيلزم الخرق والفساد على الافلاك ، وقد برهن على الفساد عليه .

دليل آخر : لو كانت من نوع واحد ، جاز لا امتزاج بينها ، والا يتلاف بين اجزائها ، كما بين ماء وماء ، اذ لا حائل بينها ، فان كل واحد منهما ماس للآخر بمحده ومقره ، ضرورة استحالة الخلا ، وعلى الجملة تشابه الطبع يجوز لا امتزاج بمثله ، والاستحالة اليه واختلاف الطبع يأبى عن قبوله ، ويوجب التنافر كما بين الماء والدهن ، فدل عدم الامتزاج (م ٢٤) والتأبى عنه على مخالفة الطبع .

الخاصية الثامنة : هذه الاجرام الشريفة العلوية معدة للقوابل الارضية والمواد السفلية لفيضان الصور والاعراض من واهبها عليها . واعتبر اعتبارين كلياً وجزوياً :

اما الكلى فالنار (36 b) المجاور له كيف تعدها لقبول الصورة النارية النورانية بواسطة قوة المحركة لقربها منه ، والارض البعيدة عنه كيف يبردها ويكتفها ويسكنها ويفيد الظلمة والقساوة والجمودة والجساوة .

واما الجزوي فاعتبر ينزول الشمس في البروج الاثنى عشر من اختلاف احوال النبات والحيوان في البذر والولادة والذكا والبلادة ، وكذا ينزل القمر في المنازل الثمانية والعشرين ، وكذا اسائر الكواكب بنزولها في البروج والدرج والدقائق والثواني والثالث على ما ذكر في علم النجوم جملاً وتفصيلاً ، مع ان عقول البشر قاصرة عن ادراك هذه الجزويات

فاما التأثيرات الكلية فمعلومة للعقل علما كليا .

والله العالم بالاسرار المخزونة المكنونة والحكم المعلومة المكتومة في خلق السموات والارض . ربنا ما خلقت هذا باطلا ، سبحانه فقنا عذاب النار . وقد صدر عن صدر ريد النبوة والفتوة وبدر صدر (١٧ ا 37) الرسالة والبسالة ، عليه السلام : ويل لمن قرأ هذه الآية و مسح بها سبلته ، اى لم يتفكر في عجائب احوالها واسرارها ، ولم يتدبر غرائب افعالها و آثارها ، كما قال الله سبحانه امرنا بالنظر في امر السماء : اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروع . اللهم اجعلنا من المتدبرين المتدبرين (م ٢٤) في فلك ملكوته ومن السائرين الدائرین حول حمی جبروته .

خاتمة الكتاب قد عرفت من هذه الجملة ان الافلاك ليست من جنس العناصر ، ولا من نوعها ، فهي اذن منفية عنها ست صفات : الثقل والخفة والحرارة والبرودة ، اذ هذه الاربعة من لوازم الحركة المستقيمة ، وقد نفيناها عنها ، والرطوبة واليبوسة لانهما من لواحق الخرق ، اما بسهولة او بصعوبة . وقد تبرأت تلك الاجرام عنه ، اذ هي مكرمة الذوات و الصفات ، مرفوعة من ارجاس (37 b) العنصريات . فاذا ن [قد] رميت المذاهب ، الشعرية الموهومة بالكساد والعطل ، ومنيت الاراء الزيعيقية المذمومة بالفساد والبطل من انها على طبيعة الماء والنار واغيرهما . فهي اذن طبيعة خامسة ، بعيدة عن التضاد غاية البعد ، قريبة من الاعتدال اقرب ما يمكن . ومن جراه قبلت الحيوية الدائمة التي هي نور من انوار النفس الناطقة الحية بذاتها ، فهي اذن ذوات نفوس دالة على عقول فعالة ، اذ الحركة المستديرة تدل على نفس ناطقة لها ، والنفس تدل على العقل على ما سيأتى .

واما العناصر فلما لم تكن معتدلة بثة ، بل هي متضادة اقصى ما يمكن في المضادة كالتار التي لاشيء احمر منها في العالم الجسماني ، والارض التي لاشيء ابرد منها ، وكذا الباقيان ؛ فلا جرم ما قبلت الحيوية للمضادة المنافية لها ، اللهم الا اذا حدث مزاج من امتزاج بينها لتكسر سورة كل واحد (38 a) منها بالآخر ، ويقرب من الاعتدال المناسب للحياة . فبحسب قرب المزاج من الاعتدال وبعده عنه يقبل النفوس الثلاثة اعنى في المواليد ، (م ٢٥ ر) فيسلك سالك النفس على صراط صورة النبات ، وهو الصراط المنكوس الفعام ، و

على صراط صورة الحيوان وهو الصراط المعوجّ الفعام ، وعلى صراط صورة الانسان وهو الصراط (٧ ا ب) المستقيم الفعام . وكلّ هذه السبل جسور ممدودة على جهنّم عالم الكون والفساد المملو من عداوة التضاد ، على ما نطق به الحديث المروى عن منبج الصدق و معدن الحق ، عليه السلام : ان جهنّم فى الأرض والجنة فى السماء .

فاذن بسائط العناصر جمادات غير حيّة ولا درّاة ، الامركباتها بحسب الاعتدال . فاذا ازال الاعتدال ، زالت الحيوة وانحل التركيب ، وهو الموت . ولهذا قيل لعالمنا هذا عالم الموت والفساد [والفناء] ، وقال الله تعالى تنبيها على هذه الدقيقة لرسوله ، عليه السلام ، والناس اجمعين : انك ميت وانهم ميتون ، (38 b) على طريق تسمية الشئ بما سيؤول اليه ، اذ كلّ ما هوآت قريب .

وامّا بسائط الافلاك ، فلها الحيوة الدائمة والاجرام القائمة الى ان يرث الله الارض والسماء ومن عليها ، الا ترى الى قوله ، وصفا لنفوس السعداء والاشقياء فى درجات الجنّات ودرجات السّافلات بالخلود والدام : « خالدين فيها مادامت السموات والارض ، الا ما شاء ربك » . استثنى عن الدوام والخلود بالمشية ، فان حركات الافلاك سيؤول الى فناء وفنور وهلاك وقصور ، وان بقيت دهرامداً واما بعيداً ، لشرفها ونورانيتها وثبات صورها وانانيتها ولا تركيب ثم اذ لا حاجة اليه ، فلأموت لها ، ولهذا قيل : لا (م ٢٥ ب) موت فى عالم الاثير ، وان الدار الاخرة لهنّ الحيوان ، لو كانوا يعملون .

وانا اتعجب كل العجب ممن يتعجب لعجبه من هذا البحث الصحيح القويم الجارى على نهج الصراط المستقيم ، ويقول فى نفسه : كيف يكون الافلاك احياء ناطقة عاقلة مطيعة (39 a) ولا رأس له ولا ذنب ولا شهوة ولا غضب ولا حواس ظاهرة وباطنة ولا قوى طبيعىّة بارزة وكامنة . فان هذا المسكين المذبح بلاسكين قتيل سيوف العبارات طعين ذوابل الاشارات ، ما شاهد الحيوانات الارضية الاذوات الرؤس والاذناب من الكلاب و الذئاب ، ولم يتوهّم نفسه الا هذا الهيكل المشكّل المصور المنور ذ الرأس والذنب والشهوة والغضب ؛ ولم يدر ان هذه الاوصاف والقوى والاعضاء والشوى غير داخله فى مفهوم الحى الدراك ، وان كانت غير خارجة عن معنى الحيوان الجسمى .

وفرق بين الحيوان وبين الحق ، لان (١٨ ر) حدّ الحيوان هو جسم ذو نفس مغتد حساس متحرك بالارادة ، وحدّ الحقّ انه جوهر ذو عقل د ر اك فعال . ولهذا يوصف الحق ، سبحانه ، وعبادته المقربون بالحقّ دون الحيوان ، كما فى قوله : « الله لا اله الا هو الحقّ القيوم » و امثاله .

بل لوتفكّر فى نفسه تفكّراً مشبعاً ، وتأمل تأملاً مقنعاً ، (39 b) علم ان نفسه العاقلة المعقولة حيّة ناطقة قائمة فاهمة غير ذات رأس وذنب وشهوة وغضب .
 ولعلّه نسى قوله ، تعالى حمداً للافلاك : « كلّ فى فلك يسبحون » ، وقوله : « واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا » ، (م ٢٦ ر) وقوله : « والشّمس والقمر رأيتهم لى ساجدين » ، وقوله ، عليه السّلام : « انّ الشّمس عند غروبها يذهب به الى ما تحت العرش ، فعند الطلوع تسجد لله سجدة ، ثمّ تطلع » وكيف يكون الجماد ساجداً وسائحاً و ساجداً و ماجداً ومسبحاً ومهللاً ، والجمع بالواو والنون كيف يطلق للجمادات فى لغة العرب .
 واذ اجاز فى العقل حلول الحيوة والروح فى البقّ والبعض الذى هو اخسّ الحيوانات المتولّدة من العفونات ، وفى الحقارة مثل الذرّات التى لا ترجى للنفع والضرر ، فلم لا يجوز حلول الحيوة والنفس فى الجرم الاعظم الانوار الاشرف الاظهر رئيس السّماء واهب الضياء ، مظهر الهباء فى الهواء ، نائر ذرّات من الصفراء على وجه الظلمة السوداء معجزة (40 a) للبيضاء ، جاعل اللّيل والنهار بالحضور والغيبه ، وفاعل الفصول الاربعه بالذهاب والابوة ، قرّة عين الدنيا وهادى سبل العقبي ، وجهه عبدة الشّمس وقبلتهم فى اليوم والامس ، حيث وجّهوا وجوههم سمتها بالعبادة والطاعة ، مخالفة لاهل السنة و الجماعة ، وفى الجرم الاعلى حاوى السّموات العلى المحيط بالكل العالى على القلّ والجلّ ، المقرّب بشرفه وعظمته لهما من العقلاء ، المعترف بكرامته ومجده الاذ كيا من الفضلاء ، حتى اطبقت عقلاء المشبهه والكراميه ان الله تعالى على زعمهم قاعد على العرش ، [سيما ان انضاف اليه قوله ، تعالى : الرحمن على العرش استوى . ولولم يكن حياته الاشروق نوره ، تعالى ، عليه ، لكفى] .

وهل قاد هم الى هذا القول العظيم الجرم الاعظمه (١٨ پ) جرم العرش وشرفه ، و

كيف اضاف فى كتابه الكريم ذاته المقدس الى جرم الاعلى العرشى تارة بقوله : « ربّ العرش العظيم » ، (م ٢٦) واخرى بقوله : « ربّ العرش الكريم » ، ودفعه بقوله : « ذو العرش المجيد (40 b) . وهلا يقول ربّ الذرّة والبقّة والذباب والنملة . فهل هذا الاسخافه العقل وضعف الرأى ونقصان البصيرة . فسبحان الله رب العرش عما يصفون ، الحمد لله ، بل اكثرهم لا يعلمون .

القطب الثانى وهو الجنوبى الذى يليه اقليم الروحانيات . وكما ان الاجسام بحسب الكمال والشرف تفتنت الى قسمين : علوى وسفلى ، كذلك الارواح . فلهذا انفتح لهذا الاقليم بابان :

الباب الاول فى النفوس السفلية

حد النفس على ما يعم الارضيات والسماويات هو كمال اول لجسم طبيعى آلى . وفى الرابطة قيود اربعة :

الاول قولنا : كمال اول ، احترزنا به عن الكمالات الثوانى كالعلم وساير الاوصاف النفسانية ، اذ هى كمالات ثوان مبنية على كمال اول ، وهو النفس . اذ ما لم يتّصف الجسم ذو الحيوية بالنفس الحية لذاتها ثم بعد ذلك بالعلم ، لا تصير عالمة (41 a) .

الثانى قولنا : الجسم ، احترزنا به عن العرض ، اذ النفس ليست يصلح لكمالية العرض ، فانه غير قائم بذاته ، فلا يقبل افعالها .

الثالث قولنا : طبيعى ، احترزنا به عن الاجسام الصناعية مثل السرير ، فانه لا يصلح لآلية النفس .

الرابع قولنا : آلى ، احترزنا به عن بسائط العناصر ، اذ ليس لها استعداد لقبول افعال النفس ، لكونها داترة بين بابى الافراط والتفريط . ولقبول قوّة الحياة لا بدّ من الاعتدال الحائل بينهما .

هذا شرح الحد المتردّد بين القبول والرد .

اما اقسامها ، فاعلم ان النفوس التى (م ٢٧) هى مدبّرة لعالم الاجسام جملة ازواج خمسة : قوّة طبيعّية ونباتية وحيوانية وانسانية وفلكية . ووجه الحصر هو ان النفس ما يصدر عنه فعل ما ، فمصدره اما ان يكون له شعور لما يصد رعه ، او لا يكون . فان لم يكن فلا يخلو : اما

ان يصدر على وتيرة واحدة لا يختلف اصلاً ، او يصدر على وتائر مختلفة . (١٩ ا 41 b) والاول هو القوة الطبيعية ، والثاني هو النفس النباتية . وان كان لشعور ما يصدر عنه ؛ فهذا ايضا لا يخلو : اما ان يكون على وتيرة واحدة ، وهو النفس الفلكية ، او على وتائر مختلفة . وحينئذ لا يخلو : اما ان يكون ادراكه للكليات المعقولة ، وللجزئيات المحسوسة . والاول هو النفس الناطقة البشرية ، والثاني هو النفس الحيوانية .

فهذه هي القوى الخمسة المدبّرة لعالم الاجسام كله ، اربعة منها كائنة في عالم

الكون والفساد ، وواحدة لعالم الافلاك .

وتحدّس من هذا التقسيم ان النفوس دائرة بين درجتى شرف الكمال وخسة النقص .

فمنها ما هوها بطة الى اسفل السافلين ، لغاية سفالتها وظلمتها ، وهو النفوس

النباتية والحيوانية . فلهذا اليس لها اهلية الخطاب واستعداد السؤال والجواب ، فسلمت عن تبعات العتاب والكتاب .

ومنها ما هو مساعدة الى اعلى عليين لغاية كمالها ونورها ، وهو النفوس الفلكية . وهذه

ايضاً لا يقبل (42 a) كلفة الخطاب ومشقة العتاب لكمالها المغنى عن قبول التكليف ، بل

خلقت مطيعة لربها في اول الامر كما ، قال الله ، تعالى ، حكاية (م ٢٧ پ) عنها : « قالتا اتينا

طائعين » . كما ان النفوس النباتية والحيوانية خلقت منقادة على سبيل التسخير والاجبار ،

لاعلى نعت الارادة والاختيار ، كما قال الله ، تعالى : « والنجم والشجر يسجدان » .

ومنها نفس مذبذبة بين ذلك ، لا الى هولاء ولا الى هولاء ، وهى النفوس البشرية .

فتارة تنزل هوى الى مرتد اسفل السافلين ، فيلتحق بدرجة البهائم والسباع وذلك حين مالت

الى استعمال قوتى الشهوة والغضب . ومرة تصعد رقيبا الى السدرة المنتهى ، فيتصل بالمقام

الموعود المحمود عند مليك ودود ، وذلك عند ما صغت الى استكمال قوتى العلم والعمل فلذلك

حملت بالامانة ، وقبلت الديانة ، المعروضة على السموات والارض والجبال ، فابين ان يحملنها

واشفقن منها (42 b) ، وحملها الانسان . فالامانة هو المعرفة والتكليف والعبادة والطاعة ،

اي واحد منها شئت ، فخذ به . وقد عرضت على السموات وهى نفوسها ، والارض هى النفوس

النباتية ، والجبال هى النفوس الحيوانية ، فابين (١٩ پ) ان يحملنها ، اباؤها تأبئها عن

قبول التكليف، لكمال الاولى ونقص الثانية • وحملها الانسان ، لكونه مستعداً له بتحصيله كلى
مقامى العلم والعمل •

ولفظ النفس متى عبر على لسان الحكما^ت يتمثل بعبارات على حسب اختلاف الاعتبار:

احد يها الكمال ، من جهة ان الجسم من حيث انه جسم ناقص ، فيكمل بتعلقها به (م ٢٨ ر)
وثانيها القوة ، من حيث انه يصد رعتها الافعال ، وما يصد ر عنه فعل ما يسمى قوة •

وثالثها الصورة ، من حيث ان البدن كالمادة لها ان النفس لا تدخل في علم الظهور
والوجود على اختلاف المذ هيين ، الا اذا تهيات نطفة لقبول افاعلها ، (43 a) وكذا المادة
بالنسبة الى الصورة . فاذا ن تسمية النفس صورة بهذا الاعتبار •

ولنبداً بنفس الانسان ، اذ هو اول باب من عالم الملكوت ، وقد قال ، عليه السلام ، رمزا
الى تعليم السالك سلوك طريقهم : « ابدأ بنفسك ، ثم بمن تعول » •

فلهذا القول قد شاع في السنة اولى الاوهام الراسخين في علم الاصول والكلام : ان
الانسان هو هذا الهيكل المحسوس المنقوش والبدن المتخلخل المنقوش لا غير •

وبعضهم ممن يدعى تخطى رقاب المحسوسات والتولج في عباب بحر المعقولات
يزعم انه جسم لطيف يشابك باطن هذا الهيكل • وعلى الجملة اصحاب الجدل المتوسمون
بعلم الاصول المترسمون بتمهيد القواعد والفصول ، لن يتجاوزوا عن عالم المحسوس ، اذ ظنوا
ان ليس لله ، تعالى ، وراء هذه الاجسام الخسيسة القذرة عالم آخر ، هو اشرف منها واتقن
واحسن واحكم وابرم ، لا يقبل [الكون] والفساد والهلاك ، هو مبدأ عالم العناصر والافلاك •

وكلا القولين زيغ عن الصواب ، (43 b) مستهدف لسهام العتاب • اذ الانسان
ليس شيئاً من عالم الاجرام بثة ، بل هو جوهر الهى وسر (م ٢٨ پ) سبحانه ولطيفة ملكوتية
وشعلة لاهوتية وحكمة روحانية واسم سلطانى ربانى وفعل غير زمانى ولا مكانى ، هو الحرف
المكتوب بالكاف النون ، والامر الوارد من مثال كن فيكون ، هو عين صادية جارية عن حضيض
جبل قاق ، وصاد صيد نحري بحرى لمشارب الناس و اف كاف •

وهذا الهيكل المركب تراكيب (٢٠ ر) السفن ، كسفينة له بها يقطع بحر الجسمانيات
فياعجا كل العجب ان في بر عالم الحس السفينة على البحر ، وههنا البحر على السفينة •

حدّ ق بصيرة فؤادك ، وبرق سويداً سوادك الى هذا الرمز المرموز والسر المكنوز
 فى قول ابن عباس ، رضى الله عنه ، لتفسير « ص والقرآن » : هو بحريمكة كان عليه عرش الرحمن ،
 ان لا ارض ولا سماء ولا هواء ولا ماء . فالبحر اذنى قد يسمى الوادى المقدس والبقعة المباركة
 الموسوية ، هو الروح المحمّدى . ان هو (44 a) بحرنا اخر وحر فاخر ، يروى منه ظمأ حرارة
 الغرارة وعطاش برودة الجمودة ، ويملاون الابريق والاكواب من معينه ، والحوض الكوشر
 احد عيونه ، ومكة هو حظيرة القدس الذى هو حرم آمن ، يجبى اليه ثمرات كل شىء ورزقاً من
 لدنا ، ولكن اكثرهم لا يعلمون ، فمن دخله كان آمناً ، وعرش الرحمن اذنى عليه هو جبريل
 المستولى على الروح المحمّدى بالقوة الشديدة ، ولا خراجه من القوة الى الفعل باستكمال
 بالعلم والعمل . هو اول بيت وضع (م ٢٩ ر) للناس . اذ روح القدس قد سبق عالم الحسن
 بالفى عام ، حيث اشار النبى الامى اليه حيث قال ، عليه السلام : خلق الله الارواح قبل
 الاجساد بالفى عام . اى بين عالم الامراذلى هو واحد كلمح البصر ، وبين عالم الخلق الذى
 هو فى اقصى رتب البعد عن منبع الجود ، عالمان : عالم العقل ، وعالم النفس . وفيه مقام
 ابراهيم ، مقام التوحيد الذى قال : « وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفاً » ،
 (44 b) ومن دخل هذا المقام متصدّقاً بتصديق هذا الكلام ، فقد امن غوائل الشرك ، ونجا
 من عذاب الكفر والشك ، اذ هو حصن الله على ما قال ، تعالى : لا اله الا الله حصنى ، من دخل
 حصنى امن عذابى .

فهذا هو طريق محجة الحج الاكبر ، والحجة على اهل المدروا الوبر . فقد اذنت فى
 الناس رجال ونساء بالحج لياتون رجالاً وركباناً من كل فج . فمن احرم الى كعبة الجلال ،
 وولى وجهه شطر مسجد الجمال فى جميع عمره بعمرة او حج ، ولتبى فى حماطة قلبه بغير وعج
 بترك اقارب القوى واوطانها ، وقطع علائق اشطانها ، فقد خرج من بيته مهاجراً الى الله
 (٢٠) ورسوله . وان اذ ركه الموت ، فقد وقع اجره على الله . وما تدرى نفس باى ارض تموت ،
 فاهجرهم هجرا جميلاً ، وتبتل اليه تبتيلاً . فالهجرة ان تهجر عما نهى الله ، وترفض كل ما
 سواه عن حرم قلبك وتقبل بكليتك على ربك . ثم شرع فى جوف هذه العقبات (45 a) والمناز
 واتى على هذا الموارد والمناهل (م ٢٩) ، ووصل الى المقام المحمود ، وشرب من ماء زمزم

المودود ، وخاض في الخوض الموعود ، الذي هو شرب كأس كان مزاجها كافوراً ، ان كان من الابرار . وان كان من المقربين ؛ يشرب من رحيق مختوم ، ختامه مسك ، ومزاجه من تسنيم ، عيناً يشرب بها المقربون . هما عينان ممزوجتان بخمار الاغيار ، وان كانت احديهما اصفى مزجا من الاولى . اما العين التي هي لشرب الصرف الساقى لها منيع الجود واللفظ ، بنص قوله : وسقيهم ربهم شراباً طهوراً ، فهي ما اشار اليه قوله ، عليه السلام : « ابيت عند ربي ، يطعمني ويسقيني » وقوله : « لي مع الله وقت » . فقد حج واعتمر وامثل ما أمر . والافمن كفر ، فألله غنى عن العالمين . ومن مات ولم تحج ، فليمت ، ان شاء يهوديا وان شاء نصرانياً . فهذه طريقة الشيخ الذي اسس المحجوج في بطن أم القرى ، ورفع قواعد الدار الكبرى . وما كان ابراهيم يهودياً (45 b) ولا نصرانياً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً . او كطية له وهو اكبها على متنها ، يفري فلوات الجرمانيات ، وتجوب برارى صفاصف الجزئيات ، او كشبكة بها يقتنص صيد الحسيات والوجدانيات ، التي غيرذ لك من امثلة مذكورة في هذا الباب ، غير محتمل لشرحها هذا الكتاب .

ولما كان المطلوب من اعزاز المطالب ، وجب اثباتها بالبراهين والاقناعات .

اما البرهانيات من وجوه :

الاول لاشك في امور مجردة ، مثل ذات الاله ، تعالى ، وذات العقل ، (م ٣٠ ر) والكليات المجردة عن العوارض الغريبة كالحيوان المجرد عن الامور الطارية عليه خلا الحيوانية بل مجرد الحيوان . فانه اعزى عن الحيوان المجرد ، اذ هو مقيد بالتجرد ، فاما مجرد الحيوان فهو مجرد عن قيد التجرد ، فان العارى عن القيد (٢١ ر) يقيد بالعري ، وغيرها من المطلقات والعلم بها مجرد ، اذ لو انقسم ، لكان كل جزء من اجزاء العلم (46 a) ، ان كان علمابه ، فيكون الجزء مثل الكل في الماهية ، هذا اولى المحال . ولاته يلزم ان يكون المعلوم الواحد معلوماً بعلوم كثيرة ، وذلك يقتضى كون الشئ معلوماً مراراً كثيرة ، هذا خلف . فان المعلوم يستحيل ان يصير معلوماً مرة أخرى . وان كان كل جزء من اجزاء العلم غير علم ، فيكون للعلم جزء ، وهو لاعلم . ولا علم اما جهل ، او ما يصد ق عليه الجهل . فيكون للعلم جزء وهو جهل ، او ملزوم الجهل . وذلك محال . فثبت ان العلم بالمجردات مجرد . فمحله لا بد وان يكون مجرداً ، والالزم قيام

العرض الواحد بمحل غير واحد ، هذا حشو • ومحل ذلك العلم هو النفس، فهي اذن جوهر مجرد •

البرهان الثانى هو ان النفس لو كان منقسماً ، لجازان يقوم بجزء منه علم بمعلوم معين ، وجهل فيه بجزء منه ، فيجوز ان يكون الانسان الواحد عالماً بشئ واحد جاهلاً به فى آن واحد. هذا سقط •

البرهان الثالث ان النفس (46 b) الانسانية تحيط بعالم الاجسام علماً وعقلاً، وما هذا شأنه كيف يكون جسماً •

البرهان الرابع هو ان النفس يدرك (م • ٣٠ ب) ما لا يتناهى ، مثل تضعيف الاعداد وغيره ، فلا يكون جسماً •

البرهان الخامس ان النفس تدرك الاضداد ، كالسواد والبياض معا ، والنقائض مثل الوجود والعدم مجتمعاً ، ولذ لك يحكم على احد هما باثه ضد الاخر ومقابلته • والحكم بالشئ على الشئ يستدعى تصور الموضوع والمحمول • ومن المحال اجتماع الاضداد فى زمان واحد فى محل جسمانى • فثبت ان محل العلم بالاضداد غير جسم وجسمانى •

البرهان السادس ان النفس تدرك ذاتها ، وادراكها لذاتها لا يكون بارتسام صورة ذاتها فى ذاتها • لان تلك الصورة ان كانت غير ذاتها ، فتكون هى عارفة بتلك الصورة الحالية فيها لا بعين ذاتها ، اذ تلك الصورة غير ذاتها • فان كانت تلك الصورة عين ذاتها ؛ فتكون النفس المعروفة (47 a) غير ذات صورة ، لاستحالة ان يكون لتلك الصورة صورة اخرى ، والا لذ هبت السلسلة الصورية الى ما لا يتصور ، وهى عارفة • فهي اذن غير ذات (٢١ ب) صورة • واذا كان غير ذات صورة ، فهي ليست جسمية ، وهو المطلوب •

البرهان السابع هو ان النفس لو كانت جسماً لكان كل جسم مدركاً عالماً ، لان الاجسام متشاركة فى الجسمية • فلو كان بعض الاجسام مدركاً ، لكان لا يخلو ما ان يكون ادراكه لجسميته اولا مرآخراً • فان كان لجسميته ، وجب ان يكون كل جسم مدركاً ، لان الاشتراك فى الجسمية التى هى علة الاشتراك فى العلة ، علة الاشتراك فى المعلول • وان كان لا مرزائد على جسميته ، فان كان ذلك الامر جسمانياً او جسماً ، عاد الكلام اليه (م • ٣١ ر) • فثبت ان ادراك الاجسام للاشياء

لا مرغيرجسمانى • وذلك نسميه نفساً ناطقة كما سماه القران نفساً مطمئنة وروحاً امرياً •

فان قيل : لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام فى غاية (47 b) اللطافة ، فمن

اجلها يكون درآكا للاشياء ، وبعضها لم يبلغ تلك اللطافة ، فلاجرم لم يبلغ درجة الادراك •

قلنا : ما ذكرتم غير خارج عما ذكرنا من الترديد فى البرهان • فان تلك اللطافة الموجبة

للادراك ، والكثافة المانعة منه ، لا يخلو كل واحد منهما اما ان يكون جسماً او جسمانياً اوزائداً

عليها ، وبطل القسمان الا ولان ، فبقى الثالث ، وهو المطلوب •

فهذا هى البرهانيات •

واما الاتقاعيات الخطابية فاكثر من ان تحصى • اما الآيات الواردة فكثيرة • منها

قوله ، تعالى : « ونفخت فيه من روحي » فى حق آدم واولاده ، وفى حق عيسى روح الله « وكلمته

القاها الى مريم واخوانه » • وهذه الاضافة مما ينبه على شرف الجوهر الانسى ، وكوته شعلة

قدسية عرية عن الملابس الحسية •

واما الاخبار ، فقد قال عليه السلام : « انا النذير العريان » • وهذا اشارة الى تجرد

النفس عن علائق الاجرام • وقال ايضا : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » • قال : « اعرفكم بنفسي

(48 a) اعرفكم بالله » فلولم يكن بين النفس والرب من المشابهة ما لم يكن بينها وبين

الاجسام ، لما شرط هو ، عليه السلام ، معرفة الرب بمعرفة النفس • وتلك المشابهة هى كونه

جوهر اغير ذى مقدار وتجزية • (م ٣١ ب) وستعرف تمام هذه المشابهة فيما بعد • وقال ايضا :

« ان الله خلق آدم على صورة الرحمن » • وقال : « وما خلق الله شيئاً اشبه به من آدم » • وصورة

كيفية هذه الصورة التى (٢٢ ر) هى راجعة الى صورة الذات والصفات والافعال ، ستدرى

عند تعدد تأثيرات النفوس الالهية • وقال ايضا : « ابيت عند ربى يطمعنى ويسقبنى » •

فهذه الاحاديث الستة مما تودن بشرف النفس وقربها من بارئها قرباً بالذات والصفات

مجرداً عن علائق الاجرام وعوائق الاجسام •

وقال : روح الله المسيح الذى مسح بالنور المشرق من سرادق الملكوت ، وصقل

بالضوء المبرق من سناء الجبروت : عليه السلام : لا يصعد الى السماء الا من نزل منها • وهذا

الحديث (48 b) شارح لقوله تعالى يا ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية •

فان الجود والرجوع الى مقام لا يمكن الا بعد المجرى منه .

وقال ابو يزيد ، رضى الله عنه : طلبت ذاتى فى الكونين ، فما وجدت لها اى ما وجدت ذاتى فى عالم الاجرام . وقال : انسلخت من جلدى ، فرايت من انا . فسمى الهيكل جلد او قشرا . وهذا يصرح بان النفس التى هى اللب غير الجلد الذى هو القشر . فالنفس الحية الا نسبية متى لم تبلغ اهليتها الى مقام تنسلخ عن جلد ها كل يوم ، مثل نفس الحية الوحشية التى تنسل عن اهابها كل عام ، فليست من الحكمة فى شىء .

وقيل : الصوفى مع الله بلا مكان ، اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان ، فان ما مع غير ذى مكان (م ٣٢ ر) لا يكون ذا مكان .
وقيل : الصوفى كائن بائن اى النفس موجود مجرد عن المادة .
وقال الظاهريون : الصوفى كائن مع الحق ، بائن عن الخلق . وهذا المعنى من لوازم ما ذكرنا .

الى غير ذك من مقالات (49 a) هولا الاكابر المجرد بين عن العلائق ، المتنزّهين عن العوائق ، حتى شهد وارب الخلائق مما لا يستقصى . وكلمات هولا الافاضل فى قوة افادة العلم القطعى بحقيقة النفس اشد واسد من براهين اصحاب العقل . فانهم شاهد واعجاب احوال النفس وما هيته وغرائب آثارها وكيفيتها بذوق العيان ، دون مزاحمة البرهسان و وسيلة البيان . وكيف لا يكون اقوى ، والبرهان ابعده من النفس لصاحبها ، اذ ليس شىء اقرب الى الانسان من نفسه . فيكون معرفة النفس نفسها مشاهدة ، وهى عين اليقين ، بل حتى الحق . ومعرفتها بالدليل برهان وهى علم اليقين ، واين احد هما من الآخر . (٢٢ ب) واذا امكن النفس معرفة بذاتها دون واسطة البرهان ، فتكون توسطه عبثا عديم الجدوى ، و قطعاً لمسافة العدوى .

وقال شيخ الاسلام قاطن دار السلام حلاج الاسرار غواص بحارا الافكار ، اقعده الله فى مقعد الصدق ، حيث كان قدم الصدق ، رضى الله عنه : « تبين ذاتى حيث لا اين » . وقال فى شعره : (49 b) .

هيكلى الجسم نورى الصميم صدى الروح ديان عليم

عاد بالروح الى اربابها بقى الهيكل فى التراب رميم

وفى هاتين البيتين اشارة الى تفصيل نشأتى الانسان وتحصيل كلتى حالتيه :
(م ٢٣) النشأة الصغرى وهى الولادة ، والنشأة الكبرى ، وهى الموت وهما المبدأ ، و
هو تشبث الروح بالبدن ، والمعاد ، وهو انسلاله عنه . فانه كما ان البدن يلد من المشيمة ،
فكذلك النفس تلد من البدن ، اذ هو مشيمتها . ولذلك قال ، عليه السلام : تصدقنا لهذا
المقال قاطعاً مادّة شبه الخيال : ان الانسان لن يطالع عالم الملكوت حتى يلد ولادتين . و
انما كانت الاولى صغرى والثانية كبرى ، لان مدّة اقامة الروح مع البدن اقل بكثير من اقامته
فى البرزخ دونه ، بل لانسبة لاحد هما الى الآخر . واليهما اشارت صرائح القرآن فى مواضع
جمّة ، نحو قوله : « ولقد علمتم النشأة الاولى » ، وقوله : « ثم الله ينشأ النشأة الآخرة » .

ففى البيت الاول اشارة (a 50) الى تركيب ماهية الانسان من جزو ظلمانى ، و
هو قوله : « هيكلى الجسم » ، وجزء روحانى ، وهو قوله : « نورى الصميم » ، وهو مبدأ حال
الانسان . وفى البيت الثانى اشارة الى انحلال التركيب بين الجزئين ، وحلول الفراق
بينهما الذى يسمّى موتاً ، وعود كل واحد من الجزوين الى منشأ منه ، اذ كل شئ يرجع الى
اصله . اما عود الروح فالى اربابها ، واما الهيكل الجسمانى فالى التراب . وهذا هو المعاد .
فقد بان ان فى البيتين اشارة الى تحقيق النشأتين .

واذ قد عرفت ماهية الانسان فاعرف الآن قواه ، وهى جنوده واعوانه ، لتعرف بذلك
نفس النبات وعين الحيوان ، فان كليهما لا يمكن معرفتهما بذاتيهما ، اذ ليستا محسوستين
وان كانتا جسميتين ، بل انما يمكن معرفتهما بواسطة الافاعيل الصادرة منهما . وكذا كل
موجود (م ٣٣) معقول ما عدا (٢٣) النفس الانسانية . فان كل واحد من الناس يعرف نفسه
بالذات ، لا بواسطة الصفات ، (b 50) ، فضلاً عن الاقوال والافعال . فان النفس تعرف
ذاتها واسطة ، كما عرفت .

فاذن الافاعيل المحسوسة تدل على القوى ، والقوى على مدبرهما ، وهو النفس ، و
هذا كالا استدلال بصنع الافعال على الصفات ، وبالصفات على الذات . ولا مسلك بعد هما
لسالك ، ولا منسك لناسك ، واذ هما خطوتان ، وقد وصلت ربوتان ، وقد علوت ، ثم دنوت ،

واحترقت، او سمعت، واسترقت .

فعليك ثم عليك الا ان تخلع نعليك، فانك بعد قطع العقبين وفك الرقبين وربو النجدين ومجازرة البعدين بالوادي المقدس، مشاهد للجواري الكنس والسواري الخنس، ولكودة صوب المنزلتين، وصعوبة جوب المرحتين . قال، عليه السلام: اعوذ بعفوك من عقابك»، هذه عقبه الافعال، «واعوذ برضاك من سخطك»، هذه عقبه الصفات، «واعوذ بك منك»، هذا بحر الذات، (51 a) فلامطعم لاحد في حوضه، ولا رجاء لوارد لشرب جرعة من حوضه .

فلهدا اقال: «لا احصى ثناء عليك، انت كما اثنت على نفسك» وهذا معنى قول الملائكة: «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك» وكيف يطمع في معرفة ذاته، والعارف سلطنة العرفان على معرفته من جهة انه يحويه ويحيطه، وجل جناب الكبرياء عن ان يحاط (م 33 پ) به ويحوى، فان الله من ورائهم محيط، وهو القاهر فوق عباده، فاذا نفهو سلطان العارفين لا معروفهم، واعطف العاطفين و رؤفهم .

ولنبدا بقوى النفس النباتية، فاقول: انا شاهد من النبات افاعيل كالتغذية والتنمية والتوليد، وتلك لا تصد رالا عن قوى مركوزة في جسم النبات، وهي ثمانية: اربعة منها خواصم، واربعة مخدومات .

اما المخدومات فاولها الغازية، وهي قوة تحيل الغذاء الى شبيهه جوهر المغذي، ليسد مسد ما يتحلل من بدنه، والتحلل محسوس (51 b) ويدل عليه ايضاً من جهة المعقول. فان الجسم الخارجدا اذا اثر في الجسم الرطب اصعد منه الاخرة، واذا اثر في اليابس، ابعد منه الادخنة والبخار ذرات اجزاء الرطب، كما ان الدخان ذرات اجزاء اليابس. والثاني الطف من الاول ليبسه، والاو الاكثف منه لرطوبته (23 پ) وهذا هو التحلل . و اذا تحلل الهيكل شيئاً فشيئاً، ولم ينسد له، فيحلل البدن كلا، وينحل التركيب، ويرتحل النفس لخراب البيت، كما نظم هذا المعنى بعض شعراء الفرس:

جان عزم⁽¹⁾ رحيل کرد گفتم بمسرو
گفتا چه کنم خانه فرو می آید

۱ - م متن: قصد، روی سطر: عزم، مانند دوتای دیگر .

ومن هذا يعرف ان سبب الموت اما وقوف الغازية او فقدان الغذاء او آجال
اخترامية مثل الفتك والسفك والحرق والغرق، وهذه كلها اسباب الموت لا بالذات، بل
بالعرض ١٠ (م ٣٤ر) هذه توجب انحلال التركيب، وهو يوجب الم الفراق الذى هو الموت
بالذات. واطبق عقلاء الحكماء على ان تفريق (52 a) الاتصال مولم بالذات.

وهذه من المسائل التى خالف فيها كلهم الشيخ الامام العلامة الذى له حدة
البصيرة، مثل زرقاء اليمامة، هو شرب رى اصحاب الرأى والرئى، ويده طوامير ارباب النقل
للنشر والطى محمد الرزى، بو الله على الجنان منازل، وحف بازا هير المكارم منا هله.
ولها اربعة خواص: الجاذبة للغذاء، والماسكة ريشما تهضمه الهاضمة، والدا

للثقل تنقية لحش البدن من حشو الفضول، وما لا ينبغي ويفيد، بل يهلك ويبيد. والغاذية
خادمة النامية التى تزيد فى اقطار البدن طولاً و عرضاً وعمقاً على نسبة مخصوصة تحديباً،
وتقعيراً فى المحدبات والمقعرات المطلوبة. فاما تحديب المقعرات وتقعيير المحدبات،
فليس من فعل النامية، بل من الافعال الامراضية التى هى على خلاف النفس الطبيعية.
وفعل النامية لا يكون الا موافق لها، فانها تلميذها باذن الله، اى بفيضه (52 b)، جل
ثناؤه وعز كبرياؤه. وهذه النامية هى النافذة النافثة فى العقد الثلث التى تستعيد النفس
الناطقة، وهى الفلق. لان الفلق اول الصبح المشوب بضوء الفجر وظلمة الليل. والنفس
هكذا اذ هى صبح ليل الهيكل مشوبا (م ٣٤ب) بظلماته البشرية. وبهذا الاعتبار تسمى شفقا
فى قوله: «فلا اقسم الشفق»، وفجر فى قوله: «والفجر وليال عشر». هى القوى الثمانية
الطبيعية الخادمة والمخدومة مع قوتى الشهوة والغضب، والشفق اذا تزوجت النفس
بالبدن، اى اذا تعلقت به، كما قال: «واذا النفوس زوجت»، اى بالابدان، «والوتر»
اذا تجردت عنه بموته، «والليل اذ ايسر»، بالبدن الظلمانى (٢٤ر) الذى هو ابدان فى
التحلل والسريان والذوبان والسيلان.

هذا قسم بالمبادئ التى هى للعالم الصغير الذى هو الانسان. ويمكن ان يحمل
هذا القسم على المراد بالمبادئ مباد العالم الاكبر الذى هو دار الوجود واثر (53 a) عين الجؤ.
كما انا قول ولا ابالى، فان الجوخال، ليس فى البيت احد، وحق الفرد الصمد: و

الفجر صبح الوجود ، وليال عشر ، هي الاجناس العالية التي كلفها ليلية ظلمانية ، وقد عرفتها قبل . والشفع هو الروح الاول الذي احد هما العقل الاول ، والثاني النفس الاول ، وهما يد الحق مبسوطتان ، ينفق كيف يشاء . والوتر هو الفرد المطلق الحق الاول الذي لا شيء اوتر منه . والليل اذا يسر [ي] هو الجسم الاول العرشى الذي هو ابداء في السير ، سير السالكين تقريبا الى مقصوده ، وتعبد المعبوده . وصباحاً في قوله : « والصبح اذا تنفس » ، وشمساً في قوله : « والشمس وضحيها » . كل هذه الاسامي (م ٣٥ ر) الخمسة بحسب ازدياد انجلاء شمس النفس عن محاق ظلمة القوى . فالاول فلق ، ثم صبح ، ثم فجر ، ثم شفق ، ثم شمس ، ثم ضحيها ، اذا اكمل الانجلاء ، فحينئذ يقال له ، شعر :

بدالك سرّ طال عنك اكتامه ولاح صباح كنت انت طلامه

وانت حجاب القلب عن سرّ غيبه ولولاك لم يطبع عليه ختامه

(53 b) برّتها من سرّ ما خلق ، هو البدن الذي من عالم الخلق . وازاف الشرّ

اليه ، اذ ليس في عالم الامر الذي هو سنخ النفس الناطقة شعلة من نوره شرّاً صلاً . ومن شرّ غاسق اذا وقب ، هو القوة الغضبية . ومن شرّ النفثات في العقد ، وهي التامية . ومن شرّ حاسد اذا حسد ، هو الوهم الحاسد على العقل .

فهذه القوى الثلاثة المركوزة في البدن هي منبع الشرور والآفات ، ومعدن الغوائل

والمخافة . فلهذا تستعيز النفس العانية في اسرها عن مكرها وشرّها .

والنامية خادمة المولدة ، وهي التي تختزل فضله من المادّة ، لتكون مبدأ الشخص

آخرمثله . اما في النبات فكالقوة الخازنة للبذر . واما في الحيوان فكالقوة الخازنة للنطفة ، وهي خادمة المصورة التي تعدل صورة النبات والحيوان في موادّها (٢٤ پ) فهذه هي مجامع قوى النبات .

واما قوى الحيوانية فهي مع زيادة قوتين مدركة و محرّكة :

اما (54 a) المدركة فتقسم الى ظاهرة كالحواس الخمسة المشهورة ، وقد اضربنا

عن ذكرها وتعد يدّها (م ٣٥ پ) وتعيين مواضعها ، لاستغنائها عن التعريف ، وتخصيص

كل واحد بالتصنيف ، لشهرتها . نعم يحتاج الى تعليم كيفية كلّ واحد من الحواسّ تحسّسه

وتجسسه ، اذ هي جواسيس النفس ، ولكن هذا ما لا يشرح الا في المطولات .

والى باطنة ، وهي ايضا خمسة : اثنان مدركان للصور الجزئية ، واثنان للمعاني الجزئية ، وواحد مدرك ومتصرف ، لا كما يظن من انه متصرف غير مدرك ، اذ كيف يتصرف فيما لا يدرك . فان جوز هذا ، بناء على ان العقل هو المدرك وبه يتصرف ، فليجوز مثله في سائر القوى المدركة جميعاً فقط ، حتى يقال : ليس لها الادراك ، بل هو العقل . فلا يكون اذن للقوى شعور وادراك بالمحسوسات . وهذا مما يحيله وجدان العقل وفطرته بدهة بلاترو وتفكر وجد وتشهير . فانا نعلم ان للقوة الذائقة التي فينا ذوقاً ، (54 b) وكذا سائرها . وهذا التعدد في القوى والتميز من جهتها ، فاما في العقل ، فكل المحسوسات علم واحد و شىء واحد ، فدل ان ادراك القوى واحساسها بالمحسوسات المتميزة بعضها عن بعض غير ادراك العقل الذي يسمو علمه بها ، هو امر احدي الذات لا تعدد فيه ولا تميز .

ووجه الحصر في الخمسة هو ان القوى الباطنة الداركة لا تخلو اما ان كانت مدركة للصور والمعاني ، فان المحسوسات محصورة في الصور والمعاني ، فيكون الحاس محصوراً فيهما ضرورة . والا ، لزم تعطل شىء في سوق (م ٣٦ ر) الطبيعة وكساده . لكن ذلك معلوم فساده ، فان الجود الذي اعطى الذي كل شىء خلقه ، كما لا يبخل بالافادة والاجادة على مستحقه . فان من يبخل فانما يبخل عن نفسه ، وذاته ينبوع الخير والرحمة والفيض والنعمة وكيف يشح بافاضة الذرات الدائرة في ضوء الشمس من هو قرص الشمس ، ورغيف القمر من اقراص (55 a) تنور نوره . والنار الكبرى هي في وطييس مقعر مطبخ الفلك شعلة من بحر مسجوره ، والكواكب السماط سماط بساط خوان بسيط (٢٥ ر) الفلك المبسوط في فضاء رواق امره ، والشهب الدارري امثال دنانير مضروبة مسكوكة من دراهم دارضرب قضائه و قدره . فذلك لا يبذر بالاعطاء والافاضة لغير مستحقه ، فان المبدئين كانوا اخوان الشياطين . بل احسانه بالعدل ، وتفضله بالانصاف ، وامتنانه بالقسط ، فانه يامر بالعدل والاحسان ، وايتاء ذى القربى ، لمن الذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواماً . والحاكم الامر بالعدل كيف لا يعدل ، واثى يغير حكمه ويبدل .

فان كانت مدركة للصور ، فلا يخلو اما ان كانت قابلة فقط ، او قابلة وحافضة . والأول

هو الحس المشترك، والثاني خزانته، وهو الخيال، ويسمى مصورة .

وان كانت مدركة للمعاني، فلا يخلو أمان كانت قابلة فقط، او قابلة وحافظة . والاول هو الوهم، (55 b) والثاني خزانته، ويسمى حافظة، من حيث انه يحفظ، (م ٣٦ پ) وذاكرة من جهة انه يذكر .

اما القوة المتصرفة فتسمى متخيلة، من حيث انها يستعملها الوهم . وفي لسان القرائن حينئذ تسمى شجرة خبيثة وشجرة ملعونة وشجرة الزقوم، اذ هي شجرة تخرج في اصل الجحيم . اذ القلب اصل البدن، وهي تخرج منه، وتتعدد اغصانها اعلا الى جوهر الدماغ، وتفتق فيها زهارا وانواراً، كأنها رؤس الشياطين . ثم ان اهل الجحيم لا يكون منها، فمالتون منها البطون . وهي ايضا تسمى مفكرة من جهة انه يستعملها العقل الناطق . وفي لسان القرآن حينئذ تسمى شجرة طيبة، اصلها ثابت في القلب، وفرعها ثابت في السماء، وشجرة طوبى التي سمع [موسى عليه السلام] منها النداء في البقعة المباركة، وشجرة مباركة زيتونة، وشجرة نابته بالدهن وصيغ (56 a) للالكين، اذ هي تاتي اكلها كل حين باذن ربها و يضرب الله الامثال للناس .

فهذه مجامع القوى الباطنة الداركة على طريق الحصر القطعي . ولنأت على شرح ماهية كل واحد منهما وتعريف موضعها من عضو جوهر الدماغ، بعد ان علمت من كتب التشريح الطبي ان الدماغ مقسومة طولاً بثلاثة تجاويف هكذا :

•
•
•

الحس الاول المشترك، وهي قوة تحتقب فيها صور المحسوسات جمعاً بالحواس الظاهرة كحوض تنصب اليه من سواق خمس . وبهذا الاعتبار سمي مشتركاً (٢٥ پ) وبه يدرك المثل والاشباح (م ٣٧ ر) في المنام واليقظة عند غموض طويل معاناة، لاعلى طريق التخيل الكاذب . اما في عالم المثل القائمة بانفسها، وهو عالم متوسط بين المحسوس الصرف والمعقول البحت على رأى افلاطون العظيم الاجل الحكيم، نغياً للصور الذهنية، واما في النفس الناطقة وفي قوتها، هذا على رأى تلميذه (56 b) المعلم الاول والمقدم المشهور الحكيم الصادق ولاحق السابق صاحب منطق الطير سباق الغايات في السلوك والسير، انسطاطا ليس الفيلسوف اليوناني، اثباتاً للصورة الذهنية .

وبهذه القوة يشاهد الوحي صراحاً لا لبس فيه ولا خلط ولا تشويش ولا خبط وقد سمعت بان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كان يشاهد جبرئيل، عليه السلام، على صورة دحية الكلبي .

فإنما يراه بهذه القوة، لأنها قوة جرمانية لا تدرك إلا صورة لابسة لشخص دحية الكلبي^(١) أو مثله من الصور الجميلة الشريفة الجليلة . وقد سمعت أيضاً بأنه، عليه السلام، كان رآه على صورته المخلوقة عليها مرتين . فأنما يراه بالقوة العاقلة، إذ جبرئيل، عليه السلام، صورة مجردة عن ملابس الطبيعة والمكان، عرية عن غواشى الحركة والزمان، فلا يدركه إلا القوة العاقلة البرية عن الايون والايون والايون، المنزهة عن الطبيعة (57 a) والطباع .

فالوحي أو لا يلوح صبحه على القلب، وهذا عامٌ لكل نبي . فإذا ازداد فجراً، انبسط على القوى فيقع في السمع، كما كان لموسى، عليه السلام، حيث يسمع ولا يرى أحداً . فإذا ازداد (م ٣٧٢) اسفاراً وانتشاراً؛ غاص في شبك الحواس، والتهب شواظه نافذاً من مشكاة القوة الباصرة، ونرى معاينة كما كان للنبي، عليه السلام، حيث سمع ورأى، ما كذب الفؤاد ما وعى .

والى هذه المراتب الثلاثة على الترتيب المذكور اشارت فصاحة القرآن في قوله : و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً، هو ادنى المراتب، او من وراء حجاب، اذا وقع في حاسة السمع، وهو اوسطها، او يرسل رسولاً فيوحى باذنه ما يشاء، اذا وقع في حاسة البصر، وهو اعلاها . سبحانه اتمه على حكيم، اى ليس لبشر ما عند الله مقام ولا معه كلام فوق هذه الثلث، ان هو اعلى واعز . وهذه القوة تسمى في لغة (٢٦ ر) يونان فنطاسيا .

الحس الثاني الخيال . وهو خزانة الحس (57 b) المشترك، يخزن فيه ما ادركه، ليراجعه عند الحاجة اليه . فالمشترك فعله القبول، وفعل خزانته الحفظ . واحد هما غير الآخرة، فان القبول لا بد له من فضل رطوبة، والحفظ يحتاج الى فضل يبوسة . فرب قابل لشيء بسهولة غير حافظ له كاملاً، ورب حافظ جيداً مستقيماً غير قابل له بسهولة بل يعسر وصعوبة، كحجرى الذهب والفضة . ورب قابل وحافظ قبولاً وحفظاً جيداً بسهولة كالشمعة .

١ - « فأنما يراه . . . الكلبي » درم ودر نيست .

وانما تسمى هذه مصورة، لانها تصور الصور وتخترعها جزافاً من تلقاء نفسه . وهما فى التجويف
المقدم من الدماغ المشترك فى مقدمه ، وخزانتة فى مؤخرة .

الحس الثالث الوهم . (م ٣٨ر) وهو قوة تدرك معانى غير محسوسة فى امور
محسوسة ، كصداقة هذا الانسان وعداوة ذاك ، وادراك الشاة معنى فى الذئب حاملاً له
على الهرب ، وادراك الذئب معنى فى الشاة حاملاً له على الطلب .

وهذا فى الحيوان كالحاكم المطلق بمثابة العقل فى الانسان . ولطلب (58 a)
التغلب والترأس ومحبة الجاه والحكم يتنازعان ابدافى الهيكل الانسى ، لا فى القلب
الحيوانى . لانه ثم خال عن المزاحم والمعارض ، يحكم فيه بما شاء كما شاء متى شاء ، يتمتعون
ويأكلون كما تاكل الانعام ، اشارة الى قومهم اسارى فى يد الوهم الغاشم ، مغلولون بسلاسل
علائق الاجساد ، مقرنون بالاغلال والاصفاد ، سرابيلهم من قطران ، شرابهم من عين آن ، و
تغشى وجوههم النار ، لواءحة ، لهم الشعار والدثار ، لما بينهما من المناقاة والمنافرة والمكافاة
والمناكرة فى الماهية والفعل مما لا يخفى . فان الوهم قوة جرمانية لا تدرك غير المعانى الجزئية
الجرمية ، والعقل قوة روحانية تدرك الروحانيات جمعاً بذاتها . والجزئيات الجسمانية
بواسطة آلياتها .

فالوهم اذن يحسد لقصوره عنه فى الذهاب الى المطالب الحق ، واعوذ بالله من شر
حاسد اذ احسد . فكم (58 b) من المطالب العالية مثل احياء العظام البالية ، العقل
يصلحه ويحققه ، والوهم يفسده ولا يصدقه . فيعدو مع العقل فى بر المحسوسات (م ٣٨ پ) و
يسبح سبحاً فى بحر معانيها . (٢٦ پ) فاذا سبق العقل ، وجاوز عالم المحسوس ، اذ هو
المجلى فى رحبة حلبة المعقولات ، والوهم هو المصلى فى مضيق كعبة المحسوسات ؛ تلبّد
حمار الوهم ، وجبن عن اصابة الفهم ، بل نكص على عقبه ، والمرء باصغرية ، وقال : انى برى منك ،
انى ما لاترون ، كمثل الشيطان اذ قال للانسان ا كفر . فلما كفر ، قال انى برى منك ، انى اخاف الله
ربّ العالمين . وقد قرع سمعك وشتت جمعك بان فى قديم العصر الذى كان الانسان فى
خسر ، جرت مشاجرة بين آدم وابليس فى الجنة ، فحسده ، اخرجته منها . وكذا بين قابيل و
هابيل اخوين من اولاد آدم اذ قربا قرباناً ، فتقبل من احدهما ، ولم يتقبل من الآخر ، فقتل

احد هما صاحبه حسداً وحقداً ، (59 a) وهدم بنيانه لحماً وجلداً . فالنفس اسم آدم ،
والعقل اسم هابيل ولده المقبل ، والوهم اسم قابيل ولده المدبر . فحلّ الرمز انطقت ، ولا
تفكّ العقدة اذ انطقت .

الحسّ الرابع خزائنه ، وتسمّى حافظة ، ، كما عرفت . ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال
الى الحسّ المشترك ، الا ان بينهما فرقاً ، وهوان الخيال خزانة الصور ، والحافظة خزانة
المعاني ، وهما في التجويف الاخير من الدماغ ، الوهم في مقدّمه ، وخزائنه في مؤخره .
الحسّ الخامس القوّة المركوزة في وسط التجويف الاوسط من الدماغ . وفعالها
التركيب والتفصيل والتعقيد والتحليل بين الصور وبين المعاني . ولهذا أقيمت بين القوى
الاربع ، ويسمى باسم ثمانية (م 39 ر) كما عرفت ، لتبجّرها في سعة بحار الصور والمعاني ،
تارة بالخلط والتشويش ، والأخرى بالاصابة في البحث والتفتيش ، وبها استنباط العلوم
والحرف كلّها ، والتذكر للأموار (59 b) المنسية . وهي التي قال ، عليه السلام ، فيها : اسلم
شيطاني على يدي ، فلا يأمرني الاّ بخير ، اي لا يشوش على امرى عند اقتباسي الانوار اللاهوتية
والاسرار الملكوتية .

والهادي للناس الى اختلاف هذه القوى وتغايرها حقيقة وفعالاً . بعضها مع فناء
الآخر . وعرف اختصاص مواضعها بهذا الطريق . لا تفقد جرّب انه متى حلت آفة بمقدم التجويف
الاول من الدماغ ، اختلت قوّة الحسّ المشترك ، وبقيت خزائنه . وهكذا جرّب البواقى ، فدلّ
ان احد هما غير الآخر (27 ر) ذاتاً وفعالاً ومحللاً .

فهذه هي مجامع القوى المدركة ، وحكامها التي هي اصولها ثلثة : العقل ، وهو
الحاكم المصيب والقاضى المقسط ، والله يحبّ المقسطين ، والوهم والمتخيلة ، وهما قاضيان
قاسطان ، يداهما الى الجور باسطان . واما القاسطون فكانوا الجهنّم حطباً وللنار وقوداً و
حصباً . ولهذا اقال ، عليه السلام : القضاة ثلثة : قاضيان في النار ، وقاض في الجنة . (60 a)
ورئيسها في الدماغ ، لان الحواسّ لما كان كلّها في الرأس كما ستعرف . والحسّ لا يمكن الا
بآلة العصب المؤدى له ، وهونايت من الدماغ ؛ فلاجرم اوجبت الحكمة ان يكون سلطانها فيه .
واما القوى المحركة فتتقسم الى محرّكة باعته ، ومحرّكة فاعلة . اما الباعثة ، وتسمّى

نزوعية (م ٣٩٩) ، اى شوقية ، فينشعب شعبتين :

احد بهما ما خلقت لجلب الموافق ، وتسمى شهوانية ، وهى الاصل من الشعبتين ،
اذ بهابقاء النوع ، والنوع اصل الشخص .
والثانية ما خلقت لدفع المنافى ، وتسمى غضبية ، وهى الفرع منهما ، اذ بها بقاء
الشخص ، والشخص فرع النوع .

واما الفاعلة فهى قوة منبثة فى اوتار الاعضاء و رباطاتها ، خلقت لقبض الاعضاء و
بسطها ، لتكون تارة مادة الى خلاف جهة المبدأ . واخرى شابخة الى جهة المبدأ ، ليتهاياً
مباشرة الحركة بها . والفاعلة مطيعة للباعثة ، وخادمة لها ، وهى للمدركات جمعاً ، اذ
(60 b) لانزوع الى ما لا يدرك اصلاً . بل النزوع انما يثور اذا كان المنزوع اليه مشعوراً به
ادنى درجة الشعور .

وسلطانها فى القلب ، لانه هو الرئيس المطلق . فافعالها الاول وهى بعث جنود
الارواح الى خليفة الدماغ ، لتنهض باشارته للادراكات . والفعل حركة لا محالة ، فقد تقدم
الحركة على الحس . لا كما ظن من انه قد يكون حس ولا حركة ، بل الحس حركة مخصوصة ، فكل
حس حركة ، وليس كل حركة حساً ، كما فى الحركات الطبيعية . فكما ان القلب اول عضو يتكوّن
فى البدن ، فكذلك فعله اول الافعال ، وهو الحركة ، فلذلك يجب ان يكون سلطانها عضو
القلب .

وكيف لا يكون القلب رئيس رعايا القوى فى مدينة البدن ، وقد قال ، عليه السلام : ان
فى البدن لمضغة ، اذا صلحت صلح البدن ، واذا فسدت فسدت . وهل الرئيس الا الراعى
لاغنام القوى عن ذئب شيطان (م ٤٠ ر) الهم ، والمصلح لاحوال الرعايا (٢٧ پ) والجنود ،
والحافظ لهم (61 a) عن غول الغضب الجرى على سوء الادب . ولهذا سمي البدن ارضها ،
اذ هو محط رحالها التى هى قواها ، وهى زينتها ، كما قال الله ، تعالى : انا جعلنا ما على
الارض زينة لها ، اى القوى زينة البدن . ومثله قوله : وهو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعاً ،
وبلدا امينا ، وبلدة طيبة ، وقرية حصيدا ، وصيديا حصينا ، ودارا مخسوفة بالارض ، وقرية
ظالمة اهلها ، ومدينة لوط . اذ هى فيها تسعة رهط يفسدون فى الارض ولا يصلحون ، وهى

التي اخرج من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ، هو بيت القلب ، وهو من البيوت التي اذن الله ان ترفع ، ويذكر فيها اسمه ، يستج له فيها بالغدو والاصال . وقد نطق نص القرآن بكل هذه الاسامى له ، كما نطق بتلك الاسامى السالفة للنفس .

وهذه القوى باسرها (61 b) اعراض لا بد لها من موضوع توضع فيه ، وحامل يحملها . فاما موضوعها فهو الهيكل الحيواني . وقد عرفت مواضعها من موضوعها ، فكلمها في الرأس ، اذ موضعها من البدن موضع قلة ناتية على قلعه عالية حراسها ، ينبغي ان تكون مشرفة عليها حفظاً وصياناً نقلها ، وكخرفة مبنية على علية . فكذا (م ٤٠٠) ينبغي ان يكون موضعها غرف قلة الرأس . ولذلك قالت الحكماء : الرأس صومعة الحواس ، الا الحس اللمس ، فانه مثبت في البدن كله ، لحكمة جلية خفية على بصائر كليله ، وهي ان اهم الحواس العشر في الحيوان هو اللمس . ولذلك يجوز وجوده دون الحواس العشر ، فان الحيوان لن يكون حيواناً الا وقد انخلق فيه اللمس . وهو اول باب يفتح (62a) لعالم الملكوت الجسماني الحيواني ، اذ هو الفاصل اولاً بين الجسم الحي وبين الجسم النباتي ، منه يتدى ، وبالبدن الانساني ينتهى . واول حيوان خلقه الله في عالمنا هذا هو دودة حمراء قد تكون بيضاء كثيراً ما يقذفها السحب مع الامطار والبرود ، لتكونها فيه بقوة الطبيعة المسخرة لامر بارئها ، عز كبرياؤه وتسردم بقاؤه ، وتقع على وجه الارض ليس لها الاحاسة اللمس بها . تجذب الغذاء ، وتحس بالموزيات . خلقت تلك لدوام حيويتها مدقاة ثقة بتحصيل كمالاتها ، (٢٨) اذ لكل امية اجل مستغنى غير معين ، بل معتمى . فانظر الى شمول عناية الخالق ، تعالى ، كيف عارت مصروفه الى رعاية هذه الذرة الحقيرة والبقعة الفقيرة ، حتى ما اهلها بعد الخلق والايجاد ، بل هدتها الى جذب مصالحها ، ودفع مفسدها . فسبحان الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى ، وما ترك الخلائق طرا همل اسدا . فلهم هذه الحكمة الجلية لاولى البصائر وذى العبر والخبر الخفية (62 b) على ابصار فاقدي الفكر والنظر ، اثبت الحاسة اللامسة في البدن .

كلمها

واما (م ٢١ ر) حاملها فهو الروح الحيوانى ، وهو جسم لطيف ينبعث من لطافة الاخلاط ، كما ان سائر الاعضاء يتولد من كثافتها ينباع في القلب الذى هو صنوبرى الشكل مخروطى الهيكل^(١) . ومن ثم يتوزع على مواضعها العالية والسافلة . فما تصعد منه الى معدن الدماغ على ايدى خوادم الشرائين ، ثم يعتدل بتبريده ، يسمى روحاً نفسانياً ، وما تسفل منه الى معدن الكبد ، ويتكسر برطوبتها غاية حرارته على لسان سفراً^(٢) الاوردة يسمى ، روحاً طبيعياً . ومنهما^(٣) ينبث في اعماق اقطار البدن .

ومن هاهنا زعم افضل اطباء جالينوس : ان فى الانسان نفوساً ثلثة مستقلة . وليس كما زعموا^(٤) . بل هو روح واحد مسمى باسم ثلثة بحسب اختلاف طبيعتها وموضعها ، وفاعل للحياة فيه بواسطة النفس الناطقة . فان (63 a) حيوة هذه الروح نور النفس الالهية ، والا فهو جسم ، والجسم بما هو جسم ميت ، كما عرفت . فحيوته غير ذاتية ، بل هى عارضة عليه من واهبه الحية لذاتها ، الابحية زائدة . اذ كانت هذه الروح حية لذاتها ، لكان غير مائت . لان ما بالذات لا يزول ، لكن تزول حيوته ، اذ هو مركب^(٤) مركب مما يتركب منه البدن ، والوليد من المركب مركب . فالروح الحيوانى مركب ، وكل مركب ينحل الى بسائطه ، اما سريعاً او بطياً ، بحسب قوة المزاج وضعفه .

فثبت ان الروح الحيوانى هو الفاعل للحيوقة فى البدن . فكل موضع يفيض اليه من سلطان نوره ونور سلطانه فيض يحيى ، والآ فيموت . واعتبرانت (م ٤١ پ) بالسدد الواقعة فى مجارى الاعصاب والعروق كيف تورث الفلج والصرع والسكته وغيرها من الامور المعدودة والامراض المسرودة (٢٨ پ) فى فن (63 b) الطب .

وهذه الروح احد موضوعات الطب الطبيعى يبحث الطبيب عن امراضها واعراضها بحسب ضعفها وقوتها و صفائها وكدرتها وقبضها وبسطها وتشويشها وضبطها ، كل

١ - م ر : الهيئة .

٢ - م : منها .

٣ - م ر : زعم .

٤ - م : بمركب . ر نادر .

ذلك بسبب قلة الرّوح وكثرتها ، عن امراض موضعها الذى هو البدن ، بسبب حفظ الصّحة الموجودة واسترداد الزائفة منها . كما ان النفس الناطقة احد موضوعات الطب الالهى^ى الذى هو علم التّوحيد ، يبحث الانبياء والرسل ، عليهم السّلام ، المؤيّدون بالوحى والالهام ، كما كانت الاطباء ممتحنين بالحدس والبحث التام عن احوالها واعراضها بحسب ذكائها وبلادتها وذكائها و خمودتها وطيبها وخبائثها وطهارتها ونجاستها . ومن ههنا قيل ان الانبياء اطباء النفوس ، كما ان الاطباء انبياء الابدان .

فمن هذين الرّوجين (64 a) الرّوجين الذّكر والانثى ، جسمانى وروحانى ، شيطانى ورحمانى ، نارى ونورى ، ينشأ العلم بالعالمين ، واحاطت المعرفة بالاقليمين ، اعنى الملك والملوك ، المبدعين لحي لا يموت .

وبهذين الرجلين قام العلمان ، وانتصب العلمان : علم الابدان وهو الطب ، و علم الاديان وهو علم الالهيّات ، كما اشار اليه النّبى العريق ، عليه السّلام . والروح الجسماني^{نى} مطية تصرفات النفس الالهية الحية لذاتها الذّراكة الفعالة بامر الله الذى هو نور السّماوات (م ٢٤ ر) الارض ، هى نور من انوار الله القائمة لافى الطول والعرض ، من الله مشرقها والى الله مغربها ، منه شربها واليه مطلبها ، يتصرف فى البدن مادام الرّوح الحيوانى له استعداد قبول افعالها فاذا انقطع ، انقطع تصرفها .

فقد حصل ممّا فصل ان النفس الناطقة كالمملكة التى لها عرش عظيم ومقام كريم ، اعنى الرّوح الحيوانى . وكرسيه الرّوح الدماغى الناشئ من اعتدال حاصل (64 b) بين فرط حرارة القلب وفرط برودة الدماغ ، والقوى المدركة جنودها وطلّاعها ، والقوى المحركة اعوانها وزعتها ، الحس المشترك وزيرها ونحيرها . وكطالوت الملك ، وآية ملكه ان ياتيكم التابوت . كتّى به عن مضيق الهيكل الانسى ، فيه سكينه من ربكم ، هى نور فيض من الجناب العالى ، اذا دام يسقى سكينه ، وبقيّة ممّا ترك آل موسى وآل هارون . هو التصديق بحقائق الاشياء ، (٢٩ ر) اذ هو ميراث الانبياء ، تحمله ملائكة القوى . وجالوت الملك هو الوهم المعارض له . وكالملك الذى حشره جنوده من الجنّ والانس والطير فهم يوزعون ، وهو

قاعد على عرشه الذى حطّ فى وادى نمال القوى، اعنى الهيكل الأنسى الإنسى .
 فالنفس الناطقة ان كانت تنفعل عن القوى التى هى جنودها ، او تصير مغلوبة مقهورة
 فى ايديها وتحت تصرفها ، وعادت مملوكة بعد ان كانت ملكة مالكة ، فحينئذ اسمها بليقيس .
 وان كانت فاعلة متصرفة فى البدن (65 a) على سبيل القهر والغلبة والبهروالنهر ، حافظه
 مراسم الملك فيما بين الرعايا (م ٢٢ پ) والجنود ، بنصب رايات العدل والبنود ؛ فهو الملك
 الذى يسمّى سليمان . وهما اعنى النفس والروح الذى هو زوجها ومطيئتها و مظنة حمايتها
 وحميتها كآدم وحواء ، وك يوسف وزليخا ، وك سليمان و بليقيس ، وك عيسى ومريم ، عليهم السلام ،
 لما اشرنا اليه من الرمز .

واذا تحققت ما سردنا عليك ، والقينا اليك ، وفقت على بعض اسرار الحكمة الالهية
 المعبأة فى بدن الانسان وروحه وكيفية تدبيرهما وتدبير احدهما للآخر . فان البدن كالثفل
 الكثيف ، والنفس كالنور اللطيف ، فكيف حصلت بينهما الفة التدير ومحبته لتصرف وعشق
 المقارنة والوصل ، والم المفارقة والهجرة . وكيف تصوّر الازواج بين النور والظلمة والايلاف
 بين العلوى العلوى ، الذى قال الله ، تعالى ، تعظيماً (65 b) لشأنه : « ورفعنا مكانا
 علياً » . وقال ايضا : « ان كتاب الابرار لرفى عليين » . والسفلى السفلى المشار اليه بقوله :
 « ان كتاب الفجار لرفى سجين » . اذ بينهما من المنافرة والمضادة فى الماهية ما لا يخفى .
 فتلطّف الخالق تعالى بحكمته التامة ، وانعم بحسن عنايته العامة ان خلق البدن
 الكثيف من مادة النطفة ، ومن لطافته القلب ، ومن لطافته الروح النابعة فيه ، التى هى
 فى اللطافة والصفاء كالفلك البعيد عن المضادة القريب غاية القرب من الاعتدال ، وتهياً^(٧)
 لاستيكا النفس الناطقه واستعشاشها ، تكميلاً للصالح معادها ومعاشها ، التى هى فائضة من
 واهبها ، فيضان النور من قرص الشمس (م ٢٣ ر) ، من غير انتقاص شىء من واهبها .

واذ قد تصوّرت بحسك اشتعال (٢٩ پ) ذبالة مستعدّة لقبول صورة النار ، وتشبّث
 النار بها الشدّة تهياً لها لقبولها (66 a) من غير ان ينتقص منها شىء فتصوّر بحدسك التها^ب

١ - م : النابغة ، د : النابغة .

٢ - م : هياه .

فتيلة النطفة المستعدة بواسطة المزاج لقبول نار نور النفس الناطقة التي هي شواظ من نيران ملكوتية لاهوتية، من واهبها الذي هو من الانوار العالية والآثار الحالية^(١)، فتكون شعلة من الانوار المبتوثة في العالم الارضى، وهى النفس النباتية والحيوانية والانسانية الناطقة .

وقد تلوت مرتلا لامبتلا لقوله: «اللّه نور السموات والارض، الآية» فافهم المشكاة، وهى القلب، والزجاجة، وهى الروح الحيوانية، والمصباح، وهى النفس الناطقة، والشجرة، وهى فكرتها المثمرة لازهار اليقين وانوار المشاهدة، والزيت، وهى الحدس التام الغانى عن تعب الفكر. فان الشجرة التي تخرج من طور سيناء تنبت بدهن الزيت وصبغ للاكليسن . فالتين هو الحدس، اذ لانه له، وهى عقدة التعب والمشقة، والزيتون هو الفكر المنوى لنواة^(٢) التعب . وطور سينين هو مبدأ النفس (66 b) الناطقة النافخ لها . وهذا البلد الأمين هو النفس الناطقة الامينة على اسرار الملكوت المودعة فيها كنز المعرفة، على ما قال رمز الى هذا المعنى: «لا يسعنى ارضى ولا سمائى، ولكن يسعنى قلب (م ٣٣٠)» عبدى المؤمن»، حيث قال لداود: «فرغ لى بيتا، انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى» . اقسام اللّه، تعالى بمبدأ النفس وذاتها، وحالين من احوالها. برهانه جواب القسم، وهو قوله: «لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم»، و«نورا على نور»، اذ اصارت النفس الناطقة تقربا بالفعل وانتقشت المعقولات فيها معاينة كصور المحسوسات فى المرايا المصقولة .

هذا تفسير لاهل الظاهر، واما تفسيرها لاهل التحقيق، فستعرفه فى باب معرفة مراتب النفس الناطقة . فان هذا القدر مذقة من قدر راسيات وهلال من بدور ساريات، (67 a) يشبعك وترويك، يبصرك ويقويك، ويغينك عن الاطنابات المذكورة فى شرحها، وتلك الامثال نضربها للناس، وما يعقلها الا العالمون . وسكن هيج جيش جاشك، وآنس وحشة ارتعاشك عن امثال هذه التفاسير، العميقة المجراة عن البحار، السحيقة عيونها، المسراة من الافكار، الغريقة شؤونها . فاتتها باسم اللّه مجربها ومرسيها، ان رتبى لغفور رحيم . فرب اشعث اغبرذى طمرين مدفوع عن الابواب لا يؤبه له، لو اقسام على اللّه لا برّ .

١ - م : الخالية . ٢ - م : بنواة . ٣ - م : افرغ .

وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مرّ (٣٠) السحاب .

در كنج خرابات بسى رندانند كز لوح وجود سرّها ميخوانند
بيرون زشتر غربه احوال فلک دانند شگفتها و خرّمى رانند

ومع هذا فهذه الرموز اشارة وجيزة من بسيط تمثيلات حجة الاسلام و خلاصة مختصرة من وسيط منخولات (م ٤٤) ذال الحبر الهمام، (b 67) ما يخصه لنجاة النفوس و شفاء الارواح ، محصل لتهديب تتمّة الفوز وتكملة الفلاح اذ هو ، انار الله برهانه ونعش انصاره و اعوانه ، نار موقدة يقتبس من مشكاته انوار البيان ، ويحر زاخر يقتنص من اصدافه جواهر القرآن ، ذهنة الوقاد كبريت احمر تتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى ، وفكره غواص يستنبط من بحار المباني لآلى المعاني ، نيلا للسيادة العليا ، طبعه نقاد ينقد د راهم الفكر بمحكّ النظر ، وفهمه صراف يحكّ دنانير المعلوم على معيار العلوم ، عقله صدر وزان يزن مشاقيل البرهان القويم على نهج القسطاس المستقيم له الحكم المسيحية فى احياء اموات علوم الدين ، والمعجزة الموسوية من اخراج اليد البيضاء لا يضح مطامس معالم اليقين ، هو صد راسلام شرح سلامة صدره بنور قابس التهب من طوس (a 68) طور سيناء ، و بدر فلک ملو ضوءه من نار وريت من سناء سقط زنداين سيناء ذى لسان البيان الذى لا يزال مينا ، وقد كشف الغطاء عنه ، فما ازداد يقيناً ، وصاحب القرآن الذى لم يزل لحجة الحق معيناً ، وعلى اسرار دقائق الحقائق الالهية امينا ، فسقيا لنفس هذه آثارها وخواصها ، والى الله مصيرهما ومناصها .

واذ قد اندرت بماهية الروح التى لم يؤذن لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الانذار بها لمن ليس اهل لهذا الكشف ، بل ما امر الابيانه مجملًا على ما نطق به القرآن فى قوله ، تعالى : « قل الروح من امر ربي » ، فان هذا بيان مجمل لماهية (م ٤٤) الروح ، حيث استغلق على العرب العرياء الذين ترسخت فى طباعهم شجرة الالباء معرفة حقيقة الروح ، اهو من عالم الخلق الذى هوذ والمقدار ، ام من عالم الامراذلى ليس بذى مقدار ، فامر الله تعالى ان يبين لهم هذا البيان المجمل (b 68) ويقتصر عليه لان الافهام لا يحتل الزائد على هذا الكشف ، لا كما ظن العوام من العلماء انه ، عليه السلام ، فى هذه الآية مأثور بالكف

لا بالكشف، وبالجفّ لا (٣٠٠) بالرشف، بل هو، عليه السّلام، ايضاً ما عرف حقيقة الروح مطلقاً، لا روح نفسه ولا روح غيره، اذ في الآيّة لفظ الرّوح مطلق، فيحمل على نفى العلم بالروح مطلقاً .

هذا خيالهم^(١) وهو اوهى ما يسعى الحقّ لتحصيله من المطالب، واهن البيوت المنسوجة نسج العناكب . فمثلهم كمثل العنكبوت اتّخذت بيتا وان اوهن البيوت لبيت العنكبوت، لو كانوا يعلمون . وهم الذين ضرب لهم مثل لوانهم اليه يستمعون، لن يخلقوا ذباباً، ولو اجتمعوا له . وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب، وهلك الغالب والمغلوب . قلوبهم غلف، وفي آذانهم وقرا، ليتهم انسابوا في اماكنهم، ودخلوا في مساكنهم، انسياب الحية الى جحرها، ودخول النملة في جحرها (69 a) ، لئلا يحطمنكم سليمان وجنوده، وهم لا يشعرون .

فليت شعري كيف يقول: «اعرفكم بنفسه اعرفكم بالله»، وكيف يقول: «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»، من لم (م ٤٥ ر) يعرف نفسه ولم يعقل حسّه وحده ! مع انه، عليه السّلام، كان اعرف البشر برّبه، بل لا يجول سواه في قلبه . واتى يصرّح بقوله: «لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم، لنظروا الى ملكوت السماء»، مع انه كان اسلم شيطانه على يده، لا يطوف حول عنده . وملكوت السماء ارواحها . فمن نظريعين قلبه الى ارواح السماء، لا بل الى نفوس السّموات، لا بل الى عقولها، وهي ارواح ارواحها، لا بل الى ربها، كما قال: ولقد رأى من آيات ربه الكبرى، بل كما قيل: «الم تر الى ربك كيف مد الظل»، فضلاً عن النظر الى صورها واشباحها. اذ ما كان في حدّة البصيرة والحزم وشدة الحبيكة والعزم اذ من فرعون، حيث قال: يا هامان ابن لى صرحاً، اى سلماً مركباً من درجات مقدّمات المصنوعات، لعلّى ابلغ (69 b) الاسباب اسباب السّموات، هي عقولها وارواحها، وما قنع بهذا، بل زاد طلوعاً ورقياً، فقال اطلع الى اله موسى .

وما كانت هذه الجراة والاقدام على هذه المقامات العظام الابناء على معرفته بنفسه، حيث قال: ما علمت لكم من اله غيرى . اذ لم يعرف ربه الا من يعرف نفسه، لانها

صنعه وفعله الدال على صنعها وفاعلها ، مع غاية بعد هاعنه • فبان ينظر بعين قلبه الى سرّ نفسه الذي هو هومع قربه منه ، كان اخرى • فوجب بمقتضى هذا الاحاديث ان يكون هو اعرف الخلق بنفسه ، حتى يكون اعرف بربه • وكيف لا وهو ، عليه السلام ، كان يخبر عن احوال الارواح العالية والسافلة وعن مآل لنفوس العاقلة والغافلة ، ويعلم (٣١ ر) عن (م ٤٥ پ) الوقائع الجارية على ضمائر الخلائق ، ويا مرهم بتهديب السجاي والخلائق • فمن لم يعرف نفسه كيف يعرف نفس غيره ، فضلا (70 a) عن الاخبار عن احوالها وعن مبدأها ومآلها • فهل بهذا المقال التابع من عين الخيال الا من الهجن لذي لم يقله هجان ، ولا يسوغ التفوه بهانس ولا جان ، اذ لم يقدا اليه دليل ولا برهان ، ولا تصديق باثباته عقول ولا اذهان •

فعليك يا اخي بعد ان عرفت ذات النفس وما هيّة الروح ، ان تتشمر لدرك صفاتها وآثارها ، وستعرفها في الفن الثاني من هذا الكتاب ، والله الموفق للصواب •

الباب الثاني في النفوس العالية

اثبات العالم الروحاني من اعزّ المطالب واعظمها واسمقها وواقفها ، من جهة انه عالم المعاد ، لانه مسقط الميلاد ، واليه رجعى الظاهرات من نفوسنا والزاكيات من عقولنا ، كما اشارت اليه عبارة القرآن بقوله : « اليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه » • فالكلم جمع الكلمة ، وهي الروح الناطقة ، كما (70 b) قال في حق عيسى روح الله ، وكلمته ، وفي قوله : « ما نعدت كلمات الله » •

فالكلمة في المصحف بمعنى الجوهر الناطق من الانسان : فان الطيبات للطيبين و الطيبون للطيبات • والانفس الخبيثة المغموسة في بحر الطبيعة المنحوسة ، مغموسة اعينها منكوسة رؤسها حيث غمست ، محبوسة ارواحها ، مكبوسة اشباحها اينما قمست ، فان الخبيثات للخبيثين (م ٤٦ ر) والخبيثون للخبيثات • لان الغاية في فعل الوجود افاضة الخير والوجود ، وان لم يكن لفاعله غاية ، بل هو غاية الغايات ونهاية النهايات ، اليه ينتهى كل موجود ، وبه ينقض كل حاجة ومقصود • بل الغاية انما هي لما سواه من ذوى الفقر والحاجة والمسكنة والفاقة ، هو ايصال كل وجود الى الكمال اللائق به ، اذ لم يخلق هذا الجسماني

الفسيح والفلك الدوار المسيح الا لا مر خطير اعظم من هذا المحسوس (71 a) الحقير
 النقيير . فان الشئ المقصود بالذات اعظم واطلب من الشئ المقصود بالعرض الذي لا طأ^{تل}
 تحته في الطول والعرض . ولولم يكن هذا هكذا ، لكان خلق السموات والارض وما بينهما
 عبثاً قبيحاً خشناً شقيحاً .

وقد نبه الله ، تعالى ، على هذه الدقيقة الجليلة بقوله : « افحسبتم انما خلقناكم
 عبثاً ، (٣١ پ) وانكم اليها لاترجعون » . ثم رد هذا المقال الحسبانى وزيف نقد ذا
 الخيال الشيطانى ، واجل جناب حضرته عن مثل هذا الفعل الشائن ، ونزه نفسه عن التقول
 بهذا القول المائن ، بقوله ، تعالى : فتعالى الله الملك الحق ، اى هو يتعالى عن هذا .
 ثبت ان غاية الخلق والوجود هو اىصال كل واحد الى كماله ، وارواء كل وارد من مشرب
 جماله . فالوصول اليه اذن لا يخلو اما ان كان فى هذا العالم الفانى الخسيس ، او فى
 العالم الباقي النفيس . لاجاز ان يكون فى هذا العالم ، لان انرى الحقوق غير واصلة فيه
 الى مستحقيها ، لابل نريها واصلة الى غير مستحقيها .

بيانه ان انرى اكثر ارباب الدنيا الدنية من اصحاب الثراء وابناء السراء الذين هم
 آثروا زخارفها وحطامها ، وحشدوا نباتها وانعامها من النساء والبنين (71 b) ، والقناطير
 المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحراث ، فارهين فاكهين فى النعم
 الزاخرة ، رافلين غافلين فى الملابس الفاخرة ، وهم جهال ضلال غير اربين بما صدر عنهم
 من الافعال والاقوال ، فضلاً عن بارئهم وخالقهم ومصورهم ورازقهم ، ذى الاكرام^(٣) والجلال
 والنور والجمال ، وما صدر عنه من آثار رحمته وانوار فضله وكرامته .

ونرى افاضل الناس من الاذكياء والاكياس ، ذوى الدوران والقياس ، مثل على وابن
 عباس ، اولى النجدة والباس ، دورانهم دائرة سوء الياس ، و (م ٤٦ پ) جولانهم مجلبة
 دمدم الكاس ، اكياسهم فارغة كقواد أم موسى ، واطفالهم ذوسغب وبؤسى ، بطون
 جرابهم ممتلية كجراب ابى هريرة ، ولكن من التمنى ، وتجاويف اد مغتهم مشحونة كدماغ
 نمروذ ، اما بالتعنى ارقهم القشف ، واحجف بهم الدنف ، ولا يدرون مالون الترف ، الى

١ - م د : حاله . ٢ - س : بالاكرام .

ان قربوا من مهواة التلف .

فكيف يكون هذا جزاء للمسيء باساءته ، وللمحسن باحسانه ، على ما اخبر عنه ، تعالى ، بقوله : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ، وقوله : « هل جزاء الاحسان (72 a) الا الاحسان » .

بل هذا الذي نراه من الاحوال الاستحقاقية جزاء للمسيء احسانا ، وللمحسن ساءة

فثبت اذن ان الجزاء المتوقع انما يكون يوم الدين في دار اخرى ، غير هذه .

واى فعل اقبح من ان ملكا من ملوك الارض ذات الطول والعرض صاحب العروش والعماد ، الذى لم يخلق مثله فى البلاد ، (٣٢ ر) لو اتخذ بستانا على احسن ما يكون ، مثل الجنة التى وعد المتقون ، تجرى من تحتها الانهار ، وغرس فيها الاشجار والازهار ، حتى اخذت الارض زخرفها وازينتها ، وتنوعت انوارها ، وتلونت ، ثم اشترى عبدا او اما صفا هواءا ومساء كانتهن الياقوت والمرجان ، لم يطمشهن انس قبلهم ولا جان ، مثل اللؤلؤ المكسور ، والبيض المدفون ، وسكنهم^(١) فى تلك الجنان فراغ الجنان ، واحلهم محل الكرام ، كريم ذاك المقام ، ويقول لكل واحد منهم ما سكن انت (م ٤٧ ر) وزوجك الجنة ، واسترح من تبعه الانس والجنة^(٢) ، وكلامها (72 b) رغدا حيث شئتما ، فطفقوا يتمتعون ، وياكلون ، كما تاكل الانعام ويواقع بعضهم بعضا مواقة الهوام العوام ، يشربون من الرحيق العقيق شرب البهيم الهيم فبينهم كون فى اللذات والنعيم ، وفاكهة مما يتخيرون ، ولحم طير مما يشتهون ، على سرر موضونه ، متكئين عليها متقابلين ، يطوف عليهم ولدان مخلدون ، باكواب و اباريق وكاس من معين ، ولهم فيها ما تشتهى الانفس ، وتلذذ الاعين ، وهم فيها خالدون .

فبيناهم كذلك ، اذا تاهم امر الملك ليلا او نهارا ، فجعلهم حصيدا ، كان لم تغن

بالامس ، فاصبح هشيما تذروه الرياح ، واصبحت كالصريم ، او كالليل البهيم .

واذا كان مثل هذا الفعل قبيحا من الملوك المجازيين ، فكيف يظن مثل هذا الظن الاثيم بملك الملوك الذى فعله منزه عن السمج والبشاعة والفحش والشناعة ، تعالى عما يقول الملحدين علوا كبيرا . بل كان الله على كل شىء قديرا . ام تحسبان اكثرهم يسمعون او يعقلون ، ان هم الا كالانعام (73 a) ، بل هم اضل سبيلا . واذا كشف عن ساق ، وان

٢ - س : الجن .

١ - ج : اسكنهم .

الى ربهم يومئذ المساق ، فلا يظلمون فتيلاً .

وإذا كان هذا من اجل المطالب واشرفها واشهرها واعرفها ، فلنكتب عليها بجدو
تشمير . اعتنايا من العسر عليه يسير . واقول : ان وجود المحسوس يدل على (م ٤٧ پ) وجود
المعقول ، اذ لو لم يكن في الوجود معقول سابق ، لم يكن محسوس لا حق اصلا ، ويدل عليه وجوه
الاول ان الحقائق الخارجة ما لم يرتسم في الازهان والعقول اولاً ، لا يمكن تركيب
الصور عليها في الوجود الحسى . اذ من الجهل والبلادة والغفلة والغباوة لا يحصل وجود
الاشياء ضرورة . بل هذا الجهل والغباوة ، انما صاد راعن عالم عاقل فاعل لهما . اذ كل
منهما لا يوجد بذاته ، (٣٢ پ) بل بغيره . وذلك الغير يستحيل ان يكون جاهلاً وغافلاً ،
والاعاد الكلام اليه . ومن هذا يعلم ان الاشياء كلها صادرة من العقل والعلم ، فبان ان
المعقول قبل المحسوس .

الثانى ان الواجب من المعقولات ، والممكن من حيز (73 b) المحسوسات ، والواجب

قبل الممكن ، فالمعقول اذن قبل المحسوس .

الثالث ان المعقول ابسط من المحسوس ، لان المحسوس اكثر تركباً منه ، والبسيط

قبل المركب ، فالمعقول اذن قبل المحسوس .

الرابع المعقول اشد تجرداً من المحسوس ، لبراءة الاول عن محبس المكان والزمان و

فقر الثانى اليها ، والمجرد قبل المكتسب .

الخامس ان المعقول من عالم الارواح ، والمحسوس من عالم الاشباح ، وخلق الله

الارواح قبل الاجساد بالفى عام .

السادس ان المعقول من سنخ الابداع والاختراع ، والمحسوس من محتد الصنع

والخلق ، والابداع قبل الصنع .

السابع ان المعقول غير موقوف على ما يتوقف عليه المحسوس من الكون والايان والفصل

(٤٨ ر) والوصل وسائر المقولات العشر التى هى الاجناس العالية ، لبراءته عنها ، الامقولة

الجوهر على مساهلة . وكل ما يتوقف عليه المعقول ، فالمحسوس بالتوقف عليه اولى من الفاعل

وآلاته وعلاته ، فالمعقول (74 a) اذن اسبق وجوداً منه .

الثامن ان المعقول اشرف منه ، لتعرف الاول من بارئه ، وبعد الثاني عنه ، والاشرف اقدم من الاخس . ولهذا اقال ، تعالى ، في جميع المواضع من كتابه : « عالم الغيب والشهادة » . فالغيب هو المعقول ، والشهادة هو المحسوس . وقد عرفت هذا البحث القبلي من قبل .

التاسع ان المعقول من عالم اللطافة ، والمحسوس من عالم الكثافة ، والاول قبل الثاني . واعتبر برئيس العناصر الذي هو النار ، كيف سبقها وجودا ومكاناً علياً لنورانيته ولطافته ، وكذا السماء سبق الارض كما عرفت لشفافيته ، ولهذا يقدم ذكر السماء على ذكر الارض ، تاسياً بالوجود الكوني الطبيعي في جميع المواضع ، نحو قوله « خلق السموات والارض العاشر ان المعقول محض النور ، والمحسوس محض الظلمة ، وكيف يسوغ رحمة الخالق لعنائه والرازق الذي يرزق من يشاء بغير حساب ولا كتاب ، تقديم الظلمة على النور ويجادها سابقاً عليه ، وفعل الاخس وترك الاشرف الى ان يهوى (٣٣ ر) في حضيض التأخير . مع ان الظلمة (74 b) من مكن العدم ، والنور من حيز الوجود ، وهوينبوع النور والوجود ، و الظلمة والعدم ، انما دخل في (م ٤٨ پ) فعله بالعرض والقصد الثاني ، وما بالذات اسبق مما بالعرض ، تعالى الله الذي هو نور السموات والارض عن مثل هذا . فالمعقول النوري قبل المحسوس الظلمي . والله ولي الذين آمنوا ، اي هو ولي المصدقين بالحقائق ، بناء على البراهين الصادق ، يخرجهم من الظلمات الى النور ، اي من ظلمات المحسوس الى نور المعقول . و ذكر الظلمة بالجمع والنور بالواحد ، يدل على ان المحسوس من عالم الكثرة ، والمعقول من عالم الوحدة ، والواحد قبل الكثير ضرورة . بل المراد بالظلمات الماهيات ، وبالنور الوجود ؛

فهذه العشرة الكاملة دلائل وقواطع وحجج سواطع على ان في مضمار كريم الخير قد سبق كرائم افراس العقول لثام حمرا المحسوس ، وفي ميدان حريم الجود تقدم جياذ خيولها عليها . فاقراً « والعاديات ضبحا ، هم الصافنات (75 a) الجياذ . الموريات قدحا ، انقذت من زناد مناسمها سقط النفوس ، كما ينقذ الشرر من الهواء الحار بين الحجر والحديد . فالمغيرات صبحا ، هم سلاطين العقول والنفوس ، اغاروا عند انفلاق صبح الوجود من ليلة العدم الحبلى على مساكين المحسوسات الساكنين في مضيق عرصه المكان . فأثرن بهنقعا ،

فبعد قدح النفوس من مقادح المناسم، اثاروا نفعاً، اى غبار وجودها فى دواكون، اذ وجودها اشعث اغبر ظلمانى جسمانى . فوسطن به جمعاً، اى هم متوسطات فى مجمع عالم الفيض و منبع الجود . هو الفاعل بها كما قال : «أول ما خلق الله العقل، ثم (م ٤٩) قال له اقبل فاقبل، وادبر فادبر، ثم قال: وعزّتى وجلالى ما خلقت خلقاً اعزّ علىّ منك، بك آخذ وبك اعطى وبك امنع» الا ترى الى قوله، تعالى، اشارة الى هذا السبق: «والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة» . فاوّل عقل، ثم عاقل، ثم محسوس، ثم حسّ، ثم عقل ثم عاقل . فان الى ربك المنتهى . (75 b) .

فثبت ان المحسوس دل على المعقول . واطهر المحسوسات عند الحسّ الاعراض، و اوضحها الحركة . فلنستدل بحركات الافلاك على العالم الروحانى .

واذ قد جاوزنا الباب الاوّل من هذا العالم، (٣٣ پ) و عبرنا اول منزله، وهو النفس البشرية، وهذا هو الباب الثانى، فنقول: الحركة الدورية الفلكية التى قد علمت فيما سلف لك منا، دلت على نفس للفلك حية ناطقة عالمة نطقاً عقلياً، كما هو للانسان . لان الحركة الدورية لا تكون طبيعية، اذ دأب الطبيعة على ما شاهدنا القصد الى المطلوب والهرب عن غير المطلوب . فان الحجر مثلاً لو خلى وطبعه على ما يلايمه لا يتحرّك اصلاً، لان الحركة طلب المقصود . فمتى كان المقصود حاصلًا، يسكن عنده، واذ ابعده عن مطلوبه قسراً، يتحرّك اليه طبعاً، ان لم يكن له قاسر قاهر يعوقه عن مقصوده . كالحجر المرمى الى جهة الفوق، فان موضعه اللائق به لما كان هو (76 a) المركز، لاجرم قصده، ويقف عنده . لكن الحركة الدورية منافية لما ذكرنا فى الطبيعة، لان جسم المستدير الحركة كل نقطة يقصدها يفارقها، فان كانت، مطلوبة، (م ٤٩ پ) فلم هرب، وان كانت غير مطلوبة، فلم طلبه . ولا يتوجه هذا التحريير على الحركة المستقيمة، لانها سلوك من جهة الى جهة مضادة لها . فكل نقطة بعينها غير مطلوبة مهروية عنها، بل النقطة المهروية عنها مهروية عنها ابداً، والمطلوبة مطلوبة ابداً . بخلاف الدورية فان فيها الجهة واحدة لا ضد لها، فليس اذن الا ان حركته ارادية، والارادة تدل على العلم، وهويدلّ على الحيوية . وكلا الدالتين ضرورية من غير وسيلة برهان .

فأذن قد دللنا على ان الافلاك ذوات انفس ناطقة حية عاقلة مبطله لوجود من جدها فيها ، فحجّتهم داحضة عند ربّهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد . والله الذى انزل الكتاب بالحق هو شمس القرآن الهادى الى نور شمع (b 76) الشرع . والميزان ، هو علم المنطق الذى يعيّر به نقد البراهين من زيفها ، ويوزن به مشاويل الادلة ، ليؤمن من ميلها وحيثها عند شمس صراف العقل ، الهادى الى اصول الرأى وفروع النقل . فالسماء رفعها ، ووضع الميزان . رفع سماء العقل ، ووضع عنده ميزانه ، واتقده فى سوق التصرف ، وقال له : الاتطغوا فى الميزان ، واقيموا الوزن بالقسط . فويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس ، يستوفون ، واذا كالوهم او وزنوهم ، يخسرون . وقد سبقت الاشارة الى الآيات والاحبار الواردة فى كون الافلاك احياء ناطقة .

واذ قد اثبتنا عالم (م ٥٠ ر) الروحانيات على الاجمال ، (٣٤ ر) فلنثب الى الموجودات الكائنة فى عالم العقل فنقول : كما ان الحركة الغير القارة تدل على نفس فى المتحرك ، فنفس المتحرك ايضاً تدل على وجود آخر اشرف منها ، كما كانت النفس اشرفه من جسمها ، هو غير متغير ولا متحرك ولا محرّك الا بطريق العشق والتشويق ، كما يحرك المعشوق عاشقه ، بناء على التعشّق . (a 77) والتعشيق ، يستقى على لسان الفلسفة عقلاً مجرداً ، وعلى لسان الشرع ملكاً مقرباً . واثباته بهذا الطريق وبطريق آخر سنفصلها لك ، ولكن فى غاية الغموض ونهاية الدقة .

فهو متوسط بين الحق الاول الظاهر بذاته عند العقل ، وبافعاله عند الحس ، فلهذا هونورا انوار المعقولة والمحسوسة ، وبين النفس الباطنة بذاتها الظاهرة بفعالها ، وحركاتها ، فليس بذاته ظاهراً كالأول ، ولا بعقله بارزاً كالثانى ، فهو بكليهما باطن كامن . فلهذا وقع اثباته فى هوة الخفاء ، ونفذ عن كوة الجلاء .

فلهذا قلّمنا يجرى ذكره فى الكتاب العزيز الارما و اشارة وتلويحاً وكناية بحق قوله تعالى : « فالسباقات سبقا » ، اى العقول السابقة على جميع الموجودات الممكنة . « فالمدبرات امرا » ، اى النفوس المدبرة للاجرام العالية . وقد اشار الى سبقية العقول على ما سواه فى قوله ، عليه السلام : « اول ما خلق الله العقل » . فالبرهان المحرّر بهذا الطريق

يدلّ على هذين التّوعين (77 b) من الموجودات (م ٥٠ پ) الشريفة . فهذا طريقة اصحاب البرهان .

واما اصحاب العيان الذين هم فوق ارباب البرهان ، الذين هم فوق اهل الايمان ، اذ هم اهل التصديق باللسان ، المسمون مسلمين ، وفوقهم المصدّقون بالجنان الآتون بعمل الاركان ، المسمون اتقياء ، وهم اهل البرهان .

وفوقهم اصحاب العرفان والعيان واهل الايقان والاحسان ، يعبدون الله كأنهم يرونه ، على ما اشار الى هذه المراتب الحديث المشهور عن النبي ، عليه السلام ، عند استكشاف جبرئيل ، عليه السلام ، عن احوال هؤلاء عنه ، صلى الله عليه وسلم .

هم الذين سبقوا كلّ غاية ، ووصلوا الى كلّ نهاية ، هم اساطين الحكمة ، وفحول الفلسفة . قد انكشف لهم عند تجرّد هم من العوائق الرديّة والعلائق الدنيّة ، وتبتّلهم الى الله الواجب الواهب كلّ مواهب ، الذي هو عالم الغيب ، فلا يظهر على غيبه احداً ، الا من ارتضى من رسول . صرّح بانّه يطلع على غيبه (٣٤ پ) من ارتضى من رسله ، حتّى لا يهيجس في خاطرك ، (78 a) وتختلج في وهمك وسوسة قصور فهمك عن قوله ، تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب ، لا يعلمها الا هو » . فان هذه الآيّة كانت حاصرة لعلم الغيب فيه ، جل جلاله ، بناءً على نفيه عن غيره ، واثباته له . اما في الاية المتقدمة اثبات لاعلام الغيب لغيره ، بتعليمه آياه واطلاعه عليه ، ولا منافاة بينهما .

فالروح الفاضل بلا شح وجعد كّف وقول آفّ وتّف ، هو بالافق الاعلى (م ٥١ ر) المبين ، ما هو على الغيب بضنين .

وجود موجودات عقلية غير هاذين مترتبة في الصفاء والنقاء والثبات والبقاء بعضها بعد بعض على هذا الترتيب : ا - العقل ، ب - النفس ، ج - المثل كأنها ظلّ النفس . وقد شاهدنا جمع من اساطين الحكمة مثل افلاطون الكبير ذي الايد والتور والبحر المسجور وهي المشهورة بالمثل الافلاطونية . د - الصور المعلقة كأنها ظلّ المثل .

وهذه قد اخبر عن وجودها الشيخ الامام الفاضل والحبر الهمام الكامل الشهاب الثاقب والنجم (78 b) الواقب محمود بن محمد السهروردي ، انا والله برهانه ، واكتب

على ثرى الهوان اعداءه واهانه .

فقد قال فى بعض تصانيفه الذى خالف فيه طائفة المشائين : الصور المعلقة التى شاهدتها انا ، وشاهدتها جمع عظيم من اهل دربند ، ليست هى مثل افلاطن ، فان مثله نورانية ، وهى ظلمانية ، فهذه اذن تكون كالظل لها .

والصور الكلية المعقولة ، ويسمى بالوجود الذهنى ، وهذا معلوم علماً وجدانياً من النفس والهيولى ، وقد عرفت البرهان على ثبوتها .

فهذه هى الموجودات الستة الكلية الموجودة فى العالم الروحانى .

ويحتمل عقلاً ان يكون بين كل واحد من هذه الانواع وبين ما علاه وادناه ، انواع اخرى لا يشبه ما فوقه وتحتة ، متفاوتة فى الصفاء والكثافة واللطافة والكثافة ، كما هو بين الانواع المحسوسة من المرجان والنخلة (م ٥١ ب) . والقرد على ما استعرفه . ولا نعرفه نحن مفضلاً ، على ما قال ، تعالى : « ويخلق ما لا تعلمون ، وننشئكم (79 a) فى ما لا تعلمون ، وما يعلم جنود ربك الا هو ، وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، وكم من ملك فى السموات لا تغنى شفاعتهم شيئاً » ، الى غير ذلك من الرموز والاشارات . وقد جاء فى بعض الاحاديث ان كل يوم يفيض من عين (٣٥ ر) شمس الجود ملائكة لا يحصى عددهم الا الله ، يطوفون حول العرش ، ويدخلون البيت المعمور ، ويخرجون منه ، لا يعودون اليه ابداً .

ونظير هذا مشاهد فى المحسوسات . فان الفيض متى تناثر ، يكون وبلا وطلاً وجاماً و رطلاً . فيقدر استعداده يقبل الحياة والادراك والعقل والعلم ، سواء كان فى عالم الحس او فى عالم العقل . كلانمد هو لاء وهؤلاء . اى دائرتى العقل والحس ودارى الملك والملوك ، من عطاء ربك ، وما كان عطاء ربك محظوراً .

وكل واحد من الكليات الستة تنقسم اقساماً شتى وانواعاً جمّة . اما الهيولى ، فالى الفلكى والعنصرى ، وهكذا بحسب كل فلك وعنصر هيولى . والصور الكلية بحسب الموجودات كلها متناهيها وغير متناهيها (79 b) .

وكذا المثل والصور العلقه ، اذ هى كالقوالب القوالب التى تفرغ فيها هذه الانواع الكثيفة والاجناس الغليظة الطلسمية .

وكذا العقل ينقسم بحسب كلِّ فلك و نفس .

فاذن قد اشرنا الى اثبات كل واحد من هذه (م ٥٢ پ) الستة اشارة خفية برهانية واقناعية . واذ اعتبر اعداد الافلاك بناء على ترصد شخص او اشخاص بوسيلة الحسّ المثار للغلط ، فبان يعتبر اقوال فحول الفلسفة فى كمّية انواع الروحانيات بناء على ارساد هم العقلية الروحانية التى لا يحتمل الخطأ ، كان اخرى .

ولنعد الى القول فى تعدد الطرق المؤدية الى اثبات العقول المجردة الفعالة . ولما كان اثبات هذا النوع من الروحانيات كالمتمعّسرا العويص على الاذهان والعقول المتعدّذ الابى للطباع والنفوس ، لاجرم ابتنت براهينها على اساسين :

احدهما الاستدلال بأفعالها عليها ، وهو الاستدلال بالمعلول على العلة ، و يسمى برهان الإن .

وثانيهما الاستدلال بالعلّة على المعلول ، ويسمى برهان اللّم ، وهذا اقوى دلالة من الأوّل ، لانه يدلّ على الحكم بوجود المدلول ، وعلى وجوده أيضا . ضرورة ان العلة تعطى وجود المعلول فضلاً عن الحكم به . والأوّل يدلّ على الحكم بوجود المدلول لا على وجوده ، ضرورة (80 a) ان المعلول لا يعطى وجود العلة المعطية لوجوده ، والآ يكون معطياً لوجود نفسه ، فبان ان برهان اللّم اقوى من برهان الان .

البرهان الأوّل وجود النفوس (٣٥ پ) النواطق البشرية التى عرفتها تدلّ على العقول ، اذ هى حادثة مع البدن ، كما ستعرف ، فتكون ممكنة ، لان الحدوث الزمانى يدلّ على الامكان دلالة ضرورية ، بخلاف (م ٥٢ پ) عكسه ، اعنى الامكان لا يدلّ على الحدوث الزمانى ، لان من الممكنات ما هو غير محدث زمانى^(٢) باتفاق من الفريقين .

اما على مذهب المتكلمين فالصفات الازلية القائمة بذات الحقّ الازلى المتعدّد المتغايرة مغايرة حقيقية ذاتية لا عارضية خارجية .

ولا تلتفت الى من يتمحّل فى كلامه فيقول : صفات الازل واجبة الوجود لذاتها ، لان قوله : « لذاتها » ، مغلطة مزلة الاقدام محيرة للافهام . لانه ان عنى بلفظة « الذات »

٢ - م : زمانا ، د نداد .

١ - در « و على وجوده . . . المدلول » نيت .

ذات الصفة ونفسها ، فهذا محال . لأن الصفة (80 b) تحتاج الى الموصوف في وجودها وحلولها ، والمحتاج في الوجود الى غيره ، كيف يكون واجب الوجود ، ولوجوز هذا ، فلتجوز ايضاً في ذات الوجود . وتجوز^(١) هذا جواز^(٢) الى النهج الغير القويم ، وحيد عن الصراط المستقيم ، بل ولوج الى باب نفى الواجب ، ودخول في فصل محظور غير مباح ولا واجب . وان عنى بلفظة « الذات » ذات واجب الوجود الموصوفة بتلك الصفات ، فهذا المعنى حق ، ولا معنى للممكن الا ما هو واجب بالغير .

فثبت ان على مذهب المتكلمين الصفات الازلية ممكنة ، وهى غير محدثة زمانا ، لان الازلى كيف يكون محدثاً زماناً . اللهم الا ان يفسر الحدوث بالذاتى ، وحينئذ لا يبقى فرق بين الامكان والحدوث ، ويرتفع النزاع عما بين الفريقين .

واما عند الحكماء فالعقول والنفوس وعلى الجملة جميع الابداعيات (م ٥٣) عندهم ممكنة غير محدثة زماناً . فبان اذن ان كل محدث (81 a) ممكن ، دون عكسه .

واذا كانت النفوس ممكنة ، فلا بد لها من سبب ضرورة . وسببه لا يكون جسماً ، فان المعلول لن تجوز ان يكون اشرف من العلة ، لان العلة لا يجوز ان يكون اخس من المعلول ، بل العكس في هاتين القضيتين هو الواجب ضرورة . ولا النفوس الفلكية ، فان النفوس لا فعل لها بالايجاد ، بل بالتدبير . ولانه لو صدرت من النفوس الفلكية نفوس بشرية ، لكانت تلك النفوس عقولاً . اذ لا معنى للعقل الا ما صدر عنه النفس ، سواء كانت فلكية او بشرية . فكان النفس ظل العقل الذى هو ظل واجب الوجود ، والنفس لا ظل لها (٣٦) الا الحيوية . ولا يجوز ان تكون علة النفس البشرية نفس اخرى من نوعها . فان النفوس متماثلة في الحقيقة ، على ما سنبين . وكل مثلين لا يجوز ان يكون احدهما علة لوجود الاخر ، ضرورة ان حكمى المتماثلين متماثلان .

بيانه ان المثل عبارة عن المشارك في الامور الذاتية (81 b) التى تحدد الشئ نحو الجنس والفصل . فاذا شيئان تماثلا ، وثبت لاحدهما حكم ما ، سواء كان بالوجوب او الامكان او الامتناع ، جاز ذلك للاخر ، لان اقتضاه لذلك الحكم لا يخلو اما ان كان لذاته ، او

للازمة او لعارضة ، والاولان يوجبان لمثله ، ضرورة مماثلتهما فى الامور الذاتية واللازمية اللازمة (م ٥٣ پ) للذاتية ، ضرورة ان الاشتراك فى الذات علة الاشتراك فى اللوازم . واما ان كان اقتضاه لذلك الحكم لعارض . فهذا لا يوجب المشاركة فى ذلك الحكم ، ضرورة وجوب اختلافهما بالعوارض ، والا يكونان واحدا . لكن العوارض غريبة جائزة الزوال ، و الا تكون لازمة . واذ اجازت ازلتها ، جاز زوال ذلك الحكم المقتضى لذاك العارض الزائل . فبقى تماثلهما فى الاحكام اللازمة لذاتياتهما ولوازمهما وهو المقصود . (82 a) .

ثبت اذ ان حكمى المتماثلين متماثلان . فلو كان احدهما علة للآخر ، لكان الآخر ايضا علة للاول ، فكان علة لعلة نفسه ، فكان علة نفسه ، هذا ضرورى الخلف . فتفطن من هذا استحالة الدور .

نعم ربما يكون بعض الضدين علة لتكميل الآخر ، بمعنى انه يكون معدا له لقبوله لصور واعراض اخر ، مثل النار المعدة لهيولى الماء لقبول صورة الهواء .

وكذا بعض المثليين يجوز ان يكون معدا للمثل الآخر لقبوله لبعض الكمالات ، و موصله الى افضل المقامات والحالات ، كما قال الله ، سبحانه وتعالى ، لرسول الله ، عليه السلام ، لطفاً وكرماً : وانك لتهدى الى صراط مستقيم .

فوجود النبى الكامل ، اى الذى كوشف له الحقائق الالهية ، وامر باصلاح النوع فى احوال معاشهم ومعادهم وزجرهم فى طورى كونهم وفسادهم ، المكمل ، اى المفيض ما وهب له من بحر (82 b) الكرم على غيره بحسب (م ٥٢ ر) استعداده وقبوله على ما امروا ، عليهم السلام ، حيث قالوا نحن معاشر (٣٦ پ) الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم تاسياً بالسنة الالهية على ما قال ، تعالى : الله اعلم حيث يجعل رسالاته .

فالتخلق بالاخلاق الازلية يستدعى ان يكون افاضة الموهوب على حسب وسع الموهوب له . واولا ، يتمزق ، ويخرج عن جلده ، ويستغيث صياحاً : انا الحق ، ويتحنن نواحاً ، سبحانه ما اعظم شأنى ، كما فسقت الرطوبة عن قشرها ، اذا امتلات عيابها ، هذا احد النبوة .

فاما حد الولاية ، فهى كشف الحقائق الالهية لشخص ما غير ما مور باصلاح نوعه ، قد

يكون سبباً للهداية غيره من القابلين المقبلين عليها^١ كابي بكر وعمر رضى الله عنهما^٢، وقد لا يكون سبباً للهداية، بل قد يكون سبباً للضلالة. كما قال الله، تعالى: في شأن شهد القرآن كيف استحال سما ناقصاً في مذاق اهل الشرك والطغيان، يضل به كثيراً. وإذا كان شمس القرآن سبباً لعمش بعض الابصار المدبرين اذ بارهم (83 a) عليها، لانه قبل اذ بارهم عليهم، فبان يكون سراج النبوة سبباً لظلمة بعض النفوس في سمالق الضلالة، كان اولى، لان النبي من نوع البشر المورث لاثارة غبار الحسد والحقد والشحناء والبغضاء. ولا كذلك نوع القرآن الذي لا جنس له خاصة في فيضه العام، انه لقول فصل، وما هو بالهزل. ولهذا السرا قال، تعالى، (م ٥٤ پ) خطاباً عتاباً له: «انك لا تهدي من احببت»، كابي جهل وغيرها.

ولا يجوز ان يكون واجب الوجود علّة لها بلا واسطة شىء آخر. فان الغير المتغير، لا يوجب التغيير الا بواسطة ما لا يتغير. واذا ابطلت عليه هذه الاقسام لوجود النفوس النوا^٣، تعين ان تكون علتها هو العقل. كما في الحديث المشهور عن النبي، عليه السلام، حكاية عن رب العزة خطاباً للعقل: بك آخذ وبك اعطى وبك امنع.

فالعقول وسائط الجود لا مبدعات مستقلة، ومنبع الخير هو الفاعل المطلق (83 b) اما بها، كما قال، تعالى: بك اعطى، حتى لا تظن غير الحق [بالحق]، ولا تشرك به احداً، فتهوى بك ريح سموم النار في مكان سحيق عميق جهنم ابداً. فان نور الشمس كيف يمكن ضوء السريجة من الاستبداد بالنارة. فذوات العقول اذا كانت من اشعة نور الجلال وضوء الجمال، فاي وجود لا فعالها، حتى تصد رمنها استقلالاً. فما العصفورود سمه، وما الامير وحشمه (٣٧ ر) بل هو العقل وعقله، وهو الفاعل وفعله، اذ لا هو الا هو، فكل شىء هالك الا وجهه.

وهنا تنجو الى جزيرة الكسب الذي هولبن خالص سائغ للشاربين، من بحرى دم الجبر وفرث القدر الذين هما بحران مارجان ما عجان لامارات الحرق والغرق هائجاً بينهما برزخ لا يبغيان، هو برزخ كسب الحسب، وحبل جودي الجود عليه ينجو اشاعة^(٣) الامة

١ - م: لها . ٢ - م: لها و عليها كامير المؤمنين على واولاده عليهم السلام .

٣ - س: شاغرة .

من ايدى الذين هم (م ٥٥ر) فى امرهم على غمة • فقد انكسرت سفينة (a 84) الاعتزال على
البحر اللجج حيث ثقت بمثقب الحديد الحجى •

واولى العقول بهذا العلية هو العقل الاخير المدبر لاجرام الكائنات العنصرية ،
اذ هو النور الاخير ، ولا ظل له الا النفس البشرية ، ولا نور له الا هى حيث ما بقى له الا هذه
القدر • بخلاف ما فوقها من الانوار الوافية التامة الكافية العامة • ومما يخفف بحرى الجبر
والقدر من نظرات محيط القرآن الذى هو البحر الاخضر للاسود والاحمر ، وما رميت اذ
رميت ، ولكن الله رمى ، وما رميت حقيقة ، اذ رميت مجازاً ، ولكن الله هو الرامى الحقيقى ، و
انت الرامى المجازى • انت نبل قوس قضائنا وقد رنا الحقيقين ، كما ان نبلك قوس قد ترك
المجازية •

درة اخرى ممن صدفته قوله : « قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم » ، فهنا صرح باضاً
فعل التعذيب الى نفسه حقيقة ، و اضافته الى ايديهم مجازاً ، اذ ايديهم فى تعذيب
الكفرة كالقلم (b 84) بالنسبة الى الكاتب ، لا فعله ، سوى حركته بتحريكه • وهذه النسبة
الضعيفة لا تحقق اضافة الفعل الى القلم الا مجازاً ابعد انحاء المجازات •

البرهان الثانى حدوث العلوم والالهامات والفراسات والانذارات والاخبار عن
المغيبات والرؤيا الصادقة والاراء المحققة ، وعلى الجملة حوادث الاعراض الروحانية فى
الانفس النواطق ، تدل على وجود العقول ، لما ذكرنا من (م ٥٥ پ) الدليل على ذاتها
عريا من قسم واحد من اقسامه • وهو ان الشئ كما لم يوجد ذاته ، لا يوجد صفة فى ذاته ،
حتى يقال النفس تحدث صفة العلم فى ذاتها ، لانها تفعل الصفة بذاتها وتقبلها ايضاً
فى ذاتها • فهما شيئان : الاول فعل ، وثانيهما انفعال • فى النفس اذن جهتان •
(٢٧ پ) وليس كذا ، اذ هى جوهر بسيط ، كما عرفت •

فاذن قد دلت الصفات الروحانية وحدوثها على وجود جواهر (a 85) معقولة
حية فعالة بامر الله • ولهذا احالت الانبياء ، عليهم السلام ، احوالهم الجارية عليهم الى
الملائكة • قال ، عليه السلام : « ان روح القدس نفث فى روعى كذا » • وقال الله ، تعالى ،
حكاية عن كون ذوات النفوس بواسطتهم ، كما فى حق عيسى : « اتما انا رسول ربك لاهب

لك غلاماً زكياً» . وهذا حكاية عن قول جبرئيل ، لمريم ، عليهما السلام ، في كونه سبباً لوجود الغلام الزكى . فانظر كيف راعى حس الادب في الافصاح اعراباً^(١) عن لغة العرب في قوله : « لا هب لك » ، اشعاراً بانه واسطة الخلق ، لانه الخالق .

وهذا بخلاف قول عيسى في حق نفسه : « انت اخلق لكم من الطين كهيئة الطير ، المغوى لطائفة النصارى ، حيث فهموا من كلامه هذا ، انه خالق الطير والشر والخير . و لازالة هذا الخيال قال الله ، تعالى ، رد اعليهم وعلو غيرهم : « هل من خالق غير الله » . استفهما على طريق الانكار (م ٥٦) والتعجب . فليت شعري اذالم يكن واهب (b 85) روح عيسى خالقا له ولا غيره ، فكيف يكون عيسى المخلوق لمخلوق خالقا للخلق . بل المراد بالخلق ههنا التقدير والاعداد والتسوية والامداد . وهذا جائز كما عرفت في الروح المحمدي ، عليه السلام . وقال ايضاً حكاية عن تقوى الانبياء بهم وان مدد هم في الأمور من دفع الحروب وتنفيس الكروب منهم ، وتعليم الحكم والعلوم والفضائل والاخلاق بواسطةهم فقال : « وايدناه بروح القدس » ، وقال : « علمه شديد القوى » ، وقال : « يمددكم ربهم بخمسة آلاف من الملائكة مسؤمين » . فقد دلت الاحوال النفسانية على وجود العقول .

البرهان الثالث الصور الكائنة في عالمنا هذا في المواليد الثلاثة والامهات الاربع تدل على وجود العقول ، كما عرفت من تحرير البرهان على كون وجود النفوس النواطق منها .
الرابع النفوس الفلكية تدل عليها .

الخامس علومها وانوارها كلها من مدد العقول .

السادس الاجرام الفلكية دليل (a 86) على وجود العقول بعين ما ذكرنا من الدليل . ونبطل ههنا قسما اخر من اقسام التقسيم المحرر في الدليل ، اذ هو ما كان شاملاً له ، وهوان نقول : (٣٨ ر) لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام علة لوجود الافلاك ، لما عرفت ان الجسم لا تأثير له اصلاً ، ولا يجوز ان يكون بعضها علة للبعض ، اما الحاوي للمحوى ، او (م ٥٦ پ) بالعكس .

اما الاول ، فلان الحاوي لو كان علة لمحويه ، يلزم الخلاء الذي علم فساده اما

١ - س منن : اعراضاً ، روى كلمه مانند دونسخة ديگر : اعراباً .

ضرورة او نظرا ، كما عرفت . لان العلة سابقة على المعلول بالوجود ، اذ ما لم تكن لها وجود لا يمكنها ايجاد غيرها . لان الوجود افاضة الوجود ، ومتى لم يكن لشيء ما وجود ، كيف يوجد بالافاضة على الغير ما ليس له . وهذا المحال معلومة بدهاة دون ملاحظة العقل الى الحد الاوسط . فلو كان الحاوي علة له ، لكان متقدماً عليه . فيجوز عدم المحوى المعلول مع علة الحاوية له . لكن عدم (86 b) المحوى والخلاء مما يتلازمان معا ، فيجوز وجود الخلاء ، لكونه مع عدم المحوى الجائز وجوده مع علة . لكن وجود الخلاء محال غير جائز ، فبطل اذن كون الحاوي علة للمحوى .

واما عكسه ، فلما عرفت ان الحاوي اشرف من محويه واعظم ، والاشرف الاعظم لا يكون معلول الاخص الاحقر وهذا ظاهر .

البرهان السابع حركاتها من جهة انها دائمة غير منصرمة ، الا ماشاء الله ، كما عرفت ، دليل على وجود موجود ممد لها ، كيلا ينصرم ، وهو العقول . وعلى الجملة عالم الجسم وعالم النفس تحت تصرف العقول ، وفي يد قهرها وايجادها ، بل كلا العالمين متلاش مضمحل في لجاج انوارها ، مغمور مغموس في عباب اضوائها وآثارها . كما قال الله ، تعالى : « والسماء بنيناها بايد » . هذا في حق الاجرام العالية . واما في شأن الصور (م 57 ر) والمواليد الكائنة ، فقال : « اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما » (87 a) . فدلّت الآيتان بصراحتهما على ان السماء مبنية بالايدي التي هي العقول .

وزعم الظاهريون من المفسرين الايدي ههنا القوة ، لاجمع اليد .

ولا منافاة بين ما ذكرناه من التحقيق وبين ما ذكره من الظاهر ، لان اليد عبارة عما به افاضة الخير على الغير ، سواء كان عضوا (38 پ) مركبا من عظم ولحم وجلد وغيرها ، او جوهرآ حيا عالما قادرا ، كما يقال الوزير يد السلطان ، اى هو واسطة فيضه على من سواه . واليد بمعنى العضو المركب المائت الجامد العفن الفاسد في حق اللهمحال ، و بمعنى الجوهر الناطق الروحاني جائز . فنحن ، سميناها عقولا مجردة ، كما سماها الشرع ملكا مقربا . فان احبوا تسميتها بالقوة فلما مشاجرة في العبارات بعد الاتفاق على وحدة المعنى ، لان معنى العقل ومعنى القوة واحد ، وهو واسطة الانعام على النبات والانعام ، اذ هي

ايضا معمولة ايدى الله ، تعالى . وههنا صرّح بجمع اليد ، حتى زال مثار الاشتباه الذى هو الايد (87 b) بمعنى القوّة ، والايدى التى هى جمع اليد .

وقال تنبيهها على ان عالم الانفس تحت تصرف العقول : « فسيحان الذى بيده ملكوت كلّ شىء » وقال ايضا : « قل من بيده ملكوت كلّ شىء » . وملكوت الاشياء الباطنية الروحانية ، لا قشورها الجسمانية . كما ورد فى رموز الانبياء ان لكلّ شىء ملكا . فكلّ حبّ من حبوب فالقها (م ٥٧ پ) وكلّ لبّ من لبوب رازقها ، هو ذوالعصف والريّحان . فالعصف هو القشر التّبنّى ، والريّحان هو اللب الجوهري . والقشر يحرق فى اتون جهنم مع الحجارة اذ وقودها الناس والحجارة . واللب الياقوتى يذاب تصفية للصّلوحية لدست مقعد صدق اذ للمجالسة قوم آخرون .

شعر

وظالما اُصلى الياقوت جمر غضا ثم انطفى الجمر والياقوت ياقوت

فهذا اشارة الى عالم النفوس مقهور تحت استيلاء العقول .

وقال فى حق عالم الاجرام : « تبارك الذى بيده الملك » . والملك جميع عالم الاجسام ، اذ هى قشور عالم الارواح (88 a) وبيده جميعها ، ويده ، تعالى ، يتقدّس عن ان يكون جوارح جسمانية ، بل جواهر نورانية عقلية .

وكذا لوحه وقلمه وكتابه ، لان القلم هو الناقد للشىء ، واللوح هو النقوش ، والكتاّب هو المكتوب ، واليد هو المسخّر للقلم ، وهذه الحدود لا يدخل فيها شىء من عالم الاجرام حتى يدخل فى حد القلم كونه خشبا او قصبا ، وفى اللوح كونه فضة او ذهباً ، وفى حد اليد كونه عظما ولحما ، وفى حد الكتاب كونه قرطاساً ، وجلده برطاساً ، او جلد بقر وحمير لهذا كله زائد غير داخل (٣٩ ر) فى مفهوم اللوحية والقلمية واليدية .

وهكذا مفهوم الكلام غير الحروف المنظومة والكلم المضمومة والاصوات المقطّعة و النغم المسجّعة حتى لا تظنّ خلاف الحقّ بالحقّ (م ٥٨ ر) الاوّل فى ثبوت هذه الاشياء له .

فترقّ من درجة التشبيه ولا يكن ممّا قيل فى مثلك :

١- س : خالقتها .

ای غلام نقاب منقولات فارغ از چهره‌های معقولات

اما ولا تتعدّ الى مقام التعطيل ، (88 b) حتى لاتعتقد في حقّه هذه الاشياء ، كلا طرفى قصد الامور ذميمة^{١١} ، فعليك بسلوك الصراط المستقيم الذى هو خطّ قاطع لدائرة قوسى الافراط والتفريط .

ولا تزعمنّ خصوص هذه الاشياء الروحانية بالاله ذى الخير والنعمة و الفيض و الرحمة . بل هو الذى انعم هذه الانعامات ، وافاض سجال هذه الكرامات على الصور الانسية ، اذ هي مخلوقة على صورة الرحمن ، لان رسم الانسان انه الجوهر الحى الناطق . وهذا بخلاف حد الحيوان الذى هو الجسم النامى المتغذّى الحساس المتحرّك بالارادة . وكذا ايد الانسان روحانى ، كما كان اليد البيضاء لموسى ، عليه السلام ، وعصاه ، وكذا قلمه و لوحه و كتابه كل هذه الامور روحانية . فان الذات لما كانت من عالم الروحانيين ، فكذا صفاته . ومما يؤكّد حد يث الصورة صورة حد يث قوله ، عليه السلام : ما خلق الله شيئاً اشبهه من آدم . فلاتعجبين من امثال هذه الكلمات الطريفة واشكال هذه اللطائف الظريفة ، فان فى الصنع مشابهة من صانعه ، ولو على ابعده وجوه المشابهة . [مصراع] :

از خانه بكد خداى ماند همه چيز .

الاترى الى قوله ، تعالى ، امرأ ل ابراهيم : وطهر بيتى للطائفين (89 a) والعا كفين والركع السجود . فنفس المؤمن بيته الحرام والركن والمقام ، الذى قال فيه للاعزاز و الاكرام لا يسعنى ارضى ولا (٥٨ م پ) سمائى ، وانما يسعنى قلب عبدى المؤمن .

وانظر الى دقيقة مرعية فى اعجاز الوحو الالهى ، وهى انه كما ان الملكوت اشرف من الملك ، فلا جرم ذكر الاول بلفظة « سبحان » ، والثانى بلفظة « تبارك » . لان كلمة « سبحان » تنزيه وتقديس عمّا لا ينبغى واجلال واعظام كما ينبغى . واما صيغة « تبارك » فمأخوذ من البركة ، (٣٩ پ) وهى الخير الكثير . ولا شك ان ابداع الاجرام بعد العقول والنفوس من الخير الكثير ، فيستحقّ الاجلال والاكرام والتقدّيس والاعظام .

البرهان الثامن ، وهذا برهان اللّم ، وحدانيّة الواجب وجوده دليل على وجود

العقل اذ ماعداه من الجواهر ليس لمصلوحية ان يصدر عنه اولا ، لانه ليس بواحد وحدة حقيقية . وستعرف تقرير كل واحد من هاتين المتقدمين في الاصل الثاني من اصول الالهيات . فوحداية الاله تدل على موجود احدى الذات برئ عن المواد (b 89) بالكلية ، وهو المسمى عقلاً . فسبحنه من واحد يشهد بواحد ، على ما قال : وما امرنا الا واحدة وتبارك من واحد ، وهو العقل ، يشهد على واحد ، وهو مبدعه .

فهذه هي مجامع ادلة اثبات العقول .

القول في احوال النفوس الفلكية

لما عرفت انها هي المحركة بالارادة للاجرام السماوية ، فلا بد لها من غرض اذ كل متحرك بالارادة لا بد له من غرض في حركته . فغرضها لا يخلو اما ان كان عقلياً او حسياً . لاجاز ان يكون حسياً ، اذ الافلاك لا (م ٥٩٩) حواس لها ظاهرة وباطنة ، لانها انما خلقت للمواليد العنصرية لجلب الموافق من اللذات والمشتبهات ، ودفع المنافى من المزاحمات والمخاصمات ، والافلاك ليس لها شئ من هذه الشواغل ، فليس لها شئ من تلك المشاغل ، فبطلت الاغراض الحيوانية بالكلية من الشهوة والغضب والانهماك و سوء الادب . وهذا ظاهر غير محتاج الى برهان ، بعد ان عرفت انها ليست (a 90) من نوع العنصريات .

فبقى ان يكون غرضها امراعلياً . فذلك الامر لا يخلو اما ان يكون كلياً ، او جزئياً . لاجاز ان يكون امراً جزوياً ، والالوقفت ان نالت او ايسر ، ان كان المطلوب غير سهل النيل . وعلى التقديرين يجب سكونها ، وقد برهن على دوام حركاتها . وهو انه لو انصرفت سلسلة الحركات ، يعود الكلام عند انصرامه ، ويطلب علته . لان الحكيم هو الذي يطلب العلة في كل شئ ، ولا بد له من علة .

اذ لو جوز حدوث امر ماعدا ما او وجودا لاعتن علة ، فليحدث كلية العالم عدما ووجوداً لا عن فاعل . ولا شك في خلفه وهجنه وظلمته ودجنه .

وافراد هذه السلسلة ، اما ان (٤٠ ر) تكون موجودات متساوقة ، وهذا محال ، لما عرفت من استحالة اللانهاية في الابعاد والمقادير . او موجودات متلاحقة لن يدخل

منها في الوجود الا الواحد. فالواحد ، وهو الحركات الدورية ، ومقدارها المسمى زمانا ، ولا بد من (90 b) التزامه (م ٥٩ پ) . والآلن يتصور قطّ حدث حادث . لانّ الزائل المتغيّر لا يصدر عن الدائم الثابت ، بل الدائم من الدائم ، والحادث من الحادث . والاول يسمى دهرأ ، والثاني سرمد والثلث زماناً . فلا تغيّر فوق سدره المنتهى ، بل هو عالم الثبات والبقاء ، سبحان من جلّ فناؤه عن غبار الفناء .

فتعيّن ان يكون غرضها امر عقلياً كلياً ، وهو ان الفلك موجود تام بالفعل ، ما بقى فيه شيء بالقوة الآ الوضع . فيريد ان يتشبه بحركته التي لا يمكن اخراجها من القوة الى الفعل ، الاعلى طريق التعاقب ، بعقله الذي هو تام من جميع الوجوه ، ما بقى فيه شيء بالقوة اصلاً ، اذ به كونه و وجوده .

فلهذا يجب عليه ركوعه وسجوده ، ومنه اقتباس نوره وبهائه . فلأجل هذا يتوجّه عليه تولية وجهه شطر كعبة بارئه^(١) . وهذا كالابن الذي يتشبه بابيه في حركاته وافعاله وتحصيل علمه وكماله . وهذا (91 a) التشبه كالعبادة له والقربة الى بارئه وعلمته ، كل في فلك يسبحون سباحة الطاعة والتعبد ، وسباحة الصوم والتهجد .

وهذا كما امر لرسول الله ، عليه السلام : ان لك في النهار سبحاً طويلاً ، وكما قال : ومن الليل فتهجد به نافلة لك . فهم الذين عند ربك ، يسبحون له بالليل والنهار ، وهم لا يسامون .

بقي ان يقال لكل من الافلاك حركة غير ما للاخر في (م ٦٠ ر) السرعة والبطؤ و الشرق والغرب ، وكذا اللحامل والتداوير . فمن اجل اى شيء اختلفت جهات هذه الحركات ؟

فنقول : الحركة الدورية التي تشترك فيها كالات الافلاك لاجل التقرب الى واجب الوجود الذي هو نور الانوار العقلية جمعاً ، والحركة الخاصة لكل واحد من هذه للتشبه بعلمته . ولما جاءت علمها مختلفة في الماهية ، جاءت الحركات (٤٠ پ) مختلفة ، لان المتشبهات بالمختلفات مختلفات ، فهذا هو الغرض المحرك للسموات .

ولا يجوز ان يكون غرضها هو الاهتمام (91 b) بالسافات من وجوه :

الأول ان هذه السافات لا قدر لها عند الافلاك بحيث تحرك لاجلها ، عناية بضبط احوالها وامورها ، ورعاية لحفظ مصالح اساطبها ودورها . فان اصغر كوكب في فلك البروج اكبر من البسيطة الغبراء سبعة عشر مرة . فالبحر العظيم المحيط كيف يهته امر القطرة الحقيرة التي تتلاشى ، وتنمحق في جنب عظمتها ، كما زعم مغاليب الاوهام من اصحاب الجدل والكلام ، واستدلوا بقول النبي ، عليه السلام ، حكاية عن رب العزة ، تعالى : « انه لولاك لما خلقت الافلاك » .

وهذا المعنى حق ، وليس كما فهموه وتوهموا ، بل المعنى الحق المراد منه ان قوله : « لولاك » خطاب لنوع البشر الذي هو اشرف الانواع الكائنة الفاسدة ، كما هو عادة العرب من اطلاق الخطاب للشخص الكامل ، والمراد به نوعه (م ٦٠ پ) . كما قال ، عليه السلام ، خطاباً لوضوءه : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به . ولا شك ان اشارته ، عليه السلام ، الى وضوءه ، ما كان المراد (92 a) منها عين ذلك الوضوء ، لان وضوءه يستحيل ان يتحقق في حق غيره ، حتى يقبل الله صلاته به ، كما قال الله ، تعالى ، خطاباً لآدم وزوجته : « ولا تقربا هذه الشجرة » لان النهى ما ورد عن شجرة معينة ، اذ في الجنة كانت اشجار كثيرة من نوعها . بل النهى وارد لانتهائهما عن نوعها .

وسبب تجويز اطلاق الخطاب للشخص ، مع ان المراد به نوعه ، هو ان النوع كلى لا يمكن دخوله في الوجود العيني الا في ضمن شخصه ، كما عرفت هذا البحث عند بحثنا عن الصورة المتمتمة . والخطابات اما ترد على الموجودات في الاعيان ، لان خطاب المعدوم محال عقلاً وشرعاً ، او خطاب لشخص معين هو خلاصة ذلك النوع ، كما هو مقتضى ظاهر النص ومفهوم القول^(٤) .

الا ان المقصود من ايجاد الانواع الاربعة التي هي الانسان والحيوان والنبات والجسم ، مقوماً بالاجناس الاربعة التي هي الجوهر والجسم والنبات والحيوان ، هو ايجاد الشخص الافضل . وهذه الكائنات الجنسية (٤١ ر) والنوعية من لوازم حركات الافلاك ،

٢-٤ م : القوم .

١-٤ م : زعمت .

كما عرفت، كلّها موجودة في افضل اشخاصه بالفعل (92 b) فيكون وجوده لازماً من حركات الافلاك. ومتى انتفى اللازم، انتفى الملزوم. فصحّ اذن قوله: «لولاك لما خلقت الافلاك» اي حركات الافلاك ملزومة لوجودك، لانّها علته. وكلّ علة ملزوم من غير عكس، وكلّ (م ١٦٤) معلول لازم دون عكسه. فمتى وجد الملزوم، وجد اللازم ضرورة. فيلزم اذن من صدق هذه الشرطية انه متى انتفى اللازم، انتفى الملزوم ضرورة مبنية على ضرورة الاولى. حتّى منه تدرجت غلاة المعتزلة الى القول بانّه يجب على الله رعاية الاصلح لعباده، ولم يدروا انه من الموجب عليه شيئاً. وهل معنى الوجوب الا ما لوترك يعاقب على تركه، ولواتى به يثاب على فعله. ومن الذي يثيبه او يعاقبه، بل هو الميثب والمعاقب، والموجب والمحرم والمحلّ، يجب به الاشياء لاعليه، على ما اخبر عنه، تعالى: «انّ الله يمسك السموات والارض ان تزولا، ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده» وقال: «ومن آياته (93 a) ان تقوم السماء والارض بامرّه، قامتاه، وهو قائم عليهما قيام القهر والاستيلاء والامر والاستعلاء». والامر كيف ينقلب مأموراً، والقاهر كيف يصير مقهوراً، حتّى يلزم عليه شيء الزاما عن غيره. يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق.

فهم تارة اهل الكتاب من جهة القول بالقدر، حيث شبههم النبي، عليه السلام، بالمجوس، في قوله: «القدريّة مجوس هذه الامة». والمجوس لهم كتاب اوشبهة الكتاب. وسبب هذا التشبيه هو انهم ان ثبتوا مقدرا بين قاديين فهم كالثنوية لقائلين بصا نعين للعالم نور وظلمة او يزدان واهرمن. بل هم كما نطق الحديث بقوله: «القدريّة (م ١٦٤) مجوس هذه الامة»، وما قال: كالمجوس. وتارة اهل النحل والاهواء، حيث نظروا الى الصنع بالعين الحولا، والى الصانع بالعين العورا. فعلى هذا تريمهم مذ بين بين ذلك، لا الى هولاء ولا الى هولاء. وتارة كالمعطلة (93 b) حيث عزلوا الصانع عن فعل المنكر والفحشاء. فمنه تلقبوا باصحاب الاعتزال. فعلى هذا يلزمهم تعطيل الصانع عن الصنع من الاعطاء والمنع، وهونظر اليه بالعين العورا. والعمى الاقرب الى السلامة من (١٦٤) بصيرة حولا وعورا، والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطنة بترا.

الوجه الثاني انّ العاليات اشرف من السافات بما لا يتقايس، والاشرف لا يقا^{سى}

ولا يكدّ للاحققر الاخسّ .

الوجه الثالث ان العاليات علل السّافلات، والعلة سابقة لا تعدوا عدوا شاديا^(١) شدوا للمعلول المتأخّر وجوده عنها، الى غير ذلك من وجوه لا يفي الحدبعدّها و لا يكفى النّصر بحصرها . على انى اقول ما يرتى الى نفوسها العاشقة المشوّقة من اشعة جلال الازل واضواء كبرياء جمال الاول، وانوار آثار اللطف والعناية واسرار غرائب العاطفة والهداية، ما يعوقها عن (94 a) الالتفات الى ذاتها الشريفة، فضلا عماد ونها من الامور الخسيسة . ولهذا امتلاء الكتاب العزيز ميّنا عن هذه الحالة، نحو (م ٦٢ ر) قوله : « يسبّحون الليل والنهار لا يفترون » . ونحو قوله : « ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبّحونه وله يسجدون » . ما وصفهم الا بالاستغراق فى بحر نور جمال المعشوق استغراق العشاق المشتاقين فى شمائل معشوقهم^(٢) هائمادائمابلافترة ولا سامة، كما قال : « والنازعات غرقاً » . والنازع المشتاق الغريق فى نورالجمال، الحريق بنارالجلال .

اعتبر هذه الحالة من نفسك مع شواغلك البدنية من الامور السنّية والدنية، متى جرّدت عنها نفسك وبعدت منها حسك ووليت وجهك، اعنى وجه قلبك الى الاستشراق بنور وجه ربك، كيف تمتلى نوراً وحبوراً وفرحاً و سروراً، ويتأثر من ذلك هيكلك ويقشعر مخك وجلدك، لما بينهما من العلاقة الشوقية الذوقية . (94 b) وتجد من ذلك لذة لا يشبهها لذة وهمية، لا يماثلها بهجة، انما هو روح الرياح الهابة بين يدي رحمته، وريحان من الرياحين الناشرة فى رياض نعمته، قذف فى نفسك، وانعكس الى صورتك . فقد انفعلت القوى من النفس، كما كانت هى تنفعل عنها وعن الجنبه العالية .

فاذا كانت حال نفسك المجردة مع عوائقها عن تلك الآثار هكذا، فما ظنك بنفوس كريمة عظيمة اعظم براءتواشدتجرّداً من نفسك عن المواد والعلائق والشيم والخلائق، مع عدم شواغلها المانعة وانتفاء عوائقها (٤٢ ر) القاطعة (م ٦٢ پ)، من الشهوة والغضب والحقد والحسد .

فمقامهم فى القدر والجلال والعزّة والمنقبة ما قال الله حكاية عن قوم عشاق

٢- س : المعشوق .

١- ر : السابقة .

لاضوائهم مشتاق الى كريم لقائهم : « وقالوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا » ، لقربهم من بارئهم مشابهة بالذات والصفات (95 a) ، اذ في الولد شبه من والده . فردّ عليهم هذا الزعم الشيطاني هيبه للقهر السلطانيّ ، فقال ، سبحانه : بل عباد مكرمون . ثمّ عقب هذا الردّ معارضة لغاية كمالهم بغاية نقص آخر لهم ، فقال : « ومن يقل منهم انى اله من دونه » . فكانه اشعر بانّ لهم استعداد الالهية ، حتى يدعونها . وهذا اذ كر لعظم شأنهم و اعلام لعلو سلطانهم . فذ لك نجزيه جهنم . وهو غاية النقص اى عجز الامكان ، يهوى في هوة جهنم الحدوث ، كذلك نجزي الظالمين .

فقد علمت من هذا ان لكلّ نفس عقلاً ، ولكلّ فلك نفساً . فأمّا الحصر في عدد معين من هذه العوالم ، فذ لك ممّالا يستقل العقل بدركه . اذ ما من عدد معين من هذه العوالم ، والعقل يجوز اكثر منه وقلّ ، الا عدم النّهاية ، فانه يجزم بانتفاءه ، ضرورة وجوب انتهاءه بطرف لا يكاد يطرف طرف طرف العقل عند جولانه في ميدان الفكر غير غباره . اذ قوة هويته انور و اغير و اشرف (95 b) و اعرف من ان يشرف غيره على اسرار انواره . و اذا (م ٦٣ ر) جوز العقل الزائد على المعين والتّاقص فيه ، فكيف يحكم بجزم الحصر في عدد معين . و الّا يلزم اجتماع حكيمين متناقضين عند حاكم العقل ، فيرتفع الوثوق عن قضايه ، ويصير متّهما فلا يقبل شهادته ، فضلاً عن حكمه . فلا يبقى حكمه بته . وهذا بين الامتناع . نعم لم يوقف بالرصد الاعلى هذه التسعة الافلاك . لكن الرصد ممّالا لا يفيد القطع بنفى ما عداه ، بل ربما يفيد به بوجود هذا التسعة ان سوح ، والّا فلا .

واذ النزم وقوع الشك في عدد الافلاك ، فهكذا في العقول والنفوس ، اذ عدد هما على وفق عددها . وقد حصر المتأخرون في العشرة ، تسعة منها هي علل الافلاك ، وواحد للعالم العنصرى . اذ لم يصد عن العقل الاخير فلك ، بل فلكه هذه العناصر الاربعة . والحق انها اكثر من ان تحصى ، كما نفى نطق القرآن الحصر عنها بقوله : وما يعلم جنود ربك الا هو .

ولما علمت ان الافلاك كل واحد منها نوع برأسه لا يشاركه (٤٢ پ) في هيولاه صورته (96 a) غيره ، فكذ العقول والنفوس كل واحد منها نوع برأسه ، ولا يوجد اثنان منها في مرتبة

واحدة ، مثل الانسان والحيوان والنفوس البشرية . بل هذا فى العقول والنفوس اولى منه فى الاجرام الفلكية ، اذ لو اندرج تحت عقل واحد نوعان ، حتى يكون هوجنسا لهما ، او شخصان حتى يكون هونوعاً لهما ؛ فيلزم التركيب فى ذات كل واحد من (م ٦٣ پ) العقلين . فانقسام^(١) عقلمهما الجنس^(٢) او النوع^(٣) ، وهما محالان ، لانها بسا^(٤)ط لا تركيب فيها ، ولا انقسام^(٥) فعلا وقوة ، حتى لا من الوجود والماهية ، بل وجودها عين ماهيتها ، اى هو محض الوجود على رأينا ، وان هو مخالف لرأى الجمهور . وكيف لا نأخذ به ، وقد صدرت العقول عن محض الوجود . فكيف لا يكون محضة ومن اين جاءت بالماهية الزائدة على وجوده ، امن نفسه ، اولا من عند احد . وكلا القولين من الخرافات الناشية من الجنون الذى هو انواع من الفنون . وكذا القول فى النفوس .

وهل يتصور فى العقل ان يكون كل واحد من هذه العوالم الثلاثة من نوع واحد او من جنس واحد ، والسوابق منها علة (b 96) للواحق ، فكيف يساوى المعلول علته فى تمام الماهية . نعم فى المعلول مشابهة العلة . وهذه المشابهة قد تكون قريبة ، وقد تكون بعيدة . اما القريبة فكما فى العقل الاول ، فهو اشبه شىء بخالقه ، جل كبرياؤه ، اذ هو اقرب شىء اليه . و اشار الى هذه قوله ، عليه السلام : ما خلق الله شيئاً اشبه به من آدم ، و آدم هو الاب الاول . ولا شك ان العقل الاول اب الموجودات كلها . واما المشابهة البعيدة^(٦) منها البعد ، فكما فى النفس الانسانية ، اذ هى ابعد شىء عن خالقه مرتبة ومشابهة . اذ هى ظل النور الاخير الذى هو ظل لما فوقه على مراتب . وهكذا (م ٦٤ ر) الى نوزال انوار الذى هو واجب الوجود . فكان النفس الانسانية ظل كل تلك الانوار ، فلها كانت ابعد مناسبة و مشابهة . والى هذه المشابهة رمزت اشارة النبی ، عليه السلام : « ان الله خلق آدم على صورة (ر ٢٣) الرحمان . »

القول فى الامور المشتركة (a 97) بين مبادئ هذه العوالم الثلاثة .

قد اشرنا الى ما سلف منا ان العوالم ثلاث : عقل و نفس و جسم . فنريد الآن ان نشير الى الصوادر الاول من كل واحد من العوالم ، اذ كل واحد منها مصدر لما سواه . ولسمو

مرتبها وعلو عظمتها ذكر الله ، تعالى ، هذه المبادئ الثلاثة في معرض القسم في قوله :
 «والطور»، وهو العقل الأول، وكتاب مسطور في رق منشور، وهو النفس الأول . ولما كان عالم
 الجسم مركباً من هيولى وصوره ، وهما مبدئاً ان لعالم الجسم ، لا جرم خص الهيولى بالذكر
 وحدها ، وذكر من عالم الصورة مبدئين ، هما اعظم الاجسام هيكلًا وانورها صورة وشكلًا .
 اما الهيولى فقوله : « والبحر المسجور » ، اذ هي بحر سجّر لتصلية الصورة ، كما سماه عينسا
 حامية لان شمس الصورة التي هي على صورة الشمس تطلع منها ، وهي مشرق عالم الاجسام ،
 كما ان الهيولى مغرية . واما صورتان ، فقوله : « والبيت (97 b) المعمور » ، وهو الكرسي
 المركز فيه جميع الثوابت ، وبه يعرف صور البروج ومنازل الكواكب السيارة . والصورة الاخرى
 (م ٤٦ پ) قوله : « والسقف المرفوع » ، وهو العرش العظيم الذي رفع سقف الجميع
 الموجودات الجسمانية ، بحيث ما بقى وراءه فراغ صوب ولا خلاء جهة ، بل هو المحدد لجميع
 الجهات بالعرض والذات . وكذا قوله : « والصفات صفًا » ، الى ثلث مراتب . وكذا قوله :
 « والذريات ذرؤاً » ، وهي اربع مراتب . وكذا قوله : « والمرسلات عرفاً » ، وهي خمس مراتب .
 فهكذا سنة القرآن ، يبتدئ من المبادئ بالواحد نحو قوله : « ق » ، دلالة على العقل
 ثم يثنى بالنفس ، نحو قوله : « ن والقلم » . فالتون دلالة على النفس ، كما ان القاف
 من القلم الذي هو العقل . وقد سمعت من تفسير ابن عباس ، رضى الله عنه ، لقاف هو ، جبل
 يحيط بالدينا ، اى العقل (98 a) يحيط بعالم الاجسام .

ثم يثلث بالجسم نحو قوله : « الم » ، كما فسره سلطان المفسرين ، رضى الله عنه :
 الف دلالة على الله ، ولام دلالة على جبرئيل ، وميم على محمد (٤٣ پ) فكذا نقول نحن :
 الف الة العقول ، ولام جبرئيل مبدئ النفوس ، وميم محمد مدبر الارواح البشرية . فهذه
 هي اصول المبادئ .

ثم يربيع بحسب دخول الصفات فيها ، نحو قوله : « المر » . زاد الراء التي هي دلالة
 على صفة الرسالة لمحمد ، عليه السلام ، اى الله اعلم ، وجبرئيل الذي هو واسطة البعثة ،
 ان محمد رسول الله .

ثم يخمس كما في قوله ، تعالى : « كهيعص » . و« ص » صفة زائدة على رسالة محمد ،

وهي كونه افضل الرسل في العلم والعمل ، كما عرفت من تفسير «ص» ، هو (م ٦٥ ر) بحر بمكة ، كان عليه عرش الرحمن لغزارة علمه وفضله واد راروبله وطله ، او كونه اوصل من الكلّ و اعلى ترقياً منهم ، فان «ص» يصلح دلالة على الوصول ، حيث سمع وراى • (98 a) و لهذا قيل : «ص» نهاية السالكين ، وكان بدايتهم •

وما زاد على التخميس اشعارا بانتهاء المبادئ بالخمسة ، سواء كانت مبادئ العالم الاكبر او مبادئ العالم الاصغر الذي هو الانسان ، كما عرفت في تفسير « والفجر وليال عشر » •

واياك وان تزعم ان هذه القسمات بغير ذاتها ، لانه لا قدر له عنده حتى يقسم به • بل كلها قسم بذاته الواجبة ، لان الكلّ لما كان منه وبه ، لا وجود لاحد غيره • فيكون الكلّ هو • ولهذا السر اضمر ابن عباس الربّ في جميع مواضع القسم ، نحو قوله : « وربّ الشمس وربّ النجم » • وقد صرح ، تعالى ، هذا المعنى في قوله : « فلا اقسم بربّ المشارق و المغرب » • هذا حقيقة القسم ، واعداه مجاز •

العالم الاول العقل فاول باب انفتح منه ما هو في غاية العظمة والاشراق لا يمكن في الممكنات اعظم منه واشرف ، كانه شمس عالم العقل ، من حيث ان انوار العقول شعل من نوره (99 a) ، وقطرات من بحره ، هو اجل الموجودات الصادرة من مصدر الكل ، ويسمى عقل الكلّ والعنصر الاعلى • وفي لغة فهلوية^(١) « بهمن » وهو مصدر لكلّ العقول والنفوس والاجرام بواسطة بعضها لبعض ، اي العقول كلها مصادر وصادر بالاضافة الى ماتحتة وفوقه ، والنفوس والاجرام صوادر لا مصادر بته •

والحكماء المحققون متى اصدروا القول بلفظ العالم يعنون به هو ، لا غير ، سيما (٤٢ ر) عالم العقل ، اذ الكلّ لما كان منه ، فكان كله هو ، وهو كله ، فكان اطلاقهم هذا صادقا وحقاً • واذ اكان هذا حقاً في واحد من الممكنات ، مع ان هو يته بغيره ، فما ظنك بهوية قيومية ديمومية • فلماذا اطلقوا حقاً ان ليس (م ٦٥ پ) في الوجود الا الله ، لان كلّ شىء هالك الا وجهه •

١ - م : الفهولة ، ر : اللغة الفهلوية (حكمة الاشراق ١٢٨ - شرح حكمة الاشراق ٣٢١)

وقد استدل الفيلسوف الاعظم صاحب المنطق على وحدانية مصدر الكلّ بوحداية العالم . عنى به هذا العقل ، وهو المشار اليه : بقوله ، عليه (b 99) السلام : « أول ما خلق الله العقل » ، ويقول : « أول ما خلق الله القلم » ، ويقول : « أول ما خلق الله نورى » ، ويقول : « أول ما خلق الله جوهره ، فنظر اليها بعين الهيبة ، فذابت اجزأؤه وصارت ماء » الحدِيث مشهور .

فهذه الاوليات كلّها للعقل ، ولكن بحسب اعتبار اوصاف منه . فمن جهة انه ذاك للاشياء عقل . ومن حيث انه منقوش بنقش خاتم خالقه ، عز اسمه ، لوح محفوظ ، اى حفظ عن التغيير والتبدّل ، وحافظ يحفظ جميع ما فيه . ومن حيث انه نقاش العلوم على الارواح الفلكية والعنصرية قلم . ومن حيث ان الروح المحمّدى ، عليه السلام ، شعلة منه ، هونوره . و من حيث انه قائم الذات برئ عن الحوامل ، جوهر مخلوق من ضوءه الواجبى سائر العقول ، و من ظله الامكانى النفوس ، ومن ظلمته الحدوثية الاجسام ، كما نطق به الحدِيث .

وفى المصحف ورد فى شأنه : « وما امرنا (a 100) الا واحدة » . فالعقل الاول امره ونوره ، وهو يمين الرحمن فى قوله : « السموات مطويات بيمينه » ، وفى قوله ، عليه السلام : « يمين الرحمن ملى سحاء » ، اى متملية فياضة بالذات .

هو اسم الله الاعظم الذى لقيه الخضر افضل (م ٦٤٦ ر) النفوس البشرية ، التى هى حروفها وكلماتها الغير النافذة وافعالها الامرية اللامكانية اللازمة . وهو الذى قال فيه : « بيد الخير والنفع والاعطاء والمنع » .

وقد يسمى روح القدس ، اذ عالم القدس كلّ منه ، وهو العرش العظيم الكريم المجيد المجيد ، وهو الذى استولى الرحمن عليه ، وهو العرش الذى كان على الماء قبل خلق السموات والارض بخمسين الف سنة . ولما كان هو يد اليمين المطوى بها سماواته العلى ، فلا جرم كان (٤٤ پ) العقل الاخير قبضته المطوية بها بسيطة الارض يوم القيمة .

وهذا وان كان اليوم هكذا للمستبصرين المعتبرين ، الا انه يظهر يوم التلاق يومهم بارزون برة (b 100) روحانية ، من ظلمات براخ الهياكل الى سناء لاهوت الجبروت ، لانكسار سفائن الناسوت ، لمن كان فى هذا عمى ، وان كان فهو فى الاخرة اعمى واضل سبيلاً

واقلاً قليلاً . فمكفوف البصر ، اذا فتحت باصرتة متراً رياً الى وجه الشمس ، يحسب الشمس قد طلعت الآن ، وهو لا يدري بان الشمس ما زالت طالعة ، ولكن ناظرته الان قد رأته واكتحلت بنورها .

هذه البرزة من البرازخ هي المسماة موتاً وقيامه ، لان كل من مات فقد قامت قيامته ، وحين حين حينه ، ان يقال له : « فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد » . فحد البصيرة موهوب من مواهب الازل ، وكذا اسدها ، (م ٦٦٦ پ) كما اخبر عنه : « وجعلنا من بين ايديهم سداً ، ومن خلفهم سداً ، فاغشيناهم ، فهم لا يبصرون » .

ولكن هذا التفاوت من جهة استعداد القوابل ، لا لقصوره في ذات الفاعل . فان الشمس مهما اشرفت على فتيت (101 a) المسك والكافور اثار الطيب^(١) ، واذا اشرفت على الروث والجعص اثار نتنا ، لا لتفاوت في افاضة الاشعة من جهة الشمس بحسب البخل على هذا والجدود بذاك ، حتى اثار طيب هذا وتتن ذاك ، بل سنخ المسك اخرجه وطينة الروث اورثه . فكذا شمس سعادة الكبرياء متى اشرفت من بروج الجبروت ، وانبتت اشعة فيضها على كثايب النواصيت من السخب واليواقيت ، اثار من بعضها طيب السعادة وتتن الشقاوة ، ويورث لقوم زكاء وفطنة ، ولا آخرين بلادة وغباوة بلائنة وشح ببياض ومخ من بيضة اسلام وسواد كفر . « ماترى في خلق الرحمن من تفاوت » ، بل ساقية الوجود من بحر الجود يسقى بما واحد .

لكن لان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ، ومنابع مثل منبع العقيق والفضة . وابوبكر خلاصة الذهب ، (101 b) وعمر نقاوة الرقة ، وابوجهل خبت الحديد ، وابولهيب رماد الروث^(٢) ، حيث يصلى نارا ذات لهب ، وامراته حمالة الحطب . فان النار تميز بين المغشوش والصافي ، كما قال الله ، تعالى : « ليميز الله الخبيث من الطيب » . ويبرز كل واحد من السنخين ما كان (٢٥ ر) كما منا ، ويظهر ما كان باطناً ، (م ٦٧ ر) ويومئذ يتبدل الارض غير الارض والسموات ، ويرزوا لله الواحد القهار . فهذا العقل هو الذي تنشى به

١- م ر : طيبا . ٢- م : فعلى عليه السلم خلاصة الذهب وآله نقاوة الرقة وابوبكر وعمر

وعثمان وابوجهل خبت الحديد وابولهيب رماد الروث .

عالم الوجود ، وانبجس من مصدر الجود ، والقبلة التي حقّ عليها السجود ، كما ينفجر الصبح من شمس النهار ، والاشعة من الانوار .

العالم الثاني النفس . فاول باب انفتح من بحر الجود الى هذا العالم هو الذي يسمّى نفس الكل والروح الامين . وهو الماء الذي كان عليه عرش الرحمن ، اذ هو عرش العقل الاوّل الذي هو عرش الرحمن ، وهو الماء المذكور في قوله : « وجعلنا من الماء كل شىء حى » معناه خلقنا منه كل موجود (102 a) ذى حيوية ، اذ هى عين ماء الحيوية الفوّارة الخسّارة الجارية فى عالم الاجسام ، السارية الى سواقي الاجرام ، وهو المذكور فى قوله : « خلقكم من نفس واحدة » اذ كلّ النفوس منه ، اى استعدادها لقبول الكمالات منه ، لاذ واتها وحققها ومن مواهب كمالاتها فيض الالهام ، كما ان فيض الوحي من عطايا عقل الكل ، لانّ الوحي اشرف واشرق من الالهام ، وان اشتركا فى الاشارة اللطيفة على الوضع الخاص . اما على وضع العرب فالوحي عبارة عن اللقاء الشىء الى الشىء بسرعة ، وكذا الالهام ، الاّ انه اخفّ واخفى منه . فالاشرق دل على الأشرق ، وهو العقل ، كما ان الاخفى يدل على الاخفى ، وهو النفس الكلّية .

وكذا المنامات الصادقة من فيضها ، وهو الماء المذكور فى قوله : (م ٦٧ پ) « انزل من السماء ماءً » . وفى تفسير ابن عباس ، رضى الله عنه : هو ماء العلم . وفى تفسير الحكماء : ماء الفيض والجود والخير والرحمة . وكلاهما واحد ، وفى تفسير بعض القراء : ماء (102 b) القرآن . والكل متقارب اذ المشترك بين كل هذه الاقاويل هو فيض الاله وجوده ، تعالى وتقدس .

والبحر الذي هو بمكة ، وكان عليه عرش الرحمن منه ، فسالت اودية بقدرها . اى النفوس الجزئية يقبل من ذلك الفيض النازل من عند نفس الكلّ بحسب استعداداتها . ثمّ ذلك الفيض السارى كالماء السائل لكل محروم وسائل فى الاودية ، قد يفيد لبعض النفوس شكوكا وشبها . فسماء لسان القرآن زيد ارابياً ، مثل زيد البحر الطافى على وجه الماء . وقد يفيد لبعضها حججاً وبراهين قاطعة وهو الزلال والصفى . فالزيد للغافلين ، والزلال للواصلين .

بل هنا درجات اربع بحسب صفاء الروح وكدرتها: (٤٥٥) منهم من يرى الصنع قبل الصانع ، ومنهم من يراه معه ، ومنهم من يراه بعده ، ومنهم من لم ير غيره ، اذ كل شئ هالك الا وجهه .

العالم الثالث الجسم . فاول باب انفتح من بحر التورالاعظمى هو الفلك الاقصى والجرم الاعلى ، ويسمى (103 a) محدداً ، اذ به يتعيّن الحدود والجهات الست للحركات المستقيمة والمستديرة ، وهو العرش لنفس الكل ، اذ هي المدبّرة له ، و يسمى جسم الكل ، (م ٦٨٠) اذ هو المعدّ لجميع الاجسام الجزئية لقبول الحيوة والحس والحركة بحركته اليومية الكلية . ومن خاصّة هذا الجسم ان لا مكان له ، بل هو كلّ المكان وليس في زمان ، بل هو الفاعل للزمان بحركته ، بخلاف سائر الاجسام كما عرفت .

فهذا شرح كليّات العوالم الثلاثة . وقد اطبق الحكماء على وجود هذه العوالم ، لانزاع فيما بينهم ، عسى ان يقع النزاع بين كيفيات جزئياتها . وكلّ هذه قطرات ثلثة من بحر منبع الجود ومطلق المعبود ، فالحمد لله ليس الا له ، على ما قال : الحمد لله ربّ العالمين . وانما خصّص الاضافة بالربوبية الى العوالم مع عظمتها وعلو رفعتها ، سوى الالهية والملكية وغيرهما من الصفات العظمى ، تحقيراً لشأنها وتعظيماً لسلطانها ، لان اقل مراتب التدبير التربية .

واما شرح (103 b) مبدأ العناصر ، فقد عرفت ان آخر عالم العقول هو اول عالم العناصر ، وهو العقل الفعال الاخير . ولا فلك له ، بل هو المدارى الذى رحاه مبنى على طباق العناصر الاربعة المستديرة الاشكال ، وقطبها الطبيعة ، وماؤها الفيض المنحدر من بحر القضاء على ميزاب القدر ، وحبوبها مواد الكائنات العنصرية ، ودقيقها صور المواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان ، والمدارى لا داخله ولا خارجه ، بل لحظات عينه التى لا تنام تديره ، كما قال : لتصنع على عيني ، واصنع الفلك باعيننا ووحينا ، وتألّو وجهه الكريم سراجة الذى (م ٦٨٠) ينيره ، كما قال : « واشرقت الارض بنور ربّها » . وهذا العقل هو الذى قال فيه حكيم العرب ، رضى الله عنه : ان لله ملكاً له سبعون

الف وجه ، كلّ فيضة من فيضاته وجه له ، في كلّ وجهه سبعون الف لسان . اي لكلّ فيضة من فيضاته صور حادثة على المواد . والتقييد بهذا (104 a) العدد ، اشارة الى سلب الحصر عما يحصل عنه من الصّور في المواليد ، كما قال : «علمه شديد القوى» . يسبّح بجمعها ، اي كلّ واحد منها (٤٦ ر) شاهد على وحدانية خالقها ، كما قال : «وان من شيء الا يسبّح بحمده» .

فمن اراد ان يقف على حقيقة تركيب الرّوح ، فليخرج منه مهاجر الغبطة لقياه تاجراً ، حتى يطلع على كيفيتها .

آسيابان را ببینی چون از او بیرون شوی و اندر اینجا هم ببینی چشمت اربیناستی
 « قل سیروا فی الارض ، فیکون لهم قلوب یعقلون بها » ، دلیل علی ان السیرا المأمور سیرا لفکر الموجب لزیادة نور القلوب ، لاسلوك الجسد المورث لظلمة الاعیاء والآ ، فما دام الناظر فی الرّوح ، لا یبصر شیئاً سوى البخارات والغبارات . وحينئذ یقال له فارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئاً وهو حسیر :

زین فرش زمین که سقف او گردونست گفتن نتوان هیچ که حالش چونست^(۱)
 بگذار حدیث آسیابی کورا گندم همه مردم است و آبش خونست
 ومن هذا الرّوحی یفیض الصور والنّفوس النّواطق علی مواد هذا العالم وابدانها .
 وبهذا الاعتبار (104 b) هو کد خدا العنصریات بتأیید الله ، ویسمى فی الشرع روح القدس ، فی قوله : « وایدناه بروح القدس » ، والروح الامری فی قوله : « قل الروح من امر ربّی » ، وفی قوله : « یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده » ، وفی قوله : « اوحینا الیک روحا من امرنا » . (م ٦٩ ر) .

وهو الرّوح الذی اذیف فی الكتاب الالهی الیه ، حیث قال : « ونفخت فیہ من روحی » . وهو المقابل بالملائكة کلهم فی قوله : « یوم یقوم الروح والملائكة صفّاً » . ویمكن ان یكون المراد بالرّوح المقابل بهم فی هذه الایة هو نفس الكلّ ، اذ هو الرّوح الاعظم المنبع لجميع الارواح ، فلهذا قوبلت بها .

٢- این مصرع ددس ور نیست .

١- س : و مطلق ، ر «واو» ندارد .

وهو المعلم الشدید القوی والمؤید للانبیاء بالقاء الوحی الیهم والالهام وصدق
 الفراسة والرؤیا الصادقة ، وهو الروح الامین المذكور فی قوله : «نزل به الروح الامین
 المشرف علی البلد الامین» ، اذ ی هو قوله : «علی قلبك» ، وهو الرسول الکریم المعدود
 خصاله العمیم نواله ، فی قوله : «اته لقول رسول کریم ، ذی قوۃ عند ذی العرش ، مکین
 مطاع» (105 a) ثم امین . وقوله : «مطاع» دلّ علی ان فی عالم العقل مطاعاً ومطیعاً
 أمراً ومأموراً ، وهو جبرئیل علی لسان السریانیین ، النازل علی قلوب السالکین علی قدر
 استعدادهم للرسول بالکتاب المنیر ، وللانبیاء بالوحی وشرع المناهج ، وللاولیاء بالانباء ،
 وللمؤمنین بصدق الفراسة ، وللعوام بصدق الرؤیا .

وعلی الجملة فکلّ ما یجرى فی عالمنا هذا (۲۶ پ) من الذوات والصفات والافعال
 من لدن الحق الاول ، عزّ سلطانه ، بواسطته ، اذ هو قلم الحق الاول . وارواحنا مثل الارواح
 وتعدیل صورنا فی مواد النطف منقوشة ، وفرش بساط الاشکال علی بسیط الهیولی مفروشة ،
 وکتب اعمالنا (م ۶۹ پ) بقبضه وبسطه ، وصحائف آجاننا بحله وربطه ، اذ هو قبضة الرحمان ،
 والارض جمعاً قبضته^۱ ، وبیده وتحت تصرفه وتدبیره . الم ترالی قوله ، تعالی فی اول زمان
 الوحی الی رسوله ، علیه السلام : «اقرأ وربک الاکرم ، الذی علّم بالقلم» و «الرحمن هو
 الذی علّم القرآن» . فأولا خلق الانسان ، (105 b) ثم علّمه البیان .

وانت ایها الرائم الحائم حول حمی الحق بعزم الصدق لاتقف علی مراتب ما ذکرنا
 من الانوار المجردة القاهرة القاطنین فی حظيرة عالم القدس من العقول الفعالة ، وهی
 کلمات الله التامة العلیا والنفوس المدبّرة للافلاك ، وهی کلماته الوسطی والطائفة الاولى
 هی المشهورة فی افواه ارباب القلوب بالکروبیین ، مشتقاً من قول العرب «کرب الامر» ای
 قرب ، اذ هم المقربون السابقون . والثانية بالروحانیین ، بفتح الراء وضمها ، وكلاهما
 اضافة الی الروح الذی هو غیر جسم . والنفوس السفلیة ، وهی کلماته السفلی .

وکتیراً ما کان یقول شارع العرب والعجم خیر القبائل والامم ، صلی الله علیه وسلّم:

۱- س : الصور و هاشم مانند دو نسخه دیگر : النطف .

۲- درس د «قبضة» نیست .

« اعوذ بكلمات الله التامات » • كلمها يشير به الى العقول الكاملة التامة التي اعطى لها جميع كمالاتها اللائقة بها اول ما خلقوا • ومن هذه الجهة يقال الواجب الوجود هو فوق التمام (106 a) والكمال • فان واهبه يجب ان يكون فوقه • بخلاف النفوس والاجرام ، فان الاجرام نواقص مطلقاً ، والنفوس متوسطات بينهما في الكمال والنقص • (م ٧٠ ر) •
 ومن هذه المراتب الثلاثة تحدس تفسير قوله ، تعالى : « وكنتم ازواجاً ثلاثه ، اصحاب المشأمة ، واصحاب الميمنة ، والسابقين ، مالم تعرف الانوار الثلاثة المحسوسة في عالم الاجسام ، وهى الشمس والقمر والكواكب ، فان هذه ظلال تلك الانوار وطلسمات تلك الصور • فالشمس مثال العقل ، والقمر مثال النفس الفلكية ، والكواكب امثال النفوس الثلاثة الارضية المختلفة بالصغر والكبر والاشراق والجلاء والنور والبهاء •

واذ قد تلوت (٤٧ ر) قوله تعالى : « وكذ لك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض » وفهمت ان المراد بالسموات والارض كل عالم الجسمانيات ، ان جسم من الاجسام لا يخرج عن هذين ، وتدبرت في ان ملكوت عالم الاجسام هو ارواحها ، وهى العقول والنفوس ، علمت ان سير الخليل ، عليه السلام ، كان في عالم الروحانيات ، لا في عالم (106 b) الاجسام ، كما زعمت الغافة من الناس ان سيره كان في عالم الاجسام ، وكان حال سيره هذا غير عارف بربه • وهذه زعمة عمياء وبصيرة عوراء ، حيث لم يتفطنوا لقوله ، تعالى ، على ما حكى الله عنه :
 « لئن لم يهدنى ربى لاكونن من القوم الضالين » •

فان قوله هذا يدل على انه ، عليه السلام ، كان قبل هذه الحال عارفاً بربه مقبلاً عليه بقلبه • وانما اشتبه عليه رب عالم الملكوت ، فانه لما رأى تلك الانوار المختلفة بالقبلة والاشراق والانارة والابراق والبهاء والضياء والسلطنة والكبرياء ، اختلاف الشمس والقمر و (م ٧٠ ر) الكواكب بالصغر والكبر والنور والظلمة والبراقة والكمودة ، دهش و تحير ، وعن حالته تغير ، فغشه نور جمال الحضرة ، واشراق كمال العزة ، فبادر الى مثال الكوكب الذى هو الروح الاول لعالمنا ، والروح الاخير لعالم القدس ، واقر بربوبيته •

فلما تفكر و غاص في بحر ماهيته ، واطلع على سرهويته ، (107 a) عان بعين اليقين افول امكانه ، وزوال حدوثه ، وترقى من مرقة الى ما هو اعلاه ، فرأى مثال القمر الذى هو

النفس الكلية، فرآها ذاعزة وعظمة واشراق وبراق فوق ما للاول، فاسرع ايضاً الى الاقرار
بربوبيته .

وفي كل هذه المقامات صدر منه الاقرار بالربوبية لا بالالهية، اعلاما بان مرتبة الربوبية
ادنى من مرتبة الالهية، ودليلاً على جزمه، عليه السلام، بانه ما كان الهاله، بل شكاً منه بانه
هل يصلح لكونه ربا له ام لا، وهكذا درجة درجة كان يترقى من هو ادون الى ما هو
اعلى، على ما اشار سيدنا، عليه السلام، الى هذه الحالة في مبدأ زمان معرفته: « وانه
ليغان على قلبي، حتى استغفر الله في اليوم سبعين مرة »، (٢٧٢) سقى الحالة التي
حجبت الفكرة عن الوصول الى المقصود غينا .

وهو دون الحالة التي هي للاولياء المسماة غيما في الكثافة والغلظ، على ما اشار
اليه واحد من سلاك (107 b) الصحابة، رضى الله عنهم: « انه يكون فوق راسي غمامة » .
وقد سمعت بان النبي، عليه السلام، قبل بعثته كان فوق رأسه سحابة زاهية معه اينما
ذهب، لتمنع حرارة (م ٧١) الشمس منه عليه السلام، هي سحابة ظلمة البشرية الناشئة
من القوى الطبيعية قبل زمان بعثته، مانعة من اشراق شمس الفيض عليه من جناب
الملوك، نافذة في كوة مفتوحة الى دار الناسوت .

واغلظ الحجب والنقب واكثف الكلل والعلل ما للمحجوبين المردودين المسمى
على لسان القرآن « رينا » في قوله اعلاما لحال الكفرة الفجرة العصاة العتاة عن امر
ربها ورسله، هم اهل القرية الظالم اهلها، « كلاب ران على قلوبهم وما كانوا يكسبون » .
الى ان جاوز عالم الامكان، وصاح من سكر الحيرة، واخذته قوة الغيرة، استغفر
وندم على ما بدر، وقال: « انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفاً، وما انا
من المشركين » .

فنفى الشرك عن نفسه، يدل على انه كان قبل (108 a) توجهه الى كعبة الجلال

وقبله الكمال نور الانوار ومفيض الآثار مشركاً في قوله: هذا ربي .

ولكن هذا الشرك والاشتباه انما وقع له في عالم العقول والارواح، لا في جرم من
الاجرام والاشباح . فان احدا من الجن والانس ما اقرب الالهية جرم من الاجرام، على ما حكى

اللّه عن الخلق طرا في قوله: «ولئن سالتهم من خلق السموات والارض، وسخر الشمس والقمر، ليقولنّ الله». فخالق الاجسام والاجرام السماوية والارضية والشمسية والقمرية، كيف يكون جسماً. والآكان، خالقاً لنفسه. وكيف لا، ومعرفة الصانع غريزي للعقول، فطري للارواح والنفوس، كما ستعرف، فضلاً عن افاضل الرسل، عليهم السلام.

وكثيراً ما (م ٧١) يقع للسلاك عند خمود القوى وذكاء نار البصيرة مثل هذه الاشتباه كما في قول ابي يزيد عند سكره وانطامسه في بحر نور الجلال وقطع نظره عن نفسه: «سبحاني (٤٨) ما اعظم شأنى»، وقول غيره: «ليس في جبتى سوى الله»، وقول الحلاج عند استشفافه من وراء الزجاج: «انا الحق»، (108 b) وشقه مقامات العشاق في حال الثمل ومشقة العمل، يطوى ولا ينتشر على ما امر لخير البشر، فذروه في سنبله الآ قليلاً مما تأكلون. وهذا عند كشفهم عن كيفية النفس الناطقة النورانية التي هي باب اول من عالم الملكوت، ووقوفهم على اسرارها وآثارها، حيث شبهوها بالحق الاول والخالق المعول، اذ هي مخلوقة على صورة الرحمن.

وهذه الحالة تسمى بلسان الحقيقة توحيداً، ولسان المجازاتحاداً. ومن هذا المقام زلت اقدام الحلولية والنصاري، فضلت افكارهم وافهامهم حيارى، فتراهم سكارى، وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد. حيث وقفوا على بعض آثار النفس المسيحية اذ عنوانا لهيته، وغفلوا عن معرفة ماهيته. فمن تاب عن هذا المقام، ورجع عن هذا الكلام، فهو الموحد المعتقد اعتقاد ابي يزيد، والمؤمن الموقن ايقان الحسين، رضى الله عنهما. ومن اصروا استكبر عليه اصرار ابليلس على ترك سجوده، والخروج عن امر معبوده، (109 a) فهو الملحد المعتقد اعتقاد فرعون ونمرود، حيث قال كل واحد منهما انا ربكم الاعلى، وما رجع عن (م ٧٢) مقاله ولا تغيير عن حاله.

وها هنا دقيقة وهي انه، عليه السلام، بدأ في سيره باصغارا لنوار الذي مثاله الكوكب، وهو نفسه الناطقة، والروح الاخير من عالم الملكوت، ثم باوسط الانوار الذي مثاله القمر، وهو النفس الكلية، ثم باعظم الانوار الذي مثاله الشمس، وهو العقل الكلى الاول. وهذا الترتيب التعليمي خلاف الترتيب الكائن في الوجود الغيبي. فان ثم اول ما خلق الله العقل، ثم النفس، ثم النفوس البشرية.

وَأَمَّا فَعَلَ ذَٰلِكَ تَنْبِيْهَا عَلٰى اَنْ سِيْر السَّلَاكِ وَسُلُوْكَ النَّسَاكِ لَا يُمْكِنُ اِلَّا بِالتَّدْرِیْجِ
مِنَ الْاَصْغَرِ اِلَى الْاَكْبَرِ ، وَمِنَ الْاَضْعَفِ اِلَى الْاَقْوٰى ، اِذْ الْعُقُوْلُ الْبَشَرِيَّةُ الضَّعِيْفَةُ ضَاعَفَةُ
اَبْصَارَ الْخَفَافِيْشِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى جَمَالِ الشَّمْسِ ، تَذَوَّبَ عَنْ دَرَاكِ جَمَالِ كَبْرِيَاةِ الْجَلَالِ . فَاِذَا
اَبْتَدَأَ بِالْاَقْوٰى ؛ تَلَاشَى ، (109 b) وَاَنْطَمَسَ ، وَوَقَعَ فِى بَحْرِ الْحَرْقِ وَاَنْغَمَسَ .

وَهَذَا كَمَا اِنْ (٤٨ پ) صَاحِبُ الْقُوَّةِ الْبَاصِرَةِ الضَّعِيْفَةُ ، اِذَا غَوَّفَصَ بِالنُّوْرِ الْقَوِيَّ ؛
بَطَلَتْ بِاصْرَتِهِ ، وَفَنِيَتْ نَاصِرَتِهِ . اَلَمْ تَرَ اِلَى قَوْلِهِ تَعَالٰى لِمُوسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ ، عِنْدَ خَشِيَّتِهِ وَ
غَشِيَّتِهِ فِى بَحْرِ الْهَيْبَةِ الْجَلَالِيَّةِ : « وَمَا تَلِكْ بِبِعْمِيْنِكَ يَا مُوسٰى » اِرَادَ اَنْ يَّعِيْدَهُ اِلَى نَفْسِهِ
بِتَذْكِيْرَةِ آيَاةِ صُوْرَةِ الْعَصَا ، اِذَا خَرَجَ عَنْ وُجُوْدِ نَفْسِهِ ، لَمَّا هَجَمَ عَلَيْهِ مِنْ نُوْرِ الْكَبْرِيَاةِ .

وَهَاتَانِ الْحَالَتَانِ تَسْمِيَانِ عَلٰى لِسَانِ الصُّوفِيَّةِ بِالْكَشْفِ وَالسُّتْرِ ، وَعَلٰى لِسَانِ
اَهْلِ الْجَدَلِ بِالرُّوْبِيَّةِ وَالْحِجَابِ ، اَوْ بِالْتَجَلِّيِّ وَالتَّوَارِيَّ ، عَلٰى اَخْتِلَافِ الْاِصْطِلَاحَاتِ ، وَ
(٧٢ م پ) الْمَعْنٰى وَاحِدٌ ، هُوَ الَّذِى حَكَمْنَا حَالَ شَيْخِ الْمَلَّةِ الْحَنِيفِيَّةِ الْخَلِيْلِيَّةِ ، وَ مَقَامِ
شَجَرَةِ النَّبُوَّةِ الْكَلِيْمِيَّةِ ، فَكَيْفَ حَالَ غَيْرِهِمْ مِنْ سَلَكَ مَسَالِكِ الدِّيْنِ وَاَصْحَابِ التَّلْوِيْنِ
وَالْتَّمَكِيْنِ .

اللَّهِمَّ اِلَّا اِنْ يَتَّفَقَ وُجُوْدُ نَفْسٍ زَكِيَّةٍ ذَكِيَّةٍ عَلَيَّةٍ جَلِيَّةٍ تَوْقَدُ مِنْ شَجَرَةِ مَبَارَكَةِ زَيْتُونَةِ
لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارُ ، (110 a) اِى مَعْلَمٌ مِنْ نَوْعِ الْبَشَرِ
الَّذِى وَكَّلَ عَلَيْهِ مِنَ الزِّيَانِ . تِسْعَةَ عَشَرَ ، بَلْ مِنْ نَيْرَانِ مَلَكُوْتِيَّةٍ لَا هُوْتِيَّةٍ ، فَتَصِيْرُ نُورًا عَلٰى نُورٍ ،
وَلِبَابًا مِنْ قَشُوْرٍ ، سَابِقَةً كُلِّ غَايَةٍ ، وَاصِلَةً اِلَى كُلِّ نِهَآيَةٍ ، يَهْجُمُ عَلَيْهَا اَوْ لَا مَا كَشَفَ لْغَيْرِهَا آخِرًا ،
اِذْ صِيغَ جَوْهَرُهَا مِنْ سِنَاءِ الْاَلَاهُوتِ ، وَصِفَى جَسْمُهَا مِنْ صَفَاءِ النَّاسُوْتِ . هِيَ الشَّجَرَةُ الْمَحْقُوْدَةُ
الَّتِى خَرَجَتْ مِنْ طُوْرِ سَيْنَا ، حَتَّى اِهْتَدَى بِجَمَالِ نَجْمِهَا الَّذِيْنَ جَاهَدُوا فِينَا ، وَلَوْ كَانَ
هُوَ اَبًا عَلٰى اِبْنِ سَيْنَا . هُوَ مَدِيْنَةُ عِلْمِ اَبِي الْحَسَنِ عَلٰى بَابِهَا ، وَيَحْرُ مَعْرِفَةَ مَنْ كُوْتِرُهُ ، تَرَوْتُ
اَصْحَابَهَا ، الَّذِى سَمِعَ وَرَأٰى ، مَا زَاغَ الْبَصْرُ وَمَا طَغٰى .

خَاتِمَةُ الْبَابِ . هَذِهِ الْجَوَاهِرُ الْكَرِيْمَةُ الْمَسْمُوَّةُ عَقُوْلًا وَنَفُوْسًا ، لَمَّا كَانَتْ عَرَبِيَّةً عَنِ الْمَوَادِّ
بَرِيَّةً عَنِ الْقُوَّةِ وَالْاِسْتِعْدَادِ ، وَجِبَ اِنْ يَكُوْنُ اِحْكَامُهَا خِلَافَ اِحْكَامِ الْمَادِّيَّاتِ .

الْحَكْمُ الْاَوَّلُ اَنَّهَا مَحْدُوْثَةٌ حَدُوْثًا ذَاتِيًّا ، اِذْ هِيَ مُمَكِّنَةٌ ، بَلْ لَيْسَ لَهَا مِنْ ذَوَاتِهَا

العدم • فاما وجودها ، فهو نور (110 b) آثار القدم ، غير محدثة حدوداً زمانياً ، اذ ليس عند الله صباح ولا مساء • ولان كلّ محدث زماناً ، لو افتقر الى زمان ، (م ٧٣ ر) لا فتقر الزمان لكونه محدثاً زماناً الى زمان آخر . فهنا (٤٩ ر) ازمته لانهاية لها • هذا بديهي البطلان • ولان كلّ محدث زمانا ، فهو مفتقر الى مادة • لان كل ما لم يكن ، فكان ، لا بد لصورة وجوده من محلّ يحلّ فيه ، اذ الوجود عرض لا يقوم الا بغيره • ولان معنى بالمادة الآ ذلك الغير .

الثاني انها ابدية لا يقبل الفساد بعين ما ذكرنا من الدليل في حدودها • لان حدوث الوجود ، لو استدعى مادة ، فكذا حدوث العدم ، يستدعى مادة ايضا • لان الحدوث الذاتى المشترك بين الطرفين هو عين الامكان ، ومن لوازم الامكان ، وهو المستدعى للمادة • ومتى كان علة الحكم مشتركة ، كان الحكم مشتركاً لا محالة • مع ان كلّ شىء هالك الآ وجهه • لان الامكان الذاتى المنبع للعدم دائماً لا ينافى الوجوب الغيرى المعدن للوجود دائماً • وهذا معنى قول الكلّ : « الله (111 a) اكبر » ، اى هو اكبر من ان يحصل لاحد ما وجود ، الآ منه وبه وله واليه • اذ وجوده لذاته ، ووجود غيره منه ، فهو كلّ الوجود ، وهو الوجود كلّه ، فهو اكبر من ان يكون لغيره وجود كماله ، لينال كماله •

الثالث ان كلّ واحد منها نوعه فى شخصه ، لان انقسام النوع الى الاشخاص لا يكون الا للمادة • وقد اشار القرآن الى هذا المعنى فى غير موضع ، نحو قوله حكاية عن الملائكة : « وما منّا الا له مقام معلوم » • اى كلّ واحد منّا لا يتجاوز عن مقامه المقدّر له • ونحو قوله : « وانا لنحن الصّاقون » • وقال ، عليه السلام فى شأنهم : (م ٧٣ پ) « الراكع لا يسجد ، والقائم لا يركع ، الى يوم القيمة » • وهذا الحديث يفسّر قوله ، تعالى ، لا براهيم : « وطهر بيتى للطائفين والركع السجود » •

الرابع انها على الاجسام الفلكية فضلاً عن العنصريّات . واما النفوس فمسخّرا لتحريك فللنفوس نظران : نظر الى العلل العقلية لاستمداد الفيض والرحمة منها ، ونظر الى الاجسام بالتحريك للاستكمال بالتشبه (111 b) بها • فهى تستمطر من رباب جودها ، وارباب وجودها تمطر على هياكلها • وللعقول نظر واحد الى مبدعهم ، لا ينظرون الى انفسهم ،

الآ من حيث كونهم عباداً له ، مقهورين تحت قهره ، في يد تصرفه وامره ، فضلاً عن غيرهم سبحانه ، بل عباد مكرمون . وقد سمعت بأنّ لله (٤٩٩) عباداً ما نظروا الى الدنيا من خلقهم . فالدنيا عالم الاجسام ، وهم لا يلتفتون اليها .

وحقّق من هذا صدق قوله ، عليه السّلام : « ان الله مذ خلق الدنيا ، ما نظر اليها . لانه لو كان له تعالى عباد غير ملتفتين اليها مع نقصهم لخصتها ، فبان لا يلتفت مبدؤهم اليها مع كماله ، وكونها احسن بالنسبة اليه ، كان اولى . ولهذا قال ، عليه السّلام : « الدنيا ملعونة ، وملعون ما فيها ، الا ما كان لله منها » اي الدنيا مطرودة ، واللعن الطرد ، وكل ما فيها من جزويتها وحطامها ، الا ما كان لله منها . اي الآ القدر الذي يعين على الحياة الفانية (112 a) للتوسّل الى الوصول الى الحياة الباقية ، (م ٧٤) فانّ الدنيا مزرعة الآخرة .

الخامس هوان العقول ، فالسابق منها علة وجود اللاحق . واما النفوس ، فلاتكون علة لشيء من الاجرام . نعم عسى ان تكون علة لبعض الاعراض ، كالحياة التي في جسم الفلك ، فانها اثر من آثار نفوسها ، بل هي ايضاً من معلولات العقول التي تسرى الى جرم الفلك بواسطة النفوس .

ولا تفهم هذه العلية والمعلولية فيما بين هذه الجواهر ، الا بان تصوّف في نفسك مثلاً من المحسوس . وهوان الضوء الشمسي متى وقع على القمر ، ثمّ ينعكس منه على المرأة ، ثمّ منها على الماء ، ثمّ منه على الجدار ؛ فهذه الانوار بعضها نور الشمس ، وبعضها عكس نوره ، وبعضها عكس عكسه ، وبعضها عكس عكس عكسه ، وهلمّ جزاً الى آخر المراتب . وكما ان النور اقوى واشرق من عكسه ، فعكسه اشرق من عكس عكسه .

وعلى هذا فالنفوس عكوس (112 b) تلك الانوار ، وعكوسها الحياة التي هي عرض من الاعراض . وقد انتهت بهاتلك العكوس النيرة والاجسام الفلكية ظلالها . والعقول اشرقها العقل الاول الذي انبجس من بحر الجود ، وتنفس صبح نفس وجوده من شمس الوجود الذي هو نور الانوار ومفيض الآثار والاسرار . وقد نخوض الآن في شاطى وادى بحره ، ونفري عباب نوره وقهره ، هو ينبوع النور

ومشرق الظهور و ولق الأمور ، وآخرها عكس الكلّ ، واطسطها نور بالنسبة الى عكسه (م ٧٤ پ)
الذى تحته ، وعكس بالنسبة الى نوره الذى فوقه .

فهذا هذا ، فقد عرفت عالمى الملك والملكوت (٥٠ ر) اللذين هما اثران من آثار
انوار الجبروت ، وبحران من بحار آثار اللاهوت . ولكن ما يستوى البحران : هذا عذب فرات
سائغ شرابه ، اى بحر الروحانيات الذى هوزلال صاف ، واف لشرب العقول والارواح ، كاف
شاف ، (113 a) اذ هولبّ لا قشرفيه ، ولا حشو مادّة ولا صعوبة جادّة ، وهذا ملح اجاج ،
اى الذى هوزيد كد رجفأ وبل وغثاء سيل ، اذ هوكلّه قشر ومادّة لالب فيه . فالعذب لبّ
الاجاج ، كما ان الاجاج قشر اللب . فلهذا سمي العقل لبّا .

ويجرى من كلّ بحر من البحرين نهران عظيمان : اما من بحر الجسمانيات فجيحون
العنصريّات ، وسيحون الفلكيّات ، واما من بحر الروحانيات فنيل العقول العالّية ، و فرات
التّفوس السّافلة .

وهذه الانهار الاربعة تجرى فى الجنّة التى وعد المتّقون ، وهى انهار من العيون
الاربعة التى هى العلوم الاربعة :

المنطقيات وهوالماء الغير الآسن ،

والرياضيات وهى انهار من لبن لم يتغير طعمه ،

والطبيعيّات وهى انهار من خمر لذة للشاربين ،

والالهيّات وهى انهار من عسل مصفّى ، لانه صفى عن شمع القشر ، اذ الالهيّات

(113 b) لباب العلوم ، كما ان الاله لبّ الوجود .

ولكلّ من البحرين سفينة ، وله اراكب . اما راكب بحر المعقولات (م ٧٥ ر) فهو العقل ،
وسفينته القوّة الفكرية . واما راكب بحر المحسوسات فهو الوهم ، وسفينته القوّة المتخيّلة . فقد
« مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لا يبغيان » . والبرزخ^(١) هو الحائل بين الشئيين ، و
هى المتخيّلة . فانها كالجهل الحائل بين عالم العقل وبين عقولنا . ولولاها ، ما منع موسى
بن عمران من رؤية الحقّ . « و من كلّ تأكلون لحما طرياً » . اى البحث عن المحسوسات

١ - م ر : فالبرزخ .

والمعقولات غذاء^١ العقول ووزق الارواح ، « وتستخرجون منه حلية تلبسونها » ، اى تلك العلوم والمعارف التى هى كاليواقيت والدّرر ، تلك المعلومات والمعقولات التى هى امثال اللآلى والجواهر الغرر زينة النفوس والارواح وحلى الصّور والاشباح ، بها الفضل و الفضائل فى الاولى والاخرى ، ولها المفآخر والمآثر فى الدنيا والعقبى (114 a) شعر
 هى المكارم لا تعان من لبن شيبا بماء فعاد ابعدا بوالا (٥٠) (٥٠)

الفن الثانى من الكتاب فى سبب الوجود ، والكلام فيه يدور أيضا على قطبين :

القطب الاول فى المبدء المطلق ، وهو الله ، تعالى . والنظر فيه يستدعى مقدّمة و

اربعة اصول : فا - الذات ، ب - الصفات ، ج - الافعال ، د - الاسماء .

مقدّمة مبيّنة عليها اكثر العلوم العقلية ، وهى ان الجهات العقلية ثلث : واجب

و ممكن و ممتنع . فالواجب هو ما لا يقبل العدم ، اى لو فرض (م ٧٥) معدوماً ، يلزم منه

المحال . والممتنع هو ما لا يقبل الوجود ، اى لو فرض موجوداً ، يلزم منه المحال . والممكن

هو ما يقبل كلا المتقابلين ، اى لو فرض موجوداً أو معدوماً ، لا يلزم منه محال . فالواجب وجوده

من ذاته لغاية جلاله واشراقه . والممتنع عدمه من ذاته ، لغاية نقصه و ظلمته . والممكن

لا وجوده ولا عدمه من ذاته ، لتوسطه بين درجتى (114 b) افراط الوجود الواجبنى و

افراط العدم الممتنعى ، بل بخارج .

و وجه الحصر ، هو ان الصورة المعقولة اما ان يقبل العدم ولا يقبل . فان كان لا يقبل

فهو الممتنع . وان كان يقبل ، فلا تخلو اما ان يقبل الوجود ، او لا يقبل . فان كان لا يقبل ، فهو

الممتنع . وان كان يقبل ، والتقدير تقدير انّه يقبل العدم ، فهو الممكن .

فهذه الاسامى الثلاثة دلالات على معانى ثلثة ، التى هى معنى الوجوب والامكان

والامتناع ، وليست من الاسامى التى لا معانى لها محققة معقولة . كما قال الله ذملا لاسامى

التى لاحقائق لها ، مثل لات وهبل والعزى ومناة ، اذ هى اسامى لاحقيقة لها صالحه

للعباداة والطاعة ، فى قوله : « ان هى الاسماء سميتموها انتم وآباؤكم ، ما انزل الله بها

من سلطان » ، اى برهان . ويسمى البرهان سلطاناً ، لوجوب انقياد حكمه ومطاعته ، بناءً

على قوّة (115 a) حكمه وامره ، كالسلطان العادل ، اذ هو يسوق حيث شاء . بل معانيها

١ - م : ولهذه ، ر : وهذه .

محققة معقولة، إلا أنه كل ما كان منها أقرب إلى طبيعة الوجود كان أولى بالوجودية^(١).

فالوجوب شدة الوجود وكادته، (م ٧٦ ر) فيكون وجوده واقعياً. وأما وجوب واجب الوجود (٥١ ر) فهو عين وجوده، إذ ساحة جلاله مع رحبه لا تسع لاعتبارات جمّة، بل هو هو كما أشارت إليه صاحب الأشاعرة، رضى الله عنه: لا هو لا هو.

والامتناع شدة العدم وقوته، فلم يكن وجودياً بته.

وأما الامكان فهو متردد بينهما، فلهذا اختلفوا في كونه من الوجوديات أو من العدميات. والحق أنه من الأمور الوجودية. والآ، لم يبق فرق بين قولنا لا امكان له، وبين قولنا امكانه لا. مع ان الفرق بينهما مدرك ضرورة، لان الاول نفى الامكان، والثاني اثبات امكان عدمي. والفرق بين عدم الشيء وبين (115 b) الشيء العدمي معلوم، كما اشار اليه الشيخ المبرز المتفرس والحكيم المفلح المتحدثس مبارز الفرسان، حيث سبق كرة السبق في ميدان الحقائق بطرف البيان عن الاشكال والاقتران، ومبرز ابريز النتائج من قلب معدن المطالب بمعول البرهان.

وإذا عرفت هذه الجهات، فلنرجع إلى احكامها: أما الممتنع فلا حكم له، إلا من جهة ثبوته في الذهن، ان كان معلوماً، على خلاف بين الحكماء. والحق من المذهبين ان المعدوم سواء كان ممكناً او ممتنعاً معلوم بالقصد الثاني، لا بالقصد الاول.

أما الاول فمعناه انه معلوم بواسطة نقيضه الذي هو الوجود، اى يعلم ان له نقيضاً يناقض تحققه في الخارج، (م ٧٦ پ) حيث لا يجتمعان ولا يرتفعان. بخلاف الضدين، فانهما وان اشتركا للنقيضين في اتّهما لا يجتمعان، ولكن يفارقانها باّتهما قد يرتفعان. فلولم يكن هذا القدر من المعدوم معلوماً لنا (116 a)، استحال منا ان نحكم عليه هذا الحكم الذي حكمنا به آنفاً.

وأما انه غير معلوم بالقصد الاول، لانه ليس له تعين ذات ولا تميّزين استبداداً، حتى يعلم استقلالاً، والآ، لكان المعدوم موجوداً، اذ لا معنى له الا ما له تعين عين و تشخيص ذات.

١- ج: بالموجودية.

ومن كون المعدوم معلوماً ذكت نار زناد عند المعتزلة المختزلة، كنار شهوة العتّين، للقول بكون المعدوم الممكن ذاتاً و عيناً، دون الممتنع، واذ اطلبوا بالفرق بينهما، تبدّ حمارهم، وخبث نارهم، فكلمة اوقدوا ناراً للحرب، اطفأها الله (٥١ پ) . هم مخانيث الفلاسفة وسراق الحكماء، حيث سرقوا هذه المسئلة من قول بعض القدماء ان الهيولى جوهر موجود بلا صورة، ولا يشار اليها . فمن حيث ان الهيولى جوهر شىء، ومن حيث انها عرّية عن الصورة ولا يشار اليها معدوم عند الحسن، فلهذا حكموا بكون المعدوم شيئاً، من قلة معرفتهم بحقيقة (116 b) المسئلة، وسقامة فهمهم وغلبة وهمهم . وجزاء السارق ما حكم الله به فى كتابه حيث قال : « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما » الآية .

فثبت ان الممتنع لاحكم له الا من جهة ثبوته فى الذهن . فاما من جهة وجوده، فكلا . اذ هو ممتنع الوجود، (م ٢٧ ر) والاحكام انما تثبت للاشياء من جهة وجودها خارجاً . واما الواجب فسيأتى شرح ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو معقول للبشر، ويمكن ادراكه من صفات جلاله، ونعوت كماله، لينفق ذوسعة من سعته . ومن قدر عليه رزقه، فلينفق مما آتاه الله، لا يكلف الله نفساً الا ما آتياها، سيجعل الله بعد عسر يسراً . ومن عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم يعلم .

والعمل بالمعلوم، هو الفكر فيه بتمرينه وتخميمه وتليينه مرة بعد اخرى وكرة بعد اولى، حتى يزيد للنفس اشراقاً واعتباراً وضياءً واستبصاراً ونوراً وهداية (117 a) و عرفاناً ودراية . ولهذا قال، عليه السلام : تفكّر ساعة خير من عبادة ستين سنة لم يتفكّر فيها . ومثله قوله، تعالى : ليلة القدر خير من الف شهر، اى فرصة ينتهز فيها نظرة الى صورة المعشوق الذّم من تزجية العمر مدّة مديدة فى التفكير فى كيفية افعاله والتدبر [فى] معانى اقواله . اذ المقصود من قطع المنازل، هو الوصول . فمتى تيسر الوصول بلا قطع المنازل كان توسطه شغلاً شاغلاً عنه عدم الفائدة، بل شركاً وشكاً .

ويُحدّس من هذا ان المقصود من العبادات الشرعيّة والاحكام الوضعيّة، انما هو الفكر فيها، من حيث انها تعبد للمعبود الحق، لالقلقة للسان، وتصوّر خيالات الشيطان،

كما زعم بعض اصحاب الخلوات، يقعدون فيها، (م ٧٧ ب) ويلعبون من وراء سجد الخيال بلعب صور خيالات الاشكال، ويشعبدون (٥٢ ر) بتشكيل تماثيل (117 b) الامثال، ويغترون بها، معتقدين انها مثل الحقائق الالهية والصور المضمونات الازليّة من الله و ملائكته و كتبه ورسله، ويوهمون المرادين الذين هم مردة الشياطين ان ماتخيله الانبياء، عليهم السلام، من تصوّر الاشياء، كان من امثال ما شاهدوه وتخيّلوه رجما بالظنّ. وقد قال الله، تعالى: «ان بعض الظنّ اثم». هذا الظنّ كلّ الاثم بل هم في شكّ يلعبون. حيث غفلوا لوم ابراهيم، عليه السلام، على عبدة الاصنام بقوله: ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون. بل دعا ربه ان يجتبه وبنيه عن عبادة الاصنام في قوله: «واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام، رب انهن اضلن كثيرا من الناس».

ومعلوم ان ابراهيم وان كان راعى غنم، ما كان عابدا للصنم محسوس موجود في الخارج مصنوع من الخشب والحطب مطبوع من الفضة والذهب، بل كان يتوارد (118 a) عليه صور جزافية على لوح خياله، لاحقيقة لها بنة، حيث كانت من اعمال نزعات الشيطان المشوشة المخلطة المخبطة المغلطة المعمية المزلّة المغشية المزلّة، كما قال: «رب اتّهن اضلن كثيراً من الناس».

ولما زالت هذه الحالة عن سيدنا، عليه السلام، تبجّج به مبتهجا، فقال: «اسلم شيطاني على يدى، فلا يا مرنى الا بخير».

فهم الضالون (م ٧٨ ر) المكذبون، لاكلون من شجر من زقوم، فمالئون منها البطون «هى شجرة الخيال التي طلعتها كأنه رؤس الشياطين المزلون مرديهم بالايهامات، لوصولهم الى اعالي المقامات التي هى مقام المعجزات والكرامات. وشتان ما بين نبيّ ونبى، وولى وولى، وآل وآل، ومريد ومريد، بل هو المقصود بالذات من فن الالهيات.

واما الممكن، فنقول: لما كان وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته ستان، فلو اتّصف باحدهما، كان ذلك من سبب خارج، والا يلزم ان يصدر من الطبيعة (118 b) الواحدة الامكانية الاستواء والرجحان. وهذا محال في طبيعة مقتضية لشيئين متماثلين، فكيف في طبيعة مستدعية لامرين متناقضين. فان كان ذلك رجحان طرف الوجود، فيستدعى سبباً

موجوداً • وحينئذٍ يجب وجود الممكن به (٥٢ پ) لانهما وجد ، استغنى عنه •
 فان هذا خيال خاله قوم من المتكلمين اهل الجدل و ارباب الوجل من القول بالعلّة
 والمعلول ، مثلاً لمحالّات جمّة : منها انه عزل عن تيوميّة الصانع ، وانقطاع فيضه عن صنعه
 دائماً ، لان القيوم هو القائم بذاته القيمّ لما سواه دائماً ، لافى اوقات معدودة محدودة •
 فلواستغنى الممكن بعد وجوده عن سببه ، لبقى هكذا دائماً ، اذ لا يعود الواجب سبباً فيأضا
 بعد ان لم يكن ، وان عاد عاد (م ٧٨ پ) متغيراً ، تعالى عنه • هذا ادنى المحالّات اللّازمة
 عن خيالهم • بل وجوده بعد ان وجد يتعلّق به على ان دوامه بدوامه • فان الممكن الفقير كيف
 يستغنى بذاته عن سببه ، (119 a) حتى ينقلب غنياً واجباً ، بعد ان لم يكن •

ومن التزم انقلاب الحقائق من الامكان الى الوجوب ، فقد نفى الواجب والممكن ، فلا
 حاجة به الى اثبات قلب الممكن واجبا ، والى تغيير في ذات الواجب ، كما زعمت الكراميّة
 المثبّته لحدوث الاوصاف • في ذاته من العلوم والارادات ، تعالى الله عنه • وليس لنا معه
 كلام ، اذ ما بقى للبحث مقام • فان مادّة البحث في فن الالهيات الوجوب والامكان وخواصهما •
 فاذا ثبته ودوامه بشبّاته ودوامه ، كما ان حدوثه بوجوده ، وكونه من قطرات جوده ،
 لان « الله يمسك السموات والارض ان تزولا ، ولئن زالتا ، ان امسكهما من احد من بعده »
 اى ممسك الممكنات هو الواجب لا غير ، وامساكه هو الكفّ والصوم ابدًا ، اذ لا تأخذه سنة ولا
 نوم سرمداً • فهذه صفة القيومية ، وهى له خاصّة لا مشاركة لغيره فيها ولا مجازاً •

ولهذا قال ، تعالى : الصوم لى ، وانا (119 b) اجزى به ، اى لا مشاركة لاحد فى
 هذا الصوم • فافهم من هذا معنى الصوم الذى هو فى الشرع الظاهر عبارة عن الامساك عن
 المفطرات ، هذا هو صوم العوام • واما صوم (م ٧٩ ر) خواص الحضرة ، فهو امساك عن المفطرات
 مذقة نظرة الى ما سواه ، حتى مطلع فجر يوم عيد الموت ، فينحرون بدن ابدانهم تقرباً اليه
 بقرايينها ، واطعام فقرائها ومساكينها • ولن ينال الله لحومها ولا دماؤها ، ولكن يناله
 التقوى منكم • واليه اشار ، عليه السلام ، بقوله : المؤمن كالجمل • شعر : (٥٣ ر)

در مطبخ عشق جز نکورا نکشند لاغر صفتان زشت خورا نکشند
 گر عاشق صادق ز کشتن مگریز مردار بود هر آنکه^(١) او را نکشند

وكيف لا يكون ممسكاً للسموات والارض ، وقد قامتا بامرہ ، وسلطانہ وقهرہ ، وان كان طرف العدم ، فلا يستدعى سبباً وجودياً ولا عدمياً ، بل عدم سببه كفى لعدمه . ولذلك فان العدمات الازليّة بقيت على حالاتها العدميّة ، (120 a) لالسبب عدمها ، بل لعدم سببها ، فان العدم نفى محض لا يستدعى سبباً .

وهذا هو الكلام المشهور من اساطين الحكمة وسلاطين الفلسفة : ان علة العدم هو عدم العلة . فان ذلك الممكن يجب ويمتنع بغيره . وذلك الغير هو المسمى سبباً وعلّة و موجباً وفاعلاً وجاعلاً ومقتضياً . وكلّها عبارات عن معنى واحد ، وهو المعطى لوجود الشئ . وبازائه المعلول والسبب والمفعول والمجعول والمقتضى والموجب ، وكلها مترادفة على مسمى واحد ، وهو المستفاد من (م ٧٩ پ) الغير . ولا مشاركة بين المعنيين فيما بين الفريقين ، الا فى العبارات والاصطلاحات ، ان فتش عن البحث حق التفتيش ، واميط اذى الايذاء عن طريقه .

والسبب قد يكون بسيطاً ، وقد يكون مركباً . فالبسيط هو الذى لا يتوقف تأثيره فى معلوله على غيره ، كالواجب للعقل الاول ، ويسمى سبباً تاماً . والمركّب (120 b) ما يتوقف ايجابه لمعلوله على غيره ، سواء كان شرطاً او وقتاً او آلة اوداعية ، وحينئذٍ يسمى ناقصاً . والمجموع يكون سبباً تاماً . وكلّ ما يتوقف عليه المعلول يسمى جزء العلة او شرطها او شرطها . واذ حصل السبب التام للشئ ، وجب حصول ذلك الشئ . والا ، فهو موقوف على امر منتظر هو شريك السبب ، فلا يكون تاماً ، وقد فرض تاماً ، هذا خلف .

وجميع ما يعتبر فى وجود الشئ على اقسام ثلاثة :

منها ما يتعلّق بالفاعل نحو قدرته وارادته وعلمه وغيرها .

ومنهما ما يتعلّق بالمفعول . وليس من جهته الا كونه ممكناً ، اى مستعد القبول للوجود والآ ، فلا قدرة له عليه . ولهذا قيل : شرط كون القادر قادراً على المقدور كونه بحيث يقبل الوجود ، اذ لا قدرة على المحال . ومن ههنا زعم ان الله ، تعالى : غير قادر على ايجاد المحال . فاطلقوا هذا اللفظ الشنيع ، وليس على ما اطلق . بل الاطلاق الحق ما قال الله ، سبحانه : (٥٣ پ) الله خالق (121 a) كل شئ . فهذه قضية كلية حقّة ، ولا نقيض لها سالبه جزوية .

وما تُوهِّم من أن الكَمَّحالات خارجة عنها ، فليس يلزم ، إذ ليست هي اشياءً • ونقيض قولنا : كل (م • ٨٠ ر) شئٌ مخلوق ، هو قولنا : بعض الشئ غير مخلوق ، لا قولنا : بعض لاشئ غير مخلوق • فقد زال الوهم وصرده السهم • والشئ إذا كان سبباً لاشئ لا يجوز أن يكون المعلول سبباً لسببه • فإن المعلول لا ينقلب علة ، والآلان سبباً لسببه ، فيكون سبباً لنفسه ، هذا خلف من القول • فهذه هي المقدّمة ، والله الهادي •

الأصل اللأول في الذات • قد عرفت أن العوالم ثلاثة : عقل و نفس و جسم • أما عالم الاعراض فهو تابع لعالم الجسم ، والوجود شامل لهذه العوالم الاربعة • فصارت الطرق المؤدّية الى العلم بمصدر الكلّ خمسة • على انّي اقول : هو ، تعالى ، اجلّ واجلى واعزّ و اعلى من ان يدل عليه شئ من معلولاته ومصنوعاته •

فإن الهيآت المنبّثة في اشعة الشمس والذرات المخبّوة (121 b) المطموسة تحت انوارها التي تدخل في عالم الظهور للحس وان كانت موجودة دونها ، كيف يعرف وجود الشمس ، ويوضحها ، مع ان وجودها وعظمتها ونورها وبهاها يبهر ابصار الناظرين ، ويغشى انظار الباصرين •

فكيف شمس عظمة جلال الازل ونورا شراق جمال الاول ، فهو انور من ان يدلّ عليه ذرات وجوده ، وهبآت جوده ، للعقول البشرية التي هي كالخفافيش بالنسبة الى قرص الشمس ، مع ان وجودها وظهورها وثباتها وبقائها منه وبه وله واليه • وكفى بالله شهيداً على نفس الوجود ، اولم يكف بريك انه على كل شئ شهيد ، وشهد الله انه لا اله الا هو • اى شهدت ذاته الواجبة ان لا واجب الا هو ، اذ ليس في الوجود واجبان ، كما ستعرف • (م • ٨٠ پ) •

ويلزم من هذا ان ليس في الوجود الاهويته ، لان هويآت الممكن شعل من نار نوره لاستقلال لهادون ذلك النار التي هي جهة وجوبه ، فاذن ليس في الوجود الا هو • هذا (122 a) تفسير الآيات الثلث • والاستشهاد به لاعليه من شيم النفوس الزكيّة والعقول الذكيّة التي هي من نور الملكوت وسناء اللاهوت •

وكيف لا ، والعلوم التي في عالمنا هذا ، انما جاءت بها النفوس من عالم الاله ، اذ

هى فيه كانت مشاهدة (٥٤ر) لصورة شاهد الجلال ، قاطنة فى ساحة الكمال . الا ترى الى قوله ، تعالى ، مدحا لآدم ابى البشر : وعلم آدم الاسماء كلها ، هى حقائق الموجودات الدالة على الصفات الدالة على الذات .

فالنظر الى الافعال من جهة احتياجها الى صانعه نظر الى الصانع ، وهذا يدل على ان النفوس فيه كانت مشاهدة له بواسطة الصنع ، كما نبهت الآية القائلة : « الم تر الى ربك كيف مد الظل » ، اى انظر الى الذى مد الظل ، مع انه سقى هذا الرأى رائيا الى رب الظل . والى قوله ، خطابا للذرات المنبسطة من اصلا بنيه : « الست بربكم ، قالوا : بلى » . (122 b) فلولم يكن شاهد ين مشاهد ين لجماله ، كيف اعترفوا بالهيته وربوبيته ، فضلاً عن كونه رباً لهم ، وهم عبيد آله ، فانه قال : « بربكم » ، ففى الآية ربوبيته مع اضافتها اليهم .

وفيهما دقيقة اخرى ، وهى انه تعالى ، استفهم منهم الاقرار بربوبيته لا وجوده ، تنبيهها على انهم كانوا مقررين بوجوده فى بداية عقولهم وفطر نفوسهم . فدلت (م ٨١ ر) هذه اللطيفة الدقيقة على ان معرفة الصانع غريزة للعقول السليمة ضرورية للطباع المستقيمة .

فلهذا امرت طوائف الانبياء ، عليهم السلام ، وفرق الحكماء بقتل من انكر وجود الصانع فجأة بلا استتاب ولا عتاب ، فانه ينكر ضروريات الامور . واخذت الحكماء الجدليين منهم ضرب اهل السفسطة ، من جهة انهم انكروا اوليات العلوم وحسياتها . واقرامصدا قال هذا قوله ، تعالى ، لحبيبه الشاهد ، عليه السلام : « انا (123 a) ارسلناك شاهداً » . فدلت الآية على ان النفوس كانت مشاهدة للجمال المطلق فى عالمه الذى هو بلده الحرام ، ومدينة السلام . فاما فى هذا العالم الذى هو دار غربته ووطن كرتيه فلكونها محجوبة بالقوى والرذائل الدنية والاخلاق الخسيسة البدنية ، عميت بصيرته عن رؤية الحق ومشاهدة جماله . فان الغريب اعى ، كالعارض العارض بين مقلنا و جرم الشمس ، فلماذا صارت محتاجة الى قائد وسيلة البرهان ، مثل الاعى الفقير الى العصا قائداً له الى مقصده .

والى هذا المعنى اشار سيدنا : « ان الله ، تعالى ، خلق الخلق كلهم حنفاً ، فاجتالهم الشيطان » . (٥٤ پ) ومثله قوله : لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم ، لنظروا الى ملكوت السماء » . ونحو قوله : « كلّ مولود يولد على الفطرة » ، الى آخر الحديث . وكلّ هذه طول من وابل القران ، نحو قوله : « فطر الله التى (b 123) فطر الناس عليها » . والفطرة هى نور الاسلام وصفاء الملة الحنيفية . ونحو قوله : « لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » . هو نقاؤه (م ٨١ پ) مبرأ عن كدورات الاوزار والذنوب ، منزهاً عن ادناس المعاصى والعيوب ، « ثم ردناه اسفل سافلين » ، تعلقه بالقوى و تشبثه بالرزائل الناشئة من معدن البدن . واما قوله ، عليه السلام : « ان الله خلق الخلق فى ظلمة ، ثم رش عليهم من نوره » ، هى ظلمة محفوفة بنورين : سابق مبدأ الفطرة ، ولاحق بتطهيرها عن انجاس الرذائل و تحليتها باجناس الفضائل من العلم والعمل .

فبان بهذا التبيان كون معرفة الصانع البديع ضرورية ، فقد اغنى الصباح عن المصباح . والاستشهاد عليه لابه من داب اصحاب البرهان ، الذين عزلوا عن مشاهدة العيان .

فلهذا انقول : الطريقة الاولى (a 124) نفس الوجود . وتحريها انه لولم يكن فى الوجود موجود واجب ، لم يكن موجود اصلاً . اذ لو كان موجوداً ، لكان فى الوجود واجب . بيان الشرطية انه لو كان فى الوجود موجود ، فذاك الموجود ان كان واجباً ، فقد صح الغرض . و ان كان ممكناً ، فيستدعى سبباً واجباً ، اما بواسطة اولا بواسطة . لان تلك الوسائط سواء كانت ذاهبة الى النهاية او الى لانهاية ، ممكنة آحادها ومجموعها . اما الآحاد فلان السلسلة انما جاءت من فرض الآحاد ممكنة . واما المجموع ، فلانه من الآحاد الممكنة ، فيكون هو اولى بالامكان ، فيحتاج الى علة واجبة الوجود لذاته ، لما قدّمنا فى المقدمة من ان كل ممكن محتاج الى سبب .

فان قد صحّ انه لولم يكن فى الموجودات موجود (م ٨٢ ر) واجب لذاته ، لم يكن موجود اصلاً . اذ لو كان موجوداً ، لكان فى الوجود واجب . لكن وجود الوجود معلوم ضرور عند حاكم (b 124) العقل وحسّا عند حاكم الحسّ . فهذه القضية الضرورية اما ان يسلمها

الخصم الجاحد ، او ينكرها ، فان سلمها الخصم ، فقد تحقق المرام وارتفع الخصام . و ان انكرها ، فقد سلم ايضاً (٥٥ر) مطلوبنا لانّ منعه وانكاره دليل على وجود موجود ، ضرورة ان المنكر موجود . فاذن قد كشف الغطاء عن وجه المطلوب ، فبصرك اليوم حد يد . لانه ثبت في الشرطية الثانية ملزوم لازمها ، وفي الشرطية الاولى انتفى لازم ملزومها .

وهذا هو المقام الذي قال فيه حكيم العرب ، رضی الله عنه : « لو كشف الغطاء ، ما ازددت يقينا » ، وقال آخر : رأى قلبى ريتى .

فالعلم بوجود واجب الوجود ، ان كان مستفاداً من البرهان ، يسمى يقيناً ؛ وان كان حاصلًا دون مزاحمته ، يسمى رؤية وشاهدة .

فقد تقرر الكلام المشهور من افاضل السلف واكابر الخلف ان ليس في الوجود الا الله الواحد الحق ، وهو معنى قول الخلائق طراً : (125 a) « لا اله الا الله » . مع زيادة فرق ، وهو ان الثانى نفي صفة الالهية عما سواه مع مفهوم جواز وجوده غير منطوق . والاوّل نفي الوجود عما سواه منطوقاً ، ونفي الوجود يتضمن نفي صفاته دون عكس . ولا شك ان الاوّل ابلغ في التوحيد وادخل في التحقيق من الثانى .

فلهذا قال الشيخ الامام حجة الاسلام ، رضی الله عنه : « لا اله الا الله ، شهادة العوام ، ولا هو الا هو ، شهادة (م ٨٢ پ) الخواص .

ومن المدققين من زاد عليه فقال : ههنا خمس مقامات : لا اله الا الله ، ولا هو الا هو ، ولانت الا انت ، ولانا الا انا ، وكلّ شئ هالك الا وجهه .
والفرق بين هذه المراتب ان :

الاول اثبات الالهية مع نفيها عما عداه .

والثانى اثبات لهويته وهى وجوده مع نفيه عما عداه .

والثالث اثبات لمشاهدته مع نفيها عما عداه .

والرابع اقرب من المشاهدة ، اذ هي تقتضى اثبات الاثنيّة ، وهوالاتحاد المشار

اليه بقول الحلاج ، رضی الله عنه : انا من اهوى ومن اهوى انا ، ويقول غيره : (125 b) .

١- وهو الامام فخرالدين الرازى (هامش م) .

رقّ الزجاج ورقّت الخمر
فتشابهها فتشاكل الامر
فكأنّما خمر ولا قدح
وكانه قدح ولا خمر

فقدح النفس متى ملئٌ صرفاً من مشعشة الظهور او ممزوجة بصفاة الاشعة والتور،
على يد ساقى شاهد الجمال ، فى مجلس انس صاحب الجلال ، كما وعدنا وعداً حقاً :
« وسقيهم رتبهم شراباً طهوراً ، فى مقعد صدق عند مليك مقتدر » ، يطيش لطافة وخفة و
طهارة وعفة ، (٥٥ پ) وتخفّ طيرانا وطيشا و دورانا وعيشا ، لا يكاد يقاس به عيش
ولذة و سرور وبهجة . كما اشار الى هذا المعنى الشيخ الفاضل ابونواس ، رضى الله عنه :
ثقلت زجاجات اتتنا فرغاً حتى اذا ملئت بصرف الراح
خفت وكادت تسطير بما حوت وكذا الجسم تخفّ بالارواح (م ٨٣ ر)
فتلك الانوار المشعشة من سناء الجبروت روح النفس . فمتى صبت فيها يطير
شوقاً وعشقا ، ويتزتم طرباً وطلباً : « سبحانى ما اعظم شأنى ، وانا الحق ولا غيرى » .
(126 a) كما هو عادة السكارى :

ياد توكم كار مرا ساز آيد نام تو برم عمر شده باز آيد
ور زانكه حديث عشق تو گويم باز با من در و ديوار باواز آيد

والخامس اثبات جلال هويته وتحقيق كمال الهيته ، بلا التفات الى ما سواه نفيّاً و
اثباتاً ، بل يفنى عن نفسه ايضاً ، وعن فنائه عن نفسه ، فلا يرى احدا سواه ، ولا يشاهد صعداً
الا اياه ، كما قال : « ما زاغ البصر وما طغى » . وهذه اعلى المقامات ، فلا مسلك بعده
لسالك ، ولا مملكة وراه لمالك . وحالتئذ يقول جبار الملوك و قهار الجبروت : « لمن الملك
اليوم ، لله الواحد القهار » .

فالمرتبة الاولى مقام العوام ، والثانية مقام الخواص من العلماء ، والثالثة مقام
العوام من الاولياء ، والرابعة مقام الخواص من الاولياء وبعض الانبياء ، والخامسة مقام
افضل الانبياء وسيد الاصفياء والاتقيا الذى دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين او ادنى . فكل
الانبياء انثالوا لينا لوالا ، كما قال ابراهيم انى ذاهب (126 b) الى ربى سيهدىنى ، و
قال فى حق موسى : « ولما جاء موسى لميقاتنا ، وكلمه ربه » ، وقال فى حق سيدنا ، عليه

السّلام : « اسرى بعبدہ ليلا » ، والاسراء (م ٨٣ پ) هو الاذهاب قسراً ، لانه كان حبيباً محبوباً ، والمحبوب يجزّ الى محبته قهراً .

الطريقة الثانية الاستدلال بالعقل عليه . وهوانه ثبت ببرهان العقل ان العقل برهان على وجود الاحد الصمد . لانه جوهر مجرد عن المادّة بالكلية حتى عاقل لذاته ولغيره . فهذا العقل ان كان واجباً لذاته ، فهو المراد . والا ، فينتهي اليه . وهذه الطريقة اشرف الطرق ، وان كان اغض منها . بل كونها اغض دليل على كونها اشرف . واعتبر بمعرفة الباري ، تعالى ، فانها لما كانت اشرف ، كانت اغض ، (٥٦ ر) وبالعكس ، لكن في هذه الجزوية . اما في الكلّيات فكل شريف اغض ، وليس كل اغض شريفاً ، كمعرفة المعدومات فانها وادى ويل اغض ، لا لشرفها ، بل لغاية ظلمتها وخستها .

لان العقل كما دلّ على موجود هو واجب الوجود ، (127 a) دلّ ايضاً على صفات جلاله واكرامه و وحدانيته . لانه لما كان حياً لذاته قائماً بنفسه عاقلاً كاملاً ، دلّ على حقّ قديم عالم هو فوق الكمال والتّمام . لانّ واهب الكمالات والفضائل لا يجوز ان يكون قاصراً عنه ، بل يجب ضرورة ان يكون اكمل واجل من الموهوب له الكمالات فيها ، فضلاً عن ذاته . لان الاكمل الافضل يدلّ على اكمليّة الذات وفضليتها . فكذا افضل الافعال واكلها ، يدلّ على افضل صفات مبدعها . ولما كان مجرداً عن المواد وعلائقها ، دلّ على واحد مجرد العلائق (م ٨٤ ر) غنى عن الاطلاق . لان الكثير لا يقبل الفرد الواحد الفاعل له ، بل الفرد هو الذي يفعل الكثير ، كما اشار اليه « سبحان الذي خلق الأزواج كلّها » . نزه نفسه عن الزوج ، اذ هو خالق كلّ الأزواج . ومثل هذه الآية قوله : « ومن كلّ شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » ، انه فرد . لان خالق (127 b) الأزواج ليس بزواج ، والا كان خالقاً لنفسه ولزوج . ضرورة ان خالق الأزواج لا بد وان يكون اولاً خالق افرادها ، ثمّ خالقها . اذ خلق الأزواج دون افرادها محال ضرورة . ولا له زوج ، بديع السموات والارض ، انى يكون له ولد . ولم يكن له صاحبة ، وخلق كلّ شيء أزواجاً .

واعتبر بالاعداد ، اذ كل عدد قليله وكثيره فهو فعل الواحد ومعلوله . ومن ههنا نشأ اكثر اهتمام فيثاغورس الحكيم صاحب الارثماطيقى واصحابه باشتغالهم بالبحث عن خواص

الاعداد ومراتبها وكيفية نشأتها من الواحد وعودها اليه ، اذ الكلّ منه بدأ واليه يعود . لان طريقتهم هذه كانت هادية لهم الى معرفة الصانع وصفاته وفعاله ، ومودية لهم الى الكشف عن احوال ذاته . فان الكلّ من فيض جوده نشأ ، ومن اشراق جلال نوره فى الاشياء فشا ، اليه الرجعى والمنتهى ، وبه الغاية (128 a) والانتهاى ، والى الله ترجع الأمور .

الطريقة الثالثة (٥٦ پ) الاستدلال بالنفس عليه ، على نهج ما ذكرنا (م ٤٢ پ) فى العقل . الا ان دلالة العقل عليه اشرف من دلالة النفس عليه ، ضرورة ان شرف الدلالة على قدر شرف الدليل ، والعقل دليل اشرف وانور من دليل النفس ، لان لها علاقة تام مع الاجرام والمادّة بالتدبير والتّحريك ، بخلاف العقل لبراءته من علائقها بالكلية . فاذن هو اقل دلالة على تجرد الواحد الفرد مطلقاً من النفس عليه .

الطريقة الرابعة الاستدلال بالجسم عليه ، لان الاجسام متماثلة فى حقيقة الجسم ، وامتازت بالعوارض ، والاعراض كالمقادير والهيآت والنور والظلمة والحرارة والبرودة . وعلّة هذه المفارقات قريبة كانت او بعيدة لا يجوز ان تكون هى الجسميّة المشترك فيها ، لان ما به الاشتراك لو كان علّة ما به الافتراق ، يلزم ان يكون اينما وجد ما به الاشتراك (128 b) وجد معه ما به الافتراق ، ضرورة ان المعلول لا يفارق علته ، وهى مشتركة ، فيكون معلوله مشتركاً ، فلا افتراق . واذلا افتراق ، فلما مشاركة . فثبت ان علّة هذه الفواصل لا يجوز ان يكون هو الجسم ولا شىء من لوازمه بعين هذا التحرير الذى مرّ آنفاً . ولا النفس لما عرفت من ان النفس لا تأثير لها بالاجاد والاختراع من الذوات والصفات ، فتعيّن ان يكون هو العقل . كما قال ، تعالى : « والسماء بنيناها بايد » ، اخبر بان السماء مبنى بايده ، وهو القوّة ، او جمع اليد . وعلى التقديرين فهى العقول الفعالة بامرّه . وكما قال فى حق آدم (م ٨٥ ر) : « خلقت بيدي » . لكن العقول ممكنة محتاجة الى ما هو غير محتاج الى غيره . وذلك هو المطلوب الواجب الحق . وقد اوتر من دعوات الابرار : « يا منتهى الحاجات » ، اشاروا به الى هذا المعنى .

فقد دلّت الاجسام باختلاف هيأتها (129 a) ومقاديرها على الواجب الحق ، لكن

وهذه الدلالة ادنى الدلالات بعد دلالة العرض الذي هو احسن من الجسم ، لافتقار وجوده اليه . لان الجسم ما دلّ عليه الا من حيث الوجود ، فان وجوده دل على موجود مبدع له فحسب ، فاما على كونه واجباً فرداً حياً عالمياً الى غير ذلك مما يتعلق بذاته وصفاته فكلاً ، تعالى الله عنه ، لان الجسم احسن العوالم الثلاثة ذاتاً وصفة والاحسن^(١) (پاين ٥٦ پ) يدلّ على الخسيس ، كما ان الشريف يدلّ على الاشراف .

فان دلالة العقول والنفوس عليه اشرف واتمّ من دلالة الاجسام عليه ، بل الاستدلال عليه بالاجسام عديم الجدوى قليل الفائدة . ولهذا قال ، تعالى : « اتخذوا دينهم لعبا ولهوا » ، اشارة الى المستدلين بالاشياء الخسيسة التي لا تدلّ الاعلى وجوده فقط ، اى هذا الاستدلال مستغنى عنه ، لان وجوده معلوم ضرورة بلا واسطة هذا الامر الخسيس فالاستدلال (129 b) بهذه الوساطة عليه يكون لعبا ولهوا وغرّتهم الحياة الدنيا ، اى منعّتهم الشواغل الجسدية عن التعمق فى بواطن الامور ، كما قال : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » ، لا باطنها ، « وهم عن الآخرة هم غافلون » بالكلية ظاهراً وباطناً . وهذا غاية تجهيل ارباب الدنيا واصحاب الغنى والثروة واللبوس والغرّة بالمحسوس والمعقول . وقال ، عليه السلام : « من عرف نفسه ، فقد عرف ربه » . وما قال : « من عرف جسمه » ، لان الجسم لا يدلّ على حقيقة الربّ ، بل على موجود هو علة وجوده فقط ، بخلاف النفس فانها تدلّ على الذات والصفات والافعال لله ، سبحانه ، اذ هي مخلوقة على صورته . وقال ايضاً : « اعرفكم بنفسه اعرفكم بالله » ، اشارة الى ما ذكرنا من المعانى المخصوصة بها ، دون الجسم المشتركة بينها وبين ربه . وعلى الجملة دلالة الصنع على صانعه على قدر شرفه وكماله وخسسته (130 a) ونقصه .

الطريقة الخامسة الاستدلال بالاعراض عليه . ولنبدأ باظهار الاعراض عند الحسّ لشدة دلالته وهو الحركة ، كما هو داب افاضل الانبياء ، عليهم السلام ، مع خصومهم . الا ترى الى قول ابراهيم ، عليه السلام ، صاحب الحجج والبراهين والاطمينان واليقين ، ورافع

١- از اين جا درس نيست و افتاده است .

سماء الدين بغير عمد رماح القتال ، وممهد قواعد ارض الملة بلا منازعة من خصومه بالسيف والنصال بل بسطها بما جبّل ماء لطفه ورقته ورحمته وشفقته بنار غضب نمرود وشغبه وسخطه ونهبه وغيظه ولهبه ، كما قال ، سبحانه ، حكاية عنه : « فمن تبعني ، فانه مني ، و من عصاني ، فانك غفور رحيم » .

كان له دعوة الحق الى الحق تارة بلطف الدعاء و طلب المغفرة والرحمة لقومه كما مر ، وتارة بعنف الحجج والدلائل (م ٨٦ ر) ، كما منّ عليه تعالى بقوله ، « و تلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه » ثم ذكر بان اتيان الحجة لا يضح المحجة مما هو رافع (130 b) الدرجات وموصل الى عالي ذرى الجنات ، بقوله : « نرفع درجات من نشاء » ، خصوصا على نمرود ذي البغى والعدوان والشرك والطغيان « ان الله يأتي بالشمس من المشرق ، فأت بها من المغرب » وقوله مع عبدة الكواكب : « لا احب الآفلين » ، وافحامه ايّاهم بنفى اهلية الالهية عنها بالادلة القاطعة الواضحة والبراهين الساطعة اللائحة وتارة بسخط الفعل من كسر الاصنام ، وجعلها جذاذا و رذاذا في قوله : « فراغ عليهم ضرباً باليمين » .

وهكذا امر لسيّدنا عليه السلام ، في دعوة الخلق الى الله ، تعالى ، في قوله : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة » ، هي البرهان المؤلف من مقدّمات قطعية والموعظة الحسنة ، هي القياسات الخطابية ، وهذا ملقوم هم ادنى درجة في البصيرة والعقل من الاولين ، وجدالهم بالتي هي احسن ، هي القياسات الجدلية لضعفاء العقول والافهام . ثم بعد ذلك امر بقتلهم وقتالهم (131 a) وترك بحشهم وجدالهم في قوله : اقتلوا المشركين ، اذ لم يكن ينفع معهم الجدل ، فلا بد اذن من الحرب والقتال ، فان الله يفعل بالسيف والسنان ما لا يفعله بالبرهان .

وتحرير هذه الطريقة ان الحركة عرض غير قارّ الذات ، فيستدعى سبباً من جهتين : احديهما من حيث انه وجد ، فيستدعى موجداً . والثانية من جهة انه عدم (م ٨٦ پ) فيقتضى معدماً . وذلك السبب لا يجوز ان يكون متحرّكاً ، والاعاد الكلام اليه ، تمتدّ السلسلة الى غير

نهاية . ومع هذا فلا بد لمجموع الحركات المتسلسلة من سبب غير متحرك ، فهو ان كان واجباً ،
تحقق الفرض ، والا فينتهى الى الواجب .

فقد بان بهذا التقدير ان العمدة الكبرى في باب اثبات العلم بالصانع ابطال
الدور والتسلسل . وبطلانها ضروري بلا استعانة بدليل ، الا ان ابطال الدور اوضح من
بطلان التسلسل ، فلماذا تكلف بعض القوم ابطال التسلسل بالبرهان . وقد عرفت غير مرة
ان المطلوب متى دلت الضرورة عليه ، فتكلف البرهان له يورث عسراً في التقرير وظلمة في
ايضاح سبيله .

وبفهم من (131 b) هذا ان معرفة الصانع ضرورية من جهة ان مقدمة احتياج
الممكن الى مؤثر (57) ضرورية ، الا ان معرفته لما كانت حاصلة لنا بوسيلة هذه المقدمة
تسمى نظرية ، ولكن التحقيق ما ذكرنا . فثبت ايضاً دلالة الاعراض عليه ، وهي اخس الدلالات
السالفة .

فقد نجز ، مما علق ان الممكن مهما كان اشرف ذاتاً وصفة ، كانت دلالته على مبدعه
كذلك .

فهذه هي الطرق الخمسة الدالة على مبدعها ، وهي كليات العوالم من غير
تعرض لجزئياتها . ويمكن حصرها في هذه ، وهي ان الموجود الممكن اما ان يكون جوهرأ
او عرضأ ، والعرض هو الحركة . والجوهر ان كان متحيزأ ، فهو الجسم . وان كان غير متحيز ، فلا
تخلو اما ان يكون مدبرأ للمادة ، وهو النفس (م 87) ، اولا وهو العقل ، او امر مشترك بين
هذه الاربعة وهو الوجود . فقد لاح وجه الحصر .

واما الطرق المشهورة في الكتب من ان العالم اما ذات واما صفة ، و كل (132 a)
واحد منهما ممكن ومحدث ، فحصلت طرق اربعة ، فهذه تدل على وجود موجود واجب فقط
قطعاً للتسلسلة ، فاما على حقيقة الذات و صفاتها الجلالية والاكرامية فكلانا ان طرائقنا
اشرف مما ذكره السابقون ، ونحن الآخرون السابقون ، اولئك المقربون . وقد اشتركت الطرق
التسعة في الاستدلال بالشاهد على الغائب ، وبالمحسوس على المعقول ، ترقياً من الادون
الى الاعلى ، ويسمى منازل الدين ومعالم الهدى وصراطاً مستقيماً ، الى غير ذلك من

الاصل الثانی فی الصفات، وهی اما سلبيّة، واما ثبوتية . وقد عبّر لسان القرآن عن هاتين بقوله ، تبارك وتعالى : تبارك اسم ربك ذي الجلال والاکرام . فصفة الجلال هی ما یجلّ عن مشابهة الغير وصفة الاکرام هی ما تکرّمه وتبجّله . فالأول سلب النقائص، والثانی ایجاب الکمالات . وهذه القسمة تعمّ الوجود کلّه واجباً وممکناً . لكن يجب ان تعلم ان ایّ الکمالات یثبت له ، وایّ النقائص ینفی عنه . فان کلّ کمال یتوهم لغيره وان کان هو العقل الأول ، فهو منفی عنه :

پاک از آنها که غافلان گفتند پاک تر زانکه عاقلان گفتند
بل لوفتش عن الوجود کلّه ، لم یوجد کمال یلیق به ، لانه فوق کلّ کمال یوجد (م ۸۷ پ)
فی غیره ، لانه مبداء ، ومبدأ الشیء لا یكون نفس ذلك الشیء وعینه^(۲) .
قسمة اخرى رباعية . الصفة (132 b) تنقسم الى محسوسة ، کالبیاض للابيض ، وهذه لجميع المحسوسات بحسّ البصر ، وكذا کل محسوس بحسب حسّه ، والی معقولة ، وهذه علی اقسام ثلثة : عارضة علی الموصوف بعد ان لم یکن ، کصفة الكتابة الطارئة علی الانسان . وهذه لجميع المحدثات الزمانية ، ولازمة له لا یفارقه (۵۷ پ) مادام الموصوف باقیاً کالفردية للثلثة ، وهذا لجميع الاجسام والجسمانيات . وصفة اخرى هی عين الموصوف غیر زائد علی ذاته ، کالحیوة للنفس الناطقة ، فانها حیة لذاتها لا بحیوة زائدة طارئة علیها ، ای خلقت هكذا . وکلّ صفة زائدة علی الذات سواء كانت لازمة او مفارقة ، فالذات ناقصة دونها مستکملة بها ، کالعلم للنفس الانسانية مثلاً ، فانها جاهلة دونها عالمة بها .

اذا عرفت هذه القسمة ، فنقول : صفة الباری تعالی لیس من قبیل المحسوسات ، اذ هو اجلّ من ان یناله حسّ ما^(۳) (133 a) . ولان قبیل الصفات العارضة ، اذ لا یحدث شیء فی ذاته بعد ان لم یکن ، والا یكون حادثاً علی القاعدة المشهورة من المتکلمین : ان کلّ ما لا یخلو عن الحوادث لا یسبقها ، وما لا یسبق الحوادث فهو حادث .
او ممکناً علی قاعدة کبيرة من حکماء ، وهی ان ذات الواجب ان كانت کافية فی ثبوت

۱- درس «و» نیست .

۲- در «لکن يجب ان تعلم ... عینه» نیست .

صفة لها سواء كانت سلبية او ايجابية ، وجب دوامها له . ازلاً وابدأ ، لدوام العلة الكافية وان كانت كافية في انتفائها عنه ، وجب الانتفاء ازلاً و (م ٨٨) ابدأ . وعلى الجملة ليس شيء ما فيه بالقوة ، بل كلة بالفعل ، فقوته فعله ، وفعله قوته . وكيف لا ، والوجود الواجبي ابي عن القوة والانفعال ، فمقولة القوة صادقة عليه لا بمعنى الانفعال ، بل بمعنى الفعل الابداعي . ولهذا قيل : ماله سرّ الآ وهو ظاهر على السنة خلقه . اي كلّ كماله واسراره ، فهو فيه بالفعل الذي (133 b) هو ظاهر ، لا بالقوة التي هي باطنة . ولهذا جاء في الكتاب العزيز : هو الظاهر والباطن ، معناه لظهوره باطن ، ولباطنه ظاهر ، لانه نور ، و باطن لانه نور الانوار^(١) ويمكن ان يرجع لفظ السرّ الى افعاله ، اي جميع افعاله ظهر منه ، ما بقي فيه شيء بالقوه كما اشار اليه سيّدنا ، عليه السلام ، في قوله : « فرغ الله من الخلق » ، وفي قوله : فرغ ربكم من العباد ، « فريق في الجنة وفريق في السعير »^(٢) . مع انه « كلّ يوم هو في شأن » ، اي فرغ ايضاً عن هذا الشأن الذي كلّ يوم هو في شأن .

وان كانت ذات الواجب غير كافية لا في ثبوتها ولا في لاثبوتها ، فيفتقد ذاتها ثبوتها ولا ثبوتها الى غير خارجي ، والموقوف على الغير ممكن ، فينقلب الواجب ممكناً على هذا التقدير ، فينتفي هذا التقدير . ولا من قبيل اللازمة الزائدة ، حتى تكون تلك الذات ناقصة دونها ، كاملة بها ، كصفة العلم للنفس الانسانية ، بل صفاته ، (٥٨ ر) تعالى ، عين ذاته ، لا غير ، كما اشار اليه رئيس الاشاعرة : (م ٨٨ ب) صفاته لا هو ولا غيره .

ونقل عنه ايضاً انه قال : هي هو وليس هو هي ، اي صفاته (134 a) ليس لها استقلال وجود حتى يشار اليها دون اشارة الى الذات ، بل الاشارة العقلية الى الذات الصفية عين الاشارة الى الذات الموصوفة . ولا كذلك من جانب الذات ، لانه يمكن ان يشار اليها عقلاً ، دون اعتبار صفاتها ، من حيث ان لها استقلال وجود . فبان تأويل قوله : « هي هو » ، اي صفاته عين ذاته ، و « ليس هو هي » ، اي ذاته ليس عين صفاته . هذا الذي ذكرنا حكم صفاته الثبوتية ، اما صفاته السلبية فلاخفاء في انها اعتبارات غيرية خارجة عن الذات . ولنبدأ بها .

١- در « ولهذا جاء ... الانوار » نبت . ٢- در « فريق ... السعير » نبت .

القول في الصفات السلبية .

الصفة الاولى اَنَّهُ ، تعالى ، ليس بهيولى لان دابها الانفعال فقط ، وهو اخص الاعراض المقولة عليها ، والواجب دابه الفعل الابداعى فقط ، وهو اشرف المقولات . فافهم البين بين المحمولين ، لتفهم البون بين الموضوعين . ولا بصورة ، لان شيمتها الحلول فيها ، اما (134 b) على طريق السريان والشيوع ، كما هو حلول الاعراض ، اوعلى طريق المباينة سمكاً وحجماً ، اذ العقل يشهد بان الهيولى والصورة كل واحد منهما ليس يشيع فى الاخر شيوع العرض فى محلّه ، والا لكان كل واحد منهما عرضاً . والمركب من العرض كيف يكون جسماً قائماً بذاته ، بل اولى بالعرضية . لكن كل منهما يتشبه بصاحبه تشبث النار بالفحم . وجلّ الواجب عن التشبث (م ٨٩ ر) و الشيوع فى غيره ، بل عن علاقة ما مع غيره اى علاقه كانت . فالله اكبر اشارة الى هذا المعنى ، مع ان الكلّ بعلاقته مربوط ، ويعلمه مشروط مضبوط . فيا عجباً [كلّ العجب] ، الوجود اعلق به كفى^(١) عجزه وكلاله بذيل قدرته وجلاله وجماله ، وهو لا يتلفت اليه ، بلى يرحم عليه .

كما اشار اليه الحبر الهمام عمر الخيام ، قدس الله روحه .

اي با علمت جان و خرد هرد و زبون^(٢) از تو دو جهان پر و تو از هرد و برون
دلها همه آب گشت و جانها همه خون^(٣) تا چيست حقيقت از پس پرده چون^(٤)
ولله درّ من يقول :

صد شهر در اندیشه آن روى نکوست دلهاى جهانيان همه خسته اوست
ما مى کوشيم و ديگران مى کوشند تا خود که برد دست و کرا خواهد دست
• (135 a - 58 پ)

وامّا قوله ، عليه السلام ، « رايه ربي فى احسن صورة » ، فالمراد بها الصورة العقلية النورانية البرية عن المقادير والاضاع ، حتى لا يتشبهه فى معتقده بالمشبهة . فان من تشبهه بقوم ، فهو منهم .

٢- اين مصرع درس و ر نيست . درس و ر همان مصرع دوم است و بس .

١- ر : بكنى .

هذا في الفهم الباطن، وأما في الفهم الظاهر، فالمراد منها ان الصور التي شاهدتها النبي، عليه السلام، تلك الليلة النهارية، فكلفتها وان كانت دالة على كمال مبدعها، كما قال: وان من شيء الا يستبح بحمده، وكما قيل: وفي كل شيء له آية، تدل على انته واحد؛ الا ان احسنها ادل دلالة على مصورها، كما عرفت. فسمى هذه الدلالة التي هي اوضح الدلالات رؤية. فان النظر الى صورة حسناء من جهة النظر الى (م ٨٩ پ) مصورها، ومن جهة نظر مصورها اليه بعين التصوير والتحسين، نظرا الى مصورها بعينه.

ولا تفزعن من اطلاق النبي، عليه السلام، لفظ الصورة على ذاته، تعالى، فانه احق بلفظ الصورة من غيره، وما من غيره. لانه هو صورة الوجود، بل صورة الكل، بل كل الصورة، وما سواه هو العدم، والعدم لا صورة له اصلاً. فاذن البق الالفاظ بالاطلاق عليه لفظ الصورة، لان له حقيقة صورة الوجود، وصورة الالهية، وصورة العقل. وقد قال، تعالى، في حق نفسه «اللّه نور السموات والارض» وهل النور الا محض الصورة الظاهرة المظهرة، هو محض التجلي والجلال والمجد والبهاء لكل شيء. وليس شيء يحجب، اذ ليس في شيء، ولا من شيء ولا على شيء، علو ماسة، بل علو قهر واستيلاء وغلبة واستعلاء، [عربية]:

واذا احتجبت فانت غير محجّب واذا بطنت فانت عين الظاهر
من كان ضوء جبينه ونواله لم يحجبا لم يحتجب عن ناظر

ذاته محض التجلي، فكيف يحتجب. بل اذا قصر بعض العيون عن ادراك جماله، فيقال: احتجب، اي احتجب عنه، لانه لا يدركه. اما احتجابه في ذاته، فكلاً!!

ولا بجسم، لانه مركب منهما، والواجب ابسط وافرد ما في الوجود، اذ هو الصمد الذي لا جوف له.

ولا بعرض لسرعة حدوثة وفنائته وابائه عن بقاءه.

ولا بنفس لانها (b 135) تباشر التحريك للاجرام الخسيسة لتحصيل كمالاتها، و تعالى الواجب عن ذلك، (م ٩٠ ر) اللهم الا التحريك الامرى، كما اخبر عنه في قوله:

« والشَّمس والقمر والنَّجوم مسخَّرات بامرهِ » فدل ان تحريك هذه الاجرام الشريفة كما هو بواسطة امره الذي هو واحدة كالمخ بالبصر، لابذاته الشريفة. واذ احرك هو تعالى، شرائف الاجرام بواسطة الامر، فما ظنك بالاجرام الخسيسة الكائنة الفاسدة . ولا بعقل، اللهم الا ان يقال يعقل ذاته وغيره، فحينئذ يقال له عقل وعامل و معقول .

ثبت انه ليس كمثل شئ، بل هو العلى العظيم .

فيطل بهذا مذاهب اهل الزيغ الجانحين عن محجة الحجة الجامحين في غياهب الضلالة والجهالة، من المشبهة والمجسمة والكرامية والحلولية، تعالى عما يقول الملحدون علواً كبيراً .

الصفة الثانية واجب الوجود (136 a) وجود محض، ماهيته وجوده و وجوبه اسما مترادفة، كلها عبارات عن معبر واحد . وان كان العقل النافذ في بواطن الحقائق يدرك فضلاً بين مفهوم وجوده ومفهوم وجوبه، فيزعم ان الاول كالصورة، والثاني كالمادة، او الاول غير الثاني مغايرة الوجود للماهية في الممكنات . وليس كما زعم، بل وجوبه قوّة وجوده وشدة انيته، فلا يستدعي اثنيّة .

ولهذا الزعم العامى قال الله: « الكبرى » (٥٩ ر) ردائى، والعظمة ازارى . « فالكبرياء هو الوجود، وهو اعلى من الوجوب . فان الوجود كالموصوف، والوجوب كالصفة . فلهذا سمي الاول رداً، والثاني ازاراً، فان (م ٩٠ پ) الرداء فوق الازار، تفهيماً لنا حقيقة ذاته و كسفاً عن عين ماهيته، والافهوهوم معنى، وهولاهواسما، ان ليس لنا معرفة معناه .

بل اسمه كما قال: « وعلم آدم الاسماء » (136 b) كلها، وقال: « سبّح اسم ربك الاعلى »، وقال: « فسبّح باسم ربك العظيم » . بل الكبرى والعظمة تأويل آخر، وهو ان الكبرى ان لا يحاط به، والعظمة هوان يحيط هو غيره، لا تدركه الابصار، وهو يدرك الابصار . وهذا معنى القويم، ان هوالقائم بذاته القيمة لغيره بدله .

تأويل آخر وهو ان لذاته القويمية اعتباران: هما مفهوم لفظ الوجوب، وهو ان الوجوب شدة الوجود وقوته . فالكبرياء نفس الوجود، والعظمة شدته وقوته، حتى فضل لغيره

مانعقل وراءه من دائرة فلك الوجود . وهذا ان المعنيان خاصان له لامدخل لاحد فيه البتة ، ولا لفظا مجازا . فلهذا قال في آخر الحديث : « فمن نازعنى واحدا منهما ادخلته النار »^(١) .

وهذا بخلاف الممكنات فان وجودها صفة عرضية لما هيتهما . والفرق بينهما ان الواجب وجوده بالذات ، فلا يكون عارضاً له ، وما بالذات لا يكون بالغير . والممكن وجوده غير ذاتي ، بل عارض له ، فيكون بالغير ، لان ما لا يكون بالذات يجب ان يكون بالغير . فافهم هذا والنكتة لتغنى عن المطولات التي لا طائل لها ، المذكورة في مسئلتى الوجود الواجب والوجود الممكنى ، وامتداد الحجاج واحتداد اللجاج فيما بين فريقى الحكماء (م ٩١ ر) والمتكلمين . ولكن نحرر البرهان على الوجه المبسوط المحرر والحصار المضبوط المقرر ونبنيه على مقدّمة ، وهى ان الماهية يجب ان يكون متقدّمة على كل صفة ، لتكون قابلة لها ، الا الوجود . فانه يجب ان يكون متقدّما على الماهية ، لتكون الماهية بسبب حلول صفة الوجود فيها مهياً لقبول سائر الاوصاف . فان الماهية (137 a) المعدومة نفى صرف ، لا اعتبار لها ، ولا خصوص ، بل لا معلومية ، ولا مذكورية لها ، الامعلومية بالعرض ، من جهة معلومية مقابلة الوجود ، فضلاً عن قبوليتها للصفات اخرى . اذ قبولية شىء لشىء فرع على كون الشىء القابل مستقلاً بنفسه . وهذه مقدّمة ضرورية مبنية على صحّتها اكثر المطالب العقلية .

واذا تحققت صحّة هذا الاصل ، فنقول : وجود واجب الوجود لو كان غير ماهيته ، لكان عرضياً لها . لان الوجود لا يجوز ان يكون ذاتياً لشىء ما من الممكنات ، فضلاً عن الواجب وجوده ، فان الواجب لا ذاتي له .

واما الممكنات ، فلو كان شىء من ذاتياته وجودها ، لكان الوجود جزءاً من ماهيتها ، والماهية معدوم دونه ، فيكون الوجود النقيض للعدم داخلاً في عين نقيضه ، الى غير ذلك من محالات لازمة منه .

واذا كان (٥٩ پ) الوجود عرضياً يحتاج الى ما يهتق صورة وجوده فى مادة ماهيته ، كتركيب الصورة فى الهيولى ، او تركيب الفصل فى الجنس ، او تركيب الخاصة (137 b) فى

١- در « وقال سبحانه اسم ربك الاعلى . . . النار » . . . ٢- م ر : دونه معدوم .

النوع ، اوتركيب العرضى فى (م ٩١ پ) الشخص ، نسّمه ماشئت من هذه التراكيب العقلية ، دون التراكيب الحسّية الكمية ، والقولية الحدّية ، فانّها منفيّة عنه بالاتّفاق ، و بالبرهان القاطع للشّقاق .

فالمهقّ اذن لا يخلو اما ان يكون هو الماهية او وجودها او امر ثالثاً . لاجتز ان يكون هو المهيّة ، لما قدّمنا من المقدّمة ان الماهية لا يجوز ان تكون علّة لوجودها ، و الاّ لكان الوجود موجوداً قبل ان كان موجوداً . هذا ضرورى الخلف . وان فرضناها موجودة قبل هذا الوجود المعلول الواجب التأخّر ، فلاحاجة بها اليه . فيكون الواجب محض الوجود الذى يسمّى ماهية ، وهو مطلوبنا .

او يلزم كون ماهية واحدة موجودة بوجودين ، هذا امحل من مذهب من فرضه زائداً عليها .

ولاجتز ان يكون هو الوجود ، لان الشىء لا يكون علّة لنفسه . ولاتا (138 a) لوجوزنا تأثير المعدوم فى الوجود ، وتأثر الشىء فى نفسه عن نفسه ؛ جازان تحصل ذوات العالم و صفاتها من عند انفسها ، فلاحاجة الى الواجب وجوده . واذ لا واجب ، فلأممكن اصلاً ، لفرض عدم قيوّمه . فانظر كيف دارت المسئلة طرداً وعكساً ، كما دارت رؤسهم من كوسها ، وحاتر افكارهم فى نفوسها ، فبقى القسم الثالث .

واذا كان واجب الوجود فى تركيب صورة وجوده على مادة ماهيته ، محتاجاً الى ثالث مديم لملازمتها ، يكون واحداً من الممكنات ، بل اولى بالامكان ، لاحتياجه فى وجوده الى ممكن . ان ماعد الواجب ممكن ، ولا معنى للممكن الا ما وجوده بغيره (م ٩٢ ر) . فتعالى ذات الواجب الحق عن اعتبارات مشناة و مثلثة فصاعداً ، وجل ان يشرك به شىء ، ويغفر ما دون ذلك . فاين الموحّدة المجلّلة المجلية فى حلبة شرك^(١) فرسان المجوس ، حيث اثبتوا نوراً (138 b) وظلمة . وهل الوجود الزايد الا النور ، والماهية المعدومة الا الظلمة . فاذا اجتمع ، صارا الهأ واحداً . وهذا افسد من معتقد المجوس ، من جهة أنّهم اثبتوا الهين اثنين ، وهذا الموحّد (٦٠ ر) المعتقد هذا المذهب يثبت الهين ، مع اتّحادهما . وقال ،

تعالى : « لا تتخذوا الهين اثنين ، انما الله اله واحد ، فاياى فارهبون » .

وهذا المطلوب اعزّ مطالب صفات الجلال . وقد اطبق العقلاء من طبقتى الحكماء والمتكلمين عليه ، حتى غلام مقدّم الاشاعرة وعدى هذا الحكم الواجبى الى عرصة الممكنات ، وحكم بان كل موجود وجوده نفس ماهيته . الا الامام العلامة اجل حكما المتأخرين و افضل متكلميهم ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازى ، رضى الله عنه ، حيث بالغ فى كتابه الملخص ان وجوده عرضى كما فى الممكنات . فوقع هو ومقدّم الاشاعرة على طرفى افراط و تفريط ، و امعن غاية الامعان ، وبذل (139 a) جهده وجهده فى تقرير البرهان تقريراً و ابراماً و نقضاً والزماً ، مع غاية وضوح وجه المقصود ، وتألّف نور الواجب المعبود ، كالشمس الواضح ، والقمر اللائح . فعسى احاطت به عصابة الاصابة العصبية لعصبة الجمهور ، او المثل السائر (م ٩٢ پ) كما قيل : خالف تذكر ، حيث خالف شرف المذكور المشهور .

وانا اسلك صراطاً مستقيماً بين مذهبي المقدمين^(١) افراط و تفريط ، واقول : وجود الواجب غير زائد على ماضى^(٢) ، و وجود الممكنات على قسمين : فوجود الروحانيات نفس ماهيتها ، واعتبر هذا من نفسك الناطقة ، فانك لن تجدها الا امرأ وحدانيّاً و نوراً سبحانه^(٣) . و اذا كان نفسك هكذا ، فما ظنك بالارواح العالية البالغة فى الصفاء والنقاء غاية الانتها . و اما وجود الجسمانيات ، فزائد على ماهياتها ، اذا الوجود عرض ، ولا بدّ له (139 b) من مادّة موضوعية حاملة له ، وهو الماهية .

فهذا التفصيل هو الذى استقرّ عليه راى ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر .

مذاهب شتى للمحبين فى الهوى ولى مذهب فرد اقول به وحدى^(٤)

فثبت أنّه وجود محض ، هو ينبوع جود الوجود الممكنى ، وهذا معنى قوله ، تعالى : ليس كمثله شىء ، ان هذه الخاصية ليس الا له ، اعنى شدة الوجود المسمى واجباً ، فلا شركة لاحد ما معه فيها .

الصفة الثالثة لا يجوز عقلاً ، ولهذا اورد^(٤) شرعاً ، ان يكون فى الوجود واجباً ، حتى

١- ر : المذهبين المقدمين ، م : مذهبي المقدمين .

٢- م : ر : مر .

٣- ر : ورد .

٤- اين بيت در ر نيست .

يكون لله نداءً ، فلا تجعلوا لله انداداً ، وانتم تعلمون انه ليس له نداءً اذ لو فرضنا واجيبين ، (٦٠ پ) لا شتركا فى شىء ، وافتراقى شىء آخر اذ لولم يفترقا ، لما اشتركا فى شىء . لان على تقدير عدم الافتراق يقع التوحد ويرتفع (م ٩٣ ر) التعدد . وهو محال على تقدير الافتراض المحال ، فينتفى المحال المفروض ، وهو فرض الاثنيّة ، اوفيه الغرض المقصود من التوحيد . واذا افترقا فى شىء واشتركا فى آخر ، يلزم التركيب فى ذات كلّ واحد من (140 a) الواجبين . وكلّ مركّب ممكن . فثبت ان على تقدير فرض الواجبين يلزم نفى الواجب اصلاً ، كما قال هو ، تعالى : ومن يدع مع الله الهاً آخر لا برهان له به ، اى لا برهان على مطلوبه . وانما نفى البرهان ، لا الدليل الذى اعمّ منه ، لان الانسان لا يخلو عن آثار اثاره الشكوك الخياليّة المسماة شبيهاً لمزاحمة القوى . اذ النفس ما دامت متشبّثة بالقوى لا تخلو عن مزاحمة منها . اما عند كشف غطاءها تحصل له حالة اعلى من علم اليقين ، تسمى روية ومشاهدة ، وهى المشار اليه بقولها سؤالاً عن ربّها ، جلّ جلاله : « ربّنا اتم لنا نورنا » . اى قدحان ازاحة مزاحمة القوى ، فتمم نورنا الذى كان ناقصاً عند وجودها ، كما سأل موسى بن عمران ربّه الرؤية ، فردّه ، وقال : « لن ترانى » ، اى ما دمت فى عالم الظهور اسيرا فى ايدى القوى محفوفاً به ، لا يتيسّر لك هذه المشاهدة .

فلهذا نفى البرهان ، لا الشبهة ، ولا يؤبه بها . لان كلّ (140 b) دعوى لم يدلّ عليه عيان ، اولم يسق اليه برهان ، فهو من تفرغ العيب و شعب الرفث . « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » . « سائق » اى برهان او شبهة بحسب صفاء النفوس وكدرتها . وصاحب البرهان (م ٩٣ پ) يسقى مؤمناً ، واسير الشبهة يسقى كافراً . ولذلك قال ، تعالى ، عقيب نفى البرهان : « انه لا يفلح الكافرون » ، ايها ما بانّ مسبوق الشبهة كافراً . « شهيد » اى ما هو حاضر فى النفس شاهد لها كما قال : « يوم تشهد عليهم السنتهم وايدىهم وارجلهم » . اى آثار هذه الجوارح الباقية فى النفس بعد مفارقتها اياها حافظ عليها ، كما قال : « ان كلّ نفس لما عليها حافظ ، وان عليكم لحافظين . كراما كاتبين » . وهى النقوش الحاضرة فيها المكتوبة عليها من المذاهب المعوجّة والمستقيمة ، مالها سوى ما تعرفهم من

قيمة ، اذ هي الرفعة • « التي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها » ، و لذلك
« ووجدوا ما عملوا (141 a) حاضراً » ، وقال : « يوم تجد كل (٦١ ر) نفس ما
محضرا وما عملت سوء » ايضاً •

هذا هو البرهان على وحدانية الواجب من جهة نظر العقل الى ذاته
اما اذا تخطى قليلاً ، وفتح بصيرته المكحولة بنور الهداية والتوفيق ،
وحدانيته من جهة شرفه وكماله ، وهو ان الاكمل الاعظم والاشرف الاكرم في
محسوس ومعقول ، ليس الا واحداً ، هو صفاؤه ونقاوته ، يقربه منه سعاده ويبعد
شقاوته • ومثل هذا الشيء لن يكون اثنين ، وآلا لا يكون هو الا فضل الغاية و
النهاية • واعتبر بالشمس الهادي لسلاك هذا الطريق اليه ، فانه لما كان بالغ
والبهاء لم يوجد مثله في دائرة الوجود الحسي ، فما ظنك بشمس لا زوال له ولا غيب
ولا ذهاب ولا اوية ، بل له خط الاستواء على عرش ، من دونه معدّل نهار الوجود
منه هوكله وكتبه ، وما سواه ذرات (141 b) وجوده ، وهبات جوده ، والكل في
يكون الآ واحداً • ولهذا قال : وما من اله الآله واحد ، اي الالهية يقتضى ال
واحد ، كما قالت الحكماء : الاله نوعه في شخصه •

واما من جهة نظره الى افعاله المستمي دليل التمانع ، فهو مضمون قوله
« لو كان فيهما الهة الآ لله لفسدتا » • لان كل موجود لما كان منه ، وبهذا الا
هو الاكمل الاشرف في ذاته ؛ فوجب ان يكون متفرداً بايجاده ، حتى يكون اكمل
وافعاله • والآ ، يلزم المحال المذكور ، مع محال زائد ، وهو اضطراب الفعل المت
فاعلين • لانه اما ان لا يقع بهما ، فلا يكونا فاعلين • او يقع بهما ، فلا يكون فعلا وا
فاعلين ، والمفروض واحد • او باحد هما دون الآخر ، فيكون الكامل هو الفاعل .
له فهو ناقص مطلق ، فضلاً عن كونه كاملاً ، فضلاً عن كونه الهياً ، فضلاً عن كونه واجب
الواجب عبارة عن افاضة الخير اللائق على كل ما سواه ، مع استغنائه عنه ذات
ومثل هذا لن يكون (142 a) الآ واحداً • ومثل هذه الآية قوله : وما كان معه

١- ٢ : من . ٢- روم : يقربه ... ببعده .

إذا لذهب كل اله بما خلق .

الصفة الرابعة الوجود كله افعاله ، حتى لا يكون له شريك في افعاله اذا الكل ممكن ، لا بد له من سبب . (٦١ پ) وذلك السبب لا بد (م ٩٤ پ) وان يكون اما واجباً ، او فعل الواجب . فاذن كل ما في الوجود اما فعله او فعل فعله ، فيكون الكل فعله ، ضرورة ان الذات متى كانت مفعولة للغير ، فاي محل لفعاله التي لن تستحق وجودا الا بواسطة ، وقد عرفت تكملة هذا عند ابطالنا مذهب المعتزلة في القول بالقدر . وهذا معنى قول الكل : « لا اله الا الله » ، وهو مضمون الآيتين السالفتين وفحوى الكلمتين الباقيتين ، المدعو اليه كل شارح ، المقر بحقيقته كل باع .

الصفة الخامسة ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون صفات اكرامه التي سنسرد ها عليك زائدة على ذاته ، حتى يكون تلك الذات ناقصة (142 b) دونها ، مستكملة بها . برهانه ان تلك الصفة ان كانت زائدة ، فهي طارية عليها طرأوا عقلياً لا زمانياً ، اذ ليس عند الله صباح ولا مساء ، فتكون محتاجة الى مؤثر . فمؤثرها لا يجوز ان يكون غير ذاته ، والآ كان الواجب في صفاته معلول الغير ، هذا خلف ، كما عرفت في وجوده ، اذا كان معلولاً . ولا يجوز ان يكون المؤثر ذاته الموصوفة بها ، والآ لكانت الذات الواحدة ووجدت حقيقة لا ايسر منها فاعلة لتلك الصفات وقابلة لها ، وهذا في غير الواجب محال ، فكيف في الواجب . فان الواجب الذي هو محض الوجود ، ليس له الآجهة الفعل الذي هو الابداع والايجاد ، فاما جهة القبول الذي هو خاصية الامكان المعدن للانفعال فكلا : جل (م ٩٥ ر) عن الانفعال وكل عن الكلال .

فقد تقررت هذه الجملة ان الله ، تعالى ، واحد في ذاته ، لا قسم له ، و واحد في صفاته ، لا نظيره ، و واحد في افعاله ، لا شريك له . فاذن قد وافق (143 a) شن الحكماء طبقة السلف الصحاء .

القول في الصفات الثبوتية ، وهي صفات الاكرام التي لا يشبهه فيها غيره الا بالاطلاق اللفظية المجازية .

الصفة الاولى العلم ، هو ملكة نفسانية غنية عن التعريف الحدى والرسمى ، اذ يجدها

كلّ احد من نفسه وجداناً ضرورياً • لان العلم هو الكاشف للاشياء ، فكيف يكون غيره كاشفاً له ، والآ ينقلب الكاشف مطلقاً مكشوفاً بالنسبة كاشفاً بالنسبة ، فلا يكون كاشفاً مطلقاً ، وقد شهدت الفطرة به ، ولانه يلزم منه محال الدّور •

الآ انّ الافاضل (٢٦٤) عبّروا عنه باسمى مختلفة دالّة على مراتب فى الكشف والجلاء ، مثل قولهم العلم هو الكشف التّام ، فالعلم نفس الكشف ، لكن قيّدوه بالتّمام لغاية وضوحه وجلائه •

وقالت الفلاسفة المحقّقون هو انطباع مثل الاشياء فى النّفس المجرّدة عن المادّة و غواشيها •

برهانه ان من تصوّر شيئاً ، فأمّا ان تحدث فيه حالة مالم تكن قبل تصوّره (143 b) تلك ، اولم تحدث • فان لم تحدث ، فقد استوت حالتا ما قبل التصور وما بعده ، فلا يكون قد علم شيئاً ، مع انه يجد عن نفسه حدوث امر ما وجدانا بديهيّاً • وان (م ٩٥ پ) حدث امر ما ، فذلك الامر لا يخلو امّا ان يكون عين الموجود خارجاً من نفسه ، وهذا محال • لانّ الشىء الواحد كيف يكون موجوداً فى محلين ، داخل فى النّفس وخارج عنها • ولانا نعلم ان النار الخارجى محرق ، ولا كذلك النار الحالة فى النّفس ، فكيف يكون احدهما عين الاخر ، سيّما مع اختلاف المحلّين • او غيره ، وحينئذ لا يخلو اما ان يكون مطابقاً لما يتصوّر ، اولم يكن • فان لم يكن ؛ فهو جهل ، اذ لا يكون قد علمه كما هو ، بل علمه على غير ما هو ، ولا معنى للجهل الا ذلك • فبقى ان يكون الحاضر فى النّفس صورة مطابقة لما هو مدرك متصوّر • فلهذا قالوا : العلم انطباع صورة مطابقة للمعلوم فى النّفس المجرّدة •

وهذا الحدّ غير منته الى الصحة ، لان هذا غير مطرّد (144 a) فى كلّ علم ولكلّ عالم • اما العالم فلانه يلزم على هذا ان تكون صور المعلومات ، سواء كانت متناهية او غير متناهية محسوسة ومعقولة ، حاضرة فى ذات الواجب وجوده ، وهو محال • لانّ محلّ الصور الكثيرة كثير ، فلا يكون الواجب واحداً • هذا لغو من المنطق • ومن هذا الحدّ وقعت القديماً فى حدّ تفريط نفى علمه راساً ، تعالى عنه •

وامّا العلم فلانه يشكل بعلم العالم نفسه ، اذا ادراكه لذاته ، ليس بصورة مساوية

لذاته عند ذاته ، كما دريت في مباحث النفس الانسانية . ولهذا انكرت الدهرية علمه ،
تعالى (م ٩٦ ر) ، بذاته .

بل الحدّ الصحيح والحقّ الصريح ما ذكره الفيلسوف الاعظم ، المسمّى ، على لسان
استاده افلاطن العظيم ، عقلا مجردا في ريق زمانه ، لفرط ذكائه وقوة ايمانه ، وهوان العلم
عبارة عن عدم غيبة الشئ عن المجرد (٢٦٦ پ) عن المادة .

ولا يغرتك عبارة لفظ العدم عليه ، فنقول : كيف يكون العلم عدما مع انّ الجهل
(144 b) عدم العلم ، وهو نقيضه ، وكيف يكون النقيضان عدميّين ، اذ كيف يكون العدميّان
نقيضين ، لان الغيبة نقيض الحضور ، وهو وجودي . اذ الوجود والحضور عبارتان عن معبّر
واحد ، وعدم الغيبة عدم العدم ، فيكون وجودا .

مع ان القرآن شاهد ناطق على ذلك الحدّ في كثير من المواضع ، نحو قوله : « فلنقصنّ
عليهم بعلم وما كنا غائبين » . صرّح بان علمه تعالى هو عدم غيبة الاشياء عنه . و مثله
قوله : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء » ، وكيف يغيب الاشياء عنه ، وهو
مع الاشياء ، اذ هو معكم اينما كنتم . لان الكثير لا يفارق الواحد ، لذاته ، بل لان الواحد
لا يفارقه . ومثله قوله : « ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء » .

فثبت ان حدّه للعلم مطابق لما قيل على لسان صاحب الشريعة الحقّة .

ثم اعلم ان العلم كمال الوجود ، لان الموجود اشرف من المعدوم ، والموجود الحيّ
اشرف من (145 a) الموجود اللاحق ، والموجود الحقّ العالم اشرف من الموجود الحيّ
الجاهل . فالوجود والحيوة والعلم والتور والحرارة والحركة من حيز الخير الوجودي ، و
نقائضها من منبع الشرّ العدمي . فانظر الان (م ٩٦ پ) بين طرفي الوجود والعدم في
الشرف والخسة ، هل بين شرف احدهما وخسة الاخر مناسبة تامّة ، ام لا ، بل الشرّ ناقص
مطلقاً ، والوجود كامل مطلقاً .

ولما كان العلم من باب الكمال المطلق ، وجب اثباته لما هو فوق الكمال والتمام
الجبار العلام . فاقول : برهانه انه قد بان في مباحث النفس التي هي مخلوقة على
صورة الرحمن ذاتا وصفة وفعلا ، فهي مرقاة الى بارئها ، لان معرفتها سلّم الى معرفة

بارئها ذاتا وصفة وفعلا . فمن لا يعرف عين نفسه ، لا ينظر الى عين ربّه ، و من لا يدري علم نفسه ، كيف يعلم علم غيره .

اي شده در نهاد^(٢) خود عاجز كي شناسي خدای را هرگز (145 b)

تو که در علم خود زیون باشی عارف کردگار چون باشی

للهدّ رئیس عقلاء المجانین و مصابیح ظلم الفقراء و المساکین .

فکلّ ما هو (٦٣ ر) من صفاته موهوب لك لوفور فيضه و امتلاء حوضه . فان من جاوز الحدّ

في الاستغناء ، وجود به على الفقراء ، يمكنك ان تعرف مثاله من خالقك و واهبك ، و نسی

انفسكم افلاتبصرون . وکلّ ما لم یؤت لك اما لعدم استعدادك ، اولانه لم یفضل من الکمال

المطلق شیء ، فلا يمكنك الارتقاء اليه . اذ ليس لك مثل ذاته الواجبة الوجدانية المحضة

القيومية التي هي محض الوجود . لا اقول وجود محض ، اذ الاول افرد من الثاني ، فلا تتعب

نفسك للوصول (٩٧ م) اليه ، و عنّت الوجوه للحقّ القیوم .

فمن هنا^(٣) يعلم ان معرفته غامضة من وجه واضحة من وجه ، كما قال : هو الظاهر

بافعاله ، و الباطن بذاته . و انا اقول : ظاهر عند العقل ، باطن عند الوهم لعماه ، لا لخفائه

لانّ المانع عن العقل (146 a) و الاحاطة المادّة المظلمة .

فكلّما كانت الذات اكثر مادّية ، كانت اشدّ مظلمة ، فكانت ابعد عن التعقل و الاحاطة .

وكلّما كان ابعد عن المادّة ، و اشدّ تجرّدا عنها و عن غواشيها ، كانت اشدّ شعورا ، و اصفى

احاطة و ظهورا لذاته و لغيره ، على ما شرح في مباحث النفس و صفاتها .

فمتى وقفت عليه ، و قفت على صفاته جمعاً ممّا هو مبذول لك ، كما صرّح النبي الامّ

عليه السلام . و عليه درجت الامم السالفة و الفرق الموافقة و المخالفة ، حيث قيل : كان مكتوباً

على بعض الهياكل المشيّدّة في قديم الدهر : « ما نزل كتاب من السماء الا وفيه يا انسان

اعرف نفسك ، تعرف ربك » .

فاذن المانع عن العقل و العاقلية و المعقولية المادّة و وظلمتها ، و الموجب للاحاطة و

التعقل التجرّد عنها .

٢ - ٤ : م : ان .

٣ - ٣ : م : ها هنا .

٢ - ٢ : م : از شناخت .

١ - ١ : م : لم .

ولا ريب في أنّ ذات الواجب اشدّ تجرّداً وابعداً عن المادّة وعلائقها من كلّ من له حظّ الوجود وقسط من الايس . فهي اذن اشدّ احاطة واستدعماً بالكلّ ممّا سواه، بل هو محض العلم و محض الوجود و محض الحيوة . ولكن (م ٩٧٢ پ) تلك الاحاطة (146 b) والكشف التامّ لا نعرفه عينا ، وان كُنّا نعلمه مبهما ، ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ، اشارة الى هذا المعنى ، لانه قال : « وما اوتيتم من العلم الا قليلا » ، والقليل المتناهى كيف يحيط بالكثير الغير المتناهى .

فعلمه^(١) يشمل الكلّي والجزويّ والدائم والمتغيّر ، وكيف لا وقد صدرت عنه ذرّات الوجود ساكنها ومتحرّكها . والمصدر للشيء كيف لا يعرفه (٣٦٣ پ) على الوجه الصّادر منه كلّاً وجزواً ثابتاً ودائماً متغيّراً ومتحرّكاً . فعلمه سبب تغيّر المتغيّر ، لانّ تغيّر المتغيّر سبب تغيّر علمه ، كما زعم العميان فهو المتغيّر لا المتغيّر .

واعتبر بالحركة التي ماهيته متغيّرة دائماً ، هل تغيّرها من علمه ام تغيّر علمه من تغيّرها . لا اظنّك زاهلاً عن هذه الدقيقة جاهلاً بها . « الا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير » . اشارة الى انّ الخالق للشيء كيف يكون جاهلاً به . بلى وهو الخلاق العليم اللطيف الخبير ، اى النافذ في دقائق الاشياء من غاية (147 a) لطفه ولطافته ، الواقف على بواطن الحقائق لوفور رحمته ورأفته . ثبت انه ، تعالى ، قد احاط بكلّ شيء علماً لا يعزب من علمه مثقال ذرّة في الارض ولا في السماء .

الصّفة الثّانية القدرة وهي لفظة مطلقة على قوّة ناشية من اعتدال المزاج صالحة للتّهيوّ والدّفْع ، ويستميان فعلاً وانفعالاً . وهي بهذا المعنى في حقّ خالق المزاج المولّد لها محال اوضح المحالات (م ٩٨٨ ر) . وعلى صفة صالحة للايجاد على طريق الاختيار ، اى متى شاء ان يفعل فعل ، ومتى شاء ان يترك ترك . ويظهر من هذا ان القدرة بالفعل لا بالقوّة على الفعل مسبوقه بالارادة المسبوقه بالعلم ، وهي بهذا المعنى يجب اثباتها للواجب المطلق ، اذ هي من الكمالات .

برهانه انه ثبت ان الوجود كلّه فعله لا مدخل لغيره فيه ، وقد صدر عنه على وفق علمه

صدورا غير مستكره ولا مقهور ولا مغلوب ولا مضرور • فبان انه ، تعالى ، على كل شيء قدير ،
وبكل شيء بصير •

الصفة الثالثة الارادة وهى لفظة تطلق على الميل والداعية (147 b) الموجبة
لرجحان الفعل المصلح حقيقه او زعما ، من صاحب الميل ، وعلى الشهوة التابعة
للمزاج • ولا شك فى استحالة هذه المعانى فى حق خالق الميل والشهوة والرغبة والنفرة •
والفرق بين الشهوة والارادة ، ان المريد قد يكره المراد ، والمشتهى لا يكرهه قط ، وهذا
كالمريض الكاره لدوائه ، مع انه يريد له لاجحة السقم والعلل •

واما المعنى الواجب ثبوته فى حق الواجب هو ان الارادة راجعة الى الصفتين
السالف ذكرهما ، اى هى صفة بواسطتها تصدر (١٤٤ ر) عنه الافعال محكما متقنا على سبيل
الاختيار ، راضيا بما صدر عنه مع زيادة قيد ، وهو انه تخصص بعض الوجود بالسابقية و
بعضه باللاحقية ، وقد صدرت الافعال عنه على هذا النمط ، فبان انه تعالى فعال لما يريد •
(م ٩٨ پ)

الصفة الرابعة الحيوية ، وهى حقيقة تابعة للمزاج فى الحيوان ، وفى حقه تعالى
عبارة عن صفة لاجلها يصح على الذات كونها (148 a) فعالة ذراة بالاختيار ، وهى
مجموع ما ذكرنا من العلم والقدرة والارادة ، لا مفهوم زائد عليه • ويعلم من هذا ان الحيوان
غير الحى ، لان الحيوية التى فى الحيوان نقيضها الموت ، والحيوة التى للحى بلا تركيب
مزاج نقيضها الجهل العارى عن الفعل • فافهم الفرق بين نقيضهما ، لتفهم الفرق
بينهما • وستان ما بين حيوة آيلة الى موت ، وبين حيوة طيبة باقية دائمة قائمة • وهى
المذكورة فى القرآن فى اكثر المواضع عند ذكر العلماء والجهال • نحو قوله : « وما يستوى
الاحياء ولا الاموات » ، ونحو قوله : « لينذر من كان حيا » ، ونحو قوله : « فلنحيينه حيوة
طيبة » • فهذه صفة الحيوية الحقيقية الابدية لذى الابد والازل ، الذى لا يسأل ، بل
يسأل عما يفعل ولا يفعل ، فثبت انه الحى ، لا اله الا هو •

الصفة الخامسة الحكمة • وقد وصف هو ، تعالى ، نفسه حكيمًا فى مواضع شتى (148 b)
من كتابه الحكيم الكريم • وهى لفظة تطلق على معنى موجود فيما هو تام العلم والعمل ،

على ما عرفت في صدر الكتاب، وعرفت أيضاً لم سمى نفسه وكتابه ورسله حكيمًا .
فآلآن انعم النظر في افعاله وعلمه الذي هو سبب صدور افعاله نظراً شافياً ، و
تأمل تأملاً سابغاً وافياً (م ٩٩ ر) ، تلحظ جناباً تبهرك عجايبه ، وتبصر سحاباً تغرقك
سواكبه ، وانظر الى هيتتى العالمين وشكلى الاقليمين ، عالم الانفس وعالم الآفاق . فانه
اراك اشراطها ودلائلها مخبوة كلها في ذاتك ، مخزونة جلها في صفاتك . فانك نسخة
وجيزة من محيط كليهما . اما نفسك الناطقة فهي زبدة نموذج من مفصل عالم الارواح ،
واما صورتك الهيكلية فهي خلاصة مختصرة من بسيط عالم الاشباح ، على ما اخبر الله
تعالى عن اراءه هذه الآثار بقوله : « سنبهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
(149 a) لهم (٤٦٤) انه الحق » ، ويقول : « وفي انفسكم افلا تبصرون » .
واحسن الرُّتوالى الاسرار المبتوثة المنثوثة والحكم المكنونة المخزونة في عالمى الملك
والملكوت ، وتدرج اللاهوت بالناسوت ، ولا تكن ممن ذمهم الله بقوله : « وكآين من آية في
السّموات والارض يمزون عليها ، وهم عنها معرضون » . هم الغفلة الكفرة الجهلة الفجرة
حقاً ، وان كانوا مقرين باللسان ظاهراً ، فرقا من السيف ، وهربا من الجور والحييف . و
تعقب عقيب الاية هذه الاية : « وما يؤمن اكثرهم بالله ، الا وهم مشركون » . كيف سمى
المومن مشركاً ، اى المؤمن وفى الظاهر مشرك فى الباطن . كما قال : « ومن الناس من
يقول : آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » . فانك ان احسنت ادامة الفكر فيهما ، فقد
عبدت الله راثياً له . اذ النظر الى (م ٩٩٦) الصنع من جهة انه يقترح صنعا ، نظر الى
الصانع بعينه ، سيما الى صانع كلّ كلّ منه وكل جزو عنه وله و اليه وبه ، بل نظر الناظر اليه
هو كما قال : (149 b) بى يسمع بوى يبصر بوى ينطق بوى يبطن .
فتفتن لقوله ، تعالى : لحبيبه ، عليه السلام : « انظر الى ربك كيف سد الظل » ، وما
قال : انظر الى فعل ربك الذي هو الظلّ ، لان النظر الى الفعل بعينه ، نظر الى فاعله ،
من حيث هو مصنوع . فاما النظر اليه لامن هذا الوجه ، فهو سبب البعد عنه والحجاب ،
كمن ينظر عطشا الى لامع السراب . وعدم هذا النظر انجع منه ، فان العمى اقرب الى طريق
السلامة من بصيرة حولا ، اذ هى منبع الشرك ، والله لا يغفر ان يشرك به .

شعر:

محرك الكلّ انت القصد والغرض

وغاية مالها ان تستها عوض

لو دار في خلدى مقدار خردلة

سوى جلالك فاعلم آتّه مرض

فالا حسان ان تعبد الله كانك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك . وجزاء الاحسان مثله ، كما قال : «هل جزاء الاحسان الا الاحسان» . فان نظرت اليه بعين العجز والعبودية ، فهو ينظر اليك بعين الرحمة والالهية ، فتصير منظوره (150 a) ومحبوبه ، كما صار الحبيب منظوره بسبب رؤيته . ومن كان لله ، كان الله له . وان كنت من الذين ذمهم الله بنسيانهم آياته في قوله : «نسوا الله فانساهم انفسهم ، فقد صرت من الخاسرين» . خاتمة لا يقعن عندك (م ١٠٠ ا) طمع انك ان احطت علما بما سردنا عليك من صفات (پاين ٤٦) الاله ، بعرفت كمال صفاته ، فضلا عن الطمع في معرفة ذاته ، فان ذا طمع فاسد فارط من وهم حاسد ، بل حاملك عليه شيطان مارد ، وهيهات تضرب في حديد بارد . فان الانسان لا يعرف غيره من الانسان من حيث هو غير ، الا من حيث انه مماثل له في الانسانية المشتركة بينهما . فمعلومه القدر المشترك ، لا الخصوص الذي ليس له الا هر من حيث الاجمال . فكيف يعرف من لا مثال له عنده الاعلى ابعده الوجوه ، كما قال : «مثل نوره كمشكوة فيها مصباح» .

ومن هذا يعلم (150 b) ان العلم بالشئ ليس الا حصول مثاله في العالم . ومن المحال ان يكون للواجب مثل^(١) ، لان مثل الواجب واجب ، وليس في الوجود واجبان . او مثال الا على اقصى رتب البعد كالوجود مثلاً ، فان مفهومه عام ينطلق عليه وعلى غيره بالتشكيك فهذا القدر كيف يوقفنا على معرفة كنهه ، كلاً ، فجلاً عن ان يحاط به وجلّى . بل غاية هذه المعرفة معرفة غاية العجز عن المعرفة ، فان العجز عن درك الادراك ادراك ، لما اشار اليه الصديق الاكبر الذي هو ترياق فاروق بين سم الكفر وشهد الايمان ، لكن الوقوف على الباب اشراك وعجز وخذلان ، وعنّت الوجوه للحقّ القويم . فلا تحيطون به علما ، وما قدروا الله حق قدره ، ان الله لقوى عزيز ، اى هو اعزّ واقوى من ان تعرفوا كنه معرفته .

١- مثل نوده .

شعر:

كيف (م ١٠٠) الوصول إلى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهنّ حتوف
الرجل حافية و مالى مركب والكفّ صفر والطريق مخوف
سبحانه لا تدرکه الابصار، (151 a) ولا تحيط به الافكار، فهو محتجب لشدة
ظهوره وكمال نوره، حجابہ النور و نقابه الظهور، مثل شمس النهار الذى هو ينبوع
الانوار. ولله المثل الاعلى فى السموات والارض، ولذین لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء.

الاصـل الثالث فى الافعال . امام الغرض ، لا بد من تفسير الفاظ مستعملة فى

هذا الباب :

فالأول الفعل ، هو تأثير الموجود فى غيره باخراجه من القوة الى الفعل .

التانى الایجاد هو اعطاء الوجود .

الثالث الخلق هو تقدیر الشئ .

الرابع الجعل ، له معنيان معنى الخلق و معنى الفعل .

الخامس التكوين هو الایجاد فى المادّة .

السادس الاحداث ، هو الایجاد فى الزمان .

السابع الفطر ، هو ابتداء خلق لم يسبق مثله .

الثامن الابداع ، هو الایجاد لاعتن مادّة و زمان .

التاسع الاختراع^(٧) ، يقرب من معنى الفطر مع معنى الابداع .

اذا عرفت هذا ، فنقول : قد عرفت العوالم الثلاثة ، وعرفت (151 b) انها افعاله ،

فاعلم الآن انه كيف فعل ، اهو فعل مسبوق بعدم حتى يكون محدثاً بعدان لم يكن ، او

فعل لا مسبوق بعده ، بل هو فعل دائم معه دوام الشعاع مع الشمس ، وعلى الجملة دوام

اللوازم مع الملزومات ، (م ١٠١) او دوام المعلولات مع العلل . لا بد من فصل بين البابين ،

فان هذا المقام موقف الحشر ، ومصراع البشر ، يتقاتلون فيه تقاتل العميان بسيفوف الدلائل

واسنة البرهان ، اذ هو الطامة الكبرى والمعركة الغبراء .

١- م : الطريق ، هامش : الوصول ، مانند ر .

٢- در ر بجای شمارهها حرفهای «ا» تا «ط» آمده است .

وبعد هذا لا بدّ وان تعرف أنّه ، تعالى ، على اى ترتيب فعل ، افعلهاد فعة واحدة
 بلا تقدّم وتأخّر ، ام فعلها على ترتيب واجب فى الحكمة رعايته ، كما قال سبقت رحمتى غضبى .
 ثمّ بعده لا بدّ وان تعرف أنّه ، تعالى ، لم فعل ، وكيف الجمع بين قوله ، تعالى ،
 جواباً لداود ، عليه السّلام ، حين سأله : « لم خلقت الخلق - كنت كنزاً مخفياً ، فاحببت
 (152 a) ان اعرف » ، وبين قوله : « لا يسال عمّا يفعل » ، مع قوله ، تعالى : « وما خلقت
 الجنّ والانس الا ليعبدون » .

بل لقائل ان يقول : أنّه ، تعالى ، فعل هذه العوالم لغرض حامل له عليه ، او لا
 لغرض . فان فعله لغرض ؛ فما ذاك الغرض ، ومن فعل من هو . فان كان فعله ايضاً ،
 لزم التسلسل فى الاغراض ، وهو محال ، والفعل موقوف عليه ، فيكون محالاً ، مع ان هذا المحال
 محال ، اذ الفعل محسوس معقول . وهل الافعال الاغراضية الا دليلاً على نقصان صاحب
 الغرض واستكمالها به ، اذ هذا حدّ الغرض وحقيقته . والا ، لا يكون الغرض غرضاً ، لان الغرض
 فى اللّغة الهدف ، اى منظرهّمه و مقصد نظره . وان فعله لا لغرض ، فهو اذن عبث و
 لعب . وقد نفى الله ، تعالى ، امثال هذه الافعال العبثية عن نفسه (م ١٠١) فى مواضع
 جمة من كتابه . نحو قوله : « وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ، وما خلقناهما
 الا بالحق » . وقوله : « وما خلقنا السّماء والارض وما بينهما باطلاً ، ذلك ظنّ الذين كفروا »
 وهذا غاية التهديد لمن (152 b) ظنّ خلقهما باطلاً ضائعاً .

سؤال آخر ، قد عرفنا ممّا قدمت لنا أنّه خير محض وهو ينبوع الجود والخير والنفيع
 والرّحمة فى حقّ غيره ، لكن (١٦٥) نرى فى عالمنا هذا من الشرور والافات والنوب والعاها
 والاحوال اللاستحقاقية والأمر الاتفاقيّة ، كما قيل^(١) :

ليت الملاح وشرب الراح قد قرنا	بالنجم او عقداً فى ذروة الفلك
فلم يعانق مليحا غير ذى كرم	ولم يحن الى راح سوى ملك
وكما نظم ^(٢) :	

سيه باد روى سيهر كبود	كه باجور جفتست وزانصاف طاق
-----------------------	----------------------------

٢- م : وكما نظم فى الفارسية . ر : بيت

١- م : قبل عربية . ر : قبل شعر .

به عیسی مریم خری میدهد بكون خری میدهد صد براق
و كما انشد^(۱):

من گرسنه چرخم ره نان می بندد و آنرا که بدادست دهان می بندد
وین نقش نگر که این جهان می بندد سگ بر که و خر بر استخوان می بندد
ولله در ابي العلاء حيث قال :

کائی حيث ينشأ الدجن تحتی فها انا لا اطلّ ولا اجاد
ما يقصر الوصف عنه .

وفاعل الخیر المحض لا يفعل الشرّ، اذ لا يجوز ان يكون مصدر الخیر مصدر لصدّه،
فان الفاعل (153 a) الواحد لن يسوغ ان يكون مصدر الا مرین متماثلین، فكيف (م ۲۰۲)
لفعلین متضادّین، او متناقضین، على فرق مشهور بينهما، وقد عرفته . فتلك الشرور هل هی
بفاعل، او لا بفاعل .

فان كان لا بفاعل، فكيف یجرى شیء ما فی عالمی الملك والملكوت بلاعلّة ولا فاعل . ولو
جوزنا ذلك، لانسدّ على عقولنا باب التحصیل، وینفتح سبیل التعطیل، فلا یمكننا الاستدلال
بصنع على صانع و بمنع على مانع .

فان يجب علينا ان نأخذ بمذهب الدهریّه، حيث قالوا : « وما یهلكنا الا الدهر »،
ویمذهب اصحاب الطبائع كما قالوا : « ما هی الا حیوتنا الدنيا نموت ونحیی » . والفرق
بین المذهبین العاطلین، ان الدهریّه تنكر المبدأ والمعاد، والطبیعیّه تنكر المعاد فقط .
وكلّ هذا ظاهر المحال .

وان كان بفاعل، فیجب ان يكون صدور الشرور عن فاعل شریر غیر مصدر الجود والخیر .
وهذا یلجئنا الى التمسك بمذهب القدریه، ان كان ذاك الفاعل هو الانسان، الذین هم
مجوس هذه الامه، او بمذهب الثنویّه ان كان فاعلاً (153 b) آخر ظلمانیاً، الذین نظروا
الى مصدر الجود بالعیین الحولاء والی صنعه بالعیین العوراء .

فهذه اسولة اربعة بدرت من ابليس عظیم الكید والتلبیس (۶۵پ) و اوردها على

۱- م : وقال آخر ر : و كما انشدیت .

الملائكة الذين قال لهم الله: «انتي جاعل في الارض خليفة»، فاعترضوا عليه، تعالى، و قالوا: «اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» فعجزوا عن جوابها، واستعانوا بربهم في دفعها، اذ هي خطوات الشيطان وسيلها. وهي (م ١٠٢ ا) اصول جميع الشبه الذائعة فيما بين الخليقة من ارباب الشرائع والطريقة واهل العقل والحقيقة، جميع المذاهب منها ناشية، وسلاكها على الحاشية، الا المخلصون الذين هم على خطر عظيم. كما اشار اليه النبي، عليه السلام، في حديث طويل: «الناس كلهم هلكي الا المخلصون»؛ المشارون اليهم بقوله: «من اخلص لله اربعين صباحاً»، ظهرت ينابيع الحكمة (154 a) من قلبه على لسانه. الا لله الدين الخالص». والفرقة الناجية هم المذكورون في قوله: «ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون»، واليها عائدة عند انحلالها وفك عقدة عقابها، اذ كل شيء يرجع الى اصله، ويتصل بجنسه عند فصل فصله.

فلابد من الجواب عنها على الترتيب، وها انا متصد لمنصب الاستدلال في معرض الاستكانة والاستدلال مستفيدا لا مفيداً مكرراً معيداً من فيض ذي الجلال واهب الكمال. فنقول: اولا الحق الصريح في كيفية صدور الصنع عن الصانع، لا يمكن الا ببيان صحيح المذاهب فيه. وقد اضطربت آراء العقول ودارت رؤس النفوس على مذاهب ثلاثة، دائرة بين دائرة حاصرة النفي والاثبات، لاجراء لواحد منها. لان الصنع روحاني و جسماني، فلا تخلو اما ان يكون كل واحد منهما قد يما او محدثاً، والروحاني قديم (154 b) والجسماني محدث، او بالعكس، او موقوفا فيهما او في احدهما من (م ١٠٣ ا) غير حكم بقديم او حديث. فهذه اقسام محصورة بحصر العقل.

اما المذاهب السلوكية منها التي هي اصولها فثلاثة:

المذهب الاول رأى من نظر الى كمال القوة الواجبية وتام القدرة الواجبية ووفور فيضه وجوده، فيصدق بدوام الصانع مع الصنع، وهو الاستدلال بقوة العلة التامة على المعلول الواجب المعية معها؛ (٦٦ ر) كيلا يكون جوده من جهة الازل عاطلاً باطلاً، فيتعطل الصانع الكامل الذات التي لا يعوزها شيء ما من الكمالات والصنع عن افاضة الخير مدة غير متناهية، وتعالى الله عن القصور والفتور. وهذا هو القول المشهور بقديم

العالم روحاني وجسماني ، اذ لا تعلق لما فضلناه من افاضة الخير والجدد بالروحاني خاصة او الجسماني خاصة . وهو مذهب اكثر الفلاسفة ، سيما المتأخرون (155 a) من المشائين ، خصوصاً برقلس ، حيث احدث القول بالقدم بعد المعلم الاول بدعة ، وكل بدعة ضلالة .

المذهب الثاني رأى من نظر الى نقصان القوة الممكنية وقصور الصنع عن اهليّة المعية مع الصانع ، فيصدق بتخلف المصنوع عن الصانع ، لئلا يلزم من دوامها مع مساواتها في الوجود والعدم والحدوث والقدم ، وتعالى الله عن المساواة في امرها ، فضلاً عن الوجود والقدم . وهو استدلال بحال الاثر على حال المؤثر ، فعلى هذا الحال يتعطل الصانع عن الصنع مدة (م ٠٣١) لا اول لها ، موهومة غير معقولة محققة . وهذا هو القول المشهور بحدوث العالم جسماني وروحاني ، لان الاستدلال بحال الاثر عليه عام لكليهما ، وهو مذهب جميع اصحاب الشرائع والملل ، وبعض اهل الاهواء والنحل .

المذهب الثالث رأى من نظر الى كمال استعداد العالم الروحاني فوق الجسماني ، (155 b) لبساطة الاول ونورانية المقربتين الى صانعه ، لقربة المناسبة ، اذ المشابهة ولو على ابعد الوجوه علة الضم . وجسامة الثاني وظلمانيته المبعدين عن خالقه ، لبعده المناسبة وقرب المضادة الموجبة للتفريق . وهذا قول منقول عن الاقدمين ، حيث صرحوا بقدم العقول وحدوث الافلاك . وابن زكريا من المتأخرين كان ينصر هذا المذهب و ان كان باطلاً ، الا انه ابعد عن البطلان من المذهب الاول ، حيث اثبتوهما قديمين ، و اقرب الى قبول العقل منه .

المذهب الرابع رأى من نظر الى كمال الجسماني ونقص الروحاني ، فيصدق بعكس المذهب الثالث ، وهذا قول مردود ، ولا يجوز ان يحكم به مجنون ما فضلاً (٦٦٦) عن عاقل . لان الحكيم التام الحكمة والكرام العامّ النعمة كيف يفعل الاخس الاظلم ويترك الاشرف الاعلم ، مع ان الاخس يتوقف على اكثر مما يتوقف (156 a) عليه الاشرف ، لكثرة الاول ووحدة الثاني . وكلّ ما يتوقف عليه الواحد يتوقف عليه الكثير وجوداً و عقلاً ، والموقوف على اكثر المقدمات اندر وجوداً واكثر في العدم رقوداً عما ليس كذلك (م ٠٤١)

فلهذه المقدمات الضرورية صدّتهم عن المسير اليه .

المذهب الخامس رأى من نظر الى كلى طرفى الصانع والصنع كما لا ونقصاً وفعالاً و
انفعالاً ، فيتعارض عنده دليلان ، وينسد عليه سبيلان ، فيتوقف فى الكلّ او فى البعض ، ولا
يسلك مسلكاً ، ولا يخوض معبراً ومهلكاً . وهذا مذهب جالينوس ومن تابعه ممن على عقيدته
بائعة ، ولعلّه اختيار طريق السلامة ، وتنكّب جانب العلامة ، او عسى اخذ بيده الوصية
المروية عن سيدنا سيد الاولين والآخرين سابق القدماء والمتأخرين ، عليه السلام : عليكم
بدين العجائز ، حيث عجز حائراً وتجرباً يراً ، فما ربحت تجارتهم ، وما كانوا مهتدين .
او المثل (156 b) السائر : العمى اقرب الى السلامة من بصيرة حولاء . لانه عمى عن سلو
الضراطيين ، وانحل عقال عقله عن كلى الرباطين .

وعلى الجملة يدور نظر اهل العالم بين الكمال التام العام للعلّة ونقص العجز
الضعيف للمعلول .

فالفسفى يستدلّ بحال السبب على حال المسبّب ، فيشبهه به ، وهم المشبهة العقلية
من هذه الجهة ، وان كانوا ينزهونه عن المكان والجهة . فجلّ الواحد المعروف قبل الحدود
وقبل الحروف ، كما اشار اليه حكيم السلف وقدوة الخلف ، الجنيد ، رضى الله عنه والمتكلم
يستدلّ بحال المسبّب على حال السبب ، فيعطله عنه ، وهم المعطلة من هذا السبب ، حيث
عطلوا الله تعالى عن جوده ممدّة لا نهاية لها (م ١٠٤ پ) موهومة غير مفهومة .
فهذا هو تلخيص المذاهب مع اشارات خفية الى مأخذها . وانا اقول قولاً حقاً
مسالك المذاهب اربعة :

الاول مسلك صرف العقل بلا اعتصام بحبل الشرع ، ولا اخذ بقيود حدود (157 a)
السمع ، وقلّ ما ينجو سالكه دون ان يتردّى ، ويقع فى صفاصاف الحيرة والتردى . كما قال ،
عليه السلام : (٦٧) « يهتف العلم بالعمل ، فان اجاب ، والآ ارتحل عنه . » ولهذا اقال اهل
البصيرة : « علم بلا عمل ضلال ، الا من اخذ التوفيق بيده توفيقاً قايماً الى سعادة دون
وسيلة المبعوث ، فيكون عقله رسولاً اليه هادياً له ، كما قال لرسوله ، عليه السلام : « وكذلك
اوحينا اليك روحاً من امرنا » . ومعلوم ان احداً من البشر ما كان هادياً له الى الحق ،

بل عقله الكامل كان كافياً في الهداية .

ومن ههنا قيل في الانبياء : « من يستغنى عن مدد الملائكة وسيلتهم الى حضرة الحق ، فلا يحتاج في الدخول الى بابه الى حاجب و وزير ، ولا يلتجى في الوصول الى جنابه الى ظهير ومشير ، بل توفيقه رفيقه ، وعقله رائده وقائده . وفي الاولياء ايضاً من يستغنى من مدد الانبياء ، لما ذكرنا من المعنى » .

لان نوع البشر متى يستغنى عن الاستمداد عن الملائكة مع شروق انوارها وكثرة آثارها بالنسبة (157 b) الى نوع البشر ، فبان يستغنى شخص عن مثله مع مساواتهما في درجة الشرف والكمال ، او مع تفاوت قليل دون التفاوت بين البشر والملك ، كان اولى . وهذا مزلة الاقدام ، حيث انكرت البراهمة النبوات رأساً .

والى هؤلاء (١٠٥ م) المستقلين بالعقول اشار نص القرآن بقوله : « يكاد زيتها يضىء ، ولولم تمسه نار » ، أى بعض النفوس يستضىء ويشتعل نوراً و هداية بلامد من خارج ، لدهنية ذهنه وذكاء عقله ، كالفتيلة المدهنة بالزيت مثلاً ، تشتغل ناراً بسرعة . و من هاهنا قالت الصابية : « الصبوة هي الانحلال عن قيد الرجال » . فانكروا نبوة ابراهيم ، عليه السلام ، وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق .

الثانى مسلك صرف الشرع بلا استمسك بعروة العقل الوثقى ، اذ هي ادم و ابقى ، اعنى في معرفة الاصول والكليات ، لا في ادراك الفروع والجزويات . فان هذه يجب ان تكون متلقاة من مشكاة الشرع (158 a) ، مقتبسة من زجاجة النبوة . فاما في ظلمات فيا فسى المعقولات لا بد من تقديم مصباح العقل . لهداية الدراية في البداية والنهاية ، والا فيهلك من حيث لا يدري ، و يهوى في مهاوى الضلالة و يسرى .

ولهذا امر سيدنا ، عليه السلام ، باستزادة العلم من ربه في قوله : « وقل : رب زدنى علماً » ، وقال : « كل يوم لا زاد فيه علماً ، فلا يورك لى في صباح ذلك اليوم » . تبصر كيف نفى البركة عن صباح يوم لا يتجدد له علم . ومتى ارتفعت (٦٧ پ) البركة ، وقع اللوم الشوم والخذلان والحرمان . نعوذ بالله منه .

ورفعة قدر العلم وجلاله اعظم من ان يسطر ، واشهر من ان يذكر . ولو لم يكن الا

ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَيَاهُمْ بِقَوْلِهِ: «وَالَّذِينَ أوتُوا (م ٥٠٥) الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»، لَكُنْفَى وَنَاهِيكُ شَرَفًا وَمُنْقَبَةٌ قَوْلُهُ: «قُلْ: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ، وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» . وَهَذَا اسْتِحْلَافٌ فِي مَعْنَى الْإِنكَارِ وَالنَّفْيِ، وَلِهَذَا قِيلَ: «عَمَلٌ بِالْعِلْمِ وَيَال» . (158 b) .

الثَّالِثُ مَسْلُكٌ مَسْهُكٌ خَاوٍ وَعَنْ كَلِيِّ السَّالِكِينَ، عَارِعٌ عَنْ مَلِكِ الْمَالِكِينَ إِلَى الْآبِدِ . فَلِهَذَا قَلَّمَا يَسْلُكُهُ أَحَدٌ، وَهُوَ مَطْرُوقٌ شَيْطَانِ الْوَهْمِ، فَلَا يَسْلُمُ مِنْ سَلْكِ طَرِيقِهِ وَيَتَّخِذُ عَابِرَهُ رَفِيقَهُ، وَهُوَ الْمَشَارُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ، تَعَالَى: «وَلَا تَبْتَغُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ، وَلَا تَبْتَغُوا السَّبِيلَ، فَتَفْرُقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» .

الرَّابِعُ مَسْلُكٌ مَطْرُوقٌ لِكَلِيِّ طَارِقِي الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ، الْحَاوِي لَطَرْفِي الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، وَإِلَيْهِ إِشَارَةُ قَوْلِهِ، تَعَالَى: «هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ . وَإِنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا، فَاتَّبِعُوهُ» . وَطَرِيقُهُ هُمُ الْفَائِزُونَ النَّاجُونَ، وَلِفَلَاحِ الْآبِدِ رَاجُونَ . وَعَنْهُمْ عَبَّرَتْ إِشَارَةُ الْقُرْآنِ حَيْثُ قَالَ: «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَزَكِّي مَنْ يَشَاءُ» . لِأَنَّهُ ذَكَرَ فِي غَيْرَةِ آيِهِ: «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ» . فَالْفَضْلُ هُوَ الْعَقْلُ، وَالرَّحْمَةُ هُوَ الشَّرْعُ . أَقْرَأُ: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ . كَيْفَ صَرَخَ بَانَ أَرْسَالَ الرَّسُولِ الَّذِي هُوَ الشَّارِعُ (159 a) رَحْمَةً مِنْهُ وَعِنَايَةً، حَيْثُ أَخْرَجَهُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْكُفْرِ إِلَى نُورِ الْإِيمَانِ . «مَا زَكَّى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا» . فَدَلَّ أَنْ التَّذَكِّيَّةَ الْمُنْجِيَّةَ إِنَّمَا يَحْصُلُ لِسَالِكَيْهَا .

إِذَا عُرِفَتْ هَذَا، فَنَقُولُ: الْإِقْرَابُ إِلَى الْحَقِّ مِنْ مَذْهَبِي الْقَدَمِ وَالْحَدُوثِ مَذْهَبِ أَصْحَابِ الْحَدُوثِ، لِأَنَّهُمْ سَلَكُوا كَلِيَّ الْمَشْرَعِينَ: مَشْرَعُ الشَّرَائِعِ النَّقْلِيَّةِ، وَ (م ١٠٦) رَ . مَحَبَّةُ الْحُجَّةِ الْعَقْلِيَّةِ .

أَمَّا الشَّرْعُ فَقَدْ أَطْبَقَتْ طَبَقَاتُ الْأَنْبِيَاءِ، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، مَعَ رَوَائِهِمْ مِنْ عَيْنِ الْعَقْلِ عَلَى كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهِيَ قَوْلُهُمْ كَانَ اللَّهُ فِي الْأَزْلِ، وَمَا كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ . صَرَّحُوا بِأَثْبَاتِ الْأَلْغَا زِلًا مَجْرَدًا عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ، حَتَّى مِنْ الصِّفَاتِ، أَنْ كَانَتْ مِمَّا سِوَاهُ، وَعَنْ مَعْنَى «كَانَ» أَنْ كَانَ زَائِدًا عَلَى مَفْهُومِ مَعْنَى اللَّهِ . بَلِ الْحَقُّ أَنْ وَجُودَهُ نَفْسُ الْكُونِ وَالْحَصُولُ، لَا مَا بِهِ الْكُونُ وَالْحَصُولُ، حَتَّى لَا تَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِمْ: «كَانَ اللَّهُ فِي الْأَزْلِ»، مَعْنَى كَانَ زَائِدًا عَلَى مَعْنَى «اللَّهُ»، وَمَعْنَى «الْأَزْلُ»، أَيضًا زَائِدًا عَلَيْهِ، أَنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يَكُونَ (159 b) مَظْرُوفٌ

الازل ، ليُحوى (٦٨) به ظرفاً زمانياً ، بل هو الازل والابد والدَّهر والسَّرمَد ، اى هو
 فاعل الازل والابد . وقد اشار السَّنائى ، رحمه الله ، الى هذا المعنى . حيث قال :
 با وجودش ازل بزير آمد بگه آمد وليك دير آمد
 وهو الوجود والكون المجرد عن الاين واليون . ولذلك قال ، عليه السلام : « لا تسبوا
 الدَّهر ، فانَّ الله هو الدَّهر » .

وامّا مذهب العقل ، فلانه اجمع اهل العالم على انه تخلف عن الصانع الكامل
 القدرة بعض مصنوعاته و مطبوعاته . وكيف لا ، وحدث الصّور والاعراض للبسائط والمركبات
 مشاهد عقلاً وحساً ووجداناً وحدساً .

ولم يقدح هذا فى كمال قدرته ورحمته و وفور فيضه ونعمته ، بل يحال على تصور
 المصنوع عن اهلية المعية معه ، فلم لا يحال هذا العجز والقصور فى تخلف العالم عنه
 على الفعل ، لا (م ١٠٦ پ) على الفاعل ، وعلى الصنع ، لا على الصانع . فان لم يُزِر هذا
 على منصب الجلال ، ولا (160 a) يضيق عرصة الكمال ، اعنى تخلف البعض ؛ فكذا تخلف
 الكل .

وهذا معنى قول رئيس الحكماء واجلهم عند اثبات ان الواحد لا يصد ر عنه آلاً واحد ،
 ليس فى طباع الكثرة ان يصد ر عنه معاً . وما قال : ليس من شأن الواجب ان يُصد ر اموراً كثيرة
 دفعة واحدة ، محتزراً به عن الاشعار بقصور قدرته ، بل احال ذلك على طباع الكثرة وعجزه
 اى الكثير عاجز عن صدوره عنه معاً ، الا واحد بعد واحد ، لانه عاجز عن اصداره ، تعالى
 عن البخل والقصور ، وجلّ عما يعجزه الامور ، « وما انتم بمعجزين فى الارض ولا فى السماء »
 فان قالوا : كل ذات سواء كانت واجبة او ممكنة ، لا بد لها من لوازم هى معاليه ، ولو
 بالمعلومية والمذكورية ، وهذه مقدّمة لا بد من قبولها لشهادة بدهاقه العقل بصدقها ، فان
 الذات الواجبة لها اشعة وانوار واضواء وآثار ، اذ الوجود كله من شروق نوره و لمعان
 (160 b) ظهوره . وتلك الاضواء والاشعة نحن نسميها عقولاً ، كما سماه المتكلمون صفات .
 والاشعة كيف يفارق منبعها ، كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذى هو المثل الاعلى
 له ، تعالى . الا ان بين الاشعتين فرقاً ، وهوان اشعة شمس العقل احياء عقلاء ناطقة

فعالة، واشعة شمس الحس (م ١٠٧ ا) اعراض وانوار لغيرها لالذاتها، غيراحياء عاقلة
فعالة .

قلنا تلك الانوار (٦٨ پ) والاشعة لاتخلو حالها عن احد قسمين : اما ان كانت
غيرالذات الواجبة اوعينها . فان كانتغيرها ، فلايكون هو واحد وحدة حقيقية ، فلايكون
اذن هو واجباً . واذالم يكن هو واجباً ، لاتكون له تلك الاشعة والانوار المفروضة لها
اللازمة لذاتها ، وان كانت عينها ، فكيف تكون عقولاً ، لان عين الشيء كيف يصيرعين غيره .
اللهم (161 a) الا ان يميد بهم مذهب المتنصرة الغير المتبصرة ، حيث جعلواله
من عباده جزءاً ، ان الانسان لكفور مبين ، وقالوا اتخذ الرحمن ولدا ، سبحانه ، بل عباد
مكرمون . والولد والجزء واللازم والمعلول والاشعة والعقول ، اذا كانت كلها غيرالذات ،
عبارات مترادفة عتبر بها عن معنى واحد . ففي الكل معنى الولد والجزء ، وهو الاقانيم
الثلاثة لاثاف النصرى الوجود والحيوة والعلم ، او الاله والمسيح وروح القدس ، اوالوالد
والزوجة والولد والذكر والانثى وما يتولد منهما . ولا مشاحة فى الالفاظ بعد تبلج صبح
المعنى من افق حق البحث . وقالوا : « اتخذ الله ولدا » ، وقالوا : « اتخذ الرحمن ولدا ،
لقد جئتم شيئاً ادا » ، وخيلتم نصب اعين عقولكم تمثالا وندا ، « تكاد السموات والارض
يتفطرون منه ، وتنشق الارض وتخرب الجبال هذا » . هذا هو القول الهراء الذى هو
محض الجدال والمراء .

فاذن قد دارت اقداح العميان فى دائرة (م ١٠٧ ب) مجلس قوس قزح ذى العوج
والالوان ، تارة مملوة (161 b) من ادناس ملة اليهود حيث قالوا : « عزير ابن الله » ،
وتارة دهاقاً من انجاس دين النصرى ، حين قالوا : « المسيح ابن الله » ، قاتلهم الله ،
انثى يؤفكون ، انما المشركون نجس فلا يقربوا مسجد حرام حرم الجلال ، ولا يتوجهوا شطر
كعبة قدس الجمال ، فاهجرهم هجراً جميلاً ، واتخذ الى ربك سواهم دليلاً . فهذا هو
الجواب عن قولهم : كيف فعل .

واقول ثانياً جواباً عن سؤالهم الثانى وهو قولهم : على اى ترتيب فعل : قد برهننا

انّ الله واحد في ذاته وصفاته ، وبرهنا ان فعل الواحد بلا واسطة واحد ، فذلك الواحد الواجب عن الواحد الاول لن يسوغ ان يكون عرضاً ، لافتقاره الى حامل جوهرى . ولا هيولى ، اذ وجودها بلا صورة محال . ولا صورة ، لافتقارها الى محل قائم الذات . ولا بجسم ، لما فيه التركيب . ولا بنفس ، لاحتياجها الى بدن (٦٩ر) تدبره ، ولان النفس متغير في ذاتها ، لتغيير ارادتها (162 a) وتحريكها ، فلا يجوز صدورها بلا واسطة عن الواجب الذي لا يتغير .

فهذه الجواهر الاربعة متباينة ذاتاً عن صدورها عن المبدأ المطلق فرادى وازواجاً ، ودخولها في دين الوجود افواجاً معاً ، لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبقية ، لا لبخل مبدأها وقصور فاعلها ، تعالى عن الضئيلة والتقتير والكلال والتقصير ، فضلاً عن العرض الواجب التأخر عن كلها ، لافتقار وجوده اليها . (م ١٠٨ر) والواجب تأخراً عن الكل كيف يصح وجه وجوده من ليل العدم سابقاً على الكل .

فبقى ان يكون اول ما خلق الله العقل . فقد وافق البرهان اعتقاد اصحاب الاديان ثم هذا العقل الوجداني ان صدر عنه ايضاً واحد آخر وهكذا ، وجب ان لا يكون في الوجود موجودان ، الاً واحد هما علة الاخر . ومتى انتفى احد اشخاص الوجود ، [كانت قد] انتفت علة . وكذا انتفاء علة لا انتفاء علة علته ، (162 b) وهلم جرّاً في الانتفآت ، كما كان جرّاً في الثبوتات حتى يسرى الى الواجب ان تعلقت المعلولات به . والا ، فيبقى الواجب فرداً واحداً ، وينتفى ماسواه ، ان جوزنا انفكك الصنع عن الصانع .

كما جوز بعض المتكلمين انفكك الصانع عن الصنع ، لان الانفكاكين متلازمان . ان العلاقة من احد الجانبين متى تحققت ، تلازمها علاقة الجانب الاخر ، مع ان هذا مخالفة صريحة لقوله : « انّ الله يمسك السموات والارض ان تزولا » ، وغيره من الآيات وال اخبار . حيث قالوا : فرض عدم الواجب لا يضّر وجود الممكن ، بل يجوز وجوده ملازماً لعدمه . شدّ العصاة العصبية لعصبة القول بالعلة والمعلول . وربّ عصبية في قضية جزئية مختلفة مؤدية الى قضية كلية متفككة رافعة لها مفضية الى رفع جزئيتها ، لدخولها تحتها من حيث

لا يدري (163 a) المتعصب المعصب . « وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً »
اشارة الى هذا المعنى .

(م ٠٨ ب) مثلوا بعدم البناء مع وجود البناء ، فان عدم احدهما مع وجود الآخر محسوس . ولم يعلموا ان البناء ليس بعلة اصلاً لوجود البناء ، بل نضدت للبناء بواسطة حركة يده ، فامتدّ طولاً وعرضاً . وهذه النسبة البعيدة ليست من العلة (٦٩ ب) في شئء لاحقيقة اصلاً ، ولا مجازاً ، الأعلى اقصى وجوه المجازات . ولم يشعروا ايضا ان فرض عدم الواجب محال ، اذ لا معنى للواجب الا هذا القدر ، بل يلزم من فرض عدمه كل محال . و اذا لزم كل محال ، كيف يبقى ممكن ما ، فضلاً عن وجوده وبقائه و كونه وثباته . وهذا كما قيل :
بنيت قصراً ، وهدمت مصراً . وههنا هدمت مصراً اذ اختلف فيه بيتك المبنى عليه . شعر :
قل للذي يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء

فثبت ان دائرة الوجود ، لو كانت متسلسلة متعلقة (163 b) واحدة من واحدة منها ، لسرى عدم بعضها الى عدم كلها ، مع ان بطلانه معلوم ضرورة عقلية ومشاهدة حسية . فاي طريق في اثبات كثرة لاعلى هذا الوجه ؟ فليس الا ان هذا العقل الاول فيه كثرة ، بعضها من عند الواجب الواهب ، وبعضها من ذاتها ، واقله انه ممكن محدث . والامكان له من ذاته لا يجعل جاعل ، فان الممكن لا يجعل ولا يفعل . بل الامكان سبب لكون الممكن مجعولا . اذ لو لم يكن ممكناً ، لما كان يمكن جعله . فهو اذن سابق على كونه مجعولا لغيره ، لان العلة سابقة على (م ٠٩ ا) المعلول . ولان الامكان للشئء لو كان بالغير ، لكان عارضاً جائز الزوال . ومتى زال ، انقلب الممكن غير ممكن . هذا بديهي الخلف . فثبت ان الامكان له من ذاته ، كما ان الوجوب للواجب من ذاته . فاذا جاز القدح في احدهما ، جاز في الآخر .

فهذه الكثرة مركبة تركيباً عقلياً من امور ثلاثة متفاوتة بالضوء والظلمة (164 a) والظل . فوجوده من الاول نوراني ، و وجوبه كظل منه ، وامكانه ظلماني ، اذ هو منبع العدم . فهذا العقل اذن هو الجوهر الذي قيل فيه : « اول ما خلق الله جوهره ، فنظر اليها بعين الهيبة فذابت اجزائه ، فصارت ماء ، فتحرك الماء ، وطفأ فوقه زيد ، وارتفع دخان . فخلق السموات

من ذلك الدخان ، والارضين من ذلك الزيد » ، بل لهذا شاهد عدل من الكتاب المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون من علائق التعصب المبرئون عن كدورات التمدد هب ، وهو قوله : « اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما » . وهل الرتق الا الشيء الواحد ، والفتق الاتفصيلة سماء وارضاً وعقلاً ونفساً ونوعاً وجنساً وفلكاً وملكاً . وجعلنا من الماء (٧٠ ر) الذي حصل من ذوبانه عند وقوع نظر هيبة الجمال اليه المسمى نفساً كلياً كل شيء حتى افلا يبصرون .

فيحسب هذه الجهات يجب ان يكون له (164 b) انظار ثلاثة متفاوتة في الصفاء والكدورة والشرف والخسة اذ العلم الذي هو مثال من المعلوم يجب (م ١٠٩ پ) ان يكون مثاله .

احدها نظري عجز نفسه بالامكان الذي هو منبع العدم والشر والظلمة .
والثاني نظري وجوده الموهوب له من جود الكمال الذي هو نور محض اذ موهوب النور نور .

والثالث نظر الى قدرة باريه وقوة خالقه بالايجاب والادامة التي هي منبع البقاء والثبات .

والنظر الاول يلزمه الخوف والخشية « وهم من خشية ربهم مشفقون ، حتى اذا فرغ من قلوبهم » ، عبارتان عن هذا المعنى .

والنظر الثاني يلزمه الفرح والسرور والبسط والحيور ، اذ تصور النور يوجب الفرح الذي هو انبساط الروح . ولهذا ترى ميل عجم الحيوانات في ظلم الليالي الى لقاء النور ، وشوقهم الى الاكتحال بطلعة الشمس ، فضلاً عن النفوس النواطق . وسبب فزع اصحاب المال يخوليا قلة نور ارواحهم الدماغية على ما عرف في الطب .

والنظر الثالث يلزمه سرورا اقل منه ، اذ وجوبه (165 a) بالاول مثل ظل له ممدود عليه ، حافظاً اياه من امتداد يد الفناء اليه ، واستعلاء جور البلى عليه . وهذا الاستغلال هو المسئول في بعض دعوات النبي ، عليه السلام ، الصالحة الفاتحة ، حيث قال : اللهم اظننى تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك .

فالعقل الأوّل ظلّه وظلّه ، كما سمّاه تعالى صريحاً بهذا الاسم في قوله : «الم تر الى ربك كيف مدّ الظلّ ، ولو شاء لجعله ساكناً» لان له ما سكن في الليل والنهار ، وهى العقول والنفوس (م ١٠ ا ر) الساكنة ليلاً ونهاراً اصلاً واسحاراً في حظيرة الجبروت ، وهو سلطان الله في ارض عالم الاجسام كما قال ، عليه السلام : السلطان ظل الله في ارضه ، فهو ظلّ بالنسبة الى كبرياء الاول ، وشمس بالنسبة الى من دونه ، وما سواه ظلاله . فكما ان النور اشرق من الظلّ ، فكذلك تصوّره اشرف منه .

فمن هذه الجهات الثلث التي هي الوجود والوجوب والامكان ، (b 165) او الوجود والمائيّة والامكان ، او النور والظلّ والظلمة ، على اختلاف العبارات ، يتولّد فيه علوم ثلثة متفاوتة في الشرف والخسة . لانه كما ان تصوّر البقاء يوجب اللذة ، فكذلك تصوّر (٧٠ پ) الفناء يوجب الالم . وهذه الحالة نجدها من انفسنا وجداناً ضرورياً بلا تكلف برهان ، بل اغنانا عنه العيان بعين البصيرة والحدس بلا مزاحمة من عين الحسن .

فمن نظره الامكانيّ يلزمه الفلك الأوّل ، لان تصوّر الامكان يناسب المادّة . ومن نظره الثّاني ، وهو تصوّر الوجوب بالغير ، يلزمه نفس ذلك الفلك ، اذ هو ظلّ للعقل ، فتصوّر الظل يناسب الظلّ .

ومن نظره الثّالث وهو تصوّر الوجود الموهوب من عند الجواد ، يلزمه عقل آخر ، لان تصوّر النور المحض يوجب النور المحض المناسب له مناسبات كثيرة ، مثل البساطة ، والامن من الفساد ، والعلم والاحاطة ، والجوهرية الموجبة للقيام بالذات ، التي غير ذلك . ولا معنى (a 166) للعقل الاماله هذه الاوصاف ولا تتعجّب من هذا .

فنقول ما معنى كون العقل (م ١٠ ا پ) الأوّل معدنا لنور وظلمة وظلّ وتفكر في متن الحديث ، كيف سرّح ايضاً بامور ثلثة مخلوقة منه ، وهو الماء والارض والدخان ، وهل الارض الاكالظلمة التي سمّيناها جسماً فلكياً ، والماء الاكالظلّ الذي سمّيناه نفساً كلياً ، والدخان الاكالنور الذي سمّيناه عقلاً فعلاً ، سوى ان تفهيم المعقولات الغائبة لا يمكن الا بمحسوسات الحاضرة للعين .

ولا تنكرن في نفسك مناجياً ايها بزعمك : كيف يكون تصوّر الاشياء وتعقلها سبباً لها ،

بعد ان علمنا ان كل الاشياء اتمصدر عن مبدعها لعلمه بها . فان ظلمة الجهل لا يصدر عنها شىء بثة . اذ الوجود والشىء ، كيف يصدر من العدم الذى هو الجهل ، وهو كيف يوجد شيئاً وهو فى نفسه غير موجود ، اذ الوجود هو اعطاء الوجود . فما لم يكن له وجود ، كيف يعطى غيره مالم يكن له . فلليس كيف يوجد بالاليس ، بل بئس كيف يسخو بنعم . وتلوت قوله ، تعالى : « وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه » . انظر كيف صرحت الاية بان سبب وجود الاشياء (166 b) هو العلم لا غير .

وهكذا نحن اذا تصوّرنا الصّحة يحدث فينا الصّحة ، واذا تصوّرنا المرض يحدث فينا المرض . واقرب من هذا ان تصوّر صورة مليحة يهيج قوّة الشهوة ، وتصوّر قبيحها لا يوجب شيئاً ، بل ربما يثور قوّة النفرة ، لتصوّرها صورة مبغوضة (١٧١ ر) عند المتصوّر .

وهذا هو المقدّمة المشهورة من (م ١١١ ر) ان التصوّرات النفسانية قد تكون مبادى لحدوث الحوادث . ومن حاله بلغت الى حد قصور ، يجب ان يقرّر معه الوجدانيات النابعة من فطرة النفس بالبرهانيات ، وهو لا يقبل الا بعسرة وصعوبة . فالاولى ترك مكالمته فضلاً عما لا يقبل رأساً ، « قل : الله ، ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ، ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلهههم الامل ، فذرهم يخوضوا ويلعبوا ، واعرض عن الجاهلين » ، اشارات الى هولا .

ثم من العقل الثانى بهذه الاعتبار الثلثة وتصوّراتها يصدر عنه عقل (167 a) و نفس وفلك آخر ، الى ان ينتهى تلك الانوار والاشعة بالعقل الاخير الذى صدر عنه هوى العالم العنصرى .

وهذه الانوار مترتبة فى شدّة الاشراق وضعفه . فكل ما كان اقرب من منبع النور ، كان اشداً اشراقاً . وكل ما كان ابعده منه ، كان اضعف اشراقاً ، حتى لا تحصل من آخر الانوار ، الا الهوى الذى هو جوهر ظلمانى لا يعقل ذاته ، فضلاً عن غيره ، فهو ظلّه ، وطلّه . كما ان الطبيعة ظل الهوى . وظل الظل اظلم منه . فكان فى اللطافة ما بلغ رتبة العقل ، وفى الكثافة ما دخل فى حد الجسم ، ليكون لها ثخن وحجم . بل الثخن انما يحصل فيه بواسطة الصّورة الجسميّة ، فصارت جسماً عنصرياً . تصوّر شعلة تقطر من نار عظيمة ، وشعلة قاطرة من الشعلة الاولى ، وهكذا االثلة ورابعة وخامسة الى ان انتهت تلك الشعلة بقاطرة لانور لها ، مثل

القمر القاطر من الشعل (م ١١١ ا) المبيوثة فى السموات النازلة من لدن السماء الاعلى الى السماء الاخرى . اذ هذه (167 b) الانوار المترتبة المتفاوتة فى الاشراق والكمودة ظلال تلك الانوار المعقولة . ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتفكرون .

ثم هذا الجسم العنصرى الذى هو حشوا لفلك بواسطة القرب والبعد عنه صار اربعة اقسام : فالذى منه فى غاية القرب يجب ان يكون حاراً ، والذى فى غاية البعد منه ان يكون بارداً ، وما بينهما متوسطاً فى الحرارة والبرودة . ثم هذه الاربعة لا تزال تتمازج بالحركة من خروجها عن احيازها قسراً بواسطة الحركات السماوية واقتضاء الكواكب بنقض آثارها التى لا يعلم ذرات جزئياتها (٧١ پ) الحقيمة الآ الواحد القهار وكلياتها الا هو ، والراسخون فى العلم ، يقولون : آمنا به كل من عند ربنا ، اى كلياتها وجزئياتها ، ثابتها و متغيرها .
ثم يحصل من امتزاجها مواليد اربعة :

احدها آثار الجو من السحب الساكبة والشهب الثاقبة والثلوج والامطار والشعل والانوار (168 a) والرياح والامواج والاضطراب فى البحر العجاج وقوس قزح وذوات الاذناب وغيرها من الاسباب . وقال الله ، تعالى : « وجعلناها رجوما للشياطين » ، اى الشعل النازلة من كرة النار ، وهى الدخان الصاعدة من الارض الى اعلى الجو المشتعلة منها الشدة استعدادها له بواسطة الحرارة واللطفة .

ثانيها المعدنيات ، وتغلب عليها (م ١١٣ ا) الطبيعة الارضية ، ولذ لك تكونت فى قعر الأرض ولا تطلع نجداً ، واعد لها ورئيسها الياقوت لصفاء جوهرها ونقاء صورتها . وثالثها النباتات ، ويغلب عليها المائية . ولذ لك قصد النتو من الارض ، ويستقر فوقها ، وهو حيز الماء .

ورابعها الحيوان ، ويغلب عليه الهوائية . ولذ لك لاحياة لها الا بالنفس فى الهواء . ومن هذا قالت الحكماء : « كل ما خلقه الله من المواليد ، فهو ما فى الارض او عليها او فيها وعليها .

وهذا الكل واحد من هذه المواليد هذه الاحوال الثلاثة مبدأ (168 b) ووسط ومعاد . كما اشار اليه بقوله : « منها خلقناكم ، وفيها نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة اخرى » .

فصّرت الآية بمعاد كل واحد من هذه المواليد . ولكل واحد من هذه الانواع حداً نقص
وكمالاً ، ودرجتا افراط وتفريط ، من احدهما يبتدى ريباً اخر ينتهى .

وأخر رتب الحيوان وكمالها الانسان ، ولهذا جاء زبدة عالم العنصر وخلصته لا غيره .
وهو عالم كبير لا احتيازه جميع ما فيه من القوى والاركان ، وعالم صغير ايضاً اذا اعتبر
جزءاً من كلى العالمين روحانى و جسمانى .

وهو افضل من ملائكة القوى والنفوس النباتية والحيوانية ، وهو الذى تيل فى حقه كرامة
واعزازاً له للملائكة الارضية : « اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس » الوهم « كان من الجن » ،
لاجتنانه فى ظلمة البدن ، « ففسق (م ١٢٠ ب) عن امر ربه » ، وايس من رحمته . و ابليس
معناه آيس فى لغة العرب . « ابى واستكبر ، وكان من الكافرين » ، اذا اصرار (٩ ٧٢ ر) على
الفسق يورث الكفر . ويغلب على مزاجه (169 a) الطبيعة النارية التى هى ام الشهوة و
الغضب . وقد خلق الله الوهم جانا فى قعر ظلمة جهنم ، « من مارج من نار » ، وهو شجرة
تخرج فى اصل الجحيم ، طلعتها كأنه رؤس الشياطين .

والشهوة والغضب من نيران الله الموقدة التى تطلع على الافئدة . والاصل منهما
الشهوة . اذ هى تستعبد الغضب للفتك والسفك والطعن والضرب والطرده والحرب . وكل
هذه بسبب النزوع والشوق ، فدلّ انها هى الاصل منهما . ولكنها اصلاً ومستخدماً خصّها
النبي ، عليه السلام ، دون الغضب ، وصفا بالاهية فى قوله : « ابغض اله عبد فى الارض الهوى ،
اخذاً من قوله ، تعالى : « افرايت من اتخذ الهه هواه » .

وبين كل واحد من هذه المواليد نوع متوسط بين درجتى الكمال والنقص ، مثل المرجان
الذى جاوز مقال المعدن ، وما بلغ بعد رتبة النبات . ومثل النخلة بين النبات والحيوان ،
اذ فيه من كلى النوعين شىء ، اما من النبات فالغذيه (160 b) والتنمية والتوليد ، و اما
من الحيوان فكالتلقيح الذى هو كالمزاج بين ذكر الحيوان وانثاه . ولهذا اقال ، عليه السلام :
اكرموا عمتكم النخلة . لان الحيوان ابوالانسان ، النخلة اخت الحيوان ، اذ هما من اولاد
النبات ، فيكون النخلة عمه الانسان (م ١٣٠ ر) لامحالة . ولان المادة الاخيرة من سلسلة
الحيوان البالغة فى الاعتدال الحيوانى كان لها صاف ودردى . فمن صفاتها خلق آدم

ابوالبشر، ولهذا سقى صفياً وبالعهود وفيها، ومن درديتها خلق النخلة، فتكون هي عمّة الانسان لا يد .

ولما كان البلوغ من اول رتبة الحيوان الذي هو آخر رتبة النبات الى آخرها بالتدرج والترتيب، لاجرم قال :عليه السلام : « خمر طينة آدم بيده اربعين صباحاً » . عشرة منها صباح الحيوان ، وعشرة منها صباح النبات ، وعشرة صباح المعادن ، وعشرة صباح امتزاج (170 a) العناصر الاربع .

ومثل القرد بين الحيوان والانسان .

وهذه المتوسطات تشبه الهيولى المتوسطة بين النفس والجسم .

وكذا بين كل نوع من انواع الوجود روحانياً كما عرفت ، وجسمانياً كما احسست .

« وان تعدوا نعمة الله (٧٢ پ) لا تحصوها ، وما كان عطاء ربك محظوراً » على احد

من المستعدين ، سوى الواجب الفرد الحق الاحد . « الصمد » ، اى السيد الذى لا جوف

له . فالاحد ما لا مثل له ، كما عرفت من وحدانية الواجب . والفرد ما لا يتجزى ، ولا يتبعض .

والصمد ما له كلا المعنيين . « لم يلد » ، اى لانوع له يتولد منه الاشخاص ، بل نوعه فى

شخصه ، اى هوليس الآهو ، ما فضل منه ما يصير غيره ، غيرة منه على الاغيار ، لان الله غير .

اذ الكل فى كل شىء لا يكون الا واحداً ، وهو كل الاكمل ، وجل الافضل . فلا (م ١٣ پ) يكون

اذن الا واحداً . « ولم يولد » ، اى لا جنس له ليندرج تحته حتى يتولد منه ، وهو ابعد عن

ذيل جلاله من النوع . « ولم يكن له كفوا احد » ، اى لم يكن له احد كفواً ، كما عرفت من ان

الواجب لا ندله . (170 b) والكفوالمثل محسوساً ومعقولاً . وهذا لان الحكمة الازليّة لا

ينتقل من نوع الى آخر ، الاعلى طريق الاستدراج والهويناء . فان المنبت لا ارضا قطع ولا

ظهرها ابقى .

وتفاوت هذه المراتب فى الخسة والشرف ، والكمال والنقص ، والصفاء والكدورة ، والحيوة

والجمود ، والفظنة والبلادة ، بحسب تفاوت الامزجة المعدة لقبول صورة النوع شرفاً وخسة ،

الاشراف الاسبق فالاسبق ، والاخساء الاحق فاللاحق . هذا فى عالم البسائط مرعى واجب

الرعاية ، بل هو محض الرحمة والعناية . اما فى عالم المركبات فالمرعى عكسه ، وهذا مشاهد

بلا مزاحمة من حجة ، ولا كلفة من دليل .

والاستعدادات في القوابل مبذولة من جهة اجرام الافلاك بسبب حركاتها المعدّة والصور المحسوسة والمعقولة الفائضة المنثورة عليها نثر لآلى الاقطار وفيض درر الاقطار على موادّ النبات واصول الاشجار ، لا براز مافى (171 a) خزانة استعدادها من الازهار والثمار . « وان من شىء الا عندنا خزائنه » . والخزانة الاهلية والاستعداد الكامنة في المواد ، كما قال ، سبحانه ، « وانزلنا من السماء ماء مباركا ، (م ١١٤ ا) فانبتنا به جنات وحبّ الحصيد » ، فالماء المحسوس لصور المحسوسات ، كما ان الماء المعقول المسمى نفحات الرحمة ونفحات الروضة بقوله ، عليه السلام : « ان لربكم في ايام دهركم نفحات من رحمته ، الافتعزوا لها » ، لصور المعقولات . وهما نهران جارريان من بحر الجود الى سواقي كل ماله حظّ الوجود ، من جهة العقول (٧٣) الفعالة بامر الله ، اذ هم « الذين لا يعصون الله ما امرهم ، و يفعلون ما يؤمرون » .

الا ترى الى قوله ، تعالى ، حكاية عن روح القدس : « انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا » . كيف سمى نفسه واهبا صورة غلام زكى ، بمعرفة الحقائق ذكى . فلا زالت الاجرام السماوية معدّة ، والعقول فياضة آثار انوارها ، كالشمس بفيض (171 b) انوارها على المقابلات لها القابلين لانوارها بسبب المقابلة بحسب الاهلية والصلوحية بلا بخل وتقتير ولا تصور وتفتير . « وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة » . ولو كان للذرة والبقعة ، استعداد لقبور صورة اشرف الانواع ونفسه ، لفاضتا عليهما ، اذ لاضنة . ثم « يسقى بما واحد » ، وهو ماء بحر الجود المسجور ، وحياء حياة عين الوجود الطهور ، الذى لن يبرح من اسلوب الفضل سائلا مائلا ، ومن منبع الجود والعدل طائلا نايلا . « ففتحنا ابواب السماء بما منهمر ، وفجرنا الارض عيوننا » ، فالتقى الماء ، اى : ماء الفواعل العلوية ، وماء القوابل السفلية ، لتولد (م ١١٤ ب) انواع الكمالات ، واجناس الفضائل من بينهما . « ونفضل بعضها على بعض فى الاكل » ، بحسب الاستعدادات المخزونة فى القوابل . كما قال : « وما ننزله الا بقدر معلوم ، انا كل شىء خلقناه بقدر » ، لا تبذيرا ولا تقتيرا ، « بل كان بين ذلك قواما » ، فلا تحسبن (172 a) عين الجود والكرم وينبوع ماء حيوه الوجود والقدم غائرة ، بل تغور فائرة . وكيف يفيض بالشىء النزر

اليسير من الذي سيان عنده القليل والكثير .

وهذه الدعاوى بعضها معلومة بالبرهان ، وبعضها مقطوعة به من جهة القوة الحدسية ، التي « يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار . فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر ، أنا اعتدنا للظالمين ناراً احاط بهم سرادقها » . اللهم اضرب علينا سرادقات حفظك من مشاغبة الخصام ومد اعبه للملام .

تفكر في حكمة الصانع البديع النافع المنيع ، كيف بدأ بالعقل ، وختم بالعقل ، و بينهما امور متغايرة نوراً وظلمة . وهذا كالبذر المزروع للثب ، يبتدى اوله وهولب ، وينتهي بغايته وهولب . فالعقل الاول بذر الموجودات جمعا ، وما عداه من المعقول سيقانه ، والنفوس اغصانه ، والاجرام (172 b) الفلكية افنانه ، والاجرام (٧٣ پ) العنصرية اوراقه ، والنفوس الارضية ازهاره ، والنفوس البشرية ثماره ، ولبها الروح المحمدي ، عليه السلام .

فهذه شجرة نابثة على طرف عين الجود منكوساً ، تسمى شجرة طوبى . والى هذا الرمز اشار (م ١٥ ا) قوله : « كمثل ذرع اخرج شطافاً زره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار » ، هو الاول ، اى منه بدأ ، والاخر ، اى اليه يعود ، والظاهر لدنوّه ، ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ، ونحن اقرب اليه منكم ، ولكن لا تبصرون . فلا اقسام بما تبصرون و ما لا تبصرون ، اى اقسام قسماً لتعلمون عظيماً ، بالمعقولات والمحسوسات ، او بعالم الغيب والشهادة ، او الباطن والظاهر ، لعلو مرتبتهما ، وبينهما قشور كثيرة على حسب مراتبها . و اقول ثالثاً جواباً عن سؤالهم الذي هو قولهم : « لم فعل هذه السلسلة » ، صدر عنه لا لغرض وغاية .

لان الغاية (173 a) انما تكون لناقص ، حتى يستكمل بها ، كما قرره ، بل هو منتهى الغايات وطرف النهايات . ولان الفرض المفروض في حقه هو من فعله وخلقه ، والمعلول الواجب التأخر عن علته كيف يصير علة لفعل الفاعل المطلق ، والا يصير علة لنفسه .

ولان كل مطلوب هو من جملة الممكنات لا خروج له عنها بته ، والغرض المحرض على الشئ سابق على ذلك الشئ سبقاً في العلم ولحقاً في الوجود ، وقبل جميع الممكنات لا ممكن ، والآ يكون قبل نفسه .

ولان العرض اللاحق فى الوجود لا يمكن تحصيله الا لغرض آخر سابق عليه . اذ لوجوز
تحصيل الغرض لا لغرض زائد ، فليجوز فى ايجاد الوجود عرياً عن الاغراض . وكذا الغرض
الثانى يستدعى غرضاً ثالثاً ، وهلم (م ١٥ ا) جزاً . فلا يمكن ايجاد الوجود ، ما لم يتقدّم عليه
اغراض لانهاية لها دفعة . هذا محال ، والموقوف عليه محال ، وهو ايجاد الوجود ولا ريب
فى كذبه . لان الباعث للشئ على الشئ مستخدم له بتحصيله ، بل مستعبد . ومن الذى
يستعبد المعبود المسجود ، ومن الذى يستخدم المخدوم المقصود ، (173 b) فلا مقصود
له اذن .

ولولا ان الدخول فى اقامة الحجج على هذا المطلوب يخرجنى عن القصد ، لكنت
اسود فيه اوراقاً ، وامتد من اطنا به رواقاً ، يزيد فى الخلق ما يشاء ، سبحانه من فاتح بيده
مفاتيح^(١) المفاتيح ومقاليد المساعي (٢٤ ر) والمناجح عند مفاتيح الغيب والشهادة ، وله
مقاليد السموات والارض .

فاذن لا علة لصنعه ولا غاية لفعله ، ولذلك قال : لا يسأل عما يفعل ، اى فعله بالذات
والارادة ، والذاتيات لا يسئل عن عللها ، ولا يبحث عن لميتها .

واما قوله ، تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، مقيداً بلام التعليل ،
اشعاراً بان خلق الجن والانس لغرض العبادة ، الا ان هذه الغاية راجعة الى الخلق ،
لا الى خالقه . لان المقصود من التعبد له وصولهم الى سعادتهم التى هى المشاهدة ، و
هى لا تحصل الا بالمجاهدة والتعبد والصوم والتهجد . ومشاهدة المعشوق غرض العاشق
وحظه ، لانصيب له فيها (174 a) ولا ذوق ولا ميل (م ١٦ ا) اليه ولا شوق .

مع انه تعالى عاشق لذاته ، معشوق لذاته ولغيره ، يحبهم ويحبونه . فمحببتهم له
عين محبته لهم ، لانه هو الذى يدعوهم الى دار السلام ، ويجرهم لاسماع الكلام . ولولا دعاؤه
اياهم ؛ لما اجترأ احد على هذا الاقدام ، وشرب جرعة من هذا المدام المسكر لعقول اولى
الالباب . فما للتراب ورب الارباب ، لبعده المناسبة والمشابهة وبون المكاملة والمواجهة .
ويتقرر هذا المحبة الروحانية والمودة السبحانية ، خرج الجواب عن جوابه ، تعالى ،

١- م : مفاتيح .

لداود ، عليه السّلام : « كنت كنزا مخفياً ، فاحببت ان اعرف » . اى غاية جودى و كمالى
تتقاضى ان اعرف للخلق كنه جلالى ، ليتشاقوا الى مشاهدة جمالى . وتعريفى لكمال ذاتى
اياهم ، ما كان يتأتى الا بابرز الآثار الكامنة فى معدن العدم بمعول القدرة ، مملوّة بالانوار
المبثوثة فيها . كما كنز هذا الرمز فى قلب آية المشكاة والزجاجة (174 b) حيث قال : « الله
نور السموات والارض » .

فلهذا السّبب افعاله مشابهة له من جهة ذلك النور السارى فيها ، وان كانت
على ابعده وجوه المشابهة ، الا ان تلك المشابهة فى النّفس البشرية كانت اكثر وانور واشهر
راظهر ممّا فى المواليد ، كما قال ، عليه السلام : « ما خلق الله شيئاً اشبه به من آدم » . فلهذا
قال بعض العارفين شعرا :

جو آدم را فرستاديم بيرون جمال خویش بر صحرا نهاديم (م ۱۶ ا)
واقول رابعاً جواباً عن سؤالهم الرابع (۲۴ پ) وهو قولهم : « لم فعل الشرّ ، ومن
فاعله وجاعله ؟ » المعلول كلّ على خمسة اقسام :

خير محض ، والخير غالب عليه ، او شرّ محض ، او الشرّ غالب عليه ، او كلاهما سيّان . ولن
يدخل فى حيّز الوجود من الخمسة الا اثنان : خير محض ، او الخير غالب عليه . والباقيات
الفانيات ما كانت صالحة لدخولها حرم الوجود لهوّها فى حضيض (175 a) الشرّ المتأبى
للصدور عن منبع الخير . اذ الخبيثات للخبيثين ، كما ان الطيبات للطيبين ، ولان الشرّ
عدم ذات ، او عدم صفة ذات ، والعدم لا يستدعى فاعلابته ، كما زعم حول الجوس و عُور
المعتزلة ، تشابهت قلوبهم ، فمائلت حروبهم . فلاتتوهمن الشرّ وجودياً ، بل الشرّ عدم ،
والعدم شرّ ، كما ان الخير وجود ، والوجود خير .

مثال القسم الاول من الخير عالم العقل وعالم الافلاك ، اذ هما مبرّان من الشّرور و
الفساد الناشيان من سنخ التضادّ . ولا تضادّ فى هذين العالمين ، كما عرفت ، فلافساد .
ومثال القسم الثانى عالم العناصر ، اذ الخير غالب فيه ، بل الشرّ لا يوجد الا على طريق
الندرة والشذوذ . اما فى بساطتها كما فى النار المحرق والماء المغرق ، واما فى مركباتها
كما فى الحيوانات السبعية بسبب غول الغضب المهلك ، وفى الحيوان البهيمية بسبب عجوز

الشهوة⁽¹⁾ (175 b) الشهوة القهيرة اللهبيرة المعنوية (م ١٧ ا) بقوله ، تعالى : ونهى النفس عن الهوى ، فان الجنة هي المأوى . انظر كيف شرط دخول الجنة بنهى النفس عنها ، سواء كانت حلالاً او حراماً فقط ، تصريحاً بانها هي الصادة عن المسير الى الجنة لا غير . و متى صدت ، اوقعت صاحبها في نار جهنم ، اذ هي محفوفة بالشهوات . لكن قبض عنان جموحها مما يصعب على النفوس ، فلذا قال ، عليه السلام : حقت الجنة بالمكاره ، و حقت النار بالشهوات .

فذلك انما يكون لمحض النفع في اشياء اخر . ولولم يخلق ، لخلق سربال الوجود ، وقصر رداء الجود ، وبقى في كتم العدم عوالم كثيرة ، ونفائس جمّة غفيرة ، ويصبح بحر جوده غائضاً ، بعد ان بات فائضاً كما عتبى هذه الجوهرة النفسية تحت قوله : قل : « ارايتم (٧٥) ان اصبح ماؤمك غوراً ، فمن يأتكم بما معين » ، وقوله (176 a) : « قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمداً » الآية . اي ان بقى غيب ليل العدم ، فمن الذي جاء بصبح نهار الوجود سوى الواحد القهار للغسق باظهار الشفق من آثار الفلق . فاندلق صبح السيف من قراب ليله ، وانبجست عيون الاعيان من عرمرم سيله الى بلدة طيبة ، ورب غفور ، تجري من تحتها انهار من خمر طهور ، ذلك تقدير العزيز العليم .

وقد دريت الكلام المشهور من ابناء الاقوال واداف الاقيال ، ان في فساد بعض كون ابعاض كثيرة ، فلوانتفى الفساد الجزئي ، يلزم منه الفساد الكلي .

وهذا الانا لو فرضنا عدم النار المحرقة ثوب فقير فقير ، يلزم من وجودها ضرورة لا بقصد قاصد . بل (م ١٧ ا) امثال هذه الوقائع لازمة من مصادمات حركات الافلاك اتفاقاً ، لا يلتفت اليها من هو غنى سنى حكيم على ، وائى وجود لنملة اذ انحطمت تحت مناسم خيول (176 b) عسكر سليمان ، حتى يبالي به ، وجودها لا ينفع لمملكته ، وعدمها لا يضّر كالأبيرة المغمسة في بحر المحيط ، يلزم ان لا يكون لعالم العنصر وجود بته ، اذ لا قوام له الا بها وكذا الماء .

فاذن في ترك خير كثير لشر قليل شر كثير ، لن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد اهماله . مع ان هذا الشر ليس حقيق بالنسبة الى بسيط الارض ، التي هي حقيرة بالنسبة

الى الافلاك المحيطة بها ، المحاطة لجرم الكل ، المقهور تحت ايدى النفوس ، المطموسة تحت اشعة العقول ، الاسيرة فى قبضة الرحمن ، ولانسبة له الى جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء ، فاذا ن تصور ذرّة الشرفى بحراشعة شمس العظمة لا يضرّها ، بل يزيدّها بها ، وجمالاً وضياءً ، وكمالاً . كالشامة السّوداء على الصورة المليحة البيضاء ، يزيدّها حسناً وملاحة واشراقاً وصباحة سبحان ربّ العزّة عمّا يصفون من قصور قدرته عن الافعال ، وفتور فعله (177 a) من تصوير الامثال والاشكال ، وجلّ جناب السلطنة عن امثال هذا الخيال .

فقد لاح ان الخير افعاله بالقصد الأوّل ، والشّرور داخله فى فعله بالقصد الثّانى (٧٥ پ) والتّبع ، فلا يستدعى فاعلاً آخر بته ، بل الخير ذاتى له مرضى به ، والشّر عرضى لفعله غير راض به . ولا يرضى (م ١١٨ ا) لعباده الكفر ، والكفر عدم التصديق بما جاء به الرسول ضرورة ، فلا يحتاج الى فاعل لعدميّته ، وما بالذات اسبق ممّا بالغير . فقد عرفت بمعنى قوله : « سبقت رحمتى غضبى » ومعنى قوله : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » . فلهذا الايضيف هو ، تعالى ، الى نفسه ، الا الخير ، دون الشر ، كما فى قوله : « بيدك الخير » ، وما تعرّض للشّر ، وفى قوله : « ام اراد بهم ربهم رشداً » .

وعلى هذه السنّة جرت طريقة الانبياء والاولياء ، نحو قول ابراهيم ، عليه السّلام : « و اذا مرضت فهو يشفينى » وما قال : « واذا مرضتنى » ، بل اضافته الى نفسه الذى هو عبارة (177 b) عن زوال الصّحة . وقول اصحاب الكهف : « آتانا من لدنك رحمة ، وهى لنا من امرنا رشداً » .

تأمل دقيقة مخفيّة فى قوله ، تعالى : « قل كل من عند الله » ، اى الخير والشّر كلاهما من عند الله . وما قال : « من الله » ، بل وسّط صيغة العند ، ايهاً ما بان الخير من الله ، والشّر من عنده ، اى هو لازم من فعله ، لا من ذاته . كما قال لرسوله ، عليه السّلام : « قل : اعوذ بربّ الفلق ، من شرّ ما خلق » . اضاف الشّر الى عالم الخلق الذى منه عالم العناصر المنشأ للشّر ، دون اضافته الى عالم الامر . فدلّ ان منشأ الخلق لا الامر .

واذا كان الامر الذى هو عبد من عباده فى تفسير ابن عباس ، رضى الله عنه ، بقوله تعالى :

« واللّه غالب على امره » ، منزها عن فعل الشرور ، مع كونه ممكناً مشوباً بالشرّ ، فكيف يليق فعله بالواجب الذي هو محض الخير ، حتى تهتك (م ١٨١ ب) سترتبات الرجال ، ويكشف اسرار النساء والرجال ، تعالى عنه علواً كبيراً (178 a) .

وإذا عرفت هذا ، عرفت سرّ قوله ، تعالى : جواباً لاعتراض الملائكة عليه : « أتجعل فيها من يفسد فيها ، انّى اعلم ما لا تعلمون » ١٠ أى فى ضمن شرّ يسير خير كثير ، لن يجوز عنايتى تضييعه واهماله ، بل توجب رحمتى اعماله . شعر :

تبارك من اجرى الامور بحكمه كما شاء لا ظلما اراد و لا هضمنا
فمالك شىء غير ما اللّه شاءه فان شئت طب نفسا وان شئت مت كظما
واللّه اعلم بالاسرار .

الاصل الرابع فى الاسماء . الاسم ما يدلّ على معنى فوغير (٧٦ ر) زمان . والمعنى قد يكون عينياً ، وذلك يستدعى مقداراً مكانياً ، وقد يكون ذهنيّاً مجرداً عن المقدار ، وهما وجودان حقيقيان ، لان الحقائق لا يختلف . وقد يكون فى اللفظ اللسانى ، وقد يكون فى الكتب الصناعى . وكلّ واحد منهما صرف القشر لاحقيقة له ولا معنى ، الا للاولين ، ولذلك يختلفان باختلاف الاعصار والامصار ، ودليلان عليهما . فالكتابى دلّ على اللفظى ، وهو على الذهنى وهو مستفاد من (178 b) الخارجى .

ومن هذا يظهر ان الاسم والمسّمى والتسمية امور متبائنة ذاتاً وحقيقة . ودع عنك الاطنابات التى لافائدة فيها ، سوى تفريغ اوعية الادمغة ، وافراغها من وساوس الخيالات . نعم نشأ هذا البحث من قول العرب : « ضربت زيداً » . ومعلوم ان المضروب ليس اسمه ، بل مسماه ، مع ان الملفوظ اسم زيد . فاشتبه على بعض اللفظ (م ١١٩ ر) بالمعنى ، والدليل بالمدلول ، فوقع وقعة ، وسقط سقطة .

اذ اعرفت هذه المراتب ، فاعلم ان الاسم الموضوع لمعنى موضوع للمعنى العقلى ، لا للمعنى الخارجى لوجهين :

الاول انا نعلم ضرورة ان الالفاظ لاحصر لها ، والموجودات الخارجة يجب حصرها ، كما عرفت . وغير الحاصر لا ينطبق على الحاصر ، بل يزيد عليه . فاذن المعانى التى لاحصر لها

هي المعقولات، حتى ينطبق الاسامى عليها .

الثانى اتك اذا رأيت ظللا من بعد فظننت جملا ، سميته باسم، واذا ظننته ثورا و حمارا ، سميته باسم آخر ، وهكذا نسمية بحسب المعنى المفهوم . فدل (179 a) ان الاسامى موضوعة للمعاني المعقولة .

ويظهر من الوجه الثانى ان الوجود الخارجى القابل للشركة المعنوية نوعاً من المشاركة المسمى تشكيكا ، غير الماهية المعقولة دونه ، التى لا تقبل المشاركة بوجه ما ، مغايرة عقلية . وان كانا متلازمين فى الخارج ، ليس لواحد منهما تحقق فى الخارج دون صاحبه ، كما عرفت فى الهيولى والصورة ، وكذا فى الجنس والفصل والنفس والبدن والنوع والخاصة . فهذه اباحات قريبة المأخذ بعضها من بعض .

واذ قد تنبهت لهذه المقدمة ، فنقول : اسم كل شىء اما ان يدل على تمام مسماه ، او على جزئه ، او على الخارج عنه . والاول يسمى مطابقة ، (٧٦ پ) والثانى تضمننا ، والثالث التزاماً . والاول لتطبيق اللفظ معناه بتمامه ، والثانى لدخول الجزء فى ضمن الكل ، والثالث لملازمة الامر الخارجى (179 b) مسماه . والاولان هما المستعملان فى العلوم ، واما الثالث فقد هجر عنه ، لان اللوازم لا ضبط لها ، (م ١٩ ا) اذ لازم اللازم ملزوم ايضا للزومه ، وكذا لازم اللازم ، وهلم جرا ، فلهذا بقى مهجوراً .

او على المركب من هذه البسائط تركيباً ثنائياً او ثلاثياً ، مثل المعنى المركب من الذات والجزء ، والذات واللازم ، والجزء واللازم . ومثال الثلاثى واحد فقط ، وهو المعنى المركب من الذات والجزء واللازم . والاسم الدال على هذه الثلاثة البسائط ، انما يكون للمعانى المركبة . اما البسائط والمفردات فكلاً ، الا الدال على المسمى ولازمه . فعلى هذا ليس لله سبحانه اسم يدل على جزئه ، اذ هو ابعد البسائط والمفردات عن الجزء .

واما الاسم الدال على مسماه ، ففيه رايان متعارضان ، ان قلنا : ان حقيقته تعالى معقولة للبشر . وهذا الرأى وان كان ضرباً من الضرب فى الحد يد البارد ونوعاً الكلام الشارد ، الا انه ذهب اليه سواد كثير من متكلمى بيضة الاسلام ، فلهذا انحصه بالذكر ، ونبنى عليه هذا الحكم . وهوان له اسماً ، وباتفاق المحققين (180 a) منهم ، لا يكون الآ اسم الله ، لان الاسامى

توضع للمفهومات • وان قلنا لا يفهم منه الامعاني الصفات، فلا يكون لمعنى ذاته اسم •

وهذا الكلام يجزأ الكلام المشهور فيما بين الحكماء والمتكلمين من ان حقيقته تعالى معلومة للبشر ام لا؟ فمن الخلاف فى المعانى نشأ الخلاف فى الاسامى • واما اسما الصفات والاعتبارات بالنسبة الى مصنوعات لا فى ذاته الوجدانية بسيطاً ومركبياً، فلا خفاء فيها • «ولله الاسماء الحسنى، فادعوه بها» • وقال، عليه السلام: «ان لله تعالى تسعة وتسعين اسماً، من احصاها دخل الجنة» • اى من جعلها اسماً (م ٢٠ ا) لنفسه بتحصيل معانيها فيها، دخل الجنة • والافلو ان باجهل، لا لفرط كفره، بل لجهله، يحصى الف اسم من اسمائه العظام مع فصاحة لسانه وصدق تبيانه، ولم ينطبع فى طبعه، ولم (٢٧ ر) ينتقش فى نفسه تلك المعانى المدلولة عليها بتلك الاسامى؛ فمثله كمثل (b 180) الذى ينطق بما لا يسمع الادعاء ونداء، ولا حظ له منها سوى تعب لقلقله للسان وحرارة كشف البيان. ولعرائه عن الايمان الذى هو تصديق بالقلب يلقى النار الكبرى • ولنشر الى بعض اسمائه العظام اشارة خفيفة •

الاسم الاول «الله» وهو اسم للمعنى المتصور من ذاته، وهو افضل الاسماء واجلها، لانه يدل على الذات الموصوفة بصفات، باعتبارها تصلح للالهية • واحقها بها هو كونه محض الوجود، وهو عين وجوبه، وجوبه وجوده، ووجوده وجوبه، فلامغايرة الالفاظ الضيق العبارة. واما ما عداه، فلا يدل على الصفات •

«الرحمن»، وهو اسم يدل على معنى افاضة الخير والرحمة على الغير بصيغة المبالغة. اى يفيض الرحمة على الكل، وفى جميع الاوقات دائماً بلا فترة • وعلان يجى على المبالغة التامة • وهو افضل (a 181) الاسماء بعد اسم الله، لكونه غير قابل للمشاركة مع الغير. ولا مجازاً، اذ هو من خاصية الواجب، وما سواه ممكن، ولهذا قرنه تعالى بالله فى قوله: «قل ادعوا للهِ وادعوا للرحمن (م ٢٠ ا ب)، ايتاماً تدعوا». كانه صيره عدلاً له لذكر الخيرة بينهما •

«الرحيم»، وهو اسم أيضاً يدل على افاضة الخير والرحمة دلالة مبالغة اقل من الاول، بل اما على افاضة الخير على البعض او فى بعض الاوقات. وكثيراً ما يجىء «فعليل» على هذا

القدر من المبالغة . والراحم اقل من الكل . بل لو حصل منه اصغر موجود من الذرات ، وكما
 وجد فنى ، يصدق عليه انه راحم . وهذا كما يقال لمن تعلم مسئلة ونسيها من فوره ؛ فيقال
 له : « عالم » قولا حقيقياً . وذلك لانه على وزن « فاعل » ، والفاعل يصدق على كل من صدر
 عنه امر ما ، ولو كان سلبياً . بل العرب يطلق على المستعد له استعداداً قريباً او بعيداً ،
 كما يطلق على البذر « النبات » ، وعلى النطفة « الحيوان » ، وعلى (181 b) الخمر
 « المسكر » ، وهو فى الدن ، لتهيئته لصدور الفعل عنه . وهذه الاسامى على اوزان « ندمان
 ونديم و نادم ، وعلاّم وعليم وعالم » .

ولما كانت العوالم ثلثة : عقل و نفس و جسم ، وقد افاض جود عين الوجود (٧٧ پ)
 ومنيع الخير والرحمة على كل واحد الوجود ، لكن على التفاوت تاماً وناقصاً بحسب استعداده ،
 ووهب لكل منها ما يليق به من الخيرات والكمالات المتفاوتة شرفاً وخصّة ، الا ما يتعلق بكسب
 المخلوق ، فان الخالق كيف يصوم و يصلى لمخلوقه حتى يتم خلقه ، ويصل الى سعاده ، و
 المعبود كيف ينقلب عبد العبد ليقرب من عبده ، هذه وسوسة شبيهة بداء القطرب ، غير
 (م ٢١ ا) قابلة للعلاج ، الا من شاء الله ؛ فالعقل اشرف وجوداً ذاتاً وصفة ، والجسم
 اخسها ، والنفس اوسطها ، فلاجرم اشتق له بالنسبة الى هذه العوالم اسام ثلثة متفاوتة
 فى قوّة المبالغة وضعفها ، بحسب تفاوت المعانى الموجودة فى العوالم . فهو تعالى « رحمن »
 بالقياس الى (182 a) عالم العقل ، اذ لا يمكن فى الوجود اشرف منه ، و« رحيم » بالنسبة الى
 عالم النفس ، اذ هو متوسط ، و« راحم » بالاضافة الى عالم الجسم . وهو اخس .

وانما خصّ الاسمين بالذكر فى قوله : « بسم الله الرحمن الرحيم » ، دون الثالث ،
 لان السلطان الاعظم لا يجوز ذكره مدحاً وتعظيماً و اجلالاً وتبجيراً للتبرك والتيمّن بذكر
 اخسّ خدمه وادنى حواشيه وحشمه ، اذ الجسم واقع على حاشية الوجود ، نازل فى صف
 نعال مجلس الوجود ، مقابل للواجب المتمكن من دست صدره ، مستعلياً على شمسه وبدر ،
 بل الاخسّ يتبع الاشرف ذكره .

وانما قال : « بسم الله » ، ولم يقل : « بالله » ، لان العقول تقصر عن معرفة الذات ،

اذ ما أعطيت الا الاسماء والصفات فقط ، كما قال خطاباً لرسوله ، عليه السلام : « سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ
 الاعلى ، وسَبِّحْ باسم رَبِّكَ العظيم » ، وما قال : « سَبِّحْ رَبِّكَ العظيم ، وسَبِّحْ رَبِّكَ الاعلى ، لَانَّ
 البشر ليس لهم اهلية معرفة ذاته . واذ اكان حال سيد البشر هكذا ، فما بال ادناهم .
 (182 b)

وهذا التنبيه يفسر قوله ، تعالى : « قل اعوذ برب الناس ، ملك الناس ، اله الناس » .
 اى هورب (م ٢١ ا) الاجسام بالتربية والتنمية ، وملك النفوس ، لانه ملك الاجرام النفوس
 بالتفويض اليها ، وآله العقول ، لانهم يولون وجوههم شطره بالعبادة والارادة والتأله
 والطاعة ، كما هو عادة اهل السنة والجماعة .

« الملك » هو الذى له ذات كل موجود ، (٧٨ ر) ليس ذاته لموجود ، بل ذاته من
 ذاته وبذاته . ومعلوم ان هذا لن يكون الا الواجب وجوده فقط .

« القدوس » الطاهر عن كل ما يعد نقصاً ، مشتقاً من القدس ، وهو الصطل الذى هو
 وعاء الماء الطهور . وجاء فى حقه ، تعالى ، على وزن فَعُول مبالغة على ان الطهارة التامة له
 من النقائص ، مع كونه منبع الكمالات ، ومطهر الغيره من ارجاس الرذائل . ومحلياً ايتاه
 بانواع الفضائل .

« السلام » الذى هو برئ عن العيوب والآفات . ولا شك ان منبع الخير لا يحوم حول
 عتبه وصمة لتأببه عنها بقوة العصمة (183 a) .

« المؤمن » له معنيان : احدى هما الذى يؤمن عن المخاوف والمعاطب ، والثانى المصدق
 بالاشياء على ما هى عليها . ولا خفاء انه هو الاخرى بهذا الاسم من غيره بكلى المعنيين . اذ
 هو المؤمن غيره عن كل مهالك ، فضلا عن نفسه ، والمصدق بجميع الأمور معدوماً وموجوداً
 تصديقاً على اقصى رتب ما يمكن ، لا برهانياً ولا ضرورياً ، اذ علمه فوق النوعين .

اما البرهانى^(٢) ، فلانه ضرب يحصل بواسطة الحد الاوسط ، لكونه اوضح من (م ٢٢٢ ا)
 الحد الاكبر . والحد ودك لها عنده كاسنان المشط فى استواء الوضوح والجلء ، بل هو الواضح
 الجلى الظاهر العلى ، ولا اوسط عنده ولا اصغر ، بل بالنسبة الينا .

وأما الضرورى فلانه نوع يحصل مغافصة بلاختيار من صاحبه ، وجلّ ذبول جلال
جلاله عن ان يغافص ، اذ هى تقتضى شبه غفلة ، « ولا تأخذ سنة ولا نوم » . فهو اذن احقّ
بهذا الاسم ، بل لا ينطلق على ما سواه (183 b) الا مجازا لمشابهة بعيدة .

وهو الذى يعترف لفظا بقول : « لا اله الا الله » ، وان كان لا يدرى معناه ، مؤمناً نفسه
عن سبل السيوف وحلول الحتوف ، وصيانة لاهله وماله ، وحراسة حسن حاله كما قيل لبعض
اهل الاباحة : لم تصلى ؟ قال : لرياضة الجسد ، وعادة البلد ، وحفظ المال والولد .
وهم المرادون بقوله ، تعالى : « قالت الاعراب آمنا ، قل : لم تؤمنوا ، ولكن قولوا :
اسلمنا ، ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » .

دلت الآية على ان الاسلام الذى هو التلقّف بالكلمة المعيّنة ، غير الايمان الذى هو
التصديق بالقلب ، حيث نفى دخول الايمان فى قلوبهم . وقد تحاربت الفرق المليّة فى
(٢٨٠) هذه الحومة اختلافاً فى تغايرهما واتحادهما . لكن الحقّ ما ذكرناه ، اذ ليس
فوق حاكم القرآن صادق آخر .

« المهيمن » الحارس الحافظ . ولا شك ان الواجب حافظ الممكنات على خطم (٢٢٠)
استواء الوجود عن الزوال (184 a) الى وهدة الفناء ، اذ هو الممسك للسموات والارض ان
تزلولا .

« العزيز » القوى النادر . ومعلوم انه ليس فى الوجود اشدّ من القوّة الواجبية بل كلّات
القوى مستفادة منه . ولا اندر منه ، لانه ليس هو الا هو . ومتى وجد دّرة عدم نظيرها فى
بقعة تسمى يتيمة نادرة ، مع انه يجوز مثلها ، بل احسن منها بكثير فى بقعة اخرى ، او فى
بقعة الجواز . فالدّرة اليتيمة الذى لا ولد له ولا والد ولا ردّ معه ولا مساعد ، اولى باسم العزّه
والندرة ، لما عرفت ان ليس فى الوجود واجبان . فله العزّه حقيقة ورسوله وللمؤمنين مجازاً .
« الجبار » الذى يجبر غيره قهراً وامراً واستيلاءً واستعلاءً . يقول العرب لنخله باسقة
« نخله جبار » ، لانها لا تنالها الايدى ، والمعلوم انه الجبار للموجودات بالجمع
والتفريق والتركيب والتفصيل عموماً ، وللارواح بالحفظ والتدبير خصوصاً ، ولارواح الارواح
بالافاضة (184 b) والامداد والتهيئة والاعداد ، فهو الجبار اذن لا غيره .

« القهار » هو الذى تهرغسقى العدم بنورصبح الوجود من شمس جماله .

« الحكيم » له معنيان : عالم تام العلم ، وفاعل كامل الفعل ، كما عرفت ان الحكمة علمية وعملية . فالحكيم هو اذن لاغير ، لان ما دخل فى الوجود افعاله لا مدخل لغيره فيه ، وكل العلوم والمعلومات شئ من علمه ، وذرة من شمسه ، وقطرة من بحره . فالحكيم المطلق ليس الا هو .

« العلى » (م ٢٣ ا) « الذى هو فوق الناس فى الحكم والجاه ، وان كان فوقه احد

آخر فيهما . فالعلى الاعلى الذى لا اعلى منه حيث لا علوه ، اذ الغاية فى العلوكيف يكون له علو ، والا يكون هو الغاية ، كيف لا يكون علياً بل اعلى ، لانه الغاية لاغير . ولهذا قال ، عليه السلام : « ان الله تعالى ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا » . وصفه بالنزول دون الصعود مع انه كان يجب ان (185 a) يصفه بالصعود دون النزول ، (٢٩٩ ر) لان الصفة الشريفة احق بالذات الشريفة ، والصفة الخسيصة اجدر بالذات الخسيصة ، ليم العدل ويكمل الفضل . فالمرء احق بكسبه من والده وولده والناس اجمعين ، وكل امرء بما كسبت رهيته .

لكن لما كان هو ، تعالى ، فى اعلى العلو وغاية الصعود ، والغاية لا غاية لها ، والاعلى لا علو له ، ولا يكون نازلاً سافلاً بالقياس الى ما فوقه ، لاجرم وصفه بالنزول لغاية شرفه . فسبحانه من كمال دل النقص على تمام كماله ، ومن علو صاعد دل النزول على علو جلاله . وهنا سوق فقراء المشبهة ومساكين الكرامية حيث كعوا وكاعوا وجاعوا وباعوا ، جاعوا من رزق الفطنة ، فباعوا عقيدة اهل السنة ، جل عن التشبيه والتعطيل ، بل هو موجود بلا تعطيل ، وتعالى من واجب وجوده ، سبق العدم وجوده . فاق القدم .

« العظيم » (185 b) يقال لذى حكم كبير ولما هو فوقه عظيم . فالخليفة عظيم مثلاً ،

والسلطان كبير ، مع انه يجوز ان يكون اكبر واعظم منهما فى هذا الحكم المجازى . فالعظيم الذى عظمت كل السلطين ، (م ٢٣ ب) وجبرة جل الاساطين ، رشحة من سناء جبروته ، كيف لا يكون عظيماً كبيراً ما اريك نبياً بياعن لا جواز اطلاقه على غيره ولا مجازاً ، فهو السلطان الاعظم والحاكم الاكبر .

« الفاطر » الذى يفتح ويشق شيئاً ما محسوساً او معقولا ابتداءً ، ومنه يقال للصائم

مفطراوّل ما يأكل ، وتقول العرب « هذه ركيّة فطرها أبيض » ، يعنى هوأول من نثلهما • ولا شك ان الواجب هوألذى شقّ جيب العدم واستخرج خباياه ببراشعة القدم •
 « البديع » هوألذى صنعه بلاآلة • وهذاالخاصةاذ الاداةوالالات كلّها من صنائعه . فهو قد ابدع الاشياء بلاآلة ، واخترع الانشاء دون (186 a) علة • وكيف [لا] ولوافتقر هو تعالى فى ايجاد الاشياء الى آلة ، لافتقرت الآلة والاله كلاهما فى ايجادها الى آلة اخرى ، وتمتدّ سلسلة الوجود ذاهبة الى غير غاية ، متقدّمة على وجود أول موجود ، لكن هذا مما لا يشكّ فى كذبه •

والفرق بين الصانع والبديع ، ان البديع فعله غير زمانى ولا مكانى ، والصانع فعله لا يخلو عنهما • فهو ، تعالى ، بديع بالنسبة الى العقول والنّفوس والاجسام بسائطها • واما بالنسبة الى (٧٩ پ) مركّباتها ، فهو صانع • فالصنع هو ايجاد شىء عن شىء ، والابداع هو ايجاد شىء لا عن شىء • ولذلك قال ، تعالى : « بديع السموات والارض » • اذ السموات والارض بسائط خلقت لا من اجسام اخر ، هى اجزاء السموات والارض ، كالمركّبات . بل ابدعها من (م ٢٤ ا) محض نور عزّته ، والالا فتقرت تلك الاجزاء المخلوقة منها السموات والارض الى اجزاء اخر فوقها ، ولزم التسلسل •

ومن هذا يظهران (186 b) خلق البسائط اكبر واعظم وادلّ على قوّة القدرة من خلق المركّبات ، من حيث انها غير مسبوقه بمادة او مكان لها ، دون المركّبات • فلهذا الدقيقة رمز القرآن بقوله : « لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون » انه كذلك •

« الاحد » هو بالغة فى الوحدة ، وهى يقال على وجوه عدّة : يقال واحد بالجنس للانسان والفرس ، وواحد بالنوع لشخصين من نوع واحد ، و واحد بالكمّ لخطين متساويين ، و واحد بالشخص لكل عين من الاعيان ، و واحد بالعدد ، و واحد بالذات لشىء لا جزء له ، كالنقطة والجوهر الفرد • وهذه كلّها انواع المجازات ، وان كان بعضها احقّ بالحقيقة من البعض على الترتيب الذى ذكرناه •

فكل ما هو باسط فهو احقّ باسم الواحد ممّا دونه فى البساطة • فالاحد المطلق هو

البرى عن هذه الاوصاف المطلقة عليها اسم الواحد ، مع انه لاثانى له ، (187 a) اذ هو واجب ، والواجب لاثانى له كما عرفت .

« الفرد » اخص من الواحد ، لانه يشمل مع كونه واحد اعدم قبوله للتجزية والتبعيض . فان من الواحدات ما يتجزى وهما ، وان كان لا يتجزى فعلا ، كالجواهر المتحيزة . فالفرد المطلق هو الذى لا يتحيز ولا يتجزى . فهو اذن فرد لا جزو له ، (م ٢٤٠ ب) وكل لا بعض له ، بخلاف سائر الكلاّت .

« الصمد » لفظ الصمد يشمل كل مفهوى الواحد والفرد ، لان الصمد هو السيد الذى لا جوف له . والسيد المطلق ما لا سيد فوقه ، وهو معنى الواجب ، اذ هو فوق الممكنات كلها ، وهو واحد ، وهو لا جوف له ، فيكون فردا . لان سلب الجوف عبارة عن سلب الحجم ، فهو اذن صمد بكلى المعنيين .

« الغنى » هو الذى يستغنى فى ذاته وصفاته وافعاله عما سواه ، والفقر ما يتوقف منه احد هذه الامور على غيره . ولا شك (٨٠ ر) ان واجب الوجود هو الغنى المطلق المستغنى فى هذه الامور على الاطلاق عن الكل ، (187 b) وما سواه الفقير اليه فى كل هذه الامور . « واللّه الغنى وانتم الفقراء » ، وريك الغنى ذو الرحمة ، اشارتان الى حصر الغناء فيه ، والفقر فيما سواه . اذ كافة العرب وفرسان الادب مطبقة على ان الالف واللام متى دخلتا فى محمول القضية الحملية ، افادتتا حصر محمولها فى موضوعها . فاذن توافق البرهان واللغة .

« الجواد » هو الذى يفيض على غيره ما ينبغى بلا عوض . فمن افاض ما لا ينبغى ، فليس بجواد ، بل هو سفيه . ومن افاد ما ينبغى لغرض ما اى غرض فرض ، جوهر او آلى و جوهر او عرضا ، فهو معامل . ومعلوم انه ، تعالى ، افاض ما ينبغى من الذوات والصفات على الموجودات بلا غرض ولا عوض ، اذ هو الذى اعطى كل شىء خلقه ، ثم هدى ، فهو اذن الجواد المطلق .

« الحى » له معنيان : احد هما ذو الحياء ، والثانى (م ٢٥٠ ر) الدراك الفعّال ، اما الاول فالحياء عبارة عن تأثر النفس عما بدر منه تأثرا مزمعا على ان لا يعود لقبحة والواجب

منزه عن (188 a) التأثير، بل له التأثير في غيره، والتأثر لما سواه منه، فهو ذو حياء بمعنى انه لم يبدر عنه شيء ما مثلاً لا ينبغي، بل كل ما بدر عنه فهو كما لا ينبغي .
فبان بهذا ان لكل صفة نفسانية فينا مبدأ و غاية، ومبدأً ناقص، و غايتها كمال .
كصفة الضحك، فانها حالة نفسانية مبدأها تأثر النفس لانبساط الروح، و غايتها تفرج من ضحك منه بصلة فعلية او قولية . وكصفة البكاء ايضاً، فانها حالة نفسانية مبدأها تأثر النفس لانقباض الروح وانخاسه الى الدماغ، و غايتها تعقب رحمة وشفقة على من يتوكل له البكاء . وهكذا الغضب والحقد والانتقام لكل واحدة منها نقص وكمال . فاذا اطلق امثال هذه في حق الله، تعالى، كما في قوله : « غضب الله عليهم »، وقوله : « ان الله لا يستحي ان يضرب مثلاً ما »، وكقول النبي، عليه السلام : « ان الله حتى ستير يحب الحياء والستر »، فيحمل على معنى الغاية التي هي الكمال، دون المبدأ الذي (188 b) هو النقص .

فهذه قاعدة كلية، فخذها عندك وكن من الشاكرين .

واما الثاني وهو كونه حياً (٨٠ پ) اي درآكا فعالا (م ٢٥ پ)، فلا شك ان علمه احاط بكل شيء، واحصى كل شيء عدداً . وجميع الوجود فعله، مع انه لا يقبل الموت والفناء، فهو الحق المطلق، لا اله الا هو بلا تركيب مزاج ولا افتقار الى علاج .

« الجميل » يطلق على حسن الصورة الظاهرة، وعلى حس الصورة الباطنة . ولما كان الصورة المحسوسة في حق الواجب امحل المحالات، فوجب حملها على الصورة العقلية . فهو اجمل الاشياء واكملها، بل كل جمال وكمال وبهاء وضياء ونور وظهور و سرور و حبور و رشح منه، لا بل هو هو عين الكمال والجمال، الذي هو نقص لغيره، كما قيل :

اذاتم امردنا نقصه توقع زوالا اذا قيل تم

فجل من ذات نقص غيره دليل كماله، وقوة كماله دليل ضعف من سواه .

« الرزاق » الرزق (189 a) مقسوم الى روحاني وجسماني بحسب قسمة اهل العالم

الى روح وجسم، ولكل واحد منهما رزق . فرزق الارواح هو العلم والمعارف، ورزق الاجسام هو الحبوب واللحوم . وكما ان الجسم متى منع عنه رزقه يموت، فكذا الارواح اذا منع عنها الارزاق العقلية يموت . ولهذا وصف الله، تعالى، الجهال، وسماهم امواتاً في قوله : « وما

يستوى الاحياء ولا الاموات» . ومنبع الرزقين من عنده ، فهو اذن رزاق .

«القيوم» معناه القائم بذاته القيم لغيره . ولا شك ان الواجب هو القائم بذاته ، وما سواه من الممكنات وجودها ودوامها به . فهو القيوم مطلقاً ، لانه هو (م ١٢٦ ر) الذي يمسك السموات والارض عن الزوال والانحلال ، وهو الذي يقوم السماء والارض بامرته . وهو من اسمائه العظام ، لانه متفرد به ، لا يجوز اطلاقه على غيره ، ولا مجازاً لفقدان معناه في حق غيره (189 b) .

«الحق» وهو لفظ يطلق اولاً على ما يصدق عليه الوجود فقط ، وثانياً على ثبات وجوده ، وثالثاً على بقاءه ، ورابعاً على دوامه ، وخامساً على ما لا يقبل الفناء . والواجب هو الذي له هذه المراتب الخمس ، على ان المراتب الاربعة في غيره منه وبه وله واليه . فهو اذن احق بالحقيقة ، وما سواه جدير بالباطلية ، لانه لا يستحق الوجود من ذاته ، بل ليس له من ذاته سوى العدم ، بمعنى انه لو (٨١ ر) خلى وسبيله بقي على عدمه الاصلى .

لا اقول هو يستحق العدم لذاته ، والا يدخل في حد الممتنع الصّرف ، بل يستحق من ذاته ان لا يستحق الوجود . وفرق بين الاستحقاق الوجود وبين استحقاق العدم لان الاول نفي والثاني اثبات ، كما ذكرناه من الفرق بين الامكان المنفي وبين نفي الامكان . و لما كان الواجب الحق مستعلياً على كل من دونه ، لا جرم قال ، تعالى : « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه » (190 a) ، فاذا هو زاهق . والزهوق خروج الروح ، وهنا عبارة عن تلاشى الكل تحت شعاع جبروته وانظماسه في بحر سناء لا هوته ، ولكم الويل مقاتفون غير هذا . «النور» ، هو ما يكون ظاهراً لذاته (م ١٢٦ پ) فقط على لسان المجازيين ، و مظهراً لغيره على لسان الخواص ، وعلى ما يعرف ذاته و غيره عند خواص الخواص . ولا خفاء ان الوجود نور ، اذ هو رافع العدم الظلماني ، فواهبه يكون انور واشرف ، فهو اذن نور الانوار ، لانه موجد الآثار ومظهر الاسرار ، من جهة انه موجود لذاته موجد لغيره . فاشرقت ارض عرصة الوجود طويلاً وعرضاً نفلاً وفرضاً بنوره ، حتى انفلتت جحافل ظلمات العدم من استيلاء هيبه جلال القدم . فثبت انه الله الذي هو نور السموات والارض .

فهذه هي اصول اسماء الله الحسنى ، وقد اتينا عليها مرسلأ مهملأ ، وما سواها يمكن

معرفتها منها ، اذ تبيننا على قواعد كلية هادية اليها لمن اخذت (190 b) الفطانة بيد:
فلماذا اضربنا عن افرادها بالذكر صفحاً و عفواً ، لئلا يتخذها المحصلون المجدون لعباً و
لهواً .

خاتمة . اذا انت ايها المستهدى حصلت اشباه هذه الاوصاف لنفسك ، واتصفت
بهذه النعوت عملاً ونظراً على قدر وسعك وطاقتك ، ومقدار ما يتحمل عجزك وفاقتك ، فان
العبد لن ينقلب معبوداً بته ، ولكن يتصف بصفته ، متى تنورت نفسه بنور معرفته . ولهذا
قال ، عليه السلام : يا منور القلوب نور قلبي بنور معرفتك . اذ من عرف الله لا يخفى عليه شيء ،
ضرورة ان جميع الاشياء فيه . فمن عرف الكل ، عرف كل اجزائه . فالكل فيه ، لانه غير خارج
عنه ، ولا داخل فيه ، كما قال العارف : الحمد لله (م ١٢٧ ر) لا بون ولا صلة .

وهذا معنى قول المعلم الاول وقد سئل عن محى العالم ومديرا الافلاك ، فاجاب :
لا اقول : (١٨١ ب) انه ممتلئ به ، ولا انه خال عنه ، سبحانه ، وهو العلق (191 a) العظيم . فقد
صرت متخلقاً باخلاق الله ، فاذا ذاك تستحق القرب منه ، فائزاً ببقائه ، باقياً ببقائه . فان
الله طيب لا يقبل الا الطيب ، اليه يصعد الكم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه . اذ القرب منه
والفوز بالعندية في مقعد صدق ، هو التشبه بالصفة والاخلاق ، لا بالجهة والرواق . وهذا
التشبه هو غاية كد الحكيم الرباني ، ونهاية كدح الرجل النوراني . والتخلق بها صفة النفس ،
لا صفة الجسد الذي هو منبع الحقد والحسد ، والآفلا تتعب نفسك ، ولا تبذل حسك وحدك
فان الله لغنى عن العالمين . لا كل من يتلفظ بلفظ السكر يتلذذ بذوقه ويتذوق بلذته .

فهذا هو الحق المبين ، هنالك ابتلى المؤمنون ، وزلزلوا زلزلاً شديداً . وقد نظم
معنى التحريض على استكمال النفس دون جسد ها (191 b) :

يا خادم الجسم كم تشقى بخدمته وتطلب الريح فيما فيه خسران
عليك بالنفس فاستكمل فضائلها فانت بالنفس لا بالجسم انسان
والله ولي التوفيق ، وما توفيقى الا بالله .

القطب الثاني في المعاد .

تمهيد مقدمة في ماهيته . المعاد بمعنى العود ، وهو رجوع الشيء الى الحالة التي

صار منها ، كما قيل كلّ شىء (م ٢٧ ا) يرجع الى اصله . ومعرفه المعاد من معرفة الامور النسبىة التى لا يمكن تعقلها الا بالقياس الى غيره . وذلك انّ الامور على قسمين : منهما ما هو امر حقيقى يمكن تعقله من حيث هو هو بلا التفات الى غيره ، مثل السماء والارض والنبات والحيوان والانسان ، وعلى الجملة جميع الامور القائمة بانفسها ، ومنها ما هو امر اضافى ، لا يمكن تعقله بلا التفات الى غير خارج عنه ، مثل اكثر الاعراض كالبوة والبنوة ، و العلم والقدرة والفوق والتحت والسعادة والشقاوة . وعلى الجملة جنسان من اجناس الاعراض الكم والكيف (192 a) خارجان عنه ، اذ يمكن تعقلها دون الالتفات الى خارج ، بخلاف الباقيات من الاجناس العالية كما عرفت ، ومعرفه المعاد منها .

فكذلك معرفته يستدعى معرفة امور ثلثة : ماله المعاد ، وما منه المعاد ، وما اليه

المعاد .

واما ما اليه المعاد ، فذلك ينقسم بحسب ماله المعاد : اما عالم الروحانيات للارواح العقلية ، واما عالم الافلاك للارواح الجسمىة . ومن هذا يعلم ان الارواح العالية وهى الملائكة (٨٢ ر) والافلاك ، وهى هياكلها واجسادها ، كل واحد منهما لا معاد له ، اى ليس له عالم آخر وراءه يرجع اليه . والآن يلزم وجود عوالم لانهاية لها ، وقد برهن على امتناعه . فاذن عالم العقول والافلاك هو عالم المعاد ، ولا معاد ولا مرجع لهما ، الا ماشاء الله ان يخربها ويستأنف لها خلقا جديداً .

واما ما منه المعاد ، فهو عالم العنصر لاغير . وذلك (192 b) لان الغاية فى المعاد استكمال (م ٢٨ ر) احوال النفوس والارواح بنيل السعادة اللائقة بكل واحد منهما . وذلك انما يكون باعطاء كل ذى حقّ حقه من احسان المحسن بمثله عشرة امثال .

والسرّ فى تضعيف الواحد بالعشرة فى باب الاحسان ، هو ان القوّة لفاعلة فى الانسان ليس الا القوّة الناطقة النورانية ، كما اشار اليه بقوله : « فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » ، مع مزاحمة عشر من القوى الكافرة الظالمة التى ثمان منها هى القوى الطبيعىة الخادمة والمخدومة ، واثنان منها هما الشهوة والغضب اللتان من خواص الحيوان . فمتى احسن الانسان احساناً واحداً ، فكانه غلب على عشرة انفس من الفجرة . فلهذا استحق باحسان

واحد عشرة امثال .

ولهذا الرمز قال تعالى لرسوله ، عليه السّلام : « يا ايها النبيّ حرّض المؤمنين على القتال » (193 a) مع الكفرة الخارجة ، وهو الجهاد الاصغر ، ومع الفجرة الداخلة ، وهو الجهاد الاكبر . « ان يكن منكم عشرون صابرون ، يغلبوا مأتين » عشرون من الانفس الصابرة تغلب مأتين من القوى الطّائشة ، حيث لا ثبات لها في فعل من الافعال لضعفها . هذا كان واجباً في زمانه ، عليه السّلام ، لقوّة النفوس و ضعف القوى . اما الأوّل فلا استعداد لها من نور النفس القدسيّة التي هي كانت اسداً من اسود الله الصائلة على جنود القوى المفسدة في ارضه المهلكة حرثاً ونسلاً ، والله لا يحب الفساد . (م ٢٨ پ) .

وامّا ضعف القوى ، فلضعف سلطنة سلطانها ، وهو ابليس صاحب الجنود الذين هم فرعون و ثمود . لانّ الشمس المحمديّة لما طلعت من افق الحق ، ضعفت سلطنة ظلمته ، بل تلاشت شوكته و عارت معركته ، ولذ لك قيل ما رأى ابليس فرحاً نامذ بعث محمّد ، عليه السّلام (٨٢ پ) .

وامّا الان (193 b) فقد خفف الله عنكم ، و علم ان فيكم ضعفاً ، لغروب شمس رحمته ، وان بقى شفق شفقتة على العالمين من آثاره وانواره الذي هو القرآن المبين والاحاديث المعين .

« فان يكن منكم مائة صابرة ، يغلبوا مائتين » ، واحد باثنين ، اي نفس واحدة يجب ان تغلب قوتي الشهوة والغضب ، اذ هما اصلان مقصودان بالذات من القوى العشرة . و لذل ك قال ، عليه السّلام : لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب او صورة . فالكلب الغضب ، لا تهيقر العقل ويجرحه ، والصورة الشهوة . وسماها صورة لتوجيه الكافة نحوها بالطاعة والانقياد ، و استيلائها عليهم بالاستخدام الاستعباد .

من يولّهم يومئذ دبره ، الاّ متحرّفاً لقتال ، او متحيزاً الى فئة ناصرة له على دفعهما ، فمأواه جهنّم وبئس المصير . و اساءة المسمى بمثلها مثقالاً بمثقال ، لان الاساءة انما صدرت من القوى طبعاً (194 a) لاكرها ، ولا مع عائق مانع منها ، فلا يجري الامثلها ، وهم لا

١ - س : قلبا .

يظلمون • والاعطاء والاجزاء انما يكون في دار اخرى ، غير هذه التي هي مقعر فلك القمر ، اذ هي (م ١٢٩ر) دار العمل ، لادار الجزاء ، بامر من له الخلق والامر ، ذى الملك والملكوت يوم الدين وكشف اليقين ، يوم لا ينفع مال ولا بنون •

واما ماله المعاد ، فهو ينقسم بحسب الكائنات في عالم العنصر القاطنات ساحة حظيرة الفلك • اذ الكلّ منها معاد على ما صرح به القرآن الذى لا يمين والكتاب النازل الامين ، في قوله ، ردّا على منكرى المعاد الذى للابدان • وبعثها من قبور الارض دون ما سواه من البعوث ، اذ لم يعرفوا غيره • وذلك لان البعوث اتى للانسان على خمس منازل بحسب التركيب الحاصل والازدواج الواقع بين روحه وجسده :

الاول بعث عقله (194 b) من قبر النفس ، والثانى بعث نفسه من قبر الروح ، والثالث بعث روحه من قبر القلب ، والرابع بعث قلبه من قبر القلب ، والخامس بعث قلبه من قبر الارض •

وهذه الابعاث الخمسة له في ازمته متعاقبة لا يعرف كميتها الا الله الذى بدأها اول مرة • فمن لم يعرف المبدأ ، لا يمكنه ان يعرف المعاد • ولهذا السرّ يقلب الله تعالى على منكرية تعريف حال المبدأ في جميع المواضع (٨٣ر) نحو قوله : « قال : من يحيى العظام وهى رميم ؟ ، قل يحييها الذى انشأها اول مرة » وقوله : « كما بدأنا اول خلق نعيده » • وانت قد عرفت حال المبدأ حيث عرفت المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت فلانعيدها لحال الاعادة خيفة من الاسهاب و (م ١٢٩پ) حذرنا من التكرار • وابلغ الآيات الواردة في هذا الباب قوله ، تعالى : « قل : كونوا حجارة او خلقاً مما يكبر فى صدوركم ، فسيقولون من يعيدنا » • (195 a) فردّ عليهم انكارهم بوقوع حال الابتداء ، في قوله : « قل الذى فطركم اول مرة » • اى مثل تلك الحالة المبدأة^(١) فيها بالايجاد والخلق ، سواء كان وقتاً او آلة او مادة او مكاناً ، يجوز عودها مرة اخرى بعد الاولى ، لاستيناف خلق جديد ، ولو كان على امد بعيد • لان المرة الاولى كانت ناقصة ، فان هذا يدلّ على الجهل والعجز المحالين على الصانع الخلاق الحكيم ، كما قيل :

دارنده چو تركيب چنين خوب آراست باز از چه سبب فگند اندر کم وکاست

گر نیک نیامد این صور عیب کراست ورنیک آمد خرابی از بهر چراست
 بل لیصوغه احسن واتقن من المرّة الاولى، لتجدد استعداد الهيولى، كما اشار
 اليه المعلم الصالح فيلسوف يونان حين ناظر الذّهري، والحكيم سقراط الزاهد حيث قال
 « نحن كائنون في الزمن الذي يأتي بعد » . وهذا رمز الى المعاد .
 « افعيينا بالخلق الاول، بل هم في لبس من خلق جديد » (195 b) اي ماسنا
 لغوب ولا نصب ولا اعياء ولا تعب في الحالة الاولى، فكيف يلحقنا في الحالة الثانية، وهو
 اهون علينا في عقلكم وفهمكم، اذ الممارسة توجب الملكة. كما قال : وهو الذي يبدأ الخلق
 ثم يعيده، وهو اهون عليه . وقيل الهاء راجعة الى المعاد لا الى المعيد، احترازاً به عن
 (م ١٣٠ ر) سوء الادب، اذ هو منزه عن العسر تارة، واليسر اخرى . فله اليسرى والحسنى في
 الاولى والاخرى . بل هم في لبس وغمّة من كيفية خلق جديد . فلا تعجبوا، وانظروا الى
 حال الابتداء . فالآية دلت بصراحتها على ان لكل العناصر والمتولدات معاداً وكوناً و
 فساداً، حيث قال : « اوجد يداً » ، اذ هو تصريح باعادة المعادن . « او خلقاً مما يكبر في
 صدورك » ، اي من الخلوقات التي تعظمون احالة عودها ، (١٣٠ پ) يعيده فاطره في المرّة
 الاولى .

وهي خمسة اصناف اصولها، وهي البسائط العنصرية، ولا تشك في معادها (196 a)
 بما عرفت من مباحث كونها وفسادها، اذ هو بعينه مبدأها ومعادها . وكذا المعادن
 والنبات والحيوان . فان هذه الموالي قد تفسد وتتكون جزوياتها، وتتصل باصلها الكائنة
 منه، وهو هذه الاربعة . وهذا ما شاهد عام في كل عام للخاص والعام . واما كليّاتها، فالعقل
 يحكم به، اذ الجزء للشيء لما كان قابلاً للفساد، فالكل يقبله ايضاً، لان الطبيعة متشابهة
 في الكل والجزء . ولكن هذا الفساد والمعاد اعنى لكليّاتها اتما يكون في الادوار المتعاقبة
 المتوالية والاطوار المتطاوله المتتالية، التي لا يعلم كمياتها وكيفياتها الا الله الذي بدأها،
 كما قال : « اولم يسيروا في الارض، فانظروا كيف بدأ الخلق » .

ثم بعد الامر بهذا السير في ارض مقدّسة العقل والشرع الذي كتب الله لنا، حقق
 امر المعاد (م ١٣٠ پ) بقوله : « ثم الله ينشئ النشأة الاخرة، ان الله على كل شيء قدير » .

الغازا بانّ المعتر في النشأتين كبرى (196 b) وصغرى ، انما هو القدرة والعلم . اما العلم فلاحاطته بذرات العظام البالية ، واما القدرة فلاستلائها عليها ، كلتا حالتى المبدأ والمعاد باخراج مادّتها من القوّة الى الفعل ومن الامكان الى الوجود ، كما قال : « كذلك الخروج » ، اى خروج الاموات من خلأ الفناء الى صحن دار البقاء .

ومما يصرّح بان العلم والقدرة كلاهما معتبران في الاعداء ، قوله رد ف حكاية قول المنكرين له : « بلى وهو الخلاق العليم » . كلاهما على صيغة المبالغة ، اى خلاق كل شىء ، وعلیم بكل شىء . وهى القيامة الكبرى لكل واحد من هذه الموالييد .

وقد حكى الله عن فساد كلیة اعظم العناصر واعلاها ، وهو ملك العناصر وسلطانها ، وهو النار ، ويسمى الوحاء . والوحاء الملك الكبير الذى هو كالنار الكبرى ، لاستيلائه وقهره ، حيث كلّ من يلقى اليه يجعله لاشيئاً صرفاً ، لما قال : « يوم تأتى السماء بدخان مبين ، يغشى الناس » . وهذه قيامتها تنبئها على ان اعظم العناصر (197 a) وانورها واشوقها واشرفها اذا انفسد ، فما ظنك باصغرها واطلمها . (٨٤ ر) وتنبئها ايضاً على ان حال البسائط اذا كان هو الفساد والانحلال مع عدم تركبها فعلا ، فما بال المركبات القريب الاضمحلال مع تركبها قوّة وفعلاً . وقال تنبئها على وقوع قيامة [كلیة] كرة (م ٣١ ر) الماء فى مواضع كثيرة من قصة طوفان نوح ، مفتّحة ابواب السماء بماء منهمر ، وفجرنا الارض عيونا ، فالتقى الماء على امر قد قدر . هذا عبارة عن انفساد كرة الماء .

وسبب هذه الانقلاب كما عرفت ، لان الحرارة متى استولت على كرة الهواء ، انقلب ناراحتى تسرى الى كرة الماء والارض ، فيمتلى حشوفك القمر كله ناراً ، فيسرى السماء كالنحاس المذاب كما قال : يوم تكون السماء كالمهل . والبرودة متى استولت على كرة الهواء ، انقلب ماء ، حتى يسرى الى كرة النار فيمتلى حشوه ماء كالزرق المملوء ، وهو الطوفان المحكى فى القصة .

واما (197 b) الانسان ، فله المعاد الحق ، اذ هو المقصود بالخلق والتكوين من عالم العناصر ، وهوذ والمعادين ، لشرفه ومجده وعلو نجده : روحانى وجسمانى .

اما الجسمانيّ، فلانه يعاد مثل بدنه الذي اضمحلّ وتلاشى و صار عظاما نخره ، على ما اخبر عنه الكتاب العزيز : « اولم يروا ان الله الذي خلق السموات قادر على ان يخلق مثلهم » ٠ اى الخالق لكلية الاجسام ، كيف لا يقدر على ان يخلق بدنا شخصيا جزويا من ابدان الحيوان ، بل هذا بالطريق الاولى ، كما قال : « لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس » ٠ وهذه مبالغة اخرى فى تحقيق اعادة الاجساد الذاهبة الى حيّز الفساد . ذكر مثل الشخص الثانى فى موضعين من كتابه ، فان اعادته بعينه غير ممكن ، وكيف يكون ممكنا ، وكلّ فاسد (م ٣١١) لا بد من فساد اعراضه واشكاله والوانه واكوانه معه ، و ادناها التاليف المخصوص . (198 a) فانّ شبكة متى حلّت عقد هائمت يعاد شداها ، فلا بد وقد زالت تلك الهيئة الحاصلة فى المرة الاولى التى لا يمكن اعادتها ثانية ، لزوالها و اضمحلالها ٠ واما ما بين مدى كون نوع الانسان وفسادها ، فذلك ممّا لا يستبدّ العقول بدركه ٠ بل الاولى الاخذ بتركه ٠ وقد قال الله ، تعالى : « تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة » ٠ فهذه الاية يشعر بان ما بين مجىء الروح منه وعوده اليه ، (٨٤) انما يكون فى مدّة خمسين الف سنة ٠ والله العالم بمراده .

فلكلّ واحد من عقل الانسان ونفسه وروحه معراج الى عالمه : امّا لعقله فالى عالم العقول ، امانفسه فالى عالم النفوس ، واما لروحه الجسمانيّ فالى عالم الافلاك ٠ اليه يصعد الكلم الطيب على قدر صفائها وكد ورتتها وطيبها وخبائها ، لكن الاكبر منها معراج النفس ، اذ هى الملكة الآمرة والنّاهية والعامدة (198 b) والساهية ٠ واما الروح فهى جاريتها وحليتها ومطيبتها وظلتها ، فله المعراج الاصغر ، ان هو اذنى منزلة منها ، والى المعاريج الثلاثة اشار قوله تعالى : « ليس له دافع من الله ذى المعارج » ٠

ثم البرهان العامّ على تحقيق المعاد الجسمانيّ ، هو ان الكائنات السفلية مستفادة من القدرة (م ١٣٢) الازلية بواسطة الاجرام العالية المعدّة لموادّها لقبول فيضان الصور عن بحر الجود ، كما قيل :

ان الكواكب كنّ فى ابراجها الا عطارد حين صور آدم

وقد عرفت هذا البحث حين عرفت ان العنصرىات منفعة عن الاثيريات ٠ و تلك

الهيئة الفلكية المقتضية لصورة الانسان والحيوان والنبات والمعادن جائزودها جوازاً منتهياً الى حدّ الوجوب الضرورى العقلى . ومتى عادت تلك الهيئة الفلكية المقتضية عادت صور المواليد طوعاً او كرهاً . كما حكى الله عن هذه الحالة بقوله : « ثم استوى الى (199 a) السماء وهى دخان ، فقال لها وللارض ائتيا طوعاً او كرهاً ، قالتا اتينا طائعين . » اى المواد مستعدة لقبول الصور ، غير موقوف الا على امرك القاهر ونورك الباهر . كما قال : « خلق الخلق فى ظلمة ، ثم رشّ عليهم من نوره ، وامرك قدحان ، وقولك لو كن قدآن ، فلم هذا التأخير والتانى ، والام بهذ التوانى والتمنى ! » فلهد اقال ، تعالى « قالتا اتينا طائعين . » واما عود الروح الى قلبه الذى فارقه بعينه ، او الى مثله ، فالامر فيه غير معلوم ، الا لمن اخذ علمه من مصباح النبوة ، لان معرفة هذه المسئلة موقوفة على صحّة التناسخ . ان صحّ تناسخ الابدان والقوالب ، جاز ، والا فلا . وعلى الجملة فالقول بصحّة عوده الى البدن مع اعتقاد بطلان (م ٣٢٢ پ) التناسخ ممّا يتنافيان ، كالمنافاة بين الوجود والعدم والسواد والبياض لذاتيهما ، فالجمع بين القولين كالجمع بين الماء والنار واللّيل والنهار لكنّ الانبياء عليهم السلام (199 b) سيّما (٨٥ ر) سيّد الرسل وهادى الخلق اجمعين خاتم الانبياء وصفى الاصفياء ، عليه السلام ، صرّح بعود النفس الى البدن فى القبر ، اذا وضع الميت فيه ، فوجب التصديق به ، لان العقل يجوز العود اليه ، كما يجوز ابتداء تارة تعلقها به ، وتارة انقطاعها عنه ، كما فى النوم الذى هو الموت الاصغر ، فلم لا يجوز مثله فى النوم الاكبر الذى هو الموت .

فثبت بهذ اصحّة عذاب القبر وسؤال المنكر والنكير ، وهول المطلع ، الى غير ذلك من المنازل الواقعة على صراط البرزخ ، وهو مدّة فراق النفس الى زمان الموقف فى عرصة القيامة .

وقد اخبر الله ، تعالى ، عن كلتى حالتى علاقة الروح مع البدن وانقطاعها عنه فى آيات ثلث ؛ احدها قوله : « كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً واحياكم ، ثم يميتكم ثم يحييكم » والثانية قوله حكاية عن النفوس والارواح : « قالوا ربنا امّتنا اثنتين واحييتنا اثنتين » . و قال فى الآية (200 a) الثالثة « الله يتوفى الانفس حين موتها » الآية .

فالارسال والامساك والموت والحيوة واليقظة كلّها عبارات عن تصرّف الرّوح فى البدن وانقطاعه عنه ، وان اختلفت هذه الازمنة فى الطول والقصر والضعف والقوّة .

وتصرّفها (م ١٣٣ر) فى البدن لا يخلو اما ان كان كلياً او جزوياً .

فان كان كلياً ، فلا يخلو اما ان كان مستعملاً للحواسّ الظاهرة الباطنة جميعاً ، ويسمى يقظة . او مستعملاً للحواسّ الظاهرة دون الباطنة ، ويسمى نوما ، لهذا قيل التّوم عبارة عن انخس الرّوح من الظاهر الى الباطن ، ومنه قال ، عليه السّلام : « النوم اخ الموت » لان الحواسّ لما كانت عشرة ، وعند النوم يتعطل خمسة منها ، وعند الموت يتعطل الكلّ ، فهما يكونان اخوين ، الا ان الموت هو الاخ الكبير ، والنوم هو الاخ الصغير .

وان كان تصرف الروح "جزوياً" ، فيسمى تنبّيهها . ولهذا قال عليه ، السّلام : « لناس نيام

(b 200) ، فاذا ماتوا انتبهوا ، سمى اول زمان انقطاع تصرّف الرّوح عن القلب انتباها .

فهذه اقسام تصرّف الروح فى البدن .

واما اقسام انقطاع تصرّفها عنه ، فهي فى مقابلتها ، لان ذلك الانقطاع ان كان كلياً ، يسمى موتاً ، وان كان جزوياً ، يسمى انتباها للنفس . وحالة ثالثة بين النوم واليقظة للقلب تسميه الصوفية واقعة وانسلاخاً وانسلاّباً .

وعلى الجملة (٨٥ب) فى حيوة الروح موت البدن ، كما قال : « وانزلنا من السّماء ماء طهوراً لنحى به بلدة ميتاً » . سمي الرّوح المتصرّف فى البدن ميتاً ، فاحياه بماء حيوة معرفة الحقائق . وذلك انما يكون عند انقطاع تصرّفه عنه . وسماه ايضاً « بلد اطيّاً » ، فى قوله : « والبلد الطيّب يخرج نباته باذن ربّه » ، وذلك عند خلاصه (م ١٣٣ب) عن مقاساة البدن واسرقواه ، ونباته علومه ومعارفه . والانفس الحيثة لا يخرج منها الا نباتا (ا 201) نكدا ، وهو جهله وضلالته واعتقاداته الفاسدة . ومثل هذه الالية قوله : « او من كان ميتاً فاحييناه » .

وفى موت الروح حيوة البدن ضرورة ان فى محال الروحانيات اثبات الجسمانيات ، وفى محال الجسمانيات اثبات الروحانيات ، وذلك عند استيلاء نور الرّوح على ظلمات القوى تارة ،

واستيلاء ظلمات القوى عليها اخرى والنور والظلمة ضدان لا يجتمعان . فمتى ثبت احد هما ، ارتفع الاخر ولذلك قال ، تعالى : « يمحوا الله ما يشاء ويثبت ، وعنده ام الكتاب » . و هو جبرئيل ، عليه السلام . فبحسب اتصال الروح به ، واقتباس فوائده وانقطاعه عنه ، تحصل للروح حالتا الموت والحيوة ، ليلبواكم ايكم احسن عملاً . والى كلتي الحاليتين اشار قوله ، تعالى : « وجعلنا الليل والنهار آيتين » ، اى ظلمة العلاقة ونور الخلاص . فكذا قوله : « وآية لهم الليل نسلخ منه النهار » . النهار الروح النوراني الرياني بكسرة (201 b) العلم والعمل .

والى حالة الموت خاصة اشار قوله ، تعالى : « انك ميت وانهم ميتون » . اى ماد تم متعلقين بعلائق القوى ، فانتم ميتون .

فاذا فارقتم ، فقد حييتم حيوة طيبة . كما قال : « او من كان ميتاً ، فاحييناه ، وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس » . اشعربان نور النفس اما يتلألؤ ، اذا برزت من ظلم العلاقة ، ونجت الى (م ١٣٤ ر) سناء الملوك . هذا معاد الجسمانى .

واما معاده الروحاني ، فمعرفة موقوفة على معرفة النفس وبقائها وصفاتها واحوالها وقد عرفت ذاتها وجوهرها ، ولنعرف الان وجوب بقائها بعدموت البدن ، ولننبه على بعض خواصها وآثارها من الامور الخارقة لما يتعارفه الناس ، ونحصر جوامعها فى شعبتين : احد هما يجرى مجرى الاصل ، والثانى يجرى مجرى الفرع .

الشعبة (٨٦ ر) الاصلية وهى حاوية لمسائل :

المسئلة الاولى فى تفسير بعض الكلمات (202 a) المتداولة فيما بين السن الدهماء من الانبياء والحكماء .

الكلمة الاولى المعجزة ، ورسمها انها امر خارق للعادة مقرون للتحدى مع عدم المعارض ، وهذا الرسم مركب من قيود اربعة :^(١) وهذا الرسم مركب من قيود اربعة :^(٢)

الاول قولنا « امر » ، وهو عام الالفاظ الشاملة للوجود والعدم ، لان المعجزة قد يكون اتيانا بشىء يخرق المألوف ، وهو الوجود ، وقد يكون منعاعن المألوف ، وهو العدم .

١- م ر : فهذا . ٢- م : الامور .

فلهذا قيده بقوله «امر» * مثال المعجزة الوجودية استرسال السحاب^(١١) لاد رار المد رار كل عام مرة او مرتين ، ومثال المعجزة العدمية منعه عن انزال الامطار ورش الاقطار .
والى المعجزات الوجودية اشار قوله ، تعالى : « فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل » ، الاية . لان المعجزة قد تكون غضباً على القوم ، وقد تكون رحمة عليهم ، و ذلك بحسب صلاح (م ٣٤ ا ب) علمهم وفسادهم .

والى المعجزات (202 b) العدمية اشار قوله ، تعالى : « ولقد اخذنا آل فرعون السنين ونقص من الثمرات » * هذا منع عن ازيد ايد الثمار وانقطاع فيض الامطار الذى يورث الجذب والمحل .

القيد الثانى قولنا « خارق للعادة » * اذ لو كان الصادر من المدعى للنبوة موافقا للمألوف ؛ لكان كل واحد نبيا ، فلاحاجة اذن الى النبوة .

ثم هذا الخرق له مراتب بحسب قوة النفس وضعفها :

فمنها من تسلط على الاجرام العالية بقوتها تارة بالشق ، واخرى باللم ، كما كان لسيدنا عليه السلام من شق القمر .

ومنهما من ينفذ حكمه فى النبات والحيوان ، كما كان لموسى ، عليه السلام ، من قلب العصا تارة جاتا ، واخرى شعبانا ، ومرة عصا . وعلى الجملة الجسمانيات مطيعة للروحانيات ، كما عرفت . فمن كانت قوة نفسه اشده ، كان استيلاؤها على جسم اشرف واقوى .

القيد الثالث قولنا « مقرون بالتحدى » ، لثلا يتخذ المتنبى (203 a) معجزة النبي ، حجة لنفسه . فلا بد اذن من شرط التحدى . والتحدى عبارة عن دعوى يعجز عنه الاغلب على رؤس الاشهاد لافى نفسه ، والا لا يكون حجة للنبوة .

القيد الرابع قولنا « مع عدم للعارض » * وانما قيده به هذا القيد ، لان الاشياء الخارقة للعادة (٨٦ م) كثيرة ، مثل السحر والطلسمات والشعبذة والنيرنجات . وعلى الجملة كل وصف (م ٣٥ ا ر) يختص به واحد من اشخاص الناس من قوة او شوكة او طفرة او كتابة ، فهو معجزه له ، من حيث انه يعجز عنه غيره . ولكن لا يسلم عن المعارضة بمثله ، او

بما هودونه ، أو بما هو فوقه • فحينئذٍ يخرجُه عن كونه معجزاً ، فلهذا قيّدنا المعجزة بما لا يعارض له أصلاً ، وآلاً لا يبقى حجّة ولا معجزة •

الكلمة الثانية الكرامة • وهو امر خارق للعادة فقط ، دون القيد بين الآخرين • بل قد يكون له معارضة ، فلهذا لا يجوز التحدي به ، والا يزرى بمنصبه •

ومن هنا نشأ الخلاف في ان الوليّ هل يعرف (b 203) ولاية نفسه ام لا ؟ والحقّ عندى أنّه يجب عليه ان يعرف أنّه ولّى ، لان الوليّ عبارة عن شخص انساني له قرينة الى الله ، تعالى ، يعبدُه كأنه يراه ، وعلى الحقيقة يراه ، وذلك عند قطع نظره عمّا سواه • فلا بدّ اذن ان يعرف الله ، ويعرف أنّه يعرفه ، وآلاً لا يعرفه • فالعارف يعرف معروفه ونفسه ودرجة عرفانه ، وهى الولاية • فالقول بثبوت الولاية مع عدم العلم بالولاية قول بثبوت الولاية ولا ثبوته ، فهذا الدود جدال وشغب و محال •

الكلمة الثالثة الوحي • وهو فى اللغة عبارة عن القاء الشىء الى الشىء بسرعة • تقول العرب : وحي واوحى ، والثانية اكثر • وهو بهذا المعنى عام لكل موجود ، سواء كان جسمانياً او روحانياً • الا ترى الى قوله ، تعالى ، فى حق السماء : « واوحى فى كلّ سماء امرها ، وفى لم ١٣٥ پ) الارض : بان ربك اوحى لها » ، وفى الجبال : « يا جبال اوبى معه والطير » ، وفى اصغر الحيوانات : « واوحى ربك الى النحل » ، وفى الانسان الذى لا يقبل الوحي لنقص انوثته وسخف رأيه : « واوحينا الى (a 204) ام موسى ان ارضعه » • هذا معنى الوحي فى عرف العامة •

اما وضع الخواصّ فهو عبارة عن اشارة خفيفة من الجنبه العالية الى من يستعدّ لقبوله ، كما قال : « الله اعلم حيث يجعل رسالاته » • هذا روح الوحي الخاصّ • فاذا ازداد انبساطاً فى النفس ، يتمثل بعبارات لطيفة وكلمات ظريفة • وهذا كما ان الروح الفاضل من الملكوت الاسمى المتدرج بجسد الهيكل اول زمان اتصاله به ، يكون (ر ٨٧) ضعيفاً ، ثم لا يزال يزداد انواره انتشارا ، الى ان يتشبّث بالحواسّ كلها ظهراً و بطناً ، و يستولى سلطانه عليه •

اما اقسامه فهو على ثلاثة منازل : وحي قلبى ، ووحى سمعى ، ووحى بصرى • ولكونهما

متظاهرين للقلب على قبول الوحي ، كَرَّرَ اللهُ تعالى ذكرهذ الثلاثة معا فى كثير من المواضع ، نحو قوله : « ان السَّمْعَ والبصر والنفوس كلها كانت من عند الله ، ومثل قوله : « وجعل لكم السَّمْعَ والابصار والنفوس كلها » . وجمع نقص هذه الثلاثة بالنسبة الى المعقولات (ط 204) والمبصرات والمسموعات فى قوله : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم اعين ، لا يبصرون بها ، ولهم اذان لا يسمعون بها » ، وفى قوله : « صَمِّبْكُمْ عَمَى » . فاليكم للقلب ، كما ان العمى والصم لهما .

المنزل الاول الوحي القلبى ، وهو اعلى المراتب ولا ينطلق اسم (م ٣٦ ا) النبوة الاعلى من له هذه الدرجة ، ولو على اذنى المراتب . فان مراتب هذه الاشارة فى الصفاء والكدورة مما لا يقف على كنهها ، الآلهة الذى هو ملقيها .

وبعد الروح الذى هو واسطة القائمها ، كما قال : « يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده » . وكما قال : « ينزل الملائكة بالروح من امره » . وهو نور شعاعانى يقذف من معدن النفس الناطقة ، يكاد سنا برقه يذهب بالابصار ، من قوة نفحاته وشده فوحاته . وهو البراق الذى يطمى النفس على نفسه ، ويرفعها الى المنزل الاعلى ، فينزل هويها ، كما قال : « والتجم اذا هوى » . هو التجم الذى بضوءه يهتدى ، والامام المبين (205 a) الذى به يقتدى .

ولكن حالة هويها يكون مجرد اصافيا عن الغواشى . فاذا دنى من عالم ظلمة البشرية المتكدرة ، فيحسب دنوه منه ينمحق بهائوه وضيائه ويزداد تكدره وانطفائه . فان غلب على ظلمة البشرية يخطف الروح من اسرها ، ويخلص نجيا بهيجا طيبا اريجا ، فينسلخ النفس عن جلده غاية الانسلاخ .

وهى اقرب حالات الانسان الى الموت ، وتسمى معراجا روحانيا ، وعبر عنها بقوله : « وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ، فاذا هم مظلمون » ، بقى الهيكل ظلما نيا .

وهذه الحالة هى المحكية بقوله : ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين او ادنى . صميم
عبر عن تلك القرية بمقدار قوسين ، كما هو عادة (٨٧ ب) العرب من ان شخصين متخا
متى اصطلاحا يقرب بين قوسيهما موترا . وان غلبت ظلمة القوى عليه ، فينطمس ولم (٣٦ ا)
يتلاشى . وهذا هو المقام الذى قال ، عليه السلام ، لجبريل : « اذن منى » فقال : « لسو

د نوت انمله لاحتقرت ١٠ اى انطمس فى ظلمات (205 b) القوى البشرية ٠ فالتدلية
 نلموحى والدنو للموحى اليه ، فيتعاكس النوران كل منهما الى صاحبه ، فيجذب الروح الى
 الجناح الاعلى معتصماً بحبل هذا الشعاع القدسى المعبر بالبراق ، وهو فُعال من البرق .
 فعبر عن نزوله بالنجم الهاوى ، وعبر عن صعود الروح اليه بالدنو ٠ وهذا مثل
 النجم المنقّص من الجوّ العالى ، مشتعلّاً بالدخانات الصاعدة المستعدة لقبول اشتعاله
 بها ، ثم لاتزال تلك الشعلة تارة نازلة وتارة صاعدة ، كالبرق ينطوى مرة وينشر أخرى ٠
 كما عبّر عن هذه الحالة بقوله : « ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى » ١٠ اى عند قوّة
 الخيال التى هى المصوّرة للاشياء تشبيحاً وتمثيلاً وتصويراً وتشكيلاً ٠ ولمزاحمة توارد الصور
 عليها قال : « اذ يغشى السدرة ما يغشى » ٠ وانما سميت سدرة المنتهى لانها نهاية
 المحسوسات وبداية المعقولات ٠ ولهذا قال ، تعالى : « عندها جنة المأوى » ٠ يعنى اذا
 جاوزته ، فقد دخلت عالم الروحانيات ٠

وهذه القوّة المصوّرة ان كانت خادمة للروح (206 a) الناطق ، مطيعاً له ، غير مختلط
 عليه امره القدسى وسانحه الانسى ، تصوّر صورة شهية وطلعة بهية ، تناجيه بالاسرار
 المخزونة فى خزانة اللوح المحفوظ عن الخطاء والزلل والمحو والخلل ٠ فتلك الصورة هى
 المسماة على لسان الشرع جبريل ، تسمية للاثر باسم المؤثر ٠ لان (م ١٣٧ ر) هذا البرق من
 اسراره وآثاره واشعته وانواره ٠ والا فالعقل الفعّال يمتنع عليه الصعود والنزول ، لبراءته
 عن علائق الاجسام ، فكيف يدخل فى جرم المكان ومضيق الزمان ، والا احترق ، كما قال . و
 اسمه الحقيقى هو البراق الحامل له الى مقامه المحمود ٠

ومناجاته الغيبية ، اذا وقعت فى النفس ، تسمى حديث النفس ، واذا تليت بالحروف
 المنظومة والاصوات المقطعة ، تسمى كلام الله ، تعالى ، اذا كان التلبس (٨٨ ر) فى تلك
 الحالة ٠ اما اذا كان فى غيرها ، تسمى الاحاديث النبوية ، وتسمى ايضاً قول رسول كريم ذى
 قوّة عند ذى العرش ، اذ هو (206 b) واسطة القذف والتفت وذريعة الانبياء والبعث ٠
 وهذا كما اذا هجس فى خواطرننا معنى ما من المعانى ، فقبل تلفظنا به يسمى حديث
 النفس ، فاذا تدرّجت بعبارة الالفاظ اللسانية ، يسمى كلام اللسان ٠

وهذا البرق هو المسمى على لسان الصوفية أول زمان لمعانه وشروقه ، طوالع و
لوائح • فاذا دام واطمأن وثبت وسكن ، يسمّى سكينه ، مشارا إليها بقوله : « هو الذي انزل
السكينة في قلوب المؤمنين » • صاحبه يسمّى ملكاً محدثاً ، على ما اشار إليه ، عليه السلام ،
في قوله : « ان في أمّتي محدثين مكلّمين ، وان عمر لمنهم •

هذا اذا كانت قوّة الخيال مطيعة خادمة ، اما اذا كانت مشوّشة ، فيحتاج هذه الحالة
الوحيّة الى تأويل ، كما انها اذا كانت في النوم تحتاج الى تعبير •

وهذه الحالة اعنى الوحي الصريح ، (م ١٣٧ پ) اذا وقعت في النفس الناطقة ،
اورثت لها خفة وطيشا ولذة وعيشا ، وللبدن ثقلا وكلاً (207 a) وضعفا وفتورا ، كما قال :
انا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً ، لشغل نوره عنه بنورهم واقوى من امر بدنه • حتى اذا طارت
علوية النفس بالكليّة عن قفص البدن • فبقدر عدم التفاتها يزداد له ظلمة وكسورة ، و
بحسب التفاتها يزداد له نورا ونضارة واشراقا وشرارة • وهذا ما سمعت بان النبي ، عليه
السلام ، كان اذا جاء الوحي وكان على ناقة ، بركت لثقله وشدة تأثرها عنه •

المنزل الثاني الوحي السمعي • وذلك انما يكون اذا تعدّى السانح الوحشّي من
النفس الى الرّوح الحيواني الذي هو مطيّتها لشدة بسطته وانتشاره على جوهر النفس ،
اولضيق عرصة جوهر النفس ، حتى ينصبّ منها الى جوارها انصباب الماء الى غد ير صغيرا
يسع له الى ما يجاوره •

فاذا انبسط ايضاً على جوهر الرّوح الحيواني انبساط الاشعة على سطوح الاجرام
المرئية^(١) المصقولة (207 b) ، وامتأمنه ، يسرى ايضاً الى حسّ السمع ، اذ هو محمول عليه ،
والرّوح الحيواني حامل له • ومتى اهتزّ المركوب غرباً وشوقاً وطار فرحاً (٨٨ پ) وعشقا ،
اهتزّ الراكب ايضاً بهزة وتطريبه في تشريقه وتغريبه ، فتقع تلك الشعلة في حاسّة السمع نافذاً
فيها ، كما ينفذ شعل السراج من منافذ مشكاته •

المنزل الثالث الوحي (م ١٣٨ ر) البصري • وذلك انما يتيسر اذا امتلأت عياب
السمع ، فيترشّح منه الى الهواء الراكد في العين ، فيرى صورة الوحي مشاهدة عينيّة^(٢)

١ - م : المرآة . ٢ - م : غيبية .

محاكية للامراالكائن في الوجود الغيبى^(١)، على انضـر هيئـة وازهرها، وانور زينة وابهرها، يناجيه بالاسرار المضمونه والآثار المخزونة في مفاتيح الغيب، التي لا يعملها الا هو، و لكن بفيضه واذنه لمن ارتضى من رسول. وعلى هذه الصورة العينية^(٢) رأى النبي، عليه السلام، جبرئيل مرتين لاغير، كما هو مشهور (208 a) وربما يتعدى الشـعـلـة لـلـاـهـوتـيـة سارية الى القوة الشامة فتحسسها، كما اشار اليه يعقوب، عليه السلام، حين كان شائما لمعان البرق من نجد كنعان، ليقرا آية الوصل من سورة يوسف. ولله در السهروردي شهاب الشوق حيث يقول :

من حسن جمال وجهك اقرأ درسى ذكراك لما سواك غيرى منسى^(٣)
في الحشر يقول كل نفس نفسى ابكى و اقول رب شمسى شمسى

اويقتر عينه بنور لقاء قميصه، لتتحل من قلبه عقدة عويصه. « انى لاجد ربح يوسف، لولا ان تغدون » شرط عليهم عدم التفنيد^(٤)، وهو شدة التوبيخ على هذا الخطب العظيم حيث لم يعرفوا كيفيتها. ومن جهل شيئاً، انكره بل عاده، كالمكفوفينك وجود الشمس الباهر والقمر الزاهر، ولا زنب لهما، لا بل كالبعير يستحق وجود الكواكب، لا لصغرهما، بل (م ٣٨ ا) لنقصان بصرها .

والنجم تستصغرا لبصا رصوته (208 b) والذنب للطرف لا للنجم في الصغر ومع هذا نسبوه الى الجهل والضلالة مع القسم، فقالوا: « تالله انك لفي ضلالك القديم » فمن فرط ضلالتهم نسبوا اباهم النبي الى الضلالة، لان المريض لا يتصور كل احد الا مريضا. هكذا جرت عادة الخليقة الانسية . شعر :

و من يك ذاقم مر مريض يجد مرا به الماء الزلالا

ومن ظرف القطران كيف يرشح العسل . فرب زيرير مثل يعقوب، لفرط بكائه على هجر صورة يوسف اليماني. فان الايمان يمان والحكمة يمانية، مخبر عن احوالها وآثارها، اخبارا عن العيان والمشاهدة، (٨٩ ر) ووجدانا من الرياضة والمجاهدة. وهو يكذب،

١- م : نيسى .

٢- م : الغيبه .

٣- م : العيني .

٤- د : التفنيد، م : التقيد، س : التفنيد .

لا بل يُفند وينسب الى الجنون ، وظنّوا به اسوء الظنون ، أما :

وإذا الفتى عرف الرشاد لنفسه هانت عليه ملامة العذال

وهذه الحالة اعنى الايحاء الشمى اند وجودا من السوالف فهذا شرح (209 a)

المنازل الثلاثة للوحى على طريق العلم اليقيني ، لا اخذا بالتقليد الظنى ، وقد بقى فى زوايا الخاطر فلتات لا يشرحها العبارة القلمية ، ولا يعرب عن بيانها الاشارة النطقية ، فلهذا تركناها فى سنبليها ، وعشونا عن سلك سبيلها .

والمرتبة الاولى تعم كل نبي مرسل ، وان كان بينهما فروق جمّة :

منها ان الرسول اخص وافضل (م ٣٩ ر) من النبي ، فكل رسول نبي ، وليس كل

نبي رسولا .

ومنها ان النبي ما يراعى الدين الكلى الذى هو مشترك بين الشرائع كلها ، اعنى

المحكّمات التى هى ام الكتاب ، دون ابداع نهج من المناهج وشرع من الشرايع . واما الرسول

فهو شارع لملة زائدة على ما هو المشترك بين الملل والاديان ، باقامة الحجة والبرهان ، و

لكثير من الاولياء والعارفين . الا ان الاولياء ادنى درجة فى الشروق والبروق ، ممّا للانبياء ،

لكون قوّة نفوسهم (209 b) ادنى من نفوس الانبياء .

والمرتبة الثانية خاصة بالبعض ، كما كان لموسى ، عليه السلام ، حيث سمع كلام الله ، و

ما رأى احداً ، بل منع عن الرؤية بصيغة التابيد ، لتشويش المتخيلة العاصية ، تشد يداً

للزجر عن مثل هذه المسائل ، وامر بالقنوع بواضحات الدلائل ، على ما قال عقيب هذا الزجر

البليغ : « يا موسى ان اصطفيتك على الناس برسالاتى ويكلامى ، فخذ ما آتيتك ، وكن من

الشّاكرين » . اى اقع بهذ القدر ، وهو استماع كلامنا ، ولا تطمع فى الوصول الى لقائنا ، واشكر

عليه . وتوبة موسى بعد الافاقة من غشيته ، وندامته على ما فرط منه ، دليل على ان ما بدر منه

كان عن سهو وسوء ادب ، لاعن معرفة وبصيرة ، على ما حكى عنه تعالى بقوله : « فلما افاق ، قال

سبحانك تبت اليك ، وانا اول المؤمنين » . اى انا مقتدى اهل الايمان والبرهان ، واقبل

معدرتى وتوبتى . « وخرّ موسى صعقا » (٨٩ پ — م ٣٩ پ) حتى تشبّه بسجود سهو الساهى ،

١- روم : هذا .

كما (210 a) كان لداود حين جهل معرفة الخصمين ، « حيث استغفر ربّه وخرّ راكعاً وانا بـ »
 والمرتبة الثالثة خصت بمحمد عليه السلام ، لانه كان اسلم شيطان تخيله على يده ،
 فلا يجرى مجرى الدّم بجسده وجلده ، حيث قال : « ولقد رأى من آيات ربه الكبرى » . و
 هذه المرتبة اعلى المقامات من المعجزات والكرامات ، فلماذا ختمت به الرسالة والنبوة ،
 كما قال : « ولكن رسول الله وخاتم النبيين » . قيّد نبوّته بالختم دون رسالته ، اشعاراً بان
 النبوة اعم من الرسالة . ومتى ختم العام ، ختم الخاص لا محالة . اذ تمت عمارة دارها ، وكملت
 مرّة اسرارها ، كما قال : « اليوم اكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتى » . والى هذه التتمّة
 والتكلمة اشار ، عليه السلام ، بقوله : « مثل النبوة مثل دار معمورة بقى فيها موضع لبنه ، وكنست
 انا تلك اللبنة » . والزيادة على الكمال نقصان ، (210 b) فلما سلك لاحد فوق هذا المقام ،
 ولا مشرع لوارد وراءه .
 شعر :

كى دست دهد وصل چو تو دلبندى الا بهزار حيله هر يكچندى

اى درين هر موى تواز من مهرى وى باسر هر موى توام بيونسدى

كما نطق به المعلم الصالح الحكيم الالهى والفيلسوف الربانى اليونانى افلاطون
 العظيم ، حين سئل عن وصوله الى ماذا ، فقال : حلت ثلث سموات : سماء الطبيعة ، وسماء
 النفس ، وسماء العقل ، (م ١٤٠ ر) فاردت العروج الى ما فوقها ، فجدبتنى طبيعته المشوشة
 التى هى جبل موسى ، الحائل بينه وبين محبوبه ، فانجذبت اليها ، وارانى العقل ان ليس
 هناك مسلك . فمن العجز اذبت لان التوانى ، لان الانسان فى حد العجز . وهذا العجز
 غاية معرفته ، لان العجز عن درك الادراك ادراك . كما اشار اليه الصديق الاكبر ، رضى
 الله عنه ، رفيق الاعظم الانور ، صلى الله عليه . ولله در حكيم الشعراء حيث يقول ، بيت :

تا بجايى رسيد دانش من كه بدانسته ام كه نادانم (211 a)

العلم باللاعلم^(٢) فوق العلوم كلها ، كما ان الجهل بالجهل فوق الجهالات كلها . شعر :

ارى ماء وى عطش شديد ولكن لا سبيل الى الورود

فهل هذه المراتب الثلاثة المحكية عن الحكيم المعظم ، والعارف الاشرف ، والفيلسوف

الكامل ، الا ما حكى الله تعالى عن خليله السالك (٩٠ ر) فى ملكوت السموات والارض عند قطع منازل دقاق دقاق الكواكب ودرج القمر وبروج الشمس ، حتى اعترف بعجز نفسه بعده ، فقال : « وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض » ، وهل الكوكب الاسماء الطبيعية والقمر سما النفس ، والشمس سما العقل .

فالنبي والحكيم متقابلان متحاذيان ، يعدّ واحد هما من المعقول الى المحسوس ، و الاخر من المحسوس الى المعقول ، فيقعان على بعض منا هل القبول . وما تدرى نفس بساى ارض تموت . (م ١٢٠ ا) .

فمذاهب النفس كلهما منازل على صراط الدين المسمى ترقياً من الشاهد الى (211 b) الغائب . وعلى كل منزل رباط قاعد فيه شيطان على أهبة راهب راغب جالس فى دير ، يدعو الناس اليه بتليسه وتزويره وترويج متاعه الكاسد ورايه الفاسد ، فى سوق تقريره . و هى السبل المذكورة فى قوله ، تعالى : « ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ، ذلکم وصيکم به لعلکم تتقون » . فمستول العراف الصراف على دكان برزخ الاعراف وقت القرية من شاهد ٤٣ يختلف باختلاف قواهم وهمهم . كالعاشق عند الوصول الى معشوقه . فمنهم من يسأل النظر الى فعل من افعال المعشوق ، كما قال ابراهيم : « رب اجعل هذا البلدا منا » ، لنزلة همته وسفالة نهيمته . وهذا كان فى بدو حالته . فلما ترقى قليلاً ، وصار صاحب جرأة ، سأل النظر الى صفة من صفاته ، كما سأل ربه فى قوله : « رب ارنى كيف تحيى الموتى » . والاحياء والاماته صفة من صفات الذات ، وما جاوز عن هذا المقام ، لعلمه انه لا مطلع لبشر (212 a) وراء مقام الصفات .

وكيف لا ، وقد قال الله فى حق سيدنا عليها السلام : « ولقد رأى من آيات ربه الكبرى » . صرح بان رؤيته كان لآية الرب لا الرب . مع انه كان اكمل الكل ، وفى وقت لا يسعه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل . فتيسر هذا القدر لا فضل البشر فى اعزالات اوقات الذى هو ليلة القدر من نور فؤاد فكر (م ١٢١ ا) ساعة خير من عبادة ستين سنة من روض محبورة .

فاما موسى ، عليه السلام ، فلفرط عشق قلبه ، باد الى سؤال النظر الى وجه ربه الكريم المنيع الجميل البديع ذى الاكرام والجلال وصاحب الدليل والدلال . (٩٠ ب) وما احسن

من يقول منشدا في هذا المعنى .

بليت به بديعا ذا جدال
سألت وصاله والوصل حلّ

يجادل بالدليل وبالذلال
فقال نهى النبي عن الوصال

هو قصور اهليّته عنه ، فمنع منه ، اما لعدم استعداده ، كالخفاش يبهر بصره نور الشمس ، (212 b) اولكمال شروق نوره ، اذ كلاهما حاجبان لعين شمس العقل من رؤية الحبيب . بل احوال نظره الى الجبل ، اى انك لن تستطيع ان ترى غمزة من غمزات لحظى ، وتسمع لفظة من كلمات لفظى ، فكيف تطبيق ان تنظر الى كمال جمالى وجمال كمالى ، مع شدة نوره وبهائه وتلالؤ اشعة كبرياءه . انا الذى اقول : هؤلاء في جنة الوصل ولا ابالى ، وهؤلاء في نار الهجر ولا ابالى . ويمثله رنت اوتار اهداب عين قضاة همدان ، مترنما على زير العراف وبم اصفهان ، غريق بحر العشق وحريق نار الشوق ، انا والله برهانه واذل عداه واهانه ، حيث ظنوا به الظنون الاثيم ، وحلّ بهم داء الجنون الاليم .

ونعم ما قال الشيخ الفاضل ابو العلاء في هذا المعنى :

راوك بالعين فاستهوتهم^(١) ظنن ولم يروك بفكر صادق الخبر
وحيث يقول الحلاج ايضا^(٢) (م ١٤١ ب) نظما :

فودعت ايماء و سلمت خفيه فكان جوابى كسر عين وحاجب (213 a)

كذلك نجوى العاشقين اذا التقوا لهم السن فى اعين وحواسب

والى المنازل الثلاثة على ترتيبها فى الكمال والنقص ، اشارت غمزة القرآن وعروس عند لبيب البيان حيث قال : « وما كان لبشر ان كلمه الله الا وحيا ، او من وراء حجاب ، او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء » . فالكلام الوحي للقلب ، والكلام الحجابى للسمع ، والكلام الرؤى للبصر . ولكن هذه الغمزة الدلالية انما تفهمها اذا انضوت نقاب زهو عزتك عن قلبك ، ورفعت حجاب لهو غرتك عن عصبيتك . وهذه الغمزة هى التى وبتح الله تعالى الكفرة بها ، وهى غلبة الشقاق والخلاف التى لا شمار لها ، كشجرة الخلاف فى قوله : « بل الذين كفروا فى عزة وشقاق . وهذه الغمزة هى الملحوظة اليها النبي ، عليه السلام ، بقوله فى حديث

١- م : فاستهوتهم . ٢- م : حيث يقول عين القضاة ، د : حيث يقول نظما .

طويل لم ينكره الاهل الغيرة بالله ، كما اشار اليه حكيم الشعراء مجدود بن آدم السنائي ،
حيث انشد بيتاله (٩١ ر) في قصيدة غراء (213 b) :

عروس حضرت قرآن نقاب آنكه براندازد كه دار الملك ايمانرا مجرد بيندازغوغا
المسئلة الثانية في تقسيم هذه الكلمات الخارقة للمألوف على طريق الحصر ، فاقول
الاشارة الخفيفة من الجنية العالية ، اما ان تكون بواسطة القاء العقول ويسمى وحيا ،
او بالقاء النفوس الفلكية ، ويسمى الهاما • (م ٢٢٠ ر) فلهذا جاء الوحي اصرح من الالهام
واشرق منه ، لان العقول اشرق من النفوس ، فاتارها انور من آثارها • وكل واحد من الاشارتين
اما ان تتلقى النفس عند استعمالها الحواس ، او عند تعطيلها • فهذه اربعة اقسام لا
مزيد عليها :

• الأول ما تأخذ من العقول عند اليقظة ، وهو وحى صريح

• الثاني ما تأخذ من النفوس عند اليقظة ، وهو الهام صريح

• الثالث ما تأخذ من العقول عند النوم ، وهو وحى مأول

• الرابع ما تأخذ من النفوس عند النوم (214 a) وهو الهام مأول

ثم القوة المشوشة حالة النوم ، ان كانت مستولية على مداركات النفس من النقوش
العالية عاصية عليها جامحة ، فيركبها ضروبا من التراكيب جزافية لا اصل لها ، فهذه الرؤيا
تسمى احلاماً •

وان كانت مطيعة لها منقادة ، فتحاكى ما دركه النفس محاكاة قريبة منه غير غريبة ،
بل لا تفاوت بين مداركات النفس وبين مصوراتها الا بالكلية والجزئية فقط ، ضرورة انها قوة
جرمانية تنطبع فيها الصورة الشخصية ، اما النفس فهي جوهر مجرد تنطبع في ذاتها الصور
الكلية ؛ فهذه الرؤيا تسمى صادقة • والاولى تحتاج الى تعبير ، والثانية اقل احتياجا منها
لكدورة الاولى وشروق الثانية •

• ومن تشويش المتخيلة نشأ علم التعبير •

• واما الفراسة (م ٢٢٠ ب) فهي علم يستدل فيه بالاخلاق على الصفات ، كما ان الطب

علم يستدل فيه بالافعال على الامراض البدنية •

فموضوع (214 b) علم التعبير بالقوة المتخيّلة من حيث أنّها تخلّط و تغلّط ، و موضوع صاحب الفراسة اخلاق النفس الحيوانية من جهة دلالتها على صفاتها ، و موضوع الطبّ جسد الانسان من حيث (١٩١ پ) يصحّ ويمرض . وهذه العلوم الثلاثة من فروع العلم الطبيعيّ .

المسئلة الثالثة فى الاسباب الموجبة لهذه الآثار ، وهى ثلثة : صفاء جوهر النفس ، وقوة نظرية لها بالغة فى الكمال ، وضعف سلطان القوة المتخيّلة .

اما الاول هوان جوهر النفس من سنخ الملكوت كما دريت ، والملكوتيون غلل بالطبع لما يجرى فى عالمنا هذا من الذوات والصفات والافعال ، وقد نبّهت على هذا فيما سلف : فالحوادث الارضية منقادة لها طوعاً وكرهاً .

فالنفس التى هى شعلة منها تؤثر مثل تأثيراتها على حسب طاقتها ، لان الشعلة من النار تفعل فى الاحراق مثل فعلها ، ولكن على قدر قوتها . واول اثر من آثاره يظهر فى ملكته الخاصة ، (215 a) وهى بدنه ، فان القوى كلّها مسخرة تحت يده وتصرفه . و هذه الحالة تجدها كلّ نفس فى ذاتها وجداناً ضرورياً ، حيث تأمر القوة الشهوية باحضار مشتهاها ، والغضبية تدفع ما يؤلمها ، وهكذا امرها نافذ فى كلّ من هذه القوى . (م ١٤٣ ا) واذ اكان هذا واقعاً ، فمن الجائز القريب الوقوع ان يقع نفس كبيرة خبيرة بالاحوال الغائبة الخارجة عن ملكتها ، صافية وافية بتدبير مملكة اطول و اعرض منها ، حيث يستوعب حكمها تسخيرها وتدبيرها ، بحيث يتعدّى نفوذ سلطنتها الى هياولى عالم الكون والفساد . فتطيعها ، كما كانت مطيعة للنفس العالية ، تارة بالتسخن ، فتلبس صورة النار ، واخرى بالتبرّد ، فتلبس صورة الماء ، ودفعة بالتلبس ، فتلبس صورة الارض ، ومرة بالترطب ، فتلبس صورة الهواء . كما انقلب نار ابراهيم ، عليه السلام ، هواءً بامر خالقها ، حيث قال له : « يا نار ابراهيم (215 b) كونى برداً وسلاماً على ابراهيم » . والبرد والسلامة اشارتان الى هيئة الاعتدال اى لحرارة مفرطة ولا برودة قاتلة . كما وصف حال اهل الجنة فيها بقوله : « لا يرون فيها شمساً ولا زمهريرا » . وهذا اشارة الى انّ عالم الافلاك عالم الاعتدال ، فلهذا الاموت فيه . وهذا المقام تسمية الصوفية « مقام كن » كما قال الله ، تعالى : « يا ابن آدم خلقتك

للبقاء ، وانا حتى لا اموت ، اطعنى فيما امرتك ، وانه عما نهيتك اجعلك (٩٢ ر) مثلى حيا
 لاموت . انا الذى اقول لشيء : « كن » ، فيكون . اطعنى فيما امرتك ، اجعلك مثلى ، اذا
 قلت لشيء : « كن فيكون » صرح بان من اخلص لله اربعين صباحاً واكثر ، يتيسر له هذا المقام
 العالى ، مهما لم يعبأ قلبه بما سواه ، و (م ٤٣ ا ب) لا يبالي . وجميع الاحوال الكائنة فى
 عالم الكون والفساد ناشئة من هذه الكيفيات الاربع ، سواء كانت مألوفة ، او غريبة ، بل من
 الجائز الواقع وجود نفس عليّة جليّة (216 a) يتعدى حكمه الى قلق اليم ، والى التصرف
 فى عالم الافلاك بالخرق واللمّ . كما كانت الاول لموسى ، والثانى لسيدنا ، عليه السلام .
 فانظر الى مراتب معجزات هؤلاء الثلاثة الافاضل ، لتستدلّ بها على كمال اوصافهم ، ثمّ
 بهاعلى صفا ذاتهم وشروق جوهرها .

اما ابراهيم لما كان اّواها حليماً حكيماً عليماً ، على ما حكى الله عنه فى مواضع كثيرة
 من كتابه اعطى اطفاء النار بما حلّمه معجزة ، دفعا للصدّ بالصدّ .

واما موسى لما كان الغالب عليه حدّة الغضب وشدة اللهب ، اوتى استيلاء على ماء
 البحر ، حتى انقلق ، فكان كل فرق كالطود العظيم ، معجزة على مضادة معجزة ابراهيم عليه
 السلام .

واما سيدنا ، عليه السلام ، لما كان اعدل المزاج خلقاً وخلقاً ؛ سلّط على الافلاك
 المعتدلة بالرّقى والفتق والضمّ والشقّ ، لمناسبة الاعتدال ومشابهة الكمال ، فدفع
 الاضداد بالاضداد . الحديد بالحديد يفلح ، والانداد (216 b) بالانداد يقهر . هذا
 هو العدل القويم والمنهاج المستقيم .

بل احقق هذا ، واقول : النفوس تنقسم الى عالية نافذة الحكم فى احقرها ، كنفوس
 النملة المدبّرة لجرمها ، والى ما هو متوسط بينهما ، كنفوس الحيوانات الكاملة ، ثمّ النفوس
 السفلية تنقسم الى ناطقة وغير ناطقة . ثمّ الناطقة تنقسم الى ما هو فى (م ١٢٤ ر) غاية
 الشرف والصفاء ، والى ما هو فى نهاية الخسة والكدورة ، والى ما هو متوسط . فالاول مثل
 نفوس الانبياء ، والثانى مثل نفوس العوام ، والثالث نفوس الفضلاء .

وهذا كما ان المعدنيّات تنقسم الى شريف غاية الشرف ، كالياقوت مثلاً . والى خسيس

بالغ في الخسة، كالنفط والقطران الذي يتسرب له (٩٢ پ) احساء النفوس . فان الخسيس اولى بالخسيس، وخلق القير والقار خليق بخلق غير ذي وقار . والى ما هو متوسط بينهما ، كالذهب والفضة وغيرهما . والنفط يشتعل (217 a) بالنار، حتى يصير هو لشدّة استعداده للصلاء . كما سترى حال المجرمين يومئذ مقرّنين في الاصفاد، سراويلهم من قطران، وتغشى وجوههم النار . والياقوت يتأبى عن قبول النار لشدّة كمال صفائه و نقائه، وبعده عن طبيعتها، حتى لا يتأثر عنها بوجه ما، بل يخرج بارداً سليماً . كما كان جرم ابراهيم، عليه السلام، حيث خرج من النار سلاماً، لكونه سليم القلب، معلّم الكلب المخلوق من نار الغضب ولهيب الشغب . واما الذهب والفضة فلا يشتعل كل واحد منهما مثل النفط، ولا يخرج بارداً مثل الياقوت، بل على درجة متوسطة، وهي الذوبان .
فوضح بهذا ان الجرم مهما كان اصفى، كان ابقى، ومهما كان اظلم، كان افسى، كما دريت في السماويات والارضيات .

واذا عرفت هذا في الاجرام، فاعرف مثله في النفوس، حتى (م ٤٤ ا) انقسمت بحسب تأثيراتها، كما انقسمت الاجرام بحسب تاثيراتها الى كامل وناقص ومتوسط، حتى (217 b) يتعدى تأثير بعضها الى جميع عالم الاجسام، كالنار تحرق جميع عالم العناصر، وتجعله لاشياء صرفاً، لقوة استيلائه عليه، بناءً على قوة صفائه واستعلائه .
والى هذا التطبيق اشار قوله، عليه السلام: « الناس معادن كعادن الذهب والفضة » ومثله قوله، عليه السلام مفضلاً: « العالم كالذهب، والمتعلّم كالفضة » . ومثله قوله: « الناس عالم ومتعلم، وسائر الناس همج لا خير فيهم » . خصّ الانسان بالعلم والعالم والمتعلّم، وسقى سائرهم همجا بهرجا، وهو المغشوش من الدراهم . فهم ليسوا بناس، بل كالناس الخناس، لانهم يخنسون عن الحق، ويتقدّمون الى الباطل . كما قال حكيم العرب: « يا اشباه الناس، ولاناس » .

ونعم ما انشد في هذا المعنى :

حميرا و كلاب او ذئاب
ينالها الوهم الا هذه الصور

فجلّهم اذا فكرت فيهم
آخر: لم يبق من جلّ هذا الناس باقية

ولله درّامير شعراء الحكماء ذى الرّوح النورانى الانورى :

زجنس مردمان شمار خود را

گرت يزدان زرى داد ست وزورى

چوبر تختى جمادى بر جمادى

چوبراسى ستورى بر ستورى (: 218)

وهذه الخاصية لجوهر النفس الموجبة للآثار الغريبة والاحوال العجيبة المخالفة

(٩٣) للمألوف المعهود الموافقة للحق المعبود ، ليست موكولة (م ١٤٥ ا) الى اختيار

الخليقة اصلاً ، بل هى موهوبة من بحر الكرم ، فائضة من جود الحرم ، الملحوظ بقوله : « اولم

يروا انا جعلنا حرماً آمناً » ، ويتخطف الناس من حولهم ، هو حرم الجلال المؤمن ، كلّ مؤمن

يلتجى اليه ، والناس يتخطف من حوله . وهو عرصة عالم الكون والفساد ، حيث يموتون الى

يوم يبعثون . لان الجواهر والذوات لا يتأتى بخلق الخليقة وايجادها ، فانها موقوفة على

كعبة الجلال محبوسة فيها . لا يسبّل ولا يسبّل ، ولا يوزن ولا يكيّل بموازين عقولنا ومكاييل

نفوسنا . بل عسى الاعراض والاحوال ولكن بمعاونة من تدرته وقوته ، كما دريت . ومن هذا

يعلم خطأ من ظنّ ان النبوة كيفية كسبية . بل عطائية موهبية (218 b) . ولهذا قال ، عليه

السلام : « فضلنا على الناس بست » . وعد من جملتها انه اوتى جوامع الكلم ، وجعل الارض

كلها مسجداً له . وهذا معنى قوله : « زويت لى الارض » . اى جميع عالم الاجسام ، ان هو

ارض العقول . « فاريت مشارقها » ، وهى صورتها ، اذ منها يشرق وجودها . « ومغاريها »

وهى هيولاها ، اذ فيها يغرب . ثم قال ردّف بعضها : « ولا فخر » . اى الفخر بالكسبيات

الاختيارية ، لا بالموهبيات الاضطرارية .

السبب الثانى الموجب لخوارق العادات ، هو القوة النظرية وهى منقسمة الى بالغة

فى الكمال ، وناقصة فيه . وبالبالغة تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم بشرى ، (م ١٤٥ ب) كما

هواكثر الناس . وهم منقسمون الى ما يتعلّم سريعاً ، والى ما يتعلّم بطيئاً ، على مراتب غير

محدودة . والى ما هو غير محتاج الى تعلّم بشرى ، بل يفهم الاشارات الفائضة من الجنبة

العالية الشريفة والعتبة المنيقة ، كما قال : « يكاد زيتها يضىء » ، لولم (219 a) تمسسهما .

اى معلّم من نوع البشر .

ولا بدّ لنوع الانسان من شخص هذا شأنه . اذ لو افتقر كلّ احد الى معلّم بشرى ،

لتسلسل الامر الى الملائق، فلا يحصل علم ما فيما بين الخليقة البشرية، اذ الموقوف على ما لا يحصر عدده، كيف يحصل في دائرة الوجود. فلا بد ان من شخص يستبد بفهم الاشارة من العقول الزاهرات، اما دفعة واحدة، كما قال، عليه السلام: «رايت ربى في احسن صورة» فقال لى: يا محمد، انم يختص الملاء الاعلى؟ فقلت: انت اعلم يا رب. فوضع يده بين كفى، فوجدت بردها بين (٩٣ پ) ثديي، فعرفت ما بين السماء والارض»:

وذلك انما يكون بحصول لحظة لعين العقل الى الحدود الوسطى بين سلسلة الوجود من لدنه الى الاول الازل، فيصب في صدره، وينفث في روعه علم كلى بكل الوجود كما هو، مثل ما علم آدم الاسماء، ومثل ما قال: «زويت (219 b) لى الارض»، هو ارض الوجود. واما على تعاقب الازمنة، كما قال: «نزل به الروح الامين على قلبك»، وقل نزله روح القدس من ربك بالحق»، رداً على من قال: «انما يعلمه بشر»، ومن قال: «انما انت مفتر»، ومن قال: «اساطير الاولين (م ١٤٦ ا) اكتبها، فهى تملى عليه بكرة واصيلاً». ورد هولا: ابلغ في المنع من القول بالتعليم البشرى، حيث نفى التعليم ايضاً عن روح القدس في قوله: «قل انزله الذى يعلم السر في السموات والارض»، اى كل العلوم فائض منه بلا ذريعة من احد من الخليقة.

وهنا ركزت الريح العقيم السموم الهابة من افواه الملاحدة واهل الاباحة، حيث قالوا: لا بد من الوصول الى معرفة الحقائق وخصوصاً الى معرفة الخالق من امام و شيخ يرشدنا اليها، ويوقفنا عليها. هذا غاية غوايتهم تمثلت بصورة التوفيق والهداية، و كمال ضلالتهم تخيلت بخيال الرشد والدراية (220 a) ذلك مبلغهم من العلم، ان يتبعون الاظن، وما تهوى الانفس. فكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئاً، فكيف شفاعته الشيخ الكبير والمعلم الضرير. لعمرك يا هذا! ما قولهم ذا، الاقول من يقول: «انما يعلمه بشر»، وكقول من يقول: «اساطير الاولين اكتبها». اترى بينهما فرقا؟ شيخهم كبير، ولكن كبير معطلة، وهو القلب الاسود، كالبير المظلم الخالى عن الحق. واما القصر المشيد فنقيضه. وهو قلب المؤمن المشيد بالمعارف الحققة. ومعلمهم امام، ولكن كغراب السراب، ضرير كالبيوم الشوم. وقد بعث الله غراباً يبحث في الارض ليريه كيف يوارى سواة

اخيه • وهذا غراب مبعوث لكشف عورة اخيه • ونعم ما يطابقه قول من قال : (م ١٤٦)

اذا كان الغراب دليل قوم فسلكهم طريق الهالكين

سالكم هالك ، ورواؤهم حالك ، وما لكم بادرة^(١) ليقض علينا ربك ، قال : « انكم ما كنون لا يملك من الله ديناراً (220 b) كمثل الحمار يحمل اسفاراً ، بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله • فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث ، او تتركه يلهث ، ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا ، ساء^(٢) (٩٤ ر) مثلاً » • فالحمار عبد الشهوة ، والكلب عبد الغضب • فسجّل سلطان القرآن لكل واحد من العبدین مثالهم بعنوان الحمارية والكلبية ، ثم عقب بسوء المثل مثلاً ، اشعاراً بان حالهم اسوأ من حال الحمر والكلاب • ولهذا عقب الآية بقوله : « اولئك كالانعام بل هم اضلّ » .

واما النفوس الناقصة في القوة النظرية ، فينقسم الى ما يعقل شيئاً اصلاً ، لهم قلوب لا يفقهون بها لقساوة قلبه وريين طبعه ، كالحجارة او اشد قسوة ، فان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار • وهذا الانسان قرين الحجارة التي هي وقود النار الكبرى ، في قوله : « وقودها الناس والحجارة » •

وهذا بازا الذي يكاد زيته يضيء بلامساس من نار • اذ هو كالمرآة المجلوة يتجلى فيها جلالي الحقائق كلها ، كما تنطبع الصور المحسوسة في المرآة • ولهذا السرّ خصّ الله ، تعالى ، الحديد بالذکر في القرآن في معرض الاحسان والامتنان من بين سائر المعادن (م ١٤٧ ر) ، مع انه اخس من كلها ، ايهاً ما بانّ خاصية التصقيل والتجلية لاراء الصورة الحسنة والقبیحة له ، كما قال : « وانزلنا الحديد فيه بأس شديد » ، هود فع الخصوم ، « ومنافع للناس » ، هو اراءة الصورة ، ليميز بين حسنها وقبيحها . واتي نفع اعظم من ان يطلع المرء على صورة نفسه الظاهرة والباطنة ، وعلى اسراره البارزة والكامنة ، بل يطلع على هيئة الوجود كله مطالعة من نفسه • وهو الجام المملو صفاء من انوار الاسرار • وآثار الانوار ، كما اشار اليه الحبر الباهر والبحر الغامر عمر الخيام رضى الله عنه •

درجستن جام جم جهان پيمود م روزی ننشستم و شبی نغود م

١ - ر : ورواؤهم حالك و ما لكم ناده ، م : نادوه . ٢ - م : في .

زاستاد چوراز جام جم بشنودم آن جام جهان نماى جم من بودم (221 b)
 والى ما يعقل ولكن بصعوبة ومشقة ، بل نرى من المتعلمين ما يزجى طول عمره فى
 البحث والتكرار آناً الليل واطراف النهار ، ثم يرجع يُخْفَى حنين ، ويصير مطرحاً للعار و
 الشين ، فخاب قدحه وقدحه ، ودام عسره و خسره ، وهم المذكورون فى قوله ، تعالى : « قل
 هل أنبئكم بالآخسرين أعمالاً ، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا ، وهم يحسبون أنهم
 يحسنون صنعا » . وهذه الصعوبة على مراتب غير محصورة . فاذن قد (٩٤ پ) دارت رؤس
 النفوس فى سهام الاقداح والكؤوس بين دهاق و خلو و مناصفة . فالنفوس الصافية الممتلية
 طافحاً لا بد وان تنصب منها قطرات (م ٤٧ پ) اوجد اول الى اودية القلوب النهال ،
 الساقطة فى حضيض صف النعال ، من مجلس الانس المحتفل بحرف ظراف القدس . وتلك
 النفس الكاملة المكتملة هى المسماة بالاعتبار الاول ولياً ، وبالاعتبار الثانى نبياً .

السبب الثالث الموجب لخوارق (222 a) المعهودات ، هى القوة المتخيلة ، وهى
 منقسمة الى قوة عاصية ، والى عاجزة مطيعة ، على مراتب غير محصورة ، والى متوسطة بينهما .
 فالاول كما للعوام حيث قال : « افمن زين له سوء عمله ، فراه حسناً » ، هى التى
 تزين قباح صور المحسوسات الفانية على حسان صور المعقولات الباقية .

واما الثانى ، فكما للنبي عليه السلام ، حيث يحسن صور السوانح الغيبية ، كما هى
 عليها بلاخبط وتفريق ، وتقبيح ، مثل التماثيل الغيبية ، على ما هى عليها بلاخلط وتزريق .
 والله در السفائى حيث يقول :

همه اندرز من بتو زينست^{١١} كه تو طفلى و خانه رنگينست

حتى قال ، عليه السلام : « اسلم شيطانى على يدى » .

واما المتوسطة فكما كان لموسى ، عليه السلام ، حيث كانت مانعة من الرؤية فقط ، و
 معينة له على تحصيل ما سواه من الحقائق . ولكونها مسلمة على يد سيدنا ، عليه السلام ،
 (222 b) عاصية على من سواه من الانبياء ، غير مسلمة لهم ، جاءت فى القرآن ملقبة بالشجرة
 الملعوننة فى القرآن . خص لعنه (م ١٤٨ ر) وطرده على لسان القرآن دون ما عداه من كتب

الله المنزلة، كانه اشعر بانّها لطردها ولعنّها اسلم • ولو طرد في غيره من الكتب، لا سلم
وانقاد وما تمرد عن العناد •

وقوة هذا القوة وضعفها قد يكون فطرية، وقد يتأتى بكسب • اذ هي جرمانية قابلة
لذبول والانحلال بتقليل الطعام والشراب، وتكثير السهر والاضطراب، ورفض الخفض
والدعة، وترك الرفاهية والسعة، وكل ما يصادق قوتها ويكسر سورتها • كما اشار، عليه السلام،
وصية لعائشة، رضى الله عنها: « ان الشيطان ليجرى بابن آدم مجرى الدم، الا فصيقي
مجاريتها بالجوع والعطش ». ومدح نفسه بعدم الاكل والشرب، فقال: « وهو يطعم ولا
يطعم » • صرح بان الاطعام من شيم الكرام، (223 a - 95 ر) والاستطعام من اخلاق
اللثام، لتقريبه الى مقام البهائم والانعام • وقال الجنيد، رضى الله عنه: « الجوع طعام الله
في الارض »، الى غير ذلك من كلمات لا تعد ولا تحصى •

ولهذا اعتادت الصوفية القعود في الخلوات، وارتاضت جوب الفلوات، رياضة للجسد
ومجاهدة مع قواه، وذبحاً لشموس النفس الشهوانية، ونحر الجمل الحقود الغضبي، تقرباً
بقربانها الى قربة المشاهدة والمواجهة ورتبة المكاملة والمشافهة • ومن ههنا زعمت
الضعفاء ان النبوة كسبية • فالخاصية الاولى موهوبة والباقيتان موكولتان (م 48 ا) الى
قدرا الخليفة بمعاونة الحق •

وهذه الخواص الثلث قد اوتيت لمحمد، عليه السلام، على ما حكى الله عن اعطائها
اياها بقوله: « انا اعطيناك الكوثر ». هي صفاء جوهر النفس الياقوتية، لا يمكن تحصيله بالكسب،
فلهذا خصه بالاعطاء • وقد عرفت كون روحه كوثرأ (223 b)، حيث عرفت انه بحرمة، كان
عليه عرش الرحمن • « فصل لربك »، اشارة الى استعمال القوة النظرية والعملية، و هي
الصلوة والصوم، او التزكية والتحلية، على اختلاف العبارات • وتحصيل هذا المقام كسبي،
فلهذه امره بالصلوة • « وانحر »، اشارة الى ذبح جموح القوة الخباطة وقربانها، لينجوا
من معا وقتها وممانعتها •

فالحاصل ان النفس التي من جوهر اللاهوت متى تشبهت بتلك المبادئ في وصفى
العلم والعمل، تفعل فعلها، وان كان انقص منه، اذ هي تخلقت باخلاق الله • وهذا

كالحديدة الحامية المحمّرة، والزجاجة المملّوءة المصفّرة • فالأولى تفعل فعل النار من الاشراق والاحراق، لا تصافها بصفتها من الحرارة والنورانية • والثانية تتلّون بلون الخمر المصبوب فيها، كما يحيى البدن بنفخ الرّوح المنفوخ فيه، فيتمازجان رقة وشفقة، كما يلتف المحبّ بمحبوبه والطالب بمطلوبه، كما قيل: «نحن روحان حللنا بدنا» (224 a) •

ولا تتعجّب من عناية الخالق الرزّاق حيث يرزق من يشاء بغير حساب، ولا تُضيق رحمته الكاملة الشاملة، ولا تشحّ عن (م ١٤٩ ر) سحابة جوده الواطئة العاكفة الواكفة، فإنّ الفيض عامّ، والجود تامّ، وقيد وحش عقلك الطائر، وفهمك الجائر، بقوله، تعالى، فى حقّ موسى بن عمران، وكان رجلاً (٩٥ پ) من رجال الله، الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله؛ ولما بلغ أشده، اى الى ثلث وثلثين سنة، واستوى، وهو اربعون سنة، آتياه حكماً، نبوة، جزاءً على جوهر النفس المخصوصة به، وعلماً، بناءً على القوّة النظرية الكاملة له •

واما الخاصية الثالثة، فكما قال انظر الى الجبل، فان استقر مكانه، فسوف ترانى • هاتان له خالصة، فانه كان مخلصاً، والمخلصون على خطر عظيم • وكذ لك نجزي المحسنين. فانظر كيف عمّم حكم الحكيم للمحسنين الذين جاهدوا فينا، لنهديتهم سبلنا • والاحسان ان تعبد الله كانك تراه، (224 b) والاخلاص هو ان تُخلص عملك لله اربعين صباحاً، كما كان لموسى، حيث قال: فتمّ ميقات ربّ اربعين ليلة، واكثر منه، بل عشرين • كما كان ايضاً لموسى عند شعيب، شيخه، عليهما السلام، حيث قال: فلما قضى موسى الاجل، و سار باهله، آتس من جانب الطور ناراً •

انظر بدقة نظرك كيف عقبّ قضاء الاجل بمجيء النبوة اليه، وافاضة نور الرسالة عليه • وهل كان ذلك الاجل الامدة تزكية نفسها عن الرذائل وتحليلتها بالفضائل لهم، ام عدّة امضاء شهوة النساء والكساء، واعداد اسباب الثراء والسراء، حتّى (م ١٤٩ پ) اذّته الى انزال الكتاب عليه • فياعجبا من انزال ماء فضول الفضلة فى بقاع الوقاع، كيف ينزل ماء فضل فضيله التورية على روح الارواح • مع انك قرأت قوله، تعالى: «ونهى النفس عن الهوى، فان الجنة هي المأوى» • فاذا كان من لم ينة النفس عن الهوى، سواء كان حلالاً او حراماً،

لم يدخل (225 a) الجنة ، فمن يباشر معايشة اللذة والوقاع ، ويكبّ على قضاء اوطار الجماع ، كيف ينزل عليه البعثة والرسالة والنبوة والبسالة ، لا اظنك شاكاً فيه .

المسئلة الرابعة فى الكشف عن ماهية النبوة و وجوب وجودها .

قد اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ، ومضت عليه برهة من الزمان ما كان معنى مفهوماً مشهوراً . وهذه الدعوى غانية عن البرهان لان البدن المخلوق من النطفة الكائنة من ذوبان مثله بسبب الحرارة المبخرة له ، او من الطين اللازب المختربيد القدرة اربعين صباحاً ، والعجين الصلصالى المسنون الذى اخنت على طينته اعصر (٩٦ ر) وسنون ، كيف يكون قد يماً غير مسبوق بزمانه مع انه لم يوجد الا مظروف الزمان والمكان ، فلا بد له من زمان لم يكن هو فيه موجوداً ، لا بل معلوماً مذكوراً . وهذا مبالغة تامة فى اثبات حدوث الانسان .

ثم بعد مرور الشهر وكرور الدهور ، خلق من نطفة (225 b) امشاج ، حاصلة على اوسط (م ١٥٠ ر) مزاج بين يبوسة المعادن ورطوبة النبات وحرارة الحيوان وبرودة آثار الجو . وهذه المدّة سماها القرآن تعد يلاً وتسوية ، فى قوله : « يا ايها الانسان ما غرّك بربك الكريم ، الذى خلقك فسوّك فعد لك ، فى اى صورة ماشاء ربك » . وصف هو ، تعالى ، نفسه فى هذه الاية بصفتين متناسبتين لتعد يل مزاج الانسان : صفة الربوبية من الترتبية ، وهى التسوية ، وصفة الكرم وهى افاضة الانعام ، اشعارا بان هاتين الصفتين هما المقتضيان لخلق الانسان . ولولا الربوبية والكرم ، ما وجد لان هذا غير مختص بالانسان ، بل هو عام لجميع الوجود .

ثم بعد التسوية افاضت عليه انوار الحواس بواسطة تسليطه الحرارة الغريزية على الرطوبة الغريزية ، لاصعادها الاذخنة اللطيفة الهوائية منها ، ليتشبث النفس الناطقة بها ، وهى بها ، (226 a) تشبث النار بالذبالة ، فينجذب كل منهما الى صاحبه انجذاب ابرة حد يد الى مغناطيس جذب ، وانجذاب عاشق مشوق الى معشوق شائق جلاب . كما قال : « فجعلناه سمياً بصيراً » . خصهما من بين سائر الحواس لجلائهما ووضوحهما . فالسمع مسموع مشهور ، والبصر مبصر معلوم . بل البصر مسموع ، والسمع مبصر عند عين

العقل النافذة في كَوَى الحواسّ .

ثمّ بعد ذلك افاض عليه القوّة الصّافية من العقول (م ٥٠ پ) الوافية ، للاهداء الى نجدى الخير والشر ، اى الى المعقولات والمحسوسات ، والى بحرى الافعال والصفّات . كما قال : « انا هديناه السبيل ، اما شاكراً واما كفوراً » ، وكما قال : ثم انشأناه خلقاً آخر ، فتبارك الله احسن الخالقين .

فبعد ما اشتعلت القوّة العاقلة فى مشكاة الحواسّ اشتعالا تاماً ، وما التهبّت شدّة صفاء زيتها (b 226) فى فتيلتها التهباباً قوياً ؛ انفتحت بصيرته ، فراى حقاقاً تسعاً ، نيلية تارة نهاريّة ، واخرى ليلية ، مكلّلة قبابها ، مسدولة جلابها ، مسدودة ابوابها ، (٩٦ پ) لامع سرايبها ، دائيرة كؤوسها ، ناكسة رؤسها ، امثال الطاسات المقببة والكاسات المضبّبة فانشد :

ماييم درين گنبد ديرينه اساس جوينده رخنه اى چو مور اندر طاس

آگاه نه از منزل اميد و هراس سرگشته و چشم بسته چون گاو خراس

وما رأى فى هذه الحلقة احداً مشعبداً ، ولا ابصر فى هذا الديرد ياراجهبداً ، سوى سبع كعاب ، اشباه كواعب اتراب ، الكبيرة منها ذهبيّة ، والصغيرة فضية ، والبواقى دائيرة بينهما صفاء ونقاء ونوراً وضياء ، جايلة بين هذه الحقائق ، تارة بالتثليث ، واخرى بالتربيع وطوراً بالتسديس والمقارنة ، ودفعة بالاحتراق والمقابلة ، دهش و تحير ، ثم انشد وسير ، بيت : (م ١٥١ ا) .

مالعبتكانيم و فلك لعبت باز (a 227) از روى حقيقتى نه از روى مجاز

بازيجه هميكيم برنطع وجود گرديم بصندوق عدم يكيك باز

فاحال الكائنات والحوادث الى الدهر المصنوع بيد الفلك ، وانكر الصانع المدبّر الحكيم ، ووجد البديع المقدر العليم ، ففقد الملك رصاعه ، فكذا عبد الطاغوت و سواعه ، و توهم صنيعه ضده ، فاتخذ وديده وده ، كما قال : وما يهلكنا الا الدهر .

فلما انفتحت بصيرته قليلاً ، وتامل تاملاً كليلاً ، تحدّس ان هذه المتغيّرات الجارية على الكائنات الفاسدات لا يتكوّن الا من مكوّن غير متكوّن ، ومن ملوّن غير متلوّن ، فاعترف

بذنوبه ، وعثر على عيوبه ، فاستغفر وتاب ، واقرّ فاناب ، فقال : « ربنا ظلمنا انفسنا ، وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » ، وتيقن علماً بالمبدأ الدائم والقيوم القائم .

لكن تحيّر في حال المعاد ، واضطرب فكرة في مآل العباد ، بل صرح بنفيه ، حيث يرى ان الانسان متكوّن من المزاج ، فمهما فسد ، فسد لا يرجو (227 b) له عود ، اذ ليس له ولغيره فيها فائدة . فحكم بانه اذا مات مات ، وسعادته قد فاتت . كما قال الله حكاية عنه : وما هي الآحيوتنا الدنيا نموت ونحىي ، مثل العشب والمرعى ، نبتت فيصير غثاءً احوى . و اى فائدة كانت له او لغيره في الابتداء ، يعاد لها في الانتهاء . وانشد : (م ١٥١ ا) .

زآوردن من نبود گردون را سود وز بردن من جاه و جمالش نفزود

وزهيچ كسى نيز دو گوشم نشنود كاوردن و بردن من از بهر چه بود

فلهذا السبب (٩٧) انكر النبوّة المنذرة بالبعث وفوائدها ، واصرّ صريحاً على منع نشر مواعيدها ، وطىّ بساط الشرع اصلاً ، كما نشر الطائى شقّة الجود فصلاً . والغالى في هذا الباب برهمان الهندي ، وقد جئنا الى حديث السّدّى ، ومن تابعه المعروفون بالبراهمة ، نسبة اليه . وعلى طريقته جرت الصابية خصوم الخليل ، عليه السلام ، على ما حكى الله عنهم في مواضع جمّة من (228 a) كتابه « ابشر يهدونا ، ان هذا الآبشر مثلكم ، يريد ان يتفضّل عليكم ، ياكل ممّا ياكلون منه ، ويشرب ممّا تشربون » .

ومدار انكارهم على حرف واحد ، وهو ما حكى الله عنهم في قوله : « ما انتم الا بشر مثلنا ، وما انزل الرحمن من شىء » ، وفي قوله : « وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ، الا ان قالوا : ابعت الله بشرا رسولا » . فحصر مدار اصرارهم واستكبارهم على ان البشر لا يصلح للرسالة ، لان افراده مشتركة في الماهية ، فمن المحال ان يختص بعضها بخاصية دون بعض . فاما ان يكون كلهم انبياء ، وهذا محال ، لانه يؤدى الى عدم النبوّة . اذ لو كان كلّ احد نبياً ، ف اى حاجة الى وجوده . اولا يكون واحد منهم نبيا ، وكلاهما مطلوبين (م ١٥٢ ا) هذا حجّتهم الداحضة ، وغاية انكارهم للغامضة . الا ان هذا وهن من بيت العنكبوت واضيق مجالا من جوال تابوت . حيث يندفع بكلمة واحدة ، وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله . (228 b) وهى ما قال الله : « الله اعلم حيث يجعل رسالاته » ، اى نوع البشر وان

كانت متماثلة، الا انّ لبعض النفوس مقدارا عند الله لاتفهمونه انتم ولا آباؤكم، كما عرفت من خاصية الياقوت .

فهم سقطوا في حضيض التفريط، كما سقطت القرامطة على اوج الافراط، حيث قالوا بالامام المعصوم. وكما هوت الاباحية الى اسفل الاسفل، حيث قالوا بالشيخ الكبير. فقد غلبت على الاولين حرارة الغضب، كما على الاخرين رطوبة الشهوة . ولا خصومة في الشهوات . لعمرك يا محمد انهم لفي سكرتهم يعمهون، لا يقضى القاضى و هو غضبان . فاذا انحرف المزاج، وجاوز حد الاعتدال، تعدى الحاكم عن حد العدل الى مرد الضلال . فمعتدل المزاج يقول : لا بد من النبوة من جهتين :

احديهما نظرا الى عناية الخالق الذي له الخلق والامر والتحريض والزجر . فمن لم يهمل اخمص القدمين دون التعكير مع قلة (229 a) نفعه، (٩٧ پ) بل تكميلاً للزينة المستغنى عنه، ومن لم يضيع تقويس الحاجبين موثرا بوتر اهداب العيون، وتسويد اشفارها، مع حقارة فوائدها، فبان الايسوغ الضنة (م ٥٢ پ) بافاضة النبوة على روح من ارواح البشرية، مع كونه رحمة للعالمين، كان اولى .

والثانية نظرا الى احتياج الخلق . لان في العالم الصغير الذي هو الهيكل الانسى، متى لم يكن رئيس مطاع لقواه، يسوى كل واحد منها على مكانه ؛ لخرب سريعا، حيث اصبح كل منها مطاعاً مطيعاً . بل لا بد للكل من امير واحد، ينتهون بزجره، ويأتمرون بامره، ما آتيكم الرسول فخذوه، وما نهيكم عنه فانتهوا، ولو كان فيهما آلهة الا الله، لفسدتا .
خانه بد وكد بانو نارفته بماند .

واذا كان امر العالم الصغير لا يتم ولا يتمشى دون امير قاهر، فما ظنك بعالم العناصر المثار لآثار الفتن، والممكن لانواع المحن . بل لا بد للخلق من الهداية الى كيفية تحصيل المصالح وجلب المساعي (229 b) والمناجح، حتى تتم العناية الازليّة . كما قال الله، تعالى، حكاية عن افاضل الانبياء والرسل، عليهم السلام، حيث اطبقوا على هذه الكلمة، وهى العناية . فان الخلق دون الهداية اهمال، والهداية دون الخلق محال .

فلا بدّ من مجموعهما، ويستقى عناية •

قال ابراهيم، عليه السّلام: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِي» • ذكر عناية خاصّة به ،
لأنّه كان أوّل اساس بيت الملة • وقال موسى: «الَّذِي اعطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» • ذكر
عناية عامّة ، حيث حكم بقضيّة حملية كلبية ، لأنّه كان قد تمّ حيطانه دون سقفه • فإنّ الصّلوّة
التي هي عماد الدّين (م ١٥٣ ر) ما قامت عموداً حتى يستوى عرشه عليه • وقال سيّدنا ،
عليه السّلام: الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى • ذكر مطلقاً شاملاً للخاصّ والعامّ ،
بل زاد عليهما سوى ذلك • لأنّه ذكر مبدأ عالم الخلق ومنتهاه ، وهو قوله: «خلق فسوّى» •
وذكر مبدأ عالم الامر ومنتهاه ، وهو قوله: «قدّر فهدي» •

فبماثال هذه (230 a) المرامز يعرف فضيلة الانبياء • فهل هذه الكلمة الوجيزة
الفصيحة الا من جوامع الكلم التي اوتى ، ومجامع الحكم التي اعطى • ومن يؤت الحكمة ،
فقد اوتى خيراً كثيراً •

وكثيراً ما يجري مثل هذه الكلمات الدالة على كمال مرتبتهم ونقصها ، حيث قال
ابراهيم: « انى ذاهب الى ربّى » • سقى الرّوح الَّذِي هو واسطة بينه وبين الربّ ربّنا ،
ان هو آية الربّ الكبرى المشار اليه بقوله: « ولقد رأى من آيات ربّه الكبرى » •
وكذلك موسى ، عليه السّلام ، فى قوله: « وكلمه ربّه (٩٨ ر) ، قال: « ربّ ارنى انظر اليك » •
واما عيسى لما كان اكمل منهما ، لكونه روح الله ، حيث غلبت عليه القوّة الروحانيّة ،
كما غلبت على موسى القوّة الغضبية ، حيث وكر قبطيّا ففضى عليه ، وقال: « هذا من عمل
الشیطان » ، فبا عجباً بالقوّة الرّوحانيّة يحيى الاموات ، وبالغضبيّة يمات الاحياء ، سمّاه
« ابا » حيث قال: « انى ذاهب الى ربّى ، وابيكم السّماوى » • ومن قوله هذا قالت النصارى
(230 b) « المسيح ابن الله » •

وامّا سيّدنا ، عليه السّلام ، لما كان افضل الكلّ ، لكون قواه معتدلاً (م ١٥٣ پ) ، بل
القوّة الرّوحانيّة فيه كانت مستعلية على كلّها ، حيث اسلم شيطانه على يده ، بل بلغت فسى
فيضان الاشعة والانوار منها الى ان سمّاه سراجاً منيراً لعالم الارواح ، كالشمس المسّوى
سراجاً وهاجاً لعالم الاجسام ، سمّاه اخا • والاخوان هما الشّعبتان الناشئتان من اصل

واحد ، فادعى التسوية بينه وبين نفسه من غاية شروق نور روحه وكمال فضل فتوحه ، وبهذا المعنى سماه وقت الرجوع الى السموات العلى « الرفيق الاعلى » ، كما قال المعلم الاول عند رحلته : « سلمت نفسى الى مالك ارواح الفيلسوفين » .^(١)

هذا الذى ذكرنا وجوب بعثة الانبياء ، اما تحقيق ماهيتها اعنى النبوة والكشف عن حقيقتها ، فاقول مرسلأً مجملأً : الاجناس اربعة : جوهر ثم جسم ثم نام ثم حيوان . (231 a) وكما انّ الانواع اربعة : انسان وفوقه حيوان وفوقه نام وفوقه جسم . وهذا عقد مرصع مثل الجمان الملقق من اللؤلؤ والمرجان . فبين كل نوعين جنس ، الا الجنس الاعلى الجوهرى ، اذ لا جنس فوقه ، ويسمى جنس الاجناس . وبين كل جنسين نوع ، الا النوع الادنى الانسى ، اذ لا نوع تحته ، ويسمى نوع الانواع .

والمقصود فى الخلقة خلق الاجناس لا اقتران الفصول بها ، فيصير انواعاً مقصودة بالذات . كما ان الاجناس مخلوقة بالقصد الثانى ، اذ لو كانت بالقصد الاول ، لما حصل النوع . والمقصود من خلق النوع (م ٥٤ ر) ايجاد الصنف ، والمقصود منه ايجاد الشخص ، والمقصود منه اخراج نقطة فيه سالحة لقبول الفيض من الآثار العالية .

وهذا كالصدفة الملتفة المخلوقة لتكوّن الدرة ، والاكمام المحتفة المكوّنة لتولد الثمرة . فعضو القلب صدفة لدرة مخزونة فيها تسمى روحاً حيوانياً ، وهو (231 b) صدفة لجوهر النفس الناطقة . فهى اذن (٩٨ پ) اشرف من روحها ، الذى هو اشرف من قلبه ، الذى هو اشرف من قالبه ، الاشرف من صنفه على مراتب ، ومن نوعه على مراتب ، ومن جنسه على مراتب ، فالاشرف من كل جنس نبيه كالشمس ، ومن كل نوع نبيه كالقلب ، ولهذا قال ، تعالى : « و لكل قوم هاد » ، ومثله : « وان من امة الا خلا فيها نذير » ، وقال عليه السلام : « الشيخ فى قومه كالنبيّ فى امته » .

فقد اجتمعت هذه الشرفات كلها لصدفة القالب وصدفة القلب وصدفة الروح بسبب درة النفس الناطقة الملكوتية ، التى هى نور على نور ، وهلال من بدور ، صفاً فى صفاً ، وضياءً فى ضياءً ، هو المهتدى والهادى للحاضر والبادى ، ومحمد المصطفى الذى لا يزال نوره

يستصفي ، ونعوته لا يكاد يستوفى ، حتى فاز بالقدح المعلى والسهم الاوفى ، اصحابه
كالتجم الزهر ، واحبابه (232 a) كالحياب الغر ، صلوات الله عليهم ، مادب ديب على
البسيط ، وهب نسيم على (م ٥٤ ا) المحيط .

ولا استصفاً روحه واستنفاً جسمه من هذه الارواح والاجسام الجنسية والتوعية ، امره
بالاتكال عليه في قوله : « وتوكل على الحي الذي يراك عين تقوم وتقلبك في الساجدين » .
فسمي اجناسه وانواعه ساجداً ، لكون كلمهم خاشعين له . وسمى تنقله من طور الى طور
تقلباً . ومن هذا المقام تشككت المتناسخة في امرهم على غمة ، حيث ذهبت اليه طائفة من
الامة ، وقد نجزت الشعبة الاولى .

الشعبة الفرعية و هي مشتملة عن مسائل

المسئلة الاولى لا يشك في موت جسد الانسان . ان هو مشاهد بصريح الحس ، والعقل
يدل عليه ايضاً لان الجسد المركب من الحرارة والرطوبة ابدأ في التحلل ، وهو متناه ، فلا بد
وان ينتهي (232 b) في التحلل الى ما لا يبقى منه شيء ، فيفسد تركيبه ، وينحل ، ويتضعع
اركانه ، فينزعج روحه ، وينسل .

وهذا هو المعنى المراد بقوله ، تعالى : « اينما تكونوا يدرككم الموت ، ولو كنتم في
پروج مشيدة » ، اي حصون الابدان وقلاع الاجساد على مرور الليل والنهار ، لا بد وان
تنخرب وتنهار .

ولا تبال انت بالموت ، فانك لا تموت ، كما قال ، تعالى : « يا بن آدم خلقتك للبقاء ،
بل انت الذي تنقلت من غارك ، وتنساب الى دار قرارك . بل الذي يروعك اثقالك الباقية
بعدك ، واحمالك المفقودة من عندك . فاطرح وافرح ، وفكر في الم (م ١٥٥ ا) نشرح ، فان
مع العسر يسراً . وقد قال ، عليه السلام (٩٩) : نجا المخفون ، وهلك المثقلون . هون على
نفسك سكراته وغمراته ، بتصور لقاء ربك ومرضاته . فالجنين حالة خروجه من مكن الرحم ،
لا بد وان يمسه الم كون^(١) ضيق المنفذ . فاذا ابرز الى فسحة الظهور ، استراح . (233 a)
وهذا الالم يسمى عذاب القبر على لسان الشرع والعقل .

١- م ر : كظم ، م هامش : لون .

ونعم ما قال سقراط الزاهد المجاهد : استهينوا بالموت ، فإن مرارته في خوفه .

تا چند ز دنیا وگزند اندیشی تا کی تو زجان مستمند اندیشی

آنچ از تو توان ستد همین کالبدست یک مزبله گو مباش چند اندیشی

حطّ اوزار قفصك ، وطرطيرانا ، وشمر ازارك ، وسرسيрана ، والافتهوى فى مكان سحيق

وفجّ غامر عميق .

وقد يشكّ في بقاء النفس الانسانية وفنائها من يتمتى الخلود في هذه الخربة القذرة

ويرجو البقاء في هذه المدرة الكدرة ، يطمع في حطامها ، ولا يقنع الا بتمامها . فقد ايسوا من

الآخرة كما يئس الكفار من اصحاب القبور . فلهذا يودّون الاقامة ، ويكرهون العبور ، كلا

بل تحبّون العاجلة ، وتذرون الآخرة وسرورها ، والاعين الناظرة والوجوه الناضرة الرافلة

بين الرياض وبحورها . شعر :

عيون من لجين ناظرات كان جفونها⁽¹⁾ ذهاب سبيك (233 b)

على قصب الزبرجد شاهدات بان الله ليس له شريك (م ١٥٥ ا ب)

رضوا بالحياة الدنيا ، واطعاً نوابها ، واجتهدوا ليلاً ونهاراً في طلبها ، مع علمهم

بانهم سيتركون غداً . يحسب الانسان ان يترك سداً ، نعلمهم نسوا قول الله ، تعالى ، حكاية

عن الغابرين الدّابرين وفي بطن التراب دائرين ، عبرة لولى البصائر والابصار من المهاجرين

والانصار : كم تركوا من جنّات وعيون ، وزروع ومقام كريم . وما قصر الشيخ المعرى في آثاره

هذا المعنى ، حيث يقول :

يالهدف نفسى كم مدن غدون فلانعم وكم فلوات عدن امصارا

والله اكبر لايدنو القياس له ولا يجوز عليه كان امصارا

ونحن نزيل هذا الشك ونحكّه عن عقله ركّ ، ونحقّق بقاها مدى دهر بعيد لمن

كان له قلب اولقى السمع وهو شهيد ، بواضحات الدلائل والبراهين ، على نهج القواعد

والقوانين ، مع ما شاهدنا بقاء النفس مستقلة مجردة (234 a) عن علائق الجسد في حالة

لنا مرضية مستماه ليثرغس قريية (٩٩ پ) من حالة الموت ، مشاهدة لا يستريب فيها عاقل

١ - م : رياضها ٢ م : جفون . . . عيونها .

فاضل ، يصدّق بها كلّ غبّي جاهل ، لغاية وضوحها وجلالتها ، وبراءتها عن مزاحمة القوى
وبلائها .

واما البرهان ، فهوان النفس جوهر بسيط غير جسميّ ، كما عرفت ، فلو جاز عليها
العدم ، لكان فرض وقوعه غير محال . لان الجواز حقيقة الامكان لاغير ، هو معنى ما يعبر
عنه بعبارات الجواز والامكان والصحة ، رسمه انه لا (م ١٥٦ ر) يلزم من فرض وقوعه محال .
فلن فرض انعدامه . لكن يجب ان تعلم معنى الانعدام ، وهو في مقابلة اليجاد معقول ، ان
هو افادة شىء شيئاً ، من حيث ان الوجود والشيئية مفهوم ، وان كان بينهما فرق ما فرق
العموم والخصوص . (234 b) فالشىء ينطلق على المشترك بين الوجود الخارجى والوجود
الذهنى ، والوجود يختصّ بكل واحد من النوعين . اما العدم فغير مفهوم الالمفهومية بالعرض
كما دريت .

الآ ان الانعدام لكلّ موجود ، يعقل بحسب ماهيته مركباً وبسيطاً . اما المركبات
فانعدامها بانحلال بسائطها ، ليرجع الى حالتها الاولى ، وهى الانعدام .
واما البسائط ، فهى ينقسم الى صور واعراض وجواهر مجردة .
اما الصور فانعدامها بزوالها عن هيولاها ، وهو معقول ايضاً .
واما الاعراض فانعدامها بزوالها عن محالها ايضاً بل العرض الذى لا يقبل الثبات و
البقاء يسهل تعقلها ، لانه كما دخل فى الوجود ، زال . وعلى الجملة فانعدامها اسهل
تعقلاً من انعدام الصور ، لكونها جواهر ، ولكن جواهر مادية . وانعدام (235 a) المركبات
ايسر تصوراً منها ، بتفرّق اجزاها الملتئمة .

اما البسيط البرئ عن المكان والزمان والاجزاء معقولاً ومحسوساً وموهوماً ، فضلاً
عن الموضوع والمحلّ والهيولى والجسم ، فكيف يعقل انعدامه ، وبأى طريق يفهم فناؤه وزواله
سيما مع بقاء مديمه وثبات مقيمه ، الذى (م ١٥٦ پ) من آيات ربها الكبرى ان تقوم السماء و
الارض بامرهم ، اما ان ينعدم لذاته ، او لغيره . والاول محال ، لان العدم لو كان له لذاته ،
لكان لا يقبل الوجود ، فيكون ممتنعاً ، وقد كان ممكناً . هذا شطط . وان انعدم لغيره ، فذلك
لا يخلو اما ان يكون لمعدوم يعدمه ، وهو محال . لان المعدوم لا يكون الاعدم السبب ، لا

السبب المعدم • لان الاعدام فعل في شىء ، وفعل العدم محال • لان العدم كما لا يفعل (١٠٠) فعلاً لغاية نقصه ، فكذلك (235 b) لا ينفعل • اذ الفعل مباشرة ، والعدم لا يباشر • فكل ما يفعل ، فلا بد وان يفعل امرأاً ، واقله انه ينفعل عن الفاعل ، والفعل وانفعاله عنهما امر ما فعلى • فثبت ان عدمه لا يكون الالعدم السبب • لكن هذا العدم منتف ، لان سببه موجود دائماً ، وهو الواهب للصور النافخ للارواح ، المرسل لارسال الرياح بشرا بين يدي رحمته ، فهو ان دائم بدوامه •

انما قلنا ان سببه دائم ، لان سبب وجود الجوهر البسيط الروحاني يجب ان يكون جوهرًا بسيطاً روحانياً ، بل اشد بساطة من معلوله ، كما علمت : ان الفاعل يجب ان يكون اشرف من مفعوله واصفى نورا من مجعوله • فلو جاز عدمه ، يعود الكلام اليه ايضاً من الراس • ولا يجوز ان يعدم لانعدام مكانه او محله ، كما هو انعدام الصور الجسمية والاعراض ، لبراءته عن المكان والمحلل والحامل • (م ١٥٧) •

ولا يجوز ان (236 a) يعدم لطريان^(١) ضد ، لان شرط التضاد التوارد على موضوع واحد او محل واحد ، على اختلاف المذهبين وقد نفينا عنه •

ولا يجوز ان يكون عدم لانتهاء شرط ، اذ لا شرط له • لان علته بسيطة ، فتأثيرها فيه غير مشروط بشرط ، بل الواهب علة تامة لوجوده •

نعم ظهوره في عالم الحس مشروط بتتهيؤ النطفة لقبول الحياة التي هي نور من انواره • ولكن شرط ظهور الجوهر في الوجود الحسي غير ، وشرط دخوله في الوجود العقلي غير •

فان عنى الخصم الجاحد بانعدامه غيبوته عن عالم الحس ، فلا نزاع معه • لاننا نعرف ان البدن شرط ظهوره للعين الباصرة • ومتى انعدم شرط الظهور ، انعدم الظهور • لكن لا يلزم من انتهاء ظهوره انتفاؤه بالكلية ، اذ لا يلزم من انتهاء الخاص انتهاء العام • فان الاصوات مثلا موجودة لحاسة السمع حيث يدركها ، ومعدومة لحاسة البصر (236 b) حيث لا تدركها ، والمعقولات كلها معدومة للحواس ، موجودة للعقل • واقوى الالتزامات واجب الوجود عز

عزّ سلطانه ، اذ هو كالمعدوم للحواسّ ، اما عند العقل فانورا لاشياء واضهرها .
ولهذا المعنى شبهه المشبّهة بالجسم الكائن فى المكان ، فرارا من مشابهته للعدم ،
من حيث لا يناله الحواسّ ، فزعم ان هذا سلب انقص (م ١٥٧ پ) النقائص عنه ، واثبات اكمل
الكلمات له .

ولم يدر (١٠٠ پ) المحروم المرحوم ان نيل الحواس له انقص نقائصه ، لانّ كماله فوق
هذا . نعم هو كمال المتحيّزات والجسمانيّات ، ليخرجها عن نقص مشابهتها للعدميّات .
فاما الذى هو فاعل المحسوسات ، فكيف يكون مشابهتها كمالا له : بل هى نواقص ، والمشابهة
مع ذى النقص نقص .

فكماله اذن انه موجود قيوم له سلطنته على الكلّ ، ولا يناله الحسّ ، اذ وجوده اعزّ
منه واعلى . لان الوجود العقلى اكمل واشرف من الوجود (237 a) الحسىّ بما لا يتقايس .
على انا نقول لو كان لوجوده شرط ، لكان شرطه ايضا روحانيا بسيطا . اذ الجسمانيّات
لا مدخل لها فى وجود الجواهر الروحانيّة ، بل الحق هو العكس . اذ الجسمانيّات معلّوات
الروحانيّات ومشروطة بها ذاتا ووجودا ، بل هى رسم منها وظلالها ، والحقائق الاصلية
هى . اذ هى ابسط منها ، والابسط اقدم وجودا من المركب ، كما علمت قبل .

فاذن يعود الكلام الى ذلك الشرط البسيط ، بعين ما ذكرنا من التقسيم فى امر
النفس . فاما ان يتسلسل الاعدامات فى الامور البسيطة الروحانيّة ، وهذا محال . اذ التسلسل
فى العدماات فرع التسلسل فى الوجودات ، وقد بان بطلانه . او ينتهى الى طرف لا ينعدم .
واذالم ينعدم الشرط ، لا ينعدم المشروط ، لعدم الشرط . فيبطل هذا القسم الذى يبطل
الجوهر (م ١٥٨ ر) ببطلان شرطه (237 b) .

فثبت انه لو انتفى هذا الجوهر ، لم يخل حاله من احد امرين : اما ان يكون لذاته ، او
لغيره . وذلك الغير اما ان يكون علته ، او شرط علته ، او شرط علته ، حتى يدخل فيها المحلّ
والموضوع والمكان . ولا خروج عن هذه الاقسام . وبطلت الاقسام ، فبطل القول بالبطلان .
والحرف المفحم للخصم الصارم لنسج عنكبوت الوهم الفاصل لخطاب العتاب الثائر
من السّؤال والجواب ، البحث عن كيفية الاعدام وانقلاب نورا الوجود الى حاله الا نظام ،

وقد عرفت^(١).

وأما بطلان الجسد وانفساده ، فلا يوجب فسادَه ، اذ هو غنق في ذاتها و صفاتها و
افعالها عن البدن . أما في ذاتها ، فلأنه جوهر قائم الذات غنق عن الموضوع . وأما في صفاتها ،
فلان صفة الذات تقوم بها لا بغيرها ، والآ يكون صفة لذلك (١٠١ ر) الغير . وأما في
افعالها ، فلان فعلها معرفة (238 a) الحقائق كما هي . اذ هي أمها لا تسكن الابهاء ،
ولا تترك الآ اليها . كأم الولد ينقبض بفقدانها ، و تبسط بوجودها . وهذا الإدراك
الفعلی والانفعالی ، اذ هو تائر من جهة القبول ، وتأثير من جهة المباشرة .
فبان ان الإدراك فعل وانفعال ، اما بجهتين له بذاته لا بغيره . اذ ما خلق الا
مجبولا على هذه الشيمة ، وهو جنين في المشيمة . نعم بينهما وبين البدن علاقة تدبير
(١٥٨ م) وتصرف و تشوق وتعشق . فكيف يبطل الجوهر القائم بذاته ، ببطلان ضعف
الاعراض العلاقية .

وماذا يضرموت الحمار وجود صاحبه ، وانى يسوء خرق السفينة سباحة السابح ، وكيف
يقدر كسر القفص في طيران الطائر . بل يحط عنه اعباءها واحوالها ، ويخفف عن حفظ
اوزارها واحمالها . اذ ازلت الارض زلزالها ، واخرجت (238 b) الارض اثقالها ، وقال
الانسان مالها . وأما هي زجرة واحدة ، فاذا هم بالساهرة ، وهي ارض القيامة ، فيومئذ
تصدر النفوس الانسانية اشتاتا ، بعد ان كانت واردة الى جهنم عالم الكون والفساد ، فننجى
الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا .

فالورود هي النفخة الاولى ، والصدور هي النفخة الثانية . وهما مذكورتان في قوله :
« يوم تزعج الراجفة ، تتبعها الرادفة ، قلوب يومئذ واجفة » ، اى عادية عدواه من وجيف
الخيال . « ابصارها خاشعة » ، اى غائرة في محجرها ، لفرط الضعف الناش من شدة الخوف .
فالصور جمع الصورة على قياس ، وهي الهيكل الانسى . فينفخ فيه الروح ، ثم يخرج عنه ،
كما قال : « اخرجوا انفسكم اليوم » . عبر عن حالتى المبدأ والمعاد بالنفختين .

وما احسن قول حلاج الاسرار حيث ينظم كلام السفينة والملاح وحديث الفدان

١ - ٢ م : عرفته .

الا بلغ احبّاي بانسى

ركبت البحر وانكسر السفينة

ففى دير الصليب يكون موتى

فلا بطحاريد ولا المدينة (١٥٩م)

فالبيت الاول واضح معناه ، لائح فحواه . وفى الثانى يشير الى ما افصح ايضا حاسنا

لا هوت السنائى بقوله :

كفر ود ين هرد و درر هت پويان وحده لا شريك له گويان

فعالم لطف الازل من حيث هو احدى صمدى لا يتحمّل شركة الشرك والكفر ، ولا يقبل كلفة تكليف التوحيد والاسلام ، بل المغايرة جاءت من غيار التهود و زنار (١٠١ پ) التنصر ، والاختلاف نشأ من شعار التسلم و دثار التيقن والتبصر . وهكذا جميع اوصافه تعالى ، انما تعددت بحسب تعدد صفاتنا واحوالنا والآفلا تعدد ثم ولا تميز ، بل هو واحد بلا وحدة . والوحدة وحدة بتوحيده اياها ، سبحانه ما افردّه وما اكبره . قتل الانسا ما اكفره ، (239 b) هو الذى اماته فاقبره ، ثم اذا شاء انشره .

واما النقليات فقد وردت فى بقائها آيات و اخبار و آثار . اما الآيات ففيها كثيرة : منها قوله ، تعالى ، لحسن حال السعداء : لا يموتون الا الموتة الاولى . نفى الموت عنهم الامرة واحدة ، وهى حالة تعلق الروح بجسده ، اذ هى موت الروح و حيوة الجسد . كما ان انقطاعه موت الجسد و حيوة الروح . حيث عرفت فى تفسير قوله ، تعالى : « يمحو الله ما يشاء ، ويثبت » . ولسوء حال الاشقياء قال : « لا يموت فيها ولا يحيى » . نفى الموت عنهم صريحا ، ونفى حيوتهم حيوة طيبة لذيدة ، بل عيشهم عيشة خبيثة ذليلة . وكل (١٥٩م پ) حيوة لا لذّة معها ولا طيب ، فهى اخس من الموت ، لان الميت لا الم له ولا شدّة ، فهو اذن خير من حيوة معها الباس والضراء والبلاء والعناء . ولهذا (240 a) قال ، عليه السلام : « اللهم ان العيش عيش الآخرة » . اى حيوة الدنيا لا تخلو من مكدر منقّص ، ولن تعرى عن مغير منقّص ، من جهة مزاحمة ظلمة القوى المشوشة .

واى نعيم لا يكدرها الدهر . . . والانفى الحيوة والموت كليهما عن موضع واحد

فى آن واحد باعتبار واحد محال .

فثبت ان الآيتين صرحتا ببقاء شيء بعد موت الجسد . ولا بد وان يكون ذلك الباقي
 باقياً بذاته ، دون حامل ومحل ، والا يعود الكلام اليه . وذلك الشيء هو المبرق لمقل
 العقول الضعيفة المفروق للآراء السخيفة ، حيث قالت نظماً حتماً :

هرکس برود چیزی ازومی ماند از بدُ بز بدُ وز نیک نکومی ماند
 آن چیز فرو مانده نمی دانم چیست اینجا همه عاقلی فرو می ماند
 توهم نفسه اعقل الكلّ ، ثم قاس غيره على نفسه ، فزعم ان كلّ ما لم يعرف هو لا يعرفه
 غيره ، فذهل عن نفس . قيل فيها ، شعر : (240 b) .

استاد من آن با خرد و دانش جفت اسرار جهان بجمله از من نهفت
 از عالم علوی و زجان شرح داد لیکن چکنم که با کسی نتوان گفت
 فکلیل البصيرة مثل اليوم يتصوّر نفسه في حدّ البصيرة فوق الهدد ، والهدد لا بد
 وان يتعامى (م ۱۶۰) ، والا يفتأ عينه . وعليل المزاج يتوهم مزاجه اصحّ من الاصحّ ، و
 هم يتمارضون ، والا سقوا سماً ، او (۱۰۲) اذ يقوا عذاباً وغماً .

ورضى الله عن الشيخ القاسم بن علي صاحب المقامات سباق الغايات ، حيث اغرب
 في هذا المعنى و اعرب صدقاً لهذا الفحوى :

ولما تعامى الدهر و هو ابوالورى عن الرشد في انحائه و مقاصده
 تعاميت حتى قيل انى اخوعمى ولاغرو ان يحذو الفتى حذو والده
 ومنها قوله ، تعالى : « يا ايّتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » .
 والخطاب للشيء بالرجوع الى ربه كيف يتصوّر للمائت الفانى ، بل لما كان فى اسر القوى
 كالعانى ، فخلص نجيا ، حيث لم يجد من دونه (241 a) ولياً . ومعلوم ان الجسد قد مات
 وفنى ، فاذن هذا المخاطب هو الجوهر الباقي بعده .

ومنها قوله ، تعالى ، فى حق عيسى : « انى متوفيك و رافعك الىّ » . فالتوفى للبدن ،
 والرفع الى الله ، تعالى ، للروح . فدلت ان روح الله وكلمته باق بعد موت جسده ،
 فروح الله كيف يموت ، وروحه باق ازلى حتى ابدى سبق الكلّ كمالا ، وفاق القدم جلالا .
 انا نکه مقيم آستان توزيند کى مرده شوئد چون بجان توزيند

از آب حیات آنچنان نتوان زیست کر آتش عشق دوستان تو زیند

وقد قصر المتنبي رحمه الله ، فى قوله :

وعذلت اهل العشق حتى ذقته

فهبلاً قال : « فعبجت كيف يموت من يعشق ، ام كيف يحيى من لا يعشق » فممن

حتى بعشقه ، فقد حتى حيوة لا يموت ابداً ، ومن حتى بعشق غيره ، فقد مات ميتة جاهليّة ، لا يحيى سرمداً .

ومنها قوله ، تعالى ، ايضاً فى حق عيسى : « وما قتلوه (241 b) يقيناً » ، اي يقيناً ما

قتلوه ، بل رفعه الله اليه . فدل ان الروح باق بعد موت جسده . ومما يدل على ان جسد

عيسى ميت قوله ، تعالى ، ردف هذه الاية : « وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته » .

ومنها قوله : « كل نفس ذائقة الموت » . فالموت هو فراق البدن ، والنفس ذائقة له .

والذوق لا يمكن الا اذا كانت حية باقية بعد موته ، كما قيل لابي جهل بعد موت جسده :

« ذق انك انت العزيز الكريم » .

ومنها قوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتاً ، بل احياء ، عند ربهم

يرزقون فرحين » . وفى الآية مبالغة شديدة فى بقاء ارواح الشهداء فى فضاء حواصل طير

خضر ، حيث اثبت قبل البدن الذى هو عبارة عن زهوق الروح ، وهو الموت ، ونفى الموت

عن ارواحهم ، واثبت حيوتها على افضل احوالها ، (242 a) وهى ثلثة :

احد يها (١٠٢ پ) الحضور عند ربهم . ذكر الرب مضافاً اليهم اشارة الى ان لكل فوج

من الارواح مقاماً معلوماً لا يجاوزه ، اذا لم يقل عند الله ، بل لكل منها مرتبة خاصة مبنية

بيده من عمله (م ١٦١) ، كما قال : « ولكل درجات مما عملوا » . والعمل ينشأ من النية

والعزم . كما قال : « قل كل يعمل على شاكلته » . اذ كل انا يترشح بما فيه ، فكل احد حيث

قصد ، والمرء مع من احب ، يموت المرء على من عاش عليه ، ويحشر على ما مات عليه :

زين سوى اجل ببين كه چونى زان سوى اجل چنان بمانى

وتحقيقه ان حضور الروح عند مقصود هليس بقطع المسافة ، كما هو حضور الجسد به لبراءة

عن الجهة . بل يتصور مشتبهه ويعقل مرامه . فمتى تعقله ، يكون فيه ، بل هو هو ، كما قال :

« لكم فيها ما تشتهي النفس » • فما يريد يستحضر ، لانه يكون موجودا (242 b) ثم يستحضر بل يستحضر ، فيكون موجودا بتصوره واستحضاره • ومن هذا يعلم ان ما وعد في الجنة مما لا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة عين ، ومما هو معد لعباده الصالحين ، ما لعين رات ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر • وكيف لا يكون المعد موصوفاً بهذه الاوصاف ، والسكّر من لم يذوق لم يعرف •

چيزيست كه آن به ذوق معلوم شود •

فتصور الحضور عند الرب يوجب الحضور عنده ، سواء كان رب الارباب او ربه ومعبوده ومحبوه و مقصوده . كما ان تصور الصورة المليحة تحرك الشهوة اليها ، وتصور القبيحة يوجب النفرة عنها •

بنیاد یقین بهشت مطلق دل ماست •

وقد شاع في القلوب واستحکم ان الارواح تكون في الجنة والنار • وانا اقول الجنة و النار في الارواح ، لا يسعني ارضى ولا سماءى ، ولكن (م ١٦١ پ) يسعني قلب عبدي (243 a) المؤمن • يا داود فرغ لي بيتاً ، انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى • يا ابراهيم طهر بيتي للطائفين والعاكفين • اكنس بيتك من قاذورات الالبسة ، ورش فيه ماء ورد الاخلاص في العلم والعمل ، حتى يحل فيه محبوبك ، والّا لا تطمع في وصاله ، فان الضدين سيما غاية النور وغاية الظلمة لا يجتمعان • دع نفسك وتعال ، ولا تكن كمومسة لا يقنع بواحد من الرجال • ولله درمن ترنم بهذا :

مرا با عشق توجان در ننگجد در آغوشی دو جانان در ننگجد

تودر گنجی بتایا جان درین دل بتختی در دوسلطان در ننگجد

(١٠٣ ا) والحضور المذكور في الاية عند الرب اشارة الى ان الروح غير ذى مكان ، اذ القرب العارى عن المكان ، لا يكون ملابساً للمكان ، بل القرب منه بالتخلق باخلاقه ، و الانتقاش بما هو مسطور في اوراقه ، (234 b) وتناول فواكهه وارزاقه •

وثانيتها الرزق ، اذ الحق لا بدله من رزق . ورزق الارواح الانوار الالهية والاشعة الربانية ، التي هي بذور الارواح . ورزق الشئ من جنسه ، كما ان رزق الاجساد الاجسام

وثالثها الفرح ، لان الرزق الموافق سبب الفرح ، ففي الآية مبالغة هذه الوجوه .
ومنها قوله : « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات ، بل احياء » . وهذه الاية مثل
السالفة ، غير ان هذه مجملتها وهي مفصلتها (م ١٦٢ ا) ، « ولكن لا تشعرون » ، اي انتم
لا تعلمون ان المقتول في سبيل الله حي ، لانكم توهمتم ان الانسان هو هذا البدن ، وهو
مقتول . فكيف تشعرون انه شئ غير هذا الهيكل المشكل المصور المجسم ، وهو المسمى روحا ،
وهو باق حي في مقعد صدق عند مليك مقتدر جلان (244 a) . محبور فرحان مسرور . فلماذا
حسبتم هذا الحسبان ، وقلتم هذا القول البهتان ، ولا تقولوا هكذا ، واميطوا عن طريقكم
هذا الاذى .

وامثال هذه مجملاً ومفصلاً مقيداً ومرسلاً في الصحف والاناجيل والزبور وصحائف
السريانية واليونانية اكثر من ان يستوفى .
وكيف لا ، ولولم يكن الانسان شيئاً يبقى بعد موت جسده ، لبطل المعاد . وما يبني
عليه رأساً من عذاب القبر والسؤال وسائر المنازل الواقعة على صراط البرزخ الى يوم
يبعثون . وبطلت النبوات ايضاً ، اذ المقصود منها تعريفهم للخلق ما فيه حسن حالهم و
مالهم ، اذ العقل لا يستقل بذكر احوال العواقب وامور المنقلب . فاذا لم يكن لهم منقلب
اليه ينقلبون ، فاي فائدة في بعثة الانبياء ، بل حالتئذ بعثهم خرق وجنون (244 b) . وعبث
و مجون . وهذا بخلاف حال المبدأ ، فان العقل وحده كاف بادراكه .

فلا بد ان للانسان من شئ اخر سوى الهيكل المطوق الغيبى المائت العى الممتو
بالبغى ، باق بعد موته ، يسمى روحاً او (م ١٦٢ ب) عقلاً ونفساً ، او ما شئت فسمه ، هو
المخاطب والمعاتب والمثاب والمعاقب ليمشى امر الدين ، ويتهياً الاخذ بالقوانين
(١٠٣ ب) الاستفادة من السنن الالهية والطرائق النبوية .

فلواتا اذا متنا تركنا	لكان الموت راحة كلّ حيّ
ولكنّا اذا متنا بعثنا	ويسال كئنا عن كلّ شئ

سواء كان ذلك الباقي عائداً الى الهيكل المتروك في القبر، او الى هيكل مصوغ

جديداً في الساهرة، يوم تبدل الارض غير الارض، والسموات .

وهذا التبدل في العالم الكبير لا تفهمه مالم تفهمه في صغيرى عالميك جسديك و

روحك .

اما جسديك فبان (245 a) تعرف كيفية تبدل ارض النطفة بارض العلقه، وتبدل ارض العلقه بارض المضغه، وتبدل ارض المضغه بارض العظم، ثم باللحم، الى انشاء خلق آخر. فمن مبدأ خلقه الجسم الى سماء الروح، سبع ارضين طباقاً . « لتركيبن طباقاً عن طبق »، اشارة الى هذا المعنى . فالواطين، وهو العناصر الاربعه، ثم سلالة منه، ثم سلالة النطفة، ثم سلالة العلقه، ثم سلالة المضغه، ثم سلالة العظم، ثم اللحم . وقد تمت الارضون السبع للجسد .

ثم انشاء السموات السبع الشداد للروح، فالوا قلب، ثم روح، ثم نفس، ثم عقل هيولاني، ثم عقل ملكي، ثم عقل فعلقي، ثم عقل مستفاد . وقد تمت السموات السبع . الله الذي خلق سبع سموات، ومن الارض مثلهن، (م ١٦٣ ر) يتنزل الامر بينهن، اي من سماء الروح الى ارض الجسد، ينزل الامر القهري والنهي الزجري .

هذا الذي ذكرنا في العالم (245 b) الكبير اوضح مما في العالم الصغير . وهذا المقام هو الذي قال فيه ابن عباس، رضى الله عنه : « لو كنت افسر هذه الآيه، لرجتموني او كفرتموني » . وما انزل مقام من لم يعمل بعد في ذروة التوحيد الى حد يرجم وينفر، او يغرب عن البلاد و معاشره العباد، ويكفر على ما روينا عنه، عليه السلام، انه قال معرفه الله جزء من الكفر :

كافرى گرد لاتابى "مسلمان وور مسلمان بمانى كافرى بى

وكما قال فيه على بن ابي طالب، رضى الله عنه : « ان بين جنبي لعلمان جماً، لو ابذله

اقتل . » . ولذلك قال ابنه جعفر الصادق :

اننى لا اكنم من علمى جواهره كىلا يرى العلم ذوجهل فيفتننا

١- م : د : الربى .

فربّ جوهر علم لو ابوح به لقل لى انت ممن يعبد الوثنا
ولا استباح رجال دينون دى يرون اقبح ما يأتونه حسنا
وقال الشيخ الامام الشهاب الثاقب السهروردى (١٠٤٠ ر) .

بالسران باحواتباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح (246 a)
ولهذا المعنى قال بعض السالكين : افشاء سرّ الربوبية كفر . بل كلّهم اخذوا من بحر
الفضل ومنبع الجود والعدل ، قرشّ النسب شرققّ الحسب ، صلى الله عليه ، حيث قال :
« انّ من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله » . فاذا نطقوا به ، لم ينكره الا
اهل الغرّة بالله (م ١٦٣ پ) الذين هم عن آياتنا غافلون . فاعجب بجام صاف طفع صرفا
بمروق علوم جمّة لذّة للشاربين ، وسكب محضاً من اخلاص اعمال سايغة للظالمين ، والله
در الفاريايى حيث يقول :

امروز برون ز جام مى نيست مرا يك دست كه دارد اندرون صافى
ومع هذا ، فاذا صبّت قطيرات من جوانبه ، او ترشّحت رذاذات منه لرقّة صفائه بلا
اختيار منه ، يؤاخذ به . فكيف يجوز تكليف ما لا يطاق . ربّنا ولا تحمّلنا (246 b) ما لا طاقتنا
به . شعر :

سقونى وقالوا لا تغنّ ولو سقو جبال حنين ما سقيت لغنّت
آخر : چون باده خورم كار من از دست شود عقل و خردم بجملگى پست شود
گويند مرا كه مى خورم مست مشو ناچار هرآنكه مى خورد مست شود
وامّا الاخبار فاكثر من ان يدخل فى حيز العدد .

منها قوله ، عليه السلام عند وفاته : « الرّفيق الاعلى والعيش الاصفى والكاس الاوفى » .
والطالب للرفيق الاعلى كيف يموت ويفنى و يتمزّق ويبلى .

منها قوله ، عليه السلام : « اولياء الله لا يموتون ، ولكن ينقلون من دار الى دار . ولا
شك ان البدن مائتة فائتة . فدلّ ان الانسان شىء يبقى بعد موت بدنه ، منقولاً نقلاً من
دار العمل الى دار الجزاء . واما خصّ الاولياء بعد الموت دون الاعداء ، وان كانوا كلّهم
(247 a) غير مائتين ، لان النحيوة التى يعتدّ بها فى الحقيقة لهم ، من (م ١٦٤ ر) حيث

انهم يفرحون بوجود ان المحبوب، والاعداء يحزنون لفقدان المطلوب، حيث حيل بينهم و بين ما يشتهون من اللذات البدنية والمزخرفات الدنيوية .ولهذا وصف اللهاوليا مباتهم لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ، و وصف اعداءه بضده ، كل من الفريقين فى مواضع كثيرة .

ومنها قوله : « اذامات ابن آدم؛ ترفرف روحه فوق نعشه ، فيقول يا اهلى و يا ولدى لاتلعبنّ بكم الدنيا ، كما لعبت بى صرح بموت بنى آدم وبقاء روحه (ا٠٤) متفرفاً .

ومنها قوله ، عليه السلام : « ارواح الشهداء فى حواصل طير خضر ، تعلق من ثمار الجنة » . اشار بالطير الى العقول المتخلصة عن شبك الابدان كما قال : « والطير صافات » ، كل قد علم صلوته وتسبيحه ، وكما قال : « وانا لنحن الصاقون » ، (247 b) وكما قال : « والصافات صفاً » ، وكما قال : « اولم يروا الى الطير فوقهم صافات و يقبضن » . كل هذه آيات تشير الى العقول المجردة عن علائق الاجرام .

واشار بالحواصل الى غاية قرب الارواح منها واتصالها بها ، اذا شرف المواضع على الطير بعد رأسه حواصلها .

واشار بالخضرة الى اتصاف العقول بالمعارف والعلوم الكثيرة والنقوش الوافية الغريزة ، اخذا من روضة انف ، اذا سترن وجهها كثرة المرعى . ولهذا المعنى توصف الارواح البشرية بالخضرة ، لعمرانها بما معرفة الحقائق الضرورية ، وبذالتركيبات الكسبية ليحصل من مجموعها خضرة زرع النتائج المطلوبة . (م٠١٦٤) كما وصفه تعالى فى قوله : « هو الذى جعل لكم من الشجر الاخضر ناراً » . ومنه اشتقاق الخضر الذى كان معلماً لموسى ، عليه السلام . (248 a) وقد خاب الفلوات و فرى الظلمات ، حتى وصل الى ماء الحياة . شعر :

تا همجو خليل اندر آتش نشوى چون خضر به آب زندگانى نرسى
بعد ان ذبح فرسه وقطع منه جرسه ، وقال لكل واحد من عسكره خذوا من هذه الجواهر
واللالى الساقطة الضائعة فى تلك البرية المهلكة للبرية . شعر :

فكم دلاص على البطحاء ساقطة وكم جمان مع الحصباء منتشر
فمن اخذ فقد ندم ، ومن لم ياخذ فقد ندم . هذا مثال الاخرة .

واما مثال متاع الدنيا وهو قليل ، فهو ما قال الله تعالى : « ان الله مبتليكم بنهر » .

النهر هو الدّنيا السّيالة» « فمن شرب منه ، فليس منّي » ، لان اهل الدّنيا حرام وصلهم على الله ، كما حرم الله وصله عليهم» « ومن لم يطعمه ، فانه منّي » ، لانتى اعددت لعبادى الصّالحين ما لعين رات» « الا من اغترف غرفة بيده » ، اى الا القدر الذى يعيشون به فى الحيوة (248 b) الدّنيا ، كزرع الاخرة ، فانها مزرعتها . ولهذا سقى الخضر خضرا ، لانه كان اذا صلّق فى موضع ، يخضر .

فالخضر نفسك الفاضلة ، والظلمات ظلمة القوى الراكدة على وجه الجسمانيات . وجوبها جهد النفس فى قطع علائقها لتصل الى ماء حيوة الحقائق والمكاشفات ، اذ هى انما بعثت اليها لتحصيل الكمالات ، حيث (١٠٥ ر) قيل لها : « اهبطوا منها جميعاً » . وتلك اللآلى والجواهر فى المعارف والمشاهدات المخزونة فى (م ١٦٥ ر) مفاتيح الغيب . فمن اخذ منها ، فقد ندم ، من حيث انه لم ما اخذ اكثر منه ، ومن لم يأخذ ، فيكون اندم . شعر :
لقد طفت فى تلك المعاهد كلّها و سترت طرفى بين تلك المعالم
فلم ار الا واضعا كفّ حائر على ذقن اوقار عاسنّ نادم
وذبح الفرس هو قمع شمس الشهوة ، حيث لا يمكن الوصول (249 a) الى تلك المعارف والعلوم الا بقمعها . وهى البقرة الصفراء التى امر بذبحها بنو اسرائيل ، حيث كانت مستولية عليهم . فلما ذبحت ، حييت النفس الناطقة بذبحها . كذلك يحيى الله الموتى . والشهوة قد تسمى فرساً جموحاً لشراستها وعدم مطاوعتها للنفس الراكبة عليها ، كما قال حكيم الشعراء :

سگ و اسبست با تو در مسکن اين گزنده است و آن دگر توسن

اشارة بالكلب الى الغضب ، وبالفرس الى الشهوة ، وبالمسكن الى البدن . والخطاب للنفس الناطقة الصيّادة لا صدف الجواهر العلميّة فى بحرى المحسوسات والمعقولات .
وامّا الآثار فقول عمر ، رضى الله عنه ، فى بعض خطبه : يا بن آدم خلقتم للبقاء ، وانكم لا تموتون ، ولكن تنقلون من دار الى دار اخرى . وهذا اخذه من الكلام المشهور الذى جاء فى السفر الاول من التوراة ، كلام طويل قد سلف (249 b) ذكره .

وقال حلاج الاسرار فى شعر له :

عاد بالروح الى اربابها بقى الهيكل فى التراب رميم
وقد سبقت منا اشارة الى تاويل هذا البيت .
وقال ايضاً :

اقتلونى يا ثقاتى (م ١٦٥ پ) انّ فى قتلى حيوتى
فمماتى فى حيوتى وحياتى فى مماتى

انّ فى قتل بدنى حيوة روحى وبالعكس ، والا يلزم ان يكون الحيوة والموت واردة ان
على موضوع واحد فى زمان واحد ، هذا محال . وهذا اشارة الى حالتى المحو والثبت
المذكورتين فى قوله : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » ، وقد عبروا امثال هذه الكنايات والصرائح
اوسع من ان يسطر . فليقنع بهذا القدر ، فان المنصف يقنعه اليسير والقليل ، والمصرّ لا ينفج
معه الكثير والجليل .

المسئلة الثانية النفس الناطقة حادثة مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده .
اما (250 a) بعده ، فلانه يقع ضائعاً ، لان علاقتها مع البدن انما كان لمصلحتين :
احد يهما تحصيل كمالاتها بواسطة الالات المركوزة فى البدن ، حيث لم يكن^(١)
تحصيلها دونها .
والثانية افاضة الحيوة (١٠٥ پ) على البدن حيوة لائقة به ، مدّة ما يمكن ، لتلايفوت
عن كلّ ذى حقّ حقّه . فلو اتصفت النطفة بالحيوة دون نفسها ، لكان علاقتها معها عديمة
الفائدة .

ومن هذا يعلم انه لا يجوز ان يكون لبدن واحد نفسان ، حتى يكون له حيوتان . و الا
يلزم كون الشئ الواحد حياً مرتين ، او حياً بحيوتين متماثلتين ، او مختلفتين . وكل هذه
محال ، كمحال كون النفس الواحدة مدبرة لبدنين مثلين او ضدّين ، كلا المحالين فى درجة
واحدة سواء .

وامّا استحالة (م ١٦٦ ر) كونها موجودة قبل البدن مع صدق قوله ، عليه السلام
(250 b) « خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفى عام » ، فان ذلك محمول على الارواح

١- ر : يمكن .

العالية الفلكية ، حيث ذكر بلفظة الجمع المحلى بالالف واللام على سبيل الاعظام والاجلال ، فيجب حملها عليها . ولهذا سرّ لست اخوض الآن في غوره ، وارى قرى حساب بحره ، فيدلّ عليه البرهان والنقل . اما البرهان فهى انتهالو كانت موجودة قبل البدن ، فلاتخلو اما ان كانت منقسمة او غير منقسمة . فان كانت منقسمة ، فهو جسم ، اذ لا معنى للجسم الا المنقسم . وان كانت غير منقسمة ، فبعد التعلق بالابدان لا يخلو ، اما ان بقيت واحدة ، كما كانت ، او انقسمت ، فان بقيت واحدة ، فيلزم ان يكون لجميع الابدان نفس واحدة مدبّرة ، حتى يكون لجميع الناس حركة واحدة ، وادراك واحد ، وذلك (251 a) بين المحال وان انقسمت بعد التعلق بالابدان ، وتوزعت عليها ؛ يلزم منه محالان : احدهما التجسم والتركيب والتفصل والتوصل ، وهذا للجسم خاصة خالصة ، والثانى حد وشها مع البدن مع كونها مفروضة قبله ، اذ نفس كل احد هى التى تعلقت به بعد انقسامها ، وهى حادثه معه ، وقد فرض قبله .

فبان بهذا البرهان حدوث النفس مع البدن .

واما النقل فأيات :

منها قوله ، تعالى : « ثم انشأناه خلقا آخر » ، بعد ذكر خلق الجسد فى اطوار متعدّدة ، فدلّ انشاء خلق (م ١٦٦) آخر على حدوثها ، سيّما ذكر الانشاء بحرف « ثم » ، اذ هى للتعقيب .

ومنها قوله : « فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي » ، فالآية دلّت على ان نفخ الروح انما يكون بعد تعديل البدن وتسوّيته . (251 b) وهذا يرمز بحدوث النفس . وامثال هذه كثيرة .

هذا من طريق البرهان والايان ، فاما كشف السترن وجه هذا السرّ من وجه الذوق والعيان ، هوان هذا المسئلة مسئلة خلاف (١٠٦) بين قدما ، الدهماء من اساطين الحكماء ، وبين متأخريهم من المشائين وتلامذة المعلم الاول . وقد صغت قلوب الانبياء ، عليهم السلام ، الى القول بوجودها قبل الابدان كما رويناه من الاحاديث . ولهذا ماليت

الصوفية المحققون الى قدمها ، خصوصاً اذا كانت الاحاديث مؤيِّدة بالآيات المتلوة نحو قوله ، تعالى ، خطاباً لارواح في الازل : « الست بربكم ، قالوا بلى » ، وبغيرها . وسبب هذا الاختلاف هو انّ علّة النّفس النّاطقة النّافثة لها في ارواح الابدان موجودة قبل البدن قطعاً . (252 a) كما قال جبرئيل ، عليه السّلام : « انما انا رسول ربك لا هب لك غلاماً زكياً » . والواهب موجود قبل الموهوب ، حتى يهب شيئاً ، والنّفس الفائضة منه تعلّقها بالبدن حادث قطعاً بلاخلاف ، لكن تلك النّفس صاحبة العلاقة الحادثة موجودة في علّتها بالفعل او بالقوّة . فان كانت بالفعل ، فتكون موجودة قبل البدن . وان كانت بالقوّة ، فلا (م ١٦٧ ر) تكون موجودة قبلها . فمن ههنا نشأ الخلاف . لكن الحال في هذا غير معلوم ، اللهم الا لمن كشف له غطاء الخيال والوهم ، واوتى حدّة البصيرة والفهم . وهذا كما ان الشعلة من النار اذا اوقدت منها سرج مبيوثة ، فتلك الشعلة هل كانت في تلك الشعلة الواحدة موجوداً بالفعل او بالقوّة . وهذا ما الحال غير معلومة في هذا المثال الحسّي ، فكيف في كفيّة الوقوع العقليّ ، حتّى يعرف ان تلك الشعلة انما حدثت عند تشبّثها بالفتائل ، اما قبله ما كانت موجودة الا بالاستعداد والقوّة . فقد صدعنا رداء الشك والحيرة وغطينا (252 b) غطاء التيه والظلمة عن وجه المسئلة المشكّلة والداهية المعضلة ، وتقتصر العصف من الريحان ، وتميّز الريح من الخسران .

المسألة الثالثة النّفوس البشرية كلّها من نوع واحد لا اختلاف فيها بالحقيقة والذات بل بالاخلاق والصفات التي هي من لوايح مزاج البدن ، وهي من العوارض العارضة لذات النّفوس . فاما الاختلاف في ذواتها من جهة الذاتيات فكلاً ، وخصوصاً قد عرفت ان النّفوس ليس لها ذاتي ، اذ هي ذات احديّة ، بل ينبغي ان يكون الحق احداً من : اما كلّ واحد منها نوع برأسه ، اى نوعه في شخصه ، حتى لا يكون من ذلك النوع موجوداً الا هو كالواجب الفرد ، وهذا مما لا يخفاء في خلقه ، او كلّها (م ١٦٧ ب) من نوع واحد ، وهو الحق ، ويدلّ عليه البرهان (١٠٦ ب) والنقل .

اما البرهان فهو ان النّفوس فاضت كلّها من مبدأ واحد بسيط هو العقل الاخير الفعّال (253 a) النافع للارواح الواهب للصور والاشباح . وهو لا تركيب فيه ولا اختلاف

بوجه ماء فيستحيل ان يكون من النفوس الفائضة منه اختلاف بالحقيقة ، لان اتحاد العلة
علة اتحاد المعلول ، لما عرفت من القاعدة القطعية المشهورة ان الواحد لن يصير مصدر
الاثنين مختلفين قط . نعم التفاوت مشاهد بين النفوس والارواح في الاخلاق الناشئة من
الصفات التابعة لمزاج البدن .

لكن هذا التفاوت انما جاء من جهة القوابل التي هي النطف والمواد . واعتبر بالشعاع
الشمسي كيف يسود وجه القصار وبييض الثوب المقصور ، لاختلاف القابلين ، اذ لا خفاء انه
ليس بين اجزاء الشعاع اختلاف ما بوجه من الوجوه .

بل يعتبر بالقمر كيف يحمر احد وجهي الورد وبييض وجهه الآخر او يصفر ، مع ان
(253 b) نسبة نور القمر وتأثيره اليه سواء . وذلك الاختلاف انما جاء لكون احد وجهيه
اقبل للحمرة من الوجه الاخر ، اما لمقابلته له ، اولسدة لطافته ، اولغير ذلك من استعدادات
القوابل على درجات غير محدودة ، لا يعرف كميتها الا الله الذي صورها ونورها .

بل ههنا مثال آخر اوضح مما ذكرنا ، وهو ان الشمس متى وقع ضوءها على حائط
(م ١٦٨) مركز في الجمامات المختلفة صفاً ولونا ، فترى كل عكس الاشعة الفائضة من تلك
الجمامات على الوانها اصفر واحمر وبييض ، اذ هي مثل الوانها ، والمثال يكون على وفق
صاحبه ، والا لا يكون مثاله ، مع ان الشعاع خال عن لون ما .

فوضح ان الاختلافات المشاهدة من الاخلاق والصفات انما تمت من قوابل النفوس
لا من ذاتها .

برهان آخر لو اختلفت النفوس بالماهية ، حتى كانت كالجنس ، وامتازت الانواع
(254 a) بالفصول ؛ فكان كل نوع منها من جنس و فصل ، وقد برهن على امتناع التركيب و
الانقسام فيها . ولا يقال على هذا ؛ ولو كانت ايضاً كآلها من نوع واحد ، لامتازت الاشخاص
بالخواص والصفات ، فيلزم ما ذكرتم من استحالة التركيب . لان نجيب عنه بان عروض الصفات
الخارجة لا يركب الذات ، اذ الصفة لا تدخل في حقيقة الذات ، والا ما كانت الصفة صفة بل
جزء . فهذا (ا ١٠٨) هو الفرق بينهما . فالاسم محض العلامة ، والصفة معنى خارج ، والجزء
ذات داخل كالفصول الذاتية المميزة بين نوع الانسان ونوع الفرس ، مثل الناطق في الاول .

والصّاهل في الثّاني ، فهى داخلة في الذات ، مركبة لها ، فالفصل هو الفصل في هذا الفصل .
 وأما النقل ففيه كثرة . منها (م ١٦٨ ب) قوله ، تعالى : « خلقكم من نفس واحدة » .
 فهذه الآية دلّت على ان مبدأ كلّ الانفس (254 b) واحد . وقد عرفت ان اتّحاد المصدر
 دليل اتّحاد الصّد و الدالّ على اتّحاد الصّادر .

ومنها قوله ، تعالى : « ما خلقكم ولا بعثكم الاّ كنفس واحدة » . فهذه الآية دلّت على
 اتّحاد المبدأ والمعاد للنفوس .

ومنها قوله : « فطره الله التي فطر الناس عليها » . فالفطرة اشارة الى صفاء جواهر
 النفوس الحادس لفضيلة الاسلام والانقياد ، و رذيلة الكفر والفساد . وهذا يدلّ على ان كلّ
 النفوس مفطورة مجبولة جبلة ذاتية على الملة الحنيفية الابراهيمية .

ومنها قوله : « وجعل كلمة الذين كفروا السفلى ، وكلمة الله هي العليا » . والكلمة في
 القرآن بمعنى الجوهر العاقل من الانسان ، كما عرفت ، حيث قال في حقّ عيسى روح الله ،
 عليه السلام : « وكلمته » ، وقال : « اليه يصعد الكلم الطيب » ، وقال : « ما نعدت كلمات الله » .
 الى غير ذلك من الآيات . فالآية دلّت على ان الكلمة التي هي (255 a) جوهر النفس صارت
 علوية وسفلية بسبب اخلاذها الى الجنة العالية تارة ونكسها منها اخرى . والرّقق والهوى
 من الاوصاف العارضة له . اما الكلمة فهي ذات احدية لا اختلاف فيها .

ومنها قوله ، تعالى : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » . فالآية عمّت جميع الخلق
 في عدم التفاوت ، فيحمل على موجه على ما شاع من مذهب الجبائق وابنه ، ان الذوات كلّها
 مشتركة في الذاتية حتى الواجب الوجود . لكن الآية تباها ، حيث قال : « في (م ١٦٩ ر)
 خلق الرحمن » ، والرحمن ههنا اشارة الى العقل الاول الذي جعل قرين الله في قوله :
 « قل ادعوا الله ، او الرحمن ، ايا ما تدعوا » . لعلو شأنه وباهر سلطانه على من دونه ، وهو
 من اسمائه الحسنى العظام ، ومن علاماته الكبرى الجسام ، لأمارتين :

احديهما قوله في اول الآية : « تبارك الذي بيده الملك » . (255 b) ، وقد عرفت
 ان الملك الذي هو عالم الاجرام ، بيده الذي هو العقل الاول .

والامارة الثانية قوله في الآية: «الذى خلق سبع سموات طباقاً» وقد عرفت ان السموات صدرت منه على ترتيب مخصوص كما قال: «والسماء بنيناها بايد» (١٠٨ ا) على عدم التفاوت بين جواهر النفوس، وهو المطلوب.

ومنها قوله، تعالى: «يسقى بماء واحد» فيحمل الماء على الواهب للارواح، اذ هو محلّ صالح، بل لا يصلح غيره من المعانى لمحلّه.

ومنها قوله، عليه السلام: «ان الله تعالى خلق الخلق كلّهم حنفاً، فاجتالتهم الشياطين».

ومنها قوله: «لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم، لنظروا الى ملكوت السماء».

ومنها قوله: «ان لله في ارضه اوانى، الا وهى القلوب، فاحببها الى الله اصفاها و

اصلبها» (١٠ اى اصفاها في اليقين واصلبها في الدين) ويجرى في سلك عقد هذا (256 a)

العقود اللؤلؤى قوله، تعالى: «ان اكرمكم عند الله (م ١٦٩ ا) اتقيكم» فدلّت الآية على

ان قرينة النفوس وكرامتها عند حضرة الجلال بسبب التقوى، وهى صفة عرضية لها.

والذى ياول كل هذه الاحاديث تاويلاً مبيناً قوله، عليه السلام: «كلّ مولود يولد على

الفطرة، فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» فهذا الحديث دلّ على ان النفوس كلّها

مفطورة بفطرة واحدة معجونة على جبلة متحدّة الا ان رذائل الاخلاق والعادات الشيطانية

ومساوى الافعال والاعتقادات الجسمانية ممّا ينجسها ويرجسها ويخرجها عن طهارتها

ونضارتها، كتهود ابويه وتنصرهما والنجاسة المصّرحة بها في قوله: «انما المشركون نجس»

هى نجاسة النفس، وطهورها هو الماء المذكورة في قوله: «وجعلنا من الماء كلّ شىء حيّ»

اذ في ازالتها (256 b) حيوة النفوس. والظّهارة المذكورة في قوله: «لا يمسه الا

المطهرون»، وفي قوله: «رجال يحبون ان يتطهروا»، وفي قوله: «ومن تزكى فانما يتزكى

لنفسه»، وفي قوله: «خذ من اموالهم صدقة تطهّروهم وتزكّوهم بها»، هى ظهارة النفس

الى غير ذلك من آيات كثيرة.

واما نجاسة البدن وطهارته وماؤها فمعروفات غانية عن الذكر.

والى طهارتى النفس والبدن اشار قوله، تعالى: «ان الله يحبّ التوابين ويحبّ

المتطهرين» • والتائب من رجوعاً بد منه من اللوم، وهو صغار الذنوب • فالرجوع مشروط بصدور قبيح ما • والمتطهر يجوز أن لا يصد عنه بادرة، (م ١٧٠ ر) بل فطر طاهراً، فهو غير مشروط بسابقة ذنب • فهذا هو الفرق بين التائب والمتطهر • والى المتطهرين الإشارة بقوله تعالى: «رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله» • لأن لهم (257 a) بيعاً وتجارة غير شاغلة عن ذكر المعبود، فان تلك شاغلة قطعاً • (١٠٧ ر) بل يبان لا يصد عنهم تجارة مع غيره، اذ هي تجارة خاسرة مذكورة في قوله: «فما ربحت تجارتهم، وما كانوا مهتدين» • الأمع، اذ هي تجارة رابحة مذكورة في قوله: «يرجون تجارة لن تبور» • والى كلتي تجارتي الرابحة والبايرة اشار قوله، تعالى: «واحلّ الله البيع وحرم الربوا» • فالربوا زيادة محسوسة في المال، اما في الحقيقة نقصان معقول من النفوس:

زيادة المرء في دنياه نقصان وريحه غير محض الخير خسران

ومثل حديث المولود قوله، عليه السلام: «خلق الخلق في ظلمة، ثم رش عليهم من نوره» • وهذه ظلمة محتوشة بنورين مذكورين في قوله، تعالى: «ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم»، هو نور واحد • «ثم ردناه اسفل سافلين»، الرد هو تلك الظلمة، «الذين آمنوا وعملوا الصالحات»، (257 b) هو النور الاخر • فوعدت الظلمة محفوفة بين نور الفطرة الاصلية ونور التزكية الكسبية وتحليلتها •

ومن هذا يعلم ان النفوس في شرح فطرتها (م ١٧٠ پ) احسن حالا مما تدتست برذائل الاخلاق المكتسبة والصفات المقتبسة، ولذلك قال، تعالى: «ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلاً» • اى ستروجه صفاتها صداد الرذائل، فقد عميت بصيرته اشدّ عماية مما كانت في الحالة الاولى •

فمن هذا حكمت بان نفوس الاطفال ناجية حيث بقيت على خلقتها الاصلية، و نفوس الظلمة هالكة، حيث ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون • ومثل حديث الرش قوله تعالى: «ان الانسان لفي خسر، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات» • (258 a)

واما المعنى الفهم فنقوله، عليه السلام: «الارواح جنود مجتدة»، فليس كما فهم لان لفظة «الارواح» الذي هو الجمع المحلى بالالف واللام، ان حملناه على كل الارواح علوية

وسفلية، وهو الاولى، فلا شك في اختلافها، لان النفوس السماوية مختلفة. وكذلك العقول التي هي ارواح النفوس كل واحد منها مخالف بالذات والماهية، اذ لا يجتمع اثنان منها في درجة المثلية، كما قال تعالى: حكاية عنهم: «وما منا الا له مقام معلوم، وانا لنحن الصاقون» اى كل واحد منها لا يتجاوز عن مقامه المعلوم المقدر له ذاتاً، ولا يتعدى عن درجته التي اتاحت له صفة وعلماً وكمالاً، ولا ينحط عن تلك الرتبة، فهم غير مذ بذي بين ذلك الى هولاء (١٠٧٠) الشرفاء، تارة، (١٢١٠) والى اولئك الاخساء اخرى، بخلاف الانسان المذبذب لانفاضه الى شهوات ذبذبه وقببه.

ولهذا المعنى (258 b) اشار الحديث بقوله: «الراکع منهم لا يسجد، والقائم لا

يرکع»، كما علمت.

ومثله قوله: «والصافات صفاً»، هي الافلاك التي سوى صفاً صفاً، «كاتبهم بنيان مرصوص»، «والزاجرات زجراً»، هي النفوس الزاجرة، لاجرامها بالتسخير والتدبير، «فالتاليات ذكرا»، هي العقول التالية لذكر المعبود المقصود، «يسبحون الليل والنهار لا يفترون»، وكذا النفوس الثلاثة الارضية للمواليد الثلاثة التي هي الحيوان والنبات و الانسان، كما عرفت في مباحث الروحانيات. فان هذه مختلفة بالذات والحقيقة. وان حملناه على الارواح البشرية، فكذلك اذ في كل انسان زوجان: حيوانى وانسانى، كما عرفت. ولا شك ان بينهما مخالفة ذاتية. [و] كيف لا، والحيوانى كيف يماثل الروحانى في الحد والحقيقة، واحد هما محض النور، والآخر محض الظلمة، بل لا مشاركة بينهما، (259 a) الا في الوجود الذي هو اشتراك لفظي واشتراك تشكيكي عرضي فقط.

وهذا التقرير تفسير قوله، تعالى: «اللّه يتوفى النفس حين موتها»، الآية. فان الروح المتوفى حال الموت هو الحيوانى الجسمانى. فلهذا لا يعود. والروح الممسك وقت النوم هو الروح الناطق النورانى، فلهذا لا يعود. وبينهما اختلاف (١٢١٠) بالحقيقة. فقد زال الخيال الموهومة من هذه الآية ايضاً. ويشبه هذا الحديث من جهة لفظة الارواح قوله: «خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام»، وقد عرفته.

المسألة الرابعة في تفصيل قوتى النظر والعمل للنفس البشرية: اعلم انا نرى من

الانسان ادراكات وعلومًا وصناعات وافاعيل صادرة على اختلاف من المناهج معوجة و مستقيمة صحيحة ومستقيمة، فنستشف من ذلك ان لنفسه قوتين عالمة وعامله . اما العالمة (259 b) فهي ينقسم الى نظرية وعملية :

اما النظرية فهي ما تدرك الاشياء التي تعلم ولا تعمل بها ، مثل علمنا بان الله واحد ، والانسان والد فان هذا يعلم فقط . وهذا العلم قد يكون كليًا ، وقد يكون جزويًا . اما الكلي علمنا بان كل حيوان حساس ، واما الجزئي (١١٠ ا) فكقولنا : هذا الانسان مليح ، وذلك قبيح .

واما العاملة العلمية ، فهي " ما تعقل الامور التي تعلم وتعمل ايضاً بها ، كقولنا : الظلم قبيح والعدل حسن " . وهذا ايضاً قد يكون كليًا ، كما ذكرنا مثاله ، وقد يكون جزويًا ، كقولنا : الوالى العالم يجب ان لا يظلم ، او هو يجب ان يعدل .

واما القوة العاملة ، فهي التي تنهض باشارة القوة العلمية التي هي نظرية طالبة لمباشرة العمل ، وهذه لا تكون الاجزوية ، اذ اصدار الافعال فى الخارج لا يتصور آلاً (260 a) مشخصة . وهذه فى الانسان كالمحرّكة التي هي ذ وشعبتي الباعثة (م ١٧٢ ا) والفاعلة فى الحيوان . الا ان بينهما فرقاً ، وهوان مطلوب هذه اشرف من مطلوب تلك . اذ مطلوب هذه فى الانسان هو فعل الجميل والصواب الغير الضار فى العقبى ، وان كان ضاراً فى الامور العاجلية ، بل قد ينفع فى الاحوال الاجلية اذ اصبحت ناهضة باشارة العقل صائب الراى الثاقب ، صاحب البصيرة بالفواتح والعواقب ، عارف بالمعايب والمثالب . والآفهو من اولئك الانعام ، بل هم اضل . ومطلوب ما فى الحيوان بخلاف ما ذكرنا ، اذ هي لا تفرق بين الجميل والقبيح والمنظم والصبيح والخطا والصواب السنافع لحسن حال المآب ، بل يباشر كما يتأتى بامر الوهم الكاذب ذى المفاضح والمعايب ، كحاطب ليل غنائ سيل .

فقد ظهر من هذا ان للنفس جهتين ، كما للبدن (260 b) يدان يمنى ويسرى . فجهة يمنها هي نظرها الى اوج الجنبه العاليه الذى منه تفيض اليها الانوار

١- ر: العاملة العملية فهي ، م: العاملة فهي ، س: العاملة العلمية ، روى سطر به خط ديكر : لمة

والآثار، وباعتبارها خلقت لها القوّة النظرية • وحقّ هذه ان لا يتقاعد عن الاستمداد من تلك الحضرة الشريفة، بل يكون دائماً متوجّهة شطرها، لاستنزال الفيض والرحمة والوجود والنعمّة • وأولئك اصحاب اليمين، في سد رمخود، وطلح منضود •

وأما جهة يسراها فهي نظرها الى حضيض العتبة الباقية لتدبير مصالح البدن، ولاجلها خلقت لها القوّة العاملة، ولن يسوغ لها الانغمار (م ١٧٢٢) ولا الانغماس في تحصيل المصالح العاجلية، اذ مصالحها مفسد الآجل، بل بقدر ما يحتاج اليه البدن في حصول الحياة • والافلو استغرقت في ملاذ الاطعمة • ومفاخر الاكسبة ومنازه الامكنة الرجسة، وعلى الجملة متى انغمست في بحر الطبيعة النجسة الرجزة، فأولئك اصحاب (١٠١٠) — (261 a) الشمال في سموم وحميم، وظل من يحموم • ولذ لك امر الله تعالى نبيه عليه السلام بتحصيل طهارتى النفس فكراً والبدن فعلاً، واستكمال القوّة النظرية باستنشاق النفحات الفاتحة من المناهل الزاخرة، حيث قال له: « وربك فكبر »، هو استكمال القوّة النظرية، « وثيابك فطهر »، هو تحصيل نظافة الجسد، « والرجز فاهجر »، هو تحصيل طهارة النفس •

وهاتان الجهتان قد تسميان جناحى النفس جناحاً نورانياً علوياً، وجناحاً ظلامياً سفلياً • كما حكى الله تعالى عن كلتى الجهتين بقوله: وجعل كلمة الذين كفروا السفلى، وكلمة الله هي العليا بحسب ميلها الى الصعود والهبوط • وبهذا الاعتبار سقى قلب الكافر بئراً معطلة، وقلب المؤمن قصراً مشيداً، وباعتبار الجناح له سماء في مواضع من كتابه نملة ونحلة، حيث اتخذت من الجبال بيوتاً، ومن الشجر ومما يعرشون •

وهذه الآية توهم صحة التناسخ، حيث تعلقّت النفس بالمعادن والنبات، كما قال: « حتى يلج الجمل »، وهو المؤمن، اذ هو (261 b) كالجمل المعد للقريان، « فى سمّ الخياط »، وهو (م ١٧٣) من المعادن، « ثمّ كلّى من كلّ الثمرات »، اى حصل التصورات والتصديقات البديهيّة والكسبيّة، وهيئتها للاستنتاج، « فاسلكى سبل ربك ذللاً »، اى عليك بسلوك طريق الفكر فيها على نهج القوانين المنطقية التي هي طريق الحق الرب • « يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه »، اى نتائجها المختلفة في الوضوح والجلال و

النور والضياء» «فيه شفاء» ، للنفوس المرضى بداء الجهل والضلال» ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» * وبعوضة وذبابه وعنكبوتاً ، لضعفها وحقارتها بالقياس الى حضرة الجبروت. وقد سمعت من كتاب الله تعالى بان لله ملائكة ذوات اجنحة مثنى وثلاث ورباع ، هي جهاتها بحسب نظرها العالى الى العلى ، وبحسب نظرها السافل الى مادونها. «يزيد في الخلق ما يشاء» ، سبحانه عما يشركون * والذى (262 a) يتخطى رقاب الجمعيين، ويتعدى الى ما فوق النوعين ، وليسبق غاية المدى ، ويبعد في النهاية عن مهواة الردى ، فهو المكرم المقرب» والسابقون اولئك المقربون» *

المسألة الخامسة في مراتب النفس البشرية الوجدانية بحسب الصفاء والكدورة (١٠٩ ر) وهي اربع: قوة هيولانية ، وهي المشكاة على لسان القرآن؛ وعقل بالملكة ، وهو المصباح؛ وعقل بالفعل ، وهو الشجرة المباركة ، اذ هود وافنان الافكار واغصان الاسرار ، يتلحق منها ازهار انوار الفضائل ، وينفتق من طلعها آثار ثمار (م ١٧٣) اليقين والدلائل؛ وعقل مستفاد ، وهو نور على نور *

اما القوة الهيولانية فهي التي تكون المعارف فيها بالقوة دون الفعل * وهذه تكون في الصبي الذي يعرف الاوائل المركوزة فيها مثل المحسوسات والوجدانيات والبدئية. فاما الكسبيات والثواني فبالقوة ، (262 b) كما قال الله ، سبحانه وتعالى : «وعلم آدم الاسماء كلها» ، اي علم آدم حقائق الاشياء كما عرفت بالقوة ، يعنى صير نفسها بحيث يتأتى منه اخراج ما فيه بالقوة الى الفعل * وهذا ما ذكره الحكيم الاعظم حيث يقول : العلوم كلها في النفس بالقوة ، فاذا افكرت صارت فيها بالفعل *

ثم بعد ذلك اذا اراد الانتقال منها الى الثواني الكسبية تسمى ملكة ، اي صارت بحالة تملكها بسبب الانتقال الذي يستوى فكراً *

ثم بعد ذلك اذا استعدت لتحصيل المعارف باقتناص النظر والفكر؛ ينتقش بعضها حاضرة له بالفعل ، يستوى عقلاً فعلياً ، اي صارت بحالة خرجت من القوة الى الفعل * وفرق بين القوة والاستعداد ، اذ هي اعم منه لان القوة يكون على كلى الطرفين، اعنى فعل الشيء وضده * مثل قوة الهيولى لقبول كلى صورتى النار (263 a) والهواء * ومن ههنا

قيل: القدرة الواحدة سالحة للضدين . فاما اذا تهيتت لقبولية احدى الصورتين، يسمى هذا التهيؤ استعداداً، فهو اذن اخص منها . ومن هنا قيل: القدرة الواحدة غير سالحة (م ١٧٤ر) للضدين . وانت تحدد من هذا الفرق ان النزاع ليس في شيء .

ثم بعد ذلك، اذا صارت الاشياء عنده مشاهدة مستقرّة، كانها ملكة مستقرّة، وهذه انما تكون اذا اخلصت عن تعب الفكر، يسمى عقلاً مستفاداً، اي علماً مستفاداً، وهو نور على نور، اي نور العلوم على نور النفس . اذ كل هذه المراتب الاربعة انوار، من حيث انها ظاهرة لذاتها مظهرية لغيرها، ولا معنى للنور الا ذلك .

ولما كانت هذه المراتب لبعض الناس بالضدّ مما ذكرنا، وهو الجهل، لا جرم عبّر القرآن بقوله: «ظلمات بعضها (١٠٩ ا) - (263 b) فوق بعض» . فالاول مثال قلب المؤمن، وهو القصر المشيّد، والثاني مثال قلب الكافر، وهو البئر المعطّلة .

وقد يقال نور الشرع على نور العقل، وقد يقال نور النقل على نور الفرض، والكل متقارب . وهذه المرتبة الاخيرة، اعنى القوّة التي هي كالمرآة المجلّوة المكشوفة لها صور الحقائق العقلية كما هي، هو الرئيس المطلق والحاكم المقسط المستحق للخلافة والسلطنة في ارض الله المقدّسة، وعلى الخبرة المنجّسة المقصود من خلق الانسان . وهو آخر درجة الكمال الانساني متصلاً باوّل مقام الملك، وبه صار النبي، صلى الله عليه وآله وسلّم، افضل البشر وخاتم الانبياء . وللانسان باب باطنه فيه الرحمة، هو هذا المقام، وظاهره من قبله العذاب، وهو صورته الهيكلية (م ١٧٤ب) الخازنة للقوى الثمانية الطبيعية، وقوتى الشّهو والغضب (264 a) اللواتي هي خزنة جهنّم، «انتم لها واردون» .

والمراتب الثلث: الاول سدنة هذا الباب الذي هو كعبة الله على ارضه، والقوى المدركة والمحرّكة التي هما من خواص الحيوان، كلّها خوادم لخدمتها . وسيتبيّن له بعد تحصيله هذا المقام المحمود ووروده هذا الحوض الموعود، العروج الروحاني الى الملأ الاعلى، واتصاله بتلك الجواهر الشريفة، وملازمته لتلك العتبة المنيفة . وتصور هذه المراتب على مثال ذبالة مشتعلة من جمرة نار، فاول زمان الاشتعال يستنير قليلاً قليلاً، ولا يزال يزداد استنارة وتألّؤاً، الى ان يصير نوراً على نور، يهدي الله لنوره من يشاء .

المسئلة السادسة فى كيفة حصول العلوم لجوهر النفس . اول برىد لها فى الادراك الحس . وهو لا يدرك الا الموجود الحاضر مع الغواشى الغربية (b 264) عنه ، مثل المقادير والاحياز . ثم بعده الخيال الذى هو اصفى منه ، وهو ايضاً لا يدرك الا مع هذه الغواشى الغربية سوى الحضور ، فانه يدرك الشئ عند غيبته ، لقوة صفائه وشدة نقائه بالقياس الى الحس المشترك وغيره من الحواس الظاهرة ، وان كانت منظملة بالنسبة الى القوة العاقلة .

شعر : سيل اگر سنگ را بگرداند چون بدریا رسد فرو ماند

ثم النفس الناطقة لا تبرح تنظر (م ١٧٥ ا) فى مرآة الخيال ، فتصير المكتسبة للغواشى مجردة عنها ، صافية عن تلك المكدرات ، كالريح الذى تميز القشور من اللبوب و الاكام من الحبوب (١١١ ا) وهذا الفعل لا يكون للنفس بذاتها ، والا ابداتكون مستحضرة لصور الاشياء ، بل بواسطة واهب العلوم المعلم الشد يد القوى روح القدس . نسبه الى نفوسنا كنسبة الشمس الى ابصارنا . (a 265) فان الاشياء فى ظلم الليالى موجودة ، ولكن للقوة الباصرة كالمعدوم ، حيث لا تدرکها . فاذا وقع ضوء الشمس على السطوح ذوات الالوان ، صار مرئية بالفعل . فكذا الاشياء مرتسمة فى حس الخيال . فاذا وقع ضوء الشمس الاعظم الذى هو العقل الفعال عليها ، صارت معقولة لها بالفعل ، على ما قال الله ، تعالى « و اشرفت الارض بنور ربها » ، مجردة عن تلك الاغطية والاعشىة .

فحينئذ تصير كلية ، اذ نسبتها الى كل الجزئيات حالتئذ تكون واحدة على السواء . واما المقدمات المرتبة ترتيباً منتجاً ، فليست بالذات علّة لتتائجها . اذ العرض كيف يوجب عرضاً آخر ، بل هو اولى بعدم العلية من عليه الجسم التى عرفت استحالتها . ولا بد لكونهما معتبرة فى فيض العلوم من واهبها من مدخل (b 265) ما فيه ، والا يقع ترتيبها ضائعاً . فاذن تلك المدخلية هى الاعداد والاعانة لها على القبول من انواهب ، كالنار المعدة للهبولى لقبول فيض صورة الهواء عليها .

المسئلة السابعة (م ١٧٥ ب) فى تقسيم النفوس بحسب العلم والعمل .

اما بحسب العلم فهى اربعة اقسام : لانها اما ان تكون صاحب الاعتقادات الحقة والباطلة ، واما الخالى عنهما ، فحكمه حكم البهائم ، ان كان مغلوب الشهوة ، او حكم

السباع، ان كان مغلوب الغضب .

وهكذا للانسان بحسب غلبة كل قوة فيه اسم ، ولهذا سماه الله تعالى ، فى كتابه
باسام مختلفة ، كالقرد والكلب والخنزير والحجارة والنعم والبهيمة ، نحو قوله ، تعالى :
«كونوا قردة خاسئين»، ونحو قوله: «وجعل منهم القردة والخنازير» .

وبحسب شدة كل قوة من قواه الروحانية سماه باسمها كقوله : (266 a) « روح الله
وكلمته » ، وقوله : « يا ايها النفس المطمئنة » .

ومن ههنا ضلت التناسخية والحلولية ، حيث فهموا من هذا المعنى ان هذه ذوات
تحل فى الاجساد حلول النار فى الحطب ، بل هذه اوصاف واعراض غالبية على الابدان
بحسبها ، يسمى الانسان باسمه .

فان كان صاحب الاعتقادات الحقّة ، فلا يخلو اما ان يكون تلك الاعتقادات برهانية
او تقليدية .

والاول هو من اصحاب (١١١ ب) الدرجات فى روضات الجنّات .
والثانى هو ادنى منزلة من الاول ، لان غشيان المنازل على حسب السلوك علما و
عملاً . فكل من علمه اوفى واصفى ، كانت درجته اعلى واسمى ، على ما قال ، تعالى : « ولكل
درجات مما عملوا » .

وان كان صاحب الاعتقادات الباطلة ، فلا يخلو اما ان (م ١٧٦) كانت تلك الاعتقادات
شبهية ، او تقليدية .

والاول هو من اصحاب (266 b) الدرجات فى اسفل السافلات .
والثانى هو ادنى دركة من الاول ، على مثال ما عرفته فى صاحب الاعتقادات الحقّة .
والى هذا الاقسام اشار قوله ، تعالى : « وكنتم ازواجا ثلثة » ، الآية .

واما بحسب العمل ، فهى ايضا على اربعة اقسام : لانها اما ان تكون صاحب فضيلة
وهو الناجى ؛ او صاحب رذيلة ، وهو الهالك ؛ او خالية عنهما حينئذ لا سعادة لها ولا شقاوة
لخلوها عن كلتى الموجبتين ؛ او موصوفة بهما ؛ كما قال ، تعالى : « خلطوا عملاً صالحاً وآخر
سيئاً ، عسى الله ان يتوب عليهم » . وحينئذ لا سعادة بحسب موجبها ، و شقاوة ايضا

بحسب موجبها . كما قال : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » .
 ولكن اذا لم يكن متلوثة بروث الشرك ينجو عن قرب ، كما قال : « عسى الله ان يتوب
 عليهم » ، وكما قال : « ان الله لا يغفر ان يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك » . وارجى الآيات قوله :
 « ان الله يغفر الذنوب (267 a) جميعاً » . وارجى منه قوله ، عليه السلام : « اذا احب الله
 عبد الم يضره ذنب » ، كما بشر الله تعالى نبيه بقوله : « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما
 تأخر » . وكيف لا و رحمته سبقت غضبه ، وجنته غلبت لهبه . فالذاتيات الجوهرية لا تنزل ،
 بخلاف العرضيات . وهذا هو الكلام المشهور من ان المؤمن (م ١٢٦) الفاسق لا يخلد
 في النار . فالذرة النفيسة اذا انخست في حش تطهر بجرعة ماء مصوبة عليها ، حتى يعود
 الى سيرتها الاولى .

والى اقتسام النفوس بحسب العمل اشار قوله ، تعالى : « ان الذين اصطفينا من عبادنا ،
 فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات باذن الله » . وكما ان التفاوت
 بين الامزجة في الحرارة والبرودة وفي غيرهما لا يعرفه الا الطبيب الحاذق ، فكذلك تفاوت
 النفوس في العلم والعمل لا يعرفه (267 b) الا الله الذي خلقها ، والاقولون الافضلون من
 الانبياء بايحاء (١٢ ا) الله اليهم . فلهذا لا يمكن للعقل الحكيم بتعيين درجة كل واحد
 منها علواً وسفلاً للنفوس المتوسطة ، الا للواقعات على طرفي الافراط والتفريط كحكمه بان
 المؤمن في الجنة والكافر في النار .

المسألة الثامنة في حقيقة الجنة والنار : انطباع صورة الاشياء في القوقاعاقلية
 المسمى ادراكاً لا يخلوا : اما ان كان موافقاً لها ، ويسمى لذّة وسعادة لها ، واما ان يكون
 منافياً موزياً لها ، ويسمى الما وشقاؤها . فاللذّة عين ادراك الملائم ، والالم عين ادراك
 المنافي ، اي هو هو ، لانه من لوازمه او من ذاتياته .

الا ان بعض الناس ممن يتخذ رحسه ويتغير حدسه ، يظن انه قد يكون ادراك ، و لا
 الم ولا لذّة ، لخدر في مزاجه ، مانع من ادراك هذا الادراك . (م ١٢٧) فيمكن (268 a)
 ان ينبّه من رقدة غفلته ليؤب الى حاله لاصليّة بان يقال له جرد قوتك الدراكة عن الشواغل ،

حتى تشعر به .

وهذا كما ان الصّحة اذا استقرت لا يشعر لا استمرارها ، وكذا اذا الدق اذا تمكنت في جوهر المزاج ، صارت كأنها حالة طبيعّية .

فالدوام المقرّر والمحدّد المكدر يخرجان القوّة الدّراكة الحّساسة عن الشعور بالمودّ واللمدّ . ولهذا الايتالم الجاهل بجهله ، ولا العالم بعلمه ، حتى كشف عنه غطاء القوى ، فيوميّذ يقال له « اقرأ كتابك ، كفى بنفسك اليوم عليك حسييا » .

فاللذّة والالام حاصلان لكلّ حيّ من الاحياء ، بحسب ما يوافقه ويخالفه . لكن لكلّ واحد من الاحياء شىء خاص يلتدّ به لا يشاركه فيها غيره ، بل يتالم منه ، وشىء يتالم به خاص له دون غيره ، بل يلتدّ به كالجعل ، مثلاً يلتدّ برائحة الجعص⁽¹⁾ ويتالم من رائحة الورد ، والبليبل بالعكس منه .

وكذا الكلّ (268 b) حسّ من حواسّ الحيوان ، فللبصر ما يتعلّق بالالوان والاضواء ، وللسمع ما يتعلّق بالاصوات والحروف ، وهكذا .

واذ قد ثبت ان اللذّة هو الادراك ، وكذا الالام ، فعلى هذا كل من الاحياء اذا تصوّر الخير والكمال لذاته يلتدّ به ، واذا تصوّر الشرّ والآفة لها يتالم منه .

فللنفس الانسانية لذّة في معرفة المعقولات ، اذ هي امّها ، خلقت من اجلها ، فلا تسكن الابها (م 177) وتلك المعرفة هي معرفة المبدأ والمعاد ، وقد عرفت بها . وهما معدودان مفصّلا في قوله ، تعالى : « والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته ، هما المبدأ ، وكتبه ورسله (12) (م 1) هما المعاد . والمها في الجهل بها ، اذ جهلها مناف لطباعها ، فيتالم به . و لكون الجهل ظلماً نتيماً مولماً ، وكون العلم نورانياً مبهجاً ، قال الله ، تعالى : « يوم تبيضّ وجوه وتسود وجوه » . ومهما كانت معرفته بالحقائق اكثر واجلى ، كانت (269 a) درجته ارفع واعلى ، و لذّته اوفى واصفى ، وبهجهته ابقى واتقى . وفي الجهل بالصدّ من ذلك . فتراكم الجهلات يضعف العذاب الاليم ، كما قال : « كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلودا غيرها ، ليذوقوا العذاب » . فالجهل سريال القطران و جلد الارواح والابدان .

٢- م : الجسم . هامش : الجسم الرجيع ، مولد ، الرجيع الروث

فاذن احق الاحياء بهذه البهجة والسرور هو الحق الاول ، اذ هو اصفى علما واحاطة
 لاشرف معقول باجل ادراك . بما لا قياس لكل منها الى غيره . ثم بعده العقول على نسبتها
 ومراتبها ، ثم بعد هـا النفوس على نسبتها ومراتبها ، ثم النفوس البشرية القدسية ، ثم نفوس
 الاولياء ، ثم نفوس الحكماء ، ثم نفوس الفضلاء . وبعد هم همج لا خير فيهم ، فان الاخير شر .
 والى هذه البهجة من الجوانب لحظت غمزة عين اللطف فى قوله : « يحبهم و يحبونه » .
 وكل واحد من السعادة والشقاوة ينقسم الى روحانى وجسمانى .

اما الروحانى فكوتى (b 269) النظر والعمل للنفس ، الموجبتين لسعادتها ، و
 ضعفها الموجبتين (م ١٧٨ ر) لشقاوتها . وهما حقيقتان دائمتان لا تزولان ابداً .
 واما الجسمانى ، فاما ان يكون خارجياً كالجاه والمال ، واما ان يكون داخلياً كالصحة و
 الجمال . ونقصهما يسمى شقاوة جسمانية فى الدنيا ، وربما يكون سبباً لآخرة . الا
 ان ابناء الدنيا زعمتها سعادة وبهجة زعمة عمياء ونظرة عوراء ، اذ هى مجازية لاحقيقة لها
 ولا ثبات ، بل تزول عن قريب . كما حكى الله عنهم قولهم فى وصف ثروة قارون : « يا ليت لنا
 مثل ما اوتى قارون ، انه لذو حظ عظيم » . وحكى عن اصحاب الآخرة المحققين الناظرين الى
 زخارف الدنيا بعين الحقارة والاستهانة ، قولهم حيث قال : « وقال الذين اوتوا العلم :
 ويلكم ، ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحاً » ، كما قال السحرة لفرعون : « والله خير وابقى » .
 (a 270) .

ذيل الكتاب . واذ قد حان انجاز ما وعدنا ، وانصرام سلسلة ما سردنا ، فحقيق بنا
 انباء قوم رقاد الغفلات ، هجود فى مهاجع الجهلات ، لتتجافى جنوب نفوسهم عن
 مهاجع ابدانهم ، يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ، ومما رزقناهم ينفقون . (١١٣ ر) .
 اعلم يا اخى ان العمر قصير ، والناقد بصير ، نعم المولى ونعم النصير ، والعلم طويل ، و
 السالك عليل ، والطبيب جليل ، والموازين مرفوعة ليوم الحساب توفية للثواب والعقاب . فاما
 من ثقلت موازينه فهو فى عيشة (م ١٧٨ پ) راضية ، واما من خفت موازينه فانه هاوية . فحتم
 عليك ان تتلافى امرك قبل ان توافى عمرك ، فانك لن تلحقه بعد وفاته ، ولا تدركه اذا ازف

درمستی ماچو بوی هشیاری نیست غافل منشین که وقت بی کاری نیست

بیدارشواز خواب که داری در ریش خوابی که در و امید بیداری نیست (b 270)

واعلم انّ المعقولات بحسب امكان الطلب و استحالته اقسام ثلاثة :

• احدها ما لا يمكن طلبه لحصوله و جلائه •

• و ثانيها ما لا يمكن ايضاً لصعوبته و خفائه •

• و ثالثها ما يمكن تحصيله من وجه و يستحيل من وجه آخر •

و وجه الحصر هوان الامور لا تخلو اما ان كانت حاضرة في الذهن ، اوفى خارج

الذهن • فان كانت حاضرة بالفعل ، فلا يخلو اما ان كانت حاضرة بالفعل والوجوب ، او

بالقوة والامكان • والثاني هو الكسييات • والاول على ثلاثة اقسام بحسب اقسام الحامل له ،

لان الانسان مجموع حاصل من امور ثلاثة حسّ و نفس و عقل ، كما عرفت •

فال حاضر في الحواس يسمى حسيات ، وهي تنقسم اقساماً جمّة بحسب حواملها

ظاهرة و باطنة ، وهي من التعم التي اسبغها الله واحسنها اليها •

• والحاضر في النفس يسمى وجدانيات ، وذلك مثل الالم واللذة •

والحاضر في العقل يسمى بديهيات • وذلك مثل تصوّر الوجود ونفيه والوحدة و ضدّها •

وهذه مجرد ادراكاتها ، (a 271) ويسمى تصورات • فان انضاف اليها حكم ما بنفسى او

اثبات ، كقولك : (م ١٢٩ ر) الالم واللذة من شيء واحد لشخص واحد لا يجتمعان ، والحرارة

والبرودة في محلّ واحد لا يجتمعان ، والوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان ، تسمى

حينئذ تصديقات •

ويشمل هذه الاقسام الثلاثة اسم واحد وهو الاوليات ، لكونها وائل غريزية في فطرة

الانسان • وهي لا يمكن تحصيلها لحضورها مغافصة بلا اختيار منه ، وتحصيل الحاصل محال

ان لا بدّ لما يكتسب من نوع اختيار • وهذه لمقاة اليها من بحر العلم الازلى بواسطة نفث

روح القدس ، كما قال : « الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » • ولولاها ما يتأتى

لنا استعلام المجاهيل واستنباط الدلائل ، (١٣٠ ب) ان الكسب والتجارة من غير رأس

مال محال . فانعمت العناية التأمه بها ، ليتيسر لنا الانتقال منها الى الثوانى الكسبية .
 فهذه (271 b) هى اقسام الاشياء الحاضرة فى الذهن حضوراً واجبياً ضرورياً ،
 وحصولاً امكانياً استعدادياً ، والاول سميناها اوليات ، والثانى سميناها كسبيات .
 والى هذين النوعين من العلم اشار قوله ، تعالى : « يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات
 ما كسبتم هو الكسبيات ، وما اخرجنا لكم من الارض هو الاوليات المغروسة فى الفطرة ، و
 لا تيمموا الخبيث هو الوهميات الكاذبة . »

واما القسم الثانى ، وهوان تكون الامور حاضرة خارج الذهن ، فهذا لا يخلو اما
 ان كان (م ١٢٩ پ) موجوداً فى العين ، اولم يكن . فان كان موجوداً فى العين ، وهو جميع
 عالم الاجسام ، فهذا يمكن تحصيله من وجه دون وجه ، لان لعالم الاجسام ظاهراً محسوساً
 وباطناً معقولاً . ولهذا قال ، عليه السلام : « ارنا الاشياء كما هى » . فدل ان الاشياء
 ليست كما هو محسوس صرف ، بل فى باطنها اسرار (272 a) مخبوءة معقولة ، و تلك
 كالمهيولى والطبيعة والكيفيات والاعراض المعقولة . فمن الوجه الذى هو محسوس لا يمكن
 طلبه لحصوله . ولان اشهر الاشياء للانسان واعرفها له هو المحسوسات ، فكيف يكون ما عدا من
 المخفيات المنظمة معرقاً لها اذ الشئ مالم يعرف نفسه اولاً بنوع جلالة^(٢) ، لا يصير معرفاً
 لغيره ضرورة ، بل من الوجه الذى هو معقول ، فيتوصل بمحسوسة الى معقولة .

ومن هذا يظهر بطلان قول من ظن ان الاشياء اما ان يجب حضورها ، او يمتنع ،
 حتى يحكم بكون كل العلوم اما واجب الحصول ، او ممتنع الحصول فحسب ، ويسد باب
 الكسب ، ويفتح باب الجبر ، ويعطل الانسان عن تحصيل العلوم . مع ان الامر بتحصيلها
 وارد فى جميع الشرائع والاديان من اصحاب (272 b) البرهان والايمان ، خصوصاً فى
 شرعنا الكامل وديننا الشامل فوق الف مرة .

ومن الغلاة فى هذا الباب الشيخ الامام العلامة محمد الرازى فى اكثر كتبه ، خصوصاً
 فى المحصل ، حيث بالغ فيه ، والعجب انه ، رضى الله عنه ، اختار هذا المذهب فى التصورات ،
 واقام البرهان على (م ١٨٠ ر) زعمه تقرير المطلوبه ، مع ان دليله عام يشمل التصورات و

١ - م : فيها . ٢ - ر : جلاء ، م : جلا .

التصديقات، فيقتضى ان لا يكون شيء ما من العلوم كسببية .
 وكفى بهذا بطلاً وزيفاً وظلماً وحيثاً، مع اننا نعلم ضرورة ان لنا طلباً وكسباً⁽¹⁾ تصوراً
 (پايان ۱۱۳ پ) وتصديقاً . فيكون ما قرره من البرهان، وان كان او هن نسجا من بُردة
 العنكبوت، تشكيكافي الضروريات، فلا يستحق الجواب .

واما القسم الآخر وهو ان لا يكون موجوداً في العين، فلا يخلو ان يكون موجوداً
 في عالم العقل الخالي عن المكان والزمان، اولم يكن . فان كان موجوداً في عالم العقل،
 فلا يخلو اما ان كان ذلك الموجود سبب (273 a) كل الوجود او معلوله . فان كان سبب
 الوجود كله، ويسمى واجب الوجود، فهذا القسم يمكن تحصيله من وجه دون وجه . اما
 الوجه الذي يمكن تحصيله، فمن جهة ظهور افعاله وآثاره . واما الوجه الذي لا يمكن
 تحصيله، فمن جهة شدة شروق انوار ذاته وعلو جلاله وسمو كماله . فهو في العلو الاعلى
 من جهة بطانة ذاته، وفي الدنو الادنى من جهة ظهارة آياته . ولذلك جاء في الكتاب
 الالهى « هو الظاهر والباطن » . وهذا كما اجاد البحتري حيث يقول نظماً :

دنوت تواضعا وعلوت مجدداً فشانك انحدار وارتفاع
 كذاك الشمس تبعدان تسامى ويدنو الضوء منها والشعاع
 ومن آياته الشمس والقمر والزهر (م ۸۰ پ) والزهر .

ومن هذين الوجهين جلاء وخفاء، اختلفت الفرق المليّة والعقليّة، معرفة الصانع
 هل هي ممكنة ام لا، على ثلاث مذاهب: منهم من قال: هي ضرورية لا يحتاج في تحصيلها
 (273 b) الى مشقة كسب و تعب و طلب . ومنهم من قال: هي ممتنعة، لا يتأتى طلبها .
 ومنهم من قال: هي كسبية يمكن تحصيلها . ومتى وقفت على ما ذكرنا من التفصيل، و
 فتحنا باب التحصيل، خلصت من شعب الجدال وشعاب المحال . واما معلولاته، فلا
 يمكن تحصيلها من جهة ذاتها، لخفائها وبعدها عن بصر الحس، وان كانت قريبة من
 بصيرة العقل، حيث تستشفها من وراء سجوف افعالها المحسوسة. لكن يمكن من وجهين
 آخرين تحصيلها :

۱- از اینجا درس افتاده است .

احد هما من جهة صانعها وموجدها استدلالا بالصانع على صنعه ، وهو برهان اللم ، كما قال : « اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد » ، كما هو دأب الافاضل من الانبياء والحكماء ، عليهم السلام . والثانى من جهة افعالها وآثارها المحسوسة ، كما قال : « قل انظروا ماذا فى السموات والارض » ، وقال : « اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض » وملكوتها نفوسها (274 a) وعقولها . وهذه طريقة اكثر الخليفة من اهل الشرع والحقيقة ، وما سواهما عبدة الطبيعة . « ذرهم ياكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل فسوف يعلمون » . واما الباقي من الاقسام المحصورة ، (م ١٨١ ا) وهو ان المطلوب ليس داخلا فى حيز الذهن ، ولا فى عرصة العين ، ولا فى ساحة العقل ، ولا فى فضاء الوجود ، بل لا يسع لاطلاق اسم الدخول واللاذخول عليه ، لكونه لاشيئا صرفاً . بل الاشياء الصرفة انما ينطلق عليه لضيق العبارة ، ولملاحظة العقل آياه تبعاً للوجود والكون ، ومع هذا هو ابعد وجوه المجاز ؛ فهذا القسم لا يمكن طلبه ، لكونه عديم الفائدة والجدوى ، بل لغاية خفائه وظلمته .

اذا عرفت هذه الاقسام ، فاعلم ان هذه الجواهر والاعراض الجسمانية واللالى و البواقيت الروحانية التى نظمناها فى قلادة واحدة ، مرصعة بعقايق حقائق البرهان (274 b) ترصيع الدرر والمرجان على عقد الجمان ، وسميها بالبلغة فى الحكمة . وجعلنا اول القلادة واجب الوجود الذى هو واهب الجود ، واسطتها الجسمانيات الظلمات ، وآخرها الانسان سباق الاطراف والغايات ، وصاحب الرايات والآيات ، كما هو سلك الوجود الواقع بايقاع الجواد الصانع ، اعلق مما يعلق بعنق كل كلب عقود ، اعلق عنقود الثريا فوق كنيف مغمور . بل يجب ان يضمن بها كل الضن ، ولا يطلع عليها عين الانس و الجن ، اذ هى فرائد خرائد سدول الجلال ، نفائس عرائس مخدرات الحجال . ولا ايمان لمن لا امانة (م ١٨١ ب) له ، ولا دين لمن لا حمية له .

ولهذا قال ، عليه السلام : « القدر سر الله ، فلا تفشوه ، ومن عرف سر القدر ، فقد الحد » . هى من القسم الذى يمكن طلبها ، فيجب اذن طلبها ، لئلا يفوت حق الامكان والقوة ، المفوت لسعادة النبوة والفتوة ، على قدر (275 a) الوسع . وان كان الوصول

الى كَلِّها بل الى جَلِّها الا الى قَلِّها غير سلس الانقياد صعب المراد . « كَلًّا لَمَّا يَقْضُ ما امره » ، وان بذل عمره . فان الانسان متى عاش دهرًا مديدًا ، وُعْمَرًا مديدًا بعيدًا ؛ لم يبلغ من المعارف الا قدر ما يغمس اصبعه في البحر المحيط ، فانظريم يرجع . ومن كال بحر جود الله بمكيال عقله ، اوجب فلاة كبريائه بخطى اقدمه ، فقد ضلَّ ضلالًا بعيدًا . ولهذا قال ، عليه السلام ، تعظيمًا لجلال الله و تحقيرًا لكلال الانسان و ضعفه : « قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ، يُقَلِّبها كيف يشاء » . وما قال : من اصابع الله تحقيرًا له . واصبعاه شعلتان من آثار الفيض الرحمانى ، نزلتان على النفوس البشرية احديهما تدعوه الى فعل الخير ، والاخرى تدعوه الى فعل الشر ، تسميان : « لَمَّتْى الملك والشيطان » ، على لسان الحديث المشهور .

وقال ايضا في هذا الشأن : مثل قلب المؤمن (275 b) كرىشة بارض فلاة تُقَلِّبها الرياح كيف يشاء » ، الا ان ما لا يدرك كَلِّه لا يترك كَلِّه . والوقوف على الباب اشراك ، فمن وقف على باب السلطان ، وامكنه الجواز الى دهليزه (م ١٨٢ ر) باجازه البواب ؛ لم يعذره السلطان . جزيا مؤمن ، فان نورك اطفاء لهبى . لعلَّه يقعد في صدر المجلس الذى هو مقعد صدق عند مليك مقتدر ، لينفق ذوسعة من سعته .

والطلبة على قسمين : طالب علم اليقين ، وطالب عين اليقين .
والاول ايمانى برهانى ، والثانى عرفانى عيانى .

ولكل من السالكين مطية . فمطية صاحب البرهان هى الفكر ، ومطية صاحب العيان الرياضة . وان كان كل واحد من المطييتين لامندوحة لاحد يهما عن الاخرى . الا ان الفكر للروح ، والرياضة للجسد . فالرياضة تقوى الفكر ، والفكر يعينها ، مع ان كل واحد (276 a) من صاحبيهما يلتقيان على مطلوب واحد .

لكن الطرق المختلفة ، كما قال : « لنهد ينهم سبلنا » ، وهذا كما ان الخطوط الخارجة من المحيط الى المركز كثيرة ، لكن الكل متلاقية على مركز واحد . فالواحد الاول الذى هو علة العلل مركز محيط بالكل ، كما قال : « والله من ورائهم محيط » والنفوس السالكة كالخطوط

خارجة من بيوت هياكلهم ، مهاجرة اليه ، مع الرفقاء الانصار الابرار والفضلاء الاخيار ، من النبيين والصدّيقين والشهداء والصّالحين ، وحسن اولئك رفيقاً ، انجذاب الابرة^(١) الى مغناطيس العيان او الخير .

انشعب الكلام ها هنا الى قولين :

القول في الفكر هو ترتيب امور معلومة ليستحصل بواسطته ما كان (م ١٨٢ پ) مجهولاً .
والامور المعلومة قسمان : كما انّ المجهولة قسمان : ادراك مجرد ، بل مجرد الادراك ، و يسمى تصوراً ، (276 b) وحكم معه ، ويسمى تصديقا .

والمجهولات التصورية تستعرف بترتيب خاص بين المعلومات التصورية المسمّى قولاً شارحاً . وينقسم اقساماً ثلاثة بحسب انقسامه الى جزء الماهية ، ويسمى حدّاً . فان كان كلى الجزئين يسمى تاماً ، وان كان احدهما الخاص يسمى ناقصاً ، والى الخارج عنه ويسمى رسماً ناقصاً ، والى المركب من الداخل والخارج ويسمى رسماً تاماً . وان كان التعريف بالتشبيه بالغير يسمى مثالا . فهذه هي اقسام القول الشارح الموصل الى التّصورات المجهولة .

والمجهولات التصديقية يستعلم بترتيب خاص بين المعلومات التصديقية المسمّى حجة . وينقسم ايضاً اقساماً ثلاثة بحسب انقسامه الى الاستدلال بالكلّي على الجزئي ، ويسمى قياساً ، او بالعكس ، ويسمى استقراءً . وبالجزئي على الجزئي ، اذا كانا مندرجين تحت (277 a) كلى واحد ، ويسمى تمثيلاً . والباقي لا اسم له ، لكونه مهجوراً في العلوم ، لعدم امكان الاستدلال^(٢) به . فهذه هي اقسام الحجة الموصلة الى التصديقات المجهولة .
وافضل الموصلين واشرفها الحجة ، لكون نتيجتها اشرف ، اذ نتيجتها الحكم بوجود الاشياء ، ونتيجة القول الشارح تصوّر الاشياء فقط .

ولهذا المعنى كان هو مسئول الانبياء ، عليهم السّلام ، دون التّصوّر ، حيث قال ابراهيم : « رب هب لي حكماً » ، اى هب لي حكماً (م ١٨٣ ر) جازماً بوجود الاشياء . واما تصوّراتها فيقع تبعاً وعرضاً . وحيث قال سيّدنا ، عليه السّلام : « ارنا الاشياء كما هي » فان

١ - ر : الابر . ١ - م : الاستدراك .

هذا سؤال عامّ يشمل التّصوّر والتّصديق، فزاد على مأول ابراهيم، لكونه افضل واكمل .
ولان تصوّر الاشياء على ما هي عليها فيه صعوبة وُعسر، بل تعدّر واستحالة،
حيث لم يمكن معرفتها الآ بحسب (277 b) الاسماء والصفات ، فأمّا حقائقها وماهياتها
فكلا . ولهذا قال الله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلّها » . وهذا بخلاف التّصديق ، فان
الحكم بوجود الاشياء واقع جزماً بالتلعم من العقل . واعتبر بحكم واحد من التّصديقات ،
كقولك : « الله موجود » . فانّ تصوّر الاله وتصور الوجود كليهما صعب مشكل ، مع ان الحكم
به يعلو البديهيات في الجلاء والوضوح .

ولكلّ من الموصلين مادّة وصورة . اما مادّة القول الشّارح فهي الاوليّات المركوزه في
فطر النفوس ، وقد عرفت اقسامها ، وهي ايضا مادّة الحجّة ، اذ هي مادّة الحدّ الذي هو
مادّة الحجّة ، ومادّة المادّة للشئ مادّة ذلك الشئ ، فهي مادّتها الاولى (١١٤ ا ر)
البعيدة . واما مادّتها الثانية القريبة فهي تصديقاتها جمعاً بديهية وكسبية . فهي من
جهة ايصالها الى تصوّرات الاشياء تسمّى حدوداً ، ومن حيث صيرورتها مادّة للحجج تسمّى
قضايا وتصديقات . (م ١٨٣ پ) .

والبحث عن كلى الموصلين الى المطلوب (278 a) من حيث انه يوصل الى استعمال
المجهولات يسمّى منطقاً و ميزاناً له ، فلهذا يجب على المنطقي النظر في امور خمسة :
الاول النّظر في احوال الالفاظ التي هي قوالب المعاني نظراً بالقصد الثاني والتّبع
من جهة النّظر الى معانيها نظراً مقصوداً بالقصد الاول ، اذ هو المقصود بالذّات من علم
المنطق . فكما انّ النحو مقوم لكلام العرب اللسانيّ ، فكذا المنطق مقوم للمعنى اللّسانيّ .
والثاني النّظر في احوال المعاني المفردة الكلّية المسماة ايساغوجي ، وهي الجنس
المقول على حقائق مختلفة قولاً ذاتياً والفصل الفاصل بينه وبين ما هو من غير جنسه ، و
النوع المركّب منهما ، والخاصة المختصّة بنوع واحد منه ، والعرض العامّ الذي يعتمه وغيره .
والثاني النّظر في التّركيب بين تلك المفردات حتى يتهيأ للحد الموصول الى التّصوّر ،
و يسمّى هذا التّركيب الخاصّ قضية .

والرّابع النّظر في مادّة (278 b) الحجّة ، وهي ثلاثة عشر نوعاً .

والخامس النَّظَرُ في صورتها ، وهي في كَيْفِيَّةِ التَّرْكِيبِ لِيَتَمَيَّزَ المُنْتَجُ عَمَّا هُوَ غَيْرُ مُنْتَجٍ •
 والمقصود من أنواع الحِجَّةِ هُوَ القِيَّاسُ ، ومنه نوع البرهان ، اذ هُوَ المُوَصَّلُ الى العِلْمِ اليَقِينِيِّ •
 ومادَّته خمسة انواع من الثلثة عشر نوعاً : اوليات ، وحسيات ، وحدسيات ، وتجريبات ،
 ومتواترات • (م ١٨٤ ا) •

واما صورته فهي منقسمة اولا الى اقتراني واستثنائي • والاقتراني ينقسم الى اقسام
 ثلاثة • والاستثنائي ينقسم الى قسمين : استثنائي متصل ، واستثنائي منفصل •
 فيحصل المجموع اقيسة خمسة • ووجه الحصر فيها : هو ان القضية الصالحة مادَّةً قَالِيًا
 لا تخلو اما ان كانت حملية جزئية ، او شرطية موقوفة • والقسم الثاني على قسمين : لان المشروطة
 اما ان كانت عنادية ، او لزومية •

والقسم الاول وهو القياس المركب من الجزئيتين ، فهو انما يتألف (279 a) من
 قضيتين مزدوجتين لحدّ مشترك بينهما ، يسمى الحد الاوسط^(١) ، كما يسمى موضوع المطلوب
 حدًا اصغر ، ومحموله حدًا اكبر •

والاوسط لا يخلو حاله من احد امور ثلاثة : اما ان يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في
 الكبرى ، ويسمى الشكل الاول ، لكون حصول نتيجته (١٤ ا) اَوْلاً في الاذهان بلا كلفة من
 واسطة • وحاصله ان الشئ متى كان له صفتان ، احديهما معلومة له ، والاخرى مجهولة لكن
 المجهولة معلومة لما هي معلومة له ، فيحصل من مجموع هذين العلمين ان المجهولة
 معلومة له بالواسطة ، لان المعلوم للمعلوم للشئ معلوم لذلك الشئ • وهذا افضل الاشكال ،
 ويسمى ذا الشرفين ، لكونه حاوياً لكلي شرفي الموجب والكلّي ، اذ هما شريفان بالنسبة الى
 السالب والجزوي •

واما ان يكون الحد الاوسط محمولاً فيهما ، (م ١٨٤ ب) ويسمى الشكل الثاني ، لكونه
 تلوالاول في درجة الوضوح • وحاصله ان صفة ما اذا كانت ثابتة للشئ (379 b) ، وسلوبة
 عن شئ آخر ، يلزم المباينة بينهما ، اعنى بين الاصغر والاكبر ، ولهذا لا ينتج الا السالبة ،
 كليا او جزئيا •

واما ان يكون موضوعا فيهما ، وحاصله ان موصوفا متى اتّصف بصفتين :احد يهما عامّة ،
والاخرى خاصّة ، يجب التقاؤهما في ذلك الموصوف .فاما خارجه فقد يكون الالتقاء ، وقد لا
يكون .فلهذا لا ينتج الا الجزئيّ موجبة وسالبة ، ويسمى الشكل الثالث ، لكونه تلوّاً للثاني
في درجة الجلاء .

فقد حصرنا الاقيسة البرهانية في الخمسة الكاملة ، ولنعد الى تعدد ايدامثلتها .
القياس الأوّل ، مثاله ان كانت الصلوة صحيحة ، فهي مقبولة .فهذا ينتج اثنين : وهو
استثناء عين الملزوم ، فينتج عين اللازم ، واستثناء نقيض اللازم ، ينتج نقيض الملزوم ، تصحيحاً
للزوم ، والا فلا لزوم . والباقيان لا ينتجان تجويزاً للعموم ، والا فلاعموم ولاخصوص (280 a)
القياس الثاني ، مثاله العالم اّمّا قديم واما محدث ، فهذا ينتج النتائج الاربع . فمن
رفع ايّهما كان يلزم ثبوت الاخر ، ومن اثبات ايّهما كان يلزم رفع الاخر ، لان النقيضين لا
يجتمعان ولا يرتفعان .

القياس الثالث ، مثاله كلّ انسان ناطق ، وكلّ ناطق درّاك ، فكلّ انسان درّاك . و
ضروب هذا الشكل اربعة .

القياس الرابع ، مثاله كلّ انسان ناطق ، ولاشئ من الحمار يناطق فلاشئ من (م ١٨٥ ا)
الانسان بحمار . وضروبه ايضا اربعة .

القياس الخامس ، مثاله كل انسان حسّاس ، وكلّ انسان ناطق ، فبعض الحسّاس
ناطق .

فهذه هي اشكال القياسات الخمسة ، وهي قطب علم المنطق ، يدور عليها فلكه ، وهي
المقصودة بالذات من فنه ، وتفاريحها تملأ مجلدة كبيرة .

وهي الموازين القسط ، والموضوع يوم القيامة ، فلا تظلم نفس شيئاً ، وان كان (١١٥ ا)
مقال حبة من خردل ، اتينا بها ، وكفى بنا حاسبين . اذ اصحف (280 b) النفوس نشرت ،
واذ اسماء القلب كسطت ، وتقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله ، وتنوح يا ويلتنا
مالهذ الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيتها . فمهما وزنت فكرك الصائب و رايك
الثاقب باي واحد منها ، استقام واستوى على عرش الحق ، فهو الفكر الذي قال فيه رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم : تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة . والمراد بقوله ، تعالى :
« ويتفكرون فى خلق السموات والارض » ، والمأمور بقوله : « قل انظروا ماذا فى السموات
والارض » ، ويقوله : « اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض » ، ويقوله : « اولم يتفكروا فى
انفسهم » ، الآية .

القول فى الرياضة، حدها مجاهدة النفس الملمئة مع القوى دفعا لمزاحمتها . و
المجاهدة جنسان : جسماني وروحاني . اما الجسماني (م ١٨٥ پ) فنوعان : خارج
و داخل .

واما الخارج فهو المحاربة مع اعداء الله الخوارج المارقين من الدين المفارقين
عن سنن قوانين البراهين . (281 a) وهو الاصغر من الجهادين ، لكونه اقل نفعا من
الآخر . لان تاديب الموزيات الداخلة اكثر نفعا فى الاولى والاخرى من تاديب الموزيات
الخارجة . ولهذا قال ، عليه السلام : « رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر » .
وهو المجاهدة مع القوى الداخلة .

واما الداخل فنصفا امامة و اتيان .

اما الامامة فهى تطهير البدن عن الاذى والقاذورات الحسية والحكمية ، كما قال
عليه السلام : « ادنى شعب الايمان امامة الاذى عن الطريق » . والاذى هو كل ما يؤذيك
ويعوقك عن سلوك طريق الحق والخير .

واما الاتيان فضربان : مالى و بدنى :

اما المالى فقسمان : مكرر فى كل سنة او شهرا كالزكوات والصدقات ، وغير مكرر ، بل هو
حتم فى جميع العمر مرة واحدة ، كالحج . وسبب تكرير بعض الطاعات هو تذكير المعبود ،
كيلا ينسونه . وهذا الضرب من باب امامة الاذى ، (281 b) اذ هو تنحية المال عن خزانه
القلب ، كيلا يشغله . وهو اقل نفعا فى الاحوال الاخرية ، اذ طرح الحمل الثقيل لا يوجب
زيادة درجة ، بل لا يوجب درجة اصلاً ، سوى خفة حاصله بسبب طرحه . وتلك الخفة
ليست سعادة اخروية ، بل هى زوال شقاوة (م ١٨٦ ا) فقط . ولهذا قال ، تعالى : « وما
اموالكم ولا اولادكم بالتى تقرّبكم عندنا زلفى ، الا من آمن وعمل صالحا » . صرح بان

المقرب إلى الحضرة الجلالية هو الايمان والعمل الصالح (١٥١٥) لها . وكذلك قوله ،
تعالى : « خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها » . و فرق بين تزكية الشيء عن
النجاسة ، وبين تحليته وتطيبه بالمسك والكافور .

واما الضرب البدنيّ فهو ايضاً قسمان : ترك وفعل .

اما التّرك فنوعان : ترك لازم ، كالصّوم ، فانه كفّ عن شهوتي البطن والفرج ، وترك

متعدّد كالايلام ، فانه عدم التعرّض لا يذاه النوع والجنس .

واما الفعل فهو ايضاً نوعان : لازم ومتعدّد . (282 a) .

اما المتعدّد فكالقرايين النافعة للمساكين . وهذا ايضاً من باب الاماطة لعلة نفعه ،

اذ هو دفع المانع وقطع العائق .

واما اللّازم فكالصلوة والذكر والتسبيح والتهليل .

ولكل واحد من هذه الطاعات والعبادات البدنية روح وجسم .

اما جسمه فهو الحركات المحسوسة والسكنات الظاهرة . ولا يخلو هذا النوع من

مشاركة ما بين الخالق والخلق . وتسقى رياءً ، اذ هو منظور لكل واحد . ويستقى شركاً خفياً ، و

لهذا قال ، عليه السلام : « الشرك في امتي اخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء

في الليلة الظلماء » .

واما روحه فهو الاخلاص الكامن والنّية الباطنة ، (١٨٦٤) وهو المحسوب من

الطّاعين لا غير في الموازين القسط . وما سواه فهو في ميزان ما عمل له ، كما قال ، عليه السلام :

« من عمل عملاً شرك فيه معنى غيري ، تركته وشركه » . ولهذا قال ، تعالى : « الاّ لله الدّين

الخالص » : (282 . b) وقال : « فمن كان يرجو لقاء ربه ، فليعمل عملاً صالحاً ، ولا يشرك بعبادة

ربه احداً .

الا ان الطّاعات الابدانية قناطر العبادات الروحانية ، ربطت عليها للعبور الى

رياض الاخلاص الباطنيّ ، كما قال ، عليه السلام : « الرّيا فنطرة الاخلاص » .

وافضل العبادات البدنية الصلوة ، لكون روحها افضل . فنقاء الروح يدل على صفاء

الجسد ، وبالعكس . لان اشراق البيت على قدر شروق السراج . فدلالة شروق السراج على

شروق البيت على قدر شروقه • فمتى كان احدهما اشرق ، كان الاخر كذلك •
 و روح الصلوة المعرفة ، وهى افضل المعارف ، لكون معروفها ، وهو ذات الله ، جلّ
 جلاله ، افضل المعروفات • ولهذا لا يسقط عن المكلف بعد رُما ، حتى عند موته • كما ان المعرفة
 (283 a) لا تسقط فى وقت ما ، بل يتوجّه عليه دائما فى الدنيا والعقبى • كما قال عيسى ،
 عليه السلام : « واوصانى بالصلوة والزكوة مادمت حيا » ، اى اوصانى الوحي الالهى بالتزكية
 والتخلية مادمت حيا • والحيوة للنفس الناطقة دائمة • اذ هى لاتموت ، كما عرفت • فلا
 (م ١٨٧ ا) تفهم من الحيوة المذكورة فى الاية الحيوة الدنياوية الفانية ، بل ما خلق الانسا
 (١١٦ ا) الا مجبولا عليها • كما قال ، تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » •
 ولهذا ، قال ، عليه السلام : « الايمان بضع وسبعون شعبة ، فافضلها قول لا اله الا الله • »
 ومما يدل على ان لكل عبادة من هذه العبادات الظاهرة روحا هو المقصود منها
 بالذات ، وما سواه مقصود له ، قوله ، تعالى : « ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر » • هذا
 جسد الصلوة • وقوله : « ولذكر الله اكبر » ، هذا (283 b) روحها • وقد وصفه بكونه اكبر ، لان
 المراد بالذكر ذكر القلب ، دون لقلقلقا للسان والقلب ، لما كان اشرف الاعضاء ، وجب ان يكون
 طاعته اكبر وافضل من غيره •

واما روح الحج والصوم ، فقد عرفت بها •

وحاصل كل العبادات البدنية راجع الى قسمي التزكية والتحلية ، كما حصر قوله ،
 تعالى : « قد افلح من تزكى » ، هو قسم التزكية ، « وذكر اسم ربه فصلى » ، هو قسم التحلية
 والى العبادات البدنية كلها ، اشار قوله ، تعالى : « وثيابك وطمهر » • وقد اشتمل
 على جلها فن الفقهاء ديني ، وهو ربع العبادات دون الارباع الثلاثة •
 واما المجاهدة الروحانية فنوعان : تزكية وتحلية •

اما التزكية فعن رذائل القوى ، وامها العشق على متاع الدنيا ومزخرفاتها • ولهذا
 قال ، (م ١٨٧ ب) عليه السلام : « حب الدنيا رأس كل خطيئة ، وما خلاه (284 a) فهى
 بناتها » •

وامهاتها ثلث :

الحرص الذي يُلبى بآدم في الجنة، حتى اخرج منها باستهانة ومذلة بعدما بدت
 عنه من زلة • وهو نوعان: شره على الاكل وشبق على النكاح، ويشملها اسم الهوى • والثاني
 ولد الاول، لما ان الاول بذر الثاني • ولكون الهوى شوكان اغصون جمّة وعلائق عمّة في
 رجل السالك، خصّة، تعالى، بالذكر دون ما سواه، في قوله: « ونهى النفس عن الهوى،
 فان الجنة هي المأوى » • ولما كان اطاعة الهوى سبب الخروج من الجنة، وجب ان يكون
 عصيانه سبباً لدخولها، لاسبباً مستقلاً • بل السبب هو كونه خائفاً مقام ربّه، وكف النفس
 عن الهوى شرط له، فيكون المجموع علّة تامّة •

والامّ الثاني الكبر الذي امتحن به ابليس حتى طرد من الباب، والنم الهبوط الى
 المحطّ الخراب، كما قال: « اهبطوا منها جميعاً » • وصار سبباً (284 b) للعنة، وخساسة
 عن العتبه العاليه، وتقريته بقراءة الاطلال البالية •

والام الثالث الحسد الذي منى به قاييل، حتى قتل أخاه المؤمن حسدا عليه، فلهذا
 خلد في النار كما قال، تعالى: « ومن يقتل (١٦ ا) مؤمناً متعمداً »، الآية • وفي الآية
 مبالغه قويّة وتهديد تام • وسببه ان من قتل نفساً شخصية، فقد قتل نوعاً كلياً، لان الكلّ^(١) من
 (م ١٨٨ ر) الشخص الجزئيّ، وبقاء النوع به • فلهذا قال: « من قتل نفساً بغير نفس، او
 فساد في الارض، فكأنما قتل الناس جميعاً » • فاهرب من كلب الحسد هربك من الاسد،
 فما انجس شأن شينه وما انحس ذات عينه، حيث افضى الى رفع نوع الانسان وعينه رأساً،
 ولهذا قيل:

كلّ العداوة قد ترجى ازالتها
 الا عداوة من عاداك من حسد
 فهذه الرذائل الثلث هي امّهات الخبائث المنبئة (285 a) فيما بين الخليقة
 الانسية • ولكون اصولها رواسخ في الطباع وفروعها شوامخ باسقات على ذرى النفوس،
 قال، عليه السلام: « ثلث مهلكات »: « شحّ مطاع، وهو من فروع الهوى والحرص - » و
 هوى متبع، واعجاب المرء بنفسه، وهي كلها ناشيه من القوى الثلث التي هي الشهوة
 والغضب، والقوة المدبّرة للحياة البدنية • وكلّ واحد منها محفوف بدرجتى الافراط و
 التفريط •

واوساطها التي هي الصراط المستقيم تسمى باسم ثلاثة: «الشجاعة» لوسط القوة الغضبية، و«العفة» لوسط القوة الشهوية، و«العدالة» لوسط القوة المدبرة. ومجموعها يسمى باسم «الحكمة العملية». فهذا هو نوع التزكية التي احدثها نوع المجاهدة الروحانية المعنى بقوله، تعالى: «والرجز فاهجر».

وقد اشتمل على تفاصيلها ومعرفة ماهياتها وكيفية معالجاتها (١٨٨م) علم الاخلاق، ويسمى طباً روحانياً.

واما نوع التحلية فهو انما يحصل بتحصيل الفضائل والمعارف الحكيمية النظرية. وقد اشرنا اليها في هذا الكتاب ما فيه مقنع (285 b) وبلاغ. ولكل واحد من نوعي الحكمة فائدة خاصة به لا توجد في صاحبه. كما ان فائدة شرب الماء الارواء، وفائدة اكل الخبز الاشباع. ومن المحال ان يوجد الارواء من اكل الخبز، والاشباع من شرب الماء. اما فائدة التزكية فخرج النفس الناطقة من ارجاس القوى رحيضة نقيّة صافية صفية^(٢) كما يخرج الثوب من يد القصار بعد قصارته وتحويره في اطوار متعدّدة، تارة بالماء والنار وطورا بالحث والقرص، ودفعة بالعصر والدق. وكذا الجلد المدبوغ بعد نزع الفضلات بالاشياء الحادة.

اما فائدة التحلية فهي اتّصاف النفس بالاوصاف الجليلة، والتخلّق بالاخلاق الالهية الجميلة، حتّى تصير (١١٧ ا) مرآة مجلوة، وصحيفة متلوة يشاهد فيها صور الوجود كلّ على شكله، واستنارته وهيئته واستدارته. فحينئذ تصلح لنظر عين الجمال المطلق التي لاتنام، صاحب الجلال والاكرام. (286 a) فان الله لا ينظر الى صوركم، بل ينظر الى قلوبكم. ومن هذا يعلم ان المقصود بالذات من الرياضتين النفسانية دون الجسمانية. وما احسن قول الفيلسوف الاعظم ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (١٨٩م) في هذا المعنى، حيث يقول:

هذب النفس بالعلوم لترقى	وترى الكلّ فهي للكلّ بيت
انما النفس كالزجاجة والعقل	سراج و حكمة الله زيت
فاذا اشرفت فانت حى	واذا اظلمت فانت ميت

فلماذا خصّها الله بالذكر في قصة مريم ابنت عمران^(١)، عليها السلام، وكانت وليّة
 ماشية على الماء، لكونها منفوخة فيها روح الهواء المنفوخ^(٢) من الملك الاكبر والروح الاعظم،
 حيث قال: «واذكر في الكتاب مريم، اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا»، اي نأت جانباً
 قواها بانسلاخها عنها^٠ وانما خصّ مكانها بالشرقي، لان الفيض انما يتناثر (286 b)
 من العقول، وهي شرق عالم الوجود^٠ «فاتخذت من دونهم حجابا»، بقطع علائقها و
 حبالها^٠ «فلما تمّ ميقات ربّها اربعين» واكثر، وكانت هي في تلك الايام مشغلة بالتركيز
 والتخلية من الذكر والفكر، فاضت عليها الآثار العلوية، وتناثرت على روحها الانوار
 الغيبية، وتمثّلت على شبح انساني امرد^٠ والمرودة كناية عن كونه مجرداً عن المادّة
 وعلائقها، وهو قوله: «فتمثّل لها بشرا سويا»^٠ فنفت في روعها من الرياح المنشورة بين
 يدي رحمته، فصار بذر اللقوة العاقلة فيها^٠ «فحملته»، اي فتغيّرت حالها عما كانت
 (م ١٨٩ ا) عليه، من جهة ان تلك الانوار مبدلة لجوهر النفس^٠ «فانتبذت به مكانا
 قصيا»، لانها استشعرت من الحساد كيدهم، كما كادت اخوة يوسف به، وتوهّمت تكذب^٣
 ايّاه، «فهجرتهم هجرا (287 a) جميلا، واتخذت الى ربها سبيلا»^٠ فلما انقضت مدّة
 حملها تسعون شهرا او اكثر واقلّ، كما كان لموسى عند ربه اربعون ليلة، وعند شعيب
 ثمان سنين، «فاجاءها المخاض الى جذع النخلة»^٠ المخاض الطلق، وهو وجع الولادة،
 وهو كناية عن خروج القوّة العاقلة من القوّة الى الفعل لصعوبته ووعورته^٠ «فنادى بها من
 تحتها»، وهو الروح الواهب لتلك القوّة، (١٧ ا) ومخرجها من القوّة الى الفعل،
 «الا تحزني»، لانها كانت وليّة، «واولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»^٠ «وهزى
 اليك بجذع النخلة تساقط»^٠ امرها باستعمال القوّة الفكرية، لانها هي المعينة للعقل^(٣)
 على حصول الكمالات له، «تساقط عليك رطبا جنيا»، تتناثر عليك من رطب المعارف و
 قسب العلوم^٠ وهذه النخلة هي شجرة موسى التي سمع النداء (287 b) في «البقعة
 المباركة» بعينها^٠ الا ان موسى لما كان رجلا كاملا نبيا، سمى قوته المتفكّرة شجرة ذات
 اغصان واوراق، ومريم لما كانت امرأة ناقصة وليّة، سمّاها «جذع نخلة» غير ذات افنان واوراق.

١ - م: «ابنت عمران» ندادد. ٢ - م: المبعوث. ٣ - م: لانها مبيّنة.

فهذا هو الفرق بين الولاية (م ١٩٠ ر) والنبوة « فكلى » رزق المعقولات ، « واشربى » من ماء حيوقة الحقائق ، و « قرى عينا » بما استصد رعنك قوة عاقلة زكية ذكية ، « تحيى الموتى وتبرى الاكمه والابرس » باذن الله . « فاماترين من البشر احدا ، فقولى انى نذرت للمرحمن صوما » اى اسكتى عما كشف لك من الاسرار والانوار ، ولا تفسى على احد سرك ، « فيحسدك ويخرجوك او يقتلوك و يمكرون ويمكر الله والله خيرا لماكرين » كما فعل بمحمد ، عليه السلام . فان مقام الكامل بين النواقص كما قال ابو الطيب المتنبى .

ما مقامى بارض نخلة الاكمام المسيح بين اليهود

فتظن من هذا التفسير ان القوة العاقلة تلد من الروح (288 a) الحيوانى بواسطة القوى المدركة والمحركة ، واشتق اسم عيسى من العيس ، وهو بياض به شقرة ، وهى صفة النفس بعد تعلّقها بالقوى .

وان اردت ان تشاهد صفاء جوهر النفس بعد خروجه عن الرياضه رحيضا نقيا بريا تقيا ، كما خرج عيسى من بطن امه ، عليه السلام ، فشاهد اخلاق من بشر بمجيئه عيسى ، اسمه احمد ، ونعته اوحى ، افضل الامراء والصدور اشرق الالهة والبدور بهاء الدوله و الدين ، مهذب الاسلام المسلمين ، اسعد الله جدّه ، وجدّد سعده ، لتغنى عن البرهان ، وليس الخبر (م ١٩٠ ا ب) كالعيان .

ولنختم كلامنا حامدين لله ، ومصليا على نبي الرحمة وشفيع الآمة محمد ، وآله .

وقد شرعت فى تصنيفه يوم عرفة ، وفرغت منه يوم الاربعاء منتصف المحرم اول شهور سنة تسع وعشرين وستمائة ، فيكون المجموع خمسا وثلثين يوما حسوما ، بعون الله الجليل ومنه الجزيل .

والحمد لله اولا وآخرا ، والصلوة على رسوله محمد ، وآله الابرار الاطهار .

فرغ من تحريره فى رجب سنة ٦٦٦ (س) .

اتفق الفراغ من تحريره من نسخة وهى منقولة من نسخة بخط المصنف فى اوائل

٢- ر : رحيضا ، م : رحيضا .

١- س كما قيل ، ر : كما قيل شعر

شعبان المعظم لسنة سبعين وثمانمائة من هجرة النبي الاكرم المكرم، صلى الله عليه
وسلم، والحمد لله على حسن توفيقه (ر) .

قد اتفق الفراغ من تنميته بحون الله تعالى وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف
النحيف الفقير الحقير المنسحق الانسحق ابوتراب الطبس في يوم الاثنين غرة شهر شعبان
المعظم سنة اثنان وستين بعد الالف (م) .

حواشی

- ص ۷، آول ما خلقه الله من الاجسام .
 ونعم ما قال سيد الانبياء عليه السلام زويت لى الارض فاريت مشارقها ومغاربها و
 سيبلغ ملك امتى ما زوى لى منها .
 راه ازل وابد زياتا سر بسته وان در كه نه سفته اند در [بسته]
 حر .. چه طلب كنى كه كم كر .. بيهوده مروكه باز تو بر [بسته] (۴ر)
 ص ۸، والمركب منهما جسما :
 جوهر اذا عرض كالعرض كالابيض مثلا فانه عبارة عن شىء ذى بياض وان كان
 الحامل لم يكن له استقلال وجود بل لا بد لتقويم وجوده بالفعل من حلول حامله فيه ، و
 يسمى الحامل هيولى والمحمول صورة والمركب منهما (۴ر) .
 ص ۱۱، بوجه من الوجوه :
 هل تعلم له سميا وهذا غاية التنزيه اى ليس فى الوجود ما يصلح لان يطلق اسمه
 عليه ولو بالاشترك الصرف (۵پ) .
 ص ۱۲، فيكون جهة يمينه غير جهة يساره : فاذن يكون يمينه غير يساره (۶پ) .
 ص ۱۷، فى ظلمات ثلث :
 فلهذا المعنى لا يذكر الظلمة فى الكتاب العزيز الا بصيغة الجمع نحو قوله وجعل
 الظلمات والنور، ولا حبة فى ظلمات الارض وكمن مثله فى الظلمات، ويخرجهم من الظلمات
 الى النور الى غير ذلك من الآيات . ولا يذكر النور الا بلفظ الواحد . والسبب فيها ان الروح
 بسيط من عالم الوحدة والجسم مركب من عالم الكثرة (۷ر) .
 ص ۱۸، هذا تعريف ماهية الحركة : خا ما وجودها محسوس غان عن التعريف و
 اما (۷پ) .

ص ١٩ ، من جهة المكان :

ولهذه الحركة الثلاثة نظائر في نفس الانسان، بل هي رسم منها . وهى ان نفس الانسان لها حركات ثلثة : مستقيمتان صاعدة وهابطة ، ومستديرة . فحركاته الفكرية اشبه بالمستديرة ، ويتفكرون في خلق السموات والارض . وحركاته القولية اشبه بالمستقيمة الصاعدة ، اليه يصعد الكلم الطيب . وحركاته الفعلية اشبه بالمستقيمة الهابطة ، ثمردناه اسفل السافلين ، اهبطوا منها جميعاً . (٨ر)

ص ٢٠ ، على هذا النمط :

فترقى الآن من هذه الهابوة المظلمة الى مافوقها ، اعنى عالم الافلاك التسعة ، وتأمل عجائب احوالها من عظم اجرامها ، واختلاف حركاتها شرقية وغربية سريعة وبطيئة لطافة وكثافة . فان المحوى بالنسبة الى حاويه كالثقل له . ثم منه الى عالم النفس ، ثم منه الى عالم العقل ، ثم منه الى العقل الاول الذى هو امر واحد ، كلمح بالبصر ، حتى تبرز الى ربك ، فترى السموات مطوية بيمينه ، برزوا لله الواحد القهار هنالك الولاية لله الحق حتى ترى كل عالم مما تحته بالاضافة الى مافوقه كالقطرة بالاضافة الى البحر ، لا بل كالذرة بالاضافة الى الشمس ، لا بل كالاشياء ، الى الشئ لا يتناها .

دلا تاكى دراين زندان فريب اين وآن بينى ازين بنياد ظلمانى برون شوتا جها ن بينى (٨ پ) :

ص ٢٣ ، مثل جذب الحجر المعين للحديد : والحجر الباغظ للخل (١٠ پ)

ص ٢٤ ، بل لا بد للطبع من شئ آخر معه :

فانه كما ان للبسائط العنصرية كالنار والماء قوة بها تؤثر ، فكذلك للمركبات أيضاً قوى عجيبة تفيض عليها من العاليات ما يؤثر آثاراً غريبة كالافيون مثلاً انه يؤثر في التبريد والتجميد مثقال منه لا يبرد ابطال من الماء (دوكلماي پاك شده) (١٠ پ) .

ص ٢٤ ، الا النار فقط :

وتأثيره بالماء مثلاً بالتسخين ليس بان ينفصل منه اجزاء نار ويخالط الماء كما

توهم قوم ، بل بان الماء للظافته بهيولاه تقبل السخونة والاستحالة . (١١ر) .

ص ٣٩ ، والنجم والشجر يسجدان : فالنجم هو النفس الفلكية المكوّبة والشجر هو شجرة طوبى وهى الشمس (١٩ ر)

ص ٣٩ ، قوتى العلم والعمل : فيسمى حينئذ لؤامة (١٩ ر) .

ص ٣٩ ، هى النفوس الحيوانية :

فان كان المراد بالانسان ههنا هو البدن ، فالامانة هو النفس الناطقة ، وهى المذكورة فى قوله تعالى : ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها ، التكليف والعبادة والطاعة . وان كان المراد بالانسان ههنا هو النفس الناطقة ، فالامانة هى المعرفة الحقيقية والعقل والنبوة والرسالة (١٩ ر)

ص ٤٠ ، كلّى مقام العلم والعمل :

وهى الجبال التى يكون يوم القيامة كالعهن المنفوش . وهو الجبل الذى تجلّى ربنا له جعله دكا وخرموسى صعقا . وهو الذى لوان قرآنا سيرت به الجبال اوقطعت به الارض او كلم به الموتى ، وهو الجبل لوانزلنا هذا القرآن على جبل لرأيت حاشعا متصدعا من خشية الله (١٩ پ) .

ص ٤٠ ، لسهام العتاب :

ولولم يكن فى بطلان هذا المذهب الا قوله تعالى : ثم انشأناه خلقا آخر ، وقوله و نفخت فيه من روحي ، وقوله : قل الروح من امر ربى . صح (١٩ پ) .

ص ٤٠ ، واف كاف :

وهو اول بيت وضع للناس الذى ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم ، ومن دخله كان آمنا . وهى بيت الله الحرام والمشعر الحرام ، وهو الذى قال الله فيه : واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل . صح (١٩ پ)

ص ٤١ ، ولا هوا ولا ماء :

ولتفسير قاف والقرآن المجيد هو يحيط بدنيا (٢٠ ر)

ص ٤١ ، البقعة المباركة الموسوية : والكلمة الروحانية العيسوية . صح (٢٠ ر)

ص ٤١ ، والحجة على اهل المد والوبر : وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع

درجات من نشاء (٢٠ ر)

ص ٤١ ، وركباننا من كلّ فجّ: الرجال الارواح العرية عن ملابس الابدان تخرج من بيتها مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله اذ قد يتجافس جنوبيها عن مضاجع الابدان [ان] يدعون ربهم خوفاً من الهجر وطمعافى الود . و الضامر الابدان التي تضر من رياضة الارواح لها بالسير والعدو في سبيل الله حتى القذو . . .^(١) فاجبت جنوبيها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير وهي البدن التي جعلناها لكم مر شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف وهي التي قيل للنبي عليه السلام وامر بذبحة في قوله: فصلّ لربك وانحر . وهي التي قيل لبنى اسرائيل: ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ، وقيل لهم: فاقتلوا انفسكم، ذلكم خير لكم عند بارئكم ، وهي التي قال ابراهيم: لما بلغ معه السعى يا بنى ابي ارى في المنام اتي اذ يحك فلينظر ماذا تترد قال يا ابت افعل (٢٠ ر) .

ص ٤٢ ، صيد الحسيات والوجدانيات :

اعلم ان النظر في امر النفس من جهتين : احد هما من جهة تحريكها للبدن ، لان محرّك الجسم ، لا يجوز ان يكون جسماً اصلاً ، سيما التحريك الارادى ، لما عرفت ان الحركة بالارادة لا يكون الا عن نفس ناطقة مجردة عن الايون والوضع ، بل عن نور محض و عقل صرف ، ولا بأس ان نسميه نفساً ناطقة ، كما سماه القرآن نفساً مطمئنة ونفساً امارة ونفساً لوامة . والجهة الثانية النظر من جهة العلم والادراك (٢٠ پ)

ص ٤٣ ، فهي ليست جسمية وهو المطلوب :

قال المتكلمون : الروح عبارة عن جسم مشرق حال في البدن مدرك الكلّيات و الجزئيات غنى عن الاغذاء برىء عن التحلل والفناء . وقال الغزالي والحكماء هي عبارة عن شئ لطيف ريانية لها تعلق بالقلب الجسماني ويتميز به الانسان عن البهائم . (٢١ پ)

ص ٤٤ ، اعرفكم بالله :

وقال من رآني فقد رأى الحق ، وقال القرآن العظيم : ان الذين يباعدونك اتما

يباعون الله . وقال : وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى . وقال : من يطع الرسول فقد اطاع الله . وقال فى الحديث المشهور : لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه . فاذا احبته كنت سمعه وبصره ولسانه وبده ، فبى يسمح وبى يبصر وبى ينطق وبى يبسط . صح (٢١)

ص ٤٤ ، اشبه من آدم :

وقال حكاية عن الله سبحانه : لا يسعنى سمائى ولا ارضى ، ووسعنى قلب عبدى المؤمن ، وقال : الرحمن على العرش استوى . صح (٢١)

ص ٤٤ ، هذه الصورة : رأيت ربى فى احسن صورة . (٢١)

ص ٤٤ ، النفوس الالهية :

وان كان اطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت تمجها الاسماع وتنبو عنها الطباع العامة ، اذ لم يفهموا الصورة الا صورة المحسوسات ، ولم يدروا ان لله صورة الالهية والعقلية والوجود والخير والحق والحسن والبهاء . ولذلك قال فى كتابه العزيز : الله نور السموات والارض ، فاطلق صورة النور على ذاته العزيزة . بل لفظ الصورة لا ينطلق حقيقة الا عليه ، اذ هو صورة الكل وكل الصورة ، ولذلك نظمة حكيم الشعراء :

عقل عقلست و جان جانست او آنك از آن برترست آنست او

دل گرچه مست خراب ازليست وين مستى اوهم از شراب ازليست

ذرات وجود را به خود نورى نيست نور همه كس ز آفتاب ازليست

فلفظ الشمس والنور والظهور والجلال والوجود والخير والحسن والبهاء والجمال

لا يطلق حقيقة الاعلى ذاته تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

ياك از آنها كه غافلان گفتند ياك تر زانكه عاقلان گفتند

اذا الاشياء كلها بالاضافة اليها كالشعاع بالاضافة الى الشمس ، وكالعرف

بالاضافة الى المسك ، وكالقطرة بالاضافة الى البحر ، بل كل شئ هالك الا وجهه . و

الهالك لا يستحق اسم الوجود ، فكيف اسم الصورة . والوجه هو الصورة ، والصورة هو

الوجه . فاذن ليس يستحقّ اسم الوجه والصورة الآهو ، بل هو فوق الوجه وفوق الصورة .
ولفظ الوجه والعين والنفس مطلق في الكتاب العزيز في اكثر من عشرين موضعا ، نحو قوله :
كتب ربكم على نفسه الرحمة ، ونحو قوله : ولتصنع على عيني ، ونحو قوله : كلّ من عليها فان و
يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام . صح (٢٢ ر)

ص ٤٥ ، اذ ليس شئ اقرب الى الانسان من نفسه :

الا الواجب الحقّ فانه اقرب الى الانسان من نفسه ، كما اوحى الى موسى : انا
اقرب اليك منك ، وكما قال في كتابه : ونحن اقرب اليه من حبل الوريد . صح (٢٢ ر)
ص ٤٥ ، وقال في شعره : وقال شعرا وضمنه ما هيّة النفس واحوال مبدئها ومعادها
(٢٢ پ)

ص ٤٦ ، من اقامته في البرزخ دونه : كما قال : ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون .

(٢٢ پ)

ص ٤٦ ، وهذا هو المعاد :

الاول وله معادان آخران : احدى هما عود الروح الحيوانيّ الى الافلاك ، والثاني
عود النفس الناطقة الى عالم النفوس والعقول على قدر استعدادها وتحصيلها الكمال
العلمية والعملية . وبهذا المعاد الاخير يتخلّص النفس الانسانيّ السعيد من جهنمها
الكون والفساد الذي قيل فيه : كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها . وقيل في مثل
هذه النفوس لا يموتون الا الموتة الاولى . واما قوله : صمدى الروح ديان عليهم ، اشارة الى
عدم قبول النفس للتجزية اذ هي احدىّ الذات ، وقوله : عليم ، اشارة الى تجرّده عن
المادّة ويستحقّ العالمية ، واما الديان فلانه المجازى على فعله . صح (٢٢ پ)

ص ٤٧ ، وفكّ الرقبتين : اى رقتى العقل والنفس . (٢٣ ر)

ص ٤٧ ، اعوذ بعفوك من عقابك : حتّى يقول بعده لا احصى ثناء عليك (٢٣ ر)

ص ٤٧ ، هذا بحر الذات :

هو الغرق في بحر النور والطمس في اشعة الظهور ويسمى فناء ثم بعده الفناء
الاكبر ، وهو يفنى عن نفسه وعن فناءه حيث يقول : انت كما اثنت على نفسك . لان في

قوله: لا احصى ثناء عليك اثبت نفسه بياء الاضافة، وههنا ما اثبت نفسه، بل نفاها، واثبت مشهوده مرّات ثلثة، حيث يقول: انت بعده تاء الخطاب، كما اثبت تاء اخرى على نفسك كاف الخطاب، فلا مطمع بعد هذا الاحد، ويجلّ جناب الحق عن ان يكون شريعة لكلّ وارد، اعنى الاحاطة او يطلع على كفيته واجاب بعد واحد.

بيت:

گه دل به دو زلف بت پرست تو دهم گه جان به دو نرگسان مست تو دهم
چون از دو فرو مانم عاجز گردم از دست توقصه هم به دست تو دهم
صح (۲۳ر)

ص ۴۷، حق معرفتك: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك:

ما عبدناك اعتقاد همه ما عبدناك اجتهاد همه . صح (۲۳ر).

ص ۴۷، ورؤفهم: وعنت الوجوه للحق سبحانه لا يدركه الابصار ولا يحيطون بشئ من علمه الا ماشاء ولا يحيطون به علما وما قدر الله حق قدره.

این جور نگر که بر من مسکین کرد خود خواند خودم براند دردم زین کرد
فاولاضلال ثم هداية ثم ضلال ثم هداية . ربنا امتنا اثنتین واحییتنا اثنتین وکنتم
امواتاً فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون . مالکم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقکم
اواراً وجعلنا اللیل والنهار آیتین فمحونا آية اللیل وجعلنا آية النهار مبصرة . صح
(۲۳ر)

ص ۴۷، فرو می آید:

در پشت من از فلک چو تو می آید از من همه کار نانکو می آید (ص ۲۳ پ)

ص ۴۸، لا بالذات: بل بالعرض، ای هذه توجب انحلال التركيب وهو يوجب الم
الفراق الذى هو الموت بالذات . صح .

وهو مفارقة النفس عن البدن . وهذا قيل فى الكتب الالهية كل نفس ذائقة الموت

(۲۳ پ)

ص ۴۸، تفریق الاتصال: سواء كان الاتصال محسوساً او معقولاً . (ص ۲۳ پ) .

ص ٤٨، المطلوبة: التي هي غاية الطبيعة التي هي الوضع الالهي (٢٣ پ)
ص ٤٨، يا ذن الله: والاذن في القرآن الفيض، والفيض الفضل، ومن لوازم الفضل
الرحمة، وهي اتصال الجود بالموجود. صح (٢٣ پ)

ص ٤٩، عليه ختامه .:

وقد نظم في هذه الترتيب الذي ذكرته آنفاً معنى قوله تعالى: ليزدادوا ايماناً
مع ايمانهم:

خيال ثم وهم ثم حدس وليل ثم صبح ثم شمس

عبادات لا قوام تساوت لديهم زهرة الدنيا وفلس (٢٤ ر)

ص ٥٠، والفيض والنعمة: بل هو عين الرحمة (٢٤ پ)

ص ٥١، فمالتون منها البطون:

ولهذا قالت الحكماء والاطباء: الانسان شجو مقلوب، والشجر انسان مقلوب. ومن

ههنا قيل لآدم: ولا تقربا هذه الشجرة، وهي شجرة الخلد وملك لا يبلى. (ص ٢٥ ر)

ص ٥٢، الصور الجميلة الشريفة الجليلة:

والى هذا التمثيل اشار بقوله تعالى في حق مريم: فتمثل لها بشراً سوياً.

(٢٥ پ)

ص ٥٤، اذا نطقت: واستمع للوصية المذكورة في المص: لا يفتننكم الشيطان كما

اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما. صح (٢٦ پ)

ص ٥٥، احديهما ما خلقت لجلب: الملائم الموافق. (٢٧ ر)

ص ٥٥، والثانية ما خلقت لدفع المنافي: والمنافر. (٢٧ ر)

ص ٥٥، وسمى غضبية: قيل الغضب غول العقل. (٢٧ ر)

ص ٥٦، بالغدو والاصال: ولله البيت الذي قال فيه عليه السلام: لا تدخل

الملائكة بيتاً فيه كلب او صورة. (٢٧ پ)

ص ٥٨، واليه مطلبها: قد علم كل اناس مشربهم. (٢٨ پ)

ص ٥٨، والحس المشترك: صاحب البريد والقوة المفكرة. (٢٨ پ)

ص ٥٩ ، لفي عليين : وقال ايضاً اليه يصعد الكلم الطيب ، وقال ايضاً : تعرج الملائكة والروح اليه . (٢٩ ر)

ص ٦٠ ، وهى النفس : النباتية والحيوانية والانسانية . (٢٩ پ)

ص ٦٠ ، عبدى المؤمن : وحيث قال لبراهيم طهر بيتى للطائفين والعاكفين ، وحيث قال ابن عمر لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم : اين الله فى الارض ؟ فقال : فى قلوب عباده . (٢٩ پ)

ص ٦٠ ، قلوبهم لاجلى : الورع الدين . (٢٩ پ)

ص ٦١ ، مّر السحاب : الله اعلم حيث يجعل رسالاته ، فقال لما يريد صفة جلاله وفاضته على الاشياء على قدر طاقتها صفة جماله . صح (٣٠ ر)

ص ٦١ ، قل الروح من امر ربي :

لايحتمل كشف الروح فوق هذا بيانا ، اذ ليس له مقدار ولا اجزاء ولا محل ولا مكان وليس بجوهر ولا عرض . وافصح الالفاظ المعربة عن حقيقته هو لفظ الامر ، حتى يمتاز عن غير الامر ، وهو الخلق . فقد افصح القرآن بانّ الروح ليس من عالم الخلق ، بل من عالم الامر . وهذا القدر كاف لتعريفه . فبتقدير ان يكون هذا بياناً مجملاً لما هيّة الروح ، فسببه من جهته . (٣٠ ر)

ص ٦٤ ، الى غير مستحقيها :

هر مائه اى كه دست ساز فلک است يا بى نمک است يا سراسر نمک است

(٣١ پ)

ص ٦٨ ، اقبل فاقبل وادبر فادبر : اقباله النظر الى ربه وادباره النظر الى نفسه

(٣٣ ر)

ص ٦٩ ، وعليهم غضب : و اى غضب من ان يلبس على الانسان انّ الفلك الدوار

السيار غير ناطق ولا عالم ولا حى . (٣٣ پ)

ص ٨٠ ، عبدى المؤمن : الدين الورع . (٣٩ ر)

ص ٨٣ ، فالبحر العظيم كيف يهّمه امر القطرة الحقيرة :

جهان در جنب این نه چرخ مینا
نگر تا توازین خشخاش چندی
چو خشخاشی بود در روی دریا
سزد گر بر بروت خود بخندی
(ص ۴۰ پ)

ص ۸۹، بهمین: ویشبه ان یكون هو المراد بقوله تعالى: ولله المثل الاعلی، وبقوله:
ولم یکن له شریک فی الملک، وبقوله: ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت، وبقوله، علیه
السلام: لوکان وجه الشمس ظاهراً، لکانت تعبد من دون الله (۴۳ پ)
ص ۸۹، کلّ شئ هالك الا وجهه: وهو امام الموجودات فی قوله: وکلّ شئ احصیناه
فی امام مبین، وهو ام الكتاب فی قوله: وعنده ام الكتاب ص (۴۴ ر)
ص ۹۰، کما نطق به الحدیث:

از هیبت آن نظر که جوهر بگداخت
هر ذره از او به عالمی دیگر تاخت
دریای الست موج تقدیم بسزد
خاشاک وجود ما به صحرا انداخت (۴۴ ر)
ص ۹۲، لکل محروم وسائل: وسائل ووسائل (۴۵ ر)
ص ۹۶، کما زعمت الغاغة: الذین لیس لهم من العلم الظاهر الا الاسم والرسم،
فضلا عن العلوم الحقیقیة والباطنة.

امامت گر ز کبر و حرص و بخل و کین برون آید
به دوزخ دانش از معنی ورش در گلستان بینو
وگرچه طیلسان دارد مشوغره که از آنجا
یکی طوق است از آتش تو آن می طیلسان بینو
(ص ۴۷ ر)

ص ۱۱۲، انامن اهوی ومن اهوی انا: تمامه نحن روحان حللنا بدنا،
فاذا ابصرتنی ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا (۵۵ ر)
ص ۱۱۳، واثبات جلال هویته: قوله کلّ شئ هالك الا وجهه (۵۵ پ)
ص ۱۱۳، ما زاغ البصر: واللوح فی یمین العرش والقلم یجری علی اللوح ما هو
کائن الی یوم القیمة (۵۵ پ)

ص ۱۴۲، يهتف العلم بالعمل: یعنی علم به زفان حال آوازده عمل را، اگر اجابت نکند، علم رحل بر بندد. و علم گفته اند که دریافتن باشد چنانکه آن باشد، و عقل بصیرت و قوه باشد در دل، و عقل در دل به منزلت بصر باشد از چشم، و بدان فرق میان مستحیل و جواز جایزات توان کرد. و به عاقل اقتداء کنند، و به عارف اهتداء. و عقل آن باشد که ترا باز دارد از مهلکات. و اصل عقل خاموشی است، و باطن عقل پوشیدن اسرار، و ظاهر عقل هدایت کردن. و چون هوا حاکم شود، عقل متواری گردد. (۶۷ر)

ص ۱۶۹، الصمد: قيل: الصمد هو سيد الناس في السؤدد الذي يمد اليه الحوائج، ای یصمد اليه الناس في حوائجهم. (۷۹پ)

ص ۲۱۸، مثل السالفة: الآية السابقة. (۱۰۳ر)

ص ۲۳۹، وكل واحد من السعادة والشقاوة ينقسم الى روحاني وجسماني: واعلم انت يقينا ان السعادة والشقاوة ليستا الا روحانيتين. واما الجسمانيتان فهما مجازيتان لاحقيقة لهما. (۱۱۲).

ص ۲۴۰، الذهن: الذهن قوة متبينة لاكتساب الاراء. (۱۱۳ر)

ص ۲۴۶، تصورات الاشياء: التصور ادراك الماهية، وقيل التصور احضار الشيء لا بالنفي ولا بالاثبات، وقال مولانا فخرالدين الرازي: التصديق حكم بالنفي والاثبات. (۱۴۴ر)



فهرست نامها

ارسطاطاليس ١٣١، ٩٠، ٧١، ٥١،	آدم ١١٠، ٥٩، ٤٥، ٤٤، ١٥
٢٣٣، ١٤١، ١٣٣	اباحية ٢٠٥، ١٩٧
اشاعره، اشعريون ١٢٠، ١٠٤، ٧٥،	ابراهيم ١١٧، ١١٦، ١٠٦، ٩٩، ٤١،
١٢٦	١٤٣، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٠، ١٦٠،
اصحاب الاديان ١٤٧	٢٠٦
اصحاب الاعتزال ٨٤	ابليس ١٧٤، ١٣٩، ٩٨، ٥٤، ٥٣، ١٤
اصحاب الجدل ١١٠، ١٠٧، ٤٠	ابن زكريا ١٤١
اصحاب الخلاء ٢٨	ابن سينا ٢٥٣، ١٤٥، ٩٩
اصحاب الطبائع ١٣٩	ابن عباس (تفسير) ٨٩، ٨٨، ٦٤، ٤١
اصحاب العرفان ٧٠	٩٢، ١٦٠، ٢١٩
اصحاب العقل ٤٥	ابوبكر ٧٥، ١٤
اصحاب العيان ٧٠	ابوجهل ٢١٦، ٧٥، ١٤
اصحاب الكهف ١٦٠	ابوطالب القرشي ٧٥، ١٤
اصحاب المنقول ١٤	ابوالعلاء المعري ٢٠٩، ١٩١، ١٣٩، ١٢
اصحاب الهيئة ٨	ابونواس ١١٣
اصفهان ١٩١	ابوهريرة ٦٤
الاطباء ٥٨	ابويزيد ٩٨، ٤٥
افلاطون ١٨٩، ١٣١، ٧١، ٥١	احمد بن الصدر ابي نصرين يونس بهاء
الاكابر ٤٥	الدوله ٢٥٥، ٣
الانصار ٢٠٩	احياء العلوم ٦١
اناجيل ٢١٨	ارباب البرهان ٧٠

٨٩	بهمن	١٩٦	انورى
٨٨، ٧١	البيت المعمور	٨٤	اهرمين
<u>ت</u>			
٢٣٦	التناسخية	١٦٦	اهل الاباحة
٢٢٢	التورات	٧٠	اهل الايقان والاحسان
٦١	التهديب	٦٠	اهل التحقيق
<u>ث</u>			
١٧٤	ثمود	٩٩	اهل الجدل
١٨٤، ١٣٩	الثوية	١٢٣	اهل الزيغ
<u>ج</u>			
١٤٢، ٥٧	جالينوس	١١٠	اهل السفسطة
٢٢٧	الجبائى وابنه	٣٧	اهل السنة
٠٠٠ و ٧٧، ٥٢، ٤١	جبرئيل	٢٤٣	اهل الشرع والحقيقة
١١٠	الجدليون	٦٠	اهل الظاهر
٢١٩	جعفر الصادق	٢١٦	اهل الكتاب
١٤٢	جنيد بغدادى	٨٤	اهل النحل والاهواء
٦١	جواهر القرآن	<u>ب</u>	
٧٥	جودى	٢١٩	باباطاهر (شعراو)
١٠٢	جيحون	٢٤٢	البحترى
<u>ح</u>			
٢١٥	الحريرى صاحب المقامات	١٥٩	بحر محيط
٩٨	حسين	١٨٥	براق
١١٠، ١٠٥، ٨٩، ٧٣، ٥٦	حكماء	٢٠٤، ١٤٣	براهمه
١٢٩، ١٢٤		١٣٣، ٤١	برقلس
		٢٠٤	برهمان هندى
		٢٤٣	البلغة فى الحكمة
		٥٩	بلقيس

سقراط ٢٠٩، ١٢٦	حكيم العرب ١٩٥، ١١٢، ٩٣
السلف ١٤٢، ١٢٩	حلاج ٢١٣، ١٩١، ١١٢، ٩٨، ٤٥
سليمان ١٥٩، ٦٢، ٥٩	٢٢٢
سنائي ٢١٤، ١٩٩، ١٩٢، ١٨٩، ١٤٥	حلوية ٢٣٦، ١٢٣، ٩٨
٢٢٢	حوا ٥٩
سهروردي شهيد ٢٢٠، ١٨٧	<u>خ</u>
سواع ٢٠٣	خضر ٢٢١، ٩٠
سيحون ١٠٢	خليل ٢٠٤، ٤
<u>ش</u>	خيام ٢٠٤، ٢٠٣، ١٩٨، ١٢١
الشفاء ٦١	<u>د</u>
الشهاب والنجم محمود بن محمد سهروردي	داود ٨٩، ٦٠
٧٠	دحية الكلبى ٥٢
الشيخ الكبير ٢٠٥	دودة حمراء ٥٦
الشیطان ٦٢	دهرية ٣١٩، ١٣١
<u>ص</u>	<u>ر</u>
الصابئة ٢٠٤، ١٤٣	رازي فخرالدين ابو عبدالله محمد بن عمر
صاد ٤١، ٤٠	الحسين ٢٤١، ١٢٦، ٤٨
الصحائف السريانية واليونانية ٢١٨	روح القدس ١٤٦
الصحف ٢١٨	<u>ز</u>
الصوفى ١٨٦، ٤٥	الزبر ٢١٨
<u>ط</u>	زليخا ٥٩
طاغوت ٢٠٣	زمن ٤١
طوبى ١٥٦	<u>س</u>
طورسيناء ٦١، ٦٠	السريانيون ٩٥
	٢٧٠

فلاسفة الهند ٢٨	
فهلويه ٨٩	
فيثاغورس صاحب الارثما طيقى ١١٤	
<u>ق</u>	
قابيل ٥٤	
قاف ٨٨، ٤٠	
القدرية ٨٤، ٣٩	
القدماء ٤٢	
القرء (تفسير بعض -) ٩٢	
القرامطة ٢٠٥	
القرآن ٦١ وچندين جاى ديگر	
القسطاس المستقيم ٦١	
<u>ك</u>	
الكرامية ١٢٣، ١٠٧، ٣٧	
كنعان ١٨٧	
كوثر ٤١	
كيمياء السعادة ٦١	
<u>ل</u>	
لات ١٠٣	
لبيد ١٠	
لقمان ٥	
لوط ٥٥	
<u>م</u>	
المتاخرون ١٤٢، ١٤١	
المتنبى ٢٥٥	

طوس ٦١	
<u>ظ</u>	
الظاهرين ٤٥	
<u>ع</u>	
عبدة الطبيعة ٢٢٣	
عثمان ١٤	
عراق ١٩١	
عرب ٧٧	
عزى ١٠٣	
عزير ١٤٦	
على (حيدر) ٢١٩، ٦٤، ١٤	
عمر ٢٢٢، ١٨٦، ٧٥، ١٤	
عيسى ٢١٦، ١٣٩، ٧٧، ٧٦، ٥٩، ٤٤	
٢٢٧	
عين قضاة همدان ١٩١	
<u>غ</u>	
غزالي ١١٢، ٦١	
<u>ف</u>	
فاريابى ٢٢٠	
فراة ١٠٢	
فرسان المجوس ١٢٥	
فرعون ١٧٤، ٩٨، ٦٢	
الفلاسفة ١٤١، ١٣٠، ١٠٥	

٢٢١، ١٩٠، ١٨٩

المهاجرون ٢٠٩

ن

نبي ٤

النجاة ٦١

نصاري، نصراني ١٤٦، ٩٨، ٤١

نظام ابراهيم بن سيار ١٣

نمرود ١١٧، ٩٨، ٩٤

نوح (طوفان) ١٧٧

نيل ١٠٢

و

الوسيط ٦١

هـ

هابيل ٥٤

هارون ٥٨

هامان ٦٢

هيل ١٠٣

همدان ١٩١

هند ٢٨

ي

يزدان ٨٤

يعقوب ١٨٧

يوسف ١٨٧، ٥٩

يونان ٥٢، ٤

يهود ١٤٦، ٤١

المتكلمون ١٢٦، ١٢٤، ١٠٧، ٧٣، ٧٢

١٤٧

المتنصرة ١٤٦

المجسمة ١٢٣

مجوس ١٥٨، ١٢٥، ٨٤

المحصل ٢٤١، ٦١

محمد (ص) ٢ وچندين جاى ديگر

المدققون ١١٢

مريم ٢٥٤، ٧٧، ٥٩

مسيح ١٤٦، ٤٢

المسيحية ٩٨

المشائون ١٤١، ٧١

المشبهة ٢١٢، ١٤٢، ١٢٣، ٣٧

مشكاه الانوار ٦١

المعتزلة ١٥٨، ١٢٩، ١٠٥، ٨٤

المعطله ١٤٢، ٨٤

معيار العلم ٦١

مكة ٩٢، ٨٩، ٤١

الملاحدة ١٩٧

الملخص ١٢٦

مناة ١٠٣

المنحول ٦١

الموحدة ١٢٥

موسى ١٨٨، ١٠٢، ٩٩، ٦٤، ٥٨، ٤١

٢٧٢

۱۳۰۶

Iranian Academy of Philosophy
Publication No.45

al-Aqṭāb al-qutbiyyah

aw

al-Bulghah fi'l-ḥikmah

by

'Abd al-Qādir ibn Ḥamzah ibn Yāqūt al-Aḥarī

Edited with Notes and Introduction



by

Muḥammad Taqī Daneshpajuh

Tehran

1978





al-Aqṭāb al-qutbiyyah

aw

al-Bulghah fi'l-ḥikmah

by



'Abd al-Qādir ibn Ḥamzah ibn Yāqūt al-Aḥarī

Edited with Notes and Introduction

by

Muḥammad Taqī Daneshpajuh

Iranian Academy of Philosophy





Princeton University Library



32101 099898270