

السُّوَاهِدِ الرَّبُّوبِيَّةِ



فِي مَبْنَاهِجِ السُّلُوكِ كَثِيرَةٍ

تَأَلِيفِ

مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ صَدِّقِ الدِّينِ الشَّيْرَازِيِّ

باحواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری

تَعْلِيقِ وَتَصْحِيحِ وَمُقَدِّمِ

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ شَيْخِ



**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



مرکز نشر دانشگاهی

شماره ۴

129664

● الشواهد الربوبية

● صدرالدين شيرازى

● چاپ اول - توسط انتشارات دانشگاه مشهد ۱۳۴۶ ه.ش

● چاپ دوم - توسط مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۰ ه.ش - اوست

● چاپ و صحافی : چاپخانه دانشگاه مشهد

● تیراژ : ۳۰۰۰ نسخه

بسمه تعالی

یادداشت ناشر

استقبالی که علاقه‌مندان حکمت متعالیه و دوستداران آثار صدرالدین شیرازی از کتاب شواهد الربوبیه پس از چاپ آن توسط انتشارات دانشگاه مشهد کردند موجب شد که نسخه‌های آن پس از چندی نایاب شود. سالها بود که بسیاری از دانشجویان خواهان این کتاب بودند ولی دسترسی بدان برایشان مقدور نبود. لذا مرکز نشر دانشگاهی بمنظور ایجاد تسهیلات برای دانش‌پژوهان معارف اسلامی تصمیم به چاپ مجدد آن گرفت. چاپ دوم این کتاب که هم‌اکنون در دست خوانندگان است فرق عمده‌ای با چاپ اول ندارد، گرچه بسیاری از اغلاط چاپی اصلاح شده و اندکی از مقدمه چاپ اول که زائد بود حذف شده و فهرستهای کتاب از ابتداء به انتها برده شده است.

مرکز نشر دانشگاهی

فهرست مطالب مقدمه کتاب شواهد

این مقدمه مشتمل است بر شرح حال ملاصدرا و اساتید و معاصران و کسانی که ناشر افکار او بوده‌اند علاوه بر ترجمه جماعتی از حکما و عرفا که سمت شاگردی او را نداشته‌اند و با او از جهت مشرب فلسفی مخالف بودند .

- ۲ بیان خصوصیات فلسفه ملاصدرا و تحقیق در آنکه مؤلف این کتاب بحسب انظار فلسفی و عرفانی یکی از بزرگترین اساتید و یکی از مبتکران مبانی عالیه فلسفی و عرفانی است
- ۳ در بیان آنکه عقل تا بنور شرع منور نگردد راه بجائی نمی‌برد ، افکار نظری صرف حجاب بین سالک و حقتند
- ۴ در بیان آنکه تصوف در جمیع شعب عقلی از خود اثر گذاشته است . طریقه سلوک بر جمیع مشارب ترجیح دارد
- ۵ تقریر این معنی که ادراکات حسیه متقوم بخيال و قوه متخیله و ادراکات خیالی متقوم به ادراکات عقلی و ارزش ادراکات عقلی باتحاد بین عقل «مدرک» و حقیقت «مدرک» در عالم عقول ظاهر میشود
- ۶ بیان وجوه ترجیح طریق تصوف و سلوک بر طریق اهل انظار
- ۷ تقریر نحوه حصول حکمت متعالیه و کیفیت نیل و رسیدن ملاصدرا بحقایق موجود در عالم علم و عقل
- ۸

- بیان آنکه تزکیه نفس یکی از طرق و یکی از شرایط مهم حصول علم
 ۹ کشفی و مقام عین الیقین و حق الیقین است
 تحقیق در این حقیقت و راز، که شریعت محمدیه (ص) علمای این امت
 ۱۱ را بسیر و سلوک از طریق باطن امر نموده است
 در بیان آنکه حقایق عالم وجود در مقام و موطن و مشهد حقیقی منصب
 به لون و رنگ کثرت نیست، علم تا مشوب با اوهام و جهل نگردد
 از موطن اصلی تنزیل نمینماید. علم صافی و شهودی همان انطواء
 ۱۳-۱۲ کثرات در مشهد حقیقی است

بیان خصوصیات کتاب

- بیان آنکه احاطه بمبانی علمی ملاصدرا متوقف بر تحصیل علوم: کلامیه
 و فلسفیه «طریقه مشاء و اشراق» و عرفانیه است.
 فهرست اجمالی از مطالب «شواهد الربوبیه» و بیان معضلات و
 طریق مطالب این کتاب، مصحح بمطالب تحقیقی و دقیق و نفیسی
 ۲۰ تا ۵۷ در مطاوی این مقدمه اشاره نموده است
 ذکر منابع کارهای علمی ملاصدرا و بیان آنکه جمیع ماخذی که ملا-
 صدرا از آنها استفاده نموده است در دسترس میباشد، و اینکه
 برخی از «متنطعین» خیال کرده اند ملاصدرا کتبی در دست
 داشته است و از آنها مطالبی اخذ نموده که ازین رفته است، آشنائی
 ۶۱ کامل بمذاق آخوند ندارند

- اینکه برخی احتمال داده‌اند که آخوند از منابعی که امروز در دست نیست
 ۶۲ شاید استفاده نموده‌است اشتباه نموده‌اند
- بیان آنکه سبک تقریر و تحریر ملاصدرا کاملاً ممتاز از سایر سبک‌های
 ۶۴ علمی است و این خود از خصایص ملاصدرا است
- اینکه علمای غرب خیال کرده‌اند فلسفه^۷ اسلامی به ابن رشد ختم شده‌است
 ۸۱-۸۰ سخت در اشتباه واقع شده‌اند .
- بیان آنکه فلسفه^۸ اسلامی در عهد تلامیذ شیخ و همچنین در زمان شیخ
 ۸۲ اشراق بطور قابل توجهی ترقی نمود
- در اثبات این معنی که یکی از موجبات رشد فلسفه در اسلام تأثیر تصوف در
 افکار فلاسفه می‌باشد ، که اینک عرفان و تصوف نیز از امتزاج با
 ۸۲ مبانی فلسفی و یا تحریر مسائل عرفانی بسبک اهل نظر کامل گردید
- در ابطال عقاید دانشمندان معاصر در دانشگاه‌های اسلامی و تزییف قول
 مستشرقینی که سیر و رشد فلسفه^۹ اسلامی را تا زمان ابن رشد و یا
 ۸۳ احیاناً خواجه نصیرالدین طوسی میدانند
- در بیان آنکه ملاصدرا فلسفه و عرفان اسلامی را به نهایت کمال رسانید.
 اتباع و پیروان او نیز در تقریر و تحریر کلمات او خدمات
 ۸۴ ارزنده‌یی نموده‌اند
- شرح حال حکما و عرفای مقدم بر ملاصدرا: میر داماد و میرفندرسکی
 ۸۶-۸۵ اثبات آنکه میرفندرسکی محرر و مقرر کلمات شیخ رئیس و اتباع مشاء
 ۸۷ است و در انظار فلسفی تابع آنها می‌باشد

- ۹۱ ترجمه^۶ احوال ملا رجبعلی تبریزی
- ۹۳ شرح حال ملاشمسای گیلانی
- شرح احوال آقا حسین خوانساری و صاحب ذخیره «محقق سبزواری»
و آقا جمال الدین خوانساری و آقا رضی خوانساری و معاصران آنها
- ۹۵، ۹۴ شرح حال اساتید و دانشمندان طبقه^۶ بعد از ملا صدرا «ملا محسن فیض»
قاضی سعید، صاحب شوارق و غیر اینها»
- ۹۷ بیان کیفیت رشد فلسفه^۶ اسلامی در مکتب علمی اصفهان و شیراز و قم
و طهران
- ۱۰۵ شرح احوال آخوند ملا علی نوری و اساتید و تلامذ او
- ۱۰۷، ۱۰۶ ترجمه احوال آخوند ملا اسمعیل اصفهانی «درب کوشکی» و معاصران او
- ۱۱۲، ۱۱۱ کیفیت پیدایش حوزه^۶ فلسفی در طهران و شرح حال اساتید طهران
- ۱۱۷، ۱۱۶ شرح حال مولی محمد صادق اردستانی و تلامذ و اساتید او
- ۱۱۸ شرح حال آقامیرزا محمد تقی الماسی و آقا محمد بیدآبادی
- ۱۲۱، ۱۲۰ تاریخ انتقال حوزه فلسفی و عرفانی از اصفهان بطهران
- ۱۲۵ شرح حال اساتید طهران: آقا علی حکیم، جلوه، آقا محمد رضا و تلامذ آنها
- ۱۲۹ شرح حال حاج ملاهادی سبزواری و ترجمه^۶ احوال اساتید و تلامذ او ۱۴۰-۱۴۲
- ۱۴۳ معاصران حکیم سبزواری
- شرح حال آخوند ملا غلامحسین شیخ الاسلام و آقا میرزا محمد سروقدی
و تلامذ و معاصران آنها
- ۱۴۵ بیان خصوصیات تألیفات حکیم سبزواری
- ۱۵۱

فهرس مطالب كتاب الشواهد الرُّبويَّة

من تصنيفات خاتم المحقِّقين

و سلطان الالهيين

صدر المتألهين

الشيرازي

خطبة المؤلف العلامة (قده) في بيان مزايا هذا الكتاب الذي متفرد

في بابه

ص ٧٦٦

المشهد الاول ، فيما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة ..
و فيه شواهد :

ص ٨٤

الشاهد الاول ، في الوجود و تحققه ... و قد بيَّن (قده) احكام الوجود

في مطاوي اشراقات

ص ٩

بيان دفع شبهات المشهور من المقلدين في الوجود في ضمن «شروق نور

لزهور ظلمة»

ص ١٠

و قد حقق كيفية اتصاف الماهية بالوجود و ابطال آراء اهل التقليد

ص ١٣

وقد حقق (قده) حقيقة امور العامة و موضوع الفلسفة و قد نقل كلمات

الاعلام و قرر مواضع انظارهم و شبهاتهم بما لم يسبقه اليه احد في

ضمن «اشراق الحادي عشر»

ص ١٥-١٨

الشاهد الثاني من المشهد الاول في ضمن اشراقات عديدة : الاشراق الاول

في بيان نشآت الوجود

ص ٢٤

- وقد حقق و قرر مسألة الوجود الذهني و حقيقته و دفع اشكالات -
 المتأخرين و المتقدمين مع بيان مسالكهم في مطاوي اشراقات عديدة ص ٣٠
 الشاهد الثالث من المشهد الاول : في الاشارة الى واجب الوجود و ما يليق
 بجلاله و مرتبته و ان اية وحدة تخصه ص ٣٦،٣٥
 و قد استدل على اثبات الوجود الواجبي و وحدته في ضمن اشراقات و قد
 اثبت صفاته ص ٤٠
 و استدل على عينية صفاته لذاته و بيان اثبات قدرته و كيفية ثبوت علمه
 بذاته و بالاشياء الخارجية عن ذاته كل ما ذكره (قده) في هدم
 الشاهد تحقيقات رشيقة مختصة به (ره)، و قد حقق حقيقة اسمائه
 الحسني و صفاته العليا على طريقة العرفاء و الحكماء ص ٤٥،٤٤
 و في الاشراق الثامن قرر وجوه الفرق بين الاسم و الصفة و قد استدل على
 بساطة المشتقات ص ٤٦
 و في الاشراق التاسع ، اثبت وحدة ذاته تعالي و صفاته و آثاره ببيان
 مخصوص مخترع منه (قده) ص ٤٧
 و في الاشراق العاشر قد تصدى لتقرير مسألة الموروثه من المعلم «بسيط
 الحقيقة كل الاشياء...» و قد جاء ببيان و تحقيق تام اشراق عليه
 من وجه الخاص ص ٤٨
 في الاشراق الحادي عشر استدل على ان الوجود هو الحق و مساواه باطل
 و هالك ازلا و ابدأ و قد قرر مسألة البداء على ما ورد من ساداتنا
 و مشايخنا ائمة الدين و اشياخنا الامامية ص ٤٩

- الشاهد الرابع من المشهد الاول في ساير الامور العامة وتنمة تقاسيم الوجود
و فيه اشراقات
ص ٥٩
- و قد بين في هذه الاشراقات معان التقدم والتأخر ، الوحدة والكثرة و
اقسام التقابل و مباحث العلة او المعلول
ص ٦٠
- و قد الهمة الله تعالى لطايف عرشيّة و قد قرر بعض احكام العلل المذكورة
في الكتب الحكميّة و قد حقق مسألة الحركة و اقام البراهين على
اثبات الحركة الجوهريّة واستدل على وجودها بطرق عديدة
ص ٩٣-٩٧
- و قد حقق في «ضمن» حكمة مشرقية ان الطبايع الجسمانيّة يحتاج في
وجودها خارج العقل الى وضع و مقدار
ص ٦٢
- حكمة مشرقية : في بيان ان: الوحدة ليست عرضاً من الاعراض اللاحقة
و قد حرر في «الشاهد الخامس» اكثر مباحث الماهية و نحو وجودها
وتقررها في العوالم و بين بعض احكامه في ضمن اشراقات: من بيان
معنى الكلّي والجزئي و سبب تكثر نوع واحد في الاشخاص و قد
حقق معنى التعيّن والتشخص والتميز وان ما لاسببه يتشخص بذاته
وبيّن معاني الجنس والفصل والنوع والفرق بينها
ص ١١٥
- و قد عيّن موضع من الفلك للمنطقة و موضع منه للقطين مع تساوي اجزائه
في الماهية و كذا اختصاص حركته بجهة معيّنه
ص ١١٧-١١٩
- و قد حقق ان الفصل عين الوجود «وان الصور الجوهرية التي هي مبادى-
الفصول الجوهرية ... انها في ذواتها ليست بجواهر» و قد بين
ان كل بسيط، صورته وجوده ، وكل مركب وجوده صورته

- وان تمامية الشيء و كماله بصورته والمادة و لوازمها غير داخله
 في حقيقة الشيء
 ص ۱۲۶-۱۳۴
- في الاشراف السابع يتصدى لبيان معنى الاشد والاضعف و بيان اقوال
 الاعلام و اثبات قول الفحل و رأى الجدل و ان «المعاني الكلية لا
 يقبل الاشد والاضعف» وتعرض على المشائين و صاحب الاشراف ص ۱۳۴، ۱۳۵
- المشهد الثاني ، في وجوده تعالى ، و انشائه المنشأة الآخرة والاولى و فيه شواهد
 الشاهد الاول في صنعه تعالى و فيه اشراقات :
- ۱- «في غنائه عما سواه و انه تام الوجود فوق التمام فلا يعوزه شيء» من
 كمال ...»
- ۲- «الى ان صفات الاشياء من لوازم صفاته تعالى... انه صمد، فرد، احد
 يجب ان يكون جميع كمالاته و قد خرج فيه من القوة الى الفعل..
 لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
- ۳- في ان اول فيضه امر " وحداني" ص ۱۳۹
- ۴- في كيفية توسط الفيض الاول لسائر الموجودات... و انه لو صدر
 عن كل عقل، عقل لما وصلت نوبة الوجود الى الاجسام ص ۱۴۰
- ۵- في عدد الملائكة العقلية... و ان لكل متحرك متحرك كما فعدد
 المحركات كعدد المتحركات... ص ۱۴۰
- ۵- في تنزيهه تعالى عن مذهب الجهلاء... نزّه بارتك مما قالته اهل
 الجاهلية الاولى والثانية ص ۱۴۰-۱۴۱
- و قد نقل كلمات الاعلام و عقايد اهل الكلام و بين ان اكثر الناس يعبدون

غير الله و ان جميع الموجودات يعبدون الله بوجه

٦- بيان محبته تعالى للموجودات «يحبهم و يحبونه ...» لانه لا يحب

الا نفسه

ص ١٤٢-١٤٥

٧- ان الحياة سارية منه تعالى في جميع الموجودات و ان كل جسم قابل

للاستنارة

ص ١٤٧

٨- ان الشوق والعشق سارية في جميع الموجودات

ص ١٤٧، ١٤٨

٩- في لمية دخول الشر في القضاء الالهى

ص ١٤٨، ١٤٩

١٠- في تعدد النشآت... و قد استدل على الكتاب والسنة وكلمات الاعلام

من القدماء والادلة العقلية والكشفيه-

ص ١٤٩، ١٥٠

١١- في طاعة الملائكة و ان طاعتهم كطاعة الحواس في وجه

ص ١٥١

الشاهد الثاني من المشهد الثاني... في الصور المفارقة والمثل الافلاطونية...

و فيه اشراقات...

ص ١٥٤

١- بيان غرض افلاطون من المثل النورية

ص ١٥٤

٢- ذكر اقوال الحكماء في تأويل المثل الافلاطونية

ص ١٥٦

٣- بيان اثبات المثل الافلاطونية والصور الالهية من طرق عديدة

ص ١٥٩

٤- بيان دفع الاشكالات على القول بالمثل التورية و تمهيد المقدمات و

بيان الادلة التي يتوقف عليها اثبات المثل

ص ١٦٢، ١٦٣

٥- بيان احتجاجات الشيخ المقتول في الصور الالهية

ص ١٦٧

٦- ذكر اقوال الفيلسوف الاكرم صاحب اثنولوجيا «الشيخ اليونانى»

ص ١٧١

٧- في تمة الشكوك في اثبات الصور والتفضى عنها

ص ١٧٥

المشهد الثالث ، فى النظر المختص بعلم المعاد ، وفيه شواهد :

- ١- فى قوابل التكوين... بيان اقسام الموجودات من العنصریات والمنشآت والابداعیات
ص ١٧٩، ١٨٠
- ٢- سبب حدوث المركبات عن تركيب البسائط و بيان «ان عناية الله غير واقعة الى حدّ...»
ص ١٨٠
- ٣- فى سبب «قبول العناصر للتكوين...»
ص ١٨١
- ٤- «فى تكوين النباتات» و بيان الحكمة فيها
ص ١٨٣
- ٥- فى تكوين الحيوانات، و علّة امتزاج العناصر فى ان للحركات الاختيارية مباد مترتبة من القريب والمتوسط والبعيد... و بيان ان الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية... و بيان الحكمة فى وجود هذه القوى من لدن الطفها...
ص ١٨٧
- ٦- بيان حالات النشآت و نقل كلام اهل الوحي
ص ١٩١
- ٦- تحقيق فى: قوى الحيوان و بيان ان الله خالق القوى و علّة حكته فى خلق القوى و تعددها
ص ١٩١-١٩٣
- نقل كلام الشيخ من القانون و بيان عجز شراح القانون عن درك مرام الشيخ و بيان ما الهمة الله على المصنف فى دفع اشكالات الشارحين
ص ١٩٣، ١٩٤
- ٧- فى الاشارة الى المدارك الباطنة و بيان ان وحدة الذاكرة اعتبارية
ص ١٩٦، ١٩٧
- بيان: ان النفس ليست بجرم و ذكر دليله الاشراقى على تجرد النفس
ص ١٩٩
- ٨- تكون الانسان و قوى نفسه
ص ٢٠٢، ٢٠٣
- ٩- فى اولى مراتب العقل النظرى

- ١٠- في العقل بالملكة ص ٢٠٤
- ١١- في العقل بالفعل ص ٢٠٦، ٢٠٥
- ١٢، ١٣- في العقل المستفاد ، و مراتب القوّة الفعلية ص ٢٠٧، ٢٠٨
- الشاهد الثاني من المشهد الثالث ، في انية النفس واحوالها .. وفيه اشراقات
- ١- بيان القوّة العاقله للانسان و ان له قوّة "روحانية" ص ٢٠٨
- في ان للانسان قوّة "ذات تجرّد" ص ٢١٠
- ٢- في ان النفس الانسانية جوهر قائم بذاته ... و بيان الشكوك في جوهرية النفس.. ص ٢١١
- ٢، ٣، ٤، ٥- في كون محلّ الحكمة قوّة مجردة... ، و في اقناعات يفيد الاطمينان في ان النفس من عالم آخر و بيان شواهد سمعية .. ص ٢١١-٢١٧
- نقل كلمات اهل الوحي و اهل الحكمة و اساطين العرفان في تجرد النفس ص ١٨-٢٢٠
- ٦، ٧، ٨، ٩- في حدوث النفس الانسانية ... ، و انها لاتسوت و ان لكل انسان نفس واحدة و ان النفوس لاتتاسخ ... ص ٢٢٨-٢٣٠
- ١٠- في ضعف ما قيل في بيان استحالة التناسخ و دفع اشكالات التناسخية ص ٢٣٥، ٢٣٦
- ١١- في الاشارة الى النفس الفلكية ص ٢٣٨
- الشاهد الثالث من المشهد الثالث ، الاشراق الاول ، في العقل بالفعل ص ٢٤٠
- ٢- في اتحاد العقل بالفعل ص ٢٤٢
- ٣- في حصول العقل الفعال في انفسنا ص ٢٤٥
- ٤- في ترتيب حدوث الانسان من انقص المراتب الى اعلاها و نزول-

- الانسان من اعلى المراتب الى انزلها
ص ٢٤٦
- ٩٠٨٠٧٠٦٠٥٠ - فى ان الانسان العقلى شىء واحد و بيان السعادة العقلية
والشقاوة التى بازائها و بيان درجات النفس فى الشقاوة و احوال -
النفوس الناقصة والمتوسطة على طريق اهل الحكمة و ابطال ما
ذكره فى المقام
ص ٢٥٦ - ٢٦٠
- المشهد الرابع ، فى الحشر الجسماني
الشاهد الاول من هذا المشهد ، يتضمن على اشراقات : ...
- ١ - فى تمهيد اصول ... (١٠) يتوقف عليها اثبات حشر الاجسام
ص ٢٦١
- ٢ - فى تفريعات مترتبة على هذه الاصول
ص ٢٦٦
- ٩٠٨٠٧٠٦٠٥٠٤٠٣ - بيان وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة والاشارة الى
مذاهب الناس فى المعاد و بيان دفع حجج المنكرين لحشر الاجساد
و ابطال ما ذكره فى دفع لزوم التناسخ و بيان ما هو الامر الباقي
من اجزاء الانسان و ان الحكمة يقتضى بعث الانسان بجميع جوارحه
و بيان سبب اختلاف الناس فى المعاد
ص ٢٧٩٠٢٧٨٠٢٦٨
- الشاهد الثانى من المشهد الرابع ، فى احوال الآخرة ، و فيه اشراقات :
الاول : فى حقيقة الموت .. و ان الموت حق و منشأ امر طبيعى و هو
اعراض النفس عن هذا العالم
ص ٢٨١
- ٣٠٢ - فى ماهية القبر و عذابه و ثوابه والتنبه على هذه المسألة بوجوه
عرفانية و عقلية
ص ٢٨٥٠٢٨٤
- ٧٠٦٠٥٠٤ - فى الاشارة الى عذاب القبر بما ذكره الشيخ الغزالي و بيان حقيقة

- البعث والحشر والتحقيق في ماهية ارض المحشر ص ٢٩٠
- ٩٦٨- في حقيقة الصراط و ان له وجهان احدهما : ادق من الشعر
والآخر : احمَد من السيف. وبيان حقيقة نشر الكتب والصحايف ص ٢٩١-٢٩٣
- الاشراق العاشر: في الحساب والميزان ، والاشراق الحادي عشر في معنى-
التفخ ص ٢٩٦، ٢٩٧
- ١٣، ١٢- في قيامتين الصغرى والكبرى و بيان حقيقة الجنة والنار ص ٢٩٨
- ١٥، ١٤- في الاشارة الى مظاهر الجنة والنار و بيان حقيقة ابواب الجنة-
والنار و حقيقة السور و معنى قول الشيخ الاكبر في قوله تعالى :
«واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة» و بيان ان الجنة فوق
السماء السابعة و بيان حقيقته
- احوال يعرض يوم القيامة والاشارة الى ان تفاصيلها يستفاد من
القرآن و ذكر الآيات المباركة ص ٣٠٥
- ١٧، ١٦- في كيفية خلود اهل النار الذين هم اهلها ونقل كلام شيخ الاكبر ص ٣١٣
والمناقشة فيها ص ٣١١-٣١٣
- الشاهد الثالث من الاشراق الرابع ، بيان العوالم الثلاثة : دار الدنيا و دار-
الحساب والجزاء و دار القرار
- الاشراق الاول من الشاهد الثالث : في حصر العوالم على كسرتها في ثلاثة
نشآت و بيان ان الوجود اما محسوس او معقول او برزخ بينهما ص ٣٢٠، ٣٢١
- ٤، ٣، ٢- في الاشارة الى مجيئنا الى هذه الدار و تعيين حدثها و حدث
ما فوقها و سر هبوط الانسان في ملاقات السلائكة ، و بيان ان-

- الملائكة تسوقون العباد الى منازل الرحمة- ص ٣٢٢، ٣٢١
- ٦٥- فى مآل كل واحدة من هذه الفرق الثلاثة: فريق فى الجنة و فريق فى السعير و فريق فى جوار الله و حضرته... و تحقيق ان الحوادث-
الاخروية كيف يوجد بلا مادة ص ٣٢٧
- ٧- فى كيفية تجسّم الاعمال و تصور النيات يوم الآخرة... ص ٣٢٩
- ٨- فى تعيين محلّ الآلام واللذات فى الدنيا والآخرة ص ٣٣٠، ٣٣١
- ٩- فى حشر باقى الحيوانات و ان: لكل موجود حشراً و حشر كل شىء الى ما بدء منه ص ٣٣٢
- ١٠- ان للانسان تنوعاً فى باطنه هيئنا كما فى ظاهره يوم القيامة ص ٣٣٣
- ١١- فى تعيين ان: اى الاجسام يحشر مع الارواح
المشهد الخامس، فى النبوات والولايات و فيه شواهد: ص ٣٣٥
- الاشراق الاول من الشاهد الاول: فى درجة النبوة بين سائر الدرجات ص ٣٣٧
- ٢- فى اصول المعجزات و خوارق العادات ص ٣٤٠
- ٣- فى شرح هذه الخصايص تصفية النفس عن الكدورات و قوة القوة-
المتخيّلة بحيث يشاهد فى اليقظة عالم الغيب و قدرة النفس من جهة-
جزئها العملى ص ٣٤٢، ٣٤٣
- «تذنيب» .. فى ان جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقلية والنفسية
والحسية فبروحه ملك مقرب و برأت نفسه و ذهنه فلك مرفوع ص ٣٤٤
- ٤- فى وجوه الفرق بين النبوة والكهانة و غيرهما ص ٣٤٤، ٣٤٥
- ٥- فى كيفية الاذارات ص ٣٤٦

- ٦- في وجوه الفرق بين الوحي والايجاء والالهام والتعليم ص ٣٤٧
- ٧- في كيفية اتصال النبي بعالم الوحي الالهي والقضاء الرباني و قراءة اللوح المحفوظ و لوح المحو والاثبات الذي فيه نسخ الاحكام ص ٣٤٩
- ٨- في تحقق ما ورد في الاخبار والآثار من وصفه تعالى بالتردد... ص ٣٥٤
- ٩- في ان النبي جالس في الحد المشترك بين عالم المعقولات و عالم المحسوسات ص ٣٥٥
- ١٠- في تعديد الصفات التي لا بد للرئيس . الاول ان ص ٣٥٧
- الشاهد الثاني من المشهد الخامس ، في اثبات النبي :
- الاشراق الاول من الشاهد الثاني في اثباته و ان الانسان غير مكتف... ص ٣٥٩
- الاشراق الثاني والثالث : فيما يجب على كافة الناس في الشريعة والاشارة الى حكمة السياسات والحدود ص ٣٦٢
- ٤- في الفرق بين النبوة والشريعة والسياسة . ص ٣٦٤
- ٥- في الاشارة الى اسرار الشريعة و فائدة الطاعات ص ٣٦٦
- ٦- في الاشارة الى منافع بعض العبادات ص ٣٦٨
- ٧- في ضوابط يعلم بها كبائر المعاصي عن صغايها ص ٣٧١
- ٨- في ان للشريعة ظاهراً و باطناً و اولاً و آخرأ ص ٣٧٥
- ٩- في ان النبوة والرسالة منقطعتان عن وجه الارض ص ٣٧٧

فهرس تعليقات الحكيم السبزواری على هذا الكتاب

- بیان معنی المشهد والشاهد والاشراق ص ۳۸۱
- بیان دفع توهم المصادرة عن تعريف الوجود ص ۳۸۴
- فی ان الوجود لا يمكن تعريفه ص ۳۸۶
- نفي الماهیة عن الوجود و انه فی جميع النشآت غیر الماهیة ص ۳۸۷
- فی ان الوجود لا يمكن تعريفه ، الا بصريح المشاهدة ص ۳۸۸
- تحقیق الحكيم حول كلام المصنف «ان الوجود فی كل شیء عین العلم والقدرة و نقل كلمات الاعلام : الشيخ السهروردي والشيخ المشايبي و بیان ان الوجود و سائر شئونه مشترك معنوی ص ۳۹۱
- ان الوجود زائد على الماهیة ذهنًا و خارجًا ان التخليقة عین التحلیة والتجريد تخليط ص ۳۹۳
- بیان التمايز فی المراتب الوجودیة فنقل كلمات القوم كالسيد السند ص ۳۹۵
- بیان التهافت فی كلام الشيخ الاشراقی فی نفي الماهیة عن النفس والعقل ص ۳۹۹
- فی ان الوجود هو الموضوع فی الامور العامة ص ۴۰۴
- تحقیق الحكيم المعشى حول كلامه «قد فسروا العرض الذاتی بالخارج- المحمول» ص ۴۰۸

- بيان وجوه الفرق بين العرض الذاتى والعرض الغريب ص ٤١٠
- ان كلمات القوم مضطربة فى هذا المقام «فى العرض الذاتى و تعيينه» ص ٤١٢
- اشارة الى دليل الفصل والوصل ص ٤١٤
- بيان عدم كفاية عليّة الصورة للهولى ص ٤١٧
- فى ان النفس الناطقة فى غاية اللطافة و انها باى شىء توجهت تصوّرت بصورته ص ٤٢٢
- ان الفاعل فى اصطلاح المتألمين هو المفيد للوجود و بيان بساطة النفس ص ٤٢٣
- تقرير كلمات المصنف فى الوجود الذهنى والظهور الظلّى ص ٤٢٥
- تقرير كلمات المصنّف العلامة فى الوجود الذهنى ص ٤٢٦
- فى ذكر نمط الهامى فى اثبات الوجود الذهنى و تدقيقات الحكيم المحشى فى اطراف كلمات المصنف ص ٤٣٠
- فى ان النفس اشبه بالفاعل المخترع ص ٤٣٣
- كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعان و مناقشة المحشى و بيان وجه عدم ورود مناقشاته «قدمه» ص ٤٣٥
- فى ان معرفة امور الآخرة على الحقيقة فى معرفه امور الدنيا و دفع اشكال مسألة الوجود الذهنى بناءً على طريقة القوم ص ٤٣٩
- ان العدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشىء و ان المناط فى الحاجة هو الامكان بل التحقيق ان مناط الحاجة اصل الوجود - المتعلق بالغير ص ٤٤٢

- ص ٤٤٥، ٤٤٤ في صفات الواجب و تزييف كلام المعتزلي والاشعري
- ص ٤٤٧ في بيان معنى العناية و تحقيق علمه تعالى
- ص ٤٤٩ في ان جهة الابداء عالىته تعالى واحد
- ص ٤٥٠ في بيان ان بسيط الحقيقى كل الاشياء
- ان الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم
- ص ٤٥١ الذى هو حقايق الاسماء و بيان كيفية معلومته حقايق الاسماء
- ص ٤٥٢ في تقرير نفى الحد والبرهان عنه تعالى واثه منفيه عنه جميع الاجزاء
- ص ٤٥٤ بيان مشاركة الحد والبرهان فى الحدود
- ص ٤٥٥ فى ان حدود جميع الحقايق الامكانية واقعة فى حده
- ص ٤٥٦ فالعالم صورة الحق و اسمه و ان مقامات السلوك ترجع الى مقامات ثلاثة
- ص ٤٥٩ اقامة البرهان على توحيدده و وحدة ذاته و صفاته و افعاله و حلة تامه
- ص ٤٦١ اقامة البرهان على وجوده من طرق عديدة و تقرير برهان الصديقيين و
- ص ٤٦١ قصر النظر الى وجهه الكريم
- ص ٤٦٤ نقل كلام الخضرى فى اثبات وجود المبدء الحقيقى و بيان كلام الشواربى
- و المناقشة حول كلام الاعلام
- ص ٤٦٥ تحقيق لطيف جد من الحكيم المحشى « واثه لا يمكن التيام ذاته من جهة
- و دون جهة»
- ص ٤٦٧ تقرير قاعدة : بسيط الحقيقه كل الاشياء و اثبات ذاته و صفاته و وحدة
- افعاله و ذاته و صفاته من هذه القاعدة
- «... بيان انه تعالى تمام كل شىء و كماله» و قد حقق الحكيم المحشى:

- و آيته الكبرى في ذلك الانسان
ص ٤٦٩
فالمسلوب عنه تعالى تطوُّرات الاشياء في جواب من قال : اذ لا سلب فيه
- تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية
ص ٤٧٠
بيان ان الحقيقة المحضة هو الحق والباقي شئونه. و ان ما ذكره الدواني
- و سمّاه ذوق التأكُّه لا اصل له
ص ٤٧٣
بيان دفع الاشكالات التي تتوجّه على المشائين وما يرد على اقوالهم في العلم
- تحقيق عرشى: في انه ليس في ذاته تعالى جهة "امكانية و انه وجود
ص ٤٧٩
وعلم و قدرة... صرفه" ينكشف في ذاته جميع الاشياء
- بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام.....
ص ٤٨٧
ابطال الجبر والتفويض و اثبات الاختيار و انه لا حول ولا قوة الا بالله..
- في ساير مباحث الامور العامة و تقرير وجوه الفرق بين التقدم والتأخر
ص ٤٩١
و اثبات الحدوث ...
- بيان اقسام الوحدة و ان التناقض من النسب المتكررة
ص ٤٩٣
في بيان انه لا بُد في تجدد الحوادث من وجود متوسط
- تحقيق عرشى في: ان الوجود المنبسط هو الصادر الاول الحقيقي و ان
ص ٥٠٣
لوجود اعتبارات ثلاثة
- ص ٥٠٥، ٥٠٤
في ان: نفس الوجود هو الحق «الوجود اللابشرط المقسمى العارى عن جميع
- التعيّنات» والمطلق فعله والمقيد اثره
ص ٥٠٧
في بيان: ان جوهر المعلول ظلّ لجوهر العلة على مذاق الشيخ المقتول
- ان جميع الوجودات واقعة في سلك وجود واحد و له عرض "عريض
ص ٥٠٩

- مرتبة منها في نهاية التمامية و مرتبه منها و هي المادة في نهاية
الخسة والانحطاط
ص ۵۱۱
- مناقشة المحشى على قول المصنف: «ان الحق بالنسبة الى نفس الوجود -
الفايض على الماهية مقوم ...»
ص ۵۱۳
- في ان الصور النوعية عين الفصول الحقيقية
ص ۵۱۳-۵۱۵
- بيان وجوه الفرق، بين القوة والقدرة و بيان اقسام القوة
ص ۵۱۶
- اثبات تجدد الطبيعية و تصرئها و ان الحركة واقعه في صريح ذات-
الماديات
ص ۵۱۹
- اثبات الحركة الذاتية من طريق توارد الصور على المادة و لزوم خلوة
المادة عن الصورة بناء على القول بالكون والفساد
ص ۵۲۱
- كيفية تركيب النفس مع البدن و تعلقها به و بيان سبب الموت الطبيعي
ص ۵۲۳
- بيان موضوع علم الطبيعي
ص ۵۲۳-۵۲۴
- حكمة قرآنية في حدوث الاجسام المادية و حركاتها على سبيل التدرج
و كل وجود تدريجي فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه و ان موضوع
الامكان امر مبدع و سبب الامكان امر حادث
ص ۵۲۵
- فقد اخطا من قال ان القوة متقدمة على الفعل و من قال ان الوجود لا
يكون مضافا الى المعدوم
ص ۵۲۷
- تحقيقات حول مباحث الحركة الجوهرية
ص ۵۲۸-۵۲۹
- بيان مسلك حكماء الرواق في الجسم و بيان ان الامتداد الجوهرى صورة
جوهرية و جسم
ص ۵۳۱

- الحركتان العنصريّة دالّة على وجود ملائكة عقلية - ص ٥٣٦
- في احوال الماهية و اعتباراتها - ص ٥٣٨
- بيان كلام الشيخ في الشفاء : «لو سئل بطرفي النقيض» و تقرير كلامه - ص ٥٣٩
- بيان كلام صاحب «المطارحات» شيخ الاشراف (قده) - ص ٥٤٠
- في ان كلية الطبايع لا ينافي جزئيتها - ص ٥٤١
- بيان طريقة صدر الحكماء : ان كل وجود يتقوّم بفاعله - ص ٥٤١
- تزييف كلام سيد المدققين ب : ان التشخص بجزء تحليلي - ص ٥٤٢
- بيان ان مجموع الكليات كلي و ان ضمّ كلي الى كلي لا يفيد الجزئية - ص ٥٤٢
- في تقرير كلام الشيخ : ب : ان الوضع يتشخص بذاته - ص ٥٤٣
- بيان حقيقة ما : استصعبه القوم في تعيين موضع من الفلك للمنطقة و موضع آخر منه للقطين - ص ٥٤٤
- في ان تكثر نوع واحد انما يكون بالمادة و تحقيقات عرشية للحكيم السحشى «قده» - ص ٥٤٦
- بيان حركات القابل و سبب كثرة القواطع و ان بالحركة ينقسم الزمان و تحقيق ان الهولى يتكثر بذاته و بيان ان الوضع كثير مكثّر - ص ٥٤٩
- في تحقيق معنى الجنس والمادة و بيان ان ذات الجنس و ذات المادة واحدة و ان الجنس ماهية ناقصة مبهمه بخلاف الفصل والصورة - ص ٥٥١
- نقل كلام صاحب التّحصيل «بهنيار» في تحقيق : ان الكثرة من لوازم الوحدة في الذّهن - ص ٥٥٣
- في بيان ان المادة امر متحصل و ابهامها علامة اتحادها مع الصّورة - ص ٥٥٩

- بيان ملازمة المادة والصورة والجنس والفصل و بيان اثته : هل يمكن
 زوال المادة والجنس مع بقاء الصورة والفصل ص ٥٦٢
- كيفية انطواء الاجناس المتعددة والفصول المتكثرة في وجود واحد
 في انه لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية ص ٥٦٣
- في ان الطبيعة لا يتخطى الى مقام الاوقداستوفت جميع الفعليات التي في مادون
 وان الذاتيات في الانواع عوارض لازمة في النوع الاخير بل في كل
 نوع عند ورود فصلها الاخير ص ٥٦٥
- في ان حقايق الفصول وجودات خاصة والاقوال الواردة في الكلى الطبيعي
 في ان للوجود كمالية و نقصاً و تفاوت الفرديته يرجع الى الاعراض ص ٥٦٧
- نفي التشكيك عن العوارض السببية و بيان رجوع المصنّف عما حقّقه في
 الشواهد في تشكيك الذاتيات و ان التشكيك يرجع الى الكمال ص ٥٦٩
- والنقصان ص ٥٧١
- في تعيين الجنس والفصل في الاعراض و ان فصل السواء سواد
 تعليقات المشهد الثاني : في وجوده تعالى ص ٥٧٣
- في فعله وانشائه المبدعات و بيان اقسام المسوجودات من المبدعات
 والمنشآت والمخترعات ص ٥٧٥
- بيان ان كل ذو مادة ذوماهية ولا عكس ص ٥٧٧
- في ان وجوده كل الوجود و حقيقه كل شيء الا ما يتعلق بالنواقص ص ٥٧٩
- في ان العلم في الاحدية اشد من وجود الاشياء و معلوميتها في الخارج ص ٥٨١
- في انه لا تفاوت بين جعل الجهات اي جهات التعقلات و نفس ذوات - ص ٥٨٣

- المعقولات بدون وصف المعقولية
ص ٥٨٥
- بيان الاقوال في المبدء و ابطال قول الطباعية والصابئين والحرثانيين واهل
التثليث و غيرهم و قد ذكر اقوالهم صدر المحققين في «الشواهد»
و «الاسفار» و غيرهما
ص ٥٨٧
- في تعيين مرجح الحدوث و سبب خلق العالم و ان امره تعالى ماض و مشيته
نافذة و ان جميع الناس يعبدون الله بوجه
ص ٥٨٩
- و ان لجميع الاشياء دين فطري و طاعة جبليّة و بيان الفرق بين الامر
التشريعي و التكويني و بيان محبته تعالى و انه اشد سار و اشد
مسرور و بيان احوال سعادة العاشقين الواصلين
ص ٥٩١
- تحقيق عرشي حول كلام المصنف «وهو ايسر عرض و اسهل غرض...»
و الحق جاء بتحقيقات عرشيّة
ص ٥٩١، ٥٩٢
- بيان حال العشاق الالهيين ، نفوس اهل الكمال... و طائفة منهم يصلون
في الآخرة الى السابقين الاولين فيجدون الروح الاكبر و يتلوها
نفوس المترددّين ... و بيان تحقيقات الحكيم المحشى
ص ٥٩٧
- بيان سبب دخول الشرّ في القضاء الالهي
في ان الطبيعة مع انعماره في الظلمات نور و ان كل ظلمة في العالم
جوهر الهباء
ص ٥٩٨، ٥٩٩
- ان الارض من اكثف الاجرام ... باتها تنمو و تبت الكلاء... اى تصوير
مادّة للنبات وللحيوان
ص ٦٠١
- في ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الاخر ... و ان المراد

- بالجهات جهات الصدور و بيان . «ما امره الا واحدا» ص ٦٠٢
- بيان حقيقة الروح و الله ملك من ملائكة الله ص ٦٠٥
- تحقيق في المثل الافلاطونية و بيان حقيقة الموجودات الواقعة في عالم الاله و بيان قول الشيخ في الشفاء ان لكل شيء حقيقة محسوسة و حقيقة معقولة و ان البراهين نحو نحو هذه ص ٦٠٧
- تحقيق في ان القائلين بالمثل لا يتنبون للاعراض ارباب الروح ص ٦٠٩
- في ان المثل كلها نورية عظيمة في عالم العقل و ان الساهية المجردة انما يوجد في العقل ص ٦١٠
- بيان الاشكالات على الشيخ «رد» في مقام تأويله الصور العقلية بوجود اربعة و تزييف تأويلات الحكماء في هذه المسألة ص ٦١١
- في اثبات الصور المفارقة براهين مشرقية ... و بيان ان الحركة والزمان تابعان للطبيعة في الحدوث والتجدد ... و انه لا بد لكل طبيعة من محرك ص ٦١٣
- في ان الطبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلائي ... و ان الطبيعة النوعية انحاء من الوجود والشهود بعضها حسية و بعضها ص ٦١٥
- في ان صاحب النوع اصل لطبايع اشخاصه ص ٦١٦
- بيان وجوه المناقشات التي قيلت في هذا الباب والجواب عنها ص ٦١٩
- بيان احتجاجات الشيخ الاشراقي في المثل و تحقيق ما يريد عليه ص ٦٢١
- بيان استدلال الشيخ الاشراقي : الوجه الثاني في ان انواع الاله واقعة في هذا العالم غير واقعة بمجرد الاتفاق ص ٦٢٣

- بيان اقامة البرهان على المثل النوريّة من ناحيته - قاعدة امكان
الاشرف
ص ٦٢٣
- بيان قاعدة الموروثة من المعلم
..... و برهانه مذكور " في المطارحات والحكمة الاشراق
ص ٦٢٤
- بيان انّ في النبات كلمة و ان المراد بالكلمات في كلام المعلم الثاني
المبادئ الفعالة
ص ٦٢٧
- في مسألة القضاء والقدر و بيان اختلاف الحيوة والعقول
في ان العقول العرضية التي كانت مصدر وجود الانواع مختلفة بالنوع
وليس بينها جهة - العلية - والمعلولية - في افعال الحق و بيان اختلاف
الموجودات و تقرير وجوه الفرق بين المبدعات والمكوّنات
والمُنشآت
ص ٦٣٧
- في سبب حصول الاختلاف بين الحقائق وانّ بالحركة توجد انواع -
الماديات والعناصر
ص ٦٣٩
- بيان احداث المركبات من وجوه متعددة
مسألة ترتيب الحدوث من الحيات والعقليات وان العقليات في سلسلة -
الغايات غير العقليات في سلسلة البدايات
ص ٦٤٢
- في بيان المولدة و بيان اشكال الله لا مولدة في المنى والجنين
ص ٦٤٣
- بيان الاقوال في النفس و ابطال بعض الاقوال
ص ٦٤٤
- في ان الصورة سبب لوجود المادة و كيفية سببية العقل المفارق للصورة
في ان الاستعداد كلما كان اتم كانت الصورة اكمل
ص ٦٤٧

- بيان حد النفس على ما يعم الارضيات
ص ٦٤٩
- في حقيقة الجسم الطبيعي و موارد اطلاقه و ان لكل جسم طبيعة وله
نفس سيّالة-
ص ٦٥١
- بيان مراد الشيخ في القانون و بطلان اعتراض شارحين في مدركات اللمس
من الكيفيات الاربع
ص ٦٥٣
- بيان معاني الجزئية والكلية و علة احتياج الانسان في الادراك الى الحس
المشترك
ص ٦٥٥
- تحقيق حدود الاعضاء عن كدر الاخلاط و غليظها
ص ٦٥٦:٦٥٧
- في بيان ان النفس الحيوانية هي الوهم و ماعداه من القوى آلات له و ان
اختلاط النفس و تنزلها لا ينافي تقدسها
ص ٦٥٧
- في ان النفس و ان كانت في مقام انغمارها في المادة نارا ولكن ينقلب نارا
نورا.....
ص ٦٦١
- في الفرق بين الجريزة والبلاهة و بيان معنى الحكمة
ص ٦٦٤
- في تحقيق: ان للانسان خواص و بيان مبدء نشو الانسان
ص ٦٦٧
- بيان حقيقة العذاب و تحقيق ان العذاب ليس من ناحية الاسماء اللطيفة
كالخير والسلام والبر الرحيم
ص ٦٦٨
- بيان مراتب الانسان بحسب الاستكمالات و كيفية اتحاد النفس مع العقل-
الفعال و اتحادها مع الحقايق الكلية و فنائها في الله
ص ٦٧١:٦٧٢
- بيان كيفية استكمال النفس و تهذيب الظاهر و تحقيق حقيقة الشجلية-
والتخليه و التحلية و الفناء في الحق و تنوير النفس بالصورة العلية-

- و تهيئتها للعلوم و بيان اقسام الفناء و كيفية الاسفار الى الله ص ٦٧٣
- تحقيق وجوه الفرق بين مدركات الوهم والعقل ص ٦٧٥
- بيان اعتبارات الوحدة و كيفية عروضها للجسم و حملها عليه ص ٦٧٦
- بيان تجرد النفس و كيفية مدركاتهما و ان وجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد ب : انا ص ٦٧٨، ٧٧٩
- في ان العلوم كلها لا يجتمع في دفتر واحد و ان النفس محل جميع العلوم و منبع جميع الحقايق و محل ظهور الانوار الالهية ص ٦٧٩، ٦٨٠
- في بيان ما قيل في حق آدم النوعي و اولاده و تقدم الانسان الكلي - المطلق على الحقايق ص ٦٨١
- بيان الادلة والبراهين والشواهد على تجرد النفوس و بيان الاقوال والاخبار والآثار على بقاء النفس ص ٦٨٣
- بيان علّة هبوط النفس و كيفية تنزيلها عن مقام بارئها ص ٦٨٧
- الاقوال الواردة في النفس و كيفية وجودها و حدوثها و قدمها ص ٦٨٨
- بيان حقيقة ما افاض الله على الارواح وقسط كل نفس من رزق بارئها من - الارزاق العقلية والوجود النوري ... ص ٦٩٠
- بيان اقسام المجردات والمعقولات، و ان من المعقولات بتجريد المجرد و تقشير المقشّر و ان من المعقولات والمجردات تجرّدها وتروحنها فطرية" ص ٦٩١
- بيان مراتب وجود النفس و اختلاف اطوارها ص ٦٩٣
- في ان النفس هي الهيكل التوحيد و مدرك الحقايق و جامع جميع النشآت

- و تحقيق حكيم المحشى و تدقيقاته فى هذا الميدان ص ٦٩٥
- فى دفع ما قيل فى تجويز التناسخ و تحقيق حكيم العلامة المحشى ص ٧٠١
- فى ابطال رأى الذين ذهبوا الى امتناع مفارقة بعض النفوس عن الابدان و مفارقة بعض النفوس عن الابدان ص ٧٠١
- بيان وجه احتراز الغنم عن الذئب و انه ليس بالحس فلا دخل للمقدار... بالمقام ص ٧٠٢
- فى الاشارة الى النفوس الفلكية و بيان دليل المشهور فى ان الفلك متحرك" بالارادة ص ٧٠٢
- و انها دائمة الاسواق الى بارئها و ربّ نوعها ص ٧٠٢
- فى اثبات معاد النفوس و بيان حقيقة العقل بالعمل و ان كل صورة معقولة ... بذاتها عاقلة ص ٧٠٥
- فى اتحاد العقل بالمعقول، و انه ليس معنى الاحساس حركة القوة الحسية الى جانب صورة المحسوس الموجود فى المادة سواء كان بدخلية الشعاع الصورى ... و تحقيق القول فى الاتحاد و اقسامه . فى ان للنفس الانسانية ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات من شعبه و فروعه ص ٧٠٥
- فى ان الانسان العقلى شئ واحد مبسوط و هو جامع لجميع التعريف فى السعادة الحقيقية و ان اذة كل قوة يدراك ما يلائمها ص ٧١٢
- بيان ان السعادة متفاضلة واللذات العقلية مزيهة عن الرذائل فى الشقاوة الحقيقية و بيان اقوالها ص ٧١٧

- في احوال النفوس الناقصة والمتوسّطة ص ٧١٨
- في انّ عدد نفوس الاشقياء غير متناهية والافلاك والفلكيات متناهية ص ٧١٩
- في اثبات حشر الاجساد وما وعده الشارع ص ٧٢٠
- في انّ وجود كل مركّب طبيعيّ بصورته الكمالية و بيان اقسام التركيب من العقلي و غيره ص ٧٢٠، ٧٢١
- في تحقيق ان للشخص الواحد الجوهرى عرض عريض و تقرير الحكيم ص ٧٢٠، ٧٢١
- المحشى علّة بيان هذا الاصل ص ٧٢٢
- بيان تجرّد القوة الخياليّة ص ٧٢٢
- بيان اصول الواردة التي يتوقف عليها السعاد الجسماني ص ٧٢٥
- تحقيق وجوه الفرق بين الدنيا والاخرة ص ٧٢٦، ٧٢٧
- في الاشارة الى مذاهب الناس في السعاد ص ٧٢٨
- دفع شبهات المنكرين للمعاد ص ٧٢٩
- ابطال قول غياث الحكماء صدر الدين الدشتكى في المعاد ص ٧٣٣
- في احوال الآخرة بوجه تفصيليّ ص ٧٤١
- بيان حقيقة بدن المحسوس و انّه امر مركّب من جواهر عديدة و تحقيق المحشى في المقولات التي يقع فيها الحركة ص ٧٤٣
- بيان ان قيام القيامة و بلوغ الاشياء الى الغاية طولى لا عرضى و بيان مقبرة الحقايق في كل بحسه ص ٧٤٤
- بيان حقيقة البعث ص ٧٤٦
- في ان جميع الماديات والزمانيات والحركات اعم من القطعيّات

- والتوسطيات كساعة واحدة هي شأن من شئون الله
ص ٧٤٩
- بيان حقيقة الميزان والصراط و ان للصراط المستقيم وجهان:
ص ٧٥١
- بيان معنى مادة لفظي الملك والملكة و سبب خلود اهل الجنة و قصته
ابن نوح «انه عمل غير صالح» و كيفية خلق الكافر من ذنب المؤمن
ص ٧٥٣
- في تحقيق قول المصنف «فقد اوتى كتابه يمينه....»
ص ٧٥٤
- تحقيق في: رؤية حاصل متفرقات حسان الميِّت و سيئاته
ص ٧٥٥
- بيان حقيقة نفخ الصور فصعق من في السموات
ص ٧٥٧
- تحقيق في «القيمين الصغرى والكبرى» بل هاهنا قيمة وسطى بل صغرى
بمعنى آخر
ص ٧٥٩
- في بيان ان بين اعلى الجحيم و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين...
ص ٧٦١
- بيان حقيقة اصول السدره و شجرة الرقوم و حقيقه موضع قدمين
ص ٧٦٣
- بيان حبط الاعمال من الاسترار و ان حبطه و التدمير بحسب ظاهر من
ص ٧٧٢
- لمشكلات لان الوحد لا يتقلب الى تعدد و حقيقه نحو ديه
تحقيق في مسألة خلود هل ساره مدافسه الحكيم السجتي على المصنف
العلامه
ص ٧٧٦
- و نقل كلام الشيخ الاكبر و ان سببه ارحسه على الغضب لا يدفى ده من
النار و الخلود فيها
ص ٧٨٣
- بيان حشر الحلائق و كيفية حشر الاجساد الى الاجساد و حشر النفوس
الى النفوس
ص ٧٩٣
- في ان الحق متجل في القلوب دائماً
ص ٧٩٤

- بيان ان الانسان من حيث جوهره ثابت ص ٧٩٥
- بيان حقيقة النبي وكيفية سماعه الكلام المعنوي ص ٨٠١
- و ان جوهره الثبوتية مجمع الانوار ص ٨٠٣
- بيان صحة بعض المنامات والاندازات ص ٨٠٤
- كيفية الالهام و تحقيق ايه من وراء حجاب و بيان ان الدنيا والآخرة
حالتان للانسان ص ٨٠٧
- تحقيق في حقيقة الاقلام الالهية و كيفية تقدم بعضها على بعض بحسب
الرتبة ص ٨٠٨
- بيان تفصيل بعض الانبياء على بعض و تحقيق في حقيقة الولاية ص ٨١٣
- تحقيق في وجوب كون النبي مشرعاً و واصفاً بحكام الالهية و ان
حقيقة محمدية جاء بكتاب و سنة تامته و افيته لا تتظام العالم
البشرى ص ٨٢٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صدر المتألهين شیرازی (۹۷۹م-۱۰۵۰ هـ ق) قدس الله روحه در بین حکما و عرفای اسلامی و فلاسفه الهی به سعه باع و کثرت اطلاع و احاطه بر مراتب معقول و منقول و دقت نظر و اصابت فکر و تأسیس قواعد عقلیه و تطبیق علوم و معارف فلسفیه بر مآرب شرعیه و مقاصد دینیہ معروف و مشهور است .

کمتر حکیمی را میتوان نشان داد که در «حکمت مشائی» و «قواعد اشراقی» و «مبانی اهل مکاشفه» راسخ و صاحب نظر باشد .

ملا صدرا بواسطه غور در کتب فلسفی اعم از اشراقی و مشائی و تدریب در علوم اهل کشف و احاطه بر مآثورات وارده در شریعت حقه محمدیه و سیر کامل در افکار افلاطونیان جدید و قدیم و بالجمله اطلاع کافی از جمیع مشارب و افکار خود مؤسس طریقه‌یی شد که بر جمیع مشارب و مآرب فلسفی ترجیح دارد افکار عمیق شیخ رئیس و سایر اتباع مشا و آراء افلاطونیان جدید و تحقیقات عسیق و ژرف متصوفه ، آراء و افکار حکمای اشراقی و رواقی در کتب تحقیقی او هضم شده است و سعه افکار و تحقیقات او همه را فرا گرفته . ملا صدرا معتقد است که باید مبانی عقلی و قواعد نظری را با چاشنی ذوق و کشف و شهود از صورت فلسفه خشک و استدلالی صرف نظری خارج نمود ؛ نتیجه این کار منشا توفیق کامل بین

قواعد عقلی و مبانی کشفی^۱ و حقایق وارده در کتاب و سنت الهی گردید .
 او معتقد است که عقل تا بنور شرع منور نگردد و بوادی کشف و شهود قدم
 نگذارد بجائی نمیرسد چه آنکه عقل و حقایق حاصله از سیر و روش عقل تا در
 معلوم خارجی فانی نشود و از مقام حجاب خارج نگردد درک حقایق محال است
 چه آنکه فکر و عقل حجابی بین انسان و واقع است و صورت حاصله از عقل حجاب -
 الله اکبر است و قیل «العلم حجاب الله الاکبر» حتی در مقام شهود هم شهود کامل
 عبارت است از فناء شاهد در مشهود بنحویکه سالک از کِلِفَت حمل مشاهده خلاص
 شود و فناء حقیقی باو دست دهد .

شہسوار عقل عقل آمدصافی

بندِ معقولات آمد فلسفی

کثیری از مباحث مربوطه بمبدء و معاد خصوصاً حقایق مربوط بامور آخرت و
 احوال و نشآت بعد از موت را نمیتوان با استدلال صرف کشف نمود ؛ بلکه عقل
 نظری در ادراک اولیّات امور آخرت عاجز و از رسیدن و نیل بحاق آن اعجمی
 است و جز از طریق شرع احمدی و استنضائیه از قلب تقی تقی محمدی و راهنمایی
 اهل بیت امجاد او که ناظران سلاسل طول و عرض مبدء و معاد و راه نمایان گمشدگان
 بادیة ایجادند در این قبیل از مسائل سالک بجائی نمیرسد^۲ .

۱- باین معنی ملاصدرا در اغلب کتب خود اشاره نموده است نگارنده این معنی را بنحو تفصیل در شرح خود
 بر مقدمه قیصری بر فصوص شیخ اکبر بیان نموده است . رجوع شود به مقدمه اسفار ط ۱۲۸۲ ه ق

ص ۴۳۶۲ . مبدء و معاد ج ط ۱۲۱۲ ه ق ص ۲۳۱ . مشاعر ج ط ص ۴۳۶۲ .

۲- بهین مناسبت در مسائل مهم مربوط به نشآت بعد از موت کلمات ملاصدرا از سایر مشارب ممتاز است
 کلمات فلاسفه در مسأله معاد و مباحث مربوط بمعاد و مباحث دیگر که مبتنی بتعمق حقیقت وجود
 و نیل بوحدت اصل وجود و تشکیک خاص بلکه خاص الخاصی و اخص الخواصی است مملو از مطالب
 نادرست و متناقض است «والعجب من رام منهم بزیادة تحقیق او تدقیق و انما جاء بکلمات متناقضة
 وما خلص من دیاجیرها الا الاقلون و لعمری کلمات اکثرهم مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض و ما
 ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم بظلمون» .

تصوُّف در اغلب شعب علمی اثری عمیق از خود گذاشته است بهمین جهت اکثر دانشمندان کم و بیش از این علم بی نیاز نیستند. افکار صوفیه حتی در انظار و افکار حکمای مشائی که پابند استدلال صرفند اثری عمیق گذاشته است^۱ ولیکن این اثر در کتب ملاصدرا ظاهرتر و بارزتر است و بعد از تفسیر ملاصدرا بر کلام الله مجید که مملو از افکار اهل کشف است این کتاب (شواهد) بیش از سایر کتب ملاصدرا ممزوج با قواعد اهل سلوک و نسیئده افکار واقعی این حکیم الهی است. ما خصوصیات این کتاب را در همین مقدمه بیان خواهیم نمود.

علت ترجیح طریقه سلوک و کشف و شهود بر طریقه اهل انظار و تابعان براهین صرفه را ملاصدرا و دیگران که در حکمت نظری و کشفی راسخ و محققند این طور بیان کرده اند:

حقایق علوم و معارف در عالی خارج از عالم ماده و زمان که عالم جهل و تاریکی است. وجود دارد مخزن و معدن علوم و معارف خصوصاً علوم و معارف حقیقیه دارای مراتب و مقاماتی است عالم بعد از عالم ماده که عالم برزخ باشد یکی از مراتب وجود حقایق علمی است.

مرتب و مقام دوئم مخزن معارف عالم عقول عرضیه و طولیه و عوالم ملائکه مجردة صرفه است مرتبه اعلائی معارف مقام واحدیت و احدیت وجود است. علوم و حقایق در این دو موطن علمی صافی و معرّا از کدورات است «لِصْفَاءِ الْعُلُومِ وَ

۱- مقامات عارفان اشارات شیخ گواه صادق ما است شیخ در سعاب عارفان گوید: «وهم فی جلبات من اندامهم قد نشوها و رفنبرها ... الخ» این مقامات حاوی برخی از مبانی سلوک است.

تعمیریه عن الحدود» علم خود، حقیقتی است مجرد از ماده جسمانی و معرفاً از حلول در ماده، نفس وقتی متصف بعلم و موقعی واجد صورت علمی می گردد که ترقعی از ماده برای آن حاصل شود اول مرتبه علم و معلوم مقام مجرد نفس از ماده است بنا بر این اول مرتبه علم ارتفاع نفس از ماده و نیل بمقام برزخ و مجرد برزخی است. ملا صدرا با براهین متعدد^۱ عالمی فوق عالم ماده و انزل از عالم معنا و عقل صرف اثبات نموده است.

نفس بعد از ترفیع از ماده و رسیدن بعالم برزخ از این عالم تجاوز نموده بعالم عقل و معنی وارد می گردد این مرتبه دوم عالم علم و معلوم است ملا صدرا در جمیع این مراتب ملاک اتصاف نفس بعلم و حصول صورت علمی را در صریح وجود نفس بارتحال و سیر و سفر معنوی از عالم ماده بعالم برزخ و مرور از عالم برزخ و ورود بعالم عقل میداند.

باین معنی که ملاک حصول علم، تقشیر نفس حقایق را از ماده نمی باشد بلکه ملاک واقعی حصول علم تحول و جنبش ذاتی نفس و سیر بعالم اعلی می باشد.

ملا صدرا ملاک حصول علم چه علم به جزئیات و چه کلیات را باتحاد نفس با صورتی در عالم برزخ و مثال و معنا و حقیقتی در عالم عقل صرف میداند. نتیجه صعود نفس بعالمی فوق عالم ماده و نشأی برتر از عالم زمان و مکان و اتصال بحقایق غیبی و صورت و معنای اصلی حقایق این عالم اتحاد با صورتی در صقع داخلی نفس در قوس نزول می باشد.

۱- ما در شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا بطور اشباع افکار ملا صدرا را در این زمینه بیان کرده ایم و در شرح

خود بر مقدمه فیصری مفصلتر بحث کرده ایم. شرح حال و آراء علمی ملا صدرا چاپ مشهد ۱۳۸۲ هـ

ص ۱۱۲ تا ۱۴۵ و شرح مقدمه فیصری ج ۴ م ۱۳۸۵ هـ ق ص ۲۱۰ تا ۲۶۰ مباحث علم.

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت برود بالا همان با اصل خود یکتاستی ادراک حسی در نزد ملاصدرا متقوم بخيال و صورت خیالیّه متقوم بصورت عقلی و عالم عقول متقوم بسقام اصل وجود است محیط بر جمیع حقایق ، حقیقت وجود حق است «والله من ورائهم محیط»

بعقیده ملاصدرا طریقه اهل سلوک و مشرب اهل کشف و شهود از آنجهت مقدم بر طریقه اهل انظار است که عقل مستکمل بحکمت نظریه و عملیه و قلب عارف سالک بواسطه صفاء تام و استعداد کامل محل تابش و طلوع حقایق غیبی است بنحو صرافت و وحدت قلب و روح متصل با فوق اعلیٰ حقایق وجودی را عاری از تعیّنات و حدود لازمه تنزل شهود مینماید و بحاق و وجود خارجی و حقیقت اصلیه معلوم میرسد و بین او و واقع حجابی وجود ندارد رفض تعیّنات و القاء حدود ملازم است با شهود اصلی حقایق در مقام و مخزن سعی موجودات .

لذا گفته شده است : «العلّة حدّ تام لوجود المعلول ؛ والمعلول حدّ ناقص لوجود العلّة ، ذوات الاسباب لا تعرف الاّ باسبابها الا الى الله تصیر الامور» .

از برای رسیدن بواقع و درک حقایق وجودیه و نیل بسائل مبدء و معاد ده طریق معیّن و مقرر شده است :

یکی : طریقه اهل استدلال و تحصیل طریق یقینی از راه برهان . حکمای الهی این طریقه را اختیار کرده اند ولی این طریق نسبت بطریقه اهل سلوک که ذکر خواهد شد آسانتر است هرکسی که دارای استعداد متوسطی نیز باشد میتواند از طریقه مشاهده موجودات و اقامه براهین عقلی بسائل مبدء و معاد تا حدودی پی برآید . سالک

این طریقه بواسطه تحصیل صور علمیّه حاکی از واقع بحقایق میرسد ولی بین او و واقع صورتی حائل و حاجب است .

این علم، یعنی علم حاصل از این طریق را علم الیقین نام نهاده‌اند هر که بمسائل مربوط بمبدء و معاد و احوال و نشئات بعد از موت و مباحث الهیات و نحوه صدور کثرت از حق و کیفیت ثبوت صفات کمالیه در عرصه وجود و ذات حق با قدم برهان و معراج استدلال پی ببرد «فقد فاز فوزاً عظیماً» .

این طریقه بدون شك مقدم بر طریقه اهل کلام از معتزله و اشاعره است و کلمات حکمای اسلامی در مباحث و مسائل مربوط بعقاید اسلامی کاملتر و تامتر از اصول و مبانی اشاعره و معتزله است . بدون تعصب و مجامله باید گفت: طریقه تکلم ملعبه با عقاید و افکار و آراء شریعت محمدیه است ؛ مسائل مدوّن در کتب کلامی اشاعره و معتزله مجموعه‌یی از ظلمات بعضیها فوق بعض است چون مسائل آن مبتنی بر مجادلات و مجازفات است ما در جای خود گفته‌ایم : بدلیل عقل و اجماع و سنت و کتاب بحث به طریقه متکلمان از اشاعره و معتزله ممنوع و حرام است .

طریقه دیگر از برای رسیدن بحقایق طریقه عرفا و ارباب کشف است و این طریقه انبیاء و اولیاء است . سالکان این طریق بچشم دل ملکوت سماوات و ارض را شهود مینمایند و بواسطه اتصال بملکوت و باطن حقایق که عوالم عقول طولیه و عرضیه و مقام اسماء و صفات حق باشد بحقایق این عالم واقف میشوند . مقدمه این طریقه تصنیف باطن و قلب و بالجمله تنویر روح از کدورات جسمانی است قلب بعد از آنکه بواسطه ریاضات علمیّه و عملیه نورانی شد ؛ انوار حق در آن تابش می‌کند . صدر المتألّهین این طریقه را نیز علاوه بر تکمیل قوه عقلی پیموده‌است لذا در مقدمه

این کتاب گوید ۱ :

«لَمَّا كَثُرَتْ مَرَاஜَعَتِي إِلَىٰ عَالَمِ الْمَعَانِي وَالْأَسْرَارِ وَ مَلَازِمَتِي بِأَبْحَاثِ حِكْمَةِ اللَّهِ ، مَفِیضِ الْأَنْوَارِ وَطَالَتِ الْمَهَاجِرَةُ عَمَّا أَكْبَرُ عَلَيْهِ طَبَايِعُ الْجُمْهُورِ وَالْأَعْرَاضُ بِالْكَلِيَّةِ إِلَى الْحَقِّ الْقَرَّاحِ عَمَّا اسْتَحْسَنُوهُ ثِقَّةً بِمَا هُوَ الْمَشْهُورُ وَ قَلَّدُوهُ خَلْفًا عَنْ سَلْفِ اعْتِمَادٍ عَلَىٰ مَشَافَهَةِ الْحَسِّ لِلْمَحْسُوسِ وَ انْغِمَاضًا عَنْ مَشَاهِدَةِ الْوَارِدَاتِ عَلَى الْقُلُوبِ وَالنَّفُوسِ قَدْ اطَّلَعْتُ عَلَىٰ مَشَاهِدِ شَرِيفَةِ الْهَيْئَةِ وَ شَوَاهِدِ لَطِيفَةِ قَرَّانِيَّةِ وَقَوَاعِدِ مُحْكَمَةِ رَبَانِيَّةِ وَ مَسَائِلِ نَقِيَّةِ عِرْقَانِيَّةِ قَلَّمَا تَيْسَّرَ لِأَحَدٍ الْوُقُوفُ عَلَيْهَا ، إِلَّا أَوْحَدِي مِنْ أَفْضَلِ الْحُكَمَاءِ أَوْ صُوفِي صَفِي الْقَلْبِ مِنْ أَمَّا جَدِّ الْعُرَفَاءِ» .

از آن جهت ملاصدرا طریقه خود را از سایر طرُق متمیِّز ساخته است که بین مملک کشف و شهود و طریقه نظر و فکر جمع نسوده است لذا حکمت متعالیه او مشتمل بر کاملترین براهین نظریه و نفیسترین قواعد کشفیه است و کمال مطلوب نزد او تکمیل این دو جهت است . نهایت تکمیل قوه نظریه و غایت تکمیل این قوه انتقاش نفس ناطقه بصورت وجود و نظام عالم ایجاد و استکمال باعتبار اتصاف بصور حقایق «وصیرورتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی و مشابهاً للنظام الوجود» است چه آنکه از تصور نظام وجود علی ما هو علیه نفس مادّه و محل صور حاصله از اشیاء و معدن انتقاش جمیع حقایق می گردد بلکه بنا بر حکمت متعالیه نفس انسانی متحد با حقایق عالم وجود میشود بناءً علی اتحاد العاقل والعقول و نعم ما قیل :

هر آنکس ز دانش برآد توشه‌یی جهان نیست بنشسته در گوشه‌یی

«وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيّد الرُّسُل السنون في دعائه (ص)

الى 'ربه حيث قال : ربّ اربنا الاّشياء كما هي. وللخيل (ع) ايضاً حين سئل : ربّ هبلى حكماً . والحكم هو التصديق بوجود الاّشياء المستلزم لتصورها ايضاً واما - العمليّة فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاّستعلائيّة للنفس على البدن والهيئة الاّقياديّة - الاّقهارية - للبدن من النفس والى 'هذا الفن اشار بقوله : «تخلقوا باخلاق الله» و استدعاء الخليل بقوله : «والحقني بالصالحين» والى 'ا فتى الحكمة اشار في الصحيفة الملكوّتيّة^١ «ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» وهي : صورته التي هي طراز عالم الاّمر «ثمّ رددناه اسفل سافلين» وهي : مادته التي هي من - الاجسام المظلمة الكثيفة . «الاّ الذين آمنوا» اشارة الى غاية الحكمة النظرية «و عملوا الصالحات» اشارة الى 'تمام الحكمة العمليّة»^٢ .

ملاصدرا اساس فلسفه خود را بر همین پایه‌ی که ذکر شد نهاده است لذا فلسفه او جامع بین طریقه مشاء و اشراق و رواق و مسلك صوفیه و عرفای اسلامیت و مأخذ افکار عرفانی صدرالدین شیرازی مانند سایر متصوّفّه و کتمل از اهل تحقیق کتاب و سنت است با این فرق که ملاصدرا از افکار و حقایق وارده از اهل بیت عصمت و ائمه طاهرین نیز بحدّ اعلى استفاده نموده است شرح او بر اصول کافی شیخنا - الكليني و تفسیر او بر قرآن مجید گواه ما است .

کتب او از تقایص سایر حکما و عرفا معرّا است نه افکار مشتمل بر اوهام برخی از فلاسفه در کتب او دیده میشود و نه ترهات عوام صوفیه که بوجه من - الوجوه قابل انطباق براهین علمی و نظری نمی باشد در آثار او بچشم میخورد و نه

١- رجوع شود بمقدمه سفر اول اسفار چاپ ط ١٢٨٢ ه ق ص ٥

٢- والى فتى الحكمة كليهما اشير خ، ل، اسفار

٣- مقدمه مؤلف بر اسفار اربعه چاپ ط ١٢٨٢ ه ق ص ٤

بآراء، ومجادلات کتب کلامیّه اعتنائی دارد .

«وليعلم ان معرفة الله و علم المعاد و علم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقّيه العاَمى او الفقيه وراثهً و تَلَفْتَقاً..... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلمين ، وليس ايضاً هو مجرد البحث البحت كما هو دأب اهل النظر و غاية اصحاب المباحثه والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض^۱» .

تقویت عقل عملی و تکمیل نفس از طریق عبادت و ریاضت و ترک مشتهیات و اعراض از معاصی و تزکیه نفس از رذائل و استحکام اساس معرفت و مستعدنمودن روح و لطیفه باطنی از برای قبول انوار حضرت ذوالجلال در نظر ملاحظه در رکن و پایه اساسی درک حقایق است .

«فابدء يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها . فقد افلح من زكيتها و، وقد خاب من دسيتها ، واستحکم اولاً اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذريها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذا اتوها . ولا تشتغل بثرهات عوام الصوفيّة من الجهلة ولا تركز الى اقاويل المتفلسفة جيلة فاتها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة^۲» .

مسائلی که در کتب فلسفی ملاحظه عنوان شده است هم با براهین نظریه مضامین است چون بر جمیع مسائل مدوّن در کتب خود از طرق مختلف برهنه اومه نبوده

۱- رجوع نمود مقدمه کتاب ارسطو ارسطو .

۲- اقدمین از فلاسفه جامع بین مراتب کسب و اسباب دلائل ، در دایره الاندلس مالتا مقدمه است و در للعالم العینی" بدون پیچیدن طریق کسب و جهود امکان ندارد و در بعضی فلسفیه قول است که هر کس بلکه فناء حاصل از تصفیه نفس است و قد جمعنا هذه المسئلة في ... ما ظهر مقدمه تقدیمی ، و قد

است آنچه از مسائل فلسفی در کتب حکمای مشاء موجود است ملاصدرا آن مباحث را بحسب اقامه براهین نظریه منظم و مرتب بلکه مرتب تر و منظم تر از فلاسفه و حکمای اهل نظر تقریر نموده است و بلسان مشاء در این زمینه ها سخن گفته است در ضمن همان مسأله را بسبک اشراق نیز تحریر و تنظیم نموده و باقواعد و وفق داده است کما هو الواضح عند الحکیم الماهر و العارف الکامل الجامع بین المنقبتین .

عقل تا بنور شرع منور نگردد در مسائل مربوط به علم الهی و حقایق وابسته به مبدء و معاد بجائی نمیرسد چون درک این قبیل از مسائل به صرف کار انداختن قوه نظریه اگرچه صاحب قوه در مرتبه اعلاى از ادراک قرار گرفته باشد میسور نیست . حقایق و معارف در مقام و مرتبه واحدیت که مقام تعیین حقایق است بنحو وحدت و صرافت موجود است . از باب لزوم مناسبت بین مدرک و مَدْرَک و وجوب و سنخیت بین قابل و فاعل انسان بدون رفض تعیّنات و حدود و الغاء تبعات ماده بمقام صرافت وجود راهی پیدا نخواهد کرد لذا در قرآن کریم شرط تعلیم حقایق الهی را تقوی دانسته است « اتَّقُوا اللَّهَ يُّعَلِّمَكُمُ اللَّهُ » . قطع حجب ظلمانی و نورانی و القاء و رفض تعیّنات لازمه حدود وجود ناقص سبب انکشاف ملکوت وجود است لذا در شریعت محمدیه اشارات و کنایات و لطایف و نصوص زیادی راجع بلزوم تکمیل عقل نظری و عملی موجود است . از ناحیه تکمیل قوه نظریه علم الیقین و تکمیل عقل عملی که جناح دیگر سالک از برای پرواز بعالم ربوبی و الهی است نصیب سالک حصول حقّ الیقین و عین الیقین می گردد .

پژ و بال ما کمند عشق اوست مو کشانش می کشد تا کوی دوست

خواجۀ کائنات «ص» و خاتم رسل جمیع حقایق مربوط بمبدء و معاد را در کتاب آسمانی خود و سنت خویش بیان فرموده است و کیفیت سلوک و نحوه نیل بحقایق ملکوت را بوسیله باب مدینه علم خود بنحو اعلیٰ و اتم مقرر داشته چه آنکه مقام نبوت آنحضرت بحسب احاطه بر حقایق ملکوت باعتبار صرف ذات و تمامیت وجود که همان مقام باطن ولایت اوست تام و فوق السما و چون صرفست و صرف الشیء قابل تعدد و تکثر نیست همه حقایق را در بر دارد و مقام باطن و جهت ولایت او که اتم و اوسع دوائر ولایات و نبوات است بمرتبه ولایت حضرت ولایتمدار علی «علیه السلام» متحد است و چون آنحضرت صاحب اسم اعظم و منشأ جمیع ولایات و نبوات است هیچ صاحب شریعت و ولایتی از حیطة ولایت او خارج نیست . بهمین مناسبت هیچ سالک و عارف و کاملی بی نیاز از او نیست و مسکن نیست حق را بدون وساطت «من له الاسماء العظم» پرستش نمود آنچه کمال در عالم وجود فرض شود مترشح از مقام ولایت او و اهل بیت عصمت و طهارت آنحضرت می باشد . صدر المتألهین بهمین مناسبت اساس معارف و مبانی مربوط بعلوم مبدء و معاد و آنچه از حقایق و معارف را که در کتب خود بیان نموده است از مشکوة نبوت و ولایت اخذ نموده و مبانی خود را با آیات کتاب و مآثورات و لویه صادرة از مقام اهل عصمت و طهارت تطبیق نموده بلکه بعقیده نگارنده بواسطه اتصال ببدء ولایت و نیل بدرجۀ کشف، حقایق را بنحو صافی از مقام ولایت اخذ نموده است .

بهمین جهت فلسفه او مشتعل بر نقائص افکار اهل نظر و راسخان از حکمای مشاء و متضمن تفاوت افکار اهل اشراق و حکمای رواق است همین معارف و حقایق

را با مبانی و مسائل موجود در کتاب و سنت تطبیق نموده بلکه میتوان گفت معارفی را که از راسخان علم و وارثان علم کتاب و سنت اخذ نموده است نخبه‌ترین مطالب فلسفی اورا تشکیل میدهد چه آنکه برخی از مسائل نفیسه مربوط بمبدء و معاد حقایقی است که منحصرآ در کتاب و سنت و مآثورات اهل عصمت و طهارت موجود است لذا در مقدمه همین کتاب (شواهد) گوید : ۱

«تَفَرَّدت بامور شریفه عالیة خَلَّت عن مثلها زبرالاولین و ان كانوا من الاسباطین ، و کَلَّت عن ادراکها افهام الاخرین وان كانوا من المتفطنین، هی لعمری انوار ملکوتیة یتلأء فی سماءالقدس والولایة و ایدی باسطة یقرع باب النبوة وقد اودعنا بعضاً من هذه المسائل فی مواضع متفرقة من الکتب والرءساء و کثیر منها مما لم یمکنی ان انص علیها خوفاً من الاشتهار و حیفاً علیها من الاکتشار فی الاقطار» .

همانطوریکه بیان نمودیم : حقایق اشیاء در مقام علم و مرتبه اصلی حقایق منصبغ بلون کثرت نمیباشد بلکه بنحو صرافت و وحدت موجود است قوه نظریه قدرت ادراک حقایق را بنحو صرافت ندارد چون خود تعین دارد .
حقیقت هر شیء عبارت است از نحوه تعین آن شیء در علم حق، علم کامل بهر شیء حاصل نمیشود مگر باتصال بمرتبه واحدیت و اتصال بدون رفع تعینات و رفض حدود و از بین بردن وسایط نوری و ظلمانی بین عبد و سالک و حق ممکن الوقوع نمی باشد لیکن رفع وسایط جز بقدم شهود امکان ندارد .

شیخ مشائیة اسلام از خلف حجاب قوه نظریه باین حقیقت پی برده و یا با استدلال از ذوق باین معنی رسیده است و در مواردی تصریح فرموده است :

«لیس فی مقدرة البشر^۱ الوقوف علی^۱ حقایق الا^۱شیاء بل غایة الا^۱نسان ان یدرك^۱ خواص^۱ الا^۱شیاء و لوازمها^۲» .

محققان از اهل نظر، خود اذعان دارند که علم حاصل از طریق تصفیه که حق^۱ الیقین و عین الیقین باشد اصفی و اتم^۱ و کاملتر است و اگر با شرایط حاصل شود تطرُق^۱ جهل و احتمال عدم اصابه^۱ واقع در آن نیروی حصول چنین علمی را ممکن نمیدانند و آنرا منحصر بانبیاء و کسئل از اولیاء میدانند .

اگرچه این کلام درست است که علم حاصل از طریق کشف و شهود جمع^۱ المنال است «وجل^۱ جناب الحق ان یکون شریعة^۱ لکل^۱ وارد» ولیکن اگر انسان از طریق صحیح وارد شود حصول آن ممتنع نیست. کتب اهل عرفان و مطالب مدو^۱نه در آن کتب که اختصاص بمعارف دارد بهترین گواه ماست چون همانطوریکه مکرر گفتیم: مطالب مدو^۱ن در کتب عرفا در مسائل مربوط بمعارف بسراتب کامل ترازمبانی فلاسفه است .

البته این معنی قابل انکار نیست که خرق حجب امکانی و تصفیه قلب از کدورات برای انسانی که در ابتدای وجود انفسار در کثرت و ماده دارد بلکه عین ماده و کثرت است بسیار مشکل است انسان ولیده طبیعت و مأنوس بمشبهیات نفسانی

۱- و هو دره ادرك هذا المر بصحة العطر و صفاء الروح .

۲- شیخ رئیس بدون اشکال بطریقه شهود و کشف نظر داشته است ولیکن در عصر او افکار عرفا من انفسار بعد از شیخ سبک و اسلوب اهل نظر بدویر شده بوده است و در عصر او سیر مطالب بدرسدو مخالف طریق برهان در افواه ملذران رباب رایج و دد است .

است از برای کسانی که در خود امکان حصول معرفت را از راه تصفیه و طریق کشف نمی‌بینند سلوك طریق برهان لازم و واجب است «المیسور لا یسقط بالمعسور وما لا یدرک کلثه لا یترک کلثه».

طریقه سلوک و سیر از طریق کشف همان طریقه اولوالعزم از انبیاء است اولیاء حق بواسطه تجافی از عالم ماده و دار غرور و خرق استار امکانی باصل وجود حق واصل شده‌اند و قیامت خود را در همین نشأه شهود نموده‌اند و تابعان خود را نیز بعین جمع و احدیت وجود دعوت کرده‌اند. در قرآن کریم و مآثورات نبوی و اخبار وارده از اهل طهارت این معنی بطور کامل ذکر شده‌است مثل آیه شریفه: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» و «وَإِنِّي إِلَيْ رَبِّكَ الْمُنْتَهِي» از حضرت رسول نقل شده‌است «انی لست کاحدکم ، ایت عند ربی یطعمنی و یسقینی» .

مشاهده صریح وجود حق با رَفْضِ تَعِیِّنَاتِ امکانی مطلوب واقعی اهل الله است شهود حق در این نشأه از برای کمال از اولیاء حاصل گردیده‌است . بهمین معنی در کلام متعجز نظام حضرت علی (ع) اشارت رفته‌است «لَوْ كَشَفَ الْغِطَاءَ مَا زِدَدْتْ يَقِينًا ، رَأَيْتْ رَبِّي بَعِينِ قَلْبِي ، مَا رَأَيْتْ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ وَ فِيهِ» . رفع حجب در قیامت کبری از برای جمیع افراد انسان در مقام رَفْضِ تَعِیِّنَاتِ و تجلی حق با سماء قاهره و صعق من فی السَّمَاوَاتِ وَ مِنْ فِي الْأَرْضِ حاصل می‌شود . ما در شرح خود بر مقدمه قیصری و شرح بر فصوص الحِکْمِ شیخ اکبر و شرح بر نصوص این معنی را مفصلاً بیان کرده‌ایم و در تعلیقات بر این کتاب نیز این معنی را تقریر نموده‌ایم^۱ .

بیان خصوصیات کتاب «الشواهد الربوبیه»

این کتاب نماینده افکار خاصه صدرالدین شیرازی است. ملا صدرا در این کتاب بنحو ایجاز و اختصار در مواردی و بنحو تفصیل در برخی از مسائل و بطور کلی بنحو برزخ بین اجمال و ایجاز و اختصار و تفصیل کامل اکثر آراء خود را با عباراتی سلیس و روان و جذاب تقریر کرده است.

این کتاب تقریباً حاوی خلاصه و تلخیص کتاب مستطاب اسفار است. در اسفار تقریباً جمیع افکار و آراء نقل شده و صدرالدین شیرازی بعد از ذکر جمیع مشارب و بیان حقیقت مبانی مهم فلسفی بلسان جمیع صاحبان نظر و متصدیان معرفت حقایق نوعاً مختار خود را در ضمن تشریح مطالب بیان مینساید ولی در این کتاب آراء خود را بنحو خلاصه و تلخیص تقریر کرده است.

بعبارت دیگر کتاب اسفار کتابی است که جمیع افکار متصدیان بیان معارف و صاحبان مشارب در آن هضم شده است مثلاً در مبحث وجود طریقه مشاء که فاعل به تباین حقایق وجودیه اند ذکر شده است و بعد از تحقیقات وسیعی این قول را به قول حکمای فهلوی برگردانده است و تباین وجودات را تباین بالعرض نامیده است و مذهب دانسته و روی قرآنی که در کلمات مشاء موجود است مثل آنکه حسی مشاء گفته اند: «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و العلة حدی نام لوجه ذالعلول» و غیر اینها از قواعد عقلیه. نظیر «فعل کل فاعل مثل طبیعه» و «ان الحق هو الله» و «المنتهی» و «کل حقیقه ترجع الیه» با ملاحظه آنکه محققان از مسائل فاعل و مفعول

وجودند قول آنها را بقول فهلویون ارجاع داده است و سپس پرداخته است به بیان حقیقت قول حکمای فهلوی و اثبات آنکه فهلویون وجود را حقیقت واحده میدانند بعد از تقریر و تحقیق در قول فهلویون و اثبات تشکیک خاصی در حقیقت وجود با مهارتی مخصوص بخود این قول را بقول اعظم عرفا و کمال از صوفیه که قائل به تشکیک خاص الخاصی و وحدت شخصی در وجودند برگردانده است و مثل صوفیه یعنی به تبع صوفیه بآیات بیّنات قرآن و کلمات اهل عصمت استدلال کرده است^۱. و با طرز خاصی قول قائلان بنور و ظلمت در اصل وجود را نیز بتشکیک خاصی ارجاع داده است. کسانی که وارد بمبانی ملا صدرا هستند میدانند که این سبک از بحث در دوره اسلامی اختصاص باین رجل عظیم الشان دارد و این خود حاکی از آن است که ملا صدرا در جمیع مسالک موجود در فلسفه استاد ماهر است. اگر کسی بحواشی او بر شفا با دیده بصیرت و بضاعت علمی مراجعه کند او را یکی از بزرگترین حکمای محقق مشاء می بیند کما اینکه مراجعه بحواشی و تعلیقات او بر حکمة الاشراق بهترین گواه بر تمحّض او در حکمت اشراق است اگر ملا صدرا در مقام تقریر قواعد اشراق برخی از مناقشات را بر مبانی شیخ اشراق نمی کرد یعنی در صدد انتصار از شیخ رئیس و اتباع او در برخی از مبانی بر نیامد و صرفاً به تحکیم مبانی او می پرداخت مراجعه کننده بحواشی حکمت اشراق او را حکیمی راسخ و متبحر و صاحب نظر در حکمت اشراق میدید کما اینکه در بین حکمای اسلامی هیچ کس بعد از خواجه طوسی با اصول و عقاید متکلمین و آراء اهل کلام باندازه ملا صدرا وارد نیست چون شیخ و فارابی و شیخ اشراق و سایر اعظم بچشم حقارت

۱- اسرار عامه اسفار مباحث وجود چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۰، ۹، ۲۵، ۲۶ و فصول عرفانیه علت و معلول

(سفر اول ص ۱۸۱ تا ص ۱۹۰) الهیات اسفار ط ۱۳۸۲ هـ ق ص ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۵۸، ۵۹، ۶۰

بکلام و افوال متکلمین نظر میکردند و کمتر در صدد اشکال و مراجعه بآراء متکلمان برآمده‌اند.

قبل از ملاصدرا بین متصدیان معرفت حقایق و محققان از اهل افکار و انظار و آراء و متخصصان در علوم حقیقه از عرفا و مشایخ صوفیه و فلاسفه مشاء و اشراق اختلاف نظر عمیق وجود داشت و هر یک از این فِرَق با ثبات طریقه خود و نفی ممشای دیگران میپرداخت. ملاصدرادر هر یک از طرق متکفل و متصدی بیان مسائل علمی ماهر و متخصص گردید و بعد از آگاهی کامل در این مشربها بتحقیق و تبیین معارف پرداخت.

کثیری از قواعد مشاء^۱ را با براهین متعدد اثبات نمود و از اشکالات مخالفان این طریقه جواب داد. و همچنین کثیری از قواعد عقلی و کشفی را استوار نمود^۲. شیخ و اتباع او بطور کلی منکر وجود برزخ و اشباح مثالیه‌اند و تا قبل از ملاصدرا جمیع حکما بر این معنی اتفاق داشته‌اند. ملاصدرا جمیع ادله شیخ را مردود دانست و در مباحث عقل و معقولات و مبحث نفس مجرد خیال متصل و برزخ منفصل را اثبات نموده‌است. در این کتاب نیز بطور صریح این مسأله بیان خواهد

۱- از قبیل ترکیب جسم از هیولی و صورت که مورد مناقشه حکمای اشراق بود و همچنین اثبات صورت نوعیه که شیخ و سایر اتباع مشائیه آن را اثبات نموده‌اند و شیخ اشراق آن را مردود دانسه و حواجه در این مسأله از شیخ اشراق تبعیت کرده‌است.

سفر نفس اسفار جاب که ۱۲۸۲ هـ ق س ۲۴ و جواهر و انوار س ۱۶۳

۲- مثل قول بمثل افلاطونیه که مورد طعن شیخ و فارابی، حواجه و میرداماد و سایر اتباع مشاء بود و همچنین جواز تشکیک در حقیقت واحده که شیخ و اتباع اوسالمان دراز بذکر نفوض و اشکالات بر این مسأله پرداخته بودند و ملاصدرا بر طبق قواعد اهل نظر این مسأله را اثبات نمود. رجوع به دسامار جاب که ۱۲۸۲ هـ ق فصل در احلاف احاء تشکیکی س ۱۰۴ تا ۱۰۶ و ایضا بحث تشکیک س ۱۱۰، ۱۰۹ و ۱۰۸ و ۱۰۷ و ۱۰۶ و ۱۰۵ و ۱۰۴ و ۱۰۳ و ۱۰۲ و ۱۰۱ و ۱۰۰ و ۹۹ و ۹۸ و ۹۷ و ۹۶ و ۹۵ و ۹۴ و ۹۳ و ۹۲ و ۹۱ و ۹۰ و ۸۹ و ۸۸ و ۸۷ و ۸۶ و ۸۵ و ۸۴ و ۸۳ و ۸۲ و ۸۱ و ۸۰ و ۷۹ و ۷۸ و ۷۷ و ۷۶ و ۷۵ و ۷۴ و ۷۳ و ۷۲ و ۷۱ و ۷۰ و ۶۹ و ۶۸ و ۶۷ و ۶۶ و ۶۵ و ۶۴ و ۶۳ و ۶۲ و ۶۱ و ۶۰ و ۵۹ و ۵۸ و ۵۷ و ۵۶ و ۵۵ و ۵۴ و ۵۳ و ۵۲ و ۵۱ و ۵۰ و ۴۹ و ۴۸ و ۴۷ و ۴۶ و ۴۵ و ۴۴ و ۴۳ و ۴۲ و ۴۱ و ۴۰ و ۳۹ و ۳۸ و ۳۷ و ۳۶ و ۳۵ و ۳۴ و ۳۳ و ۳۲ و ۳۱ و ۳۰ و ۲۹ و ۲۸ و ۲۷ و ۲۶ و ۲۵ و ۲۴ و ۲۳ و ۲۲ و ۲۱ و ۲۰ و ۱۹ و ۱۸ و ۱۷ و ۱۶ و ۱۵ و ۱۴ و ۱۳ و ۱۲ و ۱۱ و ۱۰ و ۹ و ۸ و ۷ و ۶ و ۵ و ۴ و ۳ و ۲ و ۱.

شدا .

کتر دانشمندی در بین اساطین فن حکمت و عرفان این نحو اصابت نظر داشته و دارای فکر و حدس بتمام معنی صائب بوده است .

حکمت متعالیه ملاصدرا فلسفه‌یی است خالی از تعصب و طرفداری یک‌جانبه و با ریختن این طرح آشتی و صلحی دائم بین فلاسفه و عرفا بوجود آورد و بعد از ملاصدرا کم‌کم و بتدریج محصلان فن حکمت و عرفان بتعلیم هردو رشته می‌پرداخته‌اند . چون فهم کلمات ملاصدرا بسیار مشکل است کسی می‌تواند مدعی تخصص در فهم و تدریس کتب ملاصدرا شود که در حکمت نظریه طریقه شیخ مشائیه اسلام و کتب تحقیقی اشراق مثل حکمت اشراق و مطارحات و کتب تحقیقی عرفان مانند فصوص محیی‌الدین و مفتاح و نصوص قونوی و تمهید القواعد ابن تریکه وارد باشد .

اگر کسی بخواهد متخصص در حکمت متعالیه گردد باید شرح‌اشارات خواجه طوسی و شفای شیخ رئیس ابن سینا و حکمت اشراق شیخ مقتول و قسمتی از کتب تحقیقی عرفان را نزد استاد ماهر قرائت کند و سپس پردازد به مطالعه عمیق در کتب فلسفی ملاصدرا^۱ چون کتب خاص^۲ او صرفاً شرح بر کتب دیگران مثل حاشیه شفای شیخ رئیس و حاشیه بر حکمت اشراق نیست شواهد و اسفار و مبدء و معاد و مظاهر الالهیه ممزوج است از افکار مشاء و اشراق و انظار اهل کشف از اولیاء و کتمل

۱- مباحث نفس اسفار اربعه چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۹ و مباحث عاقل و معقول ط ک ۱۲۸۲ هـ ق ص ۳۱۳،

۲- رجوع شود بمقدمه استاد دانشمند جلال‌الدین همائی بر شرح مشاعر لنگرودی ج مشهد ۱۳۸۲ هـ ق

از عرفای اسلامی «قدس الله اسرارهم» و آراء خاص ملاحظه‌دار، ولی ملاحظه‌دار مطالب را باقلسی منشیانه و طرز تحریری مستوفیانه بابت‌ترین وجه و با کثرت و کفر در تحقیق طوری بیان نموده‌است که شخص غیر عمیق گون عبارات سهل و مستمع او را می‌خورد و خیال می‌کند که بحاق مراد او رسیده‌است.

در کتاب «شواهد» ملاحظه‌دار صرفاً آراء خود را بیان نموده‌است با آنکه کتاب را با کمال اختصار تدوین کرده‌است. اگر کتاب را محصل نزد شخص متبحر در کلمات ملاحظه‌دار بخواند عبارات آن وافی بتفهیم مراد است و آنطور نیست که انسان احتیاج مبسوط بکتب مشروح او داشته باشد مگر آنکه بخواند تحقیق وسیع در افکار و انظار ملاحظه‌دار بنساید و برای این کار کتاب اسفار او نظیر ندارد.

پس در واقع می‌توان گفت شواهد ربوبیه یکی از متون عالیة فلسفی است که احتیاج بشرح و بسط استاد ماهر دارد.

این کتاب مشتمل است بر آراء و عقاید خاصه شخص ملاحظه‌دار شیرازی، افکار خاصه او همان تحقیقاتی است که مسائل عالیة فلسفه را بسا ارائه می‌دهد.

در این کتاب ملاحظه‌دار آخرین آراء و عقاید خویش را بیان کرده‌است در برخی از قسمتهای این کتاب مطالبی دیده می‌شود که در اسفار و سایر کتب او دیده نمی‌شود؛ در ملاحظه‌دار آنستکه در مورد مسائلی که از غوامض است و جزء مخبریات و بشار می‌رود بعد از تحقیق وسیع در آراء دیگران مطلب خویش را در برده و اظهار می‌دارد و می‌گذرد و در مواضع دیگر بتحقیق کامل آن پردازد ولی مطالب رمزی در آثار او زیاد است

۱- کتاب عربیه و مسائل از فوار معلوم بعد از تحریر کتاب او نوشته شده‌است.

۲- مانند انبیا حرکت در جوهر از طریق فاعل و غائب و ابیات مثل افلاطونیه از طریق حرکت و ادراک و آثار عقول مجردة ص ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱ عمود ص ۱۶۱.

بیشتر این رموز را در تفسیر خود بر قرآن کریم واضحتر بیان کرده است . عبارات او بواسطه روانی و جذابی سبب شده است که برخی از جاهلان مغرور گمان نموده اند فهم کتب علمی او احتیاج بمعلم ندارد درحالی که کثیری از تحقیقات خود را با رمز و اشاره بیان نموده است .

سخن سر بسته گفتی باحریفان خدایا زین معنی پرده بردار

ما از برای آنکه خصوصیات کتاب شواهد و مزایای آنرا بیان کرده باشیم و زیاد بتفصیل مطالب نیز پرداخته باشیم ناگزیریم که رؤس مسائل این کتاب را با کمال اختصار بیان کنیم تا در ضمن، مقایسه‌ی بین این کتاب و سایر کتب ملا صدرا شده باشد . با مقایسه‌ی ضمنی بین آراء او و عقاید حکمای مشاء و اشراق و اهل تصوف و عرفان «شکرالله سعیم» .

—
|||
—

این کتاب مشتمل است بر « ۵ » مشهد که هر مشهدی دارای شواهد و هر شاهدهی مشتمل بر اشراقاتی است ملکوتی که بر قلب مؤلف از سماء اطلاق و مقام ام‌الکتاب نازل شده است .

«فها هی التی اذکرها من اصول اودعتها فی ابواب و فصول و ترجمتها بالمشاهد

والشواهد یطلب منها المآرب والمقاصد»^۱.

۱- الشواهد الربوبیه (کتاب حاضر) ص ۵۴

سبب تألیف کتاب امر امر قلبی و اشاره ملکوتی مشیر غیبی است که او را مأمور بانجام این کار نموده است . منبع جوشش مطالب مدوّن در این کتاب لطیفه ملکوتی مؤلف است که بملکوت وجوداتصال دارد . مسائل را با برهان، گاهی بنحو اختصار و گاهی بنحو اشاره و گاهی بنحو تفصیل و در کثیری از موارد نه مفصّل و نه موجز بلکه بر سبیل برزخ بین تفصیل و اجمال بیان کرده است و متعرّض رفع اشکالات و نقوض نگردیده است . و تفصیل مطالب و نقل اقوال را بکتاب مبسوط خود اسفار اربعه موکول نموده است . این کتاب بمنزله عقل اجمالی و کتاب اسفار صورت تفصیلی شواهد است که «العقل البسیط الا جمالی خلاق للسُّور التفصیلیة و خزینة مدرکات الحقایق المندمجة» .

مشهد اول

این مشهد در امور عامه و حقایق کلیه و مطالبی که اغلب علوم بلکه جمیع علوم بآن مطالب احتیاج دارند می باشد چه آنکه در جای خود اثبات شده است که علم اعلی و فلسفه اولی سمت سیادت بر سایر علوم دارد و هیچ علمی از آن مستغنی نیست ، موضوعات سایر علوم جزء مسائل و محمولات این علم و این مسائل که موضوعات سایر علوم باشد در این علم اثبات میشوند در علوم جزئیة چون موضوع علم اثر در علم اثبات شود مستلزم دور است و موضوع نمیشود از مسائل علم فرار بلیزد . «لأنّ موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة» .

شاهد اول :

آخوند ملا صدرا مطالب این مشهد را در پنج شاهد تقریر کرده است و هر شاهد

مشمول بر اشراقاتی است.

«اشراق اول» ، در تحقق و خارجیت وجود است .

وجود منشأ تحصیل و تعین جمیع ماهیات و مبدء اثر در جمیع حقایق است .

«اشراق ثانی» :

در اشراق دوم برخی از احکام وجود از قبیل این معنی که وجود قابل تعریف نیست ، و تعریف اختصاص بماهیات دارد و وجود حقیقتی است عین خارجیت و منشأیت اثر ماهیت واحده ممکن است جهت مشترک بین خارج و ذهن باشد، ولی وجود دارای وجود نیست حصول آن در ذهن مستلزم خلف و انقلاب و غیر اینها از محذورات است بعد از تقریر این معانی مسلک خود را در وجود بیان کرده است «وجود نه کلی است^۱ و نه جزئی بلکه امر واحد شخصی است که در مقام ذات تعین ندارد و باعتبارات تنزیلات در مراتب اکوان و بمناسبت تجلی و ظهور در حقایق و اعیان ثابتہ متصف بکلیت و جزئیت و اطلاق و تقیید میشود ، اصل حقیقت وجود چون صرف است ثانی از سنخ خود ندارد و حقایق امکانیه تفصیل آن اجمال و مقام فرق وجودند نه مقام جمع حقیقت .

در ضمن «تفریع» مسلک حکمای مشاء را بمسلک حکمای فهلوی بر میگرداند

و مسلک مشاء را توجیه مینماید .

در ضمن تحقیقات عالیہ اثبات مینماید که وجود عین هر کمالی است . علم و قدرت و اراده ملازم با وجود و در خارج عین اصل وجودند و نیز بیان نموده است که ماهیت بمنزلہ ظل و ظهور اصل وجود نمود هستی مطلق بلکه ثانیہ میسرآم

۱- آخوند ملاصدرا در این قبیل از مباحث از عرفا زیاد متاثر است مخصوصاً در این تعبیر مربوط باعتبارات

تمهید القواعد چاپ گط ص ۸۹، ۹۰ و مقدمه تبصری ط گ ص ۱ و شرح مقدمه ص ۲۰ .

الاحوال است . جهات خلقی همان ماهیات و اعیان ثابت‌اند که مانع استناد شرور بحق می‌باشند . برخی از احکام سلبیه وجود را نیز در ضمن اشراقات مشهداوان بیان کرده است و بر برخی از اتباع مشاء که گمان کرده‌اند وجود عرض است یعنی عرض باب «ایساغوجی» کلیات خمس مناقشه نموده است .

و نیز بیان کرده است که وجود عین ماهیات است و این معنی در ظرف ذهن و خارج تفاوت نمی‌کند و نیز بیان کرده است که امتیاز بین وجودات بچه چیز است . در ضمن تقریر این مطلب اثبات نموده است که وجود دارای افراد نیست بلکه یک حقیقت عریض و طویل رفیع الدرجات است که باعتبار ظهور و تجلی در اعیان ثابت‌ه در مراتب تجلیات و ظهور در جلیاب ممکنات و تجلی در کسوت اعیان امتیاز واقع می‌شود^۱ . و اعیان بمنزله نمود وجود حقند و استناد وجود بنظر دقیق بوجود خاص نیز بطریق مجاز عرفانی است

در «اشراق ثامن» نحوه اتصاف ماهیت بوجود را بیان کرده است و در ضمن تقریر مطلب بکلمات فلاسفه دیگر مناقشه نموده است و بیان کرده است که وجود نظیر اعراض قائم بموضوعات نیست و منشأ تحصیل معروض خود می‌باشد و بکلمات شیخ رئیس نیز در این مسأله استدلال و استشهاد نموده است .

و نیز در اشراق ناسع برخی از اشکالات شیخ اشراق را بر اصالب وجود منسب و رد کرده است و اثبات نموده است که علم بحقایق وجودیه از طریق کشف و غلبه حضوری برای انسان . آن‌هم انسان کامل حاصل می‌شود و هر که دارای مقام مکاشفه

۱- ما این مطلب را بطور مبسوط در تعلقات بر شرح مساعیر بیان کرده‌ایم و بنا بر مشربهای مختلف از بیان در وجود و اعتبار وجود و مذهب هیلوبون و محارر عرفان سحر گفته‌ایم

نیست علم ندارد . «من لا کشف له لا علم له» .

در «اشراق عاشر و حادی عشر ۱۱، ۱۰» این شاهد موضوع علم الهی و فلسفه اعلی را بیان نموده است . در این مسأله همان کلمات شیخ رئیس را تقریر کرده است . و ضمناً مناقشاتی که برخی بر شیخ وارد ساخته‌اند و یا در فهم کلمات او دچار اشتباه شده‌اند بیان کرده است با آنکه باختصار موضوع علم را بر طبق مطالبی که شیخ بیان نموده تقریر کرده است و در تعالیق بر الهیات شفا این مسأله را مفصل‌تر متعرض شده است ولیکن کلمات او در این باب نیز ممتاز است و حاوی برخی از دقائق و نکات است که اختصاص بخود او دارد .

در «اشراق دوازدهم ، ۱۲» مقولات ده گانه را بهمان نحوی که شیخ در شفا بیان نموده و تقریر کرده است (رجوع شود به صفحه ۲۱ تا ص ۲۴) .

شاهد دوم :

شاهد دوم این مشهد مشتمل بر اشراقاتی است که اشراق اول آن در نشآت وجود و اشراق ثانی در بیان حقیقت وجود ذهنی و اثبات ظهور ظلّی و تقریر نشأه دیگر از برای حقایق وجودی است . ملا صدرا در ضمن ده اشراق در این مسأله بر طبق مسالك مختلف بحث کرده است در وجود ذهنی در این کتاب بنحو متوسط و در اسفار^۱ و حواشی خود بر شفا^۲ بنحو تفصیل بحث کرده است . فهم کلمات ملا صدرا در این مسأله بسیار مشکل و بطور کلی ممتاز از کلمات حکمای دیگر است . شیخ در شفا^۳ متعرض این مسأله شده است ولی بین تحقیقات او و آخوند فرسنگها

۱- رجوع شود بجلد اول اسفار امور عامه، چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق از ص ۶۵ تا ۸۰ .

۲- رجوع شود بحواشی ملا صدرا بر شفا چاپ ط ۱۳۰۶ هـ ق از ص ۱۲۶ تا ص ۱۳۹ .

۳- رجوع شود به شفای شیخ، الهیات . چاپ ط ۱۳۰۶ هـ ق ص ۴۵۱ تا ۴۵۳

فاصله است^۱.

ملاصدرا در جواب از اشکالات وجود ذهنی و ظهور ظلّی بطور مفصل بنا بر مشرب خود و قوم «حکما» که صورت ذهنی و علم را عرض میدانند بحث کرده و جواب داده است. وقد ذکر فی هذه المسألة قول الفصل و حققها بما لا مزيد علیه.

شاهد سوم:

شاهد سوم این مشهد «فی الاشارة الى واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبه و ان ایة وحدة تخصه و ایة نعوت تخصه». این شاهد مشتمل بر اشراقاتی است: «اشراق اول» در اثبات وجود غنی و بی نیاز مبدء المبادی و حق اول است. ملاصدرا در این اشراق وجود را تقسیم بوجود مستقل غیر قائم بغیر و وجود فقیر و قائم بغیر نموده و ماهیت را باعتبار اعتباریت صالح از برای علیت و معلولیت ندانسته و متعلق بغیر و مبدء تعلق و مقوم غیر و بالجمله علیت و معلولیت را در نسخ وجود قراردادده و روی این تقسیم در مراتب اکوان و اعیان وجودی مستقل و قائم بذات اثبات کرده است. این برهان را در کتاب مشاعر و اسفار و سایر کتب خود نیز ذکر کرده است (ص ۳۶، ۳۷، ۳۸).

در «اشراق دوم» با برهان خاص اثبات کرده است که حق تعالی و مبدء وجود باید جامع جمیع نشآت و فعلیات باشد. وجود جامع نشآت چون صرف است اعداد و تکثیر در او راه ندارد لذا مستند جمیع خیرات و مبدء جمیع کسالات است. در هر آن مجید اشاراتی بدین موضوع موجود است مانند: «وان من شیء الا و عنده خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم».

۱ - ملاحظه وجود ذهنی از ص ۲۴ تا ص ۲۵، این کتاب است.

اسماء حسنی همان حقایق متجلی دررقایق وجودند که اصل و تمام حقیقت اشیاء می باشند .

ملاصدرا در اشراق سوم این کتاب نحوه ثبوت صفات و منشأیت ذات را از برای انتزاع صفات کمالیه بنحو کافی بیان کرده است . و در این مسأله همان کلام اهل عرفان را که صفات در مقام واحدیت منبث از ذات و در مقام احدیت مستهلك و فانی در ذاتند اختیار نموده است چون مقام احدیت مقام استهلاك صفات است : «ولله الأسماء الحسنى ، ایثاماً تدعوا فله الأسماء الحسنى» .

صفات باعتباری همان اسماء مستهلك و فانی در ذاتند .

در اشراق رابع علم و قدرت حق و در اشراق خامس علم حق بممکنات را اثبات نموده است و بطور تلخیص اقوال مختلفه در علم را نقل و وجوه خلل و فساد این اقوال را ذکر نموده است و در مقام اثبات علم تفصیلی حق بموجودات قبل از ظهور خارجی اشیاء همان عباراتی را که عرفا از برای تمثیل در این باب ذکر نموده اند بیان کرده و حق را بمنزله مرآتی که صور جمیع حقایق در آن دیده میشود فرض نموده ؛ و فرق بین علم تابع معلوم، و علم علت وجود خارجی معلوم را بیان نموده است . این مسأله را نیز بنا بطریقه عرفا تقریر نموده و کلمات اهل سلوک را بصورت براهین فلسفی ذکر کرده است . (ص ۳۹، ۴۰) .

در «اشراق سادس» سنخیت بین حق و اشیاء و لزوم مناسبت بین علت مفیض وجود معلول و معلول مفاض از علت را تقریر نموده و مناسبت بین اسماء حق و

۱- ملا صدرا در اسفار و مبدء و معاد مسأله علم را مبسوطاً بنحوی که در هیچ کتابی بدین تفصیل کسی متعرض این مسأله نشده است بیان کرده است (اسفار اربعه ؛ الهیات بمعنی اخص چاپ گط ۱۲۸۲ هـ ق از ص ۲۰ تا ص ۶۴) .

مظاهر اسماء را در ضمن تحقیقات عرشی بلسان خود تقریر نموده و جواهر عالم را مظهر ذات و اعراض را مظهر اسماء دانسته و وجوه مناسبات بین اسماء و اعراض مختلفه را تقریر کرده است و حقیقت ذات را مقام غناء عن الاشیاء و بی نیازی عن العالمین، و مرتبه ثبوت حقایق بنحو اعلی و اتم (نه بنحو محدودیت) دانسته و جمیع اضافات مفروضه بین حق و خلق را باضافة قیومیت و اضافه اشراقیه برگردانیده است چه آنکه ذات حق مبدء جمیع کمالات و اضافه اشراقیه او مبدء جمیع اضافات است جمیع الصفات ترجع الی صفة واحدة و جمیع الاضافات الی اضافه واحدة اشراقیه.

این همه جام می و نقش مخالف که نمود یکفروع رخ ساقیست که در جاه افتاد

در «اشراق سابع» اثبات نموده است که حق تعالی صرف وجود و باعتبار ظهور و ششون اوسع از جمیع حقایق و باعتبار تجلی در حقایق و مقومیت آن نسبت به موجودات اقرب از هر قریب است: «الا انه بكل شیء محیط» و «نحن اقرب الیه من جبل الوریث». (رجوع شود به ص ۴۲، ۴۳).

بهین مناسبت حق کاشف ندارد نه جزء خارجی دارد و نه جزء عقلی لذا میراث از جنس و فصل و ماده و صورت است.

بنا بر این حق تعالی حد ندارد و بالاسلازمه برهان هم بر نیس ندارد. صرف در اعتبار استهلاك در ذات هین حکم را دارند ولی باعتبار مفهوم و بلحاظ کلمات در ذاتی حدود و براهین میباشند.

اسم الله و اسم اعظم که مقام جمیع اسماء است و دارای مرتبه خاصیت بین ذات و صفات تفصیلی است باعتبار آنکه متجلی در جمیع حقایق است و جمیع اسماء و مظاهر اسماء صورت و ظاهر و سکنه این اسم اعظم میباشند و اسفند ظهور جمیع

حقایق خارجی است لذا ملاصدرا گفته است :

«و اما مفهوم اسم الله و معناه؛ فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقایق الا مکانیته واقعة فی حدّه» . (ص ۳۸، ۳۹ همین کتاب) .

ملاصدرا در این بحث سبک عرفا را اختیار نموده^۱ و عالم وجود را صورت حق و اسم حق، غیب را معنی اسم باطن و شهادت را معنی اسم ظاهر میداند .

آخوند در اشراق ثامن این شاهد تحقیقی در بیان وجوه فرق بین اسم و صفت و نفی ترکیب از مفاهیم مشتقات نموده است این بحث را در اسفار و مبدء و معاد و مشاعر نیز ذکر کرده است ما در تعلیق بر مشاعر مبحث مشتق را مفصلاً بیان نموده ایم و اثبات نموده ایم که مشتق بطور مطلق بسیط نیست ، و ان لفظ المشتق الا سمي القابل للحمل على الذوات موضوع لا امر و حدانی قابل للأنحلال الى معنوی مبهم دون النسبة^۲ (ص ۴۲، ۴۳، ۴۴) .

۱- این قبیل از مباحث را ملاصدرا در ضمن مباحث مفصل در اسفار و سایر کتب خود ذکر کرده است ولی در تفسیر قرآن خود را ممحض در بیان این قبیل از حقایق نموده است . اسفار اربعه ، الهیات بالمعنی- الاخص چاپ ط ۱۲۸۲ ه ق ص ۸۰، ۷۹، ۷۸ .

ما در شرح بر مقدمه قیصری در فصل ثامن در مقام بیان کیفیت تجلی اسماء در عالم این مبحث را مفصلاً ذکر کرده ایم . شرح مقدمه قیصری چاپ مشهد ۱۳۸۵ ه ق از ص ۴۵۷ تا ص ۵۲۶ .

۲- ملاصدرا این بحث را از بحث مبسوط فصول عرفان اسفار تلخیص کرده است . رجوع شود به شرح المشاعر با تعلیقات نگارنده چاپ مشهد ۱۳۸۴ ه ق ص ۹۲ تا ۹۶ .

وقد قلنا فی تعالینا علی هذا الكتاب تبعاً لسیدنا الاستاد العلامة فقیه العرفاء والفلاسفة سید الاکابر ادیمت برکاته : ان المشتق متوسط بین الجوامد التي هی بسائط لفظاً و دلالة و مدلولاً ، و بین المركبات تفصیلاً التي هی مرکبات و الدلالة و المدلول ترکیباً تفصیلاً ، و المتوسط بینهما هو المشتق ، فی امر و حدانی لفظاً و دلالة و مدلولاً فی النظرة الاولى ولكنه ينحل الى شئین فی المقامات الثلاث عند التحلیل و التجزیه عفاً .

این تحقیق را قبل از استاد علامه ، مرحوم فقیه متبحر و فیلسوف بزرگوار افضل المتأخرین حاج شیخ محمد حسین اصفهانی معروف بکمپانی در حواشی بر کفایه ط ۱۳۴۴ ه ق ص ۹۱ تا ۹۴ و سید محقق داماد در نجات ط ۱۳۱۲ ه ق ص ۴۸، ۴۷ : «ومفهوم المشتق ذات ما مبهمه ، ينتسب اليها مبدء الاشتقاق علی ان تعتبر الاضافة الي ذلك علی شاکلة التقييد لا علی سبيل التقييد» بیان نموده اند .

در «اشراق تاسع» سایر طرقتی را که قوم از برای اثبات ذات و صفات و اسماء و آثار حق بیان کرده اند ذکر نموده و سپس بذکر طریقه صدیقین پرداخته و در اشراق عاشر قاعده بسیط الحقیقه را بنحو کامل ذکر نموده و آنرا برهانی کرده است و از این قاعده وحدت شخصیه مختار عرفا را اثبات کرده و از آن نتیجه گرفته است که ماسوی الله اباطیل و اوهامند. بعد از تقریر این تقریب روی اصول و قواعد کشفی علیت و معلولیت را از وجود نفی نموده و در ضمن «ازالة وهم» وجود را فرد متشخص واحد شخصی دانسته و بر همین مبنا مسلک ذوق التأله را ابطال کرده است. تنه مباحث علم حق را در دنبال مبحث مذکور بیان نموده است و بر توحید وجودی و مسلک قائلان بتشکیک خاصی بلکه خاص الخاصی نتایج مترتب نموده است از جمله مسأله خلق اعمال و ابطال جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین و حمل تشابهات از قرآن بر معنای ظاهر و حمل آیات مفهم تشبیه را نیز بر معنای ظاهر بدون لزوم تجسم و تکثر و ابطال مذهب حنابله و مجسمه از فروعات توحید خاصه الخاصی است (ص ۴۴، ۴۵، ۴۶).

مسأله بدا و تردد در فعل حق و فرق بین کلام و کتاب را در ضمن مسأله علم و قدرت حق بیان کرده است. جمیع این مطالب تلخیص مطالب مفصل اسفار اربعه است. در این کتاب و کتاب اسفار بر متکلمان اعتراض نموده و گفته است: این جماعت آنچه که در باب مبدء و صفات او از شریعت رسیده است اولی نموده اند و آنچه که مربوط به مسأله معاد است حمل بر ظاهر و مفهومی اولی آن نموده اند. والتفکیک غیر معقول والتفصیل ترجیح بلا مرجح.

۱- مطالب اشراق تاسع از ص ۱۵ تا ۱۶ و اشراق شانزدهم و اشراق هیجدهم و اشراق بیستم و اشراق سی و یکم از ص ۱۸ تا ۵۶ بیان شده است.

در حالتی که ظواهر در اصول عقاید مطلقاً حجّیت ندارد و آنهمه اختلافات در اصول عقاید در امت ناشی از عدم رعایت این مسأله است .
مناسب بود بقیّه مباحث مربوط بامور عامه را در ضمن یکشاهد بیان نماید ولیکن مصنّف تتمه مباحث مربوط بامور عامه را در ضمن شاهد چهارم تقریر نموده است .

شاهد چهارم

شاهد رابع نیز مشتمل بر اشراقاتی است که مباحث امور عامه در ضمن این اشراقات تقریر شده است .

«اشراق اول» در متقدّم و متأخّر و اقسام این دو، است . این مبحث را بطور اختصار با ذکر چند نکته دقیق بیان نموده^۱ (از ص ۵۹ تا ۶۳) .

«اشراق ثانی» در وحدت و کثرت است . وحدت و کثرت نسبت بوجود از عوارضی هستند که وجود در اتصاف بآنها احتیاج به تخصّص استعداد ندارد .

«اشراق ثالث» در اقسام تقابّل و غیریت است این مباحث را در اسفار مفصّل و در این کتاب مختصر بیان کرده است . بر طبق مسلك خود که اصالت وجود

و اعتباریت ماهیت باشد ملاصدرا وحدت را نظیر وجود از اعراض نمیداند و معتقد است که امری زاید بر حقایق خارجیه نیست . اصولاً وحدت با وجود در جمیع احکام

۱- بنا بر وحدت وجود و تشکیک خاص الخاصی میشود حقیقت وجود باعتبار غناء عن العالمین و عدم تعیین نه متقدم باشد و نه متأخر ولی باعتبار تجلی و ظهور در اعیان و خفاء در کسوت حقایق در مرتبه‌ی متأخر و در مقامی متقدم باشد ولی بالذات متأخر و تقدم بنابر مسلك اهل الله بامری خارج از اصل وجود نیست .

دیگر آنکه تقدم وجود بر وجود باعتبار حصول کثرت وجودی تقدم «بحق لازم و تاخر بقضاء حتم» و تقدم وجود بر ماهیت تقدم بالحقیقه . اسفار اربعه طح ۱۲۸۲ هـ ق فصل در حدوث و قدم و بیان اقسام

و تقدم و تاخر ص ۲۵۶ تا ۲۵۹

مشترک است و از شئون ذاتیّه وجود بشمار میرود : «تفصیل العدد لمراتب الواحد مثال لآظهار الموجودات وجود الحق و نعوته و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الرابعة الواحد ليس بعدد باتفاق اهل الحساب والعدد ليس بواحد لانه يقابله مع انه عين الواحد الذي يتكرر... الحق السنزّه عن نقائص الحدثان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق الشبّه» از (ص ۶۳ تا ۶۸) در این مباحث تحقیق ننوده است . «اشراق چهارم» در علت و معلولست . ملاصدرا در این اشراق اقسام علت را بیان کرده و این مبحث مهم را که : معلول لازم ذات و حقیقتی غیر منفک از علت مفیض وجود خود میباشد . (از ص ۶۸ تا ۷۳) اشراق ۵ مشتمل بر مسائلی است مثل اثبات سنجید در اثبات سنخیت باین کلمه مشهور از قدماء «و فعل کل فاعل مثل مبیعه» استشهاد نموده برخی از عویصات این بحث را تقریر ننوده و گفته است :

چون حق ثابت محض است (و عقول نیز از صقع ربوبی و تابع حقند) باید در مقام صدور عالم خلق و ماده از حق امریکه عین تجدد و حدوث است و اسفنه شود و این نیست مگر حرکت که ثباتش عین تجدد است .

تفصیل این بحث را در کتب خود خصوصاً اسفار و رساله حرک و مفایح . بیان کرده است . بعد از بیان این مختصر از برای وجود بر طبق نظر خود سه مرتبه قائل شده است و دلایلی از ناحیه عدم صلاحیت ماهیت جهت علت و معلول . معمولیت . براهین متعدد بر اصالت وجود اقامه ننوده است . در چند جهت بر دلالت باصالت ماهیت و اصالت اتصاف مناقشه و اشکال ننوده است و برخی را احدهم علت و معلول را بیان ننوده است و بعد از تقریر برخی از اقسام علت بطور اجسام منعرج مسأله شوق هیولی بصورت شده و باستبعاد شیخ اشارت کرده است .

ملا صدرا این مسأله را در جلد اول اسفار بطور تفصیل و در الهیات بالمعنی
الاخص نیز بیان کرده است .

ملا صدرا در این اشراق در لزوم سنخیت بین علت و معلول از شیخ رئیس
مطلبی نقل نموده و به بیان آن پرداخته است .
در «اشراق سادس» چند مسأله مهم مربوط باحکام علت و معلول ، نقل
کرده است .

یکی آنکه : فاعل نسبت بماهیت مجعوله فاعل است ولی نسبت به نفس وجود
مفاض چون وجود مفاض امری مباین و منحاز از وجود علت نیست ؛ مقوم است نه
فاعل ۱ مصنف سعی دارد برطبق افکار عرفا علیت و معلولیت را از وجود نفی کند
این معنی را که در این جا بیان کرده است در اسفار در فصول عرفانیه بنحو دیگر
تقریر کرده است ۲ .

دیگر آنکه : تشخیص و هویت موجود مادی بصورت است ، و ماده امری
مبهم و لامتحصل است .

دیگر آنکه صور عناصر «عناصر اربعه» داخل در حقیقت مرکب عنصری
نیست .

دیگر آنکه : صور عنصری از حقایق وجودی بشمار میروند نه جوهرند و نه
عَرَض . چند مطلب دیگر نیز بیان کرده است که از برای اثبات حرکت در جواهر
اجسام نافع است . بنا بر اصول حکمیّه حرکت جوهری مبتنی بر قواعدی است که

۱- ما در بعضی از مسفورات خود این مطلب را نادرست دانسته و بر آن مناقشه کرده ایم چون مقوم و فاعل
در حقایق وجودی يك امر است که مبدء و معاد است «لان النهایات هی الرجوع الی البدایات، وکل شیء یرجع
الی اصله» و فی التنزیل «انا لله وانا الیه راجعون ، و ان الی ربك المنتهی»

۲- رجوع شود به اسفار فصول عرفانیه علت و معلول ط ص ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳ .

بعد از این بیان خواهد شد .

اشراق سابع در قوه و فعل و امکان و وجوب و اثبات طبیعت و فاعل مباشر حرکت از برای هر متحرکی و در بیان سبب موت طبیعی است ^۱ .

مقدمه وجود حرکت بلکه علت حدوث متحرك و فاعل مباشر و مزاول حرکات متعدد هیولای اولی است جسم از آن جهت که بالقوه است بسوی نیل کمال و تحصیل فعلیات حرکت مینماید .

صور متوارده بر هیولای بنحو تتابع است و هیولای بسوی صور جواهر متحرك است و این همان معنای حرکت در جوهر است ^۲ .

ملا صدرا معتقد است مبدء قریب و فاعل مباشر حرکت باید سیال باشد و براهین متعددی برای اثبات مدعای خود ذکر کرده است . فاعل مباشر حرکت ، طبیعت سیال ، و فاعل وجود حرکت و مخرج متحرك از قوه بفعلیت، حق اول و یا وجهی از جوه حق است .

حکمای مشاء و اشراق از این اصل تام غفلت نموده اند و حرکت در جواهر را نفی کرده اند ، بهمین جهت موجود ثابت باید مجرد از ماده باشد ، اصل طبیعت قابل اشتداد و تضعف است بر طبق قانون حرکت و استکمال ذاتی و جیلتی و لزوم رجوع هر فرع باصل خود و اینکه علت مفیض وجود معلول صورت تمامیه و کمال معلول و مبدء رجوع آن میباشد علت موت طبیعی نزد ملا صدرا ناشی از انسحلال قوای

۱- چون منشا فاعلی موت طبیعی لزوم رجوع هر فرع باصل و هر رقیبیهی بحقیقت خود میباشد .
 ۲- علی الدوام هیولی با صورة «ما» موضوع ثابت از برای حرکت است و برای امریکه عین تجدد و نفس میلان است همین اندازه از موضوع کافی است لشدة غموض هذه المسألة و دقة مسلکها و صعوبة درکها انکرها الشیخ الرئيس رئیس المشائیة والشیخ الاشرافی رئیس الاشرافیون .

جسمانی و بوار و خرابی بدن نیست کما قیل:

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو گفتا: چکنم؟ خانه فرو میآید

ملاصدرا بعد از آنکه از ناحیه قوه و فعل و تقسیم شیء بوجود بالقوه و بالفعل و بیان وجوب تحریک ماده بحسب جوهر ذات در صور جوهریه مبحث حرکت و سکون را که قوم در مباحث طبیعی بیان نموده اند عنوان مینماید^۱ برخی از مباحث حرکت را در اشراق هفتم و قسمتی از احکام آنرا در اشراق هشتم بیان کرده است. اینکه برخی اشکال کرده اند ملاصدرا حرکت و سکون عارض جسم را در علم الهی بیان نموده است در حالتی که از مسائل طبیعی بشمار میروند. اشکال آنها وارد نیست حرکت بمعنی اعم مثل قوه و فعل از عوارض طبیعت وجود است ملاصدرا مباحث مهم حرکت جوهر را در این اشراق تقریر کرده است بانضمام برخی از اقسام و احکام اصل حرکت و در آخرین بحث بر مبنای حرکت جوهریه حدوث زمانی عالم را نیز ثابت کرده است و بهذا التحقیق جمع بین الشریعة والحکمة والشریعة المحمدیة^۲ جامعه للحقایق البرهانیة والمآرب الکشفیة والخطابات اللطیفة کیف و مشرعه ایتکلم مع کل طایفة علی قدر افهامهم.

شاهد خامس

شاهد خامس مشهد اول در احوال و احکام و اعتبارات ماهیت است که از آن

۱- در اسفار گفته است: حرکت و سکون شبیه قوه و فعلند و حرکت و سکون بمعنی اعم از عوارض موجود بما هو موجودند. «الذلا یحتاج الوجود فی عروضهما الی ان یتبیر نوعاً خاصاً طبیعياً او تعلیمیاً» اسفار ط ع ط ۱۲۸۲ هـ ق جلد اول امور عامه فصل فی الحركة والسکون ص ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹.

آقا علی حکیم در حواشی خود بر این موضع از اسفار تحقیقاتی دارد که در اسفاری که انشاء الله منتشر میکنیم نقل میشود.

اهل حکمت بکلی طبیعی تعبیر کرده اند این بحث را شیخ مشائیه اسلام «اعلی الله مقامه» در شفا مفصل عنوان نموده است .

ملا صدرا در این کتاب اعتبارات ماهیت را ذکر کرده و فرق بین جنس و فصل و نوع و مباحث مربوط با اعتبارات ماهیت را بطور تلخیص تحقیق نموده است و مطلبی را در این جا تحقیق کرده است که در کتب مشاء و اشراق نیست و آنگاه فرق بین کلی و جزئی را بوجود سعی و وجود مقیّد ارجاع داده است و تحقیق نموده که در مقام درک کلیات عقل وجود کلی سعی عقلی را در اوائل ادراک «کرویه شیء من مکان بعید او هواء مغبر» مشاهده میکند و آن را قابل حمل بر متکثرات و مردّد و محتمل بین امور کثیره می بیند . لآن نفس الماهیة لیست بکلیة و جزئیة لآن الصدق علی اکثرین خارج عن نفس الماهیة فلا بد ان یتحد الماهیة مع وجود سعی مطلق لآن یصدق علی المتکثرات فیجب ارجاع جمیع هذه الاحکام الی الوجود .

در همین مبحث ملاک تشخیص و جزئیت را از ناحیه وجود دانسته و سایر اقوال را نیز ذکر کرده ، برخی از اقوال را توجیه نموده و برخی را مردود دانسته است و در ضمن شواهدی بر اصالت وجود بیان مینماید و بطور اختصار علائم و امارات تشخیص را نیز بیان کرده است .

بمناسباتی متعرض این مسأله : با اینکه اجزاء فلک در ماهیت متساوی هستند تعیین موضعی از فلک از برای منطقه و تعیین موضع مخصوصی از برای قطبین و همچنین اختصاص حرکت فلک بجهة معینه غیر از سایر جهات مفروضه با آنکه جمیع جهات جسم فلکی از برای توجیه حرکت بآن جهت بحسب استحقاق متساوی است ترجیح بلا مرجع است .

این دو اشکال از قدیم ایام عنوان شده است و کسی جواب درستی نداده است ملاصدرا از این دو اشکال جواب میدهد. در اشراق سوم علت تکثیر افراد نوع واحداً بیان نموده است بطور مسلم علت تکثیر فردی در مادیات ماده و در موجودات برزخیه جهات موجوده و حیثیات متکثره در عقل مدبر نوع است. عقول مجرد که معنای صرفند و تجسم و تقدیر برزخی ندارند و عقول منحصر بفرد است و تعدد فردی ندارند.

هر موجودیکه سبب و علت نداشته باشد نظیر حق اول تعالی شخص آن ذاتی است چون ماهیت کلیه، ندارد.

شخص عقول مجرده بوجود ناشی از فاعل تام واجبی است و در شخص سایر موجودات وضع و جهت و زمان و سایر لوازم مادی مدخلیت دارند. ملاصدرا در اشراق خامس فرق بین جنس و فصل و نحوه اتحاد این دو کیفیت اتحاد ماده و صورت را بیان نموده است و بعد در ضمن میان حد از برای انواع و افراد انواع، این معنی را که شخص بما «هو» شخص حد ندارد و فروق بین ترکیب عقلی و ترکیب خارجی را نیز تقریر کرده است.

و بعد در کیفیت نحوه وجود فصول جواهر سخن گفته است و فصول جواهر را یکنحو وجود خاص میداند و اقوال مشا و اشراق و رواق را نقل کرده است^۱ و در نحوه وجود کلی طبیعی نیز بحث کرده است و معنی اشد و اضعف را نیز در ماهیات تقریر کرده است و متمایل به وقوع تشکیک در ماهیات شده است و بحث تفصیلی آنرا احاله بکتاب اسفار نموده است.^۲ سپس پرداخته است بنقل قول شیخ اشراق در

۱- از برای بحث تفصیلی باید مراجعه شود بجواهر و اعراض اسفار چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲۰

۲- کتاب اسفار جلد اول ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۹۸.

مسأله تشکیک در ماهیات و چنین عقیده دارد که تشکیک در ماهیات بحسب ذات جائز است. اگر ادله اصالت وجود نبود نفس ماهیت «بماهی هی» اباء از قبول تشکیک ندارد. جامع بین مراتب شدید و ضعیف مفهوم کلی مبهم است که در مقام حمل بر افراد قابل تشکیک است^۱.

مشهد دوم

مشهد ثانی این کتاب در وجود حق و نحوه صدور کثرات از او و کیفیت انشاء و ایجاد نشأه آخرت و عالم ماده که مقدمه آخرتست میباشد. این مشهد مشتمل بر شواهدی است

شاهد اول

شاهد اول در صنوع و ابداع است. این شاهد متضمن اشراقاتی است. مصنف از کیفیت وجود حق و نحوه ثبوت و وجود او فارغ گردید و در مباحث قبل آن را بیان کرد. این مشهد که بمنزله الهیات خاصه و مسائل ربوبیه و اکثر مباحث آن میباشد متضمن این قبیل از مسائل است:

غناء حق از ماسوی و قیام او بذات خود و بیان آنکه آنچه که مدخلیت در ایجاد اشیاء دارد عین ذات حقست فاعلیت او بر هیچ چیز توقف ندارد و گر نه باید حق اول وجود مطلق و مبدء حقیقی نباشد مبدء جمیع خیرات و منتهای جمیع حقایق

۱- در اسفار جمیع ادله مانعان تشکیک در ذاتیات را نقل نموده و بجمیع آن ادله مناقشه نموده است در مباحث مثل و تعلیمات اشکال شیخ را بر این مسأله که ناشی از تشکیک ذاتی است نقل نموده و گفته است دلائل نفی صور الهیه افلاطونیه مبتنی بر عدم جواز تشکیک در افراد نوع واحد است در حالتی که تشکیک در ذاتی را ما جائز میدانیم. (اسفار مباحث انحاء اختلافات تشکیکی ص ۹۷، ۹۸، ۹۹ و مباحث مثل ص ۱۳۰، ۱۴۰).

اوست . جمیع صفات او عین ذات اوست و صفات اشیاء از لوازم صفات حقست . آنچه در صفت ربوبی از کمالات و خیرات وجود دارد بنحو اصالت و صرافت و تمامیت موجود است . فیض او وحدانی است و اول موجودی که قبول فیض از حق اول مینماید عقل اول است که بوجهی عین وجود منبسط است و عقل اول واسطه صدور کثرات از حق است سپس نحوه صدور کثرات و ملائکه عقلی و نفسی را از حق اول بیان کرده است . در «اشراق ششم» مبدء وجود را از مذاهب و عقاید جهال تنزیه نموده است و بیان کرده است که اکثر مردم حق اول را بوجه اطلاق عبادت نمی نمایند و مصنوعات ذهن و اوهام و اغالیط و تخیلات خود را عبادت مینمایند ولیکن جمیع موجودات حتی عبده اصنام حق را از جهتی بحسب قضاء ربّانی و مشیت الهی عبادت مینمایند و دین فطری و عبادت ذاتی ، در همه خلایق ثابتست . منشأ اطاعت ، اسم هادی و منشأ عصیان ، اسم مضل است ، حق تعالی عباد خود را دوست دارد بلکه منشأ سلاسل وجود حُبّ حق بآثار و افعال اوست . اراده حق همان ابتهاج و سرور اوست این مسأله را بر طبق مسلك اهل عرفان تقریر فرموده است . منشأ است کمالات و مبدء حرکات جوهریه جواهر صوری و مادی را عشق و شوق بمباده عالیه دانسته است چون وجود را عین عشق و حُبّ و ابتهاج و حیوة میداند و بیان کرده است که حیات ساری در جمیع بسائط و مرکبات است .

برخی از مباحث دیگر مربوط بالهیات خاصه را از قبیل کیفیت دخول شرّ در قضاء الهی و تقریر آنکه شر مقضیّ بالعرض است در این قسمت ، بیان شده است . هیولی منبع شرور و حق منبع جمیع خیراتست ؛ بر جمیع بسائط و مرکبات اعم از نبات و جماد و حیوان نفس مدبری تعلق گرفته است . برای اثبات این معنی

بعد از اقامه برهان بکلام معلم اول در «اثولوجیا» استشهاد جسته است و سبب اتصال جسم و اتحاد وحدت آن را نفس متعلق بجرم دانسته^۱ و معتقد است اگر نفس تعلق بماده جسمی نداشته باشد عروض انفصال بر اجسام حتمی است. کلمه فاعله در عالم ارض نفس مدبّر اجسام است^۲.

اشراق حادی عشر این شاهد در نحوه اطاعت عقول طولیه و عرضیه از حقّ اول است عقلاً و تقلاً اطاعت آنها فطری است و عصیان در وجود آنها راه ندارد.

در اشراق بعد اثبات مینماید که عالم عقول یک عالم واحد و نشأه هر عقلی متصل بنشأه عقل دیگر است و حقیقت هر عقل کلی نسبت بمادون بسیط الحقیقه و کلّ الاشیاء است و هر علت تامّه یی تمام و کمال معلول خود است. لا ان العلة تکون صورة تسامیه العلول و اصل وجوده.

شاهد ثانی

شاهد دوم از مشهد دوم در صور مفارقه و «مثل نوریّه» افلاطونیّه است مصنّف غرض ارسطو^۳ و افلاطون و سقراط را از اراده این معنی که جمیع افراد و انواع ماده دارای فردی نوری و عقلی هستند بیان کرده است و بعد عبارت شیخ را در این باب از شفا نقل نموده است و اشاره باستدلال شیخ نموده و استدلال او را در ضمن

۱- میر تاسع از اثولوجیای شیخ یونانی «افلوطن» اثولوجیا، مطبوع در حواشی نجات میر داماد ۱۳۱۲ هـ ق ص ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸ «ان کل جرم غلیظا کان اولطیفا فانه لیس علة لوحدانیه».

۲- هر نوعی از انواع دارای فردی مثالی و برزخی و فردی عقلانی حافظ افراد مادی است این مساله مهم بحسب برهان و کشف ثابت است و حکمای اسلامی از درک آن عاجز بوده اند و کثیری از مبانی مسلمه دینی را بواسطه انکار این دلیل از مسائل توجیه و تاویل نموده اند.

۳- مقصود ملاصدرا از ارسطو، صاحب کتاب اثولوجیا یعنی فلوطن است و گرنه خود ارسطو مانند سایر مشائون معتقد به مثل افلاطونی نبوده است.

بیان مرام تضعیف نموده است و سپس نحوه حمل مثل عقلی را بر افراد توجیه نموده و در اشراق ثانی باقوال وارده در مثل و تأویل مثل نوری پرداخته و آن اقوال را تضعیف نموده و ازظواهر و نصوص قائلان بمثل، وجه تأویل کلام آنها را باطل نموده است .

در «اشراق ثالث» براهین متعددی بوجود مثل اقامه نموده است و نیز دو برهان بر وجود مثل اقامه کرده است که دراسفار و برخی دیگر از تألیفات او دیده نمیشود یکی از جهت حرکت و دیگر از جهت ادراک . ونحن قد حَقَّقنا مرآة فی اثبات وجود الصور المفارقة .

در «اشراق رابع» اشکالاتی را که شیخ و اتباع و اتراب او بقائلان بمثل نموده اند دفع کرده است و اشتراك نوعی مثل با انواع مادیه را برهانی نموده است. در «اشراق خامس» استدلال شیخ مقتول را بر وجود مثل نقل کرده است و بعد از مناقشه باستدلال او براهین او را تتمیم نموده و بنقل کلمات ارسطو در «اثولوجیا» پرداخته است . و در «اشراق سابع» شکوک متعددی را که متأخران بقول بمثل نوریه نموده اند رد کرده است . ولی در این کتاب و اسفار دلیل بر امکان وجود مثل نوری و وقوع صور نوریة افلاطونیه اقامه ننموده است ولی در حواشی بر حکمت الاشراق شیخ مقتول و شرح علامه شیرازی در امکان اصل چنین وجودی سخن گفته است ما در تعالیق خود بر اسفار و این کتاب و شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا آن را مفصل بیان نموده ایم .

مشهد سوم

مشهد سوم این کتاب در بیان حقیقت معاد و بیان کیفیت پیدایش روح و عود آن بحضرت حق جلّ جلاله و عمّ نواله است .

نظر باینکه پیدایش نفوس مجردّه که عود آنها بحق حتمی است لرجوع کلّ شیء الیه تعالی و وجوبه عقلاً و نقلاً و کشفاً توقف بر وجود استعداد ماده از برای قبول نفس دارد و اجسام مرکبه بواسطه استعداد منشأ قبول نفس می گردند (اعم از نفس نباتی و حیوانی و انسانی) .

بنا بر جمیع اقوال در پیدایش نفوس انسانی (چه نفس ناطقه روحانیة الحدوث باشد و یا ماده بواسطه تحولات جوهری بمقام مجرد برسد) سخن گفته است و تحقیقات بی سابقه‌ی در این مبحث نموده است .

بهمین مناسبت مصنف قبل از بیان حقیقت معاد بنحوه تکون عناصر پرداخته و موجود را تقسیم بمجرد تام که بمجرد وجود فاعل موجود میشود و بسجودی که در پیدایش احتیاج بوجود ماده دارد تقسیم نموده و بیان کرده است که وجود در قوس نزول از مجرد شروع نموده و بمادی ختم میشود و در مقام صعود از ماده شروع نموده و بمجرد ختم میشود .

مصنف نحوه قبول اسطقسات تراکيب متعدده را بیان کرده و بعد به کیفیت مکون نباتات پرداخته و شأن قوای نباتی را تقریر نموده و در چگونگی مولده و تصوّر و نحوه بودن این دو قوه ، قوه نسبت بنفس انسانیّه و نحوه وجود و تحقق حدوث آنها و کیفیت پیدایش نفس بعد از مولده در حالتی که قوه متأخر از وجود

ذی القوّه است بحث عمیق نموده و کلمات قوم را در این باب نقل کرده است و از اشکالات فخر رازی و شارح مسیحی بر شیخ جواب داده است ، سپس از مبادی حرکات اضطراریّه و طبیعیّه و اختیاریه بحث کرده و بیان نموده است که حرکات طبیعیّه مبادی مختلف دارند که بعضی از آنها از عالم عقل و تأثیر و برخی از عالم نفس و تدبیر و مرتبه آخر آن از عالم طبع و تسخیر است .

صدر المتألّهین در حیوان و انسان اراده متفنّن اثبات نموده است و در انسان از وجود قوه‌یی که او را بعالم خیر و جاوید، دعوت میکند صحبت کرده و بهمین مناسبت برای انسان بعد از این نشأه نشأه‌یی اعلی و اکمل اثبات نموده است . بکتاب الهی در اثبات نشأه‌یی که رزق انسان در آن نشأه دائمی است استدلال کرده است و تغذیه را در حیوان بما هو حیوان مادامی که حی است امری دائمی فرض بلکه اثبات نموده و از برای حیوان چون طالب بقاء است قوه‌یی که ملایم را از غیر ملایم تمیز بدهد اثبات کرده است .

در «اشراق سابع» مدارك باطنه موجود در غیب وجود انسانی را برهانی کرده و در بیان حقیقت قوای انسان کلمات شیخ را نقل کرده است و در اینکه وحدت ذاکره اعتباری یا حقیقی است بحث کاملی نموده و فخر رازی را در اینکه به شیخ نسبت تردّد ، در امر قوا داده است تخطئه نموده است .

مطلب مهمی که مصنّف در این اشراق بیان کرده است تجرّد قوه خیال و سایر قوای مدرک للجزئیات است .

دیگر آنکه قیام صور قائم بمدارك باطنی را قیام صدوری دانسته است و حق با اوست چون نسبت صور ادراکیه بمحل خود به فاعل از قابل شبه است «فأمن

بوجود عالم آخر مقداری جسمانی» .

ایمان بوجود عالم مقداری و قیام صورت مجرده بمحال مجرده در امر معاد جسمانی انفع از هر تحقیقی است .

در ضمن دو «حکمت مشرقیه»، بیان کرده است که نفس جهتی دارد نوری و جهتی ناری . از جهت ناری که جهت طبیعت باشد «نار الله الموقدّة» است «لذا از نفخه صور خلق شده است» و از جهت نوری قائم بحق و رضوان الله اکبر است نار او اگر نور شود و کدورت او زائل گردد تام الوجود میشود و دیگر آنکه نفخه را دو قسم تصویر کرده است : «نفخه بی که نار را خاموش می کند و نفخه ای که آنرا مشتعل می سازد» در اغلب این مباحث از شیخ اکبر «ابن عربی» متأثر می باشد .

چند مطلب دیگری را که در امر معاد نافع است تحقیق کرده است . یکی آنکه : انسان در مقام رجوع به غیب وجود و سفر از این نشاء بنشأ دیگر جمیع قوای آن واحد میشود . مطلب دیگر آنکه در بین کائنات عالم، انسان خواص عجیب و آثار حیرت آور دارد و هیچ موجودی این اندازه عرض عریض و درجات مختلف و کشش وجودی ندارد، بعضی از افراد آن متوسط برخی منفر درشور و برخی منفر در خیراتند . افراد انسان در مقام رجوع بغيب انواع مختلفه اند . نفوس کامله در این نشاء منشاخرق عادات میشوند و نفوس متوسطه در نشاء آخرت بمقام فناء حقیقی میرسند بر طبق دلائل عقلیه و نقلیه اهل جنت آنچه را که بخواهند بصرف اراده ایجاد مینمایند برخلاف کمال که در همین جهان ماده دارای خلاقیت میباشند و این خلاقیت که ناشی از خلافت تامه الهیه است در خارج وجود آنها نیز حاکم است .

آخوند «قده» احوالات نفوس را در نشاء آخرت بیان نموده و نحوه تأثیر کمال

قوة علمیه و عملیه را در صقع داخلی نفس شرح و بسط داده و بیان کرده است که نفوس اشقیاء در آخرت منشأ وجود صور مولمه و معذبّه میشوند و در ملکات و صور حاصله از ملکات متحرکند، بحرکت دوریه ناشی از ذات متحرک بر این مطلب بنقل مبانی نقلیه پرداخته است .

ملاصدرا مراتب عقل نظری را نیز بیان کرده است و مراتب عقل عملی را نیز بحسب استکمال در چهار مرتبه منحصر نموده .



در شاهد دوم این مشهد در ضمن اشراقاتی دو مرتبه از تجرّد برای انسان از تجرّد و تروحن عقلی و مثالی اثبات کرده است . آخوند از طرفی تجرّد صور ادراکیه را اثبات نموده و از طرفی برهان خاص، بر تجرّد ذات نفس و روح انسانی اقامه نموده و از نقوض و مناقشات وارده جواب گفته است .

بعد از اقامه براهین کامل و دلایل اقناعی به ادله نقلیه تمسک نموده و در نحوه حدوث نفوس بحث نموده و نشأت را متعدد دانسته برخلاف حکماء نشأت وجودی را منحصر بنشأه عقلی و حسی نموده است .

مصنّف علامه «قده» بطور اختصار تناسخ را باطل کرده و نفس مدبّر بدن را منحصر در مدبّر واحد نموده و از برای وجود نفس مقام سعی جمعی الهی ظلّ وحدت جمعیه مطلقه حق قائل شده و آنرا «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و تمام الکمالات» دانسته است .

مرتبه اولای وجود نفس را مرتبه نبات و انتهای استکمال او را مقام فناء فی الله و بقای بالله دانسته است مطالب قابل توجه در این مقام بیان نموده که در مقام

اثبات حشر اجساد نافع است نظیر ملکاتی که لاینقطع در انسان باعتبار افعال اعم از زشت و زیبا در بطون نفس کامن میشود و صحیفه وجود کتابی مفصل و مبسوط میگردد بعد از خلع بدن و جمعیت حواس نفس، صحیفه وجود خود را شهود مینماید در حالتی که آیه شریفه: «لایغادر صغیره ولا کبیره الا احصاها» را بچشم دل شهود نموده و بعین قلب تصدیق میکند.

ملاصدرا در ضمن بیان اقسام تناسخ یک قسم از تناسخ را که نسخ و مسخ ملکوتی باشد که از تجسم اعمال و تکرر افعال حاصل میشود جائز بلکه واقع میدانند ادله بی را که بر وجود تناسخ ذکر کرده اند ابطال مینمایند و از برای نفوس انسانیّه باعتبار اطوار وجودی مراتبی از بهشت و جهنم اثبات میکند. «وهذا شدید الغموض در که دقیق المملک غوره».

این موضع از شواهد منحصر است بر ذکر دلائل بر معاد نفوس و ارواح در مقام قیام قیامت و مقام رجوع حقایق باصل وجود.

مباحث این کتاب تلخیص مطالب اسفار و مبدء و معاد و مفاتیح است. ملا صدرا در این شاهد در ضمن چند اشراق مبانی را که عود ارواح و حقیقت سعادت و شقاوت عقلی و تعذیب اشقیاء و نیل به مراتب سعادت نسبت بسعداء بر آن مبانی توقف دارند تقریر نموده است.

مثل: بیان حقیقت عقل بالفعل و تقریر این معنی که نفس بعد از طی مراتب کثرات بمقام وحدت و جمعیت میرسد و جمیع حقایق را بعد از طی مقام کثرت در خود شهود میکند.

در «اشراق ثانی» کیفیت اتحاد صورت معقوله را با نفس بیان کرده است بلکه بعقیده او و بر طبق براهین، هر صورت ادراکیه با مندرک خود متحد است. در

قیامت و روز بروز حقایق همه مدرکات و صورت حاصله از نتایج اعمال در حیطة وجود نفس موجودند و وجودی خارج از مقام سلطان نفس ندارند. و نیز بیان کرده است که ادراک، خود داخل در مقام علم و تجرد است و جسم منعم در ماده فاقد ادراکست.

آنچه را که انسان در قیامت می بیند در عالم خود شهود مینماید. برخی از نفوس بمرتبه‌یی از کمال میرسند که جمیع حقایق عالم را اجزاء و ابعاض وجود خود شهود مینمایند.

اشراق دیگر این شاهد در کیفیت ارتباط نفوس با عقل فعال است، عقل فعال بواسطه مدرکاتی که نفس در صحنه آن عقل شهود مینماید ارتباطی با انسان دارد. این ارتباط باندازه نحوه ادراکست هرچه ادراک تمامتر و کاملتر باشد، این ارتباط و اتحاد کاملتر است^۱ پس عقل فعال وجودی «فی نفسه» دارد و وجودی از برای ما باین اعتبار که ما صوری را در وجود او دیده‌ایم و از شهود آن متأثر شده‌ایم.

اشراق دیگر که بسیار در امر معاد نفوس نافع است این است: انسان از مقام عقل تنزل نموده بمقام ماده رسیده است و از ماده شروع بتحول نموده بمقام تجرد حیوانی و خیالی میرسد و از تجرد برزخی وارد مرحله تجرد عقلانی میشود و انتهای سیر او گاهی فناء در حق و بقاء باوست. جمیع مراتبی را که میسپماید از هر مرتبه‌یی

۱- اتحاد عاقل و معقول باعتباری همان اتحاد نفوس مستکمله با عقل فعال است. ملا صدرا در این اشراق اشکالاتی را که شیخ و دیگران باتحاد نفس با عقل فعال کرده‌اند جواب داده است. حشر انسان کامل در قیامت و نعم او بنعم اخروی همان اتحاد و ظهور در عالم عقل فعال است و اینکه در آیات و روایات اشاره به نعم خارجی نیز شده است معمول بر این معنی است. خوب بود ملاحظه این جهت را نیز بیان مینمود. در مسائل عقل و معقولات ملا صدرا مفصلتر از جمیع حکما و عرفای اسلامی بحث کرده است. عاقل و معقول اسفار

در این عروج ترکیبی تبعاتی با خود بمقام بالا میرد کسانی که در شقاوت استکمال پیدا مینمایند از مراتب شقاوت شئون و مراتبی را در این باب با خود همراه میبرند و کاملان از عارفان در سیر استکمالی بمقام و مرتبه‌یی میرسند که جمیع حضرات وجودی را ضابطند.

اشراق پنجم. در این بحث است که: انسان عقلی با انسان حسی بیک وجود موجودند انسان در مقام توطن در بلده تجرد آباد واجد جمیع قوای انسان حسی و مادی است ولی این قوا بنحو وحدت و صرافت بوجودی عقلی موجودند بعد از ظهور در عالم اجسام قوای واحد متکثر میشود و مواضع ادراکی مختلف می‌گردد و هر قوه‌یی از قوای ادراکی افعالی مخصوص بخود دارد که در مقام حشر بیک وجود غریض محشور میگرددند.

ملاصدرا در اشراق دیگر این شاهد سعادت حقیقه را بیان نموده و در اشراق دیگر شقاوت حقیقه را نیز بیان کرده است و درجات مردم را در شقاوت و سعادت معلوم نموده و اشراق نهم را اختصاص به نفوس ناقصه و متوسطه و مراتب سعادات و شقاوت آنها داده است و در کیفیت بقاء نفوس سازجه و کیفیت سعادت ارواح ناقصه مانند اطفال بحث کرده و کلام شیخ او دیگران را مورد مناقشه قرار داده و اشاره بر این معنی نموده است که سعادت و شقاوت منحصر به سعادت و شقاوت عملی نییاند وجود تجردی و آخروی مرتبه‌یی دیگر نیز دارد بنام مقام تجرد حیوانی و برزخی

اشراق و دیگران قائل به بطلان و اضمحلال نفوس اطفال بعد از بوار بدن شده‌اند در حالی که تجرد خیال ثابت شده است و هر موجودی که وارد مرحله حیوانی شود باین معنی که دارای بکمر به از ادراک خیالی گردد الی الابد بانی خواهد بود «ولیس الامر فی هذه المسألة ما اختاره بعض المتشبهین بالایال الفلاسفة».

که اکثر نفوس انسانی مرتبه وجودشان همین مرتبه است بعد از بیان این تحقیق در کیفیت تجسم اعمال در باطن نفس و مقال خیال بحث کرده است و مطالبی بیان فرموده است که در امر معاد ارواح نافع است .

مشهد چهارم

در اثبات حشر اجسام^۱ و اجساد است
ملا صدرا معاد جسمانی را همانطوری که اهل شرایع از جمله شریعت مقدسه اسلام بدان تصریح نموده اند اثبات کرده است .
و چون از برای انسان مرتبه‌یی غیر از مقام عقلانی و مجرد صرف قائل است توانسته است از برای انسان غیر از مقام سعادت و شقاوت عقلانی و معاد روحانی (که بطور کامل تحقیق شد) مقام سعادت و شقاوت جسمانی نیز قائل شود بلکه چنین معادی در نظام وجود ضروری و لازم است . و طفره در صعود و نزول وجود باطل است .

این مشهد مشتمل بر چند شاهد است:

شاهد اول در اثبات نشأه آخرتست ، در این شاهد اصول و قواعدی را از برای حشر اجساد مقرر نموده است . در این کتاب هفت اصل و در کتاب اسفار ده اصل و در برخی از کتب دیگر خود دوازده اصل مقرر نموده است . بقیه اصول بنظر تحقیق در این هفت اصل منطویست .

۱- شیخ و دیگران از فلاسفه فقط قائل به حشر عقلی هستند لذا روی مبانی آنها معاد جسمانی مفهوم ندارد اینک موضوع تخیلات نفوس فارغه از بدن را جسم فلکی دانسته اند و شیخ و فارابی بدان تصریح کرده اند با قواعد عقلی سازش ندارد .

این اصول و قواعد را فلاسفه اسلام برهانی نموده‌اند و برخی از این اصول را انکار کرده‌اند. اشتداد در وجود و حرکت جوهری و تجرد برزخی انسان در قوس صعود و کیفیت تجسم اعمال و متصور شدن نفس بصورت مختلفه از مسائلی هستند که در مسأله معاد جسمانی و حشر اجساد و محشور شدن ارواح بصورت اجساد مدخلیت تام دارند. بر طبق روایات و آیات نشأه آخرت نشأه ادراکی و عالم محشر عالم حیاتست و موت در آن عالم نیست «ان دار الاخرة لهی الحيوان ...» .

بنا بر این محشور در آخرت انسان است ولی با تمام مراتب وجودی خود یکی از مراتب محشور در آخرت جهت جسمانی اوست .

اصولی را که ملا صدرا در معاد جسمانی و اثبات حشر اجساد مقرر فرموده است همان قواعدیست که اساس فلسفه او را تشکیل میدهد .

و آن اصول عبارتند از : اصالت وجود با حفظ وحدت حقیقت آن . بنا بر این مراتب وجود انسان ؛ از وجود در عالم ماده و وجود در عالم مثال و برزخ و وجود در عالم عقول و مثل نوریه ؛ مراتب متباین نیستند وجود در بدن مثالی عین وجود بدن مادی است (بحسب شکل و مقدار و آثار مترتبه بر این وجود) بنحویکه اگر کسی انسانی را در دنیا دیده باشد در آخرت او را ببیند خواهد گفت این همان انسان در دنیا است جز آنکه مرتبه و خاصیت لازم ماده را که فنا و دثور باشد فاقد است این

۱- شیخ اشراقی از برای انسان فرد برزخی در قوس نزول و فرد عقلانی نیز در همین قوس فاعل است ولی با آنکه صعود باید بر طبق نزول باشد تجرد صور خیالیه و نفس مدرک این صور را مادی میدانند لهذا بقاء مرتبه‌یی از وجود انسانی را نفی کرده‌است و ملاک حشر اجساد را مثال و بدن مثالی برزخی نزولی میدانند در حالی که بنا بر انکار تجرد برزخی قوه متخیله جهت و مبدنی را که صلاحیت اتصال انسان برزخ نزولی باشد فاقد است .

خود فرق بین دنیا و آخرتست .

اگر ماده بعینهما در آخرت موجود باشد آخرت دار فنا خواهد بود نه دار بقاء حقیقت هر موجودی بصورتست نه ماده، ماده امری مبهم و لامتحصل و غیر - موجود است مگر به تبع صورت؛ ترکیب بین ماده و صورت اتحادیست، و ماده مدخلیت در حقیقت انسان ندارد .

چون اشتداد در يك حقیقت عریض (مثل انسان) واقع است انسان موجود در آخرت با حفظ هویت مبداء آثار انسان دنیوی است، بدون کم و زیاد . تمام افاعیل انسان بر وجود برزخی مترتب است در امر معاد حکمای مشاء و اشراق و علمای کلام بلکه جمهور از علمای ظاهر، راه افراط و تفریط را پیموده اند^۱ .

تعدد و تکثر فردی در افراد مادی انسان از ناحیه ماده است ولی لازم نیست تکثر فردی انسان برزخی چه در قوس صعود و چه در نزول از ناحیه ماده باشد تکثر از ناحیه فاعل نیز امکان دارد و متحقق است . بهترین دلیل بر وجود آن ، تکثراتی است که بحسب صور مختلفه در قوه متخیله انسان وجود پیدا مینماید و براهین متعدد بر تجرّد خیال اقامه شده است^۲ .

چه آنکه انسان اقتدار دارد هر صورتیکه بخواهد بصرف اراده و مشیت در

۱- الحمد لله الذي هذا لهذا و جعلنا امة وسطا . وليس الامر في المعاد كما زعمه جمهور العالين .
 ۲- آیات و اخبار وارده در حشر اجساد و ابدان اخروی متشابه اند . قدر مسلم آنکه ابدان اخروی مثل عالم آخرت قابل فناء و زوال و دئور نیستند بحسب قواعد عقلی و نقلی دار آخرت دار اعداد و استعداد و استكمال نیست (الدنيا مزرعة الآخرة) در آخرت نتایج اعمال دنیوی را انسان مشاهده میکند این خود بهترین دلیل است بر اینکه انسان در مقام انتقال با آخرت ماده جسمانی را (نه اصل جسم و مقدار) را میبندد و حتمالی بقدرت باهره خود عین ابدان دنیوی را انشاء میکند (بل قادرین ان نسوی بنانه ، يحييها الذي انشاها اول مرة و هو بكل خلق عليم) . يك قسم از خلق، خلق ابدان اخروی است .

وجود عالم خیال ایجاد نماید نفوس مستکفی بالذات قادرند که در خارج محل همت خود موجوداتی را ایجاد نمایند «ونقل عن الاءولیاء ما یدل علی ذلك علی حد لا یمکن انکاره» .

ملا صدرا بعد از بیان اصولی که حشر اجساد بر آنها توقف دارد همانطوریکه بیان نمودیم در ضمن اشراق سوم وجوه فرق بین آخرت و دنیا را ذکر نموده است و بیان کرده که اجساد اخروی بجهت فاعلیت نفوس قائمند نه بجهت قابلی .

در «اشراق چهارم» مسالك مختلف در معاد را بیان نموده و قائلان بانکار حشر اجساد را تخطئه نموده است و شبهات آنها را نقل و رد کرده است .

سپس پرداخته است به نقل قول غیاث الدین منصور و وجوهی را که او از برای دفع لزوم عدم تناسخ در حشر اجساد دنیوی بیان نموده خدشه نموده است و بنقل کلام غزالی پرداخته و کلام او را در تجویز تناسخ، ابطال نموده است . در بیان این معنی که از شرع انور رسیده است که بعد از موت امری در انسان باقی میماند که به فساد بدن از بین نمی رود سخن گفته و اقوال موجود در این مسأله را ذکر کرده است و خود این امر باقی را وجود برزخی میداند

در ضمن «اشراق ثامن» بیان کرده است که حکمت حق مقتضی حشر انسان و جمیع قوا و جوارح است. نفس بسزله طائر آسانی است دو جناح آن قو و دغلی و نظری و پرهای دو بال آن، قوای او میباشند. هر قوهایی بحسب حکمت خلق محشور خواهد شد و اصل قوی و محل حشر آنها باطن وجود نفس و محل حشر نفس ناطقه باعتبار فناء مقام سر نفس در احدیت وجود . حق اول تعالی است .

در «اشراق ناسع» بیان نموده است که غموض مسئله معاد سبب اختلاف مردم

در امر معاد است . جماعتی از اهل تحقیق با آنکه در مبحث واجب و نحوه صدور کثرت و سایر مسائل الهیات راسخند ولی در این مسأله راجل میباشند . شاهد ثانی مشهد چهارم در احوال آخرت از قبیل حقیقت موت و ماهیت قبر و عذاب و ثواب آن میباشد .

منشأ ثواب و عقاب همان اعمال است که مبدء انبعاث تنعم بنعم اخروی و یا عذاب نشأ دیگر است اصل اعمال مبدل به عذاب و عقاب و ثواب میگردد «انما هی اعمالکم تردء الیکم» .

شریعت مقدسه جمیع دقایق این برهان را بیان کرده است ، در قرآن و اخبار ولویته اشارات و کنایات و نصوص و ظواهر زیادی راجع بمبدئیت اعمال از برای ثواب و عقاب موجود است .

قبر حقیقی هیئات ناشیه از اعمال و افعالست «والموت وارد علی الاوصاف» «ان المقابر بعضها عرشیة و بعضها فرشیة» ، «القبر اما روضة» من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران ، والعرش مقبرة ارواح العرشیة والفرش مقبرة اجساد الفرشیة» اشراق ثالث این شاهد در خواص بدن محسوس و کیفیت ترکیب آن و وجوه فرق بین این بدن و بدن اخرویست .

اشراق چهارم در تحقیق و وجوه فرق بین عذاب قبر و بعث و کیفیت انواع عذاب و فرق بین موت و قیام قیامت صغری و قیامت کبری میباشد . موت انتقال از این عالم بعالم برزخ و بعث انتقال و خروج از هیئات برزخیه میباشد . «من احب لقاء الله احب الله لقاءه و من کره لقاء الله کره الله لقاءه» .

اشراق ششم در حقیقت حشر و انواع آن میباشد . هر انسانی در محشر بصورت

اعمال و افعال و ملکات حاصله از اعمال و تکرر افعال محشور میشود . فرق بین صور دنیویه و اخرویه این است که : صَوْرَدنیویه حجاب و ستر و بمنزله سرپوشی است نسبت بصورت اخروی . در باطن این بدن ظلمانی مادی صورتی شبیه بلکه عین این صورت ولیکن صورتی ادراکی و علمی میباشد .

در اشراق سابع حقیقت ارض محشر را تقریر فرموده است . در ارض محشر شهداء و نبیین حاضرند و در حضور آنها موازین قسط برقرار میگردد . «ارض - المحشر هی هذه الاَرْضُ التي فی الدنيا الا انها يتبدل غير الاَرْضُ فتمدُّ مدءاً الاَءَدِيمُ» فلا تری فیها عِوَجاً ولا اَمْتاً .

در اشراق بعد، حقیقت صراط را بیان نموده و وجوه فرق بین اقسام صراطات را نیز تقریر کرده است و بیحش نشر کتب و صحایف پرداخته . کتب و صحایف را بر طبق مبانی خود صحیفه وجود نفس باعتبار اشتغال بر صحائف اعمال و افعال میداند . کتب را بر چند قسم باعتبار ولایت و اطوار نفس محشور در آخرت دانسته و بعد بیحش و تحقیق در حساب و میزان پرداخته و لطائف و دقائقی را در این زمینه بیان فرموده است و حقیقت نفخ را تقریر کرده و وجوه فرق بین قیامت صغری و کبری را تحقیق کرده است . در این قسم از مطالب مبانی اهل عرفان را با موازین و تحقیقات خود وفق داده .

۱- ملا صدرا در این مباحث از عرفا متأثر شده است اغلب این جمعیات در کتب او ملاحظه است و ملا صدرا از مواضع مخلفه این اقوال را جمع کرده و بر صورت داده است . همین بحث قیامت صغری و کبری را عارف فیضری در مقدمه فصوص بیان نموده است . و همین بحث مظاهر حجب و نار را . ما در شرح خود بر مقدمه فیضری بطور اسبغ این مباحث را تقریر کرده ایم و بر طبق طریقه ملا صدرا از آن بحث نموده ایم .

شرح مقدمه فیضری چاپ ۱۳۸۵ هـ ق عود الروح و مظاهر الیه تعالی س ۵۶۴ تا ۵۸۶ فصل هفتم س ۵۱۶ تا ص ۵۲۵ . «ان للجنة والنار مظاهر فی جمیع العوالم»

در حقیقت بهشت و دوزخ سخن گفته و وجوه فرق بین جنت صعودی و نزولی را تقریر کرده است .

احوال و احوال لازمه قیامت کبری را در اشراق ۱۵ بطور تفصیل تحقیق کرده است و مطالب دقیقی در این زمینه در بیان اقسام کتب بحسب اشخاص بیان نموده است و در اشراق سادس عشر ۱۶ در کیفیت خلود اهل نار سخن گفته است و به تبع محیی الدین عذاب را بعد از مدت کثیری از کفار منقطع میداند و دلائلی در این باب ذکر نموده است . محشّی حکیم سبزواری در این مسأله بر او مناقشه نموده است . دلائل ملا صدرا در این مسأله چندان اتقان ندارد، خطابات است عرفانی و ذوقی ، لذا خود از این گفته در عرشیه عدول کرده است . دلائل او مثل «القسر لا یدوم ، سبقت رحمته غضبه ...» چندان متقن نیست در حالتی که اگر صور کریه و ملکات حاصله از کفر و فسق در باطن روح جوهری گردد و نفس در باطن ذات متحول باین صورت گردد چون منشأ عذاب و سیر در صور مولمه باطن ذات نفس است ناچار حرکت او در عذاب حرکت دوری است و صاحب نفس مادامیکه اصل نفس موجود است معذب است . و اینکه در وجه انقطاع گفته است: «ولکل موجود غایة یصل الیها» اگر صور عین ذات نفس گردند غایة وجودی اهل عذاب از کفار که جهت نورانیّت نفس آنها مبدل به ناریت گردیده است به ذوق عذاب است و یؤیده الحدیث الالهی : «خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالی ، و هؤلاء للنار فلا ابالی» رحمت الهیهی که همه چیز را فرا گرفته است رحمت عامه شامل وجود است نه رحمت خاصه که شامل حال اهل ایمان میشود . غایت وجودی اهل کفر و نفاق حشر با اسماء قهریه است که در باطن این اسماء رحمت مستور است و ادامه وجود عذاب که سبب بقاء کفار و فساق است

بوجهی ناشی از این اسم است دولت چنین اسمائی منقطع نمیشود و ما قاله بعض اهل التحقيق و تبعه المصنف و غیره ، خال عن التحصیل .
سبقت رحمت بر غضب منافات باخلود عدة قلیلی در نار ندارد چون مخلّدون در آتش نسبت بکسانی که مال آنها بر رحمت است در نهایت قلت و ندرت واقع شده اند !

کلمات محیی الدین در این باب نوعاً خطایات است و مصنّف علامه هم در مقام اثبات عقیده محیی الدین مطالب قابل قبولی نیاورده است .
شاهد ثالث مشهد چهارم در بیان مراتب عوالم وجودیّه و سبب تنزّل انسان از عالم ربوبی بعالم ماده است . قوس نزولی انسان از عالم ربوبی باین عالم معراج تحلیل و قوس صعودی که ملازم با تحصیل کمالات وسعه وجودی و تشکیل قوسی تامّتر از قوس نزول است . معراج ترکیب میاشد . منشأ حشر انسان با ملائکه مفرّین و عقول طولیه و عرضیه و ملائکه برزخیه را تحصیل اعمال و ملکات مناسب با آنها میداند و در این باب تحقیقاتی اساسی کرده است .

«انّ الملائكة تسوقون العباد الى منازل الرّحمة او العذاب ، و جاءت كل نفس معها سائق و شهيد»^۲ .

۱- ما در حواشی خود بر این کتاب و همچنین در تعلیقات بر «المعانی الامیه» و محبت معانی شریعتی و آراء فلسفی ملا صدرا مفصل متعرّض مناقشات بر مباحث ملا صدرا و محبت معانی شریعتی و آراء از اهل عرفان در این عقیده با محیی الدین موافق می باشد .

اصل نقش فضل و دادو بخشش است
فهر بر وی چون غباری از غش است
میدهد جان را فراقش گوشمال
با بداند قدر اسام وصال

۲- اینکه در آیات و روایات اشاراتی بمعنای و معنی داخلی شده است محمول است بر آنچه که در بار نمودیم «والعمری قل من یهدی الیها سیبانه» .

در اشراق خامس وجوه فرق بین مراتب اهل بهشت و دوزخ را بیان کرده است «فریق فی الجنة و فریق فی السعیر و فریق فی جوار الله و حضرته فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» .

مطالب دیگری نیز در اشراقات بعدی بیان کرده است که بمطالب بعدی بر می گردد مانند اینکه: چگونه میشود صور اخرویه قائم بمحل و موضوعی شوند که ماده از برای حلول صور نباشد . جواب داده است که صور اخروی قیام صدوری بمبادی خود دارند و بعد تصویر هیولائی از برای صور اخرویه نموده است و مبداء صور را شبه هیولا از برای صورتهای اخروی دانسته است .

مبداء فاعل را تنظیر بمحل قابل نموده است و شرط ولوج بملکوت عالم و مراتب آخرت را تولد مرتین دانسته، سپس کیفیت تجسم اعمال را تقریر کرده و به تعیین محل آلام پرداخته است و بیان کرده است که: در انواع عذاب اخروی حرازت نار حرمان و احراق بعد از حق و عذاب ناشی از صور افعال و هیئات اعمال، از باطن وجود شروع نموده بقوای باطنی و ظاهری میرسد .

در اشراق ناسع حشر سایر حیوانات را مستدلاً بیان کرده و بطور اختصار علت حشر جمیع موجودات حتی نباتات و عناصر را بیان کرده است .

همانطوری که قوای ظاهری و باطنی انسان محشور بیاطن وجود روح و مقام خفی نفس میگردند و نفس بامیر جیش خود که «رب النوع» باشد رجوع و عود مینماید بهمین ملاک جمیع موجودات يرجعون الی امیر جیوشهم^۱ در فصل عاشر

۱- لانه يرجع کل شیء الی اصله ، و قیل: النهایات هی الرجوع الی البدایات ، انا لله و انا الیه راجعون .

لم یقل انا الیه راجعون
سوی وحدت آید از تفریق دهر

فرقتی لولم یکن فی ذالسکون
راجع آن باشد که بازآید بدهر

بیان کرده است که انسان در باطن نیز بحسب فعلیات متنوع است. تنوع ظاهر ناشی از تنوع باطن میباشد و منشأ جمیع تنوعات تجلیات متنوعه حق است باعتبار تعدد اسماء و صفات.

در اشراق حادی عشر بیان نموده است که کدام جسم از اجسام در آخرت با ارواح مجرده محشور میشوند و چه جسمی محشور نمیشود. مؤلف بیان کرده است آن جسمی که بالذات محل تصرف نفوس است و بمنزله ظل و تبع صرف روح است، از روح جدا نمیشود و با نفس محشور میشود نه آن جسمی که بمنزله ماده و محل ظهور و تجلی عرضی روح است؛ جسم محشور با روح با این حواس موجود در این نشأ دیده نمیشود و متدرک واقع نمیگردد.

اجسام آخرت را با حاسه‌یی مشابه آنها باید دید و درک نمود لوجود السنخیه بین المتدرک والمتدرک و اتحاد العاقل والمعقول و الحاس بالمحسوس. دیده‌یی خواهم که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس

مشهد خامس

مشهد خامس کتاب شواهد ملا صدرا در نبوتات و ولایات است ...
این مشهد مشتمل بر دو شاهد و هر شاهدهی مشتمل بر اشراقاتی است.

⇨

مراتب و درجات مردم در قیامت اختلاف دارد برخی اهل جنت اجسامند و نهایت سیر آنها عالم برزخ است و جمعی از این مقام تجاوز نموده به مقام جنت عقلانی نتیجه و نوره افکار صحیحه و بوغل در معارف الهیه و نتیجه اتیان باعمال خالصه فربه‌الی‌الله و برخی از خواص قدم بچنت صفات الهیه که نتیجه فناء در وجود میرسند و برخی اهل جنت دانند که خواجه عالم فرمود: ابیت عند ربی ...

شاهد اول در بیان مرتبه و درجه وجودی انسان بین سایر افراد انواع و بیان وجوه فرق بین افراد انسان است .

آخوند در این مشهد بنا بر طریقه اهل اشراق و صوفیّه و اهل نظر بحث نموده است . این حکیم عالیقدر در مباحث قبلی بیان کرد که انسان دارای درجات مختلفه و متعدده از فعلیات است . یکدرجه از وجود انسان ، وجود در عالم ماده و طبع است . این مرتبه انزل مراتب وجودی اوست و درجه دوم انسان ، وجود در عالم برزخ و خیال است که از ماده ترفع دارد و یکی از مراتب آخرت است و درجه سوم انسان ، وجود عقلی و روحانی صرف و محض است که از آن به جنت عقلانی تعبیر شده است . انسان در مقام استکمال ممکن است باعلی درجات ملائکه برسد و جمیع حقایق را در آن عالم مشاهده نماید و چه بسا در مقام احدیّت وجود فانی شده و جمیع حقایق را در حضرت الهیه شهود نماید و ملائکه و عقول طولیه و عرضیه را از ابعاض و اجزاء وجود خود به بیند .

انسان مستکمل کامل مکمل بواسطه احاطه و سلطه بر عالم ماده و احاطه تامّ بعالم برزخ و اتصال تام بحضرت الهیه منشأ کرامات و معجزات و تصرف در عالم خلق بلکه متصرف در ملکوت میشود . چنین موجودی واجد رتبه خلافت الهیه و مقام نبوت و انباء از غیب و مرتبه ولایت کلیّه ، و قلب او محل وحی حضرت الهیه و تجلیات خاصّه حضرت احدیت میگردد .

ملا صدرا جهات مذکور را برهانی نموده و این مسائل را باقواعد ذوقی و کشفی و طریق اهل انظار تطبیق نموده است .

حقیقت انذار و اخبار از مایع و مایع را شرح داده و سپس فرق بین ایحاء و

الهام را تقریر فرموده و نحوه اتصال نبی را بعالم وحی و عالم قضاء ربانی و قرائت کتب الهیه و آنچه که مدخلیت در ادراک و کشف حقایق و بیان آنچه که مدخلیت در تشریح احکام و بیان قوانینی که در ایجاد مدینه فاضله علیت تامه دارد بیان کرده است. در این مطالب همان آراء حکما مثل شیخ مشائی^۱ اسلام و معلم ثانی را با بیانی شیوا تقریر نموده است. و برخی از مسائل را با افکار اهل عرفان ممزوج نموده است.

کلمات عرفا در این مبحث تامر و کاملتر است. مأخذ علم انبیاء اولوالعزم مرتبه واحدیت آنهم از مشکاة ولایت حضرت ختمی است و ممکن است ولیی از اولیاء نیز باین مرتبه اتصال پیدا نماید بلکه ممکن است منشأ وحی و ایحاء گردد.

ما در شرح بر مقدمه فصوص^۱ در مطاوی بیانات افکار عرفا این مبحث را بنحو کامل مطابقاً للآیات والروایات بیان کرده ایم.

مصنّف علامه اشاره‌ی بمخّ مطلب کرده و گفته است: «حتی ینتهی الامر الی الامور الحتمیة القضاء والاسماء الالهیة» چون منشأ وحی و تصرف تشریحی و تکوینی ولی و نبی اسماء حاکم بر مظاهر انبیاء و اولیاء است و ریشه و اصل اسماء الهیه مرتبه احدیت وجود است.

در اشراق ثامن به توجیه و تحقیق برخی از روایات مشعر بتردد حق ثابت پرداخته و این معنا را تحقیق فرموده است.

در اشراق تاسع باین مطلب که نبی جالس در مقام و مرتبه و حد مشرک بین معقول و محسوس است اشاره کرده. و در اشراق بعد شرایطی را که باید رئیس و نظم دهنده عالم ملک اعم از نبی و ولی واجد باشد بیان کرده است. این شرایط بر امام

۱- شرح بر مقدمه فصوص ط ۱۳۶۵ هـ ق فصل نهم ارس ۴۵۶ ص ۵۱۸.

معصوم منصوص «مطابقاً للقواعد الامامیه» تطبیق میشود و لا غیر . محیی الدین و جمعی از اکابر عرفا^۱ در این مسأله از قواعد امامیه متأثر شده اند .

در شاهد ثانی که متضمن اشراقاتی است دلیل بر وجود نبی و لزوم قوانین آسمانی در نظام عالم اقامه نموده است و شرایط و وجوب و لزوم اطاعت از او را تقریر کرده و در اشراق بعد و وجوب حدود و سیاسات را تقریر نموده است و سرّ تشریح احکام شرعیه اعم از عبادات و سیاسات و حدود و مناکح و آنچه را که مدوّن در کتب فقهاء است از اول باب طهارت تا آخر حدود و دیات بیان فرموده است . این مطالب در کتب شیخ و دیگران مشروحاً بیان شده است .

اشراق رابع متضمن بیان فرق بین نبوت و شریعت و سیاست میباشد . اسرار شریعت و فائده طاعات را در اشراق بعد بیان کرده است و در اشراق سادس بطور اختصار منافع برخی از طاعات را تقریر نموده است . و در اشراق سابع ضابطه و میزان فرق بین کبائر از معاصی و صفایر از گناهان را بیان کرده است .

اشراق ثامن متضمن و متکفل بحث ظاهر و باطن و اول و آخر و سرّ شریعت و تحقیق آنکه از برای هر حق حقیقتی میباشد در این مبحث سرّ انقطاع وحی و دوام ولایت بیان شده است مطابقاً لما فی المسفورات العرفاء و الاخبار الواردة عن اهل العصمة و الطهارة ملا صدرا عقیده اهل توحید را در ضمن بیان مطلب بر سبک و طریقه برهان بیان نموده و بادلّه نقلیه نیز تمسک نموده و ضمناً اشاره کرده است که : اسم ولی و وارث

۱- ابوالعلاء عینی استاد تصوف در اسکندریه و شاگرد نیکلسون در تعلیقات خود بر قسمت ولایات فصوص گفته است : شیخ در این مقامات متأثر از قواعد امامیه و اخبار شیعه شده است . تعلیقات عینی بر فصوص طقاعره ص ۱۸۶ غافل از آنکه کلمات محیی الدین ماخوذ از روایاتی است که عامه از طرق خود از حضرت رسول نقل کرده اند و متعصبان از علمای عامه از عمل بان روایات اعراض کرده اند و اهل انصاف به آنها اقرار نموده اند . مسأله ولایت و احکام و فروع آن فقط بر قواعد امامیه منطبق است .

چون از اسماء الهیه اند انقطاع نمی پذیرند برخلاف نبوت که چون جهت خلقی و تشریحی است زمان آن منقطع میگردد .

تحقیق کامل در این قبیل از مباحث در کتب اهل الله مسطور است و ما در شرح بر مقدمه فصوص مفصلاً این مباحث را تقریر نموده ایم^۱ .

در شواهد نسخه خطی کتابخانه مرکزی بعد از اتمام مطلب اشراق ناسع عنوان «الاشراق العاشر» وجود دارد ولی مطلبی در آن ذکر نشده است . فقط بعنوان اکتفا شده است و بطور قطع ملاصدرا بهمین جا کلام را ختم فرموده است .

این بود مختصری راجع بکتاب «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه» بنا بر آنچه که نگارنده از کلمات عرشی بنیان آن استفاده نمودم . و لعمری ان الخوض فی امثال هذا المصنف صعب مستصعب لایحتمله الا الحکیم المتضلع والمتأله الذی ارتاض نفسه بالرياضات العلمیه والمباحث الدقیقه الذوقیه والله یقول الحق و هو یتهدی السبیل .

منابع کارهای علمی ملاصدرا

شاید برخی گمان نمایند که ملاصدرا کتبی در فلسفه و عرفان در دست داشته است و از آنها بهره علمی برده است که اکنون در دست ما نیست و ازین رفته است نگارنده کلیه منابع کارهای علمی ملاصدرا را که در آثار خود خصوصاً کتاب

۱- رجوع شود به شرح نگارنده بر مقدمه فیسری ۱۲۸۵ هـ ق فصل ۸ تا ۱۲ از ص ۲۶ تا ص ۶۵ . ما در مطای این شرح تحقیقات مفصلی در باب نبوت و ولایت کرده ایم .

بی نظیر اسفار از آنها استفاده نموده است پیدا نمودم بغیر از دو رساله^۱ کوچک از قدما که او در سفر نفس اسفار و برخی دیگر از آثار خود از این دو رساله اسم برده است^۱. برای نمونه يك مورد نامستند و مجهول در آثار ملا صدرا وجود ندارد. منابع مورد استفاده او در علم کلام کتب معروف کلام از قبیل «شرح مقاصد» و «مواقف» و «شروح تجرید» علامه طوسی از قبیل: شرح قدیم و شرح قوشچی و شرح علامه و حواشی فخریه و خفیه و حواشی سه گانه^۲ دوانی «قدیم، جدید، اجد» و حواشی و آثار دشتکی و غیر اینها از کتب کلام از قبیل آثار امام فخر رازی^۲ در کلام و فلسفه و آثار غزالی در عرفانیات و اخلاق «جواهر القرآن» و «احیاء العلوم» است و از آثار اقدمین به «اثولوجیای شیخ یونانی» بیشتر از هر کتاب علمی توجه داشته است و استفاده او از این کتاب در مسائل مهم از قبیل حرکت جوهر و اتحاد عاقل و معقول و مسأله علم حق و برخی از مسائل مربوط بمعاد جسمانی اتحاد نفس با عقل فعال و مسأله وحدت وجود و غیر اینها واضح و آشکار است و خود بدین معنی در جمیع کتب علمی تصریح نموده است و از کسی پنهان ننموده است.

بیشتر تحقیقات علمی ملا صدرا از افکار قدما از اثولوجیاست و مأخذ آن موجود است و این کتاب بی نظیر مهمترین منبع علمی آخوند ملا صدرا است و از استناد جستن متعدد ملا صدرا و افتخار بر این معنی که او قابلیت آنرا دارد که این

۱- و در جواهر و اعراض و رساله^۱ حرکت، ملا صدرا بکلمات جماعت زیادی از قدمای یونان در اثبات حرکت جوهری استناد و استشهاد جسته است این مأخذ در دست عموم فضلا نبوده است این دلیل بر کمال انصاف ملا صدراست که با کمال احترام و دقت تام از این کتب و منابع اسم برده است.

۲- ملا صدرا در تفسیر خود بر قرآن و شرح اصول کافی بطور تفصیل متعرض عقاید متکلمان شده است و در کتب فلسفی و عرفانی این اندازه بمباحث کلامی نپرداخته است.

همه معارف را از اثولوجیا استفاده نماید بهترین دلیل است بر اینکه ملاصدرا اهل انصاف بوده و تقریباً میتوان گفت محال است که ملاصدرا تحقیق رشیق قابل اعتنای علمی را از کسی استفاده کرده باشد و از او اسم نبرد و مرتکب این بی انصافی بزرگ شده باشد.

لذا خود تصریح نموده است که وحدت وجود را از عرفا و اقدمین از حکمای ایران قدیم استفاده نموده است و مأخذ حرکت در جوهر را کتب قدمای یونان معرفی نموده و در رساله حرکت و جواهر و اعراض اسفار در مقام بیان فناء و دثور عالم از همه آنها اسم برده است و برخی از کلمات که دلالت صریح بر مراد او ندارد حمل بر مسلك خود نموده است. و مأخذ دیگر تحقیقات وسیع او در مجرد خیال و معاد جسمانی و تجسم اعمال کلمات عرفای بزرگ خصوصاً محیی الدین و قسمتی از تحقیقات شیخ یونانی در اثولوجیا است که ملاصدرا به تبع دیگران این کتاب را اشتباهاً از ارسطو معلم اول میدانند.

یکی دیگر از مأخذ و منابع برخی از افکار او، آنهم در تحریر مطالب نه ابتکار در بیان تحقیقات عالیه، کتاب اخوان الصفاست. این کتاب در عصر ملاصدرا در دست دانشمندان متبّع بوده است و ممکن نبود که ملاصدرا از آن بطور خفا استفاده ننماید و کسی نفهمد!

منبع دیگر از منابع کارهای علمی ملاصدرا کتب فارابی و شیخ اشراق و شیخ رئیس و مقرران و محرران مرام این بزرگواران میباشد، ملاصدرا این مأخذ را هم

۱- ملاصدرا از آثار عین الغیبات همدانی: کتاب زبده الحقائق... و آثار سهروردی صاحب مرام و آثار

عزالدین کاشانی و عرفای طبقات قبل و طغای بعد از آنها نیز استفاده نموده است.

کاملاً مشخص نموده‌است و بر برخی از این منابع شرح و تعلیق نوشته‌است . کتب احادیث شیعه در مسائل مربوط بتوحید و معاد و مباحث نبوتات و ولایات و معارف حقّه و تفسیر مأخذ روشن و واضح آخوند است در شرح اصول کافی باخبار شیعه و کتب مدوّنه در اصول عقاید در جمیع مسائل استناد نموده‌است . در تفسیر خود بر قرآن مجید نشانه تسلط او باخبار وارد از طرق عامّه و خاصّه و احاطه او بر اقوال مفسران عامه و خاصه ظاهراً و هویداست .

یکی از منابع قابل توجه ملا صدرا کتب «ابن عربی» و اتباع او از قبیل «قونیوی» و «حمزه فناری» و «ملا عبدالرزاق کاشانی» و آثار «ابن تهرک» اصفهانی و دیگران میباشد . ملا صدرا از شیخ و اتباع او با کمال احترام اسم میبرد و بشیخ اعرابی پیش از سایر حکما و عرفا احترام میگذارد .

ملا صدرا منابع خود را کاملاً بر ملا ساخته است و بوجه من الوجوه مأخذ و منبعی را از دیگران مخفی نداشته‌است .

واعجاز او از این جهت است که دیگران این افکار را دیده‌اند و متوجه دقایق و نکات لازمه نشده‌اند .

همین اثولوجیا را شیخ رئیس دیده‌است و از نظر اتباع و اتراب او گذشته‌است ابدأ و بوجه من الوجوه از این همه تحقیقات لونی نگرفته‌اند .

ملا صدرا زمانی ظهور نمود و در محیطی نشو و نما علمی نمود که اساتید و دانشمندان آن عصر خود را محصور و محبوس در حول عقاید مشهور نموده بودند و تقریباً مبانی حکمای مشاء را تقریر مینمودند و اگر هم تابع مبانی عرفا و یا اشراق کسی وجود داشت همان مطالب رایج را تقریر مینمود . ملا صدرا در افقی عالی‌تر از

معاصران خود قرار گرفت و بر عقاید قدما و متأخران اشرافی حاصل نمود و خود
 طریقه نوینی بوجود آورد و آثاری از خود باقی گذاشت که احدی را همسنگ و هم
 پایه^۴ او نمیتوان در مسائل الهیه نشان داد.

روح محقق و غیر مقلد او ارتباطی بین چندین مسأله علمی که جمیع مباحث
 عالیة الهی بر آنها توقف دارد کشف کرد و آن مسائل را با براهین متعدد و بمشارب
 مختلف، تقریر نمود.

اینکه برخی از مقلدین غیر وارد بمبانی حکمیة گمان نموده اند که : ماخذ
 مختارات صدر المتألهین را کشف نموده اند و اظهار داشته اند که ملا صدرا مؤسس
 طریقه مخصوص بخود در فلسفه نیست و تحقیقات دیگران را باسم خود قلمداد
 نموده است اهل درک مبانی فلسفی نیستند و بناحق خود را وارد بمعارف حکمیة معرفی
 مینمایند و رود و تخصص در فلسفه ملا صدرا مستلزم وقف یک عمر مطالعه و تحقیق و
 بررسی در این فن میباشد.

مبانی مخصوص ملا صدرا مباحث دقیق و تحقیقی است که اگر فرضاً بعضی از
 مختارات او در کتب اقدمین و یا در آثار عرفا وجود داشته است بر سبک علمی مبرهن
 و مستدل نبوده است قبل از او بزرگترین محققان از فلاسفه و حکما مانند فارابی و
 شیخ و خواجه و شیخ اشراق این مطالب را دیده اند و احیاناً برهان بر بطلان این عقاید
 اقامه نموده اند.

ملا صدرا خود مصرّ است که ریشه تحقیقات خود را در کلیات قدما و یا عرفا
 نشان دهد مثلاً در مباحث حرکت در جوهر معتقد است که جمیع قدما باین قول معتقد

بوده‌اند ولی آنچه که از قداما در این بحث نقل نموده‌است صرفاً ظواهری نامستدل بلکه قابل حمل بر خلاف مختار او نیز می‌باشد .

برخی از فروع مهمه‌یی که ملاصدرا بر تحقیقات خاص خود مترتب مینماید الحق حیران کننده^۱ اهل فن است مثلاً در علم النفس اسفار یک ساسله مسائلی ذکر شده‌است که مبتنی بر حرکت در جوهر است ولی مترتب نمودن این فروع و بیان تحقیقات رشیکه در مسائل مختلفه^۲ مربوط به نفس آن نحویکه او بیان نموده‌است در عالم علم بی سابقه‌است . و همچنین سایر مباحث فلسفی از قبیل مبحث علم و مجرد خیال و قسمتی از امور عامه بنحوی در کتب ملاصدرا تحقیق و تقریر شده‌است که اگر شخص محقق در مشارب مختلف فلسفه و متبحر در عقاید مشاء و اشراق و عرفا و محققان علم کلام در صدد مقایسه بین کلمات ملاصدرا و تحقیقات دیگران برآید تصدیق خواهد نمود که اگر جمیع محققان اسلامی را در یک کفه و ملاصدرا را در کفه دیگر قرار دهد ترجیح با کفه^۳ این حکیم محقق است .

مطلبی را که باید اذعان نمود این است که : ملاصدرا کثیری از مباحث فلسفی و عرفانی را که از مختصات او نمی‌باشد از دیگران بدون ذکر مأخذ نقل نموده‌است و بعضی از همین مسائل را در برخی از کتب خود مستند نقل نموده‌است . این معنی در بین محققان و دانشمندان فنون مختلف رایج بود و عیب هم بشمار نمی‌رفت در کتب مفصل فقه و اصول این معنی زیادتر از سایر علوم اسلامی^۴ بچشم می‌خورد . اصولاً ملاصدرا در بیان و تقریر مبانی حکمیه و در انشاء مطالب فلسفی در

۱- کثیری از عبارات ریاض در فقه و تاهی یک صغحه در نصف صغحه در جواهر نقل شده‌است بدون

ذکر مأخذ همان ندارم کسی این معنی را قاضی فقاهاست شیخ اکبر صاحب جواهر (رض) بداند .

کتاب خود سبک مخصوصی دارد و بطور کلی مطالب او ممتاز از دیگران است و دارای قوهٔ خلاقهٔ منشیانه‌ی بی‌استی است که در بین مؤلفان فنون مختلف بی‌نظیر است. برخی از مقالات نثر شیوای او نوعی از شعر عالی فلسفی بشمار میرود^۱.

منابع تحقیقات ملاصدرا در تفسیر و حدیث تفاسیر تحقیقی است که بر قرآن نوشته‌اند در این علم ملاصدرا یک مفسر جامع و محیط بر اقوال مفسرین اسلامی از تفاسیر عرفانی گرفته تا تفاسیری که در علوم عربی نوشته شده‌است و تفاسیری که باخبار وارد از اهل عصمت در حول قرآن وارد شده‌است می‌باشد و در حدیث نیز به اکثر کتب حدیث رجوع نموده و در شرح اصول کافی به اقوال متکلمان در اصول عقاید بطور کامل و مفصل مراجعه نموده و در بسط و شرح اصول عقاید متکلمان و مسائلی که در اطراف آیات قرآنی و اصول عقاید اسلامی بحث شده مفصل‌تر از جمیع محققان بحث پرداخته است.

* * * *

سبک تحریر و تحقیق آخوند کاملاً ممتاز از تحقیقات دیگران است بنحوی که مآنوس با افکار آخوند بخوبی میتواند کلمات خاص او را از مطالب دیگران جدا نماید این یکی از امتیازات مخصوص ملاصدرا است.

اول کسی که تلویحاً خواست ملاصدرا را تخیل کند و بطور مستقیم در

۱- رجوع شود بمقدمه استاد جلال‌الدین همایی بر شرح مشابری که حقیر منتشر نموده‌است. مرحوم علامه محمدرضای مظفر که از نویسندگان بزرگ ابن‌عسر بودند در مقدمه اسرار گوید و هو کاتب موهوب لم یهد له نظیراً فی عصره و فی غیر عصره.

صدد قدح بر آخوند برآمد مرحوم آقا میرزا ابوالحسن جلوه ۱۳۱۲ هـ ق است که گاهی در مجلس درس مآخذ اقوال آخوند را نشان میداده‌است در عصر ما هم مرحوم آقاضیاءالدین درّی «ره» و یکی دوفتر از فضلاء معاصر که گمان نکنم مدعی فلسفه‌دانی باشند با کمال بی‌انصافی از روی جهل و نادانی درصدد نشان‌دادن مواضع سرقت علمی ملاصدرا برآمدند.

آقامیرزا ابوالحسن جلوه در طبیعیات آنهم طبیعی شفا و علوم ریاضی معمول در مدارس قدیمه در حدود هفتاد و یاهشتادسال قبل وارد و در الهیات متمایل بسبک و طریقه شیخ‌رئیس بوده و بطور سطحی کلمات شیخ را تقریر مینمود ولی در فلسفه آخوند تخصص نداشته‌است و در عرفانیات که یکی از ابزار فهم کلمات ملاصدراست بطور کلی راجل است.

این مسلم است و اساتید ما خود ناظر این جریان بوده‌اند که جلوه در علمیات خواست با مرحوم آقامحمد رضا معارضه نماید آقامحمد رضا م ۱۳۰۶ که متخصص در عرفانیات و الهیات بود شروع بتدریس فلسفه مشاء فن تخصص مرحوم جلوه نمود و از عهده برآمد و طلاب فاضل آن زمان او را در این فلسفه از حیث وسعت اطلاع و کثرت تحقیق و جودت فهم بر جلوه ترجیح دادند ولی آقامیرزا ابوالحسن شروع بتدریس شرح فصوص و مفتاح الغیب (در عرفان) کرد و در همان صفحه اول این کتب توقف نمود و از عهده تدریس بر نیامد، مناقشاتی بر کلمات آقامحمد رضا در وحدت وجود نمود و آقامحمد رضا از آنها جواب داد که در آخر تمهید بار ساله وحدت وجود آقامحمد رضا بطبع رسیده‌است. عدم تخصص او در فلسفه آخوند از مناقشاتی که بر حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول و وحدت وجود نموده‌است

کاملاً واضح و هویداست همین عدم تخصص و نداشتن قدرت بلندپروازی در عقلیات او را وادار باین قبیل از مناقشات نمود .

اما کسانی که دارای سعه فکر و قریحه تحقیق و متخصص در کلمات ملاصدرا بودند مانند حکیم مؤسس آقا علی «مدرس» و عارف متأله آقامحمد رضا اصفهانی «قمشهی» و حکیم سبزواری و آخوند ملا آقای قزوینی و آخوند نوری و دهها محقق دیگر ملاصدرا را در علوم الهیه بر جمیع حکمای اسلامی حتی شیخ رئیس مؤسس فلسفه مشاء در اسلام و شیخ الاشراق رئیس اشراقیون امت مرحومه ترجیح میدهند .

ما در حواشی و تعلیقاتی که مرحوم جلوه بر کتب فلسفی نوشته است سیر نمودیم و برای نمونه يك تحقیق علمی که بتوان او را صاحب نظر و راسخ در این مسائل دانست از آن مرحوم ندیدیم بر خلاف آقا علی حکیم و آقامحمد رضا و ملا عبداللّه زنودی و حاج ملاهادی سبزواری که دارای تحقیقات عالیه در بیان تقریر فلسفه بسبک ملا صدرا میباشند حقیر معتقد است که باید با سعی بلیغ جمیع مآخذ و منابع تحقیقات علوم اسلامی را بدست آورد تا معلوم شود که هر دانشمند چه اندازه از خود دارای تحقیقات است . اصولاً بطور مبهم در علوم بحث کردن مثر ثمر نیست ولی باید شخص متبع در هر علم و ناقد هر فنی در آن علم و فن متخصص باشد تا دچار لغزش های خطرناک نشود . روش بحث جدید اگر با تبحر قدیم توأم شود مدارس علمی ما دارای رنگ و بوئی خواهد شد .

علمای غرب خیال نموده‌اند فلسفه اسلامی بوسیله شیخ رئیس تکمیل شد و شاگردان او مبانی او را تشدید نموده و بجمیع بلاد ایران منتشر نموده‌اند. غزالی مبانی شیخ را نا درست پنداشت و کلمات شیخ را رد نمود و ابن رشد اندلسی از ایرادات غزالی جواب داد. خواجه طوسی را نیز برخی عالم ریاضی میدانند و جمعی هم شاگرد مدافع این مکتب و مروج طریقه شیخ رئیس پنداشته‌اند که در مقابل مخالفان فلسفه قد علم نمود و از مغالطات فخر رازی و سایر مخالفان فلسفه پرده برداشت.

این جماعت عقیده ندارند که بعد از شیخ فیلسوفی بنام شیخ اشراق ظهور نمود که در تأسیس و تبلیغ فلسفه اشراق اثر عجیبی از خود بجای گذاشت و کثیری از مبانی حکمی شیخ را مردود دانست حتی برخی از عقاید او در افکار تابعان شیخ رئیس تأثیر عمیقی گذاشت و بعضی از آراء مشائین را برای همیشه ابطال نمود از جمله کسانی که بفلسفه اشراق توجه کاملی نمودند همین خواجه طوسی است که بنا بر عقیده جمعی از محققان شرح علامه شیرازی بر حکمت اشراق تقریر درس محقق طوسی است. یکی دیگر از متأثران از افکار شیخ اشراق علامه شیرازی تلمیذ خواجه در فلسفه و طب است. این علامه شیرازی در فلسفه مشاء و اشراق و طب و منطق و ریاضیات و هیئت و نجوم استاد ماهر بود و در این فنون بر امثال فخر رازی و غزالی ترجیح دارد. شرح او بر قانون طب بهترین شروح است و در تحقیقات

۱- علت اشتباه این دانشمندان عدم تبصر و تسلط آنها در متون عالیه فلسفه اسلامی است لذا جمعی گفته‌اند: مورخ فلسفه باید فیلسوف باشد، دانشمند معاصر مصری یوسف کرم در مقدمه العقل والوجود ط ۱۹۵۶ ناهره ص ۱ گفته است: از اننا نعتقد ان مورخ الفلسفة فیلسوف ایضاً، و انه لا یلیق به ان یضع نفسه موضع البفاء و یقصر همته علی حکایة اقوال الفلاسفة دون عنایة بتدبرها والحکم فیها...

فلسفی «فلسفهٔ مشاء و اشراق» حکیمی راسخ و صاحب نظر و متبحر بود و غزالی و فخر رازی هرگز بمقام و مرتبهٔ او در فنون حکمیه نمی‌رسند.

کسی که بمبانی فلسفهٔ اسلامی وارد باشد تحول عجیبی را که از آثار و انظار شهاب‌الدین سهروردی در فلسفهٔ اسلامی حاصل شد نمیتواند انکار نماید^۱.

از جمله کسانی که بعقاید و آراء شیخ اشراقی بدیدهٔ احترام‌مینگرند فیلسوف بزرگ عصر صفویه سید محقق داماد است که از شیخ اشراق زیاد متأثر شده است.

تأثیر افکار شیخ اشراق در انظار فلاسفهٔ بعد از خود قابل انکار نیست و در تحقیقات فلسفی خصوصاً ربوبیات از شیخ رئیس کمتر نیست. ما بر طبق بررسی کاملی که در آراء و عقاید فلاسفه و عرفای اسلامی نموده‌ایم چنین معتقد شدیم که افکار شیخ اشراق منشأ تحول عجیبی در فلسفه و عرفان اسلامی گردید و محل ظهور برخی از افکار و عقاید او کتب تحقیقی ملاصدرا^۲ شیرازی است.

ما در شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا^۲ و مقدمهٔ شرح مشاعر موارد اختلاف ملاصدرا را با شیخ رئیس و اتراب و اتباع او بیان نمودیم و اثبات کردیم که کتب ملاصدرا بمراتب در بیان تحقیق مسائل فلسفی و تدقیق در معضلات فن الهی عمیق‌تر و محققانه‌تر از افکار و آثار شیخ است، و اتباع و طرفداران فلسفهٔ او بر روی هم بر طرفداران شیخ ترجیح دارند و مکتب فلسفی و محیط تدریس آنها سالیان

۱- عرفای اسلامی نیز بشیخ اشراق و افکار او توجه مجیبی داشته‌اند ابن تهرکی ابو حامد صاحب تمهید القواعد و شارح تمهید ابن تهرکی از احفاد ابو حامد در آثار خود از شیخ اشراق اسم برده‌اند.
 شارح مفتاح حمزهٔ فناری مؤلف مصباح الانس در مباحث عالم منال بنقل تحقیقات ابن حکیم مناله پرداخته است.

۲- طبع مشهد ۱۳۴۲ ه. ق.

دراز و قرون متمادی مملو از دانشمندان و محققان با ایمان و ثابت‌القدم بود.

* * * *

مکتب اصفهان و کم‌و‌بیش شیراز و در این اواخر تهران سالیان دراز محل تدریس و تعلیم و تعلّم افکار فلسفی و عرفانی بود و جمیع شعب علوم عقلی از حکمت مشاء و اشراق و عرفان و تصوف و از همه اینها رایج‌تر افکار و انظار محققانه ملاصدرا بود و فعلاً شهر مذهبی قم مرکز تدریس فلسفه اسلامی است. عدهٔ خیلی از دانشمندان غرب در این اواخر اگرچه کم‌و‌بیش متوجه شده‌اند که فلسفه اسلامی و معارف مربوط بمبدء و معاد به این رشد و احیاء خواجه طوسی ختم نشده است ولی عقیده رایج در مدارس اروپا و این اواخر آمریکا همان است که ذکر شد.

عجب آنکه دانشمندان کشورهای اسلامی از جمله اساتید دانشگاه‌های مصر مصر بر همین عقیده‌اند با اینکه کتب شیخ اشراق و کتب ملاصدرا در دسترس دانشمندان مصری قرار دارد!

شاهد این مطلب آنستکه نسخه الهیات، شفای شیخ رئیس که در مصر با کمال دقت بمناسبت هزارهٔ این فیلسوف بطبع رسیده است با چند نسخه‌ی که از ایران بآنجا منتقل شده است مقابله شده است، از جمله نسخه چاپی طهران که با حواشی ملاصدرا در طهران چاپ شده است بطور قطع حواشی ملاصدرا از نظر دانشمندان مصری گذشته است!

علت اساسی غفلت افاضل مصر که در فلسفه و عرفان اسلامی کار میکنند

عدم تعمق آنها در مبانی مشکل فلسفه و عرفان است، این آقایان در تاریخ فلسفه و تحول آن در مشرق زمین صرفاً بکتب غربی‌ها مراجعه مینمایند و از مطالعه متون کتب فلسفی بعد از شیخ مانند کتب و رسائل شیخ اشراق و کتب متعدد و مفصل ملا صدرا و آثار میر داماد این نکته را تحقیق ننموده‌اند و بکلی از این تحول اساسی غفلت دارند.

آثاری که از دانشمندان مصر بما رسیده است در آنچه که مربوط بمسائل رایج در دانشگاه‌های فرانسه و انگلستان و آلمان است کاملاً وارد و در برخی از قسمتها تحقیقات ارزنده‌یی دارند. آنها در احاطه به عقاید فلاسفه مغرب زمین و مطالعه در آراء فلاسفه جدید در ممالک اسلامی نظیر ندارند.

ولیکن در افکار و عقاید فلاسفه و عرفای اسلامی و تحقیق در مبانی و مسائل مدوّن در کتب شیخ رئیس و عرفای اسلامی نظیر محیی‌الدین کم‌مایه‌اند، حتی در فهم مشکلات شفا و اشارات و کتب محیی‌الدین مانند فتوحات مکیه و فصوص بشروح و تحقیقاتی که اروپائیا در حول این کتب و اطراف این مطالب کرده‌اند مراجعه مینمایند و در بین اروپائیا متضلع در این علوم سراغ نداریم برخلاف مدارس ایران که این علوم در مدارس تعلیماتی قدیم از قدیم الایام تدریس میشده است و اساتید ما هر کدام خود راسخ در تدریس این کتب بوده‌اند و سلسله اسناد اساتید بساحبان و مؤلفان کتب فلسفی میرسد.

از باب نمونه یکی از دانشمندان مصری که در افکار و عقاید عرفای اسلامی زحمت زیادی متحمل شده‌اند دانشمند معاصر استاد علامه آقای «ابوالعلاء عقیفی» ساکن اسکندریه است ایشان بر فصوص الحکم محیی‌الدین شرح و تعلیق نوشته‌اند

و در حل مشکلات فصوص از استاد خود نیکلسون استمداد جسته‌اند و باین معنی در مواضع متعدد تصریح کرده‌اند .

در حالی که استاد فقید نیکلسون در فهم مشکلات عرفان علمی بسیار ضعیف و راجل است بقدری با تکلف سخن میگوید که انسان را از مطالعه آثار خود پشیمان میکند .

علاوه بر این جهات در فهم مشکلات عرفان و تصوف با اشتباهات بسیار بزرگ دچار شده‌است .

ما در شرح خود بر فصوص و شرح مقدمه قیصری بتفصیل در این قسمت سخن گفته‌ایم .

مقدمه‌یی که یکی از معاصران در کشور مصر بر شفای شیخ قسم الهیات نوشته‌است معروف کتاب عمیق شفا نیست. کتاب را روی اصول کامل با مقابله با نسخ متعدد و چاپ اعلی منتشر کرده‌اند. مقدمه کتاب بسیار روان و سلیس و از جهاتی بی نظیر است ولی در مقام معرفی شفا و تحقیق در متن کتاب و بیان افکار مخصوص بخود شیخ و نحوه تأثیر شیخ در عقاید و افکار بسیار سطحی و کم مغز است ۲ . ولی متن شفا بسیار دقیق چاپ شده‌است و بهترین نسخه شفا را در دسترس دانشمندان قرار داده‌اند . منطق شفا را نیز با بهترین وجه چاپ نموده‌اند .

۱- کتاب الشفاء الالهیات بمناسبة الذکری الالفیه للشیخ الرئیس فده با مقدمه الدكتور ابراهیم مدکور تحقیق : الاب قنوتی و سعید زاید .

۲- مدرسان فلسفه در ایران نیز رو بفنا میروند با این وضعی که حقیر مشاهده می‌کند اگر قدمی برداشته نشود مانیز از برای یادگرفتن متون کتب فلسفی و عرفانی اسلامی به بلاد مغرب سفر می‌کنیم . دانشگاه ایران هنوز هم توفیق برگزاری جشن چهارصدمین سال تولد ملاصدرا را نیافته‌است در حالی که در کلکته جشن چهارصدمین سال او را با طرز آبرومندی دولت هند برگزار نمود .

* * * *

دلیل بر اینکه این دانشمندان در نحوه سیر فلسفه اسلامی در عالم متمدن مستقیماً از مآخذ غریبها متأثرند آنستکه استاد عزیز دکتر ابراهیم مدکور در مقدمه جلد اول الهیات شفا^۱ گفته است «الالهیات فی العالم العربی» سبق لنا ان عرضنا لآثر كتاب الشفاء فی العالم العربی ، وبيئنا انه كان دعامة قوية من دعائم الفكر الاسلامی العلمی والفلسفی منذ القرن الخامس الى القرن الرابع عشر للهجرة . و اذ وقفنا عند الالهیات خاصة ، وجدنا انه كان من اشد اقسامه تأثيراً ، لآثره يدور حول مشاكل شغلت الأذهان و كانت اساس البحث فيما سمي بعلوم المعقول^۲ .

وفی حياة ابن سینا كان تلاميذه يتذاكرونه، وفي مقدمتهم الجوزجانی وبهمنیار و تابعهم فی ذلك تلاميذهم كاللوكري والغيلانی من رجال القرن الخامس الهجری والسرخسی والنيسابوری من رجال القرن السادس وهناتتصل السلسلة بنصير الدين الطوسي الذي يعد تلميذاً مخلصاً لابن سینا ، و ان تأخر عنه . بنحو قرنين و نصف ، وقد وقف من «الهیاته» موقف الشارح والمدافع.....»

قبل از خواجه مکتبی بنام مکتب اشراق بدست شیخ اشراق تأسیس شد که در مباحث ربوبی از موقعیت شفا و افکار او کاست و کثیری از معضلات فلسفه بدست شیخ مقتول حل شد و افکار اهل نظر را بخود جلب نمود .

۱- الهیات شفا طبع قاهره ۱۳۸۰ هـ ق ، ۱۹۶۰ م . مقدمه دکتر ابراهیم مدکور ص ۲۶

۲- کتب شیخ آن اندازه که در ایران رواج داشت در تمام ممالک عربی رایج نبود . استعداد فلسفی خصوصاً علوم الهی در هیچ قومی نظیر ایرانیان وجود ندارد . مؤسس طرق فلسفی در دنیای اسلام ایرانیان میباشد . از آنجائیکه زبان امیل عربی زبان علم رور بود ایرانیان کتب خود را بصری نوشته اند . در ممالک غرب ، آمریکا و بعضی از نواحی از بدبختی ما ایرانیان تمام این دانشمندان را عبرت قلمداد نموده اند . مقامات علمی و دانشگاهی باید در صدد چاره برآیند و مانع تضییع حقوق ایرانیان شوند .

«.... و الی جانب هؤلاء نجد مفکرین عظیمین من مفکرین الاسلام فی القرن الخامس للهجرة تعاصرا و تلاقیا فی کثیر فی اتجاهاتهما ، و نغنی بهما الغزالی والشهرستانی قراء الالهیات و التما به الماماً دقیقاً ، و ادركا مافیہ من مواطن الضعف و یجیء ابن رشد فی القرن السادس ، فیختم سلسلة كبار الفلاسفة الاسلامیین ، و فی تفسیره لما بعد الطبیعة یرجع لابن سینا رجوعه الی المشائیین الآخرین و یرض الآراء المختلفة و فی العصور الاخرة ، یمکننا ان نشیر الی النسفی والایجی والتفتازانی»

از این عبارات با ملاحظه ماخذ غربی واضح میشود که این دانشمندان خود مراجعه بآثار حکما و دانشمندان نمیکنند و از سیر و رشد فلسفه اسلامی در ایران که مرکز تکوین عقاید علمی و بررسی حقایق مربوط بمسائل مهم فلسفی است غافلند . انسان خیلی باید از سیر فلسفه اسلامی و تحقیقات موجود در کتب فلسفی غافل باشد که بجای شیخ اشراق ایجی و بجای علامه شیرازی ملاسعد تفتازانی را قرار دهد و آنگهی شیخ عزیز نسفی عارف را ردیف متکلمان که بکلی بینونت مشربی با او دارند قرار دهد .

شیخ اشراق در الهیات خاصه در مرتبه وجودی خود ردیف بوعلی یا بر بوعلی میچربد شیخ اشراق در مکتب مشایی درس خواند ولی نبوغ فکری مانع شد که صرفاً متعبد بآراء مرسوم در روزگار خود گردد. غزالی را هم نباید در سلك حکماء الهی وارد کرد غزالی بحسب عقاید پایند بآراء اشاعر است و اصولاً روح او با تعقل محض و دقت صرف سازگاری ندارد اهل خطابه و موعظه است او مانند فخر رازی مخالف فلسفه است و بدقایق فلسفی توجه پیدا نمیکند و سازمان فکری

او قدرت تفکر و موشکافی عمیق را نداشته است . شاید يك اشكال وارد باصول
ومبانی حکمای مشاء در کتب او موجود نباشد .

اشکالات اساسی بر مبانی فلاسفه را باید در کتب فلاسفه جستجو نمود مانند
اینکه شیخ اشراق بر کثیری از قواعد مشاء مناقشه نمود و قواعدی را ابطال و
قواعدی را بجای آنها پابرجا نمود از طریق علم انحراف حاصل ننمود دهن کجی بعلم
نه مجهولی را معلوم می کند و نه مطلب ناقصی را کامل و پخته مینماید .

* * * *

غفلت دانشمندان شرق اوسط وبخصوص فضلالی مدارس اسلامی ازسیرفلسفه
و عرفان در ایران بعد از خواجه با اینهمه مراودات و رفت و آمدها جای تأسف است
خصوصاً اینکه اکثر این مباحث پیرامون عقاید دینی و حقایق اسلامی صورت
گرفته است .

فلسفه اسلامی بعد از خواجه متوقف نشد بلکه اصول و قواعد حکمت مشاء و
اشراق بتدریج بهم آمیخته شد و بواسطه تلاء و اتقان قواعد عرفانی اسلامی
طرفداران مشاء و اشراق از مسلك عرفان متأثر شدند و این سیر خفی و ناآشدر
در زمان ملاصدرا جهش و حرکتی سریع بخود گرفت و بکلی تغییر در مبانی فلسفی
حاصل گردید و از مقام کمون و خفا ظاهر شد بنحویکه طلاب معرفت و حکمت منفر
در این طریقه انیقه شدند و بحقیقت دریافتند که از سایر مسالك بی نیازند لذا دانشمندان
فصل نویسی در حکمت الهی باز نمودند .

با پیدایش صدر المتألهین میتوان گفت بهمان میزان که علوم طبیعی در مغرب

زمین ترقی نمود حکمت الهی در مشرق کامل گردید .

اما مرتبهٔ ابن رشد در عالم فلسفه . بدون شك ابن رشد مردی متذوق و با استعداد بود ولی برخلاف تصور علمای غرب و برخی از دانشمندان عرب در فلسفهٔ مشاء یعنی همان طریقه‌یی که مدافع آن میباشد راسخ و متضلع نیست . ذوق ابن رشد ذوق فلسفی است و با همین قریحه دریافت که غزالی منحرف و شیخ رئیس غیر منحرف است ولی برای یکنفر فیلسوف همین اندازه از مایه کافی نیست . ابن رشد در برخی از مشکلات علمی اشتباهات عجیب و غریبی مرتکب شده است و کلمات ناصواب و نادرست زیاد دارد و در بیان تحقیق برخی از مسائل بکلی از معرکه خارج و وادی دیگری را می‌پیماید ، خطایات را جانشین برهانیات نموده است . ما در این مقدمه بتحلیل عقاید و نقد افکار ابن رشد وارد نمی‌شویم . ابن رشد بواسطهٔ عدم احاطه بر افکار فلاسفهٔ اشراق و عدم تسلط بر افکار افلاطونیان جدید و قدیم فارابی را که در مباحث عقلی متمایل بذوقیات و عرفانیات است تخطئه مینماید و او را متکلم معرفی مینماید با آنکه شیخ رئیس فقط از ارسطو و فارابی تجلیل می‌کند و او را از جمله کسانی که در قول به جزاف سخن نگفته است یاد می‌کند .

ولی این مسلم است که اگر یکنفر وارد بمبانی و اسلوب و سبک فلسفهٔ مشاء باشد و بین ابن رشد که دفاع از شیخ در مقابل غزالی نموده است و بین خواجه که او نیز مقرر و محرر کلام شیخ است بخواند مقایسه نماید متحیر خواهد شد ، خواجه هر چه در ادراکات مستقیم است ابن رشد ناموزون جلوه مینماید اینها امور است که یکنفر نقیض شفا که بضرر قاطع فلسفهٔ اسلامی را با ابن رشد ختم مینماید باید وارد باشد . ما از کسانی که غزالی را در عداد فلاسفهٔ اسلامی چون فارابی و ابن سینا

آورده‌اند بیش از این توقع نداریم . غزالی پابند بقواعد فلسفی نیست و در درک مشکلات فلسفه کاملاً راجل است .

این مطلب را هم باید دانست که: در مدارس ایران در اواسط نضج فلسفهٔ مشاء ، فلسفهٔ اشراق در مقابل مکتب مشاء بتمام قد ایستاد و بالاخره در کثیری از مسائل مسلک مشاء را تحت الشعاع خود قرار داد و اصولاً این معنی باید روشن شود که دانشمندان اسلامی در هر عصری در تحول علم و معرفت چه اندازه مؤثر بوده‌اند از چهل یا پنجاه سال قبل باینطرف که سبک بحث مستند در ایران رواج یافته‌است و دانشمندان ما به تبع محققان اروپائی سبک تحقیق قدیم را تغییر داده‌اند در اظهار عقیده نسبت به یک قسمت از علومى که محل پرورش آنها ایران بوده‌است و یا در دوره‌های اسلامی بوجود آمده‌اند دچار اشتباهاتی شده‌اند . تحقیقات عسیقی را که دانشمندان اسلامی در معارف بشری نسوده‌اند به صرف تشابه الفاظ و یا ذکر این اقوال در کلمات قدما بطور ابهام یک سلسله مطالب عالی را برخلاف حق و حقیقت مستند به دورانهای قبل از اسلام نسوده‌اند .

اصولاً نمیتوان زحمات این دانشمندان را نادیده گرفت و ثمرهٔ افکار آنها را در کتب دیگران جستجو نمود . مثلاً تصوف باین سبک و باین روش و باین تحقیقات عالی و لید افکار عرفای اسلامی است . و مأخذ صحیح آن کتاب با برک فرآن و متأورات اهل عصمت و طهارت است .

اگر اقوام دیگری نیز دارای تصوف بوده‌اند و یا در کتب فلاسفهٔ قدیم مشابه این افکار وجود داشته‌است دلیل نمیشود که دانشمندان ما مستقیماً از آن آثار بهره برده‌اند ، آثاری که چه بسا از نظر آنان دور بوده‌است .

تصوُّف بمعنای وسیع کلمه در جمیع ادیان حقه موجود بوده است .
 جمیع انبیاء خواصّ خود را از طریق سلوک راه باطن، بحق دعوت کرده‌اند
 ولیکن طریق سلوک راه باطن در دین مبین اسلام باندازه‌ای وسیع و جامع و کامل است
 که احتیاج به افکار دیگران نیست اصولاً محال است تصوف که سلوک راه باطن باشد
 در سایر ادیان حقه و یا افکار فلاسفه الهی به وسعت نظر اسلام در این باب که روح
 دین می‌باشد وجود داشته باشد .

این مسلم است که عرفای اسلامی در تدوین کتب عرفانی از فلاسفه اسلام متأثر
 شده‌اند و مواد تحقیقات فلاسفه اسلام نیز همان فلسفه یونان قدیم است .

همان مسائل فلسفی مربوط به مبدء و معاد و معارف حقه باندازه‌ای در اسلام
 تحقیقی، بیان شده است که نتیجه عرفای اسلامی، فلاسفه مهم اسلامی را در تحقیق
 معارف عقلی مربوط به آغازشناسی و انجام‌شناسی تحت الشعاع قرار داده‌اند و فلاسفه
 اسلام بطور تحقیق از عقاید عرفای اسلامی متأثر شده‌اند .

تصوف و عرفان واقعی مأخوذ از مآثورات نبویه و کلمات اهل عصمت و طهارت
 و خاندان وحی است و امکان ندارد مأخذی دیگر داشته باشد .

سرّ اینکه اغلب مورخین بی‌غرض چه شرقی و چه غربی دچار اشتباهات بزرگی
 شده‌اند اینستکه فیلسوف نبوده‌اند .

بدون شك مؤرخ فلسفه باید خود متخصص در فلسفه باشد ، نه آنکه فقط به
 حکایت اقوال فلاسفه و عرفا پردازد بدون اینکه توجه نماید که آراء دقیق فلسفی در
 چه عصری نضج گرفت و مبدأ آن از کجا است و چگونه فلاسفه متأخرین از متقدمین
 متأثر شده‌اند .

عمده اشتباهاتی که جمعی از مستشرقان در نتیجه ایرانیان و سایر دانشمندان معاصر اسلامی، مصری و عراقی و غیرهم، مرتکب شده‌اند ناشی از عدم تخصص و تمحض آنها در فلسفه و عرفان اسلامی است.

تصوُّف بسبک متداول بین عرفای اسلامی نتیجه تحقیقات وسیع و دامنه‌داری است که در قرون متمادی در مدارس اسلامی مرسوم و متداول بوده است.

عرفان علمی و عملی یکقرن بعد از پیدایش اسلام علم مستقلی شد و اهل سلوک شروع بتدوین فن عرفان نمودند و روز بروز این علم توسعه یافت تا عصر و زمان شیخ اکبر صاحب فصوص و فتوحات. محیی‌الدین مکمل و یا بنیان‌گزار عرفان علمی بسبک متداول است او چنان این علم را وسعت داد و بمسائل مختلفه سروصورت بخشید که آثار و کتب او مأخذ بحث و استدلال و تحریر عقاید قرار گرفت و بعد از او تلامید و پیروانش مبانی او را بسبک قابل توجهی تحریر نمودند. این علم در ایران بیشتر از سایر ممالک اسلامی تَضج گرفت، کساینکه ایرانیان در جمیع علوم اسلامی و تحریر و تقریر علوم و معارف مقدم بر سایر مسلمین می‌باشند. در حوزه‌هاییکه از جمیع ممالک طالبان علوم از برای تحصیل متجمع می‌شدند افاضل این حوزه‌ها از قدیم‌الایام همان ایرانیان بودند، در جمیع معارف اسلامی و علوه متداول در دوره اسلامی دانشمندان ایرانی شاخص بودند. در حوزه علمیة نجف که حقیر مدتی در این حوزه پر فیض محصل بود از اکثر ممالک اسلامی: افغان، پاکستان، هند، تبت، قطیف، بحرین، احساء و مملکت سعودی و عراق.... طالبان علم بتحصیل مشغول بودند محققان و افاضل صاحب‌نظر همان طلاب ایرانی می‌باشند، اصولاً ایرانیان در علوم و معارف دارای قریحه مخصوصی هستند و بر دیگران امتیاز دارند

پیدایش برخی از وقایع و وجود مستبدان این مملکت را از قافلهٔ تمدن صوری و معنوی عقب انداخت امیدواریم بهمین زودیها استعدادات نهفته و بارز بفعلیت برسند و مملکت ما مثل سابق پیشرو قافلهٔ تمدن و علوم و معارف گردد .

فلسفه در ایران بعد از خواجه و اتباع او نیز دارای تحول شایانی بود و در عصر صفویه رواج کامل داشت درحالی که در سایر ممالک اسلامی باین رشد و چندتفسیر دیگر ختم شد و سایر ممالک اسلامی از این تحول غفلت دارند و از وجود صدها عارف و فیلسوف محقق که هر یک بنوبهٔ خود مشعل فروزان معارف اسلامی بودند بی‌خبرند .

راه متوجه نمودن سایر ممالک اسلامی باین تحول منعکس نمودن این افکار در دنیای غرب است . استاد بزرگ هانری کورین پروفیسور در دانشگاه سربتن در این راه قدم‌های مؤثری برداشته است و برخی از افاضل ایران او را در بشمرا آوردن این اقدام نافع با کمال خلوص نیت یاری میکنند باین نکته نیز ما در این مقدمه تصریح خواهیم نمود . حقیر نسبت باین مستشرق محقق که مدت نزدیک به سی سال است اشتغال باشاعهٔ معارف اسلامی در دنیای غرب دارد احترام خاص قائل می‌باشد ای کاش دانشمندان ما نیز در اشاعهٔ معارف ایران در دنیای متمدن بایشان تاسی بنمایند .

شرح حال میر داماد و دانشمندان متأله و حکمای طبقه مقدم بر ملاصدرا و اساتید ملا صدرا

قبل از ملاصدرا و پیدایش افکار او «میر داماد» م ۱۰۴۱ و حکیم دانا میر فندرسکی م ۱۰۵۰، مدرس رسمی علوم عقلیه بوده‌اند. شیخ بهائی نیز در علوم عقلی و نقلی تدریس مینمود و ملاصدرا علاوه بر استفاده در علوم نقلی از فقه و اصول و حدیث و رجال مدت کمی بحوزه علوم معقول شیخ بهاء‌الدین عاملی حاضر شده‌است ولی این استفاده چندان اهمیتی نداشته و آخوند او را استاد خود در علوم شرعیه معرفی نموده‌است و در مقدمه شرح اصول کافی گفته‌است: «حدیثی شیخی و استادی و من علیه فی العلوم النقلیة استنادی عالم عصره و شیخ دهره، بهاء‌الحق و الدین، محمد العاملی الحارثی الهمدانی نورالله قلبه بالانوار القدسیة عن والده الماجد المکرم و شیخه المجد المعظم الشیخ الفاضل الکامل حسین بن عبد الصمد افاض الله علی روحه الرحمة والرضوان واسکنه دار الجنان عن شیخه و استاده النبیل عماد الاسلام و فخر المسلمین زین الدین الشیخ العالی الکرکی «قده» عن الشیخ الورع الجلیل علی بن الهلال الجزائری

در مقدمه شرح بر اصول کافی^۱ از استاد تحریر خود میر داماد بعظمت اسم

۱- ملاصدرا در علوم نقلیه از جمله علم حدیث و رجال استاد مسلم بوده‌است. این شرح حاکی از مهارت او در فنون نقلیه است کما اینکه تفسیر او بر قرآن حکایت از احاطه او بر اقوال مفسرین و سعه باع و کثرت اطلاع و تبحر او در علم تفسیر است و از تفکر در آیات باهرات قرآنی چند مساله مهم علم توحید و معاد را حل نموده‌است. ملا صدرا در تفسیر قرآن و شرح کافی مطالب فقهی و اصولی و رجالی از شیخ بهائی نقل نموده‌است.

برده و گفته است :

«واخبرنی سیدی و سندی و استادی فی المعالم الدینیة والعلوم الالهیة والمعارف الحقیقیة والاصول الیقینیة ، السید الاجل الایة نور ، العالم المقدس - الایة طهر ، الحکیم الالهی والفقیه الربانی ، سید عصره ، و صفوة دهره ، الامیر الکبیر ، والبدر المنیر ، علامة الزمان ، اعجوبة الدوران ، المسمى بمحمد الملقب بیاقر الداماد الحسینی «قدس الله عقله بالنور الربانی» ، عن استاده و خاله المکرم المعظم ، الشيخ عبد العالی الکرکی «ره» عن والده السامی المطاع المشهور اسمه فی الآفاق والاصقاع الشيخ علی بن عبد العالی المذكور مسنداً بالسند المذكور و غیره الی الشيخ الشہید ، محمد بن مکی «قدس سره» عن جماعة من مشایخه منهم الشيخ عمید الدین عبدالمطلب العالی الکرکی «ره» عن والده السامی فخر المحققین ابوطالب محمد المکی والمولی العلامة مولینا قطب الدین الرازی عن الشيخ الاجل العلامة آية الله فی ارضه جمال الملة والدين ابی منصور الحسن بن مطهر الحلی «قده» عن شیخه رئیس الفقهاء والاصولیین نجم الملة والدين ابی القاسم جعفر بن الحسن بن السعید الحلی عن السید الجلیل النسابة فخار بن معد الموسوی عن شاذان بن جبرئیل القمی ، عن محمد بن ابی القاسم الطبری ، عن الشيخ الفقیه ابی علی الحسن عن والده الاجل الاكمل ، شیخ الطایفه ، محمد بن حسن الطوسی نوراً لله مرقدہ «ح» و عن العلامة جمال الملة والدين عن استاده افضل المحققین ، سلطان الحکماء والمتکلمین ، خواجه نصیر الملة والحکمه والحقیقه والدين محمد الطوسی «روح الله رسمه» بالنور القدسی عن والده محمد بن الحسن الطوسی عن السید الجلیل فضل الله الراوندی عن سید المجتبی بن الداعی الحسنی «الحسینی خ، ل، ی عن الشيخ الطوسی ، عن الشيخ الاعظم الاكمل المفید ، محمد بن محمد

بن النعمان الحارثی «سقى الله ثراه» عن الشيخ الاجل ثقة الاسلام وقدوة الانام محمد بن علي بن بابويه القمي اعلى الله مقامه ، عن ابي القاسم جعفر بن قولويه عن الشيخ الجليل ثقة الاسلام ، سند المحدثين ، ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني ...»

ملاصدرا در علوم نقلی نیز از میر داماد بهره برده است چون میر داماد صاحب حوزه بزرگی در فقه و اصول بود و در جمیع فنون نقلیه صاحب نظر است .

میرفندرسکی و میر داماد دارای حوزه تدریس پر فیضی بودند و شاگردان زیادی تربیت نموده اند . ملاشمسای گیلانی و آقا حسین خوانساری و ملا رجبعلی تبریزی و ملا محمد باقر سبزواری و جمعی دیگر از افاضل در حوزه علمی اصفهان بوجود آمده اند و از تربیت شدگان این حوزه اند . ملاحیدر خوانساری صاحب زبدة التصانیف استاد محقق خوانساری از معاصران میرفندرسکی و میر داماد بود .

میر داماد و میرفندرسکی

میر داماد تألیفات زیادی در علوم عقلی و نقلی با سبک و روش مخصوص خود از خود باقی گذاشته است ، همه آثار او پرمغز و باارزش و تحقیقی است .

میر داماد در جمیع شعب عقلی از علم الهی و هیئت و ریاضی و طبیعیات استاد ماهر و در علوم نقلی از فقه و اصول و حدیث و رجال از محققان بشمار میرود .

در ادبیات عرب متبحر و مسلط بوده است .

کتاب قبسات^۱ ، صراط المستقیم ، الاًفق المبین ، ایماضات ، تقویم الایمان ، خلصة الملکوتیة ، نبراس الضیاء ، السبع الشداد ، جذوات ، تشریح الحق، ضوابط الرضاع در فقه، رساله فی: الجیب الزاویة، رساله یی : فی النهی عن التسمیه، الایقاظات در عقاید، الرواشح السماویة در علم رجال، شارع النجاة و الاعضالات ، از آثار با ارزش و تحقیقی مهم این فیلسوف نامدار است .

میر داماد ده سال قبل از میرفندرسکی در گذشته است و میرابوالقاسم این مدت را تدریس مینموده است و شاگردان زیادی تربیت نموده است .

افکار شاگردان میرفندرسکی حول همان کلمات شیخ رئیس و فلسفه مشاء دور میزده است این حاکی از آنست که میر همان آثار مشا یعنی کتب شیخ رئیس را تدریس مینموده است و جنبه تبخّر او در علوم مختلف و اطلاعات وسیع او در مشارب متعدد بر جهات تحقیقی او رجحان دارد . برخلاف میر داماد که در علوم عقلی و نقلی صاحب رأی و در مشکلات علوم دارای انظاری تحقیقی و دقیق است میرفندرسکی حرکت در جوهر و اتحاد عقل و معقول و عاقل و مثل افلاطونیه و مثل معلقه را منکر شده است . در جمیع مواردی که بین مشاء و اشراق اختلافست

۱- قبسات میر یکی از کتب تحقیقی و نفیس فلسفه است. ملاشمسای کیلانی بر مواضع مختلف این کتاب

حاشیه نوشته است

یکی از شاگردان غیر مشهور ملاصدرا بنام آقاچانی مازندرانی شرحی مبسوط بر قبسات نوشته است مرحوم فاضل فرزانه آقاشیخ محمود بروچردی در صفحه آخر قبسات ط ۱۳۱۴ هـ ق طهران ترجمه مختصری از میر نوشته است این ترجمه و حواشی قبسات خط مرحوم آقاشیخ احمد تفرشی است . مرحوم شیخ محمود قده در ضمن این ترجمه گفته است من در سفر مشهد رضوی در شهرگردگان شرحی مفصل بر قبسات دیده ام که نام مولف آن را فراموش نموده ام . حقیر مدتها در جستجوی این شرح بود . چندسال قبل این شرح را در کتابخانه انستیتوی ایران و فرانسه دیدم شارح از ملاصدرا به صدر-المحققین و استادنا صدرالمتألهین اسم برده است .

او جانب مشائیین را ترجیح میدهد .

کتب درسی او کتب شیخ رئیس بوده . در رسالهٔ حرکت قول بمثل نوری را باطل دانسته و تشکیک در ذاتیات را صریحاً انکار نموده و در برخی از آثار دیگر خود وجود برزخ صعودی و نزولی را سخت انکار کرده است .

آنچه را که باید یکنفر فیلسوف اشراقی معتقد باشد منکر و آنچه را که باید یکنفر حکیم مشایی معتقد باشد معتقد می باشد . در آثار استدلالی او گرایش به حکمت اشراق و فلسفهٔ ذوقی دیده میشود .

کسانی که متعرض بیان آثار و احوال او شده اند او را فیلسوفی اشراقی و دانشمندی صوفی منش دانسته اند . این اشخاص آنچه که در افواه شهرت داشته است برشتهٔ تحریر آورده اند و توجه بآثار و عقایدی که این مرد بزرگ برشتهٔ تحقیق آورده است نموده اند .

منشأ این اشتباه طرز زندگی و وارستگی عملی ابن دانشمند ایرانی بوده است میرفندرسکی متمایل به زندگی ساده و بی آرایش بوده است . معلم ثانی با اینکه مؤسس طریقهٔ مشاء در اسلام و مروج آراء ارسطو بود عملاً بسبک فقرا و درویشان زندگی مینمود . این طرز زندگی سبب شده است که برخی از مترجمان حالات او معلم را فیلسوف اشراقی و مروج طریقهٔ افلاطونیان جدید میدانند .

پاسخ میرفندرسکی بسئوالات آقا مظفر کاشی هسانا تأیید حکمت بحثی و گرایش او بافکار شیخ رئیس و میر داماد و خواجه و معلم ثانی میباشد .

اینکه برخی معتقدند که ملاصدرا شاگرد سید داماد در افکار تحقیقی خود مانند حرکت در جواهر اجسام و وحدت وجود متأثر از میرفندرسکی شده است

بکلی بی‌اساس است امکان ندارد ملاصدرا تحقیقات عالیّه فلسفی را که منشأ نمايز افکار او از دیگران است از فیلسوف معروفی مثل میرفندرسکی استفاده نماید و اسمی هم از او نبرد و شاگردان رسمی فندرسکی که سالیان دراز درك محضر او را نموده‌اند از او متأثر نشوند و صرفاً به تفریر و بیان و تدریس آراء و آثار و کتب شیخ رئیس پردازند. اصولاً تعصب و پافشاری ملارجبعلی و آقاحسین در اثبات مبانی شیخ رئیس ناشی از تصبب استاد آنها در این طریقه می باشد.

درحالتی که مسأله حرکت در جوهر و تشکیک در ذاتیات و اعتقاد بتجددبرزخی انسان در صعود و نزول و اعتقاد ببرزخ صعودی و مثال نزولی «مثل معلقه» از اسراری که افشاء آن روا نباشد نیست. نمیتوان معتقد شد که میرفندرسکی در هیچیک از شاگردان دائمی و خصوصی خود استعداد و لیاقت اظهار این حقایق را ندید و فقط ملاصدرا را اهل اظهار این معانی دید و این ودایع را باو سپرد و او در اظهار این حقایق از خود تصلب نشان داد و پافشاری نمود بدون آنکه اسمی از استاد ببرد.

ولی از میردامادا که معتقد باین اصول نبود و بکلی مشرب او مابین بامشرب ملاصدرا بود بعظمت اسم میبرد و اوراردیف اولیاء و انبیاء و تالی عصمت در علم و عمل میداند.

۱- میر داماد آثار دیگری نیز دارد که ما در متن از آنها اسم نبردیم مانند *حبل المتین* و رساله *معرفه المنتهی* و *عیون المسائل* و شرح و تعلیقات بر *استبصار* و *کافی* و *فقیه* و *رجال کشی*، *نجاشی* و شرح بر *صحیفه سجاده* و شرح بر *منطق عضدی*.

ما در تاریخ فلسفه اسلامی افکار میر داماد و میر فندرسکی را بررسی کامل و مرتبه آنها را در فلسفه مشخص نموده ایم. میرداماد بفارسی شمیری سروده و اشراقی تخلص مینموده است.

میر داماد در سال ۱۰۴۱ چهره بنقاب تراب کشید. اینکه برخی فوت میر را ۱۰۴۰ نوشته اند درست نیست چون در آخر سال ۱۰۴۰ در عتبات (نجف) وصیت نامه‌ی تنظیم نموده است و در همین سال بعثت سفر نموده و بیش از یکسال در عراق ساکن و مجاور حرم ائمه بوده است. برخی نوشته‌اند میر بین کربلا و نجف از این عالم رحلت کرده است و در همانجا بنا بر وصیت خودش بخاک سپرده شد. در خان نصف، سنگی بر روی صورت قبری نهاده شده است و در آن تاریخ فوت میر را ۱۰۴۱ قمر نسوده‌اند. برخی دیگر گفته‌اند در نجف دفن شده است.

میر فندرسکی (م ۱۰۵۰) در اصفهان مدرس رسمی بود و بکرات بهندوستان سفر کرده است و آثار متعددی از او باقی مانده است از قبیل رساله در «حرکت» و رساله‌ی در انتصار شیخ در نفی «مثل و تعلیمات» و رساله «صناعیه». ما در تاریخ فلسفه اسلامی از زمان میر تا عصر حاضر منتخباتی از میر فندرسکی نقل نموده‌ایم و میزان افکار فلسفی و تحقیقات علمی او را روشن ساخته‌ایم.

مشرّب فلسفی ملا صدرا با طریقه استاد خود میر داماد بکلی متفاوت است و این تفاوت و اختلاف مشرب، در اوایل جوانی ملا صدرا وجود داشته است و اغلب آثار خود را در زمان حیات استاد تألیف نموده است. بینونت مشربی آنها از همان شروع بتحصیل ظاهر شده است و این معنی مشهود میر داماد نیز بوده است.

هیچ شاگردی باندازه ملا صدرا مورد احترام استاد خود نبوده است. میر داماد او را در علوم الهیه بر جمیع فلاسفه اسلام ترجیح می‌داده است و خود گاهی در خفاء بتقریر شاگرد خود گوش میداده است و در جواب نامه ملا صدرا از او

ب : صدرالحکماء الالهیین و افضل المتأخرین ، ثالث المعلمین ، کاشف اسرار الانبیاء ... تعبیر نموده است و بوجود چنین شاگردی افتخار ورزیده است و معتقد است که هیچیک از فلاسفه اسلامی چنین شاگردی تربیت ننموده است . و در وصف شاگرد خود گفته است :

صدرا که گرفته فضلت اوج از گردون بر علم تو داده است خراج افلاطون
در مسند تحقیق نیامد مثلت یک سر ز گریبان طبیعت بیرون



ملا رجبعلی تبریزی

ملا رجبعلی تبریزی، م ۱۰۸۰ . شاگرد میرفندرسکی است که عمری طولانی نمرده و در دربار شاه عباس محترم بوده است و شاه کرارا برای احترام از علم به منزل او میرفته . کلید بهشت از تألیفات اوست . در فلسفه، مشرب مشایی داشته و کتب شیخ را تدریس مینموده است . رساله‌یی در اثبات واجب تألیف کرده است . این رساله بفارسی نوشته شده است .

مؤلف این رساله وجود را مشترك لفظی دانسته و از برای اثبات مطلب خود از «اثولوجیا» و کلمات عرفا مانند شبستری و قونوی و دیگران شاهد آورده است . ما در جای خود اشتراك لفظی را باطل و از کلمات عرفا از جمله شبستری و قونوی و صاحب تمهید در این زمینه مطالبی نقل کرده و بیان نموده‌ایم که وجود باعتبار مفهوم کلی مشترك معنوی است و باعتبار صدق بر حقیقت وجود حق تعالی و ظل و سایه وجود ممکنات در عین اشتراك معنوی مشترك لفظی است و اطلاق وجود بر ممکن مجاز است ولی مجاز عرفانی نه مجاز لغوی

اشتباه ملا رجبعلی از جای دیگر است . عرفا با اشتراك لفظی مفهوم عام بدیهی وجود قائل نیستند و کسی که وجود را امری اعتباری و مفهوم کلی میدانند مثل ملا رجبعلی اصرار او در اشتراك لفظی حاکی از عدم مهارت در مباحث وجود است . نمیشود در بین تصورات، بدیهی‌ترین مفاهیم، مفهوم وجود باشد و در

۱- کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران جزء کتب اهدائی اسناد دانشمند آملای سید محمد مشکاة بیرجندی و کتابخانه آستار قدس .

تصدیقات بدیهی تر از همه حکم و تصدیق بامتناع اجتماع تقضین و معذک وجود مفهومی مشترک لفظی باشد و بحسب مفهوم وسیع و عام نبوده و شامل جمیع معانی نگردد .

قاضی سعید : م. ۱۱۰۳ و برادرش محمد حسن قمی و میرقوام الدین حکیم و ملاعباس مولوی صاحب اصول الفوائد^۱ و محمد رفیع پیرزاده که مباحثی از فلسفه را از تقریر استاد ضبط نموده است و آنرا بارشاد ملارجبعلی، المعارف الالهیه نام نهاده است و نسخہی از این کتاب در اختیار این حقیر است و میرقوام الدین رازی و مولی محمد تنکابنی سرآب^۲ م. ۱۰۸۸ ، از شاگردان ملارجبعلی تبریزی بوده اند .

۴

۱- کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران و کتابخانه طوس

۲- این مولی محمد تنکابنی سرآب از دانشمندان جامع و در انواع و اقسام علوم دست داشته است . رساله‌ی در شبهة المیزان، رساله‌ی در توحید و رساله‌ی در علم کلام و رساله‌ی در رد شبهه این کمنه نوشته است .

حوزه علمی تشیع در عصر صفویه در اصفهان «انارالله تعالی برهانهم» از مراکز علمی بر برکت بود در این حوزه انواع علوم عقلی : (حکمت و فلسفه و عرفان و انواع علوم ریاضی ...) و علوم نقلی تدریس میشده است و در جمیع فنون اساتید بزرگ و متبحری وجود داشته اند . دانشمندان عصر زندیه و قاجار شاگرد این مکتب وسیع علمی بوده اند . در عظمت و بزرگی این حوزه پهناور همین بس که فیلسوفان و دانایانی نظیر میر داماد و ملاصدرا و محقق لاهیجی و فیض و فتهائی نظیر آفاحسین و سبزواری پرورش داده است .

بعداز خواجه در اسلام فیلسوف و حکیم راسخی که مبانی فلسفی را زنده نماید و باوج قدرت برساند باید همان میر داماد و ملاصدرا و اتباع او را در تاریخ اسم برد .

ملا شمسای گیلانی

یکی از شاگردان مهم میر داماد ، ملا شمسای گیلانی م. ۱۰۸۱ است که در امر حدوث عالم و برخی از مسائل فلسفی سئوالاتی از معاصر تحریر خود ملاحظه کرده است و خود نیز رساله‌یی در حدوث عالم تألیف کرده است . بر شرح جدید و قدیم تجرید خواجه حاشیه دارد و رساله‌یی نیز در اثبات واجب تألیف نموده است و رساله‌یی بفارسی در فلسفه و بیان احوال موجودات ناتمام از او دیده شده است و حواشی متفرقه بر مشکلات قبسات دارد. گویا ملا شمسای عالی پرسفر بوده است. وی به اغلب شهرها مسافرت نموده است. رساله‌یی بنام مسالك اليقين در مکتبه استاد علامه آقامیرزا ابوالحسن قزوینی دیده‌ام که در مشهد آنرا پایان رسانیده است .

شمسای در روش فلسفی تابع میر داماد استاد خود و در واقع تابع مکتب میر داماد بوده و از حکمای مشائ و اتباع شیخ رئیس بشمار مبرود و گاهی از روش اشراق پیروی کرده است . این پیروی از روش اشراق بعد از شیخ اشراق در چندین مسأله مهم فلسفی از جمله علم واجب رسیت یافت بنحویکه میر داماد نیز مانند فیلسوف بزرگی چون خواجه طوسی تحت تأثیر برخی از افکار شیخ اشراقی قرار گرفت . ما در برخی از رسائل و کتب خود باین معنی تصریح نموده و موارد تأثیر اغلب اتباع مشاء را از افکار پر مغز و روشن و تحقیقی شیخ اشراقی نشان داده‌ایم از جمله مسأله علم حق و دیگر عدم انحصار علم حضوری بذات فقط . انحصار شیخ علوم حضوری را در علم بذات و حصولی دانستن علم علت را بسعول با آنکه معلول محاط و علت محیط بمعلول است خود امری عجیب از شیخ رئیس «قده» است .

آقاحسین خوانساری

آقاحسین خوانساری م. ۱۰۹۸ . معروف با استاد الكل والعقل الحاديعشر و استاد البشر و محقق خوانساری از مدرسین فلسفه بعد از دوره میر داماد و میرفندرسکی است . و در فقه و اصول و حدیث و رجال بی نظیر بود . معظم له در جلالت قدر و قدرت و نبوغ فکر و کثرت تحقیق در علوم نقلیه مورد اتفاق است در مشارق الشموس «شرح دروس شهید» افکار و عقاید محققانه و تحقیقات قابل توجه از خود نشان داده است و در دقت نظر کم نظیر بوده است . ولی در فلسفه همان کلمات شیخ را تقریر مینمود و بهترین دلیل بر مدعای ما حواشی و تعلیقات او بر شفا و اشارات است . در حواشی خود بر شفا بنقل کلمات ملاصدرا پرداخته و بعنوان بعضی الافاضل و بعضی المحققین و در چند جا از او به صدرالحکما و صدرالمحققین یاد کرده است .

۱- آقاحسین از تلامذ مجلسی اول و شیخ بهائی و میرفندرسکی و سلطان العلماء مشهور بخلیفه سلطان صاحب حاشیه بر معالم و مبدع قول جدید در اطلاق و مطلق باصلاح اصولی و شاگرد ملاحیدر خوانساری است . ملا میرزا محمد بن حسن شیروانی «مدق شیروانی» و سید احمد خوانساری صاحب حاشیه بر شفا از تلامذ آقاحسین خوانساری می باشند .

میرزا رفیعای نائینی صاحب حاشیه بر اصول کافی از معاصران آقاحسین خوانساری و صاحب ذخیره محقق سبزواری و از مدرسان و دانشمندان آن زمان بوده است . از تلامذ آقاحسین یکی جمال المحققین آقا جمال الدین پسر ارشد او صاحب تعلیقات بر شفا و اشارات و تعلیقات بر الهیات تجرید که حواشی او بر شفا در حواشی طبیمیات چاپ طهران ۱۳۰۳ ، بطبع رسیده است و دیگری عالم محقق آقارضی پسر فرزند دیگر آقاحسین و ملا مسیحای فانی شیرازی «شیخ الاسلام فارس» و محمد بن اسماعیل فدشکوئی می باشند . ما در این مقدمه درصدد ذکر جمیع مؤلفات و آثار حکمای بعد از ملاصدرا نمیباشیم و همچنین درصدد تنظیم شرح حال مفصلی از این اعظام نیستیم . اگرچه این کار خود لازم و واجبست شاید خداوند ما را موفق باین کار فرماید .

رساله‌ی در شبهه استلزام از او در آخر «اجتماع امر و نهی» فقیه اعظم آقا سید محمد کاظم یزدی بطبع رسیده است که حاوی سؤال و جواب و مباحثاتی بین آقا حسین و صاحب ذخیره است از این مناظره علمی برتری آقا حسین از صاحب ذخیره واضح است.

وی بر شفا حواشی متعددی نوشته است بهترین حواشی حاشیه ملاحظه را و تعلیقات میرداماد است اگرچه تعلیقات میرداماد بر شفا مختصر است ولی پر مغز و تحقیقی است. کلمات آقا حسین در مسائل نظری قابل استفاده است.

صاحب ذخیره و کفایه در «فقه» محقق سبزواری از دانشمندان دوران آقا حسین خوانساری و از دانشمندان طبقه بعد میرفندرسکی و میرداماد است. این دانشمند و محقق برخلاف اظهار برخی استاد آقا حسین خوانساری نیست. بلکه هر دو در یک طبقه بشمار میروند.

صاحب ذخیره ۱۰۹۰، شاگرد شیخ بهائی و مجلسی اول و میرفندرسکی است. در اصفهان علاوه بر تدریس منقول حوزه تدریس معقول نیز داشته است که جمعی از اعلام از محضر او استفاده مینمودند.

←

آقارضی فرزند کوچک آقا حسین صاحب رساله مبسوط در سوم گونا درانه حواشی از دست او نبوده است. قبر او در نخت پولاد اصفهان در جوار پدر و مادر و برادر بزرگ خود می باشد. مقبره محقق خوانساری در نخت پولاد معروف است به: «تکیه آقا حسین». در این مقبره صاحب منقول خوانساری و آقا جمال و آقارضی و زوجه آقا حسین جمع کسری از معین و مجتهدین و حکمای نامور مدفونند.

یکی از تلامذ بر جسته آقا حسین مرحوم ملا اولیاء صاحب حواشی مبسوط بر سفاس که در دهه های شغای چاپ سنگی طهران با حواشی سید احمد شاگرد آقا حسین بطبع رسیده است. این سید احمد از تلامذ سید داماد و از مدرسین علوم عقلی در شهر اصفهان بود. ما در تاریخ فلسفه اسلامی از این دو نفر اسم برده ایم و منتخبانی از افکار آنها تهیه نموده ایم که اساساً به همسر رودها از طبع خارج خواهد آمدند.

اساتید و دانشمندان بعد از ملاصدرا

فوت ملاصدرای شیرازی مقارن در گذشت میر ابوالقاسم فن‌درسکی ۱۰۵۰ هـ ق . است بهمین مناسبت شاگردان او از قبیل ملامحسن فیض م . ۱۰۹۱ . و ملاعبد الرزاق^۱ صاحب شوارق و شیخ حسین تنکابنی م . ۱۱۰۴ معاصر آقا حسین و صاحب ذخیره بوده‌اند .

ملاحسن بیشتر از سایر تلامیذ آخوند تحت تأثیر افکار استاد قرار گرفته است بطوریکه در تألیفات خود بیشتر مواضع عبارات کتب استاد را بدون کوچکترین تصرف آورده‌است میتوان گفت در علوم فلسفی نظری صرف و افکار تازه‌ی ندارد و کم تصرف است . در تصوف ماهر و مسلط بافکار عرفا بوده‌است . قاضی سعید قمی مشرب تصوف را از این استاد متأله بارت برده‌است .

ملاحسن در علوم نقلی ماهر و از اعظم محدثین شیعه‌است وافی حاکی از جلالت قدر و تسلط و احاطه^۲ او باخبار شیعه‌است . شروح و تعلیقات او بر مباحث اصول و عقاید وافی بسیار ارزنده‌است . در بعضی از موارد اخبار مربوط بعقاید را بهتر از استاد خود ملاصدرا تشریح نموده‌است . کتبی در فقه بروش اخباریها دارد و خود در توغل در مشرب اخباریها بعضی از موارد زیاده از متصور از واقع منحرف شده‌است و حرفهائی دارد که با اصول وقواعد مقرر در کتب خود منافات دارد و

۱- ملاعبد الرزاق علی التحقیق در سال ۱۰۵۱ رحلت نموده‌است چون قاضی سعید از تلامیذ اوست و برخی از کتب شیخ اشراق را خدمت لاهیجی قرائت نموده‌است . برخی تولد قاضی سعید را ۱۰۴۹ دانسته‌اند حقیر اثری از ملاعبد الرزاق دیده‌است که در سال ۱۰۷۰ تألیف شده‌است .

در مقام تعریض بر اصولیون از متانت خارج شده است. و در بعضی از موارد (در مقام ردّ بر اعظم علیای اصول از فرقهٔ ناجیه کثرهم الله) بیاوه سرایی پرداخته است.

در علم اخلاق و سلوک بسبک اهل عرفان محقق و متبحر و صاحب نظر است. «محجّة البیضاء فی احیاء الاحیاء» او یکی از شاهکارهای مهم علی در دورهٔ اسلامی است.

فیض در احاطه باخبار و آثار وارده از حضرت رسول چه از طرق عامه و چه از طریق خاصه بر غزالی ترجیح دارد. آن همه اخبار و آثار وارده از طریق شیعه در اصول و فروع در دست فیض بوده و فیض در احاطه با آن اخبار کم نظیر و بر کثیری از محققان از اهل حدیث ترجیح دارد تا چه رسد بغزالی.

جمع مآخذی را که متضمن اخبار وارده از طرق عامه و خاصه در موضوع اخلاق و آداب و سلوکت فیض دیده است.

غزالی کتاب بی نظیر احیاء العلوم را تألیف کرد بعد از او پیرامون این کتاب دانشمندان مطالعاتی دقیق نمودند و آنچه از مآثورات که از نظر غزالی افتاده بود با تفحص و مراجعه بکتاب حدیث جمع نمودند و برخی از دانشمندان احادیث این کتاب را بیرون آوردند^۱ برخی در پیرامون کلمات غزالی در «احیاء» تحقیقاتی نمودند

۱- مانند: امام زبیر الدیر ابوالفضل عرامی و شاگرد او شهاب الدین حجر سغلیانی که کتابی در مستدرکات تألیف استاد نوشت. سیح فاسم حنفی «نحفة الاحیاء» را نوشت. رجوع شود به عرالی نامه تالیف معصوم مسعودی استاد جلال الدین همایون معالی بطون نغانه چاپ ط ۱۳۱۸ هـ ش ۲۲۱ تا ۲۲۴ این کتاب (برای ناموه) از نقاب کتب و مصفا است که در اعمار احیاء نوشته شده است آن کاتب کسی پیدا میشود این کتاب را بعربی و یکی از زبانهای زنده خارجی ترجمه میسود.

و بحل مشکلات آن پرداختند. سید محمدحسینی مؤلف تاج العروس شرحی بر احیاء العلوم نوشت و ابن یونس کتابی بنام روح الا‌حیاء در شرح احیاء العلوم تألیف کرد، احمد غزالی احیاء العلوم را تلخیص نمود، جمعی از کسانی که احاطه بر مبانی غزالی نداشتند و از درک کلمات او عاجز بودند بر این کتاب ردّ نوشتند. فیض «قدمه» این کتب را دیده است و بعد به تألیف محجّة البیضاء پرداخته است.

آوردن احادیث وارد از طرق اهل عصمت و طهارت (ع) بمناسبت موضوعات اخلاقی و مناقشه و ایراد بر بعضی از روایات ضعیف وارد از طرق عامه خود مزایائی است که اختصاص بکتاب فیض دارد.

از خصایص فیض آنستکه در هر علمی که وارد میشود؛ و کتاب در آن علم مینویسد خلط مبانی علوم و مسائل مختلفه علوم ننموده و چنان متمحّض و متفرد در آن علم وارد میشود که گویا از سایر علوم اطلاع ندارد برخلاف برخی از مؤلفین که همه علوم را در یک علم وارد نموده و مسائل را با یکدیگر خلط مینمایند و موجبات حیرت مراجعین را فراهم مینمایند. مثل برخی از دانشمندان که متممّ در این کارند و تمام مبانی فلسفه را در یک بحث اصولی و یا فقهی وارد مینمایند، از باب مثال در مقام تحقیق «صلوة» مثلاً می گویند: البحث فی الصلوة و انها من ایة مقولة من المقولات التسعة هل هی امر اعتباری او انها من الامور الحقیقیه و هكذا فی سایر المباحث.

۱- غزالی در نقل احادیث چندان بایند بصحت و سقم منقولات خود نبود و ظاهراً از کسانی است که جمیع صحابه را معصوم میدانند و اصولاً آن دقتها و موشکافی هائی را که امثال فیض از اهل حدیث و درایه در احادیث نموده اند از حوصله و عهده غزالی خارج است اگرچه فیض هم در باره یی از مباحث عرفانی متمسک بنقل روایات ضعیف شده است.

فیض تألیفات زیادی دارد که در عالم خود بسیار نفیس و باکمال جودت تألیف شده است، ملامحسن شعرهم می گفته است و فیض تخلص مینسوده، برخی از اشعار او مانند استاد تحریرش سست و ناموزون است^۱.

ملاعبدالرزاق متخلص بفیاض داماد و شاگرد ملاصدرا از اعظام حکما و فلاسفه بعد از ملاصدراست و بطور مسلم در بحث نظری از فیض عسیق تر و دقیق تر است ولی جمعی معتقدند در افکار فلسفی تابع مسلك مشاء است. بنحوی وارد مباحث میشود که گویا از افکار عالیه^۲ استاد خود لونی نگرفته است ولی باطناً سالک طریقه^۳ اشراق و معتقد بسبانی استاد است و از ترس خلق روزگار و فرار از تکفیر، عقاید خود را به سبک متکلمان و اهل نظر جلوه داده است. دلیل بر این که معتقد بر تقدیم طریقه^۴ اشراق و تصوف بر مسلك اهل نظر است آنستکه در اوائل گوهر مراد بلکه در اواسط و او آخر این کتاب صریحاً گفته است^۲: طریقه^۴ اشراق همان طریقه^۳ انبیاء است که خواص از مردم را بعین جمع و احدیت وجود دعوت کرده اند و طریقه^۳ اهل نظر طریقه^۴ قاصران از

۱- دیوان اشعار ملامحسن نجاب رسیده است. بین او و ملاعبدالرزاق نامه^۳ سکونیه در صورت مکتوب آمده است که صاحب روضات آنرا ضبط نموده است. ملاعبدالرزاق ساجری به انا و نام پدرش در دیوان شعری دارد در حدود چهار هزار بیت و سالگفته بعضی از لغات مستهزاه است که در آنجا آمده است. آستان قدس است و فیاض در این اشعار شخصی دیگر در نظر جلوه مینماید.

۲- رجوع شود بگوهر مراد نجاب هندوستان ۱۳۰۱ هـ ق ص ۸.

ملاعبدالرزاق م. ۱۰۷۱. مبدء و معاد ملاصدرا را بخط خود مسموعه و با نسخه استاد معانی مسموعه است و بظر استاد رساییده. در حواشی این کتاب مهر صدرالدین سراجی دیده میشود. این کتاب را صاحب شوارق خدمت استاد مرآت نموده است. این نسخه در کتابخانه حضرت استاد محقق حاج میرزا محمد حسین طباطبائی تبریزی مدظله استاد حمیرا است فیاض در احاطه امامان مکتبان که بشارت است.

نیل بسلوک باطن میباشد .

در جای دیگر از گوهر مراد گوید: «آدمی را بخدای تعالی دو راه است، یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن ، راه باطن راهی است که از او بخدا توان رسید ، راه ظاهر راهی است که باو خدای را توان دانست از دانستن راه بسیار است تا رسیدن طی طریق باطن صعوبت دارد ولی راه ظاهر که راه استدلال باشد برای همه عقلا مقدور است»^۱ .

ملا عبدالرزاق در مسأله اصالت وجود نیز در جلد اول شوارق ایماء قائل به اصالت وجود و در جلد ثانی قائل باصالت وجود و وحدت حقیقت آن شده است و قائلان باصالت ماهیت را از منکران امر بدیهی دانسته است .

شوارق در دو جلد شرح بر تجرید است که تا قسمتی از الهیات تجرید را شرح کرده است و این شرح ناتمام است . حاشیه بر حواشی خفزی بر تجرید و گوهر مراد و سرمایه ایمان از تألیفات اوست . در مبحث علم حق تصریح کرده است که نیت دارم رساله بی در اصالت وجود تألیف کنم و از جمیع شبهات منکران اصالت وجود جواب بدهم .

ملا عبدالرزاق شواهد ربوییه و مبدء و معاد ملاصدرا و شرح حکمت اشراق را تدریس مینموده است و بطور تحقیق در فلسفه و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه وارد بلکه از راسخان بوده است ولی کتب خود را بسبک مشاء و اهل نظر تألیف کرده است .

ملا عبدالرزاق لاهیجی بعد از استاد حدود بیست و یک سال زنده بوده است .

۱- گوهر مراد چاپ گط ص ۱۰۶، ۱۰۷ .

او اهل تحقیق و تدقیق است و فیض همان کلمات ملا صدرا را تقریر کرده است . ولی فیض در حکمت ذوقی و تصوف بر ملا عبدالرزاق ترجیح دارد و در علوم نقلیه صاحب نظر و دارای تألیف و تصنیف است و ملا عبدالرزاق شاید اصلاً در علوم نقلی و مباحث تحقیقی فقه و حدیث و رجال وارد نبوده است و یا اطلاعات وسیعی از این علوم نداشته است ^۱ .

شیخ حسین تنکابنی یکی دیگر از تلامید ملا صدراست که در افکار فلسفی مانند فیض تابع مشرب استاد خود می باشد ولی در علمیت بمقام و مرتبه فیض و لاهیجی نمی رسد. رساله یی در وحدت وجود نوشته است و رساله یی نیز از او در حدوث عالم وجود در حواشی مشاعر بطبع رسیده است . برهان او بر حدوث همان برهان میرداماد بر حدوث دهری است که بسبب فلسفه ملا صدرا تقریر شده است .

قاضی سعید قمی متوفای ۱۱۰۳ یا ۱۱۰۴ از دانشمندان و مدرسان فلسفه و تصوف در عصر خود می باشد . قاضی سعید با آنکه در تصوف شخصی وارد و قریحه او بالذات متمایل بتصوف است ولی معذک در دقایق مباحث علمی پابند به افکار ملا رجبعلی است و مثل اینکه زیاد بقواعد و قوانین و اصولی که ملا صدرا مقرر کرده پابند نبوده است از طرز تحریر و تألیف او معلوم میشود چندان وارد با افکار ملا صدرا نبوده است با آنکه روی مشرب تصوف باید بغیر ملا صدرا نگرود .

۱- فیض در علوم نقلی از تلامید سید ماجد بحرانی است .

قاضی سعید نسبت بمبانی و مباحث فلسفی چندان تضلع ندارد و بمباحث ذوقی بیشتر تمایل دارد و مباحث عرفانی را بطرح مخصوصی با اخبار و احادیث تطبیق نموده است ولی در تصوّف آنطوری که باید، پخته نیست. و در افکار او موارد اشتباه زیاد میتوان نشان داد با آنکه در ذوق و استعداد کم نظیر است، بعضی از کلمات عجیب و غریب از او سر زده است.

قاضی در عرفانیات شاگرد مرحوم فیض است، فیض خود نیز در این علم چندان تضلع ندارد و در مقام بیان مبانی عرفانی همان کلمات محیی الدین و اتباع او را بدون تصرف تقریر می کند.

از ملاصدرا اثری در دست حقیر است که معلوم نیست خودش نوشته است و یا یکی از تلامذ او بیانات استاد را تقریر کرده است. عین این افادات در علم الیقین فیض موجود است.



۱- قاضی سعید کتب نفیسی و تحفیمی زیاد دارد مانند شرح اربعین، شرح بر توحید صدوق و اسرار الصلوة او در جمیع کتب خود اتم از سراج و تعلیقات عمال کئی تصوف دارد و در تقریر مبانی تصوف و تطبیق آن با فاعل دسی دارای ذوق و فربجه خاصی است.

بیان کیفیت رشد افکار ملاصدرا در حوزه تعلیماتی اصفهان و نفوذ آن از حوزه پهناور اصفهان بسایر بلاد

در زمان و عصر آقا حسین خوانساری^۱ و ملا رجبعلی و ملا عبدالرزاق و فیض کاشانی افکار و آراء ملاصدرا آنطوریکه باید مورد توجه نبوده است. در حوزه های تعلیماتی همان افکار شیخ و اتباع او بیشتر رواج داشته است، درس تصوف هم رنگ و بوئی نداشته، ولی ملاصدرا در همین اعصار و عصر خود مورد توجه بوده و از او بصدر اعظم الحکما و صدر المحققین و صدر المتألهین تعبیر می کرده اند.

حواشی و تعلیقات او بر شفا و شرح او بر هدایه و تعلیقات او بر حکمة الاشراق قهراً دانشمندان متمایل بمشا و اشراق را بملاصدرا متوجه مینموده است و چون به تصوف تمایل زیاد داشته، بدیهی است که طالبان تصوف برای افکار او احترام قائل شدند و از طرفی شاگردان او کتب استاد را تدریس مینمودند. این معانی سبب شد که بتدریج کتب ملاصدرا کتب درسی فلسفه در حوزه ها بشود.

نظر بآنکه افکار ملاصدرا و عقاید فلسفی او از جهاتی ترجیح بر افکار سایر فلاسفه اسلامی دارد و جهات مرغبه در افکارش بسیار است و در بسیاری از مسائل فلسفی از مشاء دفاع کرده است. حواشی او بر شفا بهترین راهنما برای محصل میباشد. بدیهی است طالبان فلسفه مشاء رغبتی بمطالعه افکار او پیدا کردند. از طرفی کثیری از قواعد فلسفی اشراق را که مشاء و طرفداران شیخ مردود شناخته اند ملاصدرا

۱- آقا حسین خوانساری رساله بی در حدوث و رساله بی بنام جدرا لاصم تالیف نموده است.

با سبک برهان بطریق شیخ استوار نمود و چون در تصوف و افکار عرفا زیاد متأثر شده است طالبان حکمت ذوقی و تصوف از مطالعه کتب او مستفید بلکه شائق به مطالعه و فراگرفتن افکار او گردیدند .

استحکام و استواری کلمات و عمق مبانی و مطالب او و کثرت تحقیقات و بی نظری در انظار علییه و عدم تعصب نسبت بسالک متعدد همه اینها دست بدست هم داده ، بتدریج بلکه در مدت کمی افکار و عقاید ملاصدرا مورد توجه عجیبی واقع شد و کم کم کار بجائی رسید که طلاب فلسفه ، حکمت مشاء و اشراق و علم تصوف را برای آنکه بافکار ملاصدرا پی ببرند فرائض می کردند . شفا و اشارات و حکمت اشراق در مدارس اسلامی در رتبه بعد از کتب تحقیقی ملاصدرا مانند اسفار و شواهد و مبدء و معاد قرار گرفت تا آنکه در دوره آخوندنوری و تلامید او مانند ملا محمد جعفر لنگرودی و ملا اسماعیل اصفهانی و ملا مصطفی قشهبی و آقامیرزا محمدرضا اصفهانی و آقامیرزا حسن نوری و آقاسیدرضی لاریجانی . کتب اساسی درسی فلسفه همان کتب آخوند ملاصدرا بوده است .^۱

۱- صاحبان جمیع سالک متعدد برای رسیدن بواقع و سلوکی حقیقت طلبی و فیضان الهی و اللناس فی ما یغشون مذاهب سالک هر طریقه ای حورا در مسلک خود جستجو و مباحثه ملاصدرا بحکمت حقیقه حق است . میدانند تا چشم حقیقی و قلب بورانی خود در جمیع مذاهب بگردانند و حق را در همه مذاهب و محصور در فکر معینی نبردند و حق را بحد اطلاق طلب نمایند و در نتیجه از انظار فلسفه بر معجون از مسارت مختلف بوجود آورده اند .

دانشمندان طبقه بعد از ملا عبدالرزاق و فیض و تنکابنی و ملا رجبعلی قدس الله اسرارهم

دربین حکماء و دانشمندان بعد از ملا صدرا عده‌یی را میتوان نشان داد که در افکار و انظار فلسفی خصوصاً در حکمت متعالیه^۱ ملا صدرا راسخ و محقق و شاخص بوده‌اند و منشأ خدمات ارزنده‌یی شده‌اند و انظار علمی آخوند را بحد اعلیٰ تسویج نموده‌اند .

دربین محققان بعد از ملا صدرا ، از همه بیشتر آخوند ملاعلی نوری^۱ م ۱۲۴۶ منشأ اثر بوده‌است .

این مرد زنده‌کننده^۲ طریقه^۳ آخوند است چون قریب به صدسال عمر کرده‌است و تقریباً ۷۰ سال کتب ملا صدرا را در شهر اصفهان تدریس نموده‌است و این توفیق خود بندرت در رجال علمی اتفاق می‌افتد .

آخوند نوری مردی زیرک و واقف باوضاع و احوال و مانند برخی از علما از سادگی خود، دیگران را در تعب نمی‌انداخته‌است . برای او همه طبقات احترام خاصی قائل بودند . در زهد و تقوی مسلم عندالکل و در علمیت منکر نداشته‌است . با این خصوصیات توانست بدون وقفه علناً و آشکارا هفتادسال فلسفه الهی را تدریس کند و معذک مورد عنایت و احترام فقها و مجتهدان عصر خود باشد . ملا

۱- آخوند نوری در فلسفه از تلامذ آقا محمد بیدآبادی م ۱۱۹۸ است .

علی با فقیه بزرگوار و مجتهد بارع سید محمد باقر حجة الاسلام و فقیه اصولی متورع حاج محمد ابراهیم کلباسی معاصر بوده و بسید علاقه زیادی داشته و بنساز جماعت او حاضر میشده است .

ملاعلی در تقریر مبانی ملاصدرا بسیار ماهر بوده و بطور تحقیق بیش از ملا صدرا شاگرد تربیت نموده و بعضی از شاگردان او محقق تر از شاگردان ملاصدرا میباشند و خود او را نیز برخی از ابناء تحقیق در مبانی ملاصدرا قرین ملاصدرا و برخی او را ترجیح میدهند .

سید رضی لاریجانی و ملا عبدالله زنوزی و ملا مصطفی قمشهی و آقامحمد رضا قمشهی و آقامیرزا محمد حسن چینی و ملا محمد جعفر لنگرودی و میرزا حسن نوری و آخوند ملا محمد اساعیل درب کوشکی اصفهانی و آخوند ملا آقای قزوینی و میرزا عبدالجواد حکیم و دهها نفر دیگر از دانشندان و اهل معرفت و حکمت شاگردان و مستفیدان از محضر او بوده اند که در اضراف بلاد ایران پراکنده شدند و برخی از آنها در مراکز علمی منشأ خیرات و برکات گردیدند و باشاعه علوم عقلی و معارف یقینی پرداختند .

فرستی باید بدست آورد و شرح حال و ترجمه احوال و آراء آنها را میباید ملا در کتابی مستقل نوشت تا کسانی که بعد از ما خواستند باحوال و آثار حدیث و فقهی دوره صفویه تا قرن حاضر مراجعه نمایند مثل ما دچار تحسیر نشوند و اسانید بزرگان طهران در دوره قاجار همه پرورش یافته حوزه نوری بوده اند در بین شاگردان آخوند . آقا سید رضی در عرفان بزرگترین استاد غسر خود بود . سید رضی مازندرانی اگرچه در حکمت متعالیه شاگرد آخوند نوری است و شاید در مسائل

نظری و فلسفهٔ بحثی بمرتبهٔ آخوندنوری نرسد ولی در عرفانیات و حکمت ذوقی و احاطهٔ بکلمات اهل عرفان بر آخوندنوری ترجیح دارد بلکه فاصلهٔ این دو در این قسمت زیاد است و همانطوری که آخوندنوری در حکمت متعالیه کم نظیر است^۱ آقاسیدرضی مازندرانی در تصوف و عرفان در بین متأخران بی نظیر و در تسلط بافکار محیی الدین در مرتبه و مقام بعد از شارحان کلمات محیی الدین و عارفان قرن هفتم و هشتم قرار دارد. این سیدرضی استاد عارف نامدار و حکیم بزرگوار آقامیرزا محمد رضا قمشه‌یی م ۱۳۰۶ هـ ق قده، می باشد. آقاسیدرضی گویا در عرفانیات شاگرد آخوند ملا محمد جعفر آباده‌یی^۲ عارف و حکیم معاصر آخوند نوریست که شرح حال و اطلاع روشنی از او در دست نداریم.

این سیدرضی همان شخصی است که حاج محمد ابراهیم کلباسی او را تکفیر نمود نوع این تکفیرها با موازین شرع موافق نبوده و اگر اعمال مکفران را حمل بر صحت کنیم باید بگوییم حکم آنها بتکفیر ناشی از عدم ورود بمبانی عقلی و عرفانی بوده لهذا کسانی که در علوم منقول و معقول ماهر بودند کمتر اشخاص را تکفیر کرده‌اند نوعاً کسانی که تکفیر میشدند اهل صلاح و سداد و ورع و تقوی و فضیلت بوده‌اند. همین سیدرضی از متقین بنام عصر خود بود. اغلب ایام سال را روزه می

۱- آقاسید رضی لاریجانی اگرچه مدتی در حلقهٔ مستفیدان حوزهٔ گرم نوری و جزء تلامذ او در سلك ارادتمندان آن حکیم بتعلیم معارف الهیه پرداخت ولی در این اواخر خود در عرفانیات بر جمیع اساتید عصر خود ترجیح داشت.

۲- در رشتهٔ تصوف بر طبق آثار موجود همین اندازه اطلاع داریم که آقامیرزا هاشم رشتی مدرس عرفان از تلامذ آقامحمد رضا قمشه‌یی و آقامحمد رضا شاگرد آقاسیدرضی مازندرانی و آقاسیدرضی از تلامذ ملا محمد جعفر آباده‌یی است و بیش از این اطلاع نداریم شاید بانفحص بیشتری بتوانیم اساتید تصوف و عرفان را با زمان ملا صدرا معرفی نمائیم.

گرفت در شب زنده داری و عبادات و ریاضیات شرعی و مواظبت بر طاعات و زهد و ورع و عمل و تعبد بظواهر شرع. داستانهای عجیب و غریب از او نقل کرده اند. معروف است باقامه حدیث رضای قمشهی شاگرد اعظم خود گفته بود در درس توحید و معارف الهی باید با وضو حاضر شوی. فهم حقایق علم توحید با ملازمت بر عبادت خالص حق برای انسان میسر می شود.

و همچنین مولانا محمد صادق الاردستانی که در زهد و ورع و تقوی سرگذشتی حیرت انگیز دارد. تکفیر شد و او را به انواع بدیهه جانقرسا مبتلا نمودند. غرور و خود خواهی زیاده از حد منشأ این کارها میشده است و برخلاف موازین عقل و شرع مردم منقذی را تکفیر میکردند و سلیقه شخصی خود را معیار واقع میدانستند و خاندان اشخاص را بر باد میدادند و آنرا در انظار مردم خفیف جلوه میدادند. گاهی هم اشخاصی تکفیر میشدند که برخلاف افکار عوام و ذوق و سلیقه مشهور کلامی نمی گفتند مانند اینکه بتحریر یک یکی از مدرسین نجف که میخواست در آینده بلامعارض باشد حاج میرزا حبیب الله رشتی. آقا شیخ هادی طهرانی مدرس معروف را که جماعتی از مجتهدین و مراجع تقلید عصر بعد از شاگردان او بودند تکفیر کرد و بر حیثیات این مرد بزرگ لطمه عظیمی وارد آمد.

باری. شاه سلطان حسین ملامحمد صادق را مورد غضب خود قرار میدهد. برخی از هوشندان ابتلای شاه سلطان حسین را به تجاوز مهاجران افغان ناشی از اهانت به مقام منبع این روحانی عالیقدر میدانند.

تساؤل مرد خدا نامد بدرد هیچ فومی را خدا رسوا نکرد

سیدرضی از اصفهان به نجف آباد تبعید شد . این سید متأله محقق مجبور شد از برای نجات جان خود تظاهر بجنون کند . گویند طبیب معروفی که در باطن از مریدان سید بود . شهادت داد که من مدت‌ها سیدرا معالجه جنون مینمودم . با این تدابیر این عارف ربانی نجات پیدا میکند و جان سلامت میبرد و به سرنوشت شیخ اشراق و عین القضاة همدانی مبتلا نمیگردد . در چنین دوران آخوند نوری آنهمه شاگرد در فلسفه تربیت نمود . معروف است: مرحوم سید حجة الاسلام شفاعت از آقا سیدرضی نمود تا از نجف آباد باصفهان مراجعت کرد و بکار تدریس خود ادامه داد . نظیر این کار را مجلسی دوم نسبت بمولی، محمدصادق اردستانی انجام داد با این فرق که در هنگام تبعید مرحوم اردستانی و خانواده اش، طفل صغیر اردستانی از شدت سرما تلف میشود . شرح تبعید این روحانی جلیل القدر و مصیبتی که از ناحیه شیخ الاسلام زمان، علامه مجلسی و شاه سلطان حسین به این حکیم الهی وارد شده رقت انگیز و دلخراش است «لیس هذا اول قارورة کسرت فی الاسلام» .

از تلامذ آخوند نوری آخوند ملا آقای قزوینی م، ۱۲۸۲ هـ ق . ملا آقا بعد از تکمیل تحصیل بقزوین مسقط الرأس خود مراجعت نمود و مشغول تدریس شد . طلاب علوم عقلی از اطراف و اکناف برای استفاده علمی بمحضرش شتافتند . این آخوند ملا آقا همان شخصی است که در مجلس بحث و مناظره حاج ملا محمدتقی برغانی با شیخ احمد احسائی مؤسس طریقه شیخیه و منشأ پیدایش

فتنه‌های متعدد پی‌درپی در شهر قزوین شیخ احمد احسائی را در مناظره محکوم نمود یکی از علل مخالفت اتباع احسائی با ملا صدرا همین قضیه می‌باشد. شیخ احمد شروح و تعلیقاتی بر برخی از آثار ملا صدرا بعنوان رد و مناقشه و انتقاد نوشته است و مبانی او را بخیال خود رد نموده است. حقیر بدقت آثار او را چندین بار مکرر بدقت مطالعه کرده است و بجرأت مدعی است که شیخ احمد برای نمونه يك قاعده از قواعد فلسفه و عرفان را درك ننموده است و من حیث لایشعر در جمیع مبانی فلسفی قلم فرسائی نموده است. نعوذ بالله من الغواية واستعید به من متابعة النفس والهوی.

آخوند ملا اسمعیل درب کوشکی نیز در مجلس مناظره‌یی که در اصفهان تشکیل شد با شیخ احمد مباحثه طولانی نمود و شیخ احمد را در جدل علمی منکوب نمود روی همین مناظره مفصل و مجاب شدن احسائی حاج ملاهادی سبزواری نوشته است «علم شیخ احمد در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد ولی در زهد بی نظیر بود» و گرنه احسائی در علوم نقلی از اکابر عصر خود بود و آثاری از او در نقلیات در دست است که حاکی از تسلط و تبحر او می‌باشد ولی در علم فلسفه بسیار راجل و کم‌مایه و ناوارد بوده است. مطالب مضحك و بی‌اساس که مبتنی بر هیچ اصلی نیست در آثار او فراوان است.

بعد از بحث و جدل علمی ملا آقا با شیخ در محضر ملا محمد تقی برغانی و مجاب شدن شیخ برغانی شیخ را تکفیر نمود و چون ملا محمد تقی در علیت و صلاح و سداد مورد تصدیق فقهای عصر خود بود در این حکم علمای عراق و ایران از ملا محمد تقی تبعیت نمودند. شیخ احمد ناچار بوطن خود احساء و قطیف بقصد زیارت

مکه مراجعت نمود اگرچه بواسطه این کاربرغانی جان خود را از دست داد و اتباع و مریدان تبعه شیخ احمد بتحریرك شخصی بنام حسن بابی او را در محراب عبادت بین الطلوعین در حال سجده با وضعی فجیع بقتل رسانیدند. هوا و هوس این آخوند پرگویی عرب عده زیادی را گمراه و جماعتی را بدیار عدم فرستاد و دنباله فتنه آن هنوز هم در صحنه جهان جریان دارد.

همه تحقیقات احسائی را میتوان در دو سطر خلاصه نمود، خلاصه بی معنی که خود آن مرحوم شاید از آن سر در نمیآورد و فقط دستخوش الفاظ با رعد و برق شده بود:

«پیغمبر در معراج از کره خاک که گذشت عنصر خاکی را رها نمود و از کره آتش که گذشت عنصر ناری را بجای گذاشت و از کره هوا که مرور نمود عنصر هوایی را باهش سپرد...»

خیال می کرد اجزاء مرکب اگر منحل شود مرکب باقی میماند و یا عناصریکه مزاج از آن ترکیب میشود ترکیب و انحلال آن امر اختیاری است و نظیر کش و کلاه میباشد که انسان از خود دور کند. ترکیب بدن و نفس ترکیب طبیعی ناشی از سیر استکمالی ماده و عناصر اولیه است و از این استکمالات نفس موجود میشود و بمقامات اصلی خود واصل می گردد. احسائی در آثار خود مکرر ذکر کرده است:

«در معاد انسان با جسم هور قلیائی محشور میشود...». از این قبیل هفوات که واقعاً ارزش نداشت که منشأ گمراهی هزاران نفوس و علت فناء صدها خانواده گردد همان رطب و یابس های شیخ احمد و شاگرد او سید کاظم رشتی، منجر به ظهور و پیدایش بایه و بهائیه شد، طلوع شیخ احمد در زمانی اتفاق افتاد که مملکت

عزیز ما وضع خوبی نداشت. مردم بلکه زمامداران آن در بی خبری از اوضاع دنیا بسر میبردند و بدیهی است که بیگانگان در آن زمان باین قبیل از سرو صداها که موجب تفرقه در عقاید و افکار مردم میشود و نفاق و آشفتگی اوضاع بوجود میآورد اهیت میدادند و باین قبیل از فتنهها که آتش خان و مان سوز آن چه بسا مملکتی را دچار اضطراب نموده و حتی موجب سقوط کشوری گردد، دامن میزدند و این قبیل از مسالك را توسط ایادی خود تأیید و تقویت می نمودند.

بعد از شیخ احمد حوزه تدریس او را سید کاظم رشتی که برخلاف شیخ احمد در علمیت بسیار ضعیف بود اداره نمود، ثمره پرتیجه حوزه سید کاظم سید علی محمد و یا میرزا علی محمد باب پسر میرزا رضای بزاز بود که بتحریر اجانب منشاء آن همه فتنه و فساد شد...

همه این امور نتیجه بی نظمی و بی ترتیبی است که در حوزه های روحانیت رسوخ کرد و منجر بهرج و مرج گردید.

اگر نظم و ترتیب صحیحی در کاربرد امثال احسانی جرأت نمی کردند مؤسس طریقه بی شوند و در مقابل غلای بزرگی نظیر صاحب جواهر و شیخ کبیر کاشف - الغطاء قد علم کنند و مردم را اغواء نمایند



۱- اغلب مردم از طرفداری جدی اسماعاریان از مسالکی که در اقلیت واقع شده اند صفت دارند. مناسبت معلوم الحال و مشکوک الحال وطن سالیان دراز را بطور احبانه وسیله امراس سوم بیگانگان و با خود ورون اختلافات بین مسلمانان قرار گرفته اند. در این عصر البته جمع وسائل تدارکی منحصراً موجود است. مع ذلك جماعت زیادی از عوام الناس و غیر آشنا معارف اسلامی بنام سیح و طلب و مرشد با اسلال و بالاستثمار مردم ساده لوح اشغال دارند. هیچ طریقه بی ماسد نسوف وسیله اعمال معاند واقع شده است.

چنانکه بعد خواهیم گفت آقا علی مدرس (که بعقیدهٔ حقیر در فلسفهٔ ملا صدرا و تحقیق در مبانی حکمت متعالیه در بین متأخران نظیر ندارد و آثار و مؤلفات او عمیق تر و تحقیقی تر از مؤلفات جمیع فلاسفهٔ اتباع ملا صدراست) مدتها در قزوین از آخوند ملا آقا استفاده کرده است و از او بعظمت اسم میبرد و بشاگردی او افتخار میورزد.

آخوند ملا عبدالله زنوزی م، ۱۲۵۷ بامر استاد از برای تدریس در مدرسهٔ خان مروی که در زمان فتحلی شاه ساخته شد به طهران مسافرت نمود و شروع به تدریس کتب علمی و فلسفی نمود، ملا عبدالله در فلسفه از شارحان کلمات ملا صدرا و از پیروان مکتب اوست. چند حاشیه بر مواضع مختلف اسفار و چند موضع از شوارق از او دیده شده است. دو کتاب تحقیقی در علم الهی بروش ملا صدرا بفارسی نوشته است که نسخه های خطی آنها در کتابخانه های مهم طهران موجود است. یکی انوار جلیه و دیگر لمعات الهیه است این دو کتاب دارای عباراتی روان و سلیس است برخلاف نوشته های فارسی آقا علی که بسیار معقد است.

آقا علی حکیم در کتاب بدایع الحکم از این دور ساله مطالبی تحقیقی نقل نموده است و از پدر خود بوالد علامه تعبیر می نماید.

آخوند ملا عبدالله ا مدتی در کربلای معلی بدرس آقا سید علی صاحب ریاض و

۱- آخوند ملا عبدالله در آذربایجان مسقط الرأس خود مدتها در ادبیات عرب کار میکند بنحوی که بملا عبدالله نحوی مشهور میشود خلاصهٔ کلام آنکه ملا عبدالله یکی از دانشمندان جامع و برازندهٔ دورهٔ قاجار بشمار میرود. از حیث اخلاق و روحیات و آداب و سنن از نوادر دهر خود بوده است. در اصفهان بدرس حقه الاسلام نیز حاضر شده است.

سید ابراهیم قزوینی صاحب ضوابط الاصول رفته است و مدتی در قم بحوزه^۱ میرزای قمی صاحب قوانین الاصول در اصول و غنائم در فقه حاضر میشد و سپس باصفهان مسافرت نموده متمحض در فلسفه شده و در این رشته یکی از محققان حوزه^۲ تدریس آخوند نوری بشمار میرود.

ملا اسماعیل اصفهانی م، ۱۲۸۱ هـ ق یکی از دانشمندان و شاگردان بنام بلکه از جهاتی بهترین شاگرد آخوند نوری بوده و حوزه^۳ تدریس آخوند را در حیات استاد اداره میکرده است. در این اواخر که آخوند از کثرت سن دچار ضعف و ناتوانی شدید شده بود شاگردان حوزه^۴ فلسفه و الهیات اصفهان برای استفاده^۵ کامل بدرس ملا اسماعیل حاضر میشدند. ملا اسماعیل بعد از فراغت از تدریس با شاگردان خود بدرس آخوند نوری میرفته اند.

حاج ملاحادی سبزواری و آخوند ملا آقای قزوینی م، حدود ۱۲۸۶ هـ ق. از این دسته بوده اند. باین فرق که آخوند ملا آقا بیشتر بحوزه^۶ تدریس آخوند نوری حاضر شده است. بعقیده^۷ حقیر آخوند ملا آقا، خود از حیث احاطه بسبانی ملاحدرا و تزلع در حکمت الهی در رتبه^۸ آخوند نوری و ملا اسماعیل اصفهانی است.

نگارنده اسفاری خطی دیده ام که یکی از تلامید ملا آقا بعضی از تقریرات استادرا بعنوان «من افادات استاذنا السولی آقا قزوینی» در حاشیه ضبط کرده است. آنچه در این حواشی دیدم مطالب تحقیقی و درخور استفاده و حاکی از نهایت تسلط ملا آقا بر اسفار بود^۹.

۱- این نسخه از اسفار در کتابخانه آقای حاج شیخ عباس طهرانی ساکن قم موجود است.

ملا اسماعیل حوashi بر شوارق دارد که عین عبارات آخوند را در مقام تحقیق مطالب ذکر کرده است . وی رساله‌یی که در جواب شیخ احمد احسائی تألیف کرده است بسیار عالمانه و تحقیقی است اگر شخص وارد در فلسفه آن رساله را ملاحظه کند خواهد دید که ملا اسماعیل نظیر ملاصدرا مبانی فلسفی را برشته تحریر در می‌آورد و شاید نتوان فرقی قائل شد^۱ .

حاج ملاهادی م، ۱۲۸۸ هـ ق سبزواری . صاحب حاشیه بر این کتاب و آخوند ملا آقای قزوینی از شاگردان همین ملا اسماعیل میباشند^۲ .

* * * *

یکی از شاگردان بزرگ آخوند ملا آقا مرحوم آخوند ملا یوسف حکمی قزوینی بود که از مدرسان حکمت الهی بشمار میرفت.

۱- این رساله همان رد بر هفوات احسائی است بر عرشیه آخوند ملاصدرا . رساله ملا اسماعیل که در حوashi عرشیه و اسرار آیات چاپ شده است برخلاف توهم اغلب اهل علم ناتمام است و فقط بر قسمتهای اول کتاب است .

۲- آخوند ملا آقای قزوینی بیشتر بدرس آخوند نوری حضور بهمرسانیده است . وسایر اساتید آن عصر را درک نموده است .

آقامیرزا رفیعای قزوینی جد استاد حقیر آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی یکی از تلامذ بزرگ ملا اسماعیل است .

دانشمندان طبقه^۱ بعد از ملا عبدالرزاق و فیض...
دوره^۲ مولانا محمد صادق اردستانی و معاصران او

دانشمندان و مدرسان علم حکمت و معارف الهیه بعد از تلامذه^۳ ملا رجبعلی و فیض و فیاض و معاصران آنها، که مرکز تدریس آنان شهر اصفهان بود عبارتند از: شیخ عنایت الله گیلانی و میر سید حسن طالقانی و مولی محمد صادق اردستانی م. ۱۱۳۴، و چند نفر دیگر از دانشمندان.

شیخ عنایت الله مدرس فلسفه^۴ مشاء و از تلامید میر قوام حکیم و شاگرد ملا رجبعلی و میر سید حسن طالقانی مدرس شرح فصوص محیی الدین و کتب شیخ اشراق بوده و شاید آقا سید رضی و استاد او ملا محمد جعفر آباده^۵ئی از تلامید مع الواسطه^۶ او بوده اند.

میر سید حسن شاید از تلامید ملا حسن لبنانی شارح مثنوی بوده است این ملا حسن (م. ۱۰۹۴) در فلسفه^۷ اشراق و مشاء هر دو ماهر بوده است.

پسر او ملا حسین م. ۱۱۲۹ ه. ق. از شاگردان مجلسی است که بین و وسید علی خان شارح صحیفه^۸ مناقشاتی موجود بوده است. لبنانی از محلات اصفهان است ملا حسن اصلاً از مردم دیلمان لاهیجان است.

در بین این طبقه شرح حال آقا میرزا محمد صادق اردستانی روشن و خصوصیات

۱- رجوع شود به مقدمه استاد همایی بر شرح مشاعر ملا صدرا.

زندگی او معلوم است. افکار و انظار علمی اردستانی از مطالعه آثار او که از او باقی مانده واضحست. میرزا محمدصادق رساله مختصری بفارسی در جعل نوشته است^۱ معلوم است که وی قائل باصالت وجود و وحدت حقیقت آن می باشد، در این رساله کیفیت تقویم حقایق امکانیه بحق اول تقریر شده است و طریقه او در این مسأله همان طریقه ملاصدر است بدون کم و زیاد.

اثر دیگر ملا محمدصادق رساله حکمت صادقیه است^۲: این رساله در نفس و قوای مادی و معنوی آن می باشد. از طرز تحریر و سبک تقریر مبانی معلوم میشود که ملا محمدصادق در حکمت ذوقیه وارد و بلکه متمایل باین حکمت می باشد.

ملا محمدصادق اردستانی قوای غیبی نفس را برخلاف مشاء مجرد میداند در این مسأله از کلمات ملاصدر متأثر شده است ولی در این مشرب پخته و محقق نیست در نحوه پیدایش روح نه مبنای ملاصدر را قبول دارد و نه ممشای قائلان به روحانی بودن نفس بحسب ذات و روحانیت آن به حسب بقاء را درحالی که نفس باید یا روحانیه البقاء والحدوث باشد و یا جسمانی الحدوث و روحانیه البقاء. لا ان الحصر فی المقام عقلی ولا يتصور شق ثالث.

۱- این رساله را یکی از تلامذ اردستانی بنام محمد مهدی بن هدایه الله بن محمد موسوی بعبری ترجمه نموده است. اصل و ترجمه در کتابخانه طوس موجود است.

۲- حکمت صادقیه نیز تقریر درس اردستانی است. به قلم ملا حمزه گیلانی. حقیر شفائی در کتابخانه حضرت استاد علامه فخرالحکماء المعاصرین و سیدالمجتهدین سندنا فی المعارف الالهیه آقای حاج سید ابوالحسن قزوینی مدظله دیده است که از ملاحمزه حواشی بر مواضع مختلف آن کتاب نقل شده است.

نسخه بی از حکمت صادقیه در مکتبه آستان قدس رضوی (ع) موجود است. ظاهراً نسخه ناقص باشد.

یکی از تلامذ ملاحمزه، ملا محمدعلی بن محمد رضا، بر این کتاب مقدمه بی فاضلانه نوشته است.

در حکمت صادقیه مطالب ناتمام زیاد دیده میشود. نگارنده نقد مفصلی بر این رساله نوشته‌ام که مستقلاً باید بطبع برسد.

ملاحزمه^۱ گیلانی از تلامید میرزا محمدصادق است که بنا بر نوشته^۲ حزین لاهیجی در اواخر محاصره^۳ اصفهان بدست افغانه یعنی در سال ۱۱۳۴ م فوت کرده است^۴.

حکما و دانشمندان بعد از طبقه^۵ اردستانی : ملاحزمه^۶ گیلانی م، ۱۱۳۴ و آقا میرزا محمد الماسی^۷ م، ۱۱۵۴ و ملا اسماعیل^۸ خواجه‌ئی م، ۱۱۳۳ و ملا عبدالله حکیم می باشند.

۱- هجوم افغانه باصفهان از مصیبتها و بلایای فراموش نشدنی است که لطمه‌ی بزرگ بمردم ایران وارد ساخت. کثیری از دانشمندان بزرگ اسلامی در این فتنه متواری شدند و کتب بسیاری در علوم مختلفه از بین رفت. مطالعه تاریخ این واقعه خیلی دلخراش است. محمود افغانی بنحریک ملازعفران نام افغانی صوفی مرشد «خذله الله تعالی» آثار زیادی از معارف اسلامی شیعی را از بین برد.

۲- محمدتقی بن میرزا کاظم بن میرزا عزیزالله بن مولی محمدتقی مجلسی گویا در فلسفه ملاصدرا بخته و وارد بوده است و شاید او منشأ ترویج افکار آخوند بوده است.

۳- ملا اسماعیل خواجه‌ئی بن محمدرضا، علاءالدین محمد. مازندرانی م، ۱۱۷۳ هـ ق از مدرّس بزرگ و عالی‌مقام و از اعظم علمای امامیه در عصر خود بوده است.

آقا جمال خوانساری رساله‌ی در حدود عالم و تقریر زمان موهوم بنا بر مرام اهل حدیث و تلام و رد بر حدود دهری میر داماد و انتصار از مذاهب اهل جدال نوشت. ملا اسماعیل سبحان جمال‌المحققین را مردود می‌شناسد و بنحو اعلی و اتم برهان بر بطلان قول او اقامه نمود از این رساله معلوم شود که ملا اسماعیل یکی از حکمای بزرگ و محقق عصر خود بوده است. ملا اسماعیل رساله‌ی در رد بر وحدت وجود نوشته است و برخی از اقسام وحدت وجود را که مختار جهال صوفیه است مردود دانسته است و احیاناً در برخی از موارد خلط مبحث نیز نموده، مادرمنتخبات فلسفی و سیرفلسفه^۹ اسلامی اررمان م.

دورهٔ این دانشمندان دورهٔ نضج فلسفهٔ ملاصدراست میرزا محمد الماسی بیش از سایر معاصرین خود به فلسفهٔ ملاصدرا توجه داشته است. برخی از کتب وی را تدریس مینموده است. ملا اسمعیل خواجوی نیز از کسانیست که از فلسفهٔ آخوند متأثر شده و برخی از کتب او مانند شرح هدایه را تدریس مینموده است. پیدایش این دانشمندان و تمایل آنان بافکار ملاصدرا زمینه را از برای ظهور آقامحمد بیدآبادی و آخوند نوری فراهم نموده تا آنکه بتدریج طالبان علوم عقلی متمحّض در افکار ملاصدرا شدند بنحوی که از برای طالب فلسفه و معارف، کتب ملاصدرا را کافی از برای درک حقایق دانسته بلکه فلسفهٔ او را رسماً بر افکار و آراء شیخ رئیس و شیخ اشراق و دیگران ترجیح دادند.

آقامحمد بیدآبادی م، ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸. بزرگترین شاگرد حوزهٔ تدریس ملا عبدالله حکیم م، ۱۱۶۲ هـ ق و ملا اسماعیل و الماسی م، ۱۱۵۹ است. ملا محراب م، ۱۲۱۷ و میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی م، ۱۲۰۲ نیز از تلامذ فاضل و بارع حوزهٔ تدریس آقامحمد بیدآبادی هستند.

←

داماد و میرفندرسکی تا این عصر میزان افکار و مقام و مرتبهٔ علمی این بزرگان را واضح و معلوم نموده ایم. ملاحظهٔ گیلانی دارای تألیفاتی نیز بوده است که ما اطلاع کافی از کمیت و کیفیات آثار او نداریم. نگارنده از ملاحظهٔ خویشی غیر مطبوع بر شفا دیده ام این خویشی بر شفای چاپ طهران نسخهٔ ملکی استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی ادام الله حراسته با خطی زیبا نوشته شده است حقیر در نظر دارد کتابی در آثار دانشمندان حوزهٔ علمی اصفهان از زمان میر داماد تا اواخر قاجاریه تألیف نماید.

آقامحمد، مدرس کتب حکما خصوصاً کتب ملاصدرا بوده است. نگارنده حواشی او را بر مواضع مختلف اسفار دیده‌ام یکی از معاصران آقامحمد که بیشتر به تدریس کتب عرفا می‌پرداخته است میرزا محمد علی میرزا مظفر است که در سنه ۱۱۹۸ چهره بنقاب خاک کشیده است. وی شرح فصوص و شرح حکمت اشراق را تدریس می‌کرده است و ظاهراً تصوف و عرفان از طریق او به ملامحمد جعفر آباده‌یی و آقا سیدرضی مازندرانی و آقامحمد رضا قمشه‌یی رسیده است. او از شاگردان مع الواسطه میرسیدحسن طالقانی و او در عرفان از تلامید ملاحسن لبنانی م. ۱۰۹۴ شارح مشنوی است. میرسیدحسن و لبنانی هر دو شرح فصوص را تدریس می‌کرده‌اند.

مرحوم اردستانی خود نیز از مدرسان نامی. هم در تصوف و هم در فلسفه است و بتدریس عرفان نیز اشتغال داشته است.

* * * *

در دوران بعد از میر داماد و میر فندرسکی و ملاصدرا غیر از کتب تحقیقی فلسفه و حکمت کتب عرفا از قبیل شرح فصوص و تسهید القواعد ابن ترکه و غیر اینها از کتب نیز تدریس می‌شده است.

عده‌یی از اهل دانش گمان کرده‌اند کتب عرفانی از قبیل تسهید القواعد و شرح فصوص و مفتاح و مصباح الانس توسط حکما و فلاسفه‌یی که معروض رجسها آید شدیم تدریس می‌شده است مثل اینکه آقا محمد بیدآبادی را مآخذ نشر عرفانیت دانسته‌اند. این احتمال و گمان بکلی باطل و نادرست است. آقا محمد اهدان کتب

۱- یکی از تلامذ میرزا آقامحمد میرزا محمد علی میرزا مظفر است که در سنه ۱۱۹۸ چهره بنقاب خاک کشیده است.

ملا صدرا را درس میداده‌است و معلومات او و آخوند نوری و دیگران در عرفان همان مطالبی است که ملا صدرا در کتب خود خصوصاً اسفار بیان نموده‌است .

مبدء نشر عرفان کم و بیش همان ملاحسن لبنانی م، ۱۰۹۴ شارح مثنوی و میر سیدحسن طالقانی و میرزا محمدعلی میرزامظفر اصفهانی و ملا محمد جعفر آبادیهی و آقاسید رضی مازندرانی «لاریجانی» بوده‌اند . در بین این دانشمندان آقاسید رضی مازندرانی در عرفانیات از سایرین محققتر و راسخ‌تر بوده‌است آقامحمد رضا شاگرد همین آقاسید رضی است که در زمان او تدریس عرفان باوج کمال رسید و اگر موانع پیش نیامد این علم رونق بیشتری پیدا میکرد و شاید دانشمندان نظیر کاشانی و قیصری بوجود می‌آمدند . علت عمده بی‌رونقی این رشته از معارف اسلامی خشکی و مخالفت‌های بی‌اساس و بی‌ذوقی و کج‌سلیقگی علمای غیروارد در عقلیات است که قرون متمادی در حوزه‌های علمی خاصه و عامه مرسوم و احیاناً مخالفت با عرفان و فلسفه از شئون محسوب میشده‌است و چه بسا جزء علل قوام برخی از

→

این حاج ملامحمد مهدی در فقه و اصول و فلسفه و ریاضیات و علم اخلاق صاحب تألیفات تحقیقی است . آثار فقهی او مورد استفاده محققان از فقهاست . برخی از آثارش در معقول و فلسفه الهی نمونه استادی او در فلسفه ملا صدراست و در این رشته از محققان و راسخان بشمار میرود . در مباحث وجود تحقیقاتی حقیر از او دیده‌است که معتقد است از راسخان در فلسفه بوده . فرزند تحریر و علامه او حاج ملا احمد نراقی در فنون نقلیه از علمای طراز اول عصر خود و در ریاضیات و فلسفه الهی بی‌پایه پدر نمیرسید . ملا احمد در استعداد و هوش و جودت ذاتی از نوابغ عصر خود بشمار میرفت و در جامعیت بین مراتب معقول و منقول و علوم ادبی نظیر پدر بزرگوار از نوادر روزگار بود . حاج ملا مهدی و ملا احمد در ایران مرجعیت دینی و علمی داشتند و در ایران دار فانی را وداع گفتند . و در نجف اشرف در جوار علی مرتضی (ع)، در کنار دیوار بیرونی حرم مطهر مدفون شده‌اند .

مناصب بشمار میرفته است .

اخیراً تکفیر و تفسیق دانشمندان متخصص در عقلیات مبتدل و چه بسا مورد طعن قرار گرفت اگرچه جماعت زیادی از معتقدین و مؤمنین بقواعد عقلی و عرفانی از مراجع دینی بوده‌اند و در همین رشته‌ها حوزه تدریس داشتند ولی این دانشمندان جهات مربوط به تقیه را مراعات مینمودند .

عجب آنکه برخی از مخالفان سرسخت فلسفه و عرفان جمعی را تکفیر و جمع دیگری را که قائل بهمان اقوال و عقاید بوده‌اند کاملاً احترام مینمودند مثلاً خواجه طوسی و میر داماد از کسانی هستند که بجمیع مبانی مهمه فلسفه معتقدند و از مروجان و ارکان فنون عقلی میباشند معذک مورد تکریم و احترامند بعضی دیگر از علما بواسطه اعتقاد بهمین مبانی تکفیر شده‌اند . این قبیل از تناقضات هم دیده میشود .

همانطوریکه ذکر شد قضیه تکفیر و افراط در مخالفت ائمه حکمت و معرفت و متخصصان در فلسفه و عرفان تقریباً از بین رفت ولی حوزه‌های گرمی هم که از برای تدریس علوم اسلامی وجود داشت بعد قابل اعتنائی گرمی و رونق خود را از دست داد لذا زمینه بوجود آمدن متخصص ماهر در علوم الهی هم تقریباً از بین رفت

بیان تاریخ انتقال حوزه فلسفی و عرفانی از اصفهان بطهران

بعد از آبادی طهران ، دانشمندان از اطراف و اکناف باین شهر هجوم آوردند و کم کم طهران مرکز تدریس علوم اسلامی بخصوص علوم الهی گردید . در زمان حیات آخوند نوری یعنی در اواخر عمر آخوند دربار قاجار از آخوند نوری دعوت نمود که در مدرسه خان مروی تدریس کند. آخوند یکی از شاگردان برجسته خود را بنام آخوند ملا عبدالله زنوزی تبریزی بطهران فرستاد آخوند ملا عبدالله فرزند مستعدی داشت که در طهران متصدی تدریس بزرگترین حوزه فلسفه و علم اعلی شد. این شخص همان آقا علی مدرس و حکیم بزرگواری است که یکی از بزرگترین مروجان حکمت متعالیه ملاحظه بود . ملا عبدالله زنوزی مدتی در طهران تدریس نمود و در سال ۱۲۶۴ ه ق از دنیا رحلت کرد .

آقا محمد رضا قمشهی اصفهانی م، ۱۳۰۶ هجری قمری نیز از کسانی است که از اصفهان بطهران آمد و حوزه تدریس گرمی داشت . آقا محمد رضا از کسانی است که با کمال سهولت و نهایت تسلط شفا و اشارات و سایر کتب حکمای مشاء را تدریس می نمود و در تدریس کتب شیخ اشراق و صدر المتألهین استاد ماهر و متخصص بود و در عرفانیات و تدریس شرح فصوص و تمهید القواعد و مصباح الانس و فتوحات مکیه بی نظیر بوده است .

بعقیدهٔ حقیر آقامحمد رضا در عرفانیات بعد از اتباع محیی الدین مانند قونوی و قیصری و کاشانی و اتراب آنها مهتر از دیگران و برجامی و امثال او ترجیح دارد و نمونه‌یی از قدما و محققان در عرفان و از حیث جامعیت در مراتب علوم الهیه از حکمت مشاء و اشراق و فن تصوف بر اتباع بزرگ محیی الدین ترجیح دارد و از بزرگان اهل کشف و شهود بشمار میرود. در سلوک و مقامات شهود و مراتب کشف سرگذشتی حیرت‌انگیز داشته و در عرفانیات اهل نظر و تحقیق است و صرفاً مقرر کلمات عرفا نبوده است.

حکیم معاصر او آقا علی حکیم نیز در حکمت متعالیه و تحقیق مبانی ملامدرا صاحب نظر است و بعقیدهٔ نگارنده او از آخوند نوری و ملا اسماعیل درب کوشکی و ملا آقای قزوینی محقق تر است و در زهد و انعام در تائیه و تحقق در الهیات در عداد عدهٔ معدودی از را سخا در علم الهی بشمار میرود.

آقا علی حکیم از تلامذ آخوند ملا آقا و ملا عبدالله و ملا محمد جعفر نندرودی و ملا اسماعیل و آقامیرزا حسن نوری و ملا مصطفی قشهبی «مصطفی العلماء» است. آخوند ملا غلامحسین تبریزی ز نوزی که در علوم ریاضی از اساتید بشمار میرود برادر کوچک آقا علی حکیم است آخوند ملا غلامحسین در عنوان جوانی چهارده نقاب خاک کشیده است. میرزا جهان بخش منجم استاد اساتید طهران در نجوم و تلامذ اوست آقامیرزا حسن نوری اکبر اولاد آخوند نوری صاحب رسالهٔ اسفار اربعه در سلوک و حواشی بر شوارق و اسفار از مدرسین علوم معنوی بعد از آخوند نوری و از معاصران ملا محمد جعفر لاهیجی شارح مشاعر و مؤلف تعلیقات بر الهیات تجرید و ملا اسماعیل درب کوشکی و آقامیرزا حسن چینی استاد

میرزا ابوالحسن جلوه و حاج میرزا محمدحسن شیرازی زعیم شیعه بعد از شیخ انصاری و آقا سید یوسف مازندرانی «اعمی» و آقا علی اصغر همدانی و آقا میرزا مهدی رشتی و حاج میرزا جعفر بن محمد حسین اصفهانی و آخوند ملا حسن نائینی و آقا سید رضی لاریجانی و آقا محمد رضا قمشه‌یی و آخوند ملا عبدالله زنوزی و آخوند ملا آقای قزوینی است .

برخی آقامیرزا حسن نوری را در ذکاوت و استعداد فطری بر پدر ماجد خود آخوند نوری ترجیح داده‌اند . آقامیرزا حسن چینی با آقا میرزا حسن نوری در یکدرجه محسوب میشوند با این فرق که چینی در حسن بیان و تقریر مطالب مقدم بر نوری بوده است .

ملاحسن نائینی «رض» از مدرسان مهم گنون عقلی و نقلی بود و در جمیع شعب فلسفه از ریاضیات و فلسفه الهی و عرفانیات تدریس مینمود . در زهد و ورع و کشف و شهود و کرامت و خرق عادات احوالی حیرت‌انگیز داشته‌است . «رجوع شود به مقدمه» استاد بارع آقامیرزا جلال‌الدین همایی بر شرح مشاعر ط ۱۳۴۲ هـ ش و جغرافیای شهر اصفهان بکوشش دکتر منوچهر ستوده . از انتشارات دانشکده ادبیات طهران تألیف میرزا حسن خان فرزند محمد ابراهیم خان تحویلدار اصفهان معاصر محمد شاه قاجار»

مرحوم میرزا محمدحسن شیرازی شاگرد شیخ انصاری مرجع عالیقدر تشیع که در جودت فکر و کثرت تحقیق و تدقیق بی‌نظیر بود . تحصیلات اولیه خود را در اصفهان نمود بلکه در همان اصفهان از مدرسین بزرگ محسوب میشد . در علوم عقلی از تلامذ میرزا حسن چینی و میرزا حسن نوری است و در علوم منقول در اصفهان به

درس مرحوم آقامیرسیدحسن مدرس اصفهانی «قده» حاضر شده است .
 مؤلف کتاب جغرافیای اصفهان از آقامحمدرضا پیش از دیگران تجلیل نموده و
 نوشته است : «مدتی در اصفهان تدریس نموده از بقیه قدهما همین یکنفر موجود
 میباشد در مراعات آداب و سنن شرع و ادای واجبات و مستحبات و ترك
 مکروهات و مواظبت بر نوامیس دین چنان محکم و استوار بود که گوئی سلمان عصر
 و ابوذر زمان است» .

آقامحمدرضا در اوائل عمر جزء متمکین بشمار میرفت در مجاعه ۱۲۸۸ هـ
 دارائی خود را صرف مستمندان نمود چون قسمتی از املاک او را صاحبان قدرت
 تصرف نمودند از برای گرفتن حقوق خود بظهران آمد و در همانجا ساکن شد .
 محل سکونت و تدریس او مدرسه صدر واقع در جلو خان مسجد سلطانی
 ظهران بود .

آقامحمدرضا و آقامیرزا حسین سبزواری تلمیذ حکیم سبزواری و آقامیرزا
 ابوالحسن جلوه م، ۱۳۱۲ هـ ق و آقا علی حکیم م، ۱۳۰۷ هـ ق از کسانی هستند که
 بعد از آخوند ملا عبدالله زنوزی ظهران را محل تدریس خود قرار دادند . معروف
 است آقامیرزا ابوالحسن جلوه از برای استفاده از محضر حاجی سبزواری از
 اصفهان بقصد مسافرت به سبزواری حرکت نمود و در ظهران توقف کرد و در مدرسه
 دارالشفاء ساکن شد و اغلب کتب شیخ را تدریس می نمود. تا قبل از توقف آقامحمد
 رضا در ظهران آقامحمدرضا را بر حاجی سبزواری رسماً ترجیح می داد .

اغلب اساتید بعد از آقامحمدرضا و جلوه و آقا علی حکیم محضر هر سه استاد
 را درک کرده اند . آقامیرزا حسین سبزواری هم همزمان با تدریس این سه نفر مدرس

رسمی بوده و جمیع فنون حکمت و فلسفه را تدریس می کرده است. بر شرح چغینی و مفتاح الحساب و شرح نفیسی حواشی نوشته است. در طب و هیئت و نجوم و ریاضیات و طبیعیات استاد مسلم عصر خود بشمار میرفته است.

**

بر ما معلوم نشد که در عصر ملاصدرا و قبل از او در حوزه های علمی ایران از قبیل اصفهان و شیراز شاخص در تدریس عرفانیات چه کسی یا چه کسانی بوده اند؟ بعد از تفحص و تتبع و کنجکاوی زیاد اساتید عرفان طبقه بعد از ملاصدرا را تا اندازه ای بدست آوردیم و بیان نمودیم و این معنی را روشن ساختیم و در این اعصار در هر عصری یکی دو نفر مدرس عرفان بوده اند. سایرین انواع علوم حکمیه را تدریس مینمودند.

اساتید و مدرسان بعد از آقاعلی و آقامحمد رضا و میرزای جلوه و آقا میرزا حسین سبزواری و ملا اسماعیل سبزواری شاگرد دیگر حاج ملاهادی مدرس وساکن مدرسه امیر کبیر آقامیرزا تقی خان فراهانی معروف بمدرسه شیخ عبدالحسین طهرانی واقع در بازارچه پاچنار فعلی عبارتند از: آقامیرزا هاشم رشتی و آقامیرزا حسن کرمانشاهی و حیدرقلیخان قاجار و جمعی دیگر ولی شاخص تلامذه آقاعلی و آقامحمد رضا و میرزا ابوالحسن همان میرزا حسن کرمانشاهی و آقامیرزا هاشم رشتی است. با این فرق که آقامیرزا هاشم در عرفان و الهیات و حکمت اشراق و آقامیرزا حسن در حکمت نظری اشارات و شفا و ریاضیات و طب بر دیگری ترجیح داشته اند اگرچه هر کدام جمیع شعب علوم فلسفی را تدریس مینمودند. آقامیرزا حسن در طب

و طبیعیات استاد ماهر و متبحر و در ریاضیات از مدرسان معروف بود. بر روی هم رفته آقامیرزا حسن از آقامیرزا هاشم جامعتر بوده است.

حاج ملاهادی سبزواری م، ۱۲۸۸. همان طوری که بتفصیل بیان خواهد شد از تلامید ملا اسماعیل درب کوشکی بود و آخوند نوری را هم درک کرده است مدتی مقدم بر اساتید طهران و مدتی مقارن با زمان آنها تدریس مینموده و محل حوزة تدریس او همان شهر سبزواری بوده است و در سبزواری شاگردان زیادی تربیت کرده است. تلامید مهم آقامیرزا هاشم و آقامیرزا حسن عبارتند از: آقامیرزا محمد علی شاه آبادی، آقامیرزا مهدی آشتیانی و آقامیرزا احمد آشتیانی و آقامیرزا محمود آشتیانی، آقامیرزا سید ابوالحسن قزوینی و حاج شیخ مهدی امیر کلاهی مازندرانی و آقا سید حسین بادکوبه‌یی.

مرحوم آقامیرزا شهاب‌الدین نیریزی و آقامیرزا علی محمد حکیم اصفهانی و آقامیرزا صفا شاعر و عارف معروف و آقامیرزا محمود قسی و حاج فاضل رازی از اعظم تلامید این طبقه از اساتید بشمار میروند. آقامیرزا علی اکبر یزدی که او آخر در قم ساکن بود و همان جا فوت نمود از تلامید جلوه و آقا علی و آقا محمدرضا بشمار میروند و در علوم ریاضی از سایر علوم راسخ‌تر بود.

۱- مرحوم آقامیرزا علی محمد اصفهانی متخلص بحکیم از اعظم تلامید آقا محمدرضا و آقا علی حکیم است که در فنون حکمی ماهر بود و از اساتید این فنون بشمار میرفته است. بواسطه کسالت مزاج و ابتلای بکج خلقی ناشی از ضعف عمومی و خون‌ریزی دائمی کمتر از محضر او استفاده علمی شده است لذا اساتید طبقه بعد از او همه از تلامید آقامیرزا هاشم و آقامیرزا حسن میباشند. علاوه بر این او در این فنون هرگز بمرتبه آقامیرزا حسن و آقامیرزا هاشم نرسید.

حکیم صفا نیز در فنون حکمی: فلسفه و عرفان، متخصص و در جودت فهم و ذوق سرشار از عجایب

جهانگیرخان قشقائی م، ۱۳۲۸ هـ ق استاد آقاشیخ محمدحکیم خراسانی م،
۱۳۵۵ هـ ق «گنابادی» از تلامید آقامحمدرضا و ملاعبدالله حکیم ساکن اصفهان است

←

دوران بشمار میرود . صفا از تلامید آقامحمدرضا و آقاعلی مدرس است . مدتها در طهران و مشهد به ریاضات پرداخته است . قبل از مسافرت بمشهد در طهران شرح فصوص و اشارات را تدریس مینمود . حکیم در مشهد و حتی چندسال قبل از انتقال به مشهد درس و بحث را بکلی ترک نمود و صرفاً به ریاضات شرعیه پرداخت خصوصاً در مشهد تمایل اوبانزوا شدت یافت و بکلی از خلق پرهیز مینمود . دو سه سال آخر عمر مبتلا به نسیان شد . برخی نوشته اند که حکیم در اواخر عمر مبتلا بجنون یا شبه جنون گردید .

حکیم صفا در ذوقیات و عرفانیات جزء نوادربشمار میرود . اشعار دلپسند او حاکی از ذوق سرشار و احاطه او بمراتب تصوف و عرفان است . این مرد بزرگ در عقاید حقه شیعه متصلب و با انحصار در عرفان و تصوف کوچکترین انحراف علمی در عقاید از او ظاهر نشده است . گویند اشعاری که در مدح ائمه مع میسرود در جلو ایوان مقصوره مقابل حرم مطهر امام هشتم می ایستاد و باکمال خضوع و خشوع آن اشعار را قرائت می کرد . از اوست :

ولی الله من آن هشتم اقطاب وجود
من سپاهانیم اما بخراسان ویم
که فضای حرمش خانه احسان من است
عقل حیران من و کار خراسان من است

حکیم صفا دارای دیوان شعری است که شاعر فاضل گرانمایه آقای سهیلی خوانساری آن را تصحیح و بطبع رسانیده است . اشعارش حاکی از سوز و گداز و جذبه و شوق و وجد و حال گوینده است . برخی از مراتب و مقامات عرفانی را بسبک شیخ شبستری شرح و بسط داده است از این اشعار استادی وی در تصوف و عرفان ظاهر است . حقیر در شرح برخی از مشکلات عرفانی از اشعار او استفاده نموده است . از جمله در کیفیت ختمیت ولایت و بیان حقیقت این معنی و رفع تناقض از کلمات اعلام فن . بعقیده این بنده، حکیم صفا «میرزا صفا» در عرفانیات راسخ و از عهده تدریس فصوص و مفتاح و سایر کتب عرفانی برمیآمده است و در این قبیل از معارف از راسخان و محققان و متضلعان بشمار میرفته است .

از اوست :

چنین دانم که محیی الدین اعراب
دگر خود گوید او عیسی بن مریم
علی کو اولیارا هست آدم
دگر خاتم بود مهدی بهر حال
حقیقت نیست غیر ذات وحدت
کند دعوی ختمیت در این باب
ولایت را بود زببنده خاتم
ولایت را بود ختم مسلم
که جز مهدی نداند دفع دجال
خدا پیداست در مرآت وحدت

←

از تلامذ آقامیرزا هاشم و آقامیرزا حسن و آقامیر شیرازی فقط آقامیرزا احمد آشتیانی و آقامیرزا محمود آشتیانی و حاج میرزا ابوالحسن قزوینی و آقا میرزا محمدعلی شاه آبادی و آقاسید کاظم عصار طهرانی اکنون در قید حیاتند .

اغلب تلامذ آقامیرزا هاشم در عرفانیات نیز ماهر بوده‌اند بنحوی که اگر مواعی پیش نمی‌آمد تصوف و عرفان اسلامی اعتبار گذشته را بدست می‌آورد ولی افسوس که حقایق و معارف همیشه دستخوش حوادث قرار می‌گیرد و استیلاي صاحبان قدرت ظاهری منشأ ازین رفتن حقایق و معارف و آشنایان بآنان می‌گردد.

←

بعالم جسته‌ام من غیر او بیست
بجز دیدار لیلی را نهیبی
دو عاشق‌پیشه فرخنده‌کیشبه
به پیکان طلب پیر عقابیه

بجز حق خویش را در جستجوی نیست
تو گر بر دیده مجنون سببی
من و مجنون دو هم‌سیر پریشبه
هدف معشوق و ما نیز شهابیه

اکثر شاعران آقامحمد رضا فده طبع شعر داشتند . از جمله همین حکیم صفا که خود در شعر سبک مخصوصی دارد ، برادر او آقامیرزا علی محمد نیز شاعر بود . آقامیرزا محمود قمی نیز طبع شعر داشته است . مرحوم آقامیرزا محمود در حکمت و عرفان استاد مسلم بود ولی تنگدستی و فقر چنان او را مبتلا ساخته بود که حوصله تدریس و تدقیق و غور در علمیات را بکلی از او سلب نموده بوده است .

مرحوم آقامیرزا علی محمد برادر میرزا صفا از مردم فریدن و چهارمخال اصفهان است . شاید فریب یکسال در نجف اقامت نمود و در آنجا حکمت تدریس مینمود و مورد تعدی واقع شد . این اواخر در مدرسه سیاسی تدریس مینمود ، طبع شعر هم داشت . دیوانی از او باقی است ولی در این فن بمرتبه برادر خود میرزا صفا نمی‌رسید .

آقای حسین نواب شرح حال مختصری از او در مجله بفا نوشته است . این ترجمه معرف کامل این حکیم نیست . باید یکنفر متخصص در فلسفه و عرفان که درس او را درک کرده باشد مقامات علمی و معنوی او را آنطوری که بوده است بیان نماید . نمیدانم چه انگیزه‌ای در نهاد بعضی از مردم این مرزوبوم موجود است که میخواهند برای هر مرد بزرگی يك انحراف روحی که بخیال خودشان جزء مقامات بشمار میرود پیدا کنند مثل اینکه ایشان در شرح حال مرحوم حکیم نوشته‌اند : نه نماز میخواند و نه مردم را اذیت میکرد نه روزه میگرفت و نه مثل اینکه نماز نخواستن و دروغ نگفتن از محسنات است .

در این عصر که وسائل پیشرفت علوم بحمدالله تعالی فراهم است امیدواریم پیداشوند اشخاصی که عمر خود را وقف تحقیق در علوم حکمیه و عرفانیات نموده و آثار گذشتگان را احیا نمایند .

**

مرحوم آقامیرزاهاشم گیلانی اشکوری در اصول و فقه، از قرار نقل مرحوم دانشمند گرانمایه آقای حاج میرزا فضل الله خان آشتیانی «رحمه الله م، ۱۳۸۲ هـ ق» مستشار سابق دیوان عالی تمیز (که خود از تلامذ آقامیرزاهاشم و آقامیرزا حسن و در فقه و اصول شاگرد مرحوم مجتهد و مدرس نامدار عصر قاجار آقامیرزا حسن آشتیانی م، ۱۳۱۸ هـ ق بودند) شاگرد مرحوم فقیه و اصولی متبحر آقاسیدعلی صاحب حواشی بر قوانین الاصول میرزای قمی بود و مدتی در قزوین بدرس او حاضر شده است . این آقاسیدعلی جدّ امّی استاد حقیر آقامیرزا سید ابوالحسن قزوینی مدظله می باشد . سیدعلی از تلامذ شیخ انصاری و آقاسیدحسین ترک بود و از اساتید بسیار بزرگ در فقه اسلامی و اصول فقه بشمار میرفته است .

جهانگیرخان قشقائی معاصر بود با آخوند ملاحسین کاشی مدرس معروف که در فقه و اصول و کلام و فنون حکمت مدرس رسمی بود . استاد علامه آیة الله العظمی آقای حاج آقا حسین بروجردی (استاد حقیر در علوم نقلی) در فنون حکمیه از تلامذ معروف آخوند کاشی و جهانگیرخان است . استاد بزرگوار معاصر جناب آقای حاج آقا رحیم ارباب ساکن اصفهان (مدظله) از تلامذ مرحوم خان و آخوند کاشی است و یکی دیگر از شاگردان مرحوم خان مرحوم آقا شیخ اسدالله

قمشهی است که در شعر «دیوانه» تخلص مینمود و از مدرسان حکمت بشمار میرفت.

عقل اگرچه عاقبت از جوی بگذرد اما مسلم است که دیوانه وار نیست

خوشرز روزگار جنون روزگار نیست نیکوتر از دیار محبت دیار نیست

یکی از تلامید مهم آقا علی مدرس و آقا محمد رضا و جلوه، مرحوم آقامیرزا

محمد باقر اصطهباناتی شیرازی است که بعد از تحصیل علوم نقلی و عقلی در طهران

بعثت عالیات مسافرت نمود و در سامراء با صاحب مرحوم سیدالاساتید آقامیرزا

حسن شیرازی «رض» پیوست. آقامیرزا محمد باقر جزء مقربان میرزای بزرگ و

مورد مشورت آن مرحوم بود در طهران به حوزه درس مرحوم آقامیرزا محمد حسن

آشتیانی نیز حاضر شده است.

مرحوم حکیم بزرگوار و فقیه و اصولی محقق حاج شیخ محمد حسین غروی

اصفهانی در عقلیات از تلامید اصطهباناتی است.

آقا میرزا محمد باقر در کلمات ملا صدرا و روش اشراق از اساتید بنام عصر

خود بود و بیشتر با آقا علی حکیم توجه داشت. شاگرد او حاج شیخ محمد حسین

اصفهانی در عقلیات ماهر و در فقه و اصول و احاطه بر کلمات اعلام و دقت نظر و کثرت

تحقیق در متأخرین کم نظیر است. مرحوم حاج شیخ محمد حسین علاوه بر تدریس

علوم نقلی «فقه و اصول» فلسفه الهی نیز تدریس مینمود و علاوه بر تألیفات مستمع

و جامع در علوم نقلی رساله‌یی در معاد جسمانی و یکدوره فلسفه بروش منظومه

حاج ملاحادی تألیف نموده است.

استاد حقیر در علوم عقلی استاد محقق آقای حاج میرزا محمد حسین طباطبائی

تبریزی نزیل قم در علوم نقلیه از تلامید حاج شیخ محمدحسین است و بدرس مرحوم حاج میرزا محمدحسین نائینی نیز حاضر شده است .

در این اواخر (اواسط عهد قاجار) که طهران بزرگ شد و مرکزیت مسلم پیدا نمود حوزه علمیه اصفهان مرجعیت سابق را از دست داد . مرحوم میرزا عبدالجواد حکیم و بعد از او مرحوم خان و آقا شیخ اسدالله و آخوند کاشی و تلامید خان و کاشی : آقا شیخ محمدحکیم مدرس رسمی بود در این ادوار دهها استاد بزرگ و محقق در طهران تدریس مینمودند .

اساتید علوم معقول بتدریج اصفهان را ترک نمودند و علوم نقلیه تا این اواخر رواج کامل داشت و اساتید بزرگی نظیر آقا میرزا محمدصادق ایزدآبادی که در تحقیق و تدقیق و احاطه بکلمات فقها و اصولیین ، هم رتبه اساتید نجف بود در این شهر تدریس مینمودا و قبل از او و بعد از او دانشمندانی بودند که دارای حوزه علمی بودند^۲ .

حوزه طهران در اواسط قاجار رونق گرفت . آقا محمد رضا و آقا میرزا ابوالحسن

۱- در شهر اصفهان جماعت زیادی از علما و مجتهدین از تلامید اساتید نجف در این عصر وجود داشتند که بتدریس می پرداختند. برخی از آنها دارای نفوذ کلام عجیبی بودند .

یکی از اساتید برجسته معاصر آقامیرزا محمدصادق ، مرحوم آقامیرزا سید علی «لبخندنی» یزدی بود که در سن ۲۸ سالگی از محققان بشمار میرفت و از بهترین تلامید آقا سید محمد فشارکی و اصفهانی بود که در اوائل جوانی به یزد مراجعت نمود و در همانجا متوطن شد .

۲- ما از ذکر انحلال حوزههای بزرگ و از بین رفتن اساتید محقق خودداری مینمائیم .

این امر علل متعددی دارد که ذکر آنها فائدهی ندارد .

و قبل از آنها آخوند ملا عبدالله طهران را مرکز قرار دادند و برخی از تلامیذ حکیم سزواری نیز در طهران ساکن شدند .

علاوه بر علوم عقلیه بازار علوم نقلیه نیز رواج کامل یافت ، اساتید بزرگ و فقها و مجتهدین متبحر در این شهر بزرگ دارای حوزه علمی بودند .

مرحوم حجة الاسلام کنی در اصول از شاگردان صاحب فصول و در فقه از تلامیذ صاحب جواهر ، مجتهد بزرگ و زعیم تشیخ در طهران ساکن بود .

قبل از او مرحوم فقیه و اصولی محقق و جامع و متبحر ، آقامیرزا محمد مجتهد «اندرمانی» متولی مدرسه خان مروی در این شهر مرجعیت داشت و مورد تصدیق فقهای بزرگ نجف بود ، در کثرت هوش و ذكاء و تحقیق و جودت ذاتی داستانهای حیرت انگیز از او نقل شده است ؛ شیخ انصاری از او تعبیر به جناب حجة الاسلام حاج میرزا محمد مجتهد «اندرمانی» نموده است . با آنکه از شیخ تعبیر بشریعتمدار و ملاذ الا نام مینمودند حاج میرزا محمد در نبوغ و استعداد ذاتی ردیف شریف العلما و شیخ و سعید العلماء بود .

مرحوم فقیه محقق حاج میرزا ابوالقاسم نوری طهرانی کلاتتیری ، صاحب تقریرات شیخ در مباحث الفاظ از تلامیذ درجه اول شیخ انصاری در طهران بود و حوزه تدریس داشت .

آقامیرزا ابوالقاسم در معقول از تلامیذ آخوند ملا عبدالله زنوزی است فرزند او حاج میرزا ابوالفضل طهرانی صاحب دیوان : دیوان اشعار بعربی ، شاگرد آقا میرزا حسن آشتیانی و آقامیرزا محمدحسن شیرازی و در عقلیات از تلامیذ آقا محمدرضا و آقامیرزا ابوالحسن جلووه و آقا علی حکیم است .

مرحوم حاج میرزا محمد حسن آشتیانی م، ۱۳۱۸ هـ ق، شاگرد شیخ انصاری از مجتهدین درجه اول عهد قاجار و از محققان و مدرسان بزرگ عالم تشیع در عصر خود بود و در احاطه بمسائل فقهی و اصولی و جودت تقریر و بیان مشهور است و شاگردان زیادی تربیت نمود .

مرحوم حاج شیخ فضل الله شهید نوری مصلوب در رجب ۱۳۲۷ هـ از اساتید علوم منقول، از تلامذ میرزای آشتیانی و میرزای شیرازی و میرزای رشتی و از مدرسان عالیقدر عصر خود بود . در احاطه بمسائل فقهی و استعداد ذاتی و جودت انتقال کم نظیر بود .

مرحوم حاج شیخ عبدالنبی نوری در معقول از شاگردان مبرز آقاعلی مدرس بود، ایشان ۱۶ سال بدرس آقاعلی حاضر شده است. در منقول از تلامذ حجة الاسلام کنی و آقامیرزا ابوالقاسم نوری و آقامیرزا حسن آشتیانی بود . مرحوم حاج سید عبدالکریم مدرس داماد حاج ملا علی کنی از مدرسین بنام علوم نقلی و عقلی بود که در زهد و ورع و توجه بحق از خواص علمای امامیه و در احاطه بمراتب معقول و منقول کم نظیر بود . اغلب اساتید فعلی طهران شاگرد او بودند .

مرحوم آخوند ملا محمد آملی در عقلیات از شاگردان آقاعلی حکیم و در نقلیات تلمیذ مرحوم آقامیرزا حسن آشتیانی بود که در سال ۱۳۳۷ در گذشت . آخوند آملی بر شرح شمسیه حواشی عالمانه بی نوشته اند که چندبار بطبع سنگی رسیده است . آثار دیگری نیز دارند

آقای حاج شیخ محمد تقی آملی ساکن طهران فرزند برومند آخوند آملی است و از علما و فقها و دانشمندان جامع ساکن طهرانند و از اساتید بزرگ معقول و منقول

میباشند و در رشته‌های فقه و اصول تألیفات باارزشی دارند .

مرحوم حاج سید ابوطالب زنجانی ساکن طهران در عقلیات از تلامید مرحوم حاج ملاهادی سبزواری و در شرعیات از شاگردان آقا سید حسین ترک کوهکمری بود

شاخص مدرسان فلسفه و عرفان در طهران ؛ بعد از طبقه آقا علی و آقا محمد رضا و آقامیرزا حسین سبزواری ... آقامیرزا هاشم رشتی ، م. ۱۳۳۲ هـ ق و آقا میرزا حسن کرمانشاهی ، م. ۱۳۳۷ هـ ق و حاج شیخ عبدالنبی طهرانی نوری و آخوند ملامحمد آملی و آقامیرزا شهاب‌الدین نیریزی و آقامیرزا محمود قمی و حاج فاضل رازی طهرانی و آقامیرزا علی محمد حکیم و آقامیرزا علی اکبر یزدی و چند نفر دیگر بودند .

این اساتید ، شاگردان زیادی تربیت کردند ولی عواملی پیش آمد که این شاگردان باطراف و اکناف پراکنده شدند و حوزه‌های علمی ؛ بعلی رو بانحطاط رفت ، و کم کم حوزه‌های علمی ضعیف شد و حوزه‌های فلسفی و عرفانی از رونق قدیم افتاد .^۱

شاگردان مهم این طبقه از اساتید عبارتند از آقامیرزا محمد علی شادآبادی

۱- ما در تاریخ فلسفه و تصوف اسلامی «مقدمه بر مسخبات فلسفی و عرفانی از انتشارات استیووی ایران و فرانسه» مفصل و مبسوط ترجمه‌یی از عرفا و حکمای اسلامی تهیه نموده‌ایم .

تاریخ فلسفه اسلامی و سیر آن بعد از ملا صدرا و میرفندرسکی و میرداماد بسیار مهم بود . اهل اطلاع نیز نحوه سیر فلسفه را میدانند .

قده ، و آقامیرزا احمد آشتیانی ، دام ظلّه، و آقاسید کاظم ا عصار طهرانی ، مدظلّه ، و آقامیرزا مهدی آشتیانی ، قده ، و آقامیرزا محمود آشتیانی ، مدظلّه ، و آقاشیخ محمدتقی آملی ، مدظلّه ، و آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی ، ادیمت فلاله ، و آقاسید حسین بادکوبه‌ای ، قده ، و آقا بزرگ حکیم مشهدی شهیدی ، قده ، و آقا شیخ اسدالله یزدی متوفای در مشهد و مصحح شرح حکمت الاشراف سهروردی ، تألیف علامه شیرازی . و حاج شیخ مهدی امیر کلاهی مازندرانی ، قده .

شهرستان قم از قدیم مرکز علما و فقها و محدثان اسلامی بود ولی در زمان مرجعیت عامه مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی مرکز تجمع اعلام و افاضل و بعد از او محل سکونت مراجع تقلید شیعه گردید . حوزه قم بدست این عالم ربانی تأسیس شد و نیت پاک او سبب بقاء این مهد علمی گردید . اکثر مردم از وجود افاضل و طلاب جامع و نامدار قسم غفلت دارند و نمیدانند چه بزرگواران و عالمان مطلع و متقی در این حوزه‌ها وجود دارند .

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم از اساتید مسلم عصر خود در فقه و اصول و علوم شرعی بود . تحصیلات عالیّه آن مرحوم در نجف اشرف و سامراء است ؛ مدتها

۱- یکی از متون انتخابی حقیر چند مسأله مهم از استاد علامه فیلسوف و مجتهد کم نظیر آقای سید کاظم عصار است . رساله بی در وحدت وجود و رساله بی در «بدا» از آثار جناب آقای عصار انتخاب نموده ایم آقای عصار از تلامید مرحوم آقامیرشهاب نیری شیرازی است . مرحوم آقامیر در تسلط بافکار ملا صدرا کم نظیر است . مرحوم آقامیرزا هاشم بنا بنقل آقای عصار و مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی قده، فرموده بود آقامیر در احاطه بافکار ملا صدرا در بین معاصران بی نظیر است . اگر ملا صدرا در این عصر زنده بود معلوم نبود کتب خود را بهتر از آقامیرشهاب الدین تدریس کند . آقامیر در سلاست تقریر و بیان و تحقیق مسائل فلسفی کم نظیر بود .

بدرس مرحوم میرزای شیرازی و آقاسید محمد اصفهانی و آخوند ملا کاظم خراسانی و میرزا محمد تقی شیرازی حاضر شده اند و مدتی در سلطان آباد عراق نزول اجلال فرموده و حوزه‌یی با رونق تشکیل داد و باصرار جمعی از فضلا بعدها بقم مراجعت نمود، و این شهر مقدس را مرکز تدریس خود قرار داد؛ و چون در علمیت و زهد و تقوی مسلم عندالکل بود دانشمندان از اطراف و اکناف برای استفاده از محضرا و بقم شتافتند و در مدت قلیلی قم یکی از مراکز بزرگ علمی شد، میتوان گفت حوزه علمی از اصفهان و طهران باین شهر منتقل گردید .

باری ، تجمع دانشمندان سبب شد که علوم عقلی نیز در این حوزه تدریس شود؛ مرحوم آقامیرزا علی اکبر یزدی حکمی شاگرد آقامیرزا حسین و جلوه و آقا علی و آقا محمد رضا در این اواخر در قم ساکن شد و کتب عقلی را تدریس مینمود و جماعتی از فضلا و اعلام مانند آقای سید محمد تقی خوانساری و آقای حاج سید احمد خوانساری و آقای حاج آقا روح الله خمینی بدرس او حاضر میشدند ؛ از قرار معلوم احاطه او بر ریاضیات بیش از الهیات بود . بهر حال آقامیرزا علی اکبر در علوم حکمیه از اساتید زمان بشمار میرفت .

در این ایام استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی از طهران بقم مسافرت نمود و بتدریس علوم معقول و منقول اشتغال جست و در ضمن خود بدرس حاج شیخ عبدالکریم حاضر میشد؛ آقای قزوینی در قزوین بدرس مرحوم فقیه محقق حاج ملا علی اکبر (سیادهنی) تاکستانی ساکن قزوین و در طهران بدرس مرحوم استاد نحریر حاج شیخ عبدالنبی نوری مازندرانی حاضر شده اند .

۱- مرحوم حاج ملا علی اکبر از اعظم بلامید میرزای رشی بود .

آقای حاج سید ابوالحسن در قم حوزه^۱ گرمی داشت و شرح منظومه و اسفار در معقول و سطوح فقه و اصول را تدریس مینمود و سبب ترویج علوم الهی و رونق فلسفه و حکمت متعالیه در قم گردید .

مرحوم آقامیرزا محمد علی شاه آبادی^۱ (قده) حدود هشت سال در قم ساکن بود و در معقول و منقول تدریس مینمود و علاوه بر اسفار و منظومه شرح فصوص و مصباح الانس را نیز درس می گفت و در فلسفه و عرفان و تصوف نیز استاد مسلم عصر خود بود .

آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی^۲ بعد از اقامت حدود سی سال در قزوین بدرخواست جمعی از فضلا در طهران متوطن شدند و هم اکنون بتدریس خارج فقه و اصول اشتغال دارند و یکی از مراجع وزعمای بزرگ دینی بشمار میروند .

آقای حاج آقا روح الله خمینی (شاگرد آقای شاه آبادی و آقای قزوینی در فلسفه و عرفان و تلمیذ آقای حاج شیخ عبدالکریم در فقه و اصول) در رشته های مختلف: فقه و اصول و اخلاق و توحید تدریس مینمود و گاهی مستعدان و اهل ذوق را در علم اخلاق بسبک اهل توحید و لسان قرآن مستفیض مینمود و در این اواخر

۱- مرحوم آقای شاه آبادی در علوم نقلی از شاگردان آقامیرزا حسن آشتیانی و حاج شیخ فضل الله نوری و آخوند ملاکاظم خراسانی و در عقلیات اساتید بزرگ طهران را درک نمود .

۲- حقیر مدتی بحوزه^۱ پر فیض معظم له حاضر شده است . سفر نفس اسفار و قسمتی از امور عامه^۲ این کتاب را با خارج خمس کتاب جواهر در فقه و قسمتی از کفایة الاصول محقق خراسانی را خدمت این استاد بزرگ قرائت نموده است . آقای قزوینی در تقریر معضلات علمیه و بیان حقایق و عذوبت بیان و طلاقت لسان یکی از چهره های درخشان این عصر می باشند .

این جانب اساتید خود را در ضمن شرح حال و آثار خویش در مقدمه^۱ کتاب شرح مقدمه^۲ قیصری ذکر

فلسفه و حکمت را ترک گفت و صرفاً به تدریس فقه و اصول پرداخت و در مدت
 قلیلی کلیه حوزه‌های علمی را تحت الشعاع قرارداد و به تربیت فضلا اشتغال جست و
 حوزه او بهترین حوزه علمی بود. در فقه و اصول حوزه خارج داشت و جمیع
 طلاب مستعد از حوزه او استفاده مینمودند

در این اواخر استاد محقق آقای حاج میرزا محمدحسین طباطبائی بقم مشرف شد
 و شروع بتدریس فلسفه نمود و حوزه بارونقی تشکیل داد و در رشته‌های فقه و
 اصول و تفسیر و علوم عقلیه حوزه‌ای قابل استفاده دارند. سطوح عالییه فلسفه را نیز
 تدریس میکند. در این عصر حوزه قم مرکز تدریس علوم عقلی است.

حقیر مدتها بدرسهای فلسفه و اصول فقه و تفسیر معظم له حاضر شده‌است.
 عمده تحصیلات نگارنده در علوم منقول و معقول در شهرستان مذهبی قم بود. قم
 در این زمان بزرگترین حوزه علمی شیعه بشمار میرود و مرکز تجسّع فضلاست. در
 این شهر علوم نقلی و عقلی تدریس میشود و زیاده از شش هزار (۶۰۰۰) نفر محصل
 و مدرس در این حوزه پر فیض سرگرم مطالعه و تعلیم و تعلّمند. فضلا و دانشندان
 آشنا باوضاع جهان و واقف باسرار حکومت اسلامی و دانشندان مستعد و روشن و
 جامع و آراسته بزینت علم و تقوی در این مرکز اسلامی فراوانند. قم از قدیم اداره
 مرکز فضلا و دانشندان و محدثان و فقهای عالیستقام و حکمای عظام بوده است
 ملاصدرا و فیض و فیاض و قاضی سعید و غیر اینها از اعلام فنون غلیبه مدتها در این
 حرم امن و امان ساکن بودند.

۱- بواسطه وجود همین دانشندان است که در آثار و اخبار سیمی از به نعمت الله آمده است

اساتید حکیم سبزواری در فنون عقلیه و نقلیه

محقق سبزواری صاحب تعلیقات بر این کتاب در فنون حکمیه از تلامیذ برجسته ملا اسماعیل درب کوشکی «واحد العین» است که بحوزه^۱ تدریس آخوند ملا علی نوری نیز حاضر شده است^۱.

معروفست که «حاجی نوری» در این اواخر بواسطه^۲ کثرت سن و اضمحلال قوی و ضعف بنیه، قدرت تدریس نداشت. حوزه^۳ تدریس او را مرحوم ملا اسماعیل عهده دار بود. ملا اسماعیل بعد از تدریس با شاگردان برجسته^۴ خود بدرس آخوند نوری حاضر میشد، حاج ملاهادی نیز در خدمت استاد خود بدرس آخوند مشرف میگردد، حاج ملاهادی مدتها بحوزه^۵ تدریس آقامیرزا حسن نوری فرزند ارشد آخوند و مرحوم آقامیرزا حسن چینی نیز رفته است و مدت کمی هم از محضر پسر

←

عن رسول الله (ص): «لو كان العلم (لو كان الدين) بالثريا لئالته رجال من فارس» و اظهر ص: الشوق العظيم بقوله: «واشوقاه الى اخواني وهم قوم في آخر الزمان» و ذكر مربى اولاد الاعاجم مولانا الرضا (ع) بقوله: «لم يزل منذ قبض رسول الله (ص) و هلم جرابين بهذا الدين على اولاد الاعاجم و يصرفه عن قرابة نبيه فيعطيه هؤلاء و يمنع هؤلاء».

عن على عليه السلام: «سقى الله بلاد اهل قم و ينزل عليهم البركات بيد الله سيأتهم حسنات هم اهل ركوع و خشوع ...». عن الرضا: «للجنة ثمانية ابواب فثلاث منها لاهل قم...» و عن الصادق: «ان لله حرماً و هو مكة ... الا ان حرماً و حرم ولدى من يعدى قم...» الى غير ذلك من الاخبار و الآثار و ورد فى حق فاطمة بنت موسى روحى لها الفداء: يقبض فيها امرئة من ولدى ... يدخل بشفاعتها شيعتى الجنة و عنهم: «اذا عمت البلدان الفتن، عليكم بقم و حوالها...»

۱- حکیم سبزواری در علوم نقلیه از تلامیذ حاج ملا محمد ابراهیم کلباسی و سید حجة الاسلام است. در ابتداء ورود باصفهان صرفاً اشتغال بعلوم شرعی داشت رواجی بازار فلسفه در زمان آخوند نوری و مسلمیت او در علوم الهیه سبب شد که حاج ملاهادی در سلك طلاب علوم الهیه وارد شد.

فیض آقا سید رضی لاریجانی بهره‌مند شده است.

سبک حاج ملاهادی در الهیات همان‌طریقه^۴ آخوند و ملا اسماعیل است. اثری از افکار مرحوم لاریجانی در تحقیقات او دیده نمی‌شود، تعمق و تصلبی در عرفانیات و اصول و مبانی دقیق اهل تصوف در کلمات او وجود ندارد. در شرح منظومه مبحث وحدت وجود بر مسلک عرفا در وجود مناقشه نسوده است و بین اطلاق مفهومی و خارجی خلط نسوده است.

بر خلاف آقامحمد رضا «قده» که در این مباحث مانند استاد خود راسخ و متبحر و صاحب نظر است.

معاصران حکیم سبزواری

محقق سبزواری معاصر بود با دانشندانی که برخی از آنها از حیث سن با او در یک طبقه و برخی مقدم بر او و جماعتی بعد از او دار فانی را وداع گفتند.

آقامیرزا آقای قزوینی و آقامیرزا رفیعی قزوینی با حکیم سبزواری هم‌دوره و تقریباً هم‌پایه بودند و متقارب با یکدیگر چهره بنقاب خاک کشیدند.

آخوند ملا عبدالله زنوزی از معاصران حاج ملاهادی است و قبل از سبزواری رحلت نسوده و تقریباً هم‌دوره و معاصر ملا اسماعیل است. ولی زمانی که حاج ملاهادی در سبزواری تدریس مینسود ملا عبدالله در طهران مدرس علوم الهیه بود. مدرس تدریس حاج ملاهادی در سبزواری طول کشید و حدود ۱۶ و ۱۸ تا ۲۰ سال قبل از

۱- شرح منظومه ط. ناسخ ص ۱۱۱ بحث وجود، ج ۱ اشعار ص ۱۱۱.

آقامیرزا ابوالحسن جلوه و معاصران او در گذشت ولی از معاصران آنها بشمار
می‌رود .

آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آقا علی حکیم و آقامحمد رضا از اساتید طبقه بعد
از ملا اسماعیل و از تلامیذ او و مدرسان بعد از ملا اسماعیل می‌باشند .

ملا عبدالله مؤلف لمعات الهیه و انوار جلیه در جامعیت بین مراتب معقول و
منتقول مقدم بر معاصران خود بودا در علوم ادبی: صرف و نحو، معانی، بیان و علم
بدیع از اساتید مسلم بشمار می‌رفت . در نقلیات از تلامیذ برجسته صاحب ریاض و
میرزای قمی و سید محمد باقر حجة الاسلام شفتی محسوب می‌شد .

۱- دو کتاب بزبان فارسی در حکمت الهی (انوار جلیه و لمعات الهیه) از ملا عبدالله باقی مانده است حقیر این دو
کتاب نفیس را که بر خلاف بدایع الحکم فرزند برومند او آقا علی مدرس با قلمی روان و شیوا و خالی از تعقید
تالیف شده است . با مقدمه‌یی مبسوط در شرح حال و آثار ملا عبدالله و شاگرد و فرزند محقق او آقا علی
حکیم بهمین زودیها منتشر خواهد نمود . انشاء الله

مدرسین فلسفه اسلامی در شهر مقدس مشهد و بیان احوال تلامذ حکیم سبزواری

در عصر حکیم سبزواری «قده» سبزواری محل تدریس و مرکز نشر علوم عقلیه شد و طالبان حکمت و معرفت تقریباً از جمیع بلاد ایران برای تعلیم عقلیات و اکتساب معارف از محضر فیلسوف سبزواری «ره» در این شهر جمع شدند و بعد از کسب معرفت بوطن خود یا یکی از مراکز علمی خود مستقر میشدند. شهرت حاج ملاحادی و مسلمیت او در فنون حکمیه به اندازہی بود که میرزای جلوہ از ائمه‌ها بقصد استفاضه از حوزه حاج ملاحادی عازم سبزواری ولی در طهران از برای او انصراف حاصل میشود و در همانجا در مدرسه دارالشفای خابان ناصری ساکن شد و تا آخر عمر بحال تجرد زندگی نمود. وی بسطالعه و تحقیق و تدریس علاقه شدید داشت.

یکی از شاگردان حاج ملاحادی آخوند ملا غلامحسین شیخ الاسلام است که از مدرسین بزرگ عصر خود بشمار میرفت. ملا غلامحسین ۱۲۴۶ م - ۱۳۱۹ م. فرزند میرزا محمد محرر میرزا عسکری «امام جمعه» مشهد است. ادبیات و سطوح فقه و اصول و علوم ریاضی را در مشهد و قوچان فرا میگیرد. استاد او در این مراحل ملا محمد صادق قوچانی بود.

ملا غلامحسین مدت شش سال در شهر سبزواری خدمت حاج ملاحادی علوم

حکمت را آموخت و از برای استفاده از محضر شیخ اعظم خاتم المحققین شیخ مرتضی انصاری «قده» بدارالعلم اسلامی نجف سفر نموده و بعد از تکمیل علوم نقلیه به مشهد مراجعت و به منصب شیخ الاسلامی نائل گردید .

حاج میرزا حبیب خراسانی فقیه و عارف و شاعر معروف مدتی به درك محضر آخوند ملا غلامحسین توفیق حاصل نمود و یکی دیگر از تلامیذ ملا غلامحسین مرحوم حاج فاضل خراسانی است که از فقها و حکما و ادبا و عرفای بنام عصر خود بود و در فنون حکمت مدرس عالی مقام و در جودت تقریر و قدرت بیان از مدرسین ممتاز در ایران بشمار میرفته است ۲ .

۱- حاج میرزا حبیب بعد از تحصیل ریاضیات و منطق و فلسفه و فقه و اصول برای استفاده از حوزه های زعمای دینی بعبات مسافرت نموده و مدتها بحوزه درس حاج میرزا حبیب الله رشتی و میرزای شیرازی و شیخ راضی عرب حضور بهمرسانیده و سپس بمشهد مراجعت مینماید .

برخی از تلامیذ حاج ملاهادی از جمله مرحوم آقامیرزا حسین سبزواری ساکن مدرسه عبدالله خان واقع در بازار بزازهای تهران و آخوند ملا اسماعیل سبزواری ساکن مدرسه شیخ عبدالحسین شیخ العراقین طهران را مرکز تدریس قرار دادند . این ملا اسماعیل غیر از ملا اسماعیل سبزواری واعظ معاصر حجة الاسلام حاج ملاعلی کنی قده است و آقامیرزا حسین ساکن طهران غیر از آقامیرزا حسین ساکن سبزواری است که از اعظم تلامیذ میرزای شیرازی بود . ملا اسماعیل حکیم قبل از مرحوم آقامیرزا حسین فوت نموده است مرحوم آقامیرزا علی اکبر یزدی که در همین مدرسه ساکن بود در قم ساکن شد مدتی بدرس آقامیرزا حسین و ملا اسماعیل حاضر شده است اگرچه تحصیلات عمده او خدمت آقا محمد رضا و آقا علی و در ریاضیات شاگرد آقامیرزا ابوالحسن جلوه بود . یکی دیگر از تلامیذ آقامیرزا حسین آقامیرزا ابراهیم زنجانی بزرگترین ریاضی دان عصر اخیر است که مدتها بدرس جلوه و آقامیرزا محمد رضا و آقا علی نیز رفته است و در این اواخر در زنجان ساکن شد . آقامیرزا علی اکبر و ملا اسماعیل مدرس مدرسه شیخ عبدالحسین بودند مدرسه شیخ عبدالحسین واقع در مغرب و جنوب امامزاده زید بانضمام مسجد جنب آن معروف بمسجد آذربایجانها معروف است بدستور امیر کبیر ساخته شده است .

این مدرسه را شیخ عبدالحسین بدستور مرحوم آقامیرزا تقی خان فراهانی «امیر کبیر» اعلی الله قدره و منزلته و نظر وجهه ، که از حسنات دوران میباشد از ثلث این وزیر بی نظیر ساخت .

میرزا آقاخان نوری معروف به صدر اعظم که باید او را لکه ننگی در تاریخ ایران و از سیئات روزگار

اساتید بعد از ملا غلامحسین شیخ الاسلام

آخوند ملا غلامحسین از مدرسین جامع حوزهٔ مشهد بود که فقه و اصول و حدیث و تفسیر و فلسفه و فنون ریاضی را تدریس مینمود. در زمان او و مدتی بعد از او آقامیرزا محمد سروقدی خادم باشی کشیک سوم آستان ملائک پاسبان حضرت رضا «ع» که از تلامیذ بنام حاج ملاهادی است. مدرس رسی علوم عقلی بود. مرحوم سروقدی در فلسفه و عرفان و فنون ریاضی از اساتید مسلم بشمار میرفت. مرحوم حاجی فاضل خراسانی از تلامیذ شیخ الاسلام و سروقدی است. فاضل در علوم نقلی از شاگردان بنام آقامیرزا حسن شیرازی م. ۱۳۱۲ هـ ق ساکن سامراء بود و مدتها در خراسان در رشته‌های معقول و منقول و تفسیر و حدیث و رجال تدریس مینمود. در سال ۱۳۴۲ رحلت نمود. حضرت استاد علامه آقا میرزا حسن بجنوردی مدظله در علوم عقلی از شاگردان حسین حاج فاضل و معاصر او حکیم‌دان آقابزرگ حکیم «میرزا عسکری» میباشند.

دانش، اصرار زیاد نمود که مرحوم شیخ‌العراقین این مدرسه را بنام او کند. شیخ نپذیرفت و بنام خود مشهور نمود.

میرزا تقی‌خان نسبت به تعلیمات عالییهٔ اسلام و مبانی شیخ‌احرامی حاس و فانی و از سلفین معتقد بدین حقیقت اسلام بود. از نکت او بجز مدرسه بی در کربلا که بعد از وفات او بنام او بنام شده است. همین مدرسه را هم میرزا آقاخان نوری «حذله‌الله تعالی» اصرار زیاد ورزید که بنام همین او مشهور نمایند مرحوم شیخ‌العراقین برای اصرار از این حکم و سر این خادم نگاه‌ها، مدرسه را به مدرسهٔ صدر نام گذاشت. همین میرزا آقاخان به تحریک دولت انگلیس موجب قتل مرحوم امیر را فراهم نمود و این بدر منیر در حمام «فین» کاشان اجناسه همه میدانند بمقام رفیع شهادت رسید و ایران را از فیض وجود بزرگترین وزیر و حامی دانش و پیشش محروم نمود «ولیس خدا اول قاروره کسرت برالاسلام».

آقابزرگ مدتی در مشهد از حوزه سروقدی و شیخ الاسلام استفاده کرد و مدتی در طهران از محضر آقامیرزا حسن و آقامیرزا هاشم استفاده نمود و از برای تکمیل نقلیات مدتی در نجف اشرف به حوزه تدریس مرحوم آخوند خراسانی نیز حاضر شده است و در علوم نقلیه: فقه و اصول حوزه بسا رونقی نداشت و در حکمت و فلسفه بسبک شیخ بیشتر از سبک ملاصدرا و سایر حکمای متمایل بذوقیات و عرفانیات تمایل داشت. وی حکیمی بود جامع در علم و عمل و با کمال سادگی عمر خود را پایان رسانید و بدنیا و لوازم آن ذرّه بی پابند نشد و از نوادر روزگار به شمار میرود. مرحوم آقابزرگ فرزند برومند و مستعدی داشت که در علوم عقلی و نقلی وارد و از مدرسین حوزه علمیه مشهد بود. این جوان دانشمند در سن کمتر از چهل سال وفات نمود. فوت این فرزند طوملر زندگی پدر را درهم پیچید و آقا بزرگ اندکی بعد از فوت این فرزند لایق چهره بنقاب خاک کشید.

آقابزرگ سالیان متمادی در مشهد فلسفه تدریس مینمود و در سال ۱۳۵۵ هـ ق درگذشت.

مرحوم دانشمند محقق و جامع آقای حاج میرزا محمود تونی «فردوسی» قدس الله روحه، جد آقایان استاد دانشمند و بزرگوار سید هبت الله شهاب فردوس و شهاب فردوس معاون سابق وزارت دادگستری که از شاگردان معروف مرحوم میرزای شیرازی بود در علوم عقلی از تلامیذ حکیم سبزواری است که مدتها در سبزواری به درس حاج ملاهادی حاضر شده است.

بعد از حاج ملاهادی یکی از برجسته ترین شاگردان او بنام آقامیرزا حسین

سبزواری شاگرد میرزا محمدحسن شیرازی م، ۱۳۱۲^۱ بعد از مراجعت از عتبات مدتها در سبزواری بتدریس علوم عقلی و نقلی اشتغال داشت. یکی از شاگردان دیگر سبزواری، آخوند ملا عبدالکریم خبوشانی است که در شهر قوچان ساکن بود.

بعد از حاجی فاضل و آقابزرگ تدریس علوم عقلی در مشهد متروک شد. چند نفر از غیرواردین بعلوم فلسفه و عرفان مطالبی نامفهوم و عاری از کسوت برهان و دلیل بنام معارف اسلامی بعنوان ردّ بر فلسفه و عرفان بین طلاب ساده لوح رواج دادند و بتکفیر و تخطئه حکما پرداختند. برخی از این قبیل مطالب را بچاپ رسانیده اند و آنچه بیازار علم عرضه داشته اند مطالب سست و بی اساس و احیاناً مضحک است لذا مورد توجه اهل علم قرار نگرفت.

این بود مطالب مختصری در بیان سیر معارف اسلامی و فلسفه الهی بعد از میر داماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و شرح حال اساتید و محققانی که بواسطه زحمات فراوان و تحمل مشقات، میراث قدما را با تحقیقات وسیعی بنا رسانیدند و مطالبی هم بآن افزودند.

اگر کسی وارد به فلسفه و الهیات باشد و مقایسه‌ی بین میراث یونان و تحقیقات حکمای اسلامی (ایران) بعمل آورد درک خواهد کرد که علم الهی چه اندازه در دوران اسلامی ترقی نموده و تا زمان ملاصدرا فلسفه مرتب و بدون وقفه در سیر استکسالی بوده است.

**

۱- این آقای میرزا حسین غیر از آقای میرزا حسین سبزواری سابق طهران است. آقای میرزا حسین سبزواری متخصص در علوم عقلی بود و میرزای شیرازی را نیز درک کرده بود.

حوزه اصفهان در عصر صفویه مجمع افاضل و اعلام بود اگر بازار شعر و ادبیات رواج نداشت در عوض بازار علوم شرعی: فقه و اصول و تفسیر و حدیث و علوم عقلیه: فلسفه و عرفان و علوم ریاضی و طب رونق یافت. بزرگترین فلاسفه و عرفا در این عصر بوجود آمدند و محققترین فقها و علمای شریعت در این عصر بظهور پیوستند در زمان هجوم افغانه باصفهان دانشمندان این حوزه علمی متواری شدند ولی چون این مرکز علمی عمق داشت بعد از آنکه نادرشاه افشار صفحات ایران را از لوث وجود افغانه پاک نمود این حوزه رونق گرفت و تا اواسط قاجاریه گرم بود بلکه مدرسان عالیمقام که مروج افکار ملاصدرا بودند در اوائل قاجار بیشتر جلوه و ظهور داشتند آخوند نوری و اتباع و معاصران و تلامیذاو معاصر با فتحعلی خان قاجار بودند. سلاطین صفویه تنها مذهب حقه جعفری را مذهب رسمی ایران قرار ندادند بلکه به واسطه ترویجی که از معارف اسلامی می نمودند ایران مرکز تدریس علوم مختلف گردید. فیلسوفان و عارفانی نظیر میر داماد و میرفندرسکی و ملاصدرای شیرازی و ملامحسن فیض و محقق لاهیجی... و فقها و متخصصان در علوم عقلی و نقلی مانند آقا حسین خوانساری و صاحب ذخیره و جمال المحققین و فاضل هندی و محدثان جامع و محقق نظیر مجلسی اول و ثانی... پابعرضه ظهور نهادند. مجموعاً با ملاحظه و مقایسه بین خویبها و بدیها، عصر صفویه عصر با برکت و رحمت بود. صد افسوس که پیدایش سلطان حسین موجبات فلاکت این سلسله را فراهم نمود، بواسطه سهل انگاری در مهم امور و تمایل بمجالست با رمال و دعانویسها و خوش گذرانی و غفلت از حال مردم زحمات سابقین را پایمال نمود.

وحدت مذهب و عدم موجبات تششت آراء یکی از موهبات خاصه حق

بود که بوسیله صفویه در ایران بسوجود آمد. توجه بآل محمد و عشق بخاندان عصمت و طهارت و عشق بحکومت حقه علی (ع) و انتخاب احسن و افضل و اکمل در خلافت و تنفر از تبعیض نژادی در نهاد مردم ایران مکنون و کامن بود. این قوه و استعداد در عصر صفویه بطور کامل خودنسائی نمود.

تالیفات و آثار محقق سبزواری و بیان خصوصیات تعلیقه او بر شواهد

حکیم سبزواری تالیفات زیادی دارد که برخی از آن آثار بطبع رسیده است. و بعضی نیز در کتابخانه های ایران موجود است.

قسمتی از آثار او مبسوط و قسمتی مختصر و چند تالیف این حکیم محقق نه مختصر و نه مفصل است.

حواشی و تعلیقات او بر اسفار مبسوط و تحفینی است و بر جمیع مجلدات اسفار غیر از جواهر و اعراض حاشیه نوشته است. اسفار را چند دوره تدریس نموده است. حقیر از اساتید شنیدم که سبزواری جواهر و اعراض اسفار را تدریس نموده و حاشیه هم بر آن نوشته است در عصر ما هم تدریس جواهر و اعراض مرسوم است ولی کتاب جواهر و اعراض اسفار بسیار غنی و تحفینی است.

آقامحمد رضا و آقا علی و آخوند ملا اسماعیل و آخوند نوری این مباحث را تدریس نمودند و بر مواضع مختلف آن تعلیقه دارند.

حاج ملاهادی از قرار تحقیقی که در مباحث ماده و صورت نموده است و همچنین در آثار خود مطالبی دارد که معلوم میشود در مباحث ماده و صورت و نحوه وجود ماده و کیفیت ترکیب هیولی با صورت نوعیه مطالب جواهر و اعراض اسفار را کاملاً ندیده و غور نموده است^۱.

تعلیقات حکیم سبزواری بر مفاتیح الغیب در حواشی مفاتیح چاپ طهران به طبع رسیده است. حواشی او بر مبدء و معاد و شرح هدایه ملاحظه را مختصر است. بر شرح کلیات قانون و شرح نفیسی نیز بطور متفرقه حواشی نوشته است از طبه قدیم اطلاع کافی داشته است و کتب طبی را تدریس می کرده است.

بر مواضع مختلف شفا حواشی نوشته است حواشی او بر شفا همان مطالب ملا صدر است که از تعلیقات او بر شفا و مطالب کتب مستقل او نقل نموده است.

شرح منظومه^۲ او در حکمت و منطق جزء کتب درسی و از نفایس کتب حکمیه بشمار میرود. مطالب مهم فلسفه الهی را با یکدوره منطق و قسمت مهمی از طبیعیات دربر دارد. بر این کتاب حواشی زیاد نوشته اند از جمله حواشی حاج ملا محمد هیدجی معاصر آقامیرزا ابراهیم زنجانی است استاد علامه آقای آقامیرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حواشی محققانه بی نوشته اند که قسمت منطق آن چاپ شده است.

شرح او بر دعای جوشن کبیر «شرح اسماء» و همچنین شرح او بر دعای صباح محققانه و از کارهای اساسی است که در قرون اخیر انجام شده است. در

۱- برخی از فضلا بمباحث جواهر و اعراض اسفار اهمیت نداده اند درحالی که عالیترین تحقیقات فلسفی در این کتاب شده است. در مساله حدوث عالم و مباحث ماده و صورت بهترین تحقیقات فلسفی و حکمی ذکر شده است.

طهران این شرح بطبع رسیده است .

شرح او بر مشکلات دفاتر مثنوی مولانا بسیار تحقیقی و پرمغز و قابل استفاده است و از سه اطلاع و احاطه و تبحر او حکایت مینماید .
حکیم سبزواری در عقاید فلسفی از تابعان و طرفداران پروپاقرص ملاصدرا و شارحان کلمات او میباشد. در جمیع موارد افکار آخوندرا تقریر نموده است و بندرت در مواردی بر آراء ملاصدرا مناقشاتی نموده است . به کلمات ملاصدرا و تحقیقات عالیه او ایمان دارد . حاج ملاهادی بعد از مراجعت از اصفهان چندی در مشهد مقدس تدریس نمود و بالاخره سبزواری محل تدریس خود قرار داد . حوزه پر فیض او منشأ خیرات و برکات و نفَس گرم او موجب هجوم دانشمندان بسبزواری و مرکز تجمع افاضل از اطراف و اکناف ایران بمسقط الرأس حکیم سبزواری شد .

حکیم سبزواری کتاب شواهد را تدریس مینمود شاید چندین دوره این کتاب را از برای خواص اصحاب تدریس نموده باشد لذا حواشی او بر شواهد از کتب تحقیقی سبزواری است که با مطالعه دقیق و تبخّری قابل توجه تألیف شده است و بر جمیع آثار او ترجیح دارد .

حکیم مؤلف این تعلیقه را با مراجعه بسایر تصانیف ملاصدرا بر شواهد نوشته است عبارت آن بر خلاف سایر تألیفات سبزواری نسبتاً سلیس و روان و عذری از تعقید است . این حواشی هم توضیحی و هم تحقیقی است . مؤلف مشکلات شواهد را توضیح داده است و خود نیز تحقیقاتی پیرامون کلمات مؤلف شواهد نموده است . این تعلیقات از جمیع آثار حکیم سبزواری نفیس تر و تحقیقی تر است و ظاهراً آخرین کتاب مؤلف است .

**

بر کتاب شواهد، آقامحمد رضا قمشه‌یی بطور متفرقه حواشی نوشته‌است .
 حواشی او محققانه و عمیق و مملو از تحقیقات عرفانی و فلسفی است. مرحوم آقاعلی
 حکیم بر قسمتهای مختلف از مشکلات و عویصات شواهد تعلیقاتی محققانه نوشته
 است که در استواری و دقت و جمع بین تحقیق و تدقیق و از حیث جذابی و سلاست
 نظیر شواهدالرّبویه است^۱ و بر حواشی سبزواری ترجیح دارد .
 حواشی حاج ملاهادی چون یکنواخت است و بر جمیع مطالب کتاب نوشته
 شده و مطالب را منظم و مرتب در سلك تحریر آورده‌است. ترجیح دادیم که حواشی
 او را با این کتاب بطبع برسانیم . حواشی و تعلیقات آقاعلی و آقامحمد رضا را مستقلاً
 منتشر مینمائیم و فعلاً از جهاتی امکان انتشار این دو حواشی با تعلیقات سبزواری
 میسر نمیشود .

**

حاج ملاهادی بر اسرارالآیات ملاصدرا تعلیقاتی نوشته‌است که حقیر دیده‌ام
 علاوه بر کتبی که گفته شد رسائل متعدد و مختصری تألیف نموده‌است که بنده
 قصد دارم جمیع این وسائل را در مجلّدی بطور مستقل بطبع برسانم و در دسترس
 علاقمندان قرار دهم . آنچه بنظر حقیر از این رسائل رسیده‌است و موفق بزیرت

۱- اصولاً مطالبی که از آقاعلی مدرس بامی مانده‌است نفیس‌تر از آثار معاصران اوست مگر در عرفانیات
 که آقامحمد رضا و آقامیرزا هاشم براو ترجیح دارند ولی در فلسفه ملاصدرا شاید بر نظیر باشد و در
 برخی از تحقیقات مطالب بر سابقه‌یی دارد. در تعلیقات بر مباحث نفس اسفار و شواهد پاره‌یی از دقایق
 نفیس در پیرامون تحقیقات آخوند بیان فرموده‌است

و رؤیت آن شده‌ام از این قرار است :

- ۱- جواب مسائل^۱ قمیثون .
- ۲- هدایة الطالبین .
- ۳- جواب از سؤال چندمسأله^۲ اعتقادی (در مسائل مختلف فلسفی و عرفانی)
- ۴- رساله در مشارکت حدی و برهان .
- ۵- رساله در عالم مثال^۳ و اثبات برزخ صعودی و نزولی .
- ۶- محاکمات و مقاومات .
- ۷- جواب سؤالات ابوالحسن رضوی .
- ۸- جواب از سؤالات اسماعیل عارف .
- ۹- اسئلة احمدیة و اجوبه اسراریة .
- ۱۰- اشتهدانات اسمعیلیة و هدایا اسراریة .
- ۱۱- جواب از سؤالات مربوط بعالم مثال .
- ۱۲- جواب از سؤالات آقامیرزا محمدابراهیم طهرانی .
- ۱۳- جواب از سؤالات آقا سیدصادق طهرانی .
- ۱۴- جواب از سؤالات سید سمیع خلخالی .
- ۱۵- جواب از سؤالات ملا اسمعیل مدنی آبادی .
- ۱۶- هدایة الطالبین در معرفت الله و مرسلین .

۱- از این رسائل نسخ متعدد در کتابخانه‌های ایران، کتابخانه دانشگاه اربیل، تهران، مشهد، قم، نجف و قدس رضوی و کتابخانه ملک موجود است. حدیث جمع این آثار را دیده‌ام.

۲- اینجانب در کتب معتدلی که در دستم بود، رجالیها را دیده‌ام. از این رسائل در دستم و در دست دیگران نیز دیده‌ام.

۱۸- یکی از کتب با ارزش و نفیس حکیم سبزواری «اسرارالحکم» است که آنرا بدرخواست ناصرالدین شاه تألیف کرده است. در مقدمه «اسرارالحکم» ناصرالدین شاه را ستوده است و بعضی از عناوین نامتناسب و مبتذل از قبیل «ظل الله» و «قامع الکفرة والفجرة»، «مظهر صفات الله» و «صاحب رایت نصر» من الله و فتح» قریب» راجع باو نوشته است^۱.

این رساله را برای اولین بار مرحوم آقامیرزا یوسف مستوفی الممالک «قده» در زمان حیات مؤلف طبع نمود. این مستوفی الممالک حاج ملاحادی را بنام ناصرالدین شاه معرفی نمود و شاه را غیاباً مرید حکیم نمود و او را تشویق کرد که در سفر زیارت مشهد حاج ملاحادی را ملاقات نماید. مستوفی مقبره حکیم را ساخت.

این رساله بانضمام قسمت اسرار عبادات، در زمان مظفرالدین شاه در طهران بطبع سنگی رسید و در این اواخر بامقدمه و حواشی فاضل ربانی آقامیرزا ابوالحسن شعرائی طهرانی بصرمایه کتابفروشی اسلامی منتشر شد.

محقق سبزواری رساله‌یی مستقل و رساله‌یی در جواب چند سؤال از عالم مثال تألیف نموده است. مطالب او در این باب مأخوذ از صدرالدین شیرازی است.

**

۱- اشعاری نیز بعربی در مدح ناصرالدین شاه سروده است. از یکنفر عارف و حکیم منزوی و گوشه‌گیر توقع نمیرود که زبان بمداحی منفمران در دنیا بگشاید. این خود مسلم است که هدیه ناصرالدین شاه را قبول نمود. حکیم از اموری که موجب آلودگی است خودداری می‌نمود.

این قبیل از لغزش‌ها را باید حمل بر بیخبری این حکیم بزرگ از اوضاع و خوشبینی و حسن ظن او دانست. صدرالمتألهین احدی را در عمر خود مدح نکرده است و در دیباچه کتب خود غیر از حمد خدا و مدح اهل بیت عصمت و طهارت چیزی نوشته است و از علمای متمایل بملوک عصر و صاحبان مناصب ظاهری مذمت نموده است.

حقیر در تصحیح حواشی بر شواهد علاوه بر حواشی چاپ سنگی طهران که در هامش شواهد چاپ شده است از نسخه 'ملکی خود، مکتوب در سنه ۱۳۰۸ و نسخه 'خطی آستان قدس رضوی استفاده نمود.

کتاب شواهد را حقیر با چند نسخه مقابله و تصحیح نمود:

- ۱- نسخه 'کتابخانه' مرکزی دانشگاه طهران. این نسخه در سال ۱۰۳۹ هـ ق در زمان دولت حیات مؤلف تحریر شده است. چون آخوند در سنه ۱۰۵۰ هـ ق دار فانی را وداع نموده علامت این نسخه در پیاورقی (د. ط) است.
- ۲- نسخه 'آستان قدس' بعلامت اختصاری (آ. ق) نقل شده است.
- ۳- نسخه 'ملکی خطی' که در سال ۱۱۰۲ هـ ق در اصفهان تحریر شده است و آخوند نوری همین شواهد را تدریس مینموده. این نسخه در درجه 'دوم اهمیت' قرار دارد. علامت این نسخه (م. ن) است.
- ۴- نسخه 'دیگر نسخه' مرحوم ملا اسماعیل اصفهانی درب کوشکی است بعلامت (م. ن).

۵- نسخه‌یی را که اصل قرار دادیم نسخه 'چاپی طهران' است که زیر نظر یکی از شاگردان آقا علی حکیم متن و حاشیه تصحیح شده و با چند نسخه مقابله بعمل آمده است. دلایلی نیز در دست داریم که این نسخه با نسخه 'اصل مقابله شده' حقیر بواسطه 'آشنائی کامل بسبب تحریر ملا صدرا و اجتهاد بر کتب او که از ممارست دائمی و مطالعه و غور چندین ساله در آثار این فیلسوف بزرگ بعمل آمده است خود را محتاج بجمع آوری نسخه‌های متعدد ندید مگر در موارد نادر. اکنون این نسخه را با کمال اطمینان تقدیم باهل دانش و بینش مینمائیم و معتقدیم که

این نسخه اقرب النسخ نسبت به نسخه اصل است .

جمعی از اهل تصحیح درین عصر از حد اعتدال خارج شده اند و وقت خود را صرف مثله نمودن کتب علی مینمایند و مجموعه یی قطورتر از اصل بنام مأخذ تصحیح فراهم نموده موجب تحیّر مراجعه کننده میشوند . درست طرف مقابل آنها جماعتی دیگرند که به تعدد نسخ و تهیه نسخه یی که موجب اطمینان باشد اعتقاد ندارند . منظور از تصحیح يك متن ، تهیه نسخه یی است که حکایت از نسخه اصل نماید . شرط اول تصحیح تخصص تام در موضوع کتاب مورد تصحیح و احاطه بمطالب تألیف مورد انتقاد است .

وقد فرغنا من تحریر هذه المقدمة اواسط شهر رجب الاصب ۱۳۸۶ .

۴

۱- برخی از اهل تصحیح از نسخ قریب بعصر مؤلف اعراض نموده اند و صرفاً بمأخذ منقول مؤلف پرداخته و میزان مراجع مؤلف را قرار میدهند مثلاً اگر ملا صدرا از شیخ مطلبی را نقل نمود صرفاً عبارت کتاب شیخ را مثلاً اصل قرار داده غافل از آنکه گاهی مؤلف در نقل کلام تسامح نموده و یا آنکه کلام شیخ را تلخیص نموده و گاهی هم نسخه های را که در دست داشته نسخه مفلوطی بوده و گاهی اوقات هم نقل بمعنی نموده است در حالی که نقاد يك متن وقتی کلام او قابل اعتماد است که نسخه یی را تحویل بدهد که اقرب نسخه ها باصل باشد و اگر احیاناً نسخه مؤلف مفلوط است بعد از اعتماد و قطع بآنکه نسخه یی که از زیر دست مؤلف لفظ خارج شده است همان را اصل قرار دهد و در پاورقی اشاره بآشتباه مؤلف نماید . ما در مواردی باین معنی برخورد نموده ایم که نسخه خارج شده از دست مؤلف قطعاً غلط بوده است . در بسیاری از مباحث حرکت که ملا صدرا از امام فخر مطلب نقل نموده و چند مورد هم امام فخر بطور غلط از شیخ رئیس عبارت نقل نموده است . قبل از رواج انتقاد صحیح نسخه به متابعت از دانشمندان غرب این رویه ناپسند رایج بوده است . تسامح در کتب عقلی و فن حکمت بیشتر رواج داشته است . خصوصاً آنکه از باب تقیه کتب عقلی را اسانید در گوشه سرداب ها و در غایت خفا تدریس مینمودند و دور از انظار بمباحثه این کتب می پرداختند و این خود یکی از علل مهم وجود اغلاط در کتب فلسفی و عرفانی است .

السواهد الكريمة
...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تجلّى لقلوب العارفين بأسرار السبء والمعاد ، و جعل نور معرفته نتيجة ايجاد الارواح والانساج فأوحى في كل سماء أمرها لإدارة انوار متجسدة بتحريكات نفوس مجردة يتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ينشأ منها الكائنات ويتزيّن الارض بالحيوان والنبات والجماد و كان الغرض الاصلى منها نشوء الآخرة وتعميرها بنفوس طاهرة^٢ فخلق الانسان و خلق من بقيه طينته سايرا لاكوان .

فسبحان من خالق قاهر ما اقدسه و اعظمه . اشكره على نعمه المتراصة والآله المتوافرة و اهلّى على نبيه و آله السطهرين من ظلمات الخواطر الساطلة السحوقيين في سماء قدسهم و عنستهم عن طعن اوهام الجهلة واستعبد به من مس جنود الشيطان في تحرير هذه العجالة و بث معانيها الى غير ذويها من الذين لم يدركوا بها من غش الجهالات و خباثت السلكات .

اللهم اجعل قبور هذه الاسرار مدورا لا حرار و احرسها عن استنراق السباع

١- : لارادة - د - ط

٢- : نفوس طاهرة - د - ط

الاشرار المطرودة عن عالم الانوار رب اجعل هذه الكلمات في روضة من رياض الجنة ولا تجعلها في حفرة من حفر النيران .

و بعد فاقول و انا الفقير الحقير محمد الشهير بصدرالدين الشيرازي نور الله بصيرته من معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين : اني بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتي الى عالم المعاني والاسرار و ملازمتي باب حكمة الله مفيض الانوار و طالت المهاجرة^٢ عما اكب^٣ عليه طبائع الجمهور والاعراض^٤ بالكلية الى الحق القراح عمّا استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلّدوه خلفاً عن سلف اعتماداً على مشافهة الحسن للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفوس .

قد اطّلت على مشاهد شريفة الهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل نقيه عرفانية قلّما تيسر لحد الوقوف عليها الا اوحدى من افاضل الحكماء او صوفى صفى القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الان والين و ان كانوا من الاساطين و كلت عن ادراكها افهام الاخرين و ان كانوا من المتفطنين .

هي لعمرى انوار ملكوتية يتلألا في سماء القدس والولاية و ايدى باسطة يكاد تفرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل في مواضع متفرقة من الكتب والرسائل و كثيراً منها ، ممّا لم يمكنني ان انص عليها خوفاً من الاشتهار و حيفاً عليها من الانتشار في الاقطار لقصور الطبائع الغير المهذّبة عن دركها من الكتابة^٥ والمقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضلال والاضلال .

لما ورد على امرآمر قلبي و وقعت الى اشارة مشير غيب^٦ باظهار طائفة منها

١- : في معرفة الدين - د - ط

٢- : طالت مهاجرتي - د ، ط

٣- : و اعراضى بالكلية د ، ط

٤- النص عليها ، د - ط ٥- ثم لما د - ط

٦- : و وقعت اشارة مشير غيبى الى اظهار الخ د، ط، خ، ن، ر

لحكمة خفيّة و بثّ جلة^١ منها مع اشعار ببراهينها الجليّة من غير تطويل في دفع النقوض والاسئلة فامتثلت سمعاً و طاعةً والمأمور معذور و شمّرت عن ساق الجدّ و أوردتها كما رسم لي و عيّن عليّ الجدّ .

فهذه اشارات الى جواهر زاهرة و تبيينات على نفايس ثمينة باهرة ترشّحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان و ترسّخت و انعقدت في اصداق قابلية النفس بالبرهان ثم استخرجها^٢ غواص القوة الفكرية من قعر بحر الحكمة الى سواحل البيان باذن الله العزيز المنان و ثقت الناطقة كلاً منها بمثقب التدبر والتحقيق، و قوّة التأمل والتدقيق حتى اتسمت بسمة الانتظام واتّصفت بصفة الالتيام و جاءت بحمد الله صالحة لان يكون سبحات يسبح بها المسبحون في جوامع القدس او قلايد ، تزيّن بها «الحوار العين» في مجامع الانس .

فها هي التي اذكرها من اصون^٣ او دعنتها في ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد و سميتها «بالشواهد الربوبية في المناهج السلوكية» فرج الله بها كروب السالكين و يسر لهم سلوك المناهج الحق واليقين ونور باسراقها قلوب اهل الجدّ والتحصيل «والله يقول الحق و هو يهدي السبيل» .



٢- ثم استخرجتها د. ط

١- و بثّ جملة منها آه. ق. د. ر. د. ط

المشهد الأول

فيما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة

و فيه : شواهد

الأول : في الوجود و فيه اشراقات الأول في تحققه ، الوجود أحق الأشياء بالتحقق لان غيره به يكون متحققاً و كائناً في الاعيان وفي الاذهان¹ فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته، فكيف يكون امراً اعتبارياً كما يقوله المحجوبون عن شهوده، ولأنه المجمعول بالذات دون المسمى² بالماهية كما يظهر انشاء الله .

الثاني : في وجدانه ، الوجود لا يمكن تصويره بالحد³ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصوّر الشيء السيني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العين الى حدّ الذهن ، فهذا يجري في غير الوجود . و اما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحد⁴ والبرهان و تفهيم العبارة والبيان .

و اذ ليس له وجود ذهني⁵ فليس بكلي و لا جزئي و لا عام⁶ و لا خاص⁷ و لا مطلق و لا مقيّد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات وعوارضها

1- : او في الاذهان - د، ط، م، ل

و هو في ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا ايضاً يحتاج في تحصيله الى ا
 ضمنية قيد فصلى او عرضي^١ مصنّف او مشخّص .

الثالث : ان شمول الوجود للاشياء ليس كشمول الكلّي للجزئيات كما اشرنا
 اليه بل شموله من باب الانبساط والسريان على ا هياكل الماهيات سريانا مجهول التصور
 فهو مع كونه امراً شخصياً متشخصاً بذاته و مشخّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات
 الكلية مما يجوز القول بانّه مختلف الحقايق بحسب الماهيات المتحدة به كل منها
 بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوى الموجود الاول الذي لا يشوبه ماهية اصلاً
 لانّه صريح الوجود الذي لا اتمّ منه و صرف الوجود التاكّد الشديد الذي لا يتناهى
 قوّته و شدته بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ، فلا يحدّه حد ولا يضبطه رسم «ولا
 يحيطون به^٢ علماً ، و عنت الوجوه للحى القيوم^٣» .

تفريع

فلا تخالف بين ما ذهبنا اليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم
 والتأخر والتأكد والضعف و بين ما ذهب اليه الشاؤون اقوام الفيلسوف السقدم من
 اختلاف حقايقها عند التفطيش .

الرابع : ان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة و ساير الصفات الكسائية
 للموجود بما هو موجود لكن في كل شيء موجود بحسبه و سيجىء موعد بيانه .

الخامس : ان بين الوجود والماهية السجودة به ما لزّمة عقلية لا صحابة^٤ بحسب

١ - سورة طه . آية ١٠٩ .

٢ - سورة طه . آية ٢١ .

٣ - سورة الاحقاف . آية ٢٠ .

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء ولا بد أن يكون احدا المتلازمين^١ تلازماً عقلياً متحققاً بالآخر او هما متحققين جميعاً بامر ثالث^٢ موقع الارتباط بينهما والشق الثاني غير صحيح لان احدهما و هو الماهية غير مجعولة ولا موجودة في نفسها كما اقننا البراهين عليه في مقامه فيبقى^٣ الشق الاول . ثم لا يجوز أن يكون الماهية مقتضية للوجود و الا^٤ لكانت قبل الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان المتقدم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى انه مؤثر في الماهية لكونها غير مجعولة كما مر بل بمعنى ان الوجود هو الاصل في التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الوجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص والشبح لذى الشبح من غير تأثير و تأثر فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد .

السادس : ان الوجود في ذاته ليس بجوهر ولا عرض لان كلاهما عنوان لماهية كلية و قد دريت ان الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاعله و لو كان تحت الجوهر الذى جنسوه او تحت معنى جنسى من الاعراض لكان مفتقراً الى ما يحصله وجوداً كالفصل و ما يجرى مجراه من ساير المحصلات للوجود فلم يكن الوجود وجوداً هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر و وجود العرض عرض كذلك .

١ - : لا بد ان يكون احدا المتلازمين ملازماً عقلياً متحققاً..... د،ط هكذا وجدنا في اكثر النسخ المخطوطة .

٢ - : او هما جميعاً متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . الخ - د،ط

٣ - : فيبقى الشق الاول ، خ ، ن ، ر ، م ، هـ - والا لكان ...

شروق نور لزهوق ظلمة

و اذ قد استنار بيت قلبك بشروق نور العرفان من افق البرهان وتيقنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمة كل وهم ولا تبال بما وجدته في كلام بعضهم^١ حيث قال: «ان الوجود عرض محتجاً بان الوجود المعلول له موضوع وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الى الانسان و وجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشيء في مكان ثم يعرض له الاضافة من خارج . انتهى »

فان ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالأعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد في الاعيان و كذا في الازهان فلا قابلية ولا مقبولية و الا يلزم السحذورات المشهورة من تقدم الشيء على نفسه و كون الوجود قبل الوجود^٢ و غير ذلك [من المفاسد] الا ان للعقل ان يلاحظ في الموجود معين ماهية و وجوداً فاذا حلل العقل الموجود العيني والذهني الى امرين فهما بالمادة والصورة اشبه منهما بالموضوع والعرض و كيفية هذا الاتصاف والقابلية ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لا نه نحو وجود ايضاً فيصنفها بالوجود الذي هي به موجودة . فهذه الماهية ايضاً يصحح قاعدة الفرعية من حيث انها تجريد^٣ و تخليط معاً لانتها تحميه لتدل عن

١- هو بهمنيار صاحب التحصيل «مه» دام ظله بدأ في السحذورات من سنة ١١٩٦ هـ .

تعالى عنه» دوط والسحذورة في سنة ١١٩٦ هـ .

٢- و كون الوجود قبله [ان الوجود] دوط

٣- من انها تجريد ... الخ دوط

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هي بعينها نحو من الوجود فيكون متأحداً معه فانظر ما شمل انبساط نور الوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفسه اثباته .

لَمْعَةٌ تَفْرِيغِيَّةٌ

قد بزغ الامر و ظهر ان وجود الاشياء نفس موجوديتها لا كحال البياض و الجسم فكما انه فرق بين كَون الشيء في المكان او في الزمان و بين كون الحال كالعرض و الصورة في محل كال موضوع و المادة لان في الاول وجوداً للشيء في نفسه و وجوداً آخر له في غيره و في الثاني وجود للشيء في نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشيء في شيء و بين كون نفس الشيء لا كَون شيء فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها .

السَّابِعُ : في ان الامتياز بين الوجودات بماذا ؟ الموجود قد مر انه متشخص بذاته متطوراً بأطواره و درجاته فتخصَّص كل وجود اما بالتقدم و التأخر او بالكمال و النقص او بالغنى و الفقر و اما بعوارض مادية ان وقع في المواد ، و هي لوازم الشخص المادي و علاماته ، فوقع كل وجود في مقام من المقامات مقوم له ، فالتقدم و التأخر كاتهما مقومان للوجودات التي هي فوق الاكوان و الحركات ، و كل وجود واقع في مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع في المواد و الاستعدادات فكونه واقعاً في تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقاءه في نفسه و اما الوجودات المادية

فكذلك الا انها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .
 الثامن : فى تحقيق اتّصاف الماهية بالوجود . قد اضطربت افهام المتأخّرين فى اتّصافها به و صارت اذهانهم بليدة عن تصوّره من جهة ان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت ذلك الشىء فى نفسه فيلزم على تقدير هذا الاتّصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارةً انكروا قاعدة الفرعية و بدّلوها بالاستلزام و تارةً خصّصوها بما وراء الوجود من الصفات . و تارةً جعلوا مناط السوجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود المشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره و كذا الحكم فى كل مشتق عند القائل بهذا و لم يُحقّق احد منهم كنه الامر فى هذا السقام من ان الوجود كما مرّ نفس موجودية الماهية لا موجودية شىء غيره لها كما سير الاعراض حتى لزم ان يكون اتّصاف الماهية به فرع تحقّقها فى نفسها فالقاعدة على عسومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا الكلية العقلية . كما قد يحتاج اليه فى الاحكام النّقلية عند تعارض الادلّة .

و هذا الذى اظهرناه اتّما جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة و الوجود من عوارضها و اما على طريقتنا فلا حاجة اليه اذ لا اتّصاف لها به و لا عروض له عليها بل انما الموجود فى الاعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و اما السسى بالماهية فهى امر متحد مع الوجود ضرباً من الانحداد و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحدوث لا الحقيقة كما اوضحناه فى مسفوراتنا مستقصى .

تأييد "تنبيهي"

و مما يؤيد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود في الهليّة البسيطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض المحققين .^١ قول الشيخ الرئيس في بعض كتبه: «فالوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم لا كحال البياض في الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم.» انتهى^١ ، فان معناه انه : لا بد في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود على 'شئ' من ان يكون للمحمول معنى في نفسه و له وجود عند الموضوع و ان كان وجوده في نفسه عين وجوده عند الموضوع .

فهيها امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول و وجود رابطي بينهما واما في مثل قولنا الجسم موجود فيكفي هيها الجسم والوجود من غير حاجة الى ثالث . وقال ايضاً في التعليقات: «وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود نمًا كان مخالفاً حاجتها الى الوجود حتى يصير موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال: ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير . انتهى^١»

ولا يخفى ان هذا الكلام والذي نقلنا قبيله نصّان على ان للوجود كوناً في -

١- و هو السيد المحقق الداماد و قد صرح بهذا في القيسات «طبع ط ١٢١٤ هـ. ق القيس الثاني ص ٢٦»
٢٧ وقد نقلنا كلامه و حققناه في حواشينا. قوله «فده» : «كما قد صرح به بعض المحققين»
هذه العبارة ليست في اكثر النسخ المخطوطة .

الواقع الا ان كينونيته ليس بامر زائد عليه كما في الاعراض و لا يفتقر ايضاً في قوامه
أني ما يسمونه موضوعاً و هو الماهية الوجودية به اذ ليس لها وجود آخر به يكون
متقدمةً عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض فمن باب التوسع في اعتبار
العقل .

و اما ما قاله بعض المحققين^١ « ان الوجود متقدم على الماهية في الخارج ومتأخر
عنها في العقل » فمراده ما مرت الاشارة اليه من ان الوجود في الخارج اصل صادر عن
الجاعل والماهية تبع له و في الذهن للعقل ان يعتبر الماهية مجردة عن انضمامها
بالوجود ثم يصفها به .

التاسع : في الاشارة الى حل الاشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً
في الاعيان .

ان للقائلين باعتبارية الوجود و كونه من السعقوليات الثانية^٢ والاعتبارات الذهنية
حججاً قويةً^٣ سيثما ما ذكره الشيخ الاشراقي في حكمة الاشراق^٤ والتلويحات والسطرحان
فانها عسير الدفع دقيق السلك و قد هدانا الله سبحانه الى^٥ كنه الامر و تورق قلبنا
بشهود الحق في هذا السقام و يسر لنا بالهامه و تسديده دفع هذه الشكوك كلها و فسح
ظلمات هذه الوسوس والاهام برمتها « فالحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي
لولا ان هدانا الله » و من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى اوائل سفرنا الامان من اسفار

١- والقائل هو السراج المحقق لمعتمد الاسرار قدس سره في « حكمة الاشراق » ص ٢٤٥ .

٢- في الجزء الثالث . ص ٢٤٥ .

٣- راجع شرح حكمة الاشراق للطبع الحرة . ص ١٤٥ . في ص ١٨٢ .

٤- نور قلبنا . ص ٥٥ .

الاربعة و فيه كفاية لطالب الهداية^١ . والحق ان الجهل بمسئله الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان بالوجود يتعرف كل شيء و هو اول كل تصور و اعرف من كل متصور^٢ فاذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل الا بالكشف والشهود كما مر ، و لهذا قيل : «من لا كشف له لا علم له» .

ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حججاً كثيرة في التلويحات^٣ على ان الوجود اعتباري لا صورة ولا حقيقة له في الاعيان صرح في اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية وما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية و هل هذا الاتناقض صريح وقع منه ؟

الإشراق العاشر

ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يعرض اولاً وبالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً كما في ساير العلوم فان مطالبها محمولات لا يعرض للموجود المطلق الا بعد ان يصير امراً خاصاً من باب الحركات والمتحركات او من باب المقادير المتصلات والمنفصلات .

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص في العلوم الجزئية التي هي تحت العلم الطبيعي والتعليمي بل زيد عليه فيها مخصصات اخرى غير كونه ذاتية مطلقة او

١- و قد عبر «قد» عن كتابه الكبير تارة «بالاسفار الاربعة» و تارة «بالحكمة المتعالية» لان له مقام اجمال المسمى بالحكمة المتعالية و مقام تفصيل مسمى بالاسفار الاربعة . هكذا سمعت من استاذنا الاعظم سيد اكابر الحكماء آقا ميرزا ابوالحسن قزويني «ادبمت ظلاله» بعض اوقات استفادني منه .

٢- : واعرف من كل متصور غيره ... الخ د،ط ٣- و قد ذكر جميع الادلة التي ذكرها في المطارحات

٤- : بمخصصات اخرى ... د،ط

ذاكمية مطلقه- كسباحة الامزجة- لانواع تراكيب العنصريات وكمباحث اقسام الاصوات و تأليفاتها و نغماتها و كسباحة احكام حركات الكواكب و ما يتفرع على نسب انظار النجوم و قراناتها واتصالاتها الى غير ذلك من العلوم الجزئية الباعث^١ عن احوال الموجودات التي تضاعفت عليها التنزلات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعي والتعليمي ايضا .

و لان الوجود بما هو وجود مستغن عن الاثبات والتحديد حتى يلزم الافتقار الى علم سابق يكون هناك^٢ من المطالب و هي هنا من المبادئ المسئلة فالموضوع الاول للحكمة الالهية هو الوجود «بما هو موجود» لا الوجود الواجبى كما ظن لاته من المطالب فى هذا العلم فاما^٣ مسائله و مطالبه فاثبات جميع الحقايق الوجودية من وجود البارى جل اسمه و وحدانيته و اسائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه و رسله و اثبات الدار الآخرة و كيفية نشوعا عن النفوس . فالحكيم الالهى هو السؤ من الصدق بهذه المعارف من الله و ملكوته الاعلى^٤ و الاسفل و كتبه العرشية و اللوحية و قضائه و قدره و اهل سفارته و رسالته و برجوع كل شىء اليه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الارضُ كَغَيْرِ الارضِ» و الى هذه العلوم الربويّة اشار فى قوله تعالى : «آمن الرسول بما انزل اليه الآيّة»^٥ و من مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكم والكيف وغيرها و هى له كالانواع .

و منها اثبات الامور العامة و هى له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والآخر

- ١- : الباعث عن احوال الموجودات التى ... الخ
- ٢- : هذا من المطالب ...
- ٣- : و اما مسائله و مطالبه ... الخ
- ٤- سورة ابراهيم ١٤ آيه ٤٩ : «يَوْمَ نَبِّئُ الَّذِينَ كَفَرُوا انهم كانوا من الكافرين»
- ٥- البقرة ٢٨٥ سورة البقرة

والقوة والفعل والكلية والجزئية والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر .
و من مطالب هذه الحكمة اثبات مبادئ القسوى الاربع للموجودات اى الفاعل
والغاية والمادة والصورة .

اظلام وَهْمٍ وِ اشراق عَقْلٍ

ربما يتوهم متوهم : ان الوجود اذا كان موضوعاً للحكمة الالهية لم يمكن اثبات
مبادئ الموجودات فيه لان المطلوب فى كل علم لواحق موضوعه لا مبادئه . فيجاب
عنه : ان النظر فى مبادئ الوجود ايضاً نظر فى لواحقه اذ الوجود بما هو وجود او موجود
ليس متقوماً بكونه مبدء ولا ايضاً بما هو هو مفتقر الى مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء
من عوارضه الذاتية التى يلحقه لحوماً اولياً اذ لا شىء اعم منه حتى يعرض له اولا هذا
المعنى ولا كانه فى عروض هذا المعنى له يفتقر الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .

وهيها سرّ عرشى : و هو ان طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عمومية ليست
كوحدة الاشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق ، فيجوز ان
يكون المتقدم عليه من اللواحق المتأخرة عنه بل الوجود المطلق بذاته متقدم و متأخر
و سابق و لاحق و بهذا التنوير يزاح ظلمة الاشكال و ينكشف جليلة الحال ولا يحتاج
الى ما اعتذر عنه الشيخ اخيراً فى الشفاء : « بان المبدء ليس مبدءً للموجود كله و الاء
لكان مبدء لنفسه بل الموجود كله مبدء له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو
مبدء لبعض الموجود انتهى^٢ » بل لقائل ان يقول : اذا كان مبدء لبعض الموجود يصدق

١- الهيات الشفاء طبعة الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢٨١ .
٢- قال الشيخ بعد هذه العبارة : « فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقاً بل انما يبحث عن
مبادئ بعض ما فيه كساير العلوم الجزئية الخ »

عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود والسبب ايضاً و ان كان موجوداً مقيّداً فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود لان المطلق صادق على الفرد السقيد لست اقول : صادق عليه بوصف الاطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك .

ثم العجب من المحقق لمقاصد الاشارات كيف ذكر في شرح قول الشيخ النمط الرابع في الوجود و علة : «ان الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له ، و على الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزءاً منها بل انما يكون عارضاً لها فاذن هو معلول مستند الى علة و لذلك قال الشيخ : «في الوجود و علة» .

اقول : ليت شعري ما الباعث له على هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما في - الشقاء في مثل هذا الموضوع ثم هب ان الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ في هذا النمط من علل الوجود هي العلة الاربع الفاعلية والغائية والمادية والصورية - و ليس للوجود العام البديهي حاجة الى مثل هذه المبادئ بل الوجه كما مرء فكما ان الوجود المطلق الشامل للموجودات النسبسط عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الى فاعل و غاية و مادة و صورة و الكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هو هو لا امر اعم و لا امر اخص كما علت فيكون من المطالب التي يبحث عنها في الحكمة الالهية و علم ما قبل الطبيعة فالسجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادئ موضوعه من اقسامه و افراده يكون حراً بان يكون البحث عن اثبات مبادئ موضوعه فيه ولو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع في الحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك اكان الواجب ان يبحث في العلم الطبيعي عن احوالها لكثته يس كذلك و لذلك يجب ان يبحث عن احوال مبادئه في العلم الذي هو فوق الطبيعة .

الإشراق الحادى عشر

فى تعريف الأمور العامة المبحوث عنها فى احدى الفلسفتين الالهيتين
والإشارة الى اضطراب كلام المتأخرين فى تعريفها

قد مرّ ان البحث فى الفلسفة الاولى والحكمة القسوى عن عوارض الوجود بما
هو وجود فضرِب منها ذوات مجردة عن المواد بالكلية والحكمة الباحثة عنها يسمي
بأولوجيا فى لغة «يونان» اى العلم الربوبى ، و ضرب منها معان و مفهومات كئيّة لا
يأبى عن شمولها للطبايع المادية لا بما هى مادية ، بل حيث هى موجودات مطلقا ،
فالأحرى ان يعرف الأمور العامة بانها صفات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج
الوجود فى عروضها الى ان يصير طبيعياً او رياضياً و بالجملة امراً متخصص الاستعداد
لعروض شىء منها فتأمل فى ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم فى تفسير
الامر العام ففسروه تارةً بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود عنوا به الواجب والجوهر
والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل و كذا الكيف و تارةً بما يشمل الوجودات^٢
كلها او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها
مما يختص بالواجب و تارةً بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل
بان يكون هو و ما يقابله شاملاً لها و لشموله الاحوال المختصة زادوا قيماً آخر و هو
ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى .

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بانه : ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد

والتضاييف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالوجوب والامكان ليسا كذلك اذ
مقابل كل منهما بهذا المعنى لا يتعلق به غرض على و ان اريد بها مطلق المباينه
والمنافاة فالاحوال المختصّة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصّة بالآخرين يشمل
جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلى فانها من السقاصد العلميّة .

ثم ارتكبوا في دفع الاشكالات تمحلات شديدة .

منها : ان الامور العامّة هي المشتقات و ما في حكمها .

و منها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد متعاقبا بالطرفين غرض على ،
و تلك الاحوال اما امور متكررة و اما غير متعلق بظرفيها غرض على ، كقبول الخرق
والالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم السلكة .

و منها : ان المقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض و بين الواجب
والسكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على
الاحوال الخاصّة الى غير ذلك مما يؤدى ذكرها الى تضييع الوقت .

شبهة " و حل "

و مثل هذا التحير والاشتباه وقع لهم في موضوعات ساير العلوم . بيانه : ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحسوس
الذي يلحق الشيء لذاته او الامر مساوية ٢ .

فاشكل عليهم الامر لما رأوا انه : قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي يختص
ببعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعه . ولم يشيروا بقول
ليعلموا ان جميع هذه الاحوال مستايعرض لذات الموضوع بالمعنى الذي قرره الحكماء
كما سيأتى فاضطروا تارة الى اسناد السامحة الى رؤسا العلم في اقوالهم و احكامهم

١- يتعلق دوط

٢- او الامر يساويه ... دوط

و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم .

ثم لم يتفطنوا بأن الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس و اخصيته عن الجنس لا ينافى عروضه لذاته من حيث هو هو، ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة للانواع ، قد يكون أعراضاً اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك و ان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولى .

نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخص و كان ذلك الشئ مفترقاً في حقوقه الى ان يصير نوعاً متهيئاً الاستعداد لقبوله فليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ و غيره^١ .

و ما اظهر لك ان كنت فطنا ان لحقوق الفصول لطبيعة الجنس كالاتقامة والانحاء للحظ مثلاً ليس ممّا يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل التخصيص انما يحصل له بها لا قبلها^٢ فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا^٣ بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره لما صرّحوا : بان اللاحق لشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجاً في حقوقه به الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع انهم مثلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحاء المنوعين للخط .

و لست ادري اى تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشئ

١- و قد ذكر الشيخ هذه المسألة في اوائل الهيات الشفا و قد شرحها المصنف في تعليقاته المباركة على الشفا بما لا مزيد عليه

٢- لان هذا التخصيص فاعلى لا قابلى

٣- و منهم المحقق الدوانى في حواشى التجريد والسيد السند وابنه غياث اعظم العلما

لا يكون عرضاً اوّلياً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اولياً للخط بل العرض الاوّل له هو المفهوم المردّد بينهما .

الاشراق الثاني عشر

في الاشارة الى المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهية حق وجودها الخارجى ان لا يكون فى موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .
والمقولات هى الاجناس العالیه للموجودات و هى عشرة : الجوهر والكم والكيف والايين والوضع و متى و ان يفعل و ان ينفعل والملك والاضافة .
و اعلم ان كليات الجواهر جواهر بمعنى ان مفهوم الجوهر مأخوذ فى ماهياتها و ان الجوهر لا ضد له بوجه و انه المقصود بالاشارة الحية والعقلية و قابل للاضداد بل للاشتداد .

ولا يجوز ان يكون شىء واحد بحسب وجود واحد جوهر او عرضاً .
والجوهر ينقسم الى حال و محل و مركب و مفارق عنها ذاتا او فعلا و هى العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعية فى الاشارة واللزوم فى الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف العرشى له كون الشىء بحيث يكون وجوده فى نفسه وجوده لغيره . فالسود من جنس السود و الجسم جوهر له ابعاد متصلة وهو مركب من الهيولى والصورة لا استحالة الجزء بدلائل الطبيعيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال . و ليس تسميها به لقبوله الاتصال فالاتصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولى ذاته ينتظم بامرين : قوة و فعل . و هما متلازمان فى الوجود لعدم تصور انفكاك احدهما عن الاخرى و ليسنا كالتفانيقين

و لكلٍ منهما حاجة الى الاخرى ' اما الهيولى ففي الوجود لكونها بالقوة واما الصورة
ففي البقاء و تعاقب الاشخاص لقبولها الحدوث والزوال بطريقتي الاتصال والانفصال ولو
بالامكان الوقوعي فهينا مقيم ثالث يقيم كلاهما بالآخرى ' بوجه غير دابر .
فالصورة بوحدته العمومية مع شريك مفارق تقيم الهيولى ' والهيولى ' بتشخصها
المستمرة بصورة ما تقبل تشخص كل صورة - و للجسم صورة - اخرى ' يصير بها نوعاً
طبيعياً اقننا البراهين على وجودها والذب عنها في كتابنا الكبير ، وماعدا الجوهر من
عوالي الاجناس اعراض يتبدل هي من فردا او من نوعها او جنسها على محل والحقيقة
كما هي غير متغير فيها جواب « ما هو » فالشمعة يتغير لونها و شكلها و ابعادها و
« هي هي » و مجموع الاعراض عرض .

والكم ينقسم الى متصل قار هو الجسم والسطح والخط و غير قار - هو الزمان والى
منفصل هو العدد و يشملها قبول القسمة والمساواة و عددها بالعدء والتطبيق^٢ بالفعل او
بالقوة بامكان وجود العاد .

والكميات لا ضد لها اذ ثلاثة المتصلات يجتمع والزمان لا يتعاقبها على موضوعها
لان موضوعه الحركة . واما العدد فكل نوع اقل موجود في الاكثر فلا تضاد والزوج
والفرد ليسا بضدين لان احدهما عدمي .

والكيف و هو الذي يعقل هيئة قارة بلا قسمة - و نسبة - و قد يتضاد ويشتد
واقسامه اربعة اجناس لان غير المختص منها بالكم اما كمالات او استعدادات والاولى
اما محسوسة او غيرها .

١- و قد ذكر مصنف هذا الكتاب هذه المسألة في مواضع مختلفة من كتبه و ذكرها على سبيل التفصيل
في تعليقاته على الشفا « طبعه - الحجرية ط ١٣٠٢ هـ . ق ص ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ » والاسفار الاربعة مباحث الجواهر
والاعراض « الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص ١٤١ الى ١٤٥

٢- في بعض النسخ الغير المطبوعة : بالعدء او التطبيق بالفعل ... الخ

و اولى الاوليين منها الثابتة و يسمى انفعاليّة .
و منها غير الثابتة و يسمى انفعالات .
و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غير الثابتة ^١ و يسمى حالات وهما
المختصّة بذوات الائنفس والائستعدادات .
منها ما للتابى والامتناع كالصلاية والمصحاحية لا الصحة و يسمى قوة طبيعيّة،
سواء كانت فى المحسوس او فى غيره .
ومنهما ما للقبول كاللّين والمراضية لا المرض وسمى لا قوّة طبيعيّة فى القسمين .
اما المحسوسات فهى مدركات الحواس الخمس فللمس الكيفيات الاربعة الاول
واللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والجفاف والبلىة والثقل والخفة وللبصر
الضوء واللّون اولاً ثم غيرها .
و للسمع الاصوات والحروف و عوارضها و للذوق تسعة حاصله من فعل الثلاث
فى مثلها ، ولا اسماء لانواع المشمومات .
واما المختصّة بالكميات فبالمتصلة كالاستقامة والاستدارة والشكل والزاوية
منها عند الطبيعيين ، وبالمنفصلة كالزوجيّة والفرديّة .
واما النفسانية فمثل العلم والقدرة والخلق واللذة والفرح .
والاين هو نسبة الجسم الى مكانه .
والجدّة هى نسبة التملك .
والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجة عنه .
والاضافة هى نسبة متكررة من الجانبين معاً و يجب فيها التكافؤ فى العدد و هى
عارضة لجميع الموجودات شيئاً ما هو مبدء الكل ، وان يفعل هو التأثير التدريجى . وان

١- غير نابية مهله ر، د - دوط

ينفعل هو التأثير التدريجي .

و متى هو نسبة الحركة او المتحرك الى الزمان و وقوع الحركة في الثلاثة الاخيرة
يستلزم وقوع التدريجي في الدفعى ، لان معنى الحركة في مقوله ان يكون للمتحرك
في كل آن من آتات زمان حركته فرد آخر من افرادها، والبسائط، كالنقطة والوحدة
خارجة عن المقولات والكلام في الشدة والضعف طويل .

الشاهد الثاني

في اثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهنى
و فيه اشراقات

الاشراق الاول :

في الاشارة الى نشآت الوجود

اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية
مثلاً مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة
كالعقول الفعالة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلات
عن المضادات متحركاً وساكناً، كائناً و فاسداً كالصور النوعية و النفوس المنفعلة على
تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجوداً غير هذين^٢ متوسطاً بين عالمين كالصور
التي توهمها الانسان .

الاشراق الثاني :

في الاشارة الى الوجود الذهنى

قالوا : « انا نتصور اموراً غير موجودة في الاعيان و نحكم عليها احكاماً ثبوتية

٢- توجد طورا آخر غير هذين د،ط

١- في بعض النسخ: الجوهر مثلاً مفهوم واحد.....

واقعيّة ، والحكم على الشئ " لا يُمْكِن الاّ بعد وجوده و اذ ليست في الاعيان فهي في الاذهان".

هذا اصل الدليل المشهور من القوم ثمّ اوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل الله قداهتدينا الى اصول كشيّة ارتفعت بها ساير الاشكالات في هذا المقام وزالت باسراقها ظلمات تلك الاوهام .

الاشراق الثالث : في الاشارة الى اصل يرتفع به كثير من الشبّه الوارده على الوجود الذهني ، و هو : ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة ، و المانع من التأثير العيني غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعداء . و الملكات لصحبة المادة و علايقها ، و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه احكام الوجوب و التجرد و الغنى يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المنفوض لوجودها و هو الفاعل في عرف الالهيين .

واما الفاعل في اصطلاح الطبيعيين فكل مبدء حركة و نو على سبيل الاعداد كالبناء في بناءه و النجار في نجره و هما بالقابل اشبه منهما بالفاعل بنا هما جسانيان و انما فاعليتهما الشبيهة بالفاعلية الحقيقية ما ينشأ في باطنهما من تصوير البيت و السرير و امثالهما فالنفس خلقت و ابدعت مثالا للباري جل اسه ذاتا و صفة . فعلا . و التفاوت بين المثال و الحقيقة فللنفس في ذاتها عالم خاص و ملكة شبيهة بسدده و رايه مشتملة على امثله الجواهر و الاعراض السجدة و السادية و امساف الاجسام القلبية و العنصرية البسيطة و المركبة و ساير الخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها . لعلم .

الحضورى والشهود الاشرافى لا يعلم آخر حصولى والناس لفى غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجائب فطرة الانسان و عالم ملكوته لاهتمامهم بمشاهدة المحسوسات والاعراض الحسية الحيوانية و نسيانهم امر الآخرة والرجوع الى الله و عرفانه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ اَنْفُسَهُمْ»^٢ فاذن وجود صور الاشياء للنفس و ظهورها على هذا النحو الذى لا يظهر اثرها فى الحس الظاهر غالباً يقال له^٣ الوجود الذهنى والظهور المثالى . فاحفظ! بهذاكى ينفعك فى دفع الاشكالات الواردة فى حصول الاشياء فى - النفس من لزوم سيرورة النفس عند تصور الحركة والحرارة والبرودة والكثرة والكفر متحركة حارة ، باردة ، كثيرة ، كافرة و كذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب والايجاب والمتضادين كالسواد والبياض فى موضوع^٥ واحد و كلما هو من هذا القبيل .

٤

الاشراق الرابع

فى الاشارة الى 'مسلك آخر فى اثبات الوجود الذهنى

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة تعيّناتها الشخصية^٦ او تحصلاتها - الفصلية معنى واحداً نوعياً او جنسياً بحيث تصح ان يحمل على تلك الافراد بهو هو فهذا المعنى الواحد المشترك فيه يمتنع ان يوجد فى الخارج واحداً مشتركاً فيه لاستحالة ان يتّصف امر واحد بصفات متضادة^٦ هى التعيّنات المتخالفه و لو ازمها المتنافية فوجوده فى عالم الحس ليس الاعلى نعت الكثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنى

١- : سورة التوبة ٩ آية ٦٨ : نسوا الله فسيبهم ان المنافقون هم الفاسقون .

٢- سورة المجادلة آية ٢٠ فانساهم آية ذكر الله اولئك حزب الشيطان الخ .

٣- : يقال لها [الصورة] الوجود الذهنى - د،ط

٤- فاحفظ بهذا د،ط ٥- فى اكثر النسخ : فى موضع واحد

٦- فى بعض النسخ : ان نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعيّناتها الشخصية ...

وحدانيًا محتملاً لان يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولا عليها متحدابها بحيث يسع وجودها العقلي^١ وجوداتها الحسيّة الجزئية فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحس والجهة^٢ والا اختص بمكان او مكاني و يخلو عنه غيره فمن هذا السبيل اصعد ايها السالك من هذه المرحلة السفلى^٣ بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك الاصلى و معبودك الاعلى «انشاء الله تعالى» .

وهم و كشف

و لعلك تقول : ان الثابت المحقق عند العلماء المحققين ، ان الاجناس والانواع و ساير الطبايع الكليه لها وجود في وعاء وجودات اشخاصها اذ هي متحدة الوجود مع الاشخاص في الوجود الخارجى ، فلم يلزم لها سوى هذا الوجود الشكوف لكل احد وجود^٢ .

فاعلم ان فى الكلام خلطاً يوجب الغلط وقد وقع فيه كثير من المتكاسين للاشتباه الواقع ههنا من جهة وضع الكلى موضع الطبيعة لا بشرط شىء و تحقيق الامر فيه مرجوع الى مباحث الماهية ، والفرق بين اعتباراتها ولو كانت الماهية مع صفة الكليّة والعموم موجودة فى هذا العالم يلزم منه محالات كثيرة واما الموجوده فى العقل فحيث يكون لها وجود ارفع من هذا الوجود الحسى المشروط لها وحده ارفع من هذه الوحدات الوضعية والسقراطية فوحداتها العديدة جمع كثره الحسيّة^٣ ولا تناقضها والتناقض انما يتصور بين وحدة و كثره من جنسها بلون حاصله من تكرار تلك الوحدة .

١- وجود العقل - د.ط

٢- ان من الممكن ان يكون هذا الوجود هو الوجود

احد من دون لفظ وجود - وهو صحيح ايضا ٣- جامع الدراسات الفلسفيه - د.ط

الاشراق الخامس

في اصل آخر يندفع به بعض الاشكالات .

ثمَّ يجب عليك ان تعلم : ان الوحدة المعتبرة في موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هي الوحدة الجسمانية للوضعية دون العقلية و الاء ، لا وجب عند تعقلنا شيئاً واحداً متصفاً بامرین متقابلين التقابل المستحيل و ليس كذلك ، و هذا التخصيص الذي اصطلناه و ان كان امراً غير مشهور ولا منصوباً عليه في كلام اكابر الحكماء والمنطقيين ، لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء اهل الكشف والشهود ويؤدّي اليه التعمق في المقاصد العالية كما سينكشف لك ان كنت من اهله في تحقيق^٢ المثل الافلاطونية و بعض الاستبصارات انشاء الله .

٤

الاشراق السادس :

في اصل آخر نافع جداً .

ان الحمل والاتحاد بين الشئين قد يكون ذاتياً اولياً مبناه : الاتحاد بينهما في المفهوم والعنوان و قد يكون عرضياً متعارفاً معناه : الاتحاد بينهما في الوجود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهوماً كلياً كما في القضايا الطبيعية او يكون افراداً كما في القضايا المتعارفة و هي اعم من ان يكون المحمول ذاتياً للموضوع او عرضياً فالحمل في احدهما بالذات و في الآخر بالعرض

ثمَّ انه قد يصدق معنى على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم العزئي والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء واجتماع النقيضين وشريك

٢- في بعض النسخ: في المثل الافلاطونية .

١- : جسماً واحداً - د،ط

البارى و عدم العدم و اشباهها بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهيولى و نظايرها . و لهذا اعتبروا فى شرايط التناقض وحدة اخرى من جملة الوحدات و هى وحدة الحمل فان كلاً من المذكورات يصدق على نفسه و يكذب عنها لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر ، فبهذا الاصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل .

الاشراق السابع :

فى الهداية الى طريق دفع الشبهات من هذا الاصل .

و هو : ان ما يستدعيه دلائل اثبات الوجود ذهنى للاشياء ليس الا ان للاشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و الا لكان الوجود ذهنى بعينه و جوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا «خلف» .

فاذا مؤدى الدلائل حضور معانى الاشياء فى اذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لا فردة والحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما ان مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و ليس فرداً لنفسه و الا لكان مركباً من الجوهر و شىء آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهرأً مطلقاً بل لا بد ان يكون جوهرأً باحد الحقلين . عرضاً بالآخر فكذا الحال فى تصورنا للحيوان السطلق والانسان السطلق و غيرها من الختايق فالحيوان حيوان باحد الوجهين و ليس بحيوان من الوجه الآخر والكاتب كاتب من احد الوجهين و غير كاتب من الوجه الآخر .

فاجعل هذه القاعدة مقياساً فى تعقل اى مفهوم يحصل من الوجودات العينية فى ذهنك و من ارتكب القول بانه عند تصورنا الانسان يحصل فى ذهننا جسم ذو نسوة و اغتداء و حركة ارادية و ادراكات جزئية و كلية بمعنى انه يصدق عليه هذه السعاني و يحصل

١- فى بعض النسخ «فلم يكن ما فرضناه جوهرأً مطلقاً» والذم على من افهمه ان هذا هو المقصود سقط عن النسخ .

حملاً شائعاً صناعياً، فقد فارق بديهته العقل .

الاشراق الثامن :

فى التخلص عن لزوم كون شىء واحد جوهرأ وكيفأ عند تعقلنا الانواع الجوهرية و ذلك لاختلاف نحوى الحمل^١ فيه فان صورة الانسان فى العقل انسان ذهنى و كيفية نفسانية ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجوهر و ذاته كما فعله بعض الفضلاء^٢ .

ولا يصح القول بان صور الجواهر فى الذهن مما يصدق عليها مفهوم الجوهر بمعنى انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف و هذا الوجود الذى لها فى النفس هو ايضا وجود خارجى اذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس الا فى موضوع بل صورة الجوهر فى النفس ماهية جوهر و هى فى نفسها فرد من مقولة الكيف .

والسر فى ذلك ان كل ماهية او معنى لشىء فهو تابع لنحو من الوجود يخصه و يترتب عليه آثاره المخصوصة و ماهية الجوهر ماهية امر و جوده لا فى الموضوع فكل وجود ليس فى موضوع تصدق عليه ماهية الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر المتحدة فى الذهن بوجود قائم بموضوع الذهن معنى الجوهرية بالحمل الشائع اذ ليست هى فى هذا الوجود بصفه ينتزع منها العقل معنى الجوهرية بل هى بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الاولى و هذا و ان كان امراً غريباً حيث ان مفهوم المستغنى عن الموضوع لا يكون مستغنياً عنه الا ان الفحص

١- نوعى الحمل - د، ط

٢- وهو المحقق الدوانى ملاجلال .

والبرهان اوجباها .

تفريع "تحصيلي"

فالتبايع الكلية العقلية من حيث كليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات
و من حيث وجودها في النفس تدخل تحت مقولة الكيف .

شك "و تحصيل"

فان رجعت و قلت : ليس الجوهر مأخوذاً في طباع اجناسه وانواعه وكذا الكمية
والنسبة في طباع افرادها . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد ناه حساس ناطق
والزمان مقدار غير قار والسطح كم متصل ذوقسه في جهتين فكيف لم يكن الانسان
جوهرأ والزمان والسطح كماً .

فتنبه و تذكر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الانسان مع فصل . لا
يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته بحيث
يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افراد الانسان و انحاء وجوداته و كذا في سائر
انواع المقولات .

الاشراق التاسع :

في ذكر نمط آخر الهامى ينكشف به كيفية وجود الكلليات في الذهب .

و قد مر في صدر البحث : ان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والحيوية

١- و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد منه من حواسيبنا من هذه الكلمات و الجملات و الجملات
انشاء الله تعالى

٢- : انها اسبغ بالفاعل المحذوف ... دوط

اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .
والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقلية للانواع الجوهرية المتأصلة
فهي بمجرد اضافته اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية و مثل مجردة نورية واقعة
في عالم الابداع موجوده في صقع من الربوبية ، و كيفية ادراك النفس اياها : ان تلك
الصور النقية لغاية شرفها و علوها و بعدها من اقليم النفس المتعلقة بالاجرام ، لم
يتيسر للنفس ان يشاهدها مشاهده تامة نورية و يراها رؤيه كامله عقلية لالحجاب
بينهما او منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلا جرم يشاهدها
مشاهدة ضعيفة مثل من ابصر شخصاً عن بُعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل
المثال النوري والصورة العقلية القائمة بذاتها عند ملاحظة النفس اياها^١ الابهام
والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هي معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول
ايضاً متحد مع علته ضرباً من الاتحاد .

فالنفس الانسانية ما دامت في هذا العالم يكون تعقلها للاشياء العقلية والذوات
المفارقة الوجودات تعقلا ضعيفا ولاجل ضعف الادراك يكون المدرك وان كان قويا
شديدا القوة قابلا للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلي
لانها اشباح لحقيقته و "مثل" لذاته ولاعجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى له
ارتباط تام بشيء او اشياء محمولا عليه او عليها «بهو هو» اولا ترى ان الناطق والحساس
يحملان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل في مفهوميهما
الا كونهما مأخوذين من الصورة الانسانية والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين
ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس و حقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن
و كذا للمركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء لكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه ،

١ - عند ملاحظة اياها ، الكلية والابهام والاشتراك.... دط .

فهي محمولة عليها متحدة بها و ليس منشأ الحمل و مصحح الاتحاد الا ككون النفس مقوما للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب السعنى والقوام و اذا كان كذلك فلا شك ان ارتباط كل واحد من السائل العقلية والذوات النورية الادراكية التي هي ارباب الاصنام الجسمانية الى اصنامها او كد من ارتباط النفوس الى الابدان والاشخاص فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على اشخاص صنمه و صدقه عليها اولى من حمل المشتق من النفس كالناطق والحساس على الاشخاص السندرجة تحتها على ما هو المشهور و عليه الجمهور وليكن هذا عندك شاهداً على وجود المثل النورية - الافلاطونية .

كشف و اناة

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً نورية مجردة لا بتجريد النفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس الى السخيّل ثم منه الى العقول و ارتحال لها من الدنيا الى الاخرى^١ ثم الى ماورائهما [اي الدنيا والاخرة] .

و فى قوله تعالى : «ولقد علمتم النشأة الاولى^١ فلولا تذكرون^٢» اشارة الى هذا المعنى اى تقدم النشأة الدنيا على النشأة الاخرى^١ من جهة انتقال النفس من ادراك المحسوسات الى ماورائهما فان معرفة امور الاخرة على الحقيقة فى معرفة امور دنيا على ان^٢ مفهوميهما من جنس المضاف واحد المضافين لا يعرف الا مع الاخر . ولهذا قيل : «الدنيا مرآة الاخرة» والعارف بشاهدة احوال الانسان هي هنا يحكم باحواله

٢- : الواقعة سورة ٥٦ ، آية ٦٢ .

١- الى الاخرة «جـ» .

٢- : فى بعض النسخ : لان مفهوميهما .

في القيامة و منزلته عند الله يوم الآخرة .

و اعلم ان لهذه المسئلة على هذا الوجه الذي ادركه الراسخون في الحكمة مَدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني و كثير من المقاصد الايمانية و لهذا بسطنا القول فيها في الاسفار الاربعة بسطا كثيراً ثم في الحكمة المتعالية بسطا متوسطاً و اقتصرنا ههنا على هذا القدر اذ فيه كفاية للمستبصر .

الاشراق العاشر :

في دفع الاشكال اللازم على طريقة الجمهور من صيرورة شئ واحد جوهرأ و كيفاً عند تصورنا الجوهر على منهج آخر يناسب طريقته من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب الماهية الجوهر والكم وغيرهما كيفاً في الذهن^١، ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل^٢ من ان اطلاق الكيف على المعلوم والصور النفسانية من باب المجاز والتشبيه ، بل مع التحفظ على قاعدة كون العلم بكل مقولة من تلك المقولة و مع تسليم كون العلوم كلها كيفيات في الواقع .

بيان ذلك : انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته و اعراضه وذاتيته و عرضياته ، كالنامى والحساس والناطق وكالابيض والماشى والضاحك فهي موجودات بوجود زيد، اذ الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات و الى عرضياته بالعرض و مصحح الاول التقويم و مصحح الثاني العروض و كما ان كون الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب بل ولا للناطق ايضاً لان الجنس غير مقوم للفصل ، فكذلك الحال في الموجود الذهني

١- والقائل هو السيد السند صدر الدين الشيرازي «سيد المدققين»

٢- و هو العلامة الدواني في تعليقاته على التجريد .

النفساني ، فان من جملة الحقايق الكلية الخارجية العلم و اذا وجد فرد منه في النفس و هي مادة عقلية ، كما ان الهيولى ' مادة حسيّة ، فانما يتعين ذلك الفرد من العلم و يتحصل بان يكون متحداً مع ماهيّة العلوم و يكون ذلك الفرد من العلم جوهرأ او كماً او كيفأ او اضافةً فعند ذلك يصدق عليه الكيف والجوهر معاً ، لا بان يكون كلاهما مقولة له اي جنساً عالياً بل بان يكون احدهما جنساً مقوماً له والاخر عرضاً عامّاً ، لكن الاولى ' والاقترب الى التحقيق ان يكون الكيف جنساً بعيداً له ، والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضاً عامّاً له والانسان مثلاً فصلاً محصلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة السعومة اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا ايراده مناسباً لانظار الباحثين من المتأخرين والله الهادي الى طريق الحق واليقين .

الشاهد الثالث

في الاشارة الى واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبته و ان ايتد
وحدة تخصه و اية نعوت تحته و فيد اشراقات

الاول : في اثبات الوجود الغني الواجبي . الوجود اما متعلق بغيره بوجه من الوجود و اما غير متعلق بشئ اما لا و المتعلق بغيره اما لكونه موجوداً بعد عدمه و اما لامكانه و اما لكونه ذا ماهية ، فالاول نحلله الى عدم سبب و محدد و بدون ذلك الوجود بعد العدم و العدم بيا هو عدمه ففى محض لا يسلح ان يتعلق بشئ . كون الوجود بعد العدم من الموازم الضرورية لثبته . و الوجود اسى لثبته غير جمعواه

١- الوجود اما متعلق .. ربط - ٢٠١٥

فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واما الامكان فهو امر " اعتبارى سلبى لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية فلا يوجب تعلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً لعلّة مبيّنة للماهية - اصلاً لكونه من لوازم الماهيات الامكانية - كما ان الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .
واما الماهية ، فهي ليست سبباً للحاجة الى العلة ولا هي ايضاً مجعولة - متعلقة - بالفاعل لما سيأتى من البراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض وبتبعية الوجودات ، فبقى ان المتعلق بغيره هو وجود الشئ لا ماهيته ولا شئ آخر .

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلك المقوم قائماً بنفسه فهو المطلوب وان كان قائماً بغيره فننقل الكلام الى ذلك المقوم الاخر وهكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره .

ثمّ جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة في حكم وجود واحد في تقوّمها بغيره وهو الواجب جلّ ذكره فهو اصل الوجودات وماسواه فروعه وهو النور القيوم وماسواه اشراقاته والماهيات اظلاله ، «الله نور السماوات والارض» ، فليذعن انه قائم بذاته والوجودات ذوات الماهيات شئونه واعتباراته ووجوهه وحيثياته «الا له الخلق والا امر» .

الاشراق الثاني :

في وحدانية الواجب تعالى^١

ان لنا باعلام الهى برهاناً عرشياً على هذا المطلب الشريف الذى هو الوجهة الكبرى
لاهل السلوك محكماً فى سماء وثاقته التى «ملتت حرساً شديداً لا يصل اليه لمس
شياطين الاوهام و لا يمسّه القاعدون منه مقاعد للسمع الا المطهرون» من الارجاس
النفسانية المكتسبة من ظلمات الاجسام .

بيان ذلك : ان الواجب لما كان ينتهى^١ اليه سلسلة الحاجات والتعلقات فليس
وجوده متوقفاً على شىء^٢ فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه وذاته^٢ واجب الوجود
من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة امكانية او امتناعية
والا لزم التركيب المستدعى للامكان و ذلك مستحيل . فاذا تسهّدت هذه المقدمة التى
مفادها : ان كل وجود و كل كمال لوجود يجب ان يكون حاصلًا لذاته تعالى^١ او
فايضاً عنه مترشحاً من لدنه على غيره كما قال «ربنا وسعت كل شىء رحمةً و
علماً^٣» ، وهما عن ذاته فلو كان فى الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل
الذات عنه لاستحاله ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلق احدهما بالآخر
والا لزم معلولية احدهما او كليهما و هو خرق الفرض . فلكل منهما اذن مرتبة من
الكمال الوجودى ليس للآخر ولا منبعضا منه فايضاً من لدنه . فيكون كل منهما
عادماً لكمال وجودى و فاقداً لتحتمل ثانوى^٤ فذات كل منهما لا يكون محض حيثية

١- لما كان معنى سلسلة الحاجات . دبط - آى .

٢- فذاته واحداً للوجود - آى .

٣- سورة المؤمن ٤١ . آية ٧ التى فيها العرش ومن جلالته . جلالته . و قوله تعالى و
يسمعون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شىء رحمةً و علماً . والآية التى فيها قوله تعالى
ليس هذه الآية و كذلك : و هما عن ذاته . فاقداً للحيثية الثانوى .

الفعليّة والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء آخر كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولا واحداً حقيقياً ، والتركيب ينافي الوجوب الذاتى كما مرت الاشارة اليه .
فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعليّة وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشآت الوجودية فلا مكافئ له فى الوجود ولا ندء ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيله- يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تاماً فوق التمام .

الاشراق الثالث :

فى صفاته تعالى .

صفات الواجب جل اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفاتيون ولا منفية عنه كما يقوله المعتزلة المعطلون النافون لصفاته المثبتون لاثارها تعالى ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعاً و عن الغلو^١ فى حقه^٢ والتقصير . بل وجوده الذى هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة وانفعال و قبول و فعل ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهية فى ذوات الماهيات الا ان الواجب لا ماهية له لانه صرف الوجود^٣ و ائيته اولى انبجست منه الايئات كلها ، فكما ان الوجود موجود فى نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة فى نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و اسمائه موجودات لافى انفسها من

١ - ولا منتفية عنه - آءق .

٢ - او عن الزيف فى حقه والتقصير . دط .

٣ - : لانه صرف اية اولى انبجست ... فى بعض النسخ و من جملتها نسخة : آءق و نسخة دط

٤ - فى بعض النسخ : وكما ان الوجود موجود...

حيث الحقيقة الأحدث^١ (لا في انفسها من حيث انفسها بل من خ، ل)

الاشراق الرابع :

في قدرته تعالى^١ و علمه .

قدرته افاضة الاشياء عنه لشيئته التي لا يزيد على ذاته و هي العناية الأزليّة .
و علمه ، و هو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته .

الاشراق الخامس

في علمه بغير ذاته .

مناط^٢ علمه الكسالى بالممكنات ليس كما ذهب اليه «المشائون» و تبعهم «الشيخان
ابونصر و ابوعلی و بهمنيار» و غيرهم : من ارتسام صور الاشياء في ذاته و تقرير رسوم
المدركات و اشباح الممكنات في نفسه ولا كما ذهب اليه «الاشراقيون» و تبعهم
«الشيخ السهروردي» صاحب حكمه الاشراق من كون مناط علمه بالاشياء السكنة
هي نفس حضور تلك الاشياء المباشرة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب اليه «السعترلة»
القائلون بثبوت السعدومات .

ولا ما ذهب اليه «افلاطن» القائل بقيام السثل و الصور السجدة بذواتها ولا ما
استقر عليه رأي «فرفوريوس» القائل بانحد العاقل و السعقول . «و ان كان لكل من
هذه المذاهب الأربعة وجهها صحيحا لعلمه التفصيلي الذي هو بعد الذات . ولا الذي
استراحت اليه^٣ قلوب المتأخرين من العلم الاجمالي على النحو الذي حصلوه و قرروه

١- في بعض النسخ : لا في انفسها من حيث انفسها بل من حيث انفسها بل من حيث انفسها .

٢- في بعض النسخ ليس لفظ : المناط و هذا اللفظ هو المنطوق .

٣- في نسخة دوط : ولا الذي استراحت قلوب المتأخرين اليه .

فى كتبهم بل كما علمنا الله سبحانه بطريق اختصاصى سوى هذه الطرق المذكورة ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة لغموضه و عسر ادراكه على الاكثر الافهام ، ولكنى اشير اليه اشارة يهتدى بها اليه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالى فى مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته و اسمائه كلها وهى ايضا «مجلاة» يرى بها و فيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا اتحاد اذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يغير وجود صاحبه والاتحاد يستدعى ثبوت امرين يشتركان فى وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات ، و هناك ليس كذلك كما اشرفنا اليه بل ذاته بمنزلة مرءآت ترى فيها صور الموجودات كلها و ليس وجود المرءآت وجود ما يترائى فيها اصلاً .

اشارة تمثيلية

و اعلم ان امر المرءآت عجيب و قد خلقها الله عبرة للناظرين و ذلك: ان ما يظهر فيه ويترائى من الصور ليست هى بعينها الاشخاص الخارجية كما ذهب اليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع ، ولا هى صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيون ، ولا هى من موجودات عالم المثال كما زعمه الاشراقثيون . فان كلاً من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح والرد كما هو مشروح فى كتب الحكماء ، بل الصواب ما اهتدينا اليه بنور الاعلام الربانى الخاصى و هو : ان تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشفٍ و سطح صقيل على شرايط مخصوصة فوجودها فى الخارج وجود الحكاية بما هى حكاية و هكذا يكون وجود الماهيات والطبايع الكلية عندنا فى الخارج ، فالكلى الطبيعى اى الماهية من حيث هى ، موجود بالعرض لانه حكاية الوجود ليس معدوماً مطلقاً كما عليه المتكلمون ولا موجوداً

اصلياً^١ كما عليه الحكماء بل له وجود ظلّي كما سينكشف لك انشاء الله تعالى^٢.

تكملة

علمه بالجزئيات الماديّة على وزان فاعليته فان جهة اليجاد للاشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه ، فوجود الاشياء له عين علمه تعالى بها^٢ هذا في العلم الذي مع اليجاد و اما علمه المتقدم على اليجاد فقد اهدت اليه فتذكره .

اشارة عرفانيّة

ان من شرح الله صدره للاسلام و قذف في قلبه نور الايمان يرى ان الله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقايق الاسماء الالهية و يرى ان له علماً متبوعاً مقمداً على ايجاد المعلوم من صور الوجودات العينية فهو مفتوح العينين فباحدي عينيه يرى كونه تعالى^١ مرء آتاً لصور الممكنات، و بالآخرى^٢ يرى كونها بحقايقها الوجودية مرآة^٣ وجهه^٤ يشاهد فيها صور اسمائه تعالى^٥.

الاشراق السادس :

في الاشارة الى اسمائه الحسنی

قال الله جلّ اسمه : «قل كلّ يعمل على شاكلته»^١ اي : لا يعمل الا ما يشاء به بمعنى ان الذي يظهر منه يدل على ما هو في نفسه عليه . والعالم عمل الله وحده (صنعه خ) فعله على شاكلته ، فما في العالم شيء الا وله في الله عمله^٢ وكن له حد

١- في بعض النسخ ولا موجوداً اسبلاً .
 ٢- في النسخ لا يوجد الا في النسخ .
 ٣- كلمة وجهه ليست في النسخ المحطه .
 ٤- في النسخ لا يوجد .
 ٥- فاعلم ان الا وله فرائه اسبلاً . لذا وجد في بعض النسخ ومن النسخ لا يوجد .
 في اكثر النسخ : وله فرائه اسبلاً .

نوعى مما فى العالم فهو منحصر فى عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجد .
فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و اعراضه لصفاته . فمتاه لآزله و اینه
لاستوائه على العرش و كتمه لعدد اسمائه و كيفه لرضاه و غضبه و وضعه لقيامه بذاته و
«يداه مبسوطتان» و جدته لكونه مالك الملك و اضافته لربوبيته و ان يفعل لا يجاده و ان
يفعل لا جابته من سنله و على هذا القياس اجناس المقولات و انواعها و افرادها .
فما من شىء ظهر فى العالم الا وله فى الحضرة الالهية صورة تشاكله و لولا هى
ما ظهر لان وجود المعلول كما سيأتى ناش من وجود العلة فكل ما فى الكون ظل لما
فى العالم العقلى و كل صورة معقولة هى على مثال ما فى الحضرة الالهية .
ولكن يجب ان يتصور و يعتقد ما هناك على وجه اعلى و اشرف و الا فذاته فى
غاية الاء حديّة و الجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شىء بوجه من الوجوه .
فليس بجوهر و الا لكان له ماهية و لكان مشتركاً مع غيره فى مقولة الجوهر فيمتاز
بفصل فيتركب ذاته و هو محال و لا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [من]
ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال .
وفعله ليس الاً اضافته القيومية المصححة لجميع الاضافات له مثل العالمية
و القادريّة و المريديه و الكلام و الراقية . و السمع و البصر و غيره فله اضافة واحدة
فقط يصحح جميع الاضافات الفعلية كما ان له ذاتاً واحدة يصحح جميع الكمالات
الوجودية .

الاشراق السابع :

فى نفى الحدّ و البرهان عنه تعالى
قد مرّ انّ ذاته تعالى ا صرف الوجود الذى لا اتمّ منه و الوجود اعرف الاشياء

١ - قالت اليهود بدالله مفلولة غلت ايديهم و لعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان... الخ . سورة ه المائدة

و ابسطها فلا معرف له ولا كاشف فلا جزء له خارجياً واذ لا ماهية (له د،ط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتكوين الحد منهما غالباً ولبساطته . وما لا حد له فلا برهان عليه اذ الحد والبرهان يتشاركان في الحد ود ، فذات البارى مما لا حد له ولا برهان عليه .

واما صفاته و اسماؤه فلا استحالة فى كون معانيها ذوات حدود و براهين لانها مفهومات كلية من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم «الله» ومعناه : فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقايق الامكانية واقعة فى حده .

تفريع "عرشى"

فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة معنى الاسم الظاهر وهذا ايضا من الحكم التى «لا يمسثها الا السطرون^١» .

الاشراق الثامن :

فى الفرق بين الأسم والصفة :

مفهوم المشتق عند الجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنسبة وعند بعض المحققين^٢ هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات والتفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول اذا اخذ فى العقل «بشرط لاشى» و عرضياً محمولاً اذا اخذ «لابشرط» وهذا كالتفرق بين الجزء الصورى والفصل كذا بين الجزء السدى والجنس .

١- فى كتاب منطق . لا يمسثها الا السطرون .
٢- وهو العلامة الدواني . «رده» صرح بذلك ووجه اسم الحد عند بعض علماء الفلاسفة من علماء الاشراق .
حواسيبا على هذا الكتاب

وعند بعض^١ «هو الذات مع النسبة الى المبدء على وجه يكون النسبة داخلة»
 فى المفهوم والمبدء خارجاً». . والحق ان مفهوم المشتق ما ثبت له مبدء الاشتقاق
 مطلقاً اعم من ثبوت الشئ لغيره او لما هو جزءه او لنفسه ، ففى الاول يكون ذلك -
 الثبوت المطلق مناط اتصاف امر مباين بذلك الشئ وفى الثانى يكون مناط اتصاف -
 الكل بجزئه وفى الثالث يكون مناط اتصاف الشئ بنفسه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : الفرق بين اسماء الله و صفاته فى عرف العرفاء كالفرق
 بين المركب والبسيط فانهم صرحوا بان الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم
 وقد يقال : الاسم للصفة اذ الذات مشترك بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر -
 الصفات و لذا اختلفوا فى ان الاسم عين الذات ام غيره .
 ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف فى كونه غير الذات
 فهذه الالفاظ هى اسماء الاسماء فلا تغفل .

الاشراق التاسع :

فى بيان وثاقة هذا المسلك الذى سلكناه فى الوصول الى الحق و صفاته و آثاره .
 اعلم ان الطُّرُق الى الله و صفاته و افعاله كثيرة منها : طريق الماهيات اذ كل ما له
 ماهية غير الوجود فالوجود لها من العوارض الاستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود
 من اللوازم للماهية والا لكان وجودها متقدماً على وجودها ولكانت موجودة سواء
 فرضت موجودة او معدومة كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ، و جميع الجواهر والاعراض
 لكونها واقعة تحت المقولات فيحتاج الى فصول يكون ذاتها متقومة من الامرين

١- والمراد من هذا القائل هو المحقق الشريف فى حواشى المطالع (اول كتاب شرح المطامع للعلامة -
 الرازى مولانا قطب الدين) .

فهي اذاً وجودها غير ماهيتها .

فاذا كان واجب الوجود محض الوجود فلا واجب غيره والا لكان احدهما وجوداً و زائداً فيصير معلولاً^١ هذا خلف .

و منها : طريق الجسم و تركيبه من الهولي^١ والصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معيتهما في الوجود ، مفتقراً الى صاحبتهما فلهما موجد غيرهما لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً ، وايضاً الاجسام متناهية و لها موجد غير جسم فشهدت بوجود مبدع .

و منها : طريق الحركة من جهة حدوثها و تجددتها و افتقارها الى فاعل حافظ للزمان و محدد للمكان و مفيد لجسم تقبل حركات غير متناهية عن قوّة غير متناهية لتنظم^٢ به وجود كل حادث ، ولا بد ايضاً ان يكون غاية هذه الحركات والاشواق امراً عقليّاً لا يقع تحت تغيير و نقصان ، فالحركات دلت على وجود فاعل و غاية يكون مقدساً عن الحدوث والافول والعدم والنقصان والامكان «جلت كبريائه» .

و منها : طريق معرفة النفس و كونها جوهرأ ملكوتياً خارجاً من حد القوّة والاستعداد الى حد الكمال العقلي فلا بد منها من مكسل عقلي مخرج لها من القوّة الى الفعل ومن النقص الى الكمال فلا بد و ان لا يكون عقلاً^٣ بالقوّة والا لكان معضى الكمال قاصراً عنه ، و ايضاً لاحتاج الى مخرج آخر فاما ان يتسلسل او يدور و هما مستحيلان او ينتهي الى عقل و عاقل بالفعل و هو اما الباري او ملك مقرب من مبدعاته فالتنفس صراط الله الذي يفصلي لسالكه اليه تعالى و باب الله الاعظم .

و منها : طريق النظر الى مجسوع العالم و انه شخص واحد و حده شخصيته لا ارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الى مؤثر غيره . لا مكانه و حدوثه و افتقاره و ذلك -

١- من السحرة دوط : فيصير معلول المصير : والفاعل به غير صحيح

٢- لينظم به... دوط ، آ ، ق

٣- ولا بد ان لا يكون

المؤثر هو الواجب .

ولما استحال وجود عالمين فلا واجب غير واحد والا لكان له عالم آخر والبرهان قائم على 'عدم تعدد العالم كما بيّنناه في موضعه ، الى غير ذلك من الطرق التي يطول - الكلام بذكرها .

والذي اخترناه اولاً من النظر في اصل الوجود وما يلزمه هو اوثقها و اشرفها و اسرعها في الوصول واغناها عن ملاحظة الاغيار وهو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شيء لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما في قوله تعالى : «سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» اشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين في خلق السماوات والارض و ملكوتهما ، و قوله : «اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد^٢» اشارة الى طريقة قوم لا ينظرون الى غير وجهه الكريم و يستشهدون به عليه^٣ و على كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الالهية و يعرفونها في اسمائه و صفاته ، فما من شيء الا وله اصل في عالم الاسماء الالهية .

وبعد هذا الطريق في الاحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها ام الفضائل و مادة الحقايق ففي هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق ، فيمتاز عن ساير الطرق - المذكورة بهذا الوجه واما طريقة الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأن السالك والمسلك والمسلك منه والمسلك اليه كله واحد و هو البرهان على ذاته «شهد الله^٤ انه لا اله الا هو» .

٢- سورة ٤١- ، آية ٥٦

١- سورة ٤١، آية ٥٣

٣- في بعض النسخ : ويستشهدون به على كل شيء د، ط - آ، ق - ه ي و نسخة م، د

٤- سورة ٣١، آية ١٨

تنبيه

ان ما ذكره بعض متأخري الفضلاء من نواحي فارس^١ فيما ادّعاه من البرهان على وجوده تعالى من غير الاستعانة بابطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله : «لو انحصرت الموجودات في المسكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما ، متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما ، و تحقق ايجاد ما ، يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما ، لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد» وكذا قوله : «ليس للسوجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والالزم تقدم الشئ على نفسه . انتهى» .

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقاً: ان استحالة تقدم الشئ على نفسه واستحالة التناقض انما يظهر في موضوع^٢ الوحدة العددية لا في الوحدة النوعية واشباهه .

الاشراق العاشر :

في الله جلّ اسمه كل الوجود

قول "اجمالي : كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الاشياء والا لكان ذاته متحصل القوام من هويّة امر ولا هويّة امر ولو في العقل .

قول تفصيلي : اذا قلنا الانسان يسلب عن الفرس او الفرسية . فليس هو من حيث هو انسان لا فرس والالزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود . فكل مصداق لايجاب سلب السحبول عنه . لا يكون الا مركباً فانك ان حضر في الذهن صورته^٣ و صورة ذلك السحبول موافقة او اشتقاقاً . فتقاييس بينهما سلب

١- والعاقل هو المحس الحفري في حواشي الحريد والسيد . ان عبد القوي في التمهيد والبرهان الاسفار بما لا مزيد عليه واورد عليه ايضا الحكيم السحيم صاحب السوارف في معانيه في حواشي الحفري

٢- في موضوع الوحدة العددية .

٣- في بعض النسخ : تأرجح الذهن هو وذلك السحبول موافقة او اشتقاقاً

احدهما عن الآخر فما به الشئ هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس بكاتب، فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب، و الا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحثاً بل لا بدّ و ان يكون موضوع هذه القضية مركباً من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوّة او استعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شئ آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل و قوة ولو في العقل بمحض تحليله الى ماهيّة و وجود و امكان و وجوب، و واجب الوجود لمّا كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شايبة كثرة اصلاً فلا يلب عنه شئ من الاشياء فهو تمام كل شئ و كماله فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الاشياء لانه تمامها و تمام الشئ احق به و اوكد له من نفسه و اليه الاشارة في قوله: «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» و قوله: «وما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» فهو رابع الثلاثة و خامس الاربعة و سادس الخمسة لانه بوحدايته كل الاشياء و ليس هو شيئاً من الاشياء لانه و وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الاعداد بل وحده حقيقية لا مكافى لها في الوجود و لهذا «كفر الذين قالوا: ان الله ثالث ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفّاراً .

ومن الشواهد البيّنة على هذه الدعوى قوله تعالى: «هو معكم اينما كنتم» فان هذه المعية ليست ممازجة ولا مداخلية ولا حلولة ولا اتحاداً ولا معية في المرتبة ولا في درجة الوجود ولا في الزمان ولا في الوضع تعالى عن كل ذلك علواً كبيراً «فهو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شئ عليم» .

١- بحسب تحليله - د، ط - آء

٢- سورة ٨ ، آية ١٧

٣- سورة ٥٩ ، آية ٨

٥- سورة ٥٧ ، آية ٤

٤- سورة ٥٥ ، آية ٧٨

٦- سورة ٥٧ ، آية ٢

الاشراق الحادى عشر :

فى ان الوجود هو الواجب الواحد الحق وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم
العلية والمعلولية عندنا لا يكونان الا بنفس الوجود لاستعلم : ان الماهيات
لا تأصل لها فى الكون حسبا وقعت اليه الاشارة .

والجاعل التام بنفس وجوده جاعل ، والمجعول اتسا هو وجود الشئ لا صفة من
صفاته والا لكان فى ذاته مستغنيا عن الجاعل ، فالجعل ابداع هوية الشئ و ذاته التى
هى نحو وجوده الخاص كما استطع على براهينه .

فاذا تمهد هذا فنقول : كل ما هو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلق ومرتبطة
به فيجب ان يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلق والارتباط به والا فلو كانت له
حقيقة غير التعلق والارتباط بالغير ويكون التعلق بجاعلها صفة زائدة عليها . وكل صفة
زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شئ شئ فرع ثبوت الشبهه .
فلا يكون ما فرضناه مجعولا بل [غيره] فيكون ذلك الغير مرتبطة او يكون هذا
المفروض مستقل الحقيقة مستغنى الهوية عن السبب الفاعلى وهو خرق الفرض . فذا
ثبت ان كل علة بما هى علة ، علة بذاتها و كل معلول بما هو معلول بذاته
و ثبت ايضا ان ذات العلة الجاعلة هى عين وجودها و ذات المعلول هى عين وجوده
اذ الماهيات امور اعتبارية تنزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فيكشف ان السبب
بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علتته السببية اذ لا يخلو
ان يشير الى شئ منفصل الهويته عن هويته موجد حتى يكون هناك هويته مستقلتان
فى الاشارة العقلية . احديهما مفيضة والاخرى مفاضة^٢ اى موصوفة بهذه الصفة

١- مرتبطا اليه ، دوط ، اءق

٢- والاخرى مستفاعة - دوط

والإله لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانسخ ما اصلناه من كون المفيض مفيضاً بذاته، والمفاض عليه مفاضاً عليه بذاته هذا «خلف» فاذن العلول بالجعل البسيط الوجودي لاحقيقة له متأصلةً سوى كونه مضافاً الى اعلته بنفسه ولا معنى له منفرداً عن العلة غير كونه متعلقاً بها اولاً حقاً وتابعا لها وما يجري مجريها، كما ان العلة كونها متبوعة ومفوضة هو عين ذاتها. فاذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى حقيقة واحدة ظهر ان لجميع الوجودات (اصل واحد خ، ل) اصلاً واحداً ذاته بذاته فياض للموجودات وبحقيقته محقق للحقايق و بسطوع نوره منوثر للسموات والارض فهو الحقيقه والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسمائه و نعوته وهو الاصل و ماسواه اطواره و فروعه «كل شئ هالك الا وجهه، لمن المثلك اليوم لله الواحد القهار» وفي الاسماء الالهية «يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو» .

ازالة وهم

اياك وان تزل قدمك من سماع هذه العبارات وتفهم ان نسبة الممكنات الى القيثوم جل اسمه يكون بالحلول والاتحاد او نحوهما، هيات ان هذه تقتضى الاثنيية في الوجود و هيهنا اضمحلت الكثرات وارتفعت اغاليطا الوهام والآن حصص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الماهيات وقذف^٣ بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل بما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقيقة وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس الا شأن من شئون الواحد القيثوم ولثمة من لثمات نور الانوار فما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل ان في الوجود

٢ - سورة ٤٠ - آية ١٦

١ - سورة ٢٨، آية ٨٨

٣ - نقذف بالحق الخ - د، ط

علّةٌ و معلولاً أدّى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمى الى انّ السّمى بالعلّة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه ، و رجعت العليّة والتأثير الى تطوّر العلة فى ذاتها وتفننها بفنونها ، لا انفصال شىء منفصل الهويّة عنها « فاستقم فى هذا السقام الذى زلّت فيه - الاقدام واصرف نقد عمرك و جوهر روحك فى تحصيله لعلّك تجد لسعة من مبتغاك ان كنت اهلاً لذلك » .

اعلام تبيهي

ليس فيما ذكره بعض اجلّة العلماء و سناّه ذوق السائلّين من كون موجوديّة الماهيات بالاتّساب الى الوجود الحق معنى التوحيد الخاصى اصلاً ولا فيه شىء من ادواق الالهيين .

وذلك لأنّ مبناه على انّ الصادر عن الجاعل هى الماهيّة دون الوجود وان الساهية موجودة دون وجودها الذى زعم انه اعتبار عقلى من السعقولات الثانية و قد علت فساده ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم ان الوجود الخاص للممكن امر اتزاعى غير حقيقى و ان الواقع فى الخارج هو الساهية موحداً توحيد العرفاء الالهيين فله ان يدعى مادعاء هذا الجليل ولا فرق الا بتسمية هذا الامر الاعتبارى بالاتّساب الى الجاعل حتى يكون وجود زيد بسعنى « اله » زيد والامر فيه سهل على ان فى هذا الاطلاق نظر .

شبهة و حل

او لعلّك تقول : يلزم على ما فررت ان ياهون حقيقة الواجب داخله فى جنس -

١- وهو العلامة الدواى من - حه طرا بهن و ...

المضاف و كذا حقيقة كل علة لما قررت ان ما هي العلة بالذات هي بحقيقتها علة .
 فاعلم ان المضاف و غيره من امتهات الاجناس هي من اقسام الماهيات وهي زائدة
 على الوجودات والواجب تعالى^١ ليس ذامهية يمكن حصولها في الذهن وتعقلها^١ فضلا
 عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود العيني وصرف الانية النورية فالحاكم
 بوحدته و قيثوميته ليس هو العقل او الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من
 عنده و قسط من النور الساطع من قبلكه ، يحكمان بان مبدء سلسلة الوجودات واحد
 حقيقي فياض بذاته .

و اذا علمت ان كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اضافة الى شىء
 لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف ، انفسخ الاشكالات الواردة في نظائر هذا -
 المقام ككون البارى بذاته عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً و كون الهولى^١ بذاتها مستعدة
 والصورة مقومة لها والعرض بذاته متعلقاً بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفه^٢
 في البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركة والسكون ، من ان شىء^٢ منها غير واقعة تحت
 جنس المضاف الحقيقي و ان عرض لها عند تعقل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت^٤ من
 المضاف المشهورى .

الاشراق الثانى عشر :

في نوادر حكمية بعضها عرشيّة و بعضها مشرقية :

اولها ان علمه تعالى^١ بوجود الاشياء هو عين وجودها ببرهان عرشى وهو ان اللوازم

١- ان تعقلها - آءق

٣- مع ان شىء منها ، دءط ، آءق

٥- وقد حققنا في حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية والحكمة العرشية وفي

النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها .

٢- مدبرة ، متصرفه في البدن ... آءق

٤- وصارت من المضاف المشهورى دءط

٥- وقد حققنا في حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية والحكمة العرشية وفي

النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها .

ثلاثة اقسام ، لوازم الماهية و لوازم الوجود الذهني و لوازم الوجود العيني ، فالاولى اعتبارية ، لانهما تابعة للماهية من حيث «هي هي» .

والثانية : ذهنية محضة لانهما تابعة للماهية الذهنية فيكون من المعقولات -

الثانية كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية والذاتية والعرضية و نظايرها .

والثالثة : امور عينية كالحرارة للنار والبرودة للساء لانهما تابعة للوجود العيني

فاذا تقرر هذا فنقول : علمه بالاشياء اذا كان بصورا مفصلة [منفصلة] يجب ان يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصورة الزائدة و الا لكان لغيره في ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب الوجود من كل جهة و قد مضى ما يبطل هذا .

فنقول : هذه اللوازم لا يمكن ان يكون لوازم ذهنية له تعالى لاستحالة تصويره

تعالى في عقل او في ذهن لما مر و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته ، فلا يكون تلك الصور الا لوازم وجوده تعالى لزوماً عينياً ، فيكون موجودات عينيه ، كل منها متحققاً بنحو وجوده الاصيل فلا يكون صوراً كلية بل شخصية خارجية .

وهذا ما اردناه في تحقيق علمه تعالى بالاشياء الذي يكون مع اليجاد . واما علمه الذي سبق للايجاد فقد مر بيانه العرشى .

و ثانياً : ان العلامة الطوسي اعترض^١ على الشيخ وغيره من الحكماء القائلين

بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى : بان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول :

بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً . قول : بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية

١- بصور منفصلة والظاهر ان المفصلة خطأ من النسخ

٢- اعترض العلامة الطوسي «تبعاً لصاحب الاسراف» في شرحه على الاسراف على السبع و ابيانه القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى مع انه اشترط على نفسه ان لا يتعرض للذي ما يجده مخالف لما عند السبع «تدعماً عليه قال في شرحه شرح الاسراف والسيهات ط ١٢٧٩ هـ في الجزء الثالث من ٣٠٤ : ولا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول... الخ .

ولا سلبية وقول: بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة و قول بأنّ معلوله الاول غير مباين لذاته و بانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه .

فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم ، و قد اجبنا عن الاول بانه من باب الاشتباه بين الانفعال التجدي المصحوب لقوه القبول و امكانه و بين الاتّصاف بالتّوازم ففى اتصاف البسايط بلوازمها هما حيثية واحدة و فى البسيط عنه و فيه شىء واحد .

وعن الثانى : بان الاول ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها بل هى من التوابع لانه متأخرة عن الذات و عن كمال الذات .

و عن الثالث : بان هذه الكثرة انما جاءت بعد الذات و هى على ترتيب على و معلولى و الترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدّى الى الوحدة ، فلا ينشلم بها الوحدة كشو - الاعداد مع لا تناهيا من الواحد .

و عن الرابع ، والخامس : باتّه عين محلّ الخلاف .

و ثالثها : انه اعترض بعض الفضلاء على هذا المذهب بان : «تلك الصّور [ان هذه الصور] اما جواهر او اعراض .

فعلى الاول: لزم ان يكون موجودات عينية لا بدّ لها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و ان كان . الثانى : ازم ان يكون الواجب تعالى قابلاً [محلاً و فاعلاً] والقول بكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر» ونحن قد فكنا عقده و بيّنا وجوه المغالطة فى كلامه فى المبدء والمعاد و بيّنا عدم اطلاعه على كيفية هذا المذهب فى علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١ - والمعترض هو العلامة الخفرى فى حواشيه على الجريد واعترض عليه المحقق اللاهيجى فى حواشيه على هذا الموضع و جميع ايراداته مأخوذ من المصنف العلامة . نقل المصنف كلامه فى المبدء والمعاد ، الاسفار الاربعه «المجلد الثالث فى الالهيّات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٦» و اشكل عليه و احاب عن ايراداته .

وان كان هذا المذهب غير صحيح عندنا لما بيننا ولوجوه آخر اثبتناها في المطولات^١
 و رابعها : ان النفس في اول الفطرة تستعمل الحواس و هو فعل ارادى منها وليس
 مسبوقاً بتصور سابق او تصديق بفايدة لسذاجتها حينئذ عن كل شىء زائد فليس
 شعورها بهذا الفعل الاعين الفعل السبب عن الشوق الذاتى لا آثارها، فهذا علم حضورى
 منها بفعله الذى هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلاً لاثبات العلم اليهودى الاشراقى
 لما فوقها بافاعيلها .

و خامسها : ان الفاعل اما بالطبع و اما بالقسر و اما بالتسخير و اما بالجبر و اما
 بالقصد و اما بالرضا و اما بالعناية و اما بالتجلى .

و فاعلية الآء^٢ و سبحانه بالطبع عند الدهريّة و بالداعى عند بعض المتكلمين و
 بالقصد عند اكثر المتكلمين^٣ و بالرضا عند الاشراقيين و بالعناية عند الشائيين و بالتجلى
 عند اهل الله «ولكل وجهة هو موثيها^٤» .

و سادسها : ان المشهور ان مذهب الفيلسوف الاون ان علمه تعالى ابارتساء صور
 المعلومات و هو خلاف ما وقع منه التصريح به فى اثولوجيا فال فى السير^٥ العاشر منه:
 «فاما البارى فانه اذا اراد فعل شىء [ما] فانه لا يمشل اولاً فى نفسه ولا يحتذى صنعة

١- انه بعدد قد تصدى لبيان وجود المعسدة التى ردت عن السمع و سببها الصريح الذى لا يرد
 الطبيعة الحجرية ١٢٨٢ هـ فى ص ٤٧ و ٤٨ والسند والسنن ط ١٣١٤ هـ فى ص ٧٤ و ٧٥ و ٧٦ و ٧٧
 الانبياء ط ١٣١٣ هـ فى ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣

٢- فى السخنة دوط و آوى : و بالعقد سد المتكلمين . فقد من نوع عقول

٣- سورة ٢ آية ١٤٢

٤- فى الايمان فى المطولات فى ص ١٥٥ و ١٥٦

٥- لسيد الداماد ، الطبيعة الحجرية ط ١٣١٤ هـ فى اولها فى ص ٣٢٢ ، ٣٢٣

٥- ليس لفظ اولاً فى عبارة اهل حيا . فقد ثبت من مذهبنا فى الايمان فى ص ١٥٥ و ١٥٦ و ١٥٧
 اليونانى بعدد المعروف بالفلسفة او فالطرس ، فان فذلك حل من اقدس الاوائل و انفسه و قد بيناه
 حكماء الاشراق و اهل التوحيد من الامة المرجحة

خارجة منه ، لانه لم يكن شىء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل في ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال لا يتمثل» .

و قال ايضاً : «ليس لقائل ان يقول : ان البارى روى في الاشياء اولاً ثم ابدعها وذلك انه هو الذى ابدع الروية فكيف يستعين بها فى ابداع الشىء و هى لم تكن بعد وهذا محال .

وتقول: انه هو الروية والروية لا يتروى ايضاً و الا يجب ان يكون تلك الروية تروى و هكذا الى غير النّهاية» .

و سابعها : ان قولهم : العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هى اذ ربما لم يكن لها مع المعلول علاقة ولا يوجبه ولا العلم بمفهوم العلية الا ضافيه لا انها مع المعلوليه من غير تقدم لاحدهما ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلول من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التى هى بها علة ، ولا شبهة فى انه اذا استكملت علية العلة لزم منها وجود المعلول و ليست تلك الجهة فى الجاعل الا نحو وجود كماله له والعلم بالوجود الخاص للشىء لا يتصور الا بشهوده العيني لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله .

ثم اذا حصل من العلة مثال مطابق لها فى العقل يحصل من المعلول مثاله كذلك و هو علم ضعيف لا يليق بالسبب الاول جل ذكره .

وثانها : ان تفسير قدرته تعالى 'على' معنى صحة الفعل والترك لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء لا كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الامكانية فى ذاته تعالى

١- كلمة لا ، ليس فى النسخ المعبرة .

وتاسعها : انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى على وجه لا يوجب تكثراً في ذاته ولا تغييراً في صفاته و هو من العلم الذي «لا يمسه الا المطهرون»^١ ومن هذا القبيل تحقيق مسئلة البداء التي هي مذهب سادة ائمتنا عليهم السلام ولا يقول بها الا الخواص.

وعاشرها : ان الاعتقاد في الكلام ليس كما قال (قالتة خ، ل) الا شاعرة من انثه المعاني القائمة بذاته تعالى! وسموها الكلام النفسى والا لكان علماً لا كلاماً ولا مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني والا لكان كل كلام ، كلام الله تعالى ولا يكفى التقييد بكونه على قصد الاعلام للغير من قبل الله او على قصد الا لقاء من عنده اذ الكل من عنده و لو اريد بلا واسطة فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتاً و حروفاً ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انزال «آيات مُحكَّسات و اُخر مُتشابهات»^٢ في كسوة الالفاظ والعبارات والكلام قرآن و فرقان باعتبارين وهما جميعاً غير الكتاب لانه من عالم الخلق «وما كُنتَ تَتَلَوُ من قَبْلَهُ من كتابٍ ولا تحطه بيمينك اذ لا رتاب المُبطلون»^٣ وهما من عالم الامر «بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم»^٤ والكتاب يدركه كل احد والكلام لا يسسه الا السطهرون من ادناس عالم البشرية .

والقرآن كان خلق النبي دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «ان مَثَل عيسى عند الله كمَثَل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون»^٥ فآدم كتاب الله المكتوبة بيدي قدرته و عيسى قوله الجاهل بمره .

١- سورة ٥٦ آية ٧٩

٢- سورة ٣ آية ٥

٣- سورة العنكبوت ٢٩ ، آية ١٧

٤- : «وما يحجد بايانا الا الظالمون» سورة ٢٩ آية ١٨

٥- آل عمران سورة ٣، آية ٥٢

٦- في بعض النسخ : من يدركه

فاول نشآت الالانسان البشرى من التراب «مامنعك ان تسجد لما خلقتة^١» و
آخر نشآت الالانسان الروحى من امرالله «اتما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن -
فيكون^٢» .

وحادى عشرها : ان الاعتقاد فى افاعيل العباد مفاد قوله تعالى «وما رميت اذ
رميت^٣ ولكن الله رمى» وقوله: «وما تشاؤون الا ان يشاءالله» فاخذ ضمير اوهاامك
ايها الجبرى فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك و سكتن جاشك ايها القدرى
فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباطه
بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعاً بعين
الاعتبار فى افعال الحواس كيف انمحت وانطوت فى فعل النفس و تصورها فى تصور
النفس واتلوا جميعاً قوله تعالى : «قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم^٤» وتصالحا بقول
الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر^٥ بين امرين^٥» .

و ثانى عشرها : ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر
معناه و حمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم تجسّم و تكثر على البارى
تعالى اسمه كما ذهبت اليه الحنابلة^٦ والمجسّمه فهذا من غوامض الالهية التى لا يمسه
الا المطهرون . فان الناس فى متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان ، فمنهم من اوّل
الجميع بتأويلات عقلية حتى الامور الاخروية من الجنة والنار والحساب والميزان.
ومنهم من حمل الجميع على التجسّم من دون المحافظة على تنزيهه تعالى .

١- ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي . سورة ٢٩ ، آية ٧٥

٢- سورة ٦ آية ٧٢

٣- سورة الانفال ٨ آية ١٧

٤- سورة المائدة ٩ آية ١٤

٥- : هذه الرواية مستفيضة فى كتب اصحابنا الامامية واشياخنا الاثنا عشرية وقد نقلها اصحاب الحقيقة عن مولانا
امير المؤمنين و قد نقلت عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام

و منهم من اول البعض و قرّر البعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فكل ماورد في المبدء فاولوها و كل ماورد في باب السعاد فقرروها و ابقوها على ظواهرها لانهم لم يدخلوا البيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل اخذوه من الالفاظ و نقل محسوس عن محسوس «واخدميت عن ميّت^١» كابدان يشكى بعضها على بعض واجساد يتصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط الى العلم بالله وآياته و كتبه و رسله واليوم الآخر .

الشاهد الرابع

في ساير الامور العامّة من تتمّة تقاسيم الوجود ، وفيه اشراقات

الاشراق الاول :

في المتقدم والمتأخر ، فمن المتقدم ما هو بالزمان كتقدم ابراهيم «عليه السلام على محمد «صلى الله عليه وآله» وما بالشرف كما للعالم على الجاهل وما بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة على المعلول اى تقدم ما يستتبع^٢ وجود المعلول بدونه وما يجب بوجوده كتقدم الواحد على الاثنين وما بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقدم الامام على الساموّه اذا اعتبر السحراب و بالنعكس اذا اعتبر الباب او بحسب الضيق كسرّام^٣ العيوم اذا ابتدئت من الجوهر . هابيتا الى الانسان . واذا عكس الامر رجوع المتقدم متأخراً وما بالعليّة كتقدم العلة الكاملة على معلولها و مالك التقدم في الزمان

١- نقل عن تاريخ السلفين : انهم اخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل اخذوه من الالفاظ و نقل محسوس عن محسوس «واخدميت عن ميّت» لا يعرفون

٢- في السح المحطومه اى تقدم ما يستتبع وجود المعلول بدونه

٣- كسرّام العيوم اذا ابتدئت من الجوهر

بحسب هويات اجزائه وفي الشر في، الفضيلة وفي الرتبى القرب الى المبدء المحدود وفي
الطبعى اصل الوجود وفي العلى الوجود .

بحث و تحصيل

قد اورد الاشكال فى عروض التقدم والتأخر فى اجزاء الزمان من جهة انه لو كان
مناطهما الزمان لكان للزمان زمان و هكذا الى لانهاية .

فاجيب عنه بان غير الزمان يحتاج الى الزمان فى عروضهما و اما اجزاء الزمان وهى
بنفس ذاتها متقدمة و متأخرة لا لشيء آخر .

وقد استشكل هذا بان اجزاء الزمان لاتصاله متشابهة الحقيقة فكيف يكون
بعضها لذاته متقدما و بعضها لذاته متأخرا .

فاجيب بان حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقضى لذاته و كل ماهية حقيقته
اتصال التجدد والتقضى ، يكون اجزؤه متقدمة و متأخرة لذواتها ، باختلاف الاجزاء
بالتقدم والتأخر ، من ضروريات هذه الحقيقة .

بحث و تحصيل

قيل : ان المتضايين يجب ان يكونا معينين والتقدم والتأخر من باب المضاف .
واجيب عنه فى كتب الحكماء بان اضافتى التقدم والتأخر انما يعرضان فى العقل
لجزئين من الزمان بانهما اذا حضرا فى الذهن و لاحظتهما العقل بهاتين الصفتين حكم
بانهما كذلك فى الخارج .

تحقيق عرشى

ان التقدم والتأخر فى اجزاء الزمان لا ينافيان معيتهما فى الوجود بل هما عين

معيتهما فيه، فالمتضايقان يجب ان يكونا معينين في نحو وجودهما بسا هما متضايقان و نحو وجود ابعض الزمان هو اتصالها التجددى ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود . واما الذى حصلوه فليس فيه جدوى و ذلك لان التضايق كما يوجب المعية في العقل كذلك يوجب كون المتضايقين بحسب نفس الامر معينين في الوجود كما لا يخفى

حكمة مشرقية

ان هيهنا نحويين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الخمسة الشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقتهم و لطافتهم .

احدهما التقدم بالحق والاخر التقدم بالحقيقة . ولكل من هذين برهان و حد يحوجان الى كلام مفصل لا يليق بهذا المختصر ايراده و نحن نشير الى الاول : بان الحق باعتبار تجليته في اسمائه و تنزله في مراتب شئونه التى هي انحاء وجودات الاشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشئ آخر ، فلا يتقدم متقدما ولا يتأخر متأخرا الا بحق لازم و قضاء ختم .

والى الثانى : بان الجاعل والسجوع اذا كان لكل منهما شئيه و وجود . فتقدم الشئيه على الشئيه من جهة اتصافها بالوجود . تقدم بالذات سواء كان بالضعف او بالعلية و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقة .

واما تقدم الوجود على الساهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجودا لذات الساهية بالعرض كحال الشخص و ظله او عكسه في المرآت .

الاشراق الثانى :

فى الواحد والكثير

الوحدة يساوق الوجود فى صدقها على الاشياء بل هى عينه و لهذا توافقته فى القوة

والضعف ، فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم و فى كونها اظهر من ان يعرف ومتى حوول تعريفها كان دوريتاً ومن احوالها الهوهوية والتجانس والتماثل والتشابه والتساوى والتناسب. وفيها شوب كثرة كما فى مقابلها شوب وحدة كالغيرية والخلاف والتناقض والتضاد .

فالوحدة على ضربين ' حقيقيه' وغير حقيقيه' وهى ما يكون اشياء متعددة مشتركة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومته لتلك الاشياء او عارضه لها .

فالالاتحاد فى النوع «مماثلة» و فى الجنس «مجانسة» و فى الكيف «مشابهة» وفى الكم «مساواة» و فى الوضع «مطابقة» و فى الاضافة «مناسبة». و ظاهر ان جهة الوحدة فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقيه شخصيه محضة^١ الا ان لها مراتب فى القوة والضعف . و اقوى الاشياء فى هذه الوحدة هو ما لاكثره فيه^٢ اصلاً و غيره وقد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعياً وقد يكون واحداً عددياً اى شخصياً وهو اما ان لا ينقسم فى الخارج اصلاً او ينقسم والثانى قد يكون واحداً بالاتصال وقد يكون واحداً بالتركيب والاول اما ان يكون ذاوضع كالنقطة او غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى ان العشرة فى عشرينه واحدة بل هى لنفسه واحدة ولغيره عشرة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل و حيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل .

فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقى و احق اقسامه ما لا ينقسم اصلاً فى الكم ولا فى الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود ، ثم ما لا ينقسم فى الكم اصلاً قوةً او فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعى . والواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعى لكونها ذهنية^٣

١- كلمة محضة ليست فى النسخ المخطوطة ٢- فى بعض النسخ : واقوى الاشياء فى هذه الوحدة، هو ما لا ينقسم اصلاً .

٢- لكون وحدته ذهنية - د،ط - آ،ق .

وهو من الواحد الجنسى لشدة ابهامه وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس .

الاشراق الثالث :

فى التّقابل

قد اشرنا الى ان الهو هوية من احوال الوحدة ، كما ان الغيرية من اقسام الكثرة .
فمن انحاء الغيرية التّقابل والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان معاً فى شىء واحد
من جهة واحدة ، و ذلك على انحاء الاول : تقابل السلب والايجاب لافى القضية وحدها
بل وفى مثل قولك فرس ولا فرس ، فالقضيتان السخلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان
واما قولهم : تقيض كل شىء رفعه ، فلا يكون السوجبة تقيضاً للسالبة بل يصدق
عليها سلب سلبها ، بحث لفظى ، لان التناقض من النسب المتكررة ولا حاجة الى التّويل
بان المذكور اعم من الرفع والسرفوع به .

والثانى : تقابل المتضايين وهما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر
كالعلة والمعلول ، والمضاف الحقيقى هى الاضافة لا الحصول عليه ولا التركب منها
وهو المشهورى و هكذا فى كل مشتق .

والثالث : تقابل التضاد والتضادان هما وجوديان غير مجتسعين فى موضوع
واحد ، بينهما غاية الخلاف كما فى اصطلاح الالهيين . او المتعاقبان على موضوع واحد
من غير اجتماع كما فى اصطلاح المنطقيين .

واعتبر جماعة : السحل بدل الموضوع فاثبتوا التضاد بين صور العدم و سئل
ما هو الحق فى ذلك .

والرابع : تقابل العدم والسلطة فالسلطة فى الشهور هو القدرة للشىء على ما من
شأنه ان يكون له «متى شاء» كالقدرة على الابصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد
فى الوقت الذى من شأنه ان يكون فيه كالعنى لا كالجبر و قبل فتح البصر .

والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء امر عما فيه امكان وجوده او في بعض مقوماته فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر ببداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمردودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكنة لنوعها ، كل هذه عدميات و ليس هذا عدماً بحتاً لاشتراط الامكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا .

حكمة "عرشية"

اعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شئ من الاشياء لست اقول : لانيتها لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهي من عوارض الماهيات و ذلك لانتك يمكنك ان تعتبر ماهية الانسان من حيث هي هي ولا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك ان تلتفت نفسك وتأمل فيما اسلفناه في كيفية عروض الوجود للماهية انها على اى وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا ؟

بحث "و تحصيل"

او لعلك تقول حسبما وجدت في «الشفاء» وغيره : ان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فليس كل موجود بواحد» فاذا الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة^١ .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيشية المذكورة في المقدمتين مايراد منه في مباحث الماهية للتمييز بين المقومات و غيرها، فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى

١- وقد فصلنا هذا الكلام في حواشينا على هذا الكتاب فارجع

لا موجود ولا معدوم و ان اردت ان الشئ الكثير بما هو شئ كثير موجود في الواقع سلمناها ، لكن الكبرى ممنوعة اذ الكثير بما هو كثير كما انه موجود فكذلك هو واحد بوجه «ما» وان لم يكن واحداً وحدةً تقابل كثرته .

لست اقول : ان الوحدة عرضت للكثرة حتى يكون الكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة ويكون موضوعاها متغايرين كالعشرة التي يعرض الجسم ويعرضها الوحدة، فوحدة الكثرة لا تقابل تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة بل اقول : ان الوحدة كالوجود على انحاء شتى و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما ان الوجود الخاص الذهني او الخارجي يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق في مقابله الوجود المطلق و كل موجود «ما» له وحدة «ما» والكثير المقابل له غير موجود .

فموضوع الكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بسجرد اعتبار العقل و كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها واحدة و زيادة الكشف والتحقيق يطلب في الاسفار الاربعة ١ .

حكمة مشرقية

الوحدة ليست عرضاً من الاعراض اللاحقة ووحدة الجواهر كوجودها ليست بزائدة على ذواتها في الاعيان بل انما زيادتها في التصوُّر .

والمعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا ولم يحط به علماء . و اعجب منه انه صرح في بعض المواضع بان الوحدة في التنصل الجوهرى عين متصليته^٢ والاتصال بالسعنى

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ في المحل الاول من ١٢٢ . الى ١٢٩

٢- وقد صرح الشيخ بهذا في النفاة نقل كلامه المصنف في الاسفار على سبيل المسبب و اورد عليه بوجوه

الذي هو فصل الجسم لا شك^١ انه جوهر عنده و ساير الحكماء من اتباع ارسطاطاليس .
فالحق الحرى بالايقان^٢ والتصديق ان الوحدة كالوجود من مقومات الوجود -
العينى المتقدمة عليه لا من لواحقه المتأخرة عنه .
واما الماهية اذا اخذت بنفسها من حيث «هى هى» فلا يخلو ايضاً من ثبوت^٣
وحدة ، الا ان للعقل ان يجردها من كافة الوحدات ثم يحكم عليها بلزوم الوحدة و
عروضها اياها . فما اشبه حالها [الوحدة] بحال الوجود لتحسس^٤ اتهماشى^٥ واحد حقيقة
متغاير مفهوما .

حكمة " اخرى " مشرقية

ومن المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد الحقيقى بتكراره -
العدد مثالا لا يجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الاشياء وتفصيل العدد لمراتب الواحد
مثال لظهار الموجودات، وجود الحق ونعوته وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمه للواجب بالقياس الى الممكنات
وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الموجودات الامكانية بالماهيات .
ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة و كون كل مرتبة منه حقيقة
برأسها ، موصوفة بخواص و لوازم لا توجدان فى غيرها اذا فتشت فى حاله وحال
مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة و انك لاتزال تثبت فى كل مرتبة من المراتب
عين ما تنفيه فى مرتبة اخرى^١ .

٢- فى بعض النسخ : فالحق الحرى بالاتفاق . والظاهر انه غلط

٣- ولا يخلوا ايضاً من شوب وحدة - د،ط

٤- فتحسس انها ... الخ خ - د،ط - آ،ق

٥- فى بعض النسخ : اذا فتشت حاله من دون كلمة فيه .

فنقول : الواحد ليس بعدد باتفاق اهل الحساب والفضلاء والعدد ليس بواحد ،
 لانه يقابله مع انه عين الواحد الذي يتكررُ والواحد عين العدد الذي حصل بتكرره .
 فلك ان تقول : لكل مرتبة انها مجموع الآحاد و ان تقول : انها ليست مجموع
 الآحاد ، لا تصافها بخواص و لوازم لا توجد في غيرها و مجموع الآحاد جنس لكل
 مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها ، فلا بُد لها من امر آخر غير جميع الآحاد و ليس فيها
 شئ غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا امر
 عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من : « ان الحق السنزه عن نقائص الحدثان بل عن كسالات
 الاكوان هو الخلق المشبه و ان كان قد تميز الحلق بإمكانه و نقصه عن الحق والحق
 بوجوبه و شرفه » .

شك و تحقيق

و لك ان تقول : ان المقولات لنا لم يتضاد بعضها مع بعض و كذا الاشتراك
 في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد وهما تحت
 مقولة الكيف فلا بُد من كون المتضادين تحت جنس قريب . فالمتضادان بالذات هما
 الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتيهما
 اذ الجنس عرضي للفصل و ايضاً لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد
 و لعدم استقلالهما في الوجود و الجعل .

فالتفصي عنه بان الجنس و الفصل متحدان في الوجود وهما عين النوع اي الخارج
 فالصفات العينية للفصول هي بعينها صفات الانواع و التضاد من الاحكام الخارجية . و ان
 كان منشأه الفصول عند التحليل . فيكون السوموف بها الانواع السحسلة و لذا التعاقب

ا- في نسخة دط و آوى : وان كان منشأه الفصول عند التحليل و لدا انواعها و هو العنق

في الخلول لان الخلول انحو من الوجود والموجود هو النوع بعين وجود الفصل فيكون كل منهما متصفاً بصفات الآخر بالذات لا بالعرض اللهم الا بغير الصفات العينية من الاء اعتبارات .

الاشراق الرابع :

في العلة والمعلول

الوجود ينقسم الى 'علة' و معلول فالعلة هي الموجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر و ينعدم بعدمه فهي ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه او عدم شيء منه .

ولا يلزم توارد العلة المستقلة على معلول شخصي في انعدام وجود الشيء بعكدمات اجزاء علة ولا حاجة فيه الى 'تمحلات ذكرها اذا العلة هناك امر واحد هو عدم العلة التامة بما هي علة تامه .

و قد يقال : العلة بازاء ماله مدخل في وجود الشيء فيمتنع بعكده وان لم يجب بوجوده و هي بهذا المعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علتان للوجود و «مادة» و «صورة» وهما علتان للماهية اي بحسب القوام فالفاعل ما به وجود الشيء كالنجار للسرير ، والغاية ما لاجلها وجود الشيء كحاجة الاستواء عليه و هي علة فاعليته لفاعليه الفاعل بما هيته و معلوله له في الوجود فهي غاية بوجه و علة غائية بوجه و كما ان العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع الى الفاعل ، فالنجار للسرير لاجل الجلوس او الباني للبيت ليسكن غيره^٢ او الماشي لحاجة مؤمن او لرضاه فلان كلهم انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيراً الى نفوسهم .

١- على معلول واحد شخصي - د،ط - آ،ق ٢- في بعض النسخ : لسكنى غيره

والعلة المادية هي التي عنها الشيء كالخشب للسريير فهي التي معها يكون الشيء بالقوة والصورة هي التي يلزم منها وجود الشيء فمعها يكون الشيء بالفعل كصورة السريير .

وليعلم ان المادة بالقياس الى المركب علة مادية وبالقياس الى ما ليس جزئه «عنصر» او «موضوع» و كذا الصورة علة صورية للمركب و صورته للمادة واقامتها للمادة ليس على نحو اقامتها للمركب لانها مفيدة الوجود لسعلولها في الاول افادة لا بالاستقلال بل هي مع شريك يوجد لها اولاً ، فيقيم بها الاخر فيكون واسطة في التقوم وشريكاً وفي الثاني ليست مفيدة للوجود بل انما يفيد الوجود شيء آخر ولكن لها دخل في التقوم فالصورة مبدء فاعلى لشيء و مبدء صوري لشيء آخر ، فالعلل لا يزيد عددها على اربعة .

قالوا الفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع و قد يكون بالفعل كما بعده وقد يكون كلياً كمطلقه و جزئياً كحسوسه و عامتاً كما قيل : الصانع علة للسريير . او خاصاً كما قيل : هذا النجار قد صنعه . وقد يكون قريباً كالصورة للهيولي والعفونه للحمي و بعيداً كالعقل الفعال والاحتقان مع الامتلاء .

حكمة مشرقية

ان وجود كل معلول من لوازم ما هي علة له بما هي علة و «كل موجود ففعله مثل طبيعته» فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط . ففعل الله في كل شيء افاضته الخير الوجودي والفعل المتجدد لا يصدر الا عن فاعل متجدد . والفاعل الثابت لا يصدر

١- في بعض النسخ : ولكن لها و منها . من دون لفظة التقوم .

٢- هذه الكلمة قد وردت في الاساطير بعبارات مختلفة . «كل فاعل ففعله مثل طبيعته» .

عنه الا فعل ثابت ، فلا بدّ في تجدّد الحوادث من وجود متوسط يكون حقيقته الحدوث والتغيير وما هي الا الحركة ، واسبقها الدورية [اي الحركة الدورية] فلا بد لها من قابل ذي قوة التأثير من غير زوال وفاعل ذي قوة التأثير من غير امساك الا ماشاء الله .

وقد بينّا في بعض كتبنا ان للوجود مراتب اولها الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد [مخصوص] و هو الحري بان يكون مبدء الكل .

وثانيها : الوجود المتعلق بغيره من العقول والنفوس والطبايع والمواد والاجسام
وثالثها : الوجود المنبسط الذي ليس شموله^٢ وانبساطه على طريقة عموم الكليات الطبيعية ولا خصوصه على سبيل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبايع النوعية او الجنسية بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه «النفس الرحمانى» و هو الصادر الاول عن العلة الاولى و هو اصل العالم و حياته و نوره السارى فى جميع السماوات والارض فى كل بحسبه .

وليس هو الوجود الانتزاعى الاثباتى الذى هو كساير المفهومات الكلية وله ايضا وجود خاص يتقيّد به فى الذهن . والى هذا المراتب وقعت الاشارة فى كلام بعض العرفاء حيث قال «الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره^٣» . ومراده^٤ من الاثر نفس الماهيات اذ هي بمنزلة القيود للوجودات الخاصة و هي

١- الاسفار الاربعة فصول العرفانية و كتاب المشاعرط مشهد ١٢٨٤ هـ ق مع شرح العلامة المحقق مولى محمد جعفر اللنگرودى و حواشى السيد جلال الدين الاشتياني ص ١٧٧ ، قول عرشى : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢- و قد يتوهم : انه على هذا التقسيم يلزم ان لا يكون الوجود المنبسط متعلقا بغيره اى لا يكون معلولا و قد ذكرنا تحقيق الحق فى حواشينا على المشاعرو ذكرناه على نحو الاختصار فى حواشى هذا الكتاب و من اراد فليرجع

٣- واعلم ان هذا التعبير قد ورد عن كثير من العرفاء

٤- والمراد من الاثر - د،ط

ليست بمجعولة الا بالعرض و لهذا يقال لها الاثر دون الافعال وذلك لان فعل الفاعل وما يترتب عليه في الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته الا بالعرض ، فليس المفاض عليه والمجعول اولاً عند التحقيق الا نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسيط وليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب اليه المشاؤون اصحاب المعلم الاول لان الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها في الاسفار^١ احدها : انه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقومالها في حد نفسها فيتقدم عليها، تقدم الذاتي على ذي الذاتي مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لا يمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بعد حاصلة ام لا فضلاً عن حصول فاعلها وفي الماهيات الحاصلة ما تتصورها و نأخذها من حيث هي هي و هي في هذا الاعتبار ليست الا هي فلو كانت هي في حد نفسها مفتقرة الى العلة لم يمكن اخذها من حيث هي هي، فاذا اثر الجاعل شيء آخر .

والثاني : ان الماهية لو كانت في حد ذاتها مجعولة لكان مفهوم المجعول محسولاً عليها بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهي تأتي عن كثرة الشخصيات ويستتبع ان يكون الشخص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجعولة و كانت متعددة الحصول في نفس افرادها فلا يخلو اما ان يتعدد الجعل فيها اولاً ،

١- لان اثر الفاعل : د. ط - آ. ق - ل. ن

٢- ذكر المصنف العلامة «فده» جميع هذه الادلة في الاسفار «المجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ ق م ٩٠٨٠٧ و رسالة المشاعر م ١٢٨٤ هـ ق م ١٥٦٠ المعبر السابع م ١٥٨٠١٥٧ الى م ١٧٧

والاول مستحيل اذلا تعدد في صرف الشئ بل هي لا واحدة ولا كثيرة فكيف يتكرر جعلها في ذاتها .

واما الثاني، فايثها كانت مجعونة واحدة منها او كلها بجعل واحد ففي الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى الجميع واحدة و في الثاني يلزم خلاف - المفروض او التناقض .

والرابع: اذا كانت الجاعليّة والمجعولية بنفس الماهية من غير اعتبار الوجود لكان المجعول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم الماهيات امور اعتبارية عندهم ، فيلزم عليهم ان يكون الجوهر والاعراض كلها الا المجعول الاول ، امورا اعتبارية .

والخامس : ان تشخص الماهية ليس عين الماهية فهو بامر زايد عليها عارض لها و عند القوم : ان الشئ مالم يتشخص لم يوجد . والمحققون منهم على ان التشخص بنفس الوجود لان الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها اليها واحدة ، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن العلة فالمجعول بالذات اذن ليس نفس الماهية بل الشخص او هي مع حيثية التعيّن او الوجود او ما شئت فسمّه فانسخ الفرض .

لا يقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول : الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهي من حيث ذاتها ان كانت موجودة لكانت واجبة بالذات والاعراض لكانت موجوديتها بغير ذاتها عما كانت والتغيير اما بانضمام شئ اليها او بانضمامها الى شئ فاثرا لفاعل اولاً بالذات هو ذلك الشئ او الانضمام .

لا يقال: الجاعل صيرها بحيث يكون مرتبطة بذاتها الى الغير ، بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية .

١- والتغير - د، ط و نسخة آ، ق و ل، ن : والتغير اما بانضمام شئ اليها او انضمامها

لانا نقول : فالمجعل هو الصيرورة فلم يكن هي بما هي كذلك والا لزم انقلاب الماهية و هو ممتنع بالذات .

ظلمات وهمية يطردها انوار عقلية

ان قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شيء من المذهبين - المعروفين عند الجمهور وهما جميعاً غير ما ذهبنا اليه من مجعولية سنخ الوجود . ومن المتأخرين^١ من ابطال كون الوجود معلولاً بانه : لو كان تأثير العلة في الوجود وحدة لكان كل معلول لشيء معلولاً لغيره من العلل و كل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علته سالحة لعلته كل وجود . والجواب : ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى^١ والشدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كلية لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علت ان الوجود ليس له ماهية كلية فضلاً عن ان يكون نوعاً او غيره ، نعم ينتزع منه امر مصدرى عام و هو ليس من حقيقة الوجود في شيء بل وجه من وجوهها . فالوجود بسا هو وجود من غير انضياف شيء اليه يكون علة ومعلولاً والوجود العلوي بذاته غير الوجود العلوي لا بانفساء نسبية .

و ربّما استدل على كون الوجود غير صالح للعلوليه بوجوده من الدلائل تبني على كون الوجود امراً اعتبارياً و عارضاً ذهنياً فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان كما هو شأن الامور النسبية بل الماهية هي السوصوفة بهذه الصفات مثلاً يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذ لا يرد عليه الفسفة فكيف

٢- مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازي

يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول . ونحن بفضل الله و تأييده فكنا هذه -
العقدة و حللنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن الاحتجاجات للزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة الماهية موجوده كما هو -
المشهور من المشائين ان مناط الحاجة الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية
نسبة وجود المحمولي او الرابطي الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل ليس الا صيرورة -
الماهية موجودة .

والجواب ان القول في الامكان ارفع مما هو المشهور و ما فهمه الجمهور و قد
مر ان سبب الحاجة الى العلة ليس هو الامكان بل كون الشيء نفسه متعلق الوجود بغيره
ومن احتجاجات القائلين بمجمولية الماهيات ما ذكره صاحب الاشراف من ان -
الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية
فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريةتها اقدم من جوهر المعلول .

ويقرب منه ما ذكره بعضهم انا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا -
الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا الماهية لان الا تصاف بالوجود
ونحوه من الامور الاعتبارية و اجود من هذين ما ذكره استادنا الشريف سيد اكابر -
المحققين اديمت ظلاله ^١ «من انه لما كان قوام نفس الماهية مصحح حمل الوجود
عليها و مصداقه في ظرف ؛ فاحدس انها اذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل خرجت
عن حدود الامكان ^٢ و هو محال فهي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و هي في ذاتها
حينئذ ليس البسيط و يخرجها سبدها الى التقرر والاي بس جعل بسيط يتبعه الوجود
على اللزوم بلا توسط جعل مؤلف .»

١- و هو السيد المحقق الداماد ١٠٤٠ ، في القبيات و افق المبين و ساير تصانيفه
٢- : كتاب القبيات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٤٦'٤٧ ، في الاصل خرجت عن حدود بقعة الامكان

مقاومة "عرشية"

ان مدار هذه الاحتجاجات على كون الوجود اعتبارياً ذهنياً وقد اوضحنا ان -
الوجودات الخاصة هي الحقايق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى ' علاقة ارتباطية -
اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب ان بعضاً من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا -
التشكيك في الذاتيات بالاقدمية وغيرها ولم يعلسوا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب
ماهية عليه - لبعض لكان التشكيك عابداً في جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض
في المذهب .

ثم بعد ان سلمنا بالفرض ان الوجود امر اعتباري فلا نسلم ان مصداق حصل -
الموجودية على ماهية انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صدورها
عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناءها عن الجاعل ، كيف ولو كان الامر كذلك لزم
انقلاب الشئ عن الامكان الذاتى الى الوجود الذاتى فان السكن اذا كان فى ذاته
مصداقاً لصدق الوجودية عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن مسكناً بل واجباً ولا
يجدى الفرق بين حصل الذاتى على شئ ' و حصل الوجود عليه بان الذاتى للشئ ' ما يصدق
عليه بالماحظة - حيثية اخرى غير ذاته تقييدية او تعليية و حصل الوجود يحتاج
الى ' ملاحظة حيثية اخرى ' هي صدور الماهية عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهية او ارتباطها بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذاً
فى المحكى عنه بالوجود و فى المصدان لحصل الوجودية ام لا فان لم يكن ماخوذاً
اعاد المحذور و هو الانقلاب وان كان ماخوذاً فيكون المصدر عن الجاعل و اثره المترتب
عليه اما المجموع واما تلك حيثية وعلى اى التثديرين فلم يكن المصدر عن الجاعل
نفس الماهية فقط بل شئ آخر اما مر كيا او بسيطاً .

فليكن المسى بالوجود هو تلك حيثية والاول يشبه ان يكون مذهب المشائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمة في هذا الباب .
واعجب من ذلك ان بعض اجلة الفضلاء مع شدة مبالغته في ان الماهية اثر الجاعل
دون الوجود قال في بعض تعاليقه: ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم
بذاته المعرّي في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص
بذاته عالم بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هوئته البسيطة التي
لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجوداً انه معروض لخصّة من الوجود -
المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود
فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول .

ثم قال : و هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيناً
لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ و مصداق حمله
على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن
الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثته مكتسبة من
الفاعل و في الواجب ذاته بذاته انتهى « و هذا صريح منه في ان اثر الفاعل امر وراء
نفس الماهية .^١

الاشراق الخامس :

في بعض احكام العلل الاربعة .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالأشخاص و منه ما ليس له الا الفاعل
والغاية ، كالعقول الفعّالة و مثل هذه يكون صورتها ذاتها .

١ - مراده من بعض الاجلة.... هو المحقق الدواني في حواشيه على التجريد

والعلوم الباحث عنها يسمّى ' علوم المفارقات وما يجتمع فيه جميع الاسباب
امكن ان يكون عليه برهانان لميان من عليين مختلفين اعلى و اسفل .
فالتطبيعى يعطى برهاناً لميياً فى تشابه الحركة الاولى ' مثلاً مادامت السادة والصورة
موجودتين وهما من العلل المقارنة .

والفيلسوف يعطى البرهان اللسى الدائم مطلقاً من العلل المفارقة و هى الفاعل
والغاية وما يجتمع فيه الاسباب يكون علّة قوامه غير علّة وجوده . وما لم يكن له
الفاعل والغاية كان ما هو و لم هو فيه شيئاً واحداً والسراد من علّة القوام هو السبب
المقارن ومن علّة الوجود هو السبب المقارق كما او مؤثراً اليه .

توحيد "عرشى"

ثمّ انك اذا تأملت فى الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنّها شيء واحد
موجّه من حدّ نقصان له الى حدّ كمال فان التجار بالفعل ليس ذات شخص انساني
كيف كان ، بل مع تهيئته بالآلة والوقت والسكان وغيرها وليس فى الخشب ايضاً باى
وجه كان استعداد قبول النّجر بل مقارنته بيد التجار كأنّها شيء واحد متحرك فى
الاضاع .

ثمّ لكل نجر من الفاعل وانفعال من القابل صورة خامة متصله فى الاستجابات
والتشكلات ولها غاية قريبة موحدة بها وهكذا اتصلت الاستجابات فى صورة
على الانفعالات حتى انتهت الى صورة الخيرة هى غاية بوجهه . بوجه آخره بوجهه
ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهة و غلة غائية من جهة .

تصويب

ومن ههنا يعلم وجه صحة ما ذهبت اليه القدماء من اثبات الشوق للهيولى الى صورتها وان استبعده الشيخ فى الشفاء غاية الاستبعاد^١ واستدل على بطلانه بوجه تفصيلى مشروح ثم اثبت العشق لها فى رساله^٢ ونحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً فى دفع ما ذكره فى الاسفار^٣ وعملنا فى بيانه رسالة منفردة^٤.

ذكر تنبيه

حكم الشيخ الرئيس^٣ فى مباحث العلة من الهيئات الشفا : بان العلة الفاعلة لا يجب ان تفعل ما يشابهها . و مثل ذلك بالنار فانها تسود و بالحركة فانها تسخن ثم حكم فى رسالة العشق^٤ : بان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه . و مثل ذلك بامثلة اخرى^٥.

و اجاب عن النقض : بان الشمس تسخن وتسوّد من غير ان يكون السخونة والسواد مثالها بان كلامنا فى المؤثر القريب المباشر ولا شبهة فى ان هذين الحكمين منه متناقضان وما ذكره لا يفي بدفع التناقض لان الفاعل فى امثلة ما ذكره فى الشفاء قريب مباشر للفعل .

١ - اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤، ٢٥
 ٢ - و قد ذكر المصنف العلامة بحث شوق الهيولى للصورة فى موضعين من الاسفار «الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلد الاول العلة العنصرية ص ١٦٨» : فى حال شوق الهيولى الى الصورة ص ١٦٦
 وقد زيف كلام الشيخ . بما لا مزيد عليه «الاسفار الاربعة المجلد الثالث الهيئات ط ١٢٨٢ هـ ق اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله تعالى ص ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١» و قد زيف كلام الشيخ وقال: «ان ما ذكره [الشيخ] لا يفيد اثبات معنى العشق الا على ضرب من التشبيه» نقل «قده» كلمات الشيخ من رسالة العشق .
 ٣ - الهيئات الشفاء ط-ح ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٢٧ ، نقول: انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوداً افاد مثل نفسه.
 ٤ - رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ فى امثال هذه المسائل مضطربة .

والحق ان الفاعل يؤثر بوجوده في وجود المَعْلُول والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة متفاوتة في الكمال والنقص ، وانما اختلفت من جهة تعييناتها الكلية مسنئة بالماهيات عند الحكماء والاعيان الثابتة عند طائفة [الصوفية] وهذا كمراتب العدد فاتها كلها متماثلة اذ ليست الا وحدات متكررة ، و هي ايضا متخالفة المعاني النوعية اذ لكل مرتبة منها خواص و لوازم عجيبة غير ما لغيرها .

الاشراق السادس :

في شئ من العرشيّات الا لها ميّة في احوال هذه العلل . و هي سبعة :

الاول : ان المبدء الفاعل بالقياس الى الماهية الوجودية المعلولة فاعل وبالنسبة الى انفس الوجود الفايض عليها منه مقوم لا فاعل ، لان هذا الوجود غير مبين له و اما بالقياس الى نفس تلك الماهية بما «هي هي» فلا يكون له سببيه ولا تقويم اصلا كما علت .

ولهذا قيل : الاعيان الثابتة ماشئت رائحة الوجود . «ان هي الا اسماء» سنيتهوها اتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ا .

الثاني : ان الصّورة في كل شئ سواء حقيقته . سواء كانت مجردة عن المادة او مقترنة وانما حاجتها الى المادة ليست لذاتها ولا لوجودها و شخصيتها الذاتية بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها من الكم والكيف و غيرها فالسرير سرير بهيته لا بمادته والعرش . عرش بصورته لا بصادته .

الثالث : ان المادة للشئ مادة له بما هي مبهمه لا بما هي معينة والا لكانت

١- في سورة ٧ آية ٦٩ : انزلنا من السماء سماءا سماءا اسماء و انزلنا من السماء ماء فاصبنا بها كل شئ
سورة ١٢ آية ٤٠ : ما يعبدون من دونه الا اسماء سمواها اسماء و انتم ما تدرى بها من سلطان
سورة ٥٣ آية ٢٣ : ان هي الا اسماء سمواها اسماء و انزلنا من السماء ماء فاصبنا بها كل شئ

صورة لامادة فمادة السرير انما هو حامل امكانه واستعداده لا بما هي صورة خشبية بل بماله قوة قبول اشياء كثيرة، منها السرير، فالقوة منشأؤها النقص والقصور. ثم مادة الخشب انما هي مادة له بما فيه امكان الخشبية لا بما فيه فعلية صور العناصر وهكذا الى ان ينتهي الى الهيولى الاولى والقوة المحضة التي ليست فيها جهة فعلية اصلاً الا قوة كل شيء ولهذا يقبل الاشياء كلها على التدرج فيتحد بكل صورة شيئاً بعد شيء كما تتحد العقل بكل صورة دفعة اما البرهان على ان العقل جميع الموجودات التي دونه فستعلم في مباحث النفس و قد اومأنا اليه ايضاً و اما على ان الهيولى يتحد بما يتصور به فلكونها قوة كل شيء ليس فيها جهة فعلية اصلاً والا لكانت مركبة من صورة و مادة اخرى فيتسلسل الامر لا الى نهاية، او ينتهي الى قوة محضة و كل قوة فالتركيب بينه و بين الصورة اتحادي لا انتسابي اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين في الخارج لم يكن احديهما قوة والاخرى فعلاً بل كلتاها يكونان فعليتين هذا خلف . و اذا علم هذا في التركيب الاول فعليه قياس التركيب الثانوي لما ذكرنا ان جهة المادية هي القوة والاستعداد لا الحصول والفعلية .

اولا ترى ان الاجسام الفلكية لا يحصل منها شيء آخر لتامة صورها و عدم كونها عنصرية .

الرابع : قد علم مما ذكرناه ان صور العناصر غير داخلية في حقيقة المركب العنصري الطبيعي كالمواليد الثلاثة على ما هو المشهور بل هي من شرايط وجودها وبقائها فهي موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى الشيخ ان هذا المذهب احدث في زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك الصور و التركيب الاتحادي بين المادة والصور لا يوجب زوالها كما زعمه بعض المدققين^١ .

١- و هو السيد السند صدر الدين الشيرازي المعروف بسيد المدققين و قد نقل المصنف كلامه في مباحث الجواهر والاعراض من الاسفار الاربعة ١٢٨٢ هـ ق ص ١٨٨، الى ١٩١

الخامس : ان الصور النوعية جواهر عند اتباع المعلم الاول و اعراض عند اتباع الرواقيين و عندنا هي عين الوجود الخاصة والوجود ليس بجوهر ولا عرض فهي ليست في هويتها جواهر اولاً واعراضاً وانما جوهرية كل منها بجوهرية ماهية النوع المتقوم بها في الخارج و ستطلع على برهانه في مباحث الماهية .

السادس : انا قد وضعنا قاعدة لا استعلام كون الجزء الصوري للمركب جوهراً او عرضاً و هي قاعدة شريفة بها يستعلم ايضاً ان المركب طبيعي او صناعي اثبتناها في كتاب «الاسفار» من اراد الوقوف عليها فليراجع اليها .

السابع : ان الـمكان اي الـاستعدادى المذكور في تعريف الهيولى اثنها جوهر مستعد ليس المراد منه نفس الـضافة المتأخرة عن وجود المستعد والستعد له ، الموجودة في العقل بعد تعقل الطرفين بل المراد منه منشأ هذه الـضافة و هو كون الشئ بحيث يكون له امكان قبول الاشياء و هكذا الحال في اكثر الفصول التي يعبر عنها بلوازمها الذاتية الـضافة كالحساس والناطق والرطب واليابس وغيرها من القوى التي يُعبر عنها بأفعالها و انفعالاتها .

فعلم ان تعريفات القوى بأفعالها و انفعالاتها الذاتية تعريفات حدية مأخوذة من مبادئ الفصول الذاتية ، و كذا تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد كما هو مذكور في الاشارات حدة لا رسم .

ولا يرد عليه ايراد الـمام الرازي بان القابلية من باب المضاف لا لما ذكره «السحفي الطوسي» في جوابه : ان الفصل هو القابل لا القابلية ، اذ لا فرق بينهما في كونهما من باب المضاف اذا كان السراد نفس المعنى الـضافي بل لان السراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلاً او يتصف بالقابلية ، كما مر .

١- و قد تعرض المصنف العلامة لهذا البحث في الجواهر والاسفار وفعلاً و في الامور العالمة من اجزاء الاختصار . الجواهر والامراض ط ١٢٨٢ هـ في ص ٢٤١ .

الاشراق السابع :

في الـمكان والوجود والقوة والفعل و في اثبات الطبيعة
في كل متحرك و في سبب الموت الطبيعي ، و في الاشارة
الى حدوث هذا العالم و ماهية الدنيا والاخرة

الـمكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية و هو صفة عقلية لا
يوصف بها مالا مادة له في الخارج ولا في نفس الـامر فالمبدعات انما لها في نفس
الـامر الوجود والوجود و هي ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هي مع قطع
النظر عن استنادها الى جاعلها التام و عدم اعتبار الشيء لا يوجب اعتبار عدمه، فهي
ممكنة لا في نفس الـامر بل في مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه ، اذا لامكان مفهوم
عدمي و عدم الشيء في نحو من نفس الـامر لا يوجب عدمه في نفس الـامر فالمبدعات
ضرورية الوجود في الواقع ممكنة الوجود في بعض الـاعتبارات .

ونسبة الـمكان الى الوجود نسبة النقص الى الكمال و لذا يجامعه .
واما امكان الحادث فهو قبل وجود الحادث اذ كل كائن فانه قبل كونه ممكن
الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا يبد له من مادة او موضوع او متعلق به يحمل امكانه .
و هذا الامكان ليس مجرد ممكنية الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا
يتفاوت قتربا و بعدا فالقريب استعداد والبعيد قوة .

والقوة قد يقال لمبدء التغيير^١ في آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلا او
انفعالا و يقال لما به يجوز ان يصدر عن الشيء فعل او انفعال و ان لا يصدر و هي -
القوة التي يقابل الفعل^٢، و يقال لما به يكون الشيء غير متأثر عن مقاوم ويقابله الضعف

٢- مقابل للفعل - خ، ن

١- ما بدء التغيير في آخر الخ د، ط

ثمَّ قوَّة المنفعل قد تكون ، اهيئة نحو القبول دون الحفظ ، كما في الماء و في -
الشمعة قوَّة عليهما جميعاً و قد يكون قوَّة على واحد او امور محدودة .
وفي الهيولى الاولى ' قوَّة الجميع اذ لا صورة لها ولكن يقوى بتوسط شيء
على شيء ' .

و قوَّة الفاعل قد يكون محدودةً نحو امر واحد كالنار على الاحراق وقد يكون
على امور كثيرة كقوَّة المختار على ما يختار . و قوَّة الباري على الكل .
و القوَّة الفعلية المحدودة اذ لاقت القوَّة السند عليه - وجب الفعل والقوَّة الفعلية -
قد تسمى قدره - و هي اذا كانت مع شعور و مشقة و قد يظن انها ليست قدرة الا .
لما من شأنه الطرفان العمل والتركة او اما الفعل الدائم والمستكنون لا يسونه قادراً .
والحق خلافه فسن فعل بشيئة يصدق عليه انه لو لم يصدق لم يفعل » سواء اتفق
عدم المشيئة او استحال و صدق الشرعية - لا يتوقف على صدق طرفيها .

و القوَّة الفعلية قد يكون مبدء لوجود وقد يكون مبدء الحركة والانهيئون
يعنون بالفاعل مبدء لوجود و مفيدة و الضبيعيئون يعنون به مبدء التحريك كما مرء
والاحق باسمه فاعل من ينظر عدم الكليية عن اشئ من غير شوب نقص و شريية .
ثم القوى التي هي مبادئ الحركات بعضها يقدرن النطق و التحيل و بعضها لا
يكون والا ولى ا يصدر عنها اشئ و ضدته فلا يكون قوَّة تاممة وانما يتم ذلك فترتها
ارادة جازمة يتوقف على علم بداع فيجب الفعل فالقدرة فيها عين القوَّة و لا استعداد .
ولهذا قيل : الانسان مضطر في صورة مختار ٢ .

واعلم ان الحركة لا بد لها من قابل و فاعل ولا يجوز ان يكون واحداً لان -

- ١- في بعض النسخ السخطه : لما من شأنه الطرفين العمل والبر.
- ٢- والفائل : هو الشيخ و ساير الحكماء من السنة لا العبدية والارادة والاختيار من الاسان و ساير -
الحيوانات ليست مسئلة والاسان فاعل بالسحر فاعل ان اعلمه و آثاره .

احدهما مكمل مفيد والاخر مستكمل مستفيد ، فكل جسم متحرك ، فله محرك غيره ولو كان الجسم بما هو متحركاً لم يسكن البتة و لكانت الاجسام كلها متحركة دائماً .
فالمحرك لا يحرك نفسه بل لشيء لم يكن في نفسه متحركاً فيكون حركته بالقوة والحرارة كيف يسخن نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوة .
فكل متحرك يحتاج الى ما يخرج من القوة الى الفعل وهذا الخروج هو الحركة والحركة امر وجودها خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة ، فقابلها امر بالقوة بما هو بالقوة .

ومن ههنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة لان كل جسم بما هو جسم امر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوة وهما متقابلان فهناك كثرة .

حكمة عرشية

فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث فلها في كل آن من الالات المفروضة صورة بعد صورة اخرى و لتشابه الصور في الجسم البسيط ظن ان فيه صورة واحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هي صور متتالية على نعت الاتصال لا بان يكون متفاصلة متجاورة حتى يلزم تركيب الزمان والمسافة من غير المنقسمات و الى ذلك اشير بقوله تعالى : «وترى الجبال تحسبها جامدة» و هي تمر مر السحاب .

حكمة عرشية

فالحركة لما كانت وجودها على سبيل التجدد والاتقضاء ، فيجب ان يكون علتها ايضاً غير قارئة والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة ، حركة .
ثم ان الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلاً محضاً لعدم تغييره ولا نفساً من حيث

ذاتها العقلية بل من حيث كونها في الجسم فيكون طبيعةً اذاً اعراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .

فالجوهر الصوري المسمّى بالطبيعة من جهة كونها مبدء الحركة عندنا امر سيّال ولو لم يكن امراً سيّالاً متجدد الذات لم يُمْكِن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت .

واما ما ذكرناه من: لحوق التغيّر بها في الخارج من تجدد احوال قرب و بُعد من غاية المسافة و مبدئها فغير مجد ؛ اذ مبدء هذه الاحوال في الحركات الغير الارادية اما الطبيعة او القاسر و ينتهي الى الطبيعة ايضاً و تجدد ما هي مبدء له يوجب تجدد ما ولا يكفي في استناد المتجدد الى الثابت فرض سلسلتين يكون الثابت مع كل جزء من احديهما علة لجزء من الاخرى و بالعكس فان الكلام عايد الى الحوقلها معاً من اين حصل بعد ما كان الاصل ثابتاً والاعراض ايّاً ما كانت فهي تابعة .

بل الحق ان الطبيعة بذاتها امر " سيّال انما نشأت وجودها بين مادّة شأنها القوة والزوال و فاعل محض شأنه الاقضية فلا يزال ينبعث من الفاعل امر و ينعدم في القابل ثم يجبرها بايراد البدل و هكذا على الاتصال فذلك الامر هو الطبيعة .

واما الحركة فهي نفس الخروج من القوة الى الفعل واما الخارج منها اليه فهي السادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادي و اما المخرج فهو جوهر آخر مملوكى او فلكى .

حكمة عرشيّة

وايضاً الطبيعة اذا وجدت في الجسم فليست تنفيذ الحركة فيه لاقتها لو كانت

١- والفائل جمهور الحكماء ومنهم الشيخ في السقاء وغيره في غيره .

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذا لا يجاديتاً آخر عن الوجود، والاشتغاء عن الشيء في الابدان لا ينفك عن الاشتغاء عنه في الوجود، فاذا يستتبع وجودها وجود الحركة في الجسم من عند مفيد الصثور كما يتبع وجود ساير الاعراض وجودها .

وقد يوجد مبدء " اعلى " من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدر منها افعال و ذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الاشكال والالوان والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس نسبت اليها كما نسبت الى الطبيعة، فيقال : شكل نفساني و لون نفساني . كما يقال : شكل طبيعي و لون طبيعي .

فعلم من هذا : ان المادة يستعد لوجود هذه الاشياء كلها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع . فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة والمتقدم على القوى يسمى نفساً والفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسيطية والقطعية و كذا الان السيال والزمان المتصل والنقطة والخط فاحسن تدبره .

حكمة عرشيّة

فالتبيعة قابلة للاشتداد والتضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتضعف والتضاد و يوجد لها حد جامع و مرتبة مشتركة هي اخيرة مراتب الشدة لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء او تلطّف الماء لزوم خلو المادة عن صور العناصر كلها في زمان وهو ممتنع .

فالماء اذا استحال هواءً بلغ في لطافته الى درجة هي آخر درجات الماء في اللطافة و اول درجات الهواء في الكثافة و مثل هذه الواسطة توجد بين المركبات ايضاً كالمرجان بين الجماد والنبات والوقتواق بين النّبات والحيوان والقردة بين الحيوان والا انسان .

انارة "كشفيّة"

قد اشرنا الى ان "مباشرة الحركة الجسمانيّة طبيعة" ، ففي الحركات الاثقالية - الاثقالية - تفعل النفس حركة الاثقال باستخدام الطبيعة واما في الحركات النفسانيّة فهي تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبيعة الا ان مخالطتها مع الطبيعة مما يصح لها عروض - التجدد فتجددها من جهة الطبيعة لا من جهة ما فوقها .

بحث "تحصيلي" كشفى^١

ولعلك تقول حسبما نظرت في كلام بعض الحكماء: لو استحالّت الطبيعة محرّكة للأعضاء خلاف ما توجه ذاتها طاعةً للنفس لما حدث اعياء عند تكليف النفس ايّها ولما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة .

فاعلم ان الطبيعة التي هي قوّة من قوى النفس و يفعل بتوسطها النفس بعض - الاثقال هي غير الطبيعة السوجودة في بساط العناصر و مركباتها فان تسخير النفس لاحديهما ذاتي لاؤها قوّة منبعثة منها في مقام السباشرة للجسم و الاخرى اقسريّة فالطبيعة التي يستعملها النفس في حركة الاثقال اولاً و بالذات غير متعصية للنفس ، اذ هي من جنود النفس بل هي متحدة الذات معها .

١- في بعض النسخ : بحث و تحصيل نفس

بمعنى: ان النفس نازلة اليها متحققة^١ بها في مرتبتها و اما الاخرى^٢ فهي التي يستعملها ثانياً بتوسط الاول^١ و انما يقع بسببها الاعياء او الرعشة لانهما جزءا من البدن بما هو مركب من الطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمت الفرق بين الاعتبارين والبدن، بدن بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول و نفسية النفس ايضاً من جهة كونها مقومة له مدبرة اياه فلماذا حكمنا بان التركيب بينهما اتحادي .
و بعض القائلين بهذا التركيب لمّا لم يحصله الفرق بين هذه الاعتبارات واهملوها التجاؤا الى نفي مجرد النفس و خلع صور الاستقسات في المركب^١ .

تفريع

فالمادة التي يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل^٢ الذي يقع لها به الاعياء بل هي اللطيفة المعتدلة النورية و هو البدن الاصلى ، و هذا غلافه و قشره ، ولا يوجب لها الاعياء والرّعشة لانه مناسب لجوهر النفس فليكن هذا عندك من المستبين صحته .

حكمة عرشية

وامّا سبب الموت الطبيعي فليس كما قاله اقوام جالينوس و ساير الاطباء - الطبيعيين في بيانه من : ان عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتفنيها ثم تفنى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سبب الحياة هو سبب الموت .
و عللوه ايضاً بوجوه اخرى^١ مقدوحة مدخولة مثل تنامي قوى الجسم و هو صحيح لو كان بالاعتقال و امّا اذا كان بامداد علوى فلا و مثل حكايات نجومية

١- والقائل هو السيد السند مير صدر الشيرازي وقد نقل كلامه و تفصيل مراده في الاسفار الجواهر والاعراض ص ١٨٨ الى ١٩٢
٢- ليست هذا الجسم الفليظ الثقيل الذي.... دبط

أكثرها مجازفات لا توقع ظناً فضلاً عن يقين .

فنقول : سبب الموت و حكمته هي حركات النفوس نحو الكمال ، اذ لها في -
الطبيعة غايات^١ كما برهن عليه و كل ذي غاية في حركاته اذا بلغ غايته وقف عن الحركة
و اخذ في حركة^٢ أخرى^١ ان بقي له نقصان يجبر بالحركة^١ الى ان ينقلب فعلاً محضاً
و عقلاً صرفاً كما في قوله تعالى : «وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُوراً» .

فكل تعطل و وقوف عن الحركة في ذوات النفوس بسا هي ذوات النفوس بواسطة
انتقالها الى نشأة^٢ أخرى^١ فسمى له في^٢ عالم هذه الحركة موتاً و في عالم آخر و لادة و
حياة^٢ أخرى^١ .

فالإنسان مثلاً انما يعرض له الموت الطبيعي لتوجه نفسه في مراتب الاستكمال^٢
وتحولاته الى عالم الآخرة توجتها غريزياً وسلوكها الى جهة السبء الا على سلوكها
ذاتياً كما اشير اليه في قوله تعالى : «يا ايها الانسان انك كادح^٥ الى ربك كدحاً
فملاقية» فاذا ارتحلت من هذه النشأة الى نشأة^٢ أخرى^١ حتى صارت نفسه بالفعل و
بطلت عنها القوة الاستعدادية امسكت عن تحريك البدن فيعرض السوت للبدن فهذا
معنى الموت الطبيعي للإنسان و مبناه استقلال النفس بحيوتها الذاتية و ترك استعمالها
الات البدنية على التدرج حتى ينفرد بذاتها و يخضع البدن بكليته لسيروتها
امراً بالفعل و هذه الفعلية لا ينافي الشقاوة الاخرية اذ ربها يسيير شيطاناً بالعبس
او على شاكلة ما غلبت عليه صفاته الرديئة .

١- في بعض النسخ المخطوطة عدنا : ان من له نقصان يجبر بالحركة والانتقال فعلاً محضاً وعقلاً صرفاً . لا يخفى ان ما في النص السخ لنا هو الاصل المعروف في النسخ المخطوطة والاصح .

٢- سمي له في عالمه الموت .

٣- في بعض النسخ : الى جهة السبء الاخرى . ولا يخفى ان قوله

٤- في بعض النسخ : الى جهة السبء الاخرى . ولا يخفى ان قوله

٥- سورة الانشقاق ، آية ٧

تنبيه "انعكاسي"

ثمّ ما ذكرناه في الوجه الاول ان سبب الحياة هو بعينه سبب الموت فالامر فيه عندنا على عكس ما تخيلوه لان الحرارة فعلها الاول في الاجسام النباتية والحيوانية تحليل الرطوبات و تقليلها و صرفها في وجوه الحركات والاضطرابات فكلما تحللت مادة الحيوان والنبات اعدّها الله تعالى بانضياف مادة اخرى لها من جهة القوة - الغاذية بحرارة جديدة تفعل فعل الحياة اقوى من الاولى لاجل زيادة المادة - وهكذا الى ان استكملت القوة النفسانية التي هي مستخدمة هذه القوة بافاعلها واستغنت عن اصل تلك المادة اما بمادة اخرى كالنفس النباتية من غير تناسخ او بذاتها و بذات متقيمتها و متبقيةا كما في النفس الانسانية واما ساير النفوس الحيوانية ففيها سرّ آخر .

تفريع نوري

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان بمنزلة شخص روحه - الدهر والطبيعة بالنسبة الى النفس كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها .

تذكرة

الفاعل المباشر لجميع الحركات الجسمانية هي الطبيعة اما فاعل الحركة الطبيعية - فليس فيه كلام واما القسريه - ففاعلها طبيعه - مقسوره - مجبوره - و اما الارادية ففاعلها طبيعه - مجبولة مطيعة للنفس لا عاصيه .

١ - هذه القوى بافاعلها د، ط - س، ق

حكمة قرآنية

للنفس في افعالها في هذا العالم طبيعتان مقهورتان تخدم احديهما لها طوعا والاخرى كرها كطاعة طبائع السماء والارض للباري جل اسمه في اتيانها له كما قال الله تعالى: «اتتيا طوعاً او كرهاً^١» فان طاعة السماويات و اتيانها له في حركاتها - الدورية الشوقية من جهة - تحريكات الملائكة العقلية والنفسية اياها فطرية - من غير ممانعة طبيعية - اخرى يخالفها او قسر قاسر يمانعها و تلك بخلاف حركات - الارضيات في انقلاباتها النفسانية و غيرها فانها تخالف مقتضى طبائعها الاسطقسية ، واما قوله تعالى: «قالنا آتينا طائعين^٢» فانها بعد حصول الاستعدادات و قبول - الاستحالات والاقلابات و لحوق الصثور والكمالات صارت كالسماويات قابلة لانوار المعرفة والاهتداء .

اما الطبيعة التي تخدم النفس نوعاً فهي ما ينبعث من ذاتها و تفعل بها الافاعيل الطبيعية الداخلية كالجذب والدفع والامسك والاحالة والهضم والتنسيه والتوليد وغيرها^٣ .

واما التي تخدمها كرهاً فهي التي يتركب منها اعضاؤه^٤ و تفعل بها الافاعيل - الخارجية كالمشي والكتابة والصلوة والكف والضواف وغيرها^٥ .
والاولى باقية مع النفس في النشأة الباقية و فيها سر السعاد الجسماني .

حكمة مشرقية

قد ثبت ان الطبيعة امر متجدد سيال و معلوم انها مقبولة للاجسام الطبيعية

١- سورة ١٦ آية ١٤ ٢- سورة ١١ آية ١٠ ٣- سورة ١١ آية ١٠

٤- في اكثر النسخ : فهي التي يتركب منها و تفعل بها الافاعيل

٥- في بعض النسخ بدل غيرها : كذلك

والاعراض تتبعها في الوجود .

فموضوع العلم الطبيعي نفس الحركات او المتحركات بما هي متحركات لا بما هي ثابتة في العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلي فجميع ما يبحث عنه الطبيعيون من الجواهر - الحسيّة من حيث كونها حسيّة واعراضها ، واقعه في الاستحالة والانتقال والسيلان فهي لم يزل و لا يزال في الحدوث والتجدد .

فمن علم هذا علم حدوث العالم و هذا بالحقيقة معنى كلام علماء الملة : عالم الاجساد لا يخلو عن الحوادث و مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث . فكلكما هذا شأنه فهو من الدنيا .

والآخرة دار القرار وهما متضايقان من فهم مفهوم الدنيا و مسمّاه فهم مفهوم - الآخرة و مسمّاه « ولقد علمتم النشأة الأولى فلو لا تذكرون ٢ » .

حكمة قرآنية

لما كان العالم الجسماني بشخصيته تدريجية الوجود و كل تدريجي الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقائه واحد . فعلى هذا لا اشكال في مفاد قوله تعالى : « خلق السماوات والأرض في ستة ايام ٢ » اذ المراد منها ستة آلاف سنة و هي من زمن خلق آدم الى نزول القرآن لان « كل يوم عند ربك كآلف سنة مما تعدون » وقد حققنا ذلك في تفسير سورة الحديد .

تتمّة

ثم اعلم ان موضوع الامكان يجب ان ينتهي الى امر يكون مبدعاً والى لبقه

٣- : سورة ٥٧ ، آية ٥٥

٢- : سورة ٥٧ ، آية ٢

١- : عالم الاجسام ، د، ط - س، ق

امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذا الامكان الذي ينعدم مع الفعل فله سبب .
 فاخطأ من قال : ان القوة متقدمة على الفعل في العالم . من القائلين بانه : كان
 قبل العالم خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية ، و هم فرق حكيمة في الشفاء مذاهبهم ^١ .
 وسبب الامكان لا محالة يكون حادثاً فيسبقه امكان آخر سبقاً زمانياً و هكذا
 فامكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان
 وجوده الصورة ، و هذا كسعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها
 قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فانفسخت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافاً الى السعدوم . وان قيل :
 ان السعة معنى وجودي والامكان معنى عدمي كيف يكون الفعل قوة ؟ قلنا ^٢ : قوة
 بالقياس الى ما يسعته و هو عدمي و فعل بالقياس الى وجودها ولو كانت بالقياس
 الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهولي الاولي و هي معنى عدمي لا انها قوة
 بالاطلاق الا انها لا يكون معرفة عن الصور كلها .

فعلم ان القوة ليست متقدمة على الفعل مطلقا فانها لا يقو بذاتها بل يحتاج الى
 جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل حتى يستعد لشيء فان التيسر
 المطلق غير قابل لشيء .

ثم البرهان قائم على وجود امور لا يكون بالقوة كالباري و ضرب من السلافة ،
 و قد علمت ايضا ان القوة يحتاج الى فعل و ان مخرج القوة الى الفعل لا يتبدل
 ينتهي الى موجود بالفعل غير متحد على ان الفعل يتصور بذاته و يقو يتصور من
 جهة ما بالفعل كما قيل في الايجاب والسلب .

١- اعلم ان الشيخ قد ذكر مذاهبا سادس من عدد المسائل مسدودا و حذفتها و ارجع القائلين الى السعدوم
 الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ في ص ٤٧٤ الى ٤٧٧ من السبع . اطال الله عزادته و افاض على القائلين من عدد المسائل
 ٢- فلما هو موجود هكذا و حدثا في الدنيا السعة المراد المطوية .

وايضاً الفعل كمال والقوّة نقص والكمال قبل النقص و ايضاً الفعل خير والقوّة لا يخلو من شرّ .

فقد بان ان الفعل اقدم من القوّة سبقاً بالعلّيّة والطبع والشرف والزّمان .

حكمة مشرقيّة

واما امكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من : ان بعض الاشياء امكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الانسانية فانها لمّا كانت حادثة لا بد و ان يتقدّمها امكان ومادة حاملة لا مكانها لا لوجودها فانّها غير موجودة في المادة بل مع المادة .

قالوا : فعلم ان امكان الوجود له معنيان : منها ما يكون في مادة يتقوم بها - الموجودات وهذا ليس للنفس و منها ما يكون في مادة يترجّع بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجرّدتها .

والذي ذكروه غير موجه فان الامكان له معنى واحد نسبه الى الوجود كما قرّروه نسبة النقص الى الكمال ، فلا يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء امكاناً لوجود شيء آخر .

بل الحق ان الامكان لا امر يتحصل في المادة من الصور والاعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مفارق و امر النفس ليس كما تصوروه من انها مجردة حدوثاً و بقاءً و سنّين لك كينيّة حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى معقول ضعيف العقولية يكون محسوس الوجود بالقوّة كالهولي

١- في بعض النسخ و منها النسخة : د، ط و نسخة : س، ق، منها ما يكون في مادة يترجّع بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجرّدتها .

٢- يحصل في المادة من الصور الخ د، ط

فكذلك سلسلة المحسوسات العائدة ينتهي الى محسوس ضعيف المحسوسية يكون معقول الوجود بالقوة كالقوة الخيالية وما يجرى مجريها فيكون فيه قوة وجود - المعقولات بالفعل فيتحد بها كما يتحد الهولي بالمحسوسات و يخرج من القوة الى الفعل فيكون عقلاً و معقولا كما يخرج الهولي من القوة الى الفعل فيكون حاساً و محسوساً كما سيجي . فالنفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

ثم الاولي في طريقهم ان يقولوا: «ان الامكان لشيء بالذات امكان لشيء آخر بالعرض فمادة البدن بامكانه يستدعي وجود صورة مدبرة لها هذا التدبير البشري ولما لم يكن وجود مثل تلك الصورة الا و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على السادة باستعدادها هية كماله يحدث معها جوهر روحاني لا بحسب استعداد السادة بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه .

تفريع ثوري

فقد تحقق ان صورة الانسان آخر السعاني الجسمانية و اول السعاني الروحانية ولهذا سماء بعضهم طراز عالم الامر و سنيين ان السرتبة الستة بالعقل الهولاني هي صورة الصور في هذا العالم و مادة السواد في علم آخر قافهم و اغتم .

الاشراق السامن :

في الحركة والشكون و اثبات الحركة في الجوهر الثوري .

واعلم ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فهو اما ان يخرج دفعة او يخرج لا دفعة ، و قد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الاول و هي فعل و كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فان الجسم مادام في مكانه الا اول مثلاً ساكناً ، فهو متحرك بالقوة ، و اصل الى مكانه السمتة بالقوة فاذا تحرك

حصل فيه كمال او فعل لكنته بعد بالقوة في المعنى الذي هو المقصود من الحركة .
 فالحركة اذن كمال اول للشيء لا من حيث هو انسان او فرس او نحاس بل من
 حيث هو امر بالقوة فهي وجود بين قوة محضة و فعل محض .
 وذن قوم : ان الحركة هي الطبيعة اعني جوهر الشيء الصثوري و ليس كذلك بل
 هي متحركة الطبيعة و حالها ، لا نفسها كما علمت من طريقتنا ، فان الحركة هي نفس
 الخروج من القوة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشيء منها اليه كالأماكن و نظائره .
 فالتسود ليس سواداً اشتد بل اشتداداً لموضوع^١ في سواديته فليس في الموضوع
 سوادان ، سواد اصل مستمر و سواد زائد عليه لا استحالة اجتماع مثلين في موضوع
 واحد ، بل يكون له في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة
 لا السواد فالاشتداد يخرج من نوعه الاول و يدخله في نوعه الثاني .
 قالوا : فعلم ان النفس ليست ، بمزاج لا غيرها باقية ، والمزاج امر سيال متجدد
 فيما بين كل طرفين منه انواع بلا نهاية بالقوة ، و معنى كونها بالقوة ان كل نوع
 غير متميز عما يليه بالفعل كما ان الحدود والنقط في المسافة الاينية غير متميزة بالفعل
 و كل انسان يشعر من ذاته امراً واحداً بالشخص غير متغير وان كان بحسب قوته
 الطبيعية السارية في جسده واحداً بمعنى الاتصال الى^٢ انقضاء العمر .

حكمة مشرقية

ومن ههنا يعلم : ان الوجود الواحد قد يكون له كمالية ونقصان في نفسه والقائل
 بالاشتداد الكيفي و جماعة ممن في طبقتهم معترفون بأن الحركة الواحدة امر شخصي
 في مسافة شخصية لموضوع شخصي .

١- بل اشتداد للموضوع ... الخ د،ط - س،ق

٢- في بعض النسخ بل في اكثر النسخ المخطوطة : وان كان بمعنى الاتصال واحداً الى انقضاء العمر .

واستدلوا عليه : بان الكون في الوسط ليس امراً مبهماً بل امر " شخصي ، فيكون المرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له بالفعل و انما له حدود بالقوة كحدود المسافة المتصلة فاذا جاز في الكيف عند اشتداده وقوع انواع بلانهاية بالقوة بين طرفيها ، فكذلك في الجوهر الصوري .

واما قولهم : لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد و تضعف فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتضعف اولا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته - الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا .

وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد احدث جوهرأ آخر و كذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال في الجوهر و انما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعنى الجسم و اما في الجوهر الجسائي فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى يفرض في الجوهر حركة . انتهى » .

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين : احدهما التفضيل والثاني الحمل . اما التفضيل فوجود الحركة في الكم والوضع فان السحرك في الكم مثلاً يلزمه ان يكون متكسماً بالفعل فاذا كان موضوع الحركة لا بدءاً له ان يتقوه تشخصه بمقدار او يكون مقدار «مأ» لازم تشخصه كيف يتبدل عليه التقادير و هو باق بشخصيه بالفعل .

ولا ينفع الاعتذار : بان المقدار غير داخل في ماهية الجواهر الجسائية .

لانا نقول : لا بد في كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والتجسس من الجوهر

١- في بعض النسخ و منها نسخا اخرى و نسخة اخرى : فانما هو امر مبهم لا يمكن ان يكون له حدود من دون المظهر و النوع .

٢- في بعض النسخ لا بد ان يفهم شخصه بمقدار او كان مقداراً لا يشخصه بشخصه بل هو امر مبهم

٣- ان المقدار غير داخل في ماهية الجوهر الجسائي

الجسماني لا ينفك عن مقدار و كذا الحال في الحركة الوضعية فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع .

ولا يجدي ايضاً القول : بان المتحرك فيهما هي الهيولى الاولى لا ثانياً في ذاتها امر بالقوة فما لم يخرج الى الفعل لم يعرض لها حركة في امر .
وقد مر ان الفعل قبل القوة بل النقص جار في حركة الاشداد الكيفي في بعض الاجسام التي يلزمها لون «مًا» او حرارة «مًا» ثم يشتد او يتضعف في احدهما ، و خصوصاً عند من يقول : بانه لا يكون للمتحرك الا تصاف بفرد من المقولة التي يقع فيها الحركة للموضوع ما دامت حركته .

واما البحث الثاني بطريق الحل و بعد تمهيد : انه قد جاز ان يكون لماهية واحدة انحاء "متعددة" من الوجود متفاوتة بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص يكون كل واحد منها متحداً مع الماهية خارجاً مغايراً لها عقلاً بضرب من التحليل .
نقول : ان الجوهر الذي وقع فيه الحركة الاشداديه نوعه باق في وسط - الاشداد لكن قد تغير وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشد او اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود انخفاض الماهية والمعنى - المشترك فيه الذاتي .

وليست نسبة الوجود الى الماهية كنسبة العارض الخارجي لمعرضه والعرض لموضوعه حتى يرد عند تبدل الوجود في الحركة الجوهرية : بان ذلك تبدل لا في الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شيء هو تمام حقيقته ليس بامر خارج عنه ، بل الحق ان تبدل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدل في نفس ذلك النوع و ان كان المفهوم محفوظاً والماهية باقية بحسب حدتها و معناها .
والحاصل : ان المغالطة انما نشأت اما من جهة عدم الفرق بين الوجود والماهية

او من جهة الاشتباه بين صفة الوجود و ساير الاوصاف العارضة للموجودات او من جهة : ان الوجود في الخارج ليس الا نفس الساهية من غير ان يكون للشيء بالوجود حقيقة عينية مع انه اصل الحقايق و مستخ الساهيات .

فحيث زعموا ذلك انكروا ان لساهية واحدة انحاء متفاوتة في الوجود و قد علت بطلان ما زعموه .

البحث الثالث فانه قد ثبت في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة : ان الهيولى في تقوّمها الشخصي يفتقر الى الصورة اما غير معينة مع امر واحد بالعدد هو الجوهر السفارق المقيم كلاً منها بالآخر بوجه غير دائر .

فلا يزال ينسب شخصية الهيولى بواحد بالعموم من الصورة و واحد بالعدد من السفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذا الحال في الحركة الكسبية التي اضطرب المتأخرون في كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا : ان اضافة مقدار الى مقدار يوجب اعدامه و كذا انفصال جزء من الشئ يوجب اعدامه كما تقرر في مباحث اثبات الهيولى من ان الجسم الشئ يعدم بالفصل او التوصل و يحدث آخر مثله و ان الجزء غير الكل و الكل غير الجزء فلم يكن الموضوع باقياً بشخصه .

و الصعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم كصاحب الاسراف و غيره الحركة الكسبية مطلقاً و ارجعها في النسوة و الذائبون اني الحركة الاينية . اما لا جزاء الغذاء الى الداخل اولاً جزاء السفتدي الى الخارج . و ذلك لان تقول :

ان الجسم اذا ثبت تركيبه من السادة و الجوهر الاتصالي فخصيصة الجسم يتحدد بنوع من السفدار فاذا تخلخل او تكاثف بتوارد عليه السفدور على سبيل الحركة لا صليبه فيكون موضوع هذه الحركة الجسم مع مقدار السادة . و ما فيه الحركة خصوصاً سبيل السفادير

١- ذكر صاحب الاسراف عدد المسائل في هذا الباب و الاسراف في هذا العلم و قد اورد عليه المسئف في الاسفار معصلاً و ريف مسئف في هذا الباب .

المتواردة عليه .

نعم لو كان الجسم ، مجرد المقدار التعلیمی ، كما ذهب اليه الرواقيون^١ لكانت الحركة في المقدار ممتنعة .

فالحق ان الحركة كما يجوز في الكم كالشمو^٢ والذبول والتخلخل والتكاثف وفي الكيف كالأستحالة وفي الوضع كالأستدارة و في الآين كالنقلة ، كذلك يجوز في الصثور الجوهرية .

كما ان السواد اذا اشتد له في اشتداده فرد^٣ شخصي من الوجود^٤ زماني متصل بين المبدء والمنتهى ، وله حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية او غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصثوري في استكمالته التدريجي كون واحد^٥ زماني متصل وله حدود كذلك .

والبرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها ، فان المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الشخص ، اى الهوية الشخصية كما مر .
ولو لم يكن الحركة متصلة^٦ واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان الحكم بان - السواد في اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع او بالجنس حقاً ، و كذا في الصورة الجوهرية و ليس كذلك .

والسر^٧ فيه : ان الوجود هو الاصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعين بذاته ولا يكون كلياً و ان اختلفت المعاني المنتزعة عنه المتحدة به ضرباً من الأتحاد باعتبار تطوراته في نفسه .

١- لانهم نفوا تركيب الجسم من الهول^١ والصورة وقد ابطال الشيخ مختارهم و تبعه المصنف في هذا.

٢- في بعض النسخ : وكما ان للسواد في اشتداده له فرد شخصي من الوجود زماني - نسخة : د،ط

و : س،ق - آ،ق - م،ن

بحث "وتحصيل"

اعترض بعض المتكأيسين^١ على قول من قال في بقاء الموضوع لحركة النشوء والذبون : ان زيد^٢ الشباب (الشباب^٣ . نخيل) بعينه زيد الطفل و ان عظمت جثته وزيد الشيخ بعينه زيد الشباب وان صغرت جثته . بأن المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامي هو النفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقيا لا استيلاء الحرارة الغريزية وغيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرد النفس .

واعلم ان ما ذكره مغالطة نشأت من اهل الحيات و تضييع الاعتبارات اذا لا شبهة في ان زيدا جسم تام ناطق ففي الجسم اعتبارات . اعتبار : انه جسم فقط و اعتبار : انه جسم مفيد . و اعتبار : انه جسم بلا شرط ان يؤخذ معه قيد ام لا .

والاول مادة والذي فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالسعنى الذى هو به جنس يصدق على المركب والذي لم يصدق عليه هو الجسم بالسعنى الذى هو مادة فما هو جزء ماهية زيد لا يكون محسولا و ما هو محسول لا يكون جزء .

وعلم بهذا ان تردده غير حاصل بل النامى الباق هو زيد والتبدل هو خصوصيات التقادير و هكذا فى استكمالاته الجوهرية فان فى الوجود كسلا و نقصا .

واعلم ان كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدى الى اختلاف نوعى بحسب الماهية بل قد يكون و قد لا يكون . فلا يلزم ان الاثنان ان كان فى زيد كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر . كذلك حده والحد فى مادة لا يلزم ان يكون يكون امورا متخالفة بالنوع وان جاز ان يؤدى الى اختلاف نوعى بل قد يكون الى الضد .

^١ المتكأيسين : صاحب التحصيل . ^٢ زيد : هو زيد بن الخطاب . ^٣ الشباب : هو زيد بن الخطاب . ^٤ نخيل : هو زيد بن الخطاب . ^٥ النامي : هو زيد بن الخطاب . ^٦ الجسم : هو زيد بن الخطاب . ^٧ المادة : هو زيد بن الخطاب . ^٨ المركب : هو زيد بن الخطاب . ^٩ الجنس : هو زيد بن الخطاب . ^{١٠} الجسم بالسعنى : هو زيد بن الخطاب . ^{١١} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب . ^{١٢} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب . ^{١٣} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب . ^{١٤} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب . ^{١٥} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب . ^{١٦} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب . ^{١٧} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب . ^{١٨} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب . ^{١٩} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب . ^{٢٠} الجسم بالسعنى الذى هو مادة : هو زيد بن الخطاب .

حِكْمَةُ عَرَشِيَّةٍ

الحركات العنصرية دالّة على وجود ملائكة عقلية من وجوه كثيرة .
 منها : انها طالبة لاحيازها و اماكنها الطبيعيّة في جهات متقابلة و محدد الجهات
 جسم ابداعى دورى الحركات الغير المتناهية فلا بد لها من قوة عقلية .
 ولا ان حركاتها ليست طبيعيّة ولا جزافية ولا حيوانية شهوية او غضبية ولا
 طلباً لا مر سفلى مطلقاً بل طلباً لا مر عال عقلى لالليل ذاته دفعة بل للتشبه به على -
 التدرج في استخراج مابقى له من القوّة الى الفعل من الاوضاع المتعاقبة لعدم امكان
 الجمع بينها دفعة .

ومنها : ان حركات الاجسام الثابتة في تبقية الشخص بايراد الغذاء وامساكها
 و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليد المثل ، يدل على وجود مدبر عقلى و ملك
 روحانى .

ومنها : ان حركة العناصر الى الاجتماع ثم استحالاتها في كفياتها لحصول المزاج
 لا بد لها من جابر يجبرها على الالتيام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لا محالة
 امر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس والنفس مفتقرة الى ما هو اشرف
 منها و بحسب النوع امر عقلى ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية و لغايته غاية اخرى و هكذا الى ان ينتهى
 الى غاية عقلية فان لكل ناقص عشقاً وشوقاً غريزيين الى ما فوقه او دعهما البارى تعالى
 فى ذاته لتحفظ بالاول كماله الاول و يطلب بالثانى كماله الثانى لينتظم العالم بطلب -
 السافل للعالى و رشح العالى على السافل كما قال سبحانه : « هو الذى اعطى كل شىء
 خلقه ثم هدى » ١ .

١- سورة ٢٠ طه آية ٤٩

ومن اهيها سلكنا مسالك ائقة في الوصول الى الغايات العقلية العلوية للحركات
والاشواق الطبيعية والنفسانية .

تفريع "عرشي"

فالحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها منتهية الى الخير الاقصى 'غايه' -
الارض والسماء الذي بيده ملكوت الا'شياء «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان
ربي على صراط مستقيم ا» .

الاشراق التاسع :

في اثبات محرك غير متحرك .

قد مر ان لكل متحرك محركا غيره لا متناع تحريك الشئ ذاته والا' لكان
شئ واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وهما الفعل والا' تفعال .

فالمحرك اما ان يتحرك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .

فالا' اول : اما ان يكون فاعل حركته يتحرك ضربا من الحركة . و يحرك ضربا

آخر منها فيسمى متحركا بالا' اختيار واما ان لا يكون هكذا فيسمى متحركا بالطبع .
والمحرك بالطبع اما ان لا يكون معه ارادة كحركة النار الى فوق فيسمى متحركا
بالطبيعة وان كان معه ارادة فيسمى حركة فلكية .

والثاني : ان كانت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمى حركة قسرية وان

كانت كحركة راكب السفينة فيسمى متحركا بالعرض .

والمحرك اما ان يحرك بواسطة او بغير واسطة والا' اول كالتجار بواسطة -

١- سورة ٢٠ . هود آية ٥٥ . اولها : ان و انك ملوانة ربه و ربه و ملان دانه .

القَدوم و ايضا من المحرك ما يتحرك بان يتحرك و منه ما يتحرك لا بان يتحرك
 كالمعلم اذا حرك المتعلم او المعشوق في تحريك العاشق .
 والمتحركات لا بد وان ينتهي الى محرك غير متحرك ، اما اولاً فلتناهي -

الاجسام و اما ثانياً فلتناهي العلل .

فالمحرك الذي لا يتحرك تحريكه على ضربين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة
 الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتم به و يتشوق اليه فمن جهة هو علّة العلة-
 و من جهة هو علة القريبه .

و كل علّة غائية يكون علّيته على هذين الوجهين كما سبق .

ومثل هذا المحرك الذي لا يتحرك في تحريكه لا يجوز ان يكون الا قوة عقلية
 محضة كالحال في الحركات الفلكية الا انه لا بد هناك من قوة جرميه يباشر التحريك
 اما اولاً: فلو جوب تخصيص^٢ جزئيات الحركة لتساوي نسبة المفارق الى جميع الجزئيات
 واما ثانياً فلان شدة القوة يوجب قلة الزمان ففي تحريك^٣ ما لا يتناهي قوته
 يوجب وقوع الحركة في آن واحد فلم يكن الحركة حركة .

واما ثالثاً: فلان اختصاص هذا الجسم بقبول تأثير المفارق اما لانه جسم ،
 فاشتركت الاجسام كلها فيه و ان كان بقوة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه
 وان كان بقوة في المفارق فالكلام فيها كالكلام فيه .

١- في نسخ: د، ط و س، ق : و مثل هذا المحرك الذي لا يتحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية بل
 عقلية محضة . هكذا وجد في اكثر النسخ .

٢- في بعض النسخ : اما اولاً فلتخصيص جزئيات الحركة

٣- في ما لا يتناهي يوجب وقوع د، ط

٤- : فلا اختصاص هذا الجسم ... د، ط

الاشراق العاشر :

في ان الحركة المستديرة اقدم الحركات كثها بالطَّبع
والجسم المتحرك بها اقدم الاجسام بالطَّبع ، وانه
لا يتقدم على هذه الحركة والزمان الا ذات الباري جل اسمه

اما انها اقدم الحركات فلان الحركة التي في الكم لا يخلو عن حركة مكانية
اذ لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك منه و هي وانوضعية
يخلو ان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ولا يخلو ان من استحالة والاستحالة لا يكون
دائمة فلا بد من علة حادثة محيله مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو
منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية مستقيمة والمستقيبات
لا يتصل والحركة المستديرة متصلة فهي غنية من سائر الحركات لا يستغنى عن -
الدورية فهي اقدم الحركات بالطبع واتسها لا تامة لا يقبل الزيادة والاشتداد
والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيراً في السرعة كلما قرب من الحيز والقسرينه تضعف
اخيراً كلما بعد من القاسر والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من سائر الحركات
ويجب من هذا ان الجرم المتحرك بها اقدم الاجرام و اشرفها و به بعدد
الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة والزمان مقدار هذه الحركة لانه اقدم
و خصوصاً ما للجرم الاقصى من الحركة لانها اسرعها و اوسعها و اتسها و اشرفها
وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات في المسافة واتفاقه في الاخذ والترك و اتفاقها في

١- : لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك اليه او منه و غير الواسع لا يكون ان من التامة والاشرف
والتكاثف لا يخلو ان من استحالة والاستحالة لانها دائمة في الجرم فقط لا غير .

٢- ولا الاشتداد والتضعف ، فقط .

المسافة واختلافها في الأخذ والترك .

فعلم ان في الوجود مقداراً غير قارٍ يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام و نهاياتها لآته غير قارٍ و هذه قارّة وهذا على طريقة الطبيعيين .

واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث له قبليّة^١ لا يجمع البعدية لا قبليّة الواحد على الكثير و قبليّة الاب على الابن او ذات الفاعل او العدم الى غير ذلك مما يجوز فيه الاجتماع بل قبليّة لا يجمع البعد و مثل هذا ففيه ايضاً تجد بعديات^٢

بعد قبليات باطلة فلا بد من هويّة شيء متجدّد متقدّم^٣ بالذات على الاتصال لمحاذاة الحركات الواقعة في المقادير الممتنعة الانقسام اصلاً فهو مقدار الحركة و عددها يتقدّر به من جهة اتصاله و يتعدّد به من جهة انقسامه الى متقدّم و متأخر ولا يمكن ان يتقدم شيء على الزمان والحركة الا باري الكل و ضرب من ملائكته تتقدّم ما آخر كما اشرنا اليه .

ولآته لو تقدّم شيء على الزمان والحركة هذا التقدم لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه جازيلاً لوجوده اذ لو لم يسبقه امكان ، لكان ممتنعاً .

و قد علمت ان هذا الامكان يجب ان يكون له موضوع و موضوع امكان - الحركة لا بد ان يكون من شأنه ان يتحرك كما مرّ و ممكن الحركة لا يكون الا جسماً او جسمانياً و كل ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم

١- في النسخ المخطوطة : فلان كل حادث له قبليّة لا قبليّة الواحد على الكثير و قبليّة الاب على الابن مما يجوز فيه الاجتماع بل قبليّة قبل لا يجمع البعد . وما في المتن : او ذات الفاعل او العدم . ليس في النسخ الغير المطبوعة .

٢- في بعض النسخ : تجدد بعديات قبل قبليات

٣- في النسخة : داط : شيء متجدد متصرم بالذات .

علتها او لعدم شىء من احوالها او شرائطها التي بها يصير متحرراً كما فاذا وجدت الحركة فلحدوث علّة محرّكة والكلام في حدوث العلة كالكلام في حدوث الحركة و هكذا الى ما لا نهاية له فالاسباب المترتبة اما وجدت مجتمعة معاً او متتالية على التعاقب والاول محال لقواطع البراهين و مع ذلك فجميعها حادثة لا بد لها من علة حادثة ثم المتعاقبات لو كان كل منها موجوداً في آن لزم تعاقب الآتات و علمت استحالتها فيكون حركة بعد حركة و زماناً بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها والمستمر هو الامر المتوسط بين اجزائها والآن السيال .

فهيها امر واحد ذو شئون غير متناهية بالقوة لا بالفعل و ليس اتصال الزمان بغير اتصال الحركة حتى يكون هيها اتصال بل حالهما كحال الجوهر المتصل والجسم التعليمي فهي من حيث هويتها الاتصالية الغير المرده حركة و من حيث تعيينها المقدارى زمان فالحركة امر واحد موجود له فاعل واحد و قابل واحد لان الصفة الواحدة الشخصية لا يكون الا لوصوف واحد من فاعل واحد . و هذا الجسم لا يجوز ان يتكوّن من جسم آخر او يتكوّن الى جسم آخر و ليس كما فتن ان هذا الجسم علة الزمان والحركة والا لم يكن زمانياً بل يتشخص بها .

واتما علة الزمان ما يكون نسبه الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبه واحد غير زمانية .

وقد علمت من مذهبنا : ان كل جسم و كل طبيعة جسمانية و كل عرض جسمانى من الشكل والوضع وسائر المحسوسات امور زائلة سائمه اما بالذات او بالعرض .

١- في نسخة دوط بعد قابل واحد فلا بد من الاتصال والذات بالذات والذات بالعرض

٢- بل علة الزمان دوط بالعرض

ففاعل الزمان لا بدءاً وان يكون له جهتان جهة وحدة عقلية و جهة كثرة تغيرية -
 فبجهة وحدته يفعل الزمان و بجهة كثرته يفعل عنه و يتغير به و ما هي الا النفس،
 فنفس الجرم الاقصى حافظة للزمان والحركة و هي ايضا محدد المكان والجهة بهذا -
 البرهان بعينه ، اذ الجرم الشخصي كما يحتاج الى الزمان ، يحتاج الى المكان والجهة،
 فكيف يتقدم عليهما بالطبع .
 فهذه الامور اما من مقومات الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها ،
 و لوازم الوجود كلوازم الماهية في استحالة تخلل الجعل بينها و بين ملزوماتها .

اشارة و تنبيه

قد علمناك و هديناك الى طريق عرشى فى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه
 حتى الافلاك و صورها و طبائعها و نفوسها حدوثاً زمانياً تجديدياً بعد ما اشرنا اليك
 الى فقر الهويات الوجودية الى بارئها فقراً ذاتياً من حيث هوياتها و انها تعلقية -
 الوجود من غير ان يكون لها كينونة لافئفسها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع -
 النظر عن جاعلها الا البطلان المحض والليس الصرف .
 وبيئنا ايضا بالبرهان النير العرشى: ان الماهيات امور لا يتعلق بها فى ذاتها -
 الجعل والتأثير ولا الوجود والعدم ولا الحدوث ولا القدم .
 فاشكر ربك فى انفتاح روزنة قلبك الى مشاهدة عالم الملكوت من هذا البيت
 المظلم الكدر ذى عقارب و حيآت و سباع .

ثم ان ابعدا الناس عن طريق الحق ممّن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذّب عن
 مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحجج اهله ، من يثبت على الله تعالى ارادت متجددة غير
 متناهية سابقة و لاحقة و يزعم ان له ارادة ثابتة ازليّة و ارادت متجددة غير متناهية

ويزعم بظنّه الفاسد انه يكذب عن الدين وان الايمان بالشرايع اوجب ارادات حادثة غير متناهية في ذات البارى .

وقديتّا انما هذا شأنه هو نفس الحركة^١ بالذات والجسم واحواله بالعرض وكل حركة و ذى حركة متصرّم^٢ و متجدد^٣ يحتاج الى حافظ محرك مديم فانه العالم عند هذا الجاهد المسلم لساناً الكافر ضيقاً يكون^٤ حركة^٥ او جسماً دايماً الحركة المستديرة فما اشدّ ظلمه و تعطيله و تجاسره على اله العالين تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

فهو لاءهم اعداء الله و اولياء الطاغوت و بظهور امثالهم تحاذل اهل الدين و كتبوا اسرارهم و انكسوا في زاوية الخسوف فانقرضت آثار من كان اكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائد النفس و النهوى و تصفيه الباطن بالرياضيات الحكيمية و تنويرها بالانوار العلوية و لولا ظهور اهل البدع و الاهواء المتقرّين الى السلاطين باظهار التفقته ما انقلعت انوار الحكمة عن قلوب الخلق كل الاقلاع و ما انتشرت دياجير ظلمات الجهالة على وجه الارض هذا لانفسر والحمد لله على ا جميع الاحوال^٦ .

١- في بعض النسخ: انفس الهدى احوال

٢- بلزم ان يكون محمولاً او جسماً دائماً الحركات

٣- ما نسرت دياجير ظلمات الجهالة هذا الاشارة الى انفسنا في الدنيا

٤- هذا الاشارة

الشاهد الخامس

في احوال الماهية واعتباراتها

و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

في الماهية

ان الامور التي قبلنا لكل منها ماهية و وجود والماهية ما به يجاب عن -
السؤال في الشيء بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال فيه بكم «هو» فلا
يكون الا مفهوماً كلياً .

وقد يفسر بما به الشيء «هو هو» فيعمتها الوجود والتفسير لفظي فلا دور، والماهية
الانسانية مثلاً لما وجدت شخصيه و عقلت كليّة فليس من شرطها ان يكون في
نفسها كليّة ولا شخصيه ولا واحدة ولا كثيرة وليست اذا لم تخل من وحدة او
كثرة او عموم او خصوص لكانت في حدّ نفسها امّا واحدة او كثيرة او عامّة او
خاصّة .

وسلب الا تصاف من حيثية لا ينافي الا تصاف من حيثية اخرى ، و ليس
نقيض اقتضاء شيء شيئاً الا ، لا اقتضائه له ، لا ، اقتضاؤه مقابله ، فيلزم من عدم اقتضاء
احد المتقابلين لزوم المقابل الاخر و ليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود ،
كان له فيه العدم لان خلوه الشيء عن النقيضين و ان كان مستحيلاً في الواقع لكنه جاز
في مرتبة من الواقع لانه اوسع من تلك المرتبة، على ان نقيض وجود الشيء في المرتبة

١ - : يلزم من عدم اقتضاء .

رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفاً و قيماً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع السقيند
لا الرفع المقيد .

ولهذا قال الشيخ : « لو سئل بطرفي النقيض ' كان الجواب السلب لكل شئ ' بتقديمه على الحيثية ، فالأ' نسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالأ' يجب في لوازم الماهية كسافهه بعض لظهور فسادة ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالأ' يجب العدولى .

ولأنّ مناط الفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بسوجبتين فى قوة النقيضين او بسوجبة و معدولة كقولنا : الا' نسان امث واحد" او كثير" او . اما واحد" او لا واحد . لم يلزمنا ان نجيب البتة و ان اجبنا . اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيضين لان معنى السؤال بالسوجبتين فى العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك . والا' اتصف لا يلزم الا' اتحاد . وليس ان الا' نسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد و موجودة فى كثيرين فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون فى امكنة ولو كانت انسانية افراد الا' نسان امث واحد بالعدد لا استحال اتصافه بامور متقابلة . بل السعنى الذى بعرض له فى الدهن انه كلنى يوجد فى كثيرين لا من هذه الجهة .

وليس كل واحد انسان بمجرد نسبه الى انسانية بعرض متجانسة عن الذين

١- قال الشيخ فى السقاء الطبعة الحجرى ص ١٣٥ فى قوله : « لو سئل بطرفي النقيض ' كان الجواب السلب لكل شئ ' بتقديمه على الحيثية ، فالأ' نسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالأ' يجب فى لوازم الماهية كسافهه بعض لظهور فسادة ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالأ' يجب العدولى .

لكل منها انسانية اخرى غير ما للاخر بالعدد واما المعنى المشترك فهو فى العقل.

الاشراق الثانى

فى الكلّى والجزئى :

الكلّى ما نفس تصويره غير ممتنع الصّدق على كثيرين فيمتنع وقوعه فى العين فانه لو وقع فى الخارج حصلت له هويّة متشخّصة فيها الشّرّكة .
واستشكل هذا : بان الطبيعة الوجودية فى الذهن ايضاً لها هويّة وجودية لتخصّصها باُمور شخصيّة و مميّزات كقيامها بالنفس و تجرّدها عن الامور الحسيّة .
قيل : ان كليّتها هى مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل من حيث معناها .

وفى المطارحات : من حيث كونها ذاتاً مثالية ادراكية غير متأصلة فى الوجود اذ وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها .

حكمة مشرقيّة

الطبائع الجسمانية يحتاج فى وجودها خارج العقل الى وضع و مقدار و شكل و غير ذلك من التى يكتسّفها و تجعلها قابلة للاشارة الحسيّة ، فهذه الامور متاؤثر فى وجودها الخارجى و يدخل فى قوام هديّتها على وجه جزئى حتى لو رفعت شىء من هذه الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هو هو» .
واما وجودها العقلانى فهى بحسب ذلك الوجود متساوية النسبة الى اشخاصها المختلفة فى الاءوضاع المختلفة والخصوصيّات المادية لكون ذلك الوجود مجرداً و هذه الوجودات ماديّة والمجرد لا يختلف نسبته الى اعداد ماديّة من نوعه .

١- وقد بسطنا الكلام فى علة الشخص فى حواشينا على المشاعر وسياتى تلخيصه فى حواشى هذا الكتاب ج، شر

فهذا معنى كَلِّيَّة الطبايع ولا تنافى جزئيتها فى العقل بل يؤكدها .
واما ما ذكروه اولاً فهى ليس معنى الكليَّة، ولا فرق بينه وبين الماهيَّة لا بشرط
شىء وليست الماهية بذلك الا اعتبار كلية ولا جزئية و كذا ما ذكروه ثانياً فان عدم -
التأصل فى الوجود والا استقلال لا يوجب الكليَّة و فيه سرّ آخر سيأتيك .

حكمة عرشيّة

الاشياء المتشاركة فى معنى كَلِّيّ يفترق باحد امور اربعة لان الاشتراك ان
كان فى عرضي لا غير ، فالافتراق بنفس الماهية والا فيفترقان بفصل ان كان فى
معنى جنسي او بعرضي غير لازم ، ان كان فى معنى نوعي او بتسامية ونقص فى نفس
طبيعة الشىء المتفق عليه لو هن قاعدة المتأخرين فى وجوب الاختلاف بين حقيقة -
التام والناقص .

واما الامتياز الشخصى فالحق انه لا يحصل الا بالوجود كما ذهب اليه السعلم -
الثانى فان كل وجود كما اشرنا اليه يتشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو وجود
الشىء فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وان ضم اليه الف تخصيص فان الامتياز
فى الواقع غير الشخص اذا لا اول للشىء بالقياس الى المشاركات فى امر عام والثانى
باعتباره فى نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى ميسر زايد مع ان له تشخصاً
فى نفسه .

ولا يبعد ان يكون التيسر يوجب للشىء المادى استعداد الشخص الوجودى
فان المادة مالم يكن متخصصة الاستعداد لواحد معين من التسوع لا يفيض وجوده
من المبدء الاعلى .

فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشىء بنحو الاحساس او المشاهدة يسكن ارجاعه

الى ما ذكرناه فان الوجود لا يمكن العلم به الاً بنحو المشاهدة الحضورية^١ .
 وكذا ما قيل : ان تشخص الشيء بالفاعل فان الفاعل مُعطٍ الوجود ، والوجود
 عين الشخصية فيكون الفاعل ما به التشخص .
 وقد علمت ايضاً من طريقتنا : ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم
 بفاعل الشخص . (بفاعل التشخص . خ، ل) .
 وكذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي
 هو مبدء كل شيء . وهو يتشخص بذاته لا بتك قد علمت : ان الماهيات لا يرتبط
 بالحق الا لاجل وجوداتها ، والا فمفهوماتها امور متفصلة مفروزة عن الغير ، فبالوجود
 يرتبط كل شيء الى الحق لانه الاصل المشرق على الكل والوجودات لثماته و
 اشراقاته والماهيات توابع تلك الاشراقات و ظلالاتها .
 وما ذكره بعض اهل التدقيق : ان تشخص كل شيء بجزء تحليلي له . فهو ايضاً
 واقع^٢ في طريق هذا التحقيق و لولا ان مذهبه انكار كون الوجود حقيقة عينية لا يمكن
 ارجاعه الى ما ذكره صاحب المطارحات وهو ان المانع للشركة كون الشيء ذاتاً عينية
 لما مر من مذهبه : ان الشركة في الحقيقة هي المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر
 لا يكون له هوية عينية متأصلة واقع في هذا الطريق الا انه قد اكد القول في كنه
 ب : أن الوجود امر "ذهني" لا هوية له في الاعيان .

بحث "عرشي"

وليت شعري اذا كان التشخص بنفس الشيء المتشخص الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما

١- والمشاهدة الحضورية لا تحصل الا للمتجردين عن جلاباب البشرية .

٢- والقائل هو سيد اهل التدقيق في حواشي التجريد

نفس الماهية المشتركة او هي مع عوارض اخرى من «كم» و «كيف» و «اين» و «متى» و هو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورهما لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلية فهذه الهوية العينية ان كانت خارجة عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر مراراً فأى شئ فيه موجب لمنع الشركة .

واما ما ذهب اليه بعض العلماء من ان الشخص^١ بسبب المادة فيجب حمله على التمييز من جهة استعداده الخاص الذي به يتهيؤ لقبول الهوية الشخصية فان الهولى^٢ حالها في منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثراً افراد يفتقر في وجوده الشخصى الى مادة متخصصة بوضع خاص و زمان خاص^٢ .

فعلم : ان المادة ايضاً غير كافية ، فان كثيراً من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه فى مادة واحدة ، فى زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من : ان الشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيث مع وحدة الزمان فان المقصود منه المميّز الفارق .

و لهذا حكم حيث رأى ان الوضع والزمان يتبدلان مع بقاء الشخص ؛ بان - المشخص هو وضع «ما» من الاوضاع المتواردة على الشخص فى زمان وجوده ولولا ان مراده من الشخص علامة الشخص ولازم الوجود ، كيف يصح منه هذا الحكم فان الوضع كساير الماهيات فى ان له ماهية و تشخصاً والكلام فى تشخصه عايد .

بحث و تحصيل

أورد الفخر الرازى اشكالا^١ فى تعيين الطبائع الكلية و هو ان انضمام التعيّن

١- كلمات الاعلام فيما هو ملاك الشخص محله. وان نشت تفسير هذا البحث فليرجع الى ما حققناه

فى حواشى شرح المشاعر طمئند س ١٢٩، ١٣٠، ١٣١

٢- فى بعض النسخ : متخصصة بوضع خاص ، فعلم..... الح .

الى 'طبيعة ما يحتاج الى' كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر .
وما ذكره الشارح المحقق غير واف بحل الاشكال بل ينحسم مادته بتحقيق
مسئلة الوجود و كنيئة انضمامه الى الماهية فى الذهن و تقدّمه عليها فى العين .

حكمة "مشرقية"

اعلم ان وجود الجسم نفس اتصّاله المقدارى الوضعى المستلزم للتحيز و كذا
وجود الزمان نفس امتداده الغير القار ، لما مر ان الجوهر الصورى للجسم المسمى
بالطبيعة امر متجدد بالذات مستتب لوجود الحركة ، و قد علمت ان اتصال التجدد
لا يخرج الشئ عن الشخصية .

فقد حقق الامر و كشف نور الحق ان التشخص بنفس الوجود ، و على هذا
صح القول بان الزمان و الوجود معاً من المشخصات .

فما ذكره الشيخ : ان الشئ يتشخص بالوضع مع الزمان و لولا ان يكون الشئ
متشخصا بذاته لما يتشخص به شئ آخر ، فالوضع يتشخص بذاته ؛ ليس بسديد
اذ مراده كما يفهم من كلامه : ان الوضع من بين ساير الاشياء مما يتشخص بنفس ذاته
وليس كذلك فان الوضع كغيره من ذوات الماهيات ؛ فى ان لها نحواً من الوجود ، و
كل وجود فهو متشخص بهويته^١ .

نعم لما كان نحو وجود الجسم لا ينفك عن وجود وضع «ما» و وجود الوضع
كوجود الجسم متشخص بذاته ؛ ظن ان الجسم يتشخص^٢ به وهو يتشخص^٣ بذاته و كذا
حال الزمان .

فظهر ان الزمان و الوجود و غيرهما من لوازم تشخص الجسم ، لا من مقوماته .

١- فى بعض النسخ : فان الوضع كغيره ... لها نحو من الوجود...
٢- فى بعض النسخ متشخص به
٣- فى نسخة د،ط : متشخص بذاته و هكذا نسخة : آ ، ق .

بحث " و تحصيل "

قد اورد على قولهم ان الشئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الآخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقداراً لحركة الفلك فمحله جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر . (جزء منه جزء آخر) .
والجواب عنه ان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرفة وليست له ماهية غير اتصال الاقضاء والتجدد .

فالسؤال : بانه لم يختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بما امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما في الحقيقة : يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلماً والانس انساناً ، فان يوم كذا لاهوية له سوى كونه مقدماً على يوم كذا و متميزاً عنه .

كما ان تقدم الاثنين على الثلاثة و امتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين و كون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل و الزمان يمتاز عنه .

فعلم ان التميز بين الاشياء كما يكون بنفس ماهياتها كذلك يكون مع الاتحاد في النوع بنفس هوياتها بل الاصل في جميع الامتيازات و التعينات هو الوجود لانها تابعة له كما علمت .

حكمة " عرشية "

قول الشيخ والحكماء : ان تشخص كل شئ من العقول بلازم ماهيته . غير صحيح ان اريد باللازم ما هو مصطلح القوم . فان التشخص عندهم اما عين الوجود

١- فربعض النسخ : بحث و تحقيق .

او يساوقه وقد ثبت عندهم بالبرهان : ان الوجود استحقال ان يكون من لوازم الماهية.

حكمة مشرقية

ومما استصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الى وقتنا هذا : تعيين موضع من الفلك للمنطقة و موضع منه للقطين مع تساوى اجزائه فى الماهية وكذا اختصاص حركته بجهة معينة من الجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها، وسائر ما يجرى مجرى هذا من اختصاص الامور بموضع معين من مواضع جرم بسيط الحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهيته . خ،ل) مع تشابه البعض والافراد فى الاستحقاق .

فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار ملتزماً صونه عن الاغيار بعد ان تذكر ما قد مناه اليك من الاصول .

احدها : ان اثر الفاعل فى كل شىء و وجد منه هو الوجود لا الماهية .

والثانى : ان تشخص الشىء انما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجود الشىء و تشخصه متقدم على ماهيته ضرباً من التقدم ونسبته

اليها نسبة الفصل الى الجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية فى عدم تخلل جعل بينه وبين ملزومه

بل الملزوم بنفسه ممّا يتّصف به بالضرورة الذاتية المقيّدة بمادام الوجود لا بشرط

الوجود .

فبقول : ان وجود الفلك امر شخصى صادر عن جوهر عقلى من ملائكة الله -

المقربين و بهذه الهوية الوجودية يتشخص ماهية الفلك و يقبل الهدية و يصير هذا -

الشخص المعين من جملة اشخاص مفروضة يحتمل ماهية الشركة بينها فى الذهن وله -

العموم والكلية بالنسبة اليها وكل من تلك المفروضات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهية الاءمكانية الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى ١- الوجود سبق ساير تعيّنات الماهية و عند تحصل الماهية بهذا الوجود وهذا الشخص استحالة حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التّضاد و ليس لمتصور ان يتصور ان اختصاص هذا الشخص الفلكي بالوجود دون ساير الاشخاص المفروضة المشاركة (له . خ نل) في الماهية النوعية انما هو بواسطة استعداد المادة و تهيؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجح وجوده على ساير الوجودات ؛ لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيّن الفلك بوجوده و كانت العوارض الشخصية له من توابع وجوده و لو ازم تعيّنه كان جعلها و وجودها تابعاً لجعل الفلك و وجوده من غير علّة .

فالسؤال في طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطبين وكذا تعيين مقدار الفلك و شكله و موضعه و غيرها من اللوازم التي توجد في الفلك من كل منها واحد معيّن من نوعه الكلي ؛ هو بعينه كالسؤال في طلب تعيين الوجود الذي لذلك الفلك والجواب الجواب لان كلاً منها من لوازم وجوده الغير المجمعولة جعلاً مستأنفاً والذي نزيدك في هذا ايضاً ٢ ان للعقل الاول مثلاً ماهية نوعية عندهم يحتمل الكثرة في الذهن وليس الموجود منها الاً واحداً و له ايضاً صفات و نعوت مختصة به ، فاذا طلب لسيّة تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحق الاول مع تساوي نسبة الجميع من افراد نوعه في الماهية الاءمكانية و في قبول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس -

١- هذا الشخص الفلكي ... جود - دبط ٢- لان للعقل الاول - دبط و في نسخة : لا ان للعقل ... وقد صرح الشيخ في الاشارات والسراج المعتمد الاشارات في شرحه : ان الوجود مطلقاً لا يكون من لوازم الماهية و معلولاً لها وقد جمعه المصنف في العهد والمعاد ط ك من ٩ و الاشارة من ١٢ و بحر مدحها هذه المسألة فر شرحنا على المشاعر بتفصيل .

الجواب الاً مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتنم انشاء الله .

الاشراق الثالث :

فى سبب تكثر نوع واحد فى الاًشخاص

كلٌ معنىً نوعىً لا يجوز ان يتكرر بنفسه والاً لم يوجد منه واحد شخصى ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بد فى كثرة الاًشخاص من صفات متفارقة فى الوجود يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بد وان ينقسم بها ذلك الشيء فى الوجود لا فى العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية فى الحقيقة لا يكون الاً مادةً او فى مادة ، فالمتكرر بالذات هو المادة و علة التكرر هى حدوث القطع والقطع لا يحدث الاً بالجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذا نال القطوع التى يعرض للاجسام بسبب كثرة القواطع و كثرة القواطع ايضا منشأها كثرة شيء و هكذا الى ان انتهت الى شيء يتكرر بذاته والمتكرر بذاته هى الحركة لما علمت انها ليست حقيقتها الاً التجدد والاً تقضاء ولولا الحركة لما تكرر شيء بالعدد .

واما الحركة فوجودها ان يكون ماضياً ولاحقاً كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك و ههنا فوجود هذين الامرين ينقسم المعانى بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد فى الوضع و بالحركة ينقسم فى الزمان ومن ههنا قيل : الشخص من لوازم الوضع والزمان لانهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشيء بالقوة والاً مكان وبالثاني ينقسم بالفعل والوجود فنسبة الحركة الى الهيولى نسبة الصورة الى المادة فى قبول التكرر ، ونسبة

التمام الى النقص .

فعلم بهذا ان الهيولى شىء يتكثر بذاته باعداد الحركة اياها .
واما وحدة وضع ، مثل الا انسان من مبدء وجوده الى ' منتهاه ، فكوحدة اتصال
الاضاع ' والكثرة بالقوة .
وتقول ايضا : كل معنى نوعى اذا تكثر فعلة تكثره ليس ذاته ولا لازم ذاته
كما علمت بل العارض المفارق وكل عارض جازى الزوال ، فلحدوثه و زواله مادة و
حركة ، فكل مجرد عن المادة فحق نوعه ان ينحصر فى فردة وكذلك كل مادي يلحق
مادته ما يمنعه عن الانفصال كالكواكب و الافلاك .

تفريع

فما لا سبب له اصلا كواجب الوجود يتشخص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط
من غير قابل يتشخص بفاعله كالعقول الفعالة وما له قابل يقترن به ما يمنعه عن
الانفصال كالشمس والقمر فيتشخص لوضعه التلازم لقابله ، والاضاع فيتشخص بوضعه
و زمانه العارضين لقابله والنفس يتشخص بعلاقتها الى ما هو كالتقابل لها .
وهذا التفصيل لا ينافى قولنا : بان تشخص الشىء لا يكون الا بنحو وجوده ،
لان ما ذكرناها ، هى انحاء الوجودات والوجود مسا يتشخص بنفسه و يتفاوت
كمالا و نقصانا و غناء و فقرا و قوة و ضعفا .

الاشراق الرابع :

فى تحقيق معنى الجنس والمادة ومعنى التنوع و السووضوع
والفرق بين هذه الاعبارات فى العقل

ان الماهية قد تؤخذ وحدها بان يتصور معناها فقط بحيث يكون كل ما يقارنه

زايداً عليه منضماً اليه فاذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الماهية جزءاً له متقدمةً عليه في الوجودين فيمتنع حملها عليه لانتفاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود فهي بهذا الاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هي من غير اشتراط قيد عدمي أو وجودي مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم قيد فيحتمل صدقاً على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عدمه .

والماهية المأخوذة كذلك المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصلة في نفسها عند العقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين اشياء متخالفة المعاني بان يكون عين كل منها و ائماً يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصّص به و يصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون بهذا الاعتبار جنساً والمنضاف اليها الذي قوامها وجعلها احد تلك الاشياء فصلاً وقد يكون متحصلة في ذاتها غير مفترقة اليها ما يحصلها معنى معقولا بل يفتقر اليها ما يجعلها موجودة فقط ، فهي في نفسها نوع سواء كان بسيطاً او مركباً فالحيوان مثلاً اذا اعتبر مجرد كونه جسماً ذا نمو و حس كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً و بالقياس الي المركب منه و من الناطق علّة ماديّة وبالقياس الي الناطق الذي يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا ، كان جنساً محمولاً على الذي اعتبرناه اولاً و على الذي يشتمل على كمال و زيادة .

واذا اعتبر مع الناطق متحصلاً به و متخصّصاً فيه (منه . خ،ل) كان نوعاً .

فالحيوان الاوّل جزء الانسان متقدّم عليه ضرباً من التقدم والثاني جنسه و جنس الاوّل والثالث نفسه و انما يقال للجنس او الفصل انه جزء من النوع لأن كلاً منهما يقع جزء من حدّه فتقدّمها عليه بحسب العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع

داخل تحت جنس تقدّم بالطبع و اما بحسب الوجود فهما و خصوصا الجنس متأخر لانه ما لم يوجد الا انسان لم يعقل له شيء يعمّه و شيء يخصّه و يحصله معنى بالفعل. وهذا خلاصة ما في الشفاء و فيه محل انظار .

الاول : ان هذا تقسيم للشيء الى نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس الا - الماهية المطلقة و هي عين المأخوذة بلا شرط .

والثاني : ان المفهوم من المأخوذ و حدّه ان لا يقارنه شيء فالقول بكونه مادة و جزء تناقض .

والثالث : انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء و وقع التصريح آخره بانه مأخوذ بشرط شيء .

والرابع : ان النوع المركب هو المجموع من الجنس والفصل لا الجنس المتحصل بما انضاف والمأخوذ بشرط شيء .

والخامس : ان المادة ان كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي .

السادس : ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم «بشرط لا» مأخوذاً فيه متقدماً عليه .

السابع : ان الجسم كما يحتمل ان يكون انواعاً فكذا النوع يحتمل ان يكون اشخاصاً فكيف يجعل الاول^٢ مبهماً غير محصل والثاني محصلاً غير مبهم .

والجواب عن الاول : ان الاطلاق غير منظور اليه في المقسم^٣ .

١- ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية . دوط

٢- فكيف جعل الاول مبهماً . هكذا وجدنا في اكثر النسخ

٣- : ان الاطلاق منظور اليه في المقسم غير منظور اليه في المقسم كذا يكون في نسخة دوط - آهق - م .

وعن الثاني : بالفرق بين التجرد عن دخول الغير وبين التجرد عن مقارنة الغير
والأول لا يوجب الثاني .

وعن الثالث : أن مبناه على أن الأول أعم من الثاني فلا منافاة .

وعن الرابع : أن الثلاثة كلُّها امر واحد في الوجود فيجوز وصف كل منها بصفة
الآخر في الجملة .

وعن الخامس : أن تقدُّمها فيه من جهة تقدُّم ما يتَّحد معها و هو معروض -
الجنسيَّة والجزئية باعتبارين .

وعن السادس ب : أن أحد الجسمين غير الثاني و قد مرَّ الفرق بينهما .

وعن السابع ب : أن العبرة بحال الماهيات من حيث مفهومها في الذهن فالأبهام
و عدمه بالنسبة إلى الإشارة العقلية لا الوجود ، فالجنس مبهم لأنَّه ماهية ناقصة
يحتاج إلى تكميم بخلاف النوع فإن معناه معنى تام لم يبق له منتظر الوجود و
قبول الإشارة الحسية فإبهامه بالقياس إلى انحاء الوجودات والعوارض المشخصات
فيجرب فيه ، بل في كل معنى كلي بالقياس إلى قيوده المخصصة الاعتبار -
الثلاثة المذكورة ، فمفهوم الفصل إذا أخذ بشرط لا شيء فهو جزء و صورة و إذا
أخذ لا بشرط فهو محمول و فصل و إذا أخذ مع ما يتقوم به فهو نوع .
وماهية العرض ايضاً عرض و عرضي و مركب منهما بالاعتبارات .

→

لأن المطلق عبارة عن اللابشرط المقسم الذي عار عن الإطلاق واللابشرطية ، و هذا نظير الوجود الذي لا
يعتبر معه قيد أصلاً و جميع التعينات المأخوذة أو المعارضة للمقسم خارجة عن حقيقة الوجود المقسم
والماهية التي أخذت مقسماً .

الاشراق الخامس :

فى الفصل والفرق بينه و بين ما يلزمه و كيفية اتحاده بالجنس و نسبة الحدّ الى المحدود وان ما يذكر فى التعاريف بأزاء الفصول اكثرها لوازم و امارات للفصول الحقيقية ، فمثل الحساس والناطق ليس فصلاً بل فصل الحيوان كونه ذا هويّة درّآكة متحرّكة ، لكن الانسان ربما يضطرّ لعدم الاطلاع على ما هو الفصل الحقيقى او لعدم وضع اسم له الى الا نحراف الى التلازم والعلامة .

فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتألف من الا نفعال الشعورى او - الاضافة الا درآكة والالزم تقوم الجوهر من الاتفعال او الاضافة بل الفصل بالحقيقة مبدء هذا الفعل والا نفعال ، و ستعلم انه لا يزيد على نفس الوجود للحيوان فكذا فى كلّ فصل فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مما يغيره جعلاً ووجوداً فليس فصلاً له بل ربما كان عرضاً خارجاً عنه وان كانت بينهما مغايرة ما من حيث - التحصّل والا بهام لا غير .

قال الشيخ فى الشفاء^١ «العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه^٢ اشياء كثيرة ، كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم اليه معنى آخر يعيّن وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمناً فيه ، وانما يكون آخر من حيث التعيّن والا بهام لا فى الوجود .»

وقال تلميذه فى التحصيل : «اعلم ان الكثرة تكون من لوازم الوحدة فى الذهن

على وجوه :

فمنها ما يلزم مقداراً واحداً كالخط من كثرة الازاء بالقوّة .

١- كتاب الشفاء الهيات فصل اعتبارات الماميد ص ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ .

٢- : ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة ... الخ ، دوط - آف .

و منها : مثل لزوم الكثرة للعشرة و ساير الاعداد .
 ومنها : مثل لزوم التعيين^١ والابهام للمعقول من الحيوان و من ساير الاعداد جناس .
 ومنها : لزوم متعينات كثيرة من مبهم جنسي^٢ .
 ومنها : لزوم الجنس والفصل من نوع «مأ»^٣ .
 ومنها : لزوم المقدمات للنتيجة .
 ومنها « اجزاء الحد للمحدود » انتهى^٤ .
 ثم انك لما علمت : ان الحيوان مثلاً باي اعتبار جنس و باي اعتبار مادة و
 باي اعتبار نوع علمت بالقوة القريبة ان الناطق باي الاعتبار^٥ فصل و بايها صورة^٦
 و بايها نوع .

فان اخذ الناطق شيئاً له نطق بشرط ان لا يكون معنى زائد هناك لم يكن فصلاً
 بل جزء من الانسان و ان اخذ من غير شرط بل مع تجويز ان ينضم اليه معنى آخر
 كان فصلاً .

وهذا في الامور المركبة و اما فيما ذاته بسيطة فالعقل يفرض فيه هذه الاعتبارات
 و اما في الوجود فلا امتياز فيه .

فان قلت : اذا اخذ كل واحد من معني الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة،
 ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة و صورة فيكون الاعداد^٧ انضمام بينهما انضمام متحصل
 يستحصل ، فيلزم من هذا ان يكون المأخوذ منه مركباً خارجياً بناءً على ان الامور
 المتباينة لا يطابق موجوداً واحداً .

١- في اكثر النسخ مثل لزوم التعيين والابهام .
 ٢- واعلم ان لفظة «ما» ليس في اكثر النسخ ولا في الاسفار وسائر كتب المصنف ولكن هذا اللفظ موجود
 في كتاب التحصيل النسخة المخطوطة عندي .
 ٣- في نسخة : آق و نسخة : دط : باي الاعتبارات

قلت : اَخذَهُمَا على الوجه المذكور انما هو بالتعمثل العقلي ، فان البسيط لا مادة له ولا صورة الا بمجرد اعتبار العقل ، فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في - المحدود ، وان كان الحد عين المحدود اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو في الملاحظة لا في الملحوظ ، لا مكان اَخذ المعاني الكثيرة من ذات واحدة .

* * *

اعلم ان الجنس والفصل من حيث كل منهما جزء الحد لا يحمل على الحد فاتك اذا نظرت الى وجود الانسان في الخارج لم يكن في الذهن كثرة^١ واما اذا نظرت الى حده من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة واذ اعنيت بالحد المعنى - الاول كان الحد بعينه هو المحدود في العقل واذ اعنيت به المعنى الثاني كان شيئاً مؤدياً الى المحدود لا نفسه .

ثم ان الحد انما يتناول الجوهر تناوولاً حقيقياً بخلاف العرض اذ لا بد من دخول الموضوع في تحديده وكذلك الصور الطبيعية وفي المركب يتكرر فيه حد الجوهر مرتين ففي هذه الامور يكون للحد زيادة على المحدود اضطراراً ، وكذلك في تحديد اصبع الانسان بالانسان او قطعة الدائرة بالدائرة او الزاوية بالحادة بالقائمة على ان اجزاء الحد يجب ان يكون اقدم بالطبع من المحدود بالفعل او بالقوة وهي هنا وقع بالعكس اذ ليس شيء منها من اجزاء النوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ ليس من شرط الانسان ان يكون له بسا هو انسان اصبع ولا من شرط الدائرة ان يكون لها قوس ولا من شرط القائمة ان يكون لها حادة .

والغلط في الاول لاخذ ما بالعرض مكان بالذات و في الاخيرين لاخذ ما بالذات مكان بالعرض .

١- في بعض النسخ : لم يكن كثرة في الالهي

حِكْمَةٌ عَرَشِيَّةٌ

انتك قد علمت : ان الوجود لا حد له و علمت ان التشخص بالوجود .
 فاعلم انه لا حد للشخص بما هو شخص بل انما يتبين بالاشارة والمشاراليه
 من حيث هو مشاراليه لا يتحدد لان الحد مؤلف من اشياء معنوية كليّة ناعية
 ليست فيها اشارة فانه لو صحت بها الاشارة لكانت تسمية ولم يكن تعريفاً للمجهول
 بنعوت صادقة عليه .

حِكْمَةٌ عَرَشِيَّةٌ

ولك ان تسئلنا ب : أن الجنس والفصل اذا كانا متحدين في الوجود فيلزم ان
 يبطل حصّة الجنس بزوال فصله ، فما بال الشجر للمقطوع اذا زال فصله و هو النامي
 بقى جنسه و هو الجسم و كذا أبدان اموات الحيوانات .
 فنقول : هذا مما ذكره صاحب المطارحات^١ و نسب القول بتبدل حصّة الجنس
 الى حصّة اخرى له الى الاختلال والتحكّم و قال : انه قريب من تحكّمات -
 المتكلّمين كالنفكيك والظفرة و غير ذلك و لهذا ذهب الى ان الجنس والفصل في -
 المركبات متباينان في الوجود و تبعه بعض الاذكياء^٢ .

١- وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى ما حققه المصنف في الاسفار الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق
 المجلد الاول ص ١١٢ و حاشية الشفاء ط ١٢٠٥ هـ ق ص ٢٦٠ .
 ٢- وهو المحقق الدواني في حواشي التجريد ومباحثاته مع السيد السند القائل بتركيب الاتحادى بين
 المادة والصورة و ربما قيل يلزم على هذا التحقيق اتحاد الروح مع البدن مع ان الروح مجرد والبدن مادي
 والتركيب الحقيقي يستدعى حلول الاجزاء بعضها في البعض والمصنف ذكر هذا البحث في الاسفار على
 وجه لم يسبقه اليه احد : الجواهر والاعراض كتاب الاسفار ط ك ص ١٨٩ الى ١٩٢

والحق انه عند زوال النامي عن الشجر والحيوة عن البدن زال الجسم بما هو جنس ولم يزل بما هو مادة" فهذا الجسم الباقي ليس بعينه ما يتحصّل بالفصل النامي او الحساس كيف والفصل علة للجنس و زوال المعلول بزوال علته امر ضرورى . فالغلط انما نشأ من اخذ مادة الشئ؛ مكان جنسه .

حِكْمَةُ عَرَشِيَّةٍ

ولعلك تصول علينا اذ قد سمعت منا القول باتحاد المادة والصورة فى الوجود العيني فتقول : كيف يصح الفرق بين التركيب العقلى والتركيب الخارجى من الجنس والفصل .

قلنا : المادة لما كانت فى ذاتها امرأ مبهما فى التشخص والوجود نسبتها الى - الصورة نسبة النقص الى الكمال كما ان الجنس بما هو جنس معنى مبهم فى الماهية نسبتها الى الفصل هذا النسبة فهى يتحد بالصورة جعلاً و وجوداً كما ان الجنس يتحد بالفصل جعلاً ووجوداً فلا يصح لآء حد ان يقول جعل حيواناً، فجعل ناطقاً الا ان المادة لما جاز تقوّمها بأية صورة كانت والجنس لما جاز تخصّصها و تحصيلها بأى فصل كان فاذا وجدت مادة المركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة اخرى و صودف الجنس صادقاً على نوع مع فصل آخر ، ظنن ان لكل من المادة والصورة عند الاجتماع وجوداً غير وجود صاحبتهما وليس كذلك بل المراد من قول الحكيم السحقيق اذا قال : للجنس فى المركب وجود غير وجود الفصل ، ان مادة النوع يجوز ان يتحرك من صورة الى صورة اخرى بخلاف النوع السمى بالبسيط اذ ليس له مادة ينقلب من صورة الى صورة .

ولهذا قالوا ب: ان المتصل الذى هو فصل الكم لا يزيد فى الا عيان على الكم

بل هما موجود واحد وان كانت الكميّة يوجد مع الالف انفصال فهذا هو الفرق بين -
 المركّب والبسيط في هذا الالف اصطلاح .
 ولو كان الالف مر كما ظنّه الجمهور لجاز ولو بحسب العقل ان ينتقل الجنس من
 نوع الى نوع وهو هو بعينه، فيوجد حيوان زالت عنه الناطقيّة او نام زالت عنه الحساسة .
 واما المادة الالف خيرة التي تبقى مع تبدل كل صورة فالوجه كما مر من ان تشخصها
 ووجودها لا يابى عن التبدل والتكثّر في ذاتها لضعف وجودها فيكفى لبقاء ذاتها -
 الشخصية رائحة من الوجود ولو في ضمن الالف جناس .

الاشراق السادس :

في حقيقة الفصل واثها عين الوجود لكل نوع مركّب او بسيط

لما بيّنا بالبرهان : ان الوجود لا يفتقر في امتيازه عن الغير الى اميّز فصلى او
 عرضى لانه اظهر من غيره ولا ن المحتاج الى الفصل او المشخص لا يفتقر اليه في
 معناه بل في ان يكون موجوداً بالفعل فيستحيل ان يكون غير الوجود يفتقد الوجود
 وجوداً كما يفيد الفصل للجنس وجوداً والمشخص للنوع وجوداً، فاحدس انه لا يحتاج
 كل شىء في ان ينفصل عن غيره الى فصل والالف لكان لكل فصل فصل الى غير النهاية .
 فالفصل اذا لم يكن مشاركاً للجنس في جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا ينفصل
 آخر ففصول الجواهر جواهر لا ان يؤخذ في حدودها الجوهر و كذا فصول الكيف
 يلزمها ان يكون كيفاً لا بحسب ذواتها .

حكمة عرشيّة

وليست اذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية الالف جوهرية جنسها كانت اعراضاً

١- وغيره يظهر به بل هو الذي يظهر بصورة كل شىء

في نفسها كما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنى في حد شئ لا يستلزم ان يدخل مقابل ذلك المعنى فيه والا لوجب من ذلك ان يكون الاعراض جواهر في انفسها لان مفهوم العرض لازم لجميع الاعراض غير داخل في حدودها بل الواقع كما مر اوسع من مراتب حدود الاشياء و ماهياتها فربما يخلو المرتبة من النقيضين ولا يخلو الواقع منهما .

حكمة مشرقية

ان الصور الجوهرية التي هي مبادئ الفصول الجوهرية ظهر الان من حالها انها في ذواتها ليست بجواهر^١ كما اشتهر من المشائين ولا بالاعراض^٢ كما زعمه اتباع الرواقيين و صاحب الاشراق .

وذلك لانه تحادها مع الفصول الجوهرية المأخوذة في تحديدها من موادها ، اما من باب زيادة الحد على المحدود توسعاً واضطراباً كما مر واما من باب اخذ اللوازم في حدود الاشياء البسيطة كما قال الشيخ في الحكمة المشرقية^٣ :

ان بعض البسيطات يوجد لها لوازم توصل الذهن الى ا حاق الملزومات وتعريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود .

فالفصل المنطقي يعنى به شئ بصفة كذا مطلقاً ، ثم بعد النظر يعلم انه يجب ان يكون جوهر او كيفاً فليس كون الناطق جوهر الا بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجود الجوهر المنطقي ، فالجوهر المنطقي يلزمها الحيوانية بسبب الحساسية والنباتية بسبب قوة النمو والجسمية بسبب طبيعة الاتصال والجوهرية بسبب التجسم

١- في نسخة دوط و آق : ليست بالجواهر . ٢- ليست بالاعراض دوط في بعض النسخ ولا بالاعراض

٣- كما قاله الشيخ م

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهية لها ان كانت .

حِكْمَةٌ مَشْرِيقِيَّةٌ

فالحقُّ ان كلَّ بسيط ، صورته وجوده و كل مركب ، وجوده صورته في العين و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لآن ماهية الشيء ما به «هو هو» و ماهية المركب انما هي بكون الصورة مقارنة للمادة لا بالصورة كيف كانت وان كان بعض الصور يلزمها في الوجود ان يكون في مادة فالوجود والذات في المركب بما هو مركب من اللوازم الا تتزاعية كالشيئية والامكان و نظائرها . ثم ان الصورة قد يقال على الماهية النوعية ، و على كل ماهية شيء^١ كيف كان و على الحقيقة التي يتقوم المادة بها و على الحقيقة التي يتقوم المحل بها نوعاً طبيعياً و على كمال للشيء مفارق عنه كالنفس .

٤

ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو ما به الشيء موجوداً بالفعل ضرباً من الوجود ، ولاجل ذلك صح قولهم : صورة الشيء هي ماهية التي بها هو ما هو ، مع تعقيبه بقولهم : ومادته هي حامل صورته ، و ليس شيئاً متناقضاً لما ذكرنا ان المادة متحدة بالصورة وان كان لها نحو آخر من الوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوّة تكون بتلك الجهة سابقة على الصورة معيّنة بحسب الزمان^٢ وكلامنا^٣ في المادة التي صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١- و على كل ماعية لشيء ... الخ دءط في النسخ المخطوطة : وليس متناقضاً . من دون لفظ الشيء .

٢- في بعض النسخ : على الصورة المعينة بحسب الزمان ...

٣- : و كلامنا في المادة التي صارت بالفعل بوجود هذه الصورة ... الخ . نسخة: دءط و: م،ن

حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

قد انكشف لك ، من المذكور منّا في هذا الاثر اشراف و مما مضى في اشراقات سابقة : ان ما يتقوّم و يوجد به الشئ ، من ذوات الماهيات المركبة او البسيطة ليس الاً مبدء الفصل^١ وساير الصور والفصول التي يؤخذ منها ويتحد بها هي بمنزلة اللوازم الوجودية لمبدء هذا الفصل وان كان كل منهما مقوّمًا بالحقيقة^٢ اخرى بحسب وجودها فحقايق الفصول ليست الاً الوجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص^٣ حقيقية .

فالموجود من كل شئ في الخارج هو نفس الوجود له لكن العقل ينتزع بوسيلة الحس^٤ والمشاهدة من نفس ذاته مفهومات كلية عامة ، او خاصة و من عارضه ايضاً كذلك فيحكم عليها بمفهومات ذاتية جنسية و فصلية او عرضية عامة و خاصة .

فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة اخرى^٥ يسمى بالعرضيات .

فالذاتى متّحد معه و محمول عليه بالذات والعرضى^٦ بالعرض .

تَفْرِيع "عَرَشِي"

فهذا معنى وجود الكلّي الطبيعي اي الماهية من حيث «هي هي» في الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء انّها موصوفة بالوجود بمعنى ان الوجود كما هو منسوب الى الشخص منسوب اليها و لا كما زعمه المتكلّمون النافون لوجودها انها غير موجودة بوجود الشخص اصلاً .

فالمذهب المنصور ان الوجود بالحقيقة هو الوجود الشخص بنفسه والماهية ينتزع من نفسه والعرضى^٧ ينتزع من وجود متعلق به .

١- في: دءط - آءق: مبدء الفصل الاخير

الاشراق السابع :

فى معنى الاءشدء والاءضعف .

اعلم ان الفصل المنطقى اذا كان موجوداً لا يجب ان يكون الفصل الذى بالاءشتقاق موجوداً بالفعل على نعت الاءنفرد ، فكثير من انواع الاءعراض لها فصول "منطقية" وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارة والراءوايح والسوادات فى حركة الاشتداد والنقص والاءلكانت الكثرة الغير المتناهية المترتبة موجودة بالفعل .

ولا ايضاً لجميع الاءنواع الجوهر الفصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فان كثيراً ما يحصل من جوهر صورى كمالى فصولاً منطقية لاءنواع كثيرة ينتزع جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالى فتثبت ان للوجود كمالية و نقصاً و شدة و ضعفاً .

٤

قالت الحكماء المشاءون : اذا قلنا سواد اشدء من سواد آخر فالمعنى ان احدهما فى خصوص فرديته بحيث يكون له كمالية على الاآخر فى المعنى المشترك لان المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الى الفصول .

واما اتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنقل عنهم صاحب حكمة الاءشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاءشدية فى بعض الاءنواع والذاتيات للاءشياء كما هيئة النور والحرارة والمقدار وكذلك فى الجوهر ، كما اتهم ذهبوا الى التفاوت بالاءقدمية بحسب الماهيات و قد مرء بطلانه .

١- : ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية ... دءط: آءق

٢- : فينقل عنهم صاحب الاءشراق ... دءط

واما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد اوردناه في الاسفار^١ و رجحنا هناك جانب القول بالاشدئية بحسب الماهية والمعنى و اهيها نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالاقدمية يرجع الى انحاء الوجودات فلولوجود اطوار مختلفة في نفسه والمعاني لاطواره .

حكمة مشرقية

المعاني الكلية لا يقبل الاشد والاضعف سواء كانت ذاتيات او عوارض سوى الوجود فاته بذاته مما يتفاوت كمالاً و نقصاً و تقدماً و تأخراً و افتقاراً و غنى لا نه بذاته متعین فهو بذاته متقدم و تقدم و متأخر و تاخر كما انه بذاته كامل و كمال و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شر و شرير .

واما المعاني الكلية ايما كانت و اينما كانت فانما يلحقها التقدم و التأخر و الكمال و النقص بواسطة وجوداتها الخاصة ، فالنور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه و هو نفس الظهور و المعنى الكلي^٢ و انما يتفاوت الانوار الخارجية التي هي وجودات محضه . و صاحب الاشراق لرأى^٣ : ان الوجود امر انتزاعي ذهني لا صورة له في الاعيان و زعم ان الماهيات كما هيّة النور و السواد و غيرهما و كذا ماهية الجوهر مما يقبل الاشد و الاضعف و التقدم و التأخر بذواتها اي بحسب معناها النوعي او الجنسي و هذا غير صحيح عند اهل الفقر .

١- الاسفار السفر الاول مباحث الوجود ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٤ الى ص ١٠٧ وقد حور هذه التشكيك بحسب الماهية في هذا البحث و السر فيه عدم تمايز ادلة المانع لتسلك كتاباع المناء و لكر الحقيقوان ادلة اصالة الوجود يبطل التشكيك في الماهيات لان التشكيك الحاسي بالحقايق الخارجية التي تكون مراتبها من سنخ واحد و اصل فارد .

٢- بالمعنى الكلي ... دوط

٣- صاحب الاشراق رأى ... دوط

٤- في نسخة آفق : بذاتها . و هذا اسع لان في النص : و كذا ماهية الجوهر

وكذا المشاؤون زعموا : ان القابل للتشكيك بالاشدية معانى النور والسواد
وغيرهما .

و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الى ' انحاء الوجودات المتفاوتة فى -
الموجودية .

لست اقول : فى هذا المعنى الكلى لانه كساير المعانى له وجود زايد فى العقل
بل فيما يتحقق به الشئ و يقابل العدم .

بَحْثٌ وَ تَحْصِيلٌ

اعترض صاحب الاشراف على المشائين فى حكمهم الاشداء والاضعف فى السوادية
مثلاً يرجعان الى ا فصول السواد ، بان الفصل عرضى لطبيعة الجنس و هو فى مفهومه
غير مفهوم الجنس فحاله كحال العرضى الاخر، فيكون الاشداد فيما وراء السواد .
والجواب بلسانهم : ان الفصل فى ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنى الجنس فى -
الواقع و ليست (ليس . خ، ل) له ماهية داخلية تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن
باعباره سواداً بل غير سواد ، ففصل السواد سواد لا غير و اما بلسان هذا الوقت .
فنقول : فصل الشئ بالحقيقة نحو وجوده كما الهمن الله به والوجود و ان كان
غير الماهية بحسب تحليل الذهنى لكنّه عينها فى نفس الامر و اليه يرجع احكامها -
الخارجية و آثارها ، ففصل السواد سواد بل هو السواد الحق ، كما ان فصل الجوهر
جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ فى حدّه الجوهر اذ لا حدّ للفصل كما لا حدّ للوجود .
فتفكّر و تنوّر و احمد الله و اهب الفيض والنور .

١ - تفصيل ايرادات صاحب الاشراف المذكورة فى اوائل حكمت الاشراف بعنوان : حكومة فى نزاع بين الباع
المشائين . ع ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

المشهد الثاني

في وجوده تعالى وانشائه النشأة الآخرة والأولى

و فيه شواهد

الشاهد الأول:

في صنعه وابداعه . و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

في غنائه عما سواه

الأول [تعالى^١] تام الوجود ، فوق النمام فلا يعوزه شيء من كمال أو صفة أو ارادة أو داع أو آلة و هو تام الفاعلية فلا يعثره تغيير ولا تأثر وانفعال من غيره أو تعقل لانه عظيم الرتبة غير محتاج الى غيره و هو اول كل شيء فلا اول له بوجه من الوجوه .

ولو كان^٢ له في ذاته جهة امكان او قوة فلا يكون واحدا حقيقيا . ولو كان فيه كثرة فيكون مفتقرا الى غيره فغيره يكون مبدءا اوليا لكل شيء .

١- في بعض النسخ: الاول تعالى تام الوجود . ٢- في نسخة دود و انفق عدد له : فلا اول له بوجه من الوجوه: ولو كان له في وجوده و فاعليته حيثية غير ذاته من داع او وقت او مادة او آلة فلا يكون اوليا من كل وجه ولو كان في ذاته امكان او قوة فلا يكون واحدا حقيقيا .

ثم لو تغيّر سواء كان التغيّر زمانياً او ذاتياً لكان تغيّره من خير الى شرّ لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته وهذا مستحيل في العقل اذا الاشياء لا ينتقل ولا ينقلب طبعاً الا الى ما هو خير" له بالا" ضافة و لما سبق ان كل متحرك ذو قوة جسمانية وكل ملتحق بشيء لم يكن في ذاته فهو ذو ماهية^١ والا^٢ اول صرف الوجود الذي لا يتم منه .

الاشراق الثاني :

في الاشارة الى ان صفات الاشياء

من لوازم صفاته تعالى بل مستغرقة فيها

ان صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حد لم يكن فيه عالماً

او قادراً .

لا^٣ ته صمد ، فرد ، يجب ان يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوة الى -
الفعل «لا يغادر^٤ صغيرة ولا كبيرة الا^٥ احصاها^٦» لانه لا جهة فيه غيره .
وقد مر ان وجوده كل الوجود هكذا صفاته كل الصفات لانه بسيط الحقيقة
وما هذا شأنه يكون كل الشيء اذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لان النقصان
يوجب التعدد فما لا تعدد فيه اصلاً ، لا يكون ناقصاً وما لا نقص فيه لا يكون شيئاً من
معنى ذاته خارجاً منه كما مر فعلمه تعالى واحد ومع وحدته يكون علماً بكل شيء
و كل علم لكل شيء اذ لو بقي شيء مالا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقياً
بل يكون علماً بوجه و جهلاً بوجه آخر^٧ .

١- : فهو ذا ماهية د،ط

٢- سورة ١٨ ، آية ٤٧ .

٣- انه «قده» قد قرر هذا البرهان بوجه آخر في الاسفار والمشارع و قد ذكرنا تفصيله في حواشي هذا

الكتاب والله يقول الحق فهو يهدي السبيل . آ،ش،ي

و حقيقة الشئ لا يكون ممتزجا بغيره فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل و قد مرّ ان الاول تعالى ليست فيه جهة امكان و قوّة .
 ومن استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شئ فذلك لظنّه انه واحد وحدة عددية و قد سبق ان وحدته ليست كالاتحاد فكذلك وحدة صفاته -
 الكمالية ١ .
 وهذا من غوامض الاسرار الالهية ومن الحكم التي لا يمستها الا المطهرون .

نصّ تنبيهيّ

فما عند الله تعالى هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الاشياء منها منزلة الظلال والاشباح و ما عند الله احقّ بها مما عند انفسها .
 قال بعض العلماء : العلم هناك في شئية المعلوم اقوى من المعلوم في شئية نفسه ، نعم فانه مشيئ الشئ و محقق الحقيقة والشئ مع نفسه بالامكان و مع مشيئه بالوجوب والتمامية و تأكيد الشئ و تمامه فوق الشئ و يزيد وان كان فهم هذا يحتاج الى تلطّف شديد .

الاشراق الثالث :

في انّ اوّل فيضه امر وحداني

قال الله تعالى : «وما امرنا الا واحداً» لان ما وجد منه تعالى اولاً يجب ان يكون عقلاً لما مضى ان الله واحد حقيقي فيجب ان يكون اول فيضه موجوداً واحداً

١- لان وحدته وحدة اطلاقية لا بشرطية بل عار عن جميع العبود حرة الا لشرطية لان ذاته غير متعزلة عن كل شئ

٢- سورة القمر ٤٥ آية ٥٥ وما امرنا الا واحداً كلمج بالبصر .

مفارق الوجود والتأثير عن المادة فلا يكون الصادر الاًول غير العقل لعدم الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى^١ واستقلال الوجود في العرض والصورة واستقلال التأثير في النفس^٢.

الاشراق الرابع :

في كيفية توسط الفيض الاًول لسائر الموجودات

لو صدر عن كل عقل عقل لما وصلت نوبة الوجود الى الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان في ذاته كثرةً بالذات .

فنقول : على منهج عرشى^٣ : ان للفيض الاًول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن الاًول و له كثرة بالعرض من جهة لحقوق الماهية به من غير جعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الاًول تعالى فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء^٤ ومن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه و عشقه له شيء^٥ ومن جهة ماهية و امكانه و فقره شيء^٦ الاًشرف بالاًشرف والاخس^٧ بالاخس^٨ ثم يزيد التكثُر في الاسباب فيزداد الكثرة في المسببات والكل منسوب اليه تعالى بالذات و قد علمت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقاً و اثره لوازم الوجودات من الماهيات .

الاشراق الخامس :

في عدد الملائكة العقلية :

قال الله تعالى : « واوحى^٩ في كل سماء امرها^{١٠} قد مر^{١١} ان لكل متحرك

١- و قد ذكرنا تفصيل هذا الكلام والبرهان على اثبات حقيقة هذا المرام في حواشينا و انتظر .

٢- سورة فصلت آية ١١ فقضيهن سبع سماوات في يومين و اوحى في كل سماء امرها .

محرّكاً فعدد المحرّكات كعدد المتحرّكات و علمت استناد الحركات الطبيعية الى اشواق و ارادات و علمت انتهاء الاشواق الى غايات عقلية .

فلو كانت المتحرّكات والمحرّكات ينسب اليه تعالى و الى فيضه الاول ابتداءً ، لاعلى ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرقت الى ذاته كثرة الجهات و قد اقيم البرهان على وحدته و على ان فيضه الاول وحده بالذات مثلث بالعرض فيكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المتحرّكات والحركات الكلية .

ثم انه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطى وجود اجرام كثيرة سماوية فوق الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً و جهةً و لكل كرة متحرّكة قوّة محرّكة شوقية غير متناهية الشوق ومحرّك ثابت كما يحرك المعشوق العاشق .

فلكل منها محرّك : مفارق عقلائي . و : مزاوئ نفساني يتقوم بهما (متقوم بهما . خ، ل) صورة الجرم السماوي فالمحرّكات المفارقة يحرك النفوس على اتّها مشتيات معشوقه والمحرّكات المزاولة يحرك المادة على اتّها مشتية عاشقه .

وطبايع السموات هي صور هذه الحركات المادية و نفوسها صور الاشواق العقلية والكل احياء ناطقون و عشاق الهيئون .

والعقول اعلاها مرتبة واقربها منزلة من الحق واشدها عبودية وعشقا له فعددها على عدد الاكبر و عدد مدبراتها .

فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الا هو كما قال : «وما يعلم جنود ربك الا هو» .

١- في النسخة المطبوعة اي الطبع الحزبية : على عدد المحرّكات والحركات الكلية . وفي النسخة السخطوطه : على عدد المتحرّكات .

٢- سورة المدثر ٧٤، آية ٢٤ .

الاشراق السادس :

في تنزيهه تعالى^١ من^١ مذاهب الجهّال :

نَزّه بارتك مما قالته اهل الجاهليّة الاولى^١ والثانية ، اما الاولون فمنهم من قال : بان الواجب الغني^٢ عما عداه هو هذا الفلك المحسوس الدوّار او الكواكب النيّر السيار كلها او واحد منها .

ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هي الاله وكانت مجردة قديمة^٣ ثم حدثت فيها الصور والحركات والمركبات .

ومنهم كاصحاب ذي مقراطيس على^٤ انها اجسام متّفقة^٥ بالنوع مختلفة بالشكل .

ومنهم كاصحاب الخليط على انها اجسام مختلفة بالتنوع .

ومنهم اتّه عنصر واحد^٦ ماء^٦ او هواء^٦ او نار^٦ او غير ذلك .

ومنهم وهم الحرّ نانيثون^٧ من قال انها: خمسة هيولى^٧ و زمان و خلا و نفس و آله

ومنهم وهم النّصارى^٨ انها ثلاثة اقانيم : الالب والابن و روح القدس .

ومنهم وهم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لضدّين خير و شر^٩ و يعبرون

عنهما : بيزدان و اهرمن^{١٠} . وتارة^{١١} بالنور والظلمة و هؤلآء اقرب الكفّرة الى-

السّعقول .

وامّا اهل الجاهليّة الثانية فمنهم من ذهب الى^{١٢} انه جسم مستو على العرش .

ومنهم من ذهب على^{١٣} انه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

ومنهم من قال : انه لم يزل ولا سنع فيه ارادة ثم ابتداء^{١٤} و اراد و من هؤلآء من

١- في تنزيهه تعالى^١ عن مذاهب الجهال .

٢- في النسخ المخطوطة : و يعبرون عنهما : تارة بيزدان و اهرمن و تارة بالنور والظلمة

قال بالداعى فمنهم من قال : ان العالم وجد حين كان يصلح لوجوده .
ومنهم من قال : لا يمكن وجوده الا حين وجد ، اذ لا وقت غيره . ومن لم يقل
بالداعى قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر خوفاً من العجز عن التعليل بل
بالفاعل فقط ولا يسئل عن لم و هذا اقرب مع اتفاقهم على نفي العلية التامة ١ .
ولو كنت ذا بصيرة بالاصول المشرقية والعرقية و قد شرح الله مدرك بنور
الاسلام سهل عليك طرد هذه الاوهام السظلمة عن نور فضرتك و رجم هذه السعاليط
المضلة عن سماع عقلك انشاء الله تعالى ١ .

قضية "فرقانية"

ان اكثر الناس يعبدون غير الله كما قال سبحانه : «وما يؤمن اكثرهم بالله . الا
وهم ٢ مشركون» و قوله تعالى : «يا ايها الذين آمنوا آمنوا» و آيت كثيرة في
هذا المعنى فان جميعهم غير العارف الربانى لا يعبدون الله لان آلهتهم هي بالحقيقة
صُور اصنام ينحتونها بالآلات او هامهم فلا فرق كثيراً بينهم وبين عبادة الاوثان الا
بالفاظ فان المعبود لكل واحد ما تخيلته في وهمه و تصوّره في خياله الا الا لهيب
الذين وصلوا الى معرفة الله بنور هدايته و هو وليهم و متولى امورهم كما ان ولى
العاكفين على عبادة صور الاقسام و اصنام الاوهام هو الهوى و الشيطان كما قال
سبحانه : «الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور» و الله ولى
اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات . الا آية ١ .

١ - نفي العلية التامة . ص ٥٠ ط .

٢ - سورة مائدة . آية ١٧ . ط .

٣ - سورة مائدة . آية ١٣٥

٤ - سورة مائدة . آية ٢٥٨

[والیه اشار ایضاً بقوله: «انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عیسی (ع) فجادلوا الرسول (ص) فی هذه الآية فقال: معبودکم الطاغوت اشار علیه السلام الی ما تصوروه فی اوهامهم الفاسدة].

حِکْمَةٌ قُرْآنِيَّةٌ

ان جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبدة الاصنام فاتهم يعبدونها لظنهم -
الالهية فيها فهم ايضاً يعبدون ما تصوروه الى العالم بالحق الا ان كفرهم لاجل
تصديقهم غير الله ، انه هو الله فقد اصابوا في التصور واخطأوا في التصديق .
ولا فرق بينهم و بين كثير من الاسلاميين من هذا الوجه قال تعالى: «وقضى
ربك^٢ الا تعبدوا الا اياه» .

حِکْمَةٌ مَشْرِقِيَّةٌ

ان لجميع الموجودات كائنة كانت او مبدعة دين " فطري " و طاعة " جبليّة " لله
تعالى لا يتصور فيها عصيان اصلاً لان امره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار ،
لا مجال لاعد في التمرد والتعصّي اعني بذلك الامر التكويني والقضاء الحتمي .
واما الامر التشريعي المكلف به الثقلان خاصة ، فيقع فيه القسمان : الطاعة
والعصيان بالهام الملك و وسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي والمضل المشار
اليهما باصبعي الرحمان في قوله عليه السلام : «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع -
الرحمان» .

١- هذه العبارات ليست في النسخة المطبوعة بل تكون في بعض النسخ المعتبرة عند الاعلام و معلوم انها سقطت من النسخ «والیه اشار بقوله: وانكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عیسی علیه السلام فجادلوا الرسول «ص» فی هذه الآية فقال: معبودکم الطاغوت اشار علیه السلام الی ما تصوروه فی اوهامهم الفاسدة» د، ط، آ، ق - ل، م، ن

٢- سورة ، ١٧ ، آية ٢٤

الاشراق السابع :

في محبته لعباده :

قال الله تعالى : «يُحِبُّهُمْ و يحبونه» اعلم ان الاول تعالى اشد سار ومسرور و مبتهج و مبتهج بذاته لانه في علمه بذاته اجل مدرك لا بهي مدرك باشدة ادراك .

والعالم والمعلوم والعلم في حقه واحد و كثتها في حقه بأعلى المراتب .
واللذة في المحسوسات الشعور بالكمال الواصل من غير حجاب و غفلة .
فما يليق به بازاء هذا المعنى وان لم يسم لذة بل بهجة و علاء و بهاء يجب ان يكون في اعلى المراتب .

فالاول اجل مغتبط بذاته و بغيره ايضاً من حيث ذاته محبة غير متناهية -
الشدّة لان من عشق احداً عشق ما نسب اليه من جهة ما نسب اليه من آثاره ولوازمه و كتبه و تصانيفه و صنايعه و رسله و جلسائه .

وقد علمت ان الموجودات الفايضة عن الحق كونها في انفسها هو نفس كونها من الحق بلا اختلاف فالكل محبوب له على درجات متفاوتة حسب درجات قربها و بعدها من الجمال الا تم والجلال الا كرم و نحن نلتذ بادراك روايح الحق في اوقات متفرقة من ايام دهرنا^٢ مالا يقدر الا لسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون في فضاء حاجات منعمسون في تدير الطبيعة البدنية اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس

١- سورة، ٢٥ آية ٥٩ .

٢- واليه اشار النبي ص : ان له في ايام دهركم معجات الا تعرضوا لها اوس و اسد ان لهذا الحديث معنى عالياً منسجلاً على حقايق بعيدة العمور و نحن قد سمنا معنى التعرض واداءه و اتمامه من التعرض المجرد العارى عن العمل اعنى التعرض بالاستعداد الدائى الغير المحمول والتعرض بقاء الروحانية و التعرض الممزوج مع العمل والتعرض بالمحبة و بلازمها التعرض اما مطلقاً او معيداً و قال عليه السلام .

لنفحات الله^١ في زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة و هذه الحالة للمقربين ابداً من غير تشوش^٢ فكيف بهجتهم و سعادتهم وكيف من ابهجتهم و اسعدهم .
 وبعد سعادة العشاق الواصلين المقربين ، سعادة العشاق المشتاقين الدائرين حول جنابه قد نالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفتة^٣ و عشقهم بما لديه و حجبا عنه حجاباً من حيث هويّهم الى عالم الطبع فيكون لهم ضرباً من الشقاوة الضرورية الا انه ينجبر في^٤ دهرهم لاجل استكمالهم التدريجي و خروجهم من القوة الى الفعل فيسا ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم و هو ايسر عرض و اسهل غرض لنفوسهم و اجسادهم فيستفيدون ذلك على التدريج من مبادئهم الذاتية من غير حاجة الى علة مباينه لذواتهم لان نفوسهم و اجسادهم بالفعل في كل مالها من الجواهر و الاعراض الاوضاع الغير الممكن الا اجتماع لاجسادهم و الشوارق اللذيذة النفسانية المتجددة لنفوسهم فعند حصولها التدريجي يحصل لها القرب و المنزلة عند الله و يكون لها بهجة جديدة بحسبها و بقدر ما يكون بالقوة يكون لها شوق و الشوق لا يخلو عن اذى الا ان -
 الاذى اذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء عظيم و بقى شيء يسير يكون لذة^٤ وقد مثلوا ذلك ب : الدغدغة لانه مركبة من لذة و اليم .

وبعدها تين المرتبتين من العشاق الالهيين نفوس اهل الكمال من خواص -
 البشر و هؤلاء لا يخلون ايضاً عن علاقة الشوق ما داموا في الدنيا و طائفة منهم

←

الفقر فخرى التعرض للحق بصفة المحبة الخالصة المطلق الذي لا يطلب فيه شيئاً سوى الله و لا علم للمتعرض بهذا بل لا يعرف سبب الحب ولا يتعين له مطلوب و قد قررنا اقسام التعرض في شرحنا على «فصوص الحكيم» للشيخ الاكبر والفوت الاعظم ابن العربي «رضي الله عنه» .

١- : اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله..... د،ط .

٢- : من غير مشوش آ،ق .

٣- : في كل دهرهم د،ط .

٤- : يكون للبداء ... د،ط

يَصِلُونَ فِي الْآخِرَةِ إِلَى السَّابِقِينَ الْأُولِينَ فَيَجِدُونَ الرُّوحَ الْأَكْبَرَ وَ يَتْلُوهَا نَفُوسٌ -
الْمُتَرَدِّدِينَ بَيْنَ الْجَهْتَيْنِ الْعَالِيَةِ وَالسَّافِلَةِ وَ يَتْلُو هَذِهِ نَفُوسُ الْأَشْقِيَاءِ عَسَّارٌ هَذِهِ -
النَّشْأَةُ الدُّنْيَا « وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ » .

ومع هذا ما من شيء إلا وله كمال يحصله و عشق يخصه اراديتاً او طبيعياً او
شوقاً و حركة اراديتة او طبيعيتة يوصلانه اليه اذا فارقه و هذا نصيبه من النقيض -
الاقديس رحمة من رب العناية الازيلتة في حقه و ستسع لهذا زيادة .

الاشراق الثامن :

في ان الحياة سارية منه تعالى في

جميع الموجودات

انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركباً الا وله نفس و حيوة .
لان مصوّر الهيولى بالصورة لا بد و ان يكون امراً عقلياً كما مر و العقل لا يفعل
صورة في الهيولى الا بواسطة النفس لان الاجرام كلها سائلة متغيرة متحركة
بصورتها وطبايعها كما مر .

و المتحرك لا بد فيه من امر باق مستمر فيكون ذا جوهر نفسي .
وتقل معلم الفلسفة الاولى ارسطاطاليس في اثولوجيا عن استاده الامموني
الشريف الا الهى انه قال : ان هذا العالم مركب من هيولى و صور و ان
الهيولى طبيعة هي اشرف من هيولى و افضل و هي النفس العقلية و هي
النفس تصور في الهيولى بساقيها من قوة العقل الشريف و انما صور العقل مصوفاً
للنفس على تصوير الهيولى من قبل الالهة الاولى التي هي غلبة الالهيّة العملية

والنفسية والهيولانية و ساير الاشياء الطبيعية و انما صارت الاشياء الحسيّة حنة
 بهيّة من اجل الفاعل الاّول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس .
 ثمّ قال : ان الاّتية الاّولى الحقّ هي التي تفيض على العقل الحيوة اوّلاّ ثم
 على النفس ثم على الاشياء الطبيعيّة و هو الباري الذي هو خير محض .

الاشراق التاسع :

في لميّة دخول الشّر في قضاء الاّلهي .

الوجود كنه نور و حيوة عندنا لما عرفت انه اظهر الاشياء والاشراقيون و
 حكماء الفرس وافقونا في المفارقات والنفوس والاشراقون العرضيّة التي يدركها البصر
 كانوا الكواكب^١ والشهب والسّرج دون الطبايع والاشراقون .
 ولو لم يكن الطّبيعة في اصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجرم، والهيولي^١
 هي اول ما ظهر من الظّلام لكونها بالقوة في ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها اولاً
 الاشراق الشفّافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثمّ الاشراق الكثيفة لتضعف
 جهات الاعدام و تركيب العدميات^٢ .

فكلّ ظلمة في العالم من جوهر الهباء الذي هو الهيولي^١ ، و هي اصل الدنيا و
 منبع شرورها و بما هي في اصلها من عالم النور قبلت جميع الصّور النورية للمناسبة،
 فانتفت ظلمتها بنور صورها فان الصور اظهرتها فنسبة الظلمة الى الطبيعة في اصطلاح

١- وان شئت تحقيق هذا الكلام و برهان ان الوجود كله نور من دون اختصاص بالمقول والنفوس والانوار
 العرضية فارجع الى حواشي المصنف على شرح حكمة الاشراق ، الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص ١٦٢ ،

٢- قال بعض تلامذته (وهو الحكيم التحرير الشيخ حسين التنكابني) والمراد بضعف قوة الاجرام الشفافة هو
 قربها الى الفعلية و بعدها عن جهات العدم .

العقلاء و عندنا ليست كذلك ١ .

و هي هنا دقيقة "عرشيّة" و هي انّ كل جسم نسبت اليه الظلمة اذا تلطّف بالنار او غيرها كالسّحق الشديد يصير أمستيراً، اولا يرى ان الحطب وهو جسم مُظلم كما يترأى اذا لطفته مجاورة النار يصير دخاناً مشتعلًا نيرًا .

سرّ آخر

اولا يرى ان حركة الاّ نماء في النباتات ينتهي بها الى اّتحصيل البذور والثبوب التي هي في الاّ ثمار (في الثمار . خ،ل) والغاية في البذر والثب هي الدّهن الذي يحصله الطبيعة النباتية والدّهن بمجاورة النار و اخراجها اّيّاها من القوّة الى الفعل بالتلطيف يصير منيرًا .

فعلم ان غاية فعل الطبيعة النباتيّة هو النور، كما ان فاعله ايضاً هو النور فاذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتيّة و فاعله النور ، فما ظنك بغايه فعل الطبيعة الحيوانيّة و فاعله فالوجود ككّه نور والظلمات ، اعدام و امكانيات .

الاشراق العاشر :

في تعدّد النشآت لكلّ شىء .

ما من شىء في هذا العالم الاّ وله نفس في عالم آخر وعقل في عالم ثالث حتى الاّرض الكثيفة التي هي اّبعد الاّ جسام عن قبول الفيض فانها ذات حياء و حياء كلمة فعالة و في هذا شواهد الهيئة . و دلائل نبويّة .

وقد مرّ ان الجسم من حيث هو جسم لا فوام له دون الطبيعة السقويّة المحصله

١- اي العرف العملي لا العنصر الحكيم والدوق الحكيم ، لا الجسم من جهة الوجود بل من جهة الوجود في العالم .
للجسم نور على نور ، الله نور السماوات والارض .

إيَّاه نوعاً والطبيعة لكونها دائم السَّيلان والـ"استحالة بجوهرها فلا محالة يفتقر الى" حافظ مقيم له و هي النفس اذ لا يمكن تأثير العقل في الطبيعة المعيّنة الا بتوسط - النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتجدد المحض الا بتوسط ذي جهتين ، فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة لـ"ذاته مجردة و فعله مادّي" فذاته عقل وفعله طبيعة و هكذا ذات الطبيعة نفس و فعلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطة الحركات - الطبيعيّة والله سبحانه و راء الجميع و فوق الكل «وهو القاهر فوق عباده» .

وقد استدل على ذلك معلم الفلاسفة في الميمر التاسع من اثولوجيا بقوله :
 «ان كل جرم غليظاً^٢ كان او لطيفاً فإنه ليس بعلة لوحداثيته و لا اتصاله ، بل النفس هي علة اتصال الجرم و وحدانيته لـ"ان الوحداية مستفادة في الجرم من - النفس و كيف يمكن ان يكون الجرم علة وحدانيته و من شأنه ان يتقطع ويتفرق فلولا ان النفس تلزمه لتفرّق و لم يثبت على الحال واحدة» .

وقال ايضاً فيه : انه لا يمكن ان يكون جرم «ما» من الاجرام ثابتاً قائماً سواء كان مبسوطاً او مركباً اذا لم يكن القوة النفسانية موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السَّيلان والفناء فلو كان العالم كله جرم لا نفس فيه ولا حياة له لبادت - الاشياء و هلكت وكذلك ايضاً لو كان بعض الاجرام هو النفس و كانت النفس جرمية كما ظن - اناس ، هلكت كما هلكت ساير الاجسام التي لا نفس لها ولا حياة»
 واستدل ايضاً على ان الارض^٤ وهي اكتف الاجرام و ابعدها عن ينبوع - الجود والحياة ذات حياة و نفس بانها تنمو و تنبت الكلاء و تنبت الجبال فاتتها نبات ارضي و في داخل الجبال حيوانات كثيرة و معادن و ائما يتكوّن هذه فيها من

١- سورة : ٦٦ ، آية ٦٢،١٩ .

٢- اثولوجيا المطبوع في حاشية القيسات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨٧،٢٨٦

٤- اثولوجيا ص ٢٩١،٢٩٠

٣- اثولوجيا ط ص ٢٨٩،٢٨٨

اجل الكلمة ذات النفس فاتها هي التي تصور في داخل الأرض هذه الصور و هذه -
الكلمة هي صورة الأرض التي يفعل في باطن الأرض كما يفعل الطبيعة في باطن الشجر
ثم قال : « ان الكلمة الفاعلة في الأرض الشبيهة بطبيعة الشجر هي ذات نفس
لانه لا يمكن ان يكون ميتة و تفعل هذه الأرض فاعيل العجيب العظيمة ، فان كانت حية
فاتها ذات نفس لا محالة فان كانت هذه الأرض الحسية التي هي صنم حية فبالحرى
ان يكون تلك الأرض العقلية حية ايضاً وان يكون هي الأرض الولي و هذه ارضا
ثانية لتلك الأرض شبيهة بها » انتهى قوله .

فظهر ان لكل شيء ملكوتاً و ان لكل شهادة غيباً ، وما من شيء في هذا العالم
الا وله نفس و عقل و اسم الهى « وان من شيء الا يسبح بحمده فسبحان الذى
بيده ملكوت كل شيء و اليه ترجعون » .

الاشراق الحادى عشر

فى طاعة الملائكة لرب العالمين

ان طاعتهم لله سبحانه كطاعة الحواس و خصوصاً الباطنية للنفس من حيث
اتها لا يحتاج فى ايراد اخبار مدركاتها الى النفس الى امر و نهى بل كلما همت
النفس بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به و اوردته اليها بلا زمان ولا تهاون
و عصيان .

و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين « لا يعصون الله ما امرهم^٣ و يفعلون
ما يؤمرون » .

٢ - سورة : ٦ ، آية ٧٥

١ - انولوجيا ص ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣

٣ - سورة : ٦٦ ، آية ٦

وايضا لا يعلم الحواس ان للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذا الوجه مثَلها كمثل الملائكة المهمة الوالين بجمال الحق سرمداً على ما ورد في الخبر «ان لله تعالى ملائكة لا يعلمون ان الله خلق آدم «عليه السلام» و ذرَّيَّتَه ١» .

الاشراق الثاني عشر

في وحدة عالم العقل

كما ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الاخر لا بذواته بل بالصورة النوعية المتخالفة الحقائق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الاخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرة جهات الوجوب والصدور هناك ككثرة جهات الامكان والقبول اهيئنا .

فالعقول لفرط الفعلية والكمال كانها شىء واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا الا واحدة» و قد عبر عن الكل بالروح في قوله تعالى: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ» والقلم في قوله: «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» .

الاشراق الثالث عشر

في ان العقل كل الاشياء

قد مضى منا ان الفصل الاخير لكل مركب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

١- لسدة هيئتهم و فنائهم في الحق و ليس لهم وساطة التسطير للهيئان الذي مستول على وجودهم و في كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم اشكال عويص ذكره في كتاب المصباح و قد تعرض عليه استاذ العلامة آقاميرزا مهدي الاشتياني في كتاب «اساس التوحيد»

٢- سورة ٢٣، آية ٢٧

٣- سورة ١٧، آية ٨٧

٤- سورة ٩٢، آية ٤

المعاني التي توجد في هذا المركب مجتمعة و في الأ نواع التي هي دونه متفرقة .
فتحدث من هذا ومن ان كل علة عالية فهي تمام معلولها و من ان حركة -
الطبيعة في هذا العالم متوجه الى غاية يلحقها و للغاية غاية الى ان ينتهي الى النفوس
وما فوقها و مما سيأتي في مباحث النفس من اتحادها بنور العقل واعرف بفضل الله ان
العقل هو الأشياء كلها .

قال الفيلسوف^١ في اثولوجيا : « ان الأشياء كلها من العقل والعقل هو الأشياء
واتما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفة الا
وهي تفعل شيئاً مسابلق بها، وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخر .
فان قال قائل : ان الصفات العقل اتما هي له لا لشيء آخر وليست^٢ تجاوزه البتة .
قلنا ان صيرت العقل هكذا و على هذا الحال كنت قد قصدت به و سيرته جوهرأ دنيأ
خسبأ ارضياً اذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا يكون شيء يفرق
بين العقل والحس وهذا قبيح ان يكون هو والحس شيئاً واحدا انتهى^٣ .

ومعنى قوله: ان صيرت العقل هكذا صيرته جوهرأ دنيأ: ان وحدة العقل ليست
وحدة عددية كوحدة الأشخاص الحسبة لان العقل فعل الله فوحده على مثل الوحدة
الحقة فله الوحدة الجمعية .

وقال ايضا : « وقد نقد رأنا نمثل قولنا هذا بامثال عقلية فنعلم كيف العقل و
كيف لا نرضى ان يكون واحداً مفرداً ، ولا يكون شيء آخر واحداً كوحدة عينته هـ اي
الامثال نريد ان نمثله به الصور الكلية النباتية او الحيوانية فانك ان وجدت هذه
كلها واحداً ولا واحداً علمت ان كل واحد هـ هـ وان كان واحداً وشئياً بأشياء كثيرة

١- اثولوجيا، المجلد الثاني، ص ١٢١٢ د في المجلد الثاني، ص ٢١٩ .

٢- ليس يتجاوز ... د.ط

٣- الولوجيا المجلد الثاني، ص ٢٥٢، ٢٥١

مختلفة^١ .

واما الكلمة الواحدة التي في الهيولى فأتتها وان كانت^٢ واحدة فانها مختلفة -
الصّفات .

وقال ايضاً: «وليت قسمة العقل مثل قسمة الجسم و ذلك ان قسمة الجسم بخط
مستو الى خارج واما قسمة العقل يكون الى 'داخل' اي في داخل الاشياء و عن امير -
المؤمنين عليه السلام اتته قال : «الروح مَلَكٌ» من الملائكة له سبعون لسان ووجه
ولكل وجه سبعون لسان و لكل لسان سبعون لسان لغة يسبح الله بتلك -
اللغات كلها و يُخلق من كل تسبيحة مَلَكٌ» يطير مع الملائكة الى يوم القيامة»

الشاهد الثاني

في الصور المفارقة والمثل الأفلاطونية . وفيه اشراقات

الاشراق الاول

في غرض افلاطون و اصحابه من هذا القول :

قد ورد عن افلاطن الالهى اتته قال موافقاً لشيخه سقراط : ان للموجودات -
الطبيعية صوراً مجردة في عالم الاله و ربّما يسميها المثل الالهية و انها لا تدثر
ولا تُفسد و لكنّها باقية» وان الذي يدثر و يفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة.

٢- الميراثان ص ٢٥٢ - في النسخة المخطوطة

١- الميراثان ص ١٨٢، ١٨٣ .

عندنا : واما الكلمة الفاعلة في الهيولى^١ .

قال الشيخ في الهيات^١ الشفا : «ظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شىء كإنسانين في معنى الـإنسانية انسان فاسد محسوس و انسان معقول مفارق ابدى لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً و جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة و اياها يتلقى العقل اذا كان المعقول شيئاً لا يفسد و كل محسوس من هذه فاسد و جعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و اياها تتناول و كان المعروف بافلاطن و معلمه سقراط يفرطان في هذا - القول و يقولان : ان للـإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الـاشخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثراً الفاسد ، فهو اذن المعنى المعقول - المفارق . انتهى » .

فان قلت : معنى الـإنسانية محمول على زيد وعمر وغيرهما ولو كان له وجود مفارق عن الـاشخاص كيف يجوز حمله عليهم والحمل هو الـاتحاد في الوجود . قلنا : المعنى الذى له الوجود المفارق ليس مناط حمله على الكثرة و جهة اتحاده معها هو نحو وجوده المفارق بل مناط الحمل عليها و جهة الـاتحاد معها هو الـاتفاق معها في سنخ واحد و معنى مشترك فكل مشتركين في معنى واحد مقوم يكونان متحدين فيه و يجوز حمله عليهما .

واما كون احدهما كلياً والآخر جزئياً فهو اما باعتبار تقوّم احدهما في الوجود بعوارض حسية يتشخص بها و ينعدم بعكدها كالا انسان الطبيعى و عدم تقوّم الآخر في الوجود بها كالا انسان العقلى و اما باعتبار كون احدهما سبباً لوجود الآخر و لوجود العقلى السببى مشتمل على الوجودات الحسية السببية فيكون كلياً و هذه الحساب المعلولة جزئياً .

١- الهيات الشفا طبعة الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ف ص ٥٦ : في اطار العلم بالطبقات والنمل من هذه في اقتناس مذاهب الحكماء الاندلسيين من النمل و ص ٥٦٧ .

الاشراق الثاني

في ذكر نبذ من اقوال الحكماء في
تأويل كلام افلاطن و شيعة القائلين
بهذه الصّورة المفارقة و ابطالها .

الاول : ما ذكره المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مقاله المسمّاة بالجمع بين -

الرائين :

ان مراده من المثل هو الصور العلميّة القائمة بذاته تعالى ' علماً حصولياً، لا'نها
باقية" غير دائرة ولا متغيرة وان تغيرت و زالت الاشخاص الزمانيّة والمكانيّة ١ .

والثاني : ما اول الشيخ الرئيس مذهبهم به وهو ان المراد منها ٢ : وجود الطبايع
النوعيّة في الخارج اي الكلي الطبيعي للاشخاص و هو الماهيّة لا بشرط شيء بناءً
على عدم التفرقة منهم ، كما (ظنّه) بين الماهيّة «لا بشرط شيء» وبينها «بشرط لا شيء»
او عدم التفرقة بين الوحدة النوعيّة والوحدة الشخصية ، او عدم التفرقة بين تجرّد
الشيء بحسب ملاحظة العقل ذاته في مرتبة لا يدخل فيها العوارض و بين تجرّده
في الوجود الخارجي عن العوارض فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض
في الخارج بناءً على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها الماديّة
وجوداً متكثرأ في العين متوحداً في الحدّ والنوع .

والثالث : انها عبارة عن الاشباح المثاليّة المقدارية الموجودة في عالم المثال

١- الجمع بين الرائين «لمؤلفه الامام العلامة» المطبوعة في حواشي آخر شرح حكمة الاشراق الطبعة الحجرية

ط ١٣١٤ هـ ق ص ٢٤٥

٢- فليرجع الى السفاء «الالهيات» ص ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨

و هو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات و سيجي البرهان منّا على وجوده^١.

الرابع : ما عليه صاحب حكمة الاشراف انّها عبارة " عن سلسلة الانوار العقلية الغير المترتبة في العلية النازلة في آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الاجسام البسيطة فلكية كانت او عنصرية والمركبة حيوانية كانت او نباتية او جمادية^٢ الخامس : ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحيشة العلمية الاتسائية كان لها ثبوت على وجه كلي لا نه غير محتجبة بحسب هذه الثبوت بالاعشية المادية المكانية ولا بالملابس التجديده الزمانية^٣.

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شئ منها ما رامه افلاطون والاقدمون من القول بالمثل والله اعلم .

اما اولاً (اما الاول . خ،ل) فلا نال المنقول عنهم و تشنيعات اللاحقين على ما فهموه تحقيقاً من كلامهم ينافي ذلك و قد نقل عنهم : ان لكل نوع جسماني فرداً قائماً بذاته^٤.

ونقل عن افلاطون انه قال : اني رأيت عند التجرد افلاكاً نورية .

وعن هرمس انه قال : « ان ذاتاً روحانية القت الى المعارف ، فقلت : من انت؟

١- والمحقق الدواني حمل كلام القدماء و اشياخ الفلاسفة في المثل السورية على انه حدود المثالي والاشياخ المقدرية المجردة عن المادة تجرداً برزخياً . وهذا التأويل ايضا باطل لما سحر ، انشاء الله تعالى .

٢- الشيخ الاشرافي قد نال مرامهم في المثل السورية واقام الحج على انبائها .

٣- وقائل هذا التأويل هو السيد الداماد « فده » .

٤- وبه صرح الشيخ الاشرافي في بيان مرامهم ولا وجه لقوله : ليس شئ منهما ما رامه افلاطون .

قال : انا طباعتك التام .

وقد شنعوا عليهم بما يلزم هذا المذهب ان يكون في عالم العقول خطوط و
سطوح و افلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان يوجد هناك علم
النجوم و علم اللثجون واصوات مؤتلفة و طب و هندسة ومقادير مستقيمة و اخرى
معوّجة و اشياء باردة و اشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة و منفعله و كليات و جزئيات
و مواد و صور و صناعات اخر كما نقله فارابي في مقالته و سيأتي ما يكشف عن
ذلك في تضاعيف الجواب عن الاشكالات الواردة على وجود الصور المفارقة .

واما ثانياً (واما الثاني. خ،ل) فجلالة قدر افلاطن اعظم من ان يشبه عليه هذه -
الاعتبارات العقلية كيف والكلّي الطبيعي على ما هو التحقيق غير موجود لا في -
الخارج ولا في العقل الا بالعرض بمعنى ان الموجود هو الوجود لا ته امر متشخص
في ذاته دون الماهية كما مر .

والفرق بين الماهية المطلقة والماهية المُجرّدة ان الاولى يوجد في الخارج
بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد لا بالذات ولا بالعرض في الخارج وانما يوجد
في العقل .

واما ثالثاً (واما الثالث. خ،ل) فلان تلك المثل كلها نورية عظيمة في عالم -
العقل و هذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع مقدارية منها ظلمانية يتعذب بها الاشياء
و هي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بشاهدتها منها مستيرة تتعّم بها -
السعداء و هي صور حسنة بهية بيض كأمثال اللؤلؤ والكنون ، ولان هؤلاء -
العظماء كما انهم قائلون بالمثل والاشباح المعلقة ، قائلون بالمثل المفارقة -
الافلاطونية .

واما رابعاً (واما الرابع. خ،ل) فلان القائل به وان وقع في طريق مذهبهم الا انه

لم يبلغ اليهم ولم يلحق بهم حيث لم يظهر من كلامه ان هذه الاقوال والعقول العرضية اهي من نوع اصنامها الجسمانية ام هي امثلة لها ؟ والفرق بين المثل والسائل ما لا يخفى .

ولم يبين ايضاً انها كيف يجوز وجود نوع جساني في عالم لعقل من جهة بعض افراده وكيف يتحقق الاتفاق النوعي بين مركب جسماني و بسيط عقلي اعلى ان العقول كلها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لا يجوز ان يكون افراد ذاتية لا نواع كثيرة مختلفة الحقايق .

واما خامساً (واما الخامس . خ م) فلظهور تعدد هذه الاقوال اشخاص و تعييناتها الحسية والمنقول عنهم : ان لكل نوع جساني فرداً مجرداً ابدياً والتجرد مستلزمه للوحده فحمل كلامهم عليه في غاية البعد .

الاشراق الثالث

في اثبات الصور السفارقة براهين
مستقيمة من طرائق ثلاثة

الطريقة الاولى من جهة الحركة . قد سبق منا ان الصور الطبيعية في الوجود الجسدية هي مبادى حركاتها الطبيعية في الازمان والكيف والوضع والسموات والارض التحريك يجب ان يكون في ذاته امراً متجدداً و حادثاً .

فالطبيعة جوهر غير قار الذات لذاتها وكونها مادياً وجوده من الوجود الامكان والامكان والاستعداد . فكلما خرجت من القوة الى الفعل بنى الوجود في عينه النهائية و مبداء تغيرها و تقوئتها هي الطبيعة لكونها غير مستقرة الذات هي الاحاد .

والمتجددة بالذات . والحركة والزمان تابعان لها في الحدوث والتجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسيان والأعراض أيضاً في وجودها تابعة لوجود الطبيعة والهيولى 'قوة' محضة .

فاذا كان الأمر كذلك فلا بد لكل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة كل متحرك إلى محرك لكن المتحرك بنفسه لا يفتقر إلى ما يحركه والا لزم تخلل الجعل بين الشيء و نفسه اذلا يمكن ان يكون له وجود غير هذا الوجود اعنى كونه متحركاً بل يفتقر إلى محرك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة جعلاً بسيطاً وذلك المحرك المقوم له يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولو احقها والا لعاد الكلام فيتسلسل وما سوى العقل ليس كذلك لأن النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في تجددتها فيكون مقوم كل طبيعة جوهرًا مفارقاً نسبتها إلى جميع افراد النوع من الطبيعة ومراتبها و حدودها نسبة واحدة فهو المقوم لوجود تلك الافراد والمحصّل لنوعها والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فيكون صورتها المفارقة .

وايضاً لا بد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة و وحدة الهيولى ا جنسية والطبيعة كما مرّ متجددة فلا بد من واحد ثابت ينحفظ به اصل الطبيعة و نسخها مع تبدل خصوصياتها .

فالتبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلائي و جوهر متجدد هيولاني فلا محالة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنوياً يكون ذاتها ذاته ، و فعلها فعله ، مع كونه عقلياً و كونها حسيّة .

الطريقة الثانية : من جهة الإدراك و هي : ان للطابع النوعية - انحاء من الوجود والشهود بعضها حسية و بعضها عقلية ولا شك ان في الوجود شيئاً محسوساً كالألسان

١- و هو كونه متحركاً . د،ط

مع مادته و عوارضه المحسوسة من الكم والكيف والوضع وغيرها وهذا هو الانسان الطبيعي و ان هيهنا شيئاً ، هو كالا انسان منظوراً الى ماهيته من حيث هي غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض وهذا هو المعروف عند القوم بالكلية الطبيعي و قد علمت انه غير موجود بالذات عندنا بل بالعرض و ان هيهنا شيئاً معقولاً هو كالا انسان الكلي يشترك فيه الكثيرون و يحمل على الاعداد بهو هو ولا محالة يكون مجرداً عن الخصوصيات المادية لكونه متساوي النسبة الى الجميع مع اختلاف مقاديرها و اوضاعها و اشكالها مع كونه متشخصاً . بتشخص عقلي فان التشخص العقلي يجوز ان يجامع الشخصيات الحسية فذلك الوجود المنفرد لا انسان اما ان يكون في النفس او في الخارج فان كان في النفس يلزم كون العرض جوهرأ سيما ما هو اصل حقيقته الثابتة المستمرة فانها اولى بالجوهرية من الماديات الحسيات^٢ .

واما المذكور في كتب القوم كالشفاء وغيره في كون كليات الجواهر جواهر من : ان معناه انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع . وقولهم : بانه لا منافاة بين ان يكون صورة الجوهر في الذهن مفتقرة الى^٣ موضوع ، وبين كونها في الخارج لا في موضوع فقد مر بطلانه . و ظهر ان ما في النفس من كل شيء ليس الا كيفية نفسانية تعد النفس لشاهدة عقلية و هي حكاية عن حقيقته الكلية .

الطريقة الثالثة : من جهة آثارها في الاجسام و ذلك ، ان للطبايع الجسائية من العناصر والسعادن والنباتات والحيوانات آثاراً مختصة في اجسامها و موادها وليست هي مستقلة في ايجاد تلك الآثار . لانها حيث يكون وجودها مادية يكون فعلها

١- في نسخة دها و لول : بجامع الحساب . مردود لفظ جواران ...

٢- وان كان في النفس يلزم كون الجوهر عرضاً ... داه - آوق و في نسخة : لهم من الماديات الحسية

٣- في النسخ المخطوطة : صورة الجوهر في موضوع الدهن ...

بمشاركة المادة بما يخصها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع "بالنسبة اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها في موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركة - المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لانه فاعلية الشيء يتقوم بوجوده فاذا استغنى وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده احرى بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال ساير الصور الطبيعية في فاعليتها فجميع تلك الآثار الظاهرة عن هذه الاجسام العنصرية والمعدنية والنباتية والحيوانية في موادها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في العناصر و صفات الجواهر المعدنية كاللثون والصفاء والطعوم والروائح وغيرها ، وافاعيل النبات من انجذب والامسك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والانتماء والتوليد، وافاعيل الحيوان كالحس والحركة الارادية انما هي من فاعل مقوم الصورة الطبيعية في وجودها كما في فاعليتها .

ومع ذلك ينسب هذه الآثار الى خصوصيات هذه الطبائع والنفوس اذ لا بد في حصول كل فعل عن فاعل عقلي في قابل جسماني من مخصص لتساوي نسبة المفارق الى جميع جزئيات تلك الآثار .

الاشراق الرابع

في دفع المفاسد والاشكالات على القول بالمثل المفارقة

تنبيه

لما حملنا كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً

١- و اعلم ان الشيخ المتأله حيث ذهب الى نفي المصورة و اقام البرهان على امتناع وجودها بشكل الامر عليه في اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الافلاطونية و تبعه في نفي المصورة المحقق الطوسي ولكن المحقق في هذه المسألة يتبع الشيخ الرئيس والمعلم الثاني والمصنف «ره» قد اقام الحجج والبراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه امر اثبات المثل النورية كما ترى ولا يرد عليه ما يرد على محيي طريقة الاشراق . ومن فاعل مقوم للصورة ... آق

في عالم الابداع و انه هو الاصل والمبدء لسائر الافراد للنوع و هي فروعه و معاليه و آثاره وذلك الفرد لتمامه و كماله لا يفتقر الى محل^١ بخلاف هذه الشخصيات فاتها لضعفها في الوجود و نقصها في التجوهر مفتقرة الى مادة و عوارضها .

و قد علمت : جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالاً و نقصاً و غنى و فقراً .
فليس لا أحد ان يقول :

ان الحقيقة الواحدة كيف يقوّم بعضها بنفسه و بعضها بغيره^١ ولو اقتضى الحقيقة القيام بالذات لكان الجميع من افراده قائمة بذواتها و ان اقتضى الحلول في محل^٢ فاستحال قيام بعضها بذاته لما علمت من و هن هذه القاعدة في الوجود فان حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب والامكان والاستغناء عن المحل والافتقار اليه ، فان استغناء بعض الوجودات عن المحل^٣ انما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غاية نقصه بعرضيته و ضعفه و كذا اضافته الى جسم بالنفسية ضرب^٤ من القصور والحاجة . فلا يلزم من حلول شيء في محل^٥ ذاتاً او فعلاً حلول ما يشاركه في النوعية بعد التفاوت بينهما في الشدة والضعف .

تحصيل "عرشي" لحكمة مشرقية^٢

لما دريت من علومنا المشرقية : ان حقيقة كل نوع طبيعي انما هي مبدء فصل الاخير واتما شأن المادة القوة والامتداد وانما شأن ساير الصور والقوى^١ والكيفيات و مبادئ الفصول البعيدة والاجناس^٢ الاعداد والتهيئة و هي^٣ في المركب بمنزلة -

١- كما اورد هذا الاشكال الشيخ الرئيس على الفائلين بمثل السوربه والسبيح حينما على بطلان القول بالمنزل الهيات النساء ط ١٣٠٦ هـ ق س ٥٦٠ الى ٥٦٣ وهما راجعان الى اشكال واحد و هم يدعيان التشكيك في حقيقة واحدة للمصنف ذكر اشكاله مسبلاً في الاسفار ، المجلد الاول س ١٨٥ و ١٨٦ الى اشكالين: نقاوة حجة الثانية و نقاوة حجة الاولى :

٢- بحكمة مشرقية ... دوط - آدق
٣- في المركب . دوط - آدق

الشروط والمُعَدَّات باعتبار و هي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر فكما ان الهيولى الاولى باستعدادها سبب قابل لوجود الصثورة الجسميَّة والصورة من حيث نوعيَّتها سبب، موجب لسنخ الهيولى فكذا المادة و لواحقها علَّة قابلية لوجود صورة كمالية و هي مستلزمة لقوى و آثار يلزم وجودها من غير استعداد لآئتها كالمبدء الفيَّاض لفروعها و لوازمها .

فكما ان الصورة الطبيعية اصل قواها و موادها و هي بما فيه كالصنم لها فكذلك صاحب النشوع اصل لطبايع اشخاصه و هي بجملتها كالصنم له وكذلك تلك .
الفصول والقوى والفروع ايضا كمالات لانواع اخرى مراتبها انقص من مرتبة هذا النوع و لها اشخاص هي اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليها نسبة الفروع الى .
الاصول و كذا الهيئات والنسب والاشكال التى لها هي بمنزلة اظلال لهيئات عقلية و نسب معنوية فى اربابها النورية .

ونسبة صاحب النوع الانسانى المسمى بروح القدس وهو عقله الفيَّاض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام حتى ان هذه الارض الحسيَّة صنم لارض عقلية يكون انزل رتبة من جميع الصور العقلية ، منزلتها منزلة قبول الآثار العقلية والاضواء المعنوية عما فوقها بلا زمان و كذا يكون فى عالم الصُّور العقلية سماوات و ارضين عقلية و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيِّرة فى جمال بارئها و ثوابت من اثني عشر برجاً و سبعة و عشرين منزلاً و ثلاثمائة و ستين درجة كلُّها عقلية نورية بصفات و هيئاتها على وجه اشرف و اعلى مما يكون منها فى عالم الطبيعة .

تنبيه

وليس لك ان تتوهم من اطلاق المثل على الصور المجردة ان غرضهم ان اصحاب

الأنواع إنما وجدت من الحق الأول لتكون مثلاً وقوالب ومقاييس لماتحتها لأن ما يتخذ له المثال يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنه الغاية .
ولا يصح للعقول هذا القول منهم فاتهم أشد مبالغة من اتباع المشائين في أن العالی لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن هذه الحسيات أصنام و "أظلال" لتلك الصور ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال .
ثم كيف يحتاج الباري في إيجاد شيء إلى مثال ليكون دستوراً لصنعه وشأنه .
الأبداع والتأيس المطلق ولو احتاج، لا احتاج في إيجاد المثل أيضاً إلى مثل أخرى إلى غير النهاية .

بحث " و تحصيل "

ثم لقائل أن يقول: إن الحيوان إذا كان في العالم الأعلى يكون حساساً لأن الحساس فصله والحس ليس إلا انفعالاً من صورة طبيعية جسانية فكيف يمكن أن يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر الأدنى .
فالجواب عنه : أن نسبة هذا الحس إلى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان اللحي إلى الحيوان العقلي فالحس الذي في عالم الأدنى لا يشبه الحس الذي في العالم الأعلى فإن الحس هناك على منهج الحسوسات التي هناك ولذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقاً ببصر الحيوان الأعلى و متصلاً به وكذا سعه بسعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه ولمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار السدعة .
وكان رسول الله صلى الله عليه وآله بهذه الحواس الباطنة " يدر لك الأموال الغاية

١- في بعض النسخ : ولا يصح للعقول هذا فافهم الله

٢- في نسخة دوط و آق : بحث و تحقيق ٢- : في هذا العالم الأدنى ... دوط

حيث قال في الذوق : « آييت عند ربي يُطعميني ويسقيني » وفي الشَّم « انى لا جد نفَس الرحمان [من جانب اليمين] » و في البصر : « زويت لى الأَرْض فاريت مشارقها و مغاربها » و في اللّمس : « وضع الله بكتفى يده فاحسّ الجلدُ بردها بين ثديي » و في السَّمع : « اطّتِ السَّماء [و حق لها ان تأطّت ، ما فيها موضعُ قدَم الآء و فيها ملك ساجد او راكم] » .

وقال ايضاً : « ان هذه النار غسّلت بسبعين ماءً ثمّ انزلت » اشارة الى ان هذه النار الجسمانيّة من مراتب تنزّلات النار العقليّة ، فكما ان الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان السفلى بوسايط مترتبة في العوالم العقليّة والمثاليّة كلّها ، فانس متفاوتى المراتب والنشآت كذلك بين النار العقليّة والنار السفلية نيرانات مترتبة .

والاغتسال بالماء اشارة الى تنزّل مرتبتها عن كمال حقيقتها الناريّة و لضعف تأثيرها و تنقّص جوهرها و انكسار كفيّتها على حسب كل نزول^١ قال الفيلسوف^٢ الاعظم : « ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي و لست اعنى^٣ هوها لكننى اعنى به ائه يتصل بهما لانه صنم لهما و ذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي و بعض افاعيل الانسان النفسى^٤ و ذلك لانه في الانسان الحسى [الجسماني كلمات الانسان النفساني و كلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين] الا انهما فيه قليلة ضعيفة نزرّة

١- في بعض النسخ : و تضعف تأثيرها ...

٢- كتاب الاثولوجيا المطبوعة في آخر حواشى القبسات ط ح ١٢١٤ هـ ق باب النوادر الميمر العاشر .

في الانسان العقلي والنفساني والجسماني ص ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧ .

٣- في نسخة اثولوجيا : و لست اعنى انه هوها...

٤- : بعض افاعيل الانسان النفساني (اثولوجيا)

لأنَّه صَنَّمُ الصَّنَمِ ١ .

فقد بان ان "الإنسان الأول حساس" إلا أنه بنوع اعلى و افضل من الحس الكائن في الإنسان السقلى و انه انما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الاعلى العقلى كما بيّناه .

وقال ايضاً : «ان هذه الحسايس عقول "ضعيفة" و تلك العقول حسايس قويّة» ٢ .

الاشراق الخامس

فيما احتج به الشيخ الالهى في هذا المطب وما يرد عليه

و هو وجوه :

الاول : ما ذكره في المطارحات و هو : ان القوى التباتية من الغاذية والنامية والمؤلدة اعراض اما على رأى الأوايل فحلولها في محل كيف كان و اما على رأى المتأخرين فحلولها في محل مستغن عنها لأن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى والا لما صح وجود العناصر والممزجات .

و اذا كانت هذه القوى اعراضاً فالحامل لها كالأرواح والاعضاء دايم السيلان والتبدل لاستيلاء الحرارة الغريزية و غيرها عليه ، فاذا بطل المحل او جزئه بطل

١- في بعض النسخ من جملتها نسخة د، ط و آق : «ان في الإنسان الحسى كلمات الإنسان النفسانى و كلمات الإنسان العقلى فقد جمع الإنسان الحسى كلنى الكلمتين الا انهما فيه نليد ضعيفة ... الخ »

٢- يظهر من كلمات الشيخ اليونانى انه كان ذوقه راسخ في الالهيات و لعله كان افضل الحكماء في المعارف الحققة فوله : ان هذه الحسايس ينادى باعلى صوت انه كان قائلاً بالشكيبك الحاسى و بحوز الشكيبك في افراد حقبة واحدة كما ذهب اليه الشيخ المقتول و هو (افلوطين) يرى ان الوجود حقيقة واحدة والفرق بين افراد بالشكيبك الواقع في حاق الحقايق لا بالشكيبك العامى الذى يجتمع مع تباين الحقايق و يرى ان الفرق بين المجرد والمادى ليس في اصل حقيقتهما بل بالشكيبك يرجع الى اصل واحد ووجود فارد له ظهور و بطون ظاهره مادى وباطنه مجرد .

ما فيه من القوة و يتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زماناً يمتنع ان يكون هو القوة والجزاء الباطلة لا تمتنع تأثير المعدوم ولا التي سيحدث بعد ذلك و لائن وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل .

ولائن هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ثبات في الحيوان والنبات .
وما ظن ان في النبات نفساً مجردة مذبذبة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة عن الكمال و ذلك محال .

ثم المسمى عندهم بالمصورة قوة بسيطة عديمة الشعور، كيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الشخص والنوع .
والعاقل الفطن اذا تأمل ذلك علم ان هذه الافاعيل لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك ، بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها و لغيرها ، فهي من العقول التي في الطبقة النازلة العرضية وهي ارباب الاصنام والطلسمات .

هذا حاصل ما ذكره و فيه من مواضع الا نظار ما لا يخفى لمن نظر في الاصول -
الماضية مع قلة جدواه كما مرت الاشارة اليه .^١

الوجه الثاني : انك اذا تأملت الانواع الواقعة في هذا العالم وجدت غير واقعة بمجرد الاتفاق والا لما كانت الانواع محفوظة عندنا ، و امكن ان يحصل من -

١- اما قلة جدواه فلانه يجوز ان يصدر هذه الافاعيل عن المجرى الذي يقول به المشائون ولا يثبت بهذا فرداً عقلياً للماديات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافاعيل عن المجرى المحض بدون توسط صورة مقومة للمادة اعنى الصورة النوعية والتفصيل يطلب من حواشينا على هذا الموضوع .

الإنسان غير الإنسان و من الفرس غير الفرس و من البتر غير البتر وليس كذلك
فالأمور الثابتة على نهج واحد ، لا يبتنى على الاتفاقات .

ثم الألوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس سببها امزجة تلك -
الريشة .

فالحق: ان كل نوع حسي له جوهر مجرد نوري قائم بنفسه مدبر للتعرف
حافظ له معتن به^١ و هو كلي ذلك النوع بمعنى تساوي نسبه الى جميع اشخاص -
النوع في دوام فيضه عليها و اعتناؤه بها فكانه هو الحقيقة للكل والاصل و هي -
الفروع . انتهى^٢ .

وهذا ايضا اقناعي ولا يثبت به الا علوم السبادي بهذه الانواع و آثارها بوجه
من الوجوه اذ يكفي لما ذكره تصورات الافلاك و نفوسها^٣ .

الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الامكان الاشرف و هو : ان السكن الاحسن
اذا وجد فيجب ان يكون السكن الاشرف قد وجد قبله .

والقاعدة موروثه من العلم الاول حيث قال : « يجب ان يعتقد في العوالم ما هو
اكرم و اعلى » و برهانه مذكور في كتب هذا الشيخ الاشراقي .

فلما كان عجائب الترتيبات واقعة في العالم الجسماني من النظم البديع والترتيب
المحكم و كذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية ولا شك انها في العالم
العقلي النوري اشرف و ابداع مما في هذين العالمين فيجب نظيره في ذلك العالم .

هذا اقرب الوجود الثلاثة . الا ان الشيخ اجراه في نسب الترتيب لا في تدوير

١- اني دو عالمه .

٢- و هو الحقيقة العقل والاصل و هي الفروع . وفي ذلك والعلم من الذي هو العلم .

٣- مدد انفسه لا يرد على السبح المعقول و ان تدويره في ذلك العلم من رتبة

كانه لم يتيسر له الا المماثلة في النسب و حسن الترتيب لا في الصُّور والحقايق .
ولهذا قال : و اذا سمعت انباز قلس و آغا ناذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب

الانواع فافهم غرضهم .

ولا تظنن انهم يقولون : صاحب النوع جسم او جسماني او له رأس و رجلان
و اذا وجدت هرمس يقول : « ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت له : من انت ؟
فقال : انا طباعك التام » فلا تحمله على اياته مثلنا .

وقال في موضع آخر : « ثم القائلون بالمثل لا يقولون : للحيوانية مثال و
لكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون
لرائحة المسك مثال و للمسك مثال آخر بل يقولون : ان كل ما يستقل من الانواع
الجسمانية له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب -
الاصنام له هيئات نورانية ، روحانية في عالم النور المحض من الاشعة العقلية و
هيئات المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني فاذا وقع ذلك في
هذا العالم يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة او السكر مع الطعم الحلو او الصورة
الانسانية او الفرسية او غيرها على اختلاف اعضائها وتباين تخاليطها و اوضاعها
على التناسب الموجود في الانوار المجردة »

وهذه اغراض هذا الشيخ المتأله و مقاصده في هذا الباب .

وفيها مع ما سبق ان الرجلين والجناحين و غير ذلك من الاعضاء اذا كانت من
اجزاء هوية الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا لها سواء اخذت
وحدها او مع هيئتها والمماثلة بين الامرين وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم
ان يقع الجوهرى من كل منهما بازاء الجوهرى من الآخر والعرضى بازاء العرضى
وقد علمت من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هي صورته فقط ^١ .

١- واعلم ان الشيخ « قده » ذكر هذه المسألة في الحكمة الاشراف و شرح مرامه العلامة الشيرازى و مصنف

وايضاً ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور و ماهيته و هذه الاصنام عنده اما برازخ او هيئات ظلمانية و اى مناسبة بين ماهية النور وبين جواهر الاجسام وهيئاتها الظلمانية فاتته غير قائل بالصور النوعية ولا بحقيقة الوجود المنبث على جميع - الماهيات على اختلافها كمالاً و نقصاً و غناءً و افتقاراً و ان اختلاف الاشياء ماهية منشأؤها اختلاف الوجود شدة و ضعفاً و تقدماً و تأخراً و استقلالاً و ارتباطاً ولو سلم ان ما ذكره يثبت المناسبة والتمثيل فابن المماثلة النوعية .

وهذا هو الذى قد رآه الاعدمون فيما بين اشخاص الانواع و اربابها ، مع - التفاوت بينهما فى الكمال والنقص و مما دللت عليه تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسمه حتى ان نبتة السمائة بهوم التى كانت تدخل فى اوضاع نوااميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه «هوم ايزد» و كذا جميع الانواع فانهم كانوا يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خرداد» و ما للشجار «مرداد» و ما للنار سمّوه «ارديبهشت»

الاشراق السادس

فى ذكر ما قاله الفيلسوف الاكرم فى باب الصّور المتفارقة تائيداً وتحقيقاً

المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف مخالف رأى استاديه افلاطن و سقراط و آغاناذيمون و غيرهم فى اثبات المثل العقلية حتى انه لما اراد الشيخ ابونصر الفارابى ان يجمع بين الرايين فى مقاله المشهورة، اوّل المثل الى ما فى علم الله من الصور - القائمة بذاته و كاته و غيره كالشيخ الرئيس و من وافقهما لم يقدروا على تصحيح - القول بها بالبرهان او الكشف ولم ينظروا ايضاً الى كتاب اثولوجيا للمعلم الاول حتى

هذا الكتاب «فده» قد احكم ببيان كلامه و قرر هذه المسألة بوجه لا يرد عليه سوى من العوس والاسنالات التى اوردها اتباع المشائية (شرح حكمة الانسراق ط ج ١٢١٥ هـ و ص ٢٢٨ الر ١٣٥٠ .

علموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلميه ، والا فكلما ته ناصئة على وجود الصور -
الجردة القائمة بذواتها لافى محل * .

واما الرد الذى يوجد فى كلامه على الا وايل فهو على مظاهر مذهبهم بناء على
عادتهم فى الرموز والتجويزات سيما فيما صعب فهمه و دق مسلكه .
قال فى الميمر الرابع ^١ منه : « ان من وراء هذا العالم سماء و ارض و بحر و
حيوان و نبات و ناس سماويون و كل من فى هذا العالم سماوي و ليس هناك
شئ ارضى البتة » .

وقال فيه ^٢ ايضا « ان الانسان الحسى اتما هو صنم للانسان العقلى والا انسان -
العقلى روحانى و جميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع
الاعضاء كلها مختلفة لكنّها كلها فى موضع واحد .

وقال فى الميمر الثامن : « ان الشئ ^٣ الذى يفعل النارية اتما هى حيوة « ما »
نارية ، و هى النار الحقة فالنار اذن التى فوق هذه النار فى العالم الاعلى هى اخرى
بان يكون ناراً ، فان كانت ناراً حقاً فلا محالة انها حية و حيوتها ارفع و اشرف من حيوة
هذه النار لان هذه النار صنم لتلك النار . فقد بان وضح ان النار التى فى العالم الاعلى هى
حية و ان تلك الحيوة هى القيمة بالحيوة على هذه النار و على هذه الصفة يكون الماء
والهواء فاتهما هناك حيان كلاهما فى هذا العالم الا اتهما فى ذلك العالم اكثر حياة
لان تلك هى التى تفيض على هذين الحيوة » .

* - فى نسخة د، ط و آ، ق بعد قوله: « علموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلميه: واما الرد الذى يوجد فى
كلامه.... سيما فيما صعب فهمه.... ودق مسلكه....

١- كتاب اتولوجيا للشيوخ اليونانى المطبوع فى حاشية القيسات للسيد الداماد ١٣١٤ هـ ق ط ص ٢١٤ د
اول كلامه : « ونقول ان من وراء هذا العالم سماء و ارض و بحر ... الخ

٢- الميمر الخامس كتاب اتولوجيا المطبوعه فى حاشية القيسات ص ٢١٩ .

٣- اتولوجيا الميمر الثامن ص ٢٤٥ من القيسات . ٤- فى اتولوجيا : وهى النار الخفيفة .

٥- فى نسخة اتولوجيا فلا محالة انها حيوة

وقال فيه ايضاً «ان هذا العالم الحسى كله انما هو مثال وصنم "لذلك العالم فان كان هذا العالم حياً فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتمّ تماماً واكمل كمالاً لا" نه هو المفيض على ' هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان هذا العالم تماماً فى غاية - التمام فلا محالة ان هناك الا' شياء كلها التى 'هيئنا الا' اتها فيه بنوع اعلى' و اشرف كما قلنا مراراً .

فتمّ سماء" ذات حيوة وفيها كواكب" مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير اتها انور واكمل وليس بينهما افتراق كما ترى 'هيئنا و ذلك اتها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباح لكتها كلها ' عامرة و فيها الحيوانات كلتها الطبيعية - الارضية التى هيئنا و فيها نبات مغروس فى الحيوة وفيها بحار واتها جارية^٢ جريانا حيوانياً و فيها الحيوانات المائية كلها و هناك هواء" وفيه حيوانات هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والا' شياء التى هناك كلها حية" وكيف لا يكون حية وهى فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى' و اشرف من هذه الطبيعة لا' اتها عقلية ليست حيوانية .

فمن انكر قولنا و قال : من اين يكون فى العالم الا' على' حيوان" و سماء" وساير الا' شياء التى ذكرناها قلنا : ان العالم الا' على' هو الحى' التام الذى فيه جميع الا' شياء . لا' ته ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الا' شياء التى هناك كلتها مملووة غنى و حيوة ك' اتها حيوة تغلى و تفور و جرى حيوة تلك الا' شياء انما تنبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة و ربح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعام و نقول :

١- فى اتولوجيا : لكنها حبة عامرة .

٢- فى اتولوجيا : وانها جارية وما بجرى جريانا حيوانياً... الخ . ان لوجيا المعطوبع فى حياوانيا المعطوبع

انك تجد في تلك الكيفيَّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاٲشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاٲشياء الطيِّبة الروائح وجميع الروائح وجميع الاٲلوان الواقعة تحت البصر وجميع الاٲشياء الواقعة ١ تحت اللس وجميع الاٲشياء الواقعة تحت السمع اى - اللحن كلها و اصناف الايقاع و جميع الاٲشياء الواقعة تحت الحس .
وهذه كلُّها موجودة في كيفية واحدة ٢ مبسطة على ١ ما وصفناه لان ٣ تلك - الكيفيَّة حيوانية عقليَّة تسع جميع الكيفيات التي وصفناها ولا تضيق عن شىء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها ٢ ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلاء منها قائم عليه ٤ » .

وقال في الميمر ٢ العاشر : « ان لكل صورة طبيعيَّة في هذا العالم فهي ذلك العالم الاٲ انَّها هناك بنوع افضل و اعلى ١ وذلك انَّها اهيئنا متعلقة بالهيولى ١ و هي هناك بلا هيولى ١ و كل صورة طبيعيَّة هيئنا فهي صنم ٢ للصورة التي هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء ٣ و ارض ٣ و حيوان و هواء ٣ و ماء ٣ و نار ٣ فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتا ايضا ٤ الى غير ذلك من كلماته و بياناته و نصوصه و اشاراته في اثبات الصُّور فانها كثيرة ٥ يؤدَّى ذكرها الى التويل ، ولولا مخافة الاٲدب لبعد منهجها عما التَّفه اذواق الطلاب لاوردتها جميعا لشرفها و عظم جدواها ، ولكن فيما نقلناه كفاية لطالب الاٲتبصار ولا ينفع لغيره التكرار ٤ .

١- وجميع الاكوان الواقعة تحت اللس .

٢- في بعض النسخ : من غير ان يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها الخ

٣- انولوجيا «معرفة الربوبية» الطبعة الحجرية في حواشي القبسات ط ع ط ١٣١٢ هـ ق ص ٣١١ ، ٣١٢

٤- ٣١٣ .

٥- وقد نقلنا كلمات هذا الفيلسوف في رسالة الفناها في المثل النورية والبرزخ و قد حققنا نصوص هذا

الكتاب و ظواهرها بما لا مزيد عليه .

الاشراق السابع

في تتمّة الشكوك في اثبات الصور والتفصّي عنها حسبما
وجدناها في مواضع متفرقة من اثولوجيا والتقطننا منه
فلنذكرها منتظمة متلخّصة

الأول: «اتّه ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك و ان كان ثمة
نار و ارض فكيف هما هناك فانه لا يخلوا من ان يكونا هناك اما حيّين و اما ميّتين
فان كانا ميّتين مثل ما هيها فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيّين فكيف يحييان
هناك» .

فاجاب بقوله: «قلنا: اما النبات فنقدّر ان تقول: انه هناك حيّ و ذلك ان -
في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة فهي اذن لا محالة نفس «ما» و اخرى ان
يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى و هو النبات الاوّل الا ان تلك -
الكلمة واحدة كليّة و هذه كثيرة متعلقات جزئية فهو النبات الاوّل الحق والذي
دونه نبات ثاني و ثالث لانه صنم لذلك النبات و انما يحيى هذا بسا يفيض عليه
ذلك من حيواته .

فامّا هذه الارض فلها ايضاً حيوة «ما» و كلمة فعالة كما وقعت الاشارة اليه .
فان كانت هذه الارض الحيّة التي هي صنم حية فبالحري ان يكون تلك الارض -
العقلية حية ايضاً وهي الارض الاولى و ان يكون هذه ارضاً ثانية لها شبيهة بها
الثاني: لم كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك فان كانت لانها كريبه
فما هناك اكرم جوهرأ و اشرف .

١- اثولوجيا المطبوع في آحرالقبسات ١٢١٢ هـ ق باب الوارد من المعبر العاشر من كتابه ان ما من
عالم العقول ص ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ .

فاجاب : بان العلة في ذلك ان الباري الاول واحد فقط من جميع الجهات و
 ابداع العالم واحداً ايضاً ولم يكن وحدانية المبدع كواحدانية المبدع والال لكانا
 شيئاً واحداً و هو محال فلا يتد من ان يكون في وحدانية المبدع كثرة لانه بعد
 الواحد الحق مطلقاً فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد لان الواحد هو -
 التام والكثير هو الناقص و ان كان المفضول عليه في حيز الكثرة فلا اقل من ان
 يكون اثنين و كل واحد من ذينك الاثنين يتكسر ايضاً على ما وصفناه و قد يوجد
 للاثنين الولين حركة و سكون و فيهما عقل و حياة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل
 واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه و كل واحد من العقول فهو كثير
 على قدر كثرة العقول و اكثر منها .

فقد بان انه لم يكن العالم الال على ا ذا صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه.
 الثالث: قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم فاما -
 الحيوانات الدنيئة فلن يجوز ان تقول انها هناك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : «ان الانسان الذي في العالم الال سفلي ليس
 كالا انسان الذي في العالم الال على ا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان فلم
 يكن ساير الحيوانات التي هناك مثل هذه بل تلك اكرم و افضل .

الرابع : ما بالناطق العالى اذا صار هيئنا روى و فكر و ساير الحيوانات
 لا يروى ولا يفكر اذا صار هيئنا و هي كلها عقول .

اجاب : بان العقل يختلف فان العقل الذي في الانسان غير العقل الذي في ساير
 الحيوان فان كان العقل في الحيوانات العالمة مختلفاً فلا محالة ان الروية والفكرة فيها
 مختلفة وقد تجد في ساير الحيوانات اعمالاً ذهنية .

الخامس : ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم يكن اعمالها كلها بالسواء

وان كان النطق علة للروية هيئنا ، فلم لم يكن الناس كلهم سواء" بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه .

فاجاب: بان اختلاف الحيوة والعقول اتماهى لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة الا ان بعضها انوار و اظهر و اشرف من بعض و ذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نوراً من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التي هيئنا الهيئة وبعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة .

واما هناك فكلها ذوعقل فلذلك صار الفرس عقلاً و عقل الفرس فرس" ولا يسكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الا انسان فان ذلك محال فى العقول - الاولى .

فالعقل الاوّل اذا عقل شيئاً «ما» كان هو وما عقّله شيئاً واحداً فالعقل الاوّل لا يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحيوة نوعيّة وكانت الحيوة الشخصية ليست بعامة للحيوة المرسله فكذا العقل الشخصى ليس بعامة للعقل المرسل .

فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائىن فى بعض الحيوان ليس هو بعامة للعقل الاوّل وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل فالعقل للشئ الذى هو عقّله له هو الاشياء كلها بالقوة ١ .

فاذا صار بالفعل صار خاصاً و اخيراً بالفعل و اذا كان اخيراً بالفعل صار فرساً او شيئاً آخر من الحيوان و كلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيناً دنياً خسيماً . و ذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل و ضعفت و خفيت بعض اذا عيّلها العالية فحدثت منها حيوان ادنى ضعيف فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائىن

١- فى نسخة: د، ط و : آ، ق : فالعقل الذى هو عمل له هو الاشياء كلها بالقوة .

فيحدث الأعضاء القويّة بدلاءً عن قوّته كما لبعض الحيوان اظفاراً ولبعضه مخالباً ولبعضه قرون ولبعضه أنياباً على نحو نقصان قوّة الحيوان فيه .

السادس : ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فكأن يذهب تلك

القوّة او تلك النفس ؟ .

فاجاب : بأنّها تصير الى المكان الذي لم يفارقه، و هو العالم العقلي و كذلك اذا

فسد الجزء النفس البهيمى ، تسلك النفس التي كان فيها الى ان تأتي العالم العقلي وانما

تأتي ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس و هو العقل والعقل لا يفارقه ، والعقل

ليس في مكان فالنفس اذا ليست في مكان ولا يخلو عنها مكان .

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا الفيلسوف الا عظم والحمد لواهب العقل

والحيوان .

المشهد الثالث

في النظر المختص بعلم المعاد

وفيه شواهد

الشاهد الأول:

في احوال ما يتوقف عليه النشأة الثانية وفيه اشراقات

الأول: في قوابل التكوين قد علت ان وجود الاشياء و صدورها عن التدبير
الأول على ضربين الأبداع و هو صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة
القابلية والتكوين و هو ما يتوقف على صلوح القابل. ولا بد في العناية من وجوده
جميعاً كما اقيم البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به
يستصح و يتخصص حدوث بعد حدوث ، وهما السادة بامكانها واستعدادها والحركة
بتجددها و اعدادها .

على ان الحكماء كلهم مجسمون على ان موجد السحدثات كلها هو الباري
و كل من جحد هذا فهو عندهم مهجور مفضل في جحوده بل الكل اما بقضائه او
بقدره .

فهو الفاعل الحقيقي في انشاء هذه النشأة الا انه شرع في انشائها و ما بعدها
 بعد استيفاء مراتب الموجودات فابدع منه اولاً مبادئها ثم ارجع اليه عوايدها فكانت
 النهاية على عكس البداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبيعةً ثم مادةً فيعود متعاكسةً
 كأنها تدور على نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ذات نفس ثم انساناً ذاعقل ؛
 فابتداء الوجود من العقل وانتهى الى العاقل وفيما بينهما مراتب و منازل .
 وعلّة الشرف والكمال هي الذنوّ من الحق المتعال ففي الا ابتداء كل ما تقدم كان
 اوفرّ اختصاصاً وفي الا انتهاء كل ما تأخر عن الهيمولي فهو اقرب الى ان يجيد من -
 الشرور خلاصاً .

الاشراق الثاني

في الدلالة على الاجسام الاستقسية

و قبولها التركيب

لما كانت عناية الله غير واقعة الى حد^١ وكانت سلسلة البسائط منتهية في النزول
 الى اقصيتها وهي المادة الاولى^١ فاقتضت انشاء المركبات الجزئية القابلة للديمومية
 النوعية وابدعت منها نفوساً قابلة للديمومية الشخصية في النشأة الثانية^٢
 ثم ان وجود العناصر تحت الفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هي قابلة للتركيب كما

١- في بعض النسخ: غير واقفة الى حد . في بعض النسخ : الاجسام الاسطقسية
 ٢- يريد اثبات النفس بالمقدمتين احديهما ان البسائط منتهية الى البسائط والثاني عدم وقوف الفيض وعدم
 تناهيها بدواً و ختماً و في الاسفار «مبحث النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٤١» اعلم ان عناية الباري جل اسمه
 لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى
 البسائط و اخسها منزلة و لم يجز في عنايته وقوف الافادة الى حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود امور
 غير متناهية في حد القوة الخ وفي الاسفار حذف جواب لما اما من النسخ او المصنف و يدل عليه
 مباداة هذا الكتاب ولا يحتاج الى توجيهات طويلة ارتكبتها المحقق السبزواري «قدم»

ركبنا الماء بالتراب و حصل منهما الطين .

واما المركبات التامة الطبيعية التي لايتأتى الاً بقدره الله فلما لم يتم وجودها الا بكيفيات فعلية او انفعالية لا يبد لها من حرارة محللة مبددة وبرودة جماعة مسكنة و رطوبة ذات انقياد للتخليق والتشكيل ويوسه حافظة لما افيد عليها من التقويم والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيات ساكنة - الطبيعة في اماكن متخالفه - بعضها فوق بعض بحسب ما يليق بها مرتبة ترتيباً بديعاً منضدةً نضداً عجبياً حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة فعلية او انفعالية متجاورين .

وقد علمت بوجود الحركة المستلزمة لوجود السماء المقتضية لوجود الحدود والاطراف والجهات المصححة لوجود المستقيمات من الحركة .
فالعناصر ممكنة الاقلاب والاضتحة في صورها و كيفياتها لا تمتنع القول بالكسوف والمجبة والغلبة .

الاشراق الثالث

في لمية قبول العناصر للتكوين

و كيفية هذه الاجسام لقصور جواهرها وخسة صورها مسايتأتى منها التركيب و قبول الكون بعد الكون و هذا بخلاف اجرام العالوية الاولية فانها غير متأتية للكون الثاني لما لها من صورة كمالية - يسكنها بحسب فطرتها الاولى عباداة الحق و طاعته طوعاً من غير حاجة الى اكتساب قوة اخرى و فطرة ثانية اذا السكن لم يخلق هباءً و عبثاً بل لان يكون عبداً عابداً له تعالى شاهداً لوجوده تعالى و وحدانيته .

فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة لكنّها عند انفرادها قاصرة عن قبولها لاجل

تضاداً صورها في أوائل الكيفيات و الأ^١ فالجسم بجسميته قابل للحياة غير متعصية عنها فلا بد لقبولها الحياة من الأ^١ متزاج الموجب لحصول كيفية المزاج المتوسطة بين التضاد البعيدة عن الأ^١ طرف الموجبة للموت والفساد فيستفيد المركب حياة «مأ» على قدر توسطه و بعده عن الأ^١ طرف و قربه من الأ^١ جرام العالية الحية بالحياة الذاتية .

فان لم يمعن في التوسط والاعتدال والأ^١ تحاد و هدم جانب التضاد يقبل^١ من - العناية نوعاً ضعيفاً من الحياة كالحياة النباتية وذلك بعد ان يستوفى درجات التراكيب الناقصة من الآثار العلوية كالسحب والأ^١ دخنة والمطر والثلج والطل والصق والرعد والبرق والصاعقة ثم درجات المعادن كالزئبق واليشم والبلثور والزجاج والملح والزرنينخ والنوشادر وما يتولد منها^٢ من الأ^١ جسام السبعة المتطرفة و غيرها كاليواقيت .

حكمة عرشيّة

ان سأل سائل " ما بال امر الباري لم يتوقف عند حصول هذه البسايط كلتها وقد برزت بحصولها سعة قدرت الباري واتضح لمكانها الجود الالهي اذ هي نهاية تدبير الأ^١ مر بل اتجه الأ^١ مر منه الى احداث المركبات الجزئية التي لا يستحق ولا واحد منها الديمومة الشخصية بذاته ثم قصارى امرها الوصول الى الذي هبط منه . فنقول : اولاً ان هذه القشور الكثيفة وان كانت خسية فليست باشد خسارة من العدم البحت .

ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحيات الى العقليات ممن له الخلق والأ^١ مر ليست

١- : قبل من العناية نوعاً ضعيفاً... د،ط - آءق ٢- في بعض النسخ: وما يتولد من الاجسام ...

بأقل خيراً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالسُّوق عن العقليات الى الحسيات ولا ايضاً في هذا صعوبة ليست في ذلك اذا لنا شيء عن افق الابداع و ان تناهى في الكثافة والاضلام والتبرد والجمود فليس بممتنع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف .
 أو لا ترى ان الأرض و ان تمكنت في الهوى والاستثقال (والاستقلال .خ،
 ن) واشتدَّت قواها بمبالغ الا نزال فاتتها بتأثير الشمس فيها و اشراقها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادةً للاقوات و طينة للاستحالات ولو كانت بكثافتها ممتنعة العود الى اللطافة او لقشريتها مستحيلة الصيرورة مادةً للب الصورة لما كانت في جوهرها بالحقيقة قوة منفعة ولما حصل النقل فيها من القشور الى الحبوب المزروعة ومادة للنبات ومن الاقوات الى نطف الحيوانات منشأ للابناء والنبات وهكذا الى ان ينتهي الى الباب المحض والعقل الصرف .

الاشراق الرابع

في تكون النبات والحكمة فيها

لما كان مزاج النبات اقرب الى الاعتدال من مزاج السعادر فتخطى خطوة الى جانب القدس وقد جرت سنة الله تعالى : « ان من قَرَّبَ اليه شبراً ، قَرَّبَ به ذراعاً » فافادله خلعة صورة كمالية يستبقى بها نوعه لعدم احتمالها الديسومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الجساد .

فانظر كيف تسم الجود الوهاب الحق نقصان الديسومة الشخصية في هذا الصنف باعطاء الديسومة النوعية فوقى قسطه من البقاء فاستبقى نوع ما وجب فساده بقوة مولدة قاطعة لفضله من مادته ليكون مبدءاً لشخص آخر .

ولما لم يحصل كماله الشخصي اول مرة لكون مادته جزء لسادة شخص سابق

رتب له النامية الموجبة لزيادة في الأقطار على نسبة محفوظ لائقه .
ولما توقّف فعلها على التّغذّي جعل لها الغازية و جعل للغازية خِوادم من قوى
اربع جاذبة يأتيها بما يتصرّف فيه و هاضمة محللة للغذاء مُعدّة اياها لتصرف الغازية
وماسكة تحفظها مدّةً لتصرف المتصرف ودافعة لما لا يقبل المشابهة .

حِكْمَة "عَرَشِيَّة"

اعلم ان الحكماء حيث جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الانسانية
والنفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الاعضاء ؛ فاستشكل هذا بعض الناس
بان القول باستناد صور الاعضاء الى المصورة ؛ قول " بحدوث الآلة قبل ذى الآلة
و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها ، و هو ممتنع .
فاجيب عنه تارةً بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض -
الفلاسفة .

وتارةً بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المليّين .
و تارةً بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود الحيوانى بل من قوى -
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأى البعض .
وتارةً بتصييرها من قوى نفس الامم .
وشىء من هذه الوجوه لا يضمن ولا يغنى . وهكذا اضطرب كلامهم فى ان الجامع
لا جزء البدن هل هو الحافظ لها ام لا؟ وفى انه نفس المولود ام لا؟

١- وقد بين المصنف العلامة «اعلى الله مقامه» هذا المبحث فى الاسفار على التفصيل التام و قد ذكر جميع
الشبهات و اجاب عنها و بسط هذه المسألة فى المبدء والمعاد ايضا (ط ك ١٢١٦ هـ ق ص ١٦٦ الى ١٦٦)
شرح الهداية ط ١٣١٢ هـ ق ك ص ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥ كتاب الاسفار سفر الرابع علم النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٥

فذهب الاءمام الرازى الى ' انءالجامع نفس الاءبوين ثمء انه يبقى ذلك المزاج فى تدير نفس الاءم الى ' ان يستعدء لقبول نفسء، ثمء انها يصير بعد حدوثها حافظه له وجامعة لسائر الاءجزاء بطريق ايراد الغذاء .

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجةء : على ان الجامع للعناصر فى بدن الاءنسان هو الحافظ لها؟ انه قال: كيف ابرهن على ' ما ليس .

وبناء هذه الاءقوال كلءها على ' عدم العءثور والاءطءلاع على ' كيفية الحركات - الجوهرية و كيفية تجدد الصورة على المادة وتلازمهما و قد مرءت الاءشارة الى ' انء المادة باستعدادها علةء مصححة لتشخص الصءورة والصورة بجوهرها العفلى علةء موجبة لمادةء غير الاءولى ' لبقائها و هكذا تسلسلت السوادء بالصور والصور بالموادءء فالجامع فى كلء حين غير الحافظ لاءن الاءول معدء محرءك حسب تحركه والثانى موجب ممسك حسب ثباته و بقاءه ، وهكذا فى كل صور طبيعية او نفسية اذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادةء التى شأنها الاءنصرام و جهة بقاء و دوام لاجل تعلقه بالواهب التام ' .

فالمقوم من الصورة للمادةء غير المتجددء فيها بوجه و عينه بوجه كما نبءهناك عليه مرارا . ثمء ان العلامة الطوسى بعد ان زيف قول الشارح القديم للاءشارات ب : انء تصرف نفس المولود فى المادةء التى تصرفت فيها نفس الوالد و تفويض التدير من قوة او نفس بعد مدةء الى ' اخرىء مستحيلةء ، لاءن تفويض احد الفاعلين مادةء صنعها الى ' آخر ينوب عنه فى تتسيم فعله انسا جاز فى الاءفاعيل الغير الطبيعية بين فاعلين يفعالان بارادة متجددة دون الطبيعية .

١- والمحقق الشارح لمفاصد كتاب الاءشارات والنبهات ذكر هذه المسئلة على ' وحه لا يرد عليه سىء من الاءيرات التى ذكرها المصنف العلامة ولكن المحقق حيث لا يعمل بالحركة اللذابة والتحول فى الحواهر لا يمكنه المسير الى ' ما حقهء « قدهء »

اجاب^١ عن اصل الاشكال ب : ان ما يقتضيه القوانين الحكيمية ان نفس الابوين تفرز من مواد الغذاء بقوتها المولدة مادة مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد - المادة و تصيرها انسانا بالقوة وهي صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم المنى يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية و هكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية فيتم^٢ البدن و يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و يبقى مدبرة^٣ الى ان يحمل الاجل^٤ .

وقال : فتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المنضافة الى ان يتم الى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

فقول الشيخ : اتها واحد . بهذا الاعتبار و قوله : ان الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الاول .

هذا تلخيص ما ذكره و فيه امور صحيحة الا انه لم يتبين عنه ما تحيروا فيه من ان هذه الافعال المترتبة من الحفظ والتغذية والتصوير والانهاء والاحساس والنطق هي كلها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعددة متجددة الحدوث ؟ او هي كلمات فعالة متعددة متفاضلة في الكمال ؟ .

فان كان الاول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطلة عن فعلها الخاص مدة و هذا يخالف قواعدهم و ان كان الثاني يلزم عليه ما يلزم به الشارح -

١- فان شئت تفصيل كلام المحقق الطوسي فراجع شرحه على اشارات الشيخ (الجزء الثاني في علم الطبيعة شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٣٠١ الى ٣٠٤ ٢- ويتكامل الى ان يحل الاجل

القديم^١ من : تفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف اتجه تكامل الا استعداد الى الفساد والفطرة حاكمة بان التوجه الى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال ففوة واحدة لمادة واحدة لا يفعل فعلمين متناقضين فيها .

واما ما ذكره الاطباء من : ان الحرارة الغريزية موجب الحياة والموت جميعاً فوجه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع في حفظ الحياة مادامت الرطوبات زائدة في بدن الحيض ضار ما دامت ناقصة ففعلها شيء " واحد دائماً و كل واحد من النفع والضرب فعلها بالعرض ، واما فعل الصورة في مادتها فليس الا التكميل والحفظ .

وكل من له قدم راسخ في الحكمة يعرف : ان الفاعيل الطبيعي متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يتوجه شيء من الحركات الطبيعية نحو شيء منافي لها مضاد بل الاشياء كلها طالبة للخير الا قصي كما يشهد به الكشف الا تم .
فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على ما لو حنا اليه سابقاً من حال اشتداد الضيعة وسلوها الجوهرى الا تصالى حسب ما يقتضيه البراهين^٢ .

الاشراق الخامس

في تكوّن الحيوان

اذا امتزج العناصر امتزاجاً اتم من النبات قبلت من الواهب كمالاً اشرف وهى النفس الحيوانية و حد النفس على ما يعم الا رضيات هى : « كمال اول لجسم طبيعى

١- الشارح المقدم دوط . فى سحره : فكيف اجر تكامل

٢- فراكتر السخ : و هذا النفس و فورها بعد اتمامها العوى السابعة بقسم الى

آلى ذى حيوة بالقوة» .

فالكمال جنس يعم المحدود وغيره لأنه عبارة عما يتم به النوع وهو وان كان من باب المضاف إلا أنه يصلح لأن يكون جنساً للمسمى بالنفس، لأن الحد ليس لتحقيقها الجوهرية، بل لمفهوم النفسية وهي اضافة خاصة .

واحترز بالاول عن كمالات ثوانى كالعلم وغيرها من الافعيل والتوازم وبالطبيعى عن الكمال للجسم الصئاعى وبالآلى عن صورالعناصر والمعادن اذ المراد به اشتمال الجسم على آلات وقوى نفسانية لا على مجرد اجزاء مختلفة و بقيد ذى - حيوة بالقوة يخرج النفوس الفلكية على رأى من يجعل النفس للفلك الكلى والكواكب والافلاك الجزئية كالجوارح والتداوير عنده بمنزلة الآلات وقواها كالفروع للنفس .

واما عندالذاهبين الى ان لكل كثره من الفلكيات نفساً عليه فلا حاجة الى هذا التقييد وهذا لم يذكره الاكثرون .

و ذكر بعضهم (كأبى البركات) عوض قولهم : «آلى» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعى ذى حيوة بالقوة» .

و زادوا فى الحيوانات الراضية قولهم : «من شأنه ان يحس و يحرك» . وهذه النفس وقواها بعداستيفاء القوى النباتية ينقسم الى مدركة و محرّكة والمحرّكة اما باعثة على الحركة او فاعلة لها والباعثة هى الشوقية المذعنة لمدركات الخيال او الوهم او العقل العملى بتوسطهما فيحمل الادراك لها على ان ينبعث الى طلب او هرب بحسب السوانح و لها شعبتان : شهوانية باعثة على جلب الضرورى

١- وقد ذكر المصنف العلامة «قده» هذا البحث مفصلاً فى الاسفار الاربعة (مباحث النفس ص ٢٤، ٢٥، ٢٦) والمبدء والمعاد ص ١٦٩، ١٧٠ وشرح الهداية وسائر تصانيفه فليرجع الى شرح الهداية ط ١٣١٣ هـ ق ١٨٢ الى ١٨٥

او النافع طلباً للذة و غضيبةً حاملة على دفع و هرب من الضار طلباً للانتقام و
تخدمها قوة منبهة في الأعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار
والرباطات و ارخائها و تمديدها .

تَبْصِرَةٌ

فللحركات الاختيارية مباد مترتبة بعدها عن عالم الحركة والمادة الخيال او الوهم
او ما فوقهما . ثم القوة الشوقية وما بعدها وقبل الفاعلة قوة اخرى 'يسمى' بالارادة
او الكراهة .

استِنارةٌ عَرَشِيَّةٌ^١

الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية في ان لها مباد مترتبة بعضها
من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس^٢ والتدبير و ادناها من عالم الطبيعة
والتسخير ، والكل بقضاء الله والتقدير وقد تبين هذا مما سبق .
والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها ان في الحيوان ارادة متفنتة حسب
دواعيه و قواد المختلفة لتركبه من العناصر المتضادة و ارادة غيره على نظام واحد
لبساطته، وهكذا النبات و ان كان مركباً ذاقوى متعددة الا ان للجميع مذهباً واحداً
ولا حاجة لها كثيراً الى الاسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجة عن نفسها .

عِنَايَةٌ هَيْئَةٌ

الحكمة في وجود هذه القوى من لدن الطنفها الى اكرها اما في الحيوان

١- في بعض النسخ المسححة : انارة منرفيه و من بعض : استناره منرفيه .

٢- و بعضها من عالم الامر والتدبير

فالمحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصي والنوعى و اما فى الأناسان فهذه .
المحافظة مع ما يتوسل بها الشخص الى اكتساب الخير الحقيقى والكمال الأبدى
بحسب العلم والعمل .

فالعناية الأزليّة جعلت فى جبلّة الحيوانات داعية الجوع والعطش ليدعو
نفوسها الى الأكل والشرب ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدائم
التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزيّة الحاصلة فيه من نار الطبيعة وجعلت
لنفوسها أيضاً الآلام والأوجاع عند الآفات العارضيّة لآبدانها لتعرض النفوس على
حفظ الأبدان من الآفات الى اجل معلوم .

حِكْمَةٌ مَشْرِيقِيَّةٌ

قد ورد فى الكتاب الالهى فى اهل النشأة الآخرة «لهم رزقهم فيها بكرة» و
عشيّاً» و هو رزق خاصّ فى وقت معلوم وهذا لا ينافى قوله: «أكلها دائماً» كما
هو معلوم عند الطبيعيين من ان الأناسان اذا أكل الطّعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء
ولا أكل على الحقيقة و انما هو كالجابى الجامع للمال فى خزائنه و هى المعدة فاذا
اختزنت ما فيها و رفعت يده فحينئذ يتولّىها الطبيعة بالتدبير و تحيلها من حال الى
حال و تغذّى البدن بها فى كلّ نفس ؛ فهو لا يزال فى غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت -
الحكمة فى ترتيب نشأة كل متغذ و الله حكيم فاذا خلت الخزانة حركت بالطلع الجابى الى
تحصيل ما يملأها به ولا يزال الأمر هكذا ابداً فهذا صورة الغذاء فى كلّ نفس
دنياً و آخِرَةً .

٢- : لنحريص النفوس آهق - لهن

٣- : سورة الرعد ١٤ آية ٣٥ تجرى من تحتها الاثنا عشر اكلها دائم

٤- حرك الطبع الجابى، آهق - افس - مهن

وكذلك اهل النار وصَفَّهم الله بالاكل والشرب على هذا الحد ، الا انها دار بلاء فياكلون و يشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة ياكلون و يشربون عن شهوة و لذة فانهم ما يتناولون الشئ المسمى غذاء الا عن علم بان الزمان الذي كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبره فلا يزال في لذة و نعيم لا يخرج الطبيعة الى طلب و حاجة للكشف الذي هم عليه .

بخلاف اهل النار فاتهم في حجاب عن هذا فيتألمون دائما و يجوعون و يظمئون فلا لذة الا العلم ولا الم الا الجهل و تحت هذا سر ١ .

الاشراق السادس

ثم خلق الله للحيوان قوى اخرى ادراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميز الملايم عن المنافر و النافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة و يهرب عن الاخر بالغضب «رحمة» من الله على عباده» و هي منقسمة الى ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة .

اما الظاهرة فهي اللمس و الذوق و الشم و السمع و البصر و الاخير ان الطف هذه الحواس ٢ كاد ان يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادة و الحركة و البصر اشرفها و الكلام فيه طويل .

حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

ومما ذكره الشيخ في القانون : ان هاتين القوتين لالذة لهما في محسوسيهما ولا الم . بخلاف البواقي ٣ .

١- هذا غير مناف لما يذكره في اواخر هذا الكتاب من اعطاء العذاب من اهل النار بعد مدة كثيرة و خروج جماعة من الفسقة عن النار لانه قد يكون السمع من وجه و العذاب من وجه آخر .

٢- كادتا ان تكون دةط - خال

٣- في بعض النسخ وكذلك في النسخ القاوية ان هاتين الحائستين... ولا لذة في محسوسيهما

فَعَجَزَتْ عَنْ دَرْكِهِ مُشْرَاحُ الْقَانُونِ وَاعْتَرَضُوا عَلَيْهِ وَطَالَ الْكَلَامُ بَيْنَهُمْ جَرَحًا
وَتَعْدِيلًا وَلَمْ يَأْتُوا عَنْ آخِرِهِمْ بِشَيْءٍ يَطْمِئِنُّ بِهِ الْقَلْبُ ١ .
وَفِيهَا قَسَمَ لَنَا مِنَ الْمَلَكُوتِ أَنَّ الْحَيَوَانَ بِمَا هُوَ حَيَوَانٌ تَتَقَرَّمُ مَادَّةَ حَيَوَاتِهِ
مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَلْمُوسَةِ وَهَذِهِ أَوْلَىٰ مُرْتَبَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ الَّتِي لَا يَخْلُو مِنْهَا حَيَوَانٌ كَمَا لَا
يَخْلُو حَيَوَانٌ مِنْ قُوَّةِ اللَّسِّ لِأَنَّ الْمُدْرِكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَالشَّاعِرُ مِنْ كُلِّ حَيْثُ قُوَّةٌ
مِنْ بَابِ مَا يَدْرِكُهُ وَآلَةٌ مِنْ جِنْسِ مَا يَشْعُرُ بِهِ وَيَحْضُرُ عِنْدَهُ إِذْ بِهِ يَخْرُجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى -
الْفِعْلِ فَالْمَلَايِمِ وَالْمَنَافِرِ لِلْحَيَوَانَ بِمَا هُوَ حَيَوَانٌ وَلَا دُنَى الْحَيَوَانَاتِ أَوْلَىٰ وَبِالذَّاتِ
إِنَّمَا هُمَا مِنْ مَدْرَكَاتِ قُوَّةِ اللَّسِّ لِأَنَّهَا يَتَقَوَّمُ بِهَا بَدَنُهُ .

ثُمَّ مَدْرَكَاتِ الذَّائِقَةِ فِي الْحَيَوَانَاتِ الْمُرْتَفِعَةِ دَرَجَتِهَا قَلِيلًا عَنْ أَدْنَى الْمَرَاتِبِ
فَيَفْتَقِرُ إِلَىٰ أَغْذِيَّةٍ مَخْصُوصَةٍ وَإِلَىٰ قُوَّةٍ مِنْ شَأْنِهَا تَمَيِّزُ النَّافِعِ عَنِ الضَّارِّ فِيمَا يَتَغَذَّى
وَيزداد به بَدَنُهُ مِنَ الْمَذُوقَاتِ وَتَالِي الْكَيْفِيَّتَيْنِ فِي الْمَلَايِمَةِ وَالْمَنَافِرَةِ مَدْرَكَاتُ -
الشَّامَةِ حَيْثُ يَتَغَذَّى بِهَا لَطَائِفُ الْأَعْضَاءِ كَالْأَرْوَاحِ الْبَخَارِيَّةِ .

وَأَمَّا مَدْرَكَاتُ السَّامِعَةِ وَالْبَاصِرَةِ فَلَيْسَ لِلْحَيَوَانَ بِمَا هُوَ حَيَوَانٌ إِلَيْهَا حَاجَةٌ قَرِيبَةٌ
لِأَنَّ بَدَنَهُ لَيْسَ مَرْكَبًا مِنَ الْأَصْوَاتِ وَلَا مِنَ الْأَضْوَاءِ وَلَا الْأَلْوَانِ وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ
آلَاتِ الْحِسَّاسَةِ جِسْمَ حَيَوَانِيٍّ وَاللَّذَّةُ هِيَ إِدْرَاكُ الْمَلَايِمِ وَالْمَلَايِمِ لِلْجِسْمِ الْحَيَوَانِيِّ
أَمَّا الْمَلْمُوسُ أَوِ الْمَذُوقُ أَوِ الْمَشْمُومُ لَا الْأَصْوَاتِ وَالْأَنْوَارِ بَلْ هِيَ مَلَايِمَةٌ لِلنَّفْسِ الَّتِي

١- ومن اراد تفصيل ما ذكره الشيخ في القانون وما اورد عليه فليرجع (كتاب المبدء والمعاد ١٣١٢ هـ ق
ص ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦) كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار ١٢٨٢ هـ ق بحث الكيفيات و منها الاالم
واللذت ص ١٧٦ . وكتاب شرح الهداية الاثيرة ص ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥ . واعلم ان الشيخ ذكر هذه المسألة في -
الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس «كتاب الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٥٢، ٤٥٣» بقوله :
ان الحواس منها مالا لذة لفعالها في محوساتها ولاالم و منها ما يتلذذ (يلتذ) و يتألم بتوسط المحسوسات
..... واشكل عليه الامام في كتاب المباحث وكذا اعترض عليه الشارح المسيحي و رد عليه العلامة الشيرازي في
شرح كليات القانون و اظهر اغلاط الامام الرازي الفير المرضي والشارح المسيحي .

هي من عالم النور كما سيَجِيء وقس عليها حال الأعمى .
ومما يؤكد ما ذكرنا ان جنس الحيوان مدّة مديدة في الموضع المظلم الخالي
عن الصوت لا يوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة و عن المطعوم اياماً قلائل
والشم ضرب من الطعم قد يصير بدلا منه في بعض الحيوان احيانا و في الجن دائما .

الاشراق السابع

في الاشارة الى المدارك الباطنة

و هي : خمسة لكنها ثلاثة اقسام مدرك و حافظ و متصرف .
والقسم الاول اما مدرك للصّور و اما مدرك للمعاني و كذا الثاني اما
حافظ للصّور و اما حافظ للمعاني .

فمدرك الصّور يسمّى بالحس المشترك و بنطاسيا اي لوح النفس و هي قوّة
متعلقة بمقدّم التجويف الاول من الدماغ ولولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات
المختلفة دفعة كهد السكّر ايض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة
النقطة الجوّالة بسرعة دايرة والقطرة النازلة خطأ مستقيما لان المشاهدة بالبصريات
الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة وقطرة و حافظها قوة يسمّى بالخيال .

والمصورة تعلقها بآخر التجويف المقدّم يجتمع عندها مثل المحسوسات و
يبقى فيها و ان غابت مؤداهما عن الحواس غيبة طويلة^٢ فهي خزانة بنطاسيا و سيأتي
الحق فيها .

١- في نسخة دوط و آق و كذا جميع النسخ التي رأينا : "والقسم الاول اما مدرك للصّور و اما مدرك
للمعاني و كذا الثاني، و ليس في هذه النسخ بعد كذا الثاني . اما حافظ للصّور و اما حافظ للمعاني
وليس بلازم كما لا يخفى . وفي نسخة دوط : اما مدرك للصورة .

٢- ليس في النسخ الموجودة عندها بعد عبارة : وان غابت مرادها عن الحواس غيبة طويلة .

وقيل في تغاير هاتين القوتين : ان قوة القبول غير قوة الحفظ فربّ قابل غير حافظ فانّ القبول انفعال والحفظ فعل" وهما مقولتان^١ فهاتان متغايرتان .

واما مدرك المعانى والاحكام الجزئية فمنه الوهم الرئيس للقوى الادراكية كالشوقية للقوى التحريكية و اخصّ مواضعه آخر التجويف الاوسط من الدماغ و منه القوة الذاكرة والمسترجعة و هي قوة في آخر تجاويف الدماغ تحفظ ما يدركه الوهم او يدعنه نسبتها اليه المصورة الى الحس المشترك و نسبة هاتين الى عالم النفس كنسبة القلم واللوح الى عالم الانسان الكبير واما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض او تركيب المعانى كذلك او تركيب احد القبيلين بالآخر وله الفعل والادراك، الفعل له ، والادراك لمستعملة ؛ سميت متخيّلة في الحيات و متفكّرة عند استعمال العقل ايّاهما في العقليات و موضعها في التجويف الاوسط عند الدودة .

ولكل من هذه القوى والالات روح يختصّ بها و هو جرم حار لطيف حادث عن صفو الاخلاط الاربعة شبيهة في الصفاء واللطافة بالفلك الخالي عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الاضداد .

فهذا في مراتب العود كهو في مراتب البدو ولهذا يحتمل^٢ القوى المدركة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنفسوس .

تنبيه

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية لتركيب الذكر من فعل قوتين ادراك لاحق و حفظ سابق" و كذا المسترجعة لتركيب الاسترجاع من ادراك و حفظ و تصرف بالمراجعة الى الخزانة في تفتيش المخزونات فلا يزيد عدد الباطنيات على خمس كما

١- ليس في النسخ الموجودة عندنا لفظة «فهاتان» .

٢- وهذا مما يحمل القوى المدركة... د،ط

ظنّ و انما يهدى الناس الى ' اختصاص كل قوة بألة اختلالها عند تطرّق الآفة الى آلتها والدليل على ' تعدّدها بقاء بعض دون بعض .

فقد اصاب الشيخ فيما قال ' في الشفاء : « يشبه ان يكون القوة الوهميّة^٢ هي بعينها المتفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيّلة و متذكّرة فيكون مفكّرة بما يعمل في الصّور والمعاني و متذكّرة بما ينتهي اليه عملها . انتهى » .

واخطأ من ظنّ من الناظرين في كلامه^٣ انه متردّد^٤ في امر القوي^٥ ولم يفهم غرضه ؛ اذ معناه : ان للوهم رياسة على هذه القوي^٥ و هي : جنوده و خدّمته .

حِكْمَةٌ مَشْرِيقِيَّةٌ

و في المقام سرّ آخر لوّحنا اليه فيما سبق من كنيّة نسبة كلّ عال الى اسافله ، فالنفس و ان كانت ناطقة عقليّة من عالم آخر اعلى من هذا العالم ، فلها نحو من - الاتّحاد بقواها ، وان كانت بدنيّة و ذلك لا ينافي تقدّسها عن المواد بالكلّيّة بحسب

١- وان شئت تفصيل هذا البحث فلترجع كتاب الاسفار مباحث النفس ط ٥٢ ، ٥٣ . شرح الهداية ط ٢٠٢ الى ٢٠٤ . المبدء والمعاد ص ١٧٩ الى ١٨١

٢- قال في كتاب القانون ايضا : هل القوة الحافظة والمتذكّرة المسترجعة لما غاب من الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب .

٣- طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ط ص ١٩٨ الى ٢٠٠ . واعلم ان الفاضل الشارح المتقدم للاشارات بعد ذكر هذه العبارة من الشفاء : (الفصل الاول من المعالجة الرابعة من الكلام في النفس طبيعيات الشفاء : ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة و هي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيّلة ومتذكّرة فلهذا حكاية الفاظه و ذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوي والفاضل الشارح زعم ان الشيخ كان مترددا في امر القوي والحق ان كلام الشيخ في هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسي و مصنف هذا الكتاب - آء ، ش . الجزء الثاني شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩

وجودها المفارقة الذي هو غيب غيوبها ، فلها تارة "تفرّد" بذاتها و غناء عما سوى ' بارئها ، و لها ايضاً نزول الى ' درجة القوى والالات من غير نقص يلحقها لاجل ذلك بل يزيدا كمالاً .

فمن شبّهها كاتبا جالينوس فما عرفها و من جرّدها بالكلية من غير تشبيه فنظر اليها بالعين العوراء كالرهبان المعطلين لها عن عالم التدبير والتحريك فما رعوها حق رعايتها .

والكامل المحقق من له عين صحيحة لها مجمع الثورين فلا يعطل بصيرته عن ادراك النشأتين فيعرف سرّ العالمين .

حكمة "عرشية"

النفس ليست بجريم ، لآن الا جرام كلها متساوية في الجريمة ، فلو كانت - النفس جرمًا لكان كل جرم ذا نفس ولو كانت مزاجاً و علمت : انه من جنس الكيفيات الا ربع ؛ لكان صدور افعال الحيوة عنها قبل انكسار سورتها اولى ، اذ ليس فيه الا توسط مقتضيات البسائط و كيف يكون النفس مزاجاً و يحفظ بها المزاج في - المتضادات المتداعية للا تفكك و هي التي تجبرها للا لتيام .

ثم انه يمانعها كثيراً عن التحريك او عن جهته و يتغير ايضاً عند اللمس الى الضد فالمعدوم كيف ينال شيئاً وليست بطبيعة جرمية لما دريت : انها سيالة والنفس علمت ان ذاتها باقية اللهم الا في الحيوان الذي لم يكن بقاء ذاته معلوماً ١ .

١- ومراده من الحيوان الذي ليس بقاء ذاته معلوماً هو الحيوان الذي لم يبلغ درجة تجرد الخيال كالخراطيم بناءً على ما ذكرناه لا يرد عليه ما اورد عليه بعض الفضلاء كيف و هو «ره» قد بسط القول في اثبات تجرد الحيوانات تجرداً برزخياً لا عقلياً و ان ذهب الى اثباته بعض ائمة الكشف والله اعلم .

حِكْمَةٌ مَشْرِقِيَّةٌ

قد الهمنى الله بفضله و انعامه برهاناً مشرقياً على تجرّد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد و عوارضها باثّها ذات قوّة تدرك الاشبّاح والصور المثالية فانها ليست من ذوات الاوضاع التى قبلت الاشارة الحسية اصلاً، فهى ليست فى هذا العالم بل فى عالم آخر فموضوعها الذى قامت به كذلك اذ كل جسم وجسمانى فهو من ذوات الاوضاع بالذات او بالعرض فما يقوم به يكون تابعاً له فى الوضع و قبول الاشارة الحسية فلو كانت قوّة الخيال حالةً فى مادة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للاشارة الحسية بوجه «ما» وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدم والملازمة بينة .

واما تعيين موضع من مواضع البدن للادراك الباطنى فهو بمجرد جهة المناسبة والاعداد فان التحريكات البدنية مما يهين النفس للعبور من هذا العالم الى عالم آخر .

وهمٌ و اِزاحةٌ

ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصّور الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل لا نسبة الحال الى المحل كما سبق فى مباحث الوجود ذهنى .

لكننا ندفعه : بان الجسم و قواه لا يفعل الا فيما له وضع بالقياس الى مادتها والصور التى يدرّكها القوّة الخيالية ليست كذلك و كما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها لا يسكن ان يكون متعلق الوجود بهذه الاجسام كما بيّن ؛ كذلك مبدء صورها المنتزعة عن المواد يجب ان لا يكون مادياً فآمن بوجود عالم آخر واغتم و

١- فيما ذكره اشارة الى بطلان قول بهمنبار والشيخ فى بيان اثبات محل القوى المدركة للحيوان .

سينفك هذا انشاء الله ١

حِكْمَةٌ مَشْرِيقِيَّةٌ

النفس من حيث نفسيَّتها نارٌ معنويَّةٌ من: «نار الله الموقدة التي تطلع^٢ على -
الاقفدَة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نفخ في الصور المستعدة للاشتعال النفساني
تعلقت بها شعلة ملكوتيَّة نفسانيَّة .

والنفس بعد استكمالها و ترقِّيها الى مقام الرُّوح يصير نارها نوراً محضاً لا ظلمة
فيه ولا احراق معه و عند تنزلها الى مقام الطَّبيعة يصير نورها «ناراً [الله المؤصدة]
موصدة في عمدة ممّدة»^٣ .

حِكْمَةٌ مَشْرِيقِيَّةٌ

النَّفخة نفختان : نفخة تطفى النار و: نفخة اخرى تشعلها ، فوجود النفس و
بقائها من النفس الرحمانى و هو انبساط الفيض عن مهب رياح الوجود و كذا زوالها
و فنائها و تحت هذا سرّ آخر .

فعلم ان : ماورد في لسان بعض الاقدمين «ان النفس نار» او «شَرَر» او
«هواء» لا يجب ان يحمل على التجوُّز في اللفظ و كذا الحال فيما صدر^٤ عن صاحب

١- فيمباحث المعاد الجسماني على طريقة الحق لا الطريقة التي بنى عليها الشيخ الاشراق اثبات معاد-

الجسماني و حشر الاجساد

٢- سورة ١٠٤ آية ٧٦

٣- سورة ١٠٤ آية ٩٨

٤- اعلم ان الشيخ طاب ثرى ، نقل الاقوال الواردة في النفس و زيغها والمصنف اول هذه الاقوال .

شريعتنا ١ .

الاشراق الثامن

فى تكوُّن الأَنسان و قوى ' نفسه .

ان العناصر اذا صفت وامتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال جداً و سلكت طريقاً الى الكمال اكثر مما سلكه الكاين النباتى والحيوانى جداً و قطعت من القوس العروجى اكثر مما قطعه ساير النفوس والصور ، اختصت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لساير القوى النباتية والحيوانية فان نسبة الكمال الى الكمال كنسبة القابل الى القابل ، فاذا بلغت المواد بامزجتها غاية الاستعداد و توسطت غاية التوسط الممكن من تضاد الاطراف ، فاعتدلت و تشبَّهت فى اعتدال كفياتها الهادم لقوة التضاد بالسبع الشداد^٢ الخالية عن الاضداد استعدادت لقبول فيض اكل و جوهر اعلى اقبلت من التأثير - الالهى ما قبله الجرم السماوى^٣ والعرش الرحمانى من قوّة روحانية مدركة للكليات والجزئيات ، متصرفّة فى المعانى والصّور .

فهى فى الأَنسان : كمال اول لجسم طبيعى^٤ الى ذى حيوة بالقوّة من جهة ما يدرك الامور الكليّة و يفعل الاعمال الفكرية ، فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان : علامة وعمالة فبالاولى^٥ : تدرك التصورات والتصديقات و يعتقد الحق والباطل فيما يعقل و يدرك و يسمى بالعقل النظرى .
و بالثانية يستنبط الصناعات الانسانية ويعتقد الجميل والقيح فيما يفعل ويترك

١ - وان شئت تفصيل الاقوال الواردة فى النفس فارجع الى كتاب الاسفار الاربعة السفر الرابع طوك ص ٦٥
٢ - هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من كلام رئيس الموحدين و افضل الاوصياء المحققين على (ع) قد نقل اصحاب الحديث اسئل على ع من العالم العلوى ، فعان: صور عارية عن المواد خالية من القوة والاستعداد وقال عليه السلام فى حق الانسار المستكمل بالعلم والعمل والسالك المكمل بالحكمين : ه واد - اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد و قد شابهت بها: السبع الشداد الخ . فى نسخة : العادم

و يسمّى ' بالعقل العملى و هى التى يستعمل الفكر والروية فى الـ'فعال والصنایع مختارة للخير او ما يظن خيراً و لها الجريزة والبلاهة .
 والمتوسط بينهما المسمى ' «بالحكمة» وهى من الـ'خلاق لامن العلوم المنقسمة الى الحكمتين العمليّة والنظريّة لـ'نها و خصوصاً الـ'خيرة منها كلما كانت اكثر كانت افضل .
 وهذه القوة خادمة للنظريّة مستخدمة ا بها فى كثير من الـ'امور و يكون الرأى -
 الكلى عند النّظرى والرأى الجزئى عفاً للعملى المّعتن: نحو المعمول .

حكمة مشرقية

النفس عند بلوغها الى ' كمالها العلقى واستغنائها عن الحركات والـ'افكار يصير قوتها واحدة ، فيصير علمها عملاً و عملها علماً ، كما ان العلم والقدرة فى المفارقات بالنسبة الى ' ماتحتها واحد .

تبصرة

انّ لـ'انسان من بين الكائنات خواصّ ولوازم عجيبة و اخصّ خواصّه تصوّر المعانى المجردة من الموادّ كل التجريد والتوصل الى ' معرفة المجهولات العقلية من -
 المعلومات بالفكر والروية .
 ثم ان له تصرّفاً فى امور جزئية و تصرفاً فى امور كلية .
 والثانى فيه اعتقاد فقط من غير ان تصير سبباً لفعل دون فعل الـ'بضم آراء جزئية ، فاذا حصل الرأى الجزئى يتبع حكم القوة المروية قوى 'اخرى فى افعالها -
 البدنية من الحركات الـ'اختيارية .

١- مستمدة بها كذا وجدنا فى بعض النسخ المقررة على الاساتيد .

أولها الشوقية الباعثة و آخرتها الفاعلة المحركة للعضلات بالمباشرة وكل هذه يستمد في الابداء من القوة المتصرفة في الكليات باعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمد من التي بعدها في صغريات القياس والنتيجة الجزئية. فللنفس في ذاتها قوتان : نظرية و عملية كما تقدم تلك للصدق والكذب و هذه للخير والشّر و هي للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح فلهما شدة و ضعف في الفعليات و رأى و ظن في العقليات والعقل العملى يحتاج في افعاله كلّها الى البدن 'هيئنا الا' نادراً كاصابة العين من بعض النفوس الشريرة .

واما الافعال الخارقة للعادات من المتجردين الكاملين فهي في مقام 'اخرى' .

واما النظرى فله حاجة اليه و الى العملى ابتداءً لا دائماً بلى 'قد يكتفى بذاته 'هيئنا كما في النشأة الاخرة ان كان الانسان من صنف الاعالى والمقرئين .

واما ان كان من اصحاب اليمين فمبدء افاعيله وتصوثراته العقل العملى وبه يكون سعاده في الاخرة لما سنبين : ان الجنة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و ساير الامثلة الاخروية منبعثة من تصوثرات النفس الجزئية و شهواتها كما اشير اليه في قوله تعالى :

«و لکم فیہا ۲ ما تَدعون» وقوله: «فیہا ما تشتهى الا نفوس ۳ و تلذذ -

الاعین»

وان كان من اهل الشقاوة فالقياس هكذا في كون العملى منشأ للتعذب بما يخرج و يكتب بيده «من حميم و تصلية : جحيم» فجوهر النفس مستعد لان يستكمل ضرباً من الاستكمال و يتنور بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل النظرى ولان

۱- من صف الاعالى . دوط

۲- سورة ۲۱ ، آية ۲۲

۳- سورة ۲۲ ، آية ۷۱

۴- سورة ۵۶ ، آية ۹۵، ۹۶

يتحرّز عن الآفات و يتجرّد عن الظلمات بالعقل العملي انشاء الله و لكلّ منهما مراتب اربع .

الاشراق التاسع

في اولى مراتب العقل النظري .

وهي ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كلّ صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهولاني ؛ اذ لها في هذه المرتبة وجود عقليّ بالقوّة كما ان للهوليّ الاوليّ وجود حسيّ بالقوّة، فجوهريّة النفس في اول الكون كجوهريّة الهوليّ اضعيفة شبيهة بالعرضيّة بل اضعف منها لانتها قوّة محضة .

حكمة عرشيّة

ولعلّك ٢ تقول : هي عالمة بذاتها و بقواها علماً فطريّاً غير مكتسب فكيف يكون في اصل الفطرة قوة محضة ؟ .

فاسمع : ان فطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الانسان لاختلاف الفطر والنشآت و كلامنا في مبدء نشو الانسان بما هو انسان ، اي جوهر ناطق فله قوة وجود يخصّه و كمالية بحسبه و لعلمه ايضاً قوّة و كمالية فعلية بذاته و بالاشياء عين وجود ذاته و وجود الاشياء لذاته ، لان وجوده

١- وهذا من اقوى الادلة على ان النفس تتحول من مرتبة الى ان يصير عقلاً تاماً بالفعل و منشآت تحولت النفس من مرتبة الطبيعة الى فنائها في الله و بقائها به هي الحركة الجوهرية والتحول الذاتية وقد قرر في مقوله ان الكون والفساد في الصور المجردة محال وقد حققنا هذا البرهان في حواشي هذا الكتاب .

٢- : او لعلك تقول ... د،ط

وجود عقلي والحاصل للأمر العقلي لا يكون إلاً امرأً عقلياً فمتى كان وجوده بالقوة كان معقولة ايضاً بالقوة ، فعلمه بذاته وبما هو حاصل لذاته في ابتداء النشأة قوة علم بالذات و بالغير و كلما كانت القوة العاقلة اشدً فعليّة كانت معقولاتها اشدً تحصيلاً و اقوى وجوداً و كلما كانت اضعف تجوهرأً كانت هي اضعف واخفى و كما ان النفس مادامت حاسّةً يكون مدركاتها اموراً محسوسةً و مادامت متخيّلةً او متوهّمةً يكون هي متخيّلات او موهومات فمادامت قوتها العاقلة متعلّقة بالبدن منفعله عن احواله و آثاره ، كانت معقولاتها معقولات بالقوة كالصور الخياليّة المخزونة من - الانسان والحيوان والفلك وغيرها مما لا ينفك في وجوده الخارجى عن العوارض - الماديّة في آلة الخيال مع امكان تجرّدها في اعتبار الذهن و جواز وجودها نحواً عقلياً كالصور المفارقة الاً فلاتونيّة فكذا القوة العاقلة قبل سيورتها عقلاً بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنيّة بل هي صورتها الحسيّة و مبدء قواها البدنيّة ولها استعداد الوجود العقلي بالاتصال بالعقول الفعالة والاّ تفصال عن القوى المنفعله التي شأنها - التحريك القويّ والفعل التجديدي الاً تفعلالي ، فحال العاقل والمعقول في جميع - الدرجات واحد .

فالنفس مادامت عقلاً بالقوة كانت معقولاتاً بالقوة و معقولاتها معقولات بالقوة و اذا صارت بالفعل صارت هي ايضاً كلّها بالفعل ، فعلم النفس بذاتها في بدو الفطرة من باب القوة والاّ استعداد ، ثم من باب التخيل والتوهّم كساير الحيوانات في ادراك ذواتها ، واكثر النفوس الاّ نسانية لا يتجاوز هذا السقاء .

واما العالم بذاته علماً عقلياً بالفعل فاتّما يقع في قليل من الاّ دميّين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمى المختصّ بالحكماء الراسخين .

١- شأنها التحريك التحركى د، ط .

حكمة مشرقية

فالنفس الا انسانية في اول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الكمال الحسي وبداية عالم الروحانيات في الكمال العقلي .
 واليه الاشارة القرآنية في قوله تعالى : فَضْرَب بَيْنَهُمْ بَسُورًا لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ .
 فان النفس باب الله الذي امر العباد بان يأتوا منها الى بيت الله المحرّم وعرشه -
 الا عظم فقال : «فأتوا البيوت من ابوابها» وبالجملة فهي صورة كل قوة في هذا -
 العالم ومادّة كل صورة في عالم آخر ، فهي مجمع بحرى الجسمانيات والروحانيات
 فان نظرت الى ذاتها في هذا العالم وجدتها مبدء جميع القوى الجسمانية مستخدم
 ساير الصور الحيوانية والنباتية والجمادية فاتتها من آثارها و لوازمها في هذا العالم
 و اذا نظرت اليها في العالم العقلي عالم العقلي وجدتها قوة صرفة لا صورة لها عند سكّان
 عالم الملكوت نسبتها الى ذلك العالم نسبة البذر الى الثمرة فان البذر بذر بالفعل
 ثمرة بالقوة .

الاشراق العاشر

في العقل بالملكة .

وقد اشرنا الى ان العقل الهولاني عالم عقلي بالقوّة من شأنه ان يكون فيه
 ماهية كل موجود و صورته من غير تعثر و تأبى من قبله او امتناع فان عسر عليه
 شىء فاما لانه في نفسه ممتنع الوجود او كان ضعيف الكون شبيها بالعدم كالهولاني

والحركة والزمان والعدد واللا نهاية .

واما لانه شديد الوجود قويا فيغلب على المدرك و يقهره و يفعل به ما يفعل -
الضوء الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيثوم تعالى و مجاوريه من الانيات العقلية
فان التعلق بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفا عن ادراك القواهر النورية فيوشك انها
اذا تجردت طاعتها حق المطالعة فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق
فاذا حصل في القوة العقلية هذا الشيء الذي منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر
وهو الشعاع العقلي .

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوة و كانت
محفوظة في خزانة التخيلة هي اوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من -
الاوليات والتجريات والمتواترات والمقبولات وغيرها مثل : الكل اعظم من -
الجزء والارض ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح .

وهذه الصور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمل و روية فيها وتشويق
الى الاستنباطات و تروع الى بعض ما لم يكن يعقله اولاً .

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لانه كمال اول المعاقلة من حيث هي
بالقوة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدي الى
كمال ثان لها من حيث كونها بالقوة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل .

الاشراق الحادي عشر

في العقل بالفعل

واما ذلك الكمال الثاني للعقل المنفعل فهو السعادة الحقيقية التي يصير بها -
الانسان حياً بالفعل حيوة غير محتاج فيها الى مادة و ذلك لصيرورته من جيلة -

١- و نزوع الى بعض ما دوط

الاشياء البريئة عن المواد والامكانات باقياً ابدالاً بدين .
وانما يبلغ الى هذه المرتبة بافعال ارادية و يحصل الحدود الوسطى بالعقل
بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصاً البراهين والحدود و هذا فعله -
الارادى في هذا الباب .

واما فيضان النور العقلى فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذى به يتنور
السموات والارض وما فيها من العقول والنفوس والصور والقوى فيكون عند
ذلك حال حصول الكمالات النظرية كحال حصول الاوائل على سبيل اللزوم بلا اكتساب
فمراتب الانسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة في نفس الكمال و استعداده
قريباً كان او بعيداً .

فالاول عقل بالفعل والثانى بالملكة والثالث الهولانى و انما سمي بالفعل
لان النفس ان يشاهد المعقولات المكتسبة متى شئت من غير تجشم وذلك لتكرّر
مطالعتها للمعقولات مرّة بعد اخرى و تكثر رجوعها الى المبدء الوهاب و اتصالها
به كتر بعد اولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى جناب الله والاتصال به فصارت
معقولاتها مخزونة في شىء له كالاتصال .

الاشراق الثانى عشر

فى العقل المستفاد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال
بالمبدء الفعال و سمي به لاستفادة النفس اياها مما فوقها ، فالانسان من هذه الجهة
هو تمام عالم العود و صورته كما ان العقل الفعال كمال عالم البدؤ و غايته ، فان الغاية

١- و خصوصيات البراهين ، ق ، ا ، د ، ط

القصوى^١ في ايجاد هذا العالم الكوني و مكوّناته الحيّة هي خِلقه الانسان و غاية خِلقه الانسان مرتبة العقل المتفادى : مشاهدة المعقولات والاتّصال بالملاء الاعلى .

واما خلقه ساير الاكوان من النباتات والحيوانات فلضرورات تعيش الانسان واستخدامه ايّاه ، و لئلاّ يهمل فضالة المواد^١ التي خلق هو من صفوها ، فالعناية الالهية اقتضت ان لا يفوت حق من الحقوق بل يصيب كل مخلوق من السعادة قدره يليق .

الاشراق الثالث عشر

في مراتب القوة العملية .

وهي ايضا بحسب الاستكمال منحصرة في اربع .

الاولى : تهذيب الظاهر باستعمال التواميس الالهية والشرايع النبوية .
والثانية : تهذيب الباطن و تطهير القلب عن المَلِكات و الاخلاق الرديّة -
الظلمانية .

والثالثة : تنويرها بالصور العلمية والصفات المرضية .

والرابعة : فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة الربّ الاوتى و كبريائه .

وهي نهاية السّير الى الله على صراط النفس و بعد هذه السراتب منازل و مراحل كثيرة ليست اقلّ مما سلكها الانسان فيما قبل و لكن يجب ايثار الاختصار فيما لا يدركه الانسان الاّ بالمشاهدة والحضور لقصور التعبير عن بيان مالا يفهم الاّ بالنور

١- فضائل المواد التي د.ط

فان للكاملين بعد المسافرة الى الله ووصولهم ، اسفاراً اخرى بعضها في الحق و بعضها من الحق لكن بالحق و قوّة نوره كما كان ، قبل ذلك بقوة القوى و انوار المشاعر وان كانت هي ايضاً بهداية الحق و لطفه لسن يشاء و لكن الفرق بين الحاليين مما لا يخفى ولا يحصى .

فهذه احوال النفس و ما قبلها و ما بعدها بحسب التصوّر و لنشرع في اثبات اثبتيها .

الشاهد الثاني

في انيّة النفس و احوالها و الاشارة الى ما فوقها و ما بين يديها من امور القيمة . و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

في اثبات القوّة العاقلة للانسان .

ان في الانسان قوّة روحانيّة تجرّد صورة الماهية الكلّيّة عن المواد و قشورها كما تجرّد القوّة الغاذية من الحيوان صقوة صورة الغذاء من قشورها و اكرها في اربع مراتب من الهضم و كل ادراك و نيل فبضرب من التجريد الا ان الحس تجرد - الصورة عن المادة بشرط حضور المادة ، و الخيال تجرّدها عنها و عن بعض غواشيها و الوهم يجرّدها عن الكل مع اضافة «ما» الى المادة ، و العقل ينالها مطلقّة ، فيفعل

٢- لان الكمل من اهل الله بعد رفع الحجب النورانية و الظلمانية و الفناء في الحق الاول بصير وجودهم وجوداً حقانياً و الوجود الحقاني يكون سيره و سلوكه سيراً و سلوكاً الهياً كما حققناه في بيان الاسفار العقلية .

العاقلة في المحسوس عملاً يجعله معقولاً و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادة و كل قوة جسمانية لا يفعل شيئاً إلا بمشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورةً متخصصة بوضع وجهة وكم فلم يكن مطلقاً كليّةً مَحْمولة على اعداد كثيرة بل محسوسة جزئية فكل قوة تعقل امراً كلياً فهي مجردة .

ومما يكشف ان للانسان قوة مفارقة : يدرك اشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً و لوجود هذه الامور في النفس يمكننا ان نحكم بان لا وجود لشيء منها في الاجسام و لاننا ندرك ايضاً الحركة والزمان واللا نهاية مما استحال ان يكون له صورة في المواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي و معلوم ان كل ما في الجسم فهو منقسم .

اشكال و انحلال عرشي

اذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحمل عليه ؛ يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوة لانتها كوجود الجسم عبارة عن اتصاليه و امتداده فلها اقسام بالقوة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها ان لا ينقسم اصلاً فهي لا محالة مجردة . بل كل معنى من حيث اخذه منحازاً عن غيره ليس الا واحداً مستحيل القسمة الى اشئ و شئ ، والنفس يدرك كثيراً من الاشياء على هذا الوجه : فلو كان ادراكها كذلك بقوة جسدانية لكان يعرض ان يكون فيها شئ دون شئ .

واورد الشيخ السهروردي ا على هذا بـ : أن وحدة الجسم ان وجدت في -
 الاعيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا و حينئذ فهل يتحقق في كل من اجزائه -
 الوهميَّة شيء من الوحدة او كلثها او لا يتحقق اصلاً .
 ففي الاول يلزم كون الوحدة الخارجية ذات جزء وهمي فلا يكون وحدة .
 وفي الثاني كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب امكان تكوهم -
 القسمة فيه .

وفي الثالث ختلّو الجسم عن الوحدة الجسميَّة العينية فليس لها صورة في العين .
 فنقول اولاً : انه منقوض بوجودها له في الوهم .
 وثانياً : ان المتصل لا جزء له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمة و بعد القسمة ،
 انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية اليها على المسامحة -
 والتشبيه .

حُجَّةٌ أُخْرَى

ان في الا نسان قوة ذات تجرد المعقولات عن المادة و عوارضها ، فتجردها
 اما لذاتها او لما اخذت منه او من جهة الآخذ .
 والا و ل يوجب الاتّفاق فما كان شيء منها يقترنه هذه اللواحق في العين لآن
 ما بالذات لا يتخلف .
 والثاني يكون تناقضاً فبقي الاخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر في جسم
 او جسماني .

الاشراق الثاني

في "ان" النفس الا "نسانية جوهر" قائم بذاته .

ان ادراك الشيء لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكل من ادرك ذاته يجب ان يكون مفارقاً عن المحل ، اذ لو كان في محل اكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلّه لآن وجود الحال لا يكون الا للمحل «هذا خلف» .
ثم اتنا ندرك ذاتنا بذاتنا لانا لا نعزب عن ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد، فقد اذليس نفس وجودنا فهو كادراكنا ساير الا شياء المدركة من خارج .

بحث "فيه تحصيل" عرشي

قيل فما سبب الشك في جوهرية النفس مع حضور ذاتها .
فيجاب في المشهور : ان ذلك بناء على عدم الاطلاع على مفهوم الجوهرية .
قلنا : فما تقول في حق الوقف على هذه الاصطلاحات كجالينوس واصحابه ؟
فالوجه ان يقال معنى الجوهر الذي يشبونه جنساً للا نواع الجوهرية ليس بجزء لوجوداتها كما مر بل لماهياتها الكلية واذا علم بالشهود الحضوري وجود شيء من الجواهر امكن الشك في كون هذا المفهوم اهو داخل في ماهيته او خارج وكون الذاتي بين الثبوت مقتضاه ليس الا عدم التردد في ثبوت مفهومها لسفهوم ماهية الذات وحدها لالوجودها .

فلا عجب من اقوام «نسوا الله ا فانيهم» توقفتوا في جوهرية النفس مع عدم غيبتهم عن انفسهم لآن مفهوم الجوهر صورة ذهنية و كل صورة ذهنية يحتل -

الشركة بين كثيرين و وجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد ب : «انا» فما يشار اليه ب : أنا غير ما يشار اليه بهو، في الوجود فيمكن شهود الاءول مع الذهول عن الآخر .

حجة "أخرى"

انت لا تغيب عن ذاتك في جميع اوقاتك حتى في حالتى الثوم والسكر وتغيب أحياناً عن أعضائك كلاء او كل واحد في وقت فانت وراء الجميع .

حجة "أخرى"

لو فرضتكَ في اول الخلقه كامل العقل صحيح البدن في هواء طلق منفرج الاعضاء غير متلاشيها و لم تكن مستعمل الحس في شىء اصلاً و جدتك فاقداً لكل شىء الا ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط، فذاتك غير ما لم يدرك بعد من جسم او عرض . و اورد عليه لعلى ادركت بهذا الفرض فبفعلى ادركت فهو وسط و ردء باثه ترك فعل والاءولى ان يقال انه ظرف لو حظ فيه ترك كل فعل ليكون كاشفاً عن وجود شىء قبله لا بسببه .

حجة "أخرى"

بدنك و اعضائك دائم الذوبان والسيلان بعكوف الحرارة الفريزية^٢ على التحليل

١- واعلم ان هذا البرهان مما ذكره الشيخ في الشفاء «الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق مبحث النفس ص ٢٦٣» و الاشارات طبع الجديد الجزء الثانى ط ١٣٧٨ هـ ق مطبعة الحيدرية ص ٢٩٢. والشيخ طاب ربه استدل على تجرد النفس بهذا البرهان بقوله: «ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحاً بل و على بعض احوالك ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق و جدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن نبوت انبيائها» .

٢- : لعكوف الحرارة الفريزية د،ط .

والتنقيص و كذا غيرها من الاسباب كالأمراض الحارّة والمسهلات و ذاتك منذ اول الصبى باقية ، فانت انت لا بيدنك .

حِكْمَة " عَرِشِيَّة "

قالوا : « هذا منقوض بسائر الحيوان ، فان الفرس تحلّل اجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة في جرم بخارى متحلّل دائماً او في عضو متغذّ متحلّل لكان كل عام بل كل اسبوع فرساً جديداً ، والحدس حاكم بطلانه فللحيوان نفس كمالنا » .

والشيخ و تلامذته^١ وغيرهم من الحكماء تارةً انكروا بقاء الذات فيما سوى - الانسان و تارةً اثبتوا للجميع نفساً عقلانيةً و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان و غيره في ذلك .

وانت بعد تذكرك ما اسلفناه ستدعن ان للحيوانات شركة في نفس متخيّلة مجردة من عالم الحسّ لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرّد - النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد ازيد من هذا فهو مما يقع فيه - الاًشراك لسائر الحيوان ممّا له قوة " باطنيةً تشعّر بذاتها .

وبعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكونين فهي مختصةً بالانسان العارف و ستعلم ان اصناف الناس ليسوا في درجة واحدة من المواطن^٢ .

١- مثل بهمنيار و زبله فافهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب عن ايرادهم بما لا يعنى عن الحق شيئاً لا - الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى درك تجرد البرزخى تفصيل ادلة الى ابيمت على تجرد النفوس الانسانية والحجج التي تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن المذكورة في الاسفار والمبدء والمعاد الاسفار ، طبعة - الحجرية ١٢٨٢ هـ ق مباحث النفس ص ٦٨ الى ٧٣

٢- لان افراد الانسان و ان كانوا في ابتداء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الاعمال بصير كل فرد نوعاً مستقلاً لان الناس يحشرون على صور نياتهم .

الاشراق الثالث

في كَوْن محلِّ الحكمة قوَّةً "مجردة"

ان كل صفة او صورة حصلت في الجسم بسبب فاذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها الى استيناف سبب او سببٍ من غير ان يكون مكتفياً بذاته اذ ليس هذا من شأن الجسم ومن شأن النفس في الصُّور العقلية ان قد يصير بعد استحصالها من معلّم او فكر مكتفية بذاته في استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان يكون جرمية فهي روحانية .

وايضاً : ان كل جوهر مادّي لا يمكن ان يتزاحم عليها صور كثيرة فوق واحدة، والعلوم كلها لا يجتمع في دفتر واحد، وامّا النفس فهي لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنایع تترى و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة ؛ فلتدعن انها دفتر روحاني ولوح ملكوتي لا يتراكم فيه الصور كما يتراكم في الهيولى الجسمانية و ربما تزول عنها هذه الاسباب المؤدية الى كمالها لا قباليها الى شئ من الامور العاجلية عند مرض او شغل قلب او هم او غم يعرض لها الا الله لا تزول عنها بهذه الامور صورها - الكمالية المستحفظة في ذاتها على الاطلاق او في خزائنها لا تها روحانية السنخ متعلقة الوجود بجوهر قدسي تحترن فيه صورها الكمالية المستحفظة بنوع قوَّة قريبة من الفعل ، والعايق لها عن مشاهدة كمالها بعد خروجها عقلاً بالفعل ؛ ليس امراً داخلياً كما في الجواهر والمعاني التي لم يخرج من القوة الى الفعل بل عايقها عن الوصول الى حاق ما لها من السعادة حجاب خارجي احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن و عاداتها في الانجذاب اليه بحسب فطرتها الاولى دون الثانية فاذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلي و وقع نظرها على ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات مشاهدة ايّاه متصلة بها و بالجملة اذا زال عنها العايق عادت الى كمالها

بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان كان بعد في هذا العالم .
واما الجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك الا ترى : ان الحواس لا يمكن ان
يستحفظ في ذاتها صورة و يقبل 'اخرى' ولا المعاودة اليها بعد الغيبة بنوع فعل
استكفاءً بذاتها و بمقوم ذاتها بل بمثل ما ينشأ منه ابتداءً .

الاشراق الرابع

في اقناعات فيفيد الطمأنينة في ان النفس من عالم آخر .

اعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة قد ذكرنا طرفاً منها في المبدء والمعاد
فليطلب من هناك .

والاولى للسالك ان يهاجر اغراض الطبيعة وتلطّف سره عن شواغل هذا الادنى
ليشاهد ذاته المجردة عن الاحياز والامكنة ويتحقّق لديه انه لولا اشتغال النفس
بتدبير قواها الطبيعية وانفعالها عنه^٢ لكان لها اقتدار^٣ على انشاء الاجرام العظيمة -
المقدار الكثيرة العدد فضلاً عن التصرف فيها بالتدبير كما وقع لاصحاب الرياضات
وقد جربوا من انفسهم اموراً عظيمة وهم بعد في هذه النشأة فما ظنك بنفوس كريمة
الهيئة عاشقة لانوار كبريائه و انت مع شواغلك اذا فكرت في آلاء الله او سمعت
انه يشير الى الامور الالهية و احوال الماب ، انظر كيف يقشعر جلدك و تقف
شعرك و يهون عليك حينئذ رفض البدن و قواه و هواه و ذلك لاجل نور قذف في

١- قال «قده» في المبدء والمعاد بعد بيان الدلائل التي افهمت على تجرد النفس مع زيادة تحقيق وتنبه
في اقناعات و استنباطات . واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة مذكورة في كتب الحكماء و قد ذكرنا
طرفاً منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك المبدء والمعاد ص ٢١٧ ، ٢١٨ . والاسفار الاربعة مبحث النفس
ط ١٢٨٢ هـ ق س ٦٠ ، ٧٠ .

٢- لمساعدة ذاته المجردة ... دط

٣- وانفعالها عنها ، دط

قلبك من الجنبۃ العالیة وانعكس اثره الى ظاهر جلدك من جانب الباطن على عكس ما يفعل الداخل عن الخارج .

طریق "آخر"

النفس والبدن يتعاكسان في القوة والضعف والكمال والتقص فبعد الاربعين كملت النفس و كئت الآلة وقد علمت من طریقتنا ان عروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأة الى الاءتشاء بنشأة ثانية ، فكلال البدن منشأة فعلیة النفس و تفرئدها بذاتها .

واما الخیراقۃ عند الهرم بسبب قلۃ الحرارة وفرط الضعف في الآلة فليست بقادحة فيما ذكر لآن حاجة النفس الى مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقل بل نقول : لو كان - التعقل بآلة بدنية لكان كلما عرضت لها آفة وكلال عرض فيه فتور و اذ ليس هذا كلياً فليس التعقل بآلة .

فهذا في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلياً موجبة استثنى فيه تقيض - التالي و هو سالبه جزئیه متصله لينتج تقيض المقدم ولو استثنى فيه عين التالي لا ينتج شيئاً .

طریق "آخر"

لو كانت النفس قوة في آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحال الآ لمحله ، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلل الآلة بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين آله والآلى لا يدرك الآ لماله نسبة وضعیة وليس نفس الآدراك كذا . وايضاً لو كانت منطبعة في جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفت صورة

هويته او دائمة الغفلة عنه ان لم يكفّ والاّ لحصلت في مادّة واحدة صورتان من نوع واحد ، وكلا قسمي التالي ممتنع فكذا المقدم .

الاشراق الخامس
في شواهد "سمعيّة".

ان الذين لم يرتقوا بانظارهم الى المعقولات الصرفة والبراهين الدائمة والتّفوا بالعلوم الجزئية والمنقولات السميّة لا يصدّقون بالاشياء الا بمباشرة الحس او - التأدّي الى المحسوس فنحن ذاكرنا طرقهم في هذه المسئلة اما من الايات فكثيرة منها قوله تعالى في حق آدم و اولاده : « و نفخت فيه من ا روحي » و في حق عيسى عليه السلام : « و كلمة القاها الى مريم و روح^٢ منه » وهذه الاضافة يؤدّن على شرف النفس و كونها عريّة عن عالم الاجرام و قوله : « ثم انشأناها خلقاً آخر فتبارك الله^٣ احسن الخالقين » و قوله : « سبحان الذي خلق الازواج كلّها مما تنبت^٤ الارض و من انفسهم و مما لا يعلمون » و قوله : « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل^٥ الصالح يرفعه » و قوله : « لقد خلقنا الانسان في^٦ احسن تقويم » و قوله : « يا ايّها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية^٧ و الرجوع يدل على السابقة .

واما من الاحاديث فمثل قوله صلى الله عليه و آله : « من عرّف نفسه فقد عرف ربّه » و قوله : « اعرفكم بنفسي اعرفكم بربّي » و قوله : « من رأى فقد رأى الحق » و قوله : « انا النذير العريان » و قوله : ابيت عند ربي يطعمني و يسقيني .

٢- سورة ٢٨ . آية ١٦٩

٤- سورة ٢٦ . آية ٢٦

٦- سورة ٩٥ . آية ٤

١- سورة ٢٨ . آية ٧٢

٣- سورة ٢٣ . آية ١٤

٥- سورة ٣٥ . آية ١١

٧- سورة ٨٩ . آية ٢٩

فهذه الآخبار مما يؤذّن بشرف النفس وقربها من البارئ اذا كملت .
وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سُرَادِقِ الْمَلَكُوتِ : «لا يصعد الى -
السماء الا من نزل منها» و قوله : «لن يَلْجِ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يَتَوَلَّدْ
مَرَّتَيْنِ»

واما كلمات الاوائل فقد قال معلّم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في اثولوجيا
«انى ربما خَلْتُوتَ بِنَفْسِي وَ خَلَعْتُ بَدَنِي جَانِبًا وَصِرْتُ كَأَنِّي (فصرت. خ،ل) جوهر
مجرد بلا بدن فاكون داخلًا في ذاتي خارجًا من ساير الاشياء فكاري في ذاتي من -
البهاء والحسن ما ابقى له متعجبًا بهتًا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف -
الالهى ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذاتي من ذلك العالم الى العالم الالهية
فَصِرْتُ كَأَنِّي مَوْضُوعٌ فِيهَا مُتَعَلِّقٌ بِهَا فَأَكُونُ فَوْقَ الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ كُلِّهِ» في كلام
طويل .

وقال ايضا : «من حَرَّصَ اَعْلَى ذَلِكَ وَارْتَقَى إِلَى الْعَالَمِ اَعْلَى جُوزَى هُنَاكَ
احسن الجزاء اضطرارًا فلا ينبغي لآحد ان يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام في -
الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب و نصيب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدأ»
ومما يدل على مذهبه في تجرد النفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية وما تكلم به
حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة «وان الفيلسوف يجازى على
فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده» وهذه الرسالة موجودة اليوم عندنا .

وقال انباز قلس «ايناذوقلس»: ان النفس انما كانت في المكان العالى الشريف
فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم فرارًا من سخط الله فلما انحدرت صارت غيائًا
للا نفس التي قد اخلطت عقولها وكان دعى الناس باعلى صوته و امرهم ان يرفضوا

١- اثولوجيا المطبوع في حواشى القبسات ١٢١٢ هـ ق المير الاول ص ١٧١، ١٧٢

٢- من فضل الفلسفة

٣- اثولوجيا المطبوع في حواشى القبسات المير الاول ص ١٧٣، ١٧٤ .

هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف و امرهم ان يستغفروا الله عز وجل
لينالوا الغبطة العليا .

ووافق هذا الفيلسوف اغاثا ذيمون^١ في دعائه الناس غير انه تكلم بالامثال
والرموز .

واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في رسالته المعروفة بالوصايا الذهبية ناص
على هذا الرأي و هي ايضا موجودة عندنا .

وفي آخر وصيته لديوجانس قوله : «فانتك اذا فارقت هذا البدن عند ذلك حتى
يصير مئخلى في الجؤ يكون حينئذ سايحا غير عايد الى الانسيئة ولا قابلا للموت»
واما افلاطون الشريف الالهى فروى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن
في^٢ صفة النفس حيث وضعها باوضاع كثيرة صرنا بها كائنا نشاهدنا عيانا غير انه
اختلف صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحسن في صفات النفس ولا رفضه في جميع
المواضع و ذم و ازدرى باتصالها بالجسد فقال : ان النفس انما هي في البدن كائنها
محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال : ان البدن للنفس انما هو كالسغار .

وقد وافقه على ذلك انباز قلس^٣ غير انه يسمي^٤ البدن «الصدى» وانما عنى
بـ : «الصدى» هذا العالم باسره^٥ .

ويؤيده ما في الكتاب الالهى «بل ران على^٥ قلوبهم فطبع على^٦ قلوبهم»

١- اغاثا ذيمون هو شيث النبي ولد آدم عليهما السلام

٢- اثولوجيا معرفة الربوبية فيات ١٢١٢ هـ ق

٣- : سمي البدن دوط

٤- لانه ظل عالم السماء والنفوس من من عالم الارض

والحق هو الاصل والعالم فرعه والوجود الاصل هو الحق والعالم نائبه ما يراه الاحوال .

هرجيز كه غير حق بيابيد نظرت

هر صدا كو اصل هر بانك و نداست

خود صدا آست ، ديكرها ، صداست

٦- سورة ٦٢ ، آية ٣

٥- سورة ٨٢ ، آية ١٤

ثم قال : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقى الى عالمها العقلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى «فاذن» ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو

سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول .

وقال فى بعض كتبه : ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور " شتى " وذلك

ان منها ما يهبط لخطيئة اخطأها ومنها ما يهبط لعلة اخرى غير انه اختصر قوله :

بان ذم هبوط النفس وسكنها فى هذه الاجسام .

وانما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى «طيماوس» ثم ذكر هذا العالم ا ومدحه

فقال : انه جوهر " شريف سعيد . وان النفس انما صارت فى هذا العالم من فعل البارى

الخير ليكون العالم حياً ذاعقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقناً فى

غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكناً ان يكون للعالم عقل " وليست له

نفس فلهذه العلة ارسل البارى النفس الى هذا العالم و اسكنها فيه ، ثم ارسل نفوسنا

فسكنت فى ابداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً و لئلا يكون دون العالم العقلى فى -

التمام والكمال لانه كان ينبغى ان يكون فى هذا العالم الحسى من اجناس الحيوان

ما فى العالم العقلى .

واما اقاويل العرفاء ومتألفه هذه الائمة الناجية فقال ابو يزيد البسطامى :

« طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتها » اى ذاته فوق عالم الطبيعة و عالم المثال

فيكون من المفارقات العقلية .

وقال ايضا : « انسلخت من جلدى فرأيت من انا ؟ » فسمى الهيكل قشراً و جلداً

١- واعلم ان جميع هذه الاقوال التى ذكرها المصنف فى هذا الكتاب مذكورة فى العيبر الاول من كتاب

اثولوجيا للشيخ الاعظم اليونانى «رض» .

وهذا تصريح بان النفس التي هي اللب غير الجسد .

وقال الحلاج : «حب الواحد افراده»

وقيل : «الصوفى مع الله بلا زمان» فان ما مع غير ذى مكان لا يكون ذامكان
فيكون مجرداً وقيل الصوفى : «كاين» باين «بلا أين» اى موجود مفارق عن المادة الى
غير ذلك مما لا يطول الكلام بذكره .

ولا تستحقّرَن يا حبيبي خطابات المتألمّين . فانّها فى افادة اليقين ليست بأقلّ
من حجج اصحاب البراهين ، كيف والبرهان مُعدّ والواهب غيره ، فلا يستبعد ان
يكفى لطالب الحقّ بالشوق خطابات اقناعيّة ، لأنّ يهبّ له المبدء الفياض علماً يقيناً .

الاشراق السادس

فى حدوث النفوس الانسانيّة .

اعلم انّ نفس الانسان جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء اذا استكسبت و
خرّجت من القوّة الى الفعل .

والبرهان عليه : انّ كل مجرد عن المادة لا يلحقها عارض قريب لسامرٍ من ان
جهة القوّة والاعتماد راجعة الى امر هو بذاته قوّة صرفه ويتحصل بالصورة السقومة
له وما هو الا الهولى الجرمانيّة فيلزم من فرض تجرّد النفس عن السادة اقتراحها بها
هذا خلف وستعلم بطلان التناسخ فاذا ن يكون حادثه .

وهذا البرهان غير مبنى على انّ النفوس الانسانيّة متحدة النوع فيكون اولى^٢
مسا قيل : اتّها لو كانت موجودة قبل الا بدان لم يكن متكررة ولا واحدة اما الاول
فلانّ الا امتياز فيما له حدّ نوعي اما بالمواد او بعوارضها او بالفاعل او بالغاية

١- ولا يخفى ان اهل العرفان قائلون بحدوث النفس على انها جسمانية الحدوث ولكن لم يبرها هذا المسألة
كما بينها و حررها المصنف العلامة .

٢- وهذا البرهان غير مبنى على ...

والعلل منحصرة في هذه والنفوس صورتها ذاتها لا تحادها في النوع وفاعلها امر واحد وغايتها الا اتصال به والتشبه له فيكون تكثرها اما بالمادة او بما هو في حكمها كالأبدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

واما الثاني فلان قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها والنفوس ليست كذلك .

شك و تحقيق

ولك ان تقول هذا ^١ ائما يلزمك في النفوس بعد مفارقتها عن الأبدان فما الفارق؟ فنقول : المميّز فيها عند القوم هي الهيئات المكتسبة في الأبدان و عندنا بانحاء الوجودات لان تشخص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله وقد علمت : ان النفوس والصور التي هي مبادئ الفصول للاجسام ليست الا انحاء من وجود المواد وما هي كالمواد ولها امور سابقة هي مخصّصات المادة و معدّات وجود ما يلحقها ولها امور لاحقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعيّنة بانفسها .

فقد علم ان المادة المشتركة او الماهية النوعية يفتقر في تخصصها وتمييزها بوجود دون وجود الى لواحق ومميّزات سابقة و كذا في تخصصها بتلك السابقة الى سابقة اخرى ^١ و اما اذا وجد فرد من ماهية فانه عدم المعدّ المخصّص لا يقدح في بقاءه اذا لم يكن له ضدّ .

فالجواهر النطقية بعد وجودها و تجرّدها عن المواد فهي كساير المفارقات - الصورية لا ضدّ لها اذ لا قابل لها فيبقى بقاء مبدئها و معادها و لولم يكن فيها من المميّزات الا شعور كل منها بهويتها لكفى فضلا عن الصفات والملكات والاعنوار

١ - عدا مما يلزمك . آءق - دءط - خءل - لءم

الفايضة عليها من المبادئ .

طريقة "أخرى"

لو كانت قبل البدن لكانت اما عقلاً محضاً فيمتنع سروح حالة تلجأها الى مفارقة عالم القدس والابتلاء بهذه الآفات البدنية .

واما نفسانية الجوهر فيكون معطلة في الأزال لا استحالة النقل ولا معطل في الوجود .

حكمة مشرقية

يجب عليك ان تعلم : ان النفس التي هي صورة الانسان جسمية الحدوث روحانية البقاء ، اذ قد مر ان العقل المنفعل آخر المعاني الجسمانية و اول المعاني الروحانية فالانسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركب بجسه . طبيعة جسده اصفى الطبايع الارضية ونفسه اولى مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصور بصورة الملكية ، فتساقطت عما هو بها اليقضي به احق من الارتقاء الى منازل العوالم فيخرج من صورة الانسانية و يفوتها صورة الملكية فتكتسب باعسابها اما صورة شيطانية او سبعية او بهيمية فبقيت في سعي التسييران غير مرتقية الى درجات الجنان .

فالنفوس الانسانية بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثم خرجت من القوة الانسانية والعقل الهيو لاني الى الفعل يصير انواعاً كثيرة من اجناس الملائكة والشياطين والسباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة زيادة كشافا والغرض من هذا الكلام ان يعلم : ان النفس حادثة و ان لها بعد ان اختلافات جنسية و نوعية و شخصية .

الإشراق السابع في إثها لا تموت

أما النفوس التي صارت عقولها الهيولانية عقلاً بالفعل فلا شبهة في بقائها بعد البدن ، لأن قوامها ليس به بل هو حجاب عمّالها بحسب الذات من التحقق بكمالها - العقلي و وجودها النوري و لأن فساد كل فاسد أما بورود ضده عليه ولا ضد للجوهر العقلي و أما بزوال أحد من أسبابه الأربعة انفاعل والغاية والمادة والصورة و ذلك أيضاً غير متصور في حقه إذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هما الأول جل ذكره و يمتنع الزوال عليه ، فصورة ذاته باقية بقاء قيومه تعالى فاستحال عدم - الجوهر العقلي .

وأما التي لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل ، فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالإسكندر الأفروديسي إلى إثها تهلك بهلاك البدن لأن دلائل تجرد النفس و خصوصاً التي تبنت على تصور المعقولات إنما ينتهض في المعقولات بالفعل والمجردات بالفعل لا التي من شأنها التجريد وليس لكل أحد أن يدرك معقولاتاً من جهة عقليته من غير أن يشوب بالخيال والحس و ظني أن مثل هذا الإنسان ليس بأكثرى الوجود .

والشيخ خالف هذا الرأي في أكثر تصانيفه محتجاً بأن الإنسان لا يخلو عن ادراك بعض الآراءيات كالواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء ، فيكون بها حيوته العقلية وله سعادة ضعيفة و كأنه استشعر بوهن هذا القول فرجع عنه إذ قال في رسالة له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتصال أبي الحسن العامري به مجيباً عن السؤال بآته :

هل يجوز أن ينفرد هذه القوة بعد انتفاض القلب بنفسها أو هي متلاشية ؟

بقوله : اما مادامت هي بحال لا يمكن ان يبرز فعلها بنفسها الا بمشاركة هذا -
الهيكل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقيت بعده و ليس لها فعل يخصها لكان
بقاؤها بنفسها عبثاً و لغواً والوضع الحكيم لا يسوق الشيء الى العبث^١ .

حكمة مشرقية

ان بناء هذا الكلام و نظيره على انحصار نشآت الانسان في النشآت الحسية
والنشأة العقلية ، و جمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة اخرى غير النشأة العقلية ،
اضطروا الى هذه الاقوال ، فتارة قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلالها و تارة
بتناسخ الأرواح السافلة والمتوسطة امثال السافلة فالى الاكوان العنصرية من انسان
آخر او حيوان او نبات او جماد و ذلك هو المسخ والنسخ والفسخ والرسخ^٢ .
واما المتوسطة فالى عالم الافلاك وتارة بصيرورة بعض الاجرام العالية
موضوعاً لتخييلات نفوس الصلحاء والزهاد من غير ان يصير متصرفه فيه ، و بعض -
الاجرام الدخانية للنفوس الشقية .

ونحن قد اقمنا البرهان على ان العوالم ثلاثة، والشاعر الادراكية منحصرة في
ثلاثة الحس والتخييل والتعقل و لكل منها عالم .
واما الوهم فهو مدرك المعاني مضافة الى السواد فليس يختص به نشأة بل وجوده
وجود عقل كاذب كما ان الشيطان ملك بالعرض .

فالله تعالى خلق الوجود نشآت ثلاث و عوالم ثلاث دنياء و برزخ متوسط و

١- واعلم ان السبخ بناء على القواعد المعلمة عنده بعد ان يفسد القوي و الارادتين و اسمحلال الهيكل -
الحيوانات بعد الموت مساً هذا الاستعداد بعد الايمان بحداثة النفوس الحساسة والنفوس الانسانية التي لم
تبلغ درجة ادراك المعدلات والصور الخبيثات و نحن ندانها بحرد نفوس الحيوانات و بحرد القوي المدركة
للاشباح والاحسام تحرداً بمرحياً و قد ذكرنا تحقيق القول في الرسالة التي وسعناه في اثبات تحرد الحبال
وبيان عالم المنال .

٢- في شرح المسخ والنسخ

آخرة فالجسم و عوارضه من الدنيا و ادراكها بالحس الظاهر والنفس و عوارضها من -
البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من الآخرة و هي عالم الأمر
و ادراكها بالعقل القدسي .

ذَكَرَ " فِيهِ حِكْمَةٌ عَرَشِيَّةٌ

نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن الاسكندر ،
انه قال في كتابه في النفس : ان النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور
بالفعل فانه مشترك بينهما و اومى الى انه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوّة اصلاً
حتى القوة العقلية^١ .

و خالف استاده ارسطاطاليس فاتّه قال : «الذي يبقى مع النفس من جميع
مالها من القوى^١ ، القوّة العقلية فقط اذ لا قوّة لها دون ذلك فيحسّ و تلتذّ بها .
و المتأخرون يثبتون بقاءها على هيئات اخلاقية استفادتها بمشاركة البدن
فيستعدّ بها لقبول هيئات ملكية في ذلك العالم . انتهى^١ .

واقول : التوفيق بين القولين : ان الاسكندر اراد بعدم بقاء القوّة العاقلة
عدمها عند عدم خروجها من القوة الى الفعل و اراد ارسطاطاليس بقاءها بقاءها عند
صيورتها عقلاً بالفعل ؛ فلا تناقض بينهما و اما قول هذا الفيلسوف : لا قوّة لها دون
ذلك فيحسّ و تلتذّ بها ، فمبناه على امتناع مفارقة القوّة الحيوانية المدركة
للمحسوسات الباطنة عن هذا العالم و قد مرّ البرهان على بقاء قوة حيوانية مدركة
للجزئيات بعد البدن فالنشأة المتوسطة بين نشأة العقليات و نشأة الحيات هي معاد-

١- ظاهر بعض الاخبار و نص بعض الاثار بقاء النفوس الاطفال و حشر نفوس الحيوانية في الآخرة و يوم-
المعاد ولكن فرق بين حشر الانسان و حشر الحيوانات و في بعض النسخ نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ،
٢- في بعض النسخ : استفادتها من مشاركة البدن....
الشارباني

النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللّحمية فهي مع تجردها عن هذا البدن غير متجرّدة التعلّق بالأبدان المعلّقة فيبقى بحيوانيّتها في دارالجزاء مثابة او معاقبة^١.

واليها الاشارة في قوله تعالى : «وَ اِنَّ الدّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» .

الاشراق الثامن

في انّ لكلّ انسان نفساً واحدة

من الناس من زعم ان فينا نفساً انسانيّة و اخرى حيوانية و اخرى نباتيّة . والجمهور على ان النفس فينا واحدة هي الناطقة فقط ولها قوى و مشاعر . فانّ لك ان تقول : احسّست ، ففضبت ، وادركت فحرّكت ، فمبدء الكلّ انت و انت نفس شاعرة فكلّ القوى من لوازم هذه .

حِكْمَةٌ عَرَشِيَّةٌ

ان النفس الانسانيّة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظلّ للوحدة

١- في النسخة د، ط ونسخة التي كتبت في حياة المصنف وقده، رأينا حاشية منه «ره» و يظهر من لفظ : دام ظلّه انه كتب في دولة حيوته اعلى الله قدره في المنشآت الالهية لا بأس بذكرها في هذا المقام و هي هذه «ومما يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الاقدم في انولوجيا : فاما النفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية فهي مفارقة للبدن عند التقاصه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة والتي لم يبدس ولم تنسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم يلبث واما التي قد اتصلت بالبدن وسارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذة البدن و شهوانه فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتمتع شديد حتى يلقى عنها كل وسخ و دنس على بها من البدن ثم يرجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير تهلك او تبديد كما ظن الناس ولم يمكن ان تهلك انية من الانبياء لانها حفلا ندر ولا تهلك كما قلنا مرارا انتهى كلامه» منه دام ظلّه .

الالهية فهي بذاتها عاقلة^١ و متخيّلة وحساسة و منمية و محرّكة و طبيعة سارية في الجسم كما قال الفيلسوف : من اتّها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية^٢ فالنفس تنزل الى درجة الحواس^٣ عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلة الحواس فيصير عند الالبصار عين باصرة و عند السّماع اذن واعية^٤ ، فكذا في البواقي حتى^٥ -
 اللّمسية والقوى التي تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرة اياه متحدة^٦ به على نحو ما يعلمه الراسخون و من لم يبلغ الى مقامهم و حالهم يزعم انه : لو كان الاله^٧ كذلك لكانت النفس متجزّبة^٨ و لكان العقل الفعال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة او يكون كل من هذه النفوس يعلم ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه الاله^٩ وهام عن وجه الحق^{١٠} بحمد الله وما احسن ما قيل في التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثر بيت ذوكوة عنها بالشعاع و احتربه وبالتسخين و احتربهما و بالاشتعال لكبريتية فيه .

فهذا مثال مراتب آثاره في النّبات والحيوان والاله^{١١} نسان فكما ان الثور الشّديد يشتمل على مراتب الاله^{١٢} نوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركّب على بسيط ولا كاستلزام اصل لفروع مباينة له فكذلك الوجود القوي^{١٣} جامع لما في الوجودات الضعيفة من المراتب فيترتب عليه مع بساطته جميع ما يترتب على كل ما هو دونه من الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزداد الاله^{١٤} آثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود .

تذكرة

النفس الادمية مادام كون الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية

١- فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة... د،ط .

٢- وقد ذكرنا كلام الفيلسوف على ما ذكره «فده»

٣- فيصير عند البصار عينا باصرة واذنا واعية..... حتى اللمس ... د،ط

على مراتبها و كذلك هي تخطى درجة الطبيعة الجمادية *
 فالجنين نبات ' بالفعل و حيوان' بالقوة اذ لا حس له ولا حركة ارادية و بهذه
 القوة ممتازا عن ساير النباتات و اذا خرج الطفل من جوف امه صارت في درجة -
 النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصورى ثم يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر
 والروية فان كان فيها استعداد الا' رتقاء الى ا حد النفس القدسيّة والعقل بالفعل
 فبلغت اليه عند حدود الا' ربعين و هو اوان البلوغ العقلى والا' شدء المعنوى ان
 ساعدها التوفيق .

فالجنين مادام فى الرحم نام بالفعل حيوان بالقوة و اذا خرج من بطن امه قبل -
 الا' شدء الصورى فهو حيوان بالفعل اسان بالقوة و اذا بلغ البلوغ الصورى يصير
 انسانا بالفعل ملكا بالقوة او شيطانا او غيرهما و اما مرتبة القوة القدسيّة فربما لم
 يبلغ من الوف كثيرة من افراد الا' نسان واحد اليها .

تذنيب عرشى

فما ذكره صاحب المطارحات فى جواب من شكك فى تجرد النفس بقول القائل:
 دخلت و خرجت و قمت من الا' فاعيل الجسميّة حيث قال : « ان هذه مجازات اذا
 حققت الحقايق فالتمسك بمثل هذه الا' لفاظ لا حاصل له. ليس بجيد لما علت غير
 مرّة ان للنفس شئونا كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية فى الجسم فهذه الا' طلاقات لا
 تأبى الحقيقة .

حكمة مشرقية

ان الا' نسان يتنوع باطنه فى كل حين والناس فى غفلة عن هذا ، الا من كشف

١- يشار فى نسخة دوط وفى بعض النسخ : بشار ومن عسها : معتاره .
 * فى النسخ المحظوظة بعد « درجة النفوس السارية على مراتبها » : وهى عند بعض درجات الطبيعة الجمادية و اذا
 خرج الطفل من جوف امه ...

الله الغطاء عن بصيرته في هذه الدنيا و اما الاكثرون فاتهم كما دل عليه قوله تعالى :
 «بل هم في لبس من خلق جديدا» حتى الشيخ الرئيس ومن في طبقة من الحكماء وقد
 سئله بهمنيار في مفاوضة بينهما عن تجويز تبدل الذات فنفاه .
 والحق ههنا مع التلميذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدد لتعلقها بالطرفين :
 العقل والهيولى . وكل من رجع الى وجدانه وجد ، ان هذه الهويّة الحالية منه غير
 الهويّة الماضية والآتية لا بمجرد اختلاف العوارض بل اختلاف اطوار لذات واحدة
 وفي القرآن آيات كثيرة تدل على تقلب الانسان في نفسه و جوهره مثل
 قوله تعالى : «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه» .
 وقوله تعالى «اتنا الى ربنا لمنقلبون»^٤ وقوله تعالى : «ارجع الى
 ربك»^٥ وقوله تعالى : «وينقلب الى اهله مرورا»^٦ .

حكمة عرشية

انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة وفي هذا الكتاب المملو من العلوم -
 الربانيّة و تأمل في هذا الميزان الموضوع تحت السماء بالقسط .
 هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون^١ ، اقرء
 كتابك^٢ ، واحسب حسابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا^٣ .
 فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك و سيئاتك واعمل بقوله صلى الله
 عليه وآله:

٢- بل باختلاف اطوار آق

٤- سورة ٤٣ ، آية ١٢

٦- سورة ٨٤ ، آية ٩ .

٨- سورة ١٧ ، آية ١٥

١- سورة ٥٠ ، آية ١٤

٣- سورة ٨٤ ، آية ٦

٥- سورة ٨٩ ، آية ٢٩

٧- سورة ٤٥ ، آية ٢٨

حاسب نفسك قبل أن تُحاسب غداً» و تفكّر في هذا الصراط المستقيم أو لا
ثم امشِ عليه إلى الله فإنه صراط الله العزيز الحميد. وتدبّر في قوله تعالى: «وَإِنْ
هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» ففي معرفة
النفس الآدمية و قرائة هذا الكتاب الذي فيه الحكمة و فصل الخطاب تظفر بالمقصود
و تهتدي إلى أصل الوجود «و مُتَفَتِّحْ لَكَ^٢ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ^٣ عَلَيْكَ
مِنْ كُلِّ بَابٍ» و تدخل الجنة بغير الحساب و إن كنت لا تحسن أن تقرأ هذا الكتاب و قد
أوجب الله عليك قرائته و لا تقدر أن تفهم كيف تزن بهذا الميزان أو كيف تحسب
هذا الحساب و قد أمرك به رسوله و كيف تجوز على هذا الصراط و قد كلفت باتباعه
والمشي عليه .

فاحضر مجلس إخوان لك ناصحين و الزم طريقهم و اهتد بهديهم بعد أن يرفع
عك حجاب العصبية و الجحود و اخلع عن نفسك لباس التقليد و تفكّ عن رقبته
قلادة الشهرة و الرياء و تجلو عن بصيرتك غشاوة المرء و الأمتراء حتى يعلموك ما
علمهم الله و رسوله و يعرفوك ما عرفوا من الحق ففسير بسيرهم العادلة و تعمل بسنتهم
الحسنة و تنظر بعين البصيرة في حقايق الأشياء كما نظروا و تتفقّه في دين الله كما فقهوا
و تدخل مدينة العلم و الحكمة كما دخلوا و تنجوا من عذاب القبر و تحيي بروح المعرفة
و اليقين و تعيش عيش الكاملين و تحشر في زمرة أئمة الصالحين *

الاشراق التاسع

في ان النفس لا تتناسخ .

ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة أنحاء ، احدها : انتقال نفس من بدن إلى

٢- سورة ٧، آية ٢٠

٣- سورة ١٣، آية ٢٤

١- سورة ٦، آية ١٥٤

* فاحضر مجلس ... بعد ان تدفع عنك ... و تخلع عن نفسك ... ففسير بسيرهم ... و تفقه ... كما تفقهو

بدن مباين له منفصل عنه في هذه النشأة بان يموت حيوان و ينتقل نفسه الى حيوان آخر او غير الحيوان سواء كان من الالءخس الى الالءشرف او بالعكس و هذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره .

وثانيها : انتقال النفس من هذا البدن الى بدن اخر وى مناسب لصفاتهما و اخلاقهما المكتسبة في الدنيا فيظهر في الالءخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لك عند اثباتنا المعاد الجسماني و هذا امر محقق عند ائمة الكشف والشهود ثابت منقول من ارباب الشرايع والمِلل ولهذا قيل : « ما من مذهب الالء و للتناسخ فيه قدم راسخ ، و عليه يحمل ماورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب و ظننى ان ما نقل عن اساطين الحكمة كافلاطن و من سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين انوار الحكمة من الالءنبياء سلام الله عليهم اجمعين ^١ من اصرارهم على مذهب التناسخ ^٢ هو بهذا المعنى لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس والصور التي يحشرون عليها حسب نيئاتهم واعمالهم ^٣ » و وجدوا ما عملوا حاضراً » و شاهدوا ايضاً كيف يحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانية لتكرر اعمال جسمانية يناسبها حتى يصدر عنها الالءاعمال من جهة تلك الملكات بسهولة صرحو القول بالتناسخ ومعناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبة كقوله تعالى : « و نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ » اي على صور الحيوانات المتكسبة الرؤس و قوله : « و اذالوحوش حُشِرَتْ ^٥ » و قوله : « تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ السِّتِّمْ و اَيْدِيهِمْ ^٦ و ارجلهم بما كانوا يعملون » و قوله : « قالوا لجلودهم لم شهد ^٧ تم علينا »

١- وان اردت تفصيل الاقوال الواردة عن اساطين الحكمة في التناسخ فارجع الى حكمة الاشراف و حواشي المصنف العلامة على هذا الكتاب « شرح حكمة الاشراف ١٢١٦ هـ ق ط ص ٤٧٦ ، الى ص ٥٢٠ .

٢- في نسخة: د، ط و آ، ق و بعض النسخ الموجودة عندنا « انما كان بهذا المعنى »

٤- سورة ١٧ ، آية ٩٩ .

٣- سورة ١٨ ، آية ٤٧

٥- سورة ٨١ ، آية ٥

٧- سورة ٤١ ، آية ٢٠

٦- سورة ٢٤ ، آية ٢٤

وقوله : «اليوم نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ^١ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» .

وفي الحديث عنه صلى الله عليه وآله : «يُحْشِرُ النَّاسَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ مَخْتَلِفَةً؛ يُحْشِرُ النَّاسَ عَلَىٰ نِيَّاتِهِمْ ، يُحْشِرُ بَعْضَ النَّاسِ عَلَىٰ صُورَةِ يَحْسُنُ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالخَنَازِيرُ كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ ، وَكَمَا تَنَامُونَ تَبْعَثُونَ» .

فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فترى الصُّور اناسي وفي الباطن غير تلك الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير او اسد او غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه .

وثالثها : ما يمسخ الباطن و ينقلب الظاهر من صورته التي كانت الى صورة ما ينقلب اليه الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغير المزاج والهيئة على شكل ما هو على صفة من حيوان آخر وهذا ايضا جائز بل واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضعفت قوة عقولهم و مسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه في بنى اسرائيل كما قال سبحانه «وجعل منهم قردة^٢ القردة والخنازير ، وكونوا قردة^٣ خاسئين» .

واما مسخ صورة الباطن دون الظاهر فكقول النبي صلى الله عليه وآله - في صفة قوم من أمته : اخوان علانية اعداء السريرة سنتهم احلى من العسل و قلوبهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من اللين» .

فهذا مسخ البواطن ان يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة انسان ، والاعاصم من هذه القواصم .

١- سورة ٢٦ ، آية ٦٥ .

٢- سورة ٥ ، آية ٦٥ .

٣- سورة ٧٢ ، آية ٦١ ، ١٦٦ . حسب ما ورد في ...

حِكْمَةُ عَرَشِيَّةٍ

اما التناسخ بالمعنى الاول فقد مضى ما يستبين به استحالته اذ قد علمت: ان النفس في اول الكون درجتها درجة الطبيعة ، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعليته ما فيستحيل ان يرجع تارة اخرى الى القوة المحضة والاستعداد .

ثم انه قد مضى ان الصورة والمادة شئ واحد له جهتا فعل وقوة وهما معا يتحرران و يتدرجان في الاستكمال بازاء كل استعداد، فعليه خاصة فمن المحال ان يتعلق نفس جاوزت درجتها النباتية والحيوانية الى مادة المنى او الجنين .

وقد علمت : ان المنى لم يتجاوز صورته حد الطبيعة الجرمية وان الجنين مادام في الرحم لم يتجاوز صورته درجة النفس النباتية والتمنى الذي حكى الله تعالى عن - الا شقياء بقوله : «يا ليتنى كنت^٢ ثراباً» .

تمنى امر مستحيل الوقوع وكذا قوله : «يا ليتنا^٣ نرد^٤ فنعمل غير الذي كنا نعمل» فقد حرم الله الرجوع الى الدنيا عليهم اذ لا تكرر في الفيض ولا تعدد في التجلي^٤

١- جاوزت درجة النباتية ، اكثر النسخ الموجود عندنا

٢- سورة ٧٨ آية ٢٩

٣- سورة ٦ آية ٢٧

٤- و قد عبر عن هذا المطلب في مسفوراتهم بعبارات مختلفة «ليس لماهية واحدة الا وجود واحد» و «ليس لوجود واحد الا ماهية واحدة» ، ليس لشيء واحد وجودان» «ان الله لا يتجلي في سورة واحدة مرتين ولا تكرر في تجليه والشيء لا يثمر ما يضاده و يباينه من جميع الوجوه وما امره الا واحدة وليس كمثل شئ» وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث في شرحنا على مقدمة القيصري ط مشهد ١٢٨٥ هـ ق ص ١٢٦ ،

الاشراق العاشر

في ضعف ما قيل و دفع حجج الخصوم .

المشهور في بيان استحالة التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج يستحق من الواهب نفساً فاذا قارنته نفس مستنسخة كانت لبدن واحد نفسان والوجدان يكذبه .
وللباحث^١ ان يمنع الحاجة الى فيض جديد بل ينتقل اليه نفس تجاوزت من النبات الى الحيوان ثم يصعد الى رتبة انسان .

فان دفع هذا بان مزاج النبات اذا استدعى نفساً فمزاج الانسان اولى فله ان لا يسلم هذه الالويئات في عالم الالافاقات ثم يقول : بعد تسليم ان المزاج الالاشرف يستدعى النفس الالاشرف انها هي التي تجاوزت الدرجات النباتية والحيوانية .

اقول: هذا منقوض بنفوس الفلكيات فان اجسادها شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من النبات والحيوان^٢ نفس ثم انا نساعد في هذا القول؛ فالسراج الالانسانى لا يحصل الا بعد مزاج الحيوانى وهو لا يحصل ايضاً الا بعد مزاج النباتى و هلتم الى الجسية الطبيعية والهيولى التي قبلها فان اراد بتجاوز الدرجات هذا المعنى فكذلك الامر في النفس الالانسانية على ما علمت من طريقتنا كما اشير اليه بقوله تعالى: «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً؛ انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبليه فجعلناه سميعاً بصيراً»^٣ و بقوله: «وقد خلقناك من قبل ولم تك شيئاً» .

فان اراد^٥ بما ذكره الالانفعالات النفسانية في مادة واحدة حسب تزايد الالاستعدادات لها وتكامل الدرجات فيها فهو امر واقع بلا شبهة ولو سئى هذا تناسخاً

١- وللخصم ولعل الخ ص م

٢- ثم انه قد ساندنا في هذا القول

٣- سورة هل اتى آية: ١ .

٤- سورة ١٩ آية ١٠ .

٥- في بعض النسخ ومن جعلتها نسخة دوط. «فالانفعالات النفسانية في مادة واحدة حسب تزايد الاستعدادات لها وتكامل الدرجات فيها، امر واقع بلا شبهة ولو سئى هذا تناسخاً فلا تراجع»

فلا نزاع في هذه التسمية .

وان اراد به انتقال النفس من جسد الى جسد منفصل عنه فقد مرّ فسادها .
وهذا المذكور والذي قبله وان كان بحثاً على السند الا ان الغرض التنبيه على
حقيقة المقام .

حجّة " اخرى " لهم

ان الجهال والفجرة لو تجردوا عن الابدان والاعجرام وعن قوة مذكرة لقبائح
افعالهم وخطأ جهالاتهم ومدركة لملكاتهم و آرائهم فتخلصوا و صعدوا الى الملكوت
الاعلى افاين الشقاوة ؟^١ .
والجواب بطريق عرشى : ان لهم ابدانا اخرويّة حشروا اليها و تعذبوا بانواع
الالام المناسبة لاعمالهم .
٤

حجّة " اخرى " لهم

ان الفسقة والاشرار ربما اطلمت نفوسهم عند قلّة الشواغل بتمام او مرض او
خلل بشيء من الامور الغيبية لاعمالهم بالملكوت فاذا زال المانع البدنى بالموت و
تجردوا^٢ من غير انتقال الى بدن آخر فازوا بالدرجات العالية فلا يكون لهم شقاوة .
والاعتذار ب : ان الهيئات الرديّة يمنعهم عن الوصول اليها . يدفعه ان الهيئات
لم يمنعها مع الشاغل البدنى و منعها بدونه .
والجواب ما مرّ من اثبات دار اخرى ا هي دار الجزاء والحساب .

١ - : وخطأ جهالاتهم ، مدركة لملكاتهملهم

٢ - وتجردوا من انتقال آق - دط

حُجَّةٌ أُخْرَى لَهُمْ

ليس للحيوان عضو ، الا^١ وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل ، فليس لاحد ان يقول:
الفرس لا يزال ينتفض فرسيَّةً^١ .

ثم ان للحيوانات عجائب افعال و حركات ذهنيَّة ، فانظر الى النحل ومسدساته
و الى العنكبوت ومنسوجاته والقراد^٢ والبيعاء ومحاكاتها لافعال العقلاء واقوالهم و
غير ذلك من رياسة الاسد و تكبر النسر و سماع الايل و فراسة الفرس و وفاء الكلب
و حيلة الغراب اهذه كلها بكيفية الزواج او بالطبيعة الجرمية^٣ ؟ .

واحتراز الغنم عن الذئب ان كان عن جزئي يحفظ في الخيال فلم يكن يحترز
عما يخالفه في المقدار والشكل واللون و اذ ليس فعن معنى كلئى يستلزم نفساً مجردة
لم يجز في العناية اهمالها دون الصعود الى رتبة الانسان او الوصول الى السعادة العقلية
بعد المفارقة .

والجواب : ان لكل حيوان ملكايلهمه وهادياً يهديه الى خصائص افاعيله العجيبه
كما في قوله: «واوحى ربك^٢ الى النحل» وبعض افاعيلها غير مستبعد عن دوات التناسخ
الجزئية^٣ ، على انا لم ننكر ان يكون لاعداد منها قريية الدرجة الى او ايل ربه -
الانسانية حشر الى بعض البرازخ السفلية الاخروية .

تَذْنِيبٌ

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأياً في التناسخ و افلثم بحسب ما سمعوه من دهبوا الى
امتناع مفارقة شئ من النفوس عن الابدان لانتها جرمية السخ مردده في الحسد .

١- ينتفض فرسيه - داط - آق - لول

٢- سورة ١٦ آه ٧ .

٣- من دوات التناسخ الجرمية

الحيوانات^١.

فيقال لهم : ان هذه النفوس ان كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان على تجرد النفوس الانسية ينافى مذهبهم لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر وان كانت مجردة ، فالعناية مقتضية لا يصل كل موجود الى كماله و غايته، وكمال الانسان في النشأة الثانية سواء كان سعيداً او شقيماً .
« اما الذين سعادوا ، ففي الجنة واما الذين شقوا ففي النار » و سيأتي زيادة تبصرة.

الاشراق الحادي عشر

في الاشارة الى النفس الفلكية .

ان الاجرام العلوية ذوات نفوس ناطقة، وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون بحسب آرائهم الطبيعية .

ومما يوضح ذلك بسرعة : ان المانع عن قبول الفيض الذي يكون للاجسام المتضاد والتفاسد والكثافة الطبيعية الحاصلة عن البعد عن الاعتدال .

الا ترى ان الاجسام البسيطة المتضادة الطبايع اذا تراكب ازدادت في قبول الفيض الرباني^٢ حتى اذا امعت في الخروج عن التضاد و توسطت الى احق الاعتدال استعدادت لقبول ذات الفيض فما ظنك باجرام كريمة صافية دورية الحركات دائمة - الاشواق يترشح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها و معلوم ان التأثير - الالهى يظهر اولاً في العرش الاعظم الذي بمنزلة قلب العالم و يبدء من الجرم الاقصى فيمر بالافلاك و بتوسطها يصل الى اجرام الارضية على ما اوضحته افاضل -

١ - والقائلون بهذا القول على ما في شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي «ره» جمع من الاقدمين و تبعهم

قليل من المتأخرين

٢ - والنفس الرحمانى د،ط

الفلاسفة .

ولو لم يكن في عالم السماوات من الشرف والفضيلة ما ليس لغيرها من الجزميات
لما جرى على لسان أكثر المليين والامم ان الله على السواء ولم يرفع اليها الايدي في -
الدعاء ولما ورد قوله تعالى :

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۗ» .

واما الاجرام الاسطقسيّة التي هي تحت كثرة القمر فلم يصلح لبعدها عن الصفا
وتضادها في الصور الا ظل ذلك الفيض وهي الطبيعة السائلة المتجددة السفعلة على -
الدوام ، لا يستقر : على وجودها ابدًا .

ثم كلما تخلّصت وبعثت من التضادّ قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهي الى
لباب العالم الارضى «كشجرة اصلها ثابت وفرعها في السماء» وهو الانسان واداء
بلغ درجة العقل بالفعل اتصل بالروح الاعظم والفيض الاتم كما تصل الفلك بالسلك .
فظهر ان الفلكيات لها نفوس شريفة وان اول الوجود للعالم وهو العقل كبدن و
آخرد وهو العاقل ككسرة . ابتدئ اولاً وظهرت آخراً .

حكمة عرشيّة

ان للفلك عقلاً و نفساً وطبيعة سارية في جرمه لا بان يكون لها ذوات متعدده
متباينة الوجود . فان ذلك مستع . ولا ان صورة ذاته الحدى هذه الالهة في
من العوارض والالات الخارجة عنها بل ذات الفلك وهو ذاته السبعة حدها
هذه السراتب العقلية والنفسية والطبيعية .

فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعية : اي ليس في حد ذاته الحركة . بل هي طبيعة

محضه ناقصه الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الا فمباشرة الحركة ليس الا ما يميل -
الجسم بقوته .

فكما ان العقل من جهة عقلية لا يباشر التحريك ، لتساوى نسبة الازادة الكلية -
الى جزئيات حدود الحركة ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلي ، واما من
حيث نشأتها الحيوانية ، فلها وجه الى القدس «فيها عين»^١ جارية» ينبع منها ماء -
الحياة ، ووجه الى طبيعة الفلك «على سرر^٢ موضونة متكئين عليهما متقابلين^٣ يطوف
عليهم ولدان» مخلدون باكواب و اباريق وكأس من معين» .

وقد مرنا البرهان على ان الوجود الواحد قد يكون مع احديته جامعا لحدود
متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبة العقل و مرتبة النفس و مرتبة الطبع ، ولكل من
هذه المراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار و اللوازم
و هذا شديد الغموض دركه دقيق المسلك غوره الا لمن اهتدى .

الشاهد الثالث

في التجرد لاثبات معاد النفوس

وفيه اشراقات

الاول ، في العقل بالفعل . لما علمت ان كل صورة معقولة بالفعل هي ما وجودها
وجود صورة فارقت المواد الجسمية وعلايقها فهي بذاتها عاقلة بالفعل كما انهم معقولة

٢- في بعض النسخ : فيها سرر مرفوعة

١- سورة ٨٨ ، آية ١٢

٢- سورة ٥٦ ، آية ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .

٣- في بعض النسخ : فقد ظهر ان الوجود الواحد قد يكون

بالفعل ، وكلُّ صورة ماديَّة- فهي عاقلة- و معقولة بالقوَّة .

والنفس مادامت كونها متعلِّقة الوجود بالسادة فليست عاقلة ولا معقولة بالفعل ، بل بالقوَّة وليس كما هو المشهور ان النفس مجرد الصورة المحسوسة- و ينزعا عن موادّها فيصيرها معقولة بالفعل والنفس هي ماهي بحالها حتى يكون هي ثابتة والاشياء مستحيلة متغيرة بل الامر بالعكس اولى من ذلك فان الاشياء الماديَّة السخيفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود امر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولا فظهور كل حقيقة على القوَّة العاقلة بصورة وحدانية مجردة وعلى الحواس بصور متخالفه- ماديَّة- ليس بان يدل على كون حركة النفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب فالعوالم والنشآت لما كانت متعددة ولكل عالم صور خاصّة وكان في الوجود وحدة روحانيّة وكثرة جسمانيّة واخرى ماديّة- قضت العناية الربانيّة- بايجاد نشأة جامعته- تدرك النشآت فرتب لها قوَّة لطيفة يناسب بذاتها تلك - الوحدة العقليّة فيتمكن بتلك النسابة بادراكها^٢ و نيلها من حيث هي وهو النقل الفعّال وقوى جسمانيّة او ماديّة- يناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانيّة او السادية فيدركها من حيث هي وهو الجسم او المادة .

ثم ان النفس في مبادئ تكونها و ظهورها تغلب عليها جهة الكثرة الجسمانيّة و يكون وحدتها العقليّة بالقوَّة فاذا فويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت ابيها جهة الوحدة فصارت عقلا و معقولا بعد ما كانت حسا و محسوسا فللنفس حركة في ذاتها من هذه النشأة الى نشأة الآخرة .

١- ليس بان يدل على كون حركتها تابعة لحركة النفس اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب وهو

٢- من ادراكها و نيلها : آق - دط .

الإشراق الثاني في اتحاد العقل بالمعقول

لما تبين أن كل صورة في مادة تختلف بعوارضها ليست معقولة بل محسوسة لما من شأنها أن ينالها ، فكما أن المحسوس ينقسم إلى ما هي محسوسة بالقوة وإلى ما هي محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجوهر^٢ الحساس والاحساس ليس كما زعمه الجمهور من أن الحس مجرد صورة المحسوس من مادته ويصادفها مع عوارضها الشخصية وانخيل تجردها تجريداً أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها الشخصية من مادة إلى غيرها .

ولا أيضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية إلى نحو صورة المحسوس - الموجودة في مادته كما ذهب إليه قوم في باب البصار بل بأن يفيض من الواهب صورة نورية يحصل بها الإدراك فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاسة ولا محسوس إلا بالقوة^٣ .

واما وجود صورة في مادة مخصوصة مع شرايط و نسب مخصوصة فهو من -
المعدّات .

فكذلك الحال في القوة العاقلة و صيرورتها عقلاً بالفعل فان التعقل ليس كما اشتهر من الحكماء انه بتجريد الصورة عن المادة وعوارضها تجريداً تاماً من قبل النفس فتصادفها و تصير بها عقلاً بالفعل فزعموا ان الجوهر المنفعل العقلي بذاته المعرفة عن الصورة العقلية يدركها .

وليت شعري اذا لم يكن له في ذاته صورة المعقولات فبأي شيء ينالها هو

٢- بالجوهر الحاس - د،ط

١- في بعض النسخ : تختلف بعوارضها ...

٣- : فلا حاس ولا محسوس آ،ق - ل،م

بذاته العارية المظلمة يدرك الا نوار العقلية فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شيء بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» او ينال الاشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة او لا كيف يدرك بها غيرها و الا فان جاز ذلك فاما بان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها ولغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال .

او بان يكون معقولة له و عاقلة لساوراتها فالكلام فيه عايد جذعاً .

ولئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة لم يصح لأحد ان يقول : انته في ذاته معرّي عنها غير منوّر بها حينئذ .

فاقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحق الذي نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الاشياء المعيّنة بالفعل الا بالصورة وليس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالاتقال من احد الجانبين بل بان يتحوّل المادة في نفسها من مرتبة من النقص الى مرتبة من الكمال ، فكذلك حال النفس في سيرورتها عقلاً بالفعل وان كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مباين لموجود مباين كوجود السماء والارض لنا^٢ كما زعمه الجمهور لا كوجود صورتها الحاصلة فينا لنا على الوجه الذي ذهبنا اليه فليس الحاصل في مثل ذلك الا حصول اضافة محضة والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً بل لا وجود لها^٣ في الخارج الا كون الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر فهذا حظهما من الوجود ، لا ان لها صورة في الاعيان .

ثم ان وجود الاضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء فان اضافة الدار والفرس

١- فر بعض السح ومنها نسخة دط : والا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها وانما هي عاقلة لذاتها ، عاقلة لساوراتها والكلام فيه عايد جذعاً .
٢- كوجود السماء لنا ، ليس اقول صورتها الحاصلة فينا فليس الحاصل دط
٣- بل وجودها وجود الطرفين ، الوجه اذا حصل الاضافة الى الاخر .

والسلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا أو فينا ، نعم ربّما حصلت صورها لذاتنا أو لقوانا والكلام عايد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا هي بمجرد الاضافة ايضاً أو بالاتحاد معنأ ، فان كان بمجرد الاضافة فحصول الاضافة ليس حصولاً حقيقياً^١ لصورة شيء كما علمت و هكذا يتسلسل الأمر الى غير النهاية وان كان بالاتحاد فهو المطلوب .

فعلم ؛ ان كل ادراك فهو باتحاد بين المدرك والمدرك والعقل الذي يدرك -
الاشياء كلها فهو كل الاشياء وهذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم ان النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هي الذات -
الجاهله بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها اصلاً .

وليست الصور العلمية كالقنية المالية من «الذهب والفضة والانعام والحرف
ذلك^٢ متاع الحياة الدنيا» اي وجودات الماديات ذوات الاوضاع الجسمية بعضها البعض
الذي مرجعه الى وجود النسب الوضعية .

وقد حققنا ان لا حضور لجسم ولا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر
فالكل غائب عن الكل فالجسم جوهر ميت "ظلماني" وما يتعلق به فهو بقدر تعلقه
بالجسم يكون غائباً عن نفسه مائتاً والنفس بقدر خروجها من القوة الجرمية الى الفعل
العقلي يكون حياً عقلياً واذا صارت عقلاً بالفعل يصير حيوته حيوة كل شيء دونه
وييده ملكوت هذه الاشياء التي تحته .

حكمة مشرقية

كلما يراه الانسان^٢ في هذا العالم او بعد ارتحاله الى الآخرة فانما يراه في ذاته

١- فحصول الاضافة ليس حصولاً لصورة شيء و هكذا يتسلسل الأمر د،ط - آ،ق

٢- كلما يراه الانسان في هذا العالم فضلاً عن وقت ارتحاله د،ط

٢- س ٣ ي ١٢

وفي عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه و عالمه ايضاً في ذاته .

حِكْمَةٌ أُخْرَى

النفس الانسانية من شأنها ان يبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها^١ ويكون قوتها سارية في الجميع ويكون وجودها غاية الخليقة .

الاشراق الثالث

في حصول العقل الفعّال في انفسنا^٢.

ان للعقل الفعال وجوداً في نفسه و وجوداً في انفسنا لا نفْسنا فان كمال النفس الانسانية و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صيرورتها ايّاه و اتحادها به فان مالا وصول لشيء اليه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له .
وان استشكل احد هذا الامر بـ : ان شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدماً و غايةً متأخراً لشيء واحد ؛ فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد الذي يحصل بتكرّره كثرة عددية من نوع واحد و هذا الواحد لا يكون الا من الجسمايات .

ثم لا شك ان النظر في العقل الفعال في نفسه انما يليق بالالهيات الباحثة عن احوال المبادئ وليس النظر هيئنا الا من حيث كونه كمالاً للنفس وتماماً لها ومن جهة تأثير النفس و انفعالها عنه ثم صيرورتها ايّاه .

والبرهان على وجوده لها : ان نفس الانسان في اول صباه بالثبوت في الكمال العقلي والوجود المنفارق وان كانت بالفعل في كونها صورة كسالية للجسم الطبيعي من

١- في بعض النسخ : اجزاء وجودها و ذاتها ٢- وانعلم ان المسألة ذكرها هذا البحث في غير الاسفار

مفصلاً وان نشأ فراجع طمس من نفس ١١٢ ، مباحث العقل والمعقول من ٢٨٠

جهة بعض الأفاعيل ثم يصير امراً عقلياً بالفعل في تصوير الحقائق و إفادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الناموسية وكلما خرج من حد القوة الى حد الفعل فبامر ما يخرج اليه وهذا ايضاً لو كان غير مفطور على الكمال العقلي لاحتاج الى آخر كذلك ولا يتسلسل الأمر الى لانهاية بل ينتهي الى فيض علوي ونور الهى يتصل بها هو كامل بالفعل فعال في النفوس مقدس عن شوب النقص والقوة فيخرجها من حد القوة الى حد الفعل فبالاتحاد به والضرورة ايّاه يعقل بالفعل مثل النور الحسى اذا اتصل بالبصر فاخرجه عن حد كونه مبصراً بالقوة الى حد كونه مبصراً بالفعل و بالاتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف .

ثم من البيّن المشاهد : ان هذه الصورة العقلية موجودة فى ذاته لما بيّن ان العقل كل الموجودات فاذن هو عقل بالفعل متصل بالعقل الفعال و بقدا اتصاله به و اتحاده معه يدرك المعقولات ؛ ولا كذلك النور المحسوس فان باتصاله وحده لا يظهر فى البصر صورة شىء من المحسوسات مالم ينضف الى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون فى ذاته صور المحسوسات فالنور المحسوس ليس كل المستيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فاته كل المعقولات .

وقد اتضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهرأ فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لآته مقوم للجواهر الفعلية .

الاشراق الرابع

فى ترتيب ما يحدث منه فى الانسان حتى يعود من انقص المراتب الى اعلاها بعد ما نزل منه فيكون كالدائرة يتدى من اول وينتهى آخرها الى اولها .

١- متصل بها . دط

٢- فى النسخ الغير المطبوعة: فاخرجه عن حد كونه مبصراً بالقوة الى حد الفعل

ان اول ما يحدث منه في الا'نسان بعد القوّة الهولائيّة التي حدثت في هذا -
العالم^١ بواسطة حركات الافلاك الدائرة من فيض العالم الملكوت شوق^٢ الى^١ محرّكها
وجاعلها حدوث امر مثل انفعال النسوان عن الرجال ؛ هي القوّة التي بها يتحفظ
صورة جسميّة^٣ .

ثمّ القوّة التي بها يتغذى وينمو ثمّ التي بها يدرك الملموس من او ايل الكيفيات
كالحرارة والبرودة و غيرهما ثمّ التي بها يحسّ الطعوم ثمّ التي بها يشعر بالروائح
فاذا تمّ له وجود اللمسة والذائقة والشامّة ؛ فاضت عليه قوة بها يدرك الاصوات
والتي يدرك الاضواء والالوان وما تحتها ويحدث معها القوة النزوعيّة الى^١ ما يحسّه
فيشاقه او يكرهه ثمّ يحدث بعد ذلك قوة اخرى^١ تجمع عندها مثل المحسوسات و
يحفظ بها ما ارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ثمّ قوة^٢ اخرى^١ متصرفه فيها
بالتفصيل والتركيب ولها قوة الوهم والذكر والاسترجاع ويقال لها المتخيّلة وبها يستوفى
درجات الحيوانيّة واعلى^١ مراتبها ما يصدر عنها الفكر والرؤيّة فهذه هي القوة النفسانية
فالغاذية شبه المادّة للقوة الحاسة و هي شبه المادّة للقوّة المتخيّلة وهي للقوّة
الناطقّة .

فاما النزوعيّة فانّها في الوجود تابعة للحاسة الرئيسيّة والستخيلة والناطقّة على
مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه وهرّب^٢ عما يخالنه الا ان هذا الطلب
يسمى^١ في الحساس والمتخيل والناطق شوقا و ارادة^٢ وفيما تحتها ميلا^٢ وفيما فوقها
عناية^٢ فبالناطقّة تمّ كمال العالم الحسى والمثالى فيجتمع عند الحاسة الرئيسيّة للخس
صور المحسوسات عند حضورها و عند المتخيّلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى^١

١- من حركات الافلاك ... د.ط

٢- شوقا الى محرّكها ... آ.ق

٣- يتحفظ صورة جسميته .

بعد ذلك ان ترسم فى الناطقة صور معقولاتها التى هى عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهى الاشياء البريئة من المادة و علائقها .

واما المعقولات التى ليست بجواهرها معقولة بالفعل؛ فليس وجودها وجوداً عقلياً بل حسيّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقلية والمعانى الصورية كالحجارة والنبات وما يحمله مادة" او جسم فان هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هى آثار المعقولات وظلالها و اشباحها و اول ما يحدث من العقل الانسانى بالطبع فهو كهية فى مادة نفسانية هى فى ذاتها صورة لمادونها ولا يمكن ان يكون مادة لمادونها ولا صورة لما فوقها كما ان الهوى لا يمكن ان يكون صورة لامر اذ لا اخص منها فالناطقه صورة" بنحو و مادة بنحو آخر فى عالم الاشباح وتلك فى عالم الارواح وانما يصير صورة عقلية لكثرة ملاحظتها ومصادفتها للمعقولات فكلما خرجت من القوة الى الفعلية خرجت مخزوناتا من القوة وهكذا الى ان يصير قوة ذاتها فعلاً محضاً وخيالها عقلاً محضاً و بصورها بصيرة و قلبها قلباً فهى لا تزال مفتقرة الى شىء آخر ينقله و ينقلها من حد القوة الى حد العقل و يتقلبها كيف يشاء و هو ملك روحانى من ملائكة الله و نور عقلى من انواره يسوق الى عباده الى رضوانه .

الاشراق الخامس

فى ان الانسان العقلى شىء واحد مبسوط .

وذلك لانه كامل الذات لا يحتاج فى وجوده الكمالى البقائى الى تفصيل قوى و تركيب اعضاء فمادام كونه امراً عقلياً يكون يحضر معه جميع ماله و يكون بدئه و غايته شيئاً واحداً و يكون علته بدئه علته تمامه و يكون «ما هو» و «لم هو» فيه

امراً واحداً .

ثم اذا نزل عن مقامه و امتدّت ذاته و انبسطت مراتبه صارت قواه مختلفة في مواضع لأن القصور علّة التكثير فصارت علّة بدئها غير علّة تمامها لآءتها ذات مراتب متفاوتة ، الاّ أنّ الجميع ينحو نحواً واحداً ويقفو اثرأ واحداً .

فالغاذية على درجاتها والحاسة على درجاتها والمتخيّلة والمتفكّرة كلها كآتها يفعل فعلاً واحداً متفاوتة المراتب فكما أنّ الغاذية يجذب الغذاء و تمسك بها وكذا الذائقة يتلذذ المطعومات والشامّة تجلب الروائح والباصرة والسامعة يأخذ ان صوراً الأصوات والألوانار والمتخيّلة يحضر عندها مثل المحسوسات والناطقّة بحركاتها الفكرية يحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذه القوى التي قبلها ايضاً حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و إمساك لما يجذبه كلّ بحسبه و حاله «كل نفس معها سائق و شهيد» .
وهكذا الى ان بلغت العقل الفعال فيتحد فيه كلّ سائق و شهيد و فاعل و غاية .

فالنفس الانسانية (كما صرّح الفيلسوف المعلم) : ببعض قواها في هذا العالم و ببعضها في عالم العقلى بل في كلّ عالم من العوالم لها جزء و ليست اجزأؤها كاجزاء الجسم من جهة الوضع والمقدار بل من جهة السعنى والماهية .

الاشراق السادس

فى السعادة الحقيقية .

لانزاع لاحد فى انّ لذة كلّ قوّة نفسانية خيرها با دراك ما يلايسها و السها

١- س ٥٠٥٠ ص ٢٠

٢- صرّح بهذا الشيخ اليونانى فى كتاب انولوجنا الميم الرابع

و شرؤها بادراك ما يضادها فلذة الحسِّ ادراك ما يلايمه من المحسوس و لذّة -
الغضب الظفر بالاعتقاف ، والوهم الرجاء والحفظ التذكّر .

ثمّ هذه القوى ' وان اشتركت في هذه المعاني فمراتبها متفاوتة فما وجوده اقوى
وكماله اعلى ' ومطلوبه الزم و ادوم فلذّته اشدّ فليس كلّ لذّة كما للحمار في بطنه
و فرجه حتى يكون المبادئ السابقون المقرّبون عدت عندهم اللذّة والسعادة اصلاً
ثمّ ان الكمال والامر الملايم ربما تيسر للقوّة الدراكة وهناك اما مانع شاغل
لها عنه فيكرهه ويؤثر ضدّه ككراهة بعض المرضى للطعم الحلو واثار ضدّها واما
ممنوّة " هي بضدّ ما هو كمالها فلا تحسّ به مادامت كذلك .

فاذا تقرّر هذا فنقول : النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها ان يتحد بالعقل الكلّي
ويتقرّر فيها صورة الكلّ والنظام الا تمّ والخير الفايض من مبدء الكل السارى فى -
العقول والنفوس والطبايع والاعراض الفلكية والعنصرية الى آخر الوجود فيصير
بجوهرها عالماً عقلياً فيه ماهيّة^٢ الكل «وينقلب الى اهله مسروراً» .

واذا قيس هذا الكمال بالكمالات المعشوقة لسائر القوى كانت نسبتها اليها فى -
العظمة والشدّة والدوام والثبوت كنسبة العقل الى القوى الحسيّة البهيّة والغضبيّة
لكننا فى عالمنا هذا و انعمارنا فى البدن وحواسنا البدنيّة واغراضنا الدنيويّة لانحن
اليها كلّ الحنون الا من خلع منا عن نفسه ربة الشهوة وعن عنقه قلادة الغضب وعن
بصره غشاوة التقليد و رفض وساوسه فيطالع شيئاً من الملكوت الاعلى عند انحلال
الشبهات و استيضاح المطلوبات ؛ فتجد من تلك اللذّة مثلاً ضعيفاً تفوق لذّته على كل
لذّة من لذات هذا العالم من منكح هنيئاً ومطعم شهياً و مسكن بهياً .

١ - عدت عنهم اللذّة والسعادة .

٢ - فيه هيئة الكل ... كذا وجدنا فى اكثر النسخ المخطوطة .

٣ - سر ٨٤ ، ٩

وانت لو كنت عالي النفس متأملاً في عويص من المسائل فحضرت بين يديك اطعمه لذيدة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدك واستخففت بالشهوة العاجلة فما ظنك اذا انحط عنك شغل البدن ورفع الحجاب بينك وبين هويتك العقلية ، فرقيت بذهنك الى عالم الملكوت و دوام الاتصال لان النفس كما مر باقية والعقل الفعال باق ابدأ والفيض من جهته مبذول دائماً .

فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما يناله الحسن من اللذات المكدره بالنقايس والآفات .

ولهذا ورد في الحديث «لا عيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيته لذة الطعوم بواسطة مرض «بوليسوس» فلم يفرض كون المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حضرة عندها موجودة في حقيقتها كانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية في وجود هذه الحقايق لا في اختزانها وانحناؤها وانما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو وجود ضعيف منها و الا فاتها اقوياء الوجود اشياء النورية والسرقة في هذا الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة والندوة الكاملة متوقفة على المشاهدة لان الوجود لذيد و كماله الذئ .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول و آله انهم الهة في الدنيا و الزمان وما يشبهها .

فالسعادات متفاضلة فهذه اللذات العقلية لنفس الله تعالى الحقيقى من كانت منفكة عن العلوم لكتها منزهاة عن ارباب منسرفة اليها الى المشبهات التي لمعنها تقليدا .

فلا يبعد ان يتخيّل الصور الملمدة فينجر تخيلها ايّاه الى ا مشاهدتها بعد
رفع الوهم كما في النوم الذي هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف في الجنّة
من المحسوسات .

فهذه جنّة المتوسّطين والصالحين وتلك هي جنّة المقرّبين الكاملين .

الاشراق السابع

في الشقاوة التي بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقية فهي اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العالية
او بحسب غلبة الهيئات البدنية من المعاصي الحسية كالفسوق والمظالم و اما بحسب
الجحود للحق بالآراء الباطلة والانعكار للحكم بالعقائد السفسطية او المشاغبية
وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلباً للشهرة والرياسة وافتخاراً بما يستحسنه
الجمهور و تشوّقاً الى الكمال الوهمي بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشقاوة في القسم الاول من قبيل الاعدام^١ كالموت للبدن او الزمانة في -
الاعضاء من غير شعور بمولم .

واما في القسم الثاني فبادراك امر مولم مود، كالمضوء الذي به وجع شديد فان
هذه الهيئات الاقهارية قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادة^٢ لحقيقتها لان حقيقتها
يستدعي ان يكون لها هيئة استعلائية قهرية على البدن و قواه الشهوية والفضيئة ،
فاذا انقهرت عنها وانقادت و خدمت ايّاه في تحصيل مآربها الدنيئة كان ذلك موجب
شقاوتها و تألمها و حسرتها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله ينسبها^٢ عن امر عاقبتها

١- في النسخ الموجودة عندنا : من قبيل الموت او الزمانة في الاعضاء

٢- ينسبها عن امر دط

ويشغلها^١ سكر الطبيعة عن الاحساس بفضيحتها والاَن اذا زال العائق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بسوت البدن فيتأذى النفس بتلك الهيئات الرديئة اشد الاذى^٢ ولكن لما كانت هذه الهيئات غريبة عن جوهر النفس وكذا ما يلزمها فلا تبعد ان تزول في مدة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوايق في رُسُوخها وضعفها وكثرتها وقلتها انشاء الله .

ويشبه ان يكون [في] الشريعة اشارت الى هذا حيث ورد : « ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار » .

واما القسم الثالث فهو النقص الذاتي للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب لنفسه شوقا اليه ثم تارك الجهد في كسبه ففقدت منه القوة الهيولانية و حصلت له فعليته الشيطنة والاعوجاج و رَسَخَتْ في وهسه العقائد الباطلة فهي الداء العياء التي اعيت اطباء النفوس السريضة عن دوائه .

وهذا الالم الكاين عنها بازاء اللذة والراحة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه اشد من كل احساس بسفاحسى من تفريق اتصال بالنار او تجسيد بالزهمير او قطع بالسنشير او سقطا من شاهق . وعدم تصوثر ذلك الا لَم في الدنيا سببه ما ذكرنا فهذه والتي بازائها ههنا الشقاوة والسعادة العقلية المعروفة عند الفلاسفة ونحن بصدد اثبات السقوبات والعقوبات الحسينيين عن قريب انشاء الله .

الاشراق الثامن

في درجات الناس في هذه الشقاوة .

اعلم ان هويّة الانسان بمنزلة مرات قابلة للصور الواقعة في العالم و انسا السان

١- ويشغلها سكر الطبيعة د. ط

٢- او ينفقه من سكرها من

من انكشاف الصور العلمية له احد حجب خمسة .

اولها : نقص جوهره وكونه بالقوة كحديد المرئيات قبل ان يذوب ويشكل ويصقل

والثاني : كدورة الشهبوات والمعاصي السكدرية لجوهره المانعة عن ظهور الحق له

كصداء المرئيات وطبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقائق الى مصالح المعيشة واستيعاب همّة في الطاعات

والتفقه فيها و صرف الفكر في تفاصيلها كمرئيات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها

والرابع : وقوع السدّ والحجاب بينه وبين الصّورة المطلوبة باعتقادات مسوقة

اليه منذ اول الفطرة تقليداً و تعصباً فرسخت وتأكدت فيه فمنعت له عن ادراك الحق .

وهذا كالجدار الواقع بين المرئيات والصّورة كقوله تعالى : «وحيل بينهم ا

وبين ما يشتهون» و قوله تعالى : «وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً

فأغشيناهم^٢ فهم لا يبصرون» .

الخامس : عدم الاًتقال والاًرتحال من صورة الى صورة حتى يصل الى ما

هو المطلوب الاًصلي من الحضرة الالهية «على الصراط المستقيم»^٣ .

فان الاًهتداء الى الحق لا يمكن الاً بالعثور على الجهة التي بها يقع الاًهتداء

والاًنتهاء اليه فان هذه السعادة ليست فطريةً فلا يحصل الاً بمقرّبات و علوم سابقة

وكل علم غير فطري لا يحصل الاً بعلمين سابقين مژد و جين على شرايط مخصوصة

يحصل من ازدواجهما علم ثالث .

فالجهل باًصول المعارف و بكيفية الترتيب وعدم الاًتقال من بعضها الى بعض

على اقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب .

٢- سورة ٣٦، آية ٨

١- سورة ٣٤، آية ٥٢

٣- سورة ١ آية ٦

مثاله في المرأة لمن اراد ان يرى قفاد فيها فاتته يحتاج الى مرتأتين يضععهما ويراعى بينهما نسبة" مخصوصة وضعيئة حتى ينطبع صورة القفا في التي يقابله وينتقل منها الى الاخرى فيشاهده فهكذا في اقتناص العلوم طرق "عجيبة من حكايات - المرآيا و اشباحها المنتقلة .

والغرض منها في هذا السقام مجرد مثال يضربه لسوانح السعادة العليئة والا فجوهر النفس بعد زوال هذه السوانح عنها واتحادها بالعقل يصير عين العلوه التي حصلها .

والحاصل : ان اللطيفة السلكوتية في الانسان امر رباني و سر من اسرار الله وهي بحسب الفطرة سالحة لمعرفة حقايق الوجودات لولا الاحتجاب باحد هذه الامور التي بعضها عدمية" و بعضها وجودية" اعطسها الاشتغال بغير الحق من - الصور السوهومة .

وفي الحديث عن صاحب هذه الشريعة : «لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السماء» .

واليه الاشارة بما روى : «انه قيل : له يا رسول الله اين الله في الارض . قال : في قلوب عباده المؤمنين» .

وفي الخبر : «لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» (السؤمن . خهـل) .

فعلم انه : اذا ارتفع هذه السوانح الداخلية والخارجية عن القلب والسموات والارض فيها صورة السلك والسلكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه في الدنيا والارض والسموات والارض .

ومملكة العارف اعظم منها لأن هذه من عالم الملك فقط والمملوكوت
فحتها اعظم .

الاشراق التاسع

في احوال النفوس الناقصة والمتوسّطة و سعادتها
و شقاوتها المظنوتتين على رأى الحكماء .

اما الناقصة السارجة عن العلوم كلّها حتى الاوليّات فقد مرّ اختلاف الحكماء
فيها والمنقول من «امام المشائين» على رواية اسكندر انّها فاسدة و على رواية
«ثامسطيوس» انّها باقية فاذا كانت باقية ولم ترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها
ولا فضيلة عقليّة تليذها ولا امكن تعطّلها من الفعل والاعتعال وعناية الله واسعة
وجانب الرحمة ارجح فلا محالة لها سعادة وهميّة من جنس ما يتصوره وفي هذه -
الحالة لا عريّة عن اللذة بالاطلاق ولا نائلة لها بالاطلاق ولذلك قيل: نفوس الاطفال
بين الجنّة والنار .

واما النفوس العامية التي تصوّرت المعقولات الاوليّة ولم تكتسب شوقاً الى -
الحقايق النظرية حتى تتأذى بفقدانها تأذيّاً نفسانياً سواء كانت نقيه النفس عن معاصي
الافعال الشهويّة والغضبية او فاجرة عاصية .

فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن في درجتها
اذ ليست لها درجة الارتفاع الى عالم المفارقات ولا يصح القول برجوعها الى ابدان
الحيوانات ولا بغنائها لما علم .

فطائفة اضطرّوا الى القول بان نفوس البله والصلحاء والزهاد يتعلّق في -

الهواء بجرم مركب من بخار و دخان يكون موضوعاً لتخيّلاتهم ليحصل لهم سعادة وهميّة" و كذلك لبعض الأَشقياء فيه شقاوة وهميّة".

وطايفة زيتفوا هذا القول في الجرم الدخاني و صوّبوه في الجرم السماوي والشيخ الرئيس نقل هذا الرأي من بعض العلماء ووصفه بأنّه ممّن لا يجازف في الكلام والظاهر انه «ابونصر الفارابي» واستحسنه قائلاً يَشبهه ان يكون ما قاله حقاً وكذا صاحب التلويحات صوّبه واستحسنه في غير الأَشقياء قال : «و أمّا الأَشقياء^٢ فليست لهم قوّة الاّ رتقاء الى عالم السّماء ذوات نفوس نوريّة و اجرام شريفة» .

قال : والقوّة يحوّجهم الى التخيّل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كروّة النار جرم " كرى" غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين العالم الاثري والعنصري موضوعاً لتخيّلاتهم فتخيّلون من اعمالهم السيئة مثلاً من نيران و حيّات تلسع و عقارب تلذّع و زقثوم يشرب قال وبهذا يندفع ما بقي من شبه اهل التناسخ .

وقال تأكيداً لهذا الرأي : ولست أشكّ لسا شغلّت به من الرياضات ان الجهّال والفجرة لو تجرّدوا عن قوّة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة لسلكاتهم و جهالاتهم مخصّصة لتصوراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الأفاضل وقد مرّ انّ مبناه على عدم الاطلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس الخياليّة .

١- واعلم ان الشيخ نقل هذا القول في اواخر البيان في بيان معاد المعاد

٢- شرح حكمة الاسراف ط ١٣١٦ هـ و ص ١٥٢ . ١٥٣ . ١٥٤

الاشراق العاشر

فى ابطال ما ذكروه والاشارة الى
ما اهملوه.

اما الذى قرروه من باب العقليات فى سعادة النفوس الناقصة فاي لذة فى ادراك
المعلومات الاولية مثل «الكل اعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنين»
و «الاشياء المساوية لشيء متساوية» .
بل السعادة ان كانت عقلية ففى ادراك الوجودات العقلية و نيل هوياتها وان
كانت بدنية ، فبمشاهدة المشتهيات الحسية وكذا سعادة كل قوة بوجود ما يناسبها.
واما الذى قرروه فى المتوسطين فى السعادة والشقاوة ؛ فلا يخفى على من
تدرب فى هذه العلوم ان كون جرم سماوى^١ او عنصرى^٢ موضوعاً لتصويرات نفس
لا يستتبع^٣ الا بان يكون لها به علاقة طبيعية او لبدنها معه علاقة وضعية ، فان -
المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس او ينسب اليه فاية^٤ نسبة حدثت بين الجوهر
الروحانى والجرم البداعى اوجبت اختصاصه به وانجذابه من عالمه اليه دون غيره
من الاجرام ؛ بل الى^١ حيزه دون ساير الاحياز من نوع ذلك الجرم و انى يتصور -
العلاقة الطبيعية لجوهر نفسانى^٢ صورى^٣ مع جرم تام الصورة الكمالية غير عنصرى^٤
الذات ولا يمكن^٥ التصرف فيه لتصرف^٦ بالتصوير والتمثيل الا^٧ لصورته^٨ البداعية
الحاصلة له لا بالاستعداد ولكن بالفيض الاولى^٩ و اية مادة جسمانية تصير آلة
لتخييل^{١٠} نفسانية فلا بد^{١١} و ان يتحد بها ضميراً من الاتحاد ويستكمل بها نوعاً من -

١- ولا يمكن ... د،ط

٢- لتخييل قوة نفسانية د،ط

٣- لا تستمر ... د،ط

٤- الا صورته البداعية ... د،ط

الاستكمال فيخرجها من حدّ قوّة الى حدّ فعل بالانفعالات والحركات المناسبة للتخيّلات والفلك لا يتحرّك الا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركاته النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّر نفسانيّ ومعشوق عقليّ يتشبه^١ فيها .

ولا يمكن ايضاً ان يكون ذلك من قبيل المرايا التي لها نسب وضعيّة الى ما يتصرف فيها النفوس بالطبع كما يتحصّل^٢ صورة في المرآة التي لها نسبة وضعيّة الى عينك التي هي بالحقيقة مرآة نفسك التي يتصرّف فيها فليس الجرم الفلكي وما يجرى مجراه بالقياس الى نفسك المدبّرة كاحدى هاتين المرآتين كيف والسماويات عندهم ليست مطيعة الا لمبادئها الاولى^٣ وهي ملائكة السماء المحرّكة لها بامر الله ولا قابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواسر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اخرى ليتصوّر بينها وبين الاجرام العالية علاقة وضعيّة بسببها يصير هي لها كالمرآة الخارجيّة ليشاهد ما فيها من الاشباح الخبائية ثم على تجويز كونها مرآة كيف يكون السائل التي هي تخيّلات الافلاك عين تخيّلات هذه النفوس سيّما الاشقياء منهم السعدّون بها كما اعترفوا ب : ان الصور السولية هي^٣ التي قد حصلت من سيئاتهم الرديّة و عقايدهم الباطلة .

والحاصل في الاجرام الفلكيّة لصفاء قوايلها و شرف مبادئها ليس الا صوراً نقيّة مطابقة للواقع . فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم ما قرّروه من كون جرم فلكي مما يتعدّب به الاشقياء ، وكما لم يجر ذلك في الجرم الفلكي فكذلك لا يجوز في جرم ابداعيّ غير منخرق منحصر نوعه في شخصه لا ته على ما تصوّروه لا بدّ و ان يكون له طبيعة خامسة مستتعة الحركة السستقيسه كالأفلاك . فيكون حكمه حكمها

١- يتشبه به فيها ... دوط

٢- كما يتحصّل صورة ... دوط ...

٣- في نسخة دوط : كما اعترفوا بالصورة المولمة التي حصلت ...

سواء سمّي باسم الفلك اولا ؟

ولعلّ عدد نفوس الاَشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخانيّ متناه موضوعاً لتصرفاتها^١ الادراكيّة الغير المتناهيّة اذ لا اقل من ان يكون فيه بازاء كلّ تعلق و تصوّر قوّة^٢ واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل في جرم واحد استعدادات غير متناهيّة مجتمعة وهذا معلوم الفساد .

فهذا ما ادّت اليه افكار هؤلاء المشهورين بالحكماء وليس المخلص^٣ منه الا^٤ بالتشبّث باذيال الانبياء المؤيّدين بالوحي والانبياء انشاء الله .

١- في نسخة د، ط: موضوعاً لتصرفاتها وتصوراتها الادراكية .

المشهد الرابع

في اثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وَاوعد
عليه من القبر و البعث والجنة والنار وغير ذلك
و فيه شواهد:

الشاهد الأول

في اثبات النشأة الثانية . و فيه اشراقات

الأول ، في تهديد اصول اسلفناها

يبتنى عليها ما ندعيه الآن وهي سبعة

الاحتمال الأول : ان تقوم كل شئ طبيعي بصورته ومبدء فصله الاخير لا يحدسه

وفصوله العالية والمتوسطة . ان كانت . فانها بمنزلة المتوازي .

وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكسائية وانما الحاجة الى السادة لاجل

قصور وجوده عن التفرّد بذاته دون الافتقار الى حامل طبيعي فان مادة الشئ هي

1- من ادراك النسخ المتحددة بحدوث دور الازمان . فانها كانت متوالية . وفي بعض النسخ : ان الاول هو مادة اصول

اسلفناها . وهو من سبعة : الاول . من دون الخط الاصل

القوّة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونسبتها الى الصّور نسبة النقص الى التمام وان المادّة و ما يجرى مجريها إنّما هي معتبرة في الشّيء المادّيّ على وجه الأبهام فان اعضاء - الشخص و بدنه ابدأ في التحوّل والذّوبان والسّيّلان بحرارته الغريزيّة المستولية عليها من نار الطبيعة ، والشخص «هو هو» نفساً و بدنّاً من اول العُمر الى منتهاه لا نحفظ هويّة بدنه بنفسه التي صورته التماميّة فهديّة البدن من حيث هو بدن لهذه النفس ، بهذه النفس ، وان تبدّل تركيبه وكذا هديّة الأعضاء كهذه اليد وهذا الاصبغ اذ كلّها منحفظة الهويّة تبعاً لهويّة النفس .

الأصل الثاني : ان تشخّص كل شىء عبارة عن وجوده الخاصّ به مجرداً كان او مادياً ، واما الأعراض فهي من لوازم الشخصية لا من مقوّماتها ، ويجوز ان يتبدّل كمّيّاته وكيفياته و اوضاعه تبدّلاً من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هو هو» بعينه .

الأصل الثالث : ان الشخص الواحد الجوهرىّ مما يجوز فيه الاستداد الاّ تصالى من حدّ نوعىّ الى حدّ آخر وكلّما بلغ الى درجة اعلى من الكون يكون هيّ اصل حقيقته ومادونها من الآثار واللّوازم بل الوجود كلّما كان اقوى كان اكثر حيطةً بالمراتب و اوفر جمعيّةً للدرجات .

اولاً ترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع الاّ حساس والارادة ، ويفعل الاّ نسان افاعيلها كلّها مع النطق ، والعقل يفعل الكلّ بالاّ نشاء والبارى يفيض على الكلّ ما يشاء .

الأصل الرابع : ان الصّور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادّة

كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الأفلاك والكواكب من المبادئ الفعالة حيث وُجِدَتْ منها على 'سبيل الأبداع' توجيهاً (توجيهها. خ، ل) تصوُّرات تلك المبادئ بلا شركة الهولوى 'بالاستعداد' إذ لا مادة قبل وجودها .

ومن هذا القبيل الصُّور الخيالية الصادرة عن النُّفوس 'بقوتها الخيالية' من - الأشكال والأعظام والأجرام التي هي كالأفلاك بأعداد كثيرة من الجسميات فاتتْها ليست قائمة بالجرم الدِّماغى ولا فى العالم المثل الكلى كما بيَّناه بل فى عالم النفس و صُتِّعَ منها خارج عن جرميات هذا العالم الهولوى .

ولا شبهة فى ان ما يتصورها النفس بقوتها المصوِّرة ويشاهدها بباصرتها - الخيالية، لها وجود لافى هذا العالم و'الأ' لرأها كل سليم الحسّ بل فى عالم غايب عن هذه الحواسّ الظاهرة ل'أنتها' مادية لا تدرك إلا ما يقارن المادة وانما ضعف وجودها وعدم ثباتها لنا مادمننا فى هذا العالم و قلّ أثرها ل'اشتغال النفس بما تورده الحواس عليها من آثار هذا العالم ولضعف الهمة حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوة - العزيمة واجتماع الهمة و'انحصار القوى' فى المتخيِّلة يكون تلك الصُّور حينئذ اقوى من هذه المحسوسات التي يدركها هيها ، ويكون تلك القوة عيناً باصرة للنفس وقدرة فعالة فيصير القوة فعلاً وينقلب العلم مشاهدةً والخيال بصراً .

الأصل الخامس : انك قد علمت : ان القوة الخيالية والجزء الحيوانى من - الأ'سان جوهر مجرد عن هذا البدن الحسى والهيكل الحسوس . فهى عند تلاشى هذا الثالب المركب من العناصر و'اضحلال' اعضائه وآلانه بافيه غير دائرة ولا يتطرق اليها فساد ولا اختلال أصلاً .

الأصل السادس : ان الله تعالى قد خلق النفس الا نسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور الغائبة عن الحواس بلامشاركة المواد وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها في نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول . الحلول والالتصاف كما علمت : ان صور الموجودات حاصله للباري قائمة به من غير حلول و ان حصولها للفاعل او كد من حصولها للقابل ، فاذن للنفس في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكية والعنصرية والانواع الجسمانية والاشخاص المجردة .

قال بعض اكابر العرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم في قوة خياله مالا وجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج محل الهمة ، ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدبه حفظ ما خلقته فستى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى .

واقول : ان هذه القدرة التي يكون لاصحاب الكرامات في الدنيا يكون لعامة اهل الآخرة في العقبى الا ان السعداء لصفاء طويتهم و حسن اخلاقهم يكون قروناؤهم في الآخرة الصور الجنائية من الحور والقصور والحوض والشراب الطهور .

واما الاشقياء فلخبث عقايدهم و رداءة اخلاقهم و اعوجاج عاداتهم يكون جلسهم في القيامة الجحيم والزقوم والعقارب والحيات اذ كما ان الاعمال مستتبعة

١- في نسخة ... د،ط : على ابداع الصور الغائبة عن الحواس فنقول : كل صورة تصدر . الخ.....
٢- في نسخة د،ط : «قال بعض العرفاء و كل انسان يخلق بالهمة في قوة خياله مالا وجود له الا فيها»
٣- والقائل هو الشيخ الكامل المكمل «محيي الدين عربي» فده» في الفصلا سحاني من الفصوص «طبع قاهره» ، ١٣٦٥ هـ ق ص ٨٩،٨٨ . والعبارة الصحيحة : «بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله مالا وجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمه .

للاعمال في الآخرة بوجه .

وما يحصل في المعاد من الصّور تأثيرها للعباد ايلاماً و الذاذاً اشدّ بكثير من هذه المحسوسات الموزية الملمذة هيها كيف وربّما يكون المحكوم به في المنام اقوى تأثيراً مما في اليقظة فما ظنك في الصّور الاخرويات مع صفاء المحل وقوّة الفاعل وعدم الشّغل و ذكاء المدرك ا .

واعلم ان هذه النار التي تراها في الدنيا ليس هذا الصفاء والاشراق واللسان داخلاً في حقيقتها فان هذه كلها مسلوقة من نار الآخرة وانما ثبت لهذه لانها ليست نيراناً محضّة بل فيها نار و نور و امّا النار المحضّة فتامها انّها موزية قطّاعة نزاعاً وهذا المحسوس من النار ليس محرقة حقيقة والذي يياشر الا حراق والتفريق حقاً وحقيقة هي نار الهيّة مستورة ولها ارتباط بهذا المحسوس وقس عليها ساير الصّور السولسة والسلافة

الاصل السابع : ان المادة التي اثبتوها لاجل وجود الحوادث والحركات و جدد الصور والطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الا القوة والا استعداد و اصلها و منبعها - الا مكان الذاتى و منشأ الا مكان ذاتياً كان او استعدادياً هو نقص الوجود او فتره فسادام للشئ نقص في الوجود يطلب الا استكمال بعد النقص والفعليّة بعد القوة فكذلك ان سلسلة العقول عند الرواقيين منقسمة الى طائفتين : طائفة منهم لا يلتفتون الى ما سوى الله ولا تقع نظرهم الى انفسهم فضلاً عما تحتهم فلا يصدر عنهم الا حرمه طائفة اخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم الا جرام والتفوس لاجل المتدبرين الى

١- اعلم ان هذا الاصل من الاصول السابعة التي يتوحد على ايات من الايمان والادراك والارواء
٢- منبع المادة ليس الا نقص الوجود و سرها من العالم المسمّى والحقيقة ان هذا العالم هو العالم المسمّى من الحق بحيث وقع في مرتبة العود المحسوسة بحيث يدور في العالم المسمّى من الحق والادراك الى
الى مادة سابقة ولذا قيل ان الله تعالى و بهذا يتوحد العالم الى واحد جامع

ذواتهم الـمكانيّة ، فكذلك سلسلة النفوس على 'ضربين منها مايتعلّق بالـأبدان -
المستحيلّة الكاينة وينفعل عن هيئاتها الماديّة لكونها بالقوّة بعدّ ومنها ما لا يتعلّق
بهذه الـأبدان المستحيلّة بل الـأبدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادّة و
اتّما شأنها الصّدور التديري على جهة الفاعليّة واللّزوم مع حيثيّة امكان وقصور
عن درجة الكمال العقلي و الـألّ لما يصحّ بها تجسّم" وتكدر" فهذا القسم من النفوس
تجرّدت عن الحسّ دون الخيال ولو تجردت عنهما لكانت من المقرّبين .

الاشراق الثاني

في تفريع ما اصلناه

فاذا تمهّدت هذه الـأصول انكشف : ان المعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه
نفساً وبدناً وانّ تبدّل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدر في
بقاء شخصيّة البدن فان تشخص كلّ بدن اتّما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما» وان تبدلت
خصوصيات المادّة حتى اتّك اذا رأيت انساناً في وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة
وقد تبدّلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها امكّنك ان تحكم عليه باثّه ذاك -
الـإنسان فلا عبرة بتبدّل المادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورة النفسانية ، بل الحال
كذلك في تشخص كلّ عضو منه ولو كان اصبعاً واحداً ، فان له اعتبارين اعتبار كونه
آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه في ذاته جسماً متعيّناً من الـأجسام و اسم -
الـاصبع واقع عليه بذلك الـاعتبار لا بهذه فتعيّنه بالـاعتبار الـأول باق مادامت -
النفس تتصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تُقلّبه كيف تشاء وتعيّنه بالـاعتبار
الثاني زایل لـأجل الـاستحالات الواقعة فيه .

فبعد حشر النفوس و تعلقها باجساد اخرى غير هذه الـأجساد ؛ ليس لـأحد ان

يقول : ان هذا البدن المحشور غير البدن الذى مات .

وليس له ان يقول : ان هذا بعينه ذاك ، فان هذا من الذهب وذاك من النحاس ؛ بل له ايضاً ان يقول : ان هذا ذاك بعينه فان ذلك النحاس صار بالاكسير فى كورة جهنم هذا ؛ فجوهريته هذا العبد واحدة فى الدنيا والاخرة وروحه باق مع تبدل الصور عليه من غير تناسخ وكل ما ينشأ من العمل الذى كان يعمل فى الدنيا من خير او شر يعطى لقلبه جزاء ذلك فى الاخرة «ان فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين» .

فحاصل البرهان على احشرا لآبدان : ان النفوس الانسانية باقية بعد موت البدن الطبيعى كما مرّ وليس للمتوسطين والناقصين درجة الارتقاء الى عالم السفارات ولا التعلق بآبدان عنصريّة بالتناسخ ولا بالاجرام الفلكية على اى من الوجوهين اللذين ابطلناهما ولا التعطل المحض فلامحالة لها وجود لا فى هذا العالم ولا فى عالم التجرد المحض فهى موجودة فى عالم متوسط بين التجسم السدى والتجرد العقلى .

الاشراق الثالث

فى وجود الفرق بين الدنيا والاخرة

فى نحو الوجود الجسمانى

الاول : ان القوة هي هنا لاجل الفعل فيتقدم عليه بوجهه . والفعل هناك متقدم على القوة ولاجلها .

الثانى : ان الفعل اشرف من القوة فى هذا العالم والنوطة فى الاخرة اشرف من الفعل لان هذا العالم دار الاتكاس .

الثالث: ان اجساد هذا العالم قابلة لتفوسها على سبيل الاستعداد و نفوس -
الآخرة فاعلة " لا اجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام .
فهيها يرتقى الابدان بحسب تزايد استعداداتها الى حدود النفوس وفي الآخرة
يتنزّل الامر الى النفوس فينسخ منها الابدان .

الرابع : ان اعداد الابدان كاعداد النفوس غير متناهية هناك اذ ليس بممتنع
وجود غير المتناهي فيه لعدم التضايق والتزاحم و تقي المواد والتداخل والمباينة
والمسامنة .

ولكل انسان عالم تام في نفسه لا ينتظم مع غيره في دار واحدة ولكل احد من
اهل السعادة ما يريد من يرغب في صحبته لحظة عين او فلتة خاطر .
وهذا اقل مراتب الجنان فالعوالم هناك بلانهاية كل منها « كعرض السماوات
والارض » بلا مزاحمة شريك و سهم .

تنبيه

ومما ينبئ على هذا : ان هذا العالم الدنياوي بجملة ما فيه اذا اخذ دفعة
ليس في مكان وجهة من الجهات ولا في زمان، ولم يصدر من الباري^٢ لاجل استعداد
مادة و صلوح قابل بل بمجرد جهة الفيض الفاعلي فهو اذا اخذ بهذا الوجه امر
تسلب عنه: «متى» و «الوضع» و «الايين» والكيفيات المحسوسة، فهكذا يجب
ان يتصور حال كل عالم من العوالم الاخروية لواحد من اهل السعادة فكل عالم
عالم والله سبحانه رب العالمين .

١- سورة ٣، آية ١٢٧

٢- في اكثر النسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة....

الاشراق الرابع

في الاشارة الى 'مذاهب الناس في المعاد' .

ان من الاوهام العامية : اعتقاد جماعة من الملاحدة والدّهريّة و طائفة من الطبيعيّين والاطباء ممّن لا اعتداد بهم في الفلسفة ولا اعتماد عليهم في العقليّات ولا نصيب لهم من الشريعة ؛ ذهبوا الى 'نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والاجساد زعماً منهم : انّ الانسان اذا مات فات و ليس له مُعاد كساير الحيوان والنبات و هؤلآء ارذل الناس رأياً و ادونهم منزلةً .

والمنقول من جالينوس هو التوقف في امر المعاد لتردده في امر النفس هل هي صورة المزاج فينفي ام صورة مجردة فيبقى .

ثم من المتشبهين منهم باذيال العلماء من ضمّ الى 'انكاره له : ان السعدوم لا يُعاد فيمتنع حشر الموتى ، والمتكلمون منعوا هذا تارة بتجويز اعادة السعدوم و اخرى بمنع فناء الانسان بالحقيقة لآن حقيقة الانسانية باجزائه الاصلية . وهي باقية اما متجزية او غير متجزية .

ثم حملوا الآيات والنصوص الواردة في اثبات الحشر على 'ان السراد جمع - المتفرقات من اجزاء الانسان التي هي حقيقته فهؤلآء التزموا احد امرين مستبعدين عن العقل والنقل والشكوت خير من الكلام ممّن لا يعلم .

واتفق السحققون من الفلاسفة والسحققون من اهل الشريعة بنسب السعد و وقع الاختلاف في كفيته ، فذهب جمهور المتكلمين و عامة الفقهاء الى 'انه جسداني فقط بناء على 'ان الروح جرم لطيف سار في البدن .

وجمهور الفلاسفة على اتّاه روحانيّ فقط .
 و ذهب كثير من الحكماء المتألهين ومشايخ العرفاء في هذه الملة الى القول
 بالمعادين جميعاً .
 امّا بيانه بالدليل العقلي فلم ارّ في كلام احد الى الآن وقد مرّ البرهان -
 العرشى على ان المعاد في المتعاد هو بعينه هذا الشخص الانسانى روحاً و جسداً بحيث
 لو يراه احد عند المحشر يقول : هذا فلان الذى كان فى الدنيا .
 ومن انكر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً و شرعاً و
 لزمه انكار كثير من النصوص .

الاشراق الخامس

فى دفع شبهة الجاحدين للمعاد الجسمانيّ .
 الاوّل منها : اتّاه يلزم اعادة المعدوم كما مرّ .
 والثانى : انه يلزم مفسدة التناسخ .
 والثالث : ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ، والغرض ان كان عايداً اليه
 كان نقصاً له فيجب تنزيهه وان كان عايداً الى العبد فهو ان كان ايلامه فهو غير لايق
 بالحكيم العاقل وان كان ايصال لذّة اليه فاللذات سيّما الحيات انما هى دفع -
 الالام كما بيّنه العلماء والاطباء فى كتبهم فيلزم ان يولمه اوّلاً حتى يوصل اليه
 لذّة حيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ
 والجواب عن الاوّل باتّاه : ليس فيما قرّناه فى المعاد اعادة معدوم من جهة
 ما هو معدوم بعينه بل هو تجديد احوال لا مرّ باق .
 وعن الثانى ب : ان البدن الاخرى موجود فى القيامة بتبعيّة النفس لا اتّاه

مادة مستعدة يفيض عليها صورتها وقد مرَّ الفرق بين الوجهين ولا تناسخ إلا في -
الوجه الآخر .

وعن الثالث : بما علمت في مباحث الغايات من : الفرق بين معاني الغرض والغاية
والضروري ، وان لكل حركة طبيعي غرضاً و غايةً طبيعية ولكل عمل جزاءً و
لازمًا «ولكل امرء ما نوى!» و آله الآخرة والدينا واحد ليس فعله الخاص إلا -
العناية والرَّحمة وايصال كل حق إلى مستحقه وانما المشوبات والعقوبات لوازم
و ثمرات و نتائج و تبعات للعبد من جهة حسنات او اقرار سيئات ساقها إليه القدر
تبعاً للقضاء الإلهي .

الرابع : انه اذا صار انسان معين غداءً بتمامه لا انسان آخر ، فالمحشور لا يكون
إلا احدهما ، ثم ان الاكل اذا كان كافراً والمأكل مؤمناً يلزم امّا تعذيب السطيع
و تنعيم العاصي او كون الاكل كافراً معذباً والمأكل مؤمناً متنعماً مع كونها جسماً
واحداً .

والجواب بتذكر ما اسلفناه في غاية الوضوح ، وللمتكلِّمين كلمات عجيبة في
هذا المقام و حرام على كل عاقل الاشتغال بها عن الاكتفاء بصورة الشريعة والعمل
بظواهر الاحكام .

الخامس : ان جرم الارض مقدار محدود مَسْوُوح بالفراسخ والاميال وعدد -
النفوس غير متناهية فلا يفى بحصول الابدان الغير المتناهية معاً .

والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهولوى ' قوة قابلة لامقدار لها في ذاتها يسكن لها
قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متعاقبة و زمان الآخرة ليس من جنس
ازمنة الدنيا «فان يوماً منها كخمسين ألف سنة من ايام الدنيا» وان هذه -

١- وان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون ، سورة ٢٢ ، آية ٤٦

الأرض غير محشورة على هذه الصفة وإنما المحشورة منها صورة أخرى يسع -
الكل من الخلائق الأولين والآخرين فإتلف قوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير -
الأرض والسَّمَاوَاتِ وَبَرَزَ اللَّهُ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ » وقوله : « قتل انَّ الأُولَى وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ » .

السادس : انَّ المعلوم من الكتاب والسنة انَّ الجنة والنار موجودتان بالفعل و
اهل الحجاب لغفلتهم عن الأصول المذكورة و لسيانهم امر الآخرة و احوال النفس
متعجبون من ذلك باتهما اذا كانتا موجودتين فإين مكانهما من العالم و فى اى جهة
يكونان هما فوق محدّد الجهات فيلزم ان يحصل فى اللامكان مكان وفى اللاجهة
جهة او فى داخل طبقات هذه الأجرام فيلزم التداخل المستحيل او فيما بين سماء و سماء
فمع استحالته ينافى قوله تعالى : « جنة عرضها السموات والأرض » والذين لم
يدخلوا البيوت من ابوابها » كما اكثر المتكلمين يجيبون عن ذلك تارة بتجويز الخلاء وتارة
بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاق السماوات بقدر ما يسعها وليتهم اعترفوا
بالعجز وقالوا لا ندرى الله ورسوله اعلم .

الاشراق السادس

فى ابطال ما ذكره فى دفع لزوم التناسخ
عند الاعادة

قال بعض الأعلام فى رسالة لفقها فى تحقيق المعاد : ان للنفس الناطقة ضربين
من التعلق فى هذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح الحيوانى .
و ثانيهما ثانوى بالاعضاء الكثيفة فاذا انخرق مزاج الروح و كاد ان يخرج عن

٤- س ٢٢، ي ١٨٥

٣- س ٢، ي ١٢٧

٢- س ٥٦، ي ٤٩

١- س ١٤، ي ٤٩

٦- بهذا البدن . دط - م٤٠

٥- وهو غياث اعظم الحكما ابن مولى صدر الدين الشيرازى الدشتكى .

صلاحية التعلق الثانوي من جهة النفس بالأعضاء وهذا يتعين الأجزاء تعيّننا «ما»
ثم عند المحشر اذا جمعت و تمت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخاري مرةً
أخرى عاد تعلق الروح كالمرة الأولى فذلك التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس
أخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هي النفس الباقية لنيل الجزاء . انتهى .

وهذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن امر طبيعي منشاؤه خصوصية المزاج
والاستعداد وحركة الطبيعة في استكمال بعد استكمال الى ان يبلغ درجة النفس
في الكمال وليس تعلقها به كتعلق الانسان بخرابة عاش فيها «أياماً» كانت معمورة
فهجر منها مدّة ثم اتفق له الرجوع اليها فصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابدأ مقصور -
النظر اليها عن العمرانات ، و مثل هذه الهوسات والجزافات لا يكون في الامور -
الطبيعية ومن ذاق^٢ مشرب الحكمى يعلم يقينا ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون
اقرب الاجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصاً باعتدال مزاج متوسط بين -
الأضداد لجرم قريب الشبه بالسبع الشداد .

ومعنى قولهم : لها تعلق ثانوي بالأعضاء : ان تعلقها بها بالعرض لا جل
كونها كالقشر الصّائين للروح البخاري الذي هو كزجاجة في مشكوة البدن زيتها
يضيء مصباح النفس او كشبكة لحمام الرئوح الالهى والطاير القدسي في ارض خربة
فاذا انكسرت الزجاجة و فنى الزيت فانتى يقع ضوء المصباح في المشكوة و اذا تسزقت
الشبكة واستحالت تراباً و هواءً وطار طايرها القدسي فانتى تعلق بقى له باجزائها
المتفرقة في اقطار من الامكنة .

١- في بعض النسخ: وبهذا يتعين الأجزاء

٢- ومن ذاق من مشرب الحكمى... كذا في بعض النسخ وفي بعض النسخ قبل عبارة: ومن ذاق. «ومثل هذه الهوسات والخرافات» عوض «الجزافات»

ذِكْرُ "تَنْبِيهِ"

ان الشيخ الغزالي صرّح في مواضع من كتبه بان المعاد الجسماني هو ان يتعلّق المفارق عن بدن يبدن آخر واستنكر عود اجزاء البدن الاول .

قال : ان زيد الشيخ هو بعينه الذي كان شاباً ، وهو بعينه الذي كان طفلاً و جنيناً و صغيراً في بطن الامّ مع عدم بقاء الاجزاء في الحشر ايضاً كذلك والملتزمون اعود الاجزاء مقلّدون بلا دراية .

اقول: هذا كلام في غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر . وقد علمت ان الحق في المعاد عود البدن بعينه وشخصه كما يدلّ عليه الشرع الصحيح من غير تأويل ويحكم عليه العقل الصريح من غير تعطيل .

ثمّ قال : وهذا ليس بتناسخ ؛ فان المعاد هو الشخص الاول و«التناسخ به» شخص آخر فالفرق بينهما ان الروح اذا صار مرّة اخرى متعلقاً ببدن آخر فان حصل من هذا التعلّق الشخص الاول كان حشراً واقعاً لا تناسخاً .

اقول : تقريره للمعاد الجسماني ب : أنّه عود للشخص مع عدم عود لبدن و تصريحه ب : أنّ الشخص انما هو مجموع الروح والبدن مشكل .

واشكل منه ما قرّره في الفرق بين الحشر والتناسخ بان الشخص في الثاني غير الاول وفي الاول عينه اذ في الفرق بينهما بهذا الوجه نظر .

وقال في موضع آخر : ان الروح يعاد الى بدن آخر غير الاول ولا يشارك له في شيء من الاجزاء .

ثم قال : فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلّمنا ولا مشاحة في الأسماء والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره .
 واقول : هذا الكلام مما تلقاه جماعة بالقبول و لعلّه و من تبعه زعما ، انّ المحذور هي هنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب بان الشرع جوز هذا النحو من التناسخ ومنع غيره بل الأشكال هي هنا لزوم المحذور اللازم للتناسخ كما ذكره في بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذاتين وكون شخص واحد ذاتين وهذا بعينه وارد كلّمًا تعلقت نفس بدن آخر سواء كان المجموع عين الشخص الأول او غيره و سواء سمّي هذا في الشرع تناسخًا او حشرًا .

الاشراق السابع

في الأمر الباقي من أجزاء
 (بدن. خ، ل) الإنسان مع نفسه

اعلم ان الروح اذا فارق البدن العنصري يبقى معه امر "ضعيف الوجود من هذا البدن قد عبّر عنه في الحديث بعجب الذنب .
 وقد اختلفوا في معناه قيل : هو العقل الهولاني . وقيل : بل الهولي 'الأولى' .
 وقيل : الأجزاء الأصلية و قال ابو حامد الغزالي : إنّما هو النفس و عليها منشأ النشأة الآخرة ١ .

وقال ابو يزيد الوقواقى : هو جوهر "فرد يبقى" من هذه النشأة لا يتغير ينشأ عليه النشأة الثانية . وعند الشيخ العربي هي اعيان الجواهر الثابتة .
 ولكلّ وجه لكن البرهان متّادلّ على بقاء القوة الخيالية التي هي آخر هذه

١- و عليها ينشأ النشأة الآخرة - د، ط

النشأة الأولى و أوّل النشأة الثانية ١ .

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المتخيّلة المدركة للصوّر الجسمانيّة فلها ان يدرك اموراً جسمانيّة ويتخيل ذاتها بصورتها الجسمانيّة التي كانت يحسّ بها في وقت الحياة كما في المنام كانت يتصوّر بدنها الشخصى و يحسّ به مع تعطل هذه الحواس و ركودها ، فان للنفس في ذاتها سمعاً و بصراً و ذوقاً و شمّاً و لمسا يدرك بها المحسوسات الغائبة عن هذا العالم ادراكاً جزئياً و يتصرّف فيها و هي اصل هذه الحواس الدنياويّة و مبادئها الا ان هذه في مواضع مختلفة لانها هيولانيّة يحملها هذا البدن و هي في موضع واحد لان النفس حاملها و حامل ما يتصوّرها فاذا مات الانسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصّة بها و معها القوّة المتصوّرة فيتصوّر ذاته مفارقة عن الدنيا و يتوهّم نفسه عين الانسان المقبور الذي مات على صورته و يجد بدنه مقبوراً مدركاً ٢ الا لام الواصلة اليه على سبيل العقوبات الحسيّة على ما وردت به الشرائع ، فهذا عذاب القبر .

وان كانت سعيدة يتصوّر ذاتها على صورة ملائمة ويصادف الامور الموعودة، فهذا ثواب القبر كما قال «صلى الله عليه وآله» : «القبر روضة» من رياض الجنة او حفرة» من حفرة النيران» .

اياك وان تعتقد هذه الامور التي يراها الانسان بعد موته من احوال القبر و احوال البعث اموراً موهومة لا وجود لها في الاعدان كما زعمه بعض الاسلاميين - المتشبهين بأذيال الحكماء الغير المعنيين في اسرار الوحي والشريعة . فان من يعتقد ذلك فهو كافر في الشريعة و ضال في الحكمة بل امور القيامة اقوى في الوجود واشدّ تحضلاً في التجوهر من هذه الحسيات فان هذه الصور يوجد

١- يدرك الا لام الواصلة دط ٢- في اكثر النسخ المخطوطة : آخر هذه النشأة و اول النشأة الثانية

فى الهيولى ' التى احس الموضوعات .

والصور الاخروية اما مجردة او قائمة فى موضوع النفس ولا نسبة بين -
الموضوعين فى الشرف والحسة فلا نسبة بين الصورتين فى القوة والضعف على ان
كليهما مدركان للنفس احدهما بواسطة الآلات الجسمانية والاخرى ' بذواتها
فعلى ما حقق الامر صح ان يقال ان الدنيا والاخرة حالتان للنفس وان يقال : ان
النشأة الثانية عبارة عن خروج النفس الانسانية عن غبار هذه الهيئات البدنية كما يخرج
الجنين من بطن امه .

وقد وقعت الاشارة سابقا الى ' ان سبب الموت الطبيعى فعليته النفس و تجوهرها
و نقلتها الى عالمها و اهلها و رجوعها الى الله او متعممة مسرورة او معذبة
منكوسة الرأس .

الاشراق الثامن

فى ان الحكمة يقتضى بعث الانسان

بجميع قواه و جوارحه

ان كل قوة من قوى العقل ' العملى للانسان يسرى من نفسه الى البدن فان النفس
بمنزلة طير سماوى له اجنحة ورياش فالجناحان هما القوتان العلمية والعملية والرياش
لكل من الجناحين هى القوى ' والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التى يخرج منه -
الطير فاذا حان وقت الطيران يطير بجناحه الى السماء ويحمل معه كل ريشة من ريشه
فهذا مثال النفس والغرض ان لكل قوة من قوى النفس كمال يخصها ولذة و الم

١- على ان كليتهما مدركتان... احديهما بواسطة... د،ط - ل،م

٢- ان كل قوة من قوى الانسان بما هو انسان يسرى من نفسه الى البدن... د،ط

٣- فهذا هو مثال النفس... د،ط... و اذا حان وقت... يطير بجناحيه... ل،م - آ،ق

يناسبها كما مرّ و بحسب كلِّ ما كسبته يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرّره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادئ والقوى العالية كانت او سافلة .

«فليكلِّ وجهة^٣ هو مولّيها» ومن تحقّق^٤ بهذا تيقّن بلزوم عود الكلِّ ولم يشته عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد و لزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة لامتناع وجود ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وقد مرّ بيان ان لا ساكن في الكون ، وان الكلّ متوجّه نحو الغاية المطلوبة ، الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه و يقصده فللا انسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات بحسبها كما قال سبحانه في حشر افراد - الا انسان : «يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً ، و نسوق المجرمين الى جهنم^٥ ورداً» وفي الشياطين «فكوربك لنحشرنهم^٦ والشياطين» وفي الحيوان قوله : «واذا الوحوش حشرت^٧ والطير محشورة^٨ كل^٩ له^{١٠} او اب» و قوله : «وما من دابة في الارض^٩ ولا طائر^{١١} يطير بجناحيه الا^{١٢} امم^{١٣} امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شئ^{١٤} ثم الى ربهم يحشرون» .

وفي النبات «وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت و انبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث^{١٥} من في القبور» وفي حق الجميع «و يوم نسير الجبال^{١٦} وترى الارض بارزة^{١٧} وحشرناهم فلم نعد^{١٨} ر^{١٩} منهم احداً وعرّضوا على ربك صفّاً» وقوله : «انا نحن^{٢٠} نرث^{٢١} الارض^{٢٢} ومن عليها و اليان يرجعون»

٢- سر ٢٢، ي ١٤٢

٤- ومن تحقّق هذا ... دط

٦- سر ١٩، ي ٦٩

٨- سر ٣٨، ي ١٨

١٠- سر ٢٢، ي ٥ ، ٦ ، ٧

١٢- سر ١٩، ي ٤١

٥- سر ١٩- ي ٨٩، ٨٨

٧- سر ٨١، ي ٥

٩- سر ٦، ي ٢٨

١١- سر ١٨، ي ٤٤، ٥٦

وقوله : «وكل آية يوم القيامة^{١٣} فرداً» وقوله : كما بدأنا أول خلق^{١٤} نعيد^{١٥}ه
 وقوله : «إِذَا كُنَّا عِظَامًا^{١٥} وَرُفَاتًا إِنَّمَا لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ، قُلْ كُونُوا
 حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ» .

الاشراق التاسع

في سبب اختلاف الناس في كيفية المعاد .

واعلم ان اختلاف اصحاب الملل والديانات في هذا الامر وكيفية اتما هو لاجل
 غموض هذه المسئلة العويصة و دقتها و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في
 طبقتهم احكموا علم المبادى و تبلدت اذهانهم في كيفية المعاد حتى رضيت نفسهم
 بالتقليد في هذه المسئلة المهمة لغموضها حتى ان الكتب السماوية المحكمة متشابهة
 آياتها في بيان هذا المعنى ، مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق .
 ففي التورينة «ان اهل الجنة يمكثون في النعيم عشر الف سنة ثم يصيرون
 ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او زيد منها ثم يصيرون شياطين» .
 وفي الانجيل : «ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون
 ولا يتوالدون» .

وفي بعض آيات القرآن : ان الناس يحشرون على صفة التجرد والفرديية
 كقوله : «كل آية يوم القيامة فرداً» وقوله : «كما بدأكم اول مرة تعودون^{١٧}»
 وفي بعضها على صفة التجسم كقوله : «يوم يسحبون في النار على^{١٨} وجوههم» .

١٤- س ٢١ ي ١٤٠

١٣- س ١٩ ي ٩٣

١٥- س ١٧ ي ٥٢ ، ٥٣

١٧- س ٧١ ي ٢٨

١٦- س ١٩ ي ٩٣

١٨- س ٤٥ ي ٧٣ - س ٥٤ ي ٤٨

وكذلك سؤال ابراهيم الخليل عن الله تعالى^١: «ربّ ارني كيف يحيى الموتى»
واستشكال عزيز: «انى يحيى هذه^٢ الله بعد موتها» و حكاية اصحاب الكهف
تبييناً لهذا الامر كما قال تعالى: «وكذلك اعثرنا^٣ عليهم ليعلموا ان وعد الله حق». .
فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للأبدان و بعضها يدل على انه
للأرواح والتحقيق ان الأبدان الأخرى مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان
فان بدن الآخرة كظل لازم للروح او كعكس يرى في مرثات كما ان الروح في هذا
البدن كضوء واقع على جدار ، او كصور منقوشة في قرطاس ،
وقد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماوية واردة في الأحاديث
النّبوية «على الصادع بها و آله الصلوة والتحيّة» كما هو المشهور بين اهل الحديث
والرّواية وفي كلام اساطين الحكمة وعظماء الفلسفة الذين اقتبسوا انوار علومهم
بالرجوع الى حامل الوحي والكتاب دون متأخريهم المقتنعين على طريقة البحث
والتكرار غير المقتفين آثار الأنبياء في كشف الأنوار مثل ما ذكرناه .
قال سقراط معلم افلاطن الألهي^٤ «واما الذين ارتكبوا الكبائر فائهم يلقون
في طراطوس^٥ [طراطوس] ولا يخرجون منه ابداً .
واما الذين ندموا على ذنوبهم مئة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة
فائهم يلقون في طراطوس سنة كاملة يتعدّون ثم يلقىهم الموج الى موضع ينادون
منه : خصومهم يستلونهم الا حضار على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا عنهم
والا اعيدوا الى طراطوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم .

١- سورة ابراهيم .

٤- قوله : طراطوس. والظاهر انه طراطوس (Tartaros) شئ شبيه الدوزخ (Hades) دردور : الماء الذى

ندور وتخاف فيه

٢- س ١٨، ي ٢٠

٢- س ٢ ي ٢٦

٥- فى المأخذ الموجودة فى الكتب الحديثة : طراطوس.

والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس و يسكنون الارض النقيّة .

قال المترجم : «طراطوس شقّ كبير و اهوية تسيل اليها الا نهار على انه يصفه بما يدلّ على التهاب النيران و كآته يعنى به البحر او قاموساً فيه مدردور» ١ .

وقال استاد الفلاسفة فى كتاب اثولوجيا : « ان النفس ٢ اذا سلكت من السفّل علواً ولم يبلغ الى العالم الا على ا بلوغاً تاماً وقفت بين العالمين وكانت بين الاشياء - العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان يسلك علواً سلك باهنون سعى ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت فى العالم السفلى ثم ارادت الصعود الى العالم العقلى فان ذلك مما يشتدّ عليها .

الشاهد الثانى

فى احوال الآخرة بوجه تفصيلي

و فيه اشراقات

الاول : فى حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : ان الموت حق لا تته امر طبيعى منشأه اعراض النفس عن عالم الحواس واقبالها على الله و ملكوته وليس هو امراً يعدمك بل يفرّق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة ، لان القواطع قائمة على ان محل الحكمة لا يعدم

١- دردر : الماء الذى يدور و يخاف فيه الفرق...

٢- اثولوجيا .

كما في الحديث النبوي «خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ» وفي الحديث أيضاً : «الأرض لا تأكل محلّ الأيمان» و في الكتاب «أحياء عند ربّهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله»

الاشراق الثاني

في ماهية القبر و عذابه و ثوابه

واعلم ان للإنسان الكامل في ايام كونه الدنياوي اربع حيات : النباتية والحيوانية والنطقية والقدسية ثنتاها ٢ دنياويتان و ثنتاها ٢ اخرويتان .
مثال ذلك ، الكلام فان له حياة امتدادية نفسية هي بمنزلة الطبيعة النباتية -
و حياة صوتية لفظية هي بمنزلة الحيوانية - و حياة معنوية هي بمنزلة الانسانية
و حياة حكمية هي بمنزلة الروح الالهية .

فاذا خرج الكلام من جوف المتكلم و دنيه دخل الى باطن السامع و اخراه فورد اولاً في منزلة صدره ثم الى قلبه فاذا ارتحل من عالم التكلم والحركة الى عالم السمع والادراك انقطعت عنه الحيوتان الاوليان لانه انقطع النفس وعدم الصوت فلا يخلو حاله بعد ذلك عن احد الامرين لانه اما في روضة من رياض الجنة وذلك اذا وقع في صدر منشرح بانوار معرفة الله و الهامات ملائكة فيكون قرين ملائكة الله و عباده الصالحين الزائرين لهذا القبر واما في حفرة من حفر النيران و ذلك اذا وقع في صدر ضيق حرج مشحون بالشور والافات موطن للشياطين والظلمات ومورد للجنة الله و مقته مخلداً في العذاب .

فان من البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانبيا والاولياء لغاية صفائه فهو كروضة الجنان .

٢- الثنتان دنياويتان و الثنتان اخرويتان ... د،ط

ومن البواطن ما يقع فيه كل يوم ألف وسواس و كذب و فحش و خصومة و مجادلة مع الناس فهو منبع المقت والغصّة والعذاب الاليم فهو بعينه من الضيق والظلمة والوحشة كحفرة من حفر النيران لقوله تعالى : « من شرّح بالكفر صدراً فعليه غضب من الله ولهم عذاب اليم » .

فكذلك الانسان اذا مات وارتحل عن هذا العالم فقد بقيت له حيوتان اخرويتان ان كان من اهلها وانقطعت عنه حيواته النباتية والحيوانية وانما قلنا : انقطعت . موضع : انعدمت . لان التحقيق ان ما وجد من الاشياء فلا يمكن انعدامه بالحقيقة والا فيلزم ان يكون قد خرج وزال عن علم الله سبحانه و قد قال : « و ما يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الارض ولا في السماء » ومعلوم ان للجسد وجوداً كما للنفس؛ وللقالب تكوئناً كما للقلب .

فاعلم ان لكل منها قبراً حقيقياً فقبر الحيوة الجسدانية النباتية والحيوانية هو مقدار تكوئنها التدريجي و مدّة ثقلها الاستكمالى فى دار الدنيا و هى مقبرة ما فى علم الله من صور الاكوان الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً فى علمه تعالى ورودها فى مقابر هذه الدنيا . و بعد صدورها عنها .

فاشير الى هذه القبليّة فى قوله صلى الله عليه وآله : « خلق الارواح قبل الاجسام (الاجساد . خ، ل) بالنفى عام » و الى هذه البعدية بقوله تعالى : « و الى الله ترجع الامور » و اليهما جميعاً بقوله تعالى : « كما بدتكم تعودون » .

واما قبر النفس والروح فالى ماوى النفوس و مرجع الارواح كل يرجع الى اصله : « انا لله و انا اليه راجعون » .

٢ - س ١٠١ الى ٦٢ و س ٢٢٤ الى ٢

١ - س ١٦٦ الى ١٠٨

٥ - س ٢٠٢ الى ١٥١

٤ - س ٢٢٨ الى ١٥١

٢ - س ٠٨ الى ٢٦

فالله سبحانه ابداع بقدرته الكاملة دايمة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوى -
القلوب والارواح و انشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش وجعلها مسكن الطبايع والاجساد
ثم امر بمقتضى قضائه الازلي و صوره اليرافيلي لتلك الارواح والقلوب العرشية
ان تعلقت بالقواب والارواح بدان الفرشية ثم امر بقدر الحتمى ان تقبل قابلية هذه القواب
والاجساد واستعدادهما شطراً من الازمنة هذه القلوب والارواح كما شاء الله فاذا
بلغ كتاب اجل الله الذى هوآت و قرب الوعد للممات والملاقاء للحياة رجعت
الارواح قائلين «انا لله وانا اليه راجعون» وعادت الاشباح الى الشراب الرميم «منها
خلقناكم^٢ وفيها نعيدكم» .

واما الارواح الكدرة الظلمانية المنكوسة والنفوس الشقية التى «كفرت
بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع^٣ والخوف» فقصدت مع ائقالتها واوزارها من حضيض
العرش الى جهة الفرش باجنحة مقصوفة ومقلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بجائل
التعلقات و ارجل مقيدة بقيود الشهوات «وكلمة خبيثة» اجتتت من فوق الارض
مالها من قرار» فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والعرش «ولو ترى اذ -
المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم» فظهر ان الموت وارد على الاوصاف لا
على الذوات لانه تفريق لا اعدام و رفع .

وان المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية فالاولى للسابقين المقرئين والثانية
اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدئكم تعودون» ، «فريقاً هدى
و فريقاً حق عليهم الضلالة» والعرش مقبرة الارواح العرشية «اول ما خلق الله
جوهر» الحديد والفرش مقبرة الاجساد الفرشية «كما بدئنا اول خلق نعيده» .

٢- س ٢٠، ي ٥٧

١- س ٢٢، ي ١٥١

٥- س ٢٢، ي ١٢

٤- س ١٤، ي ١١٢

٣- س ١٦، ي ١١٢

الاشراق الثالث

فى التنبيه على ما ذكر بوجه عقلى

اعلم ان البدن المحسوس امر "مركب" من جواهر متعدّدة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبيعة لها اعراض "لازمة او مفارقة" والطبيعة قد مرّ انها امر زمانى وهى مع اعراضها الزمانية لا يبقى زمانين «بل هم فى لبس من خلق جديد» .
ثم اذا انتهى الازل والتأليف قد بطل، رجع كل جوهر من جواهره الى عالمه والجوهر قائم بذاته والعرض قائم بغيره فلا يجوز له الانتقال من موضع الدنيا الى موضع الآخرة كيف والاعراض المحسوسة من الكم والكيف والوضع وغيرها متغيّرة مستحيلة لانها تابعة للطبيعة وهى مستحيله سايله لا يمكن بقاؤها فى دار القرار و انتقالها بعينها من دار الفناء الى دار البقاء .

فالعرض الذى شأنه التجدد والتدرّج شيئاً فشيئاً كالحركة وما يقع فيها والزمان الذى يطابقها و يوازيها لا يجوز ان يرتحل من هذا العالم الى عالم الثبات والبقاء والالكانت للحركة حركة و للموت موت فيلزم ان يكون الديرمومة زوالاً وينقلب الآخرة دنياً والحيوة موتاً والحقية بطلاناً والكل مستحيل .

فثبت ان عالم الآخرة غير عالم الدنيا وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم فى سلك واحد ولا احدهما من الآخر فى جهة واحدة او فى اتصال واحد زمانى او مكانى نعم الآخرة محيطة بالدنيا احاطة معنوية لا كاحاطة الحققة بالدائرة بل كاحاطة الروح بالجسم .

ومحصل القول : ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه الاجسام الدنياوية

و تلاشى التركيب بقى الجواهر المفردة واضمحلت الهيئات والاعراض ثم اذا جاء وقت انعود بامر الله ركب الجسم من تلك الجوهر تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم - الاخر اوى مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة حاصلة من انفعال المواد ، و مدّة هذا الاضمحلال الى وقت العود ، زمان القبر و حالة البرزخ التى هى حالة بين الموت والحيوة الثانويّة مثل حالة النائم لقوله صلى - الله عليه و آله : «النوم اخ الموت» .

الاشراق الرابع

فى الاشارة الى عذاب القبر^٢
بما ذكره بعض علماء الاسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة فى الدنيا لراه مشحوناً بانواع الموثديات والسباع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرياء والعجب وهى التى لا يزال يفرسه^٣ وينهشه ان سهى عنها لحظة؛ الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء و وُضع فى قبره عاينها و قد تمثلت بصورها و اشكالها الموافقة لمعانيتها فيرى بعينه الحيئات والعقارب قد احدثت به واتما هى ملكاته و صفاته الحاضرة الاّن فى نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعية فان لكل معنى صورة يناسبه و فى الحديث عنه صلى الله عليه و آله : «اتما هى اعمالكم ترد اليكم» فهذا عذاب القبر ان كان شقيّاً و يقابله ان كان سعيداً .

فبالموت يتجرّد النفس عن البدن وليس يصحبها شىء من الهيئات البدنية وهى عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوتها الوهيمية عين الانسان

١- عى حائلة بين ... د،ط - آ،ق
٢- فى الاشارة الى ما ذكره بعض علماء الاسلام فى عذاب القبر
٣- بفرسه و... ان سهى عنها بلحظة ... د،ط

المقبور الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا يشاهد نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها و يشاهد الامور مشاهدة عيان بحسبها الباطني فيرى بدنها مقبورة و يشاهد الاموال الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسيّة على ما وردت به - الشرايع الحقّة وهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيّل ذاتها وصور اعمالها ونتاج ملكاتها و ساير السواعيد النبويّة فوق ما كانت يعتقدّها من الجنات والحدايق والحدور العين والكأس من المعين و هذا ثواب القبر .

فالقبر الحقيقي هذه الهيئات و عذابه و ثوابه ما ذكرناه .

الاشراق الخامس

في البعث

واما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات السحيطة بها كما يخرج - الجنين من القرار المكين وقد وقعت الاشارة الى ان : دنياك و آخرتك حالتك قبل - الموت و بعده و بعثك قدومك الى الله تعالى و متولك بين يديه اذ افرحانا بلقائه و اما كارها له و من احب لقاء الله احب لقاءه و من كرد لقاء الله كرد الله لقاءه .

الاشراق السادس

في الحشر

قد بينا ان نوع الانسان بحسب هذه الفطرة الهيولانية والنشأة الحسية واحد : و اما بحسب ما يتصور نفسه و يتجوهر به عقله السنفعل و يخرج الى الفعل في علومه و ملكاته يصير انواعا مختلفة و يحشر اليها .

فحشر الخلايق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملكاتهم فلقوم على سبيل -

الوَفْد: «يوم نحشر المتقين^١ الى الرحمن وفداً» ولقوم على سبيل الورد: «ونسوق
المجرمين^٢ الى جهنم ورداً» ولقوم على وجه التعذيب: «ويوم يحشر اعداء الله^٣
الى النار» و لقوم: «و نحشر المجرمين^٤ يومئذ زرقاً» ولقوم: «ونحشره يوم القيامة
اعمى^٥» ولقوم «اذالاً غلال^٦ في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم
في النار يسحرون» .

وبالجملة لكل واحد الى غاية سعيه و عمله وما يحبه حتى انه لو احب
احدكم حجراً يحشر معه .

فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات فكل ملكة تغلب على الانسان
في الدنيا تتصور في الآخرة بصورة تناسبها «كل يعمل^٧ على شاكلته» .
ولا شك ان افاعيل الاشقياء المدبرين اثمها هي بحسب همهم القاصرة النازلة
في مراتب البرازخ الحيوانية و تصوراتهم مقصورة على اغراض بهيمية او سبعية
تغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات في القيامة لقوله: «و
اذالو حوش^٨ حشرت» وفي الحديث: «يحشر بعض الناس على صورة تحسن
عندها القرودة والخنازير» .

حكمة مشرقية

ان في باطن كل انسان وفي اها به : حيواناً انسانياً بجميع اعضائه و حواسه و
قواه و هو موجود الآن ولا يموت بموت البدن العنصري اللّحمي بل هو الذي

٢- س ١٩، ي ٨٩
٤- س ٢٠، ي ١٠٢
٦- س ٤٠، ي ٧٢
٨- س ٨١، ي ٥

١- س ١٩، ي ٨٨
٢- س ٤١، ي ١٨
٥- س ٢٠، ي ١٢٤
٧- س ١٧، ي ٨٦

يَحْشُرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَحْسَبُ وَهُوَ الَّذِي يَثَابُ وَيُعَاقَبُ .
 وَحَيَاتِهِ لَيْسَتْ كَحَيَاةِ هَذَا الْبَدَنِ عَرَضِيَّةً وَارِدَةً عَلَيْهِ مِنَ الْخَارِجِ وَاتِّمَّ
 حَيَاتِهِ كَحَيَاةِ النَّفْسِ ذَاتِيَّةً ، وَهُوَ حَيَوَانٌ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ الْحَيَوَانِ الْعَقْلِيِّ وَالْحَيَوَانِ -
 الْحَسِيِّ يُحْشَرُ فِي الْآخِرَةِ عَلَى صُورِ أَعْمَالِهِ وَنِيَّاتِهِ وَلِهَذَا يَرْجِعُ وَيَأْوُلُ مَعْنَى التَّنَاسُخِ
 الْوَارِدَةِ فِي مَذَاهِبِ الْأَقْدَمِينَ مِنَ الْحُكَمَاءِ السَّعْثَمِيِّينَ كَأَفْلَاطُنَ وَسُقْرَاطَ وَفِيثَاغُورِثَ
 وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْأَسَاطِينِ وَكَذَا مَا وَرَدَ فِي الشَّرَائِعِ الْحَقَّةِ كَمَا مَرَّتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ .

الإشراق السابع

في أرض المحشر

هِيَ هَذِهِ الْأَرْضُ الَّتِي فِي الدُّنْيَا ، إِلَّا أَنَّهَا « يَتَبَدَّلُ غَيْرَ الْأَرْضِ فَتَسُدُّ مَدَّةً -
 الْأَدِيمِ » وَتَبْسُطُ « فَكَلَّا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ٢ » .
 تَجْمَعُ فِيهَا جَمِيعَ الْخَلَائِقِ مِنْ أَوَّلِ الدُّنْيَا إِلَى آخِرِهَا لِأَنَّهَا الْيَوْمَ مَبْسُوطَةٌ
 عَلَى قَدْرِ تَسْعِ الْخَلَائِقِ كُلِّهَا ٣ .

وَمَعْنَى مَدَّتِهَا وَبَسْطِهَا لَا يَنْكَشِفُ الْيَوْمَ إِلَّا لِذَوِي الْبَصَائِرِ الثَّاقِبَةِ وَمَنْ أَطْلَقَ اللَّهُ
 حَقِيقَتَهُ عَنْ قَيْدِ الزَّمَانِ وَالسَّكَّانِ يَعْرِفُ : أَنْ مَجْمُوعَ الزَّمَانِ وَمَا يَطَابِقُهُ كَسَاعَةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ
 شَأْنٌ وَاحِدٌ مِنْ شُؤْنِ اللَّهِ مُشْتَمِلٌ عَلَى شُؤْنِ التَّجَلِّيَّاتِ الْوَاقِعَةِ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَسَاعَةٍ وَ
 كَذَا مَجْمُوعِ الْأَمَكْنَةِ الْوَاقِعَةِ فِي كُلِّ وَقْتٍ ، فَكَمَا اتَّصَلَتِ الْأَنْتَاتُ فِي نَظَرِ شُهُودِهِ .
 اتَّصَلَتِ الْأَمَكْنَةُ الَّتِي فِي كُلِّ آنٍ . فَعَلَى هَذَا التَّيَاسِ اتَّصَلَتِ الْأَرْضُ الْمَوْجُودَةُ الْآنَ
 مَعَ الْأَرْضِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْآزَالِ وَالْآنَ بَادِفُهَا كَذَا بِصِيرِ الْأَرْضِ كُلِّهَا أَرْضًا وَاحِدَةً فِيهَا
 الْخَلَائِقُ كُلُّهَا عِنْدَ شُهُودِ الْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى « وَأَشْرَفْتِ -

الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وحيى بالنبیین والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون» ووضع الموازين في أرض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه .

الإشراق الثامن

في الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شيء حركة جبليّة وعبادة فطريّة و
للإنسان مع تلك حركة^٢ اخرى اراديّة في طلب ما يظنّه خيراً وكمالاً وهذا المعنى
مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات وخصوصاً في الأفعال
لسعة دائرة وجوده و عظم قوسه الصعودي فان لكل شخص منه من ابتداء حدوثه
الى منتهى عمره انتقالات جبليّة وحركات طبيعيّة اشتدادية فاول نشأة الإنسان بحسب
جسمه وقلبه ، قوّة استعدادية ثم صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثم
صورة معدنيّة لمادّة بدنه منمّية لها الى كمال النشو ، ثم صورة حيوانيّة يدرك -
المحسوسات و يتحرّك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحيّة .

واول درجات الصور العقلية قوّة يسمي عند الحكماء بالعقل المنفعل ثم ينتقل
من صورة الى صورة حتى يتصل بالعالم العقلي ويلحق بالملاء الأعلى ان ساعده
التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات ان ولاءه الطبع والشيطان
وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحيّة و تعمير هذا القالب ليكون
مسكناً لقواها و معسكراً لجنودها ، ثم اذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المملكة

١- س ٢٩١ ي ٦٩

٢- وللإنسان مع ذلك حركة ارادية... ل، م - م، ن - آ، ق.

وقويت جنودها اخذت في تحصيل نشأة ثانية و منزل آخر فتوجّهت الى عالم آخر هو اعلى من هذا العالم و اشرف و اقرب الى بارئها فهذا معنى صراط الله الذي فطر عليه الخلق فالاستقامة عليها والتثبت فيها هو الذي اراده الله من عباده و ارسل لاجله رسوله اليهم لقوله : «وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض» والانعراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى الى جهنم التي قيل لها : «هل امتلاءت^٢ وتقول هل من مزيد» .

وهو ادق من الشعر و احد من السيف لان كمال الانسان في سلوكه الى الحق منوط باستكمال قوته اما العلمية فبحسب اصابة الحق في الانظار الدقيقة التي هي ادق من الشعر في السعالم الالهية .

واما العلمية فبحسب توسط القوة الشهوية والغضبية والفكرية في الاعمال لتحصيل ملكة العدالة و هي احد من السيف .

فللصراط المستقيم وجهان : احدهما ادق من الشعر والاخر : احد من السيف والانعراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك «ان الذين لا يؤمنون^٣ بالآخرة عن الصراط لناكبون» والوقوف على الوجه الثاني يوجب الشق والقطع و اليه اشير بقوله تعالى «يقفون في الحسيم» وقوله تعالى : «ولا تتركوا الى الذين^٥ فلكسوا فتسكم النار» و قوله تعالى : «انا قلتم الى الارض ارضيتم^٦ بالحياة الدنيا من الآخرة» .
قوله تعالى حكاية عن النبي صلى الله عليه وآله : «ان هذا صراطي^٧ مستقيماً فتبعوه اي مروا على الصراط الآخرة مستويين من غير انحراف و ميل وفي الخبر عنه صلى الله

١ - من ٥٢ الى ٥٢

٢ - من ١٥٠ الى ٢٩

٣ - من ١٢٢ الى ٧٦

٤ - من ١٠٤ الى ٧٣

٥ - من ١١١ الى ١١٥

٦ - من ١٩ الى ٢٨

٧ - من ١٥١ الى ١٥١

عليه وآله «يَمُرُّ الْمُؤْمِنُ عَلَى الصِّرَاطِ كَالْبَرْقِ» وورد أيضاً «ان الصِّرَاطَ يَظْهَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِلْأَبْصَارِ عَلَى قَدْرِ نُورِ الْمَارِّينَ عَلَيْهِ فَيَكُونُ دَقِيقاً فِي حَقِّ بَعْضٍ وَجَلِيلاً فِي حَقِّ آخَرِينَ» .

و يصدق هذا الخبر قوله تعالى : «نورهم يسعى^٨ بين ايديهم و بايمانهم» والسعى مشى وما ثمة طريق الا الصراط .
وانما قال : بايمانهم لان المؤمن في الآخرة لا شمال له كما ان الكافر لا يمين له .

وبالجملة النور هو نور القوة النظرية و بحسبه يمشى الانسان طريق الحق بقوته العملية فهذه الآية قد جمعت فائدة الخبرين المذكورين .
فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الاطراف ولا عرض له و لذلك ليس في قدرة البشر الاستقامة عليه الا من شاء الله .
وقال النبي صلى الله عليه و آله : «شيبتي سورة هود لمكان : فاستقم كما امرت^٩» فلاجرام يرد امثالنا النار ورداً «ما» لقوله تعالى : «ان منكم الا و اردتها ، كان على ربك حتماً مقضياً^{١٠}» .

كشَفُ "ملكوتي"

اعلم ان الصراط المستقيم الذي اذا سلكت اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذي انشأته لنفسك مادمت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية فهو في هذه الدار كساير المعاني الغايبة عن الحواس لا يشاهد له صورة حسيّة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمد لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنم اوله في الموقف و آخره

١٠- س ١٩ ، ي ٧٢

٩- س ١١ ، ي ١١٤

٨- س ٥٧ ، ي ١٢

على ' باب الجنة ' يعرف من يشاهده انه صنعتك و بنائك و يعلم انه قد كان في الدنيا جسراً مسدوداً على ' متن جهنم طبيعتك التي قيل لها : «هل امتلاءت وتقول^٢ هل مزيد» ليزيد في طولك و عرضك و عمقك « من ظل^٣ ذي^٢ ثلاث شعَب » اذ كان جسمك ظل^٤ حقيقتك و هو ظل^٥ غير ظليل « لا يغيها من اللهب^٤ » لهب الطبيعة بل هو الذي يقودها الى ' لهب الشهوات و توقد فيها نارها فالكمال من يطفى نارها بساء التوبة و ماء العلم في الموطن الذي فيه قوة قبول الاعمال والطاعات قبل قيام نشأة المجازاة.

الاشراق التاسع

في نشر الكتب والصحاحيف

كل ما يدركه الانسان بحواسه يرتفع منها اثر الى الروح و يجتمع في صحيفة ذاته و خزانة مدركاته و هو كتاب منظو اليوم عن مشاهدة الالبصار فيكشف^٥ له بالسوت ما يغيب عنه في حال الحيوة مما كان مسطوراً في كتاب لا يجليها الا لوقتها^٦ وقد مر^٦ ان رسوخ الهيئات و تأكيد الصفات وهو السستى عند اهل الحكمة بالسلكة وعند اهل النبوة والكشف بالسلك والشيطان يوجب خلود الشواب والعقاب .

فعلم ان الآثار الحاصلة من الافعال والاقوال في النفوس بسزلة النقوش .
الكتابية في الالواح « اولئك كتب في قلوبهم الايمان » و هذه الالواح النفسية يقال لها صحايف الاعمال و هذه النقوش والصور كما يفتقر الى قابل يقبلها يفتقر الى ناقش و مصور فالصواريون والكتتاب هم الكرام الكاتبون وهم ملائكة

١- يعرف من مساعده انه صنعتك... د.ط

٢- ص ٧٧، نى ٣٠

٣- ص ٥٥، نى ٢١

٤- ص ٧٧، نى ٣١

٥- تكشف له شعبات... د.ط

٦- لا حذوها له فيها الا...

٧- ص ٥٨، نى ٢٢

اليمين و ملائكة الشَّمال «اذ يتلقى^٨ المتلقَّيان عن اليمين وعن الشمال» و في الخبر
 «كل من عمل حسنة يخلق الله منها ملكاً يثاب به ومن اقترَف سيئةً يخلق الله منه
 شيطاناً يعذِّب به» : «ان الذين قالوا ربَّنَا الله ثم^٩ استقاموا تنزَّلَ عليهم الملائكة»
 الآية .

وفي مقابله «هَلْ أَنْبَأَكُمْ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلَ الشَّيَاطِينَ^{١٠} الآية وكذلك «ومن
 يَعِشْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا^{١١} فهو له قرين» وانما يخلد اهل الجنة
 في الجنة واهل النار في النار بالثبات والدوام الحاصلين في الاخلاق والملكات لا باحاد
 الاعمال فكل من فعل مثقال ذرَّةٍ من خير او شر يرى اثره مكتوباً في صحيفة
 ذاته او صحيفة اعلى منها و هو نشر الصَّحَاف و بسط الكتب فاذا حان وقت ان يقع
 بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء و رفع شواغل ما يورده هذه الحواس المعبر
 عنه بقوله تعالى : «و اِذَا الصُّحُفُ^{١٢} نُشِرَتْ» فيلتمت الى صفحة باطنة وصحيفة
 قلبه فمن كان في غفلة عن ذاته و حساب سره يقول عند ذلك : «ما لهذا الكتاب
 لا يغادرُ صغيرةً ولا كبيرةً الا احصيتها و وجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم
 ربك احداً^{١٣}» .

و منشأ ذلك كما مرَّ مراراً ان الدار الآخرة هي دار الحياة والادراك لقوله
 تعالى. «و ان^{١٤} الدار الآخرة لهي الحيوان» .

و مواد اشخاصها هي التأمُّلات الفكرية والتصوُّرات الوهمية فيتجسّم -
 الاخلاق والنَّيات في الآخرة «يوم تبلى السرائر^{١٥}» كما يتروَّح الاعمال والافعال

١٠- سر ٢٦، ي ٢٢١

٩- سر ٤١، ي ٣٠

٨- سر ٥٠، ي ١٦

١٢- سر ٨١، ي ١٠

١١- سر ٤٣، ي ٣٥

١٤- سر ٢٩، ي ٦٤

١٣- سر ١٨، ي ٤٧

١٥- سر ٨٦، ي ٩

في الاولي^١ والفعل ها هنا مقدّم " على الملكة وهناك بالعكس قال سبحانه في قصة ابن نوح : « اِنَّهٗ عمل غير صالح ^١ » وفي الخبر : « خلق الله الكافر من ذنب المؤمن » .
وفي كلام فيثاغورث : « اعلم انك ستعارض لك في اقوالك و افعالك و افكارك و سيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او فعلية ، صور روحانية و جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يوذيك في حيوتك و يحجبك عن ملاقة النور بعد وفاتك و ان كانت الحركة عقلية صارت ملكاً تلتذّ بمناذمته في دنيائك و تهتدي بنوره في آخرتك ^٢ الى جوار الله و كرامته .
فاذا انقطع الانسان عن الدنيا و تجرّد عن مشاعر البدن و كشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة و السرّ علانية و الخبر عياناً فيكون حديد البصر قارياً لكتاب نفسه بقوله سبحانه : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك ^٣ اليوم حديد » و قوله : « و كل انسان الزمان طائرته في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً اقرء كتابك كفى ^٤ بنفسك اليوم عليك حسيباً » .
فمن كان من اهل السعادة و اصحاب اليمين و كان معلوماته اموراً مقدّسة « فقد اوتى كتابه يمينه » من جهة عليين ، « ان كتاب الابرار ^٥ لفي عليين و ما ادرايك ما عليون كتاب » مرقوم يشهد السقربون « و من كان من الاشقياء - السردودين و كان معلوماته مقصورة على الجرميات فقد اوتى كتابه من جهة سجّين « ان الفجار ^٦ لفي سجّين » لكونه من السجّين السنكوسين لقوله : « و لو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم ^٧ عند ربهم » .

١ - س ١١١ ي ٤٨

٢ - س ٥٥٠ ي ٢١

٣ - س ٥٨٦ ي ٧

٤ - س ١٨٣ ي ٧

٥ - من اعراب - ج ١٠٩ ي ١٠٥

٦ - س ١٧٧ ي ١٤

٧ - س ٨٣ ي ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١

الاشراق العاشر في الحساب والميزان

لَعَلَّكَ قَدْ تَنَبَّهْتَ مِنَ الْأَصُولِ الَّتِي كَرَّرْنَا ذِكْرَهَا : إِنَّ كُلَّ مَكْتَفٍ يَرَى يَوْمَ
الْآخِرَةِ حَاصِلَ مَتَفَرِّقَاتِ حَسَنَاتِهِ وَسَيِّئَاتِهِ وَيَصَادَفُ جَامِعَ كُلِّ دَقِيقٍ وَجَلِيلٍ مِنْ
أَفْعَالِهِ فِي كِتَابٍ «لَا يَتَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ، وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا
حَاضِرًا وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا» .

والحساب عبارة عن جمع تفاريق المقادير والأعداد و تعريف مبلغها و في
قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل حسناتهم وسيئاتهم «وهو اسرع
الحاسبين ٢» و يعرف أيضاً كل احد مقدار عمله بمعيار صحيح يعبر عنه بالميزان
وان لم يسا و ميزان العلوم والاعمال ؛ موازين الأعجام والأثقال ، كما لا يساوى
ميزان الفلسفة وهو المنطق ميزان الارتفاعات والمواقيت وهو الأسطرلاب و ميزان
الدوائر والقسي و هو الفرجار و ميزان الأعمدة و هو الشاقول و ميزان الخطوط و
هو المسطر و غيرها من الموازين كالعروض للشعر والحس و الخيال لبعض المدرسات
والعقل الكامل للكلى وبالجملة يكون ميزان كل شى من جنسه ٣ .

الاشراق الحادى عشر في معنى النفخ

قال سبحانه : «ونفخ في الصور» ولما سئل النبي «صلى الله عليه و آله» عن -

٢- س ١٨ ، ٤٧

٤- س ٦ ، ٦٢

١- س ٢٢ ، ١٢

٣- ميزان كل شى يكون من جنسه . آق - دبط - م،ن

الصور ، ما هو ؟ فقال : «قَرْنٌ» من نورِ التَّقَمَةِ اسرافيل» فوصف بالسَّعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق و اسفله واسع او بالعكس و لكنَّ وجهه .
والصور بسكون الواو و قرء بانفتاحها ايضاً: جمع الصورة ، والنفخة نفختان نَفَخَةٌ يَطْفِي النار و نَفَخَةٌ يشعلها .

قال تعالى : «و نَفِخْ فِي الصُّورِ ۗ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» ثمَّ نَفِخَ فِيهِ أُخْرَى ۗ «فاذا هم قيام ينظرون» فاذا تهيَّأت هذه الصُّورُ كانت فتيلة استعدادها كالحشيش المحترق و هو الا استعداد لقبول الا رواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الا اشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها ، فينفخ اسرافيل نَفَخَةٌ واحدة فيمرُّ على تلك الصور فيطفئها و تمرُّ النفخة التي تليها و هو الا اخرى على الصور المستعدة للاشتعال و هي النشأة - الا اخرى فيشتعل بارواحها «فاذا هم قيام ينظرون» فيقوم تلك الصور احياء ناطقة بما ينطقها الله .

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول: «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مِرْقَدِنَا ۗ» و من ناطق بـ «الحمد لله الَّذِي اَحْيَانَا بَعْدَ مَا امَاتَنَا ۗ وَ اِلَيْهِ النُّشُورُ» .

و كلُّ يَنطِقُ بحسب علمه و حاله و ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ و يتخيَّل ان ذلك منام كما يتخيَّله المستيقظ ، وقد كان عند موته و انتقله الى البرزخ كالستيقظ هناك و ان الحياة الدنيا كانت له كالمنام و في الآخرة يعتقد في امر الدنيا و البرزخ انه منام في منام .

١- س ٢٩٩، ٦٨ قوله : الا من شاء الله. اي الذي قامت بيامته في هذه السَّاعة لعناءه في الحق و بَعَثَهُ و سَحَوهُ به بعد محو لا يُؤْبَرُ فِيهِ نَفْخُ الصُّورِ. قال علي عليه السلام: «لم يسف العطاء ما رددت بهما»

٢- س ٢٩٩، ٦٨

٣- س ٢٣٦، ٥٢

الإشراق الثاني عشر

في القيامتين الصغرى والكبرى

فالأولى معلومة من مات فقد قامت قيامته ، وكل ما في القيامة الكبرى له نظير في الصغرى و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلاق هو معرفة النفس و مراتبها و الموت كالولادة ففس الآخرة بالأولى «وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفساً واحدة» .

فسن اراد ان يعرف معنى القيامة الكبرى و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية و عود الروح الأعظم و مظهره اليه و فناء الكل حتى الافلاك و الاملاك و الارواح و النفوس كما قال تعالى : «فصعق من في السموات^٢ و من في الأرض إلا من شاء الله» و هم - الذين سبقت^٣ لهم القيامة الكبرى ! فليتمثل في الأصول التي سبق ذكرها من توجهه كل سافل الى عال و رجوع كل شيء الى أصله ، و من اثبات الحركات الطبيعية و غاياتها و النفسانية و غاياتها و اتصال النفوس الفلكية بنهاياتها العقلية .

و من نظر في الانقلابات الواقعة في أطوار خلق الإنسان من صورتها نطفة ثم حيواناً ثم عقلاً و هكذا الى ما شاء الله ؛ و يتحقق بمعنى قوله تعالى : «يا أيها الإنسان اتكأ تكأ كادح» الى ربك كدحاً فملاقيه» برهاناً و كشفاً لا سماعاً و تقليداً؛ لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى قال تعالى : « و لله ميراث السموات والأرض» و قوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجهه» و قوله : «كل من عليها

٢ - س ٢٩، ي ٦٨

١ - س ٣١، ي ٢٨

٣ - قوله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى هم الانبياء و الكمل من الاولياء الذين قامت قيامتهم في

٤ - س ٦٨٤، ي ٦

هذه النشأة و انصفوا بالولادة الثانية .

٥ - س ٤٢٨، ي ١٨

فان و يَبْقَى وجه ربك ذى الجلال والاكرام .
 و انكار من لم يَصِل الى هذا المقام و لم يَنْلِ هذه السعادة بذوق العيان او
 بوسيلة البرهان اما لغوره بعقله الناقص او لضعف ايمانه اعادنا الله و احوانا منه .
 و من تنور قلبه باليقين يشاهد تبدل اجزاء العالم : اعيانها و طبائعها و نفوسها
 فى كل لحظة (تبدل اجزاء العالم و اعيانها . خ، ل) .
 فالكل متبدل و تعييناتها متزايلة ، و من شاهد حشر جميع القوى الانسانية
 مع تباينها و تخالفها و اختلاف مواضعها فى البدن و تفنن آثارها المترتبة عليها فى
 هذه الدار الى ذات بسيطة روحانية و اضمحلها فيها هان عليه التصديق برجوع
 الكل الى الواحد القهار .

واعلم ان النفخة و ان كانت من جانب الحق واحدة لا يحاطه بجميع مساوئ
 نكتها بالنسبة الى الخلايق نفخات متعددة حسب تعدد الاشخاص كما ان الازمنة
 والاقوات المتمادية اهيها اتما هي ساعة واحدة بالقياس اليه « وما امر الساعة
 الا واحدة » والساعة ايضا مأخوذة من السعى لانه جميع الاشياء متوجهة اليه
 تعالى ساعية نحوه و تمام التحقيق فى هذا الباب يحتاج الى ملازمة طريقة اهل
 الكشف و كثرة المراجعة اليهم .

الاشراق الثالث عشر

فى الجنة والنار

• يجب ان يعلم : ان الجنة التى خرّجت عنها ابونا و زوجته لخصيتهم غير
 الجنة الآخرة التى وعد المنتقون بوجه .

لأن هذه لا يكون ظهورها إلا بعد خراب العالم و بوار السموات و انتهاء الدنيا و ان كانتا متفقين في الحقيقة والجوهر .

وبيان ذلك : ان الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع الى الله وكانت النهاية في كل حركة عين البدائه مرتبة و غيرها وجوداً و كمالاً ، فكان بين جنّة هبوط الأرواح وهي المسمّاة عند المحققين من اهل العرفان والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذرّيّة وبين جنّة صعود الأشبّاح مطابقة ، لأن حركات الوجود نزولاً على حدود حركاته ارتفاعاً على التّعاكس بين السّلسلتين وكلّ مرتبة من احديهما غير نظيرته من الأخرى لا عينها من كل وجه والاّ لزم تحصيل الحاصل و هو محال .

١ وبهذا المعنى قالت العرفاء : « ان الله لا يتجلّى في صورة مرّتين » وقد شبّهوا هاتين السّلسلتين بقوسى الدائرة اشعاراً بان الحركة الثانية رجوعيّة انعطافيّة لا استقاميّة

٤

واما مكان الجنّة والنار فاعلم انّه ليس لهما مكان في ظواهر هذا العالم لأنّه محسوس وكلّ محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنّة والنار من عالم الآخرة نعم مكانهما في داخل حجب السماوات والأرض ولهما مظاهر في هذا العالم وعليها يتحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما والنقول والروايات في ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها في المبدء والمعاد ٢ .

قال بعض العرفاء ٣ : « واعلم عصمنا الله و ايّاك ان النار من اعظم المخلوقات و

١- في نسخة : د، ط : «ولهذا المعنى» .. والمتكلم بهذه الكلمة الشيخ الاكبر محيي الدين وتلميذه القونيوى وسائر من تبعهما قال الشيخ الاكبر : «ان في جمال الحق سعة لو تكرر لضايق نحن قد ذكر مأخذ هذه القاعد في شرحنا على المقدمة

التي صنفها العارف القيصري» طبع مشهد ١٣٨٥ هـ ق ومصباح الانس س ١٤ .

٢- المبدء والمعاد ط ١٢٢٤ هـ ق ص ٢٨٠ و كذا ذكر وجه التوفيق بينهما في الاسفار مفصلاً مبحث النفس

ط ١٣٨٢ هـ ق ص ١٧٠ ، ١٧١ .

٣- والقائل الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية .

بعيدة القعر وهي تحوى على حرور و زمهرير ففيها البَرْد على ' اقصى ' درجاته والحرور على ' اقصى ' درجاته و بين اعلاها وقعرها خمس و سبعون مائة من السنين وفي دار حرورها هواء " محرق لاجمر لها سوى بنى آدم والاحجار المتخذة آلهة والجن لها كما قال : «وقودها الناس^٤ والحجارة ؛ فككبوا فيها هم الغاوون^٥ و جنود ابليس اجمعون» .

و خلقها الله من صفة الغضب لقوله : «ومن يحثل^١ عليه غضبي فقد هوى^١» ولذلك تجبرت على الجبارة و قصمت المتكبرين ومن اعجب ما رويانا عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه كان قاعداً مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدفة عظيمة فارتاعوا فقال صلى الله عليه و آله : اتعرفون ما هذه الهدفة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم. قال: "حجر" القى من اعلى جهنم منذ سبعين سنة^٢ الا ان وصل الى قعرها وكان و صوله الى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدفة» فما فرغ من كلامه الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة ، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله : «الله اكبر» فعلم الصحابة : ان هذا الحجر هو ذاك و انه منذ خلقه الله يهوى في جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في قعرها .

قال تعالى^٣ : «ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار» فكان سعيهم تلك الهدية التي اسمعهم الله ليعتبروا (فكان سماعهم تلك..... خ.ل) .

و روى عن النبي صلى الله عليه و آله ، انه سئل عن قوله تعالى^٤ : «سار هينه صعودا^٥» فقال : انه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفاً ثم يهوى فيه كذلك ابداً .

٥- سر ٢٦ ي ٩٤

٧- سر ١٠١ ي ١١١

٤- سر ٢٢ ي ٢٢

٦- سر ١٢٠ ي ٨٣

٨- سر ١٨٤ ي ١٧

وقال ايضاً : يكلّف ان يصعد عقبة في النار كلّما وضع يده عليها ذابت فاذا رجعها عادت و اذا وضع رِجله ذابت فاذا رفعها عادت و يهوى فيه الى 'اسفل' سافلين .

فذلك الصعود هو سفر الطبيعة من اعلى 'طبقتها الى' اسفلها .
فانظر ما اعجب كلام الله و ما اللطف تعريف النبي «صلى الله عليه وآله» و اشارته و ما اعرب تعليمه .

الاشراق الرابع عشر

في الاشارة الى 'مظاهر الجنة والنار

انّ لكل معنى من المعاني الاصولية حقيقة و مثالا و مظهراً فالانسان مثلاً له حقيقة كلية و هو الانسان العقلي الجامع لجميع خواصه و لوازمه ، مظهر لاسم الله و هي الروح المنسوبة الى الله في قوله : فنفتخت فيه ا من روحى .
وله امثلة شخصية كزيد وعمرو وله مظاهر كالمرآى الصقالية والمشاهد الحسية فكذلك للجنة حقيقته كلية هي روح العالم ومظهر لاسم الرحمن «و يوم نحشر المنتقمين الى الرحمن^٢ وفداً» ولها مثال كلّي وهو العرش الاعظم مستوى الرحمن ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ولها مشهد و مظاهر جزئية .
وكذلك النار لها حقيقة كلية جامعة هي البعد عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار والمنتقم ولها نشأة مثالية كلية هي طبقات سبعة تحت الكرسي «موضع القدمين قدم الجبار» و قدم صدق^٣ عند ربك» وفيه اصول السدرة التي هي «شجرة -

٢ - س ١٩ ، ي ٨٨

١ - س حجر ١٥ ، ي ٢٩

٣ - سورة الهمزة ، ١٠٤ ، ي ٧ . في نسخة داط : وفيه اصول السدرة التي هي من

الزَّقْوْمُ طعام الاثيم» وهناك ينتهى اعمال الفُجَّار والمنافقين ولها امثلة جزئية هي طبيعة كل احد و هواه فى اولاه و اخراه ولها ابواب و مشاعر و هى سبعة و هى عين ابواب الجنة فاتها على شكل الباب الذى اذا فتح الى موضع انسد به موضع آخر فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الابواب مفتوحة على الفريقين اهل النار و اهل الجنة الا باب القلب فانه مطبوع على اهل النار ابدأ «لا يفتح لهم ابواب السماوات ، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجسل في سم الخياط» .
 لأن صراط الله ادق ، من الشعر فيحتاج من يسلكه الى كمال التدقيق والتلطيف و انى تيسر للحمقاء الجاهلين خصوصاً مع الاغترار والاستبداد برأيهم من غير تسليم و انقياد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنة ثمانية و هذا الباب الذى لا يفتح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو فى السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب وهى «النار التى تطلع على الافئدة^٢» وللنار على الافئدة اطلاع لا دخول. لغنى ذلك الباب فهو كالجنة حقت بالسكره .

والشور حجاب مضروب بين الفريقين يسى الاعراف بين الجنة والنار و هو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه «وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها^٢ وهم يطمعون . الآية» .
 و اعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض على ما كانت عليه اذ كانت ارتقا فرجعتا الى صفتها من الرقيق والكواكب كلها مناعة و غاربه على اهل النار بالحرور على المقرورين و بالزهمير على السحرورين و ذلك بعد السواخذة و

١- ابواب السماء . سورة ١٧ ، ٢٨

٢- س ١٧ و ٢١

٢- س ١٠٤ و ٦

استيفاء العذاب بما هو اجرموا و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لكل انسان بحسب ما يبرده او يسخنه كالظَّمان يجد ماءً بارداً فيجد له من اللذَّة لا ذهابه حرارة العطش و كذلك ضدّه .

تنبية

ذكر بعض اكابر العرفاء في قوله تعالى : « واتَّقوا النار التي ^٢ وَّقودها الناس

والحجارة» .

: « ان النار قد يتخذ دواءً لبعض الامراض و هو الداء الذي لا يشفى الا بالكي من النار فقد جعل الله النار وقايةً في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلى به و اى داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواءً كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داءً عظيماً اعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل في الحدود الدنياوية و وقايةً من عذاب الآخرة» . انتهى كلامه .

اقول : هذا في حق المؤمن الفاسق واما في حق الكافر فسنبيته عليه فيما

سيأتى انشاء الله^٣ .

تنبية اخرى (آخر . خ ، ل)

لما اشرنا الى ١ : ان الجنة فوق السماء السابعة بل داخل في حجب السماوات . فاعلم ان كثرة الاثير و اشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات

١- وهو الشيخ العارف الكامل المكمل محيي الدين ابن عربي في فتوحاته المكية

٢- سور بقره ٢ فالقوا نار التي ، ي ٢٢

٣- في اكثر النسخ « واما في حق الكافر فسنبينه فيما سباني » من دون ذكر لفظ عليه .

تحت القدر و فوقه بوجه كما يؤثر في المولّدات و نضج هذه الفواكه و المعادن في حرارة الصّيف مع كونها ناراً كذلك من عرف نشأة الآخرة و موضع الجنة و النار و ما في فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الا لتذاذ لا كليه من اهل الجنان ؛ علم اين النار و اين الجنة ، و ان نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعّر ارض الجنة فيحدث النار حرارة في مقعّر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من المأكولات و لا نضج الا بالحرارة و هي لها كحرارة النار تحت القدر فان مقعّر ارض الجنة هو سقف النار و الشمس و القمر و النجوم كلها في النار اودعها الله فيها و في احكامها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و منافع حيوانات الجنة فيفعل بالاشياء هنالك علواً كما كانت تفعل بها هيها سفلاً و كما هو الامر هيها كذلك ينتقل الى هنالك بالمعنى و ان اختلفت الصّور فافهم ان كنت موقفاً .

الاشراق الخامس عشر

في احوال يعرض يوم القيامة على الجملة

و تفصيلها مستفادة من القرآن و الحديث على اتمّ تفصيل و اوضحه الا انه نبأ عظيم و الناس عنه معرضون .

واعلم ان القيامة كما اشّرنا اليه من داخل حجب السماوات و الارض فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن لان الغيب و الشهادة لا يجتمعان و لذلك ورد عن النبي «صلى الله عليه و آله» : «لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول الله الله» و منزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فلا يقوم الا «اذ زلزلت

١- وفي التفسير : ان النبا العظيم هو علي بن ابي طالب «هو النبا العظيم و فلك نوح» لان بوجوه وانفماره في مبدئه تقوم القيامة. وقال : لو كشف العطاء ولمرى ان الجنة خلقت من طل لطفه و النار من هيبتة و قهره «عاشق بر لطف و بر قهرش بجد» وفي حقه ورد : انه نسيم الجنة و النار .

الأرض زلزالها^٤ ، «وانشقت السماء^٥ فهي يومئذ واهية وانتشرت الكواكب^٦ وكوّرت الشمس^٧ وخسف القمر^٨ و سيّرت الجبال^٩ و عطّلت العشار^{١٠} و بعث مافي القبور^{١١} و حصل مافي الصدور» .

فمادام السالك خارج حجب السموات والأرض فلا يقوم القيامة «ومن مات فقد قامت عليه القيامة» والله سبحانه داخل هذه الحجب «و عنده علم الساعة^{١٢} و هذا هو الجواب الحق مع الكفار اذ قالوا : «متى هذا الوعد ان كنتم صادقين^{١٣}» .

فمن كان بعد على وجه الأرض مع هذه الطبيعة الزائلة الحاجة عن انوار الآخرة لم يحشر بعد الى الله فاذا خرج عن الدنيا حشر اليه تعالى و قامت قيامته . واذا مات كل واحد بنفخ الصور قامت القيامة الكبرى «فاذا نفخ في الصور فصعق من في السماوات . الآية» فظهر نور الانوار وانكشف ضوء الحقيقي و تجلى جمال الآحادية فلم يبق لانوار الكواكب عنده ظهور فهي مطموسة الانوار مطوية السماوات بيمين الحق و يتصل كل مستفيض بالمفيض عليه فجمع الشمس والقمر واذا اتحد ذوالنور مع النور والفعل بالفاعل لم يبق من القوى والحواس تأثير ولا للمحسوس بما هو محسوس عين ولا اثر .

«لا يرّون فيها شمساً^{١٥} ولا زمهريراً، وحمّلت الأرض^{١٦} والجبال فدكتا دكة واحدة» لانهما ابدأ في الزلزال والاندكاك من خشية الله لا استقرار لهما ولا جمود

٥- س ٦٩، ي ١٦

٧- س ٨١، ي ١

٩- س ٥٢، ي ١٠

١١- س ١٠٠، ي ٩، ١٠

١٢- س ٨٩، آية ٢٢

١٥- س ٧٦، ي ١٣

٤- س ٩٩، ي ١

٦- س ٨٢، ي ٢

٨- س ٧٥، ي ٨

١٠- س ٨١، ي ٤

١٢- س ٩، ي ١٦

١٤- س ٣٩، ي ٦٨

١٦- س ٢٩، ي ١٤

في الواقع بل الجبال كالسحاب في الذوبان والسيلان والحسّ يغلط فيها «فترى - الجبال تحسبها^٤ جامدة^٥ وهي تمرّ مرّ السحاب فيومئذ وقعت الواقعة» .
 فإذا كشف الغطاء يرى كل شيء على أصله من غير تغليط وتزويق فالسّماء والأرض وغيرهما لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية التي ركبت من موادّ وصور و أعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الذي مظهره الحواس وانفعالاتها فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذي يفعل منه الحواس بل يشاهد هذه الأشياء في عرصة الآخرة بحقايقها بمشعر^٦ أخروي يتنوّر بنور ملكوت الله «تعالى شأنه» مشاهدة الأصل والمخبر وملاحظة الباطن والسرّ فيشهد الجبال «كالعين المنفوشة^٧» لضعف وجوده و يتحقّق بمعنى قوله تعالى شأنه : «ويستلونك^٨ عن الجبال فقلّ ينسفها ربّي نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عرجاً ولا أمتاً .

ويشاهد يومئذ نار جهنم «وقودها الناس والحجارة^٩» وهي نار تاكل بعضها بعضاً و يوصول بعضها على بعض وهي نار تذر العظام رمياً وتري البحار مسجورة بها كما قوله : «واذا البحار سجّرت^٩» .

وهذه النار غير النار التي تطلع على الأفئدة فان هذه قد تخبتت وذلك بالنوم الذي قد يتعمّم به اهل العذاب فيخفّف عنهم بذلك من الآلام على قدره «كلّما خبت^{١٠} زدناهم سعيراً» وهذا مستأيد على انها نار محسوسة تقبل زواله والنقصان لان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف .

٥ - س ٠٦٩ ي ١٥

٧ - س ٠٢٠ ي ٩٧

٩ - س ٠٨٨ ي ٦

٤ - س ٠٢٧ ي ٩٠

٦ - س ٠١٠١ ي ٤

٨ - س ٠٦٦ ي ٠٦ - س ٠٢٢ ي ٢٢

١٠ - فار عدد قد يحبو بالنوم الذي ... الح . دوط

١١ - س ٠٩١ ي ١٢

و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت يعنى النار المتسلطة على اجسادهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب الى بواطنهم وهو التفكر فى الفضيحة والهول يوم القيامة و هو اشد من العذاب الجسماني و يحضر الخلايق كلهم فى عرصات القيامة «فاذا هم^{١٢} بالساهرة» وينكشف الاغطية والحجب لاهل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون^{١٣}» واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربنا لا تجعلنا^{١٤} مع القوم الظالمين» و «نادى اصحاب النار اصحاب الجنة^{١٥} ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا: ان الله حرّمهما على الكافرين» .

والمتخلصون عند ذلك عن البرازخ يتوجهون الى الحضرة الربوبية «فاذا هم^{١٦} من الاجداث الى ربهم ينسلون» .

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفي التضاد و يقام بين الجنة والنار فى صورة كبش املح و يذبح بشفرة يحيى وهو صور الحياة بامر جبرئيل مبدء الارواح و مئى الاشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السرمد بموت الموت و حياة الحيوة والجحيم يحضر فى العرصة على صورة بعير و جيبى يومئذ بجهنم (ليتذكر الانسان . خ، ل) يتذكر الانسان و يشاهدها اهل العيان «و برزت الجحيم^{١٧} لمن يرى» فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفرعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحرقت السماوات والارض .

فهذه من علوم الآخرة وهى كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجملة انقول.

١٢ - س ٤٣ ، ٤٤ ، ٧٧

١٥ - س ٤٣ ، ٥٥

١٢ - س ٧٩ ، ١٤

١٤ - س ٤٦ ، ٢٥

١٦ - س ٣٦ ، ٥١

١٧ - س ٧٩ ، ٣٦ - س ٢٦ ، ١١

ان مواطن القيامة سبعة وهي: العَرَضُ وَاخْذُ الْكُتُبِ وَالْمَوَازِينُ وَالصِّرَاطُ
وَالْأَعْرَافُ وَذَبْحُ الْمَوْتِ وَالْمَأْدَبَةُ الَّتِي يَكُونُ فِي مِيدَانِ الْجَنَّةِ .

أما العَرَضُ فهو مثل عَرَضِ الْجَيْشِ يَعْرِفُ أَعْمَالَهُمْ فِي الْمَوْقِفِ وَقَدْ وَرَدَ عَنْهُ «صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» إِنَّهُ سَأَلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَسَوْفَ يُحَاسِبُ أَحْسَابًا يَسِيرًا» فَقَالَ:
ذَلِكَ هُوَ الْعَرَضُ فَإِنْ مِنْ نَوْقِشٍ فِي الْحَسَابِ عُذِّبَ «فَيَعْرِفُ الْمَجْرِمُونَ^٢ بِسِيْمَاهُمْ»
كَمَا يَعْرِفُ الْأَخْيَارُ هِيْمَانًا بِزِينِهِمْ .

وأما الكُتُبُ «فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ يَمِينَهُ فَسَوْفَ يُحَاسِبُ أَحْسَابًا يَسِيرًا وَ
يُنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَرْورًا^٣» وَهُوَ الْمُؤْمِنُ السَّعِيدُ لِأَنَّ كِتَابَهُ مِنْ جِنْسِ الْأَلْوَاحِ -
الْعَالِيَةِ «وَالصُّحُفِ الْمَكْرَمَةِ السَّرْفُوعَةِ الْمَطْهَرَةِ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَرَّةٍ^٤»
«وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ شِمَالَهُ^٥» وَهُوَ الْمُنَافِقُ الشَّقِيُّ لِأَنَّ كِتَابَهُ مِنْ جِنْسِ الْأَوْرَاقِ -
السُّفْلِيَةِ وَالصَّحَائِفِ الْحَسِيَةِ الْقَابِلَةِ لِلْأَحْتِرَاقِ كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ: «إِنَّ كِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِي
سَجِّينٍ^٦ وَمَا أَدْرِيكَ مَا سَجِّينٌ كِتَابٌ مَرْقُومٌ كَوِيلٌ^٧ يَوْمئِذٍ لِلْكَذَّابِينَ» وَأَمَّا الْكَافِرُ
فَلَا كِتَابَ لَهُ وَالْمُنَافِقُ سَأَلَ عَنْهُ الْإِيمَانَ وَمَا أَخَذَ عَنْهُ إِلَّا سَلَامًا وَقِيلَ فِي حَقِّهِ «إِنَّهُ
كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ^٨» فَيَدْخُلُ فِيهِ السَّعْطَلُ وَالشَّرْكَ وَالْجَاهِدُ وَيَكُونُ الْمُنَافِقُ
فِي بَاطِنِهِ وَاحِدًا مِنْ هَؤُلَاءِ وَلَا يَنْفَعُ لَهُ صُورَةُ الْإِسْلَامِ وَيَنْفَعُ لِلْعَوَامِ وَالضَّعِيفَاءِ .

وأما مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَهُ^٩ ظَهَرَ فَمِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ قَنَبِدُودًا^٩ وَرَاءَهُ ظُهُورَهُمْ
وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا» فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قِيلَ لَهُ خُذْ مِنْ وَرَاءِ فَهَرَكِ أَيُّ: مَنْ

٢ - ص ٥٥٥ و ٥٥٦
٤ - ص ٨٠٠ و ٨٠١
٦ - ص ٨٣ و ٨٠٧
٨ - ص ١٨٢ و ١٨٣

١ - ص ٨١ و ٨٢
٣ - ص ٨١ و ٨٠٧
٥ - ص ٦٩ و ٢٥
٧ - ص ٦٩ و ٢٣
٩ - ص ١٨١ و ١٨٢

حيث نبذته فيه في حيوتك الدنيا « قيل ارجعوا ورائكم فالتمسوا نوراً^{١٠} » و هو كتابه المنزّل عليه لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره «ظنّ ان لن يحور^{١١} » .
واما الموازين فيجعل فيها الكتب والصّحايف كما يوزن ههنا الاّ نظار الصحيحة والفاصلة بعلم الميزان ليظهر صحّتها وفسادها و يستبان صحيحها من فاسدها و آخر ما وضع في الميزان قول العبد: « الحمد لله » ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله :
« الحمد لله ملاء الميزان » .

وكفّة ميزان كلّ احد بقدر علمه و كل ذكر و عمل يدخل فيه الاّ لا اله الاّ الله، لان كل عمل له مقابل في عالم التّضادّ و ليس للتوحيد مقابل الاّ الشّرك ، ولا يجتمعان في ميزان احد، اذ اليقين الدائم كما لا يجمع ضدّه لا يتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفّة الاّ اخرى ولا يرجح عليها شئ كما يدلّ عليه حديث صاحب السّجلات* واما المشركون «فلا تقيم لهم^{١٢} يوم القيامة وزناً» لان اعمال خيرهم محبوبة .

واما الصّراط فهو طريق الجنّة يشتمل عليه الشرع الاّ نور و هو ههنا معنى و في الاّخرة له صورة محسوسة يقول الله لنا: «وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السّبيل فتفرّق بكم عن^{١٣} سبيله»

ولما تلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» هذه الآية خط خطاً وعن جنبه خطوطاً فالمستقيم هو صراط التّوحيد الذي سلكه جميع الانبياء و اتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال ، والمشرك لا قدم له على صراط التّوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود والموخذ و ان كان فاسقاً لا يخلد

١٠ - س ٥٧ ، ي ١٢ ١١ - س ٨٤ ، ي ١٤ * السجلات جمع السجل اي الدفتر فقد ورد ان رجلا لم يعمل خيراً وقد تلفظ يوم بكلمة «لا اله الاّ الله» مخلصاً فيوضع في مقابله تسعة وتسعون سجلاً من اعمال الخير ظاهر الحديث المقابلة وزاد عليها المصنف المعادلة
١٢ - س ١٨ ، ي ١٠٥ ١٣ - س ٦ ، ي ١٥٤

فى النار بل يُمْسِكُ و يسئل و يعذَّب على الصراط، وهو على متن جهنم غايب فيها والكلايب التى فيه بها يُمْسِكُهُمُ الله عليه
ولما كان الصِّراط فى النار وما ثمَّ طريق الى الجنة الا عليه ، قال تعالى: «وان منكم الا واردةا كان على ربك ا حتماً مقضياً» وهذه الكلايب والخطاطيف والحسك كما ورد فى الحديث هى: لاصور اعمال بنى آدم» وهى القيود والتعلقات بالأمور الدنيا تمسكهم على الصِّراط فلا ينتهضون الى الجنة ولا يقعون فى النار حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمان فمن تجاوز ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسر انظره الله ومن عفى عفى الله عنه ومن استقصى ا حقه ههنا عن عباده استقصى الله حقه منه هناك ومن شدد^٢ على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد فى الحديث : انما هى اعمالكم ترد عليكم . فالتزموا مكارم الاخلاق هو غداً يعاملكم بما عاملتم به عباده .

واما الاعراف فهو: سور بين الجنة والنار، «باطنه^٣ فيه الرحمة» وهو ما يلى منه الجنة «وظاهره من قبله العذاب» وهو ما يلى منه النار، يكون عليه من تساوت كفتتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى النار وبعين اخرى الى الجنة وما لهم رجحان بما يدخلهم احدى الدارين فاذا دعوا الى السجود وهو الذى يبقى يوم القيامة من التكليف فيسجدون فيرجح ميزان حسناتهم فيدخلون الجنة ولو جاءت ذرة لاحدى الكفتين لرجحت بها فيطعمون فى كرم الله وعدله وانه لا بد لكلمة «لا اله الا

١- سر ١٩٠ ي ٧٢

٢- ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه . فى نسخة المطبوعة : من شدد على هذه الآية من الله عليه ، والظاهر انه اشتباه بين من النسخ .

٣- سورة ٥٧، آية ١٣

٤- فى بعض النسخ: وهو ما يلى الجنة منه وما يلى النار منه .

الله» عناية بصاحبها لقول الله فيهم : «وعلى الأعراف رجالٌ يُعرفون كلاًّ بسيماهم الآيات .

واما ذبح الموت فان الله يظهره يوم القيامة في صورة كبشٍ أَمْلَحٍ ويأتي يحيى «عليه السلام» ويده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادى منادياً اهل الجنة «خلود» بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت .

وليس في النار في ذلك الوقت الا الذين هم اهلها و ذلك يوم الحسرة و اتمما سمى بها لانه حسر للجميع اى ظهر عن صفة الخلود الدائم للطائفتين فاما اهل الجنة اذ اراوا الموت سرؤوا سروراً عظيماً فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك الدنيا و كنت خير و ارد علينا و خير تحفة اهداها الله الينا قال النبي «صلى الله عليه و آله» : «الموت تحفة المؤمن» .

واما اهل النار اِذَا بَصَرُوهُ يَفْزَعُونَ مِنْهُ يَقُولُونَ: «لَقَدْ كُنْتَ شَرًّا و ارد علينا حلت بيننا و بين ما كنا فيه من الخير و الدعة» ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح ممّا نحن فيه، ثم تغلق ابواب النار غَلَقًا لا يَفْتَحُ بعده و ينطبق على اهلها و يدخل بعضها على بعض ليعظم الضغامة^٥ على اهلها فيها و يرجع اسفلها اعلاها و اعلاها اسفلها ، و يرى الناس و الشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كان تحتها النار العظيمة «يغلى كغلى الحميم»^٦ فيدور بمن فيها علوا و سفلا «كلّما خبّت^٧ زدناهم سعيراً» بتبديل الجلود .

واما المأدبة فهي لاهل الجنة و فيها درة مكّة بيضاء نقيّة منها ، يأكلون و في

٥- ليعظم الضغاط... د، ط - آ، ق

٤- س٧، ي٤٤

٦- س٤٤، ي٤٦

٧- س١٧، ي٦٩

ذلك الوقت يجتمع اهل النار في مندبة فاهل الجنة في المئادب و اهل النار في المنادب و طعامهم في المأدبة زيادة كبداون لمناسبة الحيوة التي في عنصر الماء للحيوان - البحري والكبد ايضاً بيت الدم و هو مركب الحيوة لمكان الروح الحيواني فهو بشاره لاهل الجنة ببقاء الحيوة ابدآ وطعام هؤلاء في المندبة طحال الثور والطحال بيت الوسخ يجتمع فيه اوساخ البدن وما يعطيه الكبد من الدم الفاسد والثور حيوان ترابي طبعه البرد واليبس والارض محمولة على قرن الثور و جهنم على صورة الجاموس فالطحال من الثور لغذاء اهل النار اشد مناسبة لما في الطحال من الدم مويّة لا يموتون ولما فيه من اوساخ البدن لا يحيون^٨ فيورثهم اكله سقماً ومرضاً وبؤساً ثم يدخل اهل النار ، النار واهل الجنة الجنة «فما هم منها بمُخرجين»

الاشراق السادس عشر

في كيفية خلود اهل النار الذين

هم اهلها فيها

هذه مسألة عويصة وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل تسرمد العذاب عليهم الى مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مستى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها و انهم ما يكون الى مالا نهاية له فان اكل من دارين عماراً و لكل منهما مالاؤها .

والاصول الحكيمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل موجود

٨- في بعض النسخ: «لا يحيون صورهم الله» وهو غلط فاحس و انما من النسخة المطبوعة من ١٢٩٨ د و

٩- س ١٥ ي ٤٨

غاية يَصِلُ إليها يوماً وان الرحمة الالهية وسعت كل شيء كما قال جل ثناؤه :
«عذابي أصيب به من اشاء و رحمتي وسعت كل شيء» .

وعندنا أيضاً اصول دالة على ان الجحيم و آلامها و شرورها دائمة باهلها ، كما
ان الجنة و نعيمها و خيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر .
وانت تعلم : ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية ولو كان
الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاشية لاختل النظام بعدم
العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس
المكثارة كشياطين الائنس والنفوس البهيمة كجهلة الكفار .

وفي الحديث الرباني : «انى جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم» قال
سبحانه : «ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول منى لاملئن
جهنم من الجنة والناس اجمعين» .

فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة لانها لا يمكن ان ساير الطبقات الممكنة في
ممكن الا مكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلثوا اكثر مراتب هذا العالم
عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في
هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب و يتعم بها اهل الذل والقسوة
المبعدون عن دار الكرامة والمحبة والنور .

فوجب في الحكمة الحققة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في -
القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه التلازم النافذ في قدره -
الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعاً فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء
الهي و مقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والامور

الذاتية التي جبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذينة ، و ان وقعت المفارقة عنها امدأ بعيداً ، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها زماناً مديداً ، كما قال تعالى ١ : «وحيل ٢ بينهم وبين ما يشتهون» والله متجلٌ بجميع - الأسماء في جميع المقامات وال مراتب فهو الرحمن الرحيم و هو العزيز القهار و في الحديث «لولا ان تذبون لذهب بكم و جاء ب قوم يذبون» .

وقال بعض المكاشفين ٤ يدخل اهل الدارين فيهما الشعداء بفضل الله و اهل - النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الا لم جزاء العقوبة موازياً لسدة العسر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيماً في الدار التي يخلدون فيها بحيث اتهم لو دخلوا الجنة نالتسو العدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتكذذون بسا هم فيه من نار و زمهريز و ما فيها من لدع الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والثور و لهم ٥ احسان من الحور لان ضياعهم يقتضى ذلك . الا ترى الجعل على طبيعة يضرر بريح السورد و يلتذ بالنس والسحرور من الانسان يتألم بريح السبك فاللذات تابعة لسلابهم و ان الانسنة

و نقل في الفتوحات السكية ٦ عن بعض اهل تكسف انه قال : انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة و ينسى ابوابها انصتق .

قعرها «الجرجير» و يخلق الله لها اهلها يسلاها» .

٢ - من ٥٢١ الى ٥٢

٤ - وهذا العرف المذهب ان العرس في الجنة انما هو العرس في الدنيا و هو العرس في الدنيا و هو العرس في الدنيا

٥ - ولهم العسائر من الحور

٦ - فتوحات المكنة ط ١٠٠٨٨ ١٠٠٨٨ ١٠٠٨٨ ١٠٠٨٨ ١٠٠٨٨

قال القيصرى فى شرحه للفصوص : و اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود و صفة و فعل " الا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون الى رحمة و هو الرحمن الرحيم ، و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابداً و ليس ذلك المقدار من العذاب ايضاً الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل :

و تعذيبكم عذب" و سخطكم رضى و قطعكم وصل" و جوركم عدل"*

١- شرح القيصرى على فصوص الحكم ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٤٦ «العصر الهوى» وقد بين هذا التحقيق فى الفص الاسماعيلى ايضاً ص ٢٢٨ و الشيخ العارف ، ابن العربى يشير فى امثال هذه المواضع الى ما فيها من الرحمة الحقيقية و هى من المطلعات المدركة بالكشف لانه ينكر تعود بالله وجود العذاب وما جاء فى الكتاب الالهى انواع العذاب فى النسأة الدنياوية حاكية عن العذاب فى الآخرة ، لان عذاب الآخرة ابقى و ادوم فالصير الى ما حققناه .

* - لابسى بذكر مسألة دوام العذاب و خلود الكفار وما يرد على المصنف العارف التحرير والشيخ الاكبر ابن العربى و اتباعه و عمدة استدلال المصنف و نقاوة حجته على انقطاع العذاب يرجع الى الدليلين :

الاول : ان فطرة التوحيد اى الفطرة الله التى فطر الناس عليها اصل ثابت فى السعداء والاشقياء والفطرة الذاتية لانزول بطريان الفسق والكفر والكفر والفسق صفتان عرضيتان بالنسبة الى الفطرة الاولى والمقاوم الذاتى الداخلى تغلب على الصفة العرضية الموجبة للعذاب و الى هذا اشار اسناد «١» مشايخنا العظام .

خلقان همه بفطرت توحيد زاده اند
از رحمت آمدند بر رحمت روند خلق
اين شرك عارضى شمرو عارضى يزول
اينست سر عشق كه حيران كند عقول

اصل نقدش لطفو دادو بخشش است قهر بر وى چون غبارى از غشا است

الثانى ان الرحمة الواسعة وسعت كل شىء وسبقت على غضبه و مقتضى الرحمة الرحمانية غلبتها على الفضب و تخلص الكفار عن النار يرد عليه ان مبدء العذاب فى الكفار امر جوهرى و طبيعة ثانوية حاصلة من تكرر الفسق والفجور ولهذا كانت حركت الكفار فى الآخرة الى الصور المولمة المؤذية حركة دورية و اذا لم تكن لهم الحركة المستقيمة لامحالة يقفون فى النار الذين رسخت فى باطن وجودهم الهيئات الردية والصور البهيمية ليس لهم رافع خارجى ولا دافع داخلى يدور عليهم العذاب على الدوام و يتجدد عليهم الصور المولمة

⇨

و ذكر بعض المحققين من اهل الكشف^١ «ان من الاحوال التي فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله .

قال تعالى^٢ : «وقضى ربك الا تعبدوا الا الله» وهذه عبادة ذاتية» وقد سبق متنا القول بان جميع الحركات والانتقالات في ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفي سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل في السالكين اليه . واما بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على اقربه قريبا وعلى سلوكة الجبلي سعيا و امعانا و هرولة و ان كان من الاشقياء الكافرين فهو اما من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهائم لا يفقه شيئا

⇐

ازلا و ابدآ وغايه وجودهم ذوق النار والانغمار في العذاب و يؤده قوله تعالى: «خلف هؤلاء للنار ولا ابال»^٣ وهؤلاء للجنة ولا ابالي» .

والرحمة الرحمانية وسعت كل شئ حتى الكفار وهذا لانها في دوام العذاب لان المخلدون في النار بالنسبة الى اهل الجنة اقلون وهذا معنى سبغة الرحمة على العذاب .

واعلم انه لا مبدء لحركة اهل النار لا خارجا ولا داخلا لان المتحرك في الاخرة مسكف بذاته ومبدء ذاته «الانبوت في الاخرة» حتى نخلص عن النار «ولا يحى» اي لا يصل السعادة والنعمة و حرام عليه راحة الرحمة .

والمصنف العلامة «فده» قد رجع عن هذا القول في رساله العرسه الى صنفها بعد هذا الكتاب وقال «واما انا والذي لاح لي بما انا مشغل به من الرضايات الطمعه والعمله ان دار الجحيم ليست تدار نعم ر انما هي موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم.....زلزل هناك موضع رحمة وراحه واطمئنان المرشيه ط٢٥ ١٢١٥ هـ و ص ١٩٥ .

ومما ذكرناه ظهر ان ما قبل في هذا المقام من الخطايع العذاب و ضرورته عندنا غير محتمل في حصار وما انزل الله بهامن سلطان والمصعب في امثال هذه المسائل بصوض الكتاب والسنة والبراهير العقلية لا الحظائير الذوقية وانك تقول الحق وهو بهدي السبيل .

١- وهو العارف الكامل عند الملائكة والنفوس

٢- س ١١٠ ي ٢٤

من حقايق الدين ولا له قوة الوصول الى عالم اليقين «ولو علم الله ° فيهم خيراً لا
سعهم» و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و ماله فى الآخرة من نصيب و انما
له المشى فى مراتع الدواب و السباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و ينعم
كنعيمها و ان كان من اهل النفاق السردودين عن الفطرة المطرودين عن سماء الرحمة
فيكون عذابه اليماً لا نحرافه عمّا فطر عليه و هويته الى الهاوية التى يقابل الهويّة
فبقدر نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذاب اليم الا ان الرحمة واسعة و الفطرة باقية
والآلام دالّة على وجود جوهر اصلى مقاوم لها و التقاوم بين المتضادين لا
يكون دائماً ولا اكثرياً لما حقق فى محله ، فلا محالة يؤل اما الى بطلان احديهما
او الى الخلاص لكن الجوهر النفسانى من الانسان لا يقبل الفساد ولو فسد لاستراح
من العذاب و قال تعالى : «لا يموت فيها ولا يحيى» اى لا يموت موت البهائم
والحشرات ولا يحيى حياة السعداء والعقلاء .

ومما استدل به على ذلك فى الفتوحات المكيّة قوله تعالى : «اولئك اصحاب -
النار ^٧ هم فيها خالدون» وما ورد فى الحديث النبوى من قوله صلى الله عليه وآله:
«ولم يبق فى النار الا اهلها ، الذين هم اهلها و ذلك لان اشدّ العذاب على احد
مفارقة وطنه الذى التّفه فلو فارق النار اهلها لتعدّبوا باغترابهم عما اهلثوا له، وان
الله تعالى قد خلقهم على نشأة تألّف ذلك السوطن» *
و ذكر فيها ^٨ ايضا فعمرت الداران وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شىء
حتى جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين.

٥- س ٨، ٢٣٥ - ٦- س ٢٠، ٧٦ - ٧- س ٢، ٢٥٩
* قال فى الاسفار: «هذا استدلال ضعيف» واستدل به على انقطاع العذاب وملازمة النار للكفار بما هو اضعف مما
ذكره ابن العربى «الاسفار ط ج ط ص ٢٥٣ سفر النفس
٨- الفتوحات المكيّة . ج ٢ ط ١٢٧٢ هـ ق بولاق ص ٢٤٥، ٢٤٦ .

وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبلَّ على الرحمة بحيث لو مكَّنه الله في خلقه لآزال
صفة العذاب عن العالم .

والله قد اعطاه هذه الصِّفَّة و معطى الكسأل احقَّ به وصاحب هذه الصِّفَّة «اذا»
و «امثالي» و نحن عباد مخلوقون اصحاب آهواء و اغراض ولا شك انه ارحم
بخلقهِ مِنَّا .

وقد قال عن نفسه جلَّ علاؤه «انه ارحم الراحمين^١» فلا شك انه ارحم
منا بخلقهِ ونحن عرفنا من نفوسنا هذه السبالغة في الرحمة» وقد قام دليل العقلي على
ان الباري لا ينفعه الطاعات ولا يضره السخافات . وان كل شئ جار بقضائه و
قدرة و ان الخلق مجبورون في اختيارهم . فكيف يُسرمد العذاب عليهم * وجاء
في الحديث: «وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين» فالآيات الواردة في حقهم
بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام اهل السكاشفة لا ينافيها لان كون الشئ عذاباً
من وجه لا ينافي كونه رحمةً من وجه آخر «فَسُبْحَانَ مَنْ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لَأَوْلِيَاءِهِ
فِي شِدَّةِ نِقْمَتِهِ^٢ واشتدَّت نِقْمَتُهُ لَأَعْدَائِهِ فِي سَعَةِ رَحْمَتِهِ» .

١- س ١٢ ي ٦٤ .

* واعلم ان رب العذاب اما قد اعطى الصور الآيات وهدى الرسل امرهم فبما في قلوبهم من الظلم
الآثار الطبيعية على دواب الآثار مثل اجراء الحارون ودد الماء وحب التوراة والآيات والآيات
تضاء الله ويدرده .

٢- هذا ما افاده المولى الميرالى رئيس اهل الحنفية والفقير من سعة رحمة الله وهدى الرسل
مقدمة الفيضرى .

٣- مسألة حلود الكفار و انقطاع العذاب عنهم لا تلازمها العدالة . لان العدالة لا تقتضي
السلام وقد عدل عن هذا العمل المتبني العلامة . وحرره في سنة ١٢٤٤ هـ في بلاد
عدم انقطاع العذاب وخصه عن الكفرة لان في العساة ومخالفة الحق والعدل والجاهلية في حقهم
من

الشاهد الثالث

في الإشارة الى العوالم الثلاثة : دار الدنيا و دار الحساب والجزاء
و دار القرار بقول مُستأنف
و فيه اشراقات:

الاشراق الاول

في حصر العوالم على اكثرتها في ثلاث نشآت

قد اشرفنا سابقاً الى ان الوجود اماً محسوس او مخيل او معقول و لكل منها
نشأة و عالم فعال المحسوسات هي الدنيا و هي دار الحركات و الاستحالات و كل ما
فيها فهو لا محالة امر متجدد الوجود مستحيل الكون لا يلحق آخره باوله ولا يستمر
اوله الى آخره و عالم الصور الباطنة يحذو حذو هذا العالم في اشتماله على جميع الصور
الملذذة و المؤذية الا انها اشد الذاذآ و ايلاماً من هذه الاشياء لانهما الطف و اقوى.
فهى ينقسم الى اجنة السعداء و جحيم الاشقياء ، و اما عالم الآخرة المحضه فهى عالم
الوحدة و الجمعية فكل كثرة تصل هناك يضمحل لشدة وحدته و كل ظل و فيى يتلاشى

⇔

بالحركات الجوهرية و التحولات الذاتية اذا رسخت بنيانه و استحكمت اساسه فى النفس بحيث صارت داخلة
فى جوهر النفس لا تزول الا بزوال النفس و النفس دائمي و ما وقعت فى باطن وجوده دائمي بدوام النفس .
٤- فى حاشية نسخة «د،ط» التى كتبت فى زمان حيوة المصنف العلامة قده : ربما يظن فى ظاهر الامر ان بين
ما ذكرناه اولاً من دوام الآلام على اهل النار و بين اقوال هؤلاء المكاشفين مخالفة بينة لانهم حكموا بانقطاع العذاب
عندهم ، لكن الناقد البصير عند التحقيق يعلم ان لا يخالف بينهما لعدم المنافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل
النار و بين انقطاعه من كل واحد من اهلها» منه دام ظله

من تلؤلؤ ضيائه ونوريته يحشر اليه السابقون المقرَّبون لفناء انيتهم وتحققهم بالوجود
الحقاني دون اصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات والاسماء لبقاء التفاتهم
الى ذواتهم المنورة بنور الرحمة .

واما اصحاب الشمال المقيَّدون لمجبة الشهوات فهم النازلون الى المهوى الطبيعة
ودركة الهوى والقاعدون مع حزب الشيطان «حول جهنم جثيًا»^٢ .

الاشراق الثاني

في الاشارة الى مجيئنا الى اهددالدار

و تعيين حدّها و حد ما فوقها

اعلم انّا من ذلك العالم جئنا الى هذا العالم و حدّه من فوق ذلك البروج تحت
فلك المستقيم .

و حدّ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك و هو «سكرة السنتهى»^٣ عنده الجنة
السأوى الى تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلى و مميّنت من ذلك العالم الله هو
من جنة الله التي هي حاضرة القدس و هي فوق ذلك العالم و هذا العالم .

فاما هذا العالم فهو دار عمل و ذلك العالم دار حساب و جزاء والجنة هي دار
جزاء السحسين و في الحديث «الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه»^٤ .

واما دار الاشقياء فهي في مبدن الجحيم و اسفلها تحت سبعة اجنحة و سمرته
كما ورد في بعض الآثور .

واعلم ان مجيئنا من ذلك العالم ليس على التبع اذ هرب اليه والفرق بينهما على

١- السعدون عجب السعدون ...
٢- والحد من الاحسان ...
مسند ١٢٨٥ ق ٢٦٥٦٣٦٤

نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل فان مجيئنا الى هذا العالم للتسحيص والتطهير «ليمحص الله الذين آمنوا^١ و يمحق الكافرين» .

وقد مرَّ ان نوع الا انسان متفق في البداية و مختلف في النهاية ففي المجيئ الى ههنا اتفق المحسن والمسيء و اما في الذهاب فمن احسن عمله فالى جنَّة الاعمال او جنَّة الصِّفات و اما من اساء عمله فيبقى تحت ذل الطبيعة او ذل النفس والهوى فيهوى امَّا الى الهاوية او تحت جهنم الطَّبِيعَة «مادامت السماوات والارض الا ما شاء الله ؛ ان ربك فعَّال» لما يريد^٢ .

واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الى الصور الموافقة و يأنسوا بها .

فعلم : ان البشر بحسب الفطرة الاصلية فوق الارادة والطبيعة لكنهم اليوم مجبوسون تحت الطبع ، مقيَّدون تحت قيد العقل الذي بذره العمل السياسي العقلي الذي جاء به الرسل «عليهم السلام» حتى يستفيدوا منهم طريق الاستيناس بما وراء الطبيعة والعقل العملي من درجات الجنان والصور الحسان و يطمئنثوا بذكر الله و يستضيئوا بانوار الملكوت و بتلك الاستضاءة يضيء لهم طريق الصراط «يسعى نورهم^٣ بين ايديهم و بايمانهم» فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبية لخلصهم من محابس البرازخ «فاذاهم من الاجداث الى ربهم ينسلون^٤» .

الاشراق الثالث

في ملاقات الملائكة (في موافاة الملائكة. د،ط)

قد مرَّ ان كل انسان مرهون بعمله ، فاذا فارق هذا العالم يتلقاه ملائكة الرحمة او ملائكة العذاب فيحملون الى البرزخ فمادامت النفوس في قبور البرازخ ،

١- س ٢٣، ٢٦، ٥١

٢- س ٥٧، ١٢

٣- س ١١، ١٠٩

٤- س ٢٣، ١٣٥

فهي ان كانت مؤمنة فتح لها باب من الجنة وان كانت كافرة فتح لها باب من النار الى قبرها .

والنفوس في هذه القبور واجدون اللذات والالام التي يستصحبها الصّور الحاصلة لهم من العلم والعمل في الخير والشرّ و يصير فيها محكمة ذاتية مشرّة .

فحال النفوس في هذه القبور كحال النطفة في الرحم والبذر في الارض ينبت فيها و يثمر على ما في اصلها جاءت من ظهر ابيها حتى اتصلت بها القوة الاسرافيلية صار حكمها و حالها الى لون آخر و كما يكون المؤمن مستيقظاً بوجود اللذات^٢ ومعاينتها كذلك يجد الكافر عذاباً بمعاينة الصور المكروهة على طبق علمه و عمله في هذا العالم .

الاشراق الرابع

في ان الملائكة تسوقون العباد الى منازل الرحمة

او العذاب كما قال تعالى «وجئت كل

نفس معها سائق وشهيداً»

قد علمت ان العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا . و هي عالم الطبيعيات والبرزخ و هو عالم النفوس والاخرة و هي عالم الارواح السطوقة . و حقيقة الانسان في مبدى تكوّننها هي بالقوة في نشأتها الثلاث لكونه قبل قواء وجوده في كسب لطفه في مجموع ادراكاتها الحسية والخيالية والعقلية التي بكل واحدة منها يدرك عالماً من هذه العوالم .

١- ان كانت مؤمنة فتحت و ان كانت كافرة فتحت و ان دوط

٢- متنعماً بوجود اللذات دوط
٣- س ق ٥٠ . ي ٢٠

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حاساً ومحسوساً ومُخرِجاً فيه الى الفعل ملائكة يسمي في الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لآتها للمُبعدين عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تسعة عشر فاذا تجاوز من هذا المقام بلغ الى مرتبة الحس الباطني فيصير ذا تذكروا حفظ واسترجاع ويحدث في باطنه ملكات و اخلاق "حسنة" او قبيحة و لكل منها ملائكة هي كتبة الاعمال الا ان كتتاب الحسنة يسمي بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين .

فاذا تجاوز عن حجب هذه الصفات والتعلقات يصير مستعداً للارتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة عليون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحرير والنقل بل انما شأنهم مجرد الشهادة لبرائتهم عن التجدد والالتقال فيشهدون كتاب الابرار كما قال: «كتاب الابرار لفي عليين^۲ وما ادراك ما عليون ، كتاب مرقوم^۱ يشهده المقرءون»^۳

الاشراق الخامس

في مال كل واحد من هذه الفرق الثلاثة فريق في الجنة و فريق في السعير و فريق في جوار الله وحضرته
«في مقعد صدق عند مليك مقتدر^۲»

قد علم : ان المقامات الكلية الجامعة لجميع الناس في الآخرة ثلاثة وان كان كل منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يحصى والانسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

۲- سر ۸۳، ۱۹، ۱۸، ۲۰، ۲۱ : كما قال : ان كتاب الابرار

۳- سورة القمر ۵۵ آية ۵۵

۱- فبصير ذا تذكرة ... د، ط

في اكثر النسخ

فمن غلبت عليه جهة الحسّ و عشق المستلذات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسيّة و فواتها فهو اليّفُ غصّة و رهين عذاب اليم لأنّ هذه الحسيات الدنيوية لا حقيقة لها باقية و انما هي امور "سائلة" زائلة مستحيله شأنها الذّوبان والاضمحال بنار الطبيعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق امراً مستحيلاً و طلب شيئاً باطلاً ، فحاله كحال من رأى في منامه صورة استحسها و عشقها فاذا استيقظ من نومه لم يبق منها اثر "غير الالم والحسرة او كمن ركب على سفينة في بحر انجمدت تلك السفينة من ماء ذلك البحر لبرودة الشتاء فكان معتمداً عليها سايراً بها ، في اكناف البحر مغترا بانعقادها و دوامها مدّةً يسيرة جاهلاً بالعاقبة و بانها سيضمحلّ و يذوب و يتصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه اصلها و طبيعتها و هكذا -

البدن و آلاته الحسيّة فاتتها كالسفينة و آلتها و هي جارية في بحر الهيولي و ينعد من اجزائها فاذا طلعت شمس الحقيقة ذابت بها السجارات و اضمحلّت و انحلت التراكيب ذوبان الجريد و اضمحلّ الثلج بحرارة ارتفاع الشمس ، او ان الصيّف و لا نجاة الا لمن تعلم السباحة في الماء او ركب سفينة النجاة فان هذه سفينة الهلاك .

فان اهل النجاة اما علماء قادرين على السباحة في ماء الحيوة ، و اما متعلّسون من اهل التقليد محمولون على سفين الا هتداء ذوات الواح و دسّر كسفينة نوح و سفينة اهل البيت «عليهم السلام»^١ فمن لم يكن عالماً و لا متعلّماً فسيهلك في بحر الدنيا و جحيم الآخرة «اغرقوا فادخلوا ناراً»^٢ .

فقد انكشف : ان هذا البحر سينقلب يوم اليامة ناراً متحرقة و من غلب عليه

١- ورد في السجاح المعبود من طرق العامة و انما المستلذات و اللذات الحسية من الالف الى اللام و انما احنا الاناس نسيره : «مثل اهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا و من تخلف عنها هلك» .

٢- سر ٧١ ص ٢٥

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنة والزهد في الدنيا والآخرة تقطاع عن هذه اللذات العاجلة فماله الى دار السلامة والدخول في ابواب الجنان والآمن من عذاب النيران .

ومن غلب عليه ادراك الامور الالهية والتشويق الى الآخرة حاطة بالعقلية والتجرد عن الجسمانيات فماله الى انحراف في سلك اهل الملكوت بل القيام في صف اعالي المهيمين اذا كانت عقائده الحقة متأدية الى الكشف التام، مشفوعة بالزهد الحقيقي والنية الخالصة عما يشغل سره عن جانب القدس .

وهذه غاية ما يصل اليه البشر لقوة سلوكه العروجي على اصراط التوحيد فآية نفس جمعت المناقب العلمية وهي معرفة الله و اسمائه و افعاله من كتبه و رسله واليوم الآخر ، والمناقب العملية وهي تسخير القوى الشهوية والغضبية والآدراكية المسمّاة بالعدالة ؛ فقد فاز فوزاً عظيماً ومن علمه وانكر طريقه طلباً للحنظام ورياسة الاقران فقد خسر خسراناً مبيّناً .

وبين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الاوساط ، يمكن معرفة اجناسهم و ضبط اعدادهم في الحصر وليس هذا الكتاب يحتمله .

الاشراق السادس

في ان الحوادث الآخروية كيف

يوجد بلا مادة

ثم لقائل ان يقول : ان الدار الآخرة على كثرة صورها و اجرامها و اشكالها وهيئاتها و جنّاتها و انهارها او جحيمها و حميمها و زقومها و حياتها و عقاربها .

١- وبين عذرين الطريقين ... د، ط ، آ، ق

هل لها مادة تقبل تلك الصور والهيئات ام لا؟ فان كانت لها مادة فما هي؟ والنفس مفارقة عن عالم المواد والاعجاسام .

فنقول : نعم ان لتلك الصور الاخرية امر" يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنيوية الا انها يمتاز عن هذه بان هذه ناقصة يحتاج الى فاعل مباين يكملها على سبيل التربية شيئاً فشيئاً ، لانها في عالم الحركات والاتفاقات واما تلك القوة فهي نفسانية مستكفية بذاتها وبعلمها الذاتية فاذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكرها من غير حاجة الى تجشم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه السواد .

اولاً ترى ا محل السواد اذا زالت عنه صورة السواد فيحتاج في استرجاعها الى علة جديدة مبينة عن ذاته .

حكمة عرشيّة

كل هيولى يكون الظم جوهرًا و اشد قريبا الى الروحانية فانها يكون اشرف صورة واسرع قبولاً للصور واسهل انفعالا من الفاعل .
مثال ذلك الساء فاته لكون جرهره الظم من جوهر الشراب صار لقبول الضعوم والاصباع والاشكال اسرع ، والهواء لكونه الظم منها لقبول الاصوات والرواح والاشكال اقبل منها لما يقبلانه ثم الارواح الحيوانية والاشوار الحسية لكونها الظم من تلك المذكورات اولاً فهي يقبل الصور الحسية بها دفعة بلا مثلة فهذا باب من السعرفة لاهل الاستبصار يسكن لهم الولوج الى ملكوت الآخرة والناس في غفلة عن هذا .

١ - في نسخة من و أمي : اولاً ترى ان محل السواد .

وذلك لأنّ لجواهر النفوس مراتب متفاوتة في اللطافة والكثافة وادناها مرتبة في اللطافة وهي اشدّ بكثير من لطافة الانوار المحسوسة والاضواء .
ولهذا يقبل النفس رسوم ساير المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند كونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها في اللطافة والنورية ويقدر الانسان ان يستحضر في قوته المتخيّلة من الممكنات ما لا يقدر ان يستحضرها في قوّة حسّه لأن تلك القوّة روحانية في عالم الغيب وهذه جسمانية في عالم الشهادة فيدرك محسوساتها في مواد جسمانية من خارج وهي بصورتها ويستحضرها من داخل وغيب و عالم الغيب افسح و مجالها ايسر فهذه القوّة الخيالية بمنزلة كقوّة الى عالم الغيب كما ان الحواس بمنزلة الكوى والرّواشن الى عالم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواس الظاهرة والقوى المحرّكة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة عياناً و الا فتلك الصور اشدّ جلاءً واكثر ظهوراً و اقوى وجوداً من هذه الحسيات المغمورة في المواد الكثيفة المظلمة وهكذا قياس القوّة العقلية في اللطافة والنورية و نسبتها الى ما يقبلها من رسوم انوار العقلية فان العقل الهولاني لكونه الطف المواد على الاطلاق يكون قياس الصورة العقلية و سرعة انفعاله عنها و اتحاده معها هذا القياس فان الانسان اذا صار عقله المنفعل عقلاً بالفعل يقدر ان يتصور في عقله ذواتاً عقلية مجردة ويستحضرها متى شاء، الا انه مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسية لا يمكنه ان يشاهدها مشاهدة عينية بل ذهنية اللهم الا ان يكون في قوّة تعقله و سعة نشأته بحيث لا يشغله موطن عن موطن كالا نبياء الكاملين ، و

١- في بعض النسخ ومن جملتها النسخة المطبوعة : اعياناً وهو غلط وسهو من النسخ

٢- واعلم ان ما ذكره «فده» في هذا المقام من النفس مباحث الحكيم ونحن قد قررنا هذه المسألة في حواشينا بما لا مزيد عليه .

ضرب" من الأَوْلِيَاءِ وَالصَّدِّيقِينَ «سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ» كَمَا وَقَعَ لِرَسُولِ اللَّهِ لَيْلَةَ -
المعراج و سائر الأوقات التي كان يشاهد فيها الآخرة و أحوالها كفاحاً *
*

الإشراق السابع

فِي كَيْفِيَّةِ تَجَسُّمِ الأَعْمَالِ وَتصوُّرِ النَّيَّاتِ
يَوْمَ الآخِرَةِ

ان لكل صفة راسخة او ملكة نفسانية ظهوراً خاصاً في كل موطن و نشأة فقد
يكون لصورة واحدة آثار مختلفة في مواطن مختلفة .

او لا ترى : ان صورة الجسم الرطب مثلاً كالسقاء متى افعلت في جسم فابل
للرطوبة قبلتها فصار رطباً مثله و متى افعلت في مادة اخرى كالقوة الحسية او الخيالية
وانفعلت عن الرطوبة لم يقبل مثلها ولم يصير رطباً مثله . بل قبلت مثلها فلهذا كثر
في نشأة اخرى غير اثرها في النشأة الاولى .

وكذا قبلت النفس الناطقة بقوتها العقليّة ظهوراً آخر من الرطوبة هي الصورة

* وكان صلوات الله عليه بحسب باطن وجوده حينئذ ذاته سبحانه من شأنه ان يجمع بين
الحقايق وكنال الآسياء و هو البرزخ الجوارح و هو الذي يجمع بين الآخرة و الآخرة و الآخرة
يساعد الآخرة و أحوالها دائماً لا في بعض الأوقات الا ان الظهور في بعض الأوقات و الآخرة
الأوقات والتي ما ذكرنا شرح السبح العنبري الكامل ، لان ما ذكرنا من الآخرة و الآخرة
الحق و مرادنا بالوجود معناه انه لا حال له .

و انما سألنا احد علماء الجوزي
روى في كتابه را حصى برسندنا
ما روي عن احد من علماء الجوزي
من علماء الجوزي ما روي عن
من علماء الجوزي ما روي عن
من علماء الجوزي ما روي عن
من علماء الجوزي ما روي عن

وانما سألنا احد علماء الجوزي
روى في كتابه را حصى برسندنا
ما روي عن احد من علماء الجوزي
من علماء الجوزي ما روي عن
من علماء الجوزي ما روي عن
من علماء الجوزي ما روي عن
من علماء الجوزي ما روي عن

٢- في بعض النسخ ان في بعض النسخ

العقلية الكلية^١ .

فانظر حكم تفاوت النشآت في ماهية واحدة وقس عليها حال كل ماهية بحسب تخالف انحاء الوجودات و هذا القدر يكفي للمستبصر لان يؤمن بجميع ما وعده الشارع او اوعده عليه فكل من له تحدثت^٢ في العلم يجب ان يتأمل في الصفات النفسانية و كيفية منشأيتها للاثار والاعمال الظاهرة ليجعل ذلك ذريعة للوصول الى كيفية استتباع بعض الملكات للاثار المخصوصة في الآخرة .

فكما ان شدة الغضب في رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخن بدنه و احتراق مواده والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه وهذه الآثار من صفات الاجسام المادية وقد صارت نتائج منها في هذا العالم فلا عجب من ان يلزمها في نشأة ثانية «نار» موقدة تطلع فيها على الآفئدة» فاحرقت صاحبها كما يلزمها هنا عند شدة ظهورها ضرر بان العروق والادماج واضطراب الاعضاء و ربما يؤدي الى الامراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظا .

الاشراق الثامن

في تعيين محل الآلام واللذات في الدنيا والآخرة

لينكشف لذوى البصيرة : ان المحشور في القيامة

اي شئ من الانسان

اعلم ان الجوارح والاعضاء يستعذب جميع ما يطرء عليها من انواع الآلام ولهذا

١- اي الصورة الكلية من الماء بوجود عقلى سمي غير دائر فانها مجمع جميع افراده لان بسائط الحقيقة كل

الاشياء ولا يشد عن حيطه وجودها السعى الكلى شئ من افراد المياه الواقعة في العوالم .

٢- فكل من له تحدثس ... هكذا وجدنا في النسخ المعتمدة

سمى عذاباً لأنها يستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معذباً بمعاقباً بل ربّما كان مستعذباً كالسدنة والزبانية واهل السُّجون والأتونات و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للاقتحام من النفس التي كانت تحكم عليها و تسخرها بأمر الله والآلام يختلف عليها بما يراه في ملكها و موضع تصرفها و بما ينتقل اليه المدركات من الحواس والشاعر و كذلك النفس الناطقة التي هي محلّ المعرفة والحكمة سعيدة في الدنيا والآخرة لا حفاً لها في الشقاء . لا تها ليست من عالم الشقاء ، الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس - الحيوانية فهي لها كالدابة . وليس للناطق الا الشئ بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلّون المرتاض و ان ابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان يردّها الى الطريق حرت عليه و جسحت واخذت يسيراً و شمالاً افراطاً و تفريطاً لقوة رأسها .

فاذا انكشف هذا فقد علم ان المستحق للعقوبة يوم القيامة هي النفس الحيوانية فوقع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابته اذا جسحت و خرجت عن الطريق الذي يريد صاحبها الشئ عليه .

الا ترى : ان الحدود الشرعية في الزنا والسرقة والذرية انما محلها النفس - الحيوانية و هي التي يحس بالقتل وقطع اليد و ضرب الظهر فحدودها بالحيوانية و قام الالم بالنفس الحساسة المستخينة .

واما النفس الناطقة فهي على شرفها مع غايتها في سعدها دنسها هي مدبوخة من روح الله وليست هي موجودة في اكبر الناس .

واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيداً فذات سليبه مطبوعه داه له او شقيتاً فكانت جسوة عامية فالطبيعة يروح يوم الآخرة في مراعي الجنان

والعاصية تعاقب حتى يصير منقاداً .

واما الأعضاء والجوارح فما عندها إلاّ النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخزنة عليه من كونها مسبحة لله ممجّدة مطيعة دائماً لما يقوم بها او يقام عليها من الأفعال كما في الدنيا فيتخيّل الإنسان ان العضو يتألم لآحساسه في نفسه بالألم وليس كما تخيله انما هو التألم بما تحمله اليه حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى ان المريض اذا نام وهو حيّ والحسّ عنده موجود والجرح الذي يتألم به في يقظته موجود في العضو ومع هذا لا يجد الألم لان الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى البرزخ فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض اي : يرجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الأوجاع والآلام فان بقي في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مفزعة فيتألم او في رؤيا حسنة ملذّة فيتتعمّق فينتقل معه النعيم او الألم حيث انتقل وهكذا حاله في الآخرة فتنبّه بما قلناه وتبصر بما نوّرناه ٢ .

الاشراق التاسع

في حشر باقى الحيوانات

قد اشرنا الى ان لكل موجود حشراً وحشر كل شىء الى ما بدء منه فمن علم من اين مجيئة علم الى اين ذهابه فحشر الأجساد الى الأجساد وحشر النفوس الى النفوس . وقد وقع الخلاف في حشر نفوس الحيوانات في القيامة والروايات فيه مختلفة والحق في ذلك هو القول بالتفصيل فان ثبت في بعضها درجة فوق درجة النفوس ٢ -

١- فاذا استيقظ المريض رجع الى عالم الشهادة ... دط-ل،م وهكذا اكثر النسخ الموجودة

٢- واليه اشار على عليه السلام : رحم الله امرءاً عرف من اين والى اين و في اين و قال ايضا : رحم الله امرءاً عرف قدره ولم يتعد طوٲ

٣- فوق درجة النفس الحساسة وهي النفس المتخيلة

الحساسة و هي النفوس المتخيلة بالفعل اي: المتذكّرة لما يتصورها فلا يبعد القول بحشرها الى بعض البرازخ و اما حشر النفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية الى ربّ نوعها و امير جيشها كما ذكره الفيلسوف الاوّل في اثولوجيا .

فكذا النفوس النباتية اذا قطعت عن الاشجار كما مرّ في مباحث الصور السفارقة وحشر المقلّدين والاتباع الى ما يحشّر اليه الائمّة والسجتهدون شبه حشر القوى النفسانية من الناطقة اليها و الى مثله اشير في قوله تعالى: «وحشر لسليمان جنوده من الجنّ والانس والطير فهم يوزعون».

و قوله تعالى: «والطير محشورة كلّ له اواب» .

الاشراق العاشر

في انّ للانّ تنوعاً في باطنه هيئنا

كما في ظاهره يوم الآخرة

اعلم انّ الحقّ لم يزّل في الدنيا متجلياً للقلوب فيتنوع الخاطر لتجليه و انّ تنوع الخاطر في الانّسان عن التجلّي الاّلهي من حيث لا يشعر؛ بذلك الاّهل الله كتب أنّهم يعلمون انّ اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الطبائع ليس

١- شبه حشر القوى ... د. ط - ٢٥٠

٢- ص ٢٧٠ ي ١٧

٣- ص ٢٨٠ ي ١٨

٤- يريد انّبات تنوع الانّسان من جهة العلة العلوية والبرزخ السويح المتأخّر من جهة الوراثة والبيئة الموروثة والامور القابلية .

في النسخ الموجودة عندنا : فيسويح الحواطر الحافية وانّ تنوع العواطف في الانّسان .

غير التنوع و في الآخرة يكون باطن الأَنسان ثابتاً ؛ فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدل فيه خفيٌ و يكون باطنه عين ظاهره في الآخرة فيكون التجلي الألهي لهُ دائماً بالفعل فيتنوع ظاهره في كل حين و هو خلقه الجديد الذي اكثر الناس في لبس منه ، كما كان يتنوع باطنه في الدنيا فينصبغ بالصور التي يقع فيه التجلي - الألهي انصباعاً ، فهكذا في كل موجود كان له ظاهر دنيويٌ و باطن آخرويٌ فأصل الحركات والتنوعات في كل شيء من باطنه المستور على ظاهره المشهود فهذا هو التناهي الخيالي فان القوة الخيالية خلقت مضاهيةً لعالم القدرة الألهية ؛ غير انها في الآخرة ظاهرة وفي الدنيا باطنة ، فلها شئون تتبعها شئون الحق كما في قوله: «كل يوم هو في شأن»^٢ .

واعلم ان الله احدى الذات برىء عن التغير والتكثر و هو متكثر الأسماء والجهات و انما يتجلى لكل شيء بحسبه فلا يتجلى للعالم الا بما يناسب العالم والعالم بسافيه ثابت الحقيقة متغير التراكيب والحركات والأزمنة .

كما ان الأَنسان من حيث جوهره ثابتٌ ومن حيث انفعالاته وكيفياته من خجل ووجل و صحة و مرض و رضى و غضب متغيرٌ ؛ وفي جميع الأحوال هو هو لا يتغير هويته فهو ثابت لا يتبدل و هو ايضاً عين المتبدل والمتغير .

فحقيقته الثبوت على التنوع والبقاء على التبدل فهذا سرٌ واضح خفيٌ قد اشرنا اليه مراراً كي يتفطن اليه وينتفع به من وفق له .

١- بسببها شئون الحق ... د، ط

٢- س الرحمان ٥٥ ، ي ٢٩

الاشراق الحادى عشر

فى "ان" اى "الاجسام يحشر فى الآخرة
مع الأرواح وايتها لا يحشر؟

اعلم ان الأرواح مادامت ارواحاً لا يخلو من تدبير اجسام لها والأجسام قسماً
قسم يتصرف فيه النفوس تصرفاً اولياً ذاتياً من غير واسطة .

و "قسم" يتصرف فيه تصرفاً ثانوياً بالعرض بواسطة جسم آخر قبله . والنفس
الأولى ليس محسوساً بهذه الحواس الظاهرة لآلتها عايب عنها لآلتها انما يحس
بالأجسام التى هى من جنس ما يحصلها . من هذا الجرام التى كالمشور و يؤثر
فيها سواء كانت بسيطة كالسواء والهواء او مركبة كانسوايد و سواء كانت لطيفة
كالأرواح البخارية او كثيفة كهد الأبدان اللحينة الحيوانية والأجساد النبوية .
فان جميعها ليس ما يستعملها النفوس ويتصرف فيها إلا بواسطة .

واما القسم الأول المتصرف فيه للنفوس فهو من الأجسام النورية الأخرى
الحيه بحياة ذاتية غير قابلة للسوت وهى اعلى رتبة من هذه الأجسام السنية لى
يوجد هاهنا و من التى يسى بالروح الحيوانى فاته من الدنيا و ان كان سريعاً لطيفاً
بالأضافة الى غيره و لهذا يستحيل و يفسحل سريعاً ولا يسكن حشره فى الآخرة
والذى كالمنا فيه من اجسام الآخرة وهى يحشر مع النفوس و بعدد معها .
واما البرازخ العلوية فهى عين الصور خمنه . فحجم الأرواح السنية يرد لها
فيها يشبه ان يكون كحكما فى الاجسام الخيالية و تصرفاتها فيها كصرف نفوس

في القوّة الخيالية بوجه ؛ فانّ الأجسام الفلكية النورية (كما صرح به بعض ائمة -
الكشف) : لا خيال لها ؛ بل هي عين الخيال ، وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة
كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوّة الخيال لذات
الانسان ، و هذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة
بالحسّ هي انوارها الموجودة في القيامة بل هذه منسفة مطموسة يوم القيامة .
فهذا علم شريف يظهر به كيفية حشر الاجساد .

٤

* وقد فرغنا من تصحيح هذا المشهد و مقابلته مع صديقنا المعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتي
سلمه الله تعالى او اخر ليلة السابعة من شعبان المعظم سنة ١٢٨٦ من الهجرة النبوية وانا العبد الفاني جلال-
الدين الموسوي الاشتياني كتب الله له بالحسنى .

المشهد الخامس

في النبوات والولايات و فيه شواهد

الشاهد الأول :

في اوصاف النبي " صلى الله عليه وآله وسلم " وخصايصه

و فيد اشراقات :

الأشراق الأول

في درجة النبوة بالقياس الى ساير

درجات الانسان

اعلم ان للانسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسيّة و بعضها خياليّة ،
بعضها فكريّة و بعضها شهوديّة و هي بازاء عوالم مرتبة بعضها فوق بعض ،
فاول منازل النفس الانسانية درجة السحوسات فداه الانسان في هذا السكون
حكمة حكم الدثود التي في باطن الارض و الفراس السبتوت في الهواء فان الفراس
لم يرتفع درجته عن درجة الاحساس و لو كان له تخيل ، حنفت للتخيل بعد

المرتبة بعضها فوق بعض

الاحساس لم يتهافت على النار مرةً بعد اخرى و قد تأذّى بها اولاً .
 و بعد ذلك درجة المتخيّلات و مادام الانسان فى هذا المنزل حكمه حكم الطير
 و ساير الحيوان البهيمى فان الطير و غيره اذا تأذّى فى موضع بالضرب يفرّ منه
 ولم يعاود لانه بلغ المنزل الثانى و هو حفظ المتخيل بعد غيبوتها عن الحواس .
 فمادام الانسان فى هذا المنزل فهو بعد بهيمة ناقصه انما حدّثه ان يحذر عن شىء
 تأذّى به مرةً و ما لم يتأذّ بشىء فلا يدري انه مما يحذر منه .
 و بعد ذلك و هو منزلة الثالث درجة الموهومات فهو فى هذا المنزل بهيمة كاملة
 كالفرس مثلاً .

فانه يحذر من الاسد اذا رآه ، و ان لم يتأذّ به قط ، فلا يكون تنفّسه
 موقوفاً على التأذّى منه بشخصه بل الشاة ترى الذئب اولاً فيحذره و ترى الجمل
 و البقر وهما اعظم منه شكلاً و اهول منه صويرة فلا يحذرهما اذ ليس من طبيعتهما
 ايداؤهما ، فالى هذا المنزل يشارك الانسان البهائم .

و بعد هذا يترقى الى عالم الانسانى فيدرك الاشياء التى لا يدخل فى حسّ
 ولا تخيّل ولا وهم و يحذر الامور المستقبلية ولا يقتصر حذره على العاجلة و يدرك
 الاشياء الغائبة عن الحسّ و الخيال و الوهم و يطلب الآخرة و البقاء الا بدى و من هاهنا
 يقع عليه اسم الانسانى بالحقيقة و هذه الحقيقة هى الروح المنسوبة الى الله تعالى
 فى قوله : «فَنفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» .

وفى هذا العالم يفتح له باب الملكوت فيشاهد الارواح المجردة عن غشاوة
 هذه القوالب و اعنى بهذه الارواح الحقايق المحضة المجردة عن كسوة التّليس و

١- ثم يترقى منه د، ط - آ، ق

٢- س ١٥، ي ٢٩

عشاوة الأشكال و هي الصثور المفارقة التي شاهدها اصحاب المعارج من اساطين
 الاقدمين السلائك كما حكاها « افلاطن » عن نفسه و كذا « سقراط » و « فيثاغورث »
 و « انبازقلس » وغيرهم وشاهدها ايضا معلم المشائين « ارسطا طاليس » كما دل عليه
 كتابه المعروف بـ : اثولوجيا و هذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له والسّر فيه مثاله
 المشى على الماء فان فيه حياة الحيوان العقلي و له طبقات كثيرة ارضها سقف العالم
 التذي تحته ، كما ان ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمان ثم يرقى^١ منه الى
 طبقة اخرى^٢ مثاله هاهنا المشى في الهواء ولذلك لما قيل لرسول الله « صلى الله عليه و
 آله » : « ان عيسى عليه السلام قد مشى على السماء » فقال : « لو ازداد يقيننا لمشى
 في الهواء » .

واما التردد على المحسوسات فهو كالشي على الارض فان هذا العالم كله
 بمنزلة الارض لعالم الارواح وبينها وبين الماء عالم يجري مجرى السفينة و منها^٢
 يتولد درجات الشياطين حتى انه متى تجاوز الانسان عوالم البهائم فينتهي الى عالم
 الشياطين وعالمها عالم الموهومات و منه يسافر الى عالم السلائكة الروحانيين .
 وقد مرّت الاشارة منا الى ان ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لان
 مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل و انما هو امر متردد^٣ بينها ليس له
 مستقر فذلك حكم عالمه : فمآل الشياطين و ذريتهم و جنودهم الى البوار والنهوى
 الى جحيم الاشرار .

وهذه العوالم كلها منازل الهدى ولكن الهدى النسوب الى الله تعالى يوجد
 في العالم الاخير و هو عالم الارواح كما قال : « قل ان الهدى هدى الله^٢ » .

١- ثم يترقى ... دوط - لوم

٢- وفيها يتولد درجات ... اوق ... دوط - لوم

٣- س ٠٢ ي ٦٦

فمقام كل آدمى و منزله فى العلو والسفل بقدر ادراكه و هو معنى قول امير -
 المؤمنين عليه السلام : «الناس ابناء ما يحسبون» فالانسان بين ان يكون دوداً او
 بهيمةً او فرساً او شيطاناً ثم اذا جاوز ذلك يصير ملكاً .
 وللملائكة درجات و مقامات لقوله تعالى : «وما منّا الا و له مقام معلوم»
 فمنهم الارضية و منهم السماوية و منهم المقرَّبون وهم المرتفعون عن الالفتات الى -
 السماء والارض القاصرون نظرهم على ملاحظة الحضرة الربوبية وهم ابدأ فى دار
 البقاء اذ ملحوظهم هو الوجه الباقي وما عدا ذلك فالى الفناء مصيره ، اعنى السماء
 والارض وما فيها وما يتعلَّق بهما .

وهذا معنى قوله سبحانه : «كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال
 والاکرام ٢» وهذه العوالم منازل سفر الانسان ليرقى من حضيض درجة البهائم
 الى اوج درجة الملائكة ثم يترقى من درجتهم الى درجة العشاق منهم العاكفين
 حول جنابه المقتصرين على ملاحظة جمال الحضرة الالهية يسبحون الوجه و
 يقدسونه لا يفترون .

وهذا غاية الكمال الانسانى و هو مقام يشترك فيه الانبياء والاولياء «سلام -
 الله عليهم» و سيأتى الفرق بين النبى والولى .

الاشراق الثانى

فى اصول المعجزات و خوارق العادات

وقد مر ان الانسان البالغ حد الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ
 ادراكاته الثلاثة قوة الاحساس و قوة التخيل و قوة التعقل .

و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد
وكمال و الكمال هو صيرورة الشئ بالفعل فكمال التعقل في الائنسان هو اتصاله بالملاء
الاعلى و مشاهدته ذوات الملائكة المقرين .

وكمال القوة المصورة يؤدى به الى 'مشاهدة الاشباح المثالية و تلقى السغيات
والاخبار الجزئية منهم والاطلاع على الحوادث الماضية والآتية .

وكمال القوة الحساسة يوجب له شدة التأثير في السواد الجسمانية بحسب الوضع
فان قوة الحس تساوق قوة التحريك الموجبة لافعال المواد و خضوع القوة الجرمانية
و طاعة الجنود البدنية و قل من الائنسان من يكسل فيه جميع هذه القوى الثلاث .

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية في كمال هذه النشآت الثلاث فله رتبة الخلافة -
الالهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولا من الله يوحى اليه و مؤيدا
بالمعجزات منصورا على الاعداء فله خصائص ثلاث .

الاشراق الثالث

في شرح هذه الخصائص

اما الولى فهو ان يصفو نفسه في قوتها النظرية صفاء يكون شديدة الشبه بروح
الاعظم فيتصل به متى اراد من غير كثير تعطل وتفكر حتى يفيض عليه العلوم البدائية
من غير توسط تعليم بشرى بل يكاد زيت عقله السنفعل يفيض الغاية اسعدده بنور العقل
الفعال الذى ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته القدسية و ان لم تستسه نارة التعليم -
البشرى بمقدحة الفكر و زنة البحث والتكرار .

فان النفوس متفاوتة في درجات الحدس والاطتصال بعالم النور فمن زكى لا

يحتاج الى التعلّم في جُلّ المقاصد بل في كلّها ومن غبى لا يفلح في فكره ولا يؤثر فيه التعليم ايضاً حتى خوطب النّبي الهادي (ص) في حقّه «انك لاتهدى^١ من احببت، و انتك لا تسمع من في القبور^٢ ولا تسمع الموتى^٣ ولا تسمع الصّئم الدّعاء» .

وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحيوة العقلية، فلم يكن لهم سمع باطنى يسمع به الكلام المعنوى والحديث الربّانى ومن شديد الحدس كثيرة كمّاً وكيفاً سريع الاّصال بعالم الملكوت يدرك بحدسه بحسبه اكثر المعلومات في زمان قليل ادراكاً شريفاً نورياً سمّيت نفسه قدسيّة .

وكما ان مراتب الناس ينتهى بهم في طرف نقصان الفطرة وخمود نورها الى اعديم الحدس والفكر يعجز الاّ نبياء عن ارشادهم فيجوز ان ينتهى في طرف الكمال وقوّة - الحدس وشدّة الاّشراق الى ' نفس قدسيّة ينتهى بقوة حدسه الى ' آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلّم فيدرك اموراً يقصر عن دركها غيره من الناس الاّ بتعب الفكر والرياضة في مدّة كثيرة فيقال له : نبيّ اوولىّ و ان ذلك منه اعلى ' ضروب المعجزة او الكرامة وهو من الممكنات الاّقليّة كما ذكرناه و اما الخاصّة الثانية فهي : ان يكون قوّته المتخيّلة قويّة بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب و يتمثّل له الصور المثاليّة - الغيبية و يسمع الاّصوات الحسيّة من الملكوت الاّوسط في مقام «هورقليا» او غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى ' او كتاباً في صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولىّ بخلاف الضرب الاّوّل .

واما الخاصّة الثالثة فهي قوة فى النفس من جهة جزءها العملى وقواها التحريكية

١- سر ٢٨، ي ٥٦ . عبارة المشن فى النسخ مخلطة فى بعض النسخ: فمن محتاج الى التعلّم فى جلّ المقاصد.....

٢- سر ٢٥، ي ٢١

الى آخر ما فى المشن

٣- سر ٢٧، ي ٨٢، ايضاً سر ٢٧، ي ٨٢، وما انت بستمع من فى القبور

فيؤثر في هيولى العالم بازالة صورة ونزعها عن المادة او تلبسها ايّاها فيؤثر في استحالة الهواء الى الغيم و حدوث الاُمطار وتكوّن الطوفانات الزلازل لاءستهلاك امة فجرت وعتت عن امر ربّها و رسله ويسمع دعائه فى الملك والملكوت لعزيمة قويّة فيستشفى المرضى و يستشفى العطشى و يخضع له الحيوانات وهذا ايضا ممكن لما ثبت انّ الاجسام مطيعة للنفوس متأثرة عنها و ان صور الكائنات يتعاقب على المواد العنصريّة بتأثرات النفوس الفلكيّة .

وانما النفس الانسانية اذا قويت تشبّهت بها تشبّه الاولاد بالآباء فيؤثر في هيولى العناصر تأثيرها و اذا لم تقو، لم يتعدّ تأثيرها الى غير بدنّها و عالمها الخاص . وما من نفس الاّ و لها تأثيرات فى عالمها الخاص فيكون اذا توهّمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنّها و حدثت رطوبة العرق والرعدة و اذا حدثت فيها صورة الغلبة يسخن البدن و احمرّ الوجه و اذا وقعت فيها صورة النكاح حدثت حرارة مسخنة منفخة حتى يمتلى^٤ به عروق آلة الوقاع فينهض له و هذه الحوادث فى البدن انما تكون بمجرد التصوثرات .

فعلم انه: ليس من شرط كلّ مسخن ان يكون حارّا و كذا مثله فاذا صارت الاءمزجة تتأثر عن الاءوهام اما عن اوهام عامية او عن اوهام شديدة التأثير فى بدو - الفطرة او بالتعويد والاءكتساب .

فلا عجب من ان يكون لبعض النفوس قوة كسالية مؤيدة من السبدي فصارت كآتها نفس العالم فكان ينبغى ان يؤثر فى غير بدنّها تأثيرها فى بدنّها فيطيعها هيولى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر فى اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرّها . كلّ

٤- حتى تملى به عروق آلة الوقاع ... دط

ذلك لمزيد قوة شوقية واهتزاز علوي لها يوجب شفقة على خلق الله شفقة الوالد
لوالده .

تذنيب "عرشي"

جوهر النبوة كآته مجمع الـ"نوار العقلية والنفسية والحسية ، فبروحه و عقله
يكون ملكاً من المقرّبين و بمرئآت نفسه وذهنه يكون فلکاً مرفوعاً عن ادناس
الحيوانية و لوحاً محفوظاً من مس الشياطين و بحسّه يكون ملكاً من عظماء السلاطين
فالتبى^١ بشخصية الـ"الوحدانية" كانه ملك " و فلک " و ملك " فهو جامع النشآت
الثلاث بكمالها ، فبروحه من الملكوت الـ"على" و بنفسه من الملكوت الـ"وسط و بطبعه
من الملكوت الـ"اسفل" فهو خليفة الله و مجمع مظاهر الـ"اسماء الالهية و كلمات الله التامات
كما قال نبينا صلى الله عليه وآله : « اوتيت جوامع الكلم » .

الاشراق الرابع

فى الفرق بين النبوة والكهانة وغيرهما

اعلم : ان مجموع هذه الـ"امور الثلاثة على الوجه المذكور يختص بالـ"انبياء ،
وكل جزء منها ربما يوجد فى غيرهم و افضل اجزاء النبوة و هو العلم بالحقايق
كما هي عليها .

قد يوجد فى الـ"اولياء على" وجه التابعية لهم و كذا الـ"اخبار ببعض المغيبات -
الجزئية من الحوادث ربما يوجد ضرب منه فى اهل الكهانة و المستنطقين و كذا قوة -

١- فى كثير من النسخ: فالنبي بشخصيته الـ"الوحدانية... و فى النسخ المعتبرة : فالنبي بشخصية الـ"الوحدانية...

التأثير للنفس المتعدى الى بدن آخر قد يوجد في اشخاص ذوات نفوس قويّة مثل
اصابة العين من النفوس الشريرة فاتّها مما يؤثّر في بدن حيّ - كإنسان او غيره يغيّر
مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهّم و يقتل ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله: «العين
يدخل الرجل القبر والجمل القدر» .

وقال صلى الله عليه وآله ايضاً: «العين حق» و معناه انه يستحسن الجمل مثلاً و
يتعجّب منه فيتوهّم لردائه - نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفعل جسم الجمل عن
توهّمه و يسقط في الحال و اذا جاز ذلك في جانب الشرّ من النفوس الشريرة الدنيّة
فجوازه في جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش ارجح فكيف لا يتعدى
تأثيرها عن بدنها وعالمها الصغير و هي يصلح لأن يكون نفس العالم ومستخدم القوى
الطبيعيّة و يستحقّ لمسجودية الملائكة السّفلية - بل العلوية - عند الارتفاع الى الحضرة
الالهية و تعليم الاسماء الحسنی فكيف لا يقدر على احالة هيولى العالم باحداث
حرارة او برودة و تحريك و جمع و تفريق.

و اصول الاستحالات والانتقالات في عالنا السّفلى انما ينبعث من حرارة او
برودة و حركة كما يكشف عند النظر في حوادث الجو و مثل هذا يعبر بالكرامة
والمعجزة عند الناس والجمهور يعظمون هذه الخاصية اكثر من الالوان نغلبة -
الجسمانية عليهم ثمّ يعظمون امر الالوان عن الحوادث الجزئية اكثر من الالوان على
المعارف الحقيقية .

واما اولوالالباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضرب الاول ثم الثاني ثم

الثالث .

والالوان لا يكون الا خيراً و فضيلة و كل من الالوان خيرين ينقسم الى وجهين .

الاشراق الخامس في كيفية الاذارات

ان ما وقع او سيوقع من الكائنات فهو محفوظ في الالواح العالية و صَور -
الكائنات باسرها موجودة في عالم الذِّكر الحكيم مكتوبة بقلم الحق الاول على
الواح النفوس السماوية او صحايف المثل الغيبية .

و ذلك : لانها ليست صادرة عن المبدء الاول على سبيل الجراف او القصد
الى غرض جزئى كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلك فصدورها على سبيل العناية
والاستتباع لما هي مثل " غيبية هي ذكر حكيم .

على ان الاذارات دالة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده وليس هذا
شأن النفوس السافلة ولا قواها المنطبعة وهو ظاهر فليس الا من موطن يتمثل فيه
الجزئيات فيكون الاطلاع عليها لا جل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفسانى يحيط
بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس ادراك الناس فيكون لها ضوابط كلية ينشأ
منها الجزئيات بان يفيض من المبادئ العقلية على الالواح النفوس العالية صوراً مثالية
ينفعل بها تلك النفوس من جهة قوتها الخيالية فتحاذيها صور الكائنات الهيولانية فلها
ان تعلم : لازم حركاتها النفسانية من تلك الصور من حركات المواد الهيولانية في صورها
الجسمانية لتتطابق العوالم .

فاذا علمت هذا فصحة المنامات والاذارات سببها اتصال النفوس الانسانية
بهذه الجواهر العالية فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحة الرؤيا والاذار
فما يتلقيه النفس فى اليقظة فعلى وجهين :

فان كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لايشغلها المشاعر السفلة عن المدارك

العالية ويكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراه في الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت .
فمنه ما هو وحى " صريح " لا يفتقر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيهاً بالمنامات التي هي أضغاث أحلام ان امعنت المتخيلة في الأتقال والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو امّا ان يستعين بما يقع للحس دهشة و للخيال حيرة او لا ، بل كانت لضعف طبيعي او مرض طار فالأول كفعل المستنطقين - المشتغلين للصبيان والنساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترقرقة ، او باشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحس مرعشة للبصر بزجرجتها او شفيفها كاستعانة بعض المتصوفة والمتكهنه برفص و تصفيق و تطريب

فكل هذه موهنة للحواس مخلّة بها و ربما يستعينون ايضاً بالايحاء بالعزائم و بادعية غير مفهومة الا لفاظ يوجب الترهيب بالجن اذا استنطقوا غيرهم .
والثاني كما للمصروعين والسرورين ومن في قواه ضعف و في دماغه رطوبة قابلة وقد يجتمع السببان : ضعف العوايق ، و قوّة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من اولي الكيد وهذا حسن وما للكهنه والسرورين نقص او ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لاجله .

واما الفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن السحجويين .

الاشراق السادس

في الفرق بين الايحاء والالهام والتعليم

قد ثبت : ان نفس الانسان مستعدة " لان يتجلى فيه حقيقة الاشياء كلها واجبه .

وممكنها الا انها ليست ضرورية لازمة وانما حجت عنها بالاسباب الخارجية^١ التي ذكرناها في مثال المرئيات فهي كالسد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذي هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به الى يوم القيامة فيتجلى حقايق العلوم من مرئيات اللوح العقلاني الى مرئيات اللوح النفساني عند زوال المانع وكما ان الحجاب بين المرئيتين يزال تارة بتعمثل اليد المتصرفة وتارة بهبوب ريح يحركه^٢.

فكذلك قد يظفر الانسان بادراك الحقايق^٣ لقوة فكرته المتصرفة في تجريد الصور عن العواشي والانتقال من بعضها الى بعض وقد تهب رياح الالطاف الالهية فينكشف الحجب و يرتفع العواشي عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح الاعلى^٤.

فيكون تارة عند المنام فيظهر به ما سيكون في المستقبل وتام ارتفاع الحجاب يكون بالسوت وبه ينكشف الغطاء^٤.

وتارة ينقش الحجاب بلطف خفي من الله فيلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرايب اسرار الملكوت فر بما يدوم وربما يكون كالبرق الخاطف ودوامه شاذ.

فعلم : ان حصول العلوم في باطن الانسان بوجوده مختلفة : فتارة يكتب بطريق الالكتساب والتعلم .

وتارة يهجم عليه كآته القى اليه من حيث لا يدري سواء كان عقيب طلب و شوق اولاً^٤.

١- من اسباب الحاجة التي ذكرناها ... د،ط ٢- بهبوب ريح محركة... د،ط

٣- بقوة فكرته المتصرفة ... آ،ق ٤- في بعض النسخ الموجودة عندنا : «سواء كان عقيب طلب و شوق اولاً ، وهذا ينقسم الى ما يطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال للعلوم في العقل المنفعل اولاً يطلع على هذا الوجه فالاول يسمى اكتساباً واستبصاراً...»

والثاني يسمّى 'حدساً' و'الهاماً'. وهذا ينقسم الى 'ما يطلع معه على السبب - المفيد له وهو مشاهدة الملك المثلّم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعّال المثلّم للعلوم في العقل المنفعل و'الى' ما يطلع عليه '.

فالاول يسمّى اكتساباً و استبصاراً والثاني الهاماً و نفساً في الروح (في الروح خ، ل). والثالث وحياً يختصّ به الانبياء والذي قبله يختص به الاولياء .

واما الاكتساب فهو طريق النظر من العلماء فلم يفارق الا الهام الاكتساب في نفس فيضان الصور العمليّة ولا في قابلها ومحلّها ولا في فاعلها ومفيضها ولكن يفارقه في طريقة زوال الحجاب وجهته ولم يفارق الوحي الا الهام في شيء من ذلك بل في شدّة الوضوح والنوريّة و مشاهدة الملك المفيد للصور العلية ، فان العلوم كما من لا يحصل لنا الا بواسطة الملائكة العلية وهي العقول الفعّالة بطرق متعددة كما قال سبحانه : «وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا» .

فتكليم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم على نفوسهم بوجود متفاوتة كوحى والالهام والتعليم بواسطة الرسل والسعلمين .

الاشراق السابع

في كيفية اتصال النبي «صلى الله عليه و آله» بعالم الوحي الالهى

والتقضاء الربانى و قرآنه اللوح السحفوظ والوحى

السحر والاثبات الذى فيه نسخ الاحكام

لما علمت : ان حقايق الاشياء مثبتة في العالم العنقى السنى بالعلم الالهى

١- وهو العقل الفعّال للعلوم من العقل المنفعل اولاً بطريق حدس

في العالم النصفاني المسمى باللوح المحفوظ و أم الكتاب وفي الألواح القدرية القابلة للمحو والاثبات كما قال الله تعالى : «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُرِيدُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» .

وجميع هذه الكتب مما كتبها يَدُّ الرَّحْمَانِ فَانِ الْعَنَاءِ الْإِلَهِيَّةِ اقْتَضَتْهَا وَأَنْشَأَتْهَا عَلِيٌّ وَفَقَ عِلْمَهُ تَعَالَى بِذَاتِهِ عِلْمًا فَعَلِيًّا لِأَنَّ مَا عَدَاهُ مِنْ آثَارٍ وَجُودِهِ وَقُدْرَتِهِ .

فكما انَّ المُهَنْدِسَ يَسْطُرُ صُورَةَ أبنية الدار في نسخة ، ثم يخرجها الى الوجود فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب علي نفسه الرحمة و أخرج نسخة العالم من اوله الى آخره فوجد العالم علي وفق تلك النسخة بايدي ملائكة عمالة يستخدمها ملائكة علامته فاذا تم وجود العالم بصورته خلق الله نوع البشر من الارض فاراد ان يجعل منها خليفة له في الدنيا ونايبا منه في عمارة النشأة الآخرة، فاعطى للإنسان قوى ومشاعر هي آلات الحس والتعقل والتعقل ، فاذا احس بصورة العالم تأدَّت منه صورة اخرى الى احسته و منه الى خياله .

فان من نظر الى السماء والأرض ثم غض بصره يرى صورة السماء والأرض في خياله حتى كأنه ينظر اليها ويشاهدها، ولو انعدمت صورتها من الخارج لا يقدر في مشاهدته ايها ثم يتأذَّى من خياله الى عقله صورتها علي وجه اعلى و اشرف فيحصل في العقل حقايق الاشياء التي دخلت في الحس والخيال .

فالحاصل في العقل الانساني موافق للعالم الموجود في نفسه، والعالم الكوني مطابق للنسخة الموجودة منه في اللوح العقلي ، وهو قلوب الملائكة المقرئين، وهو كما علمت سابق علي وجوده في اللوح القدرى السابق علي وجوده الكوني

الجسدي^١ وهي هنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسي وجوده الخيالي و تبعه أيضاً وجوده العقلي اعنى^٢ : وجوده في القوة العاقلة .

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر في اتحاد العقل بالسعقون و كذا الحس بالمحسوس والخيال بالمتخيّل .

فادراك الإنسان في كل مرتبة من صورة العالم هو اتّحاده بها و تحقّقه بوجودها وهذه الوجودات بعضها حيّة و بعضها مثاليّة و بعضها عقلية ؛ فكان الوجود اولاً عقلاً^٣ ثمّ نفساً ثمّ حسّاً ثمّ مادةً فدار على نفسه فصار حسّاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً^٤ فارتقى الى ما هبط منه والله هو البدء والغاية .

فالإنسان اذا بلغ الى هذا السقاء الربّاني يطلع على ما في القضاء الإلهي والقدر الربّاني ويشاهد القلم واللوح كما حكاه النبي «صلى الله عليه وآله» عن نفسه انه أسرى به حتى سمع صرير الأقاليم كما قال تعالى : «لنريه من آياتنا انه هود السميع البصير^٥» .

فالكتابة العقلية مصونة عن التبدّل والتغيّر والنسخ والتحرّيف ، واما الكتابة النفسية اللوحية فيتطرق فيها السحو والاثبات و ينشأ منها نسخ الأحكام ولا يعود ان يكون سماع صرير الأقاليم منه «صلى الله عليه وآله» اشارة الى ما في علم القدر من الصور التي كتبها اقاليم رتبها دون رتبة القلم الاعلى^٦ والواحيها دون اللوح المحفوظ^٧ فان الذي كتبه القلم الاعلى لا يتبدّل ، وهي حقايق العلوم اعنيه^٨ هي لا تسحو ابدأ من اللوح المحفوظ و هذا الأقاليم يكتب في الواح السحو والاثبات .

ومن هذه الالواح يتنزّل الشرايع والمنحرف والكتب على الرسل «عليهم السلام»

١- الحسّاس ، دوط - ل .

٢- ورد الا - ل .

و لذا يدخل في الشرع الواحد النسخ في الاحكام و هو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا عن دفعه و رفعه فان ما دخل في الوجود لا يرتفع ابداً فان كل حادث له سبب ولسببه سبب حتى ينتهي الى الامور الحتمية القضائية والاسماء الالهية ومن حقق الامر في كيفية نشو الكثرة والتغير من الحضرة الاحدية السرمدية؛ لم يشتهه عليه حقيقة الحال ولم يزل قدمه عن مقامه في نحو هذه المزال .

الاشراق الثامن

في تحقيق ما ورد في الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد
وساير ما يجري هذا المجرى من التغيرات التي عليها

بناء الشرايع

اعلم ان للاهية مراتب و للاسماء مظاهر و مجالي و كل ما وجد او سيوجد فهو غير خارج عن عالم ربوبيته تعالى ، و لكل شى وجه خاص الى تعالى و كآئك قد شمت رائحة من هذا المقام من تضاعيف ما سلكنا سبيله و اوضحنا دليله و بيننا بيانه و نوّرنا برهانه ١ .

فنقول ها هنا : ان لله عباداً ملكوتيين يكون افعالهم طاعة و بامرهم يفعلون ولا يعصون له في شى اصلاً و كل من يكون كذلك يكون فعله فعل الحق لعدم داع في فعله الا ارادة الحق و يستهلك ارادته في ارادته سبحانه .

مثاله : حواس الالسان و قد مر ان طاعة الملائكة لرب العالمين بوجه كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة حيث لا يحتاج الى امر و نهى و ترغيب و ترهيب بل

١- و بينا بنيانه د،ط

٢- و هولاء يعبدون الله على وتيرة واحدة ركنهم راع

و سجدعم ساجد دائماً لا يعصون ما امرهم الله وهم بامرهم يفعلون .

كلما همّت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة الى ما همّت به و ارادته دفعةً مع ان هذه الحواس في عالم آخر غير عالم الجوهر العقلي منها ' لا' انها نازلة عنه في الملكوت السفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السماوات حيث انهم «لا يعصون الله ما امرهم» و يفعلون ما يؤمرون فيأترون بامرهم و ينزجرون بنهيهم .

فاذا تقرّر هذا يعلم : ان كل كتابه يكون في الالواح والصحائف القدرية فهو ايضاً مكتوب الحق الاول بعد قضائه السابق المكتوب بقلسه الاول و من هذه الكتابة قال : «ثم قضى اجلاً واجل مسمى»^٢

ومن هذه الالواح وصف نفسه سبحانه بانه تردّد في قبضة نسيته السؤم بالسوت وهو قد قضى عليه قضاء حتمياً ومن هذه الحقيقة الالهية التي كتبت عنها بالتردد ينبعث الترددات الكونية والتحير في النفوس و ذلك انا قد تردّد في فعل امر ما هل نفعله ام لا وما زلنا تردّد حتى يكون احداً لمور السرد فيهما و يزول التردد فذلك الامر الواقع هو الثابت في اللوح من تلك الامور و ذلك ان القلم الكاتب في اللوح - القدرى يكتب امراً «ما» وهو زمان خاطر ثم يسحوه فيزول ذلك خاطر لان من هذا اللوح الى النفوس رقايق ممتدة اليها تحدث بحدوث الكتابة وينقطع بسعوتها فاذا صار الامر مسحوا كتب غيره فيستد منه رقيقة الى نفس هذا الشخص الذي كتب هذا من اجله فيخطر له خاطر تقيض خاطر الاول و هكذا الى ان اراد الحق

١- غير عالم الجوهر العيني ما ... دبط - آفي - ل.

٢- س ٦٦ ي ٢

٣- س ٦٦ ي ٢

٤- مادة قول الحداد المعنى الذي ورد في ...

ترددت في نفسي ان فاعله كمددي سبي فبسط روحه على المؤمن بريد الموت و ...
قد اختلف كلمة الانلام في معنى الحديث وحين معناه اوردت حقه في ... من الاستعار ... ط ٢٨٢ ...

س ١٨٠ و كتاب الفيساب ط ١٢١٢ دفي س ٢٨٥ ٢٨٦

اثباته فلم يمحه فيفعله الشخص او يتحركه حسب ما ثبت في اللوح فاذا فعله او تركه وانقضى محاه الحق من حيث كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل قبيح او حسن على قدر ما يكون ثم ان القلم يكتب امراً آخر وهكذا الى غير النهاية .

و هذه الالاقلام هذه مرتبتها ، والموكل بالمحو ملك كريم والاملاء عليه من الصفة الالهية ولو لم يكن الامر كذلك لكانت الامور كلها حتماً مقضياً .

فقد تبين لك صحة النسخ والتردد ومعنى البداء الذي عليه اصحابنا الاماميون وعلمت بمكانة هذه الالاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله «صلى الله عليه وآله» من القلم الالهي و عبر عنه بالصرير وهو الصوت فكانه رأى الآيات وسمع منها ما هو حفظ السماع فقد قيل : انه بقى له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بحسب من حيث رأى هو، لكنته من حيث هو سميع وصل الى سماع اصوات الالاقلام وهي تجرى بما يحدث الله في العالم من الاحكام .^٤

و اما القلم الاعلى فاثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شيء يجري من هذه الالاقلام من محو واثبات .

ففيه اثبات المحو واثبات الالاثبات ومحو الالاثبات على وجه ارفع فصورته مقدسة عن المحو والتغير لانه نسبة القلم الاعلى الى هذه الالاقلام كنسبة قوتنا العقلية الى مشاعرنا الخيالية والحسية .

و نسبة اللوح المحفوظ الى هذه الالواح كنسبة خزانة معقولاتنا الكلية الى خزانة الجزئيات الحسيات وفي الاعمال كنسبة الارادة الكلية لمطلوب نوعي الى ارادات جزئية وقعت في طريق تحصيله في ضمن واحد منه .

الاشراق التاسع

فى ان النبى جالس فى الحدّ المشترك

بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات

ان للقلب الانسانى و هو نفسه الناطقة التى هى مثال العرش ومستوى الرحمة
كما ان العرش مستو للرحمان ؛ با بين ، باب مفتوح الى عالم الملكوت و هو عالم -
اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية والعمليّة كما وقع التنبيه عليه و باب -
مفتوح الى القوى المدركة والمحرّكة .

والله سبحانه كما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام منهم الملائكة الروحانيون فركب
فيهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فركب فيها الشهوة دون العقل ، و منهم بنو آدم
فركب فيهم العقل والشهوة ؛ فهكذا خلق الانسان ثلاثة اقسام منهم المستغرقون فى
معرفة الله و ملكوته المهترئون بذكره المتواجدون فى عظمته و كبريائه الحايرون فى
اشعة جماله وهم الالهيون من اولياء الله المفتحة لهم ابواب الملكوت و منهم -
المكبثون على الشهوات المحتبسون فى سجن الدنيا المقيثون بسلاسلها و انزالها
فهم اهل الدنيا جميعاً قد اكبهم الله على مناخرهم فى النار و حبسهم عن نعيم الآخرة
فسد عليهم باب الملكوت و فتح لهم ابواب الجحيم الا من تاب و اصلىح نفسه .

ومنهم الجالس فى الحدّ المشترك بين عالم المعقول وعالم المحسوس فهو مورد
الحق بالحب له و تارة مع الخلق بالرحمة عليهم والشفقة لهم فادبهم
الى الخلق كان كواحد منهم كانه لا يعرف الله و ملكوته و اذا خاب برأيه وسعده
بذكره و خدمته فكأنه لا يعرف الخلق .

فهذا سبيل الرسولين والصدّيقين ؛ اذ لا شبهة فى ان الجامع للضرفين اعلى منى -
المرتبة من السجوب عن احدهما بالاخر لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه فالسمى

لا يتد ان يكون آخذاً من الله متعلماً من لدنه معطياً لعباده معلماً وهادياً لهم فيسئل
و يجاب و يسئل و يجيب ناظماً للطرفين واسطةً بين العالمين سمعاً من جانب ولساناً
الى جانب و هكذا حال ستفراء الله الى عباده و شفعاء يوم تناده فلقب النبي صلى -
الله عليه وآله بابان مفتوحان :

احدهما : و هو الباب الداخلى الى مطالعة اللوح المحفوظ والذكر الحكيم
فيعلمه علماً يقيناً لدنياً من عجائب ما كان او سيكون و احوال العالم فيما مضى و
فيما سيقع و احوال القيامة والحشر والحساب و مآل الخلق الى الجنة والنار و انما
ينفتح هذا الباب لمن توجه الى عالم الغيب و افراد ذكر الله على الدوام .

والثانى : الى مطالعة ما فى الحواس ليطلع على سوانح مهمات الخلق ويهديهم
الى الخير و يردعهم عن الشر ، فيكون هذا الانسان قد استكملت ذاته فى كلتا القوتين
آخذاً بحظاً وافر من نصيب الوجود والكمال من الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين و
يوفى حق الطرفين فيكون بما افاضه الله على قلبه و عقله المفارق ، ولياً من اولياء
الله و حكيماً الهيئاً و بما يفيض منه الى قوته المتخيّلة والمتصرفة رسولاً منذراً
بما سيكون و مخبراً بما كان و بما هو الآن موجود .

وهذا اكمل مراتب الانسانية و اول شرايط كون الانسان رسولاً من الله ثم مع
ذلك ان يكون له قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول لكل ما يعلمه و قدرة على
حسن الارشاد والهداية الى السعادة و الى الاعمال التى تبلغ بها السعادة وان يكون له
مع ذلك قوة نفسانية للمناظرة فى العلوم مع اهل الجدال و قوة بدنية للمباشرة فى -
الحروب مع الابطال لاعلاء كلمة الله وهدم كلمة الكفر و طرد اولياء الطاغوت ليكون
«الدين كله لله ولو كره المشركون ١» .

١- سورة الصف .. ٦١ ، آية ٩ ، هو الذى ارسل رسوله بالهدى و دبر الحق ليظهره على الدين كله..

الاشراق العاشر

في تعديد الصفات التي لا بد للرئيس

الاول ان يكون عليها وهي :

« اثنتا عشرة » صفة

مفطورة له .

اوليها : ان يكون جيد الفهم لكل ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل وعلى ما هو الامر عليه وكيف لا وهو في غاية اشراق العقل و نورية النفس .
و ثانيها : ان يكون حفوظا لما يفهمه و يحسه لا يكاد ينساه و كيف لا و نفسه متصلة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان يكون صحيح الفطرة والطبيعة معتدل المزاج تام الخلقه قوى الالات على الاعمال التي من شأنه ان يفعلها وكيف لا والكسال الا وفي يفيض على المزاج الاتم .

و رابعها : ان يكون حسن العبارة يوافيه لسانه على ابانة كل ما يضره ابانة تاما وكيف لا و شأنه التعليم والارشاد والهداية الى طريق الخير للعباد .

و خامسها : ان يكون محبا للعلم والحكمة لا يولسه التامل في العقولات ولا يؤذيه الكد الذي يناله منها وكيف لا والسلايم للشيء ملذذ ادراكه لانه يتقوى به .

وسادسها : ان يكون بالطبع غير شره على الشهوات متجنباً للطبع اللعبي و مبغضاً للمذات النفسانية . وكيف لا و هي حجاب عن عالم النور ووصله بعالم الغرور فيكون مسقوتا عند اهل الله و مجاورى عالم القدس .

و سابعها : ان يكون كبير النفس محباً للكرامة تكبر نفسه عن كل ما يشين و يضع من الـامور و يسمو نفسه بالطبع الى الـارفع منها ويختار من كل جنس عقيلته و يجتنب عن سفاسف الـامور و يكره خداجها و سقطها اللهم الـارفع لرياضة النفس والـارفع كتفاء بايسر امور هذه الدار و اخفها و ذلك لان في الـاشرف مزيد قرب من العناية الـاولى .

و ثامنها : ان يكون رؤفاً عطوفاً على خلق الله اجمع لا يعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر ولا يعطل حدود الله من غير ان يهمله التجسس و كيف لا ، و هو شاهد لسر الله في لوازم القدر .

و تاسعها : ان يكون شجاع القلب غير خائف عن الموت و كيف لا و الـاخيرة خير له من الـاولى فيكون قويا العزيمة على ما يرى انه ينبغي ان يفعل ، جسورا مقدماً عليه ، لا ضعيف النفس .

و عاشرها : ان يكون جواداً لانه عارف بان خزائن رحمة الله «لا تبيد» ولا تنقص» .

و حادي عشرها : ان يكون اهش خلق الله اذا خلى بربه لانه عارف بالحق وهو اجل الموجودات بهجةً و بهاءً .

و ثاني عشرها : ان يكون غير جسوح ولا لجوج سلس القيادة اذا دعى الى العدل صعب القيادة اذا دعى الى الجور او القبيح فهذا لوازم الخصائص التي ذكرناها سابقاً و اجتماع هذه كلها في شخص واحد نادر جداً ، و المادة التي تقبل مثله

۱- فانه شاهد بسر الله... ذمط - آفق ، ي . كان على عليه السلام حريصاً على اقامة حدود الله تعالى بخلاف عثمان فانه عطل حدود الله و في عصره ذاع الفجور .

۲- والعارف هش بش بسام ان جميع هذه الصفات ينطبق على الامام المعصوم مع ما يسرط عليه في مذهب التشيع كما قال عليه السلام المؤمن هش بش بسام

يقع في قليل من الأمزجة والأستعدادات فلا يكون المفطور على هذه الصفات إلا
الآحاد كما قيل :

«جلّ جناب الحقّ ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه إلا واحداً بعداً
واحيداً» .

الشاهد الثاني:

في اثبات النبي و انّه لا بدّ و ان يدخل في الوجود رسول
من الله ليعلّم الناس طريق الحقّ و يهديهم الى
صراطٍ مستقيم وفي الإشارة الى أسرار الشريعة
و فائدة الطاعات وفي معنى ختم النبوة
و انقطاع الوحي عن وجه الأرض وما
يرتبط بهذه المعارف
و فيد اشراقات:

الاشراق الاول

في اثباته

اذالانسان غير مكثف بذاته في الوجود والبقاء لأنّ نوعه لم ينحصر في
شخصه فلا يعيش في الدنيا الا بتمدن و اجتساع وتعاون فلا يسكن وجوده بالانفراد
فافرقت اعداد و اختلفت احزاب و انعقدت ضياع و بلاد فاضطروا في معاملاتهم

١- والعائل سبع مناهيه الاسلام في الاسارات : في معاني العارفين

٢- هذا دليل الحكماء على ابيات الجود و لروم وجود شخص اساسي الهن مبعوث على الحق

و مناكحاتهم و جنایاتهم الى ' قانون مَرَجوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل و الا تغالبوا و فسد الجميع و انقطع النسل و اختلف النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهي لما يحتاج اليه و يغضب على ' من يزاحمه فيه .

و ذلك القانون هو الشرع و لا بد من شارع يُعَيِّن لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا و يسئل لهم طريقاً يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما يذكّرهم امر الآخرة و الرّحيل الى ربّهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الأرض عنهم سراعاً و يهديهم الى صراط مستقيم .

و لا بد ان يكون انساناً لآن مباشرة الملك لتعليم الانسان على ' هذا الوجه مستحيل و درجة باقى الحيوانات انزل من هذا و لا بد من تخصصه بآيات من الله دالة على ' ان شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفق لها ، ان يقرب بنبوته و هي المعجزة و كما لا بد في العناية .
الالهية لنظام العالم من المطر و العناية لم يقتصر عن ارسال السماء مداراً لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يهمل انبات الشجر على الحاجبين للزينة لا للضرورة و كذا تقير -
الاهمى في القدمين ، كيف اهمل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى رحمة و رضوانه في النشأتين .

فانظر الى ' عناية في العاجل و الى ' لطفه كيف اعدّ لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة في العقبى ' والخير الآجل فهذا هو خليفة الله في ارضه .

١- في بعض النسخ المعتبرة : (ويوجب لمن وقف لها) وهكذا في المبدء والمعاد ط ١٢١٢ هـ ق ص ٣٦٠
٢- هذا ما ذكره الشيخ في الشفاء و آخر الهيات هذا الكتاب «فصل : في اثبات النبوة و كيفية دعوت النبي الى الله تعالى والمعاد اليه طبع ١٢٠٥ هـ ق ص ٦٤٨ ط قاهره ١٢٨٠ هـ ق .

الاشراق الثاني

فيما يجب على ' كافة الناس في الشريعة

فهذا «النسبى» يجب ان يلزم الخلايق في شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية الى ' مقام الملكية .

فمن العبادات ما هي وجودية" اما يخصصهم نفعها كالصلوات والاذكار على هيئة الخضوع والخشوع فيحرقهم بالشوق الى الله او يعم نفعها لهم و لغيرهم كالصدقات والقرايين في هيكل العبادات .

ومنها ما هي عدمية تزكيتهم اما يخصصهم كالتصيام او يعتمهم و غيرهم كالكف عن الكذب و ايلام النوع والجنس والصئت و يسن عليهم اسفارا ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يتذكرون «يوماً من الاجدات الى ربهم ينسلون» فيزرون الهياكل الالهية والمشاهد النبوية ونحوها و يشرع لهم عبادات يجتسعون عليها كالجمعة والجماعات فيكسبون مع التوبة التودد والائتلاف والصدقات و يكرّر عليهم العبادات والاذكار في كل يوم و الا فينسون ذكر ربهم فيهلون .

الاشراق الثالث

في الاشارة الى ' حكمة السياسات

والحدود

قد ظهر لك : ان الدنيا منزل من منازل السير الى الله تعالى و ان النفس الانسانية مسافر الى الله تعالى و لها منازل و مراحل من الهولونية والجسمية والجددية والنباتية والشهوية والعصبية والاحساس والتحليل والنوهم بها الانسانية من

اول درجتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها المتفاوتة قرباً و بُعداً من -
الخير الاعلى .

ولا بدءاً للسالك اليه ان يمرّ على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقي .
وقوافل النفوس السائرة الى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها
واقفة و بعضها راجعه و بعضها سريع السير مقبلاً و مدبراً و بعضها بطى السير
كذلك على حسب ما جرى حكمته تعالى فى القضاء والقدر فى حق عباده والانبيا
«صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و امراء المسافرين ، و الابدان مراكب -
المسافرين ولا بدءاً من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه لىتم السفر .

فامر المعاش فى الدنيا التى هى عبارة عن حالة تعلق النفس بالبدن من ضرورات
امر المعاد الذى هو الاقطاع الى الله والتبئى اليه ، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدن -
الانسان سالماً و نسله دائماً و نوعه مستحفظاً ولا يتم كلاهما الا باسباب حافظة
لوجودهما و اسباب جالبة لمنافعهما دافعة لمضارهما و مفسداتهما .

فخلق الله الغذاء والمساكن والملابس وغيرها لبقاء الشخص و اعد له شهوة
داعية الى الاكل والشرب والراحة وغضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات متعددة لها
واسباباً اخرى بعيدة للزرع والحراث و اجراء القنوات و اتحاذ البيوت وخلق

١- ود عبر بعض المكاشفين عن تنزل الوجود من السماء الاطلاق الى الارض التقييد مع تقييده بالانسان -
الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بالمعراج التحليل لان المسافر يتنزل من الكمال الى النقص الى ان
يصل بالرحم و مقام القرار فى الارحام «ونقر فى الارحام» وفى القوس الصعودى بترقى شيئاً شيئاً الى ان
يصل بمقامه الاصلى و قد عبروا عنه بمعراج التركيب وقد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على مقدمة القيسى
ط م ١٢٨٥ هـ ق ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، الى ص ٤٤٨ .

سير الانسان فى الاول وقع فى مراتب الاستيداع و معراج التركيب وفى الثانى وقع فى العروج الانسلاخى
وبعد الاستقرار فى الارحام و يختص باهل الفتح وسمى بالمعراج التركيب و قد فصلناه فى شرحنا على
مقدمة القيسى ص ٤٤٩ ، الى ص ٤٥٦ والفصوص للشيخ الاكبر مولانا ابن العربى رض .

المناكح والخدم لبقاء النوع و اعدت لها شهوة داعية اليها و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدة لها .

ثم ان هذه الامور غير مختصة ببعض الناس دون بعض فان العناية يشملهم كلهم .

والغرض في الخليقة سياقة الجميع الى جوار الله و دار كرامته لشمول رحته . والانسان كما مر غلب عليه حب التفرّد والتغلب وان انجر الى هلاك غيره ، فلو ترك الامر في الافراد سدى من غير سياسة عادلة و حكمه امرّة زاجرة في التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا ويقاتلوا ، و شغلهم ذلك عن الشوك والعبودية و انساهم ذكر الله .

فلا بد لو اضع الشريعة ان يقنن لهم قوانين الاختصاصات في الاموال و عقود المعاوضات في المناكح والمداينات وسائر المعاملات و قسمة السوايرث و مواجب النفقات و توزيع العنائم والصدقات ويعرفهم ابواب العتق والكتابة والاسترقاق والنسب و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستمهاة من الاقارب والايسان والشهادات والضمان والوكالة والحوالة و للسان ايضاً ان يعلّمهم ضوابط الاختصاص بالمناكحات في ابواب النكاح والصداق والطلاق والعدة والرجعة والخلع والايلاء والظهار والمعان و ابواب محرمات النسب والرضاع والنصاهران . ويجب على النبي ايضاً ان يهديهم الى اسباب الدافع لمفسد من العمور و يحميهم عنها كالامر بقتال الكفار و اهل البغي والظلم و نحث عليه و من غير مناس و الديات والتعزيرات والكنارات .

واما جهاد الكفار و قتالهم فدفعاً لما يعرض من الجحدين الحق من سوبس اسباب الديانة والمعيشة اللتين بهما الوصول الى الله .

واما قتال اهل البغى فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية التي يتولاها حارس السالكين الى جوار الله و كافل المحققين نايباً عن رسول رب العالمين ليحفظ (لحفظ. ح، ل) حدود الله والاحكام من الحلال والحرام واما القصاص والديات فدفعاً للسعى في اهلاك النفس والاطراف .
واما حد السرقة و قطع الطريق فدفعاً لما يستهلك الاموال التي هي اسباب المعاش .

واما حد الزنا واللواط والقذف فدفعاً لما يشوش امر النسل والانساب .

الاشراق الرابع

في الفرق بين النبوة والشريعة والسياسة

نسب النبوة الى الشريعة كنسب الروح الى الجسد الذي فيه الروح والسياسة -
المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه .

١- لان مراعات جهة البدن و مركب الروح واجب عقلاو كسفا واهمال هذه الجهة ينجر الى فساد الروح و زوال استعداد المادة لتربية نفوس الكاملة والارواح المكرمة المطهرة و روى عن النبي : «العلم علمان علم الابدان و علم الاديان» فلم الابدان كالتب ندب اليه النبي بالنصريح والتقديم هنا والتلويح والتعظيم في قوله حكاية عن الله تعالى: انا الله وانا الرحمن اني خلقت الرحم وسققت لها اسماً من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته و روى في حقها : «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته».

وعن بعض المكاشفين : ان الرحم اسم لحقيقة الطبيعة و هي حقيقة جامعة بين الكيفيات الاربعة بمعنى انها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه ووصلها بمعرفة مكانتها وتفخيم قدرها اذ لولا المزاج المتحصل من اركانها لم يظهر التعيين الروح الانساني ولا امكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذي به توسل الى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والامكان والظهور بصورة الحضرة والعالم تماما . و قطع الرحم بازدانها وبخس حقها فان من بخس حقها فقد بخس حق الله و جهل ما اودع فيها من خواص الاسماء و لولا علوم مكانتها لم يحبها الحق ومن هذه الجهة و جهات اخر قد اكد الشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعد الدنيا وقوانين الآخرة .

وقد ظنَّ قوم من المتفلسفة : انه لا فرق بين الشريعة والسياسة . ويبيِّن افلاطن
الالهى فساد قولهم فى كتاب النواميس و اوضح الفرق بينهما بوجود اربعة من جهة
المبدء والغاية والفعل والاعمال .

فقال : اما المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئية تابعة لحسن
اختيار الأشخاص البشرية ليجمعهم على نظام متصلح لجباعتهم .
والشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لا انها تحرك النفوس و قواها الى ما
وكلت به فى عالم التركيب من مواصلة نظام الكل لا انها تحركها وتذكرها معادها
الى العالم الهى و تزجرها عن الانحطاط الى الشهوة والغضب وما يتركب عنهما و
يتفرع عليهما .

فان النفس اذا عطت احدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و
مستقرها و عسر عليها طاعة الحق والاقامة على ما وكلت به .
واما النهاية (الغاية . خ) فنهاية السياسة هى الطاعة للشريعة و هى تسمى
كالعبد للمولى تطيعه مرة و تعصيه اخرى .

فاذا اطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه و قامت المحسوسات فى قلب العقولان .
تحركت الاجزاء نحو الكل و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة والزهادة فى التمسك
المنفعة التى يخدمها المغرور بفضل راحته و اتعاب فضيلته و يكون حال الانسان
عند ذلك الراحة من السوديات والفضيلة السودانية به الى الخيرات السكسية الممثلة
المحمودة وكان كل يوم يرضى عليه فى هذه الهدنة افضل من امسه و دعت السياسة
للمشريعة تأمرت الاحاس على الآراء و الزان الخشوع للاسباب البعيدة العالم .
وقع الا خلاص للعلل القريبة و رأى السلوك ان بها و بعالمهم نظام و ملكود و دعوى

١- الر' ما وكلت به فى من لا يرضى عن

بقاء ملكهم ولم يعلموا أنهم اذا اهلثوا اقامة الناموس و بذلوا جهدهم للمحسوس و منعوا نصيب الجزء الا شرف يتحرك عليهم قيّم العالم ليرد ما افسدوا من نظامه ويعيد ما حرّفوا و بدّلوا الى مقامه .

واما الفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل : فافعال السياسة جزئية ناقصة مستبقة مستكملة بالشريعة وافعال الشريعة كلية تامة غير محوجة الى السياسة .

واما الفرق بينهما من جهة الاءفعال : فان امر الشريعة لازم لذات المأمور به و امر السياسة مفارق له .

مثاله : ان الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلوة فيقبل و يفعله بنفسه فيعود نفعه اليه والسياسة اذا امرت الشخص تأمره برفع الملبوس و اصناف التجمل و انما ذلك من اجل الناظرين لا من اجل ذات الملابس .

٤

الاشراق الخامس

في الاشارة الى اسرار الشريعة

و فائدة الطاعات

قد اومأنا لك فيما مضى الى ان حقيقة الانسان حقيقة جمعية و لها وحدة تألفيية كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة في التجرد والتجسم والصفاء والتكدر ولهذا يقال له : «العالم الصغير» لان جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التي على كثرتها منحصرة في اجناس ثلاثة في كل جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها الا الله ، وهي العقلية والمثاليات والمحسوسات .

فكذلك الانسان كما مرّ مشتمل على شىء كالعقل و شىء كالنفس و شىء كالطبع

١- في امر السخ : «مراجل ذات اللابس» في بعض النسخ ... تأمره برفعه الملبوس ...

ولكلٍ منها لوازم وكما له في ان ينتقل من حد الطبع الى حد العقل ليكون احسن كائن
الحضرة الالهية و ذلك اذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما ان
طبقات العالم الكبير كلها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتّصل ببعض كسلسلة واحدة
يتحرّك اولها بتحرّك آخرها بان يتنازل ويتصاعد الا آثار والهيئات من العالى الى -
السافل ومن السافل الى العالى على وجه يعلمه الراسخون في العلم .

فكذلك هيئات النفس والبدن يتصاعد و يتنازل من احدهما الى الآخر فكل
منهما يفعل عن صاحبه فكل صفة جسائية او صورة حسية صعدت الى عالم النفوس
صارت هيئة نفسائية و كل خلق او هيئة انسانية نزلت الى البدن حصل له انفعال
يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب فهورها في البدن احمرار وجهه و حرارته
وبصفة الخوف كيف يؤثّر في اصفراره .

وكذا المكر في المعارف الالهية و سماع آية من صحايف السلوك كيف يوجب
اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واصطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة الحسوس
الجزئي معقولة كليّة اذا انتقل من آله الحس الى القوة العاقلة و كان مشهوداً في
عالم الشهادة فصار غايباً عن هذا العالم وعن الابصار حاضراً بين يدي بصيره العنصر
والاعتبار .

فاذا تقرّر عندك هذا الامر فاعلم : ان العرض من وضع النواميس و اجبات
الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة و خدمة الشهوات للعقول و ارجاع الجزء الى الكل
وسياقة الدنيا الى الآخرة و تصيير الحسوس معقولة و الحث عليه الزجر على عكس
هذه الامور لئلا يلزم الظلم والويل و وخامة العاقبة و سوء السأل كما قال بعض
الحكماء :

اذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول واذا قام الجور خدمت العقول للشهوات .

فطلب الآخرة أصل كل سعادة و «حب الدنيا رأس كل خطيئة» وليكن هذا عندك أصلاً جامعاً في حكمة كل مأمور به أو منهي عنه في الشريعة الإلهية على لسان التراجمه «عليهم السلام» فانك اذا تدبّرت في كل ما ورد به الحكم الشرعي لم تجده خالياً من تقوية الجنبه العاليه فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزبه في كل ما تفعله او تتركه و ارفض الباطل و اعرض عن الشّهوات و خارب اعداء الله فيك من دواعي الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الاكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبه المقصود «في سور له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب» .

الاشراق السادس

في الاشارة الى منافع بعض العبادات

على الخصوص و معظمها الاركان

الخمسة في العمليّات

اما سرّ الصلوة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيفه و تطهيره و ما يلتف به مع ذكر الله باللسان و تحميده و تمجيده و الاغراض من الاغراض الحسية و الامتاع منها بكفّ الحواس و ذكر احوال الآخرة و الملكوت و التشبه بالمقدّسين المسبّحين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب و الروح الى الحضرة الإلهية و الاقبال على الحق و الاستفاضة عن عالم الانوار و تلقى المعارف و الاسرار و الاستمداد من ملكوت السماوات فوضعت عبادة شاملة لهيئات الخشوع و الخشوع و اتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف و التنزيه و قصد القرية و صدق النية و الاذكار -

١- سر ٥٧، الحديد، آية ١٦، والآية: ف ضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه

المذكورة لنعم الله و ثناء رب العالمين بما هو اهله و مستحقته و قراءة الكلام النازل في الوحي الالهي على عبده المتقرب حين عثوجه الى عالم النور مع تدبثر معانيه والتأمل في حقايق مبانيه ليكون مرقاة للعبد الى الله و معراجاً له الى الوجهة الكبرى كما ورد «الصلوة معراج المؤمن» .

واما الركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فانه لا يجد له نصبة امكن من الركوع هكذا ذكر في نواميس افلاطون موافقاً لما روي عن علي عليه السلام .

واما السجود فوضع الجبهة على التراب يزيل صفة الغضب و توابعه و هو احد الموزيات للروح .

واما الصوم فيكسر به قوة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيك و يسد مجارى جنود ابليس و هو جنة من النار .

واما الحج فقد علمت ان لكل علة مع معلولها و لكل مفيض مع المستفيض عنه مناسبة تامه فتأكيد المناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقه الافاضه والاستفاضه وان لكل حقيقة عقلية في هذا العالم مثالا جسانياً ومن قصر طرفه عن مشاهدة العقليات يجب عليه العكوف على امثلتها لتلايكون محروماً عن الثواب بالكلية مسلماً عن الخطاب فكما وجب على الروح التمسك بحضرة القدس الحقيقي وجب على الهيكل وقواه مشابحة الروح تمثيلاً و حكاية اولا ترى ان التفكير في امر قدسي لا يخلو بدنه عن حركات و هيئات مناسبة لارتباط الظاهر بالباطن فالتوجه من بيت الغالب الى بيت الله والاحرام في سبيله عن الملاذ والشهوات الحيوانية من النساء والطيب وغير ذلك بيته خالصة مما يعد

٢- عن النبي «س» الصلوة معراج المؤمن لان بها يعرج المؤمن الى ملكات السماوات

الروح للتوجه من بيت النفس الى كعبة المقصود والوجهة الكبرى بالتجرد عن قوى البدن وملاذها الدنياوية والطوف له والنسك عند تشبثها بالاشخاص العالية والاعرام الكريمة في حركاتها الشوقية الدورية الحاصلة من اشراق مبادئها الفايضة تشوقاً الى مبدء الكل اذ منه مبدئها و اليه منتهاها كما سبق «فلكل وجهة هو مولئها» وهو الذي افاد فيها شوقاً يوجب الطواف فلكه در طائفة بالكعبة طائفه تقرّباً الى الله .

واما الزكوة فتوجب صرف النفس عن التوجه الى الامور الدنيئة ففيها تحصيل ملكة التنزه عن غير الله وعدم الامر بترك المال بالكلية لصالح العالم و مؤنه المعونة والصرف على الفقراء والمساكين و غيرهم من الثمانية لانهم احوج .

وايضاً منافع الدنيا مشتركة محصورة وحبسها على بعض الناس قبيح عقلاً وكلمة كان احتياج الخلق اليه اكثر وجب ان يكون^١ مشتركة فيه بينهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب في الاقوات العشر وفي الثفوذعربعه .

واما الجهاد ففيه مع دفع اعداء الله و محاربة القاطعين لطريقه نجات الخلق عن مهالك الآخرة وترك التوجيه الى^٢ هذه النشأة الزائلة و توطين النفس على بذل المهجة والمال والاهل والولد في سبيل الله فزهوق الروح عن الدنيا على مثل هذه الحال يوجب حسن الخاتمة والقدوم على الله في صفة الملائكة المقدسين ثم لا يفوت منه شيء يكون حسرة عليه لانه امور الدنيا كئلتها بصدد الزوال و في وجودها آفات كثيرة وليس الغرض منها الا تحصيل الزاد للآخرة والمناسبة مع اهلها و قد حصل فهذا الذي ذكرناه في هذا المقام او غيره هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا في هذه الاحكام الخمسة و نحن نعجز عن العلم بجملة ما يفيدنا الشرايع الحقّة و نعلم ان ما بقى علينا من لطف الحكمة فيها شيء غامض لا نسبة له الى ما بلغ اليه افهامنا الا انا نعلم

١- وجب ان يكون الشركة ... د،ط

٢- و ترك التوجه ... ل،م .

يقيناً بما منحنا واهب العلوم و ملهم الحقائق ان غرض واضع النواميس في اصلاح جزئنا الشريف و قصده الى ' تهذيب جوهرنا الباقي يوم القيامة اكثر و اوكد من اصلاح جزئنا الا'خس' و جوهرنا الفاسد فان'الانسان كما بيّن اتمّ تبيين مركب من جوهر صوري ناطق و جوهر مادي ميت صامت و لتركبه من هذين الجوهرين صار حسّاساً متحركاً ذا قوّة شهوة و غضب فيصير عند انكبابها الى 'متابعة هاتين القوتين و امضاء دواعيهما والسعى في تحصيل بغيتهما بعيداً من الحي' الباقي حتى ان'الواغليين في تمهيد اسباب هاتين الحيوتين يعدّ عند العقلاء من جنس البهايم والسباع على الحقيقة فوضعت - الشريعة النبوية - لطفاً من الله سبحانه في مداواة هذين المرضين^١ و كسر ضرارة هذين الكلبيين و بانكسارهما ينكسر جنود ابليس ويندفع مكاييد^٢ هذا اللعين السعزي لهما على الا'نسان المغوى له من الصراط بتوسّطهما فان باطن الانسان مشحون بدواعي هذه القوى الثلاث و جنودها والروح الا'نساني كغريب وقع في بلد الخصوم كل يجريه الى ' غرضه و يستخدمه فاذا اطاعهم يستعبدونه و يترقّثونه ابدأ ولا يسكن النجاة منهم الا' بتأييد الهى' و تعليم نبوى' فالله تعالى ارسل رسولا' و انزل كتاباً يهدي الى - الرشيد فمن صدّق نبيّه و سمع كتابه اهتدى به و خلص من رق النفس والهوى' و من لم يسمع و عمى عن ذلك او نبذه وراء ظهره فقد ضلّ و غوى وبقى في الهاوية وتردى.

الاشراق السابع

في ضابطة يعلم بها كبار السعاصي
عن صغائرها

وهذا مما اختلف فيه الفقهاء اختلافاً لا يرجي زواله الا ان الناظر في معانيه -
الدين ببصيرة افادها الله نور اليقين يعلم و يحقق بشواهد الحق و مناهج الشرع ان -

١- وكسر ضراوة ... في الشرح

٢- هذا اللعين السعزي - دوط ... ل.

مقصود الشرايع كلها سياقة الخلق الى 'جوار الله و سعادة لقاءه والارتقاء من حضيض
النقص الى ذروة الكمال ومن هبوط الدنيا الى 'شرف الاخرى' و ذلك لا يتيسر
الا بمعرفة الله و معرفة صفاته والاعتقاد بملائكته و كتبه و رسله واليوم الآخر
لما مر ان قوام الممكن بالواجب و قوام النفس بالعقل و قوام العقل بالبارى جل
اسمه وان النفس الانسانية في اول الامر شئ بالقوة شبيهة بالعدم بحسب النشأة
الثانية وان كانت صورة طبيعية متحركة حساسة بحسب هذه النشأة الاولى فاتتها
حساسة بالفعل علامة بالقوة فما لم يعلم ذاتها بالعبودية و بارئها بالربوبية فلا قوام
له في القيامة لما ذكرنا ان قوام العبد بالرب و قوام النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهرأ
عقلياً و عالماً ربانياً الهياً و كما ان العبودية و المربوبية مقوم لها كذلك الالهية
و الربوبية عين ذاته تعالى : «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» اي ليكونوا
لى عبيداً و تحققوا به بالعرفان و فيه سر النفس و سر قوله عليه السلام : «من عرف
نفسه فقد عرف ربه» و سر قوله تعالى : «نسوا الله فانساهم^٢ انفسهم» فاذا ثبت ان
مقصود الشرائع معرفة النفس بقيومها والصعود الى بارئها بستلم معرفة ذاتها والانتباه
من رقدة الطبيعة والخلاص من موت الجهالة والخروج من ظلمات الهواء و غشاوة هذا
الادنى و هذا نوع من الحركة والحركة لا يكون الا في زمان فالارتقاء من حضيض
التقصان الى ذروة الكمال لا يتحصل الا في مدة من الحياة الدنيا فصار حفظ هذه
الحياة التي هي النشأة الحسية مقصوداً ضرورياً للدين لانه وسيلة اليه كما اشار
اليه عليه السلام بقوله : «الدنيا مزرعة الآخرة» فكلما يتوقف عليه تحصيل المعرفة
والايمان بالله يكون ضرورياً واجباً تحصيله وترك ما يضاده و ينافيه .

١- س ٥١، ي ٥٦ . في بعض النسخ : ولهذا قال تعالى : وما.....

٢- س ٣٥، ي ١١

٢- س ٥٩، ي ١٩

ثم ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزاد للاخرة شيان: النفوس والاموال
و اسبابهما .

فمن ههنا يعلم ان اى الاعمال الدنياوية افضل الوسائل المقرّبة به الى
طلب الفوز بالآخرة و ايها اكبر المعاصي المبعدة عن ذلك فاته اذا كانت المعرفة
بالله واليوم الآخر هي الثمرة العليا والغاية القصوى^١ . فافضل الاعمال شهادة التوحيد
والاقرار بالربوبية لله والرسالة لرسوله والطاعة لاولى الامر من الائمة عليهم
السلام فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو افضل الاعمال و يليه ما ينفع في ذلك
ويبلغ بسببه الى كمالها في الرُسوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الالهواء والشكوك
وهي الطاعات المقرّبة الى الله كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد فانها
بمنزلة السقى لبذر المعرفة في ارض القلب حتى ينمو و يبلغ الى حد الكمال كما قال
تعالى: «اليه يصعد الكلم الطيب والعلل^١ الصالح يرفعه» و هو ما يتوقف على بقاء
الحياة على البدن مدّة فما يحفظ به الحياة على الابدان يتلو في السرتبة عما يحفظ
به السرتبة على النفوس^٢ ويتلو هاتين السرتبتين ما يكون نافعاً في حفظ الحياة على
الابدان وهو ما يحفظ به الاموال ويتعيش به الاشخاص الى ان يترقى الى درجة
الكسال .

فهذه ثلاث مراتب ضرورية في عرض النواميس عملاً في كبر الكبائر ما يسد باب
معرفة الله و يليه ما يسد باب الحياة على النفوس و يلي ذلك ما يسد به باب تعينه
عليها فلا كبيرة في المعاصي فوق الكفر كما لا فضيلة فوق الايمان على مراتبه في
قوة المعرفة و ضعفها لان الحجاب بين العبد و بين الله هو الجهل و يتلو الجهل بحقائق
الايمان اعنى الكفر الامن من مكر الله والفتنوط من رحمته فان هذا باب من الجهل

١ - س ١٦ ي ٦٢

٢ يحفظ به النعماء و يليه ما يسد باب

بالله بل عينه فمن عرف الله لم يتصور ان يكون آمنا من مكر الله ولا ان يكون آيساً من رحمته و يتلو هذه الرتبة البدع كلها المتعلقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشد من بعض .

المرتبة الثانية قتل النفس الزكية اذ ببقائها يدوم الحياة و بدوامها يحصل - المعرفة والايمان بالله وآياته فهو لامحالة من الكبار وان كان دون الكفر لا ته يصد من المقصود وهذا يصد عن وسيلته و يتلو هذه الكبيرة قطع الاطراف و كل ما يفضي الى الهلاك حتى الضرب وبعضها اكبر من بعض ومن هذه المرتبة في التحريم الزنا والمواطاة فانه لو اجتمع الناس على الاكثفاء بالذكور لا تقطع النسل و دفع الوجود قريب من رفعه .

واما الزنا فانه وان لم يفوت اصل الوجود لكن تشوش الانساب و يبطل - التوارث والتناسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام العيش و تحريك اسباب يكاد يفضي الى التفاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لائتها معاش الخلق فلا بُد من حفظها عن التلّف والغصب لكنها امكن استردادها اذا اخذت و تعريمها اذا اكلت فليس يعظم الامر فيها . نعم اذا اخذ بطريق تعسر التدارك انه فينبغي ان يكون ذلك من الكبائر وذلك طريق اربعة خفية :

احدها : السرقة .

الثاني : اكل الولي مال اليتيم .

والثالث : تفويتها بشهادة الزور .

والرابع : تفويتها بيمين الغموس ، فان هذه طريق خفية لا يمكن فيها الاسترداد والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشرايع في تحريمها اصلاً وبعضها اشد من بعض وكلها دون المرتبة الثانية المتعلقة بالنفوس .

واما اكل الربا فلا يبعد ان يختلف فيه الشرايع اذ ليس فيها الا اكل مال الغير بالتراضي مع الا خلال بشرط وضعه الشارع .
فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء في قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصي فاوردتها مع زيارة تنوير و تهذيب .

الاشراق الثامن

في ان نلشريعة ظاهراً و باطناً واولاً و آخراً

اعلم ان لكل حق حقيقة : والشريعة لكونها امرأ ربانياً و وحياً الهياً جاء من عند الله و نزلت به ملائكته و رسله فناحري بها ان يكون ذا حقيقة .
فهى ك شخص انساني له ظاهر مشهور و باطن مستور و له اول و محسوس و آخر معقول هو روحه و معناه ظاهره متقوم بباطنه و باطنه متشخص بظاهره اوله قشر صاين و آخره لب كايين باين . فسكن اقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان كجسد

١- قوله : ان لكل حق حقيقة هذا الكلام مأخوذ من كلام رسول الله و حديث المعروف بحديث الحارثة او زيد بن حارثة حيث قال رسول الله ص : كيف اصبحت . قال اصبحت مؤمناً حفا . وقال عليه السلام : لكل حق حقيقة و ما حقيقة ايمانك . قال عرفت نفسى عن الدنيا فساوى عندى ذهبها و حجرها ... ونحن قد ذكرنا معنى هذا الحديث و حقهناه و نقلنا بحقيق الاعلام فى هذا المقام (بيان المولى صدر الفونوى والسارح- الفرغانى و المحقق الفنارى و استاد مشايخنا المرزا هاشم الجيلانى و اسادنا الاعظم المرزا مهدي الاشتيانى و الشيخ العارف الشاه آبادى) شرح مقدمه فيصرى ١٢٨٥ هـ و ص ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٣٦٤ . سار تون الايمان حفا ص ٢٦٦ ، ٣٦٧ ، الى ٢٧٧ ، ٢٧٨

٢- لان الشريعة المحمدية صورة لعلمه عليه السلام و علمه صور: لحقيقه الالهيه و الحسره الاحديه و انه عليه السلام باطن الكل و الكل صورته و ظاهره و فدورد عنه عليه السلام ان للقرآن ظهراً و باطناً و حداً و مطلقاً و القرآن مقام جمع الاحكام الالهيه و الشريعه المحمدية و ان له عليه السلام ظاهراً و باطناً و حداً و مطلقاً و قد حقهنا هذا البحث فى شرحنا على مقدمه الفيصرى و الفيصوص و حواسنا على مصباح الانس (شرح مقدمه فيصرى ط مشهد ١٢٨٤ هـ و ص ٢٧٠ الى ٢٧١ . تعليقات آقا ميرزا هاشم بر معراج ص ٢ الى ٧ . تطبيق بطون القرآن على مراتب وجود الانسان . القرآن والعصره ص ٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح ، فلا يزال يتعب بدنه في الحركات و يزداد سعيه في صورة الطاعات ولا وزن لها عند الله مجردة عن النيّات لا يحصل بها الزئلفى اذ هي من الدنيا لا منها امور محسوسة زائلة يَغترُّ بها المجمود على الصورة منفكاً عن روح اليقين وهو عند نفسه ائّه على ' شىء من الدّين بل هو مستخدم للشيعة مطواع للطبيعة كالذين قال الله تعالى ' فيهم : « قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا » الا ان يتوب عن اشتغاله بغير الحقّ ويسلك سبيل الله ويستقيم على ' صراطه حتى يكتسب روحاً كاملة و نعمةً شاملة يرفعه الى السماء العالية وتنجيه عن الهوى ' فى الهاوية .

ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية و هو متغافل عن اقامه الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعه الشك الدينيّة التكليفيّة فهو كذى ' روح قد انتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك ان ينكشف سوءاته و ينهتك على الخلايق عورته اذا اراد ان يخرج بصورته المجردة قبل قوامها فى غير اوانها و نطق بالحكمة قبل نضجها و تمامها فى غير زمانها فلا شك ان حقّه يزهد و علمه يتمزق .

اعاذنا الله و اياك من هذين الطريقين العادلين باهلها عن سنن الحقّ القديم و سلوك الصراط المستقيم .

الاشراق التاسع :

فى انّ النبوة والرّسالة منقطعتان

عن وجه الارض كما قاله خاتم الرّسل

اعلم انهما منقطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض العارفين) انقطع منها مسمى

النبي والرسول وانقطع نزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل ولهذا قال : «ولا نبي بعدى» ثم ابقى حكم المبشرات وحكم الائمة المعصومين عن الخطاء «عليهم السلام» وحكم المجتهدين و ازال عنهم الاءسم وبقى الحكم و امر من لا علم له بالحكم الالهى : ان يسئل اهل الذكر كما قال تعالى : «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون^١» فيفتونه بما ادعى اليه اجتهادهم وان اختلفوا كما اختلف الشرايع قال : «لكل جعلنا منكم شرعة^٢» وكذلك نكل مجتهد جعل له شرعة من دليله و منهاجاً وهو ما عين دليله فى اثبات الحكم وحرمة عليه العدول عنه وقررا الشرع الالهى ذلك . فالنبوة والرسالة من حيث ماهيتهما وحكهما ما انقطعت وما نسخت و اتسا انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول السلك على^٣ اذنه وقلبه فلا يقال للمجتهد ولا للامام انه نبي ولا رسول .

واما الاءولياء فلهم فى هذه النبوة مشرب عظيم لا سيئا قد روى ااته قال صلى الله عليه وآله :

«ان لله عبداً ليسوا^٢ بانبياء يغبظهم النبيون» وقال : «ان فى امتى محدثين مكلنين» وقال : «ان من حفظ القرآن قد ادرج بين النبوة بين جنبيه» فانها له غيب وهى للنبي شهادة فهذا هو الفرقان بين النبي والولى فى النبوة فيقال فيه نبي ويقال فى الولى وارث والولى والوارث هما اسنان الهيان «وانه ولى الذين آمنه^٤ . والله خير الوارثين^٥» فالولاية نعت النهى وكذا الوراثة والولى لا يأخذ بيوته

١- س ١٦ ي ٠٤٥ ٧

٢- س ٠٥ ي ٥٢

٣- وهم الاءولياء المحمديين الذين هم افضل من اولاد العرب من النبيين لان الله ولا يهدى اولادهم من بعدهم ولا المرسلين لانهم من جهة ولا يهدى مع جنات النبيين .

٤- س ٠٢ ي ٢٥٨

٥- س ٠٢١ ي ٨٩

من نبيّ إلاّ بعد ان يرثها الحق منه ثم يُلقيها الى الولى ليكون ذلك اتمّ في حقّه
وبعض الاّولياء يأخذونها وراثه من النبي (ص) وهم الذين شاهدوه كاهل بيته «عليهم
السلام» ثمّ علماء الرسوم يأخذونها سلفا عن خلف الى^١ يوم القيامة فيبعد السند .
واما الاّولياء يأخذونها عن الله من كونه ورثها وجاد بها على هؤلاء فهم كاتباع -
الرسول بمثل هذا السند العالى المحفوظ الذى : «لا يأتيه الباطل من بين يديه^٢ ولا
من خلفه تنزيل» من حكيم حميد» .

قال ابو يزيد : «اخذتم علمكم ميّتا عن ميّتا و اخذت^٣ عن الحى الذى لا
يَموت» قال سبحانه لنبيّه فى مثل هذا المقام لما ذكر الاّنبياء عليهم السلام فى سورة
الاّنعام : «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده^٤» وكانوا قدماء توارثتهم الله وهو
خير الوارثين ثمّ جاء على النبي بذلك الهدى الذى هديهم به وهكذا بعينه علم -
الاّولياء اليوم بهدى النبي وهدى الاّنبياء صلوات الله عليهم اجمعين اخذوه عن الله
القاهاه فى صدورهم من لدنه رحمة بهم و عناية سبقت لهم عند ربهم كما قال فى
حقّ عبده خضر آتيناها رحمة من عندنا^٥ و علمناه من لدنا علما» وهذه النبوة
سارية فى الحيوان مثل قوله تعالى : «واوحى ا ربك^٦ الى النحل ان اتخذى من
الجبال» الى قوله : «فاسلكى سبيل ربك ذكرا» فمن علمه الله منطق الحيوانات
وتسيحى الثبات والجماد و علم صلوة كل واحد من المخلوقات و تسيحه ، علم انّ
النبوة سارية فى كل موجود لكنّها لا يطلق^٨ اسم النبي والرسول الا على واحد

١- يأخذونها خلفا عن سلف ... د،ط

٢- فى بعض النسخ : اخذنا علمنا عن الحى ...

٣- س ٤١ ، ي ٤٢

٤- س ١٨ ، ي ٦٤

٥- س ٦٦ ، ي ٩٠

٦- س ١٦ ، ي ٧٠

٧- لا ينطلق ... ل،م

٨- خاصة الرسل منهم ... د،ط

منهم و على الملائكة خاصة الرُّسُل^١ منهم وهم الملائكة و كلُّ روح لا يعطى رسالة فهو روح ولا يقال له ملك^٢ الا مجازاً فاتته مشتق من الاكولة وهى الرسالة^٣ تمت^٤.

١- وقد فصلا وجود الفرق بين النبوة والولاية واقما الادلة الكافية والطريقة في عدم انفصال الولاية و سائر المسائل المربية بالولاية والنبوة في شرحنا عن المقدمة العيسوي و شرحنا عن المقدمة من اجابة سؤاليه الشيخ الاكبر .

٢- ولا يقال ملك ... فقط ...

٣- في بعض النسخ : الاسراف العاسر والفاخر ان الكتاب حتى في هذا الموسوع اني قد كتبت في ... الاسراف العاسر . و الى هنا جف بقية السريف والفاخر انه بمطالبت هذا السيف

٤- ولقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب والعين في سنة ١٣٨٥ هـ والجمعة سنة ١٣٨٥ هـ من ... النبوية وانا العبد الفقير الى الله العلي الدائم سيد حلال الدين الانساني .

و قد ن كتاب السواهد بسعي و اهتمام من سدينا المعظم الاستاذ العارف في الفقه ومفتي دار ... محمود النيران النخيلاني نراد .

تعليقات بر الشواهد الربوبية

تأليف

حكيم متفكر فيلسوف متألّم

حاج ملاهازي سبزواري

۱۲۱۲ - ۱۲۸۸ هـ ق

تعليق وتصحيح ومقدمه

سيدخلان الدين شيباني

اساد فلسفه و تصوف اسلامي دانشگاه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب حاضر «حواشی محققانه حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری»
قدّمه (م ۱۳۸۸ هـ ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشواهد الربوبية
فی المناهج السلوکية» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت
و عرفان قرار میگیرد .

ما چون شرح حال نسبة مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان
نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند در مقدمه شواهد تهیه و طبع نموده‌ایم
که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف در مقدمه این تعلیقات
خودداری ننمودیم .

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم
سبزواری است که حاکی از کمال دقت و تحقیق و قدرت فکری و احاطه این
مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد . حقیر
در نظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع
نرسیده‌است مستقلاً منتشر نماید . این حکیم عالیقام دارای رسائل متعدّد
تحقیقی است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را بر روش حکمت
متعالیه و فلسفه ملا صدرا بیان نموده‌است ، اکثر تألیفات مختصر و رسائل
کوچک حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیه فلسفه اسلامی
میباشد .

مشهد مقدس رضوی ، آبان ۱۳۴۵
سید جلال‌الدین آشتیانی

سِرِّ النَّبِيِّ الْخَلِيقِ

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة الباري الهادي بن مهدي السبزواري

حشره الله مع الاخيار على الكتاب المستطاب

السيئي بالشواهد الربويّة السشتل على فواعيد

الاشراقية التي لا ولي الا ليا بمرافقي و مصاعد و لتلو بهم

الثوريّة اهنأ موايد و لا فيديتهم السعنويّة امرى موارد و لا رصاد

عقولهم القدسيّة لا استعلاء احكام سماء القدس اتم مراحد و لشهود

اشراقات شس الحقيقة ابهى مشاهد و لغواص بحر الحكمة الستعاليّة اعلى

فوائد

لله درمصنّفه صدر الصدور

و بدرالبدور لا يبدو مثله . روح الله

روحه و كثر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حامد يا راشد

١- هذه تعليقات ائيمه و تحقيقات رشيمه على خير مصنف لخير مصنف في الفرون الماضي كتبها الحكم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المناهة المولى السبزواري على كتاب الشواهد الربويه لمؤلفه الحكيم العلامة افضل المحققين و خانم الالهيين مولانا الاعظم و اسادنا الافد (رضي الله عنه) وقد وفقني الله تعالى بطبع هذا الكتاب و حواشيه الحمد لله على بلوغ ما قصدنا و حصول ما اردناه .

قوله (ص ٦ ، س ١) : «المشهد الاول فيما يفتقر اليه في جميع العلوم.....»
اعلم ان وضع هذا الكتاب المستطاب على مشاهد خمسة وفي كل مشهد شواهد
وفي كل شاهد اشراقات^١ .

والمشهد محل الشهود و ميقات التجلّي و منصّة الظهور و كل منها يصير القلب
مظهراً ومشهداً ومجلّيّاً لنور الوجود ولو علماً فان موضوع الحكمة الالهية هو
حقيقة الوجود كما ستعرف انشاء الله^٢ .

واما الشاهد فهو الدليل والبيّنة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق
والوحدة الحقّة على الحقيقة لان حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب لكونها
حيثيّة الابداء عن العدم والوحدة الحقّة ما لا ثاني له^٣ في الوجود مبايناً بينونة عزلة بل
كدلالة حقيقة الوجود على حقيقة الوجود وشهادة ذاتها بذاتها على ذاتها لان التفاوت
انما هو في المفاهيم الدالّة لا في المصداق^٤

هذا في شواهد المشهد الاول . واما الاحكام الماهية وفي بعض شواهد المشاهد
الاخرى^٥ و اما الاشراقات فهي كفنون التجليات و شعب الواردات فهذه انترجم من
باب تسمية السبب باسم المسبّب .

واما افتقار جميع العلوم الى ما في الشواهد والاشراقات للمشهد الاول فنقول
اما الوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات ساير العلوم هليّة بل حيثيّة يتبين في
العلم الاعلى^٦ .

واما الوجوب الذاتى والصفاتى فمعلوم اذ مالم يثبت الواجب الخالق للعالم و

١- في النسخ الموجودة عندنا : وفي كل مشهد اشراقات. وهو اشتباه من الناسخ اوسهو من الحكيم المحشى فده

٢- بناء على اصالة الوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناء على وحدة الوجود وحده

شخصية لا سنخية يكون موضوع علم الالهى حقيقة الوجود

٣- والوحدة الحقّة الحقيقية ... آءق

والجزئيات و بانا مديئون بالطبع محتاجون الى ' معاملة و عدل و يقال : انه قادر على ' اظهار المعجزة على ' يد الصادق و عدم اظهاره على ' يد الكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلف كيف يتحقق له كلام و كتاب و سنة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو مكلف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله و قس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والسيئة و انحاء العلة والسعلول و ابطال الدور والتسلسل وغير ذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى ' تحقيق هذه .

قوله (ص ٦ ، س ٥) : «ولأن غيره به يكون محتجاً الى ' آخره...»

هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لأنه من المتحققات عقلاً و اتفاقاً : ان الساهية من حيث هي ليست الا هي لا يستحق لحمل الوجود ولا السعدوم والخلاف انما هو بعد الجعل ان الاصيل يعنى الوجود الحقيقي هل هو الماهية او الوجود ولو بعد الجعل لأن نفسها هي التي قبل اعتبار الجعل بعينها والحيثية التعليلية خارجة والوجود على تقدير الاعتبارية ليس الا المفهوم و ضم السعدوم الى السعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الاضافة اعتبارية فكيف يستحق الساهية لحمل الوجود في ذاتها وسيأتي زيادة استكشاف لهذا في مبحث الجعل ولو بنى على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الساهية و كونها كان جذاً خارجاً عن قانون الحكمة لان مطالبها لا بد ان يكون برهانيته على ان معنى قول اهل الاشارة اعتبار ان الوجود تحقق الساهية و كونها ليس فسعاد عند اهل الحديث لان هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الساهية فهو الستحق بالذات وهي الستحققة

بالعرض الفانية في الوجود الحقيقي الطارد للعدم «ان هي الا اساءا سَيِّئُموها
انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان و كسراب^٢ ببيعة . الآية» ولو لم يعتبر
معها الوجود لا يطلق عليها الحقيقة واولئك يقولون ان الوجود ليس الا تحقق الساهية و
تحقق الشيء ليس متحققاً بل متحقق ولا يرد عليه القسمة اني المتحقق واللامتحقق اذا استحقق
ذلك الشيء وهو الماهية فغير الوجود يكون متحققاً لا هو ولا يخفى على المحقق وهنه.
قوله (ص ٦ ، س ٧) : «ولانه المجعل...»

هذا ايضاً يوهم المصادرة وليس بها^٣ لان مسألة اصالة الوجود في التحقق غير
مسئلة اصالته في الجعل لان مسئلة اصالة الوجود او الماهية تتمشى على القول بجواز
الترجح بالمرجح والقول بالبخت والافتراق «خذل الله قائله» و كذا على القول
بالاولوية الذاتية بخلاف اصالة الوجود او الماهية في الجعل على هذه الاقوال اذا
الممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود والسحقتون الالهيون . و ان قالوا :
التساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بسنفضل لم يقع ؛ الا ان ارباب الاقوال
المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهياً اولياً فيسكنهم التشاجر في اصالة احدى
الشيئين في التحقق لا في الجعل بل يكن للالهى التكلم فيها قبل اثبات الصانع .
ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لكن يلزم الدور كما لا يخفى .

قلت : لا دور لا مكان اثبات مجعولية الوجود ، بادلة اخرى غير اصالته
في التحقق كلزوم كون المجعل شخصاً .

١- س ٥٢ ، ٢٣٥

٢- سورة نور ، آية ٢٩ . والذين كفروا اعمالهم كسراب

٣- اي مصادرة .. واعلم ان اكثر الادلة التي اقيمت على اصالة الوجود يتوقف تمامية بعضها على بعض وقد
قررنا حقيقة هذا البحث (الذي كان من امهات المسائل الحكمية بل يكون اساس الفلسفة الالهية) في حواشينا
على المشاعر و رسالة صنفناها في الوجود «شرح مشاعر اللاهيجي ط مشهد ١٢٨٢ هـ ق ، هستي از نظر فلسفه
و عرفان ١٢٨٠ هـ ق»

قوله : «فى وجدانه» بعد تحقيق تحققه و وجوده النفسى حقق كفيته وجوده
الرابطى للنفس .

قوله (ص ٦ ، س ٥) : «ولا بصورة مساوية»

ان قلت : التعريف بالفصل القريب حد و بالخاصة رسم و معلوم ان كلاً
منهما مساو للمعرف فكيف جعل المصنف قدس سره هذا قسيماً للاولين ...

قلت : فيه وجهان احدهما : ان يراد بالصورة شيية المفهوم كما فى الاولين
ولكن يراد بالمساواة ، المساواة فى المعرفة والجهالة فكأنه قال : اولاً لا يمكن تصويره
بالاعرف وثنانياً ولا بالمساوى فى الوضوح والجلء لان الوجود اعرف من كل شىء
وهذا ينشعب الى شعبتين لان المفهوم اعم من الماهية لانها هى التى تكون حاكية
عن الوجود المحدود ؛ والمفاهيم المساوقة لمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسله
كالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحياة السارية والهوية و نحوها ؛ لكن
كلها ليست اعرف من الوجود .

و ثانيهما : ان يراد بها شيية الوجود و كثيراً ما يطلق الصورة على ما به الشىء
بالفعل فكأنه قال : ولا يمكن تصور مرتبة من الوجود الحقيقى بمرتبة اخرى منه
اذ لا يتصور حقيقة الوجود بحقيقة الوجود لان الشىء لا يتشئ ولا يتكرر بنفسه ،
نعم قد يقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة . والعليية والسعلوليه
بالذات انما هما فى الوجودات لكنه ليس حدًا مصطلحاً والسقعود نفى التصور الذى
هو قسم من العلم الحصولى .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «واما فى الوجود فلا يمكن ذلك»

اذ لا ماهية لحقيقته الوجود سوى الاية حتى يكون باقيه فى نشأتى الذهن
والخارج كما فى الموجودات الذهنية فان الاشياء تحصل بانفس ماهياتها فى الذهن

فالماهية فيها كالهولي الباقية في الحالات للكائنات مصححة للهوية ، و ايضاً الوجود عين انه في الاعيان وحقاق الواقع و منشأ الآثار فلو حصل في الذهن اي موجوداً بوجود لا يترتب عليه الاثر لا قلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الابصرح المشاهدة»

بان تصوير النفس عين الوجود اي فانية فيه ، لان العلم الحضورى اما علم الشئ بسعوله او علم الشئ بنفسه وبالمفنى فيه ، فالاستثناء منقطع .

قوله (ص ٦ ، س ١٢) : «ولا جزئى»

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان الشخص بمعنى منع الصدق على الكثرة بالوجود كما يجىء ولا شك ان الوجود جزئى بهذا المعنى اي تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهية النوعية مع الوجود الحقيقى .

والماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة بمعنى امارات الشخص و نفس الماهية المعروضة التى هي جزئى طبيعى .

والمجموع الذى هو جزئى عقلى و العارض الذى هو جزئى منطقى .

فبهذه المعانى مسلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س ١٣) : «لا مطلق ولا مقيد»

فان هذه اوصاف المفاهيم و الماهيات و عند اهل النظر لو لم يكن هذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكثرته استعمالاً فيها فالمطلق المسلوب عنه كما فى الماهية المطلقة المقابلة للمخلوطة والمجردة .

واما عند المتألهين فيطلق عليه المطلق بمعنى الواسع المجرد عن الحدود

١- حقيقة الوجود المأخوذة بلاشروطية واسع عليم لا يتصور اعم منه مراد از اين لاشروط، لاشروط مقسمى است نه قسمى مقيد بلاشروطية .

والتعينات الـاعتبارية و بهذا المعنى يطلق على الواجب بالذات كما قال المولوى -
الرومى :

ما عدمها ئيم و هستيها نما تو وجود مطلق و هستى ما

قوله (ص ٧ ، س ١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لان الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصل و قد
تعرض له لان هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الاقصى البسيط المحتاج
الى الفصل المقسم فى التحصيل و كالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف و المشخص
فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فان
الماهية كسراب بقية . الاية -

قوله (ص ٧ ، س ١٥) : «ان الوجود فى كل شى عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً باللذات مظهرأ
للماهيات . كما ان النور المجلى ظاهر بالذات مظهر " للالوان و غيرها من البصرات و
هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الاشراقيين بالنور كنور الـانوار و الـانوار -
القاهرة و الـانوار الاسفهدية و الـانوار العرضية فالوجود ما به الـانوار تكشف ذاته و غيره
لذاته بل هى عين الـانوار تكشف و كل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الـاشراقى : «العلم كون الشى نوراً لنفسه و نوراً لغيره» ٢

١ - فى النسخ الموجودة عندنا سريانا مجهول التصور .

٢ - ليس فى كلمات الشيخ الـاشراقى بين ما ذكره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الـاشراق ط ع
١٣١٤ هـ فى ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقته نفسه المظهر لغيره و قد فسر عن قدرته تعالى
بنورته تعالى .

والقدرة هي الفياضية على سبيل الشعور والمشية ذاتية الفياضية والشعور والمشية والارادة ليستا الا الميل المؤكد والمحبّة والعشق والرضا والابتهاج ونحوها .
والوجود ليس الا العشق بنفسه والابتهاج بذاته و بآثاره بما هي آثاره .
ولما كان الوجود خيراً لذيذا كان عين الارادة بمعنى المرادية .

والتكلم هو الاعراب عما في الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذي هو غيب الغيوب و
اعراب عن الضمير الذي هو الكنز المخفي وقس عليها ساير الصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والارادة بتجاوز البرهان اذا امعنت
عاينت ان لا تقف في مفهوم الوجود ولا في معنونه الذي في عالم الفرق و عالم فرق
الفرق بل ترقيت الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها
لان علمها بذاتها حضوري وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى لانها
قابل بالرضا لها و عين الارادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد انما يريد لها لذاتها
وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حى بالعرض و نور كما يسميها الاشراقى
بالنور الاسفهد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقي اى الكليات العقلية و قس
عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعي الفرقى ايضاً هكذا الاء انه كما ان الوجود
الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجمعى كذلك العلم والارادة والحيوة
والقدرة ونحوها و اذا حققت فروعه الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و
ليس ذاته الاء الوجود و مثل تسبيح الاشياء كلاء و طرء الله تعالى .

من اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

١- والدليل على عينته الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين الوجود وان
عينته للاشياء عين ذاته واذا تجلى الحق بصريح ذاته فى المظاهر ، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات
الكمالية لا ينفك عن الوجود السارى والا لزم ان لا يكون صريح ذاته علة للاشياء .

التفاوت لكن لا يقال عليها النوع لانه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين في الوجود .

وطريقة الشيخ الاشرافي في حقيقته النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهد والنور العرضي عنده سنخ واحد .

قال في حكمة الاشراف : «النور كله (اي جوهرًا ٢ كان او عرضًا) في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان»

وقال ايضاً «الانوار المجردة لا يختلف في الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادي بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة الاخرى ولا الاخرى ضعيفة الاولى و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينوتها بتساو ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم و جهل و قدرة و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل في السعارف والسحامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بسا هي متباينة ولتست شبهه ابن كيونه ولم ينحل عقدها قط اذ لو جاز التباينة بتساو الذات في السراتب الطولية من العلل والسعلولات لجزت في وجودين متكافئين كل في عرض الاخر و كان معطى الكمال والفعلية فقد اهدا . و ادعى البدهة في بطلانه و في وجدانه اياها ولم تكن الوجودات لا ادبيه

١- شرح حكمة الاشراف طبع سنة ١٢١٢ هـ ق ٤٠٤

٢- عبارة حكمة الاشراف : «النور كله في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان» اي جوهرًا كان او عرضًا . من عبارة السارح العلامة

٣- عبارة الشيخ المفسر : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا . . . شرح حكمة الاشراف ط ١٢١٢ ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ . قال ارسطو : وفي كسر من الاشياء كان ما هو له هو كما هي المجردات

والا نفسیه آیات الله تعالی وهل تكون الظلمة آية النور والعجز آية القدرة والجفاف آية البله ولم يكن العلة حدًا تامًا للمعلول والمعلول حدًا ناقصًا للعلة كما قال - القدماء ولم يكن ما هو لم هو في كثير من الاشیاء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن العلم التام بالعلّة علمًا تامًا بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا : بادوات القصر وقالوا ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها ولم يكن التغيرات الطويلة استكمالًا ولبسًا للفعلية ثم لبس كما انها في السلسلة العرضية الكونية خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصة كاجمال و تفصیل ولف و نشر ولا جامعاً لجميع فعلیات مادونه مع شیء زائد .

وبطلان التوالی کثبوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقيق والله ولي التوفيق .

قوله : «لا بمعنى انه مؤثر في الماهية الى آخره» ان قلت : فما معنى الملازمة -

العقلية اذ لم يتحقق شیء من الشقين المشهورين بينهما^۱ .

قلت : معنى تحقق احد المتلازمين باخر الملازمة العقلية اعم من التحقق بالذات

وبالعرض الذي هو مصحوب صحته السلب بوجه برهانی و مراده من التقدم هو التقدم

بالحقیقة الذي ملاكه الكون ولو على سبيل التجوز البرهانی او يقال بدل قولهم : او

۱- قدما حتى به آلهایی که قول به تباین در وجودات اسناد داده شده است قواعدی در کتب خود ذکر کرده اند و یا از آنها نقل شده است و یا آن قواعد از مسائل مسلمه فن فلسفه است که بتباین در وجود سازش ندارد قول به تباین مستلزم محذوراتی است یکی آنکه لازم می آید علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه وجود بنحوتباین بالذات بر مصادیق حمل شود در حالتی که اشتراک معنوی این مفاهیم مسلم است هیچ فیلسوفی نمیتواند وجود را باعتبار آنکه اعم اشیاء است موضوع فلسفه قرار دهد. عدم وجود انتزاع معنای واحد از حقایق متباینه مسلم است از قواعد مسلمه است که معطی کمال فاقد کمال نیست و نیز گفته اند : «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و گفته اند : فعل کل فاعل مثل طبیعته . باید از وجود معلول بی بعلت و از وجود علت بمعلول بی نبرد باید علت حقیقی از علم تام بذات خود بهیچ معلولی علم بهم نرساند و وجودات خارجیہ علم تفصیلی حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنّف قدّس سره. سواء كان معلولاً اولاً بل كتشخص السبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فانّ المعلول لا بدّ له من شيئية الوجود ، وليست للماهية ؛ و شيئية الماهية دون المجعوليّة .

قوله : « بذاته و بمفيضه الاّول » بالنسبة الى حقيقة الوجود والثاني بالنسبة الى الوجود الخاص .

قوله : « لانّ كان مفتقراً الى تحصيله الى آخره » اي الفصل السقم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلاً وما يجري مجراه وهو المصنّف والشخص بالنسبة الى الجوهر النوعى مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : « ليس بجوهر ولا عرض ... » في اول هذا الاشارة فلفظ تحت مضمونه السخ اي لو كان الوجود من نسخ الجوهر و ملحقاً به الى آخره .

قوله (ص ٩ ، س ٨) : « فان ما ذكره نشأ ... » لما كان ظاهر هذا القول سخيفاً جداً فليئوس بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضى ، كما يقال فى ايساغوجى العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحسوس كما يقال يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات .

قوله (ص ٩ ، س ١٠) : « وكذا فى الاذهان ... » اي فى حاق الذهن ايضاهما واحد والتعدد بتحليله و تعمله و نهى عن ذلك - العبارات فى هذا السقام عبارة افضل السحقتين نصير الامين الطوسى قدس سره فى - التجريد « فزيادته ١ فى التصور » حيث لم يقل فى الذهن ٢ .

١- شرح تجريد ط ١٢٧٦ ص ١١

٢- للفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جدا .

قوله (ص ٩ ، س ١٦) : «لأنها تخلية القابل...»
 يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصحح كون احدهما موصوفاً
 والاخر صفة لحصول المغايرة التي هي شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشايع
 تخليطاً و نحواً من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .
 ان قلت : اذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للماهية فرع ثبوتهما فيلزم -
 المحذورات .

قلت : نجمع بين الحثيئين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافة الوجودات
 وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شيء لها حتى يستدعى ثبوت -
 المثبت له مع ان لحاظ كونه وجوداً عقلياً يقف و ينقطع .

قوله (ص ١٠ ، س ١) : «فانظر..... الى آخره»
 بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذي هو العدم من صقعها فكيف حال
 قابلها لأن كل ما يشار اليه اية اشارة كانت عقلية^١ او وهمية او خيالية او حسية و
 كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و بالاخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا
 يخبر عنه .

قوله (ص ١٠ ، س ١١) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا ؟»
 انما عبر بالامتياز والتخصّص كما فى الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا
 و فى الاشراق الثالث و فى كتبه الاخرى^١ بان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره
 فليس للوجود افراد و اشخاص انما له المراتب والدرجات ، وقد حقق فى موضعه ان
 الامتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصّص والتشخص نفسى ولا يحصل
 بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ينافى كونه حقيقة -

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٨ ، المظاهر الالهية ط ١٣٨١ مشهد ص ١١ ، المبدء والمعاد ص ٩، ١٠.

الوجود واحدة وحدة حقيقة و آية ذلك الا انسان اذ له مراتب طولية من :
 «الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفيّ والاخفيّ» .
 وهذه هي المسماة عند العرفاء باللطائف السبع^١ ومراتب عرضية من الاسفار -
 الاربعة ومن الحالات النفسانية والبدنية وامتياز كل مرتبة عن الاخرى لا ينافي
 كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لأن كل تعين ليس تشخصاً
 فمرتبة الصباغة ممتازة عن مرتبة الشباب مثلاً لكن ليست تشخصاً والا كان الصبي تشخصاً
 واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر و هو خلاف البديهة والمنبه ان الاتصال الوجداني
 مساوق للوحدة الشخصية بل زيد الغرثان ممتاز عنه بعينه اذا كان شعباناً و هو بعينه
 عطشاناً ممتاز عنه ريثاناً و هكذا ولم يصر اشخاصاً .

والسر في ذلك : ان هذية البدن بالنفس وهوية النفس بالوجود الحقيقي فاذا
 رأيت احياناً في كلامه لفظ الافراد في الوجود فاعلم ان مراده مراتب الوجود كما هو
 طريقة الفهلويين و مصرح^٢ به في كلامه مراراً كيف والتعدد الافرادى اينما تحقق
 انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير في الواقع في الوجود والشئ الذي يساوقه^٣ .
 قوله (ص ١٠ ، س ١٤) : «اما بالتقدم الى قوله (س ١٤) او بعوارض مادية»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة الطولية كما يشير اليه قوله فوق -
 الاكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ما هو السعير في التشكيك
 الخاصى اى لا يكون بين المتقدم والمتأخر بينونة عزلية بان لا يكون للتأخر شأن

١- واليه اشار من قال : هفت شهر عشقرا عطار گشت

٢- فرق بين القول بالتشكيك الخاصى والخاص الخاصى بناء على الاول ليس التشكيك الا في مراتب الوجود
 يتميز بما له من المراتب المشككة وليكن بناء على طريقة اصحاب الوحيد والوحده ان الوجود في الحق
 متميز بالذات ولا ربط بينه و بين الاشياء في مقام غنائه الذاتى ولكن باعتبار ظهوره في الماهيات والتشكيك
 انما هو في مظاهره لا في مراتبه فالوجود الواحد الشخصى يتميز باعتبار ظهوره المصنفه .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخر وما يتحقق منها في -
الماديات ما نسمى التشكيك به بالتشكيك العامي .

قوله (ص ١١، س ٦) : «وتارة جعلوا... الى آخره»

كالسيد السند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يكون له
قيام و عروض للماهية و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل ما في الخارج وكل ما
في الذهن ماهية حتى ان مفهوم الوجود في الذهن ايضا ماهية من الماهيات فمناط
موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤول هذا السيد
كلام القوم «ان الواجب تعالى وجود بحت» الى «انه موجود بحت» بسعني ان ما عداه
فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود
فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهية الا مكانية مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط -
الموجودية وليس الا ضم مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير هكذا . فان الماهية قبل الجعل لم يكن
لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدة مع مفهوم
الموجود اي جعلها محكيًا عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم
اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحت بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و ان وقع
في شقاق من حيث ذهاب المصنف قدس سره الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى
اعتباريته المحضة^٢ على ما قررت لك فان مناط الموجودية عنده قدس سره ايضا
ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهية مع نحو من الوجود الحقيقي بفنائها فيه

١- يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «قده» في الاسفار والمشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما لا

مزيد عليه . ٢- في حواشيه على التجريد...

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الذي هو الماهية الاعتبارية .
ثم من اجرائه هذا الحكم في كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع -
العرضية وهذا الاكثار ظاهر البطلان لان وجود العرض و ان كان للموضوع لكن
ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضمنية و وجود الموضوع
هو المنضم اليه .

نعم اذا اخذ العرض لا بشرط كان عرضياً والعرضي له اتحاد بالمعروض بمقتضى
الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مباينا عنه وهما بهذا الاعتبار
واحد في عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والاخرى ناعناً.

قوله (ص ١١ ، س ١٠) : «اذ لا تصاف لها به ... الى آخره»

هذا رابع الوجوه في هذا المقام والثلاثة الاخرى :

احدها ما مر من ان التخلية عين الاحتفاف والتخلية .

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجودية الماهية و انه ثبوت الشيء لا ثبوت

شيء لشيء .

و ثالثها ما اشار اليه في بعض رسائله ان مفاد الهية البسيطة في الحقيقة في

مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يثبت له مفهوم الانسان و هذا لو كان من

باب ثبوت شيء لشيء كان السبب له الذي هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالحقية

ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيده ان الوجود موضوع في الالهى و حاصل -

الوجوه في المناص عن اشكال الفرعية في الوجود والماهية انا ننزل اولاً و نقول ان

مفاد الهية البسيطة ثبوت شيء لشيء وهو فرع ثبوت السبب له و ثبوته بنفسه ان كان

القضية نحو من الوجود انسان مثلاً و اما ان كانت الانسان موجود فالجريد نحو

ثبوت كما مر .

و ثانياً تترقى و نقول : مفادها ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء بدون تخصيص في القاعدة العقلية .

وثالثاً تترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشيء اي الماهية اذ ليس لها ثبوت اذلم يصر عيناً ولا جزء لها ولو حال وجودها الذي هو حكاية الوجود . فلولجوه ترتيب مطبوع والحق ان لا ينفي الاتصاف رأساً الا الاتصاف - الذي يستدعي شيئين .

احدهما شئية الوجود والاخر شئية الماهية التي لا تأتي عن الوجود والعدم فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من الاحكام .

قوله (ص ١٢، س ٩) : «من غير حاجة الى ثالث...»

هذا حق القول و هو ثاني القولين في ان الوجود الرابط هل هو تحقق في الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركبة .

قوله (ص ١٣، س ٤) : «فمن باب التوسع...»

ليس المراد بالتوسع التجوز بل الاشرالك المنطقي الصناعي فان لفظ الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصياً او تخصيصياً تارة للهولي و اخرى للمحل المستغنى من الحال ، و اخرى لموضوع القضية وهذا هو المراد هاهنا والعرض المقابل - الجوهر وللعرضي ؛ كما يقال : العرض العام ، والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق ، والمراد هاهنا بالعرض العرضي .

قوله (ص ١٤، س ٤) : «وهو اول كل تصور و اعرف ائى آخره...»

الاول في مفهومه لان التصور من المعقولات الثانية فهو وصف المفهوم والثاني في حقيقة التي هي اظهر من كل شيء فالوجود اول الا و ايل في الشأتين و اظهر - الظواهر في الاقليمين اي الذهن والعين .

قوله (ص ١٤، س ٣) : «و عرفانه لا يحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشيء بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضوري الذي له مورد ان علم الشيء بذاته و علم الشيء بمعلوله و اما العلم الحصولي به فنسبته من جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الاسماء الحسنى ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم الالمكانية بما هي آلات لحاظ الوجودات الخاصة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقائق وقد وجه كلامه في الاسفار بان مراده اعتبارية الوجود العلم البديهي العرضي لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشائين والمناقشة في الدليل لا في المطلوب .

قوله (ص ١٤، س ٨) : «وهل هذا التناقض صريح ...»

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الماهية واعتبارية الوجود ومع ذلك يقول ب : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقق الدواني والسيد الداماد قدس سره و غيرهما الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالى وهذا الشيخ اجراها في العقول والنفوس .

ان قلت : هب ان هذا له وجه في العقول ؛ لان الساهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يكتفيان بالوجود الناقض المحدود و اما الوجود التام الذي لا يتناهي عدّةً و مدّةً فلا يليق الساهية الكذائية به لكن ما وجهه في النفوس .

١- سلك ذوق التاله الذي اختاره العواني في شرحه على الهياكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و كثره الموجود والقائل بهذا المسلك فقل عن معنى وهو: ان القول بالتفصيل في العفليات باطل و ادلة الطرفين ينفي القول بالتفصيل واكثر المتأخرين ذهبوا الى هذا الطريق و منهم السيد الداماد في الفيسات و ساير كتبه.

قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانية لا حد لها تقف عنده بل كل مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها الى ما شاء الله .

وثانيها : ان النفس تتحوّل الى العقل والفعال ولا سيّما على القول بالحركة - الجوهرية فاحكامه احكامها و شأنه شأنها .

و ثالثها : ما ذكره هذا الشيخ من « ان كل ماهية تتصورها النفس بعنوان انها هي و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها »
والتفصيل سيجي انشاء الله .

قوله (ص ١٤ ، س ٥) : « ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية... »

القوم يقولون : الموضوع هو الوجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصلته واعتباريته والمصنّف قدّس سرّه ربما يقول الوجود و ربما يبدّله بالوجود وكلاهما واحد لأن الوجود الحقيقي هو الوجود ، وعلى اى تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم والا لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقّة و نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقايق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود بشرط لا نما سيأتى والا لكان العلم الهياً بالمعنى الاخص بل المراد هو حقيقة الوجود « لا بشرط » والمراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألهين فى الحقيقة كالكليّة والاطلاق بمعنى السعة والاطحاطة والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الامكانية بما هي آلات اللّحاظ بحث عنها

١- هذا انما يستقيم بناءً على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشرافية وليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود الماخوذ بالابشرطية

قوله (ص ١٤، س ١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً»
لم يكنف بقوله : «بما هو موجود ...»

و بيّنه بهذا اشارةً الى انه ليس المراد بالاطلاق ان لا يتقيد بقيد اصلاً والالخرج
مباحث العقل مثلاً لان الموجود لا بد ان يقيد بالامكان ثم بالجوهريّة حتى يعرضه
مفهوم العقل ثم عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات
فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا يتقيد بالتجسم والتقدر والتكثر
لانها هي التي يفصل العلم عن الالهى كما ان في عالم العين ما هو مناط السوائية
والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدر وهذه
هي العواسق و مناط التفرقة والغيبة ؛ لامثل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهريّة
والعقلية فان العقول من صقع الربوبية باقية ببقائه لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده
والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعدد بالاعداد الماديّة والتقدر .

قوله (ص ١٤ ، س ١٢) : «كما في ساير العلوم»

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعرف باللام يدلان على انه لا تخصص
للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضية بل يشمل جميع العلوم -
العقلية والنقلية - و كيف وجهه ؟ .

قلت : وجهه ان مطالبها ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى
فان احوال الكلمة والكلام بأية حيثة يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة؛ احوال -
الموجود الطبيعى و كذا احوال الموجودات الجسمانية المتحركة لاخرى ، لانها
العارضة لموجودات عالم الطبيعة و فى الحقيقة العلوم «الهى» و «رياضية» و

←

المقسمة حاوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع
العلوم واما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التى لا يحتاج الى السبب فى المعرفة والعهد
فالمصير الى ما حققناه
١- لا بد ان يتقيد ... آه

«طبيعي» و ما ثم «رابع» و ان لم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الاشباح و عالم الاجسام الماديّة على ان كثيراً من العلوم علوم آليّة لا اصالية فكانت خارجة .

ثم ان الشيخ في الهيات الشفاء^١ زاد قوله : «او خلقياً او غير ذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعي الذي هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعي ايضاً. قوله (ص ١٤، س ١٥) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعي انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الاعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والاقلابات عن الطبيعي لانه عند القوم دفعيّة لانكارهم الحركة الجوهرية^٢ ولذا بدله بعضهم بالجسم بما هو واقع في التغير. ثم ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنّف «قدس سره»^٣ من سيلان الطبيعة ، فان التجدد والسيلان في مقام ذاتها الوجودية لا في مقام اعراضها و صفاتها فهي نفس الحركة لا ذات ثبت لها الحركة وقوله او المتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص ١٤، س ١٣) : «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات...» اما اطلاق المقدار على الكم المنفصل من باب التغليب او المنفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الاربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الاجرام العلوية والسفلية فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركة فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنة فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت في المادة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان

١- الهيات الشفاء المقالة الاولى الفصل الثاني ط قاهره ١٢٨٠ هـ ، ص ١٢ س ١٩

اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب» او ان اخذت مع نسب تأليفه فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص ١٥، س ١٤) : «من الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل اللّف والنشر فالسراد بالسلائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «السلكوت» بالا على والا سفل والمراد بالكتب اعم من «التدوينى» و «التكوينى» ، الا فاقى والا نفسى و عرشيته النفوس «الساويّة» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكلية التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كسا ان العقول الباديات فاتحته و حق الايسان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعاً والتخلق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س ١٧) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع الاقسام الاخر من السطالِب والسحولات لهذا العلم . تستدعى ان لا تكون تلك من العوارض مع ان كل ما يبحث فى هذا العلم لا بد ان يكون من عوارض الوجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الاشياء و ادخل فى العروض فان الامور العامة مفاهيم كليّة فكانه «قدس سره» قال : العوارض الذاتية للوجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذوات اما السحولات العشر وموضوعات ساير العلوم و هى كالاتواع له لكونها ذواتاً و اما اسباب قسوى والتعداد هى كالعرضيات اى العرضى بمعنى الخارج السحولى كمنهوى الواحد و مفهوم التعداد و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص ١٦، س ٧) : «اذ الوجود او الوجود الى آخره...»

لان الوجود مقدّم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة السيدىن الدين

طريقهم في الدلالة على الواجب يشبه النمطانلمى فلا تقييد له حتى بالاطلاق .

قوله (ص ١٦، س ١١) : «لها وحدة عمومية...»

اي لها وحدة حقيقة لا وحدة عدديّة - كوحدة المحدودات .

قوله (ص ١٦، س ١٣) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

اي ان اريد مفهوم المتقدم و امثاله كان من اللتواحق للاصل المحفوظ في مراتب الوجود و ان اريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لان حقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الا فرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة؛ مرهونه بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالشدة ولا بالضعف و غيرها .

قوله (ص ١٧، س ١) : «فيصدق...»

«يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود...»

ولذا يقال : كلما صحّ على الفرد صح على الطبيعة بل صحّة شىء على الفرد عين الصحّة على الطبيعة لان وجودهما واحد والحق في وجود الكلى الطبيعى انه موجود بعين وجود اشخاصه لانه اللابشرطيّة الشامل للماهيّة «المطلقة» و «المخلوطة» و «المجردة» .

قوله (ص ١٧، س ٥) : «ان الوجودها هنا هو الوجود المطلق...»

اي : المفهوم العام البديهي والمطلق المفهومى . وفيه انه لا يليق ان يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقائق ولو كان وجهاً وعنواناً و آله - للناظر حقيقة الوجود - الواحد البسيطة النوريّة الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب الوجود؛ ففي الوجود العلولى معلول بالعرض وفي العلى علّة بالعرض اي : منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلوليّة اذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأته» الى آخره .

قوله (ص ١٧، س ١٢) : «بل الوجه كما مر....»

من ان الوجود في كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها علة يصدق ان لحقيقة الوجود علة اذ كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة .

قوله (ص ١٧، س ٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى ورائه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسماني بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم باهو جسم غير مشكك و غاية الشئ لا بد ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنجاً واحداً وكل من الهيولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادئ الجسم في العلم الذي يفتقر اليه جميع العلوم و له الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص ١٨، س ٥) : «فضرب عنها ذوات مجردة...»

قد اعتبر التجرد و عدمه في المحمول ايساء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر في تقسيم الحكمة النظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادة او عدمه في الوجود والتعقل جسماً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغوى في حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص ١٨، س ٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهوية والعملية والسعلولية و نحوها و هذا الضربان اشارة الى - التقسيم الثانوى في التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الامور المجردة عن المادة خارجاً و ذهناً يقال ان الامور السجدة اما بشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول المفارقة فالبحث منها هو الالهى بالسعى الاخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وغيرها فالبحث عنها هو الامور العامة من -
 الالهى الاعم ولذا قيت المصنف «قدس سره» عوارض الموجود في تعريف الامور العامة
 بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر والاعراض فانها المقاصد الخاصة
 من الالهى الاعم لا المقاصد العامة منه والمراد بالمعاني المفهومات والصفات
 عوارض غير متأخرة في الوجود و هي التي لا يبقى في طرف العارض الا شيئية المفهوم
 كالوحدة والهوية والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود
 واما الجواهر والاعراض جنسياتها ونوعياتها فهي ذوات خاصة خارجة من التعريف
 و سمي الالهى الاعم بالفلسفة لانه الفلسفة ترجبتها التشبه بالاله اى التخلق باخلاق
 الله علماً و عملاً وبالاولى لانه العلم باول الامور و هو الوجود ولا تها متقدمة
 على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص ١٨ : س ١٢) : «فانتقض بدخول الكيم المتصل...»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والعكس بالاخر مع جريان كل في كل
 للاعتماد على تنبئه الفطن واجرائه ما بحسب الطرد في موضع العكس والعكس في موضع
 الطرد .

قوله (ص ١٩ ، س ٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى»

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هو اللا وجوب سلب ضرورة -
 الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلمية نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها
 والامكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهو اللا امكان ضرورة الطرفين و هو غير
 مبحوث عنه .

قوله (ص ١٩ ، س ٦) : «وما في حكمها...»

اى بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى والامكاني ونحوهما وانما جعلوها مشتقات

وما في حكمها لان المتطلب لا بد ان تحمل على موضوعات المسائل و عندهم المبادئ كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لا تحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث و متقدم و متأخر و هكذا و التمثل فيه انه لا فرق بين المشتق و مبدئه الا باعتبار الاخذ لا بشرط شيء و بشرط لا شيء فالوجوب والامكان ان اخذا لا بشرط يحملان و ان اخذا بشرط لا لا يحملان بل - المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم يحمل .

قوله (ص ١٩، س ٩) : «بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة»

فانه اذا كان سلباً مطلقاً شمل الكل حتى الواجب والعقول لانه لا تحترق ولا تلتئم الا الله لا يتعلق به غرض علمي لانه حيث لا يستدعي وجود الموضوع يصدق على السعدوم المطلق فلا يسكن ان يبحث عنها في العلم الاعلى لانه اعم من موضوعه الذي هو الوجود المطلق فلا يكون عرضاً ذاتياً و اذا كان اعم من موضوعه فكيف لا يكون اعم من موضوعات ساير العلوم التي هي بالنسبة الى العلم الاعلى متداخلة و اذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع افراد الوجود مع مقابله لان الخرق في الجسم العنصري و عدمه الشان في الجسم الفلكي ولا يصدق على السجرد مثلاً و التمثل فيه ان بيان المراد لا يدفع الايراد .

قوله (ص ١٩، س ١٠) : «تقابل بالعرض....»

اذ بين المستع عدم واللا مستع عدم او العلة والسعلون تقابل بالذات وفي - الوحدة والكثرة باعتبار العاديه والسعدوديه والسكيليه والسكيليه وقد يقال السراد بالمقابل للشئ ما يجعل قرينا له في عنوانات السباحث كما يقال في الوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والسعلون ونحو ذلك .

قوله (ص ١٩، س ١٥) : وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول ... الى آخره»
 انما فسروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول اعم من الثاني
 فلا يخرج مثل الوحدة والشيئية والامكان وغيرها من العوارض العقلية التي ليست
 ضمائم للموجود والاولى و له في تفسير العرض الذاتي ان يقال هو العارض الذي لا يكون
 له واسطة في العروض وان كان له واسطة في الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند
 اهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء فيكون حاله و وصفه
 بالحقيقة بلا شايبه مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الاخصائية فعوارض العقول
 مثلاً عوارض الموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الا على بالحقيقة وان كانت
 اخص من الموجود المطلق والسبب في ذلك ان الاعم والخاص اذا اخذ الا بشرط كان
 احدهما عين الاخر و عوارض احدهما عين عوارض الاخر فالجنس والفصل اذا اخذ
 لا بشرط كانا متحدين و حكم احدهما حكم الاخر بخلاف ما اذا اخذ بشرط لا
 فالجنس والفصل في المركبات ومن هنا يقال كلما صح على الفرد صح على الطبيعة شيئاً
 العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة في الوجود الحقيقي شيئاً المقيد والخاص
 الذي من صقع المطلق و احكامه السوائية فيه مستهلكة كما مر ويمكن ارجاع التفسير
 المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العلية والاقتضاء حتى
 يقال لا يجوز تختلف المعلول عن العلة وكلما وجد مقتضى وجد مقتضى فكيف
 يكون العرض الذاتي اخص بل المراد نفي الواسطة في العروض وهذا كقولهم الواجب
 تعالى هو الموجود لذاته اي لا لغيره و الا لزم تعليل الشيء بنفسه لانه بحث الوجود و
 صرف النور وان مرادهم بالامر المساوي المساوق في الوجود والمصداق بحيث يكون
 الاثنية مجرد المفهوم كفهومي الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الانقسام لاجل
 الوحدة كان عرضاً ذاتياً و كذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لاجل

التشخص الذي هو عين الوجود الحقيقي لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوي بينهما تساويًا بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوي عرضاً غريباً كاللاحق لأمر اعم او امر اخص .^١

قوله (ص ١٩، س ١٧) : «لما راوا انه قد يبحث في العلوم...»

العرض الذاتي لأصل موضوع العلم في الطبيعي مثلاً قولهم كل جسم له شكل طبيعي و لنوعه قولهم العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتي لنوع من اعراضه الذاتية كالأضواء الكوكبية مهيّجة للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكاين ينحل .

قوله (ص ١٩، س ١٩) :

فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة بان السراد بعوارض موضوع العلم في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه و عوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الى غير ذلك من موضوعات السائل

١- اعلم انه بنا على مشرب صدر المتألهين موضوع الحكمة هو الموجود بما هو موجود وقد عبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و كلاهما واحد لان الموجود الحقيقي هو الوجود على اي تقدير ليس المراد ههنا مفهوم الوجود لان في الحكمة يبحث عن الحقائق الخارجية كمباحث العلة والمطول والحدوث والقدم و سائر مباحث الحكمة الالهية وان البحث عن المفاهيم ليس شأن الحكيم الالهى . ان فات ان المفهوم اذا جعل عنواناً يتدفع الاشكالات لان المفهوم حكمه حكم المصداق. تحقيق الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن التفتت بالوجود الماخوذ لابشرط والمراد من اللابشرطية هي اللابشرط المسمى السارى في جميع العبادات حتى المفهوم الذهني والمفاهيم العدمية وما لا يحصل في الذهن هو صرف الطبيعة وما يحصل هو المفهوم العاكي عن الخارج الذي كان شان من شئون الطبيعة والمراد من اولية الارسام ان حقيقة الوجود اذا تجلى في الذهن والسجل منه اوال المفاهيم تصورا ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحقائق خارجاً واطهرها بحققاً حيث لا اظهر منه في العالم وبه يظهر المفاهيم والمصاديق و هو عين كلشي ووسع كل شي ولا يشذ عنه شي من الانساء والمراد من بدهة الحقيقة انها اذا تنزل ونجلى في مرتبة الذهن في كسوه المفهوم الحاكي عن مقام اطلاقه ر مرتبة ارساله لا يحتاج في تجليها الى مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث في حواشي الاسفار وعلفاننا على كتاب شرح الهداية الابهرى .

وبالجملة المراد بالذاتية والمساواة هي بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العلم .

قوله (ص ٢٠، س ٥) :

«ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتي النوع ذات - الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لانه جزئه .

قلت: لا فانه اذا عرض شيء للنوع لا امر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الامر الا اعم لا بشرط فهو عرض ذاتي للجنس سواء كان ذلك الامر مساوياً للجنس ام لا .

قوله (ص ٢١، س ٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي هو العرض الاولي وهو ما كان قسمة المعروض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلّة والمعلول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والابيض والاسود ونحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالاستيفاء و عدمه فان الجوهر والعرض مثلاً من الاعراض الاولية للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار والملا حار بالسلب المطلق ليا من الاعراض الاولية للموجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص ٢٠، س ١٠) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون تسهيداً لقول الشيخ حيث وقع في كلامه . و ثالثها ان يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للالهي فان عوارضه ليست ضمائم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير

متأخرة في الوجود كما مرّ والجنس والفصل في البسائط كذلك بخلافهما في المركبات
اذ يؤخذان مادةً وصورةً؛ فيوهم الانضمام .

قوله (ص ٢٠، س ١٣) : «لاقبلها ...»

والا تسلسل حتى ينتهي الى ما يعرض لذات الجنس مع كونه اخص .

قوله (ص ٢٠، س ١٨) : «ولست ادري اى تناقض فيه»

اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم صاروا بان اللاحق لا مراخص عرض غريب
ثم تمثيلهم العرض الذاتى الشامل (الى آخره) يدل على ان كل واحد من الاستقامة
والاعتناء ليس بشامل ، لا ان كل واحد منهما ليس عرضاً ذاتياً فكل واحد ذاتى و
ان كان اخص ، واما تصريحهم بالغرابة في اللاحق لا مراخص لا فى اللاحق الاخص
فلا يدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فاته لما فهم التعليل من قولهم : العرض الذاتى
ما يلحق الشئ لذاته والاخص لا يكون معلولاً لذات الاعم للتخالف لاجره حكم
بالتناقض لاشتراك علّة الغرابة في العارض الاخص والعارض لا مراخص . واما قوله
«قدس سره» : سوى ائهم الى آخره فان ارجع الضمير الى الشيخ والراسخين فكفى
هذا التوهم فى قدحهم فانه ائهم عظيم والحال ان كلامه دلّ على انهم بلغوا الى
ما بلغ «قدس سره» وهؤلاء المستصعبون لم يصلوا الى مرامهم وان ارجع الضمير الى
هؤلاء و يكون الاستثناء منقطعاً اى لاتناقض سوى انكم سائت افهامكم واعوجت
فرايحكم فحكمتم بان : مثل الاستقامة... فيرد عليه انهم ما حكموا بذلك بل هذا
الحكم فى كلام الشيخ والراسخين وتمثيلهم؛ الا ان يقال ذلك الحكم وقع فى كلام هؤلاء
ايضاً فى كتبهم .

قوله (ص ٢١، س ٥) : «والموجود بالذات ...»

اختراز عن الموجود بالعرض كالأبيض المشهورى الذى بمعنى الجسم له البياض

فانه ليس موجوداً حقيقياً مؤدبياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والبياض جوهرأ ولا عرضاً لا اعتباريته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذا البياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال : الموجود اما واجب و اما ممكن والممكن اما جوهر و اما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة - الحقيقية او لمنع الخلو لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيته انيته .

قوله (ص ٢١، س ١١) : « بوجه... »

اي ان اخذ الموضوع فى تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص ٢١، س ١٢) : « وانه المقصود... »

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه آيات صفاته فكما ان الكل عبارات وهو المعنى وكل الى ذلك الجمال يشير كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مخفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعرة بل ما ينال بها انما هى الاعراض .

قوله (ص ٢١، س ١٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعة فى الاشارة ...»

اما فساد الالاول فانه ان اريد بالنعته المحمول مواطاة لم ينعكس لخروج -

١- واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات المأخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلا فى الاسفار فصول العرفانية معلوم ان الجوهر الماهوى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق والحاكى عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يحكى عن صفاته الاعراض والهيئات التى احاطت الجواهر فالجوهر متبوع والعرض تابع و هذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتبار احديّة الوجود متبوع والاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحدى

الاعراض جميعا لعدم حملها لانهما المأخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضى وان اريد المحمول اشتقاقاً لم يطرد لصدقه على الكون فى المكان كالأرض مشجرة والفلك مكوكب و تقييد الاشتقاق بما عدا الجعلى تكلف مع انه لا يفيد اصلاً اذا حصل بتخلل ذو ، مثل ذو شجر و ذو كوكب ، واما فساد الاخيرين فلورود النقص عليهما باحوال المجردات كالكيفيات النفسانية ، والتعميم بقولهم تقديراً او تحقيقاً تكلف قوله (ص ٢١، س ١٦) : «فالموضوع من جملة الشخصات...»

تفريع على التعريف العرشى لانه حينئذ يكون الموضوع داخلاً فى قوام وجود العرض والوجود هو الشخص .

قوله (ص ٢١، س ١٨) : «والجسم جوهر له ابعاد متصلة ...»

ان قلت : ارادوا بالاعداد الخطوط الثلاثية المتقاطعة على زوايا قوائم و هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمة اللام للارتباط والنسبة ؛ ولو بنحو الامكان والقوة لا لسجد الوجدان والفعليّة ؛ على ان القضية مطلقه لا موجّهه . فالجسم جوهر له تصحح فرض الخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ؛ بل الامتداد الجوهرى وتصادى الجسم فى الجهات .

قلت : اولاً ان البعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لان الاتصال الواحدانى مساوٍ للوحدة الشخصية . و ثانياً : ان قابل الاعداد بهذا المعنى هو الهولى لا الجسم واما قوله «متصلة» ففيه اشارة الى عدم تركيب الجسم من الجواهر الفردة لانه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخط المفروض فيه ايضاً تقاطعاً عرضية مترتبة كما قال الشيخ فى الرسالة العلائية : «جسم در حد ذات خود پيوسته است كه اگر گسته بودى

قابل ابعاد نبودي» .

قوله (ص ٢١، س ١٧) : «لاستحالة الجزء...»

اي لو تحققَّ الجزء لما تركب الجسم من الهيولى والصورة اما لا نكارهم -
الصورة الا متدادية لان الصورة عندهم هي التآليف القائم بالاجزاء واما لا نكارهم
الهيولى التي هي ابط من الصورة الجسمية اكتفاءً بالاجزاء عنها فان الاجزاء عندهم
مادة الجسم .

قوله (ص ٢١، س ١٨) : «لقبولها الانفصال ...»

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيًا الى دليل القوة
والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الاشرافية والمشائية كلاهما متفق على ان
الجسم قابل للافصال و معلوم ان الشئ لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدء
ان يجتسعا معاً والمقابل يطرد المقابل الآخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد والابيض
ولا الوجود العدم بل الجسم في الاول والماهية في الثاني يقبل المقابلين ، فلو كان
تمام ذات الجسم هو الاتصال اي الامتداد الجوهري، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل
الاتصال والتالى باطل فكذا المقدم ، بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يرد عليها
حينئذ الاتصال والاتصال لكونها غير مرهونة بشئ منها حيث انهما اللاتعين^١
بحسب الفعليات الصورية فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى^٢ الذهنى اعنى الماهية
المطلقة والطبيعة اللابشرية التي يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الاتصال طارد للاتصال و محدث لمتصلين آخرين والاتصال
الوحداني مساوق للوحدة الشخصية ، فيلزم اعدام هوية واحدة و احداث هويتين

١- حيث انها غير متعينة بحسب الفعليات الصورية... آءق

٢- كالقابل العقلى الذهنى ... آءق

آخرين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثاً للجسمين بالكلية من كتم العدم .

قوله (ص ٢١، س ٢٠) : «لعدم تصور انفكك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ الـ انفكك متصور ، لكنى ارفع الاشكال اما اولاً فلان المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور - الهيولى منفكةً عن الصورة لانه اذا تخيلتها مجردة عن الصورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا محالة معها جهات ، ووضع و مكان . وكلها من لوازم الجسميّة ولو تخيلتها نقطة او خطاً او سطحاً فهي لا يتخيّل « بشرط لا » اذ النقطه يتخيل معها جزء من الخط والخط يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شيء من الجسم ، واما الصورة الجسميّة فلا محالة لها شكل وحصولها بفصل او وصل وبالجملة انفعال ، و كلهما من لواحق الهيولى وايضاً اما متحركة والحركة امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل و معرفته بخروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً واما ساكنة ، والسكون عدم الحركة عن قابل لها والقوة شأن الهيولى ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردةً و ان لم اتخيّل كذلك . قلت : تعقلك مشوب بالتخيّل^١ .

قوله (ص ٢٢، س ٢) : «واما الصورة . ففي البقاء ... »

لانها نوع منتشر الافراد و كل نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة في البقاء تحتاج الى الاشخاص وكثرة الاشخاص لنوع انما هي بانفك والفصل والانتقال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ، و لذلك لا شيء من الفلك والفلكى منتشر الافراد لانها لا يقبلان الفك والفتق وهذا

١- كما ان التعقل قد يكون مشوباً بالتوهم والواهمه نعيم مقام العقل

احد البيانين في احتياج الصورة المطلقة الى الهيولى .
والبيان الآخر كما اشار اليه بقوله: فالصورة بوحدتها العمومية (الى آخره)
ان الصورة محتاجة الى الهيولى في التشخص فان الصورة في لحوق العوارض المشخصة
لها محتاجة الى الهيولى اذا لا تفعالات واردة عليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
والتخصيص بلا مخصص على واهب الصور على المواد فيقال : لم افيضت منه هذه -
انصورة دون تلك مع ان نسبه الى الكل على السواء . فيجاب : بان تعين الصورة من
قبل استعداد المادة اى المادة المجسمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة
والمصورة بالاخرى ، اخر واذا نقل الكلام الى تعيين الصورتين السابقتين ؛ فالجواب
الجواب ، وهكذا ، ولا يلزم التسلسل المحال لانه تعاقبى يبتى على جوازه عدم انقطاع
فيض الله وانبات سيبه ، ودوام تكلمه ، و جوده و انارته فالمراد بالتشخص فى هذا
المقام ليس الوجود ، بل امارات التشخص ولذا قد يعبر بالتشكل واما الهيولى فهى
محتاجة فى الوجود الى الصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها اى الصورة من حيث التحقق
لا مفهوم الصورة الكلية ، ولا الفرد المنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض
بان الكلى والمبهم لا وجود لهما الا بالفرد والمعين ، بل المراد بالصورة هى الصورة
الدهريّة التى فى الزمانيات كالحركة التوسطية بالنسبة الى القطعية والآن السائل
بالنسبة الى الزمان .

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «ولو بامكان الوقوعى...»

كونه فرداً خفياً انما هو بالنسبة الى هيولى العناصر لانه غير متقومة بالاتصال
حتى لا تقبل الا انفصال والا تفكالك الخارجى والفرد الجلى هو الامكان الذاتى بالنسبة الى

١- والشيخ برهن على وجوب التسلسل و عدم الانقطاع فى العلل الاعدادية وبراهين التسلسل تبطل التسلسل
الواقع فى سلسلة العلل المفيضة للوجود لا العلل المعدة التى تصير بها القوابل مستعدة

هيولى الافلاك ، اذالممكن الوقوعى ما لايلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى
 مالا يابى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل
 عدمالعقل الاؤل الممكن ذاتا بالنسبة الى ماهيته لا وقوعا لآباء سرمدية الواجب -
 الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الا'فصال والا'تصال و
 نحوهما امكانا ذاتيا و وقوعيا ففى هيولى الافلاك يمكن ذلك امكانا ذاتيا ولو
 بالنسبة الى صورتها الجسمية لا وقوعيا لآباء صورتها النوعية و طبيعتها الخامسة
 عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «فها هنا نقيم ثالث»

اشارة الى عدم كفاية الصورة العلية الهيولى كما اشتهر انها شريكه العلة
 للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى
 الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعية بذاتها ، سيبا ولم يوجد بعد ، والسعدوم
 لا وضع له واليه ، بخلاف انفارق اد لاجابة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتاثر
 منه فانه متساوى النسبة الى الكل . وذوات الا'وضاع بالنسبة الى غير وضعية . فالعقل
 الفعال يقيم هيولى العناصر باقامه صورة بعد صورة فيها كمن يقيم « فسطاطا » بدعائم
 خشبية و حجرية ، و حديدية و نحوها على البدل . فالواحد بالعدد الذى هو -
 الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو انفارق و واحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة
 الموجودة فى اية صورة كانت .

قوله (ص ٢٢، س ٧) : «بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها . اى القريب او المتوسط كتبدل الجنس الكيف السبصر الى الاخر من
 اقسام الكيف كحركة الملون الى الشفاف واما تبدل الجنس الاعلى فكتبدل -
 الكيفيات النفسانية الى ما هى كاحوان انفارقات السحضة كسايرى الصنف «قدس

سره» من تحويل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهرية والعقل الفعال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهية^١.

قوله (ص ٢٢ ، س ٥) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردّ على ما نسب الى النّظام في المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الاعراض وتكاثفها فمادّة الجسم عنده عرض لا جوهر .

قوله (ص ٢٢ ، س ١٢) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحني على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .

قوله (ص ٢٢ ، س ١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوم بالوحدات لا بالاعداد والا لزم الترجيح

من غير مرجح ولزم التكرّر في المقوم المستلزم للغناء منه .

قلت : الاعداد التي تحت عدد و ان^٢ ليس مقوماً له، الاّ انه من اللوازم المنبعثة

عن حاقّ ذات الملزوم القريبة من المقومات ، ومحليه بناءً كثير من مسائل الحساب ولذا

قال الشيخ الرئيس : «من اللّوازم ما ينبعث عن حاقّ ذات الملزوم والتعريف بها ليس

اقل من التعريف بالذاتيات^٣».

قوله (ص ٢٣ ، س ٢) : «وتسمى انفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات في المحل شديدة الشبه بمقوله ان ينفعل ،

١- نفى الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والمباني الكشفية وكل ممكن له نعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودي منسأ لانتراع ماهية كلية يمرر عنها بالعين الثابتة في لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكون عين نفى الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لا يزيل عنه وهذا لا ينافي فناء العقول بحسب انياتهم في الحق الاول :

جدا هرگز نشد والله اعلم

سبه روئی ز ممکن در دو عالم

٢- وان لم يكن مقوماً ... آءق

٣- الهيات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص ٢٥

حيث انه تأثر تدريجيّ اطلق عليها اللَّفْظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة -
المباني تدلّ على زيادة المعاني» زيد في قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص
عنها لعدمها فالأفعال والاعمال في الأجسام كالسلكة والحال في النفوس .

قوله (ص ٢٣، س ١١) : «حاصلة من فعل الثلاث في مثلها...»

اي من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما في السادة اللطيفه والغليظة-
والسعدلة بينهما لكون القاعدة من المهات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الاغذية
والادوية لانهما احدي الطرُق الموصلة اليها ركبت تركيبا من الحروف المقطعة
تسهيلاً للحفظ بقولي :

«حل حرافت حج، مرارت، شور حم بل حسوشت، بغ عفوصت قبض بم
مل دسم، مغ خلو باشد، مم تفه طعها زين جيله آمد ملتتم»

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «كالاستقامة والاستدارة»

قد مر نقلاً من الشيخ وغيره : ان الاستقامة مثلاً فصل للخط و اذا كان كذلك
فكيف يكون كيفاً مختصاً بالكم لان الكيف مقولة اخرى والعروض لا بد ان
يكون عروضاً خارجياً ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث اتها ماهيتان تامتان
والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلا منهما بعض الساهية والنوع ماهية
تامة و عروض احدهما للاخر ليس عروضاً خارجياً لان وجودهما واحداً وجعلهما
واحد والعروض، عروض الساهية لاعروض الوجود ، ففي هذين الحكيمين منهم تها .

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لانها عندهم هيئة محاطية السطح عند تقاطع الخطين بنقطة و اما عند
المهندسين فهي من الكم لان الكيف المختص بالكم فهي عندهم سطح احاط به خطان
متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمة واما الكيف فمعلوم انه لا

يقضى قسمة "ولا نسبة" والشكل أيضاً عند الطبيعيين هيئة "احاطه حد" او حدود بالمقدار والمهندس عرفه بما احاط به حد او حدود «والسلام والاكرام» .

قوله (ص ٢٣، س ١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لائن الاين هيئة" ملزومه" للنسبة المخصوصه" و ليس نفس النسبة وان قد يعبر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالاكو ان الاربعة وقس عليه الكلام فى الوضع والستى والجدة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص ٢٣، س ١٩) : «ويجب فيها التكافؤ فى العدد ...»

هذا من باب الاكفاء بالا دنى المفهوم منه ؛ حكم الاعلى بالا ولى . فمن -

المقررات انه : يجب فيها التكاؤ فى التحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص ٢٣، س ٢٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضاً للاضافة هو المشهور ، والحق انه لا اضافة مقوليه لله تعالى بالنسبة الى الاشياء و كيف يكون اضافة مقوليه لموجود محيط لا ثانى له فى الوجود اللهم الا لعنوانه بالنسبة الى عنوانات الماهيات والاعيان الثابتة^١ وكلها مفاهيم كلية لا حقايق خارجية ؛ نعم له تعالى اضافة اشراقية هي الوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نور السماوات والارض^٢» وهى متعاليه عن المقولات محققة لها مبرزة لا حكامها و آثارها .

قوله (ص ٢٣، س ٢١) : «التدرىجى...»

هذا اللفظ فى الموضوعين اختراج بفعل الله الذاتى فانه ليس من مقولة ان يفعل

١- والحق ان الاعيان حقايق لازمة منبعثة عن الذات فى الواحدية بالفيض الاقدس الذى لا يكون من سنخ الاضافات الاعتبارية لان بهذا الفيض يتعين منه الحقايق الوجودية والوجود المنبسط ظهور هذا الفيض

٢- س ٢٤، ي ٢٥ .

لأنه الأبداع الذي هو اخراج من الليس المحض الى الأيس دفعةً واحدة سرمديةً، ولا انفعال العقل الكلي فانه ليس من مقولة ان يفعل لأنه الابتداج الذي هو مطاوعة ماهيةً بمجرد امكانه الذاتى فى قبول الوجود دفعةً واحدةً دهريةً و لتطبيق عالمى اللفظ والمعنى عبّروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدال على التجدد .

قوله (ص ٢٤، س ٢) : «ومتى...»

ومتى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» او المتحرك على مذهب القوه اذ على الحركة الجوهرية ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقةً متى هيئةً محاميهً المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلانها المتناهى لقدر حركة الفلك و سيلانه فى الوضع الغير المتناهى .

قوله (ص ٢٤، س ٣) : «لان معنى الحركة فى المقولة الى آخره...»

فلا بد ان تكون قارة ممكنة الوقوع فى الآن، ويتم ماهيته فى الآن كالكيف والأين ونحوهما ، والامر التدريجى والسمت السيل لا يسعه الآن ، ومن هنا لا يجوز الحركة فى الحركة ومتى عنده «قدس سره» باعتبار طرفى نسبته تدريجىً وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص ٢٤، س ٣) : «كالنقطة والوحدة» .

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلا تها الوجود الحقيقى وحقيقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناءً على عدم عدّها من الكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد فى تعريف الكيف ولا . لا قسسه وهو مراد فى تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عدميةً، والكيف هو الوجودى الذى يعقل (الى آخره) .

قوله (ص ٢٤، س ١٦) : «كالصور التى يتوهمها الانسان»

ولهذا الطور اطوار و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحسن والخيال والوهم والعقل بالفعل . والعقل بالفعل التفصيلى والأجمالى والعقول -

الفعالة التي في العايدات من السلسلة الصعوديَّة ، لكن لم يتعرض للمقولات التي في اعلى مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها في العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة^١ ارباب الالوان عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئيس القوى .

قوله (ص ٢٥، س ١٠) : «لصحة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غاية اللطافة باي شئ توجت تصورت بصورته و تزيت بزيته و تخلقت باخلاقه سيما مع المزاوله والمداومه فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايقها و ركنت الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوة والاعتماد والتفرقة والاعباد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشأت المفارقات مرّة بعد اخرى و كرهة غبّ اولى غلبت عليها احكام الوجوب والفعلية والثبات والنورية و تخلقت باخلاق الله و اتصفت بصفات الروحانيين وانفهرت فيها جهة التأثر والاعمال و صار ديدنها الابداع والانشاء والفعال .

آن بخاك اندر شدو كل خاك شد وین نمك اندر شد و كل پاك شد^٢

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرآة لحاظ الخارجيات المادية و مرآة للحاظ بما هي مرآة للحاظ لا وجود لها، وانما هي منظور بها لا منظورا فيها و ان

١- لان التعقل بمشاهدة ... آءق . ليس كل تعقل بمشاهدة رب الانواع عن بعد، لان العاقل بعد الاستكمال والاتصال التام والاتحاد الكامل مع المدير للانواع ربما يشاهد العقل في موطن ذاته بل يراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره . ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد وشهود الكليات في العقل شهودا ضعيفا محتملا لمشاهدة الانسان شعبا محسوسا في هواء مفر

٢- مشوى ط مير خانى ١٣٧١ هـ ق دفتر اول : ص ٢٨

چاشنى تلخيش نبود دگر

این هلیله پروریده در شکر

كانت منظوراً فيها قويت كما في النوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته
المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تبوك .

قوله (ص ٢٥، س ١٢) : «وهو الفاعل...»

وهو الفاعل في عرف الالهيين و هو المفيد الموجود والسقوم بوجوده لوجود
المعلول و يكون وجود المعلول بالنسبة الى وجود العلة تعلق الحقيقة استنادي
الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشأتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من -
الفاعل الطبيعي لان الفاعل الطبيعي مبدء الحركة فان البناء مثلاً لم يوجد العناصر بل
يحرك بشركة العلة اللبنة والاشباب والطين من موضع الى موضع والبيت الذي
في خيالك توجد بشرائه من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص ٢٥، س ١٦) : «ذاتاً و صفة و فعلاً...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحققة الظليّة كما انه تعالى واحد
بالوحدة الحققة الحقيقية بل لا ماهية لها ايضاً عند المصنف «قدس سره» و كما انه
تعالى ليس داخلياً في العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخلية في البدن و قواء
وليست خارجة عنها .

واما صفة فلا انها الحيّة العالمة القادرة السريّة السامعة الباهرة المتكلمة و
هكذا الى آخر الاسماء الحسنى حاكية و مجلاة لكنها بنحو الظلية «الم تر الى ربك
كيف مد الظل ١»

واما فعلاً فلا ن لها ايضاً الابداع كما في ادراكها الكلمات والاحزاع كما في
ادراكها الخيالات وانشائها السائل السئلة والتكوين في مقام فاعليتها بالقصد الحركات
الاختيارية .

١- س ٢٥ الفران آية ٥ . «كيف مد الظل نفس اولياء است» .

قوله (ص ٢٦، س ٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»

و ذلك لأن مناط الـتصاف القيام الحلولى لا الصدورى والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدوراً كما فى الدعاء «يا من كل شىء قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثليين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص ٢٦، س ١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشىء ما هو مجرد عن جميع غرايبه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، و معلوم انه لا يميز فى صرف الشىء فان الشىء لا يتشئ ولا يتكرر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرايب التى هى الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها والا زمناً والجهات وباقى العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشعبة اذا الشىء لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحداً تعدد فيه ، اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد فى اى وعاء يكون و فى اى موطن يتحقق ، و اذ ليس فى الخارج ففى الذهن .

قوله (ص ٢٧، س ٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اى اصعد من تلقى الصور العقلية الصرفة التى للأنواع الجوهرية المتأصلة الى المثل النورية ، لأن هذه شهود تلك من بُعد واما مقصودك الاصلى فهو اجراء هذا الحكم فى حقيقة الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجة من الوجود - الجامع لكل وجود ، وجود ، من افراد ذلك النوع مجرداً عن غرايبه و له تعين نوعى واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل وجود لا يتعين و غرايب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئات الماهية والعدم بما «هى»
بالحمل الالى لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص ٢٧، س ١٦) : «فوحدها العقلية تجامع الكثرات الحسية ...»
فلكل كلى عقلى بل مثال نورى^١ مقام كثرة فى الوحدة وهو مقام وجدانه
بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل الوجودات التى لا افراده ومقام وحدة فى الكثرة
وهو كون هذه الوجودات الحسية والمثالية اشعة ذلك النور وكونها رقايق الحقيقة
العقلية .

قوله (ص ٢٨، س ٧) : «والا لاوجب عند تعقلنا شيئاً...»^٢
بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهّم المصادرة لآن المطلوب وحدة النفس
والمأخوذ فى الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الاخرى .
قوله (ص ٢٨، س ٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط فى كتاب النفس علم واحد عندهم
بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسايط و المركبات و الواجب و الممكن
والتقديم والحادث والوجود والعدم والاشوار والظلم الى غير ذلك و هو بالوجود
البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيات آية الوجود الواجب السلزوم للاسماء
والصفات والاشياء الثابتات ؛ واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام
تصالح الازداد .

قوله (ص ٢٨، س ١٤) : «مبناه الاتحاد بينهما فى المفهوم والعنوان...»
بعد ان يلحظ نحو من التغاير كما فى الاسفار^٢ ادلا بد^١ فى كل حمل من مغايرة
مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتم ولو كان وحدة

١- عند تعقلنا جسماً ... آلى

٢- الاسفار الاربعة مباحث الوجود الالهى ط ١٢٨٢ هـ فى ص ٦٨

محضة لا يستقيم ففي حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الاوّلى التغير حاصل
بالاجمال والتفصيل و كفى به تغيراً وفي حمل الشئ على نفسه و هو ايضاً اولى
نقول في بيان التغيّر مثلاً اذا فرض احد جعلاً مركباً فقال جعل الجاعل «الانسان
انساناً» وقلنا في ردّه انه غير صحيح لان الانسان انسان فكأثنا قلنا : الانسان الذي
جوّزت سلبه من نفسه هو الانسان الذي ثبوت له نفسه ضروري و سلبه عن نفسه
محال وكذا قول الحكماء : الانسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل : اوّلى .
اي الانسان من حيث هو اي نفس الانسان، انسان ليس موجوداً أولاً معدوماً ولا غير
ذلك مما ليس عيناً و جزءاً له فكأثهم قالوا : الانسان الذي جوّزتم في بداهة عقولكم
انه في ذاته موجود مثلاً هو الانسان الذي في ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان
اقرب عوارضه الذي تخلية عند تحلية كالوجود الذي هو ابدئه اللازم اذ فرق
بين ان يكون الشئ مع الشئ وان يكون الشئ نفس الشئ ومما ذكرنا ظهر انه ليس
من باب حمل الشئ على نفسه الذي هو غير مفيد على ان عدم الافادة باعتبار ان ثبوت
الشئ لنفسه ضروري اي لازم و كذا ضروري اي بديهي لا اثم لا حمل صادق
ها هنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انه في المرتبة و انه ليس المقصود انه هو في مقام
الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوّلى اي «هو هو» مفهوماً .

قوله (ص ٢٨، س ٨) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليل باعتبار الكذب او السجموع ، والا فمعلوم ان كل
معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الاوّلى لان ثبوت الشئ لنفسه ضروري وسلبه
محال فالموارد التي لا يكذب بالصناعات الشائع ايضاً مثل مفهوم الشئ والامروالذات
والماهية والكلية والمفهوم و نحو ذلك .

قوله (ص ٣٩، س ١) : «و عدم العلم...»

يترائى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العلم هكذا لأن مفهوم العلم عدم بالأولى ، وجود بالشايع حيث انه معلوم متميز عند العقل والجواب : ان النكته في ذكره اشتها فرديته للوجود حيث انه من المقررات في العلوم الجزئية ايضاً ان نفى النفي اثبات .

قوله (ص ٣٩، س ٨) : «لا بهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شئيه ماهياتها شئيه الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتاً حقيقية من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى - الجوهر الجنى او النوعى مثلاً جوهرأ وكيفاً فى الذهن لا يوجب اجتماع التباينين وانما يوجب لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف فى شىء واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شئيه ماهيته جوهرأ مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوباً ذاتياً و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقياً او لفظها كذلك هيئات اين اين و شئيه الماهية وان لم تكن شئيه العلم الا انها ليست شئيه الوجود ايضاً .

قوله (ص ٣٠، س ٤) : «فان صورة الانسان فى العقل...»

يعنى انها انسان و جوهر نوعى بالحس الأولى كالجوهر الجنى فى العقل كما مرّ و كيفية نفسانية بالحس الشايع .

ان قلت : هذا لا يجرى فى الجواهر الخيالية لأنها جزئيات . وكفاك فوايه : ان لكل طبيعة افراداً ذهنيه وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص وليس افرادها الذهنية الا ما فى القوى الباطنة فسا فى الخيال من الجواهر الشخصية جوهر بالحس الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضاً .

قلت : نعم لا يسكن التلخص عن الاشكال فى الخيالات بهذا السلك كما ذكرنا

في تعاليفنا على الاسفار ١ ، الا انه « قدس سره » خصص التلخيص هاهنا بالاشكال الوارد في كليات الجواهر حيث قال في آخر الاشراق السادس : « فبهذا الاصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل » و زاد هاهنا ايضاً لفظ في العقل .

قوله (ص ٣٠ ، س ٥) : « ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض ... »

فانهم قالوا : الصور العقلية نفس الكيف و على ما ذكره هذا الفاضل يكون ذات الكيفية و يترأى في الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات التسع مطلقاً و لمقولة الجوهر في الذهن دفع لاشكال كون شيء واحد جوهرأ و عرضاً لا جوهرأ و كيفاً فالمناسب ذكره في الاشراق السابع لاهنا . و توجيه الكلام انه جمع بين المخلصين عن الاشكالين اختصاراً فان العرض في كلامه المراد به مطلق العرض الاعم من العرض المطلق فعبر عن الكيف بالعرض و حاصل المخلص الذي ذكره هذا الفاضل في المقامين اما في المقام الاول فهو : ان العرض من العروض والعروض هو تعبير عن وجود - الاعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض والوجود الرابطي بعد تمامية ماهياتها والوجود زايد على الماهية فليس العرض المطلق ذاتياً للاعراض بل عرضي لها اي خارج محمول لا المحمول بالضميمة ؛ فكون الجواهر في الذهن جوهرأ بالذات عرضاً بهذا المعنى بالعرض لاضير فيه .

واما في المقام الثاني فهو : ان العرض المخصوص اي الكيف ايضاً عرضي لحقيقة الجوهر في الذهن لكن للكيف معنيان : احدهما جنس لانه انواعه الخارجية و هو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت هيئة قارة غير مقتضية للتسمه والنسبه و هو بهذا المعنى ليس صادقاً على الصور العقلية بل هي من مقولات معلوماتها .

١- الاسفار الاربعه ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٧ .

٢- قال في حواشيه على هذا الموضوع

وثانيهما : عرضي وهو عرض لا يقتضى قسمة ولا نسبة وهو بهذا المعنى يصدق صدقاً عرضياً على الصور العقلية و هو ليس معنى الكيف بالحقيقة وفي قوله : لحقيقة الجوهر . تعريض بالبطلان من وجه آخر وهو ان الجوهر بالحمل الاوّل ليس حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدواني

قوله (ص ٣٠، س ٧) : «ولا يصح القول...»

تعريض بالشيخ حيث قال^١ ان الجوهر في الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه انه ماهية اذا (الى آخره)

قوله (ص ٣٠، س ٩) : «من غير اعتبار ماهو بحذائه...»

فان كل موجود ذهني في ذاته خارجي حيث انه هيئة النفس و صفته والنفس موجود خارجي و هيئة الموجود الخارجي و صفته خارجية انما موجوديته الذهنية عند المقايضة الى ذي الصورة حيث لا يترتب عليه الا آثار المطلوبة من الموجود الخارجي الذي بحذائه .

قوله (ص ٣٠، س ١١) : «والسر في ذلك...»

ان قلت قد صرح المصنف في كتبه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض وهو في ذاته ليس بجوهر ولا عرض فهو تابع للماهية وهاهنا صرح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهذا و صرح ثانياً في التفريع التحصيلي و هل هذا الا تناقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز للاحكام الكامنة في ذوات الماهيات اذ له

١- قال الشيخ في الشفاء الالهيات مبحث الكيفيات ط فاهره ١٢٨١ هـ و ص ١٤٠ الى ١٤٢ الفصل الثامن في العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة...»

مراتب، فالوجودات الـمكانيّة المستقلّة تبرز الماهيات الجوهرية و احكامها
والوجودات الغير المستقلّة الرابطة تبرز الماهيات العرضية و احكامها وايضاً الوجود
واسطة في الثبوت لحصول الجوهرية والعرضية للماهيات الـمكانيّة لا واسطة في
العروض وهكذا الكلام في التفريع التحصيلي .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراد بالجواهر والعرض في الوجود الموجود
بالفعل لا في الموضوع والموجود بالفعل في الموضوع . وبعبارة اخرى الوجود القائم
بالذات والوجود القائم بالغير لا ماهية اذا (الى آخره) .

قوله (ص ٣١، س ٣) : «فالطابع الكلية....»

اي الكليات الطبيعية المعبر عنها بالماهيات من حيث كليتها اي من حيث ابهامها
لانها الماهيات «لا بشرط شيء» وليس المراد الكليات العقلية كما لا يخفى وبالجملة -
الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصور العقلية في الذهن ليست هي هي بالحمل
الشايخ؛ اعتبارية الماهيات . و كون الشيء فرداً من مقولة بالحقيقة و صيرورة الماهية
حقيقته ؛ منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شئت رايحة الوجود وليست هي هي الا
بالحمل الـاولى اذ التشخيص انما هو بالوجود بل هي فرد من كيف بالحقيقة و
غرضه توسعة دائرة الجواب من قبل القوم موافقاً للقواعد وفي مرحلة العقل والمعقول
من السفر الـاول . في كلامه دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات العقلية فوق
الجوهرية كما ان في كلامه هنا و في مبحث الوجود الذهني من ذلك السفر دلالة
على ان الصور العقلية اي الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهرية و بالجملة -
ديدنه انه يشترك معهم في البدايات ويفترق عنهم في الغايات و فوقية الجوهرية
المستفادة في كلامه هناك مبينة على اتحادها بالعقل وجود الذي هو النفس التي لا

ماهيّة لها عنده او على أنّها العقول المشاهدة عن بُعد التي لا ماهية لها كما يأتي في الأشراف التاسع .

قوله (ص ٣١، س ١٥) : «في ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد أنّه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامى لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتي في مبحث المثلّ الا فلاتونية بنقل - الشيخ الرئيس^١ عنهم : ان اياها اي المثلّ النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و اياها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مهبط الالهام و أنّه «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر في الدورة الاسلامية والائمة المرحومه المحمدية حيث التقط الفريضة الكبيرة التي نبذوها .

اعلم ان التحاشي من هذا القول له اسباب شتى لا بدّ للحكيم التجافى عنها والانس بمقابلاتها فمنها ما مرّ في سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرآة لحاظ الموجودات الطبيعيّة بل مرآت اللحاظ بما هي مرآت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشائين وانكارهم المثلّ النورية فان الالهام - المعنوي للنفس الناطقة القدسيّة في الالهة استكمال بوجودات محيطية واحدة بوحدة حقّة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسيّة وضعيّة لافراد مثاليّة وطبيعيّة لها

١- الهيات الشفاط فاهره ١٣٨٠ هـ ق ص ٢١٠ الى ٢١٢ - بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و لو قدم راسخ في الحكمة البحثية والدورية .

مما اتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتصل بعالم الابداع باعلى مداركه الا ان المشائين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمه بالعقل الفعال والمصنف «قدس سره» والافلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع في عالم الذكر الحكيم وفي عالم الابداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدرية الجزئية التي اصل هذه الصور الكونية و قبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الاشرافيين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صور قائمة بالنفوس المنطبعة السماوية .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الانسان هذه المشاعر الا دنى الظاهرة والباطنة التي منتهى كمالها الا اتصال بالمثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسنة المليحة واستماع الاصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروائح الطيبة و نحو ذلك كما لا اهل الكشوف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الشرير وهو اعلى مداركه وهو العقل بالفعل الذي هو باب الجبروت وبه يستقيم الا اتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفصلة فاذا قيل النفس تتصل بهم او تشهد ذواتا مجردة نورية جبروتية حين ادراكها للكليات يعني هذا الباب فلا تحاشى من عدم تخطى المشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للالهيات في ورطة الماهيات المتفردة والمفاهيم الا اعتبارية حتى يتحاشى عن كون المفاهيم المبهمه ارباب الابداع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعي الذي يسع كل وجود كلي عقلي بوحدته كل وجودات رقايقه المثاليه والكونية بحيث لا يشذ عنها شيء منها و لذا فهو نور يسعى بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا فالجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا كمال للنفس في معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحه في ديار الكليات متعرفة للعنوانات المطابقة الكلية ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الا نوار المحيطة انسيته - لطان الا امر عليك في معرفه - احكام
الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظر لكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها
احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذ الماهية ، الماهية لان المفروض
وجدانك العنوان المطابق لاجل مزاولتك الحدود والرثسوم لكونك حكيماً عالماً
بالحقايق والوجودات لان كل منها كاللف للزقايق وهي نشره و كالرتق و هي فتقه و
كالسحدود و هي حده .

«ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه ^١ .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملاء الا على من القلب المنور و في القلب المنكوس
ايضاً ليس حجاب وجودى مضروب بينه و بينهم ولا غطاء مسدول " انما الحجاب عدمى
هو اخلاده الى الارض و اعراضه عنهم لا شتغاله بالجزئيات الدائرة ففي هذا القول
كالقول بالتوحيد الذى هو قرّة اعين العارفين ؛ كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد
عن اليأس و ضنك المحول فاين الهمة والنشمر للطلب والوغل .

عشق آن زنده گزين كو باقى است وز شراب جانفزايست ساقى است
عشق او بگزين كه جمله انبياء يافتند از عشق او كار و كيا
تو مگو ما را با آن شه بار نيست با كريمان كارها دشوار نيست

قوله (ص ٣٢، س ١) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الاعراض اذا كان بالفاعلية لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً .
قلت : العرضية المطلقة ليست من الذاتيات للاعراض بل من السعقولات الثانية فلا

١- هذه العبارة «كل بسيط الحقيقة...» ليس في هذا الموضع الذى علق عليه المحشى الحكيم ولا ادرى من اين
جاءت هذه العبارة في الحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذا المطلق وان اريد ان السواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فان السواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار : «اذا فرض الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة و حارة» ان قلت ما بال - المصنف «قدس سره» يقول باتحاد المدرك والمدرك مطلقاً ومع ذلك ربما يقول التعقل بالالاتحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية . قلت : الفاعلية التشان والتطور لا التوليد ولا ابداء شىء مابين و نحو ذلك و اما عدم التفوئه بالفعالية في التعقل و اختصاصها بالتخييل فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات الكلية المجردة بخلاف الخيالات الجزئية المقتدرة المتشبهة^٢.

قوله (ص ٣٢، س ٢) : «اما حالها بالقياس الى الصور العقلية»

خرج بالعقلية الجهلية كجبل ياقوت و بحر زيبق و يدالله و عين الله الجسمائيتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط في عالم الوهية و صقع ربويته ان قلت فادراك هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى : «وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثل العدم الكلى والامتناع الكلى و امثالهما فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عن القابل ومن هنا كلمنا خلت الماهية عن الوجود رأيتها متجلية متزينة به .

١- في التحصيل

٢- واعلم ان مسألة الاتحاد كما تجرى في الصور العقلية وهي بعينها موجودة في الصور الخيالية وان سئلت الحق الخلاقية تجرى في الصور العقلية والخيالية بملاك واحد ولكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد ومرتبة الخلاقية فالاتحاد في مقام الصمود وارتقاء النفس و فنائها في المعقولات والعقل بحسب قوتها العاقلة و فنائها في الخزينة الخيال والبرزخ الكلى باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفس اذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية نصير خلافة للصور الكلية والجزئية وبماقاله الحكيم المحشى : «فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات» لا تنحسم مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسى الصمود والنزول وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث في حواشينا على الاسفار وحققتنا حق هذه المسألة في رسالة عليحدة .

وجه آخر فى الاعدام ان فى اللاهوت وان لم يكن عدم اصلاً لأن البسيط الخقيقة كل الوجودات الا ان فى الجبروت اعدام لأن كل وجود فيه فاقد لمتلوه فهذه الاعدام الكونية كالمربوبات و تلك كرب النوع لها والعدم فى كل وعاء يكون ذلك الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرر .

واما الهولى الكلية و هى جوهر بالقوة فجوهرية الاستقلال والقيام بالذات فى عالم العقل .

والقوة هى الامكان الذاتى هناك و اما ضعف الجوهرية هنا و شدتها هناك والقوة بالعكس فمن خاصية النشأة و خاصية النشأة غير سارية بل محفوظة والاعلم يتحقق نشآت وايضاً العدم الذى فى عالم العقل مثل العدم الكلى الذى فى عقلك بل عينه عند هذا القائل وكذا الهولى و خرج بالانواع الاجناس اذ لا رب للجنس هناك اذ الجنس ليس ماهية تامة بل مضمحلته تحت الماهية التامة التى هى النوع فرب النوع رب للجنس و خرج بالجوهريّة العرضية اذ لا عرض فى عالم العقل والا لكان هناك قوة واستعداد اذ فى مرتبة ذات الموضوع قوة العرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان له وجود لكن لا بنحو العرضية بل بنحو آخر اعلى و اتم ولذا تسمهم يقولون : ان طعم الشكر والشكر فى مرتبة واحدة و كذا رايحة المسك والمسك وهذا كما ان الغضب فى البدن ثوران الدم وفى النفس حالة نفسية تبعث الآلات لدفع المنافر و فى المجردات المحضة التسليط والقاهرية وكما ان لبياض هنا ذلك اللون المفرق لسور البصر و فى السجرد شدة النورية و غلبه اعدام الوجود على احكام الماهية و هكذا فى الصفرة والخضرة والحبرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرّة البيضاء والركن الابيض من العرش و نفس الكل الدرّة الصفراء والركن الاصفر و لخيال الكل و عالم السال الدرّة الخضراء والركن الاخضر و لطبع الكل

والطبايع الدهريّة الدرّة الحمراء والركن الأحمَر و لعالم المادّة الليل والسواد و
خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجانب الإنسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل
واحد .

قوله : و مثل مجردة نوريّة . وجه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة
لما تحتها بمعنى انها من افراد ماهيّة نوعيّة واحدة متفقه في الماهيّة ولازمها كما هو
معنى المثليّة .

و ثانيهما : انها امثال و حكايات لما فوقها من الأسماء الحسنی للحق تعالی التي
هي ارباب الأرباب والكل منطوية في وجود ربّ الأرباب و توصيفها بالنوريّة
لجمعيّة وجودها تميز لها عن المثل المعلقة و وقوعها في عالم الأبداع لكونها غير
مسبوقة بمادّة ومُدّة بل مخرجة من اللیس المحض الى الأیس دفعة واحدة دهريّة
ووجودها في صقع الربويّة لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الأمكان
فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه ۱ .

قوله (ص ۳۲، س ۱۵) : «ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى...»
المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكي وبالمعنى المعنوي المحكي عنه من -

۱- فرق بين باقى بقاء الله و بقاء با بقاء الله در نهايت غموض است عقول طوليه و عرضيه بلکه مجردات برزخيه
باقی بقاء حقند ولكن موجودات ماديه باقى بقاء حقند . بيان مطلب بنحو اختصار ازان قرار است :
عقول بواسطه قرب بحق منكم در حق و فناء در وجه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امری
عقلی است حد وجودی ندارند و بصرف اراده و مشيت و لحاظ و شهود حق موجودند . موجودات
ماديه باعتبار قبول استكمالات و سريان حرکت و تغير در مقام ذات آنها دائما متحرکند و احتیاج
بفيض جديد ندارند امر فاصله موجود بين آنها و حق بر داشته شود باين معنا که موجود متحرک
بعداز استكمالات بمقام عقل محض برسد و از عالم ماده بگذرد و احتیاج بخلق صورت جديد نداشته
باشد در اين صورت باقى بقاء حق ميشود و ان شئت قلت : ان العقول مطلقاً من صقع الربويّة و نمره کونها
من صقع الربويّة انها غير مجعوله بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية ، واجبة بوجوده الذاتي و قد
حققنا هذه المسألة في حواشينا على المشاعر و شرحها

المثال النورى والتنويع بشىء او اشياء باعتبار انقسام النوع الى المنحصر فى فرد و الى المنتشر الافراد و بيان المرام الله لاجب فى ان يحمل المفاهيم والكليات - لطبيعية كمفاهيم الانسان والفرس والثور والشمس والقمر وغيرها اللاتى حقها ان يحمل على المثل النورية و ارباب الاصنام منها على هذه الاصنام والافراد الطبيعية لان هذه رقائق تلك و تلك حقايق هذه، والريقة هى الحقيقة بنحو ضعيف والحقيقة هى الرقيقة بنحو قوى شديد، كما ان الفصل المنطقى كمفهومى الناطق والحساس - الحاكين عن الفصل الحقيقى كالنفس الناطقة والنفس الحساسة حق صدقه و حمله ان يحمل على ضميمها اللذين هما البدن الانسانى والبدن الحيوانى فيقال بعض الجسم ناطق و حساس و بعض الحيوان ناطق وكل حيوان حساس و مناط الحمل ما ذكروا وبالجملة علاقة العلية والمعلولية والتقويم والتقويم اذا كانت مناطا هناك بطريق اولى لانهما هناك آكد.

قوله (ص ٣٣، س ١٤) : «وفى قوله تعالى: ولقد علمتم النشأة...»

اي : قد علمتم انتقالكم فى النشأة الاولى من الحسوسات الى المثل المعلقة التى فى عالم مثالكم الا صغر الذى هو من سنخ عالم المثال الاكبر الذى هو من سنخ «براز خيكم» و صور اعمالكم فى النشأة الاخرية الصورية والجسمانية فلولا تذكرون لها مع استغراقكم فى امثالها واسناخها و كذا علمتم انتقالكم من الاشياء الصورية الاخرية والمثل المعلقة الى الذوات العقلية والسعاني الجامعة والنسل - النورية «فلولا تذكرون» لما وراء الآخرة الصورية وهو الحشر الروحانى وتشاهدونها

١- نفس در مقام ادراك كليات متصل باصل وحقيقت هر شىء ميكردد و بعداز اتحاد با عقل مجرد و فرد حقيقى انواع فهرا رقيقه يى از عقل در نفس ظاهر ميشود . اين رقيقه بنا بر اتحاد حقيقت و رقيقت از جهتي عين حقيقت كليه و از جهتي غير آن ميباشد باعبار عينيت عين معلوم بالذات و باعبار رقيقه از هيئات نفسراست . مرحوم آقا محمد رضا فمشه يى با اين تعريف از اشكالات وجود ذهنى جواب داده است

عن بعد من انهما ککم فیها کما بیئنا من رجاء الوصول بل علمتم انتقالکم الی معرفة نورالانوار و حقیقة الحقایق الذی معرفة ذاته و صفاته جنّه الذات و جنّه الصفات سیما مرتبة حقّ الیقین من المعرفة «فلولا تذکرون» لغایه الغایات و منتهی النهایات و مرجع الموجودات الا ترى انه کما ان ادراک کل کلیّ عقلی مشاهدت ذات مجردة نوریتة مضی و صفها ؛ كذلك ادراک الکلّی الذی هو الوجود المشترك فیہ للمفارقات و المقارنات و هو ابدہ و اعم من کل شیء مشاهدتة عن بعد لحقیقة الوجود التی هی اظهر و انور و اوسع من کل نور و فیء و نعم ما قیل^۱ :

زو قیامت را همی پرسیده اند کای قیامت تا قیامت راه چند ؟

با زبان حال میگفتی بسی که زمحشر حشر را پرسد کسی ؟

وانما لا يلتفت ولا يتنبه الا انسان الغافل بهذه الترقیات و العروجات مع وغوله فیها و اختیلاسه و تبدّله و صعوده الیها لانزولها الیه لانه یظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبیعی و هو منجمد بالجمود الزمهریری «نسوالله فانساهم انفسهم^۲» .
قرله (ص ۳۳، س ۱۶) : «فان معرفة امور الآخرة علی الحقیقة فی معرفة امور الدنيا..»
ذان الدنيا دار الحركة بل الحركة الجوهریة لها و الحركة لا بد لها مما الیه -
الحركة فانها طلب لا بد لها من مطلوب یقف عنده و غایة یسکن لیدیها و کونهما من -
المضاف باعتبار کون احدهما اولی و الآخر اخری مثلاً .

۱- و القائل مولانا الرومی دفتر ۶ ط میرخانی ۱۲۷۱ ص ۵۵ س ۸

این اشعار در بیان حقیقت حشر و اینکه در انسان کامل قبل از وقوع قیامت محشر ظاهر میشود گفته است و مولوی خود در بیان این حقیقت قیامت کرده است . اوله :

زاده نانیست احمد در جهان صد قیامت خود از او گشته عیان

۲- س ۵۹، ی ۱۹

قوله (ص ٣٤، س ٢) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»

اي مسئلة الوجود الذهني .

قوله (ص ٣٤، س ٨) : «يناسب طريقتهم.....»

فان بنائه به على تحقق الكيف كما هو مذهبهم الا ان التعاند بينه و بين -
الجوهر مرتفع بما ذكره (قدس سرته) والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس
منبسط على الماهيات الذهنيّة و في كل بحسبه «فسالت اودية» بقدرها....»
وبداته لا جوهر ولا عرض فهو في العالم الصغير الا انساني نظير الوجود المنبسط و
فيض الله المقدس في العالم الكبير فكما ان الوجود العيني المنبسط على الماهيات -
العينيّة من الذرّة الى الدرّة لا جوهر ولا عرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته
بل جوهر بعين جوهرية الجوهر و عرض بعين عرضية العرض بالعرض و هو فيض
الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض»^٢ كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات
الذهنيّة و هو فيض النفس و اشراقه و هذا معنى قول الشيخ الا اشراق في العلم «كون
الشيء نوراً لنفسه^٢ و نوراً لغيره» ومعنى قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب
من الوجود . اي الوجود النوري الغير السخاط بالسادة فالعلم اجل من ان يكون
جوهرأ او عرضاً نوعياً او جنسياً و حدها مذهبها هي بالحمل الا وني لا بالشايخ
والوجود وجود النفس والنفس الا ائنة بسيطة وليست كيفاً ايضاً و تلك المذهبهم -
السرائية ايضاً ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايخ الا مفهومه مقولة الكيف عد -
تصورها فانه كيف بالاولى لا غير اذ الكيف بالشايخ لا بد له من وجوده .

١- انزل من السماء ماء فسالت اودية... س ١٢، ١٨٥

٢- س النور، ٩

٣- شرح حكمة الاسراى ك ١٢١٢ ص ٢٥٦

٤- بدعي است كه غير از حو تعالى و فيض معسر كه فعل ساري در اسياء باشد جمع موجودات كه

قوله : «فهی موجودات بوجود زائد» .

لیس مراده ان مرتبة واحدة من الوجود وجود للكل والا لطوی بساط المقولات العرضیة كما نسب الی السید السند لان موجوداً واحداً لا یكون فی الموضوع ولا فی الموضوع ونحو وجود الموضوع لم یکن قط نحو وجود العرض و لذا یقال ترکیب الموضوع والعرض اعتباری^۱ .

وما یقال : ان العرض والعرضی واحد . معناه : ان العرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضیاً محمولاً علی المعروض والحمل هو الا اتحاد فی الوجود ای یلاحظ البیاض اللابشرط مثلاً مرتبة من وجود المعروض و غیر مبین عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبة واحدة من الوجود وجود لهما .

قوله (ص ۳۵، س ۱۴) : «واما غیر متعلق بشیء اصلاً...»

عدم التعلق فی الواجب من باب انتفاء طبیعة بانتفاء جمیع الافراد و فی الممكن من باب تحقق طبیعة بفرد او افراد ففی بعض الممكنات اصناف من التعلق كما بالفاعل وبالقابل ماهیة كان او مادة و بالاجزاء وبالشرط و بغير ذلك .

←

قبول فیض حق نموده اند و وجودی محدود دارند و عین ارتباط بفرند داخل مقوله جوهر و باعرضند نفس ناطقه انسانی بدون شك جوهر است عقول نیز از جواهر بشمار میروند صور علمیه بنا با اتحاد عاقل و معقول داخل در حیطة وجود نفسند مفهوم کلی از اشیاء خارجی که بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولی جوهر و یا کم و یا کیفند ولیکن باعتبار آنکه با نفس بیک وجود موجودند داخل در حکم نفسند و هر وجودی اعم از وجود عرض و وجود جوهر داخل مقوله یی از مقولات نیست علم نیز از شئون وجود است فی نفسه نه جوهر و نه عرض است و این منافات ندارد که وجود باعتبار محدودیت نه باعتبار سریان در ماهیات که شان وجود منبسط است مصداق جوهر یا عرض باشد هذا بناءً علی اصالة الوجود و اما بناءً علی اصالة الماهیت فکل حقیقة قائمة بذاتها جوهر و ما هو عارض و طار علی هذه الحقیقة عرض .

۱- بنا بر تحقیقی که مصنف در مبحث نفس و اوائل بحث حرکت نموده است موضوع با عرض ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی ، ترکیب انضمامی فقط در مرکبات اعتباریه است .

قوله (ص ٣٥، س ١٦) : «والعدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح ان يتعلق بشئ...»
 كان الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلق ؛ اذ الكلام في سبب -
 الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان المحتاج وما به الحاجة وما فيه الحاجة كلها
 واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقة وهذه القاعدة جارية في الوجود دون الماهية
 فان الوجود الخاص محتاج لذاته في التحقق التذي هو ذاته الى الواجب بالذات و اما
 في الماهية فالماهية محتاجة في وجودها بسبب الامكان و هذا ايضاً دليل " على ان
 الوجود مجعول لان المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهية محتاجة بالذات لم
 يعلل بالمناط لان الذاتى لا يتعلل والامكان في الوجود الخاص هو بسبب الفقر
 والتعلق وهو عين ذات الوجود فكون الامكان مناط الحاجة في الوجود مرجعه ان
 الحاجة في الوجود ذاتية والذاتى لا يعلل.

قوله (ص ٣٥، س ١٧) : «وكون الوجود بعدالعدم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علّة الحاجة الى العلة هي -
 الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطاً او شرطاً .

قوله (ص ٣٥، س ٢٠) : «ولو ازم الشئ.....»

الكلام في ان الكلام في مناط الحاجة لا في نفس المحتاج كما مر ثم ان السنف
 (قدس سره) يستعمل هذه الكلمة كثيراً اعني لازم الشئ غير مجعول سواء كان
 لازم الماهية او لازم الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامة
 فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شئ من اللازم بسعلول فلا شئ من السعلول بسعلول
 وهو سلب الشئ عن نفسه . و دفعه : بان السراد من قوله : لازم الشئ غير مجعول
 انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل السلزوم والى غير السلزوم واما اليهسا فهو محتاج
 البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان السلزوم غنياً عن الجاهل فاللازم غنى عنه بغنائته

فأحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقيه - و ايضاً اللازم قسان لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعليه وعدم الجعل انما هو في الاول لا في الثاني كيف واللزوم في الثاني تأسيسه بنفس الجعل والعلية^١ .

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «فانتمعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»
اي الوجود الخاص المضاف الى الماهية لان الكلام في سبب احتياج الوجود المتعلق بالغير .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «واما الامكان فهو امر اعتبارى»
فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الساهية في اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الامكان بمعنى سلب الضروريتين مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة في الاثبات لا في الثبوت .

قوله (ص ٣٦، س ٣) : «كما لا يكون معلولاً لعلّة مباينة....»
والا لزم الامكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية في انتزاعه لكونه خفيف المؤنة وليس الاالسب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العلية اذ لا صلوح للعلية لكونها حيثية - عدم الارباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للامكان للمعلوية لانه السلب .

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»
بقتضى لزوم السخية بين العلة والمعلول فعلة الوجود وجود و عله العدم

١- ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير تخصيص بالصفة والفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل والفاعل الحقيقى والجاعل الاصلى هو الحق الاول وما قيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل لان صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى (بناء على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل.

عدم و علتة الماهية ماهية فالوجود الخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود في -
الوجود .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة ...»
يعنى يمكننا تميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التسلسل لئلا يتطرق
منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية في حكم ممكن واحد سواء كان
امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للسجوع بمعنى الاحاد بالاسر وجود سوى
كل واحد واحد كما عند بعضهم فلا ن الا شراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجسوع
متقوم بالاحاد واما ان لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس
سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير ١ .

قوله (ص ٣٧، س ٨) : «فذاته واجب الوجود من جميع الجهات»
سواء كانت الجهالة الصفاتيّة او الافعالّيّة كوجود زيد فانه مضافا الى الله تعالى
ايجاده فليس فيه جهة امكانيّة او امتناعية اي ليس فيه فقد اذالمفقود عن شىء اما
يمكن له كالكتابة للامى او يمنع له كالكتابة للجناد ففي موضوع الفقد تركيب
لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص ٣٧، س ١٥) : «فلكل عنهما اذن عربيّة...»
مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعاً لكسالات مادونه بسا هو
كمال بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضاً فاقد لكسالات معاليل -

١- والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمفاصد الاشارات في اثبات الواجب من احسن الالاه الى
اقيمت في هذا المقام و هو طريقة حسنة مخترعه من الشارح العلامة «فده» و هو ان السى ما لم يجب
لم يوجد ما لم يمنع لم يعدم . ابن حكم در جمع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه
جائز عدم است و عقل عدم آن را ممنوع نميداند وجود بيدا نميكند . عدم شىء و فى ممنوع ميشود
و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تحقق داشته باشد كه عدم آن ممنوع بالذات باشد. والا يلزم ان لا
يتحقق سلسلة الوجودات من راس .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اظلاله بل انها اظلال الآخر مع ان الواجب موجود غير فقيد .

قوله (ص ٣٨، س ١١) : « كما يقول المعتزلة المعطلون... »

وهؤلاء هم القائلون بالنّيابة اي ذاته تعالى ناييه مناب الصفات فصنفه العلم عندهم منفية لكن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : « خذالغايات ودع المبادى » وهكذا فى باقى الصفات و انما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مراتب كالمعنى المصدري والكيفيّة النفسانية فيه ، والجوهر النفسانى كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلانى كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل العصمة « علم كله قدرة كله سمع بصر كله » لانه الكلى له بعض فحقيقة الصفة وحققها ثابتة ولا صحّة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة ولا صفة زائدة صدقت وان قلت صفة مستقلة قيومه بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضاً فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحد .

قوله (ص ٣٨، س ١٢) : « من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينيّة صفاته لذاته بانها لو كانت زائدة لزوم الكثرة فى ذاته وهويته من ذات و صفة ، و ايضاً صفاته كثيرة وايضاً من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الاءتفعال . بيان هذا : انه لو كانت زائدة كانت فى مقام ذاته قوة - الصفات والقوة التى فى الاءمر الواقعى امكان استعدادى لا ذاتى ، لانه الذاتى موضوعه الماهية ولا ماهيّة ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الذى محض الواقع وعين الاءعيان والاءمكان الاستعدادى موضوعه المادّة والمادّة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «قبول وفعل»

اشارة الى دليل آخر و هو : انها لو كانت زائدة على ذاته كانت عرضية و كل عرضي معلل ولا يجوز ان يكون علتها غير ذاته و الا لزم استكمالها بغيره فعلتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما في كل اتصاف بصفة زائدة فيكون شئ واحد بسيطاً فعلاً وقابلاً بالنسبة الى شئ واحد و هو محال.

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا في انفسها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شئت رايحة الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجود الحق سبحانه ليست الا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا في الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخر في الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء والصفات والذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الساهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهية له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهية له لكن لا يجوز اذ لا حد له «من حدّه فقد عدّه ا» .

قوله (ص ٣٩، س ٤) : «وهي العناية الازلية» .

العناية هي العلم بالنظام الا حسن التذي يكون منشأ للنظام الا حسن و هي عند المشائين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات في علمه - الحضوري السابق اي اشمال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و في لفظ المشية اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و في اعتبار العلم والمشية فقط اشارة الى عدم اعتبار شئ آخر مما اعتبره المتكلمون من صحة الفعل والترك لأن الصحة امكان و واجب الوجود

من جميع الجهات فلا يعتبر في قدرته الواجبة امكان ذاتي ولا امكان وقوعي و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتاً غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئلة اخرى و ليست القدرة الاحدور الفعل عن علم و مشيئة .

قوله (ص ٣٩، س ١٠) : «من ارتسام صور الاشياء»

اشار بلفظ الصور الاشباح الى المذهبين في العلم الحصولي احدهما ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لان صورة الشيء ماهيته اي هو بها هو بخلاف شبح الشيء^١ اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها^١ .

قوله (ص ٣٩، س ١١) : «ولا كما ذهب اليه الاشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الامر و الواح الاعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الازهان بالنسبة اليها . والمثال يكون اطبق اذا صار ما في صفحة الازهان قوياً بهمة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صار اقوياء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الاربعة» و هي ما عدى الاول اي العلم الحصولي لانه باطل عنده (قدس سره) فالاشباح والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً في العلم الذي مع الاشباح كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه^٢ الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الاعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسنى لامنفكة عن كافة الوجودات كما يقوله .

١- لان من تصور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصور الشيء و يلزم منه التكرار في التجلي كما لا يخفى .
٢- ومن البديهي ان قول المعتزلة في ثبوت المعدومات لا يقبل التأويل لانهم قالوا بالثبوت في الخارج لافي العلم و موطن المفهوم كما قاله الصوفية و اهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصة علمية لا مفاهيم صرفة وان الاعيان بوجه تحقيق و مشرب كسفى بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقائق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الافراد المادية .

المعتزلة - فتلك الأعيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالماهيات التي في العوالم ووجوده تعالى ما به الأنا كشف لكل الوجودات ويحتمل ان لم يعبأ بطريقة الأنا اعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملاً لطريق الصور بان يكون قيامها صدورياً و تكون مأولة الى المثل النورية كما ارجع المعلم الثاني المثل الأنا فلاتونية الى الصور العلمية .

قوله (ص ٤٠، س ٢) : «ولا ارى في التنصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقة - كل الأشياء بنحو اعلى و سيأتي في موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شىء عليم» وقوله «وما يعزب من ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته و كل الماهيات والأعيان الثابتات لانها لوازم غير متأخرة في الوجود ولها علم بها تفصيلاً لا تفصيل فوقه لانه عالم نفس الامر وما هي عليه و شئيه الشىء بتمامه لا ينقصه وتسام الشىء وجوده اللاهوتى والتشخص بالوجود والتفصيل بالماهية فهذا هو العلم الأنا جسمى في عين الكشف التفصيلى والأنا جسمى تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذى هو الصورة العلمية الواحدة وما به الأنا كشف الواحد لان الماهية وان كانت مشار الأنا اختلاف والضيق فلا يسكن ان يحكى ماهية الحجر من ماهية القمر مثلاً لكن الوجود مركز - الأنا تفاق و مدار السعة والجمعية يحكى بوحدته الجمعية من كل وجود و ماهية لان تلك الوحدة ليست عديدة حتى لا يحكى الا عن واحد عددى بل وحدة حقة حقيقية فلا يعزب شىء عن علمه لا وجوداً له و اجد لكل وجود بوجوده و لا ماهية لان جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

قوله (ص ٤٠، س ١٠) : «واعلم ان امر المرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأى عكوساً لا على النهاية وصوراً حيّة حيه لا اصولها تعلق بها و قضى منها العجب ولم يعرف انها عكوس بل اصول و هكذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»

قوله (ص ٤٠، س ١٦) : «بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف»

يعنى على جميع الآراء المذكورة تكون الصور المرئية في المرآت موجودات حقيقية وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكي عن الماء و ليس بماء و كوجود الصداء الحاكي عن النداء فهكذا في المرآت التي هي الوجود الحقيقي لصفائه و صفالته والصور مرئية فيها من الماهيات السرايئة - الا اعتبارية فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منياً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس على الرمال والسباخ موجود و ماء عند ظماء ماء السرح الا جاج الدنيوى وكذا الساهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآتية موجودات حقيقية اذ لها شيء وجود البتة . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلة بحيالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لساحظة العاكس ولو اخذته ملحوظة بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الى الغير^١ .

١- زاليه اشار من قال :

«هر صدا کو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست و ديگرها صداست»

هرچيز كه غير حق بيايد نظرت نقش دومين چشم احول باشد

ولكن الوجود العكسى التبعى لا ينسلخ عما هو عليه و اذا نظرته بعين الاستقلال والتمامية ما عرفته

كما هو عليه والوجود الظلى وجود تبعى دائماً والعين الثابت الممكن لا يتغير

قوله (ص ٤٠، س ١٩) : « كما عليه المتكلمون »

اي بعضهم و كذا بعض العرفاء .

قوله : « ولا موجود اصيلاً كما عليها الحكماء » اي حكماء الاشرافيون بل -
الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي ومن تبعه لان حدسي انه لم يتوفوه به اساطين
الحكمة من السابقين .

قوله (ص ٤١، س ٣) : « فان جهة اليجاد للاشياء والعالية بها فيه واحدة . »

المراد باليجاد الحقيقي لا المصدري

وهو الوجود النسبى الذى طرد العدم عن الماهيات و به ترتب عليها آثارها لكن
ذلك الوجود مضافاً الى الحق تعالى ايجاده الاشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما
قال ان وجود الاشياء عين علمه بها اراد بها ايجاد الحق اياها و بعلمه المصدر المبنى
للفاعل اي عالميته بها لا المبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال الشيخ الاشراقى : ان
علمه تعالى قدرته ، وفى كلمة له فى قوله « فوجود الاشياء له » اشارة الى ان وجود
الاشياء مضافاً الى الحق تعالى علمه بها واما وجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يلزم
الاستكمال بالغير و اضافة الوجود الى الله تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كما قال
على عليه السلام « ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله » فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى
هذه الكلمة اشارة الى : ان الوجود مضافاً اليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لان ما
به الا امتياز يكون مابه الا اشتراك فلا يكون علمه متغيراً و متغيراً .

واعلم انه كما ان اصل مسألة العلم معركة للاراء كذلك مسألة علمه تعالى
بالجزئيات لدثورها و زوالها و تغيرها ، لكنها على غير اهله صعب عسير و عند اهله
سهل يسير فان جميع الازمنة والزمانيات بالنسبة اليه تعالى كالآن و جميع الامكنة
والمكانيات كالنقطة بل هذا هكذا عند مقرئى حضرته فضلاً عن جنابه الا قدس فلا

ماضى ولا حال^١ ولا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت كبريائه ولا يخرج عن ملكه و
سلطانه شىء من آلائه فكل فى حده حاضر لديه ولا دثور وزوال بالقياس اليه ما عندكم
ينفذ وما عند الله باق كيف ولو كان الماضوية والمستقبلية مناط العدم لم يكن يديه
العقل فرق بين ما كانت ماضويته مثلاً «بآلاف سنين» وما كانت بدقيقة ، فلم يكن
العالم موجوداً اصلاً اذ لا يقف القسمة عند حد وليس له وجود قار فالكل بالنسبة اليه
تعالى ثابتات واجبات وان كانت فى انفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان
نصيب عينيه وجود الاشياء الذى هو الاصل ويشاهد ان الوجود لا جزئيات له ولا اجزاء
ذهنية و خارجية فعلية و مقدارية فيرى حينئذ ان لا رجوع ولا تكرار فيه ولا تغير
ولا تكثر .

قوله (ص ٤١، س ٥) : «فقد اهتديت اليه»

من انه يرجع الى ان البسيط الحقيقى كل الاشياء .

قوله (ص ٤١، س ٨) : «من صور حقايق الاسماء»

يقال للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم

الذى هو حقايق الاسماء و كون حقايق الاسماء معلوماً بوجهين؟ :

احدهما : ان النحو الاعلى من كل معلوم كونه منظوفاً فيها و شيئاً الشىء بتمامه

١- وليس عند ربك صباح و لا مساء .

٢- اعلم ان باطن وجود الحق لا يظهر ولا صورة له لان صورة الشىء عبارة عن ظهوره ولكن من حيث احديته و
واحديته يتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدية صورة احادية الوجود والاحدية باطنها فالاسماء
صورة الحق من حيث تجليه فى الواحدية والاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هى صورة الاسماء
لان كل اسم طالب للظهور و ظهوره العلمى هى الاعيان الثابتة والعين الثابت تقتضى الظهور و مبدء ظهوره
انما هو الاسم المتجلى فيه والمناسب له فالحقايق الخارجية صورة الاعيان المتقررة فى العلم .

واعلم ان فى كلام العرفاء فى بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء اى الاعيان دقايق و بطون معنى

لا يسعه البحث النظرى .

و ثانيهما : ان المعلوم هو المحكى عنه سواء كان سابقاً او لاحقاً و هذه الصور حاكية و مخرجة عن حقايق الاسماء المكونه المحزونه و من هنا يقال لها : صور - الاسماء كما مرّ و اما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة الى الموجودات العينية اى الكونية - اللايزالية - و يمكن ان يكون كلمة من بيانا للمعلوم الواحد فى المقامين ولكن المتبوعية فى التحقق والتابعية فى التلون والاختلاف لآن علم الله تعالى واحد والتوجيه الاول اولى و اظهر .

واعلم ان متبوعية علمه تعالى للمعلوم ؛ قول الحكماء حيث قالوا : ان علمه تعالى فعلى و التابعية قول بعض المتكلمين والعارفين و انما قالوا بها دفعا للجبر بزعمهم حيث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة والشقاوة علة لهما .

وقال الشيخ العربى فى تفسير قوله تعالى : «وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون» ما عاملناهم اى فيما لا يزال الا بما علمناهم وما علمناهم الا بما هم عليه واعطينا انفسهم اى اعيانهم الثابتة فى الازل

وقال المحقق الطوسى «قدس سرّه» فى التجريد «العلم تابع^٢» بمعنى امالة موازته فى التطابق والحق ان علمه منشأ الوجود والوجود خير و نور لا منشأ الساهية بالذات فضلا عن ماهية الشقاوة والعصيان ونحوها ولذا جعلنا التابعية فى صور -

١- والعرفاء ايضا قالوا بعلمه و سببها للمعلوم بلاشك . مراد محيى الدين غيراز آن چيزى است كه حكيم سزوارى گمان كرده است، علم واحد نزد عرفا علمت معلوم خارجى است از جهتي و تابع معلوم است از جهت ديگر ، علم علت معلوم است باين اعتبار كه حق تعالى اعيان ثابتة را بر طبق مقتضيات اسماء كه سبب ظهور اشيائند در خارج بفيض مقدس وجود ميدهد علم تابع معلوم است باين اعتبار كه اسماء حق بر طبق مقتضيات اعيان ثابتة در اعيان متجلى ميشوند و سبب وجود تجلى اسماء در اعيان رقيقة عشية حق است كه بر همه عالم وجود و ظهور داده است .

عنى بيدا شد و آتش همه عالم زد

در ازل بر تو حسنت ز تجلى دم زد

٢- الهيات شرح تجريد ص ٢٠٥

الاعیان الثابتة بالنسبة الى حقایق الاءسماء التي هي حقایق الاءشياء بوجه اعلى .
 قوله (ص ٤٣، س ٢) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية والعقلية»
 اى لا حد من الاجزاء العقلية ولا حد من الاءجزاء الخارجية فان بعض الحكماء
 جواز التحديد بالاءجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعد
 قوله : «فلا معرف له» من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حد له لا برهان عليه .
 ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ؛ لا انتفاء علل الوجود و انتفاء
 البرهان على الشئ مبنى على انتفاء العلل الاءربع .

قلت : لعله «قدس سره» فى كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حد له ولا
 علته له فلا برهان عليه» لئلا يتطرق هذا السؤال والاءكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضا
 جيد لان نفى الحد المطلق اعنى من الاجزاء العقلية والخارجية يستلزم نفى علته الوجود
 وايضا انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلى القوام اعم من المادة
 والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان نفيا بقول مطلق كاشف عن نفى الماهية ، و ما
 لا ماهية له لا عله له مطلقاً .

ان قلت : لا ماهية للعقل الكلى ولا للنفس الناطقة عند المصنف «قدس سره»
 والشيخ الاءشراقى مع كونهما معلولين .
 قلت : فيهما تركيب من الوجودان والفاءقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه
 الشدة النورية فلو وجود العقل حد فهو مركب من الوجود والنهاية اذا المعلوم لا
 يساوق علته .

ان قلت : اذا كان لوجوده حد فله ماهية .

١- كتاب المبدء و معاد ط ١٣١٥ هـ فى ص ١٢ .

قلت : هذا الحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍّ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم
 قد ترسم هذا الحد ؛ الحد بمعنى الماهية بشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادة
 ولو احقها والراسم غير المرسوم كالنقطة الجوالة ترسم الدائرة و ليست بها والتوسط
 يرسم القطع وليس به والنقض بالوجود الخاص الا مكانى حيث انه لا حد له مع ان
 عليه البرهان لانه مجعول بالذات مردود بانه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما
 هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما
 ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلك تقول : هب ان ما لا حد له لا برهان لم عليه
 فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضاً قد برهن بشئ على شئ و ليس
 احدهما علّة للاخر ولا معلولاً له كقولنا: كل انسان ضاحك ، و كل ضاحك كاتب .
 فان الضحك والكتابة ليس شئ منهما علّة للاخر بل هما معلولا علته - ثالثة - .

قلت : البرهان عند الالهيين فى اصطلاح خاص منحصر فى اللّم . قال الشيخ
 فى الهيات الشفا : « لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شئ انما عليه

١- منشأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد والنفاذ الذى لازم للوجود المعلوم لان التساوى فى-
 الوجود و مرتبه نافض للعلية والمعلولية والمعلول لا بد وان يكون منزلا عن العله و هذا النفاذ هو الماهية
 بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطاً مفضلاً بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهراً من الحى
 ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره وسرانه فى الاشياء بعدد وسكتر والحد ليس الا الماهية
 هذا الحد والنفاذ ان كان فى الجواهر ينزاع منه الجنس والفصل بخلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس
 فى المركبات الخارجية وكذا الفصل غير الجنس والفصل فى البسائط كالعقول الطولية والعرضية نعم الجوعر
 جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل بخلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبدأ الاسار و ما
 قيل : ان العقل والنفس انيات صرفه . ليس بظاهره مطابفا للقواعد المعرره اللهم الا ان يقال ان الماهية
 فى العقول لقربها الى الحق لفناء وجودات العقول طرا فى الحى و كونها وجوداً واحداً شخصياً لس لماهياتها
 اثر و ظهور و انما يظهر آثار الماهيات فى الماديات وما ذكره الحكم المحسى فى تهرب كلام المصنف لا يخلو
 عن المناقشات بل للامل فيما ذكره مجال واسع .
 ٢- اوائل النجاه مباحث المنطق ط فاهره ص ٢١ .

الدلائل الواضحة»^١. وقال في النجاة «البرهان المطلق هو برهان اللهم» و من هنا قالوا: «ذوات الاسباب لا تعرف الاّ بأسبابها» نعم الالهى بما هو منطقي يطلق البرهان على الاثني ايضاً و فيما هما معلولا علّة ثالثة جواب آخر هو انه في الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلّة و بها يستدل على المعلول الآخر الذي هو المطلوب فكأنه قيل في المثال المذكور الاّ انسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصّه الكتابة فيؤل الى اللهم .

قوله (ص ٤٣، س ٣) : «اذالحد والبرهان متشاركان في الحدود...»

قد بيّن الشيخ الرئيس مشاركة الحد والبرهان في النجاة بقوله : «انا كما لانطلب العلة^٢ بلم الا بعد مطلب هل، كذلك لانطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن كل منهما جواب» ، نكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتيه و ايضاً فان العلة الذاتيه مقومه للشئ فهي اذن داخله في الحد في جواب ما هو فيقال اذن الداخل في الجوابين مثاله ان يقال : ام انكسف القمر . فتقول : لاّ ته توسط بينه وبين الشمس الاّ رض ؛ فانمحي نوره . ثم تقول ما كسوف القمر . فتقول : هو انمحاء نوره لتوسط الاّ رض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان بل حدين اي لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولاً وهو الحد الاّ وسط يكون في الحد محمول بعد الاّ ول والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحد محمولاً اولاً . لاّ تك تقول في البرهان ان القمر قد توسط الاّ رض بينه و بين الشمس و كل مستضي من الشمس يتوسط بينهما الاّ رض فانه ينمحي ضوءه فينتج ان القمر ينمحي ضوءه، ثم تقول : والمنمحي ضوءه منكسف

١- الهيات الشفاء ط فاهره ١٢٨١ هـ ق ص ٣٥٤ في هذه النسخة : بل هو انما عليه الدلائل ...

٢- اوائل النجاة ط فاهره ص ٢٧

فاولاً حملت التوسط ، ثم الاًنحاء . وفي الحد التام تورد اولاً الاًنحاء ثم التوسط .
لائك تقول : انكشاف القمر هو انحاء ضوئه لتوسط الاًرض بينه و بين الشمس»
انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ و غيره في المنطقيات : ان هذا الحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة
اسماء حدٌ هو مبدء البرهان ، و حدٌ هو نتيجة البرهان ، و حدٌ هو تمام البرهان ،
ففي السال الذي ذكره الشيخ ان جعلت بين الاًمرين في حد الخسوف كما مرّ فهو الحد
السي بتسام البرهان والحد الكامل و ان اقتضرت على العلة التي هي التوسط ، و
قلت : خسوف القمر توسط الاًرض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدٌ مبدء البرهان و ان
اقتضرت على السعلون الذي هو الاًنحاء و قلت : خسوف القمر انحاء نوره ؛ فهو
حدٌ نتيجة البرهان . مثال آخر اذا قلت : فلان يريد الاًنتقام و كل من يريد الاًنتقام
يفلئ دمه ؛ فلان يفلئ دمه . ثم قلت : و كل من يفلئ دمه يغضب . فلان يغضب .
فان جعلت في الحد بين العلة والسعلون بان تقول : الغضب غليان دم القلب لا ارادة
الاًنتقام . فهو حدٌ تمام البرهان و ان اقتضرت على العلة و قلت : الغضب ارادة الاًنتقام ؛
فهو حدٌ مبدء البرهان و ان اقتضرت على السعلون و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛
فهو حدٌ نتيجة البرهان .

قوله (ص ٤٣ . س ٦) : «وحدود جميع الحمايق الامكافه و ابعه في حده .»

ليس السراد به ما يتراني من ظاهره بل السراد اشتتاله على روح معانيها فان الغضب
كما مر في البدن تأثير او ثوران دم و في النفس حالة نفسانية ه في اسجرات القهر
فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لانه نشأ من خصوصية
هذه النشأة البدنية و فدمر الاًمثلة الاخرى فتدكرو قريب من هذا ما يقال معترضاً على
القائلين بان لكل ما في هذا العالم صورة في عالم اعلى : ان [في] هذا العالم هيولى فيلزم

تحققها في العالم الأعلى فيجاب بان الهيولى من خصوصية هذه النشأة الطبيعية التي هي دار القوة والأستعداد و انهم حيث صرحوا بان : لكل ما في هذا العالم صورة في عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصية النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها في كل موطن والا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشأة بالهيولى نعم الماهية المطلقة من كل شىء محفوظة فالأمكان الذاتى الذى فى العقل الفعّال هو حقيقة هذا الأمكان الأستعدادى فاذا تنزل صار هذا الأستعداد والقوة المتجوهرة الهولانية ، وهذا معنى الخطيئة^١ التكوينية التي كان لا بينا آدم عليه السلام او لآدم النوعى فى جنّة الصفات او جنّة الافعال الأبداعية او غيرها فلولاها لم يحصل الهيولى التي هى مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لوقوع الحدود : ان الماهيات صور علمية لوازم لمفاهيم الأسماء والصفات فى نشأة العلم الأزلى قبل وقوعها فيما لا يزال وقد قلنا انه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفاتية انها ماهية جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لوازم ماهية فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية اخذ مفاهيم الصفات و لوازمها فى مفهومه .

قوله (ص ٤٣، س ٨) : « فالعالم صورة الحق واسمه... » .

مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الأمكانية مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .
و ثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

١- وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع بحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التي رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة مذكورة فى الكتب السماوية والاخبار المروية والانسار الواردة عن اقدمين الحكماء و متأهة اليونان .

فيرى السميع البصير المدرك الخبير لا الحيوانات ويشاهد السبوح القدوس لا الملائكة ويرى الله لا الا انسان بالفعل و هكذا .

و ثالثها : ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الا أسماء والصفات كما قال سيّد - الموحّدین علی علیه السلام « كمال الاخلاص نفى الصفات » وما ذكره المصنف « قدس سرّه » من المقام الثانى

قوله (ص ٤٣، س ٣) : « من الذات والصفة »

اي المبدء للاشتقاق .

قوله : « اعم من ان يكون ...^١ » يعنى ان الابيض مثلاً له ثلاثة مصاديق احدها : الجسم الذى له البياض فقط .

والثانى : مجموع الجسم والبياض و يقال لهما الابيض المشهورى كالمضاف - المشهورى .

والثالث : نفس البياض وهو الابيض الحقيقى كالمضاف .

قوله « كالفرق بين المعنى الثانى والثالث » اى القول بانه الصفة والقول بانه الذات مع النسبة .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « او كالفرق بين المركب والبسيط »

يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالسركب والبسيط وان كان هو الذات المضافة الى الصفة فالفرق كالسعى الثانى والثالث للشئ (٢) .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « فانهم صرحوا » :

قال العرفاء : حقيقة الوجود مطلقاً بلا تعين^٣ هي الذات والسسى و تلك الحقيقة

١- فى النسخ التى رأينا : « اعم من نبوت الشىء... » وليس لفظ : اعم من يكون . فى النسخ الموجودة عندنا
٢- والحق ان السالك لك فى اوائل السلوك يرى المظاهر فقط و بعد برفعه عن هذا المعام و وصوله الى عالم الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقام فنائه فى الاسماء و بعد الرقى عن هذا المعام يرى الذات فقط بعد مقام الصحو بعد المحو يرى الذات فى الاسماء والاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة .

مأخوذة بتعين نوری هي الأسم مثلاً ان يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهي الأسم النور و ان يلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهيات لذاتها فهي الأسم العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحسی فياضة للأشعة العقلية التي هي الأنوار القاهرة والأسفهدية عن علم و شعور فهي الأسم القدير و ان يلاحظ انها المعربة عما في الضمير ای الغیب المكنون والسر المصون جاء الأسم المتكلم و هكذا فكما ان الذات والمسمى تلك الحقيقة كذلك الأسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظة التعین الكمالی فی الأسم دون الذات و نفس هذا التعین هي الصفة فصح ان الاسم بهذا المعنى عين المسمى وان الصفة عين الذات و ما يقال ان الأسم غير المسمى فهو ايضاً صحيح بوجه ای بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (ص ٤٤، س ١٠) : «ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك»

بل يتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكتبي الذي هو ادنى من الوجود اللفظي للشيء هكذا اذا اخذ عنواناً وآلة للحاظه و لذا وجب احترام اسماء الله تعالى الكتبية ولا يجوز مسئها بلاطهارة ولولم يتصور في الوجود الذهني الذي هو اعلى منهما و ان كان ادنى من الوجود العيني والحال انه على التحقيق الأشياء تحصل بانفسها في الذهن و ماهيات الأشياء محفوظة في الذهن والعين والذاتي لا يختلف ولا يتخلف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته....»

قد تصدى بيان ماهية الواجب ولم يتعرض لبيان انيته مع انه هو المطلوب و ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية لوجهين : احدهما ان فيما لا

→
٢- بشرط ان لا يكون عدم التعمين قيدا و لذا عبروا المتأخرون عن هذا الوجود بالابشرط المقسمي ولما كان هذه الحقيقة غير متعين بحسب الذات يقبل جميع التعينات .

ماهية له سوى الانية؛ بيان الماهية - بيان الانية . و ثانيهما : ان النتيجة المطلوبة - مطوية هنا و هي عكس ما ذكره صريحاً ، اي ما لا يكون وجوده الا عين ماهيته و ذاته ؛ يجب وجوده لم يذكرها صريحاً لوضوحها ولا تته اذا كان الاصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقاً و اما المذكور صريحاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر في هذا الطريق بعض الصفات السلبية كفى الماهية و سيذكر نفى الشريك بقوله : «فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص ٤٥، س ٢) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهية فان الشئ لا يشئ بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادة و الموضوع و المتعلق فتعدده بالماهية ولا اقل من تحققها في احدهما و عدمها في الاخر ليحصل التميز فيصير معلولاً لان وجوده عرضي و كل عرضي معلل .

قوله (ص ٤٥، س ٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

اي لكل منهما حاجة «ما» الى الاخرى لا ان يكون موجد و الموجد هو الله و كلمته اما الهولي فلانه قوة صرفة فلا يكون معطية للفعليه و اما الصورة فلان فعل الجسماني بمدخلة الوضع و الهولي غير وضعي و لهذا يقال ان الصورة شريكة العلة .

قوله (ص ٤٥، س ٦) : «ولها موجد غير جسمي»

لم يقل فلها بالفاء ايماء الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهي الابعاد منها ان عليه الجسم و الجسماني مشروطة بالوضع و هي لا يتصور بالنسبة الى السعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لان حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعليه هذه و معلوليه تلك اما لنفس كونها ناراً فلا رجحان لاحدهما في العلية و للاخرى في المعلولية

بل يلزم ان يكون كل نار علةً للاخرى بل علةً لذاتها و هو محال و ان كانت العلية لا نضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علةً علةً والجسميه بما هي جسميه اعنى ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعه على زوايا قوائم طبيعة نوعيه متواطيه لا تفاوت بين افرادها فى نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها علة لبعض يدل عليه ما ابدلوا به الا جرام الصغار الصلبة الديمقراطية .

قوله (ص ٤٥، س ٧) : «من جهة حدوثها وتجددها....»

جعله عطفاً تفسيرياً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد الذاتى والاستمرار التجددى لا غير وحافظية الفاعل للزمان و محدديته للمكان من باب الا سناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذ الحافظ لذاك هو الحركة والمحدد لهذا هو جسم الفلك الاقصى و سيأتى ما هو التحقيق عنده .

قوله (ص ٤٦، س ٣) : «والبرهان قائم على تعدد العالم كما بيناه فى موضعه ...»

ومن البراهين عليه سوى ما ذكره انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكون الافلاك مقسورة دائماً لا ان التعدد بالفلك والقطع والقسر لا يكون اكثرى فضلاً عن الدوام وهذا غير ما ذكره المعلم الاول من ان العناصر فى العوالم مقسورة دائماً وايضاً لو تعدد وكانت الافلاك مقسورة دائماً لم يكن مستكفية والافلاك والفلكيات مستكفية .

قوله (ص ٤٦، س ٥) «هو او ثقها ...»

لعدم تطرق المنوع اليه او قلته جدً لا فطرية مقدماته و اشرفها لان الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة واسرعهما فى الوصول لان حيثية الوجود كاشفه عن الوجوب و كيف لا و هو حيثية الالباء عن العدم و لان الوجود متصور ابده من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الاغيار لان النظر فيه

الى الوجود و هو ليس اجنبياً عن الوجود الذاتى و غيراً له بل صرف الوجود هو -
الوجود الذاتى بخلاف الطرُق الاخرى فان الامكان مثلاً مع سخافته و خستته
اجنبى عن الوجود و من الاخفاء و ليس معادلاً للوجود فى الظهور والجل فكيف
يكون الخفى دليلاً على المجلى و كيف يكون الامكان او الحدوث او الحركة او -
الماهية او نحوها مفروعاً عنها فى منصفه - ظهور الوجود ليكون دليلاً على ما هو صرف
الوجود بل الظهور والجل والمفروغة عنه حق الوجود فهو النور الحقيقى الذى هو
ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هو الدليل على ذاته و على غيره «الغيرك من الظهور ، ما
ليس لك ، حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك
او متى بعدت حتى يكون الاثار هى التى توصل اليك، عميت عين لا تراك ولا تزال
عليها رقيباً و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً» .

قوله : «وهو طريقة الصديقين...»

ان قلت : كيف يكون فيه الاستشهاد به تعالى عليه و قصر النظر الى وجهه الكريم
وقد تعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجاً ذاتياً . قلت : للسخية التى فى
مراتب الوجود و قد مرّ انه كنوع واحد وحدة حقة ذات مراتب متفاضلة غير مرهون
باولية او اولوية او غيرهما و ان الوجود المتعلق عين الربط كالمعنى الحرفى و ليس
شيئاً على حiale و انه متقوم تقوماً وجودياً بمرتبة اخرى ؛ و لكنى اقول : يسكن تقرير
طريقة الصديقين بوجه اسد و اخصر و اشرف و اغنى عن ملاحظة الاغيار بان يقال بعد
وضوح ان حقيقة الوجود بسيطة مبسوطه اذ صرف كل شىء بسيط جامع لجميع ما هو
من سنخه : ان حقيقة الوجود حقيقة بسيطة مبسوطه يستتبع عليها العدم اذا المقابل لا

١- هذه العرشيات مذكورة فى دعاء العرفة المنسوبة الى مولانا رئيس الاحرار و منبع الانوار سيد الشهداء
و سراولياء حسين بن على بن ابيطالب عليه السلام و امثال هذه الكلمات كثيرة فى مانوراتهم .

يقبل مقابله ، والحقيقة المبسوطه اعني ما بمتنع العدم عليها واجبه الوجود^١ و هذا يكفي في مقام اثبات الواجب اذ في اول الامر مقام اثبات وجود الواجب و لم يلزم اثبات المراتب الا في مقام اثبات خالقيته و فياضيته كماله يلزم في اول الامر اثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيدها ايضاً منه^٢ .

قوله (ص ٤٧، س ٤) «اذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما..» المراد بسوجود ما اما الفرد المنتشر من الوجود و اما الطبيعة منه و اما كل فرد منه و اما مجموع الاحاد بالأسر و اما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذا الكلام في ايجاد ما فبضرب الخمسة في الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالاً و على كل واحد من التقادير ففي قوله و تحقق ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالاً فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله ستمائة و خمسة و عشرون احتمالاً .

٤

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر في الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان المصنف «قدس سره» قد جمعها على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمة ما الا بهامية للتعميم والابهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كاللا بشرط الغير المقيد بالابشرطية الشامل للفرد

١- و لقائل ان يقول : ان الواجب الذي يمتنع عليه العدم اعم من الواجب بالذات والواجب بالغير و على فرض جواز التسلسل سلسلة الوجود لا ينتهي الى الواجب بالذات و انا اقول : ان الواجب بالغير لا يتحقق بدون الوجوب الذاتي لان الممكن ما لم ينسد جميع اتحاء عدمه لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على الممكن لا ينسد الا ان يكون في السلسلة واجباً بالذات .

٢- عارف محقق آقا محمد رضا قمشهي در رساله وحدت وجود و تعلیقات بر تمهيد القواعد همين برهان را بر وجود حق مطلق صرف عاری از تعینات اقسامه نموده است . اين برهان را شارح مفتاح و ديكران نيز در كتب خود آورده اند . ما در حواشی بر مشاعر و كتاب هستی اين برهان را با مقدماتی عرشی بر وجود حق اول اقامه نموده ايم .

والكلية والمحسوس والمعقول ففيه ارسال وسعة از يدای نحن في مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام .

قوله (ص ٤٧، س ٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء»
احدى المقدمتين هنا مطوية هي ان الممكن له مبدء فهية القياس من الشكل الثاني .

قوله (ص ٤٧، س ٨) : «وجه المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بوجود مبدءا و ايجاد مبدءا وبالوجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لان الدور بين الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة في ضمن فرد على انفسها في ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الاكسبة البيضة والدجاجة و ان اريد بها حقايقها و بالاطلاق والانتشار السعة والاحاطة كما هو مصطلح المتألهين في الاطلاق و نحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الا مرانه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ في الدليل^١ .

قوله (ص ٤٧، س ١٢) : «كل بسطة الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء...»
من عجائب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا على الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما في شبهة الثنوية والدفع الذي

١- مولانا ملا عبدالرزاق لاهيجي فده ، برهان علامه خفري را در حواشي بر حواشي خفري مفصلا تقرير کرده است و از مير داماد نيز تقريرى در بيان اين برهان نقل نموده است . صدر المناهين در كتاب شرح هدايه چاپ كنه طهران ١٣١٢ هـ في ص ٢٨١ ، ٢٨٢ و در اسفار الهيات چاپ ط ١٢٨٢ هـ في ص ٧ ، ٨ ، ٩ اين برهان را مع ما يرد عليه نقل کرده است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العرفاء «عرفت الله بجمعه بين الأضداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

لم اعجوبة اخرى ما قالوا: ^۱ «بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشيء منها» اي ليس بشيء من حدودها و تقايسها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب و هذه المضادات اذا لا مضادة حقيقة ثم من الأوهام العامة ان معنى قولهم هذا ان كل شيء هو الله تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان عنوان الموضوع البساطة و على هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان الكل الأفرادي او المجموعى ينافى الوحدة و البساطة والحال ان البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيه كل الوجود بلا اثلام فى وحدته و بساطته ولو لم يكن صاحب علمنا لعلم ان المحمول يكون اعم و ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لا يلزم ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب واذا لو حظ الوجود المنبسط على الأشياء و وحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قوله هذا فهو وان كان مقام ظهور البسيط الحقيقى واحداً بوحده باقيا ببقائه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى الحرفى بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالطة لأن هذا مقام الوحدة فى الكثرة للبسيط الحقيقى كل الوجودات فى مقام الكثرة فى الوحدة فكيف اذا جعل مفاده الكل الأفرادى او الكل المجموعى اللذين هما وصف المظاهر و لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل الایجاد و ذلك الوجود المنبسط الذى ذكرنا بالعلم الذى مع الایجاد .

قوله (ص ۴۷، س ۳) : «والا لكان ذاته متحصل القوام من هوية امر ولا هوية امر....»^۲ و بعبارة اخرى من الوجود والعدم ، و بعبارة اخرى من الوجدان والفقدان . ان

۱- والمتوهم هو الشيخ الاحسانى معاصر المصنف العلامة .

۲- اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علتو معلول مفصل تر از هر جائي نقل کرده است . اسفار چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق جلد اول ص ۲۴۵

قلت : العدم و نظائره ليست بشئ فكيف التركيب ولا يحاذى النفي والبطلان شئ .
قلت : هذا السؤال يترأى فى ظاهر النظر موجهها لكنه فى النظر الدقيق ليس بشئ اما اولا
فلانه منقوض بانه لو تركيب الواجب تعالى من ماهية و وجود لحكم العقول بانه يلزم
تركبه من شئ و شئ والحال ان الماهية ايضا ليست بشئ اعنى شيئية الوجود وان
قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئية الوجود لكن لها شيئية نفس الماهية و هذه ايضا
شيئية كما هو المقرر قلنا مثله فى شيئية العدم و كما انه لو لم يعتبر شيئية الماهية
لم يكن الممكن زوجاً تركيبياً ولم يتحقق القابلية والمقبولية ولا استماع امر كن ولا
جنة ووقاية للحق تعالى عن النقايس ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوى -
الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولا غيره من الاحكام العرفانية والنظرية البرهان
كذلك لو لم يعتبر شيئية العدم لم يتحقق الامكان و نظائره فانه اذا لم يعتبر فما الذى
يساوى مع الوجود فى الممكن او يسلب ضرورته فى الممكن الخاص او العام و كفاك
قولهم الشئ اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشئ اما
وجود . و اما عدم و اما ماهية بل العدم ونظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية
اي يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنسب وغيرها من الامور الاعتبارية لا لوجوده حتى
يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادئ لبعض الاشياء و جعله ارسطوا حداً للرؤس -
الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشيئية عن العدم او عن الماهية نفى الخاص ولا يستلزم
نفى العام لان نفى شيئية الوجود عن شئ لا ينافى ثبوت شيئية العدم او شيئية الماهية
فان الشيئية فى كل بحسبه فى الباطل بطور البطلان فى زيد مثلاً تركيب من اجزاء
ثلاثة الوجود والماهية والعدم اذله الوجود الخاص بعسرو وفى الوجودات سوى الوجود
الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لان كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهية المقوومة .

واما ثانياً فنقول : شره التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعلية والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذا التركيب يستدعى سنخين واذا كان لاثبات الشينين ما يحاذيه بنحو شيئة الموجود والوجود ما به الالتمياز فيه عين مابه الالتمياز فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهية ايضاً يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص ٤٧، س ١٣) : «ولو في العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهية والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلي ايضاً محذور شديد لان العقل الذي يحكم بانه لا يجوز في الواجب بالذات شيء و شيء كيف يسوغ التحليل كما في الممكن .

قوله (ص ٤٧، س ١٥) : «يسلب عنه الفرس او الفرسية ...»

اي الفرس من حيث التحقق او مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضاً اعم من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص ٤٧، س ١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل في المقام ان يقال : حيثية السلب او المحكى عنه به او المصحح لصدقه او ماشئت فسمه لا يخلو اما عين حيثية الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر واما غيرها فيكون الموضوع مركباً و هو سابق في الممكن و اما في واجب الوجود الواحد الالحد فهو محال و اما لا حيثية بازائه اصلاً و هو الالظهر لالحد السلب لا يستدعى موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لالحد الكلام في - الموضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة

والموجبه- السالبة- المحمول ويؤول اليهما والمصنف (قدس سره) قد كرر الاشارة اليه منها التعبير بالفرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول . قوله (ص ٤٨، س ١) : «فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو» ان قلت : الكلام في ان الانسان ليس بفرس لان الانسان ليس بانسان فماوجه قوله «فما به الشئ...» قلت: لما كان المراد سلب الشئ بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ما ذكره (قدس سره) البته لان وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصي بينهما اعني بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كما مر وفيما نحن بصدده اعني وجود الصرف السلوب عنه موجود بما هو موجود هذا لزم لانه اذا سلب عنه شئ بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لان حقيقة الشئ و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا للشئ من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك - الشئ هذا خلف فاذا سلب المقيّد سلب المطلق اذ المقيّد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شئ واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب في كتابه المسمى باسرار الآيات بقوله : «ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شئ فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر - الخارج لا يغير حقيقة الشئ في نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (ا) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشئ غير نفسه و هو محال» . ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء - الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذي يصحح السلب متكافئان كل منهما في عرض الآخر بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والالاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .
ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوبه تعالى من
هذا القبيل بان يكون حيثية وجوده مصداقا لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شىء واحد و اذا
كان بينها تعاند فلا ، كالعليّة والمعلوليّة والمحرّك والمتحرّك و ما نحن فيه من هذا
القبيل لتعاند الایجاب والسلب .

قوله (ص ٤٨، س ٨) : «فهو تمام كل شىء . وكماله»

وآيته الكبرى فى ذلك الانسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير التذى هو
اشرف الالانواع هو كل الانواع لايشذ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والسواليد
والملك العمال والعلام باعتبار عقليه العملى والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لما كان
الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغاذية
والنامية- والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن
فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والمحرّكة والى الحيوان فانه جامع الكمالات
المتوقّعة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام السلك و غيره والانسان الكامل جامع
للكل غير فاقد لشىء لا مجرد اشتماله على انسوزج ومثال من الاشياء كالروح البخارى
الذى فيه الشبيه بالفلك فى الاقتصواء و كونه مطيئة الحيوّة والقوى المدركة- والمحرّكة
الرئيسية- السبعة- التى هى امثال الكواكب السبعة و كحركة القلب والشرايين التى هى
نظيرة الحركة- الوضيعة- الفلكية- وكالكبد الذى كالبحر والاوردة التى كالانهار و
هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على
ان الاشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات
وعناصر وعنصريات لاسيما فى اعلى مشاعره وهو العقل السيار فى ديار الكليات والبحاث

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة في حسه المشترك و مرة في خياله و مرة في عقله التفصيلي و مرة في عقله البسيط الا جمالي كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ما عرفوا بالحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني والنار العقلية احق باطلاق النار عليها من هذه النار لان السادة لا يمكن ان يحل النار الا زليّة الابديّة اللامكانية اللزمانية و بالجملة - المجردة والا انسان يحلها و هذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التي هي الصفراء كنظائر - العناصر الاخرى و قس عليها الاشياء الاخرى في هذه السراتب الاربعة و ان كلاً في الحقيقة ذلك الشيء خصوصاً وجوده العقلي بكلا قسميه و لهذا قالوا في التعريف - المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى وبمصادق واحد وهذا آية مقام الكثرة في الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع - الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التي لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعياً ؟ نعم هي مقام الوحدة في الكثرة للانسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة في الكثرة لله تعالى اعني مقام ظهوره في السطاهر في كل بحسبه « انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها » .

قوله (ص ٤٨، س ٨) : « فالمسلوب عنه ليس الا نظورات الاشياء »

كانه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١- قوله والانسان الجامع للكل ان ما ذكره (فده) انما يستعيم على طريقه الحكماء واما على طريقه اهل الله لما كان مربية بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدس و به تعيين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور العينات و يحل في الافاق والاعراض وللانسان الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحفاتها تحصل في الازمان و اعلى مساع الانسان العقل السيار في ديار المرسلات و بناء على ما ذكرناه ان ديار المرسلات و ما فيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

٢- س ١٢، ص ١٨ .

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو وجود وسلب فعليّة بما هي فعليّة واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجوداً الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقي والقيثوم الحق بل حده و نقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع الى عدم العدم و كذا في باب السلوب .

قوله (ص ٤٨، س ٥) : «واليه الاشارة بقوله تعالى»

هاتان الايتان بل قوله تعالى : «وهو معكم^١ اينما كنتم» وان كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة ومانحن بصدده هو الكثرة في الوحدة الا ان الاولى من فروع الثانية لانه اذا كان جميع الموجودات بما هي وجود منظوياً في وجوده وكان وجوده لفـالوجودات و هي نشره و رتقها و هي فتقه وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الا زلى فايراد الايات الظاهرة في احد المقامين للاستشهاد على المقام الاخر للاشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص ٤٨، س ١١) : «فهو رابع الثلاثة»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهية لانه ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود في كل ماهية بعد تمامية تلك الماهية ولو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كانت الماهية القابلة لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لانه سنخ آخر و ماهية الثلاثة سنخ آخر فهو يابى عن العدم و هي لا تآبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينة الغير المتناهية العديّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ذا الآيه - فانه حقيقة الوجود التذ هو حيثية طرد العدم وانه سنخ آخر هو الوجود الذاتي والماهيات سنخ آخر هو الـمكان الذاتي وايضاً هو نور و ماسواه غواسق فهو رابع ماهيات امكانية ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو و بكر او من انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص ٤٨، س ١٦) : « فان هذه المعية... »

بل لا معية ان اريد معية - التقارن لكن المعية ثابتة - ان اريد بها القيومية او اريد معية - المتحصّل المتحصّل بتحصّل ذلك المتحصّل .

قوله (ص ٤٩، س ٢) : « في ان الوجود الراجب : حق و كل ما سواه باطل » .

لما كان هذا الاشراق في الوحدة في الكثرة و هي لازمة للكثرة في الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التي هي حيثية الـباء عن العدم والبطلان و هي عين الحقيقة - و سنخ واحد و نور فارد والمراد بما سواه الماهيات التي هي حيثية ذواتها البطلان و عدم الـباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصي على توافق قوانين ملّة الاسلام و هو اتّه ليس مقصود اهله منه الـ اثبات الفقر الذاتي للوجودات الى الواجب الذاتي و انها ذاتاً و صفةً و فعلاً فقراء اليه «يا ايّها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني^٢» .

قوله (ص ٤٩، س ٩) : « فيجب ان يكون ذاته ... »

لا ذات له التعلق والـارتباط فالشئق هنا اي التعلق والـارتباط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والـارتباط على الوجودات الخاصة اصطلاح خاص وان كانا في اللغة والعرف بمعناهما المصدرى .

١- في النسخ الموجودة عندنا : في ان الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل ...

٢- س ٣٥، ي ١٦ - س ٤٧، ي ٤٠

قوله (ص ٤٩، س ١٤) : «فاذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»
 اى اذا ثبت ان وجود العلة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول متقوم
 بذاته لوجود العلة تقويماً و تقوماً وجوديين كتنقويم ماهيتى الحيوان والناطق بذاتيهما
 لماهية الانسان فى ذاتها ولكن التقويم والتقويم هاهنا بحسب المفهوم وشيئة الماهية
 والتشبيه فى انهما اذا نزعنا منها لم يبق شيئة ماهية الانسان فكذا اذا قطع النظر عن
 وجود القوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصة المضافة بذواتها .

قوله (ص ٤٩، س ١٦) : «فينكشف ان المسمى بالمعلول»
 اى ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من -
 الاصل الثانى و هو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه
 الا امتياز فيه عين ما به الا شتراك التوحيد الخاصى .

قوله (ص ٥٠، س ٨) : «فهو الحقيقة والباقي شئونه ...»
 بيان آخر لى ولم اره لغيرى و هو افصح ان تعدد افراد حقيقة بتخلل غيرها بينها
 كتخلل غير المصباح فى المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شىء مصداق المصباح
 ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً
 ايضاً و كذا المشير والمشار اليه والاشارة كلها مصاييح كان الكل شيئاً واحداً فاذا جاوز
 الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا فى النور الحقيقى الذى ليس سعة وشموله بفرض
 فارض وحاصل البيان بحيث يتبين اكتسائه فى اية صورة من الاقيسة انه كلما تعدد
 تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد
 فيجعل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقى لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الافرادى المترائى
 انما هو فى الاعيان الثابتة و كثرة المراتب النورية يؤكد الوحدة و لذا سميناها كثرة

وريّة .

قوله (ص ٥١، س ١) : «ادى بنا اخيراً»

اي ما اجملناه اولاً تصرفنا فيه و فصلناه ثانياً بان العليّة هي التشنّج لا انا فكنا
ولسنا متصلين فيما قلنا فنفيها ثانياً اولاً و لهذا نظائر شتى كالحدوث الزماني الذي
يقوله المليثون في مجموع العالم الطبيعي^١ يوافقهم المصنّف «قدس سره» اولاً و
آخرأ ولكن يتصرف في الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتي والسيلان الجوهري لا
ان يرافقهم اولاً فيه و ينفيه ثانياً و كحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من السليين
يرافقهم اولاً و آخرأ ولكن يتصرف بتعيين التفاوت بالآخروية والونيوية ومحفوظية
الهذية بيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص ٥١، س ٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء^٢ و سماه ذوق المتألهين ...»

القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الوجود جميعاً و مع هذا يعد
من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام و اما يقول بوحدة الوجود و
كثرة الوجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و
لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقلية و خارجية و لا قيام و لا عروض لها بالنسبة
الى الماهية بل واحدة بسيطة قائمة بذاتها انما الساهيات منتسبات الى هذه الحضرة
والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توحيد الخواص و عكسه
لم يقل به احد بل لا يصح . و اما يقول بوحدها جميعاً و هو قول السوفيه حيث

١- اي يوافقهم في الحدوث و مسبوية الحوادث بالحدوث و العدم الزماني ولكن لا على النحو الذي به يقول
المتكلم القائل بانقطاع الفيض منه تعالى نعود بالله من العوه به و كذا يوافق الملتن في المعاد الجسماني
ولكن لا على النحو الذي يذهب اليه المتكلم .

٢- والمراد من بعض الاجلة هو العلامة الدواني في شرحه على الهياكل النورية للحكيم المفعول .

يقولون ليس في الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يترأى منها كثرة وهمية و هذا يعد عندهم توحيداً خاصياً بل اخصياً وليس كذلك بل التوحيد الاخصى ما سيجى لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدهما جميعاً في عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلا تته كما مر لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر و نحو ذلك و اما وحدة الوجود في عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الوجود الحقيقي هو الوجود فوحده و وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الاخصى .

قوله (ص ٥١، س ١٠) : لأن مبناه على ان الصادر عن الجاعل الماهية

هذا هو العمدة في ابطال هذه الطريقة فانهم لما قالوا باصالة الماهية في التحقق وفي الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امر حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد ان يكون كلاهما امر حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد اعنى الوجود والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلوية وزعوا دار الواقع والنفس الامر الى شيئين و باصلين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور والظلمة الذى قال به الثنوى بحسب باطن الامر بخلاف الطريقة الاثنية الحقنة التى يقول بها المصنّف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشرافية كلها وجود فلم يضع في دار الواقع ونفس الامر غير الوجود قدمه ديثار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب في الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التسام والامكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التى دونه وقس العلية والمعلوية و غيرهما والماهية سراب بحت واعتبار صرف

قوله (ص ٥١، س ١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .
وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكرها
المصنّف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .
وجه آخر في الجواب في المقامين ان مفهومي العلة والمعلول من المضاف لا
حقيقتهما كما قلنا سابقاً انا اصطلاحنا ان نطلق لفظ التعلق والربط و نحوهما الظاهر في
الاضافات على الوجودات التي هي فوق الجوهرية فضلاً عن العرضية فضلاً عن -
الاضافة سيما وجود مبدء المبادئ فانه كما قال الشيخ الرئيس في موضع «الاول»
تعالى لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه في -
الازل حيث لا وجود لشيء ولا اسم ولا رسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق
نسبة واما الاشياء اللايزالية فحيثما تحققت فهي روابط محضة اليه و تعلقات صرفه به
لانه بدئه اللازم .

وجه آخر في الجواب في المقامين و في المقامات الاخرى ككون العرض بذاته
مضافاً الى الموضوع و كون الصورة بذاتها خالصة و كون الهيولى في ذاتها قابلة و نحو
ذلك انه فرق بين ما الاضافة معتبرة في وجودها و بين ما هي معتبرة في ماهيتها
وما يصير الشيء من المقولة هو الثاني دون الاول و لعل قوله «قدس سره» فيما بعد
واذا علمت ان كون هويّة عينيّة بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اشارة الى هذا .

قوله (ص ٥٢، س ٢) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»

ان قلت : هذا بظاهره يؤكد الاشكال اذ يريد السحذور فان هذه كلها مقبولة
عند المورد اذ مراده ان المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علّة بذاته والعلّة من اقسام المضاف ؟ .
قلت : جواب المصنّف « قدس سره » يؤل الى انكار كون عليّته تعالى من الاضافة
المقولية انما هي اضافة اشراقية و هي الوجود المنبسط الظهوري و عند العرفاء -
المحققين العليّة هي التشأن .

قوله (ص ٥٣، س ٥) : « بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده »
يعنى ان البرهان يضطرّك و يلجأك ان تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غيره
اذ لا ماهيّة له محفوظة في الموطنين و هو سنخ وراء سنخ المفاهيم الا انها آلات -
اللحاظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فانها تكتنه لوجود الماهيّة المشتركة
لها وهي تحصل بماهياتها في الذهن وايضاً هو يعرف بنوره و يدرك بعين استفاد منه
فلم يدركه الا هو لا عقولنا . بماهي عقولنا « توحيدة اياه توحيدة، ونعت من نعتة لاحد »

قوله (ص ٥٣، س ١٦) : « في نوادر حكيمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية »
المراد بالعرشيّة ما كان من تحقيقاته المبيّنة على اصوله و بالمشرقية ما هي
من الاصول المقررة عند القوم و قس عليه المصدرات بلفظ العرش او الشرق غالباً لولا
تحريف من النسّاخ في العنوانات والمراد بالعرش الذهن تبعاً لعرش عالم العقل الكلّي
الذي هو ايضاً احد معاني العرش او المراد به علم الله التفصيلي الذي هو ايضاً احد
معانيه قال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء » .

قوله (ص ٥٣، س ٧) : « والا لكان لغيره في ذاته تعالى تأثير »
ولكان علمه استفاد من المعلومات فكان انفعاليّاً و انهم مصرحون بان علمه
فعلي و انه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله في اللازم حتى يتفرّع عليه التقسيم الى -
الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية التي لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضاً منقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس والا لكانت اعتبارية لان
عارض الماهية من حيث هي كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر ولكانت عارضة لماهية
النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية ولازمها من حيث هي
ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها على حصول النفس في ذهن
حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقي ان يكون عوارض خارجية مع انها
علومها الحصولية الارتسامية والحل في كلا المقامين انها عوارض خارجية لانه
عوارض الموجود التي تعرضه بمدخلية الوجود الخارجي خارجية و هيئات الموجود
العيني المجرد عينية كهيئات الموجود العيني المادي كالماء ولا يصادم الذهنية
بالاضافة والخارجية بالذات فالصور التي في نفوسنا في ذواتها خارجية و ذهنيها
انما هي اذا قيست الى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الآثار و هذا كما ان
لفظ زيد و نقشه المرقوم في اللوح وجود لفظي و كتبى له بالقياس الى وجوده المادي
الخارجي الطبيعي واما بالقياس الى انفسهما و انهما ليقيان في الهواء والقرطاس مثلاً
فهما موجودان عنيان والنسبة تحصل للشيء باعتبار غيره وما للشيء باعتبار ذاته مقدم
بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سمو الصوّر المرتسمه في ذاته تعالى ذهنية ارادوا
انها علمية في مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعية للمادة و
متشابهة بالاعدام لغية الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من موانع العلمية لا
انها ذهنية في مقابل الخارجي اي لا يترتب عليها الآثار فانها في باب ترتب الآثار
اتم كيف و هي العلوم الفعلية التي هي منشأ وجود المعلومات في الخارج و امّا -
الموجودات العينية الغير الطبيعية عن اولات الصور فهي وان لم يكن وجودها للمادة
ولا انها متشابهة بالاعدام الا ان لها وجودا لانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدءً ان يكون وجوده للعالم ولذا لم يقولوا بكونها بوجوداتها العينية علماً و معلوماً بالذات للواجب تعالى كالاشراقيين لاستحالة تصوره تعالى في عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله في ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنية لآن عروضها لا يتوقف على حصوله تعالى في ذهن حتى تعرضه هي ولا حالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذهنية ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضها .

قوله (ص ٥٣، س ١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته» وايضاً لو كانت هذه لوازم الماهية لكانت اعتبارية كما ذكرنا في عوارض النفس والتالي باطل لآتها اتم تأصلاً من اولات الصور اعنى المعلومات العينية لآتها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالي يعنى ان العلم من الصفات الحقيقية فلا بد ان يكون عين الذات و يكون الذات مصداقه اذ «كمال الاخلاص نفى الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات العقل والنفس الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و اما الاضافية المحضة والسلبية فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الائتزاع تعيئناً .

قوله (ص ٥٤، س ٤) : «من باب الاشباه بين الالفعال التجدي» وهو ان يستفيد الشيء كمالاً من الغير بمدخلية المادة كاستفادة الماء الحرارة فاتصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفي نفس الملزوم في ترتب اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار مادة لم يكن لها مدخلية فمادة النار في قبول النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان الصور النوعية النارية مجردة عن مادتها لكانت حارة والاربعة لو تجردت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة في ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخلية الغير فاعلا كان او قابلاً كان قبول الذات اياها بمعنى الاتصاف لا الالفعال من الغير نعم قبول

النفس صورها العلمية انفعال لأن علمها بعد المعلول و استفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعث اللزوم من الملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور والاتصاف عين الانبعث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص ٥٤، س ٦) : «ليس منصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها» .

الفرق بين الثلاثة انه اراد بالاتصاف ان تنبعث هي عن ذاته ولكن يكون لها سوائية مع الذات ولا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انها اشد اتصالاً به من اتصال العقول التي هي عند المصنّف «قدس سره» من صقع الربوبية او انبعثها لا يكون بان يكون الذات جامعة لها بنحو اعلى مع اتته بسيط الحقيقة كل الوجودات و اراد بالاستكمال بها والاتفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بان الاستكمال بها بالنسبة الى السبب القريب اعنى الصور والاتفعال بالنسبة الى السبب البعيد اعنى مفيد الصور و هذا كما فى علم النفس فان الصور الحاصلة فيها علمها الانفعالى فان العقل الفعال يفيدها الصور عندهم فالصور مكملها القريب والعقل الفعال مكملها البعيد .

قوله (ص ٥٤، س ٧) : «بل هي من التوابع»

يعنى انها بعد تمامية الذات وليس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هي عنه والمصدر لا محالة واجد و جامع كمالات الصوادر و فعلياتها فان معطى الشئ ليس فاقداً له فكما ان كماله بسبب الصفات الانسانية لا بانفسها كذلك هنا كما له بسبب هذه الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعلاها و اتسها و ابسطها الذى هو عين ذاته و لذا قالوا علمه الكمالى علمه الانجمالى بما عدى ذاته المنطوى فى علمه التفصيلى لذاته بذاته .

قوله (ص ٥٤، س ٥) : «كنشوا الاعداد...»

وكالصور العقلية من الاربعة والاثني عشر تقساماً بمتساويين والزوجية و زوج الزوجية القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببي و مسبب الالهة مرتبة ترتيباً زمنياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبة ترتيباً جمعياً لا تعاقبياً سرمدياً ولا دهرتياً فضلاً عن كونه زمنياً .

قوله (ص ٥٤، س ١) : «و عن الرابع والخامس بانه عين محل الخلاف»

وايضاً لما كان بناء الرابع على ان الاشياء تحصل بانفسها في النشأة العلمية فصورة المعلول الاول القائمة به تعالى هو المعلول الاول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الالهي الذي هو حق نفس الامر لكل شيء وما هي عليه من اي شيء فالجواب ان المعلول الاول الذي دل البرهان على انه مبین ذاته ماهية الموجودة بوجوده - الجبروتی الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمي السرمدی لان علمه كذاته سرمدی و بناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه كسوائيه افعاله وليست كذلك لان سوائيه الصفة ليست كسوائيه الفعل الا ترى ان المصنف (قدس سره) يقول في العقول و هي من الالفعال انها من صنع الربوبية و انها باقية بقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فيجاد المعلول الاول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو - الحق اللازم بلا شبهة تعتریه مثلاً البناء الذي يصدر منك فعلك و بيانك ولكن - البناء صورته في نفسك لتوجد في الخارج لا بيانك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص ٥٤، س ١٤) : «فعلى الاول لزم ان يكون موجودات»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجة فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلوم بنفس ذاته و
ايضاً كما مر لا بدّ في كون الشيء جوهرأ او عرضاً من سوائية اريد بما فيها فانها واجبة
بوجوب الله لا بايجابه باقيه ببقاء الله لا بابقائه .

قوله (ص ٥٥ ، س ٣) : «لذاجتها

وايضاً لو كان العلم بهذا الاستعمال صورياً لكان صورته اما في العاقلة فيكون
كلياً يوجب الاستعمال الجزئي واما في القوى الجزئية فيتوقف على استعمال آخر ويدور
او يتسلسل وكذا العلم بالمتعملات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها
في العقل كانت كلية ولو كانت في قوى جزئية اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها
اجتمع المثالان فالعلم بها حضوري تارة يعلمها من ذاتها لان ذات النفس جامعة للنحو
الاعلى من كل قوة وما فيها و هي لف القوى و منها والقوى نشرها و شرحها و
تعشقها عشقاً جلياً تابعا لعشقها الفطري بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره
وتارة تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكثرة و
ليس جميع فاعلية النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعلية الحق بالتجلى و بالمعانيه
وبالرضا ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلي
المستمد من عقلها الاجمالي حتى اذا لم يكن فيها صور ادراكية او عقلية امكن ان
يسلب عنها العلم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام و هذه من البرهانيات لديد و ان

١- اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجي يلزم ان يكون موجودات عينية لان
لازم الوجود الخارجي امر خارجي ان كان اللازم من الجواهر فلامعالة جوهر خارجي و ان كان اللازم من الاعراض
والصور التابعة فيكون عرضاً خارجياً غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجي.....
الخ ...

خفيت على كثير من اهل النظر والبحث .

قوله (ص ٥٥، س ٧) : «وخامسها ان الفاعل اما بالطبع» .

وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفي والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثاني اما ان يلايم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته بل يفعل بكره منه فهو الفاعل بالجبر او يكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا اولا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فاما ان يقرن علمه بالداعي الزايد فهو الفاعل بالقصد اولا بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلوم بلا رويّة و تصديق بفايدة زايدة على ذات الفاعل فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعناية اولا بان يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعا غير متأخر في الوجود و ذلك لانطواء وجودات الافعال في وجود الفاعل و ذلك هو العلم الاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلى و يقال له العناية بالمعنى الاعم و قد اشترت الى وجه الضبط هذا في المنظومة المسمّاة بغزير الفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هو القصد بالمعنى الاخص اي بالقصد بلا داع عند

الاشاعرة القائلين بالارادة الجزافية و بالقصد مع الداعي عند المعتزلة .

قوله : «قال في الميمر العاشر منه» الميمر بفتح الميمين من حاشيتي الياء المثناة

من تحت المنقلبة من الهمزة اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الامة بالفتح او

بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة او من الامر واحد الامور او من

الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب والعقل والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول في وجه المناسبة في تسمية ابواب اثولوجيا بالمير انه ان كان من المؤامرة فلائها محال المشاورة مع العقل الفعال وان كان من الائمة اي العلامة فلائها معالم الحق و مناهج الصدق وان كان من الائمة بالكسر اي الرياسة فلان معرفتها يوجب الرياسة المعنوية والدولة الحقة وان كان من الامرة بالتحريك فلائها يوجب نساء وجود النفس و زيادة ثرة شجرة وجودها و ان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الاله الخلق والامر» او من الامر بالكسر فلائها معارف عالم الامر و القلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحد الا و امر فلائها لا شتما لها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص ٥٥، س ١٤) : «فانه لا يمثل اولا في نفسه ولا يحتدى» .

الاول ان تبتث هي عن نفسه فيكون علماً فعلياً والثاني ان يستفاد من الاشياء فيكون علماً انفعالياً استفادياً من الاشياء وكلاهما باطل عند المعلم الا اول كما ينادى كلامه هذا و قوله : «لانه لم يكن شيء» . و قوله : «لان ذاته مثال كل شيء» لف و نشر مشوش والمراد و يكون ذاته مثال كل شيء ان فيه الضحو الا على من كل شيء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط و قوله : «فالمثال لا يتمثل» اراد به ان من هو جامع الوجود العيني التام من الشيء و شيئته الشيء بتمامه لا ينقصه لا يحتاج في انكشاف ذلك الشيء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذي ابدع الرويئة» استدل على نفى الصور بوجهين :

احدهما ان الروية معلولة و صفه مخلوقاته و هو منزه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وايضا الروية بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلا يبقى شيء منها يكون في صقع الله تعالى ولا سيما يكون من صفاته التي هي عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمة الهادين عليهم السلام «هو الذي كيف الكيف ولا كيف له واين الاين فلا اين له» والاخر التسلسل .

قوله : اذ ربا لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربا يتحقق العلاقة للساهية مع المعلول كما في الساهية و لوازمها .

قوله (ص ٥٦، س ١٠) : «ولا العلم بمفهوم العلية الاضافية ...»

و ايضا هذا ينعكس مع انهم قالوا العلم بالعلية مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول في قوله (قدس سره) : ولا العلم بها من جميع الوجوه. لانه ايضا ينعكس فان جميع الوجوه يشمل ان يعلم ان المعلول من اية خصوصية و اية علة فاضله و لان العلة ايضا هو الوجه الاعلى الا تم بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص ٥٦، س ١٣) : «بل المراد به العلم من الجهة التي هي بها علة»

و هذه الجهة هي الخصوصية التي لا بد منها في العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية المسخنة في النار للحرارة والصورة النوعية البردة في الماء للبرودة بشرط ان تكونا مستجمعين لشرايط التأثير فحضور تلك الجهة عينا و ذهنيا حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانية التي للمعلول و منطوقها فيها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام

استلزام شيء لشيء غير متأخر في الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد .
قوله : « وهو علم ضعيف » لأنه علم حصولي ومن هذا القبيل علم المنجم بلوازم
الأوضاع و علم الطبيب بالمنذرات .

قوله (ص ٥٦، س ٢٥) : « جهة امكانية »

هي الصحة والامكان اما ذاتي فيستلزم الماهية واما استعدادي فيستلزم المادة
سيما عند من يقول وقوع الترك وقتا ووقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض ولو جعل
الامكان صفة المفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالأحراق من النار
ايضا مقدورا على ان القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرف لا
يبين المعرف .

قوله : « انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى » اي في المراتب المتأخرة من—
الظهور كالعلم والمشية كما قال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء،
وما تشاؤون الا ان يشاء الله^٢ » و كذا البداء الذي لا اوليائه و انبيائه والاسف والمرض
والتردد و نحوها او نقول حقيقة البداء والتردد زوال علم و حصول علم و كذا
القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم و وقوع فعل كذا والوجودات جميعا علمه
وهذه الوجودات علوم تتكون و تنقضي في صفحات السواد التي بالنسبة اليه تعالى
كصحائف اذهاننا بالنسبة الينا والقوى الفعلية كلاء مفارقاتها و مقارناتها قدرته
الفعلية و انما لا تستلزم التكثر والتغير لانها بما هي مضافة اليه تعالى ازيلية كما
قالوا الاشياء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات .

قوله (ص ٥٧، س ١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.....»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سمو الوجود - المنبسط : كلمة كن . و عبّر على عليه السلام في نهج البلاغة عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بندا يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هي ما يعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما سمّاه الجمهور كلاماً هذا حقيقته الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأديةً لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضع ولو تواضعوا على الحركات والكيفيات الاخر سوى المسوعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشائية مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضع لامن الامور الطبيعيّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذي هو مقام الظهور معرب عما في الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتية بالطبع والفطرة لا بالمواضع البشرية بل بالوضع الالهي على اسم من اسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات والانوار القاهرات في سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و اخر متشابهات العقول المجردات في سلسلة النهايات والكلمات الطيبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الدائرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظي و نطقه اللهجي كلام الله ايضاً حالة انسلاخه عن الوجود الكوني كما قال بعض اهل العصمة : «كررت اياك نعبد حتى سمعته من قائلها» والتشابه اما باعتبار

١- و هو الصادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكررها حتى سمعتها من فائلها. قال الشيخ العارف صاحب

الحركة الجوهرية في الاكسيه و جنبه التعلق اتوا به متشابها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

اي بسا كس را كه صورت راه زد قصد صورت كرد و بر «الله» زد والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اي اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مثار الفرق واصل قرء الشيء جمعه و ضمئه و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شيء واحد بل شيء واحد هو القرآن فباعتبار الشدة والضعف الخاصين والماهيات المتخالفة فرقان وانقلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار السراتب المتفاضلة فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنيته باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص ٥٧، س ١٢) : «وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والامتدادات فابدى فروقا ثلاثة بين الكلام والكتاب ولكن في كتابه الكبير^١ و كتابه المسمى بنفاتيح الغيب^٢ مشى منهجا آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلينظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذا السقام انك حين كنت

الموارف و كان لسانه عليه السلام في هذا المقام كشجرة طور . مصطلحات العرفاء، ملا عبد الرزاق .

١- الهيات اسفار ١٢٨٢ هـ ق : في بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام ص ١٠١ الى ١٠٦ .

٢- اوائل معانيح الغيب طسنكي طهران آخر شرح اصول كافي مؤلف ص ٦٥٤، ٦٥٥ في بعض الاخبار الواردة

عن الامتسا و ساداتنا في مقام بيان القبلة و جهها «بين المشرق والمغرب القبلة»

فى عالم المعنى ما كنت مختلطاً بالصورة واليمين عالم العقل فما كان لك هناك تخاطيط
وتصاوير اذاً لارتاب الغالون بتذكر مقامك الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصوير
الجسدى .

قوله (ص ٥٧، س ١٤) : «بل هو آيات بينات»

لفظ الآيات والصدور و ان ناسب الكتاب ايضاً الا ان الوصف بالبينات و لفظ -
العلم بالايمان الكلام اذ ذاك العالم الشامخ الالهى هو عالم الذكر الحكيم و دار اليقين
فان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمين ولا تردد ولا غلط.

قوله (ص ٥٧، س ١٦) : «كالفارق بين عيسى و آدم

اي فى ان الكتاب مخلوق من شىء اى من المادة كآدم خلقه من تراب والكلام
منشأ لا من شىء كعيسى فانه روح الله الغالب عليه التجرد والامرئة ولذا كانت قبلته
المشرق كما ان موسى عليه السلام كان قبلته المغرب «وما كنت بجانب الغربى اذ قضينا
الى موسى الامر» و نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كان قبلته بين المشرق والمغرب لا
شرقية ولا غربية ٢ .

قوله (ص ٥٨، س ١٠) : «فاول نشأت الانسان البشرى»

اي نشأته البشرية الاولى فى الصعود آدمية و نشأته الروحية الاخرية فيه
عيسوية ففى الانسان كما كان آدم كان عيسى و عيسى فى النساء و آدم فى الارض «انى
جاعل فى الارض خليفة» .

٢- فد وردت روايات من طرق الخاصة والعامه فى باب

١- س ١٢، ١٨٥

٢- سورة بقره ، آية ١٢٠ .

القبلة ولزوم التوجه اليها فى الصلوة «بين المشرق...»

قوله (ص ٥٨، س ١٢) : «ان الاعتقاد في افعال العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمة كن» و غير ذلك من الأسماء الحسنى . و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا واحدا» و يستغنى السخية له وحدة ظلية كما ان لذاته تعالى وحدة حقة حقيقية : فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهر كانت او اعراضاً، فاذا تفيد عن الاطلاق و صار مضافاً الى الماهيات والاعيان صار الماهيات ايضاً موجودة؛ لكن لم يلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللساهيات ايضاً الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهية فلهذا الوجود وجهان وجه يلي الرب و وجه يلي المهية و كذلك لا اثره؛ اذ كل مسكن زوج تركيبي . ومن المقررات ان الكلي الطبيعي موجود و ان كان بالعرض و يكون موجود واسطة [نه] في العروض كوساطة الفصل لتحصل الجنس سيما في البسائط الحرجية . والمراد بالكلي الطبيعي الساهية المطلقة المتكسمة، والسطة للسحلوطة والسجده . فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله و ظهور الله و نور الله في السموات والارض و في الذوات والصفات والافعال؛ كذلك مضاف الى الساهيات وانتظم انها ايضاً موجودة فكما ان النساء وجودا وللارض وجودا . كذلك للسكف وجودا كما ان السكف ايضاً ان نسبة الشيء الى الفاعل بالوجود و الى القابل بالامكان . لا فرق بين وجود و بين ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حيث ان ذلك وجوده وجود الانسان اذ قد علمت ان له نسبة الى القابل ايضاً ، انه انتظم ان الماهيات ايضاً وجودا و هي

شیء من الجانبین لكن الاثر ذو وجهین كما مر فهو بما هو مقید راجع الی المقید و بما هو مطلق راجع الی المطلق و لیس الاثر بما هو مقید مستنداً الی الله كما یقوله الاشعری سواء كان الفعل خیراً و شرّاً لانه بما هو محدود ناقص، والله تعالی اجلّ من ان ینسب الیه الناقص المحدود و ان كان كالصلوة والزکوة فالنقص راجع الی النقص والکمال الی الکمال و لیس هذا قولاً بالتثویة لان التثویة یقول ببدئین موجودین ونحن ارجعنا العدم الی العدم لان النقص عدم و معنی العلیّة فی العدم الاستتباع و ما لهما انتفاء علیّة الوجود للوجود و لیس فی المبدء ولا فی الاثر ترکیب حقیفی كما فی الطین بل کالترکیب من المبهم والسعین والجنس والفصل فی البسیط، و هذا معنی «الامر بین الامرین» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسیط اختیار محض فی عین کونه تسخیراً صرفاً و تسخیر بحث فی عین کونه اختیاراً محضاً و لذا حین سئل بعض ائمتنا «علیهم السلام»: هل یكون منزلة بین الجبر والتفویض. قال علیه السلام: «نعم منزلة بین المنزلتین اوسع مما بین السماء والارض» و سبب الاوسعیة: ان ما بین السماء والارض لیس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فیها .

١- من طریق الکافی عن صالح بن سهل من بعض اصحابنا عن ابی عبد الله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لاجبر ولا قدر ولكن منزلة بینهما فیها الحق التي بینهما لا یعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم» ایفاظات سید محقق داماد مبحث جبر وتفویض حاشیه قیسات ١٢١٢ هـ ق ص ٩٦، ٩٧، ٩٨ فی الکافی: عن ابی عبد الله (الاجبر ولا قدر ولكن منزلة بینهما فیها الحق التي بینهما لا یعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم) عن ابی جعفر و ابی عبد الله حین سئل: هل بین الجبر والقدر منزلة فالنعم اوسع مما بین السماء والارض) عن ابی عبد الله ایضاً (حین سئل علیه السلام عن المنزلة بین الجبر والقدر) اوسع مما بین السماء الی الارض) ان شئت تفصیل هذا المذهب والافوال الواردة فیہ فلیک بالمراجعة الی شرح اصول شیخنا کلینی شارحه العلامة صدر المحققین وهو (ره) منفرد بین العامة والخاصة فی تحقیق العقاید الاسلامیة .

٢- لان للوجود مراتب و لكل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مصداق للامر بین الامرین .

ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لانه يستدعى ارادتين متباينتين احديهما جابرة والاخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب ما استعملنا من لفظ التسخير او القهر كما في الكتاب الالهي «كل مسخرات بامرہ و هو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص ٥٩، س ١٣) :

واتلوجمیعاً قوله تعالى: قاتلوهم^٢ يعدبهم الله بايديكم» واتلوا ايضاً قوله: «ان الله يقبل التوبة^٣ عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد اسند الاخذ الى نفسه و انت ترى ان الفقراء يأخذونها فاخذ الحق في عين اخذ الخلق فما اللطف اشاراته وما ادق تلويحاته. قوله: «ان مقتضى التوحيد الخاصي حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه...» الى قوله: «من غير لزوم تجسم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقائق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يبسط و يقبض و يبسط سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلى او جارحة او همة والعرش ما يعلو عليه الوجود العالي المرتبه سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسائناً وفي الامور الاخروية الميزان موضوع لسايزن ويقاوس به الشيء مطلقاً سواء كان محسوساً او متخيلاً او معقولاً و اذا كان محسوساً فبأي شكل و اية هيئة كان فيشمل ذلك الكفنيين والقبان والسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جميع ما يطلق عليه موضوع لما ينتقش به الشيء مطلقاً فيشمل القلم الاعلى الذي هو العقل الكلى والعقل

٢- سورة ٩، آية ١١

١- سورة ١٦، آية ١٢

٣- سورة ٩، آية ١٠٥

الفعال الذي ينتقش به النفوس الناطقة والخيال والمصورة والقلم الجسماني سواء كان من قصب او ذهب او خشب او غيرها واللوح لما ينتقش فيه وهكذا في البواقى والواضع هو الله تعالى و انما عبّر بظاهر المعنى والمفهوم الاول لشمول المصاديق المحسوسة و تغاير الكلى والحصّة بالاعتبار فالتوصيف من باب قولهم: «ماصحّ على الفرد صح على الطبيعة» و اما الثانى فيتم بوجود اصل محفوظ فى جميع مصاديق مفهوم اللفظ و قد قرر فى مباحث التشكيك ان فى الحقيقة البسيطة المشكّكة ما به الامتياز عين مابه الاشتراك، فذلك الاصل المحفوظ والسنخ الباقي هو بازاء المفهوم المشترك و يجوز اختلاف افراد نوع واحد فى التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد فى الجوهر فلا الحقيقة خارجه عن السعنى الحقيقى ولا الرقيقة ولا رقيقه الرقيقة ولا اللفظ مخصوص باحديهما حتى يكون الاخرى مجازاً ، والاصل المحفوظ ليس جسماً ولا جسانياً حتى يلزم التجسم والتشبيه وكل الحقايق [متأسية] فى هذا السعنى بالوجود .

قوله (ص ٥٩، س ٣) : «ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله.....»

والحال ان الله تعالى قال: «اتقوا الله يعلمكم الله» وان السعصوم عليه السلام قال كما فى اصول الكافى: «اعرفوا الله بالله^٢ والرسول بالرسالة» و عن ابى يزيد البسطامى (قدس سره) : «اخذتم علمكم ميتاً عن ميت و اخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت» .

قوله (ص ٥٩، س ٥) : «فكيف يكون بعضها....»

اي مع ان اجزاء الستصل القار و غير القار متشابهة فى الخد والاسم و مشابهة

١- سورة ٢، آية ٢٨٣ «اتقوا الله و يعلمكم الله...»

٢- باب الحجة من كتاب الوافى للعارف الفيض «قده» وشرح اصول الكافى لمولانا صدر الحكماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخر متقابلان.

قوله (ص ٦٠، س ٥) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد.....»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه والاخرويه يكون هذا حكمه .

قوله (ص ٦١، س ٢) : «ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود.....»

يعنى ان السعيّة في كل بحسبه ففي القارات معية السعين بنحو الاجتساع و في -

السيالات بنحو التعاقب تحقيقاً لسعنى السيلان فالترتيب الزماني لا يقدر فيها .

قوله (ص ٦١، س ٣) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يثبتوا الجدوى فيه بان الاضافة امر "عقلي فالاجزاء مالم يعتبرها العقل

متقدمة و متأخرة ليست مضافة حتى يطالب السعية و اذا اعتبرها العقل ففي العقل لها

السعية و ايضاً لما كانت الاشياء تحصل بانفسها في العقل فالسعية العقلية لها في نفس

الامر لانها فيه هنا فيها .

قوله (ص ٦١ ، س ١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا نحو الازم...»

فمناط كونه قسماً آخر ليس مجرد ان السقدم و المتأخر وما فيه واحد حتى ان

يقال الزمان ايضاً كذلك بل لان الوحدة هنا تتم من كل الوحدات فضاءً عن وحدته

ضعيفة اتصالية للزمان اذ الوجود الحقيقي والوجوب الذاتي ليس له افراد ولا اجزاء

عقلية ولا خارجية ولا مقدارية وبالجملة ليس فيه شيء و شيء بوجه و مع ذلك

«هو الاول والاخر والظاهر والباطن» على ان تقدم الزمان و تأخره يتصور في الوجود

الحقيقي الذي وجود الزمان بوحدته الاتصالية التي لا بداية زمانية و لا نهاية زمانية

من شئونه كما قال (قدس سره) فلا يتقدم (الى آخره) هاهنا بيان اسهل لهذا التقدم

اما قوله: «تجليه في اسائه» فهو ان لله الاسماء الحسنى سمعه و هي : الحى العليم

القدير المرید السميع البصير المتكلم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان اعتبار الحياة مقدم على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة وهكذا وفي الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى و قدر و امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فيبانه ان لكل موجود سواه جهة نورانية و جهة ظلمانية و الجهة النورانية هي وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولوا فثم وجه الله» .

قوله (ص ٦١، س ١٦) : «وتقدم نفس الوجود على الوجود» .

اي مضافاً الى الماهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان في الوجود مضافاً الى الحق لكن لا فرق محصل يتميز به عن ساير الاقسام لان التقدم والتأخر في الوجود الحقيقي مضافاً الى الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شؤون الحق الذاتية كما اشار (قدس سره) اليه و بما هو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية او بالطبع او غيرهما لان العلية والمعلولية في الوجودات بالذات و اما شئيه الساهية فالتقدم والتأخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال: تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هي وجودات ومن حيث: ان الوجود ذو كثرة نورية اي: ذو مراتب متفاضلة تقدم بالحقيقة و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الماهيات و هي الكثرة الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوها .

والحق في بيان التقدم بالحقيقة ما في بعض كتبه: «انه اذا تصف شيان بشيء و كان ذلك الشيء لاحدهما وصفاً بحاله وللآخر وصفاً بحال متعلقه كان الاول متقدماً

بالحقيقة على الاخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية التي قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذي هو وجودها.

قوله (ص ٦٢، س ٢) : «ومن احوالها الهووية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهووية . بناءً على الشهور من ان الهووية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هي المفهوم للسووع والسحول وجهة الوحدة هي الوجود كما في حمل الشايح والا فان لم يعبأ بهذا التعارف الخاصي فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان في الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان في الانسانية والانسان فرس اى متحدان في الحيوانية و زيد اسد في الشجاعة وفس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهووية .

قوله (ص ٦٢، س ٣) : «كالغيرية والخلاف....»

الاولى و هو الغيرية ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيب في اول الاشراف الثاني لهذا ان الغيرية من احوال الكثرة كما ان الهووية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كدوى الحال متقابلان ثم الغيرية يكون مقسماً للخلاف و ما يله فان الغيرين اما خلافان واما مثلان و اما متقابلان .

قوله (ص ٦٢، س ٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما ما يكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة في العروض فهو الواحد الحقيقي اوله فهو الواحد الغير الحقيقي . و بعبارة اخرى اما يكون الواحد

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقي و اما يكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقي فالواحد
 بالنوع كزيد و عمرو واحد غير حقيقي لان الوحدة وصف لنوعهما وهما متصفان
 بصفة النوع ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس
 واحد غير حقيقي لانهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقي و هكذا
 في التشابه والتساوي و نحوهما ثم الواحد الحقيقي اما ذات له الوحدة و اما نفس -
 الوحدة الحققة والواحد بمعنى ذات له الوحدة اما واحد شخصي غير وصفي او وضعي
 واما نوعي . «اما واحد شخصي غير وضعي او وضعي اما نوعي...» .

قوله (ص ٦٢، س ٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون...»

اي يرجع الى القسم الاول في كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة
 الوحدة واحد حقيقي وليس المراد ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد
 شخصي دائماً لمكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون جهة
 الوحدة شخصيه في اقسام الاتحاد الا في الهوهويه و اما قوله لها مراتب في القوة
 والضعف و اقوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقي و يذكره هناك
 فباعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي ايضاً بالعرض و بتبعيه جهة
 الوحدة فليس من التكرار في شيء .

قوله (ص ٦٣، س ١) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزيد و عمرو المتحدان في الانسان النوعي واحد بالنوع والانسان واحد نوعي
 والانسان والفرس المتحدان في الحيوان الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد
 جنسي .

قوله (ص ٦٣، س ٥) : «لانّ التناقض من النسب المتكررة.....»

يعنى ان عبّرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل^١ عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على السوجبة ايضاً و نقيض كل شيء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعاً للسالبة انما السالبة رفع للموجبة بل رفع - السلب سلب السلب والموجبة سفادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا في مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شيء نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالسوجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع في قولهم نقيض كل شيء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين السبني للفاعل كما في السالبة والمبنى للفعول كما في السوجبة .

قوله (ص ٦٣، س ١٦) : «كما في اصطلاح المنطقيين.....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فيبين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالسوجبة الكلية والسالبة الكلية عندهم ضدان .

قوله: «فالعنى» اى عمى العقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرار مع ما بعده فهو ناظر الى قوله او فى بنى مقوداته و كذا قوله وانتفاء اللحية للسرثة الاستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى نظرا ليه لان المقوم ما ليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقية والانتشار والسرودية اشارة الى عدم اشتراط الانتفاء الى وقت الملكة كما فى الشهورى .

قوله (ص ٦٤، س ١٣) : «لا انه يعرض الكثرة.....»

اللاظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١- فى بعض النسخ و هو النفاصل عن الطرفين...

قوله (ص ٦٥، س ٣) : «سلمناها»

ارخاء للعنان فانه ان كان موجوداً فالوجود اما عين الوحدة و اما مساوق لها
والمانع يكفيه الاحتمال ولولا انه من باب ارخاء العنان لما سلم الوجود كما سيصرح
ان الكثير المقابل لمطلق الوحدة غير موجود وقال في الاسفار ان مجموع الانسان والحجر
الموضوع بجنبه لا وجود له عليحدة ولو كان مجموع قسمين قسما عليحدة لم ينضبط
التقسيم نعم كثرة حقيقة الوجود في عين وحدتها على ما هو مقتضى التشكيك -
الوجودى لكونها ذات مراتب متفاضلة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك مقتضاه
البرهان والذوق والعيان وهى الكثير بما هو كثير الموجود والكثير بما هو كثير الواحد.

قوله (ص ٦٥، س ٤) : «لست اقول»

وهو الذى تعرض له الشيخ بقوله تعرض (الى آخره) اى لست اعنى بالوحدة فى
قولى الكثير واحد كما انه موجود الوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التى عين وجود
الكثرة السابقة على الوحدة العارضة .

قوله (ص ٦٥، س ٧) : «بل اقول: ان الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقتين متخالفين :

احدهما : انا نختار ان الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لان
الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردنا الكثرة المقابلة الخالية
عن جميع انحاء الوحدة وان لاحظنا ان للوحدة انحاء بعض انحاءها الكثير بالفعل
الذى كالكم المنفصل وان نفس هذه الكثرة وحدة مانجيب بان الكثير بما هو كثير واحد
وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه موجود لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات .

قوله (ص ٦٥، س ١٧) : «والعجب من الشيخ»

حيث استدل على مغايرة الوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و
خصوصية .

قوله (ص ٦٥، س ١٨) : «عين متصلة»

فان الاتصال الوجداني عين الوحدة الشخصية في المتصل و اذا صار مفصولا
صار هويتين .

قوله (ص ٦٦، س ١) : «جوهر عنده»

اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبه و اما اتصال الجسم التعليمي
فمعرضه اما الجوهر الفرد فهو فاحش و اما المجرد و هو افحش و اما الهولي فيلزم
تقوم الجوهر بالعرض و تحصله به .

قوله : افادة الواحد الحقيقي بتكراره العدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد
ومبديها فهو حادها و مفيها مثالا لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .

ظهور تو بمنست و وجود من از تو «فلست تظهر لولاي و لم اكن لولدك»

قوله (ص ٦٦، س ١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافة المبدعية الى العقول والسخرعية الى الالوهة
والسلكوتية الى العناصر والرازقية الى السرزوقين والسالكية الى لسه كين وهما
فللواحد اضافة النصفية الى الاثنين والثلية الى الثلاثة والرابعة الى الاربعة و
نصف العشرية و ربع العشرية للاربعين وكذا اضافة الراسية والعدية و غيرها ومن
هنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاضافة لا من الكيف المختص بالهم لوجوده

فی الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص ۶۶، س ۱۴) : «ومن اللطائف ان العدد.....»

تجد فیها غیر الوحدة فكل عدد من الاعداد التي من النسب الاربع فیہ التباين من الآخر ليس اجزأؤه الا الواحد فالاثان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد و هكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو فی غاية التباين و تكرار الشيء ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغاما بلغ و ظهورات الشيء ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد فی البيت مرة بعد اولى و كرة غيباً اخرى لم يتعدد تعدداً شخصياً او نوعياً و هذا الواحد لا بشرط صار باللحاظات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفة مما هي مشروحة فی علم الحساب و علم الاعداد وغيرهما والماهيات الاخر ليست كذلك مثلاً الجسم المائى مادة و صورة جسمية و صورة نوعية و الانسان نفس و بدن و قس على ذلك و لم يصر الجسم جسماً بتكرار المادة مثلاً و لا الانسان انساناً بتكرار النفس مثلاً فمفهوم الواحد فی مفاهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام : «يا الهى لك وحدانية العدد» اى لك وحدانية آيتها الوحداية التي هي راسمة الاعداد و علة قوامها و عادها و مفيها .

قوله (ص ۶۷، س ۱۴) :

«على ان الفصلين» اى مع ان الفصلين .

قوله (ص ۶۷، س ۱۶) : «ولعدم استقلالهما فى الوجود»

لان الفصل بعض الماهية وليست ماهية تامه انما الماهية التامة هي النوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجية من احكام الماهية النوعية .

قوله : « اذ العلة هناك امر » واحد هو عدم العلة التامة بما هي علة تامة .
يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصية وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوابب تسمى حمية و شرطية متصلة و منفصلة و غير ذلك بتبعيه الموجبات فالعلة التامة لوجود شخصى شخصيه فكذا عدمها والتسجلات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الآخر فى حالة الاجتماع ليس مستقلا و منها ان العلة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى علية الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفة مؤنته فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم .

قوله (ص ٦٨، س ١٧) : « وكما ان العلة الغائية..... »

هى ما يكون تصويره باعثا للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفائدة ما يترتب على الافعال و من هنا قالت الاشاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص ٦٨، س ٢٠) : « انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم »

نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

« نخست اين جنبش از روز اول خواست »

فالكل متأس في ذلك بالسبب المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

ذاته الودود و كيف لا والفعل مقدمة و وسيلة للفاعل لنيل المطلوب الذي يساق له الفعل ليستكمل به و اى مطلوب هو ابهى من الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقد الكمال والاستكمال بالفعال بالصمد الغنى التام وفوق التمام يليق .

قوله (ص ۶۹، س ۵) : «عنصر»

«عنصر» اى مادة لا علّة ماديّة ان كان المستعد له صورة نوعيه كالامهات لصور السواليد او المستعد موضوع ان كان المستعد له عرضاً و صورة شخصيّة كقطع الخشب لهيئة السرير .

قوله (ص ۶۹، س ۷) : «فتكون واسطة و شريكاً»

والعبارة الاولى اولى الا ان الثانية فى لسان القوم اكثر تداولاً و وجه الاولوية ان فيض الوجود يمر من العقل الفعال على الصورة و منها الى الهيولى ولا نغنى بالوساطة او الشركة الا هذا و بينا فى موضع آخر ان لا فاعليّة استقلاليّة للصورة على الاصطلاح الطبيعى فضلاً عن الالهى بالنسبة الى الهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبة الى المنعدم والهيولى بعد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذا الوضع بعد تصويرها بالصورتين اذ العرض متأخر عن الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص ۶۹، س ۹) : «فالعلل لا تزيد عندها على اربع.....»

اى الزيادة بالاعتبار اذ رجع اعتبار عليّة الصورة للمادة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علّةً صوريّةً لها .

ان قلت : يزيد العلل على اربع لا محالة بانضياف الشرط والاكلة والمعد ورفع
المانع ولهذا تريهم يقولون في وجه الضبط ما يتوقف عليه الشيء اما وجوده واما عدمه
او وجوده و عدمه فالثالث هو المتعبد والثاني هو السانع والاول اما داخل في قوام
الشيء او خارج والداخل اما مابيه الشيء بالفعل الى آخر ما ذكرنا في حواشي -
الاسفار .

قلت : الحقها الصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذ الشرط مثلاً اما شرط فاعليّة
الفاعل او قابلية القابل فيكون من صنعها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتنسات
التأثر و كذا في غيره .

قوله (ص ٦٩، س ٢٠) : «فلا بد في تجدد الحوادث من وجود متوسط.....»

فعلّة كل حادث متجدد مجسوع اصل ثابت قديم يشترك الكل في نسبة السعلوليّة
اليه و شرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعة من الحركة الوضعية الفلكية لئلا
يلزم التخصيص من غير مخصص فهي رابطة للحوادث الى الحركات القديمة و الحركات
المستقيمة حيث انهما من السكون داخله في الحوادث المتجددة محتاجة تلك الرابطة
وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسة الفلكية ثم النفس السطبعة ثم
النفس الكلية ثم العقل الكلي «والله من ورائهم محيطاً» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كمنه لافه او
يوصف بالمطلق ايضاً و ذلك لان العموم والانطلاق و نحوهما عند اهل النظر يستعمل
في مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل في حقيقة الوجود و يراد بها سفته و حيظته

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصية الوجود المنبسط فهي المتشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجود عين الشخص لا التشخص بمعنى مخفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصة كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التي هي امارات الشخص ولكن حيثية هذا الشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيطة بل عينها الا ترى ان النفس الناطقة الشخصية كيف يسع رداءشمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحسيّة والقدسيّة والكليّة الالهية وقواها و جنودها بل معكرها و مطاياها ومع ذلك ممنوعة الصدق على كثيرين بل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندر كانت بساطتها اقهر .

قوله (ص ٧٠، س ١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذي قال الله تعالى: «وما امرنا الا واحداً» اي ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذا الوجود امر كن وماهيّة الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكثر في هذه الكلمة بل في الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقّة ظلية «الم تر ربك كيف مد الظل^٢» كما ان وحدة مبدء الكل حقّة حقيقية لم يشذ عن حيطته هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدر الذي يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لو عبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لانه جامع لكل الفعلية التي دونه كما هو مقتضى قاعدة بساطة الحقيقة و ان معطى الكمال غير

فاقد له و كانه لف الوجودات و هي نشره ولهذا قالو: «لامؤثر في الوجود الا الله».

قوله (ص ٧٠، س ١٥) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما حملة (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق ان الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلاً للفعل و جعله اثرأ لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهية اثره .

ان قلت : قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحيل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهية و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصة وراء السطوق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياها اضافة السطوق الى ماهية ماهية لا غير ؟ .

قلت : اولا قد ذكر المصنف (قدس سره) في موضع من السفر الاول ان الساهيب عند اهل الله وجودات خاصة بالحيل الشايح فقط فاستقام الحيل و التطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بسا هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصة هو السطوق المضاف الى ماهية ماهية

١- واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصريف النام الذي لا يكون فيه حد حتى يسد الاطلاق فهو الوجود الحق المطلق الذي لا يكون له فرد من نسخه و ابره الواحداني اسما مطلق عار عن كافة التعينات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود الانبساطي والفعل الواحداني و كلمة كن الساري في الاسماء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومعناه تنزل عن مقام الصرافه فهو مع ذلك مطلق سار في الحقائق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والفلك و غيرها و اعلم ان ههنا تحقيق ذكرناه في حواشينا على المشاعر طبع مشهد ص ١٨٩ .

فبعيد عن مشرب اهل الذوق والعرفان لان الماهية عندهم اعتبارية و للوجود مراتب نعم هذا يناسب المذهب المنسوب الى ذوق التأله .

والبيان الاقرب عندي لكلام هذا العارف المحقق ان مقصوده ان الوجود المطلق صنعه والوجود الخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح الفاء و هذا مفعوله و ذلك « كلمة كن » و هذا يكون و ذلك الايجاد الحقيقي وهذا الوجود بالايجاد و ليس مراده بالاثر هو الماهية اذ لا تفاوت بين الاثر والفعل بمعنى المفعول و ناهيك في ذلك قولهم الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقة الاثر هو الوجود فالثلاثة كلها مراتب الوجود كما ذكره المصنف (قدس سره) في اول الكلام .

قوله (ص ٧١، س ١) : «ولهذا يقال لها الآثار»

اراد بها العكوس اي الماهيات عكوس الافعال التي هي الوجودات الخاصة .

قوله (ص ٧١، س ٨) : «تقدم الذاتى على ذى الذاتى»

وهو التقدم بالتجوهر الذى هو حكم شئية الماهية كتقدم شئية ماهية الجنس والفصل على ماهية النوع فان ما فيه التقدم والتأخر هنا ليس الا بجوهر الشئ و قوامه بحيث لو جاز تقرر الماهيات منفكة عن كافة الوجودات لكان بحاله ولا مدخل للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم الفاعل التام و يلزم ان لا يتصور الماهية بدون الفاعل مع انها تتصور بدون وجودها فضلا عن ايجادها فضلا عن موجدتها .

قوله (ص ٧٢، س ٣) : «واما الثانى فايها كانت مجعولة.....»

في نظم هذا البرهان بظاهره تهافت اذ بناء نفى تعدد الجعل على نفى تعدد الماهية و بناء تعلق الجعل باى واحدة منها او بكلها على تعددها فهذا فى المثل كالنعامة اذا

طولبت باحكام الابل تقول: انى طير واذا طولبت باحكام الطير تقول: انى ابل .
والجواب : ان بناء الاول على نفى تعدد الماهية بذاتها و بناء الثانى ليس على
تعدد بذاتها بل على تعدد حصولاتها فى عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص ٧٢، س ٥) : «خلاف المفروض.....»

اى ان انقلب الكل واحداً بمقتضى الجعل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصير الكل
واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة.....»

ان قلت : هذا من انتقض بل ينبغى ان يقال موافقاً لكلام السائل فهى من حيث -
الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبغى ان يقال متشخصه بدل موجودة .
قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها
مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهى
هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصه ولو بصنع الغير كانت ذاتها بذاتها
متشخصه لان ذاتها مع الفاعل تظم النظر عن الفاعل ذاتها بلا تفاوت و لما كان
التشخص عين الوجود فلو كانت مسهة فى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة
فكانت واجبة بالذات والا لكانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص ٧٣، س ٥) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضاً غير مجمولة لجريته فى الماهية المنتشرة
الافراد كما لا يخفى بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول
ماهيته زيد متلاً يجب حصول غيره لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز

واحد» .

قوله (ص ٧٤، س ٨) : «بل كون الشيء بنفسه متعلق الوجود بغيره.....»

اي الحاجة ذاتية للوجود والذاتي لا يعقل والتعلق عين الحاجة فكونه سبب -
الحاجة معناه انها ليس غيرها سلباً لها كما يقال : الواجب ما يقتضى ذاته الوجود
وهو عين الوجود و هذا ايضاً معنى قوله (قدس سره) فى موضع آخر: سبب الحاجة
هو الامكان بمعنى التعلق والفقر .

قوله (ص ٧٤، س ١١) : «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»

الجوهر هنا بمعنى الذات اي ماهية المعلول ظل لساھية العلة والتقدم والتأخر
بالعلة انما هنا فى الساهيتين وهذا بناء على طريقة صاحب الاشراف: ان التشكيك فى -
الماھية فحيوانية الفيل فى انها حيوانية اتم من حيوانية البعوضة والتحقيق ان
تلك الحيوانية فى وجودها اتم و هذه فى وجودها غير تام والتشكيك راجع الى -
الوجود .

قوله (ص ٧٤، س ١٥) : «لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الموجود.....»

لان الوجود كون الشيء و تحقق الشيء فنفس ما به يتذوت الماهية و يشار اليها
اشارة عقلية هو وجودها لان الوجود ليس امراً ينضم الى الساهية فاذا كانت فيما به
تذوتها و تجوهرها غنية ففى وجودها غنية هذا خلف فالماھية فى تذوت ذاتها
وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص ٧٥، س ٨) : «فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية.....»

وان كان بعد صدورها و ذلك لان قوام الماهية لا يستحق حمل الموجود ولا -

السعدوم ولا يصح شيئاً منهما فان نفسها هي التي مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هي وهي اعتبارية بالاتفاق وانما قال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم او العدم لا يصير مصداق الموجود او الوجود ولو جعل جاعل وعمل عامل لسانع ذاتي كذلك نفس شيئية الماهية لانهما وان لم تكن معدومة لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثية ذاتها التي يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص ٧٥، س ١٦) : «لانا نقول صدور الماهية.....»

يعنى ان كانت نفس الماهية مصداقاً للموجود فنفسها هي التي قبل الجعل و بالاتفاق اعتبارية ولا علاقة له مع الموجودية ولا مع المعدومية وان اضيف اليها شيء كالتساب او ارتباط او صدور او ماشئت فسمه وهي اعتبارية فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود وان كانت اصيلة كالتساب اشراقى و صدور حقيقى و ايجاد حقيقى لا مصدرى فهي الوجود الذى هو حيثية طردالعدم و هي مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهية نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور او الارتباط او الاتساب الى العلة او غير ذلك .

قوله (ص ٧٦، س ٩) : «وهو ليس عيناً لشيء منها....»

بل هو زايد في الجميع عند الجميع وغرض السحوق تحقيق قولهم حسيمة الواجب تعالى هي الوجود اذ كما قال في موضع اخر وقع بعضهم و منهم الاسم الرادى في المرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب و هسهه الى الوجود العام البيهى محقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط البسوط الذى لا قيام له مدورى ولا حلولى بشيء .

قوله (ص ٧٦، س ١٩) : «الفاعل والغاية»

بل هما في الصادر الاول واحد فالعلة الفاعلية هي الغاية- اذ لا يجوز الاستكسال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادة والصورة» اي مادة الفلك الاطلس مخالفة بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعية فاستدعتا الحركة المتشابهة- المخصوصة- فاستدل بها على جسمه الشخصي المحفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له مادة و صورة تبعية اي بتبعية موضوعه .

قوله (ص ٧٧، س ١٠) : «وجدتها كانها شيء واحد...»

فلا تكثر في العلة- الفاعلية- بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شيء واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعلية والقرب بحسب استجماعه للشرايط و عدمه و كذا في العلة المادية- و غيرها بل الاربع كانتها شيء واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكانه هي ومن حيث ان المادة اتصلت بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صنعه والصورة ايضا شيء متدرج في الوجود كما قال (قدس سره) «ثم لكل نجر من- الفاعل...» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والسادة نقصانها والكامل والناقص ليسا فردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشيء واحد ثم الصورة من حيث انها ما به الشيء بالفعل ، صورة هي غاية كما قال (قدس سره) : من حيث انها ما انتهى اليها الفعل والغاية ، هذه قد تكون هي العلة الغائية- المعقولة- للفاعل والمعقول متحد بالفاعل وايضاً العلة الغائية هي الفاعل كما سبق .

وايضاً الصورة الخارجيه عين الصورة التي في عالم الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح المادة والمعلوم متحد مع العالم و ايضاً الغاية كمال الصورة فالصورة الكمالية للسريير جلوس السلطان عليه والصورة التاميه للكتاب قراءة القارى اياه . وقوله : والغاية ايضاً فاعله من جهة .

قد مرّ وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليه الفاعل ان كانت علة غايه و غرض من جهة اي : من جهة استكمال الفاعل الامكاني به . و غايه من جهة اي : من جهة انها تدعو الفاعل على الفعل .

قوله (ص ٧٨، س ٢) : «ومن هاهنا يعلم»

اي من ان المادة من انقص مراتبها الى اعلاها شيء واحد فالسادة الاولى والسادة السجسة والسادة النوعية و هكذا الى الجسد الانساني والحيواني و غيرهما التي وجود العشق والشوق فيها ظاهر؛ كلها واحداً فاذا كانت هي عين السادة الاولى و كسبها و كمال الشيء «هو هو» فعشقتها و شوقها عين عشق الهيولى الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسود» هذا ايضاً من الافعال الشبيهة فان فاعل للسواد الدخان لا النار ولو سلم ان السواد من النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات الافعال والحركة ايضاً سخونة لانها طلب والطلب سخونة «ما» حتى عرف السيل والارادة في السلوك بانها جرة نار تنقدح في القلب وهذا كما قلنا ان التهب في النور تعالى باهرية نوره على كل نور و في النفس حالة نفسانية معنوية . و في اليد غليان الدم وانتفاح الاوداج او انعكس الامر ونقول: السخونة حركه . و لذا كلما اشتدت السخونة اشتدت الحركة كما في النار .

قوله (ص ٧٩، س ١) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده»

اقول : احق ان يقال ان فيه شرط زيادة على سخيّة الوجودين فانه لو صار البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سخيّة من السواد الموجود و معلوم انها لا يكفي؛ ففرض الشيخ في رسالة العشق ايضاً هذا فبعلاوة سخيّة الوجود لا بُد من السخيّة في الساهية^١ ايضاً كما قال : فيها: كل منفعل ينفع بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة الناريّة تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله و هو شكله والمسن انما يحد السكين بان يضع في جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملاستها» انتهى .

قوله (ص ٧٩، س ٨) : «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض^٢ عليها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفى بهذه المواضع بل ينادى في جميع كتبه وفي هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة في الفعل والفاعلية ليست الا لتشان وبالجملة المباينة الصفتية كافية في الفاعلية الحقيقية كما قال على عليه السلام : «توحيدة تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة» .

١- واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعللة لا بد وان تكون السخيّة موجوده حتى يصدر المعلول الفياضة و لهذه السخيّة يؤثر عقل الاول في الثاني و يؤثر الجوهر الجسماني في العرض التابع له والحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجعولة حتى تكوز السخيّة بين الماهيات و قد صرح به صدر المتألهين والحكيم المحشى ومن الادلة على اصالة الوجود : ان السخيّة مما هي لا بد منها في العلة والمعلول والماهيات بذواتها متباينات ولو كانت العلية والمعلولية بين الماهيات يلزم صدور كل شئ عن كل شئ .

٢- المفاض...خ،ل

قوله (ص ٧٩، س ٩) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والاخر فعلاً»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثية القوة معاندة لحيثية الفعلية كما هو مفاد دليل القوة والفعل الذي هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التمثيلات الكثيرة في باب الحلول والعلية والتفرقة بين المركبات الخارجية والعقلية وغير ذلك^١.

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافق بعض كلماته بان نسبة المادة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتمام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكمال السواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف وهذا نقصان ذاك لا انه كمال الظلمة والظلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحدان .

قوله (ص ٨٠، س ١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر في جانب المادة القوة والابهام والعناصر مادة المواليد فالصورة الواحدة والتعين الواحد مانع عن السادية فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص ٨١، س ٤) : «وستطلع على برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول»
التي هي جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضية الجنس للفصل ولا اعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فلتكن وجودات .

١- والعق ان التركيب الانضمامي ينافي الحمل والمبهم متحد في الوجود مع المتحصل والحكيم المحشى قد خلط الاعتبارات .

قوله (ص ٨١، س ٥) : «انا قد وضعنا قاعدة»

ذكرها في مباحث الصور النوعية من الجواهر والاعراض من الاسفار^١ ملخصها انه اذا تركيب امر تركيباً طبيعياً له وحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوكها وارتدت ان تعلم حال الاخر هو جوهر او عرض فانظر في درجة وجودها ومرتبة فضيلته بحسب الاثار فان كان وجوده اقوى مما تحققت جوهرية وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المركب الحقيقي بالعلية والمعلولية والتقويم والتقويم .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية الى ذلك الاقوى لازم والى الاخر مقابلهما فيكون ذلك جوهر او عرضاً و ان كان جوهر او عرضاً كان مادته لوجوب احتياجه الى الجوهر الاخر والا لم يتحقق التركيب الحقيقي وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس ونشك في ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلوم ان الاثار المرتبة على وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج في تنوعه الى النفس كما ان كل مادة مجسمة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية فيعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص ٧١، س ١٨) : «لما ذكره المحقق الطوسي»

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لا يوصف بها لا مادة له في الخارج» ولا في نفس الامر بل ماله مادة

ايضاً لجريان المناط الذي ذكره (قدس سره) من ان الامكان عدمي الا انه يوصف بالامكان

١- اسفار اربعة جواهر و اعراض ، طبع طهران ١٢٨٢ هـ ص ١٤٠ .

الاستعدادى الذى هو موجود والاتصاف به من باب تحقق الطبيعة لا من باب سلب الطبيعة .

قوله (ص ٨٢، س ١٠) : «اذا الامكان مفهوم عدمى.....»

حاصله ان الامكان سلب الضروريتين وسلب الطبيعة بسلب جميع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحة سلب الضروريتين عن مرتبة من مراتب نفس الامر و هى مرتبة الماهية من حيث هى لا يصح سلب الضروريتين عن مطلق نفس الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، فبمجرد سلب الحركة عن زيد فى بيته مثلاً مع كونه متحركاً فى السوق لا يصح سلب الحركة عن زيد فى نفس الامر ؛ فالضرورة فى المرتبة مسلو به عن العقل الكلى ولكن الضرورة السابقة واللاحقة حقتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام المبدء الاول الذى لا يمكن من عدم المعلول الذاتى له غير مسلو به عنه .

قوله (ص ٨٢، س ١٤) : «فلا بد له من مادة و موضوع»

هذه المادة هى المادة بالمعنى الاخص ولو اريد معناها الاعم اى حامل الاستعداد. فموضوع العرض و متعلق النفس ايضاً مادة وهى بهذا المعنى فى قولهم: «كل حادث مسبوq بمادة و مودة» .

قوله : «او انفعالات» واذا كانت القوة انفعالية فهى مبدء قابل للتغيير من آخر من حيث هو آخر فاطلاق المبدء على الفعلية والانفعالية فى التعريف من باب عموم - المجاز .

ثم ان القوة بالمعنى الاول اى مبدء التغيير يستعمل فى مباحث القوى والطبايع ومباحث النفوس والقوة التى تقابل الفعل يستعمل فى مباحث السواد التى تقابل -

الضعف في مباحث الكيفيات من القوة واللاقوة .

قوله (ص ٨٣، س ٥) : «وقوة الفاعل قد يكون محدوداً.....»

وجه الضبط بقول تفصيلي ان يقال : قوة الفاعل اما ان يكون على فعل واحد واما ان يكون على كثير و كل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوة على الواحد - العديمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومه له والمقومه - اما في البسيط و اما في المركب بالتفصيل الذي ذكره في مرحلة القوة والفعل من الاسفار .

قوله : «وقد يظن فيفسرون القدرة بصحة الصدور واللاصدور» والصحة امكن وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و قد يفسر بوقوع الترك وقتاً ووقوع الفعل وقتاً وهذا انقطاع الفيض .

قوله : «يصدق عليه انه لو لم يشاء....» لانه عالم مريد واستحالة عدم المشيئة لانتها عين ذاته تعالى ولان تمامية وجوده و محكمته و تكلمه لا يقتضى قطع الفيض فعدم المشيئة عدم هذه .

قوله (ص ٨٣، س ١٨) : «مضطر في صورة مختار»

وذلك لان الداعي يسخره و يقسره على الفعل ولولاه لم يفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالى فلا مختار بالحقيقة الا هو «وهو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص ٨٤، س ٥، ٤) : «بل لشيء لم يكن في نفسه متحركاً»

«الاضح زيادة» الفا «او» حتى» على قوله : «لم يكن» وقس عليه الكلام في قوله قدس سره «يكون السخونة فيه بالقوة» والمستتر في «لم يكن» عايد الى المتحرك والبارز في كلمة «فيه» الى الحار .

قوله (ص ٨٤، س ١٤): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث»

اي حدوث الاستعداد الذي هو بل ذاتها لان جنسها مضمن في فصلها و فصلها مضمن في جنسها فانها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد؛ لقبول صورة بعد صورة كلاهما اي الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلا جوهر اما الصورة فظاهر و اما الاستعداد فلائه حقيقة الهيولى التي هي جوهر ولا غرو في كون الاستعداد جوهرًا فكما ان العلوم والارادات والقدرة وغيرها تنتهي الى علم قائم بذاته و ارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات ينتهي الى استعداد قائم بذاته هي الهيولى فظهر حقيقة قوله (قدس سره): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث» .

ثم الاولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحكمة العرشية التي تتلوها كما لا يخفى وفي بعض النسخ ليس قوله : «فالحركة لما كانت...» معنونا بالحكمة العرشية ولا بعنوان آخر .

قوله (ص ٨٥، س ٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها» .

ان قيل : التجدد ذاتي لهذا المعلول الذي هو الحركة العرضية التي في المقولات الاربع العرضية والذاتي لا يعقل كما تقولون انتم في اصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن العلة القديمة: ان تجددها ذاتي و وجودها عن العلة . قلت : لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات فلينته الذاتية في التجدد الى - الطبيعة الجوهرية - لان الاعراض في ذاتها وصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس سره) وايضاً لو كان التجدد ذاتياً للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كما قال السائل

كانت الطبيعة فاعلاً الهياً والفاعل الالهى هو مفيد الوجود و مفيد الوجود هو تعالى والفاعل الطبيعى ليس الا مفيد الحركة وهو ليس الا القوى والطبايع ومن البرهانات والمتفق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية الى الطبيعة حتى عرفت بانها المبدء الاول للحركة والسكون فنفس تجدد الاين و تجدد الكم و غيرها مستندة الى الطبيعة والوجود اجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجدد الطبيعة ذاتياً لها ووجودها مستنداً الى الله تعالى و ايضاً قسموا المحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة واما محرك بمعنى انه مفيد وجود الذات المتحركة و هو الفاعل المفارق .

قوله (ص ٨٥، س ١٩) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى الجسم.....»

دليل آخر على تجدد الطبيعة فى ذاتها مبنى على عدم تأثيرها فى مواد انفسها التى هى محالها لعدم امكان الوضع بينهما فلا تقدم بالعلية بين الطبيعة والحركة والاثار الاخرى بل بينها تبعيئته بالذات والحركة تجدد امر و ذلك الامر هو الطبيعة فمبدء الجميع امر اجل من الطبيعة الا ان فيض الوجود يمر اولاً على الطبيعة ثم على الاثار الاخرى من ذلك المبدء الاجل لكنته الزامى لا برهائى والالزم تعطيل - القوى والطبايع جل عن ذلك و من يثبت القوى والطبايع و يسند التأثير مطلقاً اليها يقول باشتراط الوضع عند تأثيرها فى المواد المنفصلة عن موادها لا فى مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مغل عنهما كيف و دليله الاول مبنى على كون الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذا الدليل يناسب مذاق الشيخ الاشراقى حيث يسند كل الاثار التى

فى عالمنا هذا الى الصور النوعية^١ المفارقة اعنى العقول العرضية التى من الطبقة المتكافئة .

قوله (ص ٨٦، س ٤) : «وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة»

كلام خطابى تلخيصه : انهم لم يقصدوا التعليل لافى قولهم : حرّ طبيعى . ولا فى قولهم : برد طبيعى ، و شكل طبيعى وحيّز طبيعى ، و نحوها ولا فى قولهم : قوى نفسانية . اذ لو قصدوا التعليل لنسبوا الحرّ والبرد والحيّز والشكل الى النفس اذ فى ذوات الانفس المبدء للاثار هو النفس لا الطبيعة عند مسندى الاثار اليهما فلا يسوغ لاحد ان يتمسك فى اثبات ان الاثار الطبيعية معاليل الطبيعة بقولهم حركة طبيعيتها او حرّ طبيعى او برد طبيعى او نحوها .

قوله (ص ٨٦، س ١١) : «والفرق بين هذين القبليين»

اى بين النفس والطبيعة او بين النفس والطبيعة و بين توابعهما من قوى النفس و

١- واعلم ان هذا الدليل يناسب طريقة المصنف العلامة لا الشيخ الاشراق والحكيم المحشى ذكر هذه المناقشة فى حواشيه على الاسفار ونحن قد ذكرنا فى تعليقه كتبناها فى هذا الموضع من الاسفار فى جواب مناقشة الحكيم المحشى: ان المصنف لا ينكر الصور النوعية بل يشبها ولكنه يقول: باحاد الطبيعة والحركة كما يقول بانحاد النفس مع جميع قواها العالية والساقطة فاحاد الصور النوعية اى الطبيعة مع الحركة امر اقام البرهان عليه فى الاسفار والعجب من الحكيم المحشى كيف اشبه عليه الامر و ظن ان هذا البرهان يناسب مذاق الشيخ الاشراقى و قد قلنا : ان الطبيعة والحركة معين فى الوجود فالطبيعة امر مجدد سبال والحركة نفس تجدها و هذا الاحاد يجرى فى الكيف والكم الطبيعى والوجود الواحد يمر على الطبيعة والكم والكيف فى الجوهر وفى العرض عرض نظير ما قالوا : ان فى الوجود يصل اولا و بالذات الى السور و يمر منها ويصل الى المادة والركيب بينهما احادى والرب عنلى فافهم و نامل و دأب المصنف العلامة فى المباحث العقلية ان يكلم فى تحقيقاته الخاصة على مذاق القوم و يعيم البراهين على مراهم ثم يسند على اقامه البراهين على طريقته والبراهين الى اقامتها على الحركة الجوهرية المبسطة على كون الطبيعة مبدء الحركة انما هو على مشرب القوم التاليين بمسنديه الطبيعة للحركة

صفات الطبيعة .

قوله : «كالبخار» ان قيل : لو تم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه و بين الهواء ثم نقل الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هو محال .

قلنا لما كانت الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاً عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسؤال - المذكور في اواخر الهيات الاسفار: من انه لما كان الشدة والضعف امرين نسبيين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هو العقل الاول و بين الثاني نور اخر لا يصل في شدة النورية الى الاول ولا في ضعفها الى الثاني ثم بينه و بين الآخر نور آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات - لعقول شيء واحد ولا فصل و بينونة في الوجود بينها .

قوله (ص ٨٦، س ١٧) : «لزم خلو المادة عن صور العناصر»

كلها في زمان و هو زمان الخلو عن الواسطة و لعلك تقول: هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة في الآن لا في الزمان لان ذلك المفصل آني لا زماني فالجواب انه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضى فين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكوّنة لو لم يتحقق زمان لزم تتالي الآئين بخلاف الطريقة المحققة التي ذهب اليه المصنّف

١- قال صدر الحكماء في الاسفار «قسم الاهيات» و «حواشي حكمة الاشراف» : ان ههنا شكا غويصا

عرضناه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين، ولم يات «ياتو» بمشبع . ثم اجاب عن الاشكال .

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضى اذا الحركة متصلة واحدة سيّالة في عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالاً و نقصاً حتى يؤدي الى الواسطة ثم الى السخافة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال - المساوق للوحدة الشخصية .

قوله (ص ٨٧، س ١) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون فى تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه والتنزيه .

قوله (ص ٨٧، س ٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب.....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بسا هي مادة مبهمه واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر فى المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يسكن ان يكون صورة متحدة مع المادة مع انخفاض مقامها التجردى.

قوله (ص ٨٨، س ٩) : «فالمادة التى تتصرف فيها النفس.....»

اي المادة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولا وبالذات هي هذا البدن الطبيعى بل البدن النورى السالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه علاقه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعىين فى السحر والسحرى والى الخادمة بالقسر كقوة للبدن الطبيعى كذلك الطبيعة المجهولة على جسمه الطبيعى من منع النفس كقوة محرّكة فى البدن السالى.

ثم انه لما كان السؤال المذكور فى طبيعته جدياً فى ابدن نعرض فى لعمريه لجوابه بان البدن ايضا بدان «بدن طبيعى» و «بدن سالى» والسالى مصروف فيه اولا

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلال والطبيعي سواء كان الروح البخارى الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفى كون البدن المثالى متصرفاً فيه فى النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعى لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيراً من قواها راکدة ؛ والنفس مبصر ومستمع وبالجملة تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالى .

قوله (ص ٨٨، س ١٤) : «واما سبب الموت الطبيعى»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى ما فوقها بالحركة الجوهرية آنا فأنا و قله مبالاتها بالفطرة الاولى بالبدن بل تكون شديدة العناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ ترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشمة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجيلة، شعرت اولم تشعر، والكاره للموت انما هو الوهم والخيال بل هما ايضا فى شغل الذهاب اليه بالترقى والتحول يوماً فيوماً وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ما تخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سر آخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هو تام الحواس وله

تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخى كما هو مذهبه (قدس سره) .

قوله (ص ٨٩، س ٧) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اي الحركة في المقولات الاربع العرضية بمنزلة شخص روحه حركة الطبيعة-
اذا الاعراض كلا تابعة للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الا ان
السيال و روحه الدهر اي وعاء الثابتات و روحه السرمد اي الجارى مجرى الوعاء
للواجب و صفاته .

قوله (ص ٨٩، س ١٥) : «تذكرة»

ما في هذه التذكرة يؤكد ما قلنا في بعض الأدلة على الحركة الجوهرية انه
الزامى لا برهاني اذ التفصيل في امر القوى والطبايع ان الاشاعة قالوا بابطال القوى
والطبايع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلا واسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و
كلاهما باطل والمشأون سيما الطبيعيون مصررون على اثباتها والحق و هو الاستفاد
من كلمات المصنف (قدس سره) انه لا منافات بين كون الآثار مستندة الى القوى و كونها
مسخرة بايدي ملائكة الله فاذا لو حفذا التعينات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا في
كون الصورة علة للهيولى من ان فيض الوجود يسر من لسبب فلا تستند شيء اليها
اذا ايجاد فرع الوجود .

قوله (ص ٩٢، س ٢) : «فموضوع العلم الطبيعي»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك. وعند محنفيهم الجسم من حيث هو و يقع
في التغير لادخال مباحث الكون و نحوها لانهم دفعين عندهم لان العلم بحسب عند
المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذلك الجسم المسمى و
هي الطبيعة حركة وجودا عند (قدس سره) و قد سبق من هذا .

١- لان الحركة لا تكون ماحرة عن ذات الطبيعة بل تكون عن الطبيعة، والحركة و متحرك والزمان

قوله (ص ٩٢، س ١٤) : «فرمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمنة حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث - النفس الانسانية السيالة بما هي نفس جميع ازمناه بقائه اي احداثاته فجعلها و تخمير طينتها لا يتم بجعلها في ايام الرضاة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال في حدّ الانسان : حيوان ناطق مائت. فهكذا في احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمنة حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا بالتدرّيج و ذلك من نقصه الذاتي لان له وجوداً امتدادياً سيّالاً ولا فتور في الجاعل لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته في «ستة ايام» هي مدّة عمر العالم ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهي مدّة ايام دعوة اولى - العزم من الرّسل الستة فمدة بقاء كل نبيّ منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف سنة باعتبار مظهره - الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبي عند الله سواء كان الفاً نجومياً او آفاقاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم «صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التي هي دولته الحقّة ثم ان القول بالادوار والاكوار عند الاشراف المحققين معارف يناسب المقام ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضيّة - للاكوار الطبيعية - واما بحسب السلسلة الطولية - النزولية - في الايام الستة - ايام بروز التعيّنات

متحد مع الحركة في الخارج لانه من العوارض التحليلية لوجود الحركة بناها عليها لا يمكن تصور الجسم من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعدا آخر و هو الزمان فافهم و تأمل في ما ذكرناه و انه بالتأمل جدير و هذا اقوى من الدليل الذي اقامه «اينشتين» على اثبات البعد الرابع لان الزمان بعد موجود في صريح وجود الجسم المادى .

واختفاء نور الحق سواء كان من فرط الظهور او باعتبار الحجب النورية الاسمائية او باعتبار الحجب الامريّة والخلقية وهي: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت له طبقتان طبقة عقول مرتبة يقال لها عقول طولية و طبقة عقول متكافئه يقال لها عقول عرضية .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هي النفوس الكلية واسفل و هي مثل " معلقة، واما الاحدية والواحدية فمستناه اذ لا خلقه هناك و نزول القرآن في هذا الوجه وما يليه انما هو من مرتبة العلم العناني على اعلى مراتب وجود الختمى «صلى الله عليه و آله» واما بحسب السلسلة الطولية العروجية فالايام الستة هي ستة من اللطائف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسر والخبى والاخفى» والسابعة مستناة لانها مقام الفناء لا الخلقه .

اعلم انه لا بد ان يلاحظ العارف البصير فى الكل ما فى كل كل «مخلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» و يعرف ان هذه التحولات والسيرورة الى الله طويّة لا عرضية فى الكل كما فى كل .

قوله : «يكون مبدعاً» هو الهيولى .

قوله (ص ٩٤، س ١) : «فه سبب اذا ثبت قسمة امتنع عدمه»

وعكس نقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه بل هو حادث . و كل حادث

ممكن والامكان منط الحجة الى السبب .

قوله (ص ٩٤، س ٣) : «خلاء غير مناه او طلعة او حاوية»

وقد يؤل بان مرادهم السبب القابلى الذى هو الهيولى و معلوم ان فلسفة و

هاوية و خالية عن جميع الحلى والخلل من الصور الجوهرية و العرضية فى ذاتها

وابتداء السلسلة الطولية الصعوديه .

قوله (ص ٩٣، س ٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ما الفرق بينه و بين سابقه اعنى قوله : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذورا دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طولياً لان القابل يجمع المقبول وهنأفى المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوز عندهم .

قوله (ص ٩٤، س ٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيؤ الذى فى المادة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنا مع المادة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففي المادة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان لامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسما ن قسم يحصل فى المادة المستعدة وقسم يحصل معها واما الامكان ففي كلا القسمين فى المادة سواء كانت مادة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد الطرفين .

قوله (ص ٩٥، س ١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اي على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فلا يحسم مادة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معها بالعرض وان كان الاصول

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لا يخفى .

قوله (ص ٩٦، س ٢) : «فالحركة اذن كمال اول لشيء لا من حيث هو انسان.....»
 هذا التعريف لارسطاطاليس و قد بيّنه الشيخ بياناً مبسوطاً والمصنف (قدس سره) بيّنه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الاوّل قد يقال و يراد به انه ليس كمالاً ثانياً بل هو ما يتم به نوعيّة النوع وهذا ليس بمراد هنا .
 وقد يراد به انه : كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تماميّة النوع و هذا هو المراد هاهنا ؛ فالحركة كمال اول بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا من جهة الانسانيه - مثلاً - اذ من هذه الجهة كماله الاوّل صورته النوعيّة التي هي النفس الناطقة .

قوله (ص ٩٦، س ٤) : «وظن قوم هذا الظن وان كان باطلا»

من حيث ان الحركة - تجدد الطبيعة - لا الطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهرية - لان الحركة - في مقام وجود الطبيعة لافي مقام ثانياً فقط والوجود هو الذات النورية للشيء سيما على اصالة الوجود .

قوله (ص ٩٦، س ٥) : «بل هي متحركة الطبيعة»

فان تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء متأصل انما الشيء المتأصل هو الشيء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما فانهما ليسا بشيء متأصل والا لكان الحدوث حادثاً والتأثر متأثراً و تسلسل الامر الى غير النهاية :
 فالتسويد ليس سواداً..... متفرع على ان الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة.

قوله (٩٦، ص ٨) : «لاستحالة اجتماع المثليين»

وللزوم التركيب في العرض وللزوم كون معنى الحركة في المقولة ان يكون المقولة موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص ٩٦، س ١٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»

يستنبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهرية اذ الخروج من شيء الى شيء اذا كان بنحو الاتصال والتدرج كان حركةً فالطبيعة السارية سايلةً عنده كما عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص ٩٦، س ١٩) : «ومن هاهنا يعلم»

اي من قوله : «بل يكون له في كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً: «وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية»

قوله: «والقائل بالاشتداد الكيفي» ينبغي ان يراد بالقائل شخصاً معيناً كابي على لا المفهوم الكلي ليحسن اردافه بقوله: وجماعة ممن في طبقتهم. كما لا يخفى .
قوله : «في مسافة شخصيته» لموضوع شخصي» تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً على شخصيته الحركة بشخصيتها .

قوله (ص ٩٧، س ١) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلي»

وحيث لم يكن التوسطية موجودة كالتقطعية وهذا باطل بل له سعة وجود في الخارج غير مرهون بحددين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء بسريان وجه الله البسيط في السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعودية والسلسلة العرضية من غير انثلام في وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمة للقطع وبالانسيال الراسم للزمان.

قوله (ص ٩٧، س ٢) : «فيكون المرسوم منه.....»

لان الراسم كروح للمرسوم فمزلته منه منزلة النفس من البدن في آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته البيئية بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه الحركة بالقوة مادام المتحرك متحركاً او متعلق بعدم التناهي و فعليّة بسبب ماهيات الجواهر النوعيّة كيف و اذا كان اختلاف الاعراض موجباً للقسمه الفعلية - الخارجية - كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق اولي لكن الماهية - انتزاعية على - التحقيق و ايضاً يجرى في السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة في قوة»

اذ الهيولى امر بالقوة والصورة اذا فرضت سيالة ايضاً بالقوة فليس هنا موضوع بالفعل ولكن سيجيء في اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذي من المبدء الذي المنتهى امر بالفعل لكنّه بالفعل الزماني لا الاتني ولا الدهري بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذي كالتوسط و هو اقوى من المتصل .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «او يكون مقدار» ما لازم تشخصه.....»

الاول كان مذهب القوم و هذا على ما هو التحقيق عنده (قدس سره) من ان التشخص بالوجود والعوارض امارات الشخصية و كلمة ما الا بهاميه بالنسبة الى المقدار الصغير او الوسيط او الكبير على سبيل التمثيل لو اعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام التعيين فان مقدار ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار - الصغير مثلاً لازم تشخصه .

قوله (ص ۹۸، س ۱) : «لا ینفک عن مقدار»

کیف و تفاوت الجسم الطبیعی لازم البقاء عند الخصم والتعلیمی بالاطلاق والتعین والعروض عروض غیر متأخر فی الوجود .

قوله : «فان الموضوع الجسمانی لا یخلو عن وضع» فان الوضع ایضاً لازم غیر متأخر فی الوجود فان الجسم فی مقام ذاته الوجودیة ممتدّ وفيه ترتیب و وضع بمعنی نسبة اجزاء الجسم بعضها الی بعض و نسبة المجموع الی الخارج ولو یکن الجسم فی مرتبه ذاته الوجودیة ذا وضع و ترتیب کان نقطة او مجرداً .

قوله : «ولیس یمنع تبدل انحاء الوجود» و یمکن ان یجاب بعکس ذلك بان یقال: التبدل فی المفاهیم دون الوجود ؛ فان وجود ما هو کالتوسط من المقولة الذی فیها الحركة واحد بسیط و ان کان سیّلاً باعتبار نسبة فان کنقطة رأس مخروطه ترسم نقطاً و تتحد بها بل خطاً لاتصافها و اما وجود ما هو المرسوم منه کالقطع فانه ایضاً واحد علی سبیل الاتصال و فی کل مرتبة ینتزع منه مفهوم کتبدل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانیه و هی بالنفس الناطقه ولا تصیر انواعاً الا اذا وجدت بالوجودات المتفرقة .

قوله (ص ۹۹، ص ۶) : «البحث الثالث انه قد ثبت.....»

هذا ایضاً جواب بطریق الحل فكان الاولی ان یقال هناك ان فیہ ابحاثاً و جعله بحثین لكون الاخرین بحثاً بطریق الحل فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحدته و شخصیته بالمقایسة الی بقاء الموضوع وهو الهیولی فی الانقلابات بل هنا اولی من هناك للاتصال فی الحركات وما فیها الحركات .

قوله (ص ١٠٠، س ٢) : « كما ذهب اليه الرواقيون »

اللام للعهد الذّهني لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان الامتداد الجوهرى صورة جسيمة و هي الجسم عندهم لان الجسم بسيط و هو هيولى لان فيه قوة الحركة والسكون و غير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله المشائون من ان الهيولى لا تعين لها اصلاً بل هي مع المتصل متصله ومع المنفصل منفصلة تقول به فى الصورة - الجسيمة فهى مع الجسم التعليسى الواحد متصل واحد و مع الجسم التعليسى المتعدد متصل متعدد و فى نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجى فى شرح التجريد من قبلهم يؤدى الى هذا لانه حكم الهيولى اجراه الى الصورة وفى الحقيقة انكار للجزء الصورى و كذا من يقول ليس فى الجسم الا اتصال واحد و هو اتصال الجسم التعليسى والطبيعى متصل باتصال التعليسى والتحقيق ان التعليسى متصل بالاتصال الجوهرى الذى للصورة الجسيمة والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان التعليسى قدر الطبيعى ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت فى مرتبة ذاتها اما جوهرأ مجرد فكيف يعرضه السقدار او جوهرأ فردا و هو باطل و اما هيولى هذا خلف .

قوله (ص ١٠٠، س ٧) : « وكما ان السواد فى اشتداده له فرد شخصى من الوجود الزمانى »

يعنى ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل فى الموضوع انما هو بالفعل الزمانى كما اشرنا سابقاً وان لم يكن الافراد الاكينة ولا الزمانية الا بعاضيه من السقوله التى فيها الحركة بالفعل بل بالقوة فانها منطوية فى ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزمانى .

قوله (ص ١٠١، س ٧) : « واعلم ان ما ذكره مغالطة »

يعنى ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شىء من درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة اولا بشرط بمعنى الجنس اذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة -

الحقايق مواطاة فهو هي فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا الكذى هو -
الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل نقول الموضوع هو زيد
المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (١٠٢، س٣) : «منها انها طالبة لاجيازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قرّر فى
موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثاً لكان مسبوقاً بمدة» والمدّة قدر حركة -
الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضاً لو كان محدثاً و منقطعاً لزم الانقطاع -
الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب
العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامسك عن
الجود ولا تزيده كثرة العطاء الا جوداً وكرماً و ايضاً لو كان محدثاً لاحتجنا الى
جسم آخر يكون بحركته رابطاً له الى القديم والحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان
يكون حام للحركة الغير المتناهية .

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى الالجهة جهة و
ايضاً لم يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لائهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما
لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه و ايضاً لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا
ربط الحركات المستقيمة العنصريّة المتناهيّة بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة -
الدورية الغير المتناهية وانقطع الفيض و هو محال .

قوله : « فلا بدّ لها من قوة عقلية » لان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر الا بامداد علوى عقلى هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدء الفاعلى للفلك والثانى باعتبار المبدء القابلى .

قوله : « يدل على وجود مدبر عقلى » سيما فعل التصويرات التى هى احكم و اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطال المصورة وهذا على طريقة الاشراقين و بعض الملتين القائلين بابطال القوى والطبايع ظاهر فان الشيخ الاشراقى قد اسند افعال النبات وغيرها الى ارباب الانواع و اما على طريقة المشائين والمصنف (قدس سره) الذين لم يبطلوها فهى مسخرة بايدى العقول والملائكة اذ ربط المبادئ المقارنة السافله بمبدء المبادئ تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادئ العالیه المفارقة لعدم السخية بين السوافل واعلى الاعالى .

قوله (ص ١٠٢، س ١٤) : « و بحسب النوع امر عقلى..... »

اذ كما ان للنفس عناية بيدن شخصى فرب النوع اعانة بجميع افراد النوع كانه نفس له .

قوله تعالى (ص ١٠٣، س ٤) : « ما من دابة ، الا آية ^١ »

لعل نواصيها ارباب الانواع التى هى العقول العرضية او اسماء الله عند العرفاء و ربي على ^٢ صراط مستقيم اى رب الانسان هو الوجود الاوسع الاتم و هو اسم الله -

١- س ١١، ي ٥٩

٢- ما من دابة... لعل فى الآية اشارة الى ارتباط الحق مع كل شىء بالوجه و هو تعالى اقرب من كل قريب و اقرب اتم من قرب الشىء الى نفسه و علم الانسان بذاته و صفاته معلوم حضور الحق و قرره و علمه بالحفايق لان نسبة الوجود الى الحق بالوجوب والى الخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص ١٠٣، س ١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفة وانهاج متفاوتة على سبيل -
الشعور فهي بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضاً على ضروب .

قوله (ص ١٠٣، س ١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن
الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت
الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهي قسريّة وان كانت وصفا بحال متعلقه فهي عرضيّة .

قوله : «اما اولا فلتناهي الاجسام» ان قلت : عدم تناهي الاجسام لا يلزم من
فرض المحركات المتحركات الغير المتناهيّة اجساماً يلزم عدم تناهي الابعاد و ان
كانت جسمانيّاً يلزم عدم تناهي العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهي الاجسام يلزم
على اي تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول
سرياني في الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدد الجسم والنفس بما هي لها تعلق بالبدن
فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك
من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهرأ و يحرك الجسم ايناً بل يتحرك
ايناً ايضاً كحلق القيد .

قوله (ص ١٠٤، س ١٦) : «بالكلام فيه»

لأنها مثله في استواء نسبتها بالطبع اي بالذات لا بالزمان اذ كما ان العناصر

١- في النسخ التي رأيناها «فلتناهي العلل.» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجودة عند المحشى

الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» لذا اتعب على نفسه واركتب هذه التكاليف

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر في عدم الخلاء في جوفها .

قوله (ص ١٠٥، س ١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانية اشمل واسبق من الكمية والكيفية ثم الوضعيه اسبق من المكانية لحدوث المكانية وحاجتها في الربط الى القديم الى الوضعيه لفلكيته لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمه بالاستقامه والرجوع لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانية لكونها من جهة الى جهة يحتاج الى موضوع الوضعيه لتجدد الجهة .

قوله (ص ١٠٥، س ١٢) : «لا تقبل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شيء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شيء .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لانها من السكون الى السكون فهي منقطعة فيلزم قطع الزمان وهو محال وفي قوة تناهي فيض الله و نفاذ كلماته و افول نوره ودل كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدارها وهي موضوعه ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدارها و هي ليست موضوعه له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول

كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبر الذراع و كذا المثقال يوزن - الاسنار و هو الرطل وهو المن و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما ان المثقال يتطرق الى اوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس .
قوله : «يتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل والاولى يتفاوت الحركات او
يتفق .

قوله : «في المقادير الممتعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة
كالوضع الفلكي .

قوله (ص ١٠٦، س ١٠) : «من جهة انقسامه»

اي يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمي الذي للزمان بالزمان اذ تقسيم السقدار تعديد
له فكما ان الجسم التعليمي مقدار الجسم الطبيعي ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله
والطبيعي في نفسه لا قدر و مساحة وعددله بل لا يعتبر فيه التناهي لان من تصور
جسماً غير متناه فقد تصوّر جسماً لا جسماً لا جسماً كذلك الحركة في ذاتها لا قدر و
عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها وه كما ان الاشياء الطبيعية في الزمان
بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك
نفسه و حركته واقعان في الزمان كما سيأتي وقد يشك فيه لانهما منشأ الزمان ولا وجه
له لان استعمال كلمة في في المواضع مختلفة فالزمان في حركة الفلك من قبيل العرض
في الموضوع و حركة الفلك في الزمان من قبيل الجسم الطبيعي و في التعليمي اي
محدود و مسموخ به كالموضوع به كالموضوع المحفوف بعوارض .

قوله (ص ١٠٦، س ١٤) : «لكان ممتعاً»

اي ممتنع الكون لان الكلام في الكائن الممكن امكانا استعدادياً .
قوله : «فلحدوث علّة محرّكة» لان علّة الحدوث حادثه اذ لا ربط للحادثات
بالقديم .

قوله (ص ١٠٧، س ٥) : «فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع.....»

التفصيل ان هاهنا اموراً اربعة الحركة القطعية و مقدارها الذى هو الزمان والحركة التوسيطية و مقدارها الذى هو الآن السيال و كما ان القطع راسمه التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطة السيادة التى فى رأس المخروط الراسمة للخط بسيلانها و عند المصنّف (قدس سره) الحركة القطعية موجودة فى الاعيان كالزمان و عند القوم وجودها انما هو فى الخيال واما فى العين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها و الزمان موجود عند اكثرهم و منهم من قال ان الزمان بمعنى الآن السيال موجود كما ان الحركة التوسيطية موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجملة كل من الامور الاربعة امر واحد ذوشئون غير متناهية اما التوسيطية و الآن السيال فظاهر و اما القطعية و الزمان فلا تصالهما والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية و شئونها واضحة و اما شئون التوسط و الآن السيال فنسبهما المتفتنة المتجددة .

قوله (ص ١٠٧، س ١٥) : «بل يتشخص بهما.....»

عطف على مقدمة مطوية اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضا محددة . اى النفس التى للفلك الاقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسمه الشخصى لحاجته فى التشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلوله ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلوله والكل هنا منتف و ان كان جسمه مبدء قابلياً لهما .

قوله (ص ١٠٨، س ٥) : «قد علمناك»

تبيه على دفع وهم القدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء على الزمان والحركة الا بالبارى تعالى و ضرب من ملائكته . باثبات الحدوث فيما مضى ومسبقية

الوجودات التعلقية بوجود مقومها العيني وكون ماهياتها القابلة لا قديمة ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضاً على ان التجدد ذاتي للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص ١٠٨، س ١٩) : «من يثبت على الله ارادات منجدة»

في مقابل المحققين القائلين في ربط الحادث بالتقديم بان علّة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعه من الحركة القطعية الوضعية - الفلكية .

قوله (ص ١١٠، س ٥) : «فلا دور»

بيان الدوران الماهية في كلا التعريفين معرفة بما هو والماهية ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .

قوله (ص ١١٠، س ١٦) : «وليس اذا لم يكن.....»

الفرق بينه و بين سابقه ان : في الاول منع النقاضة لوضوح ان اقتضاء الشيء واقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله :

لان خلوء الشيء عن النقيضين ومنع المحالية لانه خلو في المرتبة .

قوله (و لهذا)

اي لان المرفوع هو الكون في المرتبة لا مطلقاً فالكتابة مثلاً اذا رفعت عن - المرتبة يقال تخلو الماهية عن الكتابة التي في المرتبة و كذا تخلو عن رفع الكتابة الذي في المرتبة والا لكان المرتبة في الاول عين المرفوع وفي الثاني عين الرفع والنفي قال الشيخ بتقديم السلب على الحيثية ، فيعم عارض الماهية ايضاً كالوجود

١- الهيات الشفا الطبيعة الجديدة في الجمهورية العربية مع تحقيق «الاب قنواى ، سعيد زائد» ط ١٢٨٠

والوحدة والتشخص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهية ولا يخلو منها في
اي وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الذي في المرتبة والوحدة التي في -
المرتبة وهكذا؛ لا المطلق، لان النفي يتوجه الى القيد، بخلاف ما اذا اختر السلب
فيسلب الوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باي وجه اخذت .

قوله (ص ١١١، س ١١) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اي باحد الطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيىث بالمرتبة لزم الاتحاد بخلاف

ما اذا كان احدهما سالباً اذا اخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذا الانسان مثلاً محيىث بحيثية المرتبة والذات

قلت: لا يلزم؛ فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب و سلب

الربط ، لا ربط السلب و هذا ايضاً اخذ الوجوه لتقديم السلب على الحيثية .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين في العرف....» يعنى انها وان لم يكونا

موجباً و سالباً حتى لا يجوز الخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب

لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمة العرف يكون الزاماً على المجيب حيث انها

في قوة النقيضين من جهة انها من الامور العامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما

فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكنا لانجيه باختيار احدهما لاجل

انها نقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حصل السائل على الحصر و

دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه ان الانسان لا يخلو عنهما و يتصف في الواقع

دائماً باحدهما لكونهما عامين و في قوة النقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

٢- اي السعة الوجودية والاطلاق الخارجية .

يمكننا ان نحمل احدهما عليه محيثاً بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص ١١٢، ١٠) : «وفي المطارحات من حيث.....»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيفة لان المطابقة محققة في نقش الخاتم بالنسبة الى مطابقتها وفي الاشخاص الطبيعية ايضاً لان الطبيعة في كل مطابق للآخر؛ حيثها - الشيخ بالحيشية المذكورة اي مطابقة الظل لذي الظل فان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل .

قوله (ص ١١٣، س ١٤) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اي استواء نسبة الوجود العقلاني الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون - الواجب والعقول المجردة كليات عقلية لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلاني الوجود الذهني للطبايع والمفاهيم العقلية حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلي العقلي مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهي بما هي موجودات في الذهن اي لها وجود رابطي بالنفس؛ كليات عقلية لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتية فانها «حينئذ» جزئية وليست كليات عقلية وان كانت كليات بمعنى اخر اي السعة والاحاطة كالفلك الكلي .

قوله (ص ١١٣، س ٤) : «و فيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطوني ومن الادراكية، وجوده الرابطي بالنفس ومن عدم التأصيل في الوجود عدمه في هذا - الوجود الرابطي بالنسبة الى وجوده النفسي فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .

قوله (ص ١١٣، س ١١) : «واما الامتياز الشخصي.....»

لما عقد الاشراف للكلى والجزئى وفرغ عن الكلى شرع فى الجزئى لكن الاولى ان يقال: واما التشخص لانه ليس نسبياً بخلاف الامتياز كما سيصرح به .

قوله (ص ١١٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً من طريقتنا»

لما توجه على هذا القول ان الفاعل علة بعيدة للتشخص لانه من علة الوجود لا القوام فوجود الفاعل تشخص لنفسه لا لسعوله قال (قدس سره) ان طريقتنا الوجود المعلول متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست الينونة بينهما عزية اذ الوجود الخاص فقر بحت و ربط صرف بوجود الجاعل .

ثم ان ظاهر القول بان التشخص بالفاعل يسكن حمله على طريقة ذوق المتألمين و انما لم يحمله عليه ولا القول الاخر من انه بالارتباط الى الوجود الحقيقى بل لم يتعرض لها لان الماهية فيها اصيلة فى التحقق والجعل و هى حيثية الابهام فمن اعطى السهبة لم يعط التشخص ولا ارتباط للماهية والانتساب الذى قالوا به مقولى فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجود لكن وجود الفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالى ان يقول هويته زيد و شخصية زيد «آله زيد» .

قوله (ص ١١٤، س ١١) : «بجزء تحليلي»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضمنية لكان المنضم اليه موحداً قبل الانضمام قبلية بالوجود اذ المفروض ان الانضمام خارجى والشئ ما لم يتشخص لم يوجد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل .

قوله (ص ١١٥، س ٣) : «وان مجموع الكليات كلى»

اذ من المعلومات البيّنة ان ضم الكلى المنطقى ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكليّة و ضم الكلى العقلى الى مثله لا يصير مناط الجزئية ايضاً و كذا ضم الكلى - الطبيعى و هو الماهية التى لا كليّة - ولا جزئية - الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص ١١٥، ٦) : «فان الهيولى»

اي الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص ١١٦، س ٢) : «بتحقيق مسألة الوجود»

من: ان التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية - لا من عوارض الوجود لها والانضمام فى العقل فيكفيه الاثنيّة فى ظرف الاتصاف كما بيّنا فى معنى الجزء - التحليلى .

قوله (ص ١١٦، س ٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اي نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو - المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص ١١٦، س ١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانهما على ما حقق (قدس سره) فى مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجرداً ولا و ضعياً غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتداً فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان اذاته الوجودية هذا التماذي والتباعد المكاني كذا لها التجدد والسيلان والامتداد الزماني فللجسم في ذاته المتى كالوضع الا ان في اعتبار العقل هذا الوجود مضاف والى الجسم او لا و الى هذه المعنونات ثانياً وهذا مرادنا من اللازم الغير المتأخر في الوجود فاذن صح ان الوجود مشخص له و صح ان الوضع والستى مشخصان بخلاف الكيف مثلاً لان وجوده ضمنية لوجود الجسم و اذا قيل التشخص بنفس الوجود اريد وجود نفس الطبيعة النوعية فان وجود ان اعراضه تشخصات للضبايع النوعية التي لانفسها لا الطبيعة موضوعها نعم امارات تشخص الموضوع .

قوله (ص ١١٦، س ١١) : «فما ذكره الشيخ»

يعنى قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادم هذا التوجيه فان وجود الجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص ١١٧، س ١١) : «وكذا حال الزمان»

اي فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد على الشيخ لان الزمان عنده ليس مقدار سيلان الطبيعة بل مقدار سيلان الوضع الفلكى فليكن منظور الصنف (قدس سره) التحقيق لا الاعتراض.

قوله : «كما ان تقدم الاثنين...»

ففى كل من هذه الثلاثة اعنى الزمان والعدد والخفض و نحوها ما فيه تفاوت وما به التفاوت واحد و هذا حكم حقيقة الوجود .

١- و يرد عليه انه قد حقق في مفره ان التركيب بين الاعراض وموضوعاتها ليس تركيباً انضمامياً بل التركيب في جميع الاعراض و موضوعاتها بل في كل شيئين يحمل احدهما على الاخر احدى عيني والتركيب الانضمامي انما هو في المركبات الاعتبارية كتركيب البيت مثلاً .

قوله : « ما هو مصطلح القوم » اى المعلول لا مجرد مالا ينفك عن الشيء او عارض مستمع الانفكاك .

قوله (ص ١١٨، س ٢) : «ومما استصعبه القوم»
و بعض رؤساء الاشاعرة كالامام الرازى تمسك به للقول بالترجيح بلا مرجح
الذى هو مذهبهم .

قوله (ص ١١٨، س ٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة.....»
و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة
فالدايرة العظيمة التى فى جهة حركتها هى المنطقة دون الدواير العظام الاخر والنقطتان
الساكتتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال نقل الكلام الى جهة الحركة و فى تعيين
الحركة- ثلاثة- اسئلة احدها ما مرجح هذه الحركة فى الاقصى مثلاً على حركة اخرى
مساوية- لها من الافراد المتساوية- لهذا المفهوم^٤ كل مفهوم له افراد مفروضة ولو
مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما
مرجحها على الاخرى المخالفة- فى قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى ما مرجح
هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة-
المتساويتين قدرأ و جهة او بحركة- مخالفة قدرأ او جهة- خص هذا بالصدور
والوجود فى الخارج دون ذلك .

قوله (ص ١١٩، س ٢) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»
هذا محط حصول فائدة الجواب يعنى ان فى الفاعل المخصوص خصوصية خاصة
بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سابقاً و لاحقاً و اجتماعاً و تبادلاً كما طرد-
الغير لحوقاً و اجتماعاً و تبادلاً قابلية القابل الفلكى على ما اشار اليه بقوله: لان جوهر

الفلک لا يقبل.....» فان كل نوع منه منحصر في فرد و محفوظ به و حده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً اخر دخيلاً في اثبات - المطلب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصية خاصة مع معلول خاص كما يذكر في اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» و غير ذلك فهي يقتضى ترتيب المعلول المعين و تأتي عن ترتيب غير عليهما و يسكن استنباط هذا الاصل الاوّل اذا كان السجعون بالذات هو وجود الشيء و لا بد من سخيّة بين العلة و السعلون فاذا تحققت السخيّة تحققت الخصوصية «بتّة» بخلاف ما اذا كان السجعون بالذات هو - الماهية اذ كما لا سخيّة «حينئذ» كذلك لا خصوصية .

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصية التي في الفاعل العقلي وجود معين هو عين الهوية المخصوصة - ابي ذلك الوجود عن ان ينتزع منه غير هذه الساهية السعيّة الشخصية - بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تهيو الفاعل» لان مادة الفلك لا سبق زمانياً لها على صورته حتى تتمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مرّ انه لو كان الفلك سبوقاً بمادة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل في شرايط الحدوث او الخلف .

قوله (ص ١١٩، س ٩) : «فاذا كان تعين الفلك بوجوده.....»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو انسال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذات من بين الذوات الشخصية لان الاحوال الخاصة من - العوارض الشخصية لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصية .

قوله (١٢٠، س٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصي»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذا الواحد مادة الكثير ان قلت :
الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعى لان الماهية «من حيث هي ليست الا هي» قلت:
نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقة للوجود بل عينه فكما لم تخلوا لماهية مادامت
ملتفتا اليها العقل عنه في مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عن الماهية
منهما و من العوارض الاخرى الغير المتأخرة في الوجود ليس مطلقها بل ما كان في المرتبة
بنحو العينية او الجزئية كما هو مقتضى تقديم السلب على الحيثية على ما مر .

قوله (ص١٢٠، س٨) : «فالتكثر بالذات»

اي في ذاته هو المادة و ليس المراد المتكرر بنفسه حتى يقال انه نفاه او لا
عموماً مع انه محال في الواقع بل المراد ان ما يتكرر اولاً هو المادة المجسمة و
لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكرر المكثرا ان قلت: بالاخرة
يؤول الى الحركة فهي يلزم ان يكون متكررة بذاتها: قلت: المتكررة بنفسها التي قال
بمحاليتها هي المتكررة بالكررة الافراذية بالفعل لا بالكررة الازائية بالقوة كما
في الحركة و هذا جار في الجسم ايضاً .

ثم ان في قولهم : تكثر نوع واحد بالمادة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل
القطع والحركة اشكالا من النقص بافراد النوع في عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا
مادة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) في كتبه: انه اذا تصورنا خط بنصفين في-
الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطين آخرين كلها صور صرفة .
والجواب اما اولاً فنقول: بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

١- الاسفار العقلية مباحث النفس ط ١٢٨٢ هـ في ص ٦٠ والعقل والمعقول ص ٢٤٠ .

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونية بامثالها فى النفوس المنطبعة الفلكية لكننا منطبعة فى جسمها فكل له وضع و موضوع متميز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخيالية اذ الخيال عندهم قوة حالة فى الروح البخارى حلولا سريانياً واما محذور انطباع العظيم فى الصغير فمشهور وروده عليهم فالتبيز هناك ايضاً بالمادة ولو احقها .

واما ثانياً فنقول: اذا جرى القاعدة غيرهم كالمصنف (قدس سره) فى كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فنفاذها: ان تكثر نوع واحد تكثراً وجودياً طبيعياً و ماهية لا ماهية فقط اى حصصها الشخصية والساهيات الجزئية فتخرج الصور المثالية التى هى فى القوس النزولى و هى علم الله التدرى و عالم الذكر فالتكثر بالساهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد على تظفلاً ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعية الستة التى فى لا يزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الساهيات بنحو الكلية بلوجود العلى النضائى ووجود الاعيان الثبته بالوجود العلى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لا لها و كذا الصور الخيالية موجودة بوجود النفس لا بوجودات النفس التى فى موادها و اما ثالثاً فنقول السادة بعليّة السادة و لو احقها العمليّة النافضة و السبب الحقيقى هو العوارض الخاصة الخافة بالنوع لان التكثر افرادى بلحقوق الشخصيات بالطبيعة الستة والمشخص او امارة الشخص العوارض الغير اللازمة و السواد معدّات لحصولها فى العالم الطبيعى بل فى العالم الاخرى حدوثاً لا بقاء واستدامته لان الصور هناك من نورم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه اعتبار السادة القابلة للتحويلات وبالجملة للسواد اعداد فى هذه الصور الطبيعية لا مطلقاً .

قد يكون تكثر الصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلنا المسئلة في رساله- عليه- عليحدة- اجابه- لاستدعاء بعض الاصحاب^١ من شاء فلينظر^٢ .

قوله (ص ١٢٠، س ١٠) : «حركة القابل»

في الاستعداد و صور هي مابه الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما انه مسبوق بمادة .

قوله (ص ١٢٠، س ١١) : «بسبب كثرة القواطع كالتبخيرات والتدخينات»

و غيرها من الاسباب الطبيعية والصناعية .

قوله : «ولو لا الحركة»

اي الحركة- الاستعدادية والجوهريّة والاخرى العرضية- الارضية- والوضعية- السماوية- الرابطة- للحوادث بالقديم .

قوله (ص ١٢٠، س ١٦) : «وبالحركة ينقسم في الزمان»

اذ بالحركة يقع الشيء في الزمان و ينطبق عليه و من السئلة الضرورية- للحركة- الزمان فكما يتكثر الماديات العنصرية- بالاوضاع يتكثر بالازمنة .

قوله (ص ١٢٠، س ٨١) : «وبالثاني ينقسم بالفعل»

اي بالآخر و هو الوضع ففي العبارة تسامح .

قوله : «فنسبة الحركة» لانه كما ان الهيولى ما لم تصر مجسمة- لم تصر مكثرة

كثرة وضعية انفصالية كذلك ما لم تصر سيالة- منوعه- لم تصر مكثرة كثرة زمانية- اتصالية .

١- هذه الرسالة موجودة في المكتبة الرضوى و مكتبة كلية الآداب في طهران و قد ذكرناه في المقدمة .

٢- ولنا رسالة مبسطة ابسط مما افه المحشى الحكيم وقد حققنا هذه المباحث بتحقيقات لم يسبقها الينا احد من البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صدر الحكماء بما لا مزيد عليه .

قوله : «ان الهيولى شىء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسمية واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص ١٢١، س ٢) : «واما وحدة وضع مثل الانسان....»

لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد والتفريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوة .

قوله (ص ١٢١، س ٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان الكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاختلافه فكما صح ان كل نوع منتشر - الافراد مادي صح ان كل مالىس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد . قوله: ما يمنع من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل - المستدير فصل للفلك و افضلية الحركة المستديرة و اقدميتها و اتسيتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الانفصال اذا اتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصر اشخاصاً . ان قلت: لم لا يجوز ان يكون - الفلك او الفلكى مفطوراً على الانفصال . فستى جعل جعل مفصولاً . قلت: لو كان - الانفصال ذاتياً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لساهيته النوعية فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصاليّة لم يحصل الهويات ولم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فجاز على متصلها الانفصال و على منفصلها الاتصال كما ذكروا في مذهب ذي مقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفك لا يتبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص ۱۲۱، س ۱۱) : «وهذا التفصيل لا ينافي قولنا....»

الصواب ان يقال: لانّ هذا في التشخص بالمعنى الاعم من اماراة التشخص. او يقال: هذا في التشخص بمعنى التمييز . واما ما ذكره (قدس سره) من: انها انحاء - الوجودات . فلا وجه له لان تشخص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى آخر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميّزاً ايضاً فالتمييز اما بنفس ذات الشيء بحيث لا يزيد على ماهيته كالواجب تعالى. واما يزيد على ماهيته كتشخصه؛ فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصة السابقة الذكر ولا قابل كالعقول المفارقة واما بالمادة القابلة فقط من غير مدخلة العوارض اللاحقة للمادة كالفلك والفلكي واما بالعوارض - المفارقة اللاحقة لعدم الاكتفاء بالمادة كالعنصر والعنصري و ليس المقصود حصر التمييز فيها كما في الواجب بصفاته المختصة وفي العقل بماهيته وفي الفلك بفاعله و في العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ما كتبنا سابقاً والآن نقول: هذا التفصيل في التشخص بمعنى وجود نفس الشيء حق و صواب ايضاً اذا الامر في الواجب تعالى ظاهر و اما في العقول فحق ان تشخصها بفاعله لان وجود فاعله مقومها فانها

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهي من صقع الربويّة كيف و «ماهو» فيها «لم هو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخّرة في الوجود للماديات واطافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقوليّة فلا تنافى التفصيل كون تشخص الشيء بعين وجود نفسه .

قوله (ص ١٢١، س ١٧) : «في تحقيق معنى الجنس والمادة»

اي الجنس الطبيعي والمراد بالسحموليّة الاتحاد الذي هو مطابق الحمل ومصادقه وكذا في النوع .

قوله: «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادة الاولى نوع بسيط في نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص ١٢٤، س ٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس و ذات المادة واحدة والتفاوت باعتبار وصفى الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجية جازر ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص ١٢٤، س ٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكأيسين على بقاء موضوع النمو بان الجسم الباقي هو - الجسم فقط الذي هو مادة والمتبدل والزائل هو الجسم لا بشرط الذي هو الجنس بل تبدل النامي تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص ١٢٤، س ١٢) : «فالجنس مهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهية الجنسية الجنسية

تحتاج الى الفصول وجوداً وتحصلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المقسم الى المقوم فلا يحتاج الجنس الى الفصل في شيئة ماهيته لان شيئة ماهية كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامي الحساس والكم هو القابل للقسم الوهية بالذات والكيف هو الهيئة القارة المخصوصة و هكذا وليس نقصانه لانه بعض الماهية لانه في لحاظ نوعيته ايضاً بعض الماهية وايضاً الماهية الفصليه ايضاً ناقصة لانها ايضاً بعض الماهية غير مقصودة بالاشارة العقلية في اجراء احكام الماهية هو الماهية النوعية في بيان الفرق بين الماهية النوعية والماهية الجنسية بوجهين : احدهما : ان النوع في عالم الابداع وعالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن العوارض المادية من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات و نحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان في عالم الابداع اوفى عالم التكوين هذا بطريق الاشرافيين واما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغرائب و بالجملة عن العوارض التي هي امارات التشخيص .

و ثانيهما : ان النوع و ان كان مبهماً محتملاً للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين العوارض المشخصة وجوداً غاية الامر ان العوارض بما هي عرضيات مراتب ثوانى ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة الى الفصول فانه متحد معها وجود الفناء الجنس في فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المتفقة .

قوله (ص ١٢٥، س ٧) : «من الانفعال الشعوري»

بناءً على ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعالياً لا فعلياً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) نفسه

فادراك الجزئيات بالخلقيّة والكليات بالاتحاد^١ .

قوله (ص ١٢٥، س ٩) : «مبدا هذا الفعل»

اي الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يفتح لفظ هذا لا يمكن ان يراد بالفعل التحريك الذي هو اثر القوة المحركة الحيوانية .

قوله (ص ١٢٥، س ١٧) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة في الذهن»

في كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخره عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما: ان الكثرة امر ذهني والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هي عينه

قوله (ص ١٢٥، س ١٩) : «فمنها ما يلزم»

اشار بكلمة «من التبعية» الى كثرة انحاءها التي لم تذكر و كلزوم تعيينات

صنيفة و شخصية لطبيعته نوعيته و لزوم كثرة المراتب لتحقيقه الوجود و لزوم

كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخر في الوجود و لزوم

كثرة المفاهيم الاعتبارية لكل بسيط وغير ذلك .

قوله (ص ١٢٦، س ٢) : «وعنها مثل لزوم التعيين والابهام للعقول عن الحيوان.....»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التي هي حقيقته من التعيين الذي له باعتبار

فصله المقسم و من ابهامه الذي له باعتبار ذاته او التعيين الذي باعتبار فرد منهومه

حيث ان الفصل المقسم غير معتبر في قوام الجنس والابهام الذي في وجوده او التعيين

١- والحكيم المحشى دائما يكرر هذا الكلام و قد قلنا ان النفس على مشرب المصنف خلاق للصور والمعاني

وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صدوري والاحادي منام الصعود والخلقيه في النزول ولا سغاب الامر

في الكليات والجزئيات و قد اشهر عنهم العفل البسيط الاجمالي خلاق للصور التفصيلية .

الذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادة لكنهما واحدة ذاتا والابهام الذى له بذاته والاول انبى بمقام استشهاد المصنّف (قدس سره) .

قوله (۱۳۶، ۶) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود...»

الفرق بينه وبين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان التحديد فى ظرف العقل لا غير والجنسية والفصلية وان كاتا من المعقولات الثانية ايضا الا ان المراد هناك اعم من الجنس والفصل الطبيعيين او العقليين.

قوله (ص ۱۳۷، س ۱۱) : «كذلك الصور الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالتها فلا بد من دخول المحل فى

حدّها .

قوله : «وفى المركب يتكرر» اى فى المركب من الصورة الطبيعية والعرض فان الجوهر مرّة داخل فى حد الصورة الطبيعية مرّة فى حد العرض كذا قال (قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص ۱۳۷، س ۱۳) : «او قطعة الدائرة بالدائرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعة الدائرة بالدائرة .

قوله : «على ان اجزاء الحد...» كلام آخر على سبيل الاعتراض و هو اننا سلمنا تجويزهم هذه المسامحة اى زيادة الحد على المحدود لكن لم يقع ما هو الاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف الانسان بالاصبع والقائمة بالحادة والدائرة بالفوس بان يقال الانسان رأس و قدم و اصبع وكذا وكذا والقائمة هى الزوايا الحوادى او كل زاوية من المثلث المتساوى الاضلاع ثلثا قائمة والدائرة هى القسى لانها اجزاء متقدمة بالطبع كما هو شأن الحد فاجاب بان هاهنا وقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد

ازدياد تزييف هذا التحديد للجزء بالكل بان معرفة الحد والكل متأخر عن الجزء والفرق بين التقريرين ان في الاول استفساراً بانه لم رجح تحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديد بالاجزاء الخارجية مع انه اقرب و جوز هذا و في الثاني ذكر علاوة لتزييف هذا التحديد بالكل بانه ينبغي ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفى الجزئية للاجزاء بالنسبة الى حقيقة المحدود (الى آخره) قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كمالية الهوية لا اجزاء اصل الهوية - كما في الاصبع فان اجزاء الهوية المأخوذة في مقام اجزاء الماهية اما اجزاء اصل الهوية مطلقا كالجسم واما اجزاء كمالية الهوية - كاليد او كمالية اجزاء الهوية كالاصبع او كمالية حسنها و زينتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه التعميم في المادة ليشمل الموضوع فان السطح الذي هو الكم و هو قابل للقسمه مادة لهية الدائرة السطحية - او الخطية - و كذا مادة لهية الزاوية - فان الزاوية سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئة - محاطية السطح عند تقاطع خطين .

قوله : «والغلط في الاول.....» ففي الاول اذا اخذ الاصبع في تعريف الانسان اخذ ما بالعرض الذي هو الاصبع لانه من اجزاء كمالية اليد التي هي من اجزاء كمالية الانسان كما مر لان الجزء الاصلى له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غير لازم. مكان المقومات و في الاخيرين اذا اخذ القسي في تعريف الدائرة و زوايا الحواد في تعريف القائمة اخذ ما بالذات الذي هو اجزاء الخط والسطح اللذين هما مادة الدائرة والقائمة التي هي كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان الدائرة شكل و هو هيئة في

الخط والقائمة شكل و هو هيئة في السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثاني : ا ه اخذ ما بالذات الذي هو الاتصال فانه ذاتي للدائرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسي للدائرة والحواد للقائمة وثلاثي القائمة لزاويه من المثلث والكل باطل لان كلاهما منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص ۱۳۸، س ۴) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقي لان ما قبله تام في اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص ۱۳۸، س ۸) : «فيلزم ان يبطل»

لان احد المتحددين لا يبقى اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتي .

قوله (ص ۱۳۹، س ۴) : «ولم يزل بما هو مادة»

اي ذات المادة و بعبارة اخرى المادة البعيده و اما المادة النوعية والمادة القريبة فقد زالت لان المادة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية و اذا زالت العلة زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انه فرق بين الجسم الجنسي والجسم الذي هو مادة فان الاول امر مبهم مأخوذ لا بشرط والثاني معين مأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله بزواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .

قوله (ص ۱۲۹، س ۴) : « كيف والفصل »

يعنى انهما على تقدير كونهما وجودين لا بد من الاحتياج بينهما ليؤدى التركيب الى الوحدة ان قلت هذا وارد على المصنف ايضاً اذ الصورة شريكة العلة للمادة قلت: ماهى شريكة العلة هى العام البدلى من الصورة ان قلت فليكن العلة للجنس هى - العام البدلى من الفصل قلت: لما كانت المادة واحدة بالعدد باقية فى الاحوال والتبدلات جار فيها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هى وجودات النصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فى الناطق بطوره و فى الصاهل بطوره و كذا فى - الهيولى و فى العقل المفارق .

قوله (ص ۱۲۹، س ۸) : « من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

« من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

قوله (ص ۱۲۹، س ۱۲) : « قلنا المادة لما كانت فى ذاتها امرأ مبهماً..... »

من حيث جواز تحولها الى صورة بعد صورة لانها قوّة بحته لا فعلية لها ولا تعين حتى تأبى عن التحول الى الصورة فهى تتحد بالصورة جعلاً ووجوداً لجواز اتحاد القوّة والمبهم بالفعلية والمعين وبالجملة اتحاد اللامتحصل بالمتحصل وفيه ان الهيولى

۱- حكيم محشى لمان كرده است كه تركيب بين ماده و صورت انضمامى است و بر قول باتحاد چند منافشه كرده است بهريك از اين منافشات چند منافشه وارد است چند دليل بر تركيب اتحادى ملاصدرا ذكر كرده است بهترين دليل برهاني است كه ما از براى اثبات حركت در جوهر ذكر كرده ايم و بر تركيب انضمامى بنا بر قول بحركت چند اشكال وارد ساخته ايم اگر ماده و هيولا مقام و مرتبه يى از خود داشته باشد كه صورت در آن موجود نباشد يعنى وجود خارجى آن عين صورت نباشد بايد خود در مقام واقع فعلية منحاز از صورت باشد و هر فعلية بى ماهى فعلية ابناء از قبول فعلية ديگر دارد اگر دو فعلية تصوير شود كه احدهما علت و ديگر معلول باشد و در طول يكديگر واقع شده باشند بين آنها نه تركيب انضمامى است و نه تركيب اتحادى و مما ذكرنا بطل ما توهمه الحكيم المحشى انهما مترتبان فى الصعود اگر ماده

لیست بلامتحصل کالماهیة اذ لها شیئیة وجود ایضاً فلا تتحد^۲ مع الصورة اتحاد -
 الماهیة مع الوجود و ایضاً حیثیة القوة تنافی حیثیة الفعلیة - كما ینادی به دلیل
 القوة والفعل المثبت للهیولی فکیف تتحدان و ایضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ینافی
 انعلیة والمعلولیة - بینهما المتقابلتین بل الحلولی بینهما فالتحقیق انهما موجودان
 بوجودین الا انهما لیستا متكافئین كالماء والتراب بل مترتان فی الصعود و ان لا
 ینفك احدهما عن الاخری فهما كالصورة الجسمیة والصورة النوعیة و بوجه كالبعدین
 المجرد المکانی والبعد المادی المتمکن فیہ و هل جعل الصورتین و وجودهما او جعل
 البعدین و وجودهما واحد و ذلك بخلاف الجنس والفصل لفناء الجنس فی الفصل و
 بالحقیقة وجود الجنس وجودات كما مضی فی العاشیة الاخری ان قلت الجنس فی -
 المركبات علی قولکم کیف يتحد مع الفصل جعلاً و وجوداً و کیف یصحّ الحسل

۴

←

مرتبہ یی از فعلیت داشته باشد منحا از صورت یا فعلیت محضه است یا فعلیتی است که در آن شأن تحول
 بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خود مرکب از هیولی و صورت باشد و همین کلام در
 «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده ایم
 چون عقل صورت بلکه يك وجود واحد را بعد از تحلیل عقلی بدو جزء جوهری قوه الفعلیة و فعلیة الموجودة
 منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشراق صورت نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد
 نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت معین و واحدی علت هیولی نیست بلکه طبیعت صورت
 علی التبادل وحدت صورت در این فرض وحدت شخصی است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجود شخصی
 عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفارق و صورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این
 کلام را ما در رساله^۳ حرکت در جوهری و شرح حال و آراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل
 ذکر کرده ایم .

۲- هیولی شیئیت وجودی و تحصیل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی
 ندارد چون قوه در هیولا تحصیل است و هیولی بعینه جنس مبهم است و علت و معلولیت آنها نظیر علیت
 عقل اول از برای عقل دوم نیست و گرنه با هم ترکیب نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل است و تابع
 نحوه^۴ تخفّق هیولا می باشد

ج، آ

الذى هو الاتحاد فى الوجود بينهما فانها عين المادّة والصورة والتفاوت بين تين و
 ذين ليس الا باعتبار اخدهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنى الاتحاد فى المركب -
 الخارجى ان يلاحظ بين المادّة والصورة فيه نحو اتصال بحيث تعدان مرتبتين من
 موجود واحد كالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل على الموضوع وليس اتحاد الجنس
 والفصل فيه كاتحادهما فى البسيط .

قوله (ص ٢٩، س ١٤) : «فاذا وجدت مادة المركب.....»

فان المادّة عنده قابل الاتحاد والتحول الى اشياء صورية كثيرة ووجودها وجود
 له انحاء ولا يابى كثرة الاطوار بخلاف الصورة فانها لا تتحد بصورة اخرى ولا يسكن
 تحولها اليها و الا لزم الانقلاب المستحيل ولها نحو واحد من الوجود والحاصل ان
 المادّة لما كانت قبل هذه الصورة متلبسة بل متحدة بصورة اخرى و لم توجد هذه
 الصورة بعد بل الصورة متفارق هذه ويوجد فى عالم المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودين
 فى حال الاجتماع وليس كذلك بل فى حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر من
 المغايرة بينهما يصح الحلول والعلية والسعلولية عنده (قدس سره) و عند السيد السند
 الذى سبقه فى هذا القول .

قوله (ص ١٢٩، س ١٦) : «وصودفى الجنس صادقاً.....»

اي هذا الجنس الجنس الطبيعى الذى فى المركبات و هو عين المادّة ذاتاً واما
 الجنس بما هو فليس واحداً بالعدد كما المادّة التى كانت جائزة التحول عنده من
 صورة الى صورة بل وجوده وجودات ويصدق على الكثرة المختلفة الحقائق فليس
 واحداً عددياً يتبدل عليه الفصول او يتحول اليها و ايضاً لو كان الجنس بسا هو هو كذلك
 لم يبق فرق بين التركيب العقلى والتركيب الخارجى و هو بسدد ابداء الفرق عنده واه

(قدس سره) بل المراد «الى آخره» .

قوله (ص ١٢٩، س ١٧) : «ان مادة النوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اما التحرك فظاهره على التركيب الانضمامي

اطبق .

قوله (ص ١٣٠، س ١) : «فهذا هو الفرق بين المركب والبسيط»

من ان فى المركب جنسه مادة جايذة التحول الى الصور التى هى الفصول بخلاف

البسيط كالعرض الذى هو بسيط خارجى ومركب ذهنى اذ لا مادة للعرض يجوز عليها

التحول والتبدل فان المتصل لا يزيد على الكم وكذا المنفصل فان الجنس والفصل فى

البسيط موجود بوجود واحد وفى المركب وان كان كذلك حال الاجتماع الا ان فيه

مادة متحولة متحدة بصورة صورة- وفى البسيط لا مادة كذائيه فالجنس ماهية لها

ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هى الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس سره) باتحاد

الهيولى مع الصورة نفى الوجود عن الهيولى بل ان لها وجود استعدادى^١ كما ان للصورة

وجود فعلى و بهذا يستتم الحلول والعلية بينهما الا ان الوجود الاستعدادى لما كان

خفيف المؤنة ضعيفاً امكن له ان يتحول الى فعلية لا تعصى ولا تأبى من قبله كالتأبى

بين الوجودات الفعلية .

نظم :

على الهيولى الانحفاظ منسحب

اذ صورة بصورة لا تنقلب

١- وجود استعدادى موجود بالصورة وكان من مراتب تكثر الصورة لا ان الهيولى وجود استعدادى منحاز عن

الصورة و يرشد الى ذلك انه بناءً على القول بالحركة الجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة

الكاملة اللاحقة و هكذا الى ان يتجرد الصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لا وجودات
الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص ١٣٠، س ٥٤) : «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعنى لو كانت المادة امرأ بعينه منضمأ اليه والصور منضمت و هكذا الجنس
والفصل فى المركبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس
بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى
ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقية وان يكون
موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة
الجسمية لا توجد بدون النوعية دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل
وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء نفس الشيء بل ان كنت ذا بصيرة
واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها و مبادئها القابلية و شرحت العلم
تشريحا فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته
تكثير الواحد و ضمنت كلاً الى سخره وجدتها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و
صدقت بماورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلماً خلاء من السوائل حيناً و
كان آجاماً برهة و كان مملوئاً من الضفادع مدة و كان مملوئاً من الافراس دهرأ و من
الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجودات اخرى
مرجع الكل الى مقامها الهيلوى ثم الامتدادى الذى هو «كفاح صنفى لا ترى فيها
عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها السعدنى مقامها النباتى الذى عبر
عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه
بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العمل

بالقوة والعقل بالفعل الذي هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغي ان يفهم خلق العالم الطبيعي لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدواً و حتماً فمن الله المبتدا و اليه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير» جواب سؤال مقدر كان قائلاً يقول هب ان الجنس البعيد او القريب والمادة القريبة والبعيدة التي مأخذهما لا يبقى فما تقول في الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هي الهيولى الاولى هي مأخذ الجوهر في حدته الانسان بالجواهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقي في الاحوال و هي المصححة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسية و وجودها مضمن في وجودات الصور كما يصرح به قوله ولو في ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصححة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقيه و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صرحوا بانها نوع بسيط منحصر في الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذي هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذي هو صورة ما لان العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هي الواحد بالعدد الذي هو العقل الفعّال والواحد بالعموم انما هو شريك العلة» .

قوله (ص ١٣٠، س ٥) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات في ظاهر الامر . منها : ان الفصل شيئية الماهية كغيره من الكليات الخمس لا شيئية الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئية الماهية بل شيئية الوجود

١- الهيات الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق مباحث المادة والصورة ص ٢٨ .

والجنس ماهية ناقصة فما شئيه النوع وكيف يكون النوع ماهية تامة . و منها : ان الفصل مطلب اي والوجود مطلب هل . ومنها : ان الفصل متصور والوجود الحقيقي لا يحصل في الذهن . و منها : ان الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منها ان الماهية النوعية ايضا نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضا الفصل جزء الماهية و اذا كان وجوداً كان الوجود جزء الماهية و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال : اراد بالفصل الحقيقي المسمى بالاشتقاق لان الوجود كما هو ارفع شأناً من ان يكون مفهوماً مأخوذاً في الحد كذلك ارفع من ان يكون فصلاً حقيقياً اشتقاقياً الا بالعرض فانه في النوع نوع بالعرض و في الفصل فصل بالعرض و في كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال : الوجود ليس مفهوم النوع بساهو مفهوم لكنه نوع متحقق اي نوع طبيعي على ان الحكيم يبحث عن حقايق الوجودات فاذا حكم على شيء بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقول الفصل جزء الماهية مميّز لها او النوع تمام الماهية المشتركة بين الافراد او نحو ذلك يبحث بحيث يسرى الى المعنوي والاشياء بانفسها تحصل في الذهن و في العين فاذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهية ولو ازمها فهي فصل والا فلا الفصل له نحو من الوجود لا انه الوجود و سنبين تحقيق مرامه و مغزى كلامه في الحكمة الشرقية الاخيرة بعد ورق انشاء الله .

قوله (ص ١٣٠، س ١٠) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا

في انه لا يلزم ان يكون لكل متميز و متعين كما في الوجود الحقيقي السببي بذاته المتعين بنفسه و كما في الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الآخر و عن الجنس .

قوله (ص ١٣٠، س ١٥) : «الفصل ان لم يكن»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن الفصل الاخر بخصوصية فيه كذلك متميز عن الجنس فالجنس بنفس العموم متميز عن الفصل والفصل بنفس الخصوص، فظهر ان كل تميز ذاتي لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص ١٣٠، س ١٦) : «فصول الجواهر»

اي يصدق عليها الجواهر صدقا عرضيا لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتي .

قوله (ص ١٣١، س ٩) : «كما زعمنا اتباع الرواقين»

لظنهم ان الصورة النوعية حالة في المحل المستغنى لان الصورة الجسمية مستغنية في التحقق عنها والهيولى التى يقول بها المشائون استغنت في تحققها بالجسمية و كل حال في المحل المستغنى عرض .

والجواب ان الحال في المحل المستغنى في التحقق والتنوع جميعا عرض والهيولى الاولى او الثانية وان استغنت في التحقق لكن لا تستغنى في التنوع فانه الهيولى وان كانت هيولى مجسمة لا تنوع الا بالصوَر النوعية ؛ الا ترى انه لا جسمية فارغة عن النوعية- وكما انه بين الهيولى والصورة الجسمية تلازم كذلك بين الجسمية والنوعية- ملازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع الفصول» و هذه الفصول ليست من الجواهر لان-

١- فى بعض النسخ : كما زعمه

٢- وقد ذكر هذا البحث مفصلا فى كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار و هو (ره) قد حقق هذا البحث بما لامزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والالتقوىم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعية وجودات خاصة كالفصول .

قوله (ص ١٣١، س ١٥) : « كما قال الشيخ »

و مثل البسايط الفصلية فيه البسايط الجنسية و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص ١٣١، س ١٨) : « فالجوهر النطقى يلزمها »

اي النفس الناطقة من لوازمها الحيوانية فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتياً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والايواسط والاسباب التي ذكرها (قدس سره) انما هي في موضعين . احدهما : في مراتب النفس و شئونها في البدن . و ثانيهما : في مقامها العالي الجامع فعليات كل القوى بنحو اعلى و ابسط .

قوله : « والجوهريّة بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها » كما في صدق الجوهر على الانسان في تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر في مبحث الماهية من الاسفار « ان الجوهر في تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسمية » الا ان يؤل اليه اي الجوهريّة من لوازم الجوهر النطقى الذي هو العاقلة بسبب توجّتها الى الهيولى المجسّمة و تعلّقها بها .

ان قلت الكلام في الجوهر النطقى الذي هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهريّة بازائها و اما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب ..
الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مثبتتها والعقل المجرد جامع الموجودات

التي دونه و وجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودى و قابلية كل صورة وفي العاقلة قابلية التحول الى كل معقول و فى الهيولى السعة الاستعدادية بحيث انبجست منها كل القوى والاستعدادات وفى الجوهر العقلى السعة الفعلية بحيث انبعثت منه كل المبادئ والفعليات فيما دونه فهو كشجرة طوبى و هى كشجرة الزقوم طعام الائم كلتاها كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اى صورته ذاته و ذاته وجوده اذالمجرد لا مادة له فتمام ذاته صورته^١

قوله (ص ١٣٢، س ٣) : «وكل مركب وجوده صورته.....»
لان الصورة هى الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما كانت متحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصورة هذا فى العين واما فى الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهية المركب لان كلاً من مفهومى المادة والصورة ما به الشئ هو هو والمجموع حدها التام .

قوله (ص ١٣٢، س ٦) : «وان كان بعض الصور.....»
متعلق بقوله : «وكل مركب وجوده صورة» اى وان كان بعض الصور لا يقارن المادة دائماً وليست المادة من لوازم ماهياتها و من ذاتياتها بل لوازم وجودها -

١- و كثيراً ما يطلق الصورة على ذات الشئ و تمام هوية الموجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن على(ع) و قد سل عنه عن العالم العلوى. قال عليه السلام: صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد والسر فيه ان المادة غير داخله فى قوام الشئ وشيئية الشئ بصورته التمامية وقد قرر فى مقره ان مقارنة الصورة مع المادة فى بعض الاحيان لا يلزم تلازمهما مطلقا والموجود اذا تم نصابه و تجاوز عن هذا العالم يصير صورة تامة كما فى المجرد عن المادة من دون تجرده عن المقدار و اذ اتم وجوده و كمل ذاته يتجرد عن المقدار ايضا .

الطبيعي لا المثالي فالوجود المادي والذات التي ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للماهية وجوداً و من اللوازم الاخص لا المساوي لكن الانتزاعية تنافي ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على الاقرب فالأظهر تفريعه على الابدع والمراد ان المركب بما هو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان الوجود يساوق الوحدة ففي- الحقيقة صورته موجودة و هي واحدة و مادته مستهلكة فيها فوجود المركب بما هو مركب و كثير انتزاعية

قوله (١٣٣، س ١١) : «ولو نظرت حق النظر...»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرد الاشتراك اللفظي بل بالاشتراك- المعنوي و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متعدداً والا فكل موضع يستعمل اللفظ في معاني يمكن القول بذلك و هو ظاهر البطلان اذ المعاني المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما في اطلاق الامكان على معانيه والقوة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص ١٣٣، س ٤) : «وساير الصور والفصول.....»

السرى في كون الذاتيات في الانواع عوارض لازمة في النوع الاخير بل في كل نوع عند ورود فصلها الاخير ان الطبيعة لا يتخطى الى مقام الا واستوفت جميع- الفعليات التي في مادون ذلك المقام بمقتضى قاعدة امكان الاخص المستعمل في السلسلة الصعودية وان كل بسيط الحقيقة- كل الوجودات التي دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التي للملائكة والجن والحيوان والنبات والسعدن والامهات الا ما هو من باب النقايس .

قوله (ص ١٣٣، س ٦): «فحقايق الفصول ليست الا الوجودات.....»
تحقیق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذا الموضوع و مواضع اخرى من كتبه
يستدعى تمهيد مقدمة هي: انه كما قال المحقق الشريف في كيفية التركيب من الاجزاء
العقلية اشكال و اقوال لانها بعد تعددها في العقل هل هي واحدة في الخارج في
مرتبة تقرر الماهية الذي اختلف فيه انه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول -
المحقق الدواني والمحقق اللاهيجي^١ و اترابهما او الوجود متقدم بالاحقية كما يقول
به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهية هل تتحد وجوداً
او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة في العين لا بنحو الوحدة ولا
بنحو الكثرة بل الموجود في الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل في العقل
منه بسبب التنبه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامة او خاصة ذاتية، ان انتزعت
من نفس ذلك الوجود و عرضية، ان انتزعت من وجود متعلق بذلك لاصل متصل به
اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذا القول هاهنا وفي موضع من مبحث العلة
والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقي لا فصل الحقيقي ليس بازائه سوى الوجود
اذ على هذا القول ليس لماهيات الفصول تحقق في الخارج ليكون بازاء الفصول -
المنطقية والمراد بالفصل المنطقي ليس نفس الفصلية المعروفة في المنطق و ان كان
اكثر تداولاً اعني الكلي المقول في جواب اي شيء في جوهره بل مقابل الاشتقاق
اعني المفهوم المعروض لذلك المأخوذ في الحد الخالي عن الاشتقاق و هذا هو مراده

١- و قد اثبتنا عدم تطلب اللاهيجي في اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مراده و اظهر الحق
في الهيئات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تطلبه في اصالة الوجود (هستي از نظر فلسفه و عرفان ١٢٨٠
هـ ص ٥٦، شرح مشاعر لاهيجي ١٢٨٢ هـ ق ص ١٨١)

٢- قوله (س ١١): «الاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محملاً.

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً لا يجب.....
ان قلت : فعلى هذا ينبغي ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاء الوجودات
قلت لما كان شيئاً الشيء بصورته وفصله والبواقي من الاجناس والفصول من اللوازم
كما صرح به تكلم في الفصول و هذا بيان شامل مناسب لما قيل هذا الكلام وما بعده
وها هنا بيان آخر اخص منه تتكلم به خارجاً عن عبارة الكتاب هو ان الفصل الحقيقي
للانسان هو النفس الناطقة و هي عنده^١ وعند الشيخ الاشراقى (قدس سرهما) لا ماهية
لها سوى الوجود كالعقول وما فوقها وفصول جميع الانواع كالاجناس بالنسبة الى الفصل
الاخير و صورها كالمواد بالنسبة الى الصورة الاخيرة التي هي النفس الناطقة للنوع -
الاخير الذي هو الانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجواهر الاخير فلا فصل الا
فصل الانسان و هو ليس الا الوجود .

قوله (ص ١٣٣، س ١٥) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال في الكلى الطبيعي كثير لان القائل بوجوده اما يقول بوجوده بعين
وجود الاشخاص واما يقول بوجوده منعزلاً عنها والاول ينسب الى اقوال ثلاثة مضت
في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية احدها: ان الجنس الطبيعي والفصل الطبيعي
والنوع الطبيعي كلها واحدة في الخارج تقوماً و وجوداً والتعدد ليس الا في العقل
و ثانيها : انها متعددة تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقوماً و وجوداً
والثاني ينسب الى قولين لان وجوده الانعزالي اما في عالم الابداع و هو وجود
ارباب الانواع و هذا قول من سمع من الاشراقية ان رب النوع كلى اصنامه و اما في
عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمداني وهما سخيضان جدًا و بانضمام قول السننسي

١- نفس الماهية عن غير الحق لا ملان المواعيد النظرية والكشفية .

(قدس سره) و قول النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب المصنف (قدس سره) وقد ذكرنا في موضع آخر ان الوجود واسطة في العروض لتحقق الكلى لا انه واسطة في الثبوت ولكن بعض اقسام الواسطة في العروض .

قوله (ص ١٣٤، س ٣) : «اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً»

اي محمولاً موجوداً في العقل .

قوله : «كمراتب الحرارة» فالحرارة المشتدة السيادة لما كانت متصلة واحدة ليس لها فرد بالفعل الا الفرد المتصل الزماني المحفوظ من المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول وللصول المنطقية هنا في الفاتر والشديد الحرارة والاخر ليس بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية اذا وجدت مشتته كما في مواضع اخرى واذ وقف هاهنا في حد و مثله القول في مراتب السواد السيال كالفتقى والعودى والنيلي والحالك .

قوله (ص ١٣٤، س ٧) : «ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية فصول اشتقاقية»

اي لا اختصاص لهذا الحكم في الاعراض بل يتحقق في الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس الناطقة ولا سيما المفارقة عن البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل الوجودات التي دونه فننتزع منه المفاهيم الكمالية والفصول المنطقية التي للانواع التي تحته ولا فصول حقيقيّة اشتقاقية فيها لان كلاً منها كل الانواع التي دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص ١٣٤، س ٩) : «ثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحداً له مراتب و عرض عريض ثبت التشكيك فان مافيه التفاوت و مابه التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

١- لان الواسطة في العروض اقسام من الخفى والاخفى والجلى والاجلى .

واحد كالانسان الواحد و له هذه السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقية بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذ التخالف النوعى ليس تشكيكاً .

قوله (ص ١٣٤، س ١٢) : «فى خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاحتفاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثانى والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكاملة و ناقصة و متقدمة و متأخرة وما قالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى الحق لان الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هى الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك فى الذات والذاتى فمعنى كلامهم انّ التفاوت فى حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعية ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض السادية اختلاف السواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلّم جرّ والتسلسل تعاقبى مجوز عندهم والهيولى المجردة محال والفيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لا تتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعى فى الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف فى الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل التشكيك هو الاختلاف فى النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه التفاوت و مابه التفاوت واحداً وهو نفس النوع و فى اختلافه الافرادى بالعوارض وان كان النوع مافيه التفاوت ولكن نفسه ليس مابه التفاوت كما علمت .

قوله (ص ١٣٤، س ١٥) : «في بعض الانواع والذاتيات....»

انما خصص بالبعض نظراً الى نفى التفاوت التشكيكي مطلقاً عن الاعراض النسبية لاعتباريتها والامر الانتزاعي في الاكلمية والانتقصية تبع المنتزع منه والنسبة تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افراد لها بذاتها و انما يعقل ذلك في الماهيات المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لانهما اتهم الاعراض تحصلاً والمقولات عند الشيخ الاشراقي اربع و هي الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدية في المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشراقيين من ان الشدة والضعف غير مختصين بالكميات بل يسريان في الكم والجوهر فالاصل المحفوظ في الشدة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والقلة اللواتي كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف والكم المتصل والكم المنفصل هو الكمال والنقص والمشائون تبعوا العرفيات اللسانية والحقايق لا تقتنص من العرف واللغة؛

قوله (ص ١٣٥، س ٢٠١) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية

والمعنى

المراد بالماهيّة ما به الشيء هو هو اي قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشيء او ذاتيه بحسب ذاته و قوامه عرض عريض بحسب كمال في نفس ذات الشيء و توسط و نقص فيه بحيث يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت لا ان يكون التفاوت في حد الفرديّة او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هي حقيقة الوجود لا غير .

قوله (ص ١٣٥، س ٦) : «سواء كانت ذاتيات او عوارض....»

لان من يقول لا يكون لذات الشيء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتية يقول

به في العوارض ايضاً لانها لافراد انفسها ذاتيات والمفروض انه لا يكون لشيء واحد الاطوار واحد ومن يقول بجوازه لا يقصره على المعروضات فمن فصل و جوز في - العرضي غير الوجود و منع في الذاتى ففى كلامه تهافت .

قوله (ص ١٣٥، س ٧، ٨) : «لانه بذاته متعين»

اى لانه حقيقة و هويّة بخلاف الماهيات التى عبر عنها بالسعاني الكليّة فانها امور مبهمه لا متحصلة حتى يتحقق فيها شدة و ضعف فالوجود كما انه بذاته متعين فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص ١٣٥، س ٩، ١٠) : «فهو بذاته متقدم و تقدم.....»

لبساطة كل مرتبة من الوجود فليس فيها المتقدم ممتازا عن التقدم ولا السيد عن الشدة والكامل عن الكمال ولذا كان ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك .

قوله (ص ١٣٥، س ١١، ١٢) : «وعلمه نقص و ناقص.....»

لما كان النقص عدماً لم يقل الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه كذلك فان حيثية الوجود حيثية الابداء عن العدم نعم قد يقال النقص على نفس مرتبة و قد دللنا على مرتبة اخرى و هو يكون عين حيثية هذه المرتبة من الوجود و حيث ان له معين حصل التوفيق بين كلامه هذا وبين قوله ان الوجود ما يتفاوت كمالاً و نقصاً و بهذا ايضاً يدفع شبهة عن مقام التوحيد و هى انه اذا كان للوجود مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والكمال عين المرتبة الكاملة والنقص عين المرتبة الناقصة لبساطة كل مرتبة وعدم تركيبها من جنس و فصل فان المراتب كالفصول الاخيرة البسيطة او الاجناس - العالية البسيطة والكمال والنقص متباينان كان حقيقته الوجود كثيرة لا واحدة و بيان

الدفء انه ان اريد بالنقص فقد مرتبة لمرتبة اكمل فهو مباين للكمال لانه عدم لكنه ليس عين المرتبة الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقى بالنسبة الى الوجود الجمعى فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفى الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الحقيقة لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ - الحقيقة .

قوله (ص ١٣٦، ٢٠١) : «وكذا المشائون زعموا.....»

بناءً على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيات كما ان الزيادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقلّة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص ١٣٦، ٥، ٦) : «لانه كساير المعانى.....»

اي لان موجودية العامة ان قلت فما معنى قولكم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلى و هو حكم الوجود العام قلت الوجود فى قولنا هذا عنوان الحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنون بل لا حكم له لانه الفانى فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عريضاً و مراتب ذاتية متفاضلة واين هى من المفهوم فاذا جعلت المرآت مرئية وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونه مفهوماً لاحقيقة .

قوله (ص ٣٦، ١١، ١٢) : «والجواب بلسانهم.....»

ان الفصل فى ذاته امر بسيط اي ماهية بسيطة لا جوهر ولا عرض اي شىء من الاعراض الخاصة من الكم والكيف و غيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شىء منها على ذلك الامر البسيط صدقا ذاتياً وان صدق صدقا عرضيا اذ لو صدق شىء منها صدقا ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجتسماً بواحد عن التسعة و

ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض السطلق ليس جنساً
لأنه من العروض و هو الحلون والوجود الرابطي بالموضوع وهو بعدتسامية ماهيات
المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثير من الاعراض توجد غير داخله تحت الاجناس
التسعة وان اجناسها تسعة لا مطلق العرض كالنقطة والوحدة والحركة والوجود -
الخاص الامكاني و نحوها عندهم و عدوا منها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون
كل جوهر مجتسماً بالجواهر حتى يصدق عليها صدقاً ذاتياً بل ربما يصدق على شيء
صدقاً عرضياً و من ذلك فصول الجواهر وبالجملة فالفرق بين مشرب المصنف (ندس
سرّه) و بين مشربهم ان الفصول عنده (قدس سره) وجودات خاصة و عندهم ماهيات
بسيطة كما حققنا .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣) : «فتصل السواد سواد.....»

لان الجنس الذي هو السواد لازم غير متأخر في الوجود لفصله التقسيم و بعبارة
اخرى الجنس من عوارض الساهية للفصل لا من عوارض الوجود نه و لان احدهم
يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا اتحادهما جمعاً ثم بهد الذي
ذكروا حصل التوفيق بين قولهم ان الاشد والاضعف في السواد مشابهاً يرجعان الى
الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشدية والاضعية معاني النور والسواد و
غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا
فصل النور و غيره .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣، ١٤) : «واما بلسان هذا الوقت.....»

ان قلت المشائون الذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتقدوا ان الفصول
ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الساهية وان استشسوا راجحة

ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصة على ما وجَّهنا كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطة و ناقصة ايته حقيقة كانت كما ينادى به ادلتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيات فلما علمت ان الاختلاف التبايني كالنوعي والجنسي و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهية فصلية مباينة بتمام ذاتها البسيطة لماهيته فصلية اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلا ان الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية البسيطة و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت في النوع الواحد في حد الفردية وفي الجنس بالفصول قول بالتشكيك في حقيقة الوجود فان التشخيص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به في الاسفار من الوقوع في التشكيك في الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسي في العقل الاول على الثاني وفي الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر وما فيه التفاوت في الجوهر غير ما به التفاوت وهما في الوجود واحد انما هو بناءً على تأويل مذهبهم في باب تباين الوجودات كما مر في اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصلين و محققين فكيف يتفوهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوي و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هي متخالفة .

المشهد الثاني

قوله (ص ١٣٧، س ١) : «المشهد الثاني في وجوده تعالى وانشائه النشأة الآخرة والاولى» .

اي في فعله وانشائه السُّبُعات التي هي في الحقيقة من الآخرة وليس من الدنيا «الاولى تعالى تام الوجود» اي ليس له حالة منتظرة «فوق التسام» اي كس وجوده وكمال وجوده فيما سواه مترشح منه فلا يعوزه شيء من كمال اعم من الكمال الاول والثاني او صفة خاصة بالثاني واما كونها في الاول تعالى عين ذاته فهو مقتضى البرهان، وراده» خلافاً للكرامية القائلين بحدوث الارادة بل جميع الصفات اوداع خلافاً للسعترية القائمين بان الداعي على الايجاد ايصال النفع على العباد وليس عندهم واجب الوجود بل ذات غاية الغايات كما برهن عليه الحكماء

قوله (ص ١٣٧، س ٥) : «فلا يعتبره غير ولا تاجر و انفعال من غيره»

ولو كان ذلك الغير حيثية انضمامية من الفاعلية الزائدة الحادثه و ما لا ينفصل عن الغير المنفصل فهو ايضاً يلزم لان العرضي الحادث لا يسكن ان يعقل بذاته فاعديه لا تعقل زايد للفعل من الصورة السرتسية او تعقل الاصلح كما يتولى السعترية في السبب مرجح الحديث^١ اولاً تعقل لغرض زايد والاسم يكن مختاراً حيثية كما في السحار والامكاني حيث انه مسخر مقهور للتصديق بفائدة الفعل «ولو كان في وجوده» هكذا في كثير من النسخ والصواب في وجوده من دواع زايد او وقت كما قال السعبي الخنصر

١- اي الحادث و فداخلفوا في مرجح الحدوث و ام الاقول مختار العرفاء : «وللناس في ما يعشرون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادة او آلة لو استدعى فعله الكلى مادة و آلة بالفرض
بمعنى تقدير العقل فلا يكون اولاً من كل وجه اى ولو من جهة الفاعلية والحال انه
تعالى كما انه اول بالذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صريح
ذاته ولما كانت حقيقة فاعليته ذاته اذ مبدء صفاته الاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عن الغير
تعالى عن ذلك .

ان قلت: لا يلزم تأخر فاعليته عن الغير اذ لا علة للداعى او الوقت او المادة او -
الآلة سوى ذاته لا دلة التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعلية له تعالى بلا داع او وقت او نحوهما ففى فاعليته
للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخر وهكذا فيلزم اما التسلسل واما وجود شىء
مقدم على فاعلية .

قوله (ص ١٣٨، س ٢) : «لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته»

لانه لما كان تاماً و فوق التمام ولا مساوى له فضلاً عن الاكمل منه فلا محالة لو
تغير فرضا لكان تغير الى الادنى من الكمالات الامكانية المعلولة بل المعلولة
لمعلولة .

قوله (ص ١٣٨، س ٣) : «طبعاً»

هذا القيد لاخراج الخلع واللبس للهيولى فى الانقلابات العنصرية قسراً فان التغير
ات فى العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق الخلع واللبس كخلع الصورة الهوائية
عن الهيولى و لبس الصورة المائية و خلع البياض عن القرطاس^١ ولبس السواد واما بطريق

١- لان الخلع واللبس تكونان فى الجوهر والعرض ولا يختصان بالعرض او الجوهر فقط

الاستكمال كضرورة الجماد نامياً والنامى حيواناً والحيوان انساناً حيث ان المادة حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شىء زايد^١

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»

لكن عبر به لان الكون والفساد اللذين عند القوم من اقسام التغير لا التحرك لكونهما دفعيين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدرج والحركة الجوهرية^٢.

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «فهو ذو ماهية لا اقل»

لان كل ذى مادة فهو ذو ماهية ولا عكس فالملحق بشىء ان لم يكن فى مرتبة من مراتب وجوده بل كان فيها استعداده كان ذلك الشىء ذا مادة حاملة لاستعداده ايضاً لان القوة التى فى الخارج والخلو الذى فى حاق الواقع الذى هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعى هو المادة وان لم يكن فى المرتبة من الواقع التى هى شئية الساهية فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التى هى الامكان الذاتى والخلو الذى فى مرتبة الماهية من حيث هى يكفيهما القابل التعملى العقلى ولكن الاول تعالى لما كان صرف الوجود الذى لا اتم منه و هو حاق الواقع وعين الاعيان و متن نفس الامر فلو كان فيه خلو و كان قوة واقعية واستعداداً عينياً لكونه فى الموضوع الواقعى العينى و حامل الاستعداد هو المادة كان ذا مادة وانما لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التلازم بينهما فكان جسماً «تعالى عن ذلك علواً كبيراً» .

١- لان فى الاستكمال على طريقة صدر المتألهين ليس ثم لبس لا خلع ولبس و بناء على طريقه الشيخ و ابياعه و اترابه خلع و لبس والقول بالكون والفساد باطل والشيخ فائل بالخلع واللبس حتى فى الاستكمال الطولية
٢- بناء على طريقة القوم حصول هذه التغيرات فى الصور الطولية والعرضية ليس تدريجياً بل دفعى و اعلم ان ههنا بحث ذكره المصنف فى الاسفار وتعليقاته على الحكمة الاشرافى

قوله (ص ١٣٨، س ٦) : «في الإشارة الى ان صفات الله تعالى.....»

ان قلت : هذا المشهد في افعاله تعالى وقد فرغ عن الكلام في معرفة ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو مذكور في المشهد الاول فايّة مناسبة لهذه الاشارة بهذا المقام؟ قلت: مناسبة من حيث انها مبادئ الفعل فان الفعل الاختياري هو الذي — يكون مسبوقة بمبادئ اربعة هي العلم والمشية والارادة والقدرة سيما انه بصدد اثبات انه تام الفاعلية و غنيتها عما سواه و انه دائم الفيض غير منقطع الجود ازلاً و ابدأ ولا شك ان قدم الصفات بل عينيتها للذات يثبت هذا ولا سيّما ان علمه فعلى و مشيته و ارادته نافذتان و قدرته احدية التعلق و خصوصاً ان احدي مراتب علمه الحقايق المتأصلة التي هي ارباب الانواع وانها في شئيه المعلوم اقوى من نفسها فانها بوجه افعال الله الابداعية لكونها عقولاً فعالة تؤدي و تسوق الى الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص ١٣٨، س ١٠) : «قد خرج فيه من القوة الى الفعل.....»

الاولى يجب ان يكون جميع كمالاته بالفعل و يمكن ان يقرأ بالبناء للمفعول من باب التفعيل اي يعتقد فيه تعالى ان صفاته من باب الفعل المحض لا شوب قوة فيها فالمعنى اخرجت بحسب الاجتهاد العقلي من اعتقاد شوب القوة فيها الى اعتقاد الفعلية المحضة فيها او القوة بمعنى الشدة كما وقع في كلام المعلم الاول اي من الجمع الى الفرق ومن الاجمال الى التفصيل و من الاحدية الى الواحدية او الى الظهور في المظاهر كما يقول: ان صفاته كل الصفات فعلى قراءة التفعيل ضمير غيره في قوله: «لا جهة فيه غيره» راجع الى الفعل و على الثاني الى وجوده او انه اسم اي غير هو لانه قد يكتب بدائرتين

١- و كلما له مدخلية في فاعليته تعالى يكون عين ذاته فتكون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد على ذاته .

اشارة الى صفتي الجمال والجلال وقد يكتب بدائرة واحدة اشارة الى اتحادهما و
عينيتهما لذاته تعالى ولهذا يمكن ان يكون اسماً في قوله تعالى «سنريهم آياتنا في -
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم اتّاه الحق» .

قوله (ص ١٣٨، س ١٢) : «وقد مر ان وجوده كل الوجود.....»
قد مرّ في الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر واما ان صفاته كل الصفات فعلمه كل
العلوم كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء» و مشيئة كل المشيات
كما قال تعالى «وما تشاؤون الا ان يشاء الله^٢» و قدرته كل القدر «ان الله على كل شيء
قدير^٤» و هكذا .

قوله (ص ١٣٨، س ١٣) : «وما هذا شأنه يكون كل شيء^٤»
اي وجوداً من حيث الظهور واما الاشياء من حيث الحدود والفقدانات فاعدام و
من حيث شيئية الماهية فهي دون الظهور كما انها دون الوجود .

قوله (١٣٩، س ٣) : «ومن استصعب»
فان صورة الشمس مثلاً التي هي علمنا لا يحكى عن القمر والشجر والحجر فضلاً
عن الكل فكيف يكون علم الله البسيط الواحد الذي هو عين ذاته كاشفاً عن ذاته كاشفاً
الاقديس و عن غيره حاكياً عن كل شيء ؟

والجواب ان علمه وجوده البسيط المبسوط و وحدته وحده حقة حقيقته لا
عنديه محدوده كوحده الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقيقي حاضر ذاته لذاته
فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء كل وجود في وجوده و كل ماهية تحت اسمائه

٢- س ٤٢ ، ي ٢٦

٤- س ٢٥ ، ي ٢٨

١- س ٢ ، ي ٩٨

٢- س ٤٢ ، ي ٤٨

وصفاته و آيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيلية فانه علم واحد و صورة علمية واحدة بمعنى ما به الشيء بالفعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهية له الا ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخرة في الوجود عنه .

قوله (ص ١٣٩، س ١٠) : «العلم هناك في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم في شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا ايضاً اقوى لان الاشياء بانفسها تحصل في الذهن فماهياتها محفوظة في الموطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر و بالحجر حجر و وجودها في الذهن وجود نوري بسيط وان كان وجودها الخيالي و وجودها العقلي بعلاوة هذا مجرد محيط بكل افراده بخلاف وجودها في عالم الطبيعة فانه ظلماني ميت مجهول دائر زایل فاذا كان هذا هكذا فماظنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلى من المعلوم و شيئية الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجرداً بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العلمي الاولى فانه ماهى عليه حقاً و حقيقة^٢ .

١- لان تركيب الوجود مع الماهية تركيب عيني اتحادي والتاخر والعروض انما يكونان في الذهن والتعمل العقلي

٢- لان الوجود الذي علم بالاشياء الخارجية و علة لتحققها اقوى من المعلول المفاض والمعلول الموجود في العلة بوجود جمعي كان اتم و اقوى وانفذ من الوجود الفرقي الخاص للمعلول واما نفس المفهوم الحاصل للعلة او نفس المفهوم الذي يحصل في الذهن من الاشياء وجود تبعي وليس وجود المعلول في العلة من هذا القبيل
٣- واهل الحق ذهبوا الى ان حقيقة كل شيء عبارة عن تعيينه في علم الحق و مرتبة الواحدة لا الاحدية الذاتية التي تفنى فيه جميع التعينات و كافة الانيات .

قوله (ص ١٣٩، س ١١، ٢٢) : «فوق الشيء و يزيد»
والاظهر هو الشيء بدل فوق الشيء .

قوله : «قال الله تعالى : وما امرنا الا واحدة»

اي ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا كلمة واحدة «فان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد» او ما عالم امرنا الا كلمة واحدة على ما هو مذهب المصنف (قدس
سره) ان جميع العقول كشيء واحد ذي مراتب و عالم الامر كلام الله و مثله النفس
الناطقة الكاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطائف السبع او ما امرنا الذي
هو الوجود المنبسط الذي لا تكثر فيه الا بتكثر الماهيات الا واحدة و هو كلمة
كن التي بها الماهيات يكون و انما كلامه سبحانه فعله كما في خطبة نهج البلاغة .

قوله (ص ١٣٩، س ١٥) : «لو صدر عن كل عقل عقل»

اي لو صدر عن الواحد المحض واحد محض لما وصلت النوبة الى الجسم لكونه
مركباً و كثيراً من حيث التركيب من الهيولى والصورة و تركيب الجسمية من الاجزاء الغير
المتناهية ولو صدر عنه الكثير بالذات الخارجى لكان فى ذات الحق كثرة بالذات فلا
بدء ان يكون وحدة فيئة انزل من وحدته ذاته بان يكون واحداً بالذات كثيراً بالعرض
لان الماهية والامكان و نحوهما مجعولة بالعرض .

١- س ٤، ٥ و ٦

٢- والمراد بالامر هنا ليس الامر التشريعى لان الامر التشريعى كنهيه متعدد كالامر بالصلوة والصوم والحج
وسائر العبادات فالامر هو الامر التكويني و ما هو من صفة تعالى واحد بالوحدة الاطلاقية و هو الوجود
المنبسط على الماهيات .

٣- اي الوحدة الظلية التي تحكى من ذاته و هو كظل تابع للذات .

قوله (ص ۱۴۰، س ۱۰) : «فبجهة وجود ذاته»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سمّ تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سمّ: بالنور والظل والظلمة . وان شئت سمّ: بتعقل المبدء و تعقل ذاته النورية اي وجود العقل و تعقل ذاته الظلمانية اي ماهيته الامكانية فبجهة الوجوب او النور او تعقل مبدء صدر عنه العقل الثاني و بجهة الوجود او الظل او تعقل ذاته النورية صدر منه نفس الفلك - الاقصى و بجهة الامكان او الظلمة او تعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم الفلك الاقصى الاشرف بالاشراف والاخص بالاخص كمن تصور في نفسه كمالاً وحصل منه في وجهه نضارة و بشاشة او تصور في نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه في وجهه انقباضاً و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبد الله الانصاري (قدس سره) بالفارسية : « الهی چون در تو نگریم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگریم خاکم و از خاک کمتر » .

قوله (ص ۱۴۰، س ۱۱) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يصف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة الى انه لا تفاوت بين جعل - الجهالات التعقلات والمشاهدات او نفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولة و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلي الوجوبي واعتراض الفخر الرازي على الحكماء ب: ان الامكان سلبي فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامية من ان اسناد هذه -

۱- بشاشة العقل و ابتهاجه انما هو سبب وجود نوري بسيط و انقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكي و ان شئت قلت: ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم والله هو المنزه عن صفات الاجسام .

خطأ اذ ليس مرادهم ان الامكان او الماهية نفسها مصدر بل وجود العقل مكتسباً كسوة الامكان او كسوة الماهية الامكانية مصدر لجسم الفلك كما ان وجوده مضافاً الى الواجب بالذات مصدر للعقل الثاني و قد اشار (قدس سره) اليه بقوله : صدر منه والكل منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهام العامة من ان اسناد هذه الاشياء الى العقل تفويض و مناف لعموم قدرة الله تعالى و بيان الدفع ان الاسناد الى العقل مثلاً لا ينافي الاسناد الى الله لان العقل يد الله و كلمة الله على ان اسناد العقل الى الله اسناد الكل الى الله لان العقل كل مادونه من الوجودات والفعليات و بهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ايضاً و ايضاً عنه دفع آخر و هو ان المراد بهذا الواحد الصادر ان وجود المنبسط الصادر عن الوجوب و هو واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية فلا يشذ عن ساحة حضور صدوره وجود و الماهيات الاعتبارية صادرة ثانياً و بالعرض و هذا في النظام الجملي و اما في النظام التفصيلي فبالترتيب الذي ذكره شكر الله سعيهم و لعله (قدس سره) لهذه الاشارة و للاشارة السابقة الى دفع الاعتراض الفخر الرازي و ان الكثرة في العقل و لحوق الماهية به بالعرض عبر بالمنهج العرشي

قوله (ص ١٤٠، س ١٧) : «قال الله تعالى : و اوحى في كل سماء امرها»

اي نفسها العقلية التي هي من عالم الامر و الموحى اليه هو السماء الطبيعي و الوحي لغة السرعة .

قوله (ص ١٤١، س ٢) : «الي غايات عقلية.....»

اي العقول العرضية من الطبقة المتكافئة و هي ارباب الانواع فان الموجودات الطبيعية يتحرك جوهرها حتى يشتد و تتكامل فيلحق و تتحول صورتها الطبيعية بمد

بلوغ آجالها الى صورتها المثاليّة ومعناها ونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت في كون الحركة طبيعيّة مع استنادها الى اشواق واردة تهافت لانهما تكون حينئذ اراديّة .

قلت المراد بالطبيعيّة هو الجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضاً لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة في جميع الحركات هو الطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم - الاول ان حركة الفلك طبيعيّة .

قوله (ص ١٤١، س ٧، ٦) : «فيكون الجواهر المفارقة.....»

اي ارباب انواع البسايط والمواليد العنصريّة على عدد المحركات والحركات الكليّة الحادثة المنقطعة في كل نوع نوع و اما الدائمة في الفلكيّات فيبانها على الخصوص في قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص ١٤١، س ٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارساد الفاضل بطلميوس فهي اربعة و عشرون .

قوله : «هي صور هذه الحركات» المراد بالصورة في الموضعين مابه الشيء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص ١٤١، س ١٣) : «فجنود الله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر في هذا الاشارة والمراد بالجنود في الآية اعم من - المبادى المفارقة والمبادى المفارقة والمبادى البرزخيّة كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادى ابيح المفارقة والملائكة المدبرات امرأ لها كثرة وافرة لا تعدد كذلك المبادى المفارقة العقليّة والملائكة الصافات صفّاً والسابقات

سبقاً لا تحصى فان الانوار الاسفهديّة الكاملة بعد مفارقه النواصيت يلحق بالقوا .
 ويزداد عدد القديسين الى غير النهاية كما قال الشيخ الاشراقي (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٢، س ٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات.....»

و كان الوجوب الذاتى والدوام الزمانى عند هؤلاء و عند القائلين السابقين من
 الطبايعيّة والصابئين مساوقان و كذا عند اللاحقين المذكورين فالمغالطة من باب
 اشتباه العام والخاص او من باب سوء التآليف والاستنتاج عن موجبتين فى الشكل -
 الثانى هكذا الفلك او المادة باقسامها او الزمان و نحوه دائم والا له هو الدائم فالفلك
 هو مثلاً الآله و من تفوّه من هؤلاء بان المادة هى المبدء فهو اقرب الى التأويل بان
 يراد بالمبدء المبدء القابلى و هو اول السلسلة الصعوديّة .

قوله (ص ١٤٢، س ١١) : «وهم الحرثانيون»

وهم منسوبون الى «حرثان» بالحاء والراء المهملتين والنون رئيسهم و هم -
 التخميسيون القائلون بقدماء خمسة و مرادهم بالخلاء هو المكان كما ان المجوس
 ثوثون والنصارى ثليثيون و بعضهم عبّروا عن ثلاثة اقانيم باقنوم الوجود و
 اقنوم العلم و اقنوم الحيوة و كلامهم اقرب الى التأويل و ان جعلوا التثليث باعتبار
 المفهوم العنوانى لا الحثيات المختلفة للوجود والعلم والحيوة كانوا موحدّين و
 هؤلاء الفرق الثلاث مشركون «ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار» والضمير فى
 انها خمسة الى الآلهة المستفادّة من المقام لا الى الاله لمكان الهولى و غيرها ولا
 الى المادة مثل السوابق لهذا ايضا .

قوله (ص ١٤٢، س ١٤) : «وهؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول»

اى كل هؤلاء الفرق المعدود يعدون انفسهم من ارباب المعقول حاشاهم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملة البيضاء عنهم .

قوله (ص ۱۴۳، س ۱) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثه والعامل يعلم ان اية مصلحة تفوت لو كان العالم مستتيراً اضعافاً مضاعفة بنور الوجود الذي هو خير محض و اية مصلحة في العدم الذي هو شر محض .

قوله (ص ۱۴۳، س ۱۳) : «ما تخيله في وهمه»

لعلك تنوهم ان الصواب ان يقال ماتوهمته او تصوره في وهمه لان الوهم يدرك المعاني لا الصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخييل في الوهم ما هو فعل المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذي استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور في الخيال مثل تصوير الخيال نور السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمي .

قوله (ص ۱۴۳، س ۱۴) : «بنور هدايته»

اي بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله .

قوله (ص ۱۴۴، س ۳) : «ما تصوره»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو -

الله انما هو لان الكمال عند كل طائفة شيء فكل واحد من الناس يخضعون عند الكمال المطلق و يعشقونه و يمجّدونه وهذا فطرة الله التي فطر الناس عليها .

قوله (ص ١٤٤، س ٦) : «الا ان كفرهم لاجل تصديقهم»

وقد قال على عليه السلام : «اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به»

والاولى ان يقال كفرهم لاجل حصرهم و تقيدهم الحقيقة :

«جمالك في كل الحقايق ساير وليس له الا جلالك ساتر»

وايضاً جميعهم مسلمون لانهم يدركونه و كفرهم لاجل عدم استشعارهم

باستشعارهم وان المستشعر به ماذا كما قيل:

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است

قوله (ص ١٤٤، س ١٢) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذا الامر الماهية في الكل والمادة في البعض والامر الوجودي الذي هو كلمة كن اذ تعلق بماهية قبلته والصورة التي اذا تعلق بمادة انقادت لها فاذا قال الحق لماهية الالف اقبل الوجود الاستقامي قبلت و لماهية الدال اقبل الوجود الاعوجاجي قبلت و لمادة الورد اقبل الوجود اللطيف العطري قبلت و لمادة الشوك اقبل الوجود الشوكي قبلت و هكذا في الماهيات والمواد الاخر ففي الكل لاسبيل الا الطاعة لا تستطيع تمرداً ولا خلافاً لانه امره الذي بلا واسطة بخلاف الامر التشريعي لانه امره الذي بواسطة مظهره الاعظم وهو لسان الله تعالى و هذا كما ان النفس الناطقة امرها لقواها الذي بلا واسطة من جارحه او غيرها ماض على تلك القوى و اما امرها الذي بواسطة اللسان و غيره ففيه يتطرق الطاعة والمعصية .

قوله (ص ١٤٥، س ٣) : «اعلم ان الاول تعالى اشد سار و مسرور و مبهج
و مبتهج بذاته»

اعلم ان محبة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعبر بعبارات مختلفة
كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاعتباط و نحوها والتوقيف الشرعي
ان منع كونها او كون المشتقات منها اسماء الله تعالى لم يمنع الاسناد والتوصيف كما
انه منع من اسمية الخاتم والطبايع مثلاً لا الاسناد والتوصيف كقوله ختم الله على
قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل الشرع خلاف في اطلاق لفظ العشق عليه والحق
جوازه لقوله تعالى في الحديث القدسي «من عشقني عشقته و من عشقته قتلته و من
قتلته فعلى ديته و من على ديته فانا ديته» فهذا الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء
كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قد رواه جهم غفير من المعتبرين من العامة
والخاصة حتى كثير من اهل الحديث كصاحب المجلى ابن جمهور^١ والمحقق البهائي^٢
والعلامة محسن الفيض^٣ (قدس سره) وغير هؤلاء والسر في عدم تداول العشق على
لسان الشرع كتداوله على السنة الطريقة ان النبي من حيث انه نبي مؤدب الناس بالآداب
الشرعية ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم
يتكلم بما هو نبي من مقام الوحدة الا من حيث هو ولي كقوله «لى مع الله وقت لا
يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما
ينبغى له .

١- صاحب المجلى في المجلى الطبعة الحجرية ١٢١٦ هـ ق ص ٢٨

٢- الكشكول لشيخنا البهائي قده خ ٢ ط ١٢٨١ هـ ق ص ٢٥٠ .

٣- و به قال العلامة الكاشاني في كتبه كالوفاى والعلم اليقين والحقايق

قوله (ص ١٤٥، س ٤) : «اجل مدرك...»

اما انه اجلٌ مدرك فلان العقل الانساني اعلى مدارك الانساني والله تعالى مبدء العقل الكلي الذي فوقه فكيف المدارك الاخرى واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل و اجلٌ من كل جليل و كل جمال و جلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من الحضورى والحصولى الحضورى ومن الفعلى والانفعالى الفعلى و من التفصيلى والاجمالى التفصيلى ومن الاكتناهى والوجهى الاكتناهى واتمىة واحد من الثلاثة يكفى فى اتمىة الابتهاج والعشق فكيف وقد اجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص ١٤٦، س ٣) : «سعادة العشاق المشناقين....»

العشق اعم من الشوق اذ فى الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شائق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز فقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شائقات بخلاف العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الا الوجدان فهى عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط بذاته و بعده المراتب الاخر على ما ذكره (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٦، س ٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعريض بالقوم بان تحصيل الاوضاع للاجسام الفلكية والشوارق لنفوسها غاية سهلة بل لا بدلها من الاستكمال ذاتاً وجوهرأ بالحركة الجوهرية و فى كل صفاتها بتجدد الامثال كما فى الصفتين اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فى الازمنة الغير المتناهية و كفيته وصول الافلاك الى الغايات تتم بالحركة الجوهرية والتبدل الذاتى فكل فلك له افراد متصلة و لكل منها قبض و تسليم لله الواحد القهار فى

وقت شیئاً فشیئاً و ذلك قوله : « كل يوم هو في شأن^۱ » ففي كل حين ابتداء و إعادة و ايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر و اما - الوصول الى الغاية بنحو الانسان حيث اثنه يترك البدن و استعمال آلاته عند كماله و تحول النفس الى عالم المعنى فهو غير متأت لها .

نه فلك راست مسلم نه ملكرا حاصل آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست
فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين العروج اليونسي^۲ ولا يتيسر لهم مظهرية
الاسماء التشبيهية كذلك لا يتأتى الفلك الغاية التي للانسان الكامل مع اثنه يلزم انقطاع
الفيض لان الفلك بحركته رابط الحوادث الكونية الى القديم ولولاه لما تكون متكون
واما الوصول الى الغاية بان يصير نفسه مفارقة عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل
نفسه بعالم العقل و يترقى نفوس كامله من عالم العناصر و ترفض البدن و تتصل بالافلاك
و تحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم العقل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا فهو
تناسخ باطل^۳ .

واعلم ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كليه العالم الى
الغايات حتى تبلغ الى غاية الغايات طولى لا عرضى فان جميع الصور فى الحركة حتى
تصير مشتدة واشتدادها ان تستغنى عن المحال و تتحول الى عالم المثال و تصير
كنقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون متعلقة بل عين التعلق بالمعاني و جميع -

۱- قرب حق از قيد هستی رستن است نسی ببالا و به پائین رفتن است

۲- واعلم ان معراج يونس ع كان فى الماء و معراج النبی فى السماء .

۳- واعلم ان غاية وجود الانسان و نهاية استكمالته فثانه فى الاحدية الذاتية بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هو الاحدية الذاتية و بوجوده تحصل القيامة الكبرى و بفضائه و صفةه يتحقق الطامة المقضى

النفوس في الحركة حتى تصير مشتدة واشتدادها ان تستغنى عن استعمال القوى والمواد و تصير عقولاً^١ فالنفوس الناطقة القدسيّة تصير عقلاً فعلاً و روحاً قدسيّاً والنفوس الحيوانية تصير عقولاً متكافئة في الطبقة العرضيّة فتستهلك فيها و هي محشورة الى الله^٢ واما النفوس الفلكية فعلمت كيفيّة وصولها الى الغايات و يوم القيامة يوم نسبه الى كل الاوقات بل الى الدهر الذي هو وعاء المجردات كنسبة اليوم الى الزمان الى ساعاته و دقائقه في الشمولية بل نسبه الى اوعيه الى هذا الوعاء نسبة ذوات اوعيه الى الحق المحيط تعالى شأنه و جعل وعاء الوصول الى الغاية من اوعيه الزمانية للموجودات التي في السلسلة العرضية الزمانية من الاوهام العامية فطلب الغاية الاخيرة متوجهاً الى غابر الازمان كطلب مبدء المبادئ ملتفتاً لفت مواضي الاخيان فكما ان الحق المنزه جلّت عظمته في مرتبة احديته و واحديته لتمايمته و احاطته و تجرده عن الماهية فضلاً عن المتعلق فضلاً عن المادة لا يسعه الزمان كذلك في مرتبة قهاريته و ظهوره بوحده في آخرته^٣.

ان قلت : كيف دثور كل العام و خراب جميع الدنيا القائل به الحكماء والانبيا . قلت: الوصول الى الغايات بنحو التحول و معلوم ان عند التحول فناء التحول منه في المتحول اليه والا لم يبلغ الغاية الا ترى انه عند صيرورة النامي حيواناً والحيوان انساناً والعقل بالقوّة عقلاً بالفعل لم يبق من السوابق اسم و رسم فعند العقل بالفعل

١- ولكن عقولاً لاحقاً

٢- لا يبعد ان يكون محل حشر النفوس الحيوانية المجردة بالتجرد البرزخي هو العالم المال لكل فرد مادي و ان حشرت احياناً مع العقول المتكافئة انما هو بتوسط الفرد البرزخي .

٣- لان الملوك في المبدء والعود والاجمال والتفصيل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير ومع ذلك لا فعلية و كمال فى مرتبة سابقه
الا و فى اللاحقه فكل ما ترى فى الكل الافرادى اجره فى الكل المجموعى فاقراء
وارقاً «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد
اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل
فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئيه
الشيء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة
والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشيء واحد
مميّزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصاً وهذا لا ينافى ان يبقى شيء هو نوع آخر
برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما
هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو
بالدثور الكلى .

قلت: انك مأنوس بالبعديّة الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهى منزلة
الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و
توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات
والمترقيات الغير المتناهى تصل الى الكمال فى ازمته غير متناهى لان وعاء كل شيء
بحسبه، ان متناهى فمتناه و ان غيره، فغيره فابن البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه
فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كليّة العالم و بعديتها لمبدء المبادئ لا بدء ان تحافظ

البرهانين فتكون ذا العينين فتجمع بين الحدوث و دوام الفيض و قدم الجود من قديم الاحسان والا «حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء» و ذلك يستتم بالقول بالحدوث - الدهرى الذى حققه السيد الاماد (قدس سره) و نحن قررناه فى مواضع اخرى او بالقول بالحدوث الزمانى بمعنى التجدد و سيلان الطبيع كما حققه المصنف (قدس سره) كذلك يجب عليك ان تجمع بين الوضعين و هو الحسنه بين السيئتين بل الفوز بالحسينين فتؤمن بدثور الدنيا باجمعه و بلوغ العالم الى الغاية القصوى بكلية «بكلية. خ،ل» توقن ايضاً بعدم انبئات وجوده و نفاذ كلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و ليعذرني اخوانى فى مشيى على خلاف هذه التعليقة فان هذا المطلب من اهم المطالب .

قوله (ص ١٤٧، س ٢٠١) : «نفوس المتردين.....»

اي الذين لم يتمكنوا فى مقام التمكين ولم يتخلصوا من التلوين فقد يتعلقون بالملاء الاعلى و قد يسقطون فى مهوى الدنيا ولم يذكر اصحاب اليمين من السعداء و هم من عشاقه فى المظاهر الجزئية كاصحاب الدنيا الا ان هؤلاء يطلبونه فى السظاهر - الجزئية الدائرة الفانية و اولئك يطلبونه فى المظاهر الجزئية الدائمه الباقيه اذا درجهم فى النفوس المتردين لعدم تخصيص الجهة العالية بالجهة الكلية حتى يشل الجزئية و حينئذ العلو باعتبار جنبه البقاء.

١- حدوث دهرى معنای محصلی ندارد و حدوث عالم وجوداً انبات نمی کند چون وجود سرمدی حق که علت دهر «عقول» است قدیم است ناچار معلول آنهم قدیم است و عالم دهر علت عالم ماده است و عالم اجسام معلول دهر و لقائل ان يقول: اذا كانت العلة قديمة و العدم المعتبر فى العلة «اي عدم المعلول» قدیم پس عالم دهر قدیم زمانى است و همچنين معلول آن اللهم الا ان يقال بالحركة الجوهرية فى الاجسام كما فرده المصنف و المان

قوله (ص ١٤٧، س ١٠) : «انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركباً
الاوله نفس و حيوة»

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصية من المثل المعلقة فانها من شئون -
النفس الكلية منزلتها منها منزلة الصور الخيالية من نفسك المنطبعة و نفسه ككل
نفس بالصور الخيالية اذ في مرتبة ادراك الكليات العقلية بل كل واحد من الكليات
العقلية عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً
بالفعل و عقلاً مستفاداً و على القول باتحاد المدرك والمدرك فكون كل صورة
مثالية من عالم المثال الاكبر او الاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ١٤٧، س ١١) : «لا بد وان يكون امراً عقلياً.....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهيولى لان تأثير الجسم والجسماني
بمدخلية الوضع كما قرر ، والوضع لا يتصور بالنسبة الى الهيولى اذ لم توجد بعد و
حيثما وجدت فهي غير وضعية اذ الوضع في المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولى
وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولى صورة ما وهي واحدة بالعموم
والهيولى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما في -
الحقيقة شرط لوجود الهيولى وفاعله الواحد بالعدد الذي هو المفارق والصورة الجسمية
متجددة بالامثال والنوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة او المتناقضة والحركة لا بد
فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آنية
فلا بد من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب ١

١- واعلم انه بناء على اتحاد المادة والصورة وجوداً فالامر في حدوث الصور النوعية يدور على امرين ويلزم
اما حدوث الصور على نحو التدرج والحركة الدائرية واما يلزم انعدام الحقائق و منها الهيولى و حدوث
الكائنات من كتم العدم لانه ليس للهيولى حقيقة منحازة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان
قوى جداً وان غفل عنه الاكثرون

قوله (ص ١٤٨، س ٦) : «في لمية دخول الشر في القضاء الالهي» .

اي سببه الهيولى كما سيصرح فالهيولى جنه و وقاية في باب انتساب الشر الى الوجود كما ان الماهية جنه و وقاية له في باب انتساب النقص اليه كالنقصية الامكانية التي يترائي في العقول المفارقة المحضة واما كيفية دخول الشر في القضاء الالهي فهي انه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان احدهما عذب و حلو والاخر اعذب و احلى فالاعذب ان الشر عدم كما ادعوا بدهاته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولا للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نقي و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب افلاطون الحكيم المتأله والعذب ان الشر و ان كان وجوديا و امكن ان يكون مجعولا بالذات للخير المحض لان خيره غالب على ما علم في التقسيم المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذو خيرات غالبه مجعول لا بما هو ذو شر مغلوب فالنار مجعولة بما هي ذات خيرات لا تعد لا بما هي محرقة لثوب مسكين والوهم مجعول بما هو مدرك المعاني الجزئية الفاضلة الجيدة كالخوف عن الهلكة او كالخوف عن الميت و هكذا و هذا مشرب ارسطاطاليس الحكيم .

قوله (ص ٤٨، س ٩، ١٠) : «دون الطبايع والاجرام»

و كذا دون الاعراض الاخرى غير الاضواء والانوار العرضية فيسمونها الهيئات الفاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنور بالانوار العرضية والاسفهدية الفلكية والانوار القاهرة الاعلى والادنين ومرتبته قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقية بل الوجود بشرائه نور والوجوب الذاتي نور على نور .

قوله (١٤٨، س١٢) : «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

اي الصور النوعية الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع في الافلاك والعناصر والمراد بالاولية في الاجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها علل العنصریات و احيازها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهدية وقواها و اشار الى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعدام و بقوله : و بما هي في اصلها من عالم النور .

قوله (١٤٨، س٥١) : «وبما هي في اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان كان قوة الوجود والقوة بالنسبة الى الفعلية ظلمة الا انها بالنسبة الى العدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبة الى النير و شعاعه الا انه نور بالنسبة الى الظلمة و في ذاته ايضا وكذا القوة والاستعداد في انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلى مراتبه الوجود الذي هو فعلية محضة لا قوة تعترية و ادناها الوجود الذي هو قوة بحتة لا فعلية فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهولي نوع بسيط جنسه مضمن في فصله و فصله مضمن في جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (ص١٤٩، س١٨) : «وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم.....»

بالمعنى الذى هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فانه لا بد وان يصير نوعاً من الانواع المتكافئة محتاج الى الصورة النوعية و هي الطبيعة السارية في كل الاجسام وليس المراد من الحيثية الجسمية فقطاي بالمعنى الذى هو به مادة و نوع من -

الانواع المرتبة فانها فى نوعيتها المرتبة غير محتاجة الى الصور النوعية المتكافئة: لانه اذا كانت الهيولى نوعاً بسيطاً فى عالمه فكيف الجسمية والصور النوعية انما سميت صور النوعية لان التنوع التكافئى فى الجسمية و فى الهيولى بها و لهذا بعد تامة. الهيولى فى التحقق بالصورة الجسمية فهى محتاجة بعد الى الصور النوعية ولكن فى التنوع اى فى صيرورتها نوعاً نوعاً فى تحصيلاتها الثالثية كالجسمية او الهيولى. الجسمية فى التحصيلات الثانوية لافى التنوع الرتبى الذى ذكرناه فان كلا منهما نوع برأسه فى السلسلة الصعودية و ان لم يكن كل من الثلاثة منفكة عن الآخرين ولكن فرق بين ان يكون الشئ مع الشئ دائماً وان يكون الشئ نفس الشئ ثم ان الفرق بين الدليل الذى ذكره هاهنا على وجود النفس اى الصورة المثالية لكل شئ وبين الدليل الذى ذكره فى الاشراق الثامن ان هاهنا استدلال من مسلك عدم ربط المتجدد بالثابت الا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فى الحركة بوجود اصل محفوظ .

قوله (ص ١٥٠، س ٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس.....»

اى بما هى مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة على طاعة النفس كما مر .

قوله : «ثم ما يلحق الجسم.....» اى للطبيعة افعال ثلاثة احدها الجسم و ثانيها الحركات الطبيعية من الاينية والكمية والكيفية وثالثها ما يحصل من الحركات فى الغايات من التحيزات والالوان والطعوم والروايح والاشكال والمقادير و نحوها والمراد بالفعل ليس المعنى المصدرى بل مثل الظل اذا المعنى بالفعل هو التشآن .

قوله (ص ١٥٠، س ١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعد المكاني والتمادي السيلاني الزماني والوغل-
الهيولاني لان وجود صورته للهيولي فشأنه الذاتي هو الكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف
يكون علة لوحده و اتصاله .

قوله (ص ١٥٠، س ١٤) : «فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذه العبارة و سابقتها ناصّة على الحركة الجوهرية- والمراد من بيدها وهلاكها
لولا النفس ان الاجرام باعتبار تفرقها المكانيّة والزمنيّة وغيوبتها المكانيّة- والزمنيّة-
في كل جزء من الآخر متشابهة- بالاعدام والبطلان و ما يترائي فيها من ثبات ما فانما
هو من اشراق النفوس و في النفوس بما هي نفوس من اشراق العقول و ارباب الانواع
و رب الارباب فاذا نزع هذه الاشراقات عنها وردت الودائع الى اهلها ولاحظتها
فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دثورها على ان ما في لحاظك و علمك من-
الهيولي الاولي والهيولي المجسّم والهيولي المنوعّة بالطبايع السياله- اللواتي هي
نيران ذات لهب ذي ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لم تكن
تراه له ثبات و وحدة و نورية لان العلم مطلقاً وجود نوري و هذه اشياء وجودها
العلمي اشرف من وجودها المعلومى كما ان الوجود الواجبي والمفارقة الذي من
صقعته تعالى وجوده المعلومى اشرف من وجوده العلمى الذى للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص ١٥٠، س ١٨) : «بانها تنمو وتنبت الكلاء....»

اي تصوير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسند الفعل الى الفاعل
قد يسند الى القابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كون النبات والحيوان

ذوى نفس واضح ايضاً .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى .
قلت: اصل القابلية بسبب الهيولى ولكن القابلية المحصورة والاستعداد الخاص
بـحيث يترتب الآثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمسك ونحوها بسبب الصورة
الارضية والصثور الطبيعية مستمدة في الوحدة والاتصال والبقاء ونحوها من الصثور
المثالية كما مرّ فالمستعد و ان كان هو الهيولى لكن ما به الاستعداد هو الصورة
وهذا كما ان القابل والمستعد للصورة الانسانية هو الهيولى لكن ما به الاستعداد
لهذه المستعد له في اطوار الخلق صور النطفة والعلقة والمضغة والجنين .

ان قلت : العناصر الاخرى ايضاً كذلك .

قلت : لا بأس به لانها ايضاً ذوات نفوس و اثبات شيء لشيء لا يستلزم النفي
عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و كالارحام لهذه .
قوله : «فانها نبات ارض» تشبيه بالنبات .

قوله : «وانما تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة
رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة كلام المعلم ان التمكّن والالتقياد في
الارض للتساوير المخصوصة و كونه ما به الاستعداد لها بسبب النفس التي هي الصورة
المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والالتقياد لارباب الانواع الاخرى و
نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام و هو ابداع من جهات الذلل
والفقر في السوافل من الانوار القاهرة بالنسبة الى العوالي كما في قاعلة الاشراق

١- في النسخ الانولوجيا : فانها نبات ارضى

٢- في النسخ التي رايناها : وانما تتكون هذه.....

فالارضى ثلاث ارض طبيعية ملكيه - وارض عقلية جبروتيه - وكلها حيّة - لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هي اللاهوتيه - هي الصورة العلمية السابقة - على الكل و هكذا لكل شيء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتها محفوظة في كلتا النشأتين والوجود حقيقه - واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص ١٥٢، س ٧) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز في صرف القوة كما لا ميز في صرف الفعلية فهىولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهىولى كل فلك مخالفة بالنوع لهىولى فلك آخر وكذلك للهىولى المشتركة في العناصر و نوع كل منحصر في شخص كما في العقول .

قوله (ص ١٥٢، س ٨، ٩) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان يراد بالجهات الجهات التي في المصادر لانفسها كجهات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التي هي بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما في مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بانّ الاولية في العقل الاول ذاتي والثانوية في - الثاني و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينيه - قوله كائتها شيء واحد اختلف افاعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هي المراتب والدرجات التي فيها و خلاصته ان العقول

تتخالف باعتبار معلولاتها كالأفلاك والأنواع الأخرى كما أن الهيولى يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافى الوحدة التى بصدها لأن المراتب تميزات لا تشخصات حتى تصير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتب العقول فنون وشئون ذاتية لشخص واحد كنفس شخصية لها مراتب و لطائف والتوفيق بين ما قاله (قدس سره) و بين ما قاله المشائون من الاختلاف النوعى بينها فضلاً عن الشخصى ان نظرهم فى الاختلاف النوعى الى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة وفى الاختلاف الشخصى الى المراتب المتميزة و نظره (قدس سره) الى وجودها الحقيقى وعدم المكثرات المادية ولو كان المادة بمعنى المتعلق كفاى النفوس وان الماهيات اعتبارية والوجود مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك سيّما الوجود المفارق المحض والى انها من صقع الربوبية و انها موجودة بوجود الواحد الاحد باقية بيقائه .

قوله (ص ١٥٢، س ١٤) : «وذلك قوله تعالى وما امرنا الا واحدة...»

بان يكون الامر فى الآيه المباركة عالم الامر اى عالم العقول سواء كانت فى - البدايات او فى النهايات .

متحد جانهاى شيران خداست

واطلق الامر عليها لانها نفس كلمة الله ولم تخرج من «كلمة كن» لان المؤتمر هناك مستهلكة فانيه و احكام الوجوب مفنيه و لو حمل الامر على الوجود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل فى الاودية بقدرها كان شاهداً ايضاً لما علت من استهلاك المؤتمر هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امر الله و مشيئة الله سيّما على قول الشيخ - الاشرافى والمصنف (قدس سره) انه لا ماهية للعقول .

قوله (ص ١٥٣، س ٢) : «فتجلس من هذا.....»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق و معناه المدرك للكليات والادراك لها في اول الامر بالقوة كما في حد العقل بالقوة والهيولانى و في مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما في حد العقل بالفعل و في مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكلمات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اى الفاعل الالهى لا الطبيعى والسخرية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشئ ليس فاقدآله و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .
قوله : «ومن ان حركة الطبيعىة...» وان هذه الحركة استكمالية كصيورة النبات حيواناً و.صيورة الحيوان انساناً و صيورة الصبى رجلاً بحيث ان فيها وجداناً ثم وجداناً و هكذا وليس من باب الاقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجداناً و فقداناً .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اى ذاتياتها و عرضياتها و بالجمله حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العوانى اما عين ذات الموضوع او جزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هى تفعل شيئاً» يعنى ان هذه الصفات جهات فاعلية فيمادونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة فى الوحدة .

قوله : «كيف العقل و كيف لا نرضى» تلميح الى قوله : ارضياً . حيث انه وحدته عددية و وحدة العقل وحدة حقّة ظليّة للوحدة الحقّة الحقيقية .
قوله : «ان يكون واحداً» اي في ان يكون العقل واحداً.... حذف حرف الجرّ عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «واى الامثال ...» كلمة اي استفهامية يسئل عن نفسه تعيين الامثال العقلية و يجيب بان مرادنا الكليات العقلية كالصورة الكليّة النباتية و الحيوانية و نحوهما فان كل كلى عقلى له وحدة جمعيّة ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسع وجوده بوحدته جميع وجودات رقايقه فانك ان وجدت هذه اي صرت واجداً فاحصاً عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بو احد علمت ان كل واحد منها واحد وحدة جمعيّة وانه شىء يوازي بوحدته اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشياء للبدليه و اما الكلمة التي في الهيولى اي الكلمة التكوينية من القوى الحيوانية و النامية فى الهيولى فهي واحدة وحدة عدديّة فاتّما مختلفة الذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض النسخ مختلفة الصفات والمراد بالصفات ما مر من الاوصاف العنوانية التي عين الذوات .

قوله (ص ١٥٤، س ٦) : «الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه»

بيان للكثرة فان العقل الكلى بسيط الحقيقة بعد مرتبة الحق سبحانه هو كل الاشياء فانظر الى كثرة انواع الثوابت والسيارات والعناصر البسيطة والمركبات و طباعها و نفوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى كثرة السننها و لغاتها فى العقل جميع هذه بنحو الرق واللف و يمكن بيان النكته بوجه كلى ان الافلاك والعناصر عوالم عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطائف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسر والخفى والاخفى و كل من هذه مظهر للآلف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانسانى المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التى فى كل من اللطائف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شىء فيه معنى كل شىء كان فى كل منها كلها ولاعرابها عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبحة

قوله (ص ١٥٤، س ١٤) : «فى عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبية موجودة بوجود الله لا بايجاده ببقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبه واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأى فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص ١٥٤، س ١٥) : «وربما يسميها المثل الالهية»

وجه التسمية امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والاخر انها امثال لمادونها فان العقلانى من كل نوع والطبيعى منه مشترك كان فى الماهية ولازمها و لما فوقها ايضا من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى .

قوله (ص ١٥٥، س ١) : «ان القسمة»

اى القسمة العقلية والقضية المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلاً اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الآن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيال و كذا فى الوضع والايين والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها وقد عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول و عن الثور بشور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من الله تعالى و عن الديكة بديكة تحت العرش اذا صاحت تبعته الديوك
الطبيعة في الصباح و نحو ذلك و الى هذه الثابتات من افراد الانواع يشير كلام -
المولوى :

قرنها برقرنها رفت اي همام و اين معانى برقرار و بر دوام
والاكثر فى كلمات العرفاء اطلاق ارباب الانواع على اسماء الله تعالى .

قوله (ص ١٥٥، س ٤) : «واياها يتلقى العقل»

اي ينال العقل المثل النورية حين ادراكه للكليات العقلية كما مرفى مبحث الوجود
الذهنى ان ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب الانواع التى فى عالم الابداع ولكن
عن بُعد .

قوله (ص ١٥٥، س ٥) : «وجعلوا العلوم والبراهين»

اي اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من الحدود والرسوم والتصديقيه من
البراهين والاداة تؤم نحو هذه و تناولها بالحدود والرسوم لنيل ذواتها والتصديقات
الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيل متفاوتة فهذه كانوار تنير ذوات الافراد -
الطبيعية والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم يعلم شىء اذا جزئى
لا يكون كاسبا ولا مكتسبا اذ المبادئ الكلية انما تقام على الكلى لا على الجزئى وعلى
الامر الدائم لا على الامر الدائر الزائل فلولاها لصعب الامر باستعلام كل جزئى اي
ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص ١٥٥، س ١٠) : «فان قلت...»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى واحدا» الى قوله : «فهو اذن المعنى المعقول

المفارق.....»

قوله (ص ١٥٥، س ١٤) : «ومعنى مشترك....»

هو ماهيتهما والكلى الطبيعى الصادق عليهما و يمكن ان يقال مناط الحمل
جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامه بنحواتهم و ايسط و حكاية هذه الوجودات ذلك
بنحو الضعف والتفرقة فهذا مثل ان يقال الشمس هي الاشعة للسخية لكن بلا تجاف
عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ما قال : ان جهة الاتحاد على ما قال هي الكلى
الطبيعى و على ما قلنا هي الكلى العقلى ويرجع الى ما يقول فى بيان الكلية قوله
مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعاله والصورة ماهية الشىء والتى هو
بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية
التى هي للاشياء ما هي عليه و حاق نفس الامر فصح ان هناك انسانا آخر او سماء
اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها
هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتمامها وقيامها بباطنى ذواتها قيامتها
بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (ص ١٥٦، س ٥) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعية»

فقولهم ان فى معنى الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيدا انسان كذلك القدر
المشترك بين الاناسى انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلى الطبيعى موجود و
قولهم واحد نوعى وقولهم مجرد نعم مجرد فى المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه
باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الدائر الزائل اشخاصه .

قوله (ص ١٥٦، س ١١، ١٢) : «بناء على عدم التفرقة معنى»

على تأويل الشيخ يلزم انهم لما راوا ان الماهية المطلقة موجودة تفوّهوا :
«بان الماهية المجردة موجودة» اي المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جميع
ماعدائها فانها محال ولما رأوا وحدتها النوعية و تجردها في مرتبة ذاتها تفوّهوا
بالوحدة الشخصية والتجرد الواقعي حيث قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم
يفرقوا بين البقاء النوعي والبقاء العددي فأروا ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص و
تفوّهوا بانه يد الفرد المجرد وظنى ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعي باعتبار وجهه الى الله
حكمه حكم الحركة التوسطية والآن السيال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه ،
حكم الحركة القطعية والزمان فهو باعتبار الاول مثال نوري الهى و معلوم ان الحركة
التوسطية ليست وحدتها بالعموم ولا بقاءها بالنوع فكذا ما فى حكمها^١ فتأويله [و
تأويل] السيد المحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجود الماهيات المجردة» متفرع على عدم التفرقة فى السقامات

الثلاث .

قوله (ص ١٥٨ ، س ٢) : «وقد شنعوا عليهم.....»

فيه نظراً؛ لأنهم لا يثبتون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك فى مقام
المعروض ، والمعروض فى مقام العرض ، والالزم القوة والفقده والموجودات هناك
تامات وكذا النظر فى قوله : «و مواد وصور» فان المادة من خاصية هذه النشأة

١- فى اكثر النسخ كما فى هذه النسخة : فتاويله و تاويله السيد المحقق الداماد . والظاهر فتاويله و تاويله
السيد الداماد .. عبارة التعليق لا تلائم القواعد .

الهيولانية واذا قيل : ان موجودات نشأة في نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية-
النشأة فيها بل ينفذ هذه عن ذيولها والالاتحدث النشآت وانما قال وان يوجد هناك
علم النجوم مثلاً لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها
هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطة لعقولنا .

قوله (ص ١٥٨ ، س ١٥) : «وانما توجد في العقل»

اي الماهية المجردة عن المادة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة-
المقابلة للمطلقة في مباحث الماهية- فهي لا توجد في العقل ايضاً لانها مجردة عن-
الوجود العقلي ايضاً و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسمية ام هي امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية
من كلام الشيخ المتأله^١ لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشراف كما سيجيء
والمشهور عند المعبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحاد ماهية الاشراف والاخص حتى يلزم
من امكان الاخص امكان الاشراف اذ السواد الثلاثة من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون
جميع افراد الماهية ممكنةً لو امكن فرد منها و واجبه- لو وجب و ممتنع- لو امتنع
فلو كان من نوعين لم يجر القاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعلّ عدم صدور الاشراف قبل-
الاخص لا امتناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم في اواخر الاهيات
من الاسفار^٢ .

١- والحق مع الحكيم المحشى لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشراف اتحاد النوعي لا سيما على طريقة الشيخ-
المتأله القائل باصالة الماهية .

٢- الهيات الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٦٦ ، تنبيه عرشى: المشهور عند المعبرين لهذه القاعدة ان يراعى
في جريانها شرطان : احدهما استعمالها في متحد الماهية للشريف والخسيس دون غيره والثاني
استعمالها في مافوق الكون والابداعات لا الماديات .

قوله (ص ١٥٩، س ٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة بالكسال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهرية و جواز نحو الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع يفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرانظ لحصوله قبل حصوله و فروعات له في وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه في وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكسالات الاولى والثانية التي فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهي عسرة الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقي لا يقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوهها .

قوله (ص ١٥٩، س ٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ افراد تغليبا او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع و حد هكذا بطريق اولي: والا فسلوه ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحدا بل نسخ واحد لا ماهية له عنده كما عند السنف (قدس سره) فضلا عن المادة مطلقا والحال ان تعدد افراد نوع

١- فالعقول الطولية و مراتبها المتعددة المنكرة (لا على نحو الكثر الى في الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد، لانه بناء على اصالة الماهية و ملاحظه الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر في فردة وبكثرة الفردى انما هو من ناحية المادة او الجهات المنكرة في الفاعل و هذين الجهتين غير موجودة في ما نحن بصدده بيانه و اما بناء على عدم اللحاظ الكثر في العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالعقول ليست من نسخ الماهية ولا ينفك بالمعنى النوعى والجنسى فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص ١٥٩، س ٨، ٩) : «و اما خامساً فلظهور تعدد هذه الاشخاص»

الاولى ان يدفع تأويل السيد المحقق الداماد (قدس سره) : بان كلاء من الانواع الطبيعية مأخوذة هكذا اى متدلية بالمبادئ العالیه و متعلقه معها بمبدء المبادئ جل سلطانه انما هي مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما في القاعدة بنحو ايسر و اعلى و مرتبة الوحدة في الكثرة لها لا مرتبة الكثرة في الوحدة لها . فكلما افاده السيد (قدس سره) من : «ان الموجدات - العينية بما هي واقعة في وعاء الدهر لها البقاء الدهر لا الزمانى والوحدة الحقيقية و انها المسلوب عنها احكام المادة» و امثال ذلك مقبولة لان السخية معتبرة بين المبدء والاثر فائر الكلى كلى و اثر الواحد وحدة جمعية و احد وحدة تناسبه فالافراد مأخوذة بشرائها مجتمعة في وعاء الدهر لا متعلقة كما في سلسلة الزمان ظلال المثل النورى و رقيقه الحقيقية بل رقيقه الحقيقية و المقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل - المطلق ولكن لا يسمنا و لا يفينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره و وحدته في كثرة و تجليه في رقايقه فله مقام تنزه و مرتبة جمع او جمع جمع و مقام كثرة في وحدة والمثل في ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد و معرأة بلا تعرية معرأة لا انها منسحب عليها حكم المجرد و مسلوب عنها حكم المادة ثم الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن وعائها اوانى الدهر بخلاف ذوات تلك - المثل النورية فان اوعية وجودها اعلى الدهر و اما ما ذكره المصنف (قدس سره) هنا في الدفع من ظهور التعدد وكذا في الاسفار افسيد (قدس سره) ينادى بانها بما هي

مضافة الى المبدء الواحد واحدة و من المأثورات عن الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العالية كالآن كما ان الامكنة- والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطة- والتمثيل بالآن السيال والزمان والحركة التوسطية والقطعية قد مضى فتذكر ١ .

قوله (ص ١٥٩، س ١٩) : «ومبدء تغيرها و تقومها هي الطبيعة»

كما انها مبدء الحركة الاينية- و غيرها كذلك مبدء حركة الهيولى في الاستعدادات والانفعالات فالمراد بالمادة هي الهيولى لقوله: بقى الامكان الى غير النهاية .

قوله (ص ١٦٠، س ١) : «والحركة والزمان»

الى قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اورده عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتي للحركة العرضية والذاتي لا يعلل فلا يثبت تجدد الطبيعة . فيجب اولاً كما ذكرنا سابقاً : انه لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات انتهت الذاتية في التجدد الى الطبيعة الجوهرية- اذا اعراض في ذواتها وتجددها تابعة محضه .

و ثانياً : ان التجدد امر نسبي و تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء حتى يقال انه متجدد فضلاً عن ان يقال: انه متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط كما ان حدوث الحادث ليس بحادث انما هو حدوث فقط فالمتجدد بالذات هو الطبيعة .

قوله (ص ١٦٠، س ٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك.....»

فكما انه يقال لكل متحرك فلكى لا بد من محرك عقلي كذلك لكل متحرك هو

١- وقد قرر في مقره: ان الموجودات المادية ليست من جنس المضاف حتى تكون بالنسبة الى شيء امرأ مجرداً صرفاً وبالنسبة الى امر آخر مادي صرفاً والمادي مادي ابداً والمجرد مجرد ازلاً والشيء لا يخرج عما هو عليه وان ربنا جعل لكل شيء قدراً .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلي لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطى الحركة كمحرك الصورة الجسمية ومحرك يعطى الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقي اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلي و لنا ايضا استدلال عليها من باب المحرك الغائي بان يقال للطبايع والنفوس مطلقاً غايات فالكل بصددا الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور المادية تستغنى عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعانى والنفوس التى مضى ان لكل نفساً تتحول الى مثال نورى الهى و هو من العقول التى فى الطبقة المتكافئة و هذه حشرها ١ .

قوله (١٦٠، س ١٢) : «فيكون صورتها المفارقة»

اى كما ان الصور النوعية التى يقول بها المشائيه صورها المقارنه كذلك المثل النورية صورها النوعية المفارقة فالاشراقية وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية المفارقة لانهما عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولى جنسية» اى ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عددية و هى قابل شخصى ولو كانت وحدتها جنسية والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية فى الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١- ولقائل ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله فى الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة فى العالم الاعلى والا يلزم ان يكون الحق الاول ذامهية نوعية والحال انه يجبر رجوع الحقائق الى الحق المطلق فى القيامة الكبرى .

فى الفصل والوصل و فى الانقلاب الم تسمع قولهم: ان الواحد بالعدد الذى هو المفارق مع واحد بالعموم الذى هو صورة «مًا» علة الواحد بالعدد الذى هو الهولى ولا بأس بكون الواحد بالعموم علةً لواحد بالعدد لانه شريك العلة والعلة الفاعلية الحقيقية هى المفارق و هو واحد بالعدد ١

قوله (ص ١٦٠، س ١٦) : «فالتبيعة ينظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانى....»

مثاله كما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بساء متسوج متلاطم فهذه النور الذى فى القاعدة متسوج او كالشمس الثابتة فى السماء المتصل شعاعه بذلك السماء و يتحرك الشعاع ، و يتغير عكسها بحيث لا يبقى من شكلها رسم فهذه الطبيعة النوعية كالشعاع الذى فى القاعدة والشال النورى الالهى كنقطة السراس الراسه لسحوره و دائرته و سطحه و جسسه او كالشمس الثابتة فى السماء .

قوله (ص ١٦٠، س ٢٠) : «شيئاً محسوساً»

اى بالعرض و هنا انسان آخران احدهما الانسان المحسوس بالذات والاخر المثالى .

قوله : «او فى الخارج» ان قلت : لا يلزم الشل من مجرد الوجود فى الخارج اذ لعل ذلك بقيامه بالعقل الفعال شهود والنفس اياه فيه .

قلت : لو كان قائماً بالعقل الفعال يلزم عرضية الجوهر ايضا مع ان التنفس المبادى بصور ماتحتها يلزم منه انفعال العالى عن السافل و فيضان الصور عليها من فوقها يؤدى الى الكثرة فى الذات الاحدية تعالى عن ذلك فبئى ان يكون الصور ذاته بذواتها .

١- بناء على التركيب الانضمامى بين المادة والصور ان المادة لوجودها المنغاز عن الصورة مع اعبار المجرى عله للهولى وما ذكره ره.. بناسب مسلك المؤلف العلامة

قوله (ص ١٦٢، س ١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادة بان القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوة اعنى الجسم الحامل لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالتقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوة و محلها فلا تؤثر فى مادة نفسها والا لكانت غنية عن المادة فى الفعل وكل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلاء «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادة غيرها لان القرب او المحاذاة او المقابلة او ما فى حكمها يجعل مادة المنفعل كالمتحدة بمادة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوة فلا اتحاد ما بينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام كيف وابداد القوة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادة بل على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندي ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للاثار فاعلاء الهيا اى مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوة والاستعداد و ان سئلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و برى مما بالقوة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها العقول العرضية ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوة و محوضه الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص ١٦٢، س ١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار

لتلا يلزم ابطال القوى والطبايع و هذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازلة من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها .
و ثانيا : ان الفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه
و ثالثها : ان فيض الوجود من المفارق يمر على الطبايع والقوى اولا ثم على الآثار
ثانياً ولا يعنى بوساطتها الا هذا القدر .

قوله (ص ١٦٣، س ١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذي لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقى بعد ما بين
ان التفاوت بالاشد والاضعف والغنى والفقر غير قادح فى التماثل فى الحقيقة
المشككة بذكر القاعدة السابقة من ان شئيه النوع بفصله الاخير خاصة فكما ان
الفرد الجبروتى من كل شىء بسيط كذلك الفرد الناسوتى لانه الفصل خاصة والنصول
والاجناس الاخرى مضمّنة فيه بنحو اتم وابطس لانه جامع لوجودها و فعليتها و
كمالها وان كان وجود الجسم و فعليته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كسائه لا
جسمية ولا نمو ولا نحوهما فى الجبروتى كذلك لا عبرة بها و بموادها بسا هي
طبيعات فى الناسوتى .

قوله (ص ١٦٤، س ٣) : «فكذا المادة»

اي كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حاملة للحقيقة لا
انها جزؤها .

قوله (ص ١٦٤، س ٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادئ وجودها الا نظوائى فى الصورة الكسالية الاخيرة
فالمراد باللازم اللازم الغير المتأخر فى الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشىء عقلاً

من باب ضرورة ثبوت الشيء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت الكثرة ولو في صراط
 حركة مادة نفس الصورة فاللازم متأخر في الوجود ولكن في الوجود التذي هو مرتبة
 من وجودها و مقامها المعبر عنه بالوحدة في الكثرة فهي حينئذ فروعها و شئونها و
 فنونها ، بل اللاتي في المواد المتشعبة الاخرى اظلتها و موادها مرئي لها و بالجملة
 لها في المركب حصول تعاقبي قبل حصول المبدء الفصل الاخير وحصول معه وحصول
 فيه فالاول بنحو الاعداد والشرطية لا الشرطية والثاني بنحو الفرعية والخادمية وهما
 الاعتباران اللذان ذكرهما (قدس سره) والثالث بنحو الانطواء بلا تكثر و اشار الى
 الثالث بانه المبدء الفياض لفروعها فان الاصل جامع لفعليات الفروع و لهذا لا بأس
 بفقدانها بنحو التكثر والتشتت .

قوله (ص ١٦٤، س ٦) : «وكما ان الصورة الطبيعية.....»

كالنفس النباتية والحيوانية والنفس الانسانية بما هي نفس فانها اصول والقوى
 فروع و مواد القوى فروع الفروع فكذلك هذه الاصول فروع للمثل والابدان
 فروع الفروع .

قوله (١٦٤، س ٨) : «وكذلك تلك الفصول.....»

اي التي قلنا : انها شرايط و فروع بالنسبة الى الفصل الاخير للنوع الاخير
 كانت مقومات وكمالات اولى في انواع اخرى اصنام لاصحابها ولكن في النوع-
 الاخير رؤوآد و ختّام .

قوله : «كنسبة الاصنام الى الاصنام» فكما ان صنمه هيكل التوحيد و رتق
 كل الانواع الطبيعية و لف الاصنام المنتشرة و هي مقاماته الفرعية و نشره و فتقه و

ذلك بل فضالته كذلك نسبة صاحبه الى اصحابها فانه كل العقول المتكافئة و رتق-
الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونه و تجلياته و تفصيله .

هم ز جمله بيش و هم بيش از همه جمله از خود دیده و خویش از همه

قوله (١٦٥، س١٢) : «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس»

هذا جواب مجمل تفصيله : ان الحس هناك ليس انفعالا^١ لانه ليس بالقوى-
الانفعاليّة الهيولانيّة الخاليه في ذاتها عن الصور وانما يتجلى بالصور لاجل اوضاع
تحصل لموادها مع مواد القوى بل للعقل المفارق علم حضوري بالسوجودات و من
جملة الموجودات الحاضرة لديه المحسوسات و حضورها عنده على وجهين: احدها
بنحو الانطواء اذ كل بسيط فهو كل الوجودات التي دونه فهو احساسه قبل ايجادها.
وثانيهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به و هو احساسه بها بعد ايجادها
وعلى اي التقديرين والاحساسين لانفعال اذ لا يستفيد شيئا من الغير ولا يستكمل اذ
لاقبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة الى اللازم فكيف الى السنطوى والسنسّن
بنحو اعلى و اتم و هذا ما قاله الشيخ الاشرافى (قدس سره) : «علم الواجب يرجع الى
بصره وبصره يرجع الى علمه» فهكذا اعلم احساس هؤلاء العقول لانهم متخلفون
باخلاق الله بل انهم عالسون بعاليته و يصيرون سيعون ببصره و سعه .

قوله (ص١٦٥، س١٨) : «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله . بهذا الحواس.....»

وهذا من الكشف الصورى و ذلك لانه اذا تجلى الحق تعالى على عبد بسسه
«السميع البصير» يسمع ما لا يسمع الا خرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا اذا احس
ملا يحسون كان ذلك من مقتضيات تجلياته السدرك السنطوى فيه معنى «الشم»

١- شرح حكمة الاشرافى طبعة الحجرية ١٢١٥ هـ و ص٢٦٢ الى ٢٦٥ .

و «الذوق» و «اللمس» و لما كان رسول الله «صلى الله عليه و آله» جامعاً للنشآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعة متصلة بمشاعره المثاليّة و هي بمداركه العقلية الجبروتية و خرجت الجميع من القوة الى الفعل فيدرك في النقطة بمشاعره رقايق الحقيقة و صور المعاني امور غيبية و موجودات قوية قويمه خارجيه بنحو الجزئية والمحسوسة ولكن كلها «هُوَ قَلْبَانِيَّةٌ» نوريّه لا هيولانيه ظلمانيه هذا ظواهر هذه الاحاديث و اماتاً ويلها فالاطعام والسقى تعليم الله المعارف والخواطر الربانية و مشهود جماله و جلاله و «نفس الرحمان» هو الوجود المنبسط و لاتصاله «صلى الله عليه و آله» به يسمى : بالحقيقة المحمديّة واليمن عالم العقل والارض المطوى له ارض القوابل والماهيات مطويّه في نظر شهوده والصور مطويّة في المعنى المشهود له والبرد «برد اليقين» والطمأنينة «الا بذكر الله^٢ تطمئن القلوب» واطيط السماء حينها من العشق واستهلاكها في الانوار الاسفهدية والانوار القاهرة و اينها من حمل اعباء العباد والعشاق من «الصفات صفاتاً والمدبّرات^٢ امرأ» على كاهلها .

قوله (ص ١٦٦، ٤، ٣، ٤) : « زويت لى الارض »

بالزاء المعجمة من «زواه» ، «زويًا» كطواه وزنا و معنىً و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد اى «اجمعه» و «اطواه» وفي حديث آخر «ان المسجد لينزوى من النخامة كما ينزوى الجلدّة في النار» اى ينضجر و ينقبض .

قوله (ص ١٦٧، س ٥) : «وقال ايضاً : ان هذه الحسايس عقول ضعيفة»

لان النفوس تنزّلات العقول والعقول تحولات النفوس و على مذهب المصنف

١- سورة ١٣ ، آيه ٢٨

٢- سورة الصافات ، آية ١

٣- اثنولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية قيسات ١٢١٢ هـ فى ص ٢٨٢ .

(قدس سره) من ان الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسة عاقلة ضعيفة والمحسوسات معقولات بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات شيء واحد، هو النفس الناطقة ولا يقال في المشهور لها معقولات لان المعقول يطلق على مدركاتها الكلية والمحسوس على مدركاتها الجزئية - للتفرقة لا انها ليست حساساً لها العقل و ايضاً انما كانت تلك العقول المفارقة والمثل النورية حاسيس قويته - لان علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص ١٦٧، س ١١، ٢٢) : «واما على رأى المتأخرين»

فيه نظر لان تقوئتها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضية لجواز احتياجها اليها في التنوع والعرض هو الحال في المحل المستغنى في الوجود والتنوع جميعاً عن ذلك الحال و لذا قال المشائون بجوهريّة الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول - الشيخ في الالهيات الشفاء : «الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الا آخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقتها لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة و هو الجوهر» انتهى .

قوله (ص ١٦٨، س ٥) : «ولان هذه الافاتيل المختلفة والشكيلان العجيبة

ربما يمنع: كون الاحكام والاتقان في الفعل دليلاً على علم الفاعل فان في الطبايع ايضاً عجائب كما ترى في النخل ومسدساته او في العنكبوت ومثلثاته وفي النبات وغرايب

١- الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ في ص ٤٢٢ الى ٤٢٥. ش طاهره ١٢٨٠ هـ في ج ١ ص ٥٧ .
٢- والعجب من الحكيم المحشى كيف غفل عن المعنى الذي ذهب اليه اهل الحصيل: ان الاعيان هي الفعل

صنعاته و في المعدن و عجائب سماته و في صنوبرية شكل السراج و كرويته القطرات
ونحو ذلك .

قوله (ص ١٦٨، س ١٧) : «الوجه الثاني انك اذا تأملت»

ليس مراده نفى الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغاية والدوام بل مع المساواة في
النوعية بين المصدر والصادر فنقول : انحفاظ الصورة النوعية المشتركة بين افراد
نوع لو لم يكن بمثال نوري يقتضى هذه الصورة في اصنامه كان كالصورة الشخصية
الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادة و اعداد لواحقها حيث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا
يقع الا مرة كما يقال: لا تكرر في التجلى: فكل شيء مظهر اسم ليس كمشله شيء
فكما يحصل من الصنف ، صنف آخر كالأبيض من الأسود والذكي من الغبي ومن -
الصورة الشخصية صورة شخصية اخرى تخالفها كل ذلك بالمادة و لواحقها امكن
ان يحصل من الانسان غير الانسان و من البؤ غير البر لولا انحفاظ صورة النوع من
حيث هو بذلك المثال النوري الذي هذه ظكته و من اجل لحوق صور شخصية
باستعداد مواد النوع بلا اقتضاء و خصوصية من قبله كلها غرايب و عجائب منه
يقال لعالم الحركات دار الاتفاقات حتى اتته يتفوه به الالهى والمتأله من الحكماء .
فان قيل: لا يلزم من نفى الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع الله تعالى «ولن تجد لسنة
الله تبديلاً» .

←

دليل على علم الفاعل . والفاعل الاصلى هو الحق والعجائب الموجودة في الطبايع كالنخل و مسدساته
ترجع الى وجود النظام التام الموجود في المبدء الاعلى ٥- وان الحق لا يتجلى في صورة مرتين .
١- سورة ٢٢، آية ٦١، سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً ، سورة ٢٥، آية ٤٢ ، فلن
تجد لسنة الله تبديلاً ، فلن تجد لسنة الله تحويلاً ، س ٤٨، ي ٢٢ : سنة الله قد خلت من قبل و لن تجد
لسنة الله تبديلاً .

قلنا : انه تعالى واحد بسيط و هذه الانواع كثيرة و «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و ايضاً «العالي لا يلتفت الى السافل» .

ان قيل : لم لا يجوز استنادها الى العقل الفعال وجهاته كما يقول المشائون .
قلنا : اولاً ليس فيه جهات تفي بهذه الكثرة الوافرة التي في انواع السعدن والنبات والحيوان و ثانياً ان الجهات التي فيه اعتبارية عند الشيخ الالهى غير معتبرة ولا مماثلة بين جهات الصدور والصوادر ولا يخفى انه يستنبط من هذا الوجه كالثالث التماثل بين الارباب والاصنام على ما قررناه.

قوله (ص ١٦٩ . س ١٠) : «اذ يكفى لما ذكره تصور الافلاك...»

اقول: لا يكفى عند الشيخ لان تلك التصورات اعراض و هذه الانواع جواهر و كليات الجواهر وان كانت جوهر بالحصل الاولى لكن اعراض بالحصل الشايع و ايضاً كل له مقام معلوم و مبقى هذه الانواع لا بد ان يكون ذاعناية بها .

قوله (ص ١٦٩ . س ١٣ . ١٤) : «و برهانه مذكور في كتب هذا الشيخ»

وقد ذكره في الاهيات الاسفار^١ و ملخصه «انه اما ان لا يعلم الواجب تعالى ذلك الممكن الاشرف او يعلمه وليس قادراً عليه او قادر ولكن يرجع الرجوع تعالى عن ذلك علواً كبيراً او يوجد مع الممكن الاخص و ذلك صدور الكثير عن الواحد او بعده به و ذلك تعليل الاقوى بالاضعف او لا يوجد اصلاً لانه يستدعى جهة اشرف مما عليه نور الانوار و هذه كلها باطل ايضاً فيجب ان يوجد منه قبل الاحس و هو المطلوب» .

١- ولا يستكمل به

٢- الاسفار الاربعة الهيات ط ١٢٨٢ هـ و ص ١٦٦ .

قوله (ص ١٧٠، س ٤) : «ولا تظن انهم يقولون»

مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية و عن المادية و كذا الكلام في قوله :
 فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام المصنف (قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و
 ميدان السلب واسع ولم يشبع الكلام في الاثبات ولم يحقق مع شموخ المقام وصعوبة
 المرام انه كيف جسمية يده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و
 يحفظ تجرده بخلاف المصنف (قدس سره) فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول
 يثبتها مثل اصالة الوجود و تشكيكه والحركة الجوهرية و جواز الاتحاد بين النفس
 والعقل الى غير هذه من القواعد التي يثبت المماثلة فضلا عن المثالية فجسميته باعتبار
 وجدانه وجود الجسم والنمو و نحوهما وصدق الجسم بالمعنى الذي هو جنس عليه
 وان لم يصدق بالمعنى الذي هو مادة و قدرته يده الباطشة و رجله الماشية وبصره
 وسمعه و غيرهما علمه الحضورى هذا كله ليس من باب «خذالغايات ودع المبادى»
 بل من باب الجمع بينهما اذا لفاظ مدلولها القدر المشترك فاليد مثلا ما به يطش و
 يبسط و يقبض سواء كان جارحة طبيعية او مثالية او قوة مخركة او قدرة عقلية
 او الهية فصاحب النوع لغناؤه مكثف بذاته عن القوى والاعضاء بل هو كل القوى بنحو
 اتم و اعلى .

قوله (ص ١٧٠، س ٥) : «بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية»

فخرج العرض بما هو عرض والجنس والاجزاء الخارجية فليس هناك رب للعرض
 وللجنس ولا لليد والرجل بل هما وامثالهما اجزاء لمادة الشئ او اجزاء كمالها كما مر

١- كما صرح به الشيخ الاشراف في الحكمة الاشراف ١٢١٦ هـ ق ص ٢٥١ الى ٢٥٢ و اجاب عن الاشكالات التي
 اوردها الشيخ الرئيس في الشفاء على الافلاطون .

قوله (ص ١٧٠، س ٢٠) : «يلزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الماهية لا جوهرى المادة ولهذا لم يجوز الاكثر التعريف بالاجزاء الخارجية ، فاليد مثلاً جزء المادة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل كالنفس و قد مرّ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بسا هو انسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة

قوله : «اما برازخ او هيئات ظلماتية» صفة لهما كما بعده اذ النور عندهم يجئى اطلاقه الى الاشعة الحسية ولا يطلق على الاجسام و هيئتها والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراف هو الجسم الطبيعى^١ .

قوله (ص ١٧١، ١٠) : «ويسمونه بهوم ايزد»

بناءً على كون الايزد بدلاً او بياناً لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لامية^٢ والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنسية فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

قوله (١٧٣، ١٤) : «من حيوة هند النار»

هذه الحيوة هى حيوة الوجود السارية فى كل شئ لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص و اخص . فالعام هى حيوة الوجود و الخاص الحيوة التى هى مبدء الدرك و الفعل كما يقال : الحى هو الدراك الفعال و الاخص هو العلم و معرفة بالله و اليوم الآخر «الناس موتى^٢ و اهل العلم احياء» .

١- لانه قابل للنور الحسى و الفسق التام عبارة الهيئات لا يعبل النور .

٢- و القائل على بن ابيطالب القيروانى .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم
كقوله صلى الله عليه وآله : «انا افصح الناس بيدانى من قرش» .

قوله : «لانه ابدع من المبدع الاول التام.....» هذا مناط الجواب اى المبدع
الاول بسيط الحقيقة ففيه كل الاشياء بنحو اعلى و له الوحدة الحقة الحقيقية- والعالم
الاعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه ايضاً كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقة ولكن
ظليته .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» اى ليست وحدتها عديدة كالحرارة الواحدة-
المحدودة .

قوله (ص ١٧٣، س ١٩) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»

وعندنا مثالان يوضحان المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفية
بنحو الجزئية والاخر: مثال لموجود واحد فيه كل نوع جوهرى او عرضى و بالجملة
الوجود والماهية- بنحو الكلية فالاول الحس المشترك المتأدى اليه الصور من المشاعر
الظاهرة او من الباطن فعند ما يبصر الانسان الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ
اصواتاً و فى هذا الوقت فى ذوقه طعم وفى لمسه حرّ او برد كان هنا وجود واحد فيه
بوحده جميع هذه الكيفيات فان الاشياء تحصل بانفسها فى المدارك و لما كانت
الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخارى الكبدى الحالى
عن هذه .

واما هذا الروح الدماغى بل القوة فامرهما كما وصفنا و كذا الخيال فيه كل
كيفية و كل صورة جزئية والثانى العقل البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فى كتاب
النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل

مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو» ففيه كل نوع بنحو اتم و اعلى مما فى المواد اذ هى فيها بنحو المحدودية والذثور والغيبية والمادية وفى العقل البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنورية والحضور وكمال التفصيل والتميز كما سيقول كان كلاً منها قائم على حدة و هو المثل عندهم لعلم الحق تعالى اذ الوجود كلما كان اشمل واجمع كان انارته و اظهاره الماهيات اكثر «يد الله مع الجماعة» .

قوله (ص ١٧٤، س ٤) : «واصناف الايقاع»

اي النعمات و منه قول الحافظ (قدس سره) :

« دهان گشوده شقایق چه مردم ايقاع »

قوله (ص ١٧٥، س ٥) : «و ذلك ان فى النبات كلمة»

المراد بالكلمات فى كلمات العلم السبدي الفعالة مخرقة كانت ومخرقة ليس مثل الصور النوعية و النفوس النباتية واطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزير فى كتب المصنف (قدس سره) ويوافق ما فى الكتاب الالهى و احاديث الائمة عليهم السلام مثل اطلاق الكلمة على عيسى عليه السلام فى قوله تعالى : «وكله منه اسه^٢ المسيح» و مثل قوله تعالى : «قل لو كان البحر مداداً لكلمات^٣ ربي الآية» و مثل نحن الكلمات التامات و ذلك لا عرابها عما فى الضمير السكون و لكونها مؤنثت والكلم هو الجرح والتأثير .

١- انولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية القبسات ١٢١٢ ص ٢٤٤ مير نامن ص ٢٧ ، مير نامن ، مير عاشر ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ (لان فى النبات كلمة فاعلة محموله ، جميع الكلمات النباني.... فى انولوجيا اطلاق الكلمة على الحقائق المتصلة كثير الدور على لسان الشيخ اليونانى «فده» .

٢- س ١٨ ، ي ١٠٩ .

٣- س ١٤ ، ي ٢٩

قوله (ص ١٧٥، س ١٣) : «و ثالث ان عدالنبات»

الذى فى علم المثل .

قوله (ص ١٧٥، س ١٦) : «فما هناك اكرم»

اى انها وان كانت كريمة الاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكریم لا يلىق

بعالم الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» اى ابدع العقل الاول و فى كثير من النسخ وابدع

العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاط العالم كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل

الكلى من مبدعية العالم ووحدته لانه جهة وحدة لكونه فصله الحقيقى و صورته و

غايته و لان صدور العالم بالترتيب السببى والمسببى المؤدى الى الوحدة و بالجملة

هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدته .

قوله (ص ١٧٦، س ٣) : «والا لكانا شيئاً واحداً»

يترائى ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علة

والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان المفروض تساوى وحدانيتها بل وجودهما

بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتها ووجودهما اذا اثبتت باقية

ولولا جل الماهية فى العقل و عدمها فى الواجب تعالى و ينادى كلام المعلم بعد اسطر

بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مر : ان انبعاث الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفاً

فاذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف فى المبدع والمبدع كيف يحصل الماهية

حتى يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالماهية والآخر بعدمها .

قوله (ص ١٧٦، س ٦٠٥) : «فلا اقل من ان يكون اثنين»

اي بالاعتبار و هما ماهية و وجوده لان كل ممكن زوج تركيبى و كل واحد من ذينك الاثنين يتكرر اذ الوجود له وجه الى الله تعالى و وجه الى الماهية و الماهية لها حيثية التنور بنور الوجود و حيثية الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص ١٧٦، س ٧، ٨) : «وقد يوجد للثنين الاولين»

اي ماهية العقل الاول و وجوده حركة هي امكانه الذاتى فان للممكن حركة^١ من الليس الى الـايس و سكون هو وجوبه الغيرى و المعلم يعبر كثيراً ما من هذين بهما على سبيل التمثيل و فيهما عقل و حيوة اي معقوليّة لان كل مجرد عاقل فيعقل ماهية و وجوده كما هو المحقق عند شرح جهات الصدور^٢ .

قوله : «غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد» اي غير ان ذلك العقل المبدع من المبدء ليس واحداً محدوداً بل فيه كل العقول الناطقة و الغير الناطقة و كل عقل جامع لفعليات اصنامه و كمالاتها الاولى و الثانية فثبت فى عالم العقل حيوانات كريمة بنحو اكرم مما هاهنا .

قوله (ص ١٧٦، س ٩) : «على قدر كثرة العقول»

ليس المراد جامعية وجود كل عقل لان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام وليس جامعية ارباب بسائط الاجسام كجامعية ارباب مركباتها ولا جامعية ارباب المركبات كجامعية رب النوع الاخير بل المراد انه لا حجاب فى السفارقات النورية فكل

١- اطلاق الحركة بالمعنى العام الواسع على الحق الاول ايضا موجود فى مسفورات اهل السلوك قالوا ان الحق نزل بالحركة الفيبية من مقام الاحدية الى الواحدية...

٢- اي جهات التى تصير منشأ صدور الحقائق عن الحق و الجهات المصححة لصدور الكثرات .

يشاهد الكل بحسبه و نظيره بوجه هاهنا العقول الصاعدة و قلوب ارباب العلم
والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه
السلام الى خاتم صلى الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الاسماء «متحد
جانهاى شيران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات
صاحبه و كذا الاشياء فيه و قوله : و اكثر منها. باعتبار جامعيتها النفوس و قواها
بنحو ايسر و اعلى .

قوله (ص ١٧٦، س ١١) : «الثالث قد يجوز لجعل.....»

هذا سؤال ظاهري قشرى:

هست با هر ذره در گاه دگر پس ز هر ذره باو راه دگر
دل هر ذره را كه بشكافى آفتابيش در میان بينى

قوله (ص ١٧٧، س ٣) : «فاجاب بان اختلاف الحيوۃ والعقول.....»

هذه مسألة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هي لاختلاف حركات
الحيوۃ والعقل والمراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات المواد حركاتهما
يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) ان النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث
انه عدّ حركات المواد حركات الصور والعقول فمادة طيبة بمزاجها المعتدل يستدعى
عقلاً اكمل و رويّة اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولهما ولا مزجتها عرض عريض،
وكذا يراد الحركات المختلفة الفكرية الاختيارية الكسبية للعقول الجزئية فان
«الطرق الى الله تعالى بعدد انفس الخلائق» وقال على عليه السلام : «رأيت العقل عقليين
* فمطبوع و مسموع * ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» و بحسب اختلاف فنون

هاتين الحركتين على مراتب شتى اختلافات العقول يدل على ذلك ما رواه يحيى بن ابان عن شهاب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : «لو علم الناس كيف خلق الله الخلق لم يلم احد» احداً فقلت : اصلحك الله تعالى و كيف؟ قال : فقال : ان الله تبارك و تعالى خلق العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعين جزءاً تم جعل الاجزاء اعشاراً فجعل الجزء عشيرة^١ اعشار ثم قسم بين الخلق فجعل في رجل عشر جزء و في اخر عشرى جزء حتى بلغ جزء تاماً و في آخر جزء و عشر جزء او عشرى جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون مثل صاحب العشرين و كذلك صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة الاعشار و كذلك من تم له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم الناس ان الله عز وجل خلق هذا العقل على هذا لم يلم احد^٢ احداً .

ويمكن التوفيق بين القول بالاختلاف في العقول والقول بالتساوي بان الاختلاف باعتبار المرتبة او الماهية والتساوي باعتبار الوجود و ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك والمصنف يبين في مرحلة العقل والمعقول من الاسفار^٢ جعل اختلاف حركات الحيوة والعقل عبارة عن اختلاف جهات الصدور و قد تكلمنا في حواشينا هناك ومن شاء فليستظر .

قوله (ص ١٧٧، س ٥) : «قريب من العقول الاولى»

اي ارباب الانواع .

قوله : «ومنها ما هو ثان كالعقل بالفعل» و ثالث كالعقل بالقوة والثانوية بالنسبة

١- مراده ان فسط الموجودات من الوجود و لوازمه من السعادة والشقاوة من جهات يرجع الى قضاء الهى وتقدير حتمى مرجعه الى امر ذاتى والذاتى لا يعزل ولا يستل عما يفعل و هذا غير مادامه الجبرية .

٢- سفر الاول من الاسفار ط ع ١٢٨٢ هـ في مباحث العقل والمعولات ص ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان القريب منها من صتقها و يفنى فيها لا حكم له على حياله .

قوله (ص ١٧٧، س ٧، ٦) : «فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا الهية»
هذا نظير ما وقع في حديث علي عليه السلام مخاطباً لكميل : «ان النفس اربعة فامية نباتية و حيوانية و ناطقة قدسية و كليه الهية ٢» .

قوله (ص ١٧٧، س ٥، ١٠) : «ولا يمكن ان يكون الذئ يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان»

اي ما يصير عقلاً بازاء الفرس الطبيعي لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ما هو معقوله الفرس معقوله الانسان لانه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلي لا غير فالمعقول هو نفى معقولية الانسان له من طريق خاص وهو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولى فان كلاً من العقول العرضية يعلم ما فوقه و يعلم ما ليس علة ولا معلولاً له حصولياً اذ احجاب فى المفارقات كيف و كل يعلم مبدء المبادئ والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل يعلم كلاً الا ان العلم اعم من الحضورى والحصولى والاكتناهى والوجهى والفعلى والانفعالى .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاً واحداً» اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بالذات.

قوله (ص ٧٧، س ١١) : «فالعقل الاول لا يعقل.....»

اي الاول بالاضافة الى اصنام نفسه لا يعقل الجزئى الطبيعى من اصنامه بما هو

٢- والكميل هو ابن زياد النخعي الاشتهر برض ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هو الذى نقل منه حديث الحقيقة التى شرحها اهل المعرفة و منها استنبطوا اصول قواعدهم و مبنى مكاشفاتهم و انه عليه السلام صدقه بانه صاحب سره بعد سؤاله برض.. بقوله ره.. : الست صاحب سره .

جزئي طبيعي لانه ادون من ان يكون معقولا له ادلا يصلح للمعقولة لكونه مغشى بعوارض غريبة بل العقل ذاته التي هي عقل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه و فعلياتها عقلا قبل وجودها و عقلا مع وجودها ايضا ولكن مع وجود كل اصنام النوع لان الوسيع علمه وسيع و فعله وسيع وهذا مراده بقوله : عقلا نوعيا و حيوة نوعية. فقوله : لا عقل له . اي لا معقولة له بان لا يكون كليا عقليا وبالجملة صرفا خالصا عن العوارض الغريبة .

قوله (ص ١٧٧، س ١٤) : «وكانت الحيوة الشخصية»

اي الحيوة الجزئية الطبيعية التي هي احدى الرقايق لتلك الحقيقة العقلية حاملة لها لان الجزئي حامل الكلي بتمامه و كمالها اذ لا ابعاض للكلي حتى يكون الجزئي منه حاملا لبعض والجزئي الاخر منه حاملا لبعض آخر و هذا في المفاهيم كالسفهوم الكلي والحصاة منه حيث يقال ان التفاوت بين الكلي والحصاة بالاعتبار فهكذا التجلي وتجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجودا مع الكلي الطبيعي بوجود واحد والعقل مجرد الانساني متصلا بالعقل الفعال وروح القدس كذلك العقول الكائنة في الحيوانات الصائمة و هي نفوسها ليست عادمة لعقولها و اربابها لانها مقوماتها الوجودية و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض الحيوان لان الانسان بعض الحيوان والحيوانات الصائمة بعض اخر منه

قوله (ص ١٧٧، س ١٥) : «وكل جزء من اجزاء العقل هو كل تتجزى به عمل»

هذا يؤيد ما قلنا من ان التفاوت بين التجلي والتجلي كالتفاوت بين الكلي والحصاة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هو التجلي و بالكل هو التجلي و هذا التعبير في كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري :

جزو كل شد ، چون فرو شد جان بجسم كس نسازد زين عجائب تر طلسم
و في موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوی از اوست جان ز كل نبود جدا، جزوی از اوست

فيقول المعلم : كل تجلّ من تجليات العقل الكلي هو لا يباين المتجلى لانه
التجلى ظهور المتجلى، و ظهور الشيء لا يباين الشيء والا لم يكن ظهوراً له و ليس
التجلى جزءاً مقدارياً ولا خارجياً له حتى يغيره كما ان الحصة المصطلحة في المفاهيم
لا يغير المفهوم وليست جزءاً و حصّة لغويّة له؛ بل هي نفسه ولا تزيد عليه الا
بإضافة الى خصوصية خارجية منها والإضافة بما هي إضافة وان كانت داخله فيها
لكنها اعتباريّة لا ضميمه .

قوله (ص ١٧٧، س ١٦) : «هو الاشياء كلها»

اما الاشياء التي هي اصنام ذلك العقل فلا تملكه علتها و كل مالها فوايد و عوايد
منها و هو جامعها و اما الاشياء التي هي اصنامها لا رباب اخرى فلا تملك عقل
مجرد و كل مجرد عاقل لذاته و لغيره و لا حجاب في المفارقات و لهذا كثتها في كلتها
والكل في الواحد والواحد منها هو الكل .

قوله (ص ١٧٧، س ١٧) : «فاذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بيان لمعنى الفعلية والقوة التي يقابلها هي الوجود الانطوائى والكينونة
الاجماليّة الاندماجية والفعل والقوة بهذا المعنى كثير الورد في كلام المعلم الاول.

قوله (ص ١٧٧، س ٢٠) : «احتال العقل الكاين»

يشير الى ان الفاعل للاعضاء هو النفس ولكن بمعونة رب النوع فيقول: العقل
والحيوة اذا كانا قوين كما في الانسان ما احتاجا الى احداث الاعضاء القويّة في البدن

اذ بالروية يقدر الانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهولة كما ترى في صنعة الآلات والاسلحة المتفنه - واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث الاعضاء القوية كما في الحيوانات فان اسبابها و اسلحتها طبيعية معها .

قوله (ص ١٧٨، س ٥): «فاجاب بانها تصير الى المكان الذي لم يفارقه وهو العالم العقلي.....»

اي العقول العرضية والطبقة المتكافئه - فالنفس النباتية والنفس الحيوانية في - الترقى و في الحركة الاستكمالية - الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعى لاستقلالى كحشر الانسان بمعنى ان حشر رب النوع الفرسى مثلاً الى الله اى الى اسمه السميع البصير حشر كل من افراد نوعه حين اتصال كل به و كذا كل صورة طبيعية تتحول في عالم المثال الى صورة برزخية واخروية و بالجملة كل شىء يتصل بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئى الى المعنى الكلى والصورة المشوبة الى الصرفة والكل يبنى في اسماء الله «الا الى الله تصير الامور» و هذا هو معنى وصول الحيوانات الى غاياتها و لها وصول آخر الى الغاية العظمى والبغية اعنى : «اسم الله الاعظم» و ذلك بطريقتين احدهما للحيوان الذى فى صراط الانسان فانه مأخوذاً بشرط لا بهيمة و سبغ فانه اولاً جماد ثم صار نباتاً حسناً ثم حيواناً غير ناطق ثم حيواناً ناطقاً ثم عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل الى صراط الانسان فى الزمان الغير المنقطع الطرفين فان فيض الله لا ينقطع و سبغ لا

یلبث و نوره لا یافل وجوده لا یمسك ولا یجوز علیه الصمت فیدخل باب الابواب و
جسد الفرس فرس طبعی و نفسه فرس ملكوتی كما ان جسد الانسان انسان بشری
ونفسه انسان ملكوتی و من هنا قيل :

از کمال قدرتش در عرصهٔ ملك قدم هرتف آتش خلیلی هر کف خاک آدمی
فی احوال ما يتوقف علیه النشآت الثانیة و هو النفس الناطقة اذ علیها و علی
قواها مدارها و النفس سفینهٔ «بسم الله مجراها و مرساها» .

المشهد الثالث

قوله (ص ١٧٩، س ٧) : «المشهد الثالث وهو صدور الوجود عن الواجب الحق»
 و بوجه آخر الابداع هو التأيس بعد اللبس المطلق والتكوين هو التأيس بعد
 اللبس الغير الساذج فان المكون لما كان مادياً و مادة الشيء كانت موجودة قبله وهي
 جزء ذاته لم يكن قبل ايسه لياً محضاً بخلاف المبدع و ايضاً الابداع هو التأيس
 المطلق بخلاف التكوين لان الايسية فيه مشوبه بالليسية من حيث التفارق المكاني
 والسيلان الزماني في الاجسام الكائنة .

و بوجه آخر يثلث القسمة و يقال كما هو المشهور: الابداع ايجاد الشيء غير
 مسبوق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبوقاً بهما والاختراع هو المستعمل في—
 الافلاك بايجاد الشيء مسبوقاً بالمادة دون المدة و عكسه لا يجوز. وان ثبت الشيء
 كما في تعريف الذي ذكره المصنف (قدس سره) .

قلت : الابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بالمدة سواء كان مسبوقاً بالسادة ام لا
 والتكاين كما ذكرنا بوجه آخر تثليث ايضاً الشيء اما لا يوجد من شيء كالعقل الكلي
 او من شيء كالكائنات التي في السلسلة العرضية الزمانية او كالنفوس من العنود او
 من لا شيء كالصورة من الهيولى، فان الهيولى و ان كانت شيئاً من الاشياء و ليس لا
 شيئاً محضاً ، لكن لما كانت قوة صرفه و قوة الشيء ليست بشيء فهي ليست شيئاً
 فعلياً وان شئت ثبت القسمة بلحاظ انها شيء من الاشياء والقوة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هو المبدع او من شيء و هو غيره ومراده (قدس سره) بالقابل هو المادة لانها القابل الواقعي لا الماهية لانها القابل التعملي على ان العقول لا ماهية لها كما هو التحقيق فان اريد بجهة القابليته- الامكان الاستعدادي السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخل الفلك في المبدع وان اريد بها مطلق قوة القابل الواقعي اعم من الهيولى الاولى و من الهيولى المجسمة دخل في المكوّن .

قوله (ص ١٧٩، س ١٠) : «والحركة بتجددها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعد الحدوث لكونها باجزائها رابطته- للحوادث بالقديم لان علته- كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ و شرط حادث ذلك الاصل القديم كالقدر المشترك بينها و هذا الشرط الحادث مختص اي مجموع المعد والمستعد الخاص و هو قطعة من الحركة القطعيّة- الفلكية- المتبدله- وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبها الاعداد و من جانب مادة الحادث الاستعداد ولا ينقطع الفيض و يدوم سبب الجواد .

قوله (ص ١٨٠ ، س ١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانت النفوس جسمانيّة الحدوث عنده (قدس سره) كان المراد بالابداع اما لمعنى اللغوي او معناه الاصطلاحي ولكن باعتبار باطنى ذاتها او ديمومتها الشخصية في الأبد .

قوله (ص ١٨١، س ٥) : «فجادت العناية لوجود عناصر اربعة»

لان هذه الكيفيات اعراض لا بدء لها من موضوع ولا عنصر مفرد الكيفية ولا مربع الكيفية ولا مثلث الكيفية لمانعيه الضديه- ولا مثلث الكيفيتين المتضادتين فبقيت التركيبات الثنائية الغير المتضادة اربعة .

قوله (ص ١٨١، س ٧) : «حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة»
 التشارك في الكيفية - الواحدة علّة ناقصة للتجاور لا علة تامّة فلا يرد انه لو
 جعل النار والارض متجاورين كان التشارك متحققاً وذلك لان المراد التشارك المذكور
 مع عدم المانع و في الارض والنار غاية الخلاف مانعة حيث ان النار خفيف مطلق
 والارض ثقيل مطلق وايضاً النار في غاية اللطافة والارض في غاية الكثافة - واما كون
 الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع الارض مع عدم التشارك فذلك بالقصر موجه -
 الانشاقات والوهاد الغائرة الواقعة في الارض الموجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف
 ربع منها تقريباً .

قوله (ص ١٨١، س ٥) : «وقد علمت....»

اي في موضع آخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمة من تراكيب العنصریات
 تدلنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمة من جهة الى جهة و محدّد الجهات
 الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراً خالياً عن العنصرية و صفاتها لتكون الجهتان
 متقابلتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى، فتكونان طبيعيتين ولايتأتى ذلك بالسخر و طي
 او البيضى او الشلجى او المكعب او غير ذلك او المستدير الجائز التخلل او التكاثف
 او غير ذلك اذ الخطوط الواصلة من مراكزها الى اطرافها متخالفة في الطول والقصر
 فلم يكن ما فرض فوقاً حقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص ١٨١، س ٢١، ٢٢) : «لامتناع القول بالكمون»

هذا ناظر الى امكان الانقلاب والمجبة والغلبة الى جواز الاستحالة - اي مجبة -
 عنصر لعنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

اجزاء صغار بمدخلتها عليه و هذا بازاء القول بالفشو و النفوذ المشهور في كتب القوم وهو الاظهر في انكار الاستحالة ، فان هذا القائل يقول تسخن الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار من مسامات القدر و حوايه و فشوها في الماء ولا تكيف هنا كما ان القول بالكمون والبروز انكار الانقلاب في الصور الجوهرية .

قوله (ص ١٨١، س ٢٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها في اوائل الكيفيات اي في الكيفيات الفعلية والانفعالية التي هي اوائل الملموسات التي هي دلائل الكيفيات المحسوسات و هذا بناءً على نفي التضاد عن الجواهر والا فالتضاد في نفس الصور لنفس الصور و مانعية التضاد عن قبول الحياة لاجل انه موجب الفساد والعدم الذي هو شر من الموت فان كل فساد وزوال في عالم الطبيعة بطريقتين ضد على موضع ضد وطرده اياه فالحر الشديد اذا وقع في موقع البرد وطرده البرد وازاله فيقال انه عدم البرد والسواد اذا طرد على موضع البياض طرده وكذا الفصل طارد الوصل وقس عليه الباقي انما الباقي في هذه المواضع الموضوعات والمحال فالضدية منشأ الموت واذ لا تضاد في الافلاك فكلها احياء .

قوله (ص ١٨٢، س ٨، ٩) : «كالسحب.....»

مثالات " للاكتار العلوية اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتركيب يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاین الجزئی المادی المحدود من الكلي الشامل المحيط الذي لا نسبة له اليه في مشموليته سيما الكليات الوجودية التي كليتها سعتها الخارجية .

١- هذا هو المختار كما بين في العلوم الطبيعية لان الاجسام مركبة من اجزاء صغار و ليس الجسم متصلاً واحداً ان اتصال الاجسام من خطأ الباصرة والتحقيق يطلب من كتب الجديدة والفلسفة الحديثة .

و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انما الحياة ا- الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك العقول السياحة في ديار الكليات السياحة في بخار- المجردات .

و ثالثها : من جهة- تحصيل الحاصل فان الغرض من التراكيب تحول الطبايع الى- النفوس و تحول النفوس الى الطبايع العقول وقد كانت العقول في البدايات. وبالجملة كثيرا ما يسئل هذا السؤال في المحاورات وفي مقام انه هل يمكن ان يقع هذا العالم اشرف مما وقع ام لا؟ والجواب ان من تمامية العالم الصادر من الواجب تعالى وجود- النقصان في العالم لان الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها في الصدور فليصدر منه تعالى كلتاها ليكون الفيض اعم و تمامية التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس سره) انها ليست باشد حساسة من عدم البحث حيث انا جعلنا ما هو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطو بمثله في موضع آخر. وايضا هذه المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكى والباقي فلها وجود توصلى لوجود اعمالى وهو ما هو كالا. ان السيال في الزمان والتوسط في القطع اذ النوع محفوظ بتعاقب- الاشخاص .

قوله (ص ١٨٢، س ١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات»
 الاوجب والاولى ان يبين: ان العقليات في سلسلة الغايات غير العقليات في سلسلة البدايات بل ما في الغايات اكمل مما في البدايات لكونها مظاهر الصفات الشبيهة والتنزيهية جميعا ومن هنا كان حملة العرش في البدايه- «اربعه» و حارت في النهايه «ثمانية» بانضمام اربعة- النهايه- الى اربعة البدايه- «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

ثمانية» فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل واكتفى (قدس سره) بالتعاكس اذ «لا تكرر في التجلي» اتكالا على ما حقق في مواضع اخرى فمنها ما ذكره (قدس سره) في سفر النفس من الاسفار نقلاً عن الشيخ الاكبر محيي الدين العربي (قدس سره) انه قال: «عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة عن النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات و لها اولية والتي بعدها من مراتب المعارج و لها الاخرية وايضاً التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادي» (انتهى) و قد سمي في فتوحاته : «البرزخ- الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المجالي» و وجه التسمية منقول في سفر النفس ٣ .

قوله (ص ١٨٣، س ٤) : «ولا ايضاً في هذا صعوبة.....»

بل قال الله تعالى : «وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده» و هو اهون عليه .

قوله : «وقد جرت سنة الله تعالى من قرب اليه شبراً» اقتباس من الحديث القدسي

١- فتوحات مكيه چاپ كشميرى ١٢٦٩ هـ قى ص ٢٢٢، ٢٢٩ و ٧٨ .

٢- لان العوالم متصلة فالبرزخ الصعودى متصل بالبرزخ النزولى والعقول اللاحقات تتصل بالباديات و من هنا انقسم المعذب والمنعم فى الشرع بالداخلى والخارجى وقد حققنا الكلام فى شرحنا على الفصوص و فيما كتبنا فى العرفانيات .

٣- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ قى ص ١٠٩ ، لامكان ظهور ما فى الاول فى الشهادة و امتناع رجوع ما فى الثانى اليها الا فى الاخرة .

المشهور والنكتة في ان الله تعالى يقابل الشبر بالذراع والذراع بالباع ان قرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال وايضاً حركة المتقرب ايضاً بحول الله تعالى و قوته و فعلية موضوع الاستعداد و فعلية نفس المتهيؤ او القوة و حظهما الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهة القابلية قيل :

داد حق را قابليت شرط نيست بلكه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع في البين ينسب اليه شيء لان الشيء ينسب الى القابل وان كانت النسبة ضعيفة .

قوله (ص ١٨٤، س ٧) : «فاستشكل هذا بعض الناس.....»

ان قلت: كيف الاشكال في المولدة ولا مولدة في السني والجنين .
قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهي مجموع قوتين احديهما تسمى محصلة و هي قوة تحصل مادة المنى من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منياً و هي في مثل الاثنيين . والاخرى تسمى مفصلة و يسمى ايضاً مغيرة اولى وهي قوة يميز و يفصل بين اجزاء المنى فيجعل بعضها مستعداً للعصبية و بعضها للعظمية و بعضها للرياحنة وهكذا وهي تلتزم مثل المنى في الرحم فاذا فعلت هذه فعلها في الرحم من دون مستعمل اياها لزم حدوث الآلة قبل ذى الآلة و فعلها بنفسه من غير مستعمل اياها و هو ممتنع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخيف لان المستشكل اورد الاشكال على

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثه بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هي نفس باطل .

قوله «وتارةً بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام^١» فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانية مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملة المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطولية و ايضا قالوا به اخذاً بما ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذرّ و هذا ايضا بطور آخر و يكلم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصّص فى تعيين وقت محدث بخلاف ما اذا كانت حادثه بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرةً لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبرلا بالحبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجيىء .

قوله : «من قوى نفس الامم» هذا ايضا سخيّف لان التصرفات الطبيعية من

١- فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين ما يوهى او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار، والاخبار المشعة بالقدم ناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرر الحقايق فى العالم الاعلى لان للنفوس نشآت ثلاثة بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشأة الآخرة مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجود الحقايق الجمعى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هي فى مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً للقوى الحالة فى بدن عمرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعوا على الحركة الجوهرية هنا علموا ان النفس الناطقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء و انها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبعبارة اخرى اللطيفة الاحديثة شىء واحد فالمصورة مرتبة منها و طبيعتها لها وليست فى تصرف نفس قديمة او حادثة متصله او مباينه و لدروا ان الجامع ابدأ غير الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السيال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بما هي نفس و اما الحافظ فلا بد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقل - المفارق اعنى الصورة الدهرية التى كالآل السيال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النورى .

قوله (ص ١٨٥، س ٨) : «باستعدادها ١ مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رطبة قابلة لتمديد النامية قبلت من الواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسه غير قابله لتمديدتها الا يسيراً قبلت من الفاعل صورة قصيرة وقس عليهما الباقي .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلى» اى ذات الصورة المطلقة التى هي امر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ما هي شريك العلة للمادة فالمراد بالسوجبة

١- فى النسخة الموجودة عندنا باستعدادها علة مصححة

معناها اللغوى منه والموجب الغير التام ومرادهم بالمطلق المطلق من حيث التحقيق ولكن فى ضمن اية صورة كانت و هى فى الصورة الشخصية كالحركة التوسطية فى القطعية و ربما نسميه الصورة الدهرية والمخصوصة صورة زمانية او اراد بجوهرها العقلى رب النوع لكل صورة طبيعية و هو الاظهر من كلامه (قدس سره) و مرامه حيث ان الصورة الطبيعية رقيقه للصورة العقلية عنده (قدس سره) و تلك حقيقة لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العقلى لائصاله الوجود و تحقق الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد فى الجوهر و جواز الاتفاق النوعى بين الجسمانى والمجرد كما مر فى مبحث المثل .

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهرية فى الطرفين لآن الصورة سياله فى الفعلية الذاتية والمادة سيالة فى الانفعالى الذاتى كما اشار الى جانب الصورة بلفظى التشخيص والمراد بالتشخص هنا التميز و امارة التشخص الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذا التسلسل تعاقبى مجوز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معدة لمادة و هلم جرأ .

قوله : «لان الاول» اى الجامع والثانى اى الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل الجامع فان الحافظ فعله الايجاب والامسك والحفظ فالحافظ لا بد ان يكون نفسه ثابتا والصور المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة الجوهرية فكيف تنأتى منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العقلى من الصورة او ذات الصورة و حقيقتها من جهة تعلقها و اضافتها الوجودية بالمفارق والضمير فى ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه
يعنى ان ثباته الثابت الاتصالي و بقائه البقاء السيلاني لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى
الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلق والمتعلق
فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطية فانها امر بسيط ثابت محفوظ
من اول المسافة الى آخرها والتجدد فى نسبتها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مرّ فمعلوم؛ فانه اجلّ و ارفع من
هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعرض و ليس
زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثباته دهرى بل سرمدى
بسرمدية الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجددة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غير
معقول ايضاً فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حاله واحده بل فى ذى الارادة
المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ :
«انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء^١

قوله (ص ١٧٦، س ١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.....»

وقد وجّهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس^٢ من شاء فلينظر فكيف اتّجه
تكامل الاستعداد الى الفساد والحال ان العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلس
كان اتم كان الصورة اكمل والكسالى ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة و شىء
آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقة وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١- الطبيعى من الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢- الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩، حاشية الخكيم المحشى .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكمالية ولو كانت تكوينا وتفسداً كان التغيير قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسماً واحداً: الخلع واللبس والاخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل امر جوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الاخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه اتمه يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذي الاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى^١ و هنا شق آخر وراء الاربعة وهو ان يكون الصورة السابقة باقية عند ورود اللاحقة ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتية^٢ والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا الم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعاً شيء واحد ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنوياً بلا تعدد و يمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة في الكمال مترتبة من كامل الى اكمل و من اكمل الى الاكمل وهكذا لا بد ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق ان المادة الواحدة لا يبدؤها من صورة واحدة والجنس الواحد فصله واحد وها هنا ليس كذلك لاعتقلالها في التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التي هي كالجنسية

١- الشفاء ط ١٢٠ ، الهيات ص ١٩٢

بخلافها في طريق المصنف (قدس سره) لآبها و اضمحلالها و فنائها في الفعل الآخر كما هو شأن الجنس فانه الفاني في الفصل .

قوله (ص ١٨٧، س ١٨) : «و حد النفس على ما يعم الارضيات»

ان قلت : كيف يعم الارضيات الثلاث مع وجود لفظ ذي الحيات والنبات لحيوة له فان الحي هو الدراك الفعال و اقل مراتب الدرك اللبس و اقل مراتب الفعل الحركة و ليس لشيء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم النفس السماوية ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفساً كما قال في سفر النفس من كتابه الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى و لفلك قوة محركة هي طبيعته الخامسة و قوة حساسة^١ و قوة خيالية»

قلت: مقصود القوم من ازدياد ذي حيوة بالقوة اخراج النفوس الفلكية على القول الغير الحقيقي و مرادهم منه كما في شرح الاشارات^٢ و شرح الهداية^٣ وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة و نفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام آليّة لكن يصدر عنها افعال الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها انما يصدر على سبيل التلزم بخلاف النفوس الارضية فان افعالها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائماً في الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت حيوة الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حتى تكون كمالاً له و متى

١- الاسفار مبعد النفس ١٢٨٢ هـ في ص ٢

٢- شرح الاشارات الطبعة الجديدة ١٢٧٨ هـ ، المجلد الثاني ص ٢٩٠ الى ٢٩٢ .

٣- شرح الهداية ١٢١٤ هـ في ص ١٦٨ الى ١٨٠ .

٤- شرح الهداية الاثيرة ط ١٢١٦ هـ في ص ١٨٠ .

تعلّقت النفس به فحيوته بالفعل لا القوّة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد آثار الحياة والمحقق الطوسي (قدس سره) ايضاً جعل التعريف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) في شرح الهداية : «واما الاعتراض^١ عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاخياء ما يتوقف على الحياة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاخياء وان لم يكن الحياة شرطاً فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضاً ما سوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن .

فجوابه : «ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الآلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى. ثم لا تنافى بين ما ذكره المصنّف (قدس سره) في هذين الكتابين وبين ما ذكره (قده) في سفر النفس : «انه بادخال لفظ ذى الحياة في حد النفس خرجت النباتية لان ما هناك لفظ ذى الحياة بدون لفظاً بالقوة» .

قوله (ص ١٨٨، س ٦) : «وبالطبعى....»

قد يقال : جسم طبيعى اى ليس بتعليمى و قد يقال : جسم طبيعى اى ليس بمثالى وقد يقال : جسم طبيعى . اى ليس بصناعى وهذا هو المراد هاهنا وكان الاولى ان لا ينفرد يقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهناك ما هو التحقيق عنده و عند الشيخ الاشراقى (قدس سره) ان لا ماهية لعقول فلا فصول^٢ لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١- شرح الهداية الايبرية ط ١٢١٦ هـ ق ص ١٨٠ .

٢- سفر النفس ص ١، ٢، ٣ .

٣- وما اشتهر فى السنة المتأخرين كالحكيم المحشى وغيره تبعاً لصدر المتألهين والشيخ الاشراقى : ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شعري خطابي لا ينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله فى كتبنا ومسفوراننا «هستى، تعليقات بر مشاعر» لان الفيض المنبسط ينبسط على الحقائق و يصير محدوداً ولا معنى بالمهبة الا الحد العدمى وكل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية الصرفة يتعين فهراً والتعين هو الماهية .

به نوعيتها .

قوله : «وزادوا في الحيوانات الارضية» اي في تعريف نفسها الخاص بها ولم يذكر التعريفات الخاصة للنفوس الاخر مثل ان يقال في النفس النباتية من شأنه التغذية والتنمية والتوليد فقط و غيره في غيرها لان الكلام في تكوين الحيوان.

قوله (ص ١٨٩، س ٥) : «فلحركات الاختيارية

التفصيل في المبادئ ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقلياً او خيالياً او وهمياً و ثانيها : التصديق بغاية الفعل تصديقاً يقينياً او ظنياً او تخيالياً الاول للمقربين والثاني لاصحاب اليمين والثالث لاصحاب الشمال و ثالثها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : الجزم و خامسها : العزم و سادسها : القصد و سابعها : تحريك القوة العضلية و هذا الجزم غير التصديق بالغاية لان هذا توطين النفس على العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب الغاية العقلانية عليه و كذا العزم غير القصد لان العزم قد يفسخ والقصد هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي يقال له : السبب و هو اذا وجد وجد المسبب و اذا عدم عدم .

قوله : «وقد تبين هذا مما سبق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيالة ولكل من الجسم عقل من الطبقة المتكافئة و كل عال محيط بسافله والمحيط بسا احاط «هو الله الواحد القهار» فلا مؤثر في الوجود الا الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم» والفاعل الالهى ليس الا هو والمبادئ طرأ مفارقاتها و مقارناتها و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفى الا نفس حين موتها والتي لم تنت في منامها» .

ور بجهل آئیم او زندان اوست

ور به بیداری بدستان ویم

گر بعلم آئیم او ایوان اوست

ور بخواب افتیم مستان ویم

الی ان قال :

چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

ما کئیم اندر جهان پیچ پیچ

و هذا لا ینافی قوله تعالى : « اکلها دائم » ای یترائی المنافاة بحسب ما هو

الواقع من ان الاکل الحقیقی دائم و اما بحسب الظاهر من الاکل فلا منافاة بین کون
الاکل موقتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ینقطع ادواره .

قوله (ص ۱۹۰، س ۱۴) : «وهی المعلقة»

ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاکل الدائم للاعضاء
بالامتصاص للدماء التي یترشح من فوهات العروق الشعرية شیئاً فشیئاً ولحظة فلحظة
فالغذاء بالقوة تلبث فی المعلقة ست ساعات حتی یمصیر کیلوساً ثم فی الكبد ست ساعات
حتى یمصیر کیلوساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی یمصیر انضج و اعدل و انقی ثم
فی الاعضاء ست ساعات حتی یتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات الليل والنهار فیصیر
نقیاً نضیجاً غاية النقاء والنضج وانجذاب من العروق الشعرية والالتصاق بالاعضاء
شیئاً فشیئاً دائم من الغذاء بالفعل الاآتی من ذوی الجبایة الثلاثة .

قوله (ص ۱۹۱، س ۵) ، «للكشف الذی هم علیه»

كما قال تعالى : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» فمن خاصیة اعمالهم

الحسنة و عقایدهم الحققة ان یکشف لهم ان معادن ماکولاتهم و ینایع مشروباتهم
لا نهاية لها اذ مصادرها ملکاتهم الطيبة المسببة من اعمالهم و علومهم التي

استحكموها و قضاها بخلاف اهل النار لان خاصية جهلهم و حرصهم و اخلاقهم و اعمالهم السيئة ليست الا الاضطراب والحرمان والفقدان في عين الوجدان .
قوله : «وتحت هذا سر» فان الخلق كلهم مستغرقون في ادراك الحق في الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان المدرك ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم الفراق بلذة روح الوصال .

«چندین هزار ذره سراسیمه میدوند در آفتاب و غافل از این کآفتاب چیست»
واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل آلامهم لذات . قال المولوى :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجید کیست چون من عاشقی^۱ بر هر دو ضد
بالله ارزین خار در بستان شدم همچو بلبل زین سبب نالان شوم
این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان

قوله (١٩٣، س ١) :

«فعمزت عن درکه شرح القانون^۲ واعترضوا عليه» لا يحضرني الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظور الشيخ ان مدركات اللس من الكيفيات الاربع والنعمومة والخشونة و غيرها مما يوجب الالتيام او التفرق متى تدرك تلذ او تولم و كذا مدركات الذوق والشم بخلاف الالوان والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كذا هو مشاهد و اما النظر الى البستان او الوجه الجميل او النور والاستماع للصوت الحسن ونحوه فالالتذاذ فيها روحاني انما هو للروح الامرى لا للقوة الحسية بما هي حية

١- وينعجب من عاشق اين هر دو ضد .

٢- كالشرح المسيحي «ابى السهل» والخطيب الرازى واما الشارح العلامة الشيرازى و هو ينصر الشيخ الاعظم والمصنف العلامة ذكر احوال الشراح القانون في كتابه النفيس المبدء والمعاد و شرحه على الهداية .

والا لكان للحيوان^١ الصامت ايضاً وما ذكره المصنف هو الاتم لكونه النمط اللمى.

قوله (ص ١٩٢، س ٨) : «من باب مدركات قوة اللمس»

ان قلت : مدركات اللمس و غيره انما هي الكيفيات وليست هي مقومات ولا اقواتاً للحيوان بما هو حيوانى .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسخرية متحققة لان المزاج ايضاً كيف و ثانياً نقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممزجات و يتغذى بجواهر الاقوات كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والانفعالية فهذا فيها ظاهر و اما الكيفيات المذوقه - فلانها اذا اكل الانسان غذاءً غير حلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثم استعمل القى شوهد انه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعدة لمجوبيته لها كيف و بين الكيفيات و موضوعاتها نوع اتحاد لان تلك صور شخصيه و هذه مواد لها .

قوله (ص ١٩٢، س ١٤) : «ولا الالوان»

ان قلت : لا يتم هذا فى الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً كذلك لها الالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل فى قوام البدن و تقوية انما لها صحابة اتفائيته بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروايح العطرة للبدن اللطيف البخارى .

قوله : «ولا شك فى ان آلات الحساسة جسم حيوانى» دفع لما عسى ان يقال:

١- بعض الحيوانات يلتدون من الصور الحسنة البهية والنفحات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتدون من النظر الى الورد والبستان فالتداها ايضاً روحانى لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة عن المادة .

الكلام في ان القوى بعضها لها لذّة في محسوسها و بعضها ليس كذلك و هي بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كيفيات وليس لها تركيب من كيفيات آخر و حاصل الدفع ان السراد التذاذ القوى بما هي جسمانيات منطبغات في السحال و هي بما هي كذلك مركبة من الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحوها و مقومات كيف والقوة صورة والمحل مادة و بينهما ضرب من الاتحاد وحكم احد المتحدين حكم الآخر .

قوله (ص ١٩٣ . س ٩) : «واما حافظ للمعاني»

والابسط ان يقال: ثم المعاني اما جزئية واما كلية و مدرك المعاني الكلية هو العاقله و حافظها العقل الفعال^١ .

قوله : «كهذا الشكر ايض حلو» فهذا الحكم لسا لم يكن كليا لم يكن من العقل و لسا لم يكن جزئيا معنويا لم يكن من الوهم و لسا كان جزئيا سوريا كان من الحس المشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبياض من المتصرفه فايته حاجه الى الحس المشترك لان المتصرفه غير مدركة انما هي عماله فادراك ان هذه النسبة الجزئية الصورية واقعه انما هو من الحس المشترك .

قوله : «والمصورة باشتراك الاسم بين الخيال» و مصورة النبات ان قرئت بكسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالكسر بناء على ان الخيال مصورة للحس المشترك من دخل عند التحيل والنام لان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه الى الداخل و وجه

١- حافظها العقل البسيط الاجمالي الخلاق للصورة التفصيلية و للصورة نحو وجود هي العقل الفعال اصاله ولما ظل و فرع هي المرتبة العقل الانساني .

الى الخارج والادراك وظيفته والاستمساك وظيفته الخيال والفتح بناءً على ان الخيال مصور و تنتقش بما في الحس المشترك .

قوله (ص ١٩٣، س ١٧، ١٨) : «وسأتي الحق فيها»

من التجرد البرزخي و على تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة يبتنى اثبات المعاد الجسماني .

قوله (ص ١٩٤، س ١٢) : «حادث عن صفوا الاخلاط»

كما ان الاعضاء حادثه عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شيء كالمك وشيء كالفلك؛ ناظر الى هذا وشيء كالمك عقلك النظري الذي كالملائكة العلامة وعقلك العملي الذي ان غلب عليه العصمه والطهارة كان كالملائكة العمالة و شباهه الروح البخاري سيما النفساني الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطفة والاعتدال فانه المتوسط بين الاضداد [كالخالي عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منهما على الآخر ويسمى روحك فلكا و سمى الله تعالى في كتابه الحكيم الفلك بالدخان كما قال تعالى: «ثم استوى الى السماء^١ و هي دخان» فالسمائية في الانسان الكبير كالروح البخاري الذي هو المتعلق الاول للنفس في العالم الصغير والنفس الكلية متعلقه بها ولجعلها سقفا محفوظا و سبعا شدادا لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف الروح البخاري الانساني و في التمثيل هذا كالماء الذي في الجرّة المشكّلة له فاذا انكسرت الجرّة بطل شكل مائها والبحار الدخاني الفلكي كالماء المنجمد في الجرّة بالبرد الشديد اذا انكسرت لبقى^٢ شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر .

١- س ٤١، آية ١٠ .

٢- في بعض النسخ: واذا انكسرت القى شكل الماء المكتسب

قوله (ص ١٩٤، س ١٧) : «واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة والوهم ولفظ المسترجعة لثلاث بانضمام التصرف وهذا كما ذكرنا في المولدة انها اعتبارية لاثنا مجموع قوتين محصلة و مفصلة ولكن كل محل في الكل وحدتها حقيقيه .

قوله (ص ١٩٥، س ٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذه القوى»

«بحيث ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه من القوى آلات له اذا اختلفوا في ان النفس الحيوانية التي تستخدم القوى الحيوانية ما هي فبعضهم قال بما ذكره وبعضهم قال : ان النفس مجموع الوهم ومادونه. والحق انها الاصل المحفوظ في جسيها يرشدك الى رياسة الوهم تسمية القسمة الى الاجزاء المقدارية في الجسم بالقسمة الوهمية مع ان الوهم فعله للذاتي ادراك السعاني الجزئية لا الصور المقدارية ، ولكن لما كان فعل الخادم الغير المباين فعل المخدوم اسند فعل المتخيلة و غيرها الى الوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و في المقام سر آخر»

يمكن ان يلوح كلام الشيخ اليه و ان كانت عباراته في المواضع الاخرى نصية في المعنى الاول من الرياسة والمرثوسية على نحو الرياسة على الجنود المناسبة .

قوله (١٩٥، س ١١-٢٢) : «و ذلك لا ينافي تقديسها»

اذ لا تتجافى عن مقامها الشامخ فان هذا النحو من الاتحاد افاضة و الافاضة اعطاء الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص في الابداء من المعطى شيء ولا يزيد في الاعداد اليه عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماة بفرر الفوايد :

«النفس فى الحدوث جسمانية
 «لم تتجاف الجسم اذ تروحت
 «فكل حد مع حد ؛ هو هو
 «فاعور جسمها شبيهها
 وفى البقاء تكون روحانية»
 ولم تجاف الروح اذ تجسدت»
 وان يوجه صح عنه سلبه»
 كما يحدتها الذى نزهها»

قوله (ص ١٩٦، س ١٦) : «ليست بطبيعة جرمية»

استدل على مغايرة النفس مع المزاج باربعة اوجه مغايرة الحافظ مع المحفوظ
 والممانعة عن اصل التحريك كما فى الاعياء والممانعة عن جهته كما فى الرعشة وزوال
 حرارة الملمس عند ورود البرودة مثلاً وهاهنا وجه خامس ان النفس باقية والمزاج
 غير باق و غير الباقي غير الباقي واكتفى فى مغايرتها للطبيعة بوجه واحد والحال ان
 هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذكره وان سبق مبادئ ما ذكره . منها: ان النفس
 شاعرة ولا شىء من الطبيعة بشاعرة. ومنها: ان النفس فعلها على انهاج مختلفة ولا شىء
 من الطبيعة كذلك حيث ان الطبيعة تفعل على نهج واحد و وتيرة واحدة. و منها :
 التمانع المذكور، اذ قد سبق ان النفس تستخدم الطبيعة التى فى عناصر البدن الطبيعى
 قسراً و كرها و بها يتحقق الاعياء والرعشة .

قوله : «اللهم.....» اى الحيوان الذى ليس له درجة الخيال والوهم فليس له
 تجرد و لو تجرداً برزخياً وليس له بقاء الا فى النشأة العلمية .

قوله (ص ١٩٧، س ٣) : «والصور المثالية»

سواء كانت فى عالم المثال الاكبر كما يقول به الشيخ الاشراقى او فى عالم المثال
 الاصغر كما يقول به المصنف (قدس سره) وهى على الرايين ليست من ذوات الاوضاع

مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الذى هو الخيال كذلك فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس العاقلة تجرداً حقيقياً بانها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص ١٩٧، س ١٠) : «فان التحريكات البدنية»

اي لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الذى فى مؤخر الاوسط مما يهيبء النفس للعبور من هذا العالم الى عالم المعاني الجزئية كذلك الروح الذى فى مؤخر المقدم و ايضاً على هذا القول التحقيقى هذا الروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصورة الخيالية و كذا الروح الذى فى مؤخر الاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعاني الجزئية لا محل .

قوله (ص ١٩٧، س ١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصور الى النفس» اي مرتبة النفس فى مقام الخيال لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق العقول التفصيلية فهى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [يُنشأ] الصور المثالية ثم ان لك ان تدفعه بانه لو كانت النسبة، نسبة الفاعلية ثبت السطوب ايضاً لان الفاعل اقوى من المفعول فذ كان المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان فاعله اولى بذلك لان معنى الكمال غير فاقد له .

قوله (ص ١٩٧، س ١٦) : «وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية و متواليها»

اما الجسم و مقومه الذى هو الصورة الجسدية فلا انها متى لم يوجد بل كانت فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليها والجسمانى مشروط بالتأثير بالوضع و

اما مقومة الذي هو الهيولى فلائها بعد وجوها ايضاً غير وضعى ولذا كانت الصورة المطلقة شريكه العلة لها والعلّة الحقيقية لها و للجسم و لمقومه الآخر هو العقل الفعال بقوة الحق المتعال وايضاً اذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدماً والمفروض انه معلول فكان متأخراً فلزم تقدم الشيء على نفسه ولو لم يعتبر في طرف العلة كانت عقلاً هذا خلف .

قوله (ص ١٩٨، س ٥) : «فاذا نفخ في الصور المستعدة.....»

اشارة الى قرائة فتح الواو من الصور وانها حينئذ جمع الصورة فالاضافة في قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير في و معناه ان النفس لما كانت ناراً منسوبة الى الله تعالى والنار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة في الصور الطبيعية المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه المصور والنفخة هي روح الله تعالى «ونفخت فيها من روحى» و ذلك الروح من النفس الرحمانى بل عينه .

قوله (١٩٨، س ٦) : «شعلة ملكوتية نسانية»

اي هي النفس و هي الشعلة التي لا اذى فيها لائها من نار الوادى الايمن و هي روح الله و فيها النورية الفطرية «فطرة الله التي فطر الناس عليها» و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكونها ناراً بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية بحسب التوحيد فالافئدة والصور كانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانيشان انوار شد

١- سورة ١٥، آية ٢٩، سورة ٢٨، آية ٧٢.

٢- س ٦، آية ٧٩، س ٢٠، ي ٢٩

بل الماهيات طراً كالأحطاب مشتعلة بنور الله بحيث لم يبق منها شيئاً لقهاريته واعتباريتها .

قوله (ص ١٩٨، س ١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية- نفساً والنفس عقلاً^٢ بالفعل والعقل بالفعل عقلاً فعلاً^٣ معبراً عنه في القرآن الحكيم «بنار الوادى^٤ - الايمن» فى موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسه نار»^٥ فى آية النور و صيرورة نورها ناراً موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عند اخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثير اللقافة فالى اى شىء توجهت تصورت بصورتها و تزييت بزيتها فاذا توغلت فى التعلق بالطبيعة ولو ازمها صارت عينها والطبيعة ظلها- و نار لذاعة- ذات لهب ذى ثلاث شعب من جهة تجددتها الزمانى و تصرفها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانية و حلولها السريانى فى الهيولى المجسمة التى لها شعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصلة اى مطبقة على النفس سرادقها باوتاد ممدودة انسا هو لكون النفس مفصولة عن السفارات بالاخلاق الى الطبيعة و لوازمها و هى النار- اللذاعة النزاعه- للشئوى حيث غلب على النفس احكام المباينة والسوى^٥ .

٢- س. ٢٠، ي ٩ الى ١١ : «اد راى نارا فقال لاهله... فاخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى» ، س ٧٩ .

٣ ي ١٥ : هل اتيك حديث موسى ، اذ نادى ربه بالوادى المقدس طوى .

٤- سورة النور، آية ١٧،

٥- فى بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لا يناسب المقام لان النفس عند تنزيلها عن العقل يقلب عليها

احكام التكر و وجوه المباينة والسوائية اللازمة للنزل.

قوله (ص ١٩٨، س ١٢) : «وانبساط الفيض»

اي النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينية كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظية - هو الفيض المقدس الناشى من المهب الذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس وان كان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لكنه نايم باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضاً بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته و قوته و اجتماع الناييم فى نسيم واحد وحدة حقّة و ظهور الوجود بالوحدة والنور بالقهارية فتنتفى الحدود والآليات فى الآنية المطلقة و ينطفى الشعلة الملكوتية تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوي^١ .

علم چون برفرازد شاه فرخار چراغ آنجانمايد چون شب تار

ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار نفختان احديهما ما يشعل الصور المستعدّة الدنيوية و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخت فيه من روحى^٢» والاخرى ما يشعل الصور المستعدّة البرزخية والاخرى - الصرفة - المشار اليها بقوله تعالى «ونفخ فيه^٣ اخرى فاذا قيام ينظرون» اي اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفية لهذه الاجسام الطبيعة المشار اليها بقوله تعالى : «ونفخ فى الصور^٤ فصعق من فى السموات والارض» وهذه النفخة عزرائيلية والاخريان اسرافيلية و عليك ان تنظر نظرة كلياً فتجرى

١- قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف... الخ . هذه العبارة مأخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشرافى الشهيد

٢- س ١٥، ي ٢٩ .

٤- س ٢٩، ي ٦٨

٣- س ٢٢، ي ٨

فى الانسان الكبير ما فى الانسان الصغير : «وما خلقكم^١ ولا بعثكم الا كنفس واحدة»
فترى كلاً من النفخات الثلاث واحدة والكل من كل و ان كانت غير متناهية اذ
الاحياء والامماتة غير متناهية الا انها بالنسبة الى الحق تعالى واحدة واقعه- دفعة
واحدة سرمدية كما قال «وما امرنا الا واحدة^٢»

قوله (ص ١٩٩، س ١٤) : «فلها باعتبار ما يخصها من القبول.....»

القبول هو الاتفعال الادراكى من الملاء الاعلى والفعل هو التدبير فى البدن
والتأثير فى العالم الادنى و هما فى الانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة فى-
الحيوان و فى الانسان بما هو حيوان .

قوله (ص ١٩٩، س ١٧) : «وبالثانية يستنبط.....»

اي الآراء الجزئية بالرويات الجزئية كما نتمثل لك واما الكليات و لو فى-
الاعمال فبالعقل النظرى ولهذا كان مبنى الحكمتين النظرية والعلمية كلتاهما على
العقل النظرى لان ادراك الامور الكلية سواء كانت اموراً غير متعلقة بالعمل كالعلم بان-
الفلك مستدير، او متعلقة بالعمل كالعلم بان العدل حسن، وظيفة النظرى؛ ثم ان الاعمال
الجزئية التى يعلق العقل العملى اعم من المعاديات المذكورة فى الحكمة العملية و من-
المعاشية كبناء البيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة
منه .

قوله (ص ٢٠٠، س ٤، ٣) : «مختارة للخيرا و ما يظن خيراً.....»

الاول لاعمال المقربين والثانى لاعمال اصحاب اليسين لان غايات اعمالهم فنية
فانها خيرات موروثة محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم و ظلها و تلك عقبى النار

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيورة اليهم و لقاء الله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهمية دائرة زائلة لانهما خيرات حسيّة طبيعية كانه فاسدة .

قوله : «ولها الجريزة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمة جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفا: «ليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العلمية التى فى الافعال الدنيوية فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجريزة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاءة من الانسان نفسه وعمره و آله صلاحه و بقاءه الى وقت استكماله » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جريزة فانه فصيلة بل مزاوله كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدهم القدر والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترابه وكذا مجالسة المتجربزين تجلب الجريزة ومزاولة الكتب المقلدين فى العقائد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال: (قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية وهذا فاسد؛ لان هذه الحكمة العلمية خلق

نفساني بين الجريزة والعباوة واذا قالوا: الحكمة نظرية، و عملية. لم يريدوا بها الخلق لان ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بل التي هي احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلقية انها. كم هي و ما هي؟ وما الفاصلة منها وما الرديه منها؟ وكيفية اكتسابها للنفس او زالتها عنها و معرفة السياسات السنية والمنزلية و هذه المعرفة ليست غريزته بل متى حصلناها كانت حاصلة من حيث هي معرفة وان لم نعمل فعلاً ولم نتخلق بخلق فلا يكون الحكمة العملية وجوده لنا و بالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بها بخلق و هي فالتى جعلت قسمةً لنظريته هي العلم بالخلق والتي هي احدى الفضائل هي نفس الخلق» انتهى باختصار .

واعلم ان كلاً من الحكمة والعفة والشجاعة قسان، فطري و كسبي؛ فنفس النفوس مائل الى الحكمة اي الخلق المذكور الذي هو ليس علماً كالارادة والقدرة ونحوها مائلة وان كانت مدة عمرها، ومنها الى العفة والشجاعة كذلك ولا يكلف بالفطريات فانها موهبة ربانيته .

«دولت آنست كه بي خون دل آيد بكنار»

وقال على عليه السلام: «رأيت العقل عقليين فمضبوع و مسوع ولن ينفع مسوع

ادا لم يك مضبوع» .

فانما يكلف ليعير النفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بزاوالة العقل

الحكمة والعفة والشجاعة تصير الفطريات اتم و احكم و ان قصور احدهم النظرية بها يبدل بالتمام «والله ولي الافضل والانعصام» .

١- ورنه با سعى و عمل باغ جنان ابنهمه نيب .

قوله : « كانت افضل » ومن هذا يقال : « الشيء يعزّ حيث يندر، والعلم يعزّ حيث يعزّز » .

قوله : « ويكون الرأى الكلى عند النظرى » مثلاً لنا مقدمة كليه- هي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هي ان الصدق حسن و كل حسن ينبغي ان يؤتى به؛ ينتج: ان الصدق ينبغي ان يؤتى به فهذا رأى كلى يدركه العقل العملى. اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً؛ يقول: هذا صدق و كل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان يؤتى به. وهذا رأى جزئى ادركه العقل العملى مستمداً من النظرى. ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال، والشوق هناك ارادة و فى الحيوان شهوة والفعل هناك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقليه- دائمة كقيادة المريض لله تعالى و فى الحيوان وهمية دائمة كقيادة لجلب منفعه دنيوية .

قوله (ص ٢٠٠، س ١٢) : « ان للانسان ١ خواص »

ذكر شرط أمنها فى سفر النفس^٢ قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليه .
قوله : « من غير ان يصير سبباً لفعل » وان كان من الكليات المتعلقة بالعمل و ذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية- فالاعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لا يوجب الاجادة المخصوصة فى الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى .

١- فى بعض النسخ الموجودة عندنا : ان للانسان من بين الكائنات.....

٢- اسفار الاربعة سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٦ الباب التاسع : فى شرح بعض ملكات النفس..... فصل فى خواص الانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقيح» سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه و قبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكليف عقلا و شريعة و طريقه .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهيولاني» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفعاع المتحول اليه النفس بالحركة الجوهريّة .

قوله : «وكلامنا في مبدء نشو الانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود ولم يذكر في السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قد انطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان في التعقل بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة السحضة انما هو في صور العقلية ولو كان من الاولين لافى الصور الجزئية و اما خلاصته جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضورا و علمها بقواها ايضا حضورا انطوائيا تبعاً لعلمها بذاتها فهي انهما قوة العلم مثل اصل وجودها العقلي .

قوله (ص ٢٠٣، س ٢، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت.....»

والحاصل اشتراط السخية بين العالم والعلوم و كما ان السخية حمله بينهم في اصل الادراك كذلك في اصل التعقل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٠) : «فكذا القوة العاقلة»

اي كما ان النفس التي في مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لسكان التضايف فهي قبل الاستكمال مخالفة بل صوره

حسية طبيعية لكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٧) : «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى و خيالى و علمها التعقلى بالقوة لا انها لا علم لها اصلاً فعلم الجاهل نفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالاتهم فيوهّمون لنفسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصة و من ذوات الاوضاع و بالجمله متصفه بصفات الاجسام .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٧) : «وظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

اشارة الى ان العذاب ليس من قبل «الخير السلام البر الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجوداً رابطياً لذلك المعذب المحتجب و انه صار عينه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السيالة ، بل نفس السيلان والنفس فى غاية اللطافة باى شىء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعال مرة بعد اولى و كرتة بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قاله المولوى :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد . وان نمك اندر شد و كل پاك شد
آن نمك كز وى محمد املح است . زان حديث با نمك او افصح است
آن نمك باقى است از ميراث او . باتو، اند آن وارثان او بجو

قوله (ص ٢٠٤، س ١٦، ١٧) : «من شأنه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

اي صورته العقلية و ماهيته المرسله المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم العالم بالحقايق من الفحص والبحث حتى يظفر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

التصورات بحدودها و في التصديقات ببراهينها و بالجملة يحيط بـ : « ما هو » و « هل هو » و « لم هو » في كل شيء له هذه المطالب، والعقل الهيلولاني لما كان مجرداً فصوره ايضاً مجردات من المعقولات المجردة والذوات المفارقة والهيلولي الاولى لما كانت جسمانية فصورها ايضاً جسمانيات [كذلك] والماهيات السخفوفة بالغرايب والعوارض الشخصية المشخصة .

قوله (٢٠٥، س٥) : « فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة »

اي علمها علماً حضورياً لانها وجودات محضه والوجود لا يعلم كنهه علماً حصولياً بل علماً حضورياً فان العلم بحقيقة الوجود اما حصولي غير اكتناهي بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام وبعنواناته الاخرى من الوحدة الحقة والحياة السارية والعلم والارادة والخيريه و غيرها من مساوقاته وبتحصيل العلم بـ ماهيات الامكانية على ما هي عليه فان الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقة الوجود . واما حضورى كعلم السجرد بذاته والفانى بالنفى فيه .

قوله (٢٠٥، س٧) : « فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق »

رجوع الى اول الكلام و هو قوله : ان العقل الهيلولاني عالم بالقوة عنلى ...

قوله (ص٢٠٥، س١٠) : « والمقبولات وغيرها »

من المشاهدات والحديسيات والنظريات في جعل السقبولات من الضروريات و اوانل السقبولات نظر فان السقبولات و هي الساخوذة من يعنفد بسديه لا يبيء والاولياء والحكماء مادة الخطاب المفيدة للظن والضروريات الستة المشهوره موادها البرهان والبرهان السفيده لليقين ولم ار في كتب الحكماء والسفطين جعل السقبولات من الضروريات و توجيه كلامه (قدس سره) ان المراد بها السقبولات العامة التي هي

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافي كونها ضروريات لعدم توقف العقل في الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملي كما ان النار حارة بديهية و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظري ما يتوقف على النظر و عدد القوم هذه مقبولات عامة مادة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامة والمفسدة العامة المعتبرتان في قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل في البرهان و في الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الارض ثقيلة؛ فانه ايضا ذوجهتين فكما انه من التجريبات كذلك المحسوسات الملموسات .

قوله (ص ٢٠٥، س ١٤) : «لانه كمال لاول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوة كما في تقابل العدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابل للعدم الشأني ملكة .

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة» كما ان العقل بالملكة تشبه الحركة في كونها كمالا اولاً لما بالقوة كذلك في انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلاً بالفعل ولولا البديهيات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعي يصل كل شيء الى كماله المترقب منه .

قوله (ص ٢٠٥، س ٢٠) : «حياة غير محتاج فيها»

اي حياة العلم بالله والمعرفة به اذ للحياة ثلاث مراتب احديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حياة الله السارية في كل شيء و ثانيها: ما يلزمه الدرك والفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته

وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذا السعنى قال على عليه السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء»^١ .

قوله (ص ٢٠٦، س ٨) : «فمراتب الانسان.....»

او نقول : مراتب الانسان بحسب هذه الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و هو العقل المستفاد، وفى استعداد الاستحصال وهو العقل بالفعل. وفى استعداد الاستحصال وهو العقل بالملكة و فى الاستعداد السحى و الاستعداد الاول و هو العقل الهى لاني .

قوله (ص ٢٠٦، س ١٧) : «اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات»

عند الاتصال بالمبدء الفعال ولو فى الدنيا كما قيل فى العارفين : «كثيهم وهم فى جلايب^٢ من ابدانهم» .

و مراده (قدس سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) فائق بحدود النفس مع العقل الفعال بعد الاستكمال. بالحركة الجوهرية و فى لفظ الجمع السعرب باللام المفيد للعموم اشارة^٣ الى اعتبار مشاهدة الكل دفعة واحدة دهرية فى الاستعداد^٣ لا بالنسبة الى كل واحد كما اعتبره بعض منهم زعماً منه ان مشاهدة الكل مادام النفس فى عالم الطبيعة غير مسكنة و ليس كذلك اللهم الا ان يراد النفس بسا هي نفس لان النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل موتها الطبيعى حذرت عقلاً لا حاشه منتظره له و تخلصت عن التعقب الزمانى و كان على عليه السلام يتلو آيات الكتاب التام^٤ .

- ١- ومن البدهى ان : فائق هذا الشعر (و ساير اشعار النبى كتيب فى ديوان منسوب الى الامام سيد الموحدين امير المومنين حكيم العرب والعجم ، روحيفداه). هو: على بن ابي طالب الفروانى ره..
- ٢- والقائل هو الشيخ الاعظم فى الاشارات نمط العارفين
- ٣- اى فى العقل بالمستفاد لان النفس بعد صيرورها عقلاً بالمستفاد شاهد الحقائق دفعة واحدة دهرية من غير تدريج و على سبيل الانفعال من مفعول الى مفعول .

والتدوينى دفعةً واحدة والعقل اينه الجبروت و تراه الدهر الايمن الاعلى و كانه
الطبيعه و لوازمها سلبت عنه والغافل يظنه هي .

و قال الحكماء الراسخون: لا يبلغ الانسان درجة التأله ما لم يصر بدنه كقميص
يلبسه تارةً و يخلعه اخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكة له. ١ .

واقول: هذا فى العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان بالحقيقة توقفه فى
اتحاد النفس بالعقل الفعال و جواز الحركة الجوهرية ولا غرو فى اعجب من ذلك و
مما يكسر سورة استبعادك ان العقل و هو الملكة البسيطة هو ما به الانكشاف الواحد
ينكشف به كل الحقايق الوجودية لان حق العلم هو الملكة والدرك هو النيل والوجدان
والعقل بالفعل واجد و نائل كل المعلومات المكتسبة وان كنت فى ريب فزنه بالجاهل
الاممى والخلط والغلط من عدمها فى الخيال و كان النفس عند المستعدين هى الخيال
«نسوا الله فانساهم انفسهم» ٢ .

٤

تا تو خود را پیش و پس داری گمان بسته جسمی و محرومی ز جان
زیر و بالا پیش و پس وصف تن است بی جهت آن ذات جان روشن است
ومما ينور المطلب: درك الجزئيات من الحس المشترك اذا اتى الجواسيس اخبار
مدركاتها له بان يكون فى البصر شىء من المبصرات وفى السمع فى ذلك الوقت شىء
من المسموعات و فى الشم شىء من الروايح وهكذا .

قوله (ص ٢٠٧، س ١٧) : «الاول تهذيب الظاهر»

وان شئت سم الاول : «تجليه» بالجيم والثانى «تخلية» بالحاء المعجمة والثالث

«تخلية» بالمهملة .

١- اى التلبس بالوجود الحفانى و خلع وجود الامكانى

٢- و بعد هذه المراحل مرتبة الفناء على اقسامها و مراتبها ارزقنا حلوته .

قوله (ص ٢٧، س ١٤) : «والثالث تنويرها بالصور العلمية...»

لعلك تقول : ما يعنى بالصور العلمية؟ فان عنى بها البديهيات السات في العقل بالملكة وان عنى بها النظريات السكتبة بالبديهيات فهي العقل بالفعل و على اى: التقديرين فهنا من مراتب النظرى لا العلى

اقول : السراد تصليل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقية والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناء النفس عن ذاتها» وللغاء ثلاث مراتب: السحو والطس والمحق. فالسحو رؤية فناء الافعال في فعله تعالى والطس رؤية الصفات : فانية في صفته تعالى والسحو شهود كل وجود فاني في وجوده تعالى ففي المقام الاول «لا حول ولا قوة الا بالله» وفي المقام الثاني «لا اله الا الله» و في المقام الثالث «لا هو الا هو» اعنى يصير الاذكار الثلاثة مقاما للذاكر فيكون مقامه مقام التحقق بها بعدضى مقامى التعلق والتخلق بها و في قولهم في معنى الفناء هو: ان يرى السالك كل قدرة مستهلكة في قدرته تعالى و كل علم مستهلكا في علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بل كل وجود مستهلكا في وجوده تعالى و في قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة الى ان المقصود بالذات هو العلم والسعرفة والعمل مقدمه و وسيلة له و تصفيل لحصول وجه السطوب و لهذا فسروا ان العمل ايضا الرؤية الشهودية و حق السعرفة و قصر نظر الفؤاد على ملاحظه رب الاقطاب والاوزاد .

قوله (ص ٢٠٨، س ٥) : «لبعضها في الحق.....»

قد ذكرنا في اوائل حواشى الاسفار اصطلاح اهل الله في الاسفار ان تشاء ترجع

اليها ١ .

قوله : «بحسب التصور» اي بحسب «ماهو» و «كم هو» و نشرع بعد فى بيان «هل هو» بل ماكان «ماهو» ماء الشارحة فان الحدود قبل اثبات الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقتة .

قوله (ص ٢٠٨، س ١٦) : «والوهم يجردها عن الكل»

مع اضافة ماالى المادة لعلك تقول: ليس هذا مطابقاً لنفس الامر لان التجرد عن الكل مع بقاء اضافة لايرد على ماورد التجرد ان الاولان عليه لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة الجزئية والعداوة الجزئية ونحوهما ومدرك الحس والخيال هو الصورة المحسوسة والاشباح المثالية و ليس [مطابقاً] للمثال ايضاً لان الهضوم الاربعة اعنى الهضم المعدى الكبدى والعروقى والعضوى كلها ترد على مادة كيلوس فان مادة الغذاء يبقى ست ساعات فى المعدة حتى ينهضم الانهضام المعدى ثم يبقى ست ساعات فى الكبد وهكذا حتى يتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات يوم و ليلة واما المثل له فليس كذلك كما علمت .

والجواب ان المراد هنا بالمعنى الحرفى المدرك للوهم هو الاضافة الجزئية فان التجريدات ترد على شىء واحد فان البياض المعين المدرك للباصرة مجرد عن المادة لا عن الوضع المعين بالنسبة الى البياض المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضاً و هو الوضع المعين والبياض المطلق المضاف الى البياض -

١- و قد نقل معنى السفر و اقسامه عن الشيخ المحقق الكامل ابى الفنائم المولى عبدالرزاق فى حواشيه على الاسفار الاربعة حرفاً بحرف من دون تصرف فى كلامه مع ان كلام الشيخ خال عن التحقيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبناه فى الاسفار الاربعة . شرح مقدمه فيصرى ط ١٢٨٦ هـ ق ص ٥٦٦ .

المعين الذي في الثلج المعين مجرد عن المواد والجهات والاحياز والاقوات و غيرها
 الا عن الاضافة المخصوصة الى الثلج المعين وعند المصنف (قدس سره): الوهم عقل
 مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفى على الناظر في كتبه^١ والبياض الصرف المطلق
 مجرد عن الكل ولو اردنا بمدرك الوهم مثل المحبة الجزئية قلنا ترد التجريدات على
 شيء واحد ايضاً فان الصورة التي يؤخذ منها ذلك المعنى عين ذلك المعنى كما لا
 يخفى على العالم بتفاوت مراتب الوجود بالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه
 الاشتراك ثم مجرد المحبة الجزئية عن الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات
 وهي المحبة المطلقة التي هي صرف المحبة ولا يميز في صرف الشيء ولا يتشنى ولا
 يتكرر .

قوله (ص ٢٠٩، س ٦) : «ولوجود مثل هذه الامور في النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدة الشخصية المعبرة في موضوع المتقابلين هي الوحدة الوضعية
 الجسمية فتذكر .

قوله : «مما استحال...» قيد مخصص للثلاثة لان الحركة القطعية غير موجودة
 بنحو اجتماع اجزائها بقاء في الخارج الا في الذهن وكذا الزمان الذي هو مقدارها .
 واما الحركة التوسيطية و مقدارها الذي هو الان السيال فهما موجودان في الخارج و
 كذا لا نهاية الشديدة كما في المجرد الجامع للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل الالانهاية
 العددية كما في النفوس الناطقة عن الابدان على مذهب الحكماء كما يشلون في
 منطقياتهم للكلية الغير المتناهي الافراد بها وهذا البرهان يثبت تجرد النفس وان كانت

١- واستدل على مراده في الاسفار سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ في مبحث نفس ص ٢٨

في مرتبة الحس المشترك والخيال فان ادراك الحركة و غيرها بنحو الجزئية انما هو في الحس المشترك من الخارج او الداخل .

قوله (ص ٢٠٩، س ٥) : «ومن الشواهد...»

هذا رابع البراهين المذكورة في هذا الاشراف والمراد بالوحدة والبساطة اعم مما في الوجوب الذاتي و مما في الوجود مطلقاً فان كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة وكل تركيب بالآخرة من بسائط بحتة والالزم الكثرة بلاوحدة واذا ابطلنا الوحدة ابطلنا الكثرة و حاصل الرابع: انه لو كانت النفس جسماً وما في الجسم منقسم لزم الخلف في الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص ٢٠٩، س ١٢) : «اذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثاني لاخذها لا بشرط او الاول في الوحدة التي في القوة المدركة على تقدير جسميتها والثاني في وحدة الموصوف بالوحدة . ثم ان الاشكال والانحلال المذكورين في العنوان احدهما مشوب بالآخر كما ترى و خلاصة الاشكال: انكم استدلتم بادراك الوحدة و عروضها للقوة المدركة على تجردها و وحدة الماء او النار او الانسان او نحو ذلك اتصالية قابلة للقسمه فيجوز ان يكون القوة المدركة لها جسدانية . وحاصل الانحلال انا لا تمسك في الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقيقية فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس الوحدة الحيفية بل بادراك اي معنى صرف و هو لا يتشنى بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص ٢٠٩، س ١٦) : «بل كل معنى...»

اذ لا ميز في صرف اي معنى كان و كلمة بل للترقي فان الكلام فيما قبلها في

نفس الوحدة وفيما بعدها في الواحد فالبياض الصرف المتفرد عن الاجانب والغراب موضوعاً كانت او عوارضه من الزمان والجهة والوضع و غيرها ان ثناء الوهم فبالاضافة الى المحل او الزمان او غيرهما والقرض تجرده عنها هذا خلف و هذه المعاني آيات لحقيقة الوجود المأخوذة منفردة عن الماهيات التي هي اجانب لها من حيث شيئية الماهية بما هي شيئية الماهية و من حيث نفسها نفسها بالحمل الاوئلى و انها لا تأبى عن الوجود والعدم فان سرت من الوجود الى هذه المعاني واستتبقت احكامها منه فقد سرت من الحق الى الخلق وان سرت منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذا اخذتها بنفسها الى الوجود فقد سرت من الخلق الى الحق .

قوله (ص ٢١٠، س ١) : «واورد الشيخ السهروردى على هذا»

اي الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان دليلكم مبنى على ان يكون الوحدة عرضاً متصلاً حتى يقال: انقسام المحل يستلزم انقسامها وهي امر وهمى اعتبارى و ليس فى الخارج الا ذات الواحد لا وحدته بالدليل المؤلف من المتصلة والمنفصلة الذى ذكره

قوله (ص ٢١٠، س ٥) : «وفى الثانى كون الجسم....»

ايضاً كون شىء واحد شخصى فى محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص ٢١٠، س ٧) : «فنعول اولاً...»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة فى الجسم كضميمة البياض و اما الوجود فى—
الذهن فلا تضايقون فيه كما فى كل اعتبارى فكيف فى الاعتبارى النفس الامرى الذى
ليس من قبيل ناب الغول فما تقولون فى [تلك] الوحدة الذهنية بعد ورود القسمة
الوهمية على الجسم وما تختارون من الشقوق التى ذكرتموها فما هو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص ٢١١، س ١٣) : «واذا علم بالشهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجود النفس علماً حضورياً امكن اكتناه النفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم الحضورى كالحصولى اجمالى و تفصيلى و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها فى سن الرضاغة حضورى وفى حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً او عقلاً كلياً ايضاً حضورى لكن اين هذا من تلك وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة الانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرب بمواصلة و خلطة واستحضار لكماله و جماله و جلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص ٢١٢، س ١) : «ووجود كل نفس هو ما يشير اليه كل اخذ بأثره»

وبهذا استدلل الشيخ الاشراقى على ان النفس المناطقة لا ماهية لها فان كل ماهية يشار اليها بهو و حقيقة النفس ما يشار اليها بانا فهى وجود بلا ماهية وان كان ذلك الوجود دون الوجود العقلى او الوجودى .

قوله (ص ٢١٢، س ١٠) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل الدخان الدليل على النار و مثل ما يقال: العالم دليل على الصانع. فلو كان وجدان ذاتك حينئذ بالدليل الجزئى كالحس كانت محسوسة لكن الفرض عدم استعمال الحس ولو كان بالدليل الكلى لكانت معلومة حضورياً على الوجه الجزئى .

قوله : «لعلى ادركت بهذا الفرض» اى بوهى ادركت ذاتى والمقصود اثبات

الوسط وان الوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولاً مفروضاً .

قوله : «تارةً انكروا بقاء الذات» واما ما يشاهد من بقاء هوية الفرس و ان فيه شيئاً غير مبدل و ان غير المتبدل غير المتبدل فلعله عندهم من باب تجدد الامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اى التجرد عن المثل كيف واكثر الناس مجازاتهم ليس الا الامور الصور المثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى...» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين - الصوريين الطبيعي والمثالي كليهما .

قوله (ص ٢١٤، س ٣) : «حصلت فى الجسم بسبب»

اى بسبب طار فلا يرد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقسر العائدة اليه بعد زوال القسر استكفاءً بذاته .

قوله (ص ٢١٤، س ٥) : «والعلوم كلها لا يجتمع وجوداتها فى دفتر واحد»

اى وجوداتها الكتبية فضلاً عن الصورية النورية فالوجود الكتبى لحدوث - العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى . واما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل ما فى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضية محصورة حكم فيها على كل فرد و صور الكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تراحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلاً عن التصرف فيها» اى انشأتها، وتصرفت فيها معاً او انشأتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فى الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمه الهية» يعنى انها اجل شأنًا من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب الغير لغواها الا هو .

قوله (ص ٢١٦، س ٩) : «يمنعها عن جودة التعقل»
او يشتبه عدم جودة الادراك للجزئى بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية
جسمانية .

قوله (ص ٢١٦، س ١٣) : «عين التالى»
اي بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج ان
التعقل بآلة بدنية لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص ٢١٢، س ١٧) : «ولا تتخلل الآلة بين الشئ ونفسه»
والا لى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تخلل الآلة
بين الشئ وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص ٢١٨، س ٨) : «فى حق آدم واولاده»
اي آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان
(الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم
لان روحه عليه السلام ليس زائداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو
الحى الحقيقى الذاتى فانه الحيوه القائمة بالذات لا كحيوة الانسان البشرى العارضة
له فالاثنية فى اضافته روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف ما فى الانسان
فانه باعتبار الماهية او المتعلق لا بد ان يكون حيوه بالذات حتى تكون الحيوه فى شئ

١- او الحقيقة المحمدية باعتبار مظهريتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم الاعظم و
ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتخاذها مع الاسم الاعظم لاتحاد الظاهر والمظهر وجودا .

لا بالذات كالتعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص ٢١٨، س ٩، ٨) : «وفي عيسى عليه السلام»

و كلمة القيها الى مريم منه الكلام فى: روح منه : كالكلام فى: روحى. واما الكلام فى الكلمة فهو ان كلمته تعالى امرية لخلقيه وبالحيقته- كلماته التامات اى- العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقلية- التى هى كلمات القلوب لا كالاحاديث الخيالية والموجودات الغير القارة الضعيفة ولو قيل بحسب التأويل اريد عيسى النوعى كادم لم يبعد كما قدّمنا لك ان اول نشأة الانسان البشرى فى الصعود آدمية و نشأة الروحانية الامريّة- فى الاخر عيسويه- و عيسى روح الله و منزله فى سماء الارواح كما ان آدم خليفته فى الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء فى آخر الزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسلة الترقيات الى الغايات والهدر روح الزمان نسبتة اليه نسبة الروح الى الجسد وانحفاظ الصورة لاهل الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص ٢١٧، س ١١) : «ومما لا يعلمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأة التجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئية- والزوجية فيها هى التركيب فيها من الوجود والماهية- او من الوجهين وجه يلى الرب و وجه يلى النفس او تعلقها لذاتها وتعلقها بمبدئها او من الجنس والفصل او من النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت الارض وفى الحيوان والانسان البشرى هو هذه بملاوة التركيب من المادة والصورة .

قوله (ص ٢١٧، س ١٢) : «وقوله اليه يصعد الكلم الطيب.....»

اى الكلم التكوينية المجردة الظاهرة عن لوث المادة و لواحقها والصعود هى-

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسيّة الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص ٢١٧، س ١٣) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جنبه الامريّة بالقيوم تعالى تقوماً وجودياً والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص ٢١٧، س ١٤) : «و قوله تعالى: يا ايها النفس.....»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص ٢١٧، س ١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتى الوجود والامكان بل بانه جامع بين صفتى التشبيه والتنزيه و انه معلم بالاسماء جميعاً و مرآت لها تحاكي كلها عرف ربه . او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثلاً له ذاتاً و صفةً و فعلاً ؛ اما ذاتا فبان يعرف انها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوزاع و نحوها و انها لا داخله فى البدن ولا خارجه عنه و اما صفة فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها و فاعليتها بالرضا ، او بالعناية، تقواها و منشأها و كيفية تكلسها العقلى الوجودى و كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداءها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بسجرد الهمّة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتاً و صفةً و فعلاً او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعالى: «النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عرف نفسه بالفقر و انه لا شىء له والامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلا حول و بلا قوّة الا بالله العلى العظيم ولا صفة له و يتذكر فى مقام

توحيد الصفة «بلااله الا الله» له و يتذكر في مقام توحيد الذات بلااله الا هو عرف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته في الافعال والصفات والذوات و اذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتى والحركة الجوهرية والسيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء وان الاصل والوجه الباقي في جميع السيالات اعراضاً كانت او جواهر نفوساً كانت او طبائع ثباته و قدمه و شهد ان اقليم البقاء بشرائه من صقعه و كذا اذا عرف نفسه بالمعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربه اولاً بطريق اللهم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هو النمط اللمى . وبعبارة اخرى تناسب مذاق المتألهين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق دانا شوى دانى كه چيست

الفعل هنا بمعنى المنفعل اى المنذر مثل «بديع السماوات» بمعنى المبدع والمراد بالعريان: التجرد عن المادة بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود.

قوله (ص ٢١٧، س ١٧) : «انا النذير العريان»

قوله : «اييت عند ربي» الشاهد في العندية فان من عند المجرّد من له مقام العندية في مقعد الصدق لدى المليك المجرّد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجرده .

قوله (ص ٢١٨، س ٤) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثانية التجرد و سيورة النفس عقلاً بالفعل، او المراد به عالم المعقولات و ديار الكليات النفس الامرية و بها

تولد العقل بالملكة في عالم العقل المنفعل .

قوله (ص ٢١٨، س ٧) : «خارجاً من سائر الأشياء»

اي ذاتي مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاقوات و غيرها بل فيه طي صور الكونين و رفض العالمين فضلاً عن طي المكان والزمان .

قوله (ص ٢١٨، س ١٧) : «فاكون فوق العالم العقلي كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقة الوجود المنبسط اتصالاً حقيقياً لا اضافياً و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعة و هذا ما قال الشيخ الاشراقي : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فما فوقها اتم و اولى .

قوله: «المعروفة» «بتفاحية» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه

ع

ويتكلم في الحقايق .

قوله (ص ٢١٨، س ١٧) : «وقال انبأ قلس ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالی: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينونة النفس هناك: كينونتها العقلية الكلية لا كينونتها النفسية الجزئية لانها باطله و بالخطيئة: الخطيئة التكوينية . وهي الامكان الذي في العقل فانه مناط السوائية لا التكليفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهي ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجود النفس هاهنا ظل وجود العقل هناك وخطيئتها التكوينية و هي الامكان الاستعدادي فيها وفي متعلقها الذي هو البدن عكس الامكان الذاتي هناك فلما تنزل الامكان الذاتي الذي هو في العقل الفعال صار هنا استعدادياً كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفساً فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينية

ها هنا بل التكليفية - ها هنا اذ معلوم انه لولا الماهية الامكانية و امكانها لما كان في الوجود كثرة و سوائيه - و اراد بالفرار من سخط الله قاهرية نور الله و انه لا يمكن النور الا بشدا الابهي النور الاضعف الاقص من البروز في ساحة عزه الا ان يقع في - المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضا من الاثوتل .

«نورٍ مه هم زآفتابست اي پسر

قوله (ص ٢١٨، س ١٩) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس المختلطة العقول اما الانفس الحيوانية المنفصلة - كما ترى من اغائتها للحيوانات الاهلية بل بعض الوحشية - ولو بادخالها في صراط الانسان و تقربها من الله تعالى و اما الانفس الانسانية الناقصة المنتفعة - بتدابير النفوس الكاملة - و سياستها لاهل المدن و تباديها بادابها و اما الانفس الحيوانية المتصلة - الواقعة - في صراط - الانسان فان الصيغة الانسية - قبل نزول آدم ضاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و معادن الحيوانات و معلوم اغائتها و اكمالها اياها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهرية الى ان يتصل بالانفس الناطقة - و تتحد بها كما تتحد هي بالفعل الفعال و روح القدس الى ماشاء الله تعالى .

قوله : «ولا رفضه في جميع المواضع» والسرف في ذلك ان النفس ذات مراتب و درجات و هي مع كونها في اعلى العوالم كمرتبة النفس الكلية الالهية - والجوهر اللاهوتية - في ادنى الاداني كالطبع ولكن بلا تجاف فهي السئل الاعلى لرب الارض و السماء الجامع بين صفات التنزيه و التشبيه و اسماء اللطيف و القهر فهي ايضا متعلمة -

بجميع الاسماء «علم آدم الاسماء كلها» .

قوله (ص ٢٢٠، س ٥٠٣) : «ان علة هبوط النفس...»

[و] ان اريد علة حدوث الهبوط اريد بالريش: العلم والقدرة الجبروتيين. وان اريد علة استدامة الهبوط اريد بالريش: ريش جناحي العقل النظرى وارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة. فان للنفس عقليين هيولائين بحسب العلم والعمل .

قوله : «امور شتى» قد ذكرنا فى تعليقاتنا على سفر النفس^٢ من الاسفار الاربعه- بعض العلل والنشكات لهبوطها من شاء فلينظر اليها .

قوله (ص ٢٢٠، س ١٠) : «لم يكن من الواجب تعالى»

اي من الواهب تعالى والمراد نفي الامتناع واثبات الامكان العام فان الممتنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل فى العالم واجباً لم يمتنع فيه فكان ممكناً فكان واقعاً لان مجرد الامكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى المبدعات و كليه العالم بجملته ابداعية^٣ .

قوله (٢٢٠، س ١٢) : «فلهنه العلة ارسل البارى تعالى النفس...»

المراد النفوس الفلكية للافلاك والصور المثالية للبساط العنصرية- والمعادن بقرينة المقابلة- لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا .

قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشيخ العطار النيسابورى .

١- س ٢ آية ٢٨٠

٢- سفر النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٠

٣- لان اصل وجود المادة والهيولى من المبدعات وان ورد عليه الصور الجوهريه متدرجه وان سئلت الحق ان علة وجود المادة والصور الحاله فيها او المتحدده معها قديمه و كذا معلولها و ذلك لا ينافى حدوث العالم حدوثاً زمانياً .

گفت چون بقراط در نزع اوفتاد داشت شاگردی و گفت ای اوستاد
 چون کفن سازیم وتن پاکت کنیم در کدامین جای در خاکت کنیم؟
 گفت اگر تو بازیاییم ای غلام دفن کن هر جا که خواهی. والسلام
 من که خود را زنده در عمری دراز پی نبردم، مرده چون یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی السخية بين المدرك والمدرك افراد التوحيد لازم و ايضاً افراده الواحد الحق تعالى شهود ان لا ثاني له؛ فلا بد ان لا يرى المحب نفسه فلا يثبت لنفسه ماهية والاضيف اليها الوجود واثبت الثاني فلا يكون مفرداً واذ لا ماهية فلا مادة و يمكن ان يكون حب الواحد من باب اضافة المصدر الى الفاعل اي صاحب حبّ مقام الوحدة والخلوة افراد هذا الواحد و تخلية قلبه عن كل الاغيار ومن جملة الاغيار المواد بل الماهية والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن السادة قوله (ص ٢٢١، س ١١) : «حب الواحد افراده»

«اعلم ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء» اعلم ان هاهنا اقوالاً :

احدها: انها قديمة مطلقاً بقدّم العقل الكلي الفعّال و هذا كالتقول بانها مجردة عن المادة مطلقاً .

و ثانيها : انها قديمة بما هي نفس مترددة دائماً في الابدان كما هو قول بعض التناسخية ١ .

و ثالثها : ان النفوس قديمة قبل الابدان ولكن بالهويات الجزئية و هكذا فهم

١- ومنهم يوداسف التناسخي .

المشائون من كلام افلاطون وليس كذلك والدليل الآتى المعبر بما قيل؛ ردها عليها.
ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهي قديمة- بقديم العقل
الكلى الفعال و هو ربه النوع ولكن في مرتبة تنزهاها فان الكينونة السابقة- القديمة-
التي له، لها و حادثه- ايضا في مرتبه- كونها طبعاً و بدنا بحدوث البدن لامع حدوث
البدن وهذا هو القول الفحل والرأى الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات
درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثه» صدقت. وان قلت:
انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و
جن و حيوان و نبات» و غير ذلك كلها صادقة . ولكن بلا تجاف عن مقامه الاخر
وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجون و
طاير بوقلمون^٢ .

و خامسها : انها حادثه ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .
وسادسها : انها حادثه ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالفى عام و هذا قول
بعض المليين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل .
قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والاء فالانفس على قول التناسخية مجردة
ومع ذلك ملحوقه للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثانى
بالقدم كما ان ما قبله ابطال لما قبله وما بعده وهو القدم بقديم العقل الكلى او بالتجرد
بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقة لها في السلسله العرضيه-
كما ان ما قبلها ابطال للكينونة السابقة في السلسله الطويله- النزوليه- .

١- قوله: له. اي «الرب النوع» قوله: لها. اي «النفس» ٢- لذا قيل: آدم زاده طرفه معجونى است .

قوله (ص ٢٢١، س ١٩) : «اما بالمواد...»

على سبيل منع الخلو اذ جميعها يجوز فان هذا الماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعية صارت فردين لكونها في مادتين هما الهيولى المجسمة ولعارض الهيولى من الفك والقطع اذ لو لم يقبل الفك كالفك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهيولى قابلة للفعل واما التعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشمعة مشكلة في زمان بشكل و في زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص ٢٢٢، س ٤) : «اما الثاني فلان قبول الكثرة ..»

اي عند التعلق بالابدان واما البقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لا يرد على قول افلاطن وهو القدم العقلي المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلي والحدوث الطبيعي لان وحدة الذات لا ينافي كثرة التجلي الافرعالى .

قوله (ص ٢٢٢، س ٥) : «وعندنا بانحاء الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا احدها: بالمخصّصات لحصول الوجودات التي هي الشخصّيات .

والثاني: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس الشخصّيات .

والثالث : بالعوارض اللاحقة من الحالات والملكات و يشير الى كل واحد من الثلاثة .

وإذا علمت هذا عرفت انه : لا يمكن ان يقال بمثل هذا. اي: ان التميز بانحاء الوجودات في الكينونة السابقة اذ لا وجودات متماثلة متفاوته بالهويات التي هي كما ترى مع الابدان و بعدها من السعادة والشقاوة بدرجاتها ودرجاتها اذ لا مخصص لحصولها من المواد المختلفة او كالمواد من الابدان المتفاوتة الاستعدادات فيلزم في صدورها قبل عالم الكون عن الباري تعالى صدور الكثير عن الواحد بل الكثرة في النوع الواحد مع عدم المادة و لو احققها فحصول الوجودات هناك اول الكلام .

قوله (ص ٢٢٢، س ١٣) « فقد علم ان المادة المشتركة »

اذ لا ميز في صرف القوة فمالم يتميز لم يتميز وتمييزها بالصور السابقة وتنوعها وتعددتها بالصور فان قابلية الهيولى الاولى للصور المخصوصة ليست الا في ضمن الصور في السلسلة العرضية الزمانية اذ هيولى المجردة محال و خلوقها بحسب ذاتها عن كل الصور عند اعتبار ذاتها في ختم السلسلة النزولية و بدو السلسلة الصعودية

قوله (ص ٢٢٤، س ٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسب الذات ونعم ما قال العارف الجامي (قدس سره) :
 تا بود باقى بقاياى وجود كى شود صاف از كدر جام شهود
 تا بود پيوند جان و تن بجای كى شود مقصود كل بترقع گشای
 تا بود قالب غبار چشم جان كى توان دیدن رخ جانان عیان
 والكمال العقلى بالنسبة الى طائفة من النفوس و هي النفوس الناطقة القدسيّة
 والوجود النورى بالنسبة الى طائفة اخرى منها و هي النفوس الكلية الالهية و ذلك
 لان التأسيس في الكلام خير من التأكيد .

قوله (ص ٢٢٤، س ٥) : «ولا ضد للجوهر العقلي»
فان قلنا بان للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذنا المحل في التعريف
الضد اذ الكلام في الجوهر العقلي ولا محل له و ان قلنا لا ماهية للعقل بل للنفس فلا
ضد للوجود .

قوله (ص ٢٢٤، س ١١) : «لان دلائل تجرد النفس....»
الواضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة في هؤلاء فعليه فقولهم كهيولى لم
يكن لها صورة و بقاء الهيولى بلا صورة محال .

قوله : «انما ينهض في المعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريد المجرد
والمقشرات بتقشير المقشر و بالمجردات بلا تجريد مجرد والمقشرات بلا تقشير مقشّر
كالنفوس والعقول والسبوح القدوس تعالى شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا
المفهومات المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والحس» فالماء الكلى العقلي لا الطبيعي
ينبغي ان يؤخذ بوجود جمعى محذوف عنه الجهة السفلى والعليا و زمان الحان و زمان
الماضى و غير ذلك من العوارض اللاحقة والغرايب من نفس حقيقته و مع ذلك لا
يحذف منه شيء من سنخه ليكون جامعاً من كل المياه في كل العوالم و كذا في
حقيقة الوجود و غرايب الوجود الماهيات والاعدام وليست لشيء منها شينية وجودية
واذا وصفها بالاحاطة لم يشبه الخيال بالانبساط المقدارى او بالفوقية لم يشبه بالفوقية
الاضافة الحية او بالنورية لم يشبه في نور الانوار والانوار القاهرة الاعلى
والادنين والانوار الاسفهدية الفلكية والارضية بالضوء الشسى او القسرى او
النجمى او السراجى و معلوم ان مثل هذا الانسان اقل الوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذا القول» ولو تشبث بشعورها بهوياتها وبالفطرة الالهية التي فطر الله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاء والفردانية - والدوام والكمال وحب الانسان الكامل تكويناً هذه حب الله تعالى و حب النبي «صلى الله عليه و آله» والولي لأنها صفات الله لم يكن فيه كثير وهن .

قوله (ص ٢٢٦، س ١٤) : «واقول : التوفيق بين القولين»
اوالتوفيق بان القوة العقلية بما هي قوة عقلية لا تبقى كما قال نبينا «صلى الله عليه و آله و سلم» : «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبى مرسل»
قال المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پرّ جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال الشيخ فريدالدين العطار النيسابورى :

«چون بخلوت، جشن سازد، با جليل کچر بسوزد ، درنگنجد جبرئيل»

«چون شود سيمرغ جانش آشکار موسى از وحشت شود موسيجه وار»

قوله (ص ٢٢٨، س ١) : «فهي بذاتها عاقلة و متخيلة»

الفرق بين هذا القول العرشى و قول الجمهور غير خفى لان وحدة النفس على هذا جمعية بل وحدة حقة ظلية كما ان الوحدة الواجب تعالى حقة الا انها حقيقية و على قولهم عدديه والقوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لوازيم و على قوله (قدس سره) شئون ذاتية و دواخل فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركب بل اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً» ولم يرد الفيلسوف بالاجزاء الا هذا كما ذكرنا سابقاً و نقلنا من العرفاء ايضاً .

قوله (ص ٢٢٨، س ٩) : «والبرهان كاشف حجب هذه الاوهام»

فانه كما سيجيء للعقل الفعال وجود نفسى و وجود رابطى لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطى لا النفسى وبعبارة اخرى متحدة بتجلياته النفسية فى القوابل لا بذاته البسيطة فلا يلزم شىء مما ذكره .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره فى العقول بالفعل من الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات فى العلم والعمل «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» .

قوله : «وليس اشتماله عليها...» اذ النور كيف والكيف لا يقتضى قسمة ولا نسبة لذاته بل الاشتمال ليس كذلك فى الكم القابل للقسمة لذاته فان الخط الطويل ولو ذهب الى غير النهاية متصل واحد والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله على الخطوط المتناهية لا يوجب الكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص ٢٢٩، س ١٦) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مرّ غير مرّة ان الطبيعة المعدودة من مراتب النفس هى الطبيعة الغير الواقعة التى بصدد الارتقاء والمأخوذة «لابشرط» لا الواقعة والمأخوذة «بشرط لا» فانه الوافف وان كان نفساً حيوانية فى اعلى انحائها لا يليق ان يعد من مراتب النفس - الناطقة القدسيه - كما ان غير الواقف و ان كان طبعاً بل انزل منه يعد من مراتبها اذ كلما كان السلوب اندر كانت الوحدة اقهر والبساطة ابهر كما لا يخفى على العالم بقاعدة البسيط كل الاشياء فى وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفين» العقل والهيولى بل الهيولى ايضاً من جهات بقاء -

الموضوع لكونها باقية في جميع الاحوال كما انها من جهات تجده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالاً ثم انفعالاً و ايضاً البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و في الهولي والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقلية وانه رقيقة الحقيقة التي هي رب النوع له اتصال الحركة القطعية اذا الاتصال الواحد مساوق للوحدة الشخصية و ثبات التوسطية ذاتاً والوجود الذي هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم اينما كنتم» .

قوله (ص ٢٣٠، س ١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لان الحكمة درك الحقايق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما في حديث الحقيقة «فيلوح على^٢ هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقايق من صفات الله تعالى و اسمائه و العقول و النفوس بوجوداتها الذهنية اذا علم الحقايق على ما هي عليه و اذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهي قال تعالى : «كتاب احكمت آياته ثم^٣ فصّلت» اي الكتاب التكويني كالتدويني اجملت آياته و وجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية في الكتاب الالهي ثم فصّلت في الكتاب الالهي فان الانسان كالمتن و العوالم كالشرح و في هذا الكتاب التكويني النفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذي هو في نعيم و في عليين لتعلقه بعرش الله الذي هو العقل الكلي مملو^٤ من العلوم الالهيات و فنون الربوبيات و ايضاً يعرفون ما يعرفون بنور الله و يعلمهم^٥ الكتاب و الحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذي هو في جحيم»

١- س ٧١، ص ٢٥١

٢- س ١١، ص ١ - س ٤١، ص ٤٤، ٤٤

٣- حديث الحقيقة من المانورات التي نقلها الخملة للانار و الاخبار من مولانا الامام قطب الموحدين على عليه السلام .

٤- س ٨٢، ص ٧

وفي سجين لاخلاده الى البدن مملوءاً من الكذب واليمين والباطيل والخيالات المركبة القابلة للاحتراق و تأمل في هذا الميزان ذي الكفتين احديهما العقل النظرى والاخرى العقل العملى او احديهما العالم العينى والاخرى العالم العقلى المشار اليه فى قولهم: «الحكمة صيرورة الانسان عالماعقليا مضاهيا لعالم العينى» و ذلك لان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود فى المواطنين مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فالانسان هو العالم والعالم هو الانسان و كأنه العاكس والعالم بشر اشره عكسه كما هو عكس الحق وظلته «الم تر الى ربك كيف مد الظل^١» الموضوع تحت السماء اشارة الى ان الانسان هو المشار اليه بقوله تعالى و وضع الميزان^٢ و هذا هو المحاذى لرفع السماء اللان بمقابلته بالقسط سيما القسطاس المستقيم المساوى الكفتين و هو النفس القدسيّة التى وافقت اعمالها علومها واعتدلت عقلها النظرى و عقلها العملى اقرء كتابك ورقاً به ويل لمن لا كهابين لحيته ثم لم يتدبرها هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق هو تعالى يحق الحق بكلماته سيّما الكلمة الاتم التى من رآها فقد رأى الحق «ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوام^٣، انا كنا نستنسخ» اى نستكتب ما كنتم تعملون ان تصور و نجسم اعمالكم او نختصر مفصلات اعمالكم كتابه اجسالية يجعلها ملكات واحسب حسابا و ان وجودك بما هو وجودك كسراب بقيعة وافقده لان نسبة الشىء الى القابل بالامكان والفقدان وتفقد و تفحص عن ماء الحياة الذى هو الوجود بما هو مضاف الى الوجود الذاتى تعثر ما عليه لان نسبة الشىء الى ذلعه بالوجود والوجدان واستوف حساب صفاتك و افعالك ايضا و انها توابع الوجود

٢- س ٥٥، ي ٦

١- س ٢٥، ي ٤٧

٢- س ١٧، ي ٩

٤- س ٢، ي ١٠٠

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفي المثل : ثبت العرش ثم انقش . « كفى بنفسك اليوم عليك^١ حسيباً » . لا^٢ نك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .

« دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر » فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك وسيئاتك لان كل الموازين التي تعرف بها حقية كل شيء فيه من الموازين الخمسة الحقّة التي هي ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والاضغر والاصغر وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانية المشروحة جميعاً في موضعها و اعمل بقوله عليه السلام : « حاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً » كما هو ديدن اهل السلوك فيحاسبون في الليل كل ما عملوا في النهار فان زادت حسناتهم على سيئاتهم حمدوا وشكروا الله تعالى حيث وفقهم لذلك و ان زادت سيئاتهم تابوا و اناوبوا و تداركوا زلاتهم في ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة ورب سالك يحاسب خواطره في نهاره فيتداركها في ليله و ان كان شيء منها في غير الحبيب وتفكر في هذا الصراط المستقيم اولا ففيه جميع منازل السائرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى الحق و الى السير في الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال : « الصراط خمسمائة سنين يذهب فيه صعوداً ومثله استواء و مثله نزولاً » ثم امش عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة لانه خليفة الله و عبد الله لا لغيره مما عبد الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبد السميع البصير والملك فانه عبد السبوح القدوس وقس عليه كما في الكتاب الالهي « ما من دابة الا هوا آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم » و اليه اشار (قدس سره) و تدبر في قوله تعالى : « وان هذا صراطي مستقيماً^٢ فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

عن سبيله» .

قوله (ص ٢٣١، س ٤) :

«ففى معرفة نفس الآدمية و قرائه هذا الكتاب الذى فيه الحكمة اى العقل البسيط الذى هو الملكة الخلافة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل السنفعل النفسانى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تظفر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و تهدى الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فالاضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء» اى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى - السماوات العلى لان معرفة النفس القدسية ام المعارف والسلائكة يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحميدة العلمية والعملية يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمة كما ان تحصيل الملكات الرذيلة توجب الاتصال الحقيقى بسلائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والمملكة فى مادة الحروف .

قوله (ص ٢٣١، س ١٥) : «وتدخل الجنة»

اى جنة الصفات والافعال الابداعية والانشائية بغير حساب اذ لا تسدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسع .

قوله : «ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالسعى الاعم اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما يشير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصعودى والتناسخ النزولى والتناسخ السلكى والتناسخ السلكونى والتشيل فى المراقبة والرياضة وعند الوحي والبروز عند مجوزيه و قد فصلنا هـ

فی مواضع اخرى .

قوله (ص ٢٣٢، س ١٦) :

و قوله تعالى : «واذالوحوش حُشِرَتْ^١» ای الانسیون الذين صاروا وحوشاً
واما الوحوش التي هي وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لها استقلالاً^٢
نعم لها حشر تبعي بمعنى انها بعد وجودها الطبيعي تستكمل نفساً و بدنًا بالحركة
الجوهرية فتستغنيان عن المادة فتصير الصورة متحدة بالمثال والمعنى برب نوعه
فتلك الصورة كفل لذلك المعنى فتحشر الحيوان بل النبات والجماد بآرباب انواعها و
تحشر آرباب انواعها برب الآرباب فحشر هؤلاء حشر هذه الوحوش و غيرها تبعاً فهي
كمياه انفصلت من البحر في كيزان وجرات ثم انكسرت الكيزان والجرات فاتصلت
بالبحر واما النفوس الانسانية فليس كذلك لاستقلال وجودها فحصر منها كالكلبي من
غيرها و كرب النوع لها .

قوله : «و قوله تعالى : تشهد عليهم السنتهم.....^٣» و ذلك لأن الشهادة في
هذه الآية وما بعدها شهادة وجودية فان لسان الكلب مثلاً في الانسان الشقي الذي
ظهر في البرزخ والآخرة بصورته يشهد بفعل الشر و صدور عمل الكلب منه و كذا
جوارح الحيوانات الاخرى التي تصورت ملكات الاناسي بصورها البرزخية
والآخروية تشهد هيئاتها و اشكالها بأن اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآية
على التناسخ الكوني .

١- سورة التكویر، آية ٥

٢- هذا مناف للتحقيق والحق ان النفوس الحيوانية التي لها وجود تجردی برزخی بعشرون في البرازخ

ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التي لم تبلغ درجة المعقولات .

٣- سورة ٣، آية ٧٢

قوله (ص ٢٣٣، س ٥) : «وينقلب الظاهر من صورته التي كانت» الى صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى في الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية فيشبهون السباع هيئته و يعيشون عيشها و يعاملون مع الخلق معاملتها مع بنى نوعها و جنسها و هذا كان في الامم السابقة اكثر واشد و التفاوت في بعض الهيئات و الاحوال لا يقدح في الصيرورة كالتفاوت في افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك النوع .

قوله (ص ٢٣٤، س ٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة السحضة» فان الانعكاس جاز في التغييرات التي فيها خلع و لبس للمادة اعنى في المواضع التي حدوث شيء للمادة يوجب نزول شيء عنها و اما في التغييرات الاستكسالية التي لا يوجب زوال شيء عنها فلا لان هذه في النفس ليست على سبيل القصد و الروية بل طبيعته و كما ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهاً الى شيء و صرفاً عنه و مطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا و العناية ايضاً تقتضى اىصال كل موجود الى غايته و بعد الوصول لا تقتضى التنازل و الارتجاع و الصورة التي في المنى بل في الجنين معلوم انها قوة و استعداد و قوة الشيء ليست بشيء و حين كانت النفس في الصيفية الاولى كانت فعلية و كاملة ولو في الشيطنة و الخداع و ان لم تكن قابله للتخطى في عالم الابداع و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الصادر بثم ان ثم اخذ السخية و التوافق بل الاتحاد بين السادة و الصورة بخلافه هنا و الحاصل ان النفس بعد المفارقة عن الصيفية الاولى انما انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم التنازل و الرجوع القهري الى القوة السحضة و هو مستحيل و الا لزم عدم السخية بين النفس و متعلقها .

قوله (ص ٢٣٤، س ١٣) : «اذ لا تكرر في الفيض ولا تعدد في التجلي»

هذا كلام العرفاء الشامخين وله معنيان: احدهما ان الفيض المقدس لكونه وجوداً حقيقياً والوجود الحقيقي لا جزء له مقدارياً كان او خارجياً او عقلياً ولا تعدد فيه ولا اختلاف بالنوع ولا بالعدد والتفاوت بالمراتب مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك وليس بجوهر ولا بكيف ولا بكم ولا نحوهما فلا سيلان فيه ولا زمان فلا تكرر فيه ولا رجعة فالتجلي الذي هو الاكن هو التجلي الذي في زمان الطوفان مثلاً بهويته و بعينه .

و ثانيهما : ان كل شيء مظهر الاحدية و مجلي اسم «من ليس كمثلته شيء» فلا يماثله شيء و لذا لا ترى شيئين متماثلين من جميع الوجوه و كل شيء يحب الفردانية فهذا الكلام بهذا المعنى يناسب المقام لا بالمعنى الاول .

قوله (ص ٢٣٥، س ٨) : «فله ان لا يسلم هذه الاولويات»

فان هذا مثل ان يقال: اذا استدعى مزاج المغناطيس جلب الحديد فمزاج الانسان بالطريق الاولى .

قوله (ص ١٢٣٥، س ١٤) : «بقوله تعالى: هل اتى على الانسان»

اي قد اتى و قوله تعالى : «امشاج» اي اخلاط و نبتليه حال و في الجمع : «اي نحشره بما نكلفه من الافعال الشاقّة ليظهر اماطاعته واما عصيانه فيجازى بحسب ذلك» قال الفراء: «معناه فجعلناه سمياً بصيراً لنبتليه اي: لنعبده و تأمره و ننهاه» اقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسر الفراء هكذا و اقول : او المعنى: خلقناه من نطفة امشاج نبتليه ؛ بانه ينسى اصله المادى و يدعى الجد والشرف ام لا؟ كما قال عليه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قدرة و آخره جيفة قدرة (نته) ،»

قوله : «فان سمي...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال

قوله (ص ٢٣٦، س ٣) :

«وان كان بحثاً على السند وهو خارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذا المنع قد تستند بسندين: احدهما ما ذكره والاخر ما يذكره في كتابه الكبير^١ وهو : انه لم لا يجوز ان يصير النفس المستسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة السنووعة بانه لا تمنع بين الانوار المجردة كما لا تمنع بين الانوار الحسية و يشل بوقوع النورين الشمسيين الاستقامي والانعكاسي على قابل مستدير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفاع السند والمنع كلاهما و اشار الى بعض السطاب الشامخة ايضاً .

قوله (ص ٢٣٦، س ٧) : «وصعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لا يمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل او الابطال الذي يقول به الدرزية اد لم يبق القوى لساديتها وانطباعتها عندهم حتى يتذكروا ويتخيلوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولاً بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و مجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللازم ليس هو الصعود المذكور .

قوله (ص ٢٣٦، س ١١) : «الاتصالهم بالملكوت»

ان اريد بالامور الغيبية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقائق فالسراد بالملكوت هو الجبروت. و ان اريد بها الحوادث الجزئية الغابرة فالسراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فسرادهم النفوس السطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعتها في الطبيعة الفلكية لكن

١- الاسفار العقلية ط ١٣٨٠ هـ في ج اول ص ١٦٠ و المبدء والمعاد ط ١٣١٢ هـ في ص ٢٠٨ و شرح الهداية

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها في الطبيعة الفلكية والفلك و جسمه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ما هو الحال فيه .

قوله (ص ٢٣٨، س ٧) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعاني الجزئية فاحترازه عن الذئب الاخر المخالف المقدار مثلاً لانه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقدير بطالدابة بحبل على و تد فيلتف عليه ادواراً و كثيراً ما تكرر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناص فقد تأخذتجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجوع الكلى يخلص من مشاهدتها المناص بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلى و هذا النور مخصوص بالانسان والجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدها الى مصالحها و ايضاً بعض العجايب من خاصية الوجود لا من باب التعقل و درك الكليات ١ .

قوله (ص ٢٣٨، س ٥) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لا يكون الا

١- و ليعلم ان ارتباط ارباب الانواع مع الحقايق المادية انما تكون من طريقة المراد المثالية .

بالارادة وما يقال: ان الطبيعة ايضاً تطلب وضعاً كحد من حدود الحركة الاينية- ثم تهرب عنه فجوابه: ان الطلب في الطبيعة ليس بعين الهرب والهرب فيها ليس بنفس- الطلب و اما في الفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينه الهرب عنه من جانب آخر والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب له من طرف آخر ثم يثبت من هذا و مسا ذكره من عدم التضاد في الافلاك والفلكيات مجرد الارادة والحيوة لا الحيوة النطقية ولكن بضميمة القواعد المقررة من ان الفلك لا شهوة فيه ولا غضب اذ لا حاجة له الى جذب الملايم و دفع المنافر و انه لا يتحرك للغايات الوهمية بل للغايات العقلية من التشبهات بالعقول المفارقة- يتم المطلوب .

قوله (ص ٢٣٨، س ٥) : « لقبول ذات الفيض »

اي الفيض المقدس والحقيقة المحمدية والرحمة- الوسعة .

قوله : « دائمة- الاشواق » الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذ الشوقية فرع النفس

قوله : « ومعلوم ان التأثر الالهي... » وجه آخر هو ان القدرة التي هي اثر-

الحيوة ظهرت اولاً في الجرم الاقصى ومن شدة القوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس-

الافلاك الاخرى من المشرق الى المغرب حركتها التي لها بالعرض و بتوسطها يصل

آثار الحيوة الى العناصر والحاصل: ان الافلاك معطية الحيوة للعناصر و معطى الكسان

ليس فاقداً له والعاصر اذا اعتدلت و صارت وحدانية الكيفية تشبهت بالفلك في العدل

والوحدة و عدم الضديه- فتخلعت بما تخلع من خلعه- الحيوة الفايضة- من الواحد الاحد

العدل تعالى شأنه .

قوله (ص ٢٢١، س ١١) :

قد قيل في العلوم الادبية ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني : فالعاقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من الملك المقرب ان بلغ الكمال العلمي والعملي لانه مظهر الاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم الاعظم و انه الكلمة الاجمع الاتم..

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففي الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كليتيهما معاً على انهما متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله

(قدس سره) : لا بان يكون

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى من الآلات والعوارض و اليه اشار بقوله :

ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو الاصل المحفوظ في

الطبع والنفسين المذكورتين و هو الحق ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة

للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة

التي بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع جسمه

فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى فالطبع فيه قوته المحركة السارية في

جسمه مثل القوة المحركة المنبثة في العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة

للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفي كتبه الأخرى .

قوله (ص ٤٤٠، س ١٥) : «فهي بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعنى لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقون فالصورة المعقولة عقل و عاقلة و معقولة والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة فى النفس الا ان المصنف (قدس سره) لا يقول بالحلول لا فى الصور الجزئية ولا فى الصور الكلية .

ثم ان الأذهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس فى موقعه وليرتفع بأمور :

احدها : ان النفس فى ذاتها نفس و تصير عقلاً وعاقلة بالصورة العقلية فالصورة عقل وعاقلة بالحقيقة كما ان الوجود الحقيقى هو الوجود والماهية اى الوجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما وهذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اى النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لا الى مفاهيمها فان العاقلة تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقلة بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفته فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منظو في مقام سر النفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هي و هي هو فذلك النحو الاعلى عاقلية حينئذ عين عاقلية النفس و على الثانى وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلى نورى فى عالم اعلى و فى عالم الابداع والصورة التى فى عالم المادة وان جردت عنها فهى طبيعة ظلماتية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعل المراد من الخذف والانتزاع والتجريد فى المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقى مما هو فى العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص ٢٤١، س ٥) : «بل عكسه هو الصواب»

اي كون تبدلها بلاتجاف تابعاً لتبدل النفس و اتصالها .

قوله (ص ٢٤٢، س ٥) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلة الشعاع الصورى كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقية من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقى (قدس سره) قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غير ما فى المادة الخارجية فروق :

احدها : ان الواهب على مذهب المصنف (قدس سره) هو النفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيرها كالنفس المنطبعة الفلكية .
و ثانيها : ان الصورة لها قيام حلولى بقوة النفس عندهم ولها قيام بالنفس صدورى عنده (قدس سره) .

و ثالثها : ان الصورة عنده (قدس سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غير الصورة الخارجيه لكن الخارجيه فى المادة الفلكيه او العنصريه والسبورة بالذات ايضاً فى المادة العنصرية لكونها فى القوة الباصرة عندهم و هى فى مادة الروح البخارى المتكون من صفوة الاخلاط المتكونة من العناصر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن الصورة هذه الصورة الطبيعية كما مر .

قوله (ص ٢٤٢، س ١٩) : «وليت شعري اذا لم يكن فى ذاته»

اي بنحو الاتحاد فباى شىء ينالها اى ينال الصورة الطبيعية المجردة تجريد تاماً وانما قلنا بنحو الاتحاد لئلا ينافيه ما سيذكر و هو او ينال الاشياء بالصورة الحاصلة فيه .

قوله (ص ٢٤٣، س ٤) : «فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولاً»

اي ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عسنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الآتين والحاصل انه لا بد ان تدرك الصورة الحاصلة اولاً و بالذات حتى تدرك بها ذوات الصور ثانياً وبالعرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفى النفى» اى ان انا ليس عدم الادراك و جاز الادراك

فاما

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته العارضة الجاهله يدرك

الصورة الحاصلة - و هو باطل كما مر او بصور اخرى فيتسلسل او بصورة متحدة معه فهو المطلوب او الخلف .

قوله : « و كذلك حال النفس.... » بل هاهنا اولى و آكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمائيتين اتحادياً كان تركيب المادة والصورة الروحائيتين كذلك بالطريق الاولى .

قوله (ص ٢٤٣، س ١٩) : « ثم ان وجود الاضافة الى شىء »

اي لو سلم ان الاضافة امر موجود فوجود اضافة النفس غير وجود المضاف اليه للنفس فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجود النفس لكونها ضامم فيها والضميمة ليس مفومها في مرتبة مفهوم المنضم اليه ولا وجودها في مرتبة وجوده لم يكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة فالنفس العالمة امية - بالحقيقة - حينئذ فليكن الادراك بنحو تحول المدرك الى المدرك حتى يصدق انه واجد له والماهية الامكانية بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود اذا كانت مصححة لسلب الوجود فكيف لا يكون خلو النفس ماهية ووجودا عن الصور مصححاً لسلبها عن النفس على مذهبهم .

قوله (ص ٢٤٤، س ١١) : « ذلك متاع الحياة الدنيا »

اي المالكية والوجدان في متاع الدنيا ليس الا النسب الوضعية الاعتبارية فالوجدان في الحقيقة هنا ليس الا فقدان والوصال ليس الا الهجران والحضور ليس الا الغيبة فان الوصال هنا ليس الا المساسة بين نهايات الاجسام مع التفرقة بين ذواتها .

قوله (ص ٢٤٥، س ١) : « وعالمة ايضاً في ذاته »

بناءً على اتحاد المدرك والمدرك فهذه الحكمة المشرقية من نتايج قاعدة اتحاد

المُدْرِكِ والمُدْرَكِ .

قوله (ص ٢٤٥، س ٣) :

«النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذلا بينونة فيهما فان الماهية محفوظة بينهما كما برهن: على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وايضاً كل طبيعة تعددت تخلل غيرها فيها و ينعكس عكس النقيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدو ينضم هذا الى صغرى هي: ان حقيقة الوجود او الموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية في الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئية في بدنها الجزئي وذلك لان اليجاد فرع الوجود و وجودها بعد البلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا اليجاد ويكون وجودها غاية الخلقه .

في القدسي : «يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي» و ذكر الغاية

مطلقة باعتبار فنائها في غاية الغايات .

قوله : «ووجوداً في انفسنا»

قوله : «ووجوداً في انفسنا» اي لانفسنا لا كما يقول القوم في الصور العقلية

حيث ان لها وجوداً في انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً في انفسنا

لانفسنا فكذا في العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغاية بنحو التحول .

قوله (ص ٢٤٥، س ١٨) : «فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد»

اي المحدود اما الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية او الحقه الظلية . اي : ما لا

ثاني له من نسخه فالوجود المتقدم الذي في السلسلة النزولية و به فاعلية والوجود المتأخر الذي في السلسلة الصعوديه و به كونه غاية كلاهما مشموله و لكون العقل ذا مراتب و متفنن التجلي و كل نفس تتحد بمرتبة و وجود رابطي منه لا يلزم ان تعلم كل ما يعلمه الاخرى او كل ما يعلمه العقل ولا تجزية و كثرة كما في المعية القيومية للحق مع الكل وايضاً لاجل انه لم يتصور من التقدم والتأخر الا ما هو المشهور و كأنه لم يرتق فهمه من سجن الزمان الى الدهر ليعرف التقدم والتأخر الدهريين وهذان في ترتيب الموجودات في السلسلة الطولية فالعقل الفعال متقدم دهرأ و متأخر دهرأ و متأخر دهرأ وليس زمانياً و اليه اشير في الحديث : «نحن السابقون اللاحقون» وان كنت عارفاً بصيراً سائرأ من الحق الى الخلق فاتل قوله تعالى : «هو الاول والاخر» وانظر اوليته في السلسلة الطولية والنزولية في عين آخريته في العروجيه و بالعكس اولية حقيقة الوجود على الساهيات السرايه في عين آخريتها باسقاط اضافتها اليها عنها .

قوله (ص ٢٤٦، س ٤) : «بل ينتهي الى فيض علوي»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله كما في سفر النفس و هو ان يكون المخرج امراً غير عقلي كجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخص وجوداً علّة مفيدة للاشرف وجوداً فان غير العقل افاد العقل لغيره والمعلم البشري معد و معلوم ان جسمه او صورته لا يعطى الكلى العقلي بل هو مفاض من الباطن على النفس واما الفياض المطلق فهو الحق الحقيقي الا انه لا بد من رابط للحادث بالقديم تعالى .

قوله (ص ٢٤٦، س ٥) :

«ثم من البيّن ان هذه الصور العقلية موجودة في ذاته» اي ذات العقل الفعال؛

١- نحن السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفوسهم الشريفة مع الاسم الاعظم و تجليهم في الاعيان الثابتة...

٢- مبحث النفس ط ١٢٨٠ هـ ق ١ ج ١ ص ١٨٠

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالات و غاية للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصله : ان النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول؛ وهذه الصور العقلية عين الصور العقلية التي في العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد في اي عقل كان اذ لا ميز في صرف الشيء و لهذا يقال: علمي بكذا مطابق لنفس الامر اي لما في العقل الفعال و ما في العقل الفعال من صورها العقلية متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشيء متحد بذلك الشيء .

قوله : «بخلاف النور المعقول» فانه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل.

قوله (ص ٢٤٧، س ٢) : «بواسطة حركات الافلاك الدائرة»

متعلق بخبر المبتداء التي هي القوة التي بها يتحفظ..... لا بالتى حدثت لان الهيولى ابداعية و حدوثها ذاتي لا من الحركات الفلكية- نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى في العقل الفعال و قوله (قدس سره) : «حدوث امر» مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهيولى ليس بمعناها فى غيرها فان الاولى القوة الانفعالية- والباقية القوى الفعلية .

قوله (ص ٢٤٧، س ٨) : «ويحدث معها القوة النزوعية»

اي الاشتياق والنزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها؛ كما ان فعلية التحريك من العاملة- المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخر فى السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الاخر الى الاشراف ففاضت المحركة العاملة- اولا على المادة ثم المحركة الشوقية- ثم اللامسة- و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكا او تعقلا .

قوله (ص ٢٤٧، س ٩) : «ويحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما في المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحسن- المشترك و حفظها عند الخيال. ان قلت : المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس .

قلت : مع قطع النظر عن بُعد حمل الحفظ على الادراك يلزم طى ذكر الخيال في تعداد القوى .

قوله (ص ٢٤٧، س ١١) : «ولها قوة الوهم»

اي للمتصرفه قوة رئيسه عليها هي قوة الوهم المستعمله اياها و يناسب هذا قوله و يقال لها اي للمتصرفه حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون- المعنى : ان للمتصرفه قدرة التوهم و قدرة الذكر والاسترجاع بناءً على مذهبه من الاتحاد .

قوله : «فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة» كما يصح هذه السه في هذه القوى وهي بالقوة كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة يصح فيها و هي بالفعل اي في صورها فان المراد بالغاذية النفس النباتية و هي محصلة بالغاذية مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصلة بالمصورة صورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات والصور المتخيلة بالذات ست- المادة للصور المعقولة بالذات والمراد بالتخيلة في كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص ٢٤٨، س ١٨، ١٩) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات العقل ثلاث :

احدها ان بدئه غايته بخلاف النفس بما هي نفس لان بدئها الطبع و غايتها العقل
 وثانيها : ان علتها الفاعليه هي الغائية يعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبر
 عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم و بالغاية ما ينتهى اليه الفعل .
 و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنى ان ذاته الوجودية النورية الواحدة
 بوحدة جمعيه لا ماهيته الظلمانية فهو مبدئه متقومة بوجوده لان شئيه الشئ
 بتمامه لا ينقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنى ان العقل وجوداً و صفةً و فعلاً متحقق
 بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه لا بابقائه فالمائيه فيه هي اللمية الفاعليه
 فى الظهور واللميه الغائيه فى الخفاء و كانه قال اولاً : ان عليه الفاعليه هي عليه
 الغائيه . و ثانياً : ان علتها ذاته و مائيتها اذالمجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولا مادة
 له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه
 كالهولى على مذهب المصنف (قدس سره) فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها وهي
 فاعلها لانها شريكه العله و هي غايتها حيث تتحول الهولى اليها اولاً فيصير
 هولى مجسمة ثم منوعه و كذا الوجود الخاص المحدود بالنسبة الى الوجود
 المنبسط .

قوله (ص ٢٤٩، س ٦) : «وكما ان الغاوية.....»

وكما ان المنميه تنمى الجسم كذلك العقل بالفعل يكمل و يكمل و كما ان السوادة
 تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس فى ارض البدن خليفة تتصف بصفاتة وتتخلق
 باخلاقه و كما ان المصورة تصور فى الجسم كذلك العقل تصور فى صحايف القلوب و
 الواح الخيالات و مثله الكلام فى القوى الجزئية .

قوله (ص ٣٤٩، س ١٠، ١١) : «وامسك لما يجذبه»

اي لما كان للقوى اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظة ماسكة. و ان شئت قلت: الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكة حافظة. قوله : «بل في كل عالم...» حتى في عالم اللاهوت اذ في كل انسان جوهرة لاهوتية هي اللطيفة الخفوية. و يقال لها سر الحقيقة لكنها في الانسان الكامل بالفعل قوله : «فيه ماهية الكل» اشارة الى تفوق عالمها على عالم العين كما قال على عليه السلام: و فيك انطوى العالم الاكبر لان الماء في عالم العين ليس ماهية الماء و ذاته بل جزئي مختلط بالغرايب من الاين والتمى والوضع والجهة و نحوها بخلاف ما في عقلك فانه ذاته و صرفه و ان كان لك ماء جزئي ايضاً في خيالك و آخر في حرك و هو المحسوس بالذات من الماء المادى و آخر في بدنك كالبلغم و هو الوجود الشبهى للماء و قس عليه النار والهواء والارض وغيرها من الحقايق بل مما به تفوقه على العالم ان فيه ما وراء العالم من اسماء الواجب بالذات .

قوله (٢٥١، س ١٠) : «بواسطة مرض بوليموس»

بولى باليونانية هو الشئ العظيم و موسى هو الجوع وما يقال فى ترجمته «گاو جوع» من باب التشبيه فان الشئ العظيم يشبه بالثور لا ان بولى معناه «الثور» و فى اليونانية يقدم المضاف اليه على المضاف كما فى الرسام والبرسام و ليس هذم الترجمة او تسميته المتأخرين من الاطباء اياه بالجوع البقرى لان البقر كثيراً ما يصيبه هذا المرض فانه خلاف الواقع هذامعنى حقيقة هذا اللفظ واما حقيقة هذا المرض فهى انه جوع الاعضاء مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائعه اى مفتقرة الى الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج بارد شديد فى فم المعدة مخدر لقوتى الحس والجذب

فينقص الغذاء و يشتاق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامر من القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ في الامتصاص و صب السواد الى فم المعدة بلذعه و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .

قوله (ص ٢٥١، س ٢٠) :

«مصرفة الهمم الى المتخيلات. الى قوله : فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا في سفر النفس ايضاً و ليس المراد ما يترأى من ظاهر اللفظ ان التخيل يستحكم فينجر الى التمثل والا كان التخيل السطعوم اللذيذ و نحوه لاهل العيش في الدنيا متمثلة في الآخرة وليس كذلك «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا» فاكل اللذيذ من الحرام هاهنا صورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل في النوم الذي هو اخو الموت سنون الرخا يبقرات سمان و سنون القحط يبقرات عجاف وليس ذلك التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد ان التخيل المشفوع بمداومه الاعمال الصالحة المورثة للملكات موجبه للتمثل بصورة لذيدة مناسبة لتلك الملكات .

گر ز دستت رفت ايتار زكوة ميشود آن جوى شير آب نبات

«ان في الجنة قيعانا غراسها قول القائل سبحان الله» وايضاً كل ما في عالم المثال خيال الانسان الكبير كما ان كل ما في الخيال الصغير مثال و يسى هذا مثالا مقيداً و ذاك مثالا مطلقاً و يسى عالم المثال بالخيال المنفصل والكل رقايق وليس بحقايق وفي سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويسكن ان

یراد برفع الوهم ترفعه و ترقیه و بالجمله عندنا ملازمه عقلیه بین الاعمال والملکات الحسنه و بین الصور اللذیة و کذا بین الاعمال السيئه و ملکاتها و بین الصور المولمة الا بالتوبه و الشفاعه .

قوله (ص ۳۵۳، س ۶) : «اما بحسب نقصان الغریزة»

و كون شقاوة ناقص الغریزة حقیقته لمحرومیه عن تلك الغبطه العظمی و استعداده بحسب ذاته النوعیه لا الشخصیه.

قوله (ص ۳۵۳، س ۱۳) : «من غیر شعور بمولم»

فاهل الشقاوة الاولى اهل الحجاب العظيم و اصحاب الاخیرتین اهل العذاب الالیم و كونها شقاوة عقلیه مع كونها مولمتین لان مرادهم الایلام الروحانی كما سيقول فی آخر الاشراف فهذه عند الفلاسفه و الحقان لاصحابها الا لام الحسیه ایضاً لحقیه المعادین و عقلیتها باعتبار فقدان السعادة العقلیه المذكورة لمانعیه السیئات او الجهل المركب عنها و هذا معنی كونها شقاوة حقیقیه ایضاً .

قوله : «فهو النقص الذاتی» ای بحسب الفطرة الثانية .

قوله : «اولها نقص جوهره» کنفس الطفل قبل بلوغ اشده و الاقسام الخمسة المذكورة فی سفر النفس ابسط من هنا .

قوله (ص ۳۵۴، س ۱۸) : «فالجهل باصول المعارف و كيفية الترتیب»

والحاصل اشتراط تحصیل علمین عظیمین :

احدهما: العلم الاعلی لتحصیل الاصول الحکمیة و الاطلاع علی القواعد الالهیه

اوالمعرفة- القصوى الحاصلة: بالرياضات على وتيرة اهل الطريقة .
 و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب « ادع الى سبيل ربك بالحكمة-
 والموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هي احسن ، و زنوا بالقسطاس المستقيم» و
 بالجملة- العلم الاعلى لازم لتحصيل مواد البراهين والميزان لتحصيل صورها
 والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقل من كون الوجود متحققاً بنفسه و ابائه عن-
 العدم الى وجوب حقيقته و من اشتراكه المعنوى الى وحدة حقّة لمعنونه و من اثاره
 لا ميز فى صرف الشىء الى التوحيد والبساطة فهذه و امثالها العثور على الجهة التى بها
 يقع الاهتداء .

قوله (ص ٢٥٦، س ١) : «ومملكة العارفاءظم»

فان العارف لما كان وجوده فانياً فى وجود الله تعالى و كذا حيوته فى حيوته
 و ارادته فى ارادته و قس عليها جميع صفاته فملكته فانية فى ملكته .

قوله (ص ٢٥٦، س ١٠) : «انه فاسدة»

بناءً على عدم تجرد الخيال و ساير القوى الباطنة- الجزئية- والنفس و ان كانت
 مجردة لكنها كانت عقلاً بالقوة هيولانياً و كمالاً قوام للهيولى الاولى الا بالصور-
 الحسية- كذلك لا قوام للعقل الهيولانى الا بالصور العقلية- والمفروض انه خال بعد
 عن الكل حتى الاوليات والحق ان الخيال وان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن-
 المادة كما مر .

قوله (ص ٢٥٧، س ١) :

«تتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لان المتعلق الاول-
 للنفس فى هذا العالم الارضى ايضاً ليس الا البخار المنبعث من التجوييف الايسر للقلب

السارى فى الشرائين والاعصاب و هذا البدن وعاء صائن له فلا غرو عندهم فى تعلقها
بالبخار والدخان بعد خراب هذه الابدان .

قوله : «من اعمالهم السيئه مثلاً» بضمين .

قوله : «ان الجهال والفجرة» ليس المراد بهم المختوم على قلوبهم او الاشقى منهم
اذ لا طريق لهم الى عالم العقل فكيف نجوا بعد التجرد عن القوى الجزئية الى الروح
الاكبر؛ بل المراد بهم اما الكاملون فى العلم الذين يعرض لعقلهم العملى جهل «متاً» و
بتسويلات النفس ارتكاب الفجور فبعد الموت لهم فلاح بنور العلم واما المراد التجرد
عن القوى الجرمية فى الدنيا والفوز بالسعادة الحقيقية بالرياضة فيها .

قوله (ص ٢٥٨، س ٤) : «فاى لنة فى ادراك المعلومات الاولية»

اى ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض النفوس الناقصة الساذجة
حتى عن الاوليات وما ذكره من الاوليات مثل الكل اعظم من الجزء يسكن ان يدفع بان
من [لم يصر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال النظريات لا ينحصر معلوماته فى الاوليات
بل البديهيات الستة من المحسوسات والتجربيات والمتواترات و غيرها اخرجت عقله
الهيولانى عن القوة الى الفعل بل هنا اشياء آخر ينالها الفطرة السليمة «فطرة الله التى
فطر الناس عليها» مثل ان ما هو بالفعل من كل جهة مطلوب و ان البقاء محبوب و ان
الفناء مرغوب و ان لم يأتوا البيوت من ابوابها ولم يعلموا ان ما هو بالفعل من جميع
الوجوه هو الله و ان المحبوب من البقاء ينبغى ان يكون هو بقاء النفس القدسية و
غنائها عن البدن وآلاته و انه كيف يطلب و يستحصل و مثل ان الوجود خير و الفعلية
فضيله و القوة نقيصة و الانسان الكامل بالفعل محمود له السيدودة على الكل و ان
لم يسمه باسم و غير ذلك من الفطريات التى تحتاج الى منبه او لا و ايضاً كل يعلم ذاته

بالعلم الحضوري ولو كان علماً اجمالياً بل بارئاً بنفس علمه بذاته كذلك^١ .

قوله (ص ٢٥٨، س ٩، ٨) : «ففي ادراك الوجودات العقلية و نيل هوياتها»

اي ادراكاً حضورياً فمن مستعد سعادة عقلية يعلم العقل الفعال بانه مخرج النفوس القدسية من القوة الى الفعل و انه لا حالة منتظرة له و غير ذلك من احكامه و ربّ مستعد يتصف بصفات الفعل الفعال فهو يعرفه شهوداً فيقال له انه مدرك الوجودات العقلية و نائل هوياتها و في ذلك فليتنافس المتنافسون .

قوله (ص ٢٥٨، س ١٥) : «مع جرم تام الصورة الكمالية»

اذ للفلك طبيعة خامسة ثم نفس منطبعة يتصور بها اوضاعه الجزئية و لوازمها ثم نفس كلية تعقل بها الكلليات و تدرك بها ذواتها المجردة و معاشيقها العقلية المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفساني بجرم ابداعي حتى كامل الصورة كتعلقه هنا بعد المفارقة عن البدن العنصري بيدن عنصري آخر حتى ذات نفس اخرى وهذا شيء لا يقول به التناسخية ولا صحيح في نفسه والذي يقول به التناسخية تعلق النفس بعد المفارقة بنطف ونحوها قررت في ارحام وما يجري مجريها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوساً .

قوله (ص ٢٥٩، س ٩) : «ممتنعة الحركة المستقيمة.....»

جائز الحركة المستديرة بل واقعتها بتبعيه فلك القمر لانه يحرك النار فكيف ما يتصل به واقرب منه فكانه فلك عاشر .

قوله (ص ٢٦٠، س ٢) : «ولعل عدد نفوس الاشياء غير متناهية»

والافلاك والفلكيات متناهية ولا نسبة لغير المتناهي الى المتناهي «قل لو كان

١- يعني ان كل مجرد بنفس علمه بذاته عالم ببارئه و علته والعلمان مطويان في ذاته مع ان علمه بذاته لا يحصل الا بشهود علته اولاً .

البحر^١ مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربى ولو جننا بمثله مدد^٢»
والكلمة تدوينيه^٣ و تكوينيه^٤ و يوم القيامة^٥ يوم الجمع «قل ان الاولين والاخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم^٦» .

قوله (ص ٢٦١، س ١١) : «وكذا وجود كل مركب طبعى بصورته الكمالية»
تكلم اولاً فى التركيب العقلى من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك
الفصل الحقيقى اذ جعل عطفه التفسيرى مبدء فصله الاخير وهناتكلم فى التركيب الخارجى
فشيئيه^٧ البدن و وجوده بصورته النوعيه^٨ المركبه^٩ و بصورته الشخصية^{١٠} اى الشكل
والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل وهى النفس الناطقة و كلها باقيه^{١١} فالبدن باق
بهويته و بهذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخلتها فى فعلية^{١٢} البدن و
هويته على ان الوجود الخاص الذى به يطرد العدم عن الماهية حيثية^{١٣} هويتها و
هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان غى مجاله لا فى ذاته التى هى جهة^{١٤}
وحدة المتكثرات و حيثية^{١٥} بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التى لا انفصام
به للماهيات و هذه العلاوة هى مفادة الاصل الثانى .

قوله (ص ٢٦٢، س ١٢) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هى متصله^{١٦} واحدة والاتصال الواحدانى مساوق
للوحة الشخصية^{١٧} فالصورة البدنيه^{١٨} واحدة وهى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصورة
القائمة بالذات الغنيه^{١٩} عن المادة من الصورة البرزخية فتحد بها^{٢٠} فلايتوهم ان اهل مرتبة

١- س ٤٢٤، ٤٢٥ - ٢- س ٤٤٢، ٤٤٣

٣- فيتحد بها

من مراتب البدن من الطفولية - والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخة - يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخية - محشوريتها لان هذيه - الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالديوي - الطبيعية والبرزخية والاخروية - و تفاوت الدنيوي بالصوبة والترعرع والكهولة والشيخوخة والاخروي بالصباحات والتشويبات واحد شخصي للوحدة الشخصية في النفس المشخصة له فليس شيء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالي و في التغير الاستكمالي كل تال من الكمال والفعليه - مشتمل على المتلوو على شيء زائد و هكذا في متلو الملو بالغاً ما بلغ فالصورة البدنية - البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخية - والاخروية - مشتمله - على جميع درجات البدن الدنيوي و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شيء الا ما هو من باب الحدود والنقايس بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول في المتصل المتشابه الاجزاء والثاني في المتصل المعنوي المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التي شيية - الشيء به اعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلما تدلى على ان المعاد هو المبتدء والفرق بينها: ان الاول من الاون و كذا الاصل الثاني جاريان فيما لاهيته له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرد امر سل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخاً عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثاني من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوية من باب جامعية الكامل فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعية الفصل الاخير

سوابقه .

قوله (ص ۲۶۲، س ۱۴) : «بل الوجود كلما كان اقوى كان اكثر حيطه...»

و نعم ما قيل :

زلف آشفته؛ او موجب جمعيت ما است چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد

وما قيل ايضاً :

از خلاف آمد عادت بطلب كام كه من كسب جمعيت از آن زلف پریشان كردم

و كلما توغل في الجمعيّة اشتدت الوحدة لان السلب والفقدان يَقلُّ ويندر

الى ان يعوز و يفقد والوجود والوجدان يتوفر و يعزز الى ان يحيط بالكل وتكون

اوحده .

قوله : «كوجود الافلاك والكواكب» لعلك تقول: ليست هذه من قبيل الصور

المثالية التي في عالم المثال الاكبر او الاصغراذ لاء مادة في المثال اصلاً بخلاف هذه

فالهيولى وان لم يكن قوّة فعلية لكنها قوّة انفعالية فلا نسلم ان وجودها بلا شركة

الهيولى مطلقاً كيف والهيوليات متخالفة بالنوع عند المشائين فهىولى كل فلك متخالف

نوعاً مع هيولى الفلك الاخر و كذا مع هيولى المشتركة العنصرية فعندهم هيولى

كل فلك تستدعى صورته الخاصة ومقداره الخاص . فنقول: اولاً بناءً [على] ما قاله

(قدس سره) على مذهب آخر من ان هيولى الكل واحده وانها بما هي هيولى لا اختلاف فيها

اذ لا ميز في صرف القوّة .

و ثانياً : انه استعمل لفظ الاستعداد وهو القوّة الشديدة القريبة السابقة زماناً كما

قال بعد سطر بلا شركة الهيولى بالاستعداد ولم يقل بالقوّة .

و ثالثاً : انه استعمل لفظ مادة في موضعين و هي الهيولى المعجمة و حيث

قرن الهيولى بالاستعداد و عكّل بقوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بها الهيولى الثانية والمعجمة اى لا مادة سابقة عليها سبقاً زمانياً حيث ائها مخترعات والمخترع غير مسبوق بمدة حتى يكون خصوصية المقدار منسوبة الى المادة المعينه كما فى -
العنصریات حيث ان المادة الرطبة تستدعى المقدار العظيم فى المناميات لقبول زيادة التمدد من القوة المنمية اذ الرطوبة كفيته بها يكون الجسم سهل الانقياد والمادة اليابسة تستدعى المقدار الصغير فيها لعدم تمكنها من قبول التمدد من المنمية اذ اليبوسة كفيته: يكون الجسم بها غير الانقياد و قس عليه الهيئات والصفات الاخرى و من قبل الافلاك والصور المرآتية .

قوله : «ولا شبهة ؛ الى قوله: لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها وكل من ذلك دليل الوجود .

از خيالى صلحشان و جنگشان وز خيالى نامشان و ننگشان

اللهم الا بالنظر العامى الجاهل فيقول بانها معدومة ولا يفهم انها هى التى يدعن بوجودها فى نومه او مرضه او اختلاساته الاخرى .

قوله (ص ٢٦٣، س ١٢) : «ولضعف الهمة»

و لكونها مرآئى ملاحظة الخارجيات الماديّة و كونها مسا ينظر بها لا مسا ينظر فيها .

قوله (ص ٢٦٣، س ١٦) : «انك قد علمت ان القوة الخيالية

لعلك قد سمعت سابقاً ان الخيال شأنه ليس الا الحفظ والسدرك حين التخيل فى اليقظة او النوم هو الحس المشترك فانه يدرك بوجهه الداخلى اذ علمت انه كسرات ذات وجهين بسايط الصور المحزونة فى الخيال وما ركبه المتخيلة منها ثم يحفظ الخيال

هذه المخترعات ايضاً فالاولى ان يجعل من الاصول مجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل الاطلاع على جزئيات ما في الجنة والنار حيث ان العقل يدرك الكليات لا غير الا ان مجرد الخيال لما كان احوج لتبقى الموعودات في الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأتوا به متشابهاً» اقتصره على ذكره .

قوله (ص ٢٦٤، س ١) : «ان الله تعالى قد خلق النفس.....»

الفرق بينه و بين الرابع غير خفى اذ في الرابع كان الكلام في تعيين الصور والمقادير حيث لا يلزم التخصيص بلا مخصص و في السادس كان في انفسها و ايضاً كان الكلام في المزاج في ان الصور والمقادير تكون من الجهات الفاعلية ولم يخرج منه ان الفاعل ما هو و هنا قد خرج انه النفس باذن الخلاق المطلق .

قوله (ص ٢٦٤، س ٢) : «بلا مشاركة المواد.....»

فالنفس الناطقة فاعل الهى لائتها تخرج الصور من الليس المحض الى الاليس لا كالفاعل الطبيعي فانه مبدء الحركة اذ المادة كالعناصر موجودة و هو يتركبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص ٢٦٤، س ٤) : «والاشخاص المجردة»

كالكليات العقلية فانها من حيث انها في موضوع شخصي هو النفس شخصيات هذا على المشهور و على رأيه (قدس سره) شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هي ذوات مجردة و مثل نورية مشاهدة عن بُعد و كالنفوس القدسية المتصورة من اهل القدس لاهل القدس .

قوله (ص ٢٦٤، س ٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانية و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه قواه و قد قيل ان النفس الحيوانية مجموع القوى و هذا سخي ف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ في القوى .

قوله (ص ٢٦٤، س ١٠) : «والعارف يخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقائق فقط واما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذو الرياستين الفايز بالحسينين فمراد الشيخ بالعارف: الاخير ان لا الاول و مراده بخارج محل الهمة انه يصير عينياً مشاهداً للحس المشترك لا انه في المادة .

قوله (ص ٢٦٥، س ٤) : «مع صفاء السحل»

والمراد بالسحل الهيئة و صفاتها بالنسبة الى المادة اولاً مواد طبيعية لصور اخروية . و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيوية اذ للكلى الطبيعي حصص او المراد به القالب المثالي او المراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح السيم للصور في مقامها النازل الجزئي كما انها مظهر بضم السيم في مقامها العالى الكلى فن حيث الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتدة قابل و نعم ما قيل^١ :

كان قنم نستان شكرم هم زمن ميرويم و هم من خوره

قوله^٢ : «الهيولى التي هي القوة» كذا الظلمة والصورة اي السورة التي هي

١- والقاتل هو العارف القيومي مولانا الرومي (فده)

٢- قوله: الهيولى التي هي القوة . ما راينا موضع هذه الحاشية

٣- قوله: «الهيولى الى آخره» لم يوجد في الصفحة التي حاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على ظني ان

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والعمق وهي التي عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكاني والسيلان الزماني من جهة تبدلها الذاتي و تجددها الجوهري فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السائلة التي هي المنوعة للأجسام اولاً والمحمية المذيبة للأجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر ناريتها و ظلمتها لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية بريه عن الانوار التي معها من الحيوة النفسية والعقلية والحيوة السارية الالهية و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها و ظلمتها و دثورها و اذابتها كما في يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور والحيوة والبقاء والثبات و غيرها من الكمالات تعود الى صقع الله نور الارضين والسموات فلم تبق لها الا الدثور والبوار والتعدد والتفرقة والتبار والمجد والعظمة «والمك لله الواحد القهار» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف العطا لا يبقى في كفهم من الوجود الا هذه التمددات والتجددات بل العدمات وكانوا صفر الكف عن الفعليات والمجردات لرجوع كل شيء الى سنخه الوحدة والجمعية والنور الى نور الانوار والقوة والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم في الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة و لوازمها و الى الاجسام و قواها .

قوله (ص ٣٦٥، س ١١، ١٢) :

«ان المادة ؛ الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد» اعمال هذا الاصل

من وجهين:

احدهما ان المادة في الدنيا لاجل ورود الكون والفساد وحمل القوة والاستعداد وهذه لا يكون في عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وهي

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لآته بعد طى السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعالم بل فى طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادّة غير موجودة هناك والانقلابت الآخرة دنيا. و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الاالقوة والقوّة ليست شيئاً فعليّاً و ليست هوية الشىء المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخرية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من بابالفعليات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الاالهيولى التى هى من بابالعدم و عليها مدارالديوية و تلكالصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتى» فانالعقل الفعال بوجوبه منشأالنفوس الناطقة و بوجوده منشأالصور النوعيّة الطبيعّيّة و بامكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص ٢٦٥، س ١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسله العقول الطولية لمكانالعلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيه و هى الانوار القواهر الاعلون و : سلسلهالعقول العرضية والطبقة المتكافئه التى لا عليه لكل منها بالنسبه الى الآخر وهى المسمّاة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوارالقاهرة الادنون و لكل منها عليه بالنسبة الى الافرادالطبيعية من نوعه بل هذهالطائفة منشعبه ايضا الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المثال منالصوراللطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة منالصورالقائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهم .

قوله (ص ٢٦٧) : «و روحه باق»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لانشيئية الشىء بالصورة والروح صورةبمعنى

ما به الشيء بالفعل كيف والصورة الشخصية بمعنى هيئته و شكله ايضاً باقية فمع بقاء هذية الروح وان تعلق بصورة طير مثلاً لكان ذلك البدن الانساني هذا البدن الطيرى والمراد بتبدل الصور تبدل الصور الدنيوية والبرزخية والاخروية .

قوله (ص ٢٦٧، س ١٦) : «والفعل هناك مقدم على القوة»

والقوة فى موضعين ليست بمعنى واحد فان القوة الدنيوية الاستعداد والقوة الاخروية القدرة والشدة و هى للملكات التى هى مبادئ القوى الاخروية والملكه بعد تكرار الفعل فهذه هى القوة التى هى اشرف من الفعل الذى هو نفس الصورة المنبعثة عن الملك وايضاً يمكن ان يكون القوة المتأخرة عن الفعل فى الآخرة كون الملكة بحيث ينبعث عنها الصور فان الكون المذكور متأخر عن نفس ذات الكون وايضاً هى القوة بمعنى شدة التأثير و حصلت بعد تكرار الافعال و هذه القوة اشرف لان تكرار الفعل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشئ اشرفه منه .

قوله (ص ٢٦٥، س ١٢) : «واخرى بمنع فناء الانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم فى شقاق مع اهل التحقيق حيث ان شيئية الشئ على قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ايضاً بالمادة فى مجرد بقاء اجزاء متجزيه او غير متجزيه من اجزاء بدن الانسان الاصلية لو صح بقاءها محطلة يقولون انه باق بعينه والاجزاء الاصلية هى الاعضاء المتخلقة من المنى كالأعصاب والاعوتار والعظام والعضلات والشرائين والاوردة ونحوها وللمعنى ان شيئية الشئ بصورته والانسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شئ يعدم على الظاهر و هذا انما هو لاجل بقاء صورته فى علم الله بل فى الألواح العالية بل فى النفوس الارضية والارتفاع عن نفس الامر؛ بالارتفاع عن جميع مراتبها وبالارتفاع عن مرتبة

مخصوصه كلوح المادة فقط .

قوله (ص ٢٦٩، س ١٩) : «بناءً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً في ذاته فضلاً عن التجرد في فعله حتى يقال يصير الروح غنيّاً عن البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فترحاناً بقاء الله تعالى وملائكته المقربين والعقول القديسين لان المدرك لا بد ان يكون من سنخ المدرك بل الوصول الى الغايات و نيل المجازات بنحو التحول والفساء للاتصال الاضافي فاين الجرم اللطيف من هذا النقام الشامخ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالى يعيدهما اى يوجدتهما تارة اخرى للحساب والسجارات بناءً على جواز اعادة السعدوم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بناءً على ان شيئية الشيء بالعادة لا بالصورة كما مرّ .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الا واحد من الاطباء وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الى وجه الجليل من غير سبق للاشتياق والابتلاء بفراقه ليست رفع الالم بالضرورة ولو كان في بعض اللذات رفع الالم كان ذلك الرفع من عوارضه لا ذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لسقام الموعظة بان يقال: لذة الالم كل رفع الالم دغدغة السوداء لقم السعدة و لذة الشرب رفع الالم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع الالم دغدغة التي للاوعية و هكذا الى ينزجر الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها في رفع الالم الجوع .

قوله (ص ٢٧١، س ١٠) : «يلزم اما تعذيب المطيع»

يعنى ان لو حظ وصف الكفر قيل : انه كافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب المطيع و ان روعى جانب الايمان و نعم يلزم تنعيم العاصى و ان لو حظ الجسمانى والوصفان فعذب ونعم يلزم اجتماع المتقابلين فى جسم واحد .

قوله (ص ٢٧١، س ١٢) :

«والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته والصورة بمعنى مابه الشىء بالفعل فى المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الايمان و بالعقل بالفعل النظرى والعملى و محل الايمان لا يمكن ان يؤكل ابل ما يمكن ان يناله الكافر الواقع فى هاوية الطبيعة و لوازمها . اين الدرّة البيضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكله لا تصير ايضاً مادّة لصورة اخرى «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فيها واقع و كل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فهى مادّة لصورة اخرى بالعرض كما قرر فى موضعه فكل مأكول انخلع عنه صورته السابقة ثم يكتسى صورة المغتذى فما يصير جزء بدن الكافر هو الهولى المجسمة والايمان ليس بالهولى ولا بالجسم .

قوله (ص ٢٧١، س ١٨) :

«والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهولى قوة قابلة.....» هذا جواب جدلى ضعيف بنائه على تسليم ان الهولى لاعلاقة لها مع مقدار مخصوص وليس فى ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لا يتم الجدل لان الهولى و ان لاعلاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تنهى الابعاد بالبراهين المحكمة اوجب التخصيص و هولى الفلك ايضاً لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند المشائين لقولهم باختلاف -

١- اشارة الى ما ورد من بعض ائمتنا : ان الارض لا ياكل محل الايمان

النوعى فيها واما بصورته النوعية كما عند المصنف (قدس سره) فكيف مع الابدان الغير المتناهية واما القبول على التعاقب الزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفياً ولا فرد جلى هنا فيه انه لو جاز التعاقب الزمانى فى النشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة دنيوية لكفى فى الجواب ولم يكن حاجة الى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص والمساحة المحدودة فان قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان الآخرة..... ان الصورة البرزخية والاخروية غير محتاجة الى المادة الدنيوية اذ لو كان معها هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان الملكات مواد صورها لم يكن المادة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الآخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السرمداً والدر على مراتبه والكل بسيط مبسوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبه الى جميع مراتب الدر والزمان نسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقائقه بل نسبة الحق المحيط الى الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان الاولين والآخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهية بعضها بيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضراء و بعضها حمراء «يتبدل الارض غير الارض و اشرفت الارض بنور ربها» فيسع كل الخلايق والحقايق .

قوله (ص ٢٧٢، س ١١) : «والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها»

ولو دخلوا العلموا ان النفس الانسانية من شأنها السعة والاحاطة: «شعرت بذلك

١- لان السرمد عبارة عن نسبة الثابت الى الثابت

او لم يشعر و لعثروا على ما عثر ابو يزيد (قدس سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس به» و لظفروا على ما ظفر عليه المصنف كما قال فيما سبق النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها و ليدروا لا اقل ان عالم الآخرة عالم تام و العالم حائز جميع ما هو من لوازمه و ضرورياته من نسخه مكاناً او زماناً او غيرهما فله مكان من نفسه يناسبه لا يصادم متمكناً من متمكنات هذا العالم الطبيعى سماوياته و ارضياته و زمان يوازنه لا يصادم زمانياً من حالاته و غابراته فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبيعۃ و عاءً لنفسه ليكون ظالماً متعدياً على مظروفاته و يكون التام محتاجاً الى الناقص لانه كما مر فى طول هذا العالم لافى عرضه فليس فى جهة من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص ۲۷۴، س ۱۰) : «والتناسخ به شخص آخر»

كيف يكون شخصاً آخر و الروح باق و هديّة البدن بالروح ففرض كون ابدن بعد تعلق الروح شخصاً آخر فرض محال و ايضاً لو كان شخصاً آخر لم يرد العذاب على الشخص الاول بعينه و الحال ان التناسخية جعلوا هذا من باب العقوبة .

قوله (ص ۲۷۴، س ۱۴) : «مع عدم عود البدن»

اي البدن الاول كما قال ببدن آخر سيما ان كان شيئية الشئ عنده بالمادة كما عند البعض فعدم عود الأجزاء عدم عود البدن. اي البدن الاول .

قوله : «واشکل منه...» ولا يجوز تقرير الفرق بان سبب الصيرورة عين الاول و كونه حشراً لا تناسخاً ان المراد بالبدن الآخر هو المثالى لانه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا حاجة الى ان يقال ان الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس سره) من عودالبدن بعينه واجزائه بعينها؛ لان الحشر بالصور البرزخية والاخروية حشر هذه الصورة و اجزائها بعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح القول بان النفس متعلق بعدالمفارقة ببدن آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من باب النقص والفقد ولا دخل له فى وجوده - الفعلى و هذيته و هو الهيولى التى تدور عليها رضى الدنيا .

قوله (ص ٧٢٥، س ١٩) : «ولكل وجه»

اما العقل الهيولانى فلائته يؤل الى ما ذكره المصنف فانه خيال بالفعل عقل بالقوة واما الهيولى الاولى فلائته آخر جميع مراتب وجودالانسان كما ان العقل الهيولانى آخر مراتب وجوداته العقلية فى النزول وكون الهيولى باقية من اجزاء بدن الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين صورالكائنات ولا يبقى شىء من صورة لا الشخصية اى: شكله ولا الصور النوعية من بدنه حتى: صورته الجسيمة - شخصها لا تبقى انما الباقى نوعها لان الصورة الجسيمة نوع منتشر الافراد للفلك الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصية واما بقاءها مع النفس كما ذكره المصنف (قدس سره) فى موضعين فلائان بقاء العقل الهيولانى و هو جوهر النفس بقاءها معه و اما الاجزاء الاصلية فليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها القوى كالخيال والتخيل والحس المشترك و اما النفس فى كلام الغزالي فالمراد بها النفسية و جنبه التعلق الطبيعى و اضافتها الاشراقية و هى جنبتها الصورية و مظهرتها لاسماء الله التشبيهية و عليها يدورالنشأة الاخروية الصورية و التعطل فى البرازخ و الحرمان عن عالم السعنى و جنبه الصفات و اما الجوهر الفرد فالمراد به الخيال لانه جوهر بسيط و اما الاعيان الثابتة فهى آخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب و فى صقع الربوبية من جميع درجات وجوده و

برزاته في السلسلة الصعوديّة فعند ما يسقط منه كل العوارض واللواحق والغرايب يبقى العين الامكاني الذي هو كنقطة سوداء تحت يبداء نور عقله الكلي و ذلك ما بقيت اثنيّته اذ المراد بالبلاء هو الفناء واما قول المصنف (قدس سره) فهو : القول الفحل والرأي الجزل من انه القوة الخياليّة و انها مجردة تجرداً برزخياً باقية دائماً .

ان قلت : القوّة العاقله ايضاً باقيه فلا يختص البقاء بالخيال والمتخيلة و نحوهما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثاليّة من سنخ الصور الهيولانية فانه بقيه من هذه الهيئات «وأتوا به متشابهاً^١» و عالم المعنى ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد وايضاً ما في الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب منه» و عالم العقل و هو آدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .

و اتى و ان كنت آدم صورةً عفى فيه معنى شاهد بائوتى

قوله (٢٧٦، س ٢٠) : «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور.....»

اي في صورة القبر كالحفرة المستطيلة و شيية الشيء بصورته هذا هو صورقـ القبر الصورى الذى لا بد^٢ المؤمن ان يعتقد به لا اقل منه، والمحقق ينبغي ان يعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سيذكر في الاشراف الثاني من المشاهد الثاني) قبر غبار العلايق و ضغطته ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها: قبر لفة الغلاف فكما ان البدن قفص للطير السماوى بوجه فهو قبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوى :

هين كه اسرافيل وقتند اوليا: مرده را زایشان، حيوستونما

١- س ٢٨، ي ٤٢

٢- لا بد للمؤمن ان..... دط

جانهای مرده اندر گورِ تن
برجهد ز آوازشان اندر، کفن
گوید این آوا، ز آواها جداست
زنده کردن کار آواز خداست
فهذا عذاب القبر^١.

قد اختلف الملیئون فی ان عذاب القبر دائم متصل بعذاب القيامة الكبرى او انه من باب متخلف من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما فينقطع الى ان تقوم القيامة ويدل على الاول قوله تعالى : «النار يعرضون^٢ عليها غدواً و عشياً ، و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب^٣» .

قوله (ص ٢٧٧، س ٤) : «اما مجردة او فائمة»

كلمة او للتقسيم والمراد بالمجردة المعقولات سيما على قاعدة شهود المشل الالهية و بالقائمة المدركات المنشئة الصادرة عن النفس فالمراد بالموضوع هو- الموضوع الصدوري القابل بمعنى الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .
قوله : «على ان» اي مع ان .

قوله (ص ٢٧٧، س ٥) : «صح ان يقال ان الدنيا والآخرة حالتان للنفس»
وان يقال هذان القولان للاكابر وقد ظهر وجهها اما الاون فلان النفس مع كونها من عالم المعنى قد تصور ذاتها و تعتقد انها البدن الطبيعي و انها في الحيز و انها في الجهة السفلى و نحوها و قد تصور ذاتها بانها متقدرة بالمقادير البرزخية ثم انها باعتبار حسن اعمالها و حالاتها و ملكاتها الحميدة مصورة تصورات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة تصورات رديئة موزية كما في الحديث «انما هي اعمالكم ترد

١- دفتر چهارم

٢- س ٢٢٢، س ٢٨

٣- س ٢٢٤، س ٦٢٥

اليكم» ومع هذا فالله هو المجازى المثير والمعاقب اذ الوجود مطلقاً من صقعه والوجود الخاص في اية نشأة كانت مجموعله و قد لا تصور ذاتها ان وقت لا صلاح العقل النظرى و معرفة النفس القدسيّة فضلاً عن الكلية الالهية بل تطوى بساط العالمين الصوريين في ما مضى و يطرح الكونين و يخلع النعلين و اما الثانى فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضايق البدنيّة و تمشيّة شواغل البدن و قضاء و طره الى فضاء واسع اخروى كخروج الجنين عن مضايق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضايق المشيمة والرحم والبطن الى فضاء واسع هذا العالم و رؤية ابواه بل الموت الحقيقى خروج النفس الكلية والعقل من كل الهيئه البدنية الطبيعیه والبرزخيه الى الالتحاق بالمعاني المرسله المتحققة بمعنى المعادى المخاطبه بخطاب ارجعى و من كلمات النفس الكلية العلوية العليا سلام الله عليه:

لجبرئنا من الدنيا و اراف

جزى الله عنا الموت خيراً فاتّه

قوله (ص ٢٧٧، س ١٢) :

«فى ان الحكمة تقتضى بعث الانسان بجميع قواه» تعريض بمن يقول بالمعاد الروحانى فقط فان الباقي ليس الا العاقله المجردة و هى تدرك الكليات والمفارقات و ملائك ادراك الاجسام والجسمانيات القوى الجزئية و هى لا تبقى فمن ذا الذى يطلع على المبصر الجزئى او المذوق الجزئى او غيرهما من الجزئيات المرغوبة او المكروهة اذا لم يكن هناك مدرك جزئى و مثل حسى فنقول بعد ما حقق ان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصرأ و غيرهما من القوى ان هذه القوى التى فى البدن الطبيعى تتحرك جوهراً و تترقى الى غايات و مجازات و كمالات و كمالها ان تستغنى عن المواد بذاتها و باطن ذاتها و قد علمت ان غاية الشىء لا بد ان يتحدبها و يتحول اليها و اذا كان للطبايع غايات

كما قال الحكماء فكيف لا يكون للقوى التي هي اعلى منها و اذا عرفت هذا في-
الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفة الانسان الكبير كما قال (قدس سره) : و من تحقق
بهذا..... فاقراء وارقا و طبق النسختين وادر: ان التحولات الى الغايات و وصول-
المجازات و قيام القيامة طولية لاعرضية و قد مر مفصلاً فتذكر .

قوله (ص ٢٧٨، س ٧) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشر الانواع الى ارباب الانواع و حشر الانسان الى رب الارباب المنطوى فيه
ارباب الانواع و بلسان العرفاء حشر كل نوع الى اسم من اسماء الله تعالى وهو احد طريقى
الوصول لها الى الغاية و حشر الانسان الى الاسم الاعظم و هو الله والطريق الاخر لوصول
الانواع الاخرى الى الغاية ان كل نوعى طبيعى يصل الى باب الابواب و هو الانسان
الكامل الواصل الى غاية الغايات لان فيضانه لا ينقطع و كلساته لا تنفذ ولا تبيد .

قوله (ص ٢٧٩، س ١٢) :

«ففى التوراة ان اهل الجنة يمكنون فى النعيم عشر الف سنة» فى سفر النفس نقل
الصنف «قدس سره» خسة عشر الف سنة و يؤيده انه ان كان عشرأ كان عشر آلاف
سنة لان تيزه جمع مجرور والنكته فى العدد ان كان عشرأ ان الافلاك تسعة عوالم
علوية و العالم السفلى واحد فالمجموع عشرة فاهل الجنة الصورية و اهل النار الصورية
متعلقوا الخواطر بعالم الاجسام و الجسائيات و الكل محشورون مع ما تعلقوا به و
هو المراتب العشر و كل مظهر الف من اسماء الله الحسى او ان السدارك الظاهره و المبيته
الجزئية عشرة و النفوس الجزئية ليس عالها الا هذه و معلوماتها الا مداركات هذه و كل
من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل الجنة لسا كانت مداركهم و مداركاتهم نورية

واستجيت وعوتهم «اللهم اجعل في بصرى نوراً وفي سمعى نوراً و عن يمينى نوراً و عن شمالى نوراً» و هكذا و ذلك لانهم يدركون آيات الله و يتدبرون فيها و ينظرون فى كل شىء الى وجهه الى الله صارت هذه بموجبة للورود الى الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب و ينظرون الى الجهات الظلمانية من الاشياء والى وجه النفس منها فيصير موجبة للورود الى النيران وان كان خمسة عشر ان الجواهر التى فى عالم النفوس الجزئية الصورة الجسمية والصورة الطبيعيتى والصورة النوعية تسعة فالمجموع خمسة عشر وامر المظهرية كما مر ولك ان تحذف الصورة النوعية الحيوانية وتضيف المدارك العشرة وان شئت تضيف الى العوالم العشرة المذكورة المركبات الخمسة الناقص والتام المعدنى والنباتى والحيوانى والانسانى كلها نوريتى فى حق اهل النور و ظلمانية فى حق اهل الظلمة و صيرورتهم ملائكة انما هى بعد خلاصهم عن عالم الصورة و هذا فيمن صاروا عقولاً بالفعل فى دار الحركة وبعدها المفارقة صاروا معطلين فى البرزخ الى ان برزت حسنة معانيهم خالصة غير مشوبة و صيرورة اهل النار شياطين فيمن «محض الكفر محضاً» فى دار الحركة الى ان صاروا مظاهر قهر الله قوله (ص ٢٧٩، س ١٣) :

«وفى الانجيل : الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون....» لما كان عيسى عليه السلام روح الله جاء فى هذه الفقرة باحكام الروحانيين الذين صاروا عقولاً بالفعل و غلب عليهم اخلاق الملائكة بل اخلاق الله تعالى .

قوله (ص ٢٨٠، س ١) : «وسؤال ابراهيم الخليل....»

وقد اول انطير الاربعة و هى البط والطاوس والغراب والديك بالحرص والجاه والامنية والشهوة والتفصيل من المجلد الخامس من المشوى المعنوى و فى الصافى

بعد تفسير الآية قال : فهذا تفسيره في الظاهر؛ قال عليه السلام و تفسيره في الباطن
خذ اربعة ممتن يحتمل الكلام فاستودعن علمك ثم ابعثن في اطراف الارضين حججاً
على الناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم بالاسم الاكبر يأتونك سعياً باذن الله تعالى .

قوله : «والتحقيق ان الابدان الاخروية....» يعنى انها جامعة للتجرد والتجسم
فما من الآيات ظاهرة في التجرد ناظرة الى جهة وما منها ظاهرة في التجسم ناظرة الى
جهة و ذكر (قدس سره) في سفر النفس اوجهاً آخر في التوفيق و هو ان نحو وجود
اهل الجنة ارفع من نحو وجود اصحاب النار والكاملون المقربون اعلى منهما فالتجرد
لقوم والتجسم لآخرين بخلاف الوجه الاول فان فيه الكل في الكل.

قوله : «او قاموساً فيه دردور» في القاموس الدر دور ، موضع وسط البحر
يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك علواً بان كست العقليات و خلعت العنوانات
المطابقة للحقايق في دار الدنيا الا انها الضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل في
البرزخ بحسب تعلقها و هذه الاهوية في الكل كالاھونية في السعي لطالب العلم
الاعلى؛ باكتساب الحكمة الوسطى .

قوله : «والنطقية والقدسية» و قد عبّر منهما في حديث امير المؤمنين على
(عليه السلام) بالناطقة القدسية والكلية الالهية .

قوله : «مثال ذلك الكلام» ما اطبق المثال بالمثل اذا الانسان الكامل كلسة ؛
و كلمة منه اسمه^٢ المسيح» والنفس كلمة والعقل الكلى «كلسة تامة» .

١- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ في ص ١٩٥

٢- س ٤٢، آية ٤٠.

قوله : «فی منزله صدره» المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلّة .
 قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة
 والانبیاء والاولیاء» زیارة الوف من الملائكة ایّاه اتصاله بالکلیات و بالعکس فان
 ادراك الكلیات مشاهدة العقول فی عالم الابداع فكلٌ كلیّ مطابق للواقع عقل محاك
 عما فی علم الله العنائی او مشاهدة الحقایق فی العقل الفعال سیما اذا كانت الصور فی-
 النفس من العقل على سبیل الرشح .

وجه آخر : الاتصال اوالاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة
 اذكلها فی کلها اذلا حجاب فی المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانی ملك من ملائكة-
 الله یسدك الی الصواب و یدلك على الخیر فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و
 ظهوراته و ظهور الشیء لیس مبایناً عنه ومن هنا ورد «لقد تجلی الله تعالى فی كلامه
 لعباده ولكن لا یبصرون» و مثله كل خاطر ظلمانی شیطان یغویك و یسد سبیلك الی-
 الله تعالى :

آن نداء، میدان که از بالا رسد

هر ندائی کو، ترا بالا کشد

بانگ غولی دان که او مردم درد

وان ندائی کو ترا حرص آورد

و هذه غیر الملائكة الداخلین فی وجودك ندمائك وقرنائك من قواک النورانية
 الجزئية والکلیه و ملکاتک الحمیة العلمیة والعملیة كما یأتی فحبذا الندیم و نعم
 القرین واما زیارة الوف من الانبیاء والاولیاء فیستنبطها اللیب مما ذکرناه فان

١- والقائل بهذا الكلام الذى يلوح منه انوار الولاية هو الامام السابق المحقق جعفر بن محمد الصادق (ع)
 وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة فی كتبهم و قد نقل انه علیه السلام یصیر فی الصلوة عند قراءة
 سورة من سور القرآنیة مفسياً علیه و قد سئل عن علته فقال اکر الایة حتی اسمعها من قائلها و قد قال
 صاحب العوارف: كان لسان جعفر بن محمد كشجرة موسى حيث نادى: بانى انا الله .

روحانيتهم العقول الكلية فان العقول الكلية الصاعدة في السلسلة الصعوديه - بازاء -
العقول الكلية - المفارقة التي هي وسايط جود الله في السلسلة النزوليّة - و كما قلنا ان
الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة .
« متحد جانهاى شيران خداست »

وايضاً عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء
تحصل بانفسها فى الذهن على التحقيق و كذا تأدبك بأدابهم و تأسيك بجنابهم و تخلقك
باخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيسويتك و من
هنا ورد فى الدعاء « اللهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيداً و اشهد ملائكتك و
انبيائك و رسلك و الصالحين من عبادك و امامتك » (الدعاء) و فى الحديث « اعرفوا الله
بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف و النهى عن المنكر » و هذه ما
وراء ما هو حظك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم و شريعتك و طريقتك اللتين
هما من شرايعهم و طرايقهم و مساواتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم
عليك و اياك اليهم .

قوله (ص ٢٨٢، س ١٨) : « لزيارته كل يوم الوفاء من الملائكة »

اي الدواعى الى الخيرات و الملهمين للصواب فافهم .

قوله : « والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى » وجه آخر :
كل شىء تحقق فى احد الازمنة او فى مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة
من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع
جميع الافراد . وجه آخر : كل موجود يسحو عن لوح ما من اللوح فهو ثابت فى السراتب
و اللوح الآخر منها : اللوح الاذهان السافلة و منها : لوح النفس المنطبعة الفلكية -

ومنها : الواح النفوس الكلية و منها : الاقلام العقلية و منها : علم الله الذي لا يشذ منه شيء جليل او حقير كلي او جزئي و لكنها اطوار و شئون لشيء واحد و هو الاصل المحفوظ في الكل و من هنا يقال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص ٢٧٣، س ١٢) : «هو مقدار تكونهما التدريجي.....»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «في» لان قدر الحركة هو الزمان و لفظ «في دار الدنيا» هو خبر المبتداء والمراد بالغير هنا قريب من معناه اللغوي و انما اعربنا الكلام هكذا لان الوقت ليس قبراً كما دلّ قوله : «وهي مقبرة ما في علم الله تعالى».

قوله (ص ٢٨٣، س ١٣) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى: «حتى يصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملك اذا ورد الملوك بمورد و بخاه لا يردون حتى يصدر

اذ هنا شبه المصنف (قدس سره) في الضمير الوجود الدنيوي بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگ رگ است اين آب شيرين آب شور در خلائق ميروند تا نفع صور

قوله (ص ٢٨٤، س ٢) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقايره فان العناصر التي في الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة في فلاة و كل عالم الاجسام بالنسبة الى عالم النفوس كحلقة في فلاة و عالم النفوس بالنسبة الى عالم العقول كحلقة في فلاة و قد ورد نظير هذا في الحديث .

قوله (ص ٢٨٤، س ١٩) : «والفرش مقبرة الاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هو الاعم من صورة المادية والبرزخية حتى تشمل الحياة النباتية والحيوانية والاخرية فصور برزخية للفرش فرش و كذا القبر والمقبور والمراد بالبدء في الاقتباس الدنيا و هو على وفق البدء في العلم الازلى .

قوله : «لا يمكن بقاءها في دار القرار و انتقالها بعينها» ان عادت الضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الى الطبيعة فعبر التنقل منها الى دار القرار، الطبيعة المقسورة على طاعته النفس كرهاً و اما المخبولة على طاعتها فتبقى معها و تدور معها حيثما دارت .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٠) : «وما يقع فيها»

اي المقولة التي تقع فيها الحركة و هي اربع على المشهور و خمس على التحقيق ان قلت : لا نضايق معكم في انتفاء الحركة والزمان واما ما فيه الحركة فكيف تقبل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراض الاخرى كمتى و ان يفعل و ان يفعل عدم القرار معتبر في مفاهيمها والاضافة والجدلة تابعتان في الحركة لغير القار فيلزم ان لا تكون في الآخرة عرض اصلاً فيلزم ان لا تكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيم المعاد الجسماني ؟ .

قلنا : قيد الحيثية معتبر، فالمراد ما يقع فيها من حيث تقع فيها فالاعراض كالطبيعة التي هي بنوعيتها بما هي سيئات منتفية في الآخرة و بما هي ثابتات و ما هي من عالم النفوس باقية فيها و قد اشار الى هذا بقوله : بلاعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة.....

قوله (ص ٢٨٥، س ١٤) :

«وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم في سلك واحد....» يعنى انه لما كان عالماً تاماً كان غنياً عن هذا العالم ومكانه وزمانه و جهته ولا وضع له معه بل كان زمانه و مكانه و جهته و جميع ضرورياته معه و من سنخه و ذلك ايضاً اذا اخذ مبعضاً كالخاصة المثالية الانسانية في ابعاد المكانية المثالية و اما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالم التام لا مكان له وكهذا العالم اذا اخذ تاماً فانه باجمعه لا مكان له ولا زمان ولا وضع ولا جهة والا لزم الخلف فلا يصادم هذا العالم بان يكون في مكان من امكنته فيزاحم متمكناته و بان يقوم في زمان من ازمنتهم فيزاحم مزمناته و يؤل الى نفاذ كلماته واتها لا تنفذ ولا تبيد .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٩) : «بل كاخاطة الروح بالجسم»

و ذلك ما قلنا : ان قيام القيامة او بلوغ الامشياء الى الغاية طولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجهه الى الباطن و لباطن الباطن لا من الظاهر الى الظاهر الذى بجانبه كما ان الروح المثالى والروح الفعلى والروح الفعلى والروح اللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنه و باطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياته الطولية الى غاية الغايات فليس زمان الآخرة فى تلو هذا الزمان تلواً زمانياً وان كان فى تلو تلو أدهرياً ولذا من يسئل «عن الساعة ايان مرسيتها» لا يمكنه فهم الجواب اذ لم يأت البيت من الباب ولم يؤد على وجه الخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخرى تخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربي لا يتفطن اذ ليس له مقام العندية فلا يعلم ان الحضرات الربوبية اللاتى هى درجات الآخرة فى باطن هذا العالم وفى طوله و فى مقاعد الصدق عند

ملك مقتدر و صادق و حق انه يجيء بعد العالم الطبيعي بعدية دهرية و سرمدية .

قوله (٢٨٦، س ١) : «بقي الجوهر المفردة»

اي الغير المركبة من الهولي والصورة او الغير المركبة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هي النفس و قواها والصورة المثالية من البدن و في الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقي من الانسان بعد الموت هو الجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (ص ٢٨٦، س ٤) :

«ومدة هذا الاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعلك بمعونة مسبوقتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبر الحياة الجسمانية النباتية والحيوانية هو مقدار تكونهما التدريجي. تتوهم ان المراد الاضمحلال الدنيوي والزمان الدنيوي و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالة البرزخ بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخية والصور الاخروية بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجهاً اليها مشوبة بالهيئة المادية السانوسة للنفس لقرب عهدتها منها و توجهها ايضاً الى القفاء في عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطي للنفس ضعفاً فهي حينئذ برزخية و متى كانت غير مشوبة بالهيئة الدنيوية لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدة اقبالها الى الصور المثالية اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة اخروية و هذا معنى مدة الاضمحلال اي اضمحلال الهيئات الدنيوية وزوال الضعف الذي كأنها به سعد منامية بالنسبة الى الصور الاخروية وان كان البرزخ يقظة بالنسبة الى الصور الدنيوية اذ الدنيا منام في منام فالمراد بالعود

١- وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى ما كتبنا في المعاد .

عود الحياة الثانويّة وبروز الصور الاخروية وبالقبر ليس قبر الحياة الجسمانيّة بل ما
مر قبل الشاهد الثاني في الاشراف السابع انه اذا فارق الانسان من الجسمانيّة بل ما مرّ
قبل الشاهد الثاني في الاشراف السابع انه اذا فارق الانسان من الدنيا يتوهم نفسه عين-
الانسان المقبور و يجد بدنه مقبوراً وما يأتي في الاشراف التالي لهذا بعد اسطر .

قوله (ص ٢٨٦، س ١٥) : «صورها الطبيعيّة»

ليس المراد صور عالم الطبيعة بل المراد ان لها علاقة طبيعيّة ذاتية مع الاعمال
والمسلكات .

قوله (ص ٢٨٧، س ٥) : «واما البعث.....»

هذا قد مرّ في تعريف الموت لكن لما كان هذا الشاهد في احوال النشأة الاخرة
والبعث منها و لفظه من الالفاظ المستعملة في كلام الله تعالى تعرض له و اتّه مساوق
للموت و هو لغة الايقاظ .

قوله (ص ٢٨٧، س ١٢) :

«ومن احب لقاء الله احب الله لقاءه» محبّة العبد لقاء الله طلب الوجود السعي-
التجردي والتخلق والتحقق به و محبة الله تبعيثة و تمكينه اياه و كراهة العبد لقاء
الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه الوجود الاطلاقى و لو طلب رجح كليلاً
حسيراً و كراهة الله ترفع وجوده و صفاته عن مجلاه الضيق و ايضاً فانها مظاهره و
ايضاً محبّة العبد لقاء الله طلبه الصور التي هي غايات اعماله بنحو التحول اليها سواء
كانت مظاهر اللطف او مظاهر القهر كمن يقول:

«عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد»

ومحبة الله لقاء العبد هذا ايضاً باعتبار وجهه^١ وايضاً محبة العبد لقاء الله خروجه عن غبار

١- لان العبد وجه الله تعالى وجهة العبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقى وجه ربك ذو....

الهيئات المحيطة بنفسه بل من غبار الكثرة واستهلاك وجوده في الوحدة و محبة الله لقاء العبد اشتمال وجوده بوحدته الحقّة على وجود الكثرة و وجدانه وجودات العبيد في الغايات بل في البدايات ان عنى ان من احب لقاء الله فيما لا يزال او في الابد فقد احب الله في البدايات و في الازل لقائه و كراهة المخلوق لقاء الله هنا عدم خروج نفسه عن غبار الهيئات وكثرة الماهيات وفي النشأة الاخرى هذا ايضا و كراهته مظاهر قهر الله وان كانت غايات اعماله و تحوّلاته و كراهة الله لقاء المخلوق انما هي بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملائمة صور اعماله و ملكاته التي هي مظاهر قهر الله و ايدائها له او كراهة الله لقاء المخلوق عدم دخول ماهيته و كانه ليس الا الماهية المطرودة او المادة الملعونة في حريم الوجود الذي هو حرم كبريائه تحقّقاً و جعلاً بالذات لان حيثية ذاتها حيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم و هذه الكراهة في البداية والغاية كما مرّ في المحبة .

قوله (ص ٢٨٨، س ٢) : «ويوم يحشر اعداء الله الى النار.....»

وجه التعذيب يستنبط من لفظ العداوة و هي كما قلنا في كراهة الصور منافرتها و اذاها سواء في ذلك الكراهة بالبناء للفاعل او المفعول .

قوله (ص ٢٨٩، س ٩٠٨) : «في ارض المحشر هذه هي الارض التي في الدنيا»

لان تلك كاملة هذه و هذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئية الشيء بتمامه اولى من نقصه الا انها تتبدل غير الارض لان هذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهيّة و تلك مثالية نورية بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهيّة .

قوله (ص ٢٨٩، س ١٠٠٥) : «فتمدّ اديم»

و تبسط لتسع جميع خلائق الغير المتناهيّة اذ ذلك العالم فيسبح فارضه اوسع و

هذه العبارة اقتباس من الاخبار و مراد من عدم تناهى ارض الآخرة جامعيتها مراتب هذه الارض المتعددة بحسب الأزمنة اذ لا بعد واحد غير متناه فى ذلك العالم ايضاً كما قرروا فى عالم المثال و ان كان عدم موجوداته غير متناه نعم الارض بمعنى- الماهيات القابلة غير متناه ولا بعد فيها ايضاً فلا ترى فيها عوجاً ولا اّمتاً اقتباس عن القرآن «يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً فيذرها قاعاً صافصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا اّمتاً» ففي الآية على بعض وجوهها ارجاع وجود جبال الانيات الى اصلها الشامخ الفاعلى .

بى سرو بى يا بئديم آن سر همه

متحد بوديم و يكجوهر همه

بيكره بوديم و صافى همچو آب

يك گهر بوديم همچون آفتاب

و على بعض وجوهها ارجاع المركبات الى اصلها القابلى اعنى الامت او الجوهري فائك اذا نظرت متنازلاً ايّاه الى قوابلها وقع نظرك فى الترتيب التنازلى الى انحلال المركبات الى العناصر و انحلال العناصر الى الصور النوعية ثم الى الصور الحسية وهى قاع صاف ليس فيها عوج ولا اّمت لانّ العوج والامت فى كلا المقامين من- الطوارى والفيض يأتى من الفيض نزولاً و صعوداً بالترتيب والنظام الى يوم القيامة.

قوله (ص ٢٨٩، س ١١) : «لانها اليوم»

اي ذلك اليوم الاخرى و لكنّه اتى باللام الحضورى اشارة الى حضوره عند

اهل الحضور مبسوطة .

قوله (ص ٢٨٩، س ١٢) :

«ومن اطلق الله حقيقته عن قيد الزمان والمكان....» وجه منور للانكشاف يعرف

ان مجموع الزمان وما يطابقه من الحركة القطعية - الوضعية - الفلكية - على المشهور او الطبيعية السیالة - الفلكية - على رأيه (قدس سره) او مجموع ما في الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية اولا على وجه الانطباق كالتوسطية - او في طرفه؛ كالانبات، كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون الله لان الاتصال الوجداني قاراً كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية؛ والآن المقسم للزمان الى الاعوام والشهور والاسابيع والليالي والايام والساعات والدقائق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو في الذهن ولا تحقق له خارجاً فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانين له وانه من الله و الى الله واحد شخصي من الممكنات و مجلي شخصي لنور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة في كل يوم وساعة «كل يوم هو في شأن» اي في آن مضى له تجل غير التجلي في آن يأتي

« عارفان در آدمی دو عید کنند » ٢

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجاءت السعة - كم شئت كساعة - واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عند الله بالساعة فاته كساعة - واحدة شخصية بل كلمح^٢ بالبصر بل هو اقرب و كذا مجموع الامكنة الواقعة - في كل وقت فانها ايضاً متصلة - واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخيالية الحاصلة بحسب التباعد المكاني او ابعاضها الخيالية الحاصلة بحسب التفارق الزماني و هذا هو المراد بقوله: فكما اتصلت الاكانات. اي العرفية فان الاكانات

٢- اوله: عنكبوتان مكرس فديد کنند ...

١- س ١٠ ، ١٦٢ ، ٥٥ ، ٢٢

٢- س ١٦ ، ٧٩ ، ٥٤ ، ٥٠

العرفى قدر من اواخر الماضى و قدر من اوائل المستقبل و لما كان جميع ابعاض الماضى والمستقبل هكذا عبر عنها بالآفات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل آن لأن كثرة الامكنة بكثرة الآفات فاذا كانت كثرة بالقوة لأنها اتصالية كان كثرة الامكنة ايضا بالقوة اتصالية ، فعلى هذا القياس اى على ما عرفت حكم الاتصال فى الزمان والمكان فاعرفه فى الارض فانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة فى الآزال والآباد اى فى الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة كالامكنة فهكذا تصير الاراضى كلها ارضا واحدة اى اذا عرفت هذا المنور من احكام زمان الدنيا و مكانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتجابات هذا الزمان و هذا المكان مطوية هناك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و كيف لا يكون ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه المواليد التى هى كلمات الله التكوينية التى لا تنفذ ولا تبديد من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحو القرار كما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات و نسبة المتغير الى الثابت دهر فهذا معنى مدا مدد الاديم فيها الخلايق كلها عند شهود الملائكة والنبين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شهاديتهم و شاهدة الخلق بشهاديتهم المحيطة والخلق هنامع احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى : «واشرق الارض بنور ربها» و وضع الكتاب و جىء بالنبين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون^٢» لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

قوله (ص ٢٨٠، س ٢) : «ووضع الموازين في ارض المحشر»
لكل مكلف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك الارض بكثرة الموازين
و الا فتفصيل الميزان يأتي بعد ذلك .

قوله (ص ٢٩١، س ٢) : «فهذا هو معنى صراط الله.....»
و يؤيده ما قيل في مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنة الف على علو و الف
على استواء و الف على سفلى ففيه اشارة الى مراتب السير الى الله و في الله و من الله
وكل منها مظهر الاسماء الالفية فهاوية جهنم ليست تحت كل الصراط بل تحت الجسر
ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدئين من اهل السلوك والقبض والبسط للمتوسطين
والهيبة والانس للمنتهين «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»
اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان يراد بها المعنى الاعم فتشمل السقوط عن
الدرجة العليا لكل بحسبه .

قوله (ص ٢٩١، س ١١) : «فللصراط المستقيم وجهان»
كجادتين دقيقتين في طريق واحد والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك
لان خلاف العقيدة الحقّة الايمانية هو الكفر والكفر هلاكة النفس بخلاف الوفوف
على الوجه الثاني اى ارتكاب الافراط او التفريط اللذين هما عدم الحركة على صراط
الله تعالى فانه لا يوجب الهلاكة لانه اين العسل واين العلم انما يوجب الجرح والشق
والقطع بحسب الارتكاب للجرم والجنابة و اسائة الادب .

قوله «ص ٢٩٣، س ١٤) : «لا شمال له»

بمعنى ان كلتى يديه يمين كما ورد: «كلنا يدي ربي يمين» .

قوله (ص ٢٩٣، س ١٣) :

«وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان» و ينورّه ان مادة لفظي الملك والملكة واحدة بل الملك بكسر اللام لان للملائكة و للملكات سلطنه و تسخير للغير بل الكلمة ايضاً فان الملائكة كلمات الله تعالى كالملكات فان تكلمات الله تعالى مع القلب اذا تكثرت صارت ملكات ومراده (قدس سره) بالملك والشيطان الداخليان فلا ينافي تحقق الخارجيين بغير ذلك و كما لا بد من تخصيص في الشيطان في كلامه لا بد من تعميم له فيراد كل ما هو صاد عن سبيل الله فان الانسان كما يتهيأ للملكية بغلبة المعرفة والعصمة والطهارة عليه وللشيطانية بغلبة المكر والشيطنة والنكرى عليه يتهيأ للبهيمه والسبعية بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص ٢٩٤، س ٦) : «وانما يخلد اهل الجنة.....»

ان قلت : اذا كانت نفس صاحبه ملكات اردل كما و كيفاً من ملكات في نفس كافرة و هذه تخلد في النار بخلاف تلك او نفس مشركة صاحب ملكات حميدة تخلد في النار بمجرد شرك ساعة في آخر عمره . قلت: هذه كلها لاجل الخبط والتكفير السائفين عند المحققين والمليين فالتوبة الصحيحة ان يكون للتائب عزيمة بحيث لو دعاه الثقلان على ذلك الذنب لم يفعله فاذا شفعت بنور المعرفة فتلك العزيمة التي هي مظهر ارادة الله تكفر جميع سيئاته و تدك ببيانها و هذا النور يمحو ظلماتها و يبذل وجوهها الظلمانية و يبرز وجوهها النورانية و هكذا الكلام في نور الايمان بالنسبة الى ظلمات الملكات الارذل و من هنا ورد : «حب على حسنة لا يضر معها سيئة» وفي ظلمه غيب الشرك بالنسبة الى الملكات الحميدة المخبوضة بل لا محمودية لها اذا

١- لان حبه حب الله ومن رآه فقد رآه الله والسر في ذلك ان جهة نورانية ولايته المتصلة باهل الولاية والمحبة تغلب على جهة الظلمة الحاصلة من السيئات .

فقد ما هو الاصل و هو العلم والمعرفة فتبَّالصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و ساير قرباته .

قوله (ص ٢٩٥، س ٢٠١) : «قال سبحانه في قصة ابن نوح انه عمل....»
اي ملكات متأخرة متعاقبة لتكرار العمل فنفسه ليست الا الملكات المخصوصة
كما قلنا في غرر الفرائد :

اذ خُمِّرت طينتنا بالملكة و تلك فينا حصَّلت بالحركة
ثم ان ما ذكره (قدس سره) بناءً على قراءة فتح الميم لا كسرهما و قرئه ايضاً .

قوله (ص ٢٩٥، س ٢) : «وفي الخبر خلق الكافر من ذنب المؤمن»
انما جعل ذنبه مادة لكفر الكافر لان المؤمن هو الاصل فينبغي ان يجعل صفاته
اصلاً لصفاته كما ان الانسان اصل لباقي الاكوان فخلق البهايم من شهوته والسباع من
غضبه والشياطين من مكره و هلمَّ جرّاً كما في الاحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذي
خلق الانسان و خلق من فضالته طينة ساير الاكوان .

وجه آخر: ان ذنب المؤمن اشنع من كفر الكافر ولذا قالوا: ان عذاب اهل-
الاستعداد للكمال اشد من عذاب غيرهم .

وجه آخر: ان يقال: الكافر هو السلكات الرذيلة الظلمانية و تكرر الذنوب-
الكبيرة مادتها كما ان تكرر الصغيرة مادة الكبيرة فالكفر اما الارتداد بعد الايمان-
التكليفى واما الكفر الملى بعد الايمان الفطرى «فطرة الله التي فطر الناس عليها».....
«كل مولود يولد على الفطرة» و اما كفر الشيطنة لانه ملكات الرذيلة تسمى بالشياطين

١- هذا الحديث مما رواه العامة كالزمخشري والعارف الكاشاني في كتبهم .

قوله (ص ٢٩٥، س ١٤) : «فقد اوتى كتابه يمينه من جهة عليين....»

اما اليمين فلكون اليمين اقوى الجانبين و اقوى جانبي عالم الوجود عالم العقول والسعيد كله العقل وقد مر ان المؤمن من لاشمال له واما جهة العلو فلان نقوش كتاب عقله يجيء من فوق اي الملاء الاعلى او الرب الاعلى بخلاف نقوش كتاب نفس الفجار فانه يجيء من جزئيات عالم المواد و سجن الدنيا اذ المؤمن اما صاحب العقل العملي واما صاحب العقل النظري و اما صاحبها جميعاً وكل من الثلاثة اما بنحو النقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحو الكمال و على اي تقدير فهو «مدرِك» للكليات والباقيات الصالحات والاتصال بالكليات اتصال بعالم العقل وعالم المعنى كما في الخبر: «ان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» بخلاف غيره فانه متصل بالجزئيات الدائرة التي كجب و بصورها الخيالية التي هي كأضغاث احلام فهي تجيء من شمال العالم و من الاسفل ثم ان المصنّف (قدم سره) ذكر حقيقة الكتاب و اماريقته و صورته فلم يذكره مع انه بصدد بيان معاد الجسماني و خصوصياته الجسمانية كما قال سابقاً والعدر انه احاله على نظائره السابقة واللاحقة من الصوريات كما قال سابقاً «يمد لك يوم القيامة جسراً محسوساً» ونحو ذلك بعد ما بيّن حقيقة الصراط والجسر و على كتبه الاخرى فتفصيل مذهبه بعد ما علمت حقيقة الكتاب من تحقيقاته انه يشاهد الانسان المحشور بحسه: انه يناول كتاباً جسمانياً كطومار من العلو او السفّل الحسينيين و فيه النقوش الحسيّة والوجودات الكنيية لاعمال القلبية والاركانية و ينظر اليه و يقرئه و ينبغي للجامع الحافظ لاوضاع البرهان والشرع ان يدعن بهذا بل كثير من اهل القشر لا يجاوزون عن هذا وهو متفق عليه و اقل ما في الباب فيه وكذا في الميزان والصراط و نحوهما و اما تحقيق حقايقها و رقايقها جميعاً فعلى ذمّة اهل

الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذا شاهدت النفس فى الرؤيا حقيقة سنى القحط تمثل فى حسها المشترك بصورة البقرات العجاف او ادركت حقايق علمية تناولت ذايقتها الحسية اللبن .

قوله (ص ٢٩٦، س ٤٠٣) :

«يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئاته ...» رؤية الحاصل والجمع

على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصله عسى تكرر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و ثانيهما : انه يرى فى ذلك اليوم جميع صور اعماله بنحو الحضور دفعة واحدة دهرية و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان و حجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان و المكان مطوية و الشواغل كانت من ضرورات البدن الطبيعى و النفس تركته . و الفرق بين السعيد و الشقى : ان هذه الحيطه فى السعيد سعاده و غاية ابتهاجه و فى الشقى توجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقى يرى و يعلم ان الكل ملكه و الشقى تجرد فى الجملة و استكمل و لا يعلم الا ملكه بل لا يملك نفسه «نسوا لله فانساهم انفسهم» و انما قلنا تجرد فى الجملة لانه يوم كشف الغطاء فيجرد بالنسبة الى الدنيا و لا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظرية فضلا عن غيرهم من ارباب

١- و قد حقق فى مقره ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد و الارتفاع عن الماد بجرده برزحنا و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنفس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شفاد النفوس المتصفة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس عن المقامات الانسانية و الصور العقلية المحضه و صاحب هذه الملكات البهيمية فى الآخرة يرى بعدها عن العالم العلى و يشمنز عن نفسه و عن هذه الصور و العجب ان اشمنزها بصير مبدعا للصور الموحشة المظلمة و يذوق عذابها متضاعفه مواليه لانه كلما نضج جلودها بدله الله جلودا غيرها و غاية وجود صاحب هذه الصور عذب النار الناشئة عن الحرمان و هو واصل الى غاية وجوده و لا يتخلص عن النار و يدور على نفسه بالعذاب الدائم ليس له رافع خارجى و لا دافع داخلى.

اللذائذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم وبقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغير القارة و هي من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهولي حتى تفقد بفقدتها ولهذا لا يمكنهم قضاء اوطارهم واستيفاء لذائذهم دفعةً واحدةً بل شيئاً فشيئاً لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتها ذاتياتهم لان النفس باى شىء وجهت مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبديل العذاب والنكال كما قال الله تعالى : «كلما نضجتا جلودهم بدلناهم جلوداً» واما النفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اولى و كرتةً بعد اخرى بانوار الليل والنهار فتزيت بزيتها فلها الكلية والحيطه والتخلق باخلاقها نعم القوة والاستعداد هناك مفقودة و صورة كل شىء موجودة .

٤

قوله (ص ٢٩٧، س ٢) :

«ولكل وجه» بيانه ان العالم الطبيعى و ان كان كرتةً الا ان عالم الوجود والنور-
 الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع
 التعليم تعالى و رأسه عند المواد و ان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند
 الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحيوة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى
 العقل الكلى المفيض للحيوة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيى «هو
 الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» فالحيوة تنزل من الحى القيوم و تمر على-
 الصور فتحى الصور الاخرية بعد اماتة الصور الطبيعية .

قوله (ص ٢٩٧، س ٥) : «قال الله تعالى فنفخ في الصور فصعق»

«هذا نفخة الامامة وانطفاء نار نور الوجودات المجارية ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخة الاحياء و تشعيل نار الوادى الايسن من نور الوجود الحقيقى «فاذا هم قيام ينظرون»
فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبعين مخلصين الى ارض المواد
فاذا قبضوا عن المواد صاروا متحولين الى اشرف الاوضاع و هو القيام عند الله ولنظر
الى وجهه الكريم .

قوله (ص ٢٩٧، س ٦) : «فاذا تهيأت هذه الصور»

اي الصور الطبيعية التى فيها قال تعالى: «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف
يشاء» و قال ايضاً : « و نفخت فيه من روحي» قال (قدس سره) فى معاد سفر النفس
واعلم ان جميع المواد الكونية بصورة الطبيعة قابله للاشارة بالارواح كالفحم فى
استعداده للاشتعال من جهة ناريته كامنه فيه فالصور البرزخية كامنه فيها كلها ككون
الحرارة والحمة فى الفحم والارواح كامنه فى الصور البرزخية كلها ككون الاشتعال
والانارة فى الحرارة فى الاولى زالت الصور الطبيعية بالامامة كزوال هيئه السواد
والبرودة للفحم بحصول الحمة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة
بالارواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال .

قوله (ص ٢٩٧، س ٧) : «كاستعداد الحشيش فى النار التى كمنت فيه»

فان الصور النوعية التى للعناصر باقية فى المركبات فاذا الحرارة النارية اذا
نشبت بمشترج حركت الاجزاء النارية التى فيه الى الانفصال فيحيل هذه الاجزاء
بمعاونة تلك الحرارة ما تلقاه بحركتها من لطيف الاجزاء الهوائية عن طبيعتها الى

الطبيعة النارية فيزيد بذلك الاجزاء النارية التي في الممتزج وحينئذ اما ان يغلب - الحرارة و يستولى عليه فتسخن بها الرطوبة التي فيه و تغلى غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فمتجبل الى بساطة الاولى و هو الاحراق و اما ان لا يغلب عليه ولا تفصل اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التي فيه و تغلى و تفسد فيحصل منه العفونة . قال بقراط :

قوله (ص ٢٩٧، س ٩٠٨) : «فينفخ اسرافيل.....»

متفرع على الاول و اجمال بعد التفصيل و قوله : «تلك الصور...» ان اريد بها - الصور المختلطة الطبيعية كما هو الانسب بالاطفاء فلفظ «تلك» باعتبار بعدها الذكرى في كلامه بالنسبة الى الصور البرزخية و علمت : ان شئيه - الشيء بالصورة فالمختلطة والبرزخية والاخروية - كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بها الصور - البرزخية و هو الاظهر من كلامه فانطفائها باعتبار «تبدل الصور البرزخية بالاخروية» - كما تبدل اولاً الصور الدنيوية بالبرزخية -

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الايمان وروح العرفان في قلوب ارباب الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاية والهداة كما قال المولوي المعنوي في المشوي «هين كه اسرافيل وقتند اولياء»

وقد نقلنا في معاني القبر ثلاثة ابيات وبعدها :

بانگِ حق آمد همه برخاستيم
آن دهد کوداد مريم را زجيب
باز گرديد از عدم ز آواز دوست

ما نمرديم و بکلی کاستيم
بانگِ حق اندر حجاب و بی حجب
ای فناتان، نيست کرده زير پوست

کاین همه آوازا از شه بود گرچه از حلقوم عبد الله بود

قوله (ص ۴۹۸، س ۱۲) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين الحامدين ان الاول يحمده الله على الفضائل والثاني يحمده على الفواضل
والاول افضل و ان الاول في مقام توحيد الصفات والثاني في مقام توحيد الافعال و
ليس لك ان تجعل التفرقة بان الاول في مقام توحيد الذات كما قال الله تعالى «قل الله ثم
ذرهم» دون الثاني لان من كان في ذلك المقام داخل في الاستثناء ولا يشمل الصعق بل
ليس داخلًا في عموم السماوات والارض وعلى اى التقادير فهما من ارباب البصيرة دون
الناطق الاخر فانه من اهل الحجاب .

قوله (ص ۴۹۸، س ۴) : «في القيامين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هي تحول
الكل من الصور الطبيعية الدنيوية الى الصور البرزخية والوسطى ثلاث تحول الكل
من الصور البرزخية الى الصور الاخروية وتحولها من الصور الاخروية الى السعاني-
النفسيّة و تحولها من المعانى النفسية الى المعانى العقلية كما ان الكبرى تحولها
جميعاً الى مقام الفناء فى الله والبقاء بالله وبلوغ الكل الى غاية الغايات والقيامه الكبرى
عبارة اخرى لوصول الكل الى غاية الغايات «الا الى الله تصير الامور» .

قوله (ص ۴۹۸، س ۱۶) : «لم يشكل عليه التصديق بالقيامه الكبرى»

بل من كان فى مقام التحقق بذلك المضمون كان مطابق التصديق بل نفس القيامه
كما قال المولوى فى حق الخاتم «صلى الله عليه و آله» :

با زبان حال میگفتی بسى کى ز محشر حشر را پرسد کسى

قونه : «كما قال تعالى : و لله ميراث السماوات والارض» السيراث الوجود-

الحقیقی الذی هو طرد العدم و هو عین العلم والقدرة والارادة و سایر صفات الكمال ولم یکن فی الواقع الا ملكاً لله تعالى لان نسبة الشیء الی قابله بالامکان و الی فاعله بالوجوب و اشرف الماهیات الامکانیة فی مالکیتها للوجود و مناوقاته و استسمنت ذوات اورام و یوم البروز حصص الحق .

خود چه جای دوئی موهوم است بود ز آن تو است و مانا بود

والمراد بالسموات والارض شیئیات ماهیاتهما كما ان المراد بالارض فی قوله تعالى : «یرث الارض و من علیها» الماهیات او الصورة الجسمیة والمراد ب : «من علیها» فان فناء الكل والكل من الله تعالى .

قوله : «بالقیاس الیه» بل هذا هكذا بالقیاس الی الدهر المحیط بها و هو وعاء التحولات الطولیة كما انهما وعاء التحولات العرضیة و هو وهی جمعاً بالقیاس الی السرمد و الفناء فی السرمدی تعالى شأنه کلمح بالبصر او هو اقرب و یوم القيامة وعاء التحولات الطولیة و الفناء فی الله .

قوله (ص ٣٠٠، س ١)

«لان هذه لا یكون ظهورها الا بعد خراب العالم...» بخلاف ذلك فانه قبل ایجاد عالم الطبیعی و هو القدر العملى الذی هو قبل المقدرات و عالم الذر و موطن اخذ العهد و هذه عالم البرزخ و عالم ظهور الاعمال التی هی بعد المجیء الی هذا العالم و تحمل التكاليف و الاتیان بالاعمال و حصول الملكات بعد ذلك تصور الملكات و تجسم فی البرزخ و المراد بخراب الكل ما ذکر من التبدلات الطولیة الاستکمالیة و انطواء كل ناقص فی كامل و اختفاء كل ظل فی نور الانوار «تعالى شأنه» و اما

جهة الاتفاق والقدر المشترك بينهما فهي ان كلاهما عالم صوري غير مشوب بالمادة
بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمة بذواتها و لذا تسمى مُثلاً معلقة .

قوله (ص ٣٠٠، س ٥) : «ان الله لا يتجلى في صورة مرتين»

هذا كقول الحكماء : «المعدوم لا يعاد بعينه» .

قوله (ص ٣٠١، س ١١) :

«وهي تحوى على حرور و زمهير» اصل الحرور «الجربزة الشيطانية» في -
الامور المعاشية بكثرة الافكار في كثير طرق جلب المنافع الجزئية و دفع المضار -
الوهمية واصل البرد الزمهيرى جسودالذهن على التقليدات و خسودالقوى في تدبير
البدن .

قوله (ص ٣٠١، س ٢) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين» لعل تعيين هذا العدد
باعتبار عددالكبائر على خلاف فيه و عددالاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحديد
بسبعين سنةالذى سيأتى فى الحديث لان هذا تحديد جهنم فى نفسها و ما سيأتى
تحديد مسامته جهنم ذلك المناق .

و بعبارة اخرى : ذلك تحديد وجودها النفسى و ما سيأتى تحديد وجودها -
الرابطى و يدور فى «خلدى» نكتة اخرى فى تعيين ذلك العدد و هى : ان الخصال -
الذمومة التى هى اطراف الاربعة المتوسطة التى هى اركان العدالة و تلك الاضراف
افرائنها و تفريطها ثمانية: الشره و الخسود للعفة و التهور و الجبن للشجاعة و التبذير
و التقيير للسخاوة و الجربزة و البلاهة المحكسة فهى بانفساء الجهل البسيط و الجهل المركب
عشرة و الاشقياء ليس لهم الا مقام الحيوانية و مادونها فادا ضربت آثار القوى السبع -

النباتية و هي: الغازية والمنمية والمولدة والجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة ومدركات القوى العشر الحيوانية من المدارك الظاهرة والباطنة في تلك الخصال العشر صارت مائة و سبعين مرتبة ناريته ظلمانيه بمعنى: ان ابصارهم بنحو الشرة والخمود والتهوثر والجبن وهكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التي هي مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفي النسخ التي رأينا بل و سفر النفس: خمس و سبعون مائة بدون الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف النبي «صلى الله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والاّ فالاصوات الاخروية لا يسمع بالسمع الدنيوى .

قوله (ص ٣٠١، س ١٩) : «سبعين خريفاً»

ذكر الخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم خريف لان الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحياة و اهل العلم المحياء .

قوله (ص ٣٠٢، س ٨) : «هو سفر الطبيعة»

السقر بالقاف : «السقر» ان كان الصعود جبلاً كما مرّ والا كان مصدراً فهو بالفاء .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٢) : «فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم...»

بيان آخر : حقيقة الجنة جنة الذات و جنة الصفات و هو قوله : «فادخلى فى عبادى وادخلى جنّتى» و مثالها الكلى هو الجنة الصورية التي هي جنة صور الاعمال مقابل المعانى واما جنة المعانى الابداعية فهي الداخلة فى صقع الربوبية و امثلتها الجزئية العقول العملية للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح الذى ذكره - المصنف (قدس سره) العقل الكلى او الرحمة الواسعة و المثال الكلى الفلك الاطلس المسى

بالعرش عند المتكلمين و على البيان الآخر الذى ذكرنا هذا المثل الكلى داخل فى مظاهر الجنة لانه من عالم الطبيعه والصنف (قدس سره) و غيره حيث عدوه مثالا للجنة نظروا الى ان الاطلس كاد ان يلتحق بعالم التجرد المثالى و كذا ما فى الحديث وايضا لاياله المشاعر الحسية الطبيعه بخلاف الكرسي و هو فلك الثوابت الذى بمحدثه ارض الجنة اذ ينال البصر كواكبه والبصر الظلماني يظلمها فيصير فى حقه نيرانا و لذا عدت الافلاك السبعة التى تحت الكرسي من امثله النار اعنى باعتبار وجودها الرابطة لمدارك اهل الجهل والظلمة .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٧) : «وهو موضع القدمين»

اي الكرسي لما كان مما يناله الحس والحس يمكن ان يكون من ابواب الجنة اذا كان تحت امر العقل و يمكن ان يكون باب النار ان لم يكن كان موضع الاثني عشر و موضع القدمين قدم الصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدم الجبار التى هى كالقدم اليسرى و هذه هى التى ورد فى الحديث انه «اذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديته وانظفت نايرتها» و بالجملة الفيض الى هنا كان واحدا حتى الاطلس الذى هو مستوى الرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذا شبهه بالاطلس الخالى عن النقوش .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٨) : «وفيه اصول السدره التى هى شجرة الزقوم»

اي فى الكرسي اصول «سدره السنه» الذى يضرب فروعها الى الفوق وكسره التى صفة اصول اي ينبت من اصول السدره شجرة الزقوم «هاوية» فروعها الى اسفل فالسدره و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تبتان من اصل واحد او عروق واحدة وهناك اي الى الكرسي تنتهى اعمال الفجار والمنافقين اذ علت ان حسم ينقد اليه لا غير وليس لهم سوى المدارك الجزئية فلا يسكنهم الارتقاء الى عالم السفارات .

قوله (ص ٣٠٣، س ٢) : «وهي سبعة»

وهي عين ابواب الجنة لان الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمسا
الا ان المدرك منها اثنان «الحس المشترك» باعتبار وجهه الى الباطن و «الوهم و اما
الخيال والحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخيلة» فهي تتصرف لا تدرك و هذه السبع
ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى الشكر في اصطلاح اهل السلوك الى الله كان
ابواب الجنان مع ثامن هو العقل الذي هو الباب الاعظم والا صارت ابواب النيران .

قوله (ص ٣٠٣، س ٤) : «وهذا الباب...»

هو في «السور» اي العقل بالفعل في العقل بالقوة فان العقل الهولاني سور
مضروب بين الاقليمين : اقليم الظاهر الذي هو النيران من الموهومات والمتخيالات
والمحسوسات و اقليم الباطن الذي هو الجنان من المعقولات الاولى والثواني و ان
شئت قلت: بين البحرين الملح الاجاج ، والعذيب الفرات .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٢) : «وهي النار»

التأنيث باعتبار الخبر اي العذاب او ظاهره هو النار التي تصعد لهبها واسودادها
الى العقول الهولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهيوها شيئا فشيئا و لذا يتمنى
الكافر يوم القيامة «يا ليتني كنت ترابا» وهو محال لبطلان التهيؤ للمعارف .

قوله : «يسمى الاعراف» اي عالي ذلك السور يسمى بالاعراف لانه من عرف

الفرس .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٥) : «وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل احدي الدارين و لم يكن في الحايل و في كتب
المصنف اختلاف في معنى الاعراف ففي بعضها : انه مقام شامخ و انه من المعرفة او

من عرف الفرس و اهله المقربون لان معرفة كل بسيماهم مقام شامخ و هم المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنور الله تعالى وفي الحديث «نحن الاعراف» و في بعضها مثل هذا الكتاب انه مقام من اعتدلت كفتا ميزانه و معرفة كل بسيماهم ليس فيها كثير شموخ بدليل قوله تعالى : «لم يدخلوها وهم يطمعون» .

اقول : ليس فيه دلالة على ذلك لجواز ان يكون قوله تعالى : لم يدخلوها . حالاً من اصحاب الجنة والسلام عليهم تبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) :

«واعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض.....» شروع فى كونها برداً وسلاماً على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما فى تنبيهين الآتين و انها ايضاً مظهر اسماء الله تعالى ولكونها مظهر اسم القهار واسمه المحيط متحوى على السماوات والارض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت رتقاء اولاً ففتقناه والسراد : ان لاهل جهنم ايضاً سماءً وارضاً و كواكب بحسبهم ظلماتية لا كسلاهل الجنة نورانية

قوله (ص ٣٠٣، س ١٩) : «بالحرور على المقرورين»

و يمكن ان يقرء بالقاف من القرء اى البرد كما يقال قرئت عيناه ليتم السقابلة مع ما بعده و ان كان للقرء . بالغين السعجة [المقرورين] ايضاً دلالة على البرد لان الانخداع من برد المزاج .

قوله (ص ٣٠٤، س ١) : «وكذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الرقوم»

اى بعد استيفاء مدة العذاب واما قبلها فهى كالمهل «يغلى فى البطون كغلى

الحميم» .

قوله (ص ٣٠٤، س ١٧) : «فاعلم اكرة الايسر»

اي باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها للمركبات و تأثير اشعة الكواكب في نضجها معلوم و هذه مضافة الى نار الطبيعة من المنضجات للمواليد الدنيوية واما منضجات القريبه فالملكات النارية للكفار والفجار و اعمالهم المجسمة بالصور النارية «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا» و ذلك لولاها لما استتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتى تجسّمت بالصور البهيمة كما قيل :

گر حریر و قزدری خود رشته ای ور زخاری خسته ای خود ، کشته ای

گر ز دستت رفت ایشار زکوة میشود آن جوی شیر آب نبات

فهؤلاء الاشرار في الحقيقة اسباب و آلات و عمالون و حمالون للابرار والاءخيار كالانعام و غيرها .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٢) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلان الاشعة وان كانت فوقاً الا انها مالم تنعكس عن الاجسام الكثيفة لم تسخن ولم تنضج .

قوله (ص ٣٠٥، س ٢) : «وكذلك من عرف نشأة الآخرة.....»

اي انها بكلها فوق عالم الطبيعة التي هي النار ثم عرف موضع الجنة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهر اللطف و هذه مظهر القهر، ثم نار الآخرة فوق نار الدنيا فعلم ان نار الآخرة و نار الطبيعة كلها تحت ارض الجنة تنضج فواكهها وماكولاتها وبالجملة الوجود اينما كان اما خير محض و اما خير غالب، لكن هذه الخيرات الاضافية لاهل-

الجنة .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٨٠١٧) :

«لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقون: الله الله» لان من كان على وجه -
الارض بعد لم يقم عندالله والقيامة من القيام عندالله والنهوض عن الاخلاص الى السواد و
تبديل الانبجاج الذى هو شر الاوضاع الى القيام عندالله الذى هو خير الاوضاع بل -
العالمان الصوريان هما الارض وما دام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفسية وعن
كونها على الارض و تصير قائمة عندالقيوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً فى -
الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهية و لا ته مادام هنا ذاكر
و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنيّة و هى تنافى القيامة الكبرى و هى الطمس
المحض والمحقق الصرف والفناء البحت ولما كان منزلتها منزلة الجنين فسادامت النفس -
النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيّنات و مشيبه عالم الصورة و
بالجملة ما لم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن السيح عليه السلام لن يلج لن يصل
الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذا الحديث الشريف جواز ذكر الله الله كما قال شيخنا

المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

ميگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله . الله . الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الا الله» و جرت
عادتي بذكر لفظ الجلالة اعنى الله لان الانفاس ميّدة فخشيت ان اقبض و انا فى موخش لا
وانما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لا بد ان ينظر فى قوله : لا اله الا الله الى الماهيات
الامكانية بنحو السرايئة «ان هى الاسماء سمّيتوها اتم و آباؤكم» وهى نفى صرف

و باطل محض و فى الاستثناء الى حقيقة الوجود الصريف بنحو انها الشىء بحقيقة الشيئية

قوله (ص ٣٠٦، س ٩) : «واذا مات كل واحد»

يعنى ماقلنا: ان من مات فقد قامت عليه قيامته الى هنا حكم القيامة الصغرى واما الكبرى فهى موت الكل فما ترى من الوصول الى الغاية فى كل اعرف فى الكل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» والعقل يعرف الكلى لا المشاعر لكن الوصول فى ازمة غير متناهية يسع الغير المتناهى اذ لكل شىء مدة بحسبه .

قوله (ص ٣٠٦، س ١١) : «فلم يبق لانوار الكواكب»

اى لم يبق عند التجلى الاعظم لانوار شمس العقول، و اقمار النفوس و نجوم القوى ظهور بل الظهور لنور الانوار خاصة كما لم يبق لانوار الكواكب فى عالم الشهادة ظهور عند طلوع الشمس الحسيّة فكأتما قامت قيامته عنده .

قوله (ص ٣٠٦، س ١٣) : «فجمع الشمس والقمر»

قد يسئل انه يستفاد من هذه الآية : ان القيامة يقع فى ثامن والعشرين من شهرنا لان الاجماع فيه و يستفاد من قوله تعالى وخسف القمر يقع فى الرابع عشر لان المقابلة التى يقع الانخساف عندها فيه فاين التوفيق ؟

والجواب من وجهين : احدهما انك عرفت غير مرّة ان القيامة تقع فى باطن العالم و انها فى السلسلة الطولية الصعوديّة فهى عند اجتماع النفس والعقل اى تحول النفس من النفسية الى العقلية بل كما قال المصنف (قدس سره) متصل كل مستفيض بمفيضه واجتماع المفيضين يسرى الى مظهريهما بان سرى القمر مظهراً للشمس بحيث يرى انارته فى الليل القمر انارتها و اخلاقه الكتان ، اخلاقهما و كذا آثاره الاخرى آثارها فهذا معنى اجتماع الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم القيامة يوم دهرى والمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتسعات فى وعاء الدهر والازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العالية فضلاً عن مبدء المبادئ كالآن .

قوله : «لأنها ابدأ فى الزلزال والانذكاك.....» اى فى الحركة الجوهرية والتطور والتغير الاستكمالى مترقياً الى الله تعالى امّا الارض فكما قال الله تعالى : «يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث ، فانا خلقناكم من تراب....» فالتراب تتحول فى الغايات الى منتهى النهايات واما الجبال فكذلك بالتناثر و صيرورتها «كثيباً مهيلاً.....» ثم تراباً» وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الى باب الابواب وهو مظهر اسم الجلالة وهو الله فتتحول الى مظاهر اسمائه الاخرى كالاسماء التشبيهية مثل «السيح و البصير» و السدرك الخبير» حتى ان الجمادات صورها السادية تتحول الى صورها البرزخية والاخروية القائمة بذواتها فتصير مظاهر اسمائه كالقائم والدائم والمصور والبشر والسندرونحوه وكما ان مبدء المبادئ وجود بسيط مبسوط محيط بكل السبديات حتى السبديات السقارته كذلك من حيث انه غاية الغايات وجود واحد بالوحدة الجمعية الحققة الحقيقية محيط بكل الغايات اى : كلها شئونه و فنونه فالكل واصلة الى غاية الغايات سواء توجهت الى باب الابواب ثم الى الله . اوب الى الابواب الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس سره) بخشيعة الله ، فهى الله عند تجليه [باسمه] الاعظم .

قوله : «فاذا كشف الغطاء يرجع كل شىء على اصله...» اى على غايات السبديات الغاية الغايات سواء كانت اسمائه التنزيهية او التشبيهية اللطيفية او القهرية بل الاصل فى الوجود هو الاضافة الى الله «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله...» و اضافته الى

١- «.....و بعده و معه و فيه» و نقل اصحاب الحديث هذا الخبر عن امير المؤمنين و هذا الحديث لب لباب

الماهیة وضع علی خلاف الاصل لانها «كسر اب بقیعة یحسبه الظمان ماء» .

قوله (ص ۳۰۷، س ۶): «فلیس لها فی مشهد آخر هذا النحو من الوجود»

فان السماوات والارض «وما فیهن وما بینهن» وجودها منوط بوجود الانسان

فاذا فنی فنت وقد قلت فی سالف الزمان فی آیات :

« بی انتظار محشر حق ، بین فناء كل »

قوله (ص ۳۰۷، س ۸) : «بمشر اخری»

ای بحسب کمال المشاعر المشاهدين المكتسب فی النشأة الاولى فان یشاهد حقایقها الكلية العقلية فمشره اعلى المشاعر و ان یشاهد حقيقة الحقایق فبمشرینظر بنور الله و ان یشاهد رقایقها البرزخية والاخریة فبمشر جزئية ولكن ملكوتية مثالية مجردة عن المادة والوضع و علی ای تقدير لیس بهذه المشاعر الدنیویة لانها لا تدرك الا هذه المادیات و ذوات الاوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فی شاهد الجبال.....» حال الجبال فی القيامة علی ما فی الآيتين مختلفه

وفی الآیه الاخری ذکر حالها بنحو آخر وهی قوله تعالی : «یوم ترحف الارض والجبال ، فكانت الجبال کثیبا مهیلا» والتوفیق انها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة او باعتبار مقامات اصحابها ففی مرتبة من مقام تصیر کثیبا مهیلا والكثیب هو المجتمع من الرمل والمهیل ان یشاهد اسفله تنازل «اعلیها» و فی مرتبة و مقام تصیر «کالعهن المنقوش» و معلوم انه اضعف من کثیب و فی مرتبة و مقام تضمحل و

التوحید و غایة بیان مقام التوحید الموحدين و منه استفاد توحید خاصة الخاصة و منه یظهر اصل ظهور الوحدة فی الكثرة و فناء الكثرة فی الوحدة و منه یعلم سر معیة الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق و یعلم كيفية كون الخلق صورة الحق و

تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفها ربي نسفاً» .

قوله (ك٣٠٧، س١٢، ١٣) : «تأكل بعضها بعضاً.....»

و تصول الاول كنار الاكبر الكبار بالنسبة الى الكبيرة كقتل النفس المحترمة والغيبة والثاني كما في معصية- تجر الى معصية- كشرب الخمر اذا انجر الى الزنا .

قوله : «وهذه النار» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول في- الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعاً عليها لادخولها والتوفيق ان لا آية وجوهاً وتلك النار هي الجسمانية- فلها اطلاع على الافئدة لادخول لعلق باب الافئدة عليها و هذه التي يدخل عليها نار روحانية تحرق الروح والفؤاد من اهل الاستعداد المقصّرين .

قوله : «ونادوا اصحاب الجنة . الى قوله : و حرمة على الكافرين» هذه الاقاويل تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفة مقام الاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسان- الحال والاحوال تصور هناك بالصور المناسبة لها .

قوله (ص٣٠٨، س٥) : «والمخلصون....»

اي الذين خلصوا من التعلق بعالمى الصور و سعدوا الى الروح الاكبر واتصلوا بعالم المعنى ، نعم ما قيل :

خلاف طريقت بود كا ولياء
تسنا کنند از خدا جز خدا
و قال السولوى :

از خدا غير از خدا را خواستن
ظنّ افزونست كلتى كاستن

قوله (ص٣١٠، س٤) : «لا كتاب الاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتاب الاحكام السنزل على نبي عصره
ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تفريع لرأسه باتك اسأت الادب اسائة عظيمة حيث

نبذت احكام الله وراء ظهرك في الدنيا فخاصية ذلك العمل الشنيع ان يقال لك من خلفك خذ كتاب احكام الله المتعلق بافعالك و آدابك ومعارفك و كذا اغيارك من وراء ظهرك لتشعل و تحترقها بالنار «التي تطلع على الافئدة» .

قوله (ص ٣١٠، س ٣) : «فيجعل فيها الكتب والصحايف»

فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض المتكلمين من ان المراد من وزن الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التي فيها وجودها الكتبي هرباً من اشكال وزن الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله اكثر كان وزن قراطيسها او الواحها الاخرى اثقل لكن لا يلايه قوله : كما يوزن هاهنا.....

فتوجيه كلامه انه يوزن كتب الاعمال و صحايفها بكتاب الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقه احكامها او مخالفة فان وافقتها فنعم الوفاق و ان خالفتها فبئس الخلاف و اما ، زنة النفوس التي هي حقايق الكتب والصحايف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهي و ان كانت حق الوزن بميزان الحق الا انها ليست جسمانية و كذا وزن العلوم بميزان التعادل ايضاً بطريق اولى والجمع هو المذهب الفحل والرأى الجزل .

قوله (ص ٣١٠، س ٨٠٧) : «الا لاله الا الله»

هذا الاستثناء مخصوص بذى الكفتين الذى لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحيد فيوزن توحيد الموحدين بموازين الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى بالاختصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللا شدة لا تقبل الوزن و هم الذين قال المصنف (قدس سره) فيهم فى سفر النفس : «اتهم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين والاعمال والانحراف فيها والاعتدال

الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال على الاتصال
ففنوا عن ذواتهم وبقوا بالحق المتعال^١ .

قوله : « كما يدل عليه حديث صاحب السجلات » جمع سجل اي الدفتر فقد ورد:
ان شخصاً لم يعمل قط خيراً الا انه تلفظ يوماً بكلمة « لا اله الا الله » مخلصاً فيوزع يوم
القيامة في مقابلة « تسعة و تسعون » سجلاً من اعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق
والمغرب و يترجح على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابلة ، و لذا لم يكتف المصنف بالمقابلة و زاد عليها المعادلة
وعدم الادخال الذي قاله المصنف (قدس سره) لا ينافيه الادخال المستتب من الحديث
لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشيء غيره بوجه
وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته و ان الاسم عين المسمى و ان وجه الشيء و
عنوانه بما هو آلة لحاظه « هو هو » .

قوله (ص ٣١٠ ، س ١٢) : « لان اعمال خيرهم محبوبة »

كما قال تعالى : « حببت اعمالهم ، وقال لئن اشركت ليحبطن عملك » الحبط
والتكفير بظاهرهما من المشكلات كيف والوجود لا ينقلب الى العدم و حيثية الوجود
كاشفة عن حيثية الوجوب و كل موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر
وهي مرتبته و حده من الوجود، كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر؛ لان انتفاء
الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشيء برفع جميع مراتبه و برزاته والشيء اذا انتهى
عن لوح المادة فهو تثبت في الواح النفوس المنطبعة و عالم الشان وفي الالواح العالية
والاقلام الشامخة و في علم الله تعالى و « ان المتعاقبات في سلسلة الزمان مجتسعات في

١- وهم لشدة فنائهم في الحق و ترفهم عن الخلق ما بقي لهم جهة الخلفية و مقامهم فوق الموازين العامة

وعاء الدهر» و ان كل ممكن محضوف بالضرورتين و ان كل قضية مطلقة عامه وعقد فعلى لا يخلو عن الوجوب اللاحق .

فاعلم ان حبط الاعمال اطفاء وجوها النورانية و ابراز وجوها الظلمانية اذ علمت ان لكل ممكن جهة نورانية و جهة ظلمانية الاولى : وجهه الى ربه . والثانية : وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئات المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان السيئة شرية والشر مجعول في القضاء الالهى بالعرض بل اذا فحطنا و ابحتنا عما دخل فيها بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منمحية لا يحاذى بها شىء وجودى فى الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات» اى يكمن وجوها الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم و يبرز وجوها النورانية الى الله فان كانت وجوديات كالجهل المركب والزنا والسرفه و شرب الخمر و نحوها فظاهر و ان كانت عدميات كالجهل البسيط و ترك الصلوة و ترك الجهاد و منع الزكوة و نحوها فباعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من الوجود و كلا القبلين مما يطلق عليه لفظ الشر فالموهوم ينمحي والمعلوم يبقى

قوله (ص ٣١٠، س ١٧) : «فالمستقيم»

اى الخط المستقيم الذى حطه «صلى الله عليه و آله» هو التوحيد الخالص الذى سلكه الانبياء من الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة والوحدة الممنوعة والكثرة بمعنى البينونة العزليه من الخطوط المعوجة والتنزيه فى عين التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه من المستقيم والتنزيه الصرف وكذا التشبيه المحض من المعوجة و من

المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبعد من فرط القرب بحيث الدنو^١ هذه و نحوها في استقامة الذي اشار اليه .

قوله : «من صقع الله تعالى» ويدور في خلدي ان يكون ساق مخفف ساقى اى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته على العالى الاعلى الا الله ورسوله محمد «صلى الله عليه و آله» و يدعون الى السجود اى يدعى كل من الامام والمؤمنين الى السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى^١ »

وهذا المعنى جعله الله قسطى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسر لما خلق له و باقى الآية كما عرفته .

قوله (ص ٣١٢، س ٧) : «لانه حسر للجميع»

اى ظهر " اعلم ان احسر بفتح السين بمعنى ظهر وانكشف و بكسر السين [حسر] بمعنى تلهف كما فى القاموس و انما جعلوا يوم الحسرة من الاول دون الثانى اى كانوا ملتجئين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقه - على الغضب واما ظهور الخلود فللظانفتين .

قوله (ص ٣١٢، س ١٨) : «واما المادبة فهي لاهل الجنة»

فى القاموس : «والمأدبة بالضم والمادبة والمادبة طعام صنع لدعوة او عروس» فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها انموزجاً من النعيم الذى بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فى القاموس «دقيق الحواري: والحوارى بضم الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الابيض وهو لباب الدقيق» اقول: المراد بالدرمكة هنا -

١- «يا من هو للعلوب مغناطيس»

الخبز الحواري و هو الذي نخل مرة بعد مرة و منه الحواري بفتح الحاء و كسر الراء الذي جمعه الحواريون اى الخلف من اصحاب المسيح عليه السلام او من التحوير اى التبييض فقوله : «بيضاء تقيّة» صفة موضحة .

قوله : «فى عنصر الماء ...» اى الماء الذى جزء غالب لبدن الحيوان البحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفور الحياة و فيه سبك حياة من حيوة من حيوة لان الكبد بيت الدم و هو مركب الحياة والحياة حيوان بحرى عنصره الغالب ماء وهو صورة الحياة والمسكن له بحر هو منبع الحياة فهنا سبك حياة من حيوة من حيوة كما فى المقابل سبك ماء من ماء من ماء .

قوله (ص ٣١٣، س ٦) : «والارض محمولة على قرن الثور»

تأويل كون الارض محمولة على الثور وجهان؛ .

احدهما : الطبيعة المسكنة اياها فى المركز بمشابهة البرد واليبس فيهما.

و ثانيهما : جهنم التى على صورة الجاموس و كونها محمولة عليها ان الارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتها ستبرز او ان الارض و اهلها و هى الدنيا بما هى جزئيات دائرة زايلة عماتها كما سيجبىء على الاعمال السيئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنم و كونها محمولة على الحوت ان قوامها و قوام اهلها على وجود القائم من آل الحقيقة المحمدية البيضاء خاتمة العقول الكلية لانه عليه سلام الله تعالى هو البرج الثانى عشر من بروج فلك الولاية و سماء الهداية التى هى مجالى شمس الحقيقة والبرج الثانى عشر من فلك عالم الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضاً الحوت حيوان بحرى و هو سلام الله عليه سابع بحار الحقيقة حتى بحيوة الله تعالى ثم ان الهاتين المأدبة والمندبة صورتاً دلالة الدليل الاول على

الخير والمغوى الاول على الشر فى دار الدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمل وكجليس ضال مضل يغوى من هو ضعيف العقل .

قوله (ص ٣١٣، س ١٥، ١٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها»

و ذلك لانه مع دلالة الكتاب والسنة على الخلود^١ ضرورى الدين و ضرورى الدين مثل ضرورة العقل فى الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافيه ما قيل: ان الخلود يجيبىء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخلد و حبس مؤبد و لكنه لتدرة هذا القول لم يعبا به و لان قولهم هذا من الاقوال المجازية .

قوله (ص ٣١٤، س ٤) : «الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»

لعله يؤمى الى ان الدوام فى النار نوعى فنوع الجهنمى محفوظ بتعاقب الاشخاص الا انه لا يمكن تخطيطه (قدس سره) بذلك لانه تفوه بالدوام فى جانب الشر والالم ايضا ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلود العذاب مثل خلود الكون فى جهنم من ضروريات الدين ولا الكتاب ولا السنة ناصتين فى دوام الا يلام من الله تعالى ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل فى الانزجار وادعى الى تكميل النفس و تعديل النظام فيجب القول به و قولهم : «ان القسر لا يكون دائماً ولا كثيراً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة الكفر صارت جوهرية والملكات الرذيلة جوهرية والعادات السوء طبيعة ثانية و ليس هنا نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى النجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول والقطرة الانسانية التى تميز الخبيث من الطيب باقية غير راضية بهذه القرناء فصارت مثل مركب القوى اذ ليس احديهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلتاها طبيعيتان و بعض كلمات

١- واعلم ان ادعاء كون الخلود فى النار و عذيب اهل النار على الدوام من الضروريات غير مسموع مع انه قد ورد من انه سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعد الحوائس بالعذاب فهو فى العياض بالخيار .

المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه في رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هي آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيي الدين القول بانقطاع العذاب «واما انا فالذي لاح لي بما انا مشغول به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هي موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمئنان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس سره).

قوله (ص ٣١٤، س ١٠) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لا تينا^٢ كل نفس.....» قد تقرر في محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن مستعين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشيئة والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم تر^١ الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا اريد لهدايته التكوينية فالامر بالعكس

قوله : «لاهمال ساير الطبقات....» و قال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضاً اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص ٣١٥، س ٣) :

«والله متجل بجميع الاسماء في جميع المقامات والراتب» بل المجالي ذاتية في-

١- الحكمة العرشية ط ت ١٢١٢ هـ ق ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بمقاله في العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو يناهى ما ذكره المحشى الحكيم (قده)

٢- س ٢٥، ي ٤٧

١٢٥، ٢٢٢

الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة مع المرئي اذ المرآت لا تمكن من البروز تحت المرئي و هي محتجبه به و اذا كانت المرآئى المتأصله كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدسك بالمرآئى الاعتبارية التي شأنها الكمون والخفاء كالماهيات السرايئة التي ما شمت رائحة الوجود والظهور وقد قلنا في موضع آخر: ان السالكين في البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و في الاواسط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و في النهايات يفنون في نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال على عليه السلام^١.

قوله (ص ٣١٥، س ٩) : «لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه»

قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو انقذوا عما هم عليه الى روح المعارف و ريحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامور الدائرة السغيئات بالغايات الوهمية .

اقول : هذا بحسب جيلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعة و اما بحسب فطرتهم الاولى وهي لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايسهم و اذا كشف الغطاء تألّسوا غاية التألثم^٢.

قوله (ص ٣١٥، س ١٥) : «حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة.....»

هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجه بان مراد هذا البعض من الجنة ملايسه النار و من جهنم عدم ملايمنتها .

١- الحقيقة صحوا المعلوم و محوا الموهوم ، والحقيقة : هتك السر و كشف السر..... و هي نور شرق من صبح الازل... و قال ايضا كمال التوحيد نفي الصفات عنه....

٢- والملائم للطبع مناف للعذاب والنالم و سيأتي منا تحقيق هذه العويصه (ج)

قوله (ص ۳۱۶، س ۴) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما في دعاء كميل عن امير المؤمنين على عليه السلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاص معانديك لجعلت النار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيهما مفرّاً و لا مقاماً لكنك تقدرت اسماؤك اقسمت ان تملأها من الكافرين من الجنة و الناس اجمعين وان تخلد فيها السعائدين فذكر عليه السلام نفى العموم و لا و اكتفى بالملاء و التخليد ثانياً .

قوله (ص ۳۱۶، س ۵) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما في الحديث «انما هي اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص ۳۱۷، س ۳) :

«قال تعالى : و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه^۳» و في الاسماء الجوشنية «يا من لا يعبد الا اياه» لكن الآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفياً ساقط النون بالناصب لا نهياً ساقط النون بالجازم .

قوله (ص ۳۱۷، س ۸) : «فهو كاللواب»

فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الاليم بخلاف الثاني كما سيقول فيكون عذابه اليماً .

قوله (ص ۳۱۸، س ۱۲) : «ومما استدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشيء يطلق على من يأنس به و يلايمه كأصحاب القران و اصحاب العلم و العرفان و اصحاب النبي و نحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كقوله تعالى : «من يعمل سوءاً»

يجزيه» ؛ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» او المتضمن لمعنى الشرط مثل الموصول فى الذين كفروا و نحوه و صدق الشرطيّة لا يستلزم صدق المقدم ولا يصادمه وجوبه او امتناعه و مجعوليّة الشر والسوء لكونهما عديمين ممتنعة و كذا جاعليه- الممكن ؟ .

قلت : هذا المعنى و امثاله تدقيقات فلسفيّة و القران منزل بلسان القوم ولا يفهمون منها ما ذكرتم على ان مجعولية الشر لا يسكن للوجود لانه دون المجعوليّة و اما للجهات العدمية- فلا مانع و كذا جاعليه- الممكن غير سايعة للوجود و اما لسنخه فسايعة لان علته- الوجود وجود و عله- العدم عدم و عله- الماهية- ماهية-^١ و المكلف له ذات نورانية- هي الوجود و ذات ظلمانية- هي الماهيّة .

قوله : «وَسَبَقَتِ الرَّحْمَةُ الْغَضَبَ لَا يَنَافِي الْعَذَابُ» لانها الرحمة- الرحمانية- التى وسعت المؤمن والكافر والمتقى والتاجر و هذه التى اغترت بها ابليس حيث قال تعالى : «ورحمتى وسعت كل شيء^٢» وانه داخل فى عموم كل شيء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص ٣١٩، س ٨) : «لاتنفعه الطاعات»

و فى الدعاء : «اللهم ان الطاعة تسرك وان المعصية لا تضررك فهبنى ما يسرك واغفرلى ما لا يضررك يا ارحم الراحمين» وفى دعاء ابى حسزة الثمالى (رض) عن سيّد الساجدين «عليه السلام» ما مضمونه ما فى مناجات شيخ عبد الله الانصارى بالفارسيّة «الهي چون من معصيت مى كردم دوست تو محمّد (صلی الله عليه وآله) غسلين ميشد و دشمن تو ابليس شاد ، فردا اگر عقوبت کنی نیز دوست تو غسلين گردد و دشمن

١- هذا الكلام من الشيخ و نقل عنه المصنف والمحشى

٢- س ٧، ص ١٥٥

تو شادې الهى دو شادى را بدشمن مدهو دو اندوه را بر دل دوست منه....» .
فهذا اقتباس من ذلك الدعاء المبارك .

قوله (ص ٣١٩، س ١٢) :

«لان كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافى كونه رحمةً من وجه آخر» فان السمندر والحيوت كل واحد منهما يرى الآخر فى العذاب بحسب وقوع هذا فى الماء البارد و وقوع ذاك فى النار الحارة و نشأة العلم ايضاً من مراتب نفس الامر و هذا قياس .

قوله (ص ٣٢٠، س ٩) : «لا يلحق آخره باوله.....»

هذا مقتضى اسم الله السريع فانه سريع فى تفنن التجلى كل آن هو فى شأن
ففى كل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص ٣٢١، س ٩) : «و حده من فوق فلك البروج.....»

لان هذه الدار عالم الحس و نفوذ الحس الي فلك البروج باعتبار كواكبه و قد
مر ان الكواكب والطبقات السبع من الافلاك فى النار والنار معناها هاهنا و صورتها
هناك و اما فلك الافلاك فلا يناله الحس فهو مظهر جنة المأوى و اما سدرة المنتهى فهى
البرزخية الكبرى و مقام الواحدية التى فيها كثرة الصفات كم شئت و مظهرها فلك
الثوابت الذى فيه كثرة الكواكب فانها اكثر من عدد الرمال و قطرات البحار .

قوله (ص ٣٢١، س ١٨) :

«و مجيئنا من ذلك العالم الذى حضيضه فوق فلك الثوابت...» و اوجه اعلى
مراتب عالم المثال انما هو من جنّة الله اى انما بدئه من جنة الافعال الابداعية و هى
عالم العقل الكلى بل بدئه من جنّة الصفات لان الاعيان الثابتات كامنة فى عالم الاسماء
والصفات فانها لازمة لها لازمة لها لزوماً غير متأخر فى الوجود كلزومها للمسمى

والموصوف اذا الكل موجود واحد بسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات

قوله (ص ٣٢١، س ١٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكري اي : جنة الله المذكورة هي دار المحسنين بالاحسان المصطلح
المفسر في الحديث بان «تعبد الله كأنك تراه» المذكور في الآية الشريفة «ثم اتقوا و
آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثاني في الآية التقوى الاخص المعتبر عند اهل
السلوك^٢.

قوله (ص ٣٢١، س ١٨) :

«والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى
في المجيىء جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفي الآيات خرجنا من
الفعل الى القوة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة
الوجوديتان كما في جمع الجمع او في الجمع او في الفرق الذى بالنسبة الى عالم الطبيعة
جمع و بالتفصيل الكثرة التى هي من لوازم عالم فرق الفرق و اما التفصيل بسعنى التميز
والانكشاف فهو في ذلك العالم اشد و اتم اما في النزول فلا نه نشأة العلم السابق وبناء
العلم على التميز و اما في الصعود فلا نه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما
انه يسمى يوم الجمع .

قوله (ص ٣٢٢، س ١) :

«فان مجيئنا الى هذا العالم للتسحيص والتطهير» تعلييل لكون الصعود والاياب

١- اول مرتبة الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه ونحن قد اشبعنا الكلام في هذا المقام في شرحنا على الفصوص
و مقدمة الفيض ط م ١٢٨٥ هـ ق ص ٩٨

٢- هذه الآية «س ٥٥، آية ٩٤» كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة في شرحنا على هذه المقدمة

٣- وقد يعبر عنه بمعراج التحليل والتركيب

خروجاً عن القوة الى الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجريدنا عنها و تخليصنا و من مقالات
الشيخ ابي سعيد ابي الخير (قدس سره) :

دنيا بمشال كعبتينِ نرد است برداشتش برای انداختن است

لكن هذا التجريد غير التجرد الاول لان المبتلى بالاختلاط وعالم الفرق والفراق اعرف
بقدر مرتبة الجمع و روح الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبتن است بهر قدر وصل او دانستن است

تا دهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ایام وصال

قوله (ص ۳۲۲، س ۳) : «ومختلف في النهاية....»

ای نهایت السلسلة الطولية- النزولية- لان افراد الانسان كانت في عالم الجمع
موجودة بوجود واحد جمعی و هاهنا موجودة بوجودات متشعبة ، او مختلف بعد
مفارقة الابدان الدنيوية- و ظهور برازخ الاعمال و متفق في بدايه- التعلق لبقاء
بقية الفطرة الاولى اذ «كل مولود يولد على الفطرة» .

قوله (ص ۳۲۲، س ۵) : «او ظل النفس...»

كلمة او للتقسيم و هذا اقتباس من قوله تعالى : «انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب»

لا ظليل ولا يغني من اللهب .

قوله (ص ۳۲۲، س ۶) : «مادامت السماوات والارض....»

ای سماوات الآخرة و ارضها و اشكال التوقيت مدفوع كاشكال المشية كما

۴- والمتكلم بهذه الابيات هو العارف الرومي «دفتر الاول من المثنوی فی بیان مکالمة الشيطان مع رب نوعه
معاوية بن ابي سفيان المسمى بخال المومنين عند بعض العامة العمياء»

می دهد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ایام وصال

۵- س ۷۷، ی ۲۰

يأتى بعد سطر ونوضحه والمتكلمون اجابوا على اصولهم حتى انه تعرض له التفقازانى فى المطول .

قوله (ص ٣٢٢، س ٨) :

«واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء فى الآية اى: احتاجوا فى الاستيناس بالصورة الموافقة - الملايمة - الى ان يأتى حين مشيئة الله تعالى و عمل - انفعال لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة عذابهم فان مشيتهم الحرس و ملكته فى قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم اكل ما لليتيم ظلماً فى قوة مشيتهم اكل النار احقاباً و قس عليهما والسلايمة تستدعى تبدل مشيتهم بمشيئة الله تعالى المتعلقة بالخير بل بذاته وصفاته لا يحب الانفسه ولا يلتفت الى السافل و تبدل فعلهم بفعل الله تعالى لما يريد ذاته لا لما يريد غيره المبنى للغير و صفته و فعله فقوله : «فعلم» . انفاء فيه للعطف لا للتفريع لانه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول استدلال من باب الغايات فالسراد بالقطرة الاصلية التى هى فوق الارادة التى هى العقل كما ان السراد من الشهوة ميل الحس الحيوانى وهو الجوهرة اللاهوتية التى هى فوق - الجوهر الجبروتى و هى التى توجد منهاهم فى كل انسان قل او كثر استشرب به ام لا والسزيتة فى الاستشعار و تسمى فى عرف العرفاء سر الحقيقة و يفسر به لا يفسى من حقيقته - الحق فى كل شىء و هو الاول كما قال على عليه السلام : «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله» فكما انه فى الاول «كان الله ولم يكن معه شىء» ولا سم و لا رسم ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك فى الآخر لا يفسى الا وجهه و وجهه شينه .

١- لان الفيامة عبارة عن الفناء الحقيقى بحيث لا يفسى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبه حكومه اسمائه المعنية للحقائق يفسى كل شىء فى ذاته .

قوله (ص ٣٢٢، س ١١) : «حتى يستفيدوا»

هذا كقوله تعالى : «حتى يأتيك اليقين^١» اي انهم مقيّدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الادنى الى الاعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» اي استفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان والمبعد عن النيران حتى انه استفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والظمأنينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضا فى قوله تعالى «واما الذين سعدوا^٢» الآية .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربويّة.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلّصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم يصل الى عالم العقل هاهنا^٣ كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى^٤» بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربويّة و هذه الحضرة واسعة سعة غير متناهية و وحدتها وحدة حقة لا عدديه فغايات كل كل محاطة لغاية و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهية و تشبيهية فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهية و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهية بل ذاته المحيطة اذا الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطيفة او القهرية و اما فى الحقيقة فحشرهم الى اسمائه اللطيفة و اسمائه القهرية و اسمه المصور و اسمائه كلها حنى و صفاته

١- س ١٥، ي ٩٩ ٢- س ١١، ي ١١١ ٣- س ٧١، ي ٧٤ ٤- الحكيم المعشى

والمصنف العلامة يقرر ان طريقة العرفاء فى المعاد ونحن قد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على الفصوص

جميعها عليا و هو لكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٦، ١٧) :

«الاشراق الثالث فى مؤافاة الملائكة» اى الداخلة وهم رقايق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة او الصور المهولة الموحشه و اما الملائكة التى تأتى فى الاشراق التالى لهذا الاشراق فهى الخارجة و الداخلة كما سنُبَيِّن فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها و المسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعاً باعتبار وجوهها الى الله من الداخلة .

قوله (ص ٣٢٣، س ٦) : «حتى اتصلت»

فاماتها عن الصور البرزخية و احييتها بالصور الاخروية و قد مر الفرق .

قوله : «التي بكل واحد منها» اى الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله

بالزبانية كما فى قوله تعالى : «سندع الزبانية» من زين اى دفع وساق .

قوله : «لأنها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق

عالم الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتين و السلائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانية مع وجودها فى الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها و قس الحيوانية .

قوله (ص ٣٢٤، س ٣) : «وعدها تسعة عشر»

هى روحانية الكواكب السبعة و البروج الاثنى عشر السدبرة لعالم الطبيعة التى

هى نار جهنم و لتطابق العالم الكبير و العالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضا تسعة

عشر القوى السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة الغضبية .

قوله (ص ٣٢٤، س ٦٥٥) : «الا ان كتاب الحسنات.....»

هم النفوس المنطبعة الفلكية- او عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقة على صور المدارك و غيرها لان هذه لوازم حركاتها و حركاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئية- لان الصور التي هي مبادئ- الاعمال انما هي بنحو التصور الجزئي فالفلك بنفوسها المدركة من الصنف الثاني و بطبايعها الخامسة من الصنف الاول و لعلك تقول ما ذكره من التسمية ينافي ما في دعاء كميل و كل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول مراده ان كتاب سيئات اصحاب الشمال لا يسمون بكذا والداعي من اصحاب اليمين .

قوله (ص ٣٢٤، س ٨) : «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالة الفياضة للصور الكلية- على العقول بالفعل و هم الخزائن التي قال تعالى فيها «وان من شيء الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هي الحافظة والخازنة لمدركات النفس الناطقة- فهاتان الطايفتان ملائكة- خارجيه- .

قوله (ص ٣٢٥، س ٢٠١) :

«وهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية» هاهنا شبهة تطرأ على كثير من الازهان و هي : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما في الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس في

مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسيّة وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيّة و قوة خياليّة و قوة متخيّلة وقوّة وهميّة اينما ذهبت و تدور هي معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلك الانسان الحسى الطبيعي يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له و ولده في الدنيا ولا يتسلى بصورتها الخيالّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مألوفاته و عقد قلبه على الفوات و ذلك العلم والايقان لا يفارقه و يوجب خزنه و غصّته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان المعذب لا يتمكن من تخيّل مألوفاته على صور معهودة له في الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلماً في الدنيا يصير اكل النار في الآخرة و هذ هو في حسه و خياله هناك كما في جانب مظاهر اللطف فان ايثار الزكّاة هاهنا جلوس على شاطئ نهر الغسل هناك وهذا من خاصيّة تبدل النشآت كتبدل سنى القحط «بسبع^١» بقرات عجاف» ومقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفنون الحلاوى واللذايذ الجزئيّة الاخرى ساهنا اكثر و اتم و اشد و افلح وانحج هناك و كل من لم يتصور هذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كاشا و هل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بل تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب اكل الزقوم والضريع و تصورها و احساسها هناك بل من شدة فضايع الاهوال و عظام العذاب والنكال لا مجال له من التصوير على ما عهد في الدنيا ولا من تصورها على

نحو ذلك الا على سبيل الحسرة من فراقها و فقدانها .

قوله (ص ٣٢٧، س ١٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هو الروح البخارى و بالانوار الحسيّة يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيهاً لها بها فى الصفاء واللطافة كما شَبَّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما فى سفر النفس فى مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسيّة والقمرية والسرجيّة و جعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعى وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناءً على ان المحل هاهنا اعم من الصدورى والحلولى والقبولى اعم من الانفعال والموصوفية و قوابل عالم الآخرة ليست الا صدوريّة و قبولها ليست الا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففي الانوار والاضواء الحسيّة ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة فى الثبوت للالوان والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهى واسطة فى الظهور لها فهى محل صدورى لظهورها لا غير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص ٣٢٨، س ١١) :

«والا فتلك الصور اشدّ جلاءً...» اما انها اجلى و اظهر فلاّتها علم والعلم وجود نورى اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هى ايضاً نور اسفهد و ايضاً هى ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلاً فى خيالك لما طلبت الماء الطبيعى لانّ المجهول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت فى خيالك لما بنيت البيت الخارجى او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها افوى فلاّتها قائمة بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والموضوعات و انها ابقى ولا يتطرق اليها الفساد اذ ليست مركبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعدم بطروء الضد على محل الضد - الاخر و هي عالم مثالك الاصغر و عند الشيخ الاشرافي من موجودات عالم المثال الاكبر وايضاً قوة وجودها لكونها مبادئ الحركات وعلل الافعال .

از خيالى صلحشان و جنگشان

و ايضاً قد مر ان ضعفها مادام كونها مرآئى لحاظ الخارجيات و هي انفسها ايضاً خارجيات و كونها ذهنيات انما هو عند المقايسة كما قرر في مقررته و بالجملة ضعفها بالنسبة الى الصور الخارجية و توقع النفس منها آثار تلك والغفلة عن كون تلك الاثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلال الوجودين او مطلق الماهية و ايضاً ضعفها بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة في وجود النفس المنشئة ايها و وجود النفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى و معشوقها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور - الضعيف في مشهد النور القوى .

قوله (ص ٣٢٨، س ١٥، ١٦) :

«يقدر ان يتصور في عقله ذواتاً عقلية مجردة هي مثل نورية افلاطونية» و هذا بناءً على ما هو التحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكلليات العقلية مشاهدته ارباب الانواع عن بعد في عالم الابداع^١ .

١- هذا اكله في او ابل الادراك ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يتفرق عن هذا المعام و يحيط على العقل وكان العقل كالسماوات مطوى بيمينه لان يده يدا الله وهذا من خواص وجود الجمى لذا قيل «يد الله مع الجماعة»

قوله (ص ٣٣٠، س ٨) :

«والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه» بل في باطن باطنه و هو العقل
الفعال قاهرية الوجود و في باطن باطن باطنه قهارية الوجود و مع ذلك الشموخ يتنزل
الى ان يصير غليان الدم و ضربان الشرائين .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٥) :

«لينكشف لذوى البصيرة ان المحشور....» الغرض من هذا الاشارة على ما
اشار اليه دفع ما في بعض الاوهام العامة الهولويه لان الانسان بهذه الاعضاء عبد الله
او عصاه فلا بد من المكافاة منها فحقق المصنف (قدس سره) ان محل اللذة والالم
لا بد له من الشعور لان المشاعر هو الملتذ والمتالم كيف واللذة ادراك الملايم والا
لم ادراك المنافر والمدرک للجزئي هو النفس الحيوانية .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٨) :

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرد عليها» لانها وجودات و
فعليات لها سواء الملايم للنفس او الغير الملايم .

قوله (ص ٣٣١، س ٣) : «وكذا قوى الجوارح»

لعلك تتحاشى عن هذا؟ لان القوى دراية فاذا ادركت الغير الملايم اوجعها فكيف
تستعذبها فاعلم انه اشار الى دفع هذا بقوله : «بما تراه في ملكها....» اي الاكلام
ترد على النفس بما تراه في قواها وجوارحها خلاف ما تحب و ترضى و تأنس و تهوى
وينتقل هذه منها الى النفس بالعلم الحضوري فالمراد ان القوى الحاله والجوارح التي
هي محالها تستعذب الكل اذا اخذت بشرط لا مفصولة عن النفس والمراد بالنفس—
الحيوانية الانسية اي المتصلة بالنفس الاكدمية يظهر ذلك بكون الغير الملايم في—

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتة اليها لاستغراقها في شأن مهم و ليست ما في المشعر مغدبا لها و الى هذا اشار في اواخر هذا الاشراق ب : «ان المريض اذا نام وهو حيّ والحس عنده موجود والجرح.....» فالمدرك هو النفس الحيوانية لا غير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبع النفس الحيوانية الناطقة التي هي امر رباني و سر سبحاني و اينما تحققت بالفعل لا شأن لها الا السعادة وان يكون الشهوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص من العذاب والشقاء «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة» .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «واما النفس الناطقة»

اي العقل النظري .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «فان بقي في البرزخ....»

اي فرض عكس الاول .

قوله (ص ٣٣١، س ١٩) :

«فحشر الاجساد الى الاجساد و حشر النفوس الى النفوس» فان الاجساد في الحركة

الاستكمالية جوهرية او عرضية الى ان تتحول الى الصور البرزخية والنفوس حتى

النفوس الحيوانية في الحركة جوهرية او عرضية استكماليتين حتى تتحول الى

النفسية الاتم او العقلية الاكمل او العقول العرضية السماة بارباب الانواع وبالجملة

يحشر الصور الى الصور والمعاني الى المعاني الا ان بعض النفوس التي لها تخيل و وهم

و حفظ و بالجملة تجرد برزخي لها شعور بهوياتها هناك ايضا بلا ثواب و عقاب

تشريعيين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناط التكليف .

قوله : «كما في ظاهره يوم الآخرة» لآن باطنه الذي هاهنا تصير ظاهره هناك

«كشفنا عنك غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص ٣٣٣، س ١٢) :

«اعلم ان الحق لم يزل في الدنيا متجلياً للقلوب.....» فهذا هو التضاهي الخيالي هذه عبارات الشيخ محيي الدين العربي وقد نقلها عنه في اواخر معاد سفر النفس وقد غير بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره في الآخرة . بدله هناك «وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا» و نحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفي الآخرة يكون باطن الانسان ثابتاً» المراد بالباطن هنا روحه الذي قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كلياً و قد يكون عقلاً جزئياً و ظاهره هناك جميع صوره الاخرية المثالية التي هي كاطله لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه ها هنا في الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اي انما كان ظاهر صورته في الدنيا ثابتاً لانه بقي عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر في بطونه كما في قصيدة الشيخ الرئيس في النفس الناطقة .

محجوبة عن كل مثقلة عارف و هي التي سمرت و لم تبرقع

و في بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولي كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى : و يكون باطنه في الآخرة اي : روحه غير ظاهره في الآخرة ؛ اي غير صور بزازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اي : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى : «بل هم في لبس من خلق جديد» و قوله :

١- س ٩، ي ١١٢، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر المذكورة في مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها في الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه في شرحنا على هذا الكتاب .

« كما كان يتنوع باطنه في الدنيا ؛ و كذا في الآخرة » و انما لم يذكره لان ظاهره في الآخرة عين هذا الباطن الدنيوى كما قرره .

ثم ان عقد الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهى الخيالى انما هو لاجل ان عالم الخيال فى تفنن الصور الخيالية آية و مثال لتفنن التجلى الالهى .

قوله (ص ٣٣٤، س ١٣) :

« كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت.... » يعنى ان التفنن فى التجلى لا ينثلم به الوحدة الشخصية التى لحضرة التجلى فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشيء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحد الشخصى اذا صار مرة رجلاً و اخرى رجلاً و تارة راضياً و اخرى غضباناً او صحيحاً او مريضاً و هكذا لا يصير اشخاصاً بل ظاهراً باطوار مع بقاء هديته و تشخصه .

قوله (ص ٣٣٥، س ١٧) : « واما البرازخ العلوية »

هذا مشى على وتيرة الاشراقيين فانهم يطلقون البرزخ على الجسم فيقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و البرازخ السفلية . و يريدون العناصر كما لا يخفى على الناظر فى كتاب حكمة الاشراق .

قوله (ص ٣٣٦، س ٢) : « بل هى عين الخيال »

اى فى انها مطبوعة على الطاعة لنفوسها كالخيال السجود على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس فى الآخرة قال تعالى : « فقال لها و للارض اتبعا طوعاً و كرهاً » و الطوع بالنسبة الى السماوات بخلاف هذه الاجسام العنصرية و طبائعها فانها

غير مجبولة على اطاعته النفوس و بهياتحقق الاعياء كما مر فالطبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكية من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفلك كالجسم الخيالي غير طبيعي ولا مادي و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان اداة التشبيه و لفظ يوجد في كلامه .

قوله : «و هذه الزرقة» فلا ينافى لطافتها بان يقال اللطيف في الغاية ينبغي ان لا يرى لكن النورية لا ينافيها .

قوله (ص ٣٣٨، س ١٨) : «في شاهد الارواح المجردة»

يعنى ارباب الانواع بناءً على رأيه من ان ادراك الكليات العقلية بمشاهدة العاقله ارباب الانواع في عالم الابداع عن بعد و التفصيل ان يقال في هذا المقام يشاهد المجردات و هي قسمان احدهما مجردات هي عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع في اوائل الامر و هي الكليات المجردة و الاخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هي الجزئيات المجردة اي ممنوعة الصديق على الكثرة و ان كانت محيطه الوجود و هذا الشهود بنحو التحول و الفناء .

قوله (ص ٣٣٩، س ٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلى عقلية لانهاية لافراده و من مدركات ارباب هذا العالم الوجود المنبسط على الكليات و الجزئيات و هو وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي لانه عين الحياة الغير المتناهية و العلم و القدرة و الارادة و التكلم و غيرها الغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات و المحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض و كلها تحت الحكمة الطبيعية باقسامها الثانية

المرتبة^١ و كلها تحت الرياضيات المنضدة التي اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهي الذي هي سيد جميع العلوم و افضلها الالهي بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» أي يترقى من السير الى الله الى السير في الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحيوة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقا و تحققا .

قوله (ص ٣٩، ١١) :

«مجرى السفينة و هو عالم المعاني الجزئية...» فانه بين المعاني الكلية^٢ و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشي على الماء و المشي على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئية «مثلا» وهي غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اي ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئية ليست كذلك ؛ لانها من المعاني وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلي كالعداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا في كتبه كسفر النفس^١ من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب^٢ في التفسير^٣ و نحوهما و نحن ايضا في تعاليقنا على هذه علقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك في بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

١- الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ٧٨ هـ في ص ٢١٤، ٢١٥ .

٢- مفاتيح الغيب ط قديم ك ص ٧٨

٣- ذكر هذا التحقيق ايضا في تفسيره الشريف على القرآن الكريم في مواضع متفرقة و كذا في مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والمعاد و قد حققنا كلامه فده . و اجبنا عن المناقشة التي اورد عليه الحكيم - المحشى . اعلى الله مقامه .

«ان الوهم يدرك العداوة مثلاً و هي معنى كلى عقلى مضاف الى صورة جزئية-
خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الا المعقول المضاف والوهم ليس الا العقل المقيد .
فكتبنا هناك لو كان كذلك^١ لكانت العداوة نوعاً منحصرأ فى الفرد بل لا فرد
لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات-
المخصوصة ، القائمة بالنفوس الانسانية- وكذا المحبة- نوع منتشر الافراد افرادها-
الميول الجزئية- والرغبات الخاصة القائمة بالنفوس بالنسبة الى محوباتها : معدنية-
كانت او نباتية او حيوانية- او انسانية- او غيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئية- بين-
العداوة الجزئية- والمحبة الجزئية- و نسبة المماثلة- بين عداوة و عداوة جزئيتين و
نسبة المخالفة بين المحبة- الجزئية- و ممدوحيتها وبين العداوة الجزئية و مذموميتها
فان هذه و امثالها معانى جزئية- موهومة- افراد للنسبة الكلية- المعقولة وقس عليها
جميع المعانى الاخرى التى لها جزئيات معنوية- لا صوريه- و ليس بان المحبة- لم تكن
الا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الاب والام^٢ والولد و غيرهم بل المحبات الجزئية
والاشواق الشخصية- المدركة للوهم مبادئ الاعمال والحركات ولولاها لما استتم حركة
فليس مدرك الوهم المحبة الكلية- ولا شكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه
وان كانت الاضافات الجزئية- ايضاً مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبة- نعم ليس
لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت
او من الموت .

١- و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلاً و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه
بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضوع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ١٢٨٧ هـ ق ص ٢١٤ الى

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» و اسم الذات الاقدس انما يكون باذراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والعوالم الاخرى تقود الى مظاهر اللطف والقهر .

قوله (ص ٣٤٠، س ٥) :

«فمنهم الارضية.....» جميع المبادئ المقارنة و هي القوى الفعلية الجوهرية والعرضية والقوى الفعلية الفلكية من طبائع الافلاك و نفوسها والمبادئ البرزخية والمبادئ المفارقة لملائكة اذا لو حظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين هم رقايق الحقايق من الصوريات و اما الملائكة الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلاً و للبسا عليهم ما يلبسون» فالارضية منهم هي النفوس الحكيمة الطبيعية والسمواتية منهم هي الحكيمة الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص ٣٤٠، س ٧) : «وما عدا ذلك»

اي ما عدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهما والكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء ينسحب عليه الفناء و اما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقي .

قوله (ص ٣٤١، س ٦) : «وكمال القوة الحساسة»

الاولى كما فى كتابه السبء والسعاد وغيره ان يجعل احدى الخصائص كسالم العقل العملى او القوة المحركة الشوقية وبالجملة القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة التعقل لا ان يجعل جميع مبادئ الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى الاشراف الثالث والعدر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد

ذو طورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة في تعريف الحيوان فصلين في مرتبة واحدة له .

قوله (ص ٣٤٢، س ٥) : «يسمع به الكلام المعنوي»

والحديث الرباني هو الكليات العقلية التي هي كلمات الله وخطاباته مع القلوب ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً .

قوله (ص ٣٤٢، س ١٥) : «في مقام هورفليا»

اي : سماوات «عالم المثال» والمراد بغيره «جابلقا و جابثرصا» و هما من مدن عالم المثال^٢ .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولي» اي مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته التي هي كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيهما الولي و اما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ- النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غير ذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان انها كلمات الله و احكام الله ناسخه- كانت او غير ناسخه .

قوله (ص ٣٤٣، س ٤) : «وهذا ايضاً ممكن.....»

و كيف لا و من كان للايتام كلاب الرؤف و للشيوخ العجزة كالابن الشفيق و للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم في النفوس و ارواحهم في الارواح و هم قلب العالم الكبير و يدالله و عين الله و اذن الله و مشيئة الله و قدرة الله فلا غرو في صدور امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

٢- واعلم ان الروايات الواردة في مقام بيان اسماء مدن الفيضية المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها في الاعتقادات والمعتقدات في العقائد مدارك البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن الاوهام...» اي اوهام ذوى الامزجة- انفسها فالوهم العامى كالخوف عن الميت بميت والوهم شديد التأثير بالتعويد لمن تتبع الوهم فى احكامه بخلاف من يخالفه فيها كمن يبيت فى المقابر وحده فانه يرفع شدة التأثير الفطرى .

قوله (٣٤٤، س ٤) :

«جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقلية والنفسية والحسية...» استعمال لفظ كان اما باعتبار انه يترائى من المجمع الواحد بالاجتماع والحان ان للنبي وحدة حقّة ظليّة .

كيف مدالظل نقش انبياست كو دليل نورخورشيد خداست

و اما باعتبار ان الانبياء والاولياء عقون صاعدة من سلسلة العايدات والانوار القاهرة العقلية من سلسلة البدايات فباعتبار التفاوت بينهما كان تنزلات الوجود و معارجه دورية لا استقامية و انعطافية واما باعتبار ان الكلام فى مطلق النبوة و الا ففى نبينا «صلى الله عليه و آله» الذى هو فى اعلى مراتب النبوة و اشمخ مقامات الرسالة و خاتم اولى العزم و صاحب مقام «لى مع الله» و ذوالتمكن و الاستقامة فيه هو حاق الواقع و متن نفس الامر .

قوله : «قد يكون فلکاً مرفوعاً» لعصمته قال : نبينا «صلى الله عليه و آله» :

«شيطانى اسلم على يدى»^١ .

قوله : «و بطبعه...» اي بطبعه السجبول لا الطبع السجبور و قد مضى الفرق

بينهما .

بزر باى او شد سايه بنهان

١- بدست او جو شيطان شد مسلمان

قوله (٣٤٤، س ١٦) :

«على وجه التابعية...» اي بحسب الباطن كتابعية العقل بالفعل للعقل الفعال و تابعية العقل الفعال لعقل الكل او الكلام من باب تغليب العلم بالحقايق ليشمل الاحكام الفرعية والآداب و ذلك لان الاصول لا يقبل التقييد كمسائل اثبات النبوة وما يتوقف عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب و غير ذلك بل في مقام الولاية المطلقة محمد و على (سلام الله عليهما) نورهما واحدا .

قوله (ص ٣٤٥، س ٦) : «فيتوهم لردائة نفسه...»

فهذه النفس من عالم الامر كقوة طبيعية من عالم الخلق تفعل بالخاصية كالمغناطيس و خاصية الوجود في عالم الامر اقوى و توهم السقوط لا يلزم ان يكون بخطوره بل ضيق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلاً في نظره يوجب السقوط .

قوله (ص ٣٤٥، س ١١) : «و تعليم الاسماء الحسنى...»

اي تعليم الله تعالى اياه فعلية الاسماء و تخلقه و تحققه بها او تعليمه الملائكة الاسماء الحسنى لان آدم ملقب بمعلم الملك كما قال تعالى: «يا آدم اقبهم باسمائهم^٢» .

قوله (ص ٣٤٥، س ١٨) : «واما اولو الالباب...»

و لذلك يرجحون المعجزات القولية على المعجزات الفعلية و يقولون ان - المعجزات الفعلية يوجد عندنا نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطن و لذا كان القرآن الكريم اعلى المعجزات لاشتماله على المطالب العالية من الالهيات .

١- والاحاديث الدالة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) كقوله (ص) : انا و على من نور واحد . كثيرة منقولة

٢- س ٢، ي ٢١

عن الفريقين العامة والخاصة .

قوله (ص ٣٤٦، س ٥٤) :

«على الواح النفوس السماوية ، او صحايف المثل الغيبية....» اشارة الى طريقتي المشائية والاشراقية- من ان صور الكائنات قبل نزولها في المواد العنصرية اما في النفوس المنطبعة الفلكية- بنحو الجزئية- او في عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل- الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل السنامات الصادقة ايضا دالة على عالم بالجزئيات وهذا كما ان ادراك الحقايق الكلية- و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر فعال عقلائي عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كلية فان النفوس الفلكية عالمه- بحركاتها و لوازم حركاتها» . اي آثار حركاتها في هذا العالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كلية تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا تخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية في تلك الصور و هي...» اي لهذه الصور المادية في عالم الكون والنساذ نظاما ينجر تحت النظام التماذي ونظام صورها الادراكية الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخيالية بالتعاقب على طبق وضاعها المتعاقبة و لهذا تسمى بكتاب السحو والاثبات بل نفوسها العقلية تدرك الكليات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسية .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه التردد بين النفي والاثبات ليكون اضبط في الذهن ان يقال ان الصور التي تدركها النفس في النوم او في اليقظة او فيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بذلك العالم اولاً والاتصال كما سيشير المصنف «قدس سره» اليه اما لقوة النفس او لضعف العايق اولهما جميعاً و ضعف العايق اي الحواس اما بالفطرة او بالاكتساب او بالمرض فان لم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجري مجراها و ان كان بالاتصال به وهو في النوم فاما تثبت كليّة او جزئية فان تثبت كليّة فالمتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الكليات بصور جزئية تنطبع في الخيال ومنه في الحس المشترك فتشاهد فان لم يكن اختلاف الا بالكليه والجزئية كانت الرؤيا غنياً عن التعبير و الا كانت محتاجة اليه كما سيأتي و ان تثبت جزئية ولم يتصرف المتخيلة فيها و شاهدها البنطاسيا على وجهها صدقت هذه الرؤيا بالمثل من غير حاجة الى التعبير و ان تصرف المتخيلة فاما تصرف تصرفات ركيكة بدعاباتها بحيث لا يمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتها بصورة لازمه او ضده او شبيهه او مناسبة فان النفس اذا نالت العلم حاكنه المتخيلة بصورة اللبّن او ادركت العدو حاكنه المتخيلة بالحية او الذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولد لها بنت و نحو ذلك فهذا هو الرؤيا المحتاجة الى التعبير و هو تحليل بالعكس اي الرجوع من الصور المنتقل اليها الى اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هو في اليقظة فان لم يتصرف فيها المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحياً صريحاً او الهاماً صحيحاً غير محتاجين الى التأويل كرؤيا لا يفتقر الى التعبير فالتأويل في اليقظة بمنزلة التعبير في الرؤيا و ان تصرف المتخيلة تصرفات مناسبة يمكن ان يعاد الى اصلها افتقرت الى التأويل و ان امعت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة بحيث لا يمكن الرجوع الى الاصل فلا تأويل

لها بل تشبه السنامات التي هي اضعاف الاحلام وقد ذكروا لاضغاث الاحلام اسباباً ثلاثة -
 الاول ان ما يدركه الانسان من الجزئيات المحسوسة فهي مخزونه في الخيال فعند
 النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثاني ان
 المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذا تغير
 مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكتها
 بالاشياء الصفرة والنيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكتها بالاشياء السود
 والدخان ومن غلب على مزاجه الباردة حاكتها بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه
 الرطوبه حاكتها بالسياه والامطار و من هنا شرط التنقيه قبل الرياضه في آخر شرح
 حكمة الاشراق .

قوله (ص ٣٤٧، س ١٣) : « والثاني كما في التصروعين.... »

فيه لفٌ و نشر غير مرتب لان الثاني كان قسرين الضعف الطبيعي والمرض .

قوله : « فيكون تارة عند المنام » الى قوله : « و تارة » هذا ظاهر في الآداب

والاحكام من الانبياء السوحى اليهم في النوم .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٠) :

« فيظهر ظاهر في الاخبار بالسفريات الجزئية المستقبلية » ففي الكلام اشارة

الى التعسيم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراف ظاهرة في انكشاف الحقائق والاسرار

الحكمة الالهية والاولى تأخير قوله وتسام ارتفاع الحجاب عن قوله : و تارة

ينقشع اى عند اليقظة ، كما لا يخفى .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٥، ١٤) :

« فتارة يكتسب الصواب » يحصل و نحوه .

قوله (ص ٣٤٩، س ١) :

«والثاني» اي ما تهجم تسمى حدساً و الهاماً ؛ قد يفرق بينهما بان الحدس توجه الى المطلوب و ظفر بالحد الاوسط دفعةً لا كما في الفكر اذ فيه حركة و فحص للذهن حتى يظفر بالاوسط والالهام ورود المبادئ المرتبة اولاً والتأديه الى المطلوب ثانياً .
قوله : «الى ما لا يطلع معه على السبب المفيد.....» اي على رقيقته و حقيقته كلتيمهما واما الحقيقة فيطلع عليها الكل ولكن بالتفاوت في الوضوح والنورية .

قوله : «ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية^١» اي مشاهدة حقيقة الملك التي لها سعة و احاطة بالعقول النظرية والعلمية كما قال نبينا صلى الله عليه و آله في حق جبرئيل عليه السلام رأيتته و قد طبق الخافقين وقال الله تعالى : «علمه شديد القوى» في كسوة صورة صبيحة اصبح اهل زمان النبي (ص) نازلة من الباطن على حسه فانها رقيقه تلك الحقيقة و مشاهدة العلوم الحقيقية والحقايق العقلية في اكسية الكلمات الفصيحة المليحة المسموع له النازلة من الباطن فانها رقايق الحقايق العلمية فلمشعرية النورين كليهما حظاً عظيم بل قد يحصل لمشاعره النورية الاخرى حظوظ عظيمة بمدركاتها النورية الصورية الصرفة الا ان المشعرين هما العمدة في التبليغ كما في الآية الاسراء «انه هو السميع البصير» .

قوله (ص ٣٤٩، س ١٠، ١١) : «كما قال سبحانه»

انما كان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لاشدة وضوح فيه بالنسبة الى الوحي ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقايق المذكورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعليم المعلمين كما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمين اشعة الرسل كما ورد «سلمان منا

١- لان الصور العلمية والنظرية يرسم في النفس من عالم العقول والصور رقايق العقل .

اهل البيت» .

قوله (ص ٣٥٠، س ٩) : «فاذ اتم وجود العالم بصورته.....»

لعلك تقول هذا الكلام تدل على تقدم صورة العالم على مادة الانسان والحال انه على قواعد الحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصورة بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كسامر بل لا صورة للعالم الا بالانسان فنقول: ليس المراد بالتمامية في السلسلة العرضية - بل في - السلسلة الطولية الصعودية - كسامر انه في الاول كان العالم جماداً ثم كان نباتاً ثم مملوءاً من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة الى تمامية عالم الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم الامر و عالم المعنى به فالكلمة التي من الله و الى الله صورها مقدمة على معناها في الصعود واستدعت باستعدادها الكلى آدم النوعى و قوله : «فاراد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اول اعظم افراده ، و لا الفناء للتعقيب الزمانى بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة كإرادة الانواع الاخرى عند المشائين الصور المرتسمة في ذات الاول كما انها كلماته وعند الاشراقين العقول العرضية والمثل النورية و معلوم ان العقول فعالة في مادونها مقتضية للاظلال فيها بتة وعند العرفاء اسماء الله الحسنى في المرتبة الواحديّة و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاء الانسان كما قال الصنف (قدس سره). «خلق الله» فاسماء الله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابتة في الازل اقتضتها فيما لا يزال و قوله : «وثانياً عنه... ذلك لان اس الآخرة و اساسها على وجود النفس الانسانية كما قيل الدنيا والآخرة حالتك و قال الشيخ فريد الدين (قدس سره) :

١- لرفع الحجب السوائية بين السلطان و اهل العصمة وهو رضى ، صار من اهل العصمة .

طاعت روحانيان از بهر تست خلدودوزخ عكس لطف وقهر تست
 لان الانسان اذا اكتسبت العلوم والمعارف الايمانيّة والاخلاق الحميدة صار انواراً و
 جَنَاناً و هي مظاهر اللطف و اذا اكتسب الادراكات الجزئية الظلمانية والسرابات
 المجازية والاخلاق الرذيلة صار نيراناً وجحيماً و هي مظاهر القهر و قد مر ان معطى
 الوجود لاى شىء كان هو واجب الوجود ولكن لقدرته الفعلية درجات و لفاعليته
 مراتب حتى ان فاعلية القوى المفارقة والمقارنة جميعاً اولاً فاعليه الله تعالى وثانياً
 فاعليتها فى الدنيا والاخرة .

قوله (ص ٣٥١، س ١٤) :

«فيتطرق فيها المحو والاثبات» فان النفس الفلكية بما هي نفس مرتبة فيها تمحو
 ومرتبه اخرى تثبت ففيها التغير على سبيل الاتصال و تجدد الامثال وهكذا فى صورها
 العلمية .

قوله (ص ٣٥١، س ١٧، ١٨) :

«اقلام رتبها دون مرتبة القلم الاعلى.....» ليس المراد بهذه الاقلام العقول
 العرضية التى فى الطبقة المتكافئة ولا النفوس الكلية لان المجرى اثره مجرد فآثارها
 انما هي الكليات العقلية و هذه الصور التى كتبتها هذه الاقلام جزئية قدرية فالمراد
 بها النفوس الجزئية الفلكية لكن لها اعتباران تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الاعتبار
 هي الواح المحو والاثبات كما قلنا واعتبار تعلقها بما فوقها و هي بهذا الاعتبار اقلام
 وايضاً هذه النفوس متحركة جوهرأ و فى هذه الحركة الفاعل والقابل واحد لان الحركة
 الجوهرية ذاتية والذاتى لا يعلل والقبول بمعنى الموصوفة يجتمع مع الفاعليه كما
 فى مبحث الحركة من الاسفار : ان تعلق الحركة بالفاعل والقابل فى الحركة فى الاعراض

يوجب اختلافهما و في الجواهر لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم -
الساهيات .

قوله (ص ٣٥٢، س ٢٠١): «لا يرتفع ابدأ»

اذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبته التي له من مراتب نفس الامر كذلك لا يرتفع
عن مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد و ايضا علم الله لا يرد
ولا يبدل .

قوله (ص ٣٥٢، س ١٤) : «ان لله عبادة ملكوتين.....»

هم النفوس الفلكية اذ لا ارادة لها سوى ارادة الحق فلا تحريك ولا ارادة لها
الا بارادة الله تعالى ولا حول ولا قوة لها الا به اذ ليس لها هوى و شهوة بل كلها
مقهورة مطبوسة مسحوقة عنده و كليته الكبرى و هي «كل من يكون كذلك»
يكون فعله فعل الحق تشير الى مورد آخر وهو عبادة الله الصالحين فان من ارادته و
كراهته الفعليتين او امره و نواهيه التكليفية فحيث انهم لا شأن لهم الا الامتثال وانهم
مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مناهيه لم يكن لهم ارادة الا ارادة الله ولا كراهة
الا عمّا كره الله عنه اذ لم يبق لهم هوى مخالفة و تمرد الا الطاعة فارادتهم مستهلكة
في ارادته اذ رفضوا الهوى و امتثلوا او امره و هي ارادته فترددتهم و بداهم و نحو ذلك
تنسب الى الله تعالى .

فسنها ما هو في القرآن السجيد: «فلما اسفونا اتقنا منهم» ومنها ما في العنبي.

«ما ترددت في شيء [انا فاعله] كترددى في قبض نسيه المؤمن» و منها «يد موسى
مرض فلم تعدنى» وقد كان احد الفقراء مريضا ولم يعده موسى .

١- س ١٢، ص ٥٥ فلما اسفونا انعمنا منهم فاغفرناهم اجمعين .

قوله (ص ٣٥٣، س ١٦) : «نقيض ذلك الخاطر.....»

هاهنا اشكال و هو: ان هذه الترددات كيف يجوز على النفس الفلكية؛ انما يجوز على -
على الحيارى الغير العالمين بعواقب الامور كيف و تردد متردد واحد من بنى آدم
لا يحصى فضلاً عن تردد كلهم فى عصر واحد ارفى اعصار فلا يد ان يكون جميعها فى -
النفس الفلكية اولاً ، ولا يرتضى به من له ادنى ارتياض بالفلسفة .

والجواب انه : قد تقرر ان صور الكائنات جميعاً منقوشة فى نفوس الافلاك كيف
و هى عالمه باوضاع اجسامها و هذه الكائنات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم
بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فتردد زيد فى مسافرته مثلاً ليس فى نفس الفلك لنفسها
بل فى صورة زيد فيها اولاً ثم فى زيد الكائن هاهنا فتردد زيد «هاهنا» مطابق لتردده
هناك لا لتردد نفس الفلك فهذا التردد فى نفس الفلك بالواسطة بمعنى انها محل
لصورة زيد التى هى محل التردد بلا واسطة مثل اف يعلم «عمرو» برؤيا صادقة او
بالهام او باوضاع اخرى ان زيدا يحصل له التردد فى التشمير للسفر والصورة الخارجية
توافق الصورة العلمية فلم يأخذ التردد نفس عمرو نعم يصدق ان صورة التردد فى
نفس عمرو بواسطة علمه بزيد و تردده وبالجملة صورة زيد مع جميع صفاته و احواله
من تردده و جزمه و عزمه كلها فى النفس الفلكية . و هذا كما يقال طاعة زيد او
عصيانه فى العلم الازلى و معلوم ان الصفة مع موصوفها فى العلم .

قوله (ص ٣٥٤، س ٤، ٣) : «والملك الموكل بالمحو ملك كريم»

كما ان الملك الموكل على القبض والنزع كريم مجيد كعزرائيل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضياً» اى انحصرت فى الوجود القضائى ولم يتحقق الوجود -

القدرى لا القدر العلمى ولا القدر العينى .

قوله : «وعلمت بمكانة هذه الاقلام» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون القلم الاعلى» .

قوله : «ففيه اثبات المحو....» لعلك تقول : المحو دثور الصورة و تصرثمها و هو عدم ، فكيف يثبت؟. قلت : الثبت باعتبار اسم العدم وراسم العدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالى في الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انه مصون عن المحو و الدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه اياها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنسبة خزانه معقولاتنا الكليةة....» خزانه معقولاتنا العقل الفعّال ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسى بل باعتبار وجوده الرابضى بنا بحسب اتصالنا .

قوله (ص ٣٥٥، س ٤) : «ان للقلب الانسانى.....»

فيه تحقيق و تبين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة - المباينة بالنوع بل فى الوضع لذوى الحدود كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم والآن فى الزمان بل هو القلب السعوى و هى اللطيفة المجردة المدركة للمكليات والجزئيات فالحد المشترك مجلسه او موضع قدمه و مدء ذراعه وسعة باعه طويل سيّما فى خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلية والعملية...» يسكن ان يراد باللوح محفوظ مطلق عالم المفارقات و ان اريد به النفس الكلية كما هو السداون على السننهم فالنشائية لهما لان لها حقيقة العلم و هى التعقل للمعقولات والذوات السجرات .

قوله : «فهو نارة مع الحق....» اى انه جامع لكونه ذا وجهين بالفعل نعم من كان

متخلقا باخلاق الحق تعالى بل متحققا به ووجوده ذكر الله لم يشغله شأن عن شأن
والكلام في مطلق النبوة واما الحقيقة المحمدية «صلى الله عليه و آله» فاحد القاب
عقل الكل^۱ .

قوله (ص ۳۵۶، س ۳) : «وهكذا حال سفراء الله....»

ای ولاته و هداته الكاملین المکملین و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص ۳۵۶، س ۵) : «والذكر الحكيم»

لما قال الله تعالى : «تلك الرسل^۲ فضلنا بعضهم على بعض» والحقيقة المحمدية
«صلى الله عليه و آله» سيدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [لى] وبعضهم
يتصلون بالاقلام بل بقلم الاقلام اتصالاً حقيقياً بل بمن فى يده اللوح والقلم و هو
من يقول : من رانى فقد راي الله ، ولى مع الله.....» و كان التأسيس خيراً من التأكيد
حملنا هنا الذكر الحكيم على العقول المفارقة الكلية^۳ واللوحة المحفوظ على النفوس -
الكلية واللوحة المحفوظ على النفوس الكلية وكونها ذكرا اما بالنسبة الى ما تحتها
فلكونها واجدة لوجودها بنحو اعلى و اتم فكل شىء مذكور هنا فهو مذكور هناك
ذكرا اعلى كما فى القدسي «اذكروني فى الخلوات اذكركم فى الفلوات واذكروني
فى الملا اذكركم فى الملا الاعلى» .

قوله : «من عجائب ما كان او سيكون....» اي فى السلسلة الطولية النزولية
والصعودية واما ما كان او سيكون فى السلسلة العرضية الزمانية فهى مدلول قوله :
فيما مضى و فيما سيقع . و يؤيدده العجائب لان كل موجود وان كان اعجوبة الا ان

۱- باعتبار وجوده النازل عن مقامه الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسناته .

۱- س ۲، ص ۲۵۲

الا عجب ما فى السلسلة الطوليّة فانك ان تخطيت الى مقام تكثير الواحد وارجعت
الركبات الى بساطتها ثم بعد التخليّة رأيت التحلية بالنفس النباتية و قواها لرأيت
عجائب عقلية فكيف اذا رأيت النفس الحيوانية و قواها و كيف اذا رأيت بالنورانية
فوقها النور الاسفهد الانسانى فى الصيصة الانسيّة التى هى السواد الاعظم فحينئذ قضيت
آخر العجب .

«خاك و جان پاك، باهم يار شد آدمى اعجوبه اسرار شد
وقد سئل عن سياح اى شىء كان اعجب فيما رأيت ايام سياحتك؟ قال لم ار اعجب
من نفسى و عجائب تبدو فى السلسلة العرضيّة هى ايضا باعتبار الاستكمالات الطولية
من العجائب العقلية و اما جزئياتها فعجائب عند الحس و اهل الحس كما قال الشيخ -
الرئيس «ان الناس يتعجبون من جذب المغناطيس مشقالاً من الحديد و يزدحسون
لمشاهدته ولا يتعجبون من جذب النفس هذا البدن و تحريكها اياه ميمنه و ميسرة و
عِدواً و هويّاً» و غير ذلك لكونهم اهل الحس .

قوله : «وافرد ذكر الله على الدوام» ولذا وصف الله تعالى الذكر بالكثرة فى -
القرآن مثل قوله تعالى : «والذاكرين الله كثيراً والذاكرات» و قال : «ولذكر الله
اكبر» .

قوله (ص ٤٥٦، س ١٢) : «ولياً من اولياء الله.....»

لان الولاية جنبه اتصال الانسان الكامل بالحق والاستمداد منه والبيوة جنبه
التوجه الى الخلق بالاتيان بالآداب لهم فكل نبى ولى ولا عكس .

قوله (ص ٣٦٠، س ٧) : «وتنشق الارض...»

اي يوم تنشق القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نور الله و تنشق النفوس و تدخل فيها نور العقول «اقتربت الساعة وانشق القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخية و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلايب الابدان الدنيوية .

قوله (ص ٣٦٠، س ٩) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاي انسان كان بالملك فان الرابط هو الانسان الكامل النبوي والولوي فانه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك و بمقام بشريته يناسب البشر فيعلمه شديد القوى و هو يعلم الورى .

قوله (ص ٣٦١، س ٥) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هو الشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضا اول الدين معرفه الله .

قوله (ص ٣٦١، س ٧) : «والقرايين...»

«والقرايين في هيكل العبادة» كقربانني الحاج في السني .

قوله (ص ٣٦١، س ٩) : «ويسن...»

«ويسن لهم اسفاراً» و في الشريعة السعيدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمته مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتكبير على كل شرف» يعنى الحج لانه ايضا انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذا الجهاد .

قوله (ص ٣٦١، س ١٩) : «ثم الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه العوالم ولكن في السلسلة الطولية الصعوديه و هذه المنازل بحسب السير التكويني و اما منازل السير التكليفي بحسب الطريقة المرتضويه فهي كالنوبة والانابه والمحاسبه والمراقبه والمروءة والفتوة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم وغيرها الى الف مشروح في منازل السائرين وقد قيل :

«از در دوست تا بكعبه دل عارفان را هزار و يك منزل»

وقد ادرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفي في قوله : ثم الانسانية من اول درجاتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها .

قوله (ص ٣٦٣، س ١) : «داعية...»

فالشهوة كالمتقاضى والمحل عليك واللذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص ٣٦٣، س ٦) : «حب التفرد والتغليب...»

«وفي كل شيء له آية . تدل على انه واحد» .

قوله (ص ٣٦٣، س ١٢، ١١) : «وموجب النفقات...»

اي موجب النفقات و هي الثلاثة المعروفة الملك والزوجيه والقرايه البعضيه

ولعل نسخة الاصل كانت موجبات فان مفاعل جميع مفاعل بضم السيم لم يجبيء او

لعله جمع^٢ موجب بفتح السيم اي محل الوجوب و توزيع الغنائم قال الله تعالى :

«واعلموا انما غنستم من شيء فان لله خيسه» الآية والصدقات اي توزيعها في

تعالى : «انما الصدقات^٣ للفقراء والساكنين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١- والفائل على بن ابيطالب الفيرواني ٢- في جميع النسخ: و موجب النفقات في المبداء

والمعاد دط ١٢١٤ كص ٢٧٩ س ١٤... والمعاضات والمدانبات و قسمه الموارد و موجب النفقات...

٢- س ٨، ي ٥١، و انما الصدقات س ٨، ي ٨٥٧ .

العتق والكتابة هي ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً وآتوهم^٢ من مال الله الذي اتاكم» والاسترقاق والسبي من احكام الجهاد مع الكفار و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم و غيره من الاقارير والايان جمع اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطلاق عند كراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بعوض والايلاء : هو الحلف على ترك وطى الزوجة بشرايط مخصوصة . قال الله تعالى : «للتذين يؤلون^٢ من نساءهم تربص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجته : «انت على كظهر امي» يريد تحريمها على نفسه قديكفر ان اراد موافقتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل^٢ ان يتماساً» واللعان هو الملاعة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعالى : «والتذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء...»^٤ .

قوله (ص ٣٦٤، س ٩) :

«بين النبوة والشريعة والسياسة» احد طرفى البين السياسة - كانه (قدس سره) قال

بين النبوة والشريعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص ٣٦٥، س ٥، ٤) :

«تابعه» لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بان عقاد

الامامة ولاية عن الله تعالى ولا بد ان يكون بتنصيبه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولايته .

٢- س ٢، ٢٢٦

٤- س ٢٤، ٦

١- س ٢٤، ٢٣

٢- س ٥٨، ٤

قوله (ص ٣٦٥، س ٦) : «مبدئها نهاية السياسة»

اي غاية السياسة الثبوت والولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لا اصالية وقد ورد ان امير المؤمنين على «عليه السلام» كان في الغزوات اذا انتهت له فرصة «ما» يتكلم في التوحيد والمعارف الربوبية و قد قيل له وقتاً: يا امير المؤمنين لا موقع لهذا فقال «عليه السلام» هذه الحروب و سلّ السيوف وما قدر على الحتوف كلها لاجل هذا.

قوله (ص ٣٦٥، س ١٢) : «واما النهاية...»

«واما النهاية ؛ فنهاية السياسة» و لم يذكر صريحاً نهاية الشريعة اذ علم انها العود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية .

قوله : «في القضية الفاعلة» في كثير . من نسخ الشواهد في القضية في الموضعين

وهو الاحسن .

قوله (ص ٣٦٦، س ٤) : «فاعمال السياسة جزئية»

الكلية والجزئية في الفعل باعتبار الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهيئة كان -

الفعل كلياً والا فلا .

قوله (ص ٣٦٦، س ١٤، ١٥) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سراية آثار الاقوال والافعال التي هي صفات البدن الى النفس

حتى يعلم سر اغراء الشريعة على الحسنات و تحذيرها عن السيئات ؛ كما سيصرح : ان

كل صفة جسمانية او صورة حسيّة صعدت الى عالم النفس صارت هيئة نفسانية .

قوله (ص ٣٦٨، س ٩) :

«في الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص...» و قد نظمت في ابواب

الفقه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على اسرارها و حكمها من شاء فليُنظر اليه ١ .

قوله (ص ٣٦٩، س ١) :

«وقراءة الكلام» و قلت في النبراس :

قراءة القرآن حازت السبق

ناب لسان العبد عن قائل حق

قوله (ص ٣٦٩، س ١٠) :

«واما الصوم» و في النبراس :

و خير صوم ليصير مظهراً

لصمد لا يطعم ربّ الوري

قوله (ص ٣٦٩، س ١١، ١٢) :

«واما الحج» و في النبراس :

تَبَتَّلَ لِلْحَقِّ ذِي الْجَلالِ

قَسِيّاً اَوْي قَللِ الْجِبالِ

في هذه الامة رهبانية

ذُمَّتْ سِوى الْحِجَّةِ رِبانِيَّةِ

عين بيتاً وابتلى و دادهم

اذن غرّ اذنوا فؤادهم

قوله (ص ٣٧٠، س ٦) :

«اما الزكوة» و في النبراس :

تعليمك الغير زكوة العاقلة

مما رزقنا ينفقون شاملة

عاملة زكوتها قضا الوطر

شوقية حب الاولى اولو الضرر

سادتنا ؛ زكوة النفس فاهوا

ان قول لا اله الا الله

قوله : «من الثمانية» و هؤلاء الثمانية هم المشار اليهم بقوله تعالى : «اتم

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤتفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين
وفي سبيل الله وابن السبيل^١ .

قوله : « وفي الثقود ربه » اي ربع العشر اذ النصاب الاول في الذهب عشرون
ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف دينار وهو زكوته والنصاب الاول في الفضة
مأت درهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشره خمسة دراهم و هو القدر المخرج في
الزكاة .

قوله : « ثم لا يفوت منه شيء » يكون حسرة عليه اما بذل المهجاة فلائته
اطلاق من الوثاق و خروج من التقييد الى الاطلاق .

از وجودم ميگريزم در عدم در عدم من شاهم و صاحب علم
على انه كما قيل :

بالروح طلبت وصله جا و بنى الروح لنا
فها من عندك شيء و اما الكمال فكما قيل :

بس تفاخر مكن كه اندر حشر گندمت كز دمست و مالت مار

و في الحديث القدسي « اني جعلت الراحة في ترك الدنيا والناس يطلبونها في

تعلقها » و اما الامل والنسوان فهي كما قال امير المؤمنين عليه السلام :

« دع ذكرهن فما لهن و فاء ربح الصبا و عهدهن سواء »

و اما الولد فقال الله تعالى : « انسا اموالكم و اولادكم فتنه^٢ والله عنده اجر »

١- س ٦٩، ي ٦

٢- س ٦٤، ي ١٥

عظيم» .

قوله : «بدواعى هذه القوى الثلاث» اى قوتى الشهوة والغضب و قوة الوهم و اشار الى الوهم بقوله : «وجنود ابليس»^١ .

قوله (ص ٣٧٢، س ٤) : «ان قوام الممكن»

اى الممكن بالامكان بمعنى الفقر و هو الوجود الخاص المتقوم تقوئاً وجودياً بواجب الوجود؛ و اما الممكن بالامكان المشهور و هو وصف الماهية فهو دون التقوم لان حيث ذاتها حيثية عدم الاءاء عن الوجود والعدم ، فلا سنخية لها معه و قوله : و قوام النفس..... اشارة الى حفظ المراتب والى ان فى النفس المجردة القدسية و فى - العقل «ماهو» ؛ لم هو؟ كما قال ارسطو^٢ . فمعرفة الوجودات الحقيقية بمقوماتها - الوجودية سيما هذين الوجودين معرفة الله كما قال على «عليه السلام» : «معرفةى بالنورانية معرفة الله» .

ع

قوله (ص ٣٧٢، س ٧) : «فما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتباس من الحديث الشريف : «العبودية - جوهرة كنهها الربوبية» فان العبد - الحقيقى لا يملك شيئاً لا الوجود ولا صفات الوجود ولا افعال الوجود كما قرر فى الفقه : ان العبد لا يملك شيئاً ؛ فكل ما فى العبد لمولاه؛ فمعرفة العبد نفسه معرفة مولاه .

قوله (ص ٣٧٢، س ٩) : «كذلك الالهية والربوبية»

اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته علّة ومقوم^٣ فمعرفة المتقوم بجهة النورانية - معرفة المقوم .

١- كما قال ارسطو : ماهو و لم هو فى المجردات واحد

٢- س ٢٦، ٩٥، سورة الشعراء : و جنود ابليس اجمعون .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٠) : «اي ليكونوا لي عبيداً»

اشارة الى وجه تفسير المفسرين «ليعبدون» بقولهم : «ليعرفون» بان روح - العبادة هو العبودية والعابد الحقيقي لا بد ان يكون عبداً حقيقياً بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون مرتقياً من مقام التعلق بالمولى الحقيقي الى مقام التخلق باخلاقه و من مقام التخلق الى مقام التحقق و هذا حق العرفان الشهودى و حق اليقين .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٥) : «والحركة لا يكون الا فى زمان»

حتى الانتقالات فى الكليات فان الفكر معرف بحركة من السطاب الى المبادى و من المبادى الى المطالب فلا بد من زمان لبقاء الحيوان حتى يحصل الاستكمال .

قوله (ص ٣٧٣، س ٥) : «افضل الاعمال»

اي اعم من القلبية واللسانية والاركانية : فان الايقان والتصديق بالمذكورات ادخل فى حفظ المعرفة و افضل ما يحفظ به المعرفة الذكر والفكر و اردتها و اسواتها الكفر والعفلة كما سيأتى ان الحجاب هو الجهل .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٢) :

«فما يحفظ به الحياة على الابدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبة - ما يحفظ به المعرفة على النفوس وما يحفظ به مواقع المعرفة - و هو ما يحفظ به الحياة على الابدان وما يحفظ به الاموال .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٦) :

«ما يسد باب معرفة الله تعالى» و منه سد باب الذكر والفكر كسد طرق التنكلم والحكيم و اهل الكشف والشهود .

قوله (ص ٣٧٣، س ٢) : «الامن مكر الله»

كما فى فاعل الخيرات و عامل الحسنات و فى السنتغيبين بالنعم الاستدرجية

والقنوط من رحمته كما في المرتكب للكباير الايس من روح الله .

قوله (ص ۳۷۴، س ۴۰) : «الغموس»

انما سمي بهذا؟ لانه اذا حلف كذباً بالابطال حقّ الغير غمس اليمين صاحبه في البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص ۳۷۵، س ۱۱) : «كائن بائن»

هذا مثل ما يقال : «الصوفي كائن بائن» والمعنى لثب موجود باين عن الماهية فضلاً عن المتعلق فضلاً عن المحل .

قوله (ص ۳۷۶، س ۲) : «مجردة عن النيات»

التي هي محض القشر ، و ايضاً مجردة عن الحكم والعلل التي روعيت فيها و لعلّ النسبة تغليب عليها في كلامه (قدس سره)

قوله (ص ۳۷۶، س ۹) : «ومن كان مقبلاً.....»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رياضات شرعية للغموس وحكمة الاشراف مشروطة بالرياضة فلم يكن حكيماً حقيقياً و ايضاً لم يكن حكيماً جامعاً اذا الشريعة ليس ظاهرها الا الحكمه الخلقية والسياسة والمنزلية ولهذا لا يدونها الحكماء في هذه الاعصار اذ فيما فصله اهل الشريعة غنية و باطنها الحكمه الالهية و التائهيّة بل قرّر ان نفس العمل ايضاً حكمة كما يقال الحكيم : «راست گفتار و درست كردار» .

قوله (ص ۳۷۷، س ۴، ۱) :

«ولهذا قال : ولا نبى بعدى . و ينفث في روعى»^۱ معانى اخرى احدها: انه رأى في ذاته سعة و حيطة و جوديته بتوسّع الله وسعته و بقائه به بحيث لا يكون بعده الا دولته فلا يكون من الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سنته كما قال : «آدم ومن

۱- والظاهر انه سقطت في هذا الموضع شيء مثل : واعلم ان هيننا.....

دونه تحت لوائى يوم القيامة» و قال : «لو كان موسى حيًا لما وسعه الا اتباعى» بل فى وصيته «وان من شيعته ابراهيم» و ثانيها : انه لا مقام فى السلسلة الطولية لاحد بعد مقامه الا مقام الولاية ولا مطمع لاحد فيه كما قيل «ليس وراء عبّاد ان قرية» فالاول مطلق و هذا بحسب الطول .

و ثالثها : ان يكون بطريق اهل الاشراق القائلين بالادوار والاكوار ؛ ففى هذه - الدورة والكورة التى بالعدد المعروف بينهم قد و رد وجوب تكرار نقوش النفوس والاوزاع عندهم اعنى اوضاع دورة ثنوابت .

قوله (ص ٣٧٧، س ٣) : «حكم المجتهدين»

والمجتهدون مظاهر النبوة بنا «هى هى» .

قوله (ص ٣٧٧، س ١١) : «واما الاولياء...»

الحاصل : ان النبوة التشريعية انقطعت و اما التعريفية فكل من هؤلاء الطوائف الثلاث فيها شريك اعنى الاوصياء من الائمة السعصوميين والاولياء التابعين .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٣، ١٤) : «ان فى امتى.....»

اي مكلّمين بكلام الملك ؛ محدثين بحديثه و بالهامه اى حقيقته و ان لم يكن رقيقته بل محدثين بنقر الخاطر .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٦) : «اسمان الهيان»

اي لا يمكن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم الله من مظهره فى هذا العالم

١- لان خاتم الولاية المطلقة المحمدية هو المهدي الموعود فى آخر الزمان و هو محد مع محمد بحسب باطن مقام الولاية و به يلتدى عيسى (ع) الذى كان خانم ولاية العامة و قد اشبعنا الكلام فى شرحنا على المعتمد القيصري .

قوله (ص ٣٧٨، س ١٠) :

«ثم جاء على النبي بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيدهم ولمن احد اوليائه في آخر الزمان مقتدى عيسى^١ (عليه السلام) : «بهديهم^٢ اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمدية احد القاب العقل الكلّي بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل ما لنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم^٣

٤

١- قد قرنا في مطه ان المهدي الموعود في آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

٢- س ٦٤، ي ٩٨

٣- قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهر ١٣٨٦ من الهجرة النبوية المصطفوية^٤ المحمدية^٥ على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن في جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية^٦ المتجلي في مراتب الالهية^٧ شمس الشموس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوي الاشتياني عفى الله عنه و عن والديه الحمد لله اولاً و آخرأ و له الشكر سرمداً و دائماً والسلام على نبينا محمد و آله ظاهراً و باطناً .

نام‌های اشخاصی که در مقدمه ذکر شده‌اند

- ابن معازلی شافعی: ۲۲، ۶۲، ۸۶، ۹۰
 میرزا آقاخان نوری ۱۴۸
 ملا اسماعیل عارف: ۱۵۵، ۱۶۰
 ملا اسماعیل میان‌آبادی ۱۵۵
 میرزا ابوالحسن رضوی: ۱۵۰، ۱۵۵
 امام زین‌الدین ابوالفضل عراقی ۹۶-۹۸

 بهمنیار: ۲۲، ۳۶، ۷۴، ۷۵

 آقامیرزا نقی‌خان امیر کبیر، صدراعظم بزرگ ایران
 در دوران اخیر: ۱۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰

 استاد جلال‌الدین همائی: ۱۷-۱۹، ۲۶، ۳۶، ۴۸، ۵۳
 جوزجانی ۴۳ - ۷۵
 آقا جمال خوانساری: ۹۲، ۹۴-۹۷
 میرزا جهان‌بخش منجم: ۱۲۴-۱۲۶
 جهان‌گیر خان قشقایی: ۱۲۵-۱۲۷

 حاج میرزا حبیب رشتی: ۱۰۹، ۱۱۰
 حاج میرزا حبیب خراسانی: ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷-۱۴۸
 آقامیرزا سید حسن طالقانی: ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱
 فقه و رسم شعه آقا سید حسن سرک: ۱۳۷
- ارسطو ۳۸، ۳۹، ۸۱، ۹۰، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۶۲
 ابوالعباس لوگری: ۷۴، ۷۵
 افلاطین: ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۷۲، ۹۰
 افلاطون: ۳۹، ۸۶، ۹۰
 ابن ترکه: ۷۱، ۸۵، ۹۶
 ابن قولویه: ۸۵، ۸۶
 ابن بابویه: ۸۵، ۸۶، ۸۷
 میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی: ۱۲۰-۱۲۲
 دکتر ابراهیم مدکور ۷۴، ۷۵، ۷۸
 آقابزرگ حکیم: ۱۴۵، ۱۴۶
 حاج سید ابوطالب زنجانی: ۱۳۵، ۱۳۶
 آقامیرزا آقای قزوینی: ۱۰۶-۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰
 آقامیرزا ابوالفضل طهرانی: ۱۳۵
 استاد آقا میرزا ابوالحسن قزوینی: ۹۲، ۹۳، ۹۴
 ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱
 آقامیرزا ابوالحسن جلوه: ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹
 حاج میرزا ابوالقاسم نوری: ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷
 آقامیرزا احمد آشتیانی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰
 ابوالعلاء عقیقی: ۶۸، ۷۲، ۷۴، ۷۵ (۱)
 شیخ اسدالله قمه‌یی ۱۲۱، ۱۲۲
 ملا اسماعیل خواجه‌نوی: ۱۰۶، ۱۱۳-۱۱۵
 حاج ملا احمد نراقی: ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳
 شیخ احمد احسانی: ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵
 ملا اسمعیل سبزواری: ۱۲۸، ۱۲۹
 ابن حجر عسقلانی: ۹۶، ۹۷
 ابوجعفر محمد بن بابویه: ۷۶، ۸۲
 ابوجعفر طوسی ۶۲، ۶۵

۹۷ - ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰
 شیخ رئیس: ۸۱، ۸۸، ۸۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷
 ۱۸، ۲۲ - ۲۹، ۳۸، ۵۲، ۶۸، ۷۷ - ۸۰
 ۸۲، ۸۶ - ۱۱۶، ۱۲۵
 آقای شهاب فردوس ۱۴۸
 شیروانی (ملا میرزا): ۹۲ - ۹۸

 حکیم صفای اصفهانی: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۱
 آقا سید صادق طهرانی: ۱۵۵

 حاج شیخ عبدالکریم: ۱۴۱
 عباس مولوی: ۹۱، ۱۰۸
 آقا علی حکیم: ۲۴ - ۲۸، ۶۸، ۶۹، ۷۴، ۷۷، ۸۹
 ۹۰ - ۹۴، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۰ - ۱۳۴
 ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۵
 ملا عبدالله زنودی: ۶۴ - ۶۷، ۷۰، ۷۳ - ۷۶، ۹۰، ۱۱۱
 ۱۴۰، ۱۶۰
 عین القضاة همدانی: ۶۲، ۶۳، ۹۸، ۹۹
 حاج ملا علی کنی: ۱۳۵، ۱۳۶
 شیخ المراقین، شیخ عبدالله طهرانی: ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱
 عبدالعالی کرکی: ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۹
 علی بن هلال جزائری: ۸۲، ۸۴، ۸۵
 عزالدین محمود کاشی: ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۴، ۷۹
 علامه حلی: ۸۲، ۸۴
 شیخ عنایت‌الله گیلانی: ۱۱۶ - ۱۲۰
 میرزا عبدالجواد حکیم: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸
 سید علی صاحب ریاض: ۱۱۰، ۱۱۴
 آخوند ملا علی نوری: ۶۰، ۶۹، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۸۰
 ملا عبدالله حکیم: ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۱
 حاج شیخ عبدالنبی نوری: ۱۳۵، ۱۳۶
 میرزا علی‌اکبر یزدی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰
 میرزا علی محمد باب: ۱۱۳، ۱۱۴

ملا حیدر خوانساری: ۸۶، ۸۷، ۸۹
 آقا حسین خوانساری: ۸۲ - ۹۲، ۹۵ - ۹۹
 ۱۰۰-۱۰۵
 ملا حسن نائینی: ۱۲۶-۱۲۸
 ملا حسن نسبانی: ۱۱۶ - ۱۱۸
 ملا حسین نسبانی: ۱۱۷-۱۲۰
 آقا میرزا حسن کرمانشاهی: ۱۲۸ - ۱۲۷
 حسین بن عبدالصمد: ۸۴ - ۸۷
 آقای حسین نواب: ۱۲۱: ۱۲۲
 شیخ حسین تنکابنی: ۹۴ - ۱۰۶
 آقا میرزا حسن نوری: ۱۰۶ - ۱۱۰، ۱۲۱
 حمزه فناری: ۷۰، ۷۱
 ملا حمزه گیلانی: ۱۲۸، ۱۳۰

 آقا سید رضی لاریجانی: ۱۰۶ - ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۱
 ۱۲۳
 حاج آقا رحیم ارباب: ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۳۵
 ملا رجبعلی تبریزی: ۸۴ - ۱۰۰
 آقا میرزا رفیع‌ای نائینی: ۹۱ - ۱۰۲

 سهیلی خوانساری: ۱۲۱
 سید سمیع خلخالی: ۱۵۵
 ملا شمسای گیلانی: ۸۴ - ۱۰۱
 شارح مسیحی: (شارح قانون): ۶۴
 آقا میرزا شهاب‌الدین نیریزی شیرازی: ۱۲۸-۱۳۰
 شهید اول: ۸۴
 شهید ثانی: ۸۵
 امام اعظم شیخ طوسی: ۸۳، ۸۴
 شهاب‌الدین عارف، صاحب عوارف: ۶۲، ۶۳، ۷۴
 شیخ بهائی: ۸۰ - ۸۶، ۹۰
 شیخ اشراقی (شهاب‌الدین معروف به شیخ مقتول):
 ۱۶ - ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۵۰-۵۵، ۸۵
 ۵۸-۶۰، ۶۲، ۶۶، ۸ - ۷۵، ۷، ۹۰، ۹

۹۱
 محمد بن علی بن بابویه قمی: ۸۳ - ۸۶
 محیی الدین شیخ اکبر: ۲۸، ۳۰، ۳۸، ۴۰، ۴۸، ۵۵، ۶۶، ۶۸، ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۶، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۴۰
 سید محقق داماد: ۲۴، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ - ۴۸، ۵۱، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۶۸، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۶۰
 شیخ محمد حسین اصفهانی: ۲۸، ۲۹، ۸۰، ۸۶
 ملا محمد جعفر لنگرودی: ۲، ۳۴، ۳۶، ۷۸
 شیخ محمد حسن صاحب جواهر: ۵۶، ۶۶
 مجلسی اول: ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰
 مجلسی ثانی: ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰
 امام محمد غزالی: ۵۰، ۵۱، ۶۰، ۷۶، ۷۷، ۷۷، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹
 آقا محمد رضا قمشاهی: ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۰، ۱۰۵، ۱۱۴
 ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۶۰
 مظفر، شیخ محمد رضا (آل مظفر): ۶۶، ۶۷
 ملا محمد حسن فیض: ۹۱ - ۱۰۲
 ملا محمد جعفر آبادی: ۱۴۰، ۱۴۲
 ملا محمد باقر سبزواری (صاحب ذخیره): ۹۰، ۹۱، ۹۸
 آقا میرزا محمد حسن قمی: ۹۲، ۹۹
 حاج سید محمد باقر شفتی: ۱۴۳
 آقا میرزا محمد صادق اصفهانی: ۱۲۴، ۱۳۵
 ملا اولیاء: ۹۵
 آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی: ۱۳۳، ۱۳۴
 سید محمد کاظم بزدی: ۹۴، ۹۵
 آقا سید محمد فشارکی: ۱۳۴، ۱۳۵
 محمد بن محمد اسماعیل فدشکوئی: ۹۴، ۹۵
 آقا سید محمد مجتهد اندرمانی: ۱۳۰
 آقا میرزا محمد حسن نائینی: ۱۳۴، ۱۳۵
 ملا محمد تنگابنی (سر آب): ۹۲
 ملا مسیحای شرازی: ۹۴، ۹۸
 محمد مهدی ابن هدایت الله: ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۱۳۵

میرزا علی محمد اصفهانی (حکیم): ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۴
 آقا علی اصغر همدانی: ۱۲۶ - ۱۲۹
 میرزا عسکری، امام جمعه: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸
 ملا عبدالرزاق لاهیجی: ۹۰ - ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰
 ملا عبدالکریم خوشانی: ۱۴۵
 حاج ملا عبدالکریم سنائی: ۱۴۵
 حاج ملا علی اکبر سیادهنی: ۱۴۵، ۱۴۶

 ملا غلامحسین تبریزی: ۱۳۵، ۱۳۶
 ملا غلامحسین شیخ الاسلام: ۱۴۵

 حاج فاضل طهرانی: ۱۲۸، ۱۲۹
 فارابی: ۱۶ - ۲۲، ۲۴، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۸۹
 فخر رازی: ۴۱ - ۴۸، ۵۰، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱
 حاج فاضل مهدی: ۱۴۵

 قیصری: ۴، ۴، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۲۸، ۳۹، ۴۰
 شیخ قاسم حنفی: ۹۵، ۹۷
 قطب الدین (علامه شیرازی): ۳۹ - ۴۱، ۴۱، ۴۹، ۷۰
 قطب الدین رازی: ۸۴، ۸۸، ۹۰
 میر قوام رازی: ۹۲، ۱۰۳
 میر قوام الدین حکیم: ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳
 قاضی سعیدی: ۹۲ - ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۲

 ملا محمد صادق فوجانی: ۱۴۵
 میر فخرسکی: ۸۵، ۸۷، ۹۰ - ۱۱۲
 آقا سید محمد مشکاة (استاد دانشگاه): ۷۰، ۷۱
 ۸۶، ۹۲
 امام اعظم شیخ مفید: ۸۳ - ۸۶
 محمد بن یعقوب (شیخنا کلینی): ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۱۳۵

- حاج میرزا محمدحسین طباطبائی: ۹۹، ۱۰۰
 آقامیرزا محمود قمی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴
 مرحوم حاج شیخ مهدی امیرکلاهی مازندرانی: ۱۳۴
 ۱۳۵، ۱۳۶
 آقا میرزا محمدحسن چینی: ۱۰۷، ۱۱۰
 ملا محمدجعفر لنگرودی: ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰
 شیخ محمدحزین لاهیجی: ۱۱۹
 ملا میرزا محمد الماسی: ۱۱۹
 ملا محمدتقی برفانی قزوینی: ۱۱۰، ۱۱۱
 آقا شیخ محمدحکیم خراسانی: ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲
 ملا محمد اسماعیل دربکوشکی: ۱۰۷
 امام علامہ شیخ مرتضیٰ انصاری: ۱۳۵، ۱۳۶
 ملا محمدصادق اردستانی: ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱
 ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷
 آقا میرزا محمود آشتیانی: ۱۲۸ - ۱۳۰، ۱۳۴
 آقا میرزا محمدعلی میرزا مظفر: ۱۲۰، ۱۳۱
 آقامیرزا محمدعلی شاہ آبادی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱
 ۱۳۲، ۱۳۳
 آقا میرزا مهدی آشتیانی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۵
 ۱۳۶
 آقا محمد بیدآبادی: ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰
 ملا مصطفیٰ قمشہی: ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۶
 حاج شیخ مهدی امیرکلاهی مازندرانی: ۱۱۰، ۱۱۶
 ۱۱۷
 آقامیرزا محمدحسن آشتیانی: ۱۳۵، ۱۶۱
 آقامیرزا محمدحسن شیرازی: ۱۲۳، ۱۲۷
 حاج ملا ہادی سبزواری: ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴
 ۳۵ - ۴۱، ۴۵، ۵۰، ۶۲، ۶۳، ۹۱، ۹۲
 ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۲۱۸، ۷۷۹، ۷۲۰
 - ۳۳۷، ۱۵۰، ۱۵۷ - ۱۶۰
 آقا شیخ ہادی طہرانی: ۱۳۰، ۱۳۱
 فقیہ اعظم فاضل ہندی ۱۵۰

فہرست اعلام
کتاب شواہد الربوبیہ

- استاد امیری فیروزکوهی: ۶۱
 استاد علامہ حاج میرزا ابوالحسن فزوینی: ۱۴، ۱۵
 افلاطون: ۳۸، ۳۹، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۶۳
 ابونصر (فارابی): ۳۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۲، ۲۴۹
 ۱۷۲، ۲۲۸، ۲۵۷
 افلوطین (شیخ یونانی): ۵۵، ۵۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱
 ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۴۹، ۲۴۸
 ۲۵۰، ۲۵۷
 ارسطو: ۴۱، ۴۲، ۵۵، ۵۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳
 ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۸
 ۲۲۴، ۲۳۳، ۳۳۴
 ابن عربی: ۳۲، ۴۵، ۶۴، ۸۳، ۹۳، ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۴۰
 ۲۵۰، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۱۶
 بہمنیار (صاحب التحصیل): ۹، ۸، ۸۶، ۹۳، ۱۰۱
 بقراط: ۱۵۵، ۱۵۶
 جلال الدین رومی: ۲۲۸، ۲۹۲
 جالینوس: ۹۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۴۵
 خفری: ۴۷، ۴۸
 خطیب رازی: ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۸۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴
 دشتکی سید صدرالدین: ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۳۹، ۴۳
 ۴۴، ۸۸، ۸۹
 محقق دوانی: ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۴۳
 ۴۴، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۷۴، ۱۲۸
 سید شریف: ۴۴، ۴۵
 شارح مسیحی: (سارخ فانوں): ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵
 شیخ اشراق: ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۹، ۸۰، ۸۱، ۹۹، ۱۰۱
 ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۳، ۱۱۸، ۱۹۹
 ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۲۹
 شیخ رئیس: ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۲، ۲۳
 ۳۹، ۵۳، ۵۴، ۶۵، ۷۸، ۸۰، ۸۳، ۸۸، ۹۳، ۱۰۰
 ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۳۵
 ۱۳۶، ۱۶۳، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶
 ۲۱۲، ۲۵۷
 شہرستانی (سارسانی) عبدالکریم: ۲۲۶
 صدر قونیوی: ۲۷۴، ۲۷۵
 طوسی خواجه نصیر الدین: ۱۳، ۱۷، ۲۰، ۵۳، ۹۸، ۱۰۶
 ۱۱۹، ۱۷۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶
 علی بن ابیطالب ع: ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۹۷، ۳۰۵، ۳۳۲
 ملا عبدالرزاق: ۱۷، ۵۳، ۵۴
 حضرت عیسیٰ ع: ۵۵، ۵۸، ۱۴۴، ۱۴۵
 فرفوربوس: ۳۹
 قطب الدین رازی: ۴۴، ۷۲، ۷۳
 قطب الدین شیرازی: ۴۴، ۴۸، ۷۸، ۱۷۰، ۱۹۲، ۲۳۸
 ۲۳۹
 فیصری: ۲۰، ۴۰، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۲۷۴، ۳۷۵
 لاهوتی (حسن): ۳۳۶
 ملا محمد جعفر لنگرودی: ۷۰
 استاد علامہ آقامیرزا مهدی آشتیانی: ۱۵۳، ۱۵۴
 میر داماد: ۲، ۳۹، ۷۴، ۷۵
 هرمس: ۱۵۶



مآخذ متن و تعلیقات

نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
انولوجیا	شیخ یونانی	طهران
انولوجیا	افلاطن	
اسفار اربعه	ملاصدرای شیرازی	طهران
احیاء العلوم	غزالی	قاہرہ
اسرار الایات	ملاصدرای شیرازی	طهران
اسفار اربعه	آقامیرزا حسن نوری	طهران
اسفار اربعه	آقا محمد رضا قمشہی	طهران
انسان کامل	عبدالکریم جیلی	قاہرہ
اشعۃ اللمعات	جامی	طهران
اشارات	ابوعلی سینا	قاہرہ
اصول کافی	شیخنا کلینی نسخه خطی و جاہی	طهران
الانجیل		
اخوان الصفا	ع	قاہرہ
انوار جلیہ	آخوند ملاعبدالله زنوزی	خطی
بحار الانوار	علامہ مجلسی	طهران
بدایع الحکم	آقا علی حکیم	طهران
تجربہ الاعتقاد	خواجہ نصیرالدین طوسی	طهران
تفسیر قرآن	ملاصدرای شیرازی	طهران
تاویلات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
کتاب التورات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
تفسیر سورہ حمد	صدرالدین قونیوی	حیدرآباد دکن
تمہیدات	عین القضاة	طهران (انتشارات دانشگاه)
تذکرۃ الاولیاء	شیخ عطار	طهران
التعرف	کلابادی	قاہرہ
تعلیقات بر شفا	ملاصدرای شیرازی	طهران
التعلیقات	ابن سینا	خطی

حطی و حاب طهران	سیحنا الصدوق	کتاب التوحید
طهران	ملا صدراى شیرازی	تعلیقات بر حکمه الاشراق
طهران	الاسناد آقامیرزا هاشم رشتی	تعلیقات بر شرح مفتاح
حطی	الاسناد آقامیرزا هاشم رشتی	تعلیقات بر فصوص
قاهره	الاسناد ابوالعلاء عسفی	تعلیقات بر فصوص محیی الدین
حطی	علامه دوانی	تعلیقات بر تجرید (قدیم و جدید واجد)
حطی	صدرالمحققین دشتی	تعلیقات بر تجرید
حطی	علامه حمزی	تعلیقات بر تجرید
حطی	غیاث الدین منصور	تعلیقات بر تجرید
حطی	فخرالدین سماکی	تعلیقات بر تجرید
قاهره	امام فخر	تفسیر الکبیر
حطی	میر داماد	جذوات
طهران	قبض	حقایق
طرا	ابن سینا	حکمه المشرقیه
السیوی ایران و فرانس	شیخ معتول	حکمه الاشراق
حطی	قاسی سعید	حقیقه الصلوه
طهران	سنائی	دیوان اشعار
طهران، مبرحانی	مولانا حلال الدین	دیوان اشعار
طهران	ملا صدراى شیرازی	رسائل فلسفی
	فیاغورث	رساله الذهبیه
طهران	ابن سینا	رساله النیروزیه
قاهره	ابوالعالم قسیری	رساله القشریه
قاهره	ابن سینا	رساله الاضحویه
	نرالی	رساله المضمون بها
طهران	عبر العصاب	زبدۃ الحقایق
	عبدالرزاق کاسی، سعید الدین نعمانی، طهران	شرح منازل السائرین
سها	ابن سینا	شرح نهج البلاغه
طهران	لاهیجی	شوارق
طهران	سرورازی	شرح اسماء
طهران	لاهیجی	شرح گلشن راز

شرح قصوص

شرح تعرف

شرح هدایه

شرح منظومه

شرح اشارات

شفا

شرح حکمت الاشراق

شرح تائیه ابن فارض

شرح اصول کافی

شرح کلیات القانون

شرح تجرید

شرح هیاکل

شرح تجرید

شرح تجرید

طیماوس

العوارف والمعارف

العرشیه

فانن

فتوحات مکیه

فوة القلوب

قاموس اللغة

قبسات

گوهر مراد

مبدء و معاد

مبدء و معاد

مفاتیح الغیب

معانی الاخبار

کتاب النجاة

لمعات الهیه

- قیصری، فرغانی، جامی، عبدالرزاق کاشی، فونبوی
 مستعلی بخاری
 حیدرآباد
 ملاصدرای شیرازی
 طهران
 سبزواری
 طهران
 امام علامه خواجه نصیرالدین طوسی
 طهران، قاهره
 شیخ رئیس
 طهران، قاهره
 علامه شیرازی
 طهران
 عزالدین محمود کاشی
 طهران
 ملاصدرای شیرازی
 طهران
 علامه شیرازی
 طهران، تبریز
 فاضل قوشچی
 طهران
 علامه دوانی
 طهران
 علامه حلی
 طهران
 سمس الدین اصفهانی
 طهران
 افلاطون
 سهروردی
 طهران
 ملاصدرای شیرازی
 طهران
 افلاطون
 قاهره
 محیی الدین
 قاهره
 لایطالب المکی
 قاهره
 فیروز آبادی
 طهران
 میر داماد
 طهران
 لامعجی
 ملاصدرای شیرازی
 طهران
 شیخ رئیس
 قاهره
 ملاصدرای شیرازی
 طهران
 ابن بابویه قمی
 طهران
 ابن سینا
 قاهره
 ملاعبده زنوزی
 خطی

al-Shawâhid al-rubûbiyah

(*DIVINE WITNESSES*)

by

Şadr al-dîn Shîrâzî
(*Mullâ Şadrâ*)

With the Complete Glosses of
Hâjjî Mullâ Hâdî Sabziwârî

Edited with Introduction and Notes

by

Seyyed Jalâl al - Dîn Âshtiyânî

Professor of the Faculty of Theology



Meshed University Press