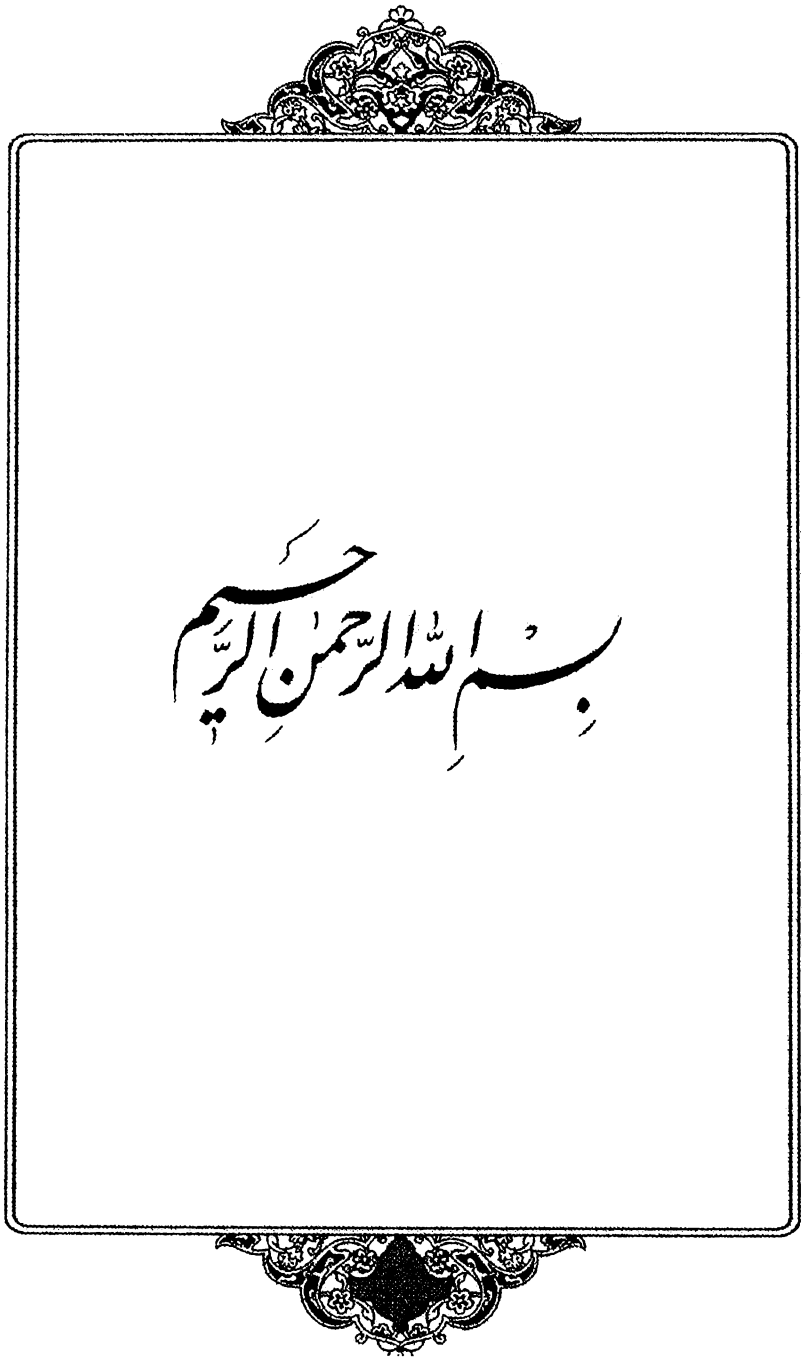
ابن مسكويه

الفوز الأصغر



صححه و علّق عليه

الأستاذ مجيد دستيارى


بسم الله الرحمن الرحيم

الفوز الأصغر

تاليف:

الشيخ الإمام أبي على أحمد ابن مسكويه

ابن مسکویه، احمد بن محمد، ـ ۴۲۱ ق.
الفور الاصْغر/ تألیف أبی علی احمد ابن مسکویه؛ تحقیق و تصحیح و تعلیقات مجید دستیاری. ـ قم: آیت اشراق، ۱۳۸۸.
۱۸۸ ص.
ISBN: 978-600-90508-6-4
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه بصورت زیرنویس.
نمایه.
۱. اخلاق اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. فلسفه اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. دستیاری، مجید، محقق. ب. عنوان.
۹ ف ۲ الف / BP ۲۴۷/۳۵ ۲۹۷/۶۱
۱۳۸۸

آیت اشراق
قم، خیابان ارم، پاساژ قدس، شماره ۸۶
تلفن: ۷۷۴۴۶۵۰ ـ ۰۲۵۱
فقط پیام کوتاه: ۰۹۳۷۳۹۷۱۹۵۴
www.eshraqco.com

الفوز الأصغر

أبی علی احمد ابن مسکویه

تصحیح و تحقیق و تعلیقه

مجید دستیاری

*چاپ: طه (ص) * لیتوگرافی: جوادالائمه (ع) *شمارگان: دو هزار جلد *نوبت چاپ: اول، ۱۳۸۸
طراحی جلد: موسوی ۷۷۲۷۳۹۳ شابک: ۴ ـ ۶ ـ ۹۰۵۰۸ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
قیمت: ۳۶۵۰۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحيم

خلق الله البشر على غريزة الاستطلاع و البحث و النيل الى الواقع و هذه الغريزه غير مختصةٍ بطائفة دون اخرىٰ و ذلك لان الرشد فى تحصيل العلم و لا يحصل الاّ بالباعث القوى و الله تعالىٰ جَعَل هذا الباعث فى حقيقه الانسان و اَنت ترىٰ الانسان من بدو خلقه الى يومنا هذا تسعىٰ فى هذا المجال و كل يوم انكشفت له حقيقة من حقايق العالم. و من اهمّ المسائل التى يريد الانسان العلمَ به، التعرف على مبدأ العالم و صفاته و كيفية خلق العالم منه و التعرف على حقيقة الانسان و مآله و كل قوم من الفرس و الهند و اليونانى و غيرهم جدّوا جهدهم فى هذا المجال و بلغوا ما بلغوا و من جانب آخر خالق البشر ارسل اليه رسلاً معصومين مبشرين و منذرين و هذه الرسل بيّنوا له معالم دينهم فى مجالى العقيده و العمل فالمنّه لله تعالىٰ اذ جعل للبشر من صميم ذاته و خارج وجوده كل ما يحتاج اليه فى مقصده و منتهاه و هذا موسى بن جعفر سلام الله عليهما يقول: اِنّ لله على الناس حجّتين حجة ظاهرة و حجة باطنه فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمّه و امّا الباطنه فالعقول (اصول الكافى، ج ١، ص ١۶)

و الانبياء دعوا الناس الى التعقل و التفكر فى دعوتهم و ما انزل اليهم من ربّهم و تَصدّوا لتعليم الناس بالحكمة و الموعظة و الجدال الاحسن و زيّنوا امر الحكمة عند الناس، قال الله تبارک و تعالىٰ:

يؤتى الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فَقَدْ اُوتى خيراً كثيراً و ما يَذَّكّر الاّ اولوا

الالباب (بقره ۲۶۹)

و اخذ الحكمة لمّا كان امراً مطلوباً جدّاً اَمَر مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام باخذها و لو من المنافق قال عليه السلام:

الحكمة ضالّه كل مؤمن فخذوها و لو من افواه المنافقين (تصنيف غررالحكم و درر الكلم، ص ۵۸)

و قال عليه السلام:

خذ الحكمة مِمّن اتاک بها و انظر الى ما قال و لا تنظر الى مَن قال (المصدر)

و من الناس من اشتغل بالتعلم و التعليم و التفكر فى خلق الله و سُمّى فيلسوفاً و حكيماً فبعضهم مؤمنون و بعضهم ملحدون، حتى وصل النوبة الى الاسلام و المسلمين فبعد مضى مدةٍ من ظهور الاسلام اشتغل بعضهم بالترجمة من كتب اليونانيين غير انهم ذوواثروة عظيمة اعنى الكتاب العزيز وكلمات الرسول و ابن عمّه و وصيّه اميرالمؤمنين و اولاده المعصومين و هما مملوان من المعارف التوحيدى الحقّه و من هذه المرحلة وردت الحكمة فى مرحلة جديدةٍ من الرشد و النمو و الحكماء من المسلمين فازوا بمرتبةٍ من العلم التى لم يفز به من كان من قبلهم اعنى انّهم استفادوا من العقل و الوحى و انتفعوا منهما و لم يجعلوا بينهما حائلاً و لم يَروا بينهما تضاداً و حاشا اَن يكون كذلك مع انّ العقل و الوحى من منبع واحد و لذا نرى الحكيم المتأله صدرالدين محمّد الشيرازى يقول فى الاسفار الاربعة:

و حاشى الشريعة الحقّه الالهيه البيضاء اَن تكون احكامها مصادمةً للمعارف اليقينيه الضرورية و تبّاً لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنه. (الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۰۳)

و مع ذلك كله وقعت الحكمة منفورةً لبعض المؤمنين حيث يرون اَنّ ماجاءت به الحكمة اليونانيه و زادت بسطة فى دولة الاسلام مخالفةً للشريعة الحقّه و وقع بينهم

و بين الحكما نقاراً و امتد هذا النقار الى يومنا هذا و وقعت وقايع عدم ذكرها اولىٰ فانا لله و انّا اليه راجعون

و حيث وقعت بعض الابهامات فى اذهان المشتغلين بالعلم لتعلّم الحكمة نذكر اهمّها و نجيب منها بعون الله تعالىٰ:

۱- انا نرى الحكماء يختلفون فى كثير من المباحث فكيف اعتمدنا على هذا الطريق؟

والجواب: منشاء الاختلاف فى العلم هو الانسان لا الحكمة و لا اى علم آخر لان الاختلاف موجود فى جميع العلوم و ليعلم ان الخطا للسالك لا فى العلم و لم يتكفل و لم يضمن احدٌ ان الحكيم و الاصولى و الاديب لا يخطا و خطاء الفرد غير خطاء العلم و طريق كسبه.

قالوا: إنّا نأخذ بالكتاب و السنه و هما معصومان من الخطاء

قلنا: مرَّ انّ منشاء الاختلاف هو الانسان لا العلم و المعصوم عليه السلام معصوم فى اخذ الوحى و ابلاغه و لكنّا لسنا بمعصومين فى اخذ العلوم منهم و لذا تجد الاختلاف بين الفقهاء و المفسرين الذين اخذوا علومهم من الائمه عليهم السلام. عَلىٰ من اين ايقنتم بان الكتاب و السنه معصومان؟ هل هذا بديهى ام نظرى؟ انّا لان نعتقد بعصمة الكتاب و السنه يجب ابتداء نعلم بان الله تبارک و تعالىٰ. موجود ثم اثبات صفاته و ارساله الانبياء ثم اثبات نبوة نبينا و عصمته ثم اثبات امامة ائمتنا و عصمتهم هل كل هذا بديهى؟ فالعقل حجةٌ و طريق العقلى لا بدّ منه.

قالوا: الحكمة وردت من اليونان و بنوالعباس شيّدوا امرها و مقصدهم التعارض مع الائمه و نصب عَلَم فى مقابلهم فالحكمة ليست من الاسلام و لا من الائمة عليهم السلام و نحن فى غنى عنها مع وجود البحار الزاخرة من علوم اهل البيت عليهم السلام.

قلنا: اللعين شمربن ذى الجوشن قتل سيدنا الحسين عليه السلام بالسيف أتحرمون السيف؟

و كم من العلوم و الاشياء وقعت فى يدالاشقياء و انتفعوا منها فى مقاصدهم الدنيويه فما ذنب العلم و الاشياء!؟

قالوا: نحن نرى كلمات الحكماء و الفلاسفه خالفت كتاب الله و السنه و بعضهم يقول بكلمات ينفر منه المؤمنون و لو كانت الحكمة حقاً لم تكن مخالفه للكتاب و السنه؟

ثم انّهم لم يكتفوا بذلك بل يأخذون بالتأويل فى آيات الله و حملوا الكتاب على مقاصدهم و هذا اشنع من الاول؟

قلنا: مرّ منّا ان الكتاب و السنه معصومان و لكن المراجعين بهما ليسوا بمعصومين و يمكن اَن يسئل من اين علمتم قولكم حق و قولهم باطل؟

اِن قيل: نحن ناخذ بظواهر الكتاب و السنه و هما بلسان عربى مبين

قلنا: كل ما خالف ظاهر الكتاب العزيز و السنه فهو باطل بحكم العقل و الظاهر حجة قطعاً و لكن الكلام كل الكلام فى تشخيص الظاهر، فانّ كما تحميل العقايد على القرآن و السنه خطاء تحميل المرتكزات الذهنيه و العرفيه على القرآن ايضاً خطا عظيم.

نذكر مثالاً: قال الله تبارک و تعالىٰ

و انزلنا الحديد فيه بأس شديد (الحديد ٢٥)

و اِن من شى الا عندنا خزائنه و ما ننزله الاّ بقدرٍ معلوم (الحجر ٢١)

و بالنظر الى الآيتين و جدنا

١- الحديد انزل و الا نزال من الفوق

٢- لكل شى خزائن (لا خزينه) و هذه الخزائن عند الله

۳-کما ان هذا الشی الذی فی منظرنا حدید ما فی تلک الخزائن ایضا حدید و هو قطعاً غیر ما عندنا

۴-کل شی هکذا حدیداً کان او عظاماً

فاذا رأینا فی القرآن الکریم

و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم (۷۸) قل یحییها الذی انشاها اوّل مرّة و هو بکل خلقٍ علیم ۷۹ (یس ۷۹ و ۷۸)

واصرّ احدٌ علی انّ هذه العظام بعینها و فی هذه الهیئة المادیّه تحشر یوم القیامة و العرف و العرب یطلق العظام علی هذا الشی بعینها فهو حمل مرتکزات الذهنیه علی القرآن الکریم اذ هذه العظام لها خزائن عند الله و یحمل علیها لفظ العظام و لها غیر ما عندنا من الخصوصیات و یمکن اَن یکون المحشور عند الله علی غیر هذه الخصوصیات عندنا و هی عظام.

ثمّ اذا بحث الحکیم عن احکام الوجود و قال الوجود له اطوار و الذهنی منه عین الخارجی ماهیةً و غیره فی الآثار وصل الی ما قاله الکتاب العزیز و وجد ما قاله منطبقاً علی ما فی هذه الآیه و هذا لیس بغریب اذا قال مولانا علی بن الحسین سلام الله علیهما:

عن عاصم بن حمید قال: قال سئل علی بن الحسین علیه السلام عن التوحید فقال: اِن الله عزوجل علم اَنّه یکون فی آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل الله تعالیٰ قل هو الله احد و الایات من سورة الحدید الی قوله «و هو علیم بذات الصدور» فمن رام و راء ذلک فقد هلک. (اصول الکافی، ج ۱، ص ۹۱، باب النسبه، ح ۳)

اِن قیل: انکم قلتم بعدم عصمتنا فی اخذ العلوم من المعصومین علیهم السلام و علی هذا فما فائدة المعصوم و نصبه من الله تبارک و تعالیٰ و الامر بالرجوع الیه؟

قلنا: المعصومون علیهم السلام خزان علم الله و الرجوع الیهم رجوع الی معدن

العلم الذى لا خطاء فيه و الناس انتفعوا منهم فى كثير من الموارد و لكن الذى قلته غير ذلك.

توضيح ذلك: المستشكل قال فى الرجوع الى العقل البشرى و الحكمة البشريه احتمال الخطاء فعلينا بالرجوع الى المعصوم لكى نعصم من الخطاء و انا اقول هذا الاحتمال غير مدفوع فى الرجوع الى المعصوم ايضاً بما قدمناه سابقاً لان العامل الاساسى لالخطاء نفوسنا و اوهامنا و هذا العامل موجود مَعَنا حتى فى الرجوع الى المعصوم و لم يدَّع احدٌ نحن معصومون فى اخذ المعارف منهم و على اى حال اِن الانسان اذا رجع الى عقله اوالى المعصوم و رعى الجوانب و الضوابط كلّها لم يخطا و لكن فى بعض الموارد لم يرع الضوابط فوقع فى الخطاء و هذا مشترک بين الرجوع الى العقل اوالى المعصوم.

على انا بعد الرجوع الى المعصوم ايضا نحتاج الى التعقل و السعى الفكرى و الفلسفى لفهم كلامهم و ليس فى قوة كل فرد اَن يصل الى فهم كلامهم.

مؤلف الكتاب:

هو الحكيم ابو على محمّد بن على الخازن الرازى الاصبهانى تولد فى سنه ۳۳۰ او ۳۴۵ هـ ق و توفى فى ۴۲۱ (هـ ق) فى اصفهان و دفن بها.

كان رحمه الله معاصراً للشيخ الرئيس ابى على سينا (ره) وله مؤلفات متعدده و من اهمها

«الفوز الاصغر» الذى بين يدى قارى الكريم

«تهذيب الاخلاق» الذى طبع مراراً فى بيروت و ايران

«تجارب الامم»

«نديم الفريد»

و حيث جاءت ترجمته فى مقدمه «تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق» اكتفى بهذا المقدار و على القارى الكريم بمراجعته اليه.

عملنا فی الکتاب

و جدنا لهذا الکتاب ثلاث نسخ

۱- نسخة فی (کتابخانه مسجد اعظم) بقم المقدسه و کاتبه «عبدالله» و کتب فی سنه ۱۰۸۴ هـ ق

۲- نسخه اخری فی (کتابخانه مسجد اعظم) ایضاً و لم یکتب فی آخره اسم الکاتب و سنة کتابته

۳- نسخة فی (کتابخانه آیة الله العظمی مرعشی نجفی (ره) بقم المقدسه و لم یکتب فی آخره اسم الکاتب و سنة کتابته

و النسخة التی اعتمدنا علیه هی النسخة الاولی و قابلنا هذه النسخه مع النسختین الاخریین لکی یستخرج الکتاب باصح وجهٍ و لم نجد کثیر اختلافٍ بین النسخ الثلاثة غیرانّ النسخة الاولی کتبت بخط جمیل یسهل الرجوع الیه.

و الکتاب طبع فی سابق الایام بمصر و بیروت و لم یعمل فیه بشی یذکر و حیث قام بطبعه السید میر تاج الدینی ایده الله تعالیٰ و سئلنی ان اصححه و اعلق علیه و اعاننی الله علی ذلك فله الحمد و الشکر و المنّه لما اعطانی من التوفیق فقمت بعون الله تعالی بتصحیحه و اضافة تعالیق یفید القاری الکریم و ذکر المصادر للاحادیث الوارد فی الکتاب و اضافة عناوین بین المعقوفتین یعین المراجعین فی الوصول الی المطالب.

ولله الحمد اولاً و آخراً و صلی الله علی سیدنا محمّد و علی ابن عمه علی امیرالمؤمنین و آله المعصومین.

بسم الله الرحمن الرحیم

اثری که هم اکنون در پیشگاه اهل فضل و کمال قرار دارد کتاب «الفوز الاصغر» تألیف ابی علی احمدبن محمّدبن یعقوب الرازی معروف به ابن مسکویه «رحمه‌الله» می‌باشد که در آن پیرامون اساسی‌ترین موضوعات قابل توجه بشر یعنی مبدأشناسی، انسان‌شناسی، راه‌شناسی و راهنماشناسی به اختصار مطالبی آمده است.

مؤلف، کتاب را در سه مسئله، و هر مسئله را مشتمل بر ده فصل قرار داده است که مجموعاً سی فصل می‌شود. ایشان بدون ذکر مقدمه و مستقیم به عناوین اصلی کتاب می‌پردازد و چنانکه در آخر کتاب تذکر می‌دهند بنابر اختصار بوده و وعده تألیف کتابی با شرح و بسط بیشتر در مسائل مهم را می‌دهند و آن را «الفوز الاکبر» می‌نامند. این کتاب با این نام در حال حاضر موجود نمی‌باشد، هر چند که بعضی احتمال داده‌اند «الفوز الاکبر» همان تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق باشد کتاب بر اساس دیدگاه حکیمان اسلامی در قرن چهارم و پنجم هجری قمری تألیف شده است. حکیمان معروف این دو قرن، جناب فارابی و ابوریحان بیرونی و شیخ الرئیس ابوعلی سینا می‌باشند که فلسفه مشایی در آنان غلبه دارد. مؤلف کتاب همچنین در این اثر از فلاسفه بزرگ یونان نظیر افلاطون، ارسطو و فرفوریوس

مطالبی را نقل می‌کند که حکایت از طرز فکر این حکیم بزرگ می‌باشد.

هم اینک به جهت آشنایی اجمالی با مطالب کتاب مروری گذرا بر فصول سی‌گانه آن خواهیم داشت.

مسئله اولی

مسئله اولی در باب معرفت اجمالی خداوند متعال یعنی مبدأشناسی می‌باشد.

فصل اول

در این فصل، ابن مسکویه به پنج مطلب پرداخته است. در ابتدا بیان می‌دارد که خداشناسی از امور سهل و ممتنع است. سهل است، چون خداوند متعال ظاهرترین اشیاء است، و ممتنع است، چون ما انسانها در دورترین نقطه از خلقت، نسبت به خداوند متعال قرار داریم، راه چاره را در شروع کردن آموزش، از طبیعیات و سپس مراحل بعدی می‌داند.

ایشان ابزار شناخت را حس و عقل دانسته و عقل را مبتلا به اوهام برخواسته از ادراکات حسی، و راه خلاصی از این اوهام را مطالعه مداوم در معقولات و ریاضات علمی می‌داند. فیلسوف از دیدگاه ایشان کسی است که، مراتب را به ترتیب طی کرده، و به آخرین مرحله که همانا الهیات بالمعنی الاخص باشد، رسیده است.

فصل دوم

در این فصل، جمیع حکما را مؤمن به خداوند متعال می‌داند، و گروه اندک منکرین را از زمره کسانی می‌شمرد که راه را به طور صحیح طی نکرده‌اند، و در مرحله طبیعت باقی مانده‌اند، از دیدگاه ایشان انبیاء اطباء روحانی مردم هستند و

علت اختلاف مردم بعد از انبیاء تأویلات بی‌اساس و دخالتهای نابجای مردم در تعلیمات انبیاء می‌باشد.

فصل سوم و فصل چهارم

در فصل سوم، مقدمه اثبات صانع را پی ریزی می‌کند و از راه حرکت که به نظر ایشان بهترین راه برای اثبات صانع است، به اثبات وجود خداوند متعال می‌پردازد. و از دو راه، یکی علت فاعلی حرکت و دیگر علت غایی حرکت، به اثبات صانع تعالی می‌پردازد و از عدم حرکت در صانع، بر عدم جرمیت و سپس وجوب وجود و ازلیت او می‌رسد. دلیل‌شان بر انتخاب این راه، آن است که اجسام در طبیعت نزدیکترین موجودات به ما هستند (و شناخت ما به آنها آسانتر است).

فصل پنجم

این فصل، بنابر بیان جناب ابن مسکویه، بر گرفته از حکیم نوافلاطونی، یعنی فرفوریوس می‌باشد. و در آن به وحدت صانع و عدم ترکیب آن می‌پردازد؛ چراکه ترکیب را نشانه احتیاج می‌داند و سپس به قانون الواحد تذکری داده و به چگونگی پیدایش کثرت در عالم می‌رسد. به نظر ایشان اولین فعل خداوند متعال، باید شی واحد باشد و بقیه موجودات، بعضی از بعض دیگر متولد شده باشند. وی عامل کثرت را یکی از این چهار امر می‌داند ۱- وجود اجزاء و قوای مختلف در فاعل ۲- کثرت مواد و قابل‌ها ۳- انجام فعل توسط آلات ۴- افعال کثیره از فاعل واحد به توسط وسائط. سپس با مردود دانستن سه فرض اول، فرض چهارم را قبول می‌نماید.

فصل ششم

این فصل، به یک صفت سلبی خداوند متعال، یعنی جسم نبودن اختصاص دارد ایشان، با استفاده از مطالبی که آن را سابقاً اثبات کرده‌اند، یعنی متحرک نبودن محرک اول و متحرک بودن هر جسم به اثبات جسم نبودن محرک اول، می‌پردازد.

فصل هفتم

در این فصل، به دو امر می‌پردازد: اول بیان یک صفت ثبوتی که ازلیت است و دوّم عجز انسان در شناسایی دقیق خداوند متعال. ازلیت را، از راه وجوب وجود و عدم تحرک محرک اول ثابت می‌کند و در مطلب دوّم، شبیه نداشتن خداوند متعال و قصور الفاظ بشری را، دلیل بر عدم درک دقیق می‌داند و توصیه به استفاده توقیفی از الفاظ می‌کند.

فصل هشتم

در این فصل، به اثبات نظریه‌ای که در باب معرفت خداوند مطرح است یعنی شناخت از طریق صفات سلبی پرداخته و دو دلیل اقامه کرده‌اند.

۱ - خداوند متعال بسیط است و فاقد جنس و فصل بوده و خود، علت اول خلق عالم است، پس نمی‌توان به صورت قضیه موجبه محمولی را بر خداوند متعال حمل کرد و فقط از طریق سلب می‌شود به او اشاره کرد (برای مثال گفته می‌شود خداوند، جاهل نیست.)

۲ - از آنجا که الفاظ وضع شده توسط بشر، برای معانی مفهوم او بوده و خداوند متعال غیر از همه موجودات است، پس الفاظ موضوعه توسط بشر نمی‌تواند معرف خداوند متعال باشد.

فصل نهم

در این فصل، به پنج مطلب اشاره رفته است

۱- خداوند متعال، خالق مستقیم عقل اول است

۲- عقل اول، همان عقل فعال می‌باشد بر خلاف نظریه دیگر که عقل عاشر را عقل فعال می‌داند.

۳- فیض خداوند متعال، دائمی و ازلی و ابدی است.

۴- عقل، خالق نفس است و نفس، در تکامل نیاز به جسم دارد.

۵- مرکبات، بعد از وجود نیز، به خداوند متعال احتیاج دارند به دلیل حرکت دائمی و نیاز حرکت به محرک.

فصل دهم

در این فصل، به این نکته می‌پردازند که، موجودات متکونه لازم نیست که دائماً از موجودات دیگر متولد شوند، بلکه می‌شود که موجودی به صورت ابداعی و بدون نیاز به ماده قبلی خلق شود. این مطلب را، از طریق توارد صور متبادله بر هیولی واحد، که هر کدام از صور از عدم موجود می‌شوند ثابت می‌کند.

مسأله دوم

فصل اول

در این فصل، در صدد اثبات وجود نفس می‌باشد و از سه طریق مطلوب خود را ثابت می‌کند:

۱- اجسام، فقط صورت واحد را می‌پذیرند و تحمل پذیرش دو صورت همزمان را ندارند و حال آنکه آدمی، توان پذیرش صور گوناگون را دارد و از اینجا معلوم می‌شود که حقیقت انسان، جسم نیست.

۲- وجه تمایز انسان از بهائم، به بدن یا خطوط و نقوش نیست؛ چرا که وقتی گفته می‌شود فلان شخص، انسان‌تر از فلانی است، منظور تزاید در وزن نیست، پس انسانیت به بدن او نیست و حقیقت دیگری غیر از بدن، وجود دارد که قابل تزاید و تناقص است.

۳- اعضا بدن، هر کدام ابزار برای کاری هستند (مانند چشم که وسیله قوه باصره برای دیدن می‌باشد) پس باید به کار گیرنده این ابزار، موجودی غیر از خود این ابزارها باشد؛ در نتیجه غیر از جسم، حقیقت دیگری وجود دارد که مستعمِل این ابزارها می‌باشد.

فصل دوم

در این فصل، پیرامون ادراکات نفس و تنوع آنها بحث می‌کند و توانایی نفس، در ادراک بسائط و مرکبات و تحلیل مرکبات و ترکیب بسائط را بیان کرده و فصل را با طرح یک سؤال به پایان می‌برد و آن سؤال عبارت است از این که: آیا نفس، با قوه واحده این امور را انجام می‌دهد یا با قوای متعدد؟ و اگر با قوه واحده همه این ادراکات را انجام می‌دهد چگونه بر این تنوع ادراکی، توانایی دارد؟

فصل سوم

از مباحث مهم دیگر در بحث نفس، آن است که آیا نفس، غیر از قوا می‌باشد یا همان قواست؟ بدیهی است که نفس، دارای ادراکاتی می‌باشد و این ادراکات از تنوع برخوردار است گاهی کلیات را درک می‌کند و گاه امور جزئی را، سه نظریه از سوی حکما در این مسئله عنوان شده است:

۱- نظریه ارسطو، که جمهور مشاء به آن اعتقاد دارند که نفس، حقیقتی بسیط است و مدرِک کلیات است بدون واسطه و مدرک جزئیات است بواسطه قوا و قوا نیز خود، معلول نفس می‌باشند.

۲- نظریه بعضی از حکما که معتقدند؛ کلیات را نفس درک می‌کند و جزئیات را قوا و قوا نیز، مستقل از نفس هستند.

۳- نظریه سوم، از مرحوم آخند، ملاصدرا، که نفس، مدرِک همه ادراکات کلی و جزیی است. بدون واسطه؛ چرا که نفس، حقیقت واحده بسیطه‌ای است که در عین بساطت، همه قواست یعنی نفس در مرتبه حس، ادراک حسی و در مرتبه خیال، ادراک خیالی و در مرتبه عقل، ادراک عقلی دارد یعنی نفس، در وحدت خود، همه قواست و در عین حال، هیچیک از قوا نمی‌باشد. این نظریه در این کتاب مطرح نشده است.

فصل چهارم

در این فصل، به جهات اشتراک، و افتراق بین عقل و حس، از جهت ادراک می‌پردازد؛ جهات اشتراک را در انفعال هر دو از مدرکات (به فتح راء) و استکمال و خروج از قوه به فعل - می‌داند. و جهت افتراق را، در قوت عقل و ضعف حس در ادراک‌های متعدد، جستجو می‌کند.

فصل پنجم و ششم

از مسائل مهم دیگر در مورد نفس، بقاء آن بعد از مرگ می‌باشد که رکن اصلی اعتقاد به معاد بوده، و اثبات تجرد نفس، خود، برای این مهم کافی است. در فصل پنجم، با استفاده از لغت عرب و تشریح کلمه موت، بقاء نفس را مطرح می‌کند و در فصل ششم، به دلایل جناب افلاطون در بقاء نفس، می‌پردازد. افلاطون، سه دلیل برای بقاء نفس آورده است:

۱- نفس، همواره عامل حیات هر موجود زنده است و هر چه که همواره حیات می‌دهد، خود، ذاتاً حی است و آنچه که ذاتاً حی است نابودی در او راه ندارد.

۲- هر آنچه که فاسد شدنی است، به دلیل نقصان وجودی اوست و نقصان وجودی، به دلیل وجود هیولی است که محض قوه بوده و مقترن به عدم است و از آنجا که، نفس، صورت بدن می‌باشد نه هیولی است، و نه هیولانی، پس نفس، وجود است و منبع خیر و هر آنچه که وجود است، فاسد نشدنی است.

۳- برهان سوم افلاطون که تمامی فصل هفتم را به خود اختصاص داده است، از طریق حرکت ذاتی نفس می‌باشد، منظور افلاطون از حرکت نفس، حرکت متداول در فلسفه نیست، بلکه حرکتی است که او نام «رویّه» را بر او می‌گذارد. نفس، یا به سوی عقل حرکت می‌کند و استکمال پیدا می‌کند یا به طرف طبیعت سیر می‌کند و عامل حیات طبیعت می‌شود و این حرکت،ذاتی‌نفس‌است.

فصل هفتم

در این فصل، به ماهیت نفس پرداخته، و نکته جالبی پیرامون نفس بیان می‌کند بدون آنکه مبانی آن را در دست داشته باشد. آن نکته جالب، حرکت جوهری نفس است. از آنجا که فلاسفه، تا قبل از مرحوم آخوند ملاصدرا، فقط قائل به حرکت در چهار مقوله عرضی بودند و حرکت در جوهر را انکار می‌نمودند، امکان تفوه به حرکت جوهری برای ایشان نبود و از طرفی، حرکت نفس را در هیچکدام از این چهار مقوله نمی‌یافتند به همین جهت از آن تعبیر بـه حـرکت ذاتـی نـفس می‌نمایند.

ابن مسکویه برای نفس، دو نسبت در نظر می‌گیرد: اول نسبت نفس به بدن، و دوّم، نسبت نفس به خود. از جهت اول، نفس، محیی بدن است و از جهت دوّم، حرکت ذاتی نفس، حاصل می‌شود این حرکت دو شعبه دارد: یک شـعبه آن بـه طرف عقل خواهد بود (که از آن، به اتحاد با عقل فعال، تعبیر می‌شود) و شعبه دیگر آن به طرف بدن است. از آنجا که بدن، دارای قوه می‌باشد و نفس، بـرای حرکت خود نیاز به بدن دارد پس باید با بدن ترکیب پیدا کرده تا امکان حرکت ذاتی برای آن مهیا شود.

از نظر مؤلف، تصور حقیقتی به نام نفس که از طرفی دارای حرکت ذاتی بوده، و از طرفی به علت تجرد در ظرف زمان و مکان نمی‌گنجد، نیاز به تدرب علمی و صفای باطنی دارد علاوه بر آنکه حرکت غیر متعارف (که همان حرکت جوهری بوده و شبیه هیچکدام از حرکات نیست) خود، عویصه‌ای است. در انتهای این فصل، مؤلف، حرکت ذاتی نفس را (در جهت استکمال آن) به طـرف عـقل، و صیرورت آن به صورت عقل می‌داند و اما عقل، فاقد حرکت است و تکامل در آن معنا ندارد.

فصل هشتم

بعد از اثبات بقاء نفس، به سعادت و شقاوت، و عوامل آن دو پـرداختـه، و حرکت نفس به سوی عقل را، عامل سعادت و به سوی طبیعت را عامل شقاوت می‌داند. ابن مسکویه، اعتقادی به انزوا ندارد و انسان را مدنی بالطبع دانسـته و انزوا را، نوعی ظلم در حق دیگران می‌داند؛ چرا که از خدمات آنها بهره می‌برد ولی خدمت رسانی نمی‌کند.

فصل نهم

این فصل، در بیان راه تحصیل سعادت و ایجاد انگیزه در افراد بشر می‌باشد. از مقدمات بسیار مهم برای تحصیل هر امری، آشنایی با هدف و راه رسیدن به آن است؛ چرا که انسان را در حرکت به سوی آن با انگیزه‌تر می‌کند، ابن مسکویه، تحصیل سعادت را به تحصیل حکمت دانسته، و حکمت را، به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند: حکمت نـظری بـا آراء صـحیحه و اعـتقادات صـحیح و حکمت عملی با کسب ملکات فاضله که افعال زیبا از آن صادر می‌شود بدست می‌آید.

انبیاء، برای پرورش حکمت در مردم مبعوث شده‌اند و تنها راه نجات، پیروی از ایشان بوده و راه شناخت انبیا از طریق حکمت و حکما است.

سپس، ابن مسکویه راهی را که حکما از منطق، تا رسیدن به علوم نهایی طی می‌کنند بیان می‌کند، و از عوالم روحانی و لذت واصلان به آن عوالم و تفاوت واصلین مطالبی را گوشزد می‌نماید.

و در آخر این فصل، منظر بحث را عوض می‌کند و می‌فرماید: اگر کسی از افق اعلی به عالم نگاه کند، در می‌یابد که خداوند متعال بر همه موجودات، احاطه تقدیر و تدبیر دارد، و نیاز همه را به حضرت ربّ العالمین در می‌یابد.

فصل دهم

در این فصل، به حالات انسان بعد از مرگ می‌پردازد. در فصول سابق، ثابت شد که انسان، نابود نمی‌شود و اگر باقی است یا سعادتمند است و یا شقاوتمند.

از نظر ابن مسکویه، سعادت اخروی و لذات آن در دنیا برای ما قابل تصور نیست و آنچه که از زندگی اخروی گفته می‌شود از باب تشبیه معقول به محسوس می‌باشد؛ آنگاه از کتاب و سنت نیز بر این مطلب شواهدی اقامه می‌کند. سپس با تقسیم موجودات به جسمانی و روحانی، به تشریح جهان هر یک می‌پردازد و در مورد عالم جسمانی، مطالبی می‌گوید که مطابق با فیزیک و هیئت قدیم است و امروزه مورد تأیید نمی‌باشد.

و اما موجودات روحانی، بعض از آنها را بر بعض دیگر، محیط غیر مکانی می‌داند اینان جای یکدیگر را تنگ نمی‌کنند و نفوس نیز بعد از مرگ، همانند آنان خواهند بود و کثرت نفوس باعث کمی جا نمی‌گردد سپس، از بهشتیان صحبت می‌کند و آنان را صاحب درجات می‌داند که درجات پایین‌تر از بالاتر آگاهی ندارند و درخواست موقعیت آنان را نیز نمی‌توانند داشته باشند. آنگاه از نفوس شریره و تاذّی درونی آنها بحث می‌کند و لذتهای دنیایی را در حقیقت، دفع الم می‌داند و سپس با ذکر قصور درک مردم از حقایق و رحمت حق نسبت به ایشان فصل را پایان می‌برد.

مسأله ثالثه

فصل اول

فصل اول، مقدمه‌ای است برای بحث نبوت که در آن از مراتب موجودات، از جرم گرفته، تا انسان و اتصال درجات وجودی اینها به یکدیگر، بحث می‌کند و درجات وجود را از حداقل مطرح کرده تا به انسانی می‌رساند که قریب الافق به ملائکه، دارای روح قدسی و می‌تواند به درجه نبوت، نائل شود.

فصل دوّم

در این فصل، انسان را عالم صغیری، نظیر عالم کبیر می‌داند و قوای انسان را همچون درجات وجودی عالم کبیر، به یکدیگر متصل می‌بیند و مقایسه‌های جالبی بین انسان و عالم کبیر می‌نماید.

فصل سوم

در این فصل، از طور وجودی انسان از جنبه طبیعی تا رسیدن به تعقل بحث می‌کند. انسان ابتدا، از طریق حواس، حقایقی را دریافت می‌کند و این معلومات به حوضچه‌ای به نام حس مشترک، سرازیر می‌شوند و بعد قوای دیگر نظیر متخیله، حافظه، مفکره و عاقله به کار گرفته می‌شوند و انسان می‌تواند صور موجودات را درک کند.

حال اگر انسان، سعی و تلاش خود را در استفاده از حواس برای رسیدن به مرحله تعقل قرار داده و اسباب و وسایل آن را فراهم سازد صورت حقیقی انسان، تشکل یافته و استکمال می‌یابد و از آنجا که این طور از وجود، غیر مادی است، ابدی خواهد بود. این حرکت عقلانی، با شدت یافتن، در نهایت، می‌تواند به

مرتبه‌ای برسد که دیگر انسان بر او صدق نمی‌کند و ملک می‌شود. با توجه به این حقیقت می‌توانیم کیفیت وحی را تبیین کنیم.

فصل چهارم

این فصل، اختصاص به کیفیت وحی دارد. حصول علم از دو طریق امکان‌پذیر است:

۱- از طریق حس به تخیل و از تخیل به تعقل که اکثریت انسانها از همین طریق آگاه می‌شوند.

۲- عکس حالت اول یعنی علم ابتداءً به عقل وارد می‌شود و سپس به تخیل که در اینجا آگاهی به صورت مبصَر یا مسموع یا مشموم... در می‌آید این امر اختصاص به اولیاء الهی دارد و انبیاء خود نیز در دریافت این حقایق دارای درجات متفاوتی می‌باشند. که مربوط به سعه وجودی هر یک است. این فصل مذهب ابن مسکویه را به ما نشان می‌دهد یعنی به ما می‌گوید که ایشان شیعه بوده است.

فصل پنجم

عنوان این فصل را می‌توان اینگونه بیان کرد عقل، ملکی است که بالطبع اقتضاء مطاع واقع شدن را دارد و در حقیقت، غرض از این فصل بیان وجوب اطاعت انسانها از پیامبران می‌باشد؛ چرا که آنها از عقل، حظّ وافری دارند و طبیعت انسانها در دنیا، مجبول به پیروی از عاقلتر و عالمتر است و با ذکر مثالها و مقایسه‌هایی بین انسان و حیوان، مطلوب خود را به ذهن تقریب می‌کند.

فصل ششم

در این فصل، خواب را جزئی از اجزاء نبوت می‌شمرد و در توضیح آن می‌فرماید: نفس انسان، آن زمان که دریابد اعضا احتیاج به استراحت دارند، آنها را از کار باز می‌دارد و به استراحت مشغول می‌کند. در این موقع نفس به درون خود رفته و به متخیلاتش رو می‌آورد و آنها را ترکیب و تحلیل می‌نماید (که همان اضغاث احلام هستند) حال، اگر نفس، از قوت عقلی بالایی برخوردار باشد از نظام تخیلات عبور کرده و به طرف عقل رو می‌آورد و کسانی که از عقل بهره وافر داشته باشند حقایق را بدون نیاز به تأویل در می‌یابند. آنچه که در خواب برای انسانهای عادی رخ می‌دهد برای انبیاء در بیداری نیز اتفاق می‌افتد.

فصل هفتم

این فصل، به تفاوت کاهن و نبی اختصاص دارد. ابتداءً حقیقت کهانت را، بیان کرده و سپس تفاوت آن را با نبوت روشن می‌نماید. ایشان بر اساس نظریات قدما که حرکات افلاک را در حوادث زمین مؤثر می‌دانستند، حرکت فلک را برای رسیدن به یک شکل خاص، موجب ظهور نبی یا انبیاء همزمان می‌داند، و لکن قبل از کامل شدن شکل فلک، حوادثی اتفاق می‌افتد که تنها شبیه حادثه اصلی است امّا خود آن نیست در این موارد، انسانی که در خویش توان بهره‌مندی از این اشکال ناتمام را می‌یابد انگیزه پیدا کرده، دست به اعمالی می‌زند و در نتیجه اطلاعاتی از آینده به او داده می‌شود و لکن این اطلاعات، لزوماً مطابق با واقع نبوده و بسیاری از آنها خلاف واقع و کاذب می‌باشند. پس، تفاوت اصلی و مهم بین کاهن و نبی در صدق صد در صدی اخبار نبی، و کذب اکثری اخبار کاهن می‌باشد. علاوه بر آنکه کاهن توان انجام همه کارهایی را که از او خواسته می‌شود ندارد و حال آنکه نبی، هر معجزه‌ای را می‌تواند انجام دهد.

فصل هشتم

در این فصل، به تفاوت بین نبی مرسل، و نبی غیر مرسل می‌پردازد. ایشان، نبی مرسل را دارای خصائص و فضائلی می‌داند که در هیچ یک از مردم عصر او وجود ندارد. اما نبی غیر مرسل، هر چند که حقایق امور برای او نیز نظیر نبی مرسل روشن و آشکار است اما دو تفاوت عمده میان آنها وجود دارد:

۱- ملک وحی، در قوه خیال نبی غیر مرسل، ظهور پیدا نمی‌کند و به عبارت دیگر ملک را نمی‌بیند.

۲- نبی غیر مرسل، مأمور به ابلاغ آنچه که دریافت نموده نیست. ابن مسکویه، برای نبی غیر مرسل، یازده خصلت از خصال نبی مرسل را لازم می‌بیند و سپس برای امامی که جانشین پیامبر می‌شود، ده خصلت را لازم می‌داند و یک خصلت را که همان گرفتن وحی می‌باشد، در امام لازم نمی‌بیند.

فصل نهم

این فصل، به اصناف وحی و تنوع ادراکات و حیانی، اختصاص دارد.

اولین مرحله حیوانیت و بالا آمدن از ادراک نباتی، در قوه لامسه ظهور پیدا می‌کند، و سپس در ذائقه و شامه، و اگر حیوان دارای قوه سامعه و باصره باشد حیوانیت او کامل، و در مرتبه اعلا قرار می‌گیرد. انسان نیز، دارای قوای ادراکی احساسی و قوای ادراکی عقلانی می‌باشد که هر کدام دارای زیر مجموعه هایی می‌باشند. از آنجا که وحی، پذیرش فیض و ارتباط با عقل فعال می‌باشد و عقل فعال، مربوط به نظام تجردی عالم است، همه قوایی که در نفس وجود دارند می‌توانند با عقل فعال ارتباط برقرار کنند، مگر قوایی که شدت ارتباطی آنها با هیولا در حد بالایی باشد همانند قوه لامسه. از مجموعه قوای ادراکی انسان، آنچه

که مربوط به حواس پنجگانه می‌باشد فقط قوه سامعه و باصره امکان فیض گرفتن از عقل فعال در آنها میسر است و دیگر قوا یعنی شامه و ذائقه و لامسه از این فیض محروم می‌باشند.

فصل دهم

در این فصل، که آخرین فصل کتاب می‌باشد، به جهات فرق بین نبی و متنبی می‌پردازد.

متنبی، کسی است که ادعای نبوت می‌کند و لکن ادعای او کذب بوده و از حقیقت نبوت، در نزد او چیزی نیست. ابن مسکویه، برای نبی این خصوصیات را بیان می‌دارد:

۱- طهارت ذاتی ۲- ارتباط با عالم قدس ۳- دیدن ملک وحی ۴-در بعضی موارد شنیدن وحی بدون دیدن ملک ۵- دعوت مردم به سوی خداوند متعال و تحمل مشقات این راه ۶- قدرت فوق العاده نبی در اقناع مردم و هدایت انسانها به سوی نظریات خویش ۷-داشتن کلمات جامع.

متنبی در نقطه مقابل این خصوصیات قرار دارد یعنی:

۱- از طهارت ذاتی برخوردار نیست. ۲- درخواستهای او از جاه، مقام، شکم و شهوت تجاوز نمی‌کند ۳- حیله گر است و مردم را فریب می‌دهد ۴- اگر از او سؤالی پیرامون مبدأ و معاد شود، قادر به پاسخگویی نیست و یا آنکه محفوظاتی از تعلیمات انبیاء سابق را، ارائه می‌دهد در غیر این دو صورت از خود، مطالبی بروز می‌دهد، که به تناقض گویی منجر می‌شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

ورد علَيَّ، امر الامير المظّفر السيد المؤيد من السماءِ ـ اطال الله بقائه، و ادام تاييده، و علاه، و كبّت حسّاده و اعداءَه ـ بالكلام على المسايل الثلٰث التّى تشتمل على العلوم كلها، و يحتوى على الحكمة اجمعها، اذهنّ لبابها و خلاصتها و ثمرتها و نتيجتها والّتى لاجلها، سعى من سعى، و اجتهد من اجتهد، و من اجلها، قدّمت المقدمات، و بسببها وطئت الموطئات، و بها جآءت الانبياء ـ صلوات الله عليهم ـ و اليها انتهاء بحث الحكما، فاكثرتُ حمدالله ـ عَزَّ اسمه ـ على ما ساقنى اليه، من خدمة اعلى النّاس همةً، و اَرفعهم قدراً و رتبةً، و شكرته تعالٰى، على ما يسَّره لى و سهَّل سبيلى، من التحرّم بسيد الامراء حَقّاً، المؤيد من السماء صدقاً، و الّذى لم يزل حق العالم منحوما حتى قضاه، و زمام الادب مضاعاً حَتّىٰ رعاه، و مواطن الحكمة مجهولة حتَّى دَلَّ عليها بسعيه، و معالم الدين مطموسة حَتَّى ارشد اليها برأيه، فَقَد اعَزَّ العلم بعد الذلّه، و آنَسَه بَعْد الوحشه و اطمع اهله بعد اليأس، و اغناهم بعد الحاجة الى الناس، فها هو قد حَمَل الحقّ على سبيله، و جرى العلم على ذيوله، و افاض على رعيّته عَدْلَهُ، و انالهم برّه و فَضْلَه، فما يسع كلاً منهم، الاّ اخلاص النّيه و الا بتهال الى الله ـ عزّ اسمه ـ فى ادامةِ ايّامِه، و حراسه مهجته، و عزّ اولياءه و كبّت اعدائه و الله يستجيب لهم عامَّةً ولى مِن بينهم خاصّةً، و اسئله التوفيق و التسديد و

هو حسبى و نعم الوكيل، و صلواته على محمّد و آله و سلامه.

و بَعْدُ، فانّ هذه المسائل الثلاث، لمّا كانَتْ غاية ما ينتهى اليه البحث، و نهاية ما يحرص عليه العقل، لم يبق خاطرٌ الاّ و قد كدَّ و كدح لها، و لا فكر الاّ و قد سَنَح وَ بَرَحَ فيها، و قد تداولها الناس خاصةً و عامةً ـ و ان كانت طرقهم فيها متغايره، و وجوه نظرهم منها متباينه، و درجاتهم بعد الوصول متفاوته ـ و مَتى تكلم واحد من اهل عصرنا فيها احتاج الى تصفح الكتب و حكاية الاقوال و استخراج النكت و تتّتبع اثار السلف و مازاده خلف بعد خلف، نعم، و يحتاج مع ذلك الى زمان واسع، و جأش[1] ساكن، و رأى مجتمع، و خادم الامير ـ اطال الله بقائه ـ عادم جميع ذلك و اما عدمه كتبه فلانه على جناح سفر قد خلا فيه من امثال هذه المصنفات، و اما عدمه الزمان، فلانه على قلعه[2] و اوقار حركة، و اما عدمه سكون الجاش و اجتماع الرأى، فلشغله ممّا يستقبله من التاهب للعود الى مستقرّه من الخدمة، و لكن امتثال الامر حتم واجب، و الانتها الى الموسوم فرض لازم، على شرط الاختصار، و الايماء الى النكت، و الدلاله فيما احتاج الى البسط، على مظانّه من الكتب المشروحة، و قد قسمت المسايل الثلاث الى ثلاثين فصلاً، كل مسئله تحتوى على عشرة فصول.

١- الجأش: القلب.

٢- قلعه: السير و السفر و اوقار جمع وِقر بسكون القاف و هو الحِمل الثقيل.

ايضاح

قال في كشف الظنون: الفوز الاصغر للشيخ ابي علي احمد بن محمّد بن يعقوب بن مسكويه المتوفي سنة أربعمائة واحدى و عشرين. و ذكر له (الفوز الاكبر) ايضاً: وهو الكتاب الذي وعد باستئناف عمله في آخر كتابه (الفوز الأصغر). و يظهر من كلام صاحب الكشف ان المترجم قد انجز وعده.

و قال في ذكر مؤلفه المسمى تجارب الامم و تعاقب الهمم في التاريخ: هو كتاب عظيم النفع ذيله ابو شجاع وزير المستظهر و محمّد ابن عبد الملك الهمذانى. و قد طبع قسم منه في البلاد الغربية.

و قال في (عيون الانباء في طبقات الاطباء) في ترجمته: هو فاضل في العلوم الحكمية متميز خبير بصناعة الطب جيد في اصولها و فروعها. و له من الكتب كتابه الاشربة و كتاب الطبيخ و كتاب تهذيب الاخلاق.

و كان هذا المترجم فيما ذكره بعض المؤرخين خازناً للملك عضد الدولة ابن بويه اثيراً (مقرباً) عنده و كان له مشاركة حسنة في العلوم الأدبية و علوم الاوائل و هو من اجلاء فارس عاش زمناً طويلاً و اجتمع به الرئيس ابن سينا و ذكره فث بعض كتبه. ه قال العلاّمة المحقق الشيخ طاهر افندي الجزائري في برنامج ما اطلع عليه من الكتب الغريبة: «الفوز الاصغر» بناه على اصول الفلاسفة الالهيين و انتصر فيه للدين. فيه فصول مهمة و اشارات بديعة. و نسق عبارته كالذي نحاه في كتابه «تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق» و كلاهما مهمّ جدير بالطبع موافق للعصر. يقوّي الاعتقاد و ليس عليه في جلّ كلامه انتقاد.

المسألة الاولى

في اثبات الصانع جلّ ذكره

«الاول» «و تشتمل على عشره فصول الاول» في ان هذا المطلوب سهل جداً من وجه، صعب جداً من وجه.

«الثانى » في انّ الحكماء الاوايل، متفقون على اثبات مبدع العالم، و انه واحد فردٌ ازلى، لا خلاف فيه بينهم.

«الثالث» في الاستدلال بالحركة، و انها اظهر الاشياء و اولاها بالدلالة على الصانع تعالى.

«الرابع» في ان المحرک الاول، غير متحرک.

«الخامس» في انه واحد.

«السادس» في انه تعالى ليس بجسم.

«السابع» في انه تعالى أزلى.

«الثامن» في انهُ يُعرف بطريق السلب، دون الايجاب.

«التاسع» في ان وجودات الاشياء كلها، هي بالله عز و جل.

«العاشر» في ان الله عزوجل ابدع الاشياء لا من شىء.

المسألة الثانية

في النفس و احوالها، و هي ايضاً تشتمل على عشرة فصول

«ا» «الاول» في اثبات النفس، و انها ليست بجسم و لا عرض.

«الثانى» في ان النفس تدرك الموجودات، كلها، غائبها و حاضرها، معقولها و محسوسها.

«الثالث» في كيفية ادراكها، و هل هو منها بانحاء كثيره، ام با جزاء كثيرة، ام هناك مدركات كثيرة بعدد المدركات.

«الرابع» في الفرق بين الجهة التي تعقل بها النفس، و الجهة التي تحس بها الاشياء، و الاشياء التي تشترك و تتباين فيها.

«الخامس» في جوهر النفس، و انه حي لا يقبل الموت و لا الفساد، و انه ليس الحياة بعينها، بل الذى يعطى الحياة على ما يكون فيه.

«السادس» اقتصاص مذاهب الحكماء، و الوجوه التي اثبتوا منها ان النفس باقية ابداً لا تبطل و لا تموت.

«السابع» في ماهية النفس و الحياة و ما تلك الحياة، التي لها، و ما الذي يحفظها عليها حتى تبقى دائماً سرمداً.

«الثامن» في ان للنفس حالاً من الكمال، تسمى سعادة واخرى من النقصان تسمى

شقاوة.

«التاسع» في تحصيل حال السعادة، و ذكرها، و الحض على السبيل الّتى تؤدى اليها.

«العاشر» في كيفية حالها بعد مفارقتها للبدن، و ما الذي يحصل لها بعد موت الانسان.

المسألة الثالثة

فى النبوّات، و هى تشتمل ايضاً على عشرة فصول

«ا» «الاول» فى مراتب موجودات العالم و اتصال بعضها ببعض.

«الثانى» فى ان الانسان عالم صغير، و قواه متصلة ذلك الاتصال.

«الثالث» في كيفية ارتقاء الحواس الخمس الى القوة المشتركة و منها الى ما فوقها.

«الرابع» في كيفية الوحي.

«الخامس» في ان العقل ملك مطاع بالطبع.

«السادس» في المنام الصادق و انه جزء من النبوة.

«السابع» في الفرق بين النبوة و الكهانة.

«الثامن» في الفرق بين النبي المرسل و غير المرسل.

«التاسع» في اصناف الوحي.

«العاشر» في الفرق بين النبي و المتنبى هذه، فصول المسائل التى سأل عنها ادام الله تأييده، و انا اتبعها بمسئِله اخرى، تشتمل على عشرة فصول ليتم بها الكتاب، وهى فى سيرة الانبياء صلوات الله عليهم و اخلاق الحكما، اذ كان الانسان بلزومها يبلغ السعادة القصوىٰ، و بالله استعين و هو حسبى كافياً و معيناً[1].

١- هذه الفصول ليست موجودة فى النسخ التى بايدينا.



● المسألة الاولى

في اثبات الصانع جَلَّ ذكره



الفصل الاول

في ان هذا المطلوب صعب جداً من وجه، سهل جدا من وجه[1]

١- هنا ثلاث مراحل:
المرحلة الاولى: من اَين خطر ببالنا فكرة وجود الاله للعالم
المرحلة الثانيه: اثبات وجوده تبارک و تعالى
المرحلة الثالثه: درک کنه حقيقته
اما المرحلة الاولى، فلها جوابان، الاول: الانسان مفطور على هذا الاعتقاد و الفطرى ذاتى و الذاتى لا يحتاج الى دليل
و الثانى: الانسان، اذا نظر الى الاشياء التى فى حوله، و علم انّها كانت معدومات ثم وجدن، و علم بالبداهه، استحالة الترجيح بلا مرجح او الترجح بلا مرجح، أيقن بوجود سبب لهذه الاشياء، و سبب يقينه، اعتقاده الفطرى بالعلّية، ثم خطر بباله، كماً انَّ لهذه الاشياء موجد، هل للعالم باسره موجدٌ ايضاً ام لا؟ و يشرع فى التفكر و الاستدلال و ترتيب المقدمات حتى ينتهى الى المرحلة الثانية.
المرحلة الثانية: و هى، اثبات وجود صانع للعالم، وطى هذه المرحلة، يسيرةٌ و الحكماء اقاموا ادلَّةً قاطعةً على اثبات وجود صانع للعالم. ثم تصل النوبة الى المرحلة الثالثه.
المرحلة الثالثه: و هى: الله تبارک و تعالى ماهو؟
اعلم انّ السوال بـ «ماهو» على نوعين: «ما الشارحه» و «ما الحقيقه» و الجواب فى النوعين واحد، و الاعتبار مختلف، فانّ «ما الشارحه» كانت قبل وجود الشى، و «ما الحقيقه» بعد وجود الشى.
و بعد اثبات وجوده تعالى، يُسئل: الله تبارک و تعالىٰ ماهو؟ و السائل يطلب درک كنه وجود الله عزّ اسمُه و فى الجواب قلنا: ان تريد، رؤيه الله و لمسه، فهو غير مقدور و ان تريد، ان تتصوره كما تصورت الحجر و الشجر، فهذا ايضاً غير مقدور، و لكن اَضرب لک مثلاً فى المقام حتى ترشد الى حق المقال. اِن قال رجلٌ: انا عالم بالرياضيات، و انت تسئل عنه أرانى علمک، فهو يقول: هذا لا يمكن، و لكن ايتينى بمسائل حتى اجيبها، فاذن تعلم انا عالم بالرياضيات، وكذالک الله تبارک و تعالى، لا يتصوّر نفسه، و لكن ان اراد الله تبارک و تعالى، ان يظهر لخلقه، خلق الخلق، و آتاهم العقول و البيّنات، حتى يعرفوه.
ثم نقول:

ان مطلوبنا هذا من اصعب الاشياء و اغمضها و ابعدها عن العادات و اقصاها، و هو مع ذلك اظهر الاشياء و اجلاها و اوضحها و ابينها و لكن بوجه و وجه. اما ظهوره، فمن قبل الحق نفسه، لانه نيّر. و أما غموضه، فلاجل ضعف عقولنا و عجزها و كلالها. وقد ضرب الحكيم لهذا مثلا فقال: «ان العقل يلحقه من الكلال اذا نظر الى الحق الاول، ما يلحق عين الخفّاش، اذا نظر الى الشمس».

[التدرج فى كسب المعارف]

و لذلك درج ابناء الحكمة الى هذا المطلوب،و راضهم بالرياضات، و عالجهم بالعلاجات، حتى امكنهم ان يلحظوه بنحو ما يستطيع المخلوق ان يلحظ خالقه، و لا سبيل الى هذا النظر، الا بهذا الوجه و هذه الطريقة من التدريج و الارتياض. و قد ظن كثير من الناس، ان الحكماء ستروا هذا الامر عن الناس و كتموه ضناً و بخلاً، و ليس الامر كذلك، بل الصورة على ما ذكر الحكيم في المثل الذى ضربه. فلابدّ اذن من الترقي فيه من اسفل الى فوق، و الصبر بين الدرجات التي بين الحضيض و الذروة، كما سنورده على طريق الاجمال دون التفصيل و على سبيل الاشارة الى الاصول.

[عالم الهيولانى ابعد العوالم من الله]

فاما السبب الذى من اجله لحقتنا هذه الآفة في عيون عقولنا من الغشاوة و الضعف، فهو ما قد بيّن في المباحث الفلسفية ان الانسان آخر الموجودات، و ان التركيبات تناهت

ان الله تبارک و تعالى، صرف الوجود، و الوجود حقيقه خارجيه، و ما كان خارجياً محال ان يصير ذهنياً و هذا، لا يختص بالله تبارک و تعالى بل كل شى كذالک و لهذا اعتقد الحكيم، بأنَّ التعرف على حقايق الاشياء محال، لانّا بالحواس قادرون على درک الاعراض، لا الجواهر، كيف بالوجود!؟ و عقولنا قاضيةٌ بانّ العرض متقوم بالجوهر، و الممكن متقوم بالواجب، و مع ذلک كله، هو تبارک و تعالى اظهر الاشياء، لانّ ظهور كل شى ء بالوجود، و هو صرف الوجود و النور و الظهور، و هو تعالى لفرط نوره و ظهوره خفى علينا، و ان شئت أن تعرف الله تبارک و تعالى، فاعرف نفسک التى اقرب الاشياء اليک، فمن عرف نفسه فَقَدْ عرف ربّه، فاطلب علم الحصولى بنفسک بعد العلم الحضورى، و أنّى للبشر هذا الا واحد بعد واحد.

اليه و وقفت عنده، فتكثرت الاغشيةء و اللبوسات الهيولانية على جوهره النيّر، اعني العقل الذى به يدرك هذا المعنى البسيط، و ذلك ان البسائط الاول ابتدأت من الوحدة ـ كما سنصفها و تركبت و لزمها الاختلاط و التكثر و لم يكن ذلك بلا نهاية اذ الامور التي تخرج الى الفعل تكون ابداً متناهية، فلما بلغت الانسان تناهت و وقفت، و لما حصل الانسان آخر الموجودات صارت الاشياء التي هي في انفسها اوائل اخيرة عنده. و قد ذكر الحكيم ذلك في كتابه المسمى «سمع الكيان»[1] اذ يقول: «ان ما هو اول عند الطبيعة فهو آخر عندنا و ما هو آخر عند الطبيعه فهو اول عندنا و اذا كانت هذه حالنا عند الطبيعة التى هى اقرب الامور الينا فما ظنك بالامور الالهية التي هي على غاية البعد منا، و بينها و بين الطبيعة اكثر مما بيننا و بين الطبيعه، فبالواجب يلزمنا اذا هممنا بالنظر الى هذا المعنى الشريف نرتاض اولا بالطبيعيات و نتدرج منها الى ما بعدها من المراتب، الى ان نصير الى آخر الفلسفة بالصبر الدائم و الرياضات الطويلة، عالمين ان لا طريق لنا الى ما نطلبه الا هذا الوجه و على هذه السبيل.[2]

۱- قال في كشف الظنون: (سمع الكيان من كتب الطبيعيات) لاسكندر الافروديسي لخص فيه كتاباً لأرسطو كان في زمن ملوك الطوائف بعد اسكندر بن فيلقوس و هو ثماني مقالات الموجود من تفسير المؤلف له المقالة الاولى و نقلها أبوروح الصفائي و أصلح هذا النقل يحيى بن عدى و نقل المقالة الثالثة منها حنين بن اسحق من اليوناني الى السرياني و نقلها يحيى بن عدى من السرياني الى العربي و اما المقالة الرابعة ففسرها في ثلاث مقالات و الموجود منها المقالة الاولى و الثانية و بعض الثالثة و المقالة الخامسة نقلها قطا بن لوقا و ترجم السابعة أيضاً و أما من فسره فجماعة من فلاسفة متفرقين يوجد تفسير فرفوريوس للاولى و الثانية و الثالثة و الرابعة فعلى ذلك سهل و لابي بن متى نقل تفسير سامسطيوس بالسرياني و فسر أبو أحمد بن كرمست بعض المقالة الاولى و الرابعة و تفسيره الى الكلام فى الزمان و فسر ثابت بن قرة بعض المقالة الاولى و ترجم أبو ابراهيم بن الصلت الاولى و لابى الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة تفسير بعض المقالة الاولى و فسره بكماله نامسطيوس على سبيل الجوامع و لم يبسط القول فيه و فسره يحيى النحوي و نقل من الرومي الى العربي و هو كتاب كبير في عشر مجلدات و لابن السمح على هذا الكتاب شرح كالجوامع و قد شرحه جماعة بعدهم من فلاسفة الاسلام و غيرهم ممن يطول ذكرهم كذا في نوادر الاخبار هـ

۲- و فى بعض النسخ الموجودة عندنا الرياضة الطويله عالمين انّه لا طريق لنا الى ما نطلبه الاّ بهذا الوجه.

[توصيه افلاطون لطلاب الحقيقه]

كما قال افلاطن بقريب من هذه الالفاظ: «من التمس غرضاً لابدّ له من الوصول اليه، صبر على الطريق، طال ام قصر». و انما قال افلاطن ذلك لما نظر الى حاجته الى علم حقائقِ الاشياء و الانتهاء فيها الى معرفة اسبابها و مباديها الاول الى ان يبلغ المبدأ الاول على الاطلاق اعني الذى لا مبدأ له بتة وعلم[۱] أنّ الانسان يدرك حقائق الامور بنحوين و على طريقين:

[المعرفة الحسى و المعرفة العقلى]

احدهما ما يدركه بالحواس الخمس اعني الصور الهيولانيه[۲] التي لا تستغني عن مادة و موضوع، وهي التي يشاركنا في ادراكها البهائم و بالجمله الحيوانات كلها.

و الآخر ما يدركه بالعقل، و هو ما يختص به الانسان و يتميز به عن البهائم و يفضّل عليها. و هذا الادراك لا يكاد يخلص له دون ان يشوبه الادراك الحسي الا بالرياضة الطويلة.

[الضعف فى ادراک المعقولات و السر فيها]

و ذلك ان الحس معنا منذ أول كوننا و الصور التي نستفيدها منه راسخة في نفوسنا بالاوهام التي هي تابعة الحواس. فاذا اردنا ان ننظر في المعنى العقلي لندركه عارضتنا تلك الصور الحسية التى في اوهامنا لغلبتها علينا و الفنا بها[۳]، فلم تدعْنا ما نرومه من ذلك. و لاجل ذلك اذا هممنا بادراك العقل نفسه او النفس الناطقة او غيرهما من الامور

۱- يمكن اَن يكون «واعلم» فعلى هذا يكون خطاباً من المؤلف للقارى كما ان كان «وعلم» فضميره يرجع الى افلاطن و ما اثبتناه كان مطابقاً للنسخة التى بايدينا.

۲- الهيولٰى لفظه يونانى بمعنى «المادّه» و الحكما متفقون على اَنَّ عالم الاجسام عالم هيولانى، و لكن المشايين منهم قالوا بانّ الهيولى من اقسام الجواهر، و قال افلاطون بانّ الجسم بسيط و هو مع ذلک يقبل الصور، و المراد من الصورة، حقيقه الشى لا الوجه و الشكل و امثال ذلک و على هذا، الصور الهيولانيه هى الحقايق الموجود فى عالم الاجسام التى تتقبل التغير و الحركة.

۳- و فى نسخة «ايّاها».

المفارقة للمادة لم نتمكن من ذلك الا بأن نتصور او نتوهم حالاً جسمانية او صورةً طبيعية مما الفناه و اعتدناه، و كذلك يكون حالنا اذا اردنا ان ننظر فيما بعد كرة الفلك التاسع اعني جرم الكل هل هناك خلا ام ملا، فان النظر البرهاني يوجب ان ليس هناك خلا و لا ملا، الاّ ان تصور ذلك صعب علينا لما ذكرته، فنحن نعالج انفسنا في تحصيل ذلك فلا يكاد تذعن به مع ايجاب العقل اياه. و هذه حالنا في تصور اشياء كثيرة تجري هذا المجرى و ذلك كله لانطباعنا بالحس و الفنا اياه منذ مبدأ كوننا. فاذا ارتضنا بالرياضات، و تعالجنا بما يفتح عيون عقولنا، و ادمنا النظر الى المعقولات حتى نألفها، و انقطعنا عن الحس بقدر الامكان تبين لنا شرف المعقولات و فضلها على المحسوسات، و ظهر لنا ظهوراً بيّناً ان المحسوس عند المعقول بمنزلة الشيء المموّه[1] عند الشيء المحقق. و ذلك ان الحواس كلها و ان كانت تدرك محسوساتها بلا زمان و لا مؤنه[2]، فان تلك المحسوسات كلها متبدلة سيالة لا تلبث على حال واحد و لا قدراً يسيراً من الزمان لانها ذوات هيولى تتفاضل بالاقل و الاكثر و الاشد و الاضعف، و تتغير بانواع الحركات، فاذا ادرك الحس شيئاً منها وظن انه قد حصله لم يلبث ان يتبدل و يتغير عما كان عليه، و مثال ذلك ان العين اذا ادركت شيئاً[3] من المبصرات في حال من الزمان فانها في الحال الثانية منه تصير غير الاولىٰ بحركة الهيولي و سيلانه و تبدله و قبوله الحركة، كالناظر الى صورة زيد فانه في الحال الاولى من نظرنا[4] اليه على قدر من اعتدال التركيب و له قسط من مزاج العناصر، و لان الحرارة التي فيه تتحرك دائماً و تعمل في رطوبته و تتحلل منه بخارات و يعتاض البدن غيرها من الهواء مرةً و من الاغذية اخرى، فهو في الحال الثانية على غير ذلك من الاعتدال و في غير تلك الصورة من المزاج، و ان كان يخفى على الحس فليس يخفى على العقل انه كذلك، و هذه حال كل مشاهد مدرك بالحواس من هذا العالم، فاما المعقولات فانها ثابتة ابداً غير منتقلة و لا متحركة و لا قابلة شيئاً من انواع التغييرات. و

۱- قد مَوَّهَ: لان باطله اذا زيَّنه و اراه فى صورة الحق. (لسان العرب ج ۱۳ ص ۲۲۶).

۲- مُؤْنَه بضم الميم و سكون الهمزة و فتح النون بمعنى التعب و فى بعض النسخ بعد مُؤنه اضيف كلفه.

۳- و فى نسخة الاصل «ادرک» بدون التاء. ۴- و فى بعض النسخ نظره.

لهذا كان افلاطن يسمي عـالم الحس «العـالم السـوفسطائي» اي المـموه و لذلك ارذله الحكماء و تهاونوا به و طلبوا المعقولات و عظموها و تحققوا بها.

[الانس بالمعقولات و ثمرتها]

فنحن اذن محتاجون الى ان نفطم انفسنا عن الاوهام المأخوذة مـن الحـواس التـي تغالطنا عن المعقولات الصحيحة، و هو فطام عسير شديد لانه مفارقة العـادة و مـباينة العامة في كثير من نظرها. و علمه صعب و العمل بموجبه اصعب لان الانسان كانه يستأنف لنفسه وجوداً غير وجوده الاول. و لكن ثمرته لذيذة غير منقطعة، و عاقبته شريفة، و الظفر بما يؤدي اليه هو الملك الذي لا يزول، و النعيم الذي لا يبيد، و آخر ما يفضي اليه الجنة و القرب من الله جل ثناؤه و مجاورته مع الملائكة. و سنومي الى تلك الحالة ايماءً اكثر من هذا في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

[التدرج فى كسب العلوم]

و لاجل صعوبة هذا المرام رتبت له المراتب التي ذكرتها و هي المسماة بالعلم الادنى و العلم الاوسط و العلم الاعلى. و قد بدأ منها باقربها الينا فعملت له منازل يبتدىء باولها و ينتهي الى آخرها بحيث لا تتخطى منزلة الى اختها الاّ بعد تحصيلها و بـعد الاشـتمال عليها، و كذلك عمل بما يليه حتى بلغت الغاية القصوى. فمن لم يبدء بـالرياضات[1] فيتدرب بها، ثم بالمنطق الذى هو آلة الفلسفة، ثم بالطبيعيات ثم بما بعدها على الترتيب الى ان يصل الى اقصى المراتب و يبلغ الغايه التى لا غاية بعدها و هى اقصى الغـايات، فليس يستحق لاسم الفلسفة بل انما يشتق له اسم من المرتبة التى ارتاض بها، و وقف عندها، اعنى انه يسمى مهندساً أو منجماً او طبيباً او منطقياً او نحوياً او غيرها من اجزاء الفلسفة. فاما من ارتاض بجميعها و بلغ اقصاها فهو الفيلسوف.

١- فى بعض النسخ «بالرياضيات».

الفصل الثانى

فى اتفاق الاوائل على اثبات الصانع جل ذكره و انه لم يمتنع احد منهم عن ذلك

و لاجل ما ذكرته لم يختلف احد ممن استحق هذه السّمه فى اثبات الصانع جل اسمه، و لا حكي عن احد منهم انه جحده او انكر شيئاً من صفاته التي يستحقها من البشر بقدر طاقتهم، اعني الجود و القدرة و الحكمة فان فرفوريوس قال كلاماً هذه حكايته بالفاظه: «ان احد الاصول البينة للعقل التي قال بها[1] من اتبع الحق من اليونانيين انه لا يحدث شى من الاشياء من غير علة، و لا يتحرك متحرك من غير محرك له سواه، و ذلك ان من قال انا نجد حركة من غير علة تغير، لا يستحقون الذكر و قد اوقعهم ذلك مراراً كثيراً فى ضد ما يدركه العيان، على ان هؤلاء ايضاً لم يبنوا قولهم هذا على الاصل، و لا خطر فى اول عقولهم بل انما وقعوا فيه لبنيانهم امرهم على اساس غير صحيح، ثم لما رأوه متناقضاً اضطروا الى ان يضعوا له هذا الاصل الفاسد مكابرة منهم لعقولهم.[2] و انا لا ارى مناقضة من هذه حاله، ولا اكلّم من عقله ثابت على الحد الطبيعي فقط[3] حتى اراه قد قوّاه و هذبه

١- «بها ليس موجوداً فى النسخه التى اعتمدنا عليه و الصحيح ما اثبتناه.

٢- فى النسخة التى اعتمدنا عليه جاء بعد المكابرة «يفهم لقولهم» و فى النسخة الثانيه جاء ما اثبتناه فى المتن.

٣- و الكتاب العزيز قال فى حقهم مرةً:

فاعرض عَمَّن تولّى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوة الدنيا ذلک مبلغهم من العلم إنَّ ربّک هو اعلم بمن ضلَّ عن سبيله و هو اعلم بمن اهتدى (نجم ٣٠-٢٩) و اخرىٰ يعلمون ظاهراً من الحيٰوة الدنيا و هم عن الآخرة هم غافلون (روم

و اعانه على التدرب و الارتياض و دوام لزوم الحق». فهذا نصّ كلام فرفوريوس موافق لما ذكرته عن القوم. و الواجب وقع[۱] هذا الاتفاق بينهم لان الانسان متى ارتاض بما ذكرناه، ثم استرسل الى العقل و سلك معه حيث سلك به مفارقاً للحس و الاوهام التابعة له، افضى به الى ما افضى غيره من اهل الحكمة و وقف به حيث وقفوا، و رأى ما رآه الحكماء و دعا اليه الانبياء عليهم السلام.

[تربية الناس بالنظر و الادب]

فان جميعهم انما امروا بالتوحيد و لزوم احكام العدل و اقامة السياسات اللائقه بالازمنة و الاحوال، و حملوا الخواص من الناس على طريقة النظر و البحث و عوامهم على طريق الادب و القهر.[۲] فان الانبياء صلوات الله عليهم منزلتهم من نفوس الناس منزلة الاطباء من الابدان، فهم يعالجونهم معالجة الاطباء للمرضى. و ذلك ان كثيراً من المرضى يحتاج الى ان يعالج بالكره منه، و ربما هُدّد بالضرب بل ربما اوقع به ليقبل ما ينفعه اذا لم يكن هناك مُنَّةٌ يفهم بها ما يشير به الطبيب، و لذلك لا يشتغل معه بذكر السبب و العلة التي من اجلها يُناوَل المكروه و يمنع المحبوب، لان جدوى ذلك عليه قليلة و لان فهمه بعد عن تحصيله. و كما ان كثيراً من المرضى اذا برأ على تدبير الطبيب، يحمله الهوى على التناول بشهواته فيخرج له طريقاً فى مصالحه و ان كانت ضارة له، كذلك حال كثير من اهل النظر بحملهم العادات و استثقال ما ذكرته، من فطام النفس عن أحكام الحس و صعوبة النظر بمجرد العقل على تأويل ما امر به الحكيم و شرعه بها الرسول عليه السلام. لا سيما ان انضاف الى ذلك حب غلبة او طلب رياسة، فيردونه الى الامر الاسهل الاقرب مع ما فيه من نيل اللذة، ثم يجدون لا محالة اتباعاً على ذلك التأويل وحَفَدَةً[۳] متسرعين

---

۷).

۱- وقع بفتح الواو و سكون القاف مصدرٌ من وَقَعَ يقعَ.

۲- و فى بعض النسخ جاء بدل القهر «الفهم».

۳- حَفَدَة جمع حافد بمعنى الخدمه و متسرعين بمعنى المبادرين.

احوالهم مثل احوالهم، فحينئذ يكثر الخلاف و يفترق الناس و يتأول من استطاع التأويل لنفسه مذهباً في الشهوات، و يضطرون الى ثلب من خالفهم و بغضه و الخروج من ذلك الى عداوته و محاربته، و سنورد بمشية الله من الحجج البالغة على ما شرطناه من الايجاز و الاختصار ما يعلم به ان ضرورة البرهان تقود كل من نظر حق النظر الى التوحيد و الاقرار بالصانع الاول الاحد الذي ابدع الاشياء كلها و تعالى عنها علوّاً كبيراً، و ان القوم الذين علمونا هذه الطريقه و حرصوا على افهامنا اياهالم يكونوا لينتحلوا غيره و يعتقدوا سواه.

الفصل الثالث

فی الاستدلال بالحركة و أنها اظهر الاشياء و اولاها[1] بالدلالة على الصانع جل ذكره

قد قلنا ان الاجسام الطبيعية اقرب الاشياء التی يبحث عنها الينا لاننا بعضها و مناسبون لها، و كذلك نحسّها بالحواس الخمس و ذلك ان كل حاسة انما تحس من الامور مايلائمها، لان لكل حاسة اعتدالاً بحسب موضوعاتها، فَإن ورد عليه من جنسه ما يخالفه بكيفية ما احس به، مثال ذلك ان الذوق اَحس بالرطوبة للرطوبة المخالفة، و السمع احس بالهواء للهواء المخالف، و اللمس احس بالارض للارض، و البصر اَحَسَّ بشعاع نوری لشعاع ناری، فاما الشم و هو الخامس فانه مركب لانه ادراك بالبخار و البخار مركب من الهواء و الماء، و ينبغي ان يذكر حال واحدة منها ليستدل بها على احوال الباقيات

١- كل طائفه من الناس استدل على اله العالم تعالى بطريقه تناسبها. فالطبيعيون (و المراد من الطبيعيين علماء علم الطبيعه لا الدهريين الماديين المنكرين لاله العالم تعالى) استدلوا بالحركة، لأنهم مشتغلون بالطبيعه و الطبيعه باسرها متحركه، و الفلاسفه استدلوا بالامكان و الوجوب و المتكلمين بحدوث العالم و... و اما قولهُ (و اولاها بالدلالة) ففيه نظر لانَّ غايةَ ما يثبت بالحركة وجود موجودٍ مجرّدٍ محرك غير متحرك و لا يلزم منه اَن يكون واجب الوجود بل لعلّه عقل مجرد اللهم الاّ ان يقال الطبيعی فی اوّل سيره يعرف الطبيعه فقط و لا يثبت عنده المجردات بعد، و بالاستدلال يثبت احتياج العالم الطبيعی الى موجودٍ خارج منه، و هل هو واجب او ممكن خارج عن نطاق بحثه و على ایّ حال هذا البرهان يحتاج الى برهانٍ آخر لتتميمه (و هو الامكان و الوجوب) و الاّ فهو فی حد نفسه عاجز عن اثبات واجب الوجود.

فأقول: ان الهواء الموضوع لتجويف الاذن له اعتدال موافق له، فاذا تغير بهواء آخر تطرقه بها فيه حركة و اقراع احس به الانسان. و كذلك حال الرطوبة الموضوعة للسان.

[الطبيعه و اقسام حركاتها]

و اقول الآن ان لكل جسم طبيعي حركة تخصه[١]، و ذلك ان الجسم ما كان منه موجوداً و ما كان منه متكوناً فانما قوامه بصورته الخاصة به و صورته الخاصة[٢] به هي المقومة لذاته و الصورة المقومة لذاته هي طبيعته، و طبيعته[٣] مبدأ حركته الخاصة به و حركته الخاصة به هي التي تحركه الى تمامه، و تمام كل شيء هو ما لائمه و وافقه[٤]. و كذلك كل متحرك انّما يتحرك الى تمامه و الى ما يوافقه و لهذا قيل ان كل متحرك يتحرك الى تمامه فهو بالشوق و الذي يشتاق فهو معلول بما يشتاق اليه، و العلة تتقدم على المعلول بالطبع، فلذاك صار الاستدلال بالحركة اظهر الاشياء و اولاها بالدلالة على الصانع جل ذكره.

١- الطبيعه فى كلمات الحكما تطلق على معانٍ و هى عام و خاص و اخص امّا المعنى العام فالطبيعه فيه بمعنى الذات و اما المعنى الخاص فهى بمعنى مقوم الذات اى الصورة النوعيه و اما المعنى الاخص فهى بمعنى مبدأ الحركة و السكون. و معنى العام و الخاص للطبيعه يطلق على معنى الثالث و هكذا المعنى العام يطلق على المعنى الخاص و لا عكس. إن شئت فراجع الاسفار الاربعه لصدرالدين الشيرازى قدس الله نفسه الزكيه المجلد الثانى ص ٢٤٦. السفر الاول، المرحله السادسة، الفصل العشرون.

٢- قوله «و صورته الخاصة به» هى المعنى الثانى للطبيعه الذى ذكرناه.

٣- قوله «و طبيعته مبدأ حركته الخاصه به» هى المعنى الثالث للطبيعه الذى ذكرناه.

٤- قوله: و تمام كل شى... الحركة مختصه بالاجسام و لها علتان خارجيتان، علة فاعليه و علة غائيه و كل منهما على قسمين محرك متحرك و محرك غير متحرك اما الاولىٰ قد ثبت فى الحكمة الالهيه استحالة المعلول بدون العلة و كذا وحدة الفاعل و القابل فاذا كان هنا متحرك فيجب ان يكون المحرك غير المتحرك و المتحرك امّا يتحرك فى مقوله الكم او الكيف او الوضع او الاين (بناء على عدم الحركة فى الجوهر كما هو مذهب من كان قبل الاخند ملاصدرا) ففى كل واحدٍ منها طبيعةٌ تحرك الجسم و هذه الطبيعه إن كانت تتحرك ايضاً فهى تحتاج الى محرك غيرها و إن لم تتحرك فهى غير ماديه فاذن اما واجب او وجه من وجوهه.

و اما الثانيه كما قال السبزوارى قدس الله نفسه الزكيه (و نقلناه ملخصاً) إنّ كل حركةٍ طلبٌ، ارادياً كان ذلك الطلب (كما فى الحركة النفسانيه) او كان بغير ارادةٍ و شعور تركيبى (كما فى الحركة الطبيعيه) و اذا كانت الحركة طلباً فلا بد من مطلوب و كل مطلوب ينتهى الى منتهى الطلبات و هو الواجب تعالى الذى هو غاية الميول و الحركات و الاشواق و الرغبات (حاشيه اسفار ج ٦ ص ٤٢).

و نعود فنقول: ان الحركة المطلقة للاجسام الطبيعية هي ستة: حركة الكون و الفساد، و النمو، و النقصان، و الاستحالة و النقلة، و ذلك لان الحركة نقلة و تبدل ما. و التبدل فى الجسم اذا كان طبيعياً لا يخلو من اَن يكون اما بمكانه و اما بكيفيته و اما بجوهره. فاما التبدل بالمكان فاما ان يكون بكله او بجزئه، فان كانت بكله كانت حركته مستقيمة، و ان تبدل بجزئه كانت حركته مستديرة، و يعرض للمستدير ان يتحرك ايضاً اما من محيطه الى مركزه و اما من مركزه الى محيطه، فان تحرك من مركزه الى محيطه كانت حركته نموّاً، و ان تحرك من محيطه الى مركزه كانت حركته نقصاناً. و اما المتبدل بالكيفية فليس يخلوا ان يحفظ جوهره او لا يحفظه، فان حفظ جوهره كانت حركته استحالته، و ان لم يحفظ جوهره كانت حركته فساداً، و هذه الحركة الاخيرة اذا نظر اليها بقياسها الى الجوهر الثانى اعنى ما استحال اليه سميّت كوناً.

الفصل الرابع

في ان كل متحرك فانما يتحرك من محرك غيره

[اثبات المحرک الاول من طريق العلة الغائيه]

نريد ان نبين ان لكل متحرك من انواع الحركات محركاً سواه، و اِنّ محرك جميع الاشياء غير متحرك، و انه علة تمامها و علة حركتها فاقول: ان كل متحرك فانما يتحرك من محرك، و ذلک انّه لا يخلو المتحرك من ان يكون حياً او غير حي، فان كان حيّاً و ادعى مدع ان حركته من ذاته لا من غيره قلنا له: لو كان كذلك لكنا اذا نز عنا جزءًا من اجزائه الشريفة بقيت حركة الحي و حركة الجزء المنتزع جميعاً، و ليس الامر كذلك بل هو بالضد[1]، فليس اذن ذات جرم الحي هو المحرك له بل غيره، و ان كان المتحرك غير حي فهو اما نبات و اِمّا جماد، فان كان نباتاً لزم في حركته ما يلزم في حركة الحي ايضاً، و ان كان جماداً فانَّه اما ان يكون احد الأسْطُقُصَّات[2] او احد مركباتها، فان كان احد

١- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه «هو الضد» و الصحيح ما اثبتناه.

٢- قوله: الاسطقصات، الاسطقس لفظ يونانى بمعنى الاصل و يرادفه العنصر و جمعه اسطقصات و هى عند القدماء العناصر الاربعة: الماء، و الارض و الهواء و النار. سمّيت اسطقصات لانّها اصول المركبات من المعادن و النباتات و الحيوانات. (المعجم الفلسفى دكتور جميل صليبا، ج ١، ص ٧٨.

الاستقصات لزم فيه، ان كانت حركته من ذاته اَن لا يقف اذا بلغ موضعه الخاص بـه اذا انتهى اليه، و[١] ان وقف فيه لزم ان يقف في غيره كما يقف الحيوان حيث يريد، و ليس الامر على ذلك فليست حركة الاسطقصات من ذاتها فهى اذن من غيرها و كذالک حال المركبات من الاسطقصات. فان قال قائل ان حركة الاسطقصات انما هي لطلبها بالمكان الذى يخصهاقلنا له فالمحرک اذاً هو المكان الذى يخصه لانه المطلوب المتشوق، و كل مطلوب متشوق فهو المحرك لطالبه فمن هذه الجهة ايضاً محرك الاستقصات غيرها.

و يمكن[٢] ايضاً ان نبين على هذه الجهة، الحيوان انما يتحرك بالشهوة او الكراهة، اما بالشهوة فليدنو من المشتهى شوقاً اليه، و اما بالكراهة فليبعد مـن المكـروه هـرباً مـنه فمحرَّكه اذاً غيره. ثم ننظر في هذا المحرك فان لزمه[٣] نوع من انواع الحركة لزم فيه ما لزم في المتحرك الاول، و لا يزال كذلك الى ان ينتهي الى محرك لا يتحرك بنوع من انـواع الحركة.

[الصانع للعالَم ليس بجرمٍ]

و لزم عن هذا البحث انه ليس بجرم ايضاً لانا قد بينا ان كل جرم متحرك، فيكون هذا المحرك الذى لا يتحرك مبدأ و علّة لوجود جميع الاشياء، و به قوام كل جوهر و وجود كلّ موجود. و اذ قد تبين ذلك فقد علم ان الوجود فى جميع الاشياء بالعرض و هو فى المبدع الاول بالذات. وقد اطبقت الحكماء ان كل ما يوجد فى شىء ما بالعرض فهو فى شىء آخر بالذات، و ذلك ان العارض في الشىء اثر، و الاثر حركة ما و لابد له من مؤثر و يرتقى الامر فيه الى مؤثر لا يقبل اثراً من غيره، بل هو مؤثر فقط فالوجود اذن ذاتي لمبدع الاول لانه لم يقبله من غيره، و منه فاض على جميع الاشياء التـي دونـه و بـه قـوام صـور الموجودات.

١- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه «او» بدل الواو. ٢- بيان مصداق آخر للعلة الغائيه.
٣- لم يذكر الشق الآخر و هو «ان لم يلزمه نوع من انواع الحركه» و لكنّ امره واضح.

[الصانع للعالم واجب الوجود و واجد كل الكمالات]

و اذا كان الوجود فيه كما قلنا ذاتياً فليس يجوز ان يتوهم معدوماً، فهو واجب الوجود، و ما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود، و ما كان دائم الوجود فهو أزلي. و اذا كان كذلك فليس يجوز ان يتوهم كمالات الشى من انواع الموجودات لم يتوفر عليه لانه عز و جل هو الذى فاز به و اعطاه ما دونه، فهو اذن من الوجود في اعلى رتبة و وجودات سائر الاشياء كلها ناقصة عنه مستفادة منه[١].

و ليمكن[٢] ان نبين ايضاً ان كل متحرك يتحرك من محرك سواه على هذه الجهة. كل متحرك فاما يتحرك حركة طبيعية او غير طبيعية، فان كانت حركته طبيعية، فالطبيعة هي التى تحركه كما بُين ذلك فى كتاب (السماع الطبيعي)، و ان كانت حركته غير طبيعية فهو يتحرك اما بارادة و اما بقهر، و المتحرك بارادة انما يحركه الشىء المراد كما بينا، و المتحرك بالقهر يحركه الذي قهره، فكل متحرك اذن انّما يتحرك من محرك غيره. و كذلك يكون حال الغير الى ان يصل الى محرك لا يتحرك، هو اول المحركين.

و ايضاً فقد[٣] كان تبين ان لكل جسم طبيعة، و تبع ذلك ان له حركة ايضاً، اذِ الحركة آية الطبيعة، فليس يجوز ان يكون المحرك الاول متحركاً، لانه لو كان متحركاً كان له محرك. و لو كان له محرك لم يكن اولاً، و قد قلنا انه اول فهذا خُلْفٌ و يتبين من ههنا انه ليس بجسم لان الجسم متحرك و يلزم منه ما ذكرنا.

١- راجع تعليقتنا على برهان الحركه.
٢- بيان مصداق آخر للعلة الفاعليه.
٣- بيان آخر للعلة الفاعليه عن طريق الخلف.

الفصل الخامس

في انه تعالى و تقدس واحد

فاما انه تعالى واحد فانه يتبين على هذه الجهة نقول: انه لو كان الفاعلون اكثر من واحد للزم ان يكونوا مركبين و ذلك انهم اشتركوا فى انهم فاعلون و اختلفوا بالذوات، و لابد من ان يكون الشيء الذي به خالف احدهم الآخر غير ما وافقه به، فيجب من ذلك ان يكون كل واحد منهم مركباً من جوهر و فصل، و التركيب حركة لانه اثر و لابد له من مؤثر على ما تبيّن من قبل، فيجب من ذلك ان يكون للفاعل فاعل، و هذا يمر بلا نهاية فبالضرورة يرتقي الى فاعل واحد، و يعرض في هذا الموضع بعد ان تحقق ان الفاعل واحد موضع شك و حيرة و هو ان يقول القائل كيف يمكن ان تحدث افعال كثيرة مختلفة من فاعل واحد؟[1] لا سيما[2] و فى تلك الافعال ما هو مضادّة ايضاً لانه من البين ان الواحد البسيط يفعل فعلا واحداً بسيطاً، فنقول: ان الجهات التي يمكن بها ان يفعل الفاعل

١- قوله: كيف يمكن ان تحدث افعال كثيرة... هيهنا سؤال و جواب اما السؤال: فقد ثبت فى الحكمة الالهيه أنّ الواحد لا يصدر عنه الاّ الواحد و حيث ان الله تبارک و تعالى واحد فما يصدر منه الاّ الواحد فكيف ظهرت الكثرة فى العالم؟

و امّا الجواب: ما قاله فى الجواب بناءً على ما رآه المشاوون. انّ الله تبارک و تعالى يصدر منه اوّلاً عقلاً ثم بتوسط هذا العقل يخلق عقلاً آخر و فلكاً و هكذا...

فالله تبارک و تعالى خالق العقل الاول بلا واسطه و خالق العقل الثانى بواسطة العقل الاول و...

و امّا بناءً على الحكمة المتعاليه ان الله تبارک و تعالى موجد كل شى و ما يترآى من وسائط فهى معدّات فما منه الوجود فى كل شى هو الله و مابه الوجود الاشياء الاخر.

٢- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه «و» لا سيما.

الواحد افعالاً مختلفة كثيرة اربع جهات: احدها ان يكون مركباً من اجزاء و قوى كثيرة. و الثانيه ان يكون افعاله في مواد مختلفة. و الثالثه ان يكون بالآت مختلفه. و الرابعة ان تكون افعاله ليس بذاته فقط بل بمتوسطات من أشياء أخر. اما المركب من اجزاء و قوى كثيرة فبمنزلة الانسان الذي يفعل[١] افعالابعضها بالشهوة و بعضها بالغضب و بعضها بالعقل. و اما الذي يفعل افعالاً كثيرة فى مواد مختلفة فكالنّار تلين الحديد و تصلب الطين[٢] اما الذى يفعل افعالاً كثيرة بآلات كثيرة فمثل النجار ينحت بالقدوم و يثقب بالمثقب. و اما الذى يفعل افعالاً كثيرة بعضها بذاته و بعضها بتوسط اشياء غيره على طريق العرض فبمنزلة الثلج يبرّد بذاته و يسخن بطريق العرض و بتوسط غيره، و ذلك انه يكيف بذلك التبريد فيقبض فيحقن الحرارة و يسخن الشيء المبرّد فيكون اسخان الثلج بتوسط غيره، و ليس يمكن ان يكون الفاعل الاول ذا قوى كثيرة لانها توجب الكثرة و التركيب و قد ابطلنا ذلك و لا يمكن ايضاً ان يفعل افعالاً كثيرة بآلات كثيرة لان تلك الآلات لا يخلو من ان تكون مفعولة او غير مفعولة فان كان مفعولة فعلى ايّ جهة فعلها الفاعل الواحد فانّه يلزم من هذا ايضاً كثرة فى الواحد و هذا محال. و ان لم تكن مفعولة وجب من ذلك ان يكون اثر من غير موثر و هذا محال كما بينا، و لا يمكن ان تكون كثرة الافعال لكثرة المواد لانه يلزم في المواد ان تكون مفعولة او غير مفعولة و الكلام عليها كالكلام على ما تقدمه، فلم يبق الا ان يقال ان السبب في كثرة الافعال ان الواحد يفعل بعض افعاله بذاته و بعضها بتوسط شيء او اشياء، و اول من اخترع هذا الرأي على ما ذكره فرفوريوس ارسطاطاليس قال: و ذلك ان افلاطن كان يقول بالصورة[٣]. فلزمته الكثرة. فتبين من هذا المذهب انه واحد فاعل اول. و جميع ما حكيناه في هذا الفصل انما هو عن فرفوريوس.

١- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه «نعقل» بدل يفعل و الصحيح ما اثبتناه.

٢- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه «يلين».

٣- قوله: و ذلك ان افلاطن كان يقول بالصوره.

المراد من الصورة فى كلامه، المُثُل الافلاطونى و تسمّى ايضاً بالعقول العرضيه و ارباب الانواع و امهات الانواع. قد علمت ان المشايين قائلون بان الله تبارک و تعالى خلق العقل الاول و العقل الاول خلق العقل الثانى و هكذا حفظاً لقانون الواحد و لكنّ افلاطون الذى كان استاذاً لارسطو رأى لكل نوع من انواع المادى صورة و مثالاً و هو العقول العرضى (مقابل العقول الطولى لارسطو) و لهذا قال ارسطو «إن افلاطون كان يقول بالصورة فلزمته الكثره» لانّ صدور الكثير منه تعالى يلزم جهاتٍ كثيرة فيه تعالى.

الفصل السادس

فی انه تعالی لیس بجسم

قد تبین مما قدمناه ان الجسم یلزمه التركیب[1] و الكثرة و الحركة، و كل واحد من هذه یستحیل ان یطلق علی الواحد الاول. اما التركیب فلانه اثر لابد له من مؤثر لان الاثر من باب المضاف و اما الكثرة فلانها تضاد الوحدة[2]. و اما الحركة فلانها محتاجَةٌ الی محرّك كما بیناه. علی انا قد كنا قلنا ان الحركة اثر ما.

و یمكن ان یساق البرهان علی انه لیس بجسم علی هذا:

المحرك الاول لیس بمتحرك، و كل جسمٍ متحرك فالمحرك الاول اذن لیس بجسم[3] و هذا مساوٍ[4] بقولنا و لا شی من المحرك الاول بمتحرك و لما كان عكس السالبة الكلیّة[5] سالبة كلیة یجب اَن یكون من قولنا و لا شی من المحرك الاول متحرك یصح اَنّه و لا شی ممّا یتحرك بمحرك اول فقد وجَبَ اَنّه لا شی ممّا یتحرك محرك اول فكل

۱- لانّا قد اثبتنا الحركة و كل متحرك له جهة وجدان وجهة فقدان فصار مركبّاً.

۲- و قد اثبتنا فی الفصل الخاش اَنه تعالی واحد.

۳- قد سلك طریقین لاثبات مرامه اما الطریق الاول فمن الشكل الثانی و هو لیس المحرك الاول بمتحرك (دفعاً للدور و التسلسل) و كل جسم متحرك فلا شی من المحرك الاول بجسم.

۴- و اما الطریق الثانی فبقوله: و هذا مساوٍ.

۵- قوله: عكس السالبه الكلیه... ای العكس المستوی.

جسم متحرک[۱] فلا شی من الجسم محرک اول ثم نعکس النتیجه[۲] فیکون و لا شی من المحرک الاول جسم فالمحرک الاول لیس بجسم.

۱- قوله: فکل جسم متحرک هذه صغری للشکل الاول و کبراه- لا شی مما یتحرک محرک اول ثم ینتج - لا شی من الجسم محرک اوّل.

۲- قوله: ثم نعکس ای العکس المستوی.

الفصل السابع

فی انه تعالی ازلیٌ

قد کنا بینا ان الوجود ذاتي للمبدع الاول، و انه واجب الوجود و هذه حال الازلي[1]. و نقول الآن بوجه آخر ان المحرك الاول لیس بمتحرك[2]، و کل متحرك متکون و کل متکون محدث، فما لیس بمتحرک فهو غیر متکون لان التکون لا یکون إلاّ بحرکة، و ما لم یکن متکوناً فلیس بمحدث و ما لیس بمحدث فلا اول له و ما لا اول له فهو ازلي. و یمکن

۱- قوله هذه حال الازلی ای اذا قیل انّ الله تبارک و تعالی موجود فجهة هذه القضیه ضرورة الازلیه و هذه الجهة تنعقد فی موضوع اذا کان وجوداً قائماً بنفسه بحتاً لا یشوبه عدم و لا تحده ماهیه.

۲- قوله: و نقول بوجه آخر...

لا اقدر علی توجیه ما ذکره (و لعّل هیهنا سقط الفاظ)

اما اولاً قال

إنّ المحرک الاول لیس بمتحرک وکل متحرک متکون

فهذا علی الشکل الاول و لیس متوفراً لشرائطه لانّ من شرطه ایجاب الصغری و إن کانت الصغری معدولةً فلا یتکرر حد الوسط و إن لم یکن بینهما ارتباط فلم ذکره؟

و ثانیاً قال کل متحرک متکون و انتج ما لیس بمتحرک فهو غیر متکون و هو لیس علی شرائط الانتاج المباشر لانه نقض الطرفین و نقض الطرفین فی موجبه کلیه هو موجبه جزئیه.

و یمکن اقامة برهان علی مرامه هکذا:

کل متحرک محدث لا شی من المتحرک بمحرک الاول

فلا شی من محدث بمحرک الاول

ثم نعکسه مستویاً فثبت المطلوب

ان تنتظم مقدمات هذا القياس على النحو الذي نظمناه فى القياس الاول سواء. و اذا امعن الانسان النظر فيما قدمناه و وفاه قسطه من الاستقصاء و الروية ظهر له شيء واحد منفرد بذاته بريء من كل مادة تظهر صورتُه خلوٌ من كل كثرة تشوب وحدانيته بنوع من الانواع و على وجه من الوجوه لا يشبه شيئاً من جميع ما يلحقه التصفح و التأمل. الا انه لا يجد بدّاً من وصفه و الاشارة اليه، فيضطر الى استعمال الالفاظ البشرية بـالآلات اللـحمية، فيستعير الصفات التي عَدَّها في المبدعات التي الفها و عرفها اذ لا سبيل الى غير ذلك، فالاحسن حينئذ و الاشبه ان يستعمل احسن ما يقدر عليه من الالفاظ. و ذلك انه اذا وجد لفظتين مقابلتين وجب عليه ان يختار احسنهما و يطلقه عـلى ذلك الشـيء الشـريف المتعالي عن كل اسم وصفة كالموجود و المعدوم و كالقادر و العاجز و كالعالِم و الجاهل و سائر الالفاظ المتقابلة التى تشبه هذه، و ينبغي له مع ذلك ان يَتَحَرَّجَ[1] فلا يطلق الا ما اطلقته الشريعة و تعارفته الامة و جرت به العادة و[2] يجب عليه مع ذلك ان يعتقد اَنَّ

۱- التحرّج هو الاجتناب.

۲- قوله: و ينبغى مع ذلك اَن يتحرّج...

هيهنا مباحث:

الاول: ما الفرق بين الاسم و الصفه

الثانى: ما معنى توقيفيه الاسماء و الصفات

الثالث: هل اسماء الله توقيفيه

الرابع: هل الله تبارک و تعالى يعرف بالسلب

اما الاول: فكل لفظ دلَّ على خصوصية فى الله تبارک و تعالى كالقدرة و العلم و الحياة فصفة و إن دل على الصفه مع ملاحظه الذات (اى الانتساب) فاسم كالقادر و العالم و الحىّ

الثانى: التوقيفيه فى الاسماء و الصفات بمعنى عدم جواز وصف الله تعالى الاّ بما جاءَ فى الكتاب و السنة فلا يجوز توصيفه تعالى بالمضحک و لو جاء فى الكتاب العزيز و انَّه هو اضحک و ابكى (نجم ۴۳)

الثالث: اختلف العلما فى توقيفيه الاسماء و عدمه فبعضهم على الاول و بعض آخر على الثانى

قال الفخر فى شرح الاسماء الحسنٰى:

مذهب اصحابنا انّها توقيفيه و قالت المعتزله و الكراميه إنّ اللفظ اذا دَلّ العقل على انّ المعنى ثابت فى حق الله سبحانه جاز اطلاق ذلك اللفظ على الله تعالى سواء ورد التوقيف به او لم يرد و هو قول القاضى ابى بكر الباقلانى من اصحابنا و اختيار الشيخ الغزالى ان الاسماء موقوفه على الاذن اما الصفات فغير موقوفه على الاذن و هذا هو المختار (شرح الاسماء الحسنى ص ۳۶)

و قال الشيخ المفيد قدس الله نفسه الزكيه فى اوائل المقالات:

و اقول: إنّه لا يجوز تسمية البارى تعالى الاّ بما سمّى به نفسه فى كتابه او على لسان نبيّه (ص) او سَمّاه به حُجَجَه

الشيء الذى يشير اليه اعلى من جميع الصفات التي يصفه بها و اشرف و افضل لانه

من خلفاء نبيّه و كذلك اقول فى الصفات و بهذا تطابقت الاخبار عن - آل محمّد عليهم السلام و هو مذهب جماعة الاماميه و كثير من الزيديه و البغداديين من المعتزله كافّه و جمهور المرجئه و اصحاب الحديث. (اوائل المقالات ص ۵۳/۵۴)

و قال العلامة الطباطبايى قدس الله نفسه الزكيه فى تفسيره «الميزان»:

هل اسماء الله توقيفيه؟ تبين ممّا تقدم اَن لا دليل على توقيفيه اسماء الله تعالى من كلامه بل بالعكس. و الذّى استدل به على التوقيف من قوله «و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها و ذرو اللذين يلحدون فى اسمائه» الآية مبنى على كون اللام للعهد و اَن يكون المراد بالالحاد التعدّى الى غير ما ورد من اسمائه من طريق السمع و كلا الامرين مورد نظر لما مرّ بيانه و امّا ما ورد مستفيضاً ممّا رواه الفريقان عن النبىّ صلى الله عليه و آله «اِنّ لله تسعة و تسعين اسماً مائة الاّ واحداً من احصاها دخل الجنّه» او ما يقرب من هذا اللفظ فلا دلالة فيها على التوقيف. هذا بالنظر الى البحث التفسيرى. و امّا البحث الفقهى فمرجعه فنّ الفقه و الاحتياط فى الدين يقتضى الاقتصار فى التسميه بما ورد من طريق السمع و امّا مجرّد الاجراء و الاطلاق من دون تسميه فالامرُ فيه سهل. انتهى (الميزان ج ۸ ص ۳۷۵)

و فى الكافى الشريف باب فى النهى عن الصفه بغير ما وصف به نفسه تعالى و فيه احاديث تدل بعضها على النهى عن توصيف الله بغير ما جاء فى القرآن و قال الامام الخمينى قدس الله نفسه الزكيه فى اربعينه فى توجيهها(بالفارسيه)

و اينكه جناب امام صادق عليه السلام فرمودند در توصيف حق از كتاب خدا خارج مشو، دستورى است براى كسانى كه ميزان در صفات را نمى‌دانند نه آنكه توصيف به غير صفاتى كه در كتاب خداست جايز نيست انتهى (چهل حديث - حديث سى و يكم- فصل در بيان مراد از عدم توصيف حق ص ۴۵۴)

الرابع: هل الله تبارک وتعالى يعرف بالسلب

قال الحكيم قاضى سعيد قمى قدس الله نفسه الزكيه فى (كليد بهشت) بالفارسيه

و اينكه انبياء عظام عليهم السلام و بعضى از حكما كبار واجب الوجود را تعالى شأنه متصف بوصفى ساختند به جهت عوام و قصور ادراک ايشانست نه اينكه در واقع واجب الوجود تعالى شأنه متصف به وصفى از اوصاف مى‌تواند بود يا اينكه ايشان همچنان مى‌دانند حاشا و كلاّ، بلكه غرض ايشان در هر وصفى از اوصاف كه واجب الوجود را متصف به آن داشته‌اند آن است كه او تعالى شأنه متصف به نقيض آن وصف نيست، مثلاً اينكه مى‌گويند عالم است اين معنى دارد كه جاهل نيست و قادر است يعنى عاجز نيست و همچنين ساير اوصاف را بر اين قياس بايد كرد حاصل كلام آنكه جميع آنها فى الحقيقة به سلوب بر مى‌گردد نه اينكه او را تعالى شأنه متصف به اوصاف مذكور مى‌دانند. انتهى (كليد بهشت ص ۷۱ و ۷۰)

و قال العلامة الطباطبايى قدس الله نفسه الزكيه فى نهاية الحكمة

ثمَّ اِنّ الصفة تنقسم انقساماً اوّلياً الى ثبوتيه تفيد معنى ايجابياً كالعلم و القدرة و سلبيه تفيد معنى سلبياً و لا يكون الاّ سلب سلب الكمال فيرجع الى ايجاب الكمال لان نفى النفى اثبات كقولنا «من ليس بجاهل» و «من ليس بعاجز» الراجعين الى العالم و القادر

(نهاية الحكمة - مرحله دوازدهم- فصل هشتم)

و ليعلم انّ الخلط بين المفهوم و المصداق من اعظم المزالق و قد ابتلى به الحكما بعضاً فى مباحث شتى من العلم الالهى كالبحث عن اشتراک مفهوم الوجود و فى هذا البحث اعنى الصفات الالهيه و الحلّ اَنّا نعلم معنى العلم و هو فى الله تبارک و تعالى و الانسان معنى واحد و اما مصداقه فمتفاوت فانّ علم الله تعالى فعلى و علم البشر انفعالى فالمفهوم معلوم لنا و المصداق متغاير.

مبدعها و سببها و موجدها، و انه غير ممكن لاحد لوجه و لا سبب ان يحيط به علماً و لا يعرف شيئاً فيه، الاّ أنّه ليس شيئاً مما عرفه من الموجودات بل هو مبدعها فقط، و من هيهنا تبين ان الله عز اسمه و تقدس ذكره لا يُبَرْهَنُ عليه بطريق الايجاب بل بالسلب.

الفصل الثامن

فی انه تعالی یعرف بطریق السلب دون الایجاب[1]

ان البراهین المستقیمة الموجبة یحتاج فیها ضرورةً الی اثبات مقدمات موجبة للمبرهن علیه ذاتیة له اولیة، و هي التي یوجد الشيءُ بوجودها و یرتفع بارتفاعها، و الله تعالی اول الموجودات کما بیناه و برهنا علیه، فهو فاعلها و مبدعها، فاذن لیس له اول یوخذ فی المقدمات، و هو واحد فلیس له ما یوخذ منها، و لیس له معنی ذاتي و لا غیر ذاتی، فلا یمکن اذن ان یبرهن علیه بطریق الایجاب بالبرهان المستقیم، و أما برهان الخُلف و علی طریق السلب فانه انما یحتاج فیه الی ازالة الاسباب و المعاني عنه کما نقول انه لیس بجسم و لا بمتحرك و لیس بمحدث و لا بمتکثر، و کما قلناه انه لیس یمکن ان یکون للعالم اسباب لا ترتقي الی واحد، فقد تبین ان برهان السلب الیق الاشیاء بالامور الالهیة و اشبهها بان یستعمل فیها.

١- هذا الفصل ایضاً تأیید منه قدس سرّه علی ما ذهب الیه من معرفة الله بطریق السلب و ذکر طریقین.احدهما ان الله تبارک و تعالی بسیط و لیس له جنس و لافصل فلا یمکن ترتیب مقدمات للتعرف علیه. و ثانیهما الالفاظ الموضوعة بید البشر لمعانی التی تحت ایدیه و هذه المعانی هی المقولات العشر الّتی اما جوهر و اما عرض و الله تعالیٰ لیس بجوهر و لاعرض فلابدّ لنا من استخدام الحرف السلب فی الاشارة الیه کما تقدم فی الفصل السابق و الجواب عنه ایضاً و اما الجواب من هذین الدلیلین، الالفاظ الّتی وضع بید البشر لیست محدودةً بالماهیات و الاجناس و الفصول کالواجب الوجود، الغنی، الحیّ، القیّوم و... و قد تقدّم اَنّ بعض المفاهیم مشترک بین الله تبارک و تعالیٰ و مخلوقاته و الفرق فی المصداق.

و ايضاً فان الالفاظ انما اصطلح عليها لضرورة الناس اليها فى العبارة عن موجوداتهم التي جملتها عشرة و عن انواعها و اشخاصها، و الله تعالى و تقدس متعال عنها علوا كبيراً، و هو مباين لجميعها مباينة تامة لا يجمعه و اياها نوع من انواع الاشتراك، فنحن ادن مضطرون الى حرف السلب فى الاشارة اليه و في اوصافه، فنقول: ليس هو كذا، ونقول: هو كذا و لكِن ليس ككذا، كما نقول: ليس هو العقل و نقول هو عالم و ليس هو كالعالمين و قادر ليس كالقادرين.

الفصل التاسع

فى ان وجودات الاشياء كلها انما هي بالله عزوجل

قد كنا بينا ان الوجود في جميع الاشياء بالعرض، و انه للباري سبحانه و تعالى بالذات، و اوجبنا منه انه ازلي و ان الاشياءَ نالت الوجود منه و انهاناقصة عنه اذ كان المعلول لا يمكن فيه ان يساوي العلة، و ذكرنا ان بعض الاشياء نال الوجود بلا متوسط و بعضها بمتوسط.

[اول ما صدر العقل و الفيض ازلى]

و نحن الآن قائلون ان الوجود الاول الذي ظهر منه انما حصل للعقل الاول المسمى بالعقل الفعال[1] و لذلك هو تام الوجود و باق ابداً ثابت على حالة و احدة لا تتغير لان

١- قد تقدم فى الفصل الخامس ما يناسب هذا الفصل فى تبيين حصول الكثرة فى العالم و ربطها بالله تبارک و تعالى و هيهنا نذكر بعض الابحاث التى يرتبط بالعقل الفعّال مستعيناً بالله تبارک و تعالى العقل هو الموجود المجرّد ذاتاً و فعلاً و المقصود من الفعّال هو اَنّ العقل يصدر منه عقلاً او فلكاً او نفوساً و كلّ العقول فعّالة كما قال الشيخ الرئيس رحمه الله فى المبدأ و المعاد: و كل واحدٍ من العقول المفارقه عقل فعّال لكن الاقرب منّا عقل فعّال بالقياس الينا. انتهى (المبدأ و المعاد، المقاله الثالثه، الفصل الخامس ص ٩٨)

و قال ايضاً فى معنى الفعّال:

و هو ايضاً عقل فعّال بسبب فعله فى انفسنا و اخراجه ايّاها عن القوّه الى الفعل (المصدر)

و قال فى التعليقات:

الفيض متصل به ابداً لازلية مفيضه وسعة جوده، فالعقل اذن ابدي الوجود و هو تام الوجود بالاضافة الى الموجودات التي دونه. فأما بالاضافة الى المفيض عليه الوجود فانه ناقص عنه بالضرورة كما قلنا. و لما كان وجود النفس بواسطة العقل حصل ناقص الوجود باضافته الى العقل و احتاج الى الحركة شوقاً الى تمامه و تشبهاً بالعقل و هو تام بالاضافة الى الاجسام الطبيعية. و لما حصل الفلك موجوداً بوساطة النفس كان ناقص الوجود بالاضافة الى النفس، فاحتاج الى الحركة التي يستطيعها الجسم و هي حركة المكان، فصارت حركته الدورية هي التي تتمم له الوجود الدائم الذي قدره الله له. و لما انتهى الوجود الى اجسامنا كان بتوسط الفلك و اجزائه و كواكبه، فضعف جداً قد خَصَّها[1] من الوجود الجسمي على التكون الذي هو كلاوجود اذ كان غير باق و لا ثابت على حال واحدة و لا طرفة عين، بل انما وجوده بالحركة و الزمان على طريق التكون»، و اذ قد تبين ذلك فقد صَحَّ و وضح ان مراتب الموجودات انما حصلت على ما هي عليه بالله عزوجلَّ: و ان وجوده الفائض و قوته السارية هو الذى يحفظ نظام العالم كله. و لو جاز اَن

المعلول الاول و هو العقل الفعّال امكان وجوده له من ذاته لا من خارج فانّه لو كان من خارج لزم اَن يكون له امكان فقبل به هذا الامكان فتسلسل. انتهى (التعليقات ص ۱۰۰)

و قال صدر الحكماء المتألهين صدر الدين الشيرازى قدس الله نفسه الزكيه فى الاسفار الاربعه:

... فعِلّةُ الزمان و الزمانيات المتجددة المتصرّمه على الاستقلال امّا البارى ذاته او بتوسط امره الاعلى المسمّى بالعقل الفعّال و الروح و هو ملک مقرّبٌ مشتملٌ على ملائكة كثيرة هى جنود للرب تعالى كما اشار اليه بقوله «و لم يعلم جنود ربّک الاّ هو»

الاسفار الاربعه ج ۳ ص ۱۲۷

المرحله السابعه - فصل ۳۲

و قال ايضاً

و قد اشرنااالى ان العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هى ابداً على الترتيب الاشرف فالاشرف و اِن لم تكن متميزةً بالوجود لا بالحلول فى الجوهر الفعال و لكنها مع ذلك مترتبه انتهى (المصدر ص ۴۶۴)

و محصّل الكلام فى العقل الفعّال اَنّه فرد واحد ذو شؤون كثيرة فهو الصادر الاول و اِن شئت فقل الوجود المنبسط فى مرتبه الفعل اى الوجود السارى فى الماهيّات فالعقل الفعّال هو مرتبه الكثرة لوجود المنبسط الصادر عن الحق جلّ و علا و الوجود المنبسط مرتبه الوحدة من العقل الفعال.

۱- و فى الحاشيه «حَصَّلَها» و كلا هما صحيح.

يتوهم متوهم ان البارى سبحانه قد امسك عن هذا الفيض بالوجود يعلم انه لا يوجد شيء من العالم و لعدم كله للوقت و الحال. و لذلك قلنا لما نظرنا في الجواهر بقياس بعضها الى بعض و بحسب نظرنا كان في الطبيعيات ان الجوهر هو القائم بنفسه المكتفي بذاته و انه القابل للاعراض المتضادة من غير ان يفسد بفسادها. و الان لما صرنا ناظرين في الجواهر بقياسها الى مباديها الى ان يرتقى بها الى المبدع الاول الواحد لم نستطع ان نقول[١] ان الجوهر قائم بنفسه، و كيف يقوم بنفسه ما لو توهم فيض الباري بالوجود منقطعاً عنه لحظة واحدة لتلاشى و اضمحل. و سنبين ذلك فضل بيان بمثال نورده فنقول: كل جوهر يتركب فانما تركبه من هيولى و صورة، و الصورة انما يصير في الهيولى بالتركيب، و التركيب حركة و محركها غيرها كما بينا، و ليس يمكن في الهيولى ان توجد وحدها معراة من الصورة، و لا فى الصورة وحدها ان توجد بلا هيولى، و قد بين ذلك و استقصى في موضعه فلا حاجة بنا الى ذكره و اذا بان ذلك فقد علم انهما مضطران الى موجد يوجدهما معاً، و مركب يؤَلفهما في حال الابداع، و قد تقدم البيان على ان التركيب حركة و كل متحرك انما يتحرك عن محرك الى ان ينتهي الى محرك لا يتحرك، فانه واحد ازلي سبحانه و تقدس. فاما الهيولى الثانية اعني الموضوعة للصور الطبيعية فان الطبيعة مشتملة عليها، و هي قوة الهية نافذة في جميع الاجرام تحركها الى تماماتها و لانّها الهيه[٢] ليست تكل و لا تعجز.

١- و فى النسخة التى بايدينا لم يستطع ان يقول. ٢- و فى النسخة التى بايدينا و لأنهما.

الفصل العاشر

في ان الله سبحانه ابدع الاشياء[1] كلها لا من شيء

١- قوله: ابدع الاشياء...
قد ورد فى الاخبار من اهل بيت الرسول المختار صلى الله عليه و آله ما دلَّ على ذلك و نورد بعضاً منها قال مولانا على بن ابى طالب فى خطبة له:
لم يخلق الاشياء من اصول ازليه و لا من اوائل ابديّه (نهج البلاغه، صبحى صالح، خ ١۶٣)
و قالت الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء سلام الله عليها فى الخطبة المعروفة بالفدكيه:
ابتدع الاشياء لا من شيٍ كان قبلها و انشاها بلا احتذاء امثلةٍ امتثلها
(بحارالانوار، كتاب الفتنِ و المحن، الباب الحادى عشر الفصل الاول، ج ٢٩، ص ٢٢١)
و قال ابو جعفر محمّد بن على الباقر سلام الله عليه:
اِنّ الله تبارک و تعالىٰ كان و لا شىَ غيره نوراً لا ظلامَ فيه وصادقاً لاكذبَ فيه و عالماً لا جهلَ فيه و حَيّاً لا موت فيه و كذلك اليوم و كذلك لا يزال ابداً
(توحيد صدوق، باب ١١، باب الصفات الذات و صفات الافعال الحديث الخامس، ص ١۴١)
و قال مولانا ابوالحسن الرضا عليه السلام:
اعلم - علّمک الله الخير - اِن الله تبارک و تعالىٰ قديمٌ و القدم صفة دَلّت العاقل على اَنّه لا شىَ قبلَهُ ولا شى مَعَه فى ديموميته، فقدبان لنا باقرار العامّه مع معجزة الصفه انّه لا شى قبل الله و لا شى مع الله فى بقائه و بطل قول مَن زعم انّه كان قبله او كان مَعَه شى و ذلك انّه لو كان مَعَه شى فى بقائه لم يجز اَن يكون خالقاً له لانّه لم يزل مَعَه فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل مَعَه و لو كان قبله شى كان الاول ذلك الشى لاهذا و كان الاوّل اولٰى بان يكون خالقاً للاول الثانى.
(توحيد صدوق، باب ٢٩ اسماء الله تعالى، ح ٢)
و قال مولانا ابو جعفر محمّد بن على الباقر عليه السلام فى بيان قوله تعالىٰ
افعيينا بالخلق الاول بل هم فى لبسٍ من خلقٍ جديد
قال يا جابر تأويل ذلك انَّ الله عزوجلّ اذا افنى هذا الخلق و هذا العالم و سكن اهل الجنّة الجنَّة و اهل النار النار جدّد الله عالماً غير هذا العالم و جدّد خلقاً من غير فحولةٍ و لا اناث يعبدونه و يوّحدونه و خلق لهم ارضاً غير هذه

ظن قوم لا دربة لهم بالنظر انه لا يكون شيء من الاشياء الا من شيء و ذلك لما رأوا الانسان لا يكون الا من انسان و الفرس لا يكون الا من فرس حكموا انه لا يكون شيء الا من شيء. و لجالينوس الطبيب فيه كلام، و للاسكندر فى نقضه كتاب مفرد بين فيه ان الكون انما يكون لا من شيء و نريد ان نبين ذلك و نوضحه بقول وجيز على ما شرطناه فى اول الكتاب فنقول:

ان الاشياء المتكونة انما تتبدل بالصور حسب. فاما الموضوع للصور فلا يتبدل بنفسه، و قد بين الحكيم ذلك و دل على ان الصور المتضادّة على امر ثابت لا يتغير ليقبلها واحدة بعد اخرى، فالاشكال كلها و الصور الهيولانية باسرها انما هي محمولة في اجـرام و لا

الارض تحملهم و سماءً غير هذه السّماء تظلّهم لعلّک تَرىٰ انّ الله انّما خلق هذا العالم الواحد و ترى انّ الله لم يخلق بشراً غيركم بلى و اللهِ لقد خلق الله الف الف عالم و الف الف آدم انت فى آخِرِ تلك العوالم و اولئك الآدميين (توحيد صدوق، باب ۳۸، باب ذكر عظمة الله جل جلاله، ح ۲، ص ۲۷۷)

و بعد ذكر الاحاديث فى هذا الفصل اقول مستعيناً بالله

اولاً

ادلة التوحيد يبطل وجود كل موجودٍ فى رتبه المقدم على الله تبارک و تعالى او فى عرضه و معنى «فى عرضه» كون الموجود غير مخلوق من الله و كونه موجوداً واجباً من رأسه و إن قالت سيدتنا فاطمة الزهراء «ابتدع الاشياء لا من شى كان قبلها» فمرادها سلام الله عليها استقلال هذا الوجود من الله، و عدم استعانته منه (معاذ الله) و هذا لا ينافى اَن يخلق الله من الازل موجوداً فى طوله فحدوث العالم حدوث ذاتى و فى بعض الموجودات زمانى ايضاً. و دليل ذلك اَنّ قدرة الله تبارک و تعالى و كذا علمه ذاتى و لا مانع من اعمالهما فى خلق الاشياء متى اراد الله و حيث ان الله ثابت فما اقتضى خلق العالم فهو موجود فيه لم يزل و لا يزال.

اِن قلت: اِنّ الله تبارک و تعالى مختار و معنى الاختيار امكان خلق العالم فى ایّ وعاءٍ اراده الله قلت: اما كونه مختاراً فى مقام الذات فلا ريب فيه و لكن اختياره كان لمرجحٍ او بلا مرجح؟ إن قلت بلا مرجح فانّالله و انّا اليه راجعون اذ هذا الا له الذى يختار بلا مرجح يمكن اَن يفعل القبيح و يكذب و يدخل المطيعين فىٰ النار و العاصين فى الجنّه و هكذا جلّ عن ذلك ربّنا و تعالىٰ. و إن كان اختياره عن مرجّحٍ ففى وعاءٍ لم يكن شى موجوداً غير الله تبارک وتعالى و ذاته ثابته فمقتضى ايجاد الخلق دائماً موجود فيه و لذلك قال ائمتنا عليهم السلام مرّةً كان الله و لم يكن معه شى و الآن كما كان و اخرى إذا افنى هذا الخلق... جدّد الله عالماً غير هذا العالم، الحديث.

فلا منافاةَ بين حدوث الاشياء و دوام الفيض

و ثانياً: بعد ما ثبتت الحركه الجوهريه فى الاجسام المادّيه و كون الاجسام باسرها سيّالةً ثبت حدوث عالم الاجسام آنا فآناً، و هذا لا ينافى دوام الفيض فالله تبارک و تعالى خالق دائماً عقولاً و نفوساً و اجساماً و الاجسام دائماً فى الحدوث.

و امّا ما قاله المتكلمون من حدوث العالم بمعنى اذا رجعنا قهقرياً وصلنا الى زمانٍ لا شى موجوداً ثم حدث و وجد فهو غير تامٍ جدّاً و مخالف لما مضى من الاحاديث و ما وجدنا حديثاً صرّح على هذا المعنى و العلم عند الله.

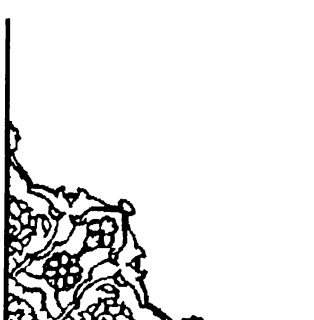
يصح اَن يوجد شى منها الا فى جرم، و الجرم الموضوع لهما انما يتبدل كيفية بكيفية و صورة بصورة، و ليس يخلو اذا استبدل بصورته ان تبقى الاولى فيها مع حدوث الثاني، او ينتقل عنه الى جرم اخر او تبطل البتة.

فان ادعى مدع أنها تبقى في الجرم مع حدوث الثاني كانت دعواه محالا لان الصور المتضادة و الاشكال المختلفة لا تجتمع فى محل واحد، و ان ادعى مدع انهاتنتقل عنه كان ايضاً محالاً لان النقلة المكانية انما تكون للاجرام فاما الاعراض فانها لا تصح فيها النقلة الا ان تكون فى حواملها و ذلك بطريق الفرض، و هذه امور قد كشف عنها و بُين امرُها و ليس من عادتنا اطالة الكلام فيها. فبقي ان الاول يبطل بحدوث الثاني، و اذا بطل الاول فانّما صار من وجود الى عدم و اذا ثبت في الصورة الاولى انها تصير من الوجود الى العدم فكان ذلك ايضاً فى الصورة الثانية الحادثة واجباً، اعني انه انما صار فيه العدم الى الوجود، و الا لزم فيه ان يكون امّا موجوداً في محله ذلك و اما منتقلاً اليه من محل آخر، فقد ابطلنا هذين فبقي ان تكون الاشياء المتكونة كلها اعنى حدوث الصور و التخاطيط و سائر الاعراض و الكيفيات انما حدثت لا من شيئى و قد اطلق الحكيم ان الموجود انّما ابدع من لاموجود و هذا بيّنٌ لان الله عزوجلّ لو كان ابدع الموجود من موجود، لكان لا معنى للابداع، اذ الموجود موجود قبل ايجاده و قبل الابداع فانما يصح الابداع في الموجود اذا كان لا من موجود اعني العدم. و ان ارتقينا من الامور القريبة الينا تبين لنا ما نرومه عن قرب، و ذلك ان كل كائن فانما يكون عما لم يكن ذلك الشيء. مثال ذلك: الحيوان فانه يكون من غير حيوان، او الحيوان يكون من منّي، و المنى انما يقبل صورة الحيوان شيئاً بعد شيء، و يستبدل بها من صورته الاولى، و كذلك المنيُّ يكون من الدم، و الدم من الغذاء، و الغذاءُ من النبات، و النبات من الاستقصات، و الاستقصات من البسائط و البسائط من الهيولى و الصورة، و الهيولى و الصورة لما كانا اول الموجودات و لم يصح وجود احدهما خلوا من الآخر لم ينحلا الى شيء موجود بل الى العدم، فيكون وجودهما لا عن شيء و ذلك ما اردنا ان نبين.



● المسألة الثانية

في النفس واحوالها



الفصل الاول

فی اثبات النفس و انهالیست بجسم و لا عرض

[صعوبة درک حقیقه النفس]

ان الکلام علی النفس و تحقیق ماهیتها و قسطها من الوجود و بقاءها بعد مفارقة البدن، امرٌ مستصعب غامض، لا سیّما و ما نجده فیه للفیلسوف، ناقصٌ غیر تامٍ و ما نجده ایضاً منه، غلق الالفاظ لا جل مذهب الرجل فی اغماض کلامه و طلبه الاختصار المفرط لریاضة شیعته و اتباعِهِ، و لانّ اللغة المنقولة الیها من تلک اللغة، ما یوَّدی عن تلک الحقیقه الاّ بشرایط توجد فی الناقل، من الاحاطة بذلک العلم و اتساع المعرفة باللغتین لِتقدمَ و تَاخَر الالفاظ و یحفظ المعانی و لم نجد المفسرین تکفلوا لنا ذلک، و قد عرضت لهذا الکتاب آفة اخریٰ جداً عظیمة و هی انّ اجلّة المفسرین اختلفوا فی تفسیره اعنی الاسکندر الفریدوسی و ثامسطیوس و من تبعهما، لانّ کل واحدٍ منهما فهم عن الحکیم غیر ما فهمه الآخر الاّ انّ اباالخیر الحسن بن سوار امتع الله به عَنٰی بتتبّع مذهب هذا الرجل الفاضل فی النفس و جمع الکتب التی لم یقع الینا من السریانیه و تفسیر المفسرین و هو حسن القیام بالصناعة قوی فی النقل صبور علی التعب احسن الله عنّا جزاءَه فاعاننا علی

فهم كثير ممّا كان مستغلقاً علينا بما نقله و اوضحه و لو حصرنا فى هذا الموضع فص كلامه و ما حكاه عن الاوايل لاوردناه بعينه و نسبناه اليه و لكنّه بعيد منّا و سنجتهد فى ايراد تلك المعانى و نشبعه من عندنا بما نريده وضوحاً بمشية الله تعالٰى ذى الجـود و عـونه فاقول: لما كان طريقنا الى اثبات المعاد معلقاً باثبات النفس و انهاليست بجسم و لا عرض و لا مزاج[١] [٢] بل هى جوهر قائم بذاته غير قابل للموت وجب ان ابدأ بالكلام في ذلك.

[الدليل الاول على تجرد النفس: قبول الصور الكثيرة]

فأقول: ان من الاشياء البينة الواضحة ان الجسم اذا قبل صورة لم يمكنه ان يقبل صورة

١- قوله: و انّها ليست بجسم و لا عرض و لا مزاج قال الحكيم السبزوارى «و قد قيل فى النفس اربعون قولاً» (شرح المنظومة، ج ٥، ص ١١٥ فى الحاشيه)

و قال الشيخ البهايى فى «اربعون حديثاً»

و الاقوال فى حقيقتها متكثرةٌ و المشهور اربعة عشر قولاً

(الحديث الاربعون، ص ٥٠٠)

و هذه الاقوال يمكن جمعها فى ثلاث اقوال

الاول: انّها جسم

الثانى: انها عرض

الثالث: آنها جوهر مجرد و القولان الاولان يتشعبان على اقوال مختلفه فالقائلون بانّها جسم بعضهم قال: النفس هذا الهيكل المحسوس و بعضهم انها الدم و بعضهم انّها جسم لطيف سار فى البدن و بعضهم هو الاجزاءِ الاصليه و بعضهم هو الاخلاط الاربعة و غير هذا و اما القول الثانى ايضاً يتشعب على اقوالٍ منها: انّها المـزاج المـعتدل الانسانى و بعضهم قال انّها تخاطيط الاعضا و تشكل الانسان و بعضهم انّها الحياة و اما القول الثالث فهو مختار الحكماء و بعض المتكلمين قالوا اَنّ النفس جوهر مجرّد و عـنوا بـالمجرد حـقيقه فـى ذاتـها عـارٍ عـن القـوة و الاستعداد و اِن كان فى مقام الفعل ماديا.

٢- قوله: و انّها ليست بجسم و لا عرض و لا مزاج ذكرنا سابقاً اَن المزاج داخل فى اقسام العرض و امّا تعريف المزاج:

قال صدر المتألهين فى «المبدأ و المعاد»

... فهذه البسائط العنصريه اذا امتزجت و تماست و فعل بعضها فى بعض بقوتها المتضاده، كسر صورة كل منها سورة كيفية الآخر المتضاده حتى نقص العنصر البارد مثلاً بفعل صورته حر العنصر الحار و تزيل عند شدة الحرارة و بالعكس. و كذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس و بالعكس. فيحصل من افاعيل صورها و انفعالات موادها كيفية واحدة متوسطة بين اطراف الكيفيات المتخالفه متشابهة فى اجزاءِ الممتزج و هى المزاج فـيستعد المركب بسبب حدوث هذه الكيفيه المتوسطة الخارجة من الاطراف المتضادّه صـورة كـمالية اخـرى (المـبدأ و المعاد. الفن الثانى. المقالة الاولٰى الفصل الاول، ص ٣٣٢/٣٣١).

غيرها من جنسها الا بعد ان تخلع الصورة الاولى و يفارقها على التّمام و مثال ذلك: ان الفضة اذا قبلت صورة الجام لم يمكنها ان تقبل صورة الكوز الاّ بعد ان تزول عنها صورة الجام و تخلعها خلعاً تاماً. و كذلك الشمع اذا قبل صورة النقش لم يمكنه ان يقبل صورة نقش آخر الاّ بعد ان تمحى عنه صورة النقش الاول و يفارقه مفارقة تامة، و على هذا جميع الاجسام. و هذه قضية صادقة مشهورة لا يحتاج فيها الى دليل، فان نحن وجدنا شيئاً حاله بالضد من حال الاجسام في المعنى الذي ذكرناه اعني انه يقبل صوراً كثيرة من غير ان يبطل شيء منها تبين لنا انه ليس بجسم، فان بان لنا مع ذلك انه كلما كثرت هذه الصور فيه ازداد قوة على قبول غيرها، ثم جرى ذلك منها على هذا النظام الى غير نهاية ازددنا بصيرة و يقيناً انه ليس بجسم. و النفس العاقلة هذه صورتها، و ذلك انها اذا قبلت صورة معقول ما و ثبتت تلك الصورة فيها ازدادت بها قوة على تصور معقول آخر مضافاً اليها من غير ان تفسد الصورة الاولى. ثم كلما كثرت صور المعقولات فيها اقتدرت بها على قبول غيرها، و قويت في هذا القبول قوة متزايدة بحسب تزايد المعقولات.

[الدليل الثانى خُلقيات الانسان]

ثم ان من الامور المسلمة ان الانسان انما يتميز عن البهائم و غيرها بهذا المعنى الموجود له لا بتخاطيطه و لا ببدنه و لا بشيء من اشكاله البدنية. و من الدليل على ان ذلك كذلك ان هذا المعنى هو الذي يقال به فلان اكثر انسانية من فلان اذا كان فيه ابين و اظهر، ولو كانت انسانيته بالتخاطيط او غيرها من جملة البدن لكانت اذا تزايدت في الانسان قيل بها فلان اكثر انسانية من فلان و لسنا نجد الامر كذلك، و هذا المعنى الذى ذكرناه يسمى مرة نفساً ناطقة و مرةً قوةً عاقلة و مرةً مميزة و لسنا نشاحُ فى الاسماءِ فليسمَّ بايّ اسم كان.

[الدليل الثالث، آلية الاعضاء]

و مما يدل ايضاً على ان هذا المعنى ليس بجسم ان جميع اعضاء الحيوان من الانسان و غيره صغر فيه او كبر ظهر منه او بطن انما هو آلة مستعملة لغرض لم يكن لينالـه الاّ به فاذا كان البدن كله آلات و لكل آلة منها فعل خاص لا يتم الا بها اقتضى مستعملاً كما نجد الات الصائغ و النجار و غيرها. و ليس يجوز ان يقال ان بعض البدن يستعمل بعضه هذا الاستعمال، لانّ ذلك البعض الذي يشار اليه و يظن انه يستعمل الآلات الباقية هو ايضاً آلة او جزء من الة، و جميعها مستعملة فمستعملها غيرها، و اذا كان مستعملها غـيرها و لم يكن جزاً منها وجب ان يكون غير جسم ليتم به، و اَن لا يشغل مكان الجسم و لا يزاحم الالات الجسمية في مواضعها لانه لا يحتاج الى مكان و يستعملها كلها على اخـتلاف الاغراض المستعملة فيها فى حال واحدة من غير غلط و لا عجز ليتم من الجميع امـر واحد، فان هذه الاحوال ليست احوال الاجسام و لا موضوعة في احكامها. و سنبين ان هذا المعنى ليس بعرض و لا مزاج اذا ذكرنا الفرق بين العقل و الحس فيما يأتي من بعد[1]، على انّا نقول ههنا ان المزاج و بالجملة الاعراض التي توجد فى الجسم كلها تابعة للجسم، و التابع للشيء هو اخس منه و اقل حظاً من الوجود لانه لا يوجد الا بوجوده، فان كان اخس منه فكيف يستخدمه و يستعمله كما يستعمل الصانع آلته و يصير رئيساً عليه و متحكماً فيه. و هذا قبيح شنيع.

١- الفصل الرابع.

الفصل الثانى

في ان النفس تدرك الموجودات كلها حاضرها و غائبها و معقولها و محسوسها

[و الدليل، تركيب البسائط و تحليل المركبات]

انا نجد النفس تدرك الامور البسائط و المركبات[1] و تدرك من المركبات انواعها و اشخاصها. و الموجودات منقسمة الي هذه الاشياء و ليس يفوت النفس منها شيء. اما الامور البسيطة فمنها هيولانية و منها غير هيولانية، و غير الهيولانية منها هي المعقولات اعنى الموجودة بغير مواد. و الهيولانية منها هي التى تَعرّى من الموضوع و تـوجد فـي

١- هل النفس قادرٌ على أن تدرک جميع المدرکات ام لا؟

قال فخر الدين الرازى فى المباحث المشرقيه:

ربّما يجرى فى الكتب أن الحقايق المركبه هى التى يمكن معرفتها لا جل امكان تعريفها باجزائها المقوّمه لها فامّا البسائط فانّها لا تعقل حقائقها بل الغاية القصوىٰ منها تعريفها بلوازمها مثل أن يقال: النفس شى محرک للبدن فالمعلوم منه هو كونه محركاً للبدن و امّا حقيقة النفس و ماهيتها فهى غير معلومة

المباحث المشرقيه ج ١ ص ۴٩٩ الطرف الثالث. الفصل الاول

و المصنف فى هذا الفصل يقصد اثبات قدرة النفس على ادراک جميع الموجودات و لا يخفى عليک ان الانسان لا يقدر على معرفة كنه الموجودات الاّ بالشهود و هو سنخ آخر من المعرفة و امّا المعرفة بالحواس و العقل فـهو مقصور على ادراک الاعراض و المفاهيم العامه نظير الوجود و الامكان و القوة و الفعل و...

قال فخر الدين فى آخر الفصل المشار اليه آنفاً بعد ذكر دليل المخالفين: فقلنا لا نعرف حقيقه الملزومات لكنّا نعرف لوازمها البسيطه و قد بيّنا انّ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلّة.

(المصدر)

الوهم، و هي رسوم الجزئيات كما يفعل اصحاب التعاليم فانهم يأخذون النقطة و الخط و السطح و الجسم التعليمي، اعني الابعاد الثلاثة في غير مادة كأنها اشياء موجودة بذواتها، و كذلك يأخذون توابع الجسم مفردة اعني الحركة و الزمان و المكان و الاشكال، و بالجملة كل ما لا يوجد الا في الجسم و به فيفردونها عن موادها و يلحظونها باوهامهم بسائط مرة و مركبة اخرىٰ فى. غير حوامل. و ربما بلغ من قوة احدهم في هذا التوهم ان يظن بهذه الصورة التي انتزعها من موادها و جرّدها في وهمه أنها موجودة من خارج الوهم و لها حقائق في ذواتها من غير حوامل و لا موضوعات لها، و يخلط بينها و بين المعقولات حتى لا تتميز عنده بل يسميها كلها معقولات. و هذه حال موجودة للنفس، اعنى أنها تدرك الامور المركبة ثم تحلها الى بسائط، ثم تأخذ تلك البسائط في الوهم فتفردها تارة و تركّبها اخرى ضروب التركيبات فربما كانت لتلك التركيبات حقائق، و ربما لم تكن لها حقائق، كما يتوهم عنقاء مغرب و انسان يطير و شخص خارج من العالم و حيوان مركب من حمار و نعجة، فهذه لا حقائق لها و لا وجود خارج الوهم، و قد يجوز ان يركب من البسائط في الوهم ماله حقيقة و وجود من خارج، و امثلته كثيرة فهذه حال البسائط ما كان منها هيولانياً و ما كان غير هيولاني.

فاما المركبات فمنها استقصات أولٌ، و منها مركبات من الاستقصات، و المركبات منها حيوان و منها جماد و منها نبات، ثم ينقسم كل واحد منها بضروب المركبات و انواع المزاجات الى انواع كثيرة جدّاً و تنقسم ايضاً انواعها الى اشخاص لا تحصى. و النفس تدرك جميع ذلك. و لما كانت الاستقصات اربعة و مزاجها كثيرة بالاقل و الاكثر و الاشد و الاضعف صار لها- بها- بالامزجة توابع من الكيفيات مختلفة، و ليس تخلو هذه الاختلافات من ان تكون اما لان احد الاستقصات فيها اقوى من الاخر أو اثنين منها او ثلاثة و اما لانّها متساوية في القوة الا ان بعضها اكثر من بعض اعني أنها تمتزج بعد ان تصير في الاجسام طبيعة. و اذا كانت النفس تدرك جميع هذه الاقسام فيجب على ظاهر

النظر ان تدركها باربعة انحاء او باربع آلات لينفرد كل واحد منها باستقص فتدركه على تصرف احواله من الشدة و الضعف و القلة و الكثرة اذا كانت في اجسام طبيعية. و نريد ان نعلم هل تدرك النفس هذه كلها بقوة واحدة ام بقوى كثيرة؟ فان ادركتها بقوة واحدة فكيف يكون حالها في ذلك؟ و نفحص عنه فحصاً لا يخرج بنا عن شريطة الايجاز.

الفصل الثالث

فی کیفیة ادراك النفس للمدرکات المختلفة و هل ذلك منها باجزاء[1] کثیرة ام بأنحاء مختلفة ام هناك مدرکات (بکسر الراء) بعدد المدرکات (بفتح الراء)

اما انه لیس للنفس اجزاء کأجزاء الجسم فهو بیّن مما قدمناه[2]، و ذلك ان التجزی و الانقسام انما یکون للجسم. و اما انه لا ینبغي ان تکون المدرکات (بکسر راء) بعدد

۱- قوله: فی کیفیة ادراک النفس...

ذکر هیهنا ثلاثه اقوال فی ادراک النفس

الاول: اَن النفسَ ذات اجزاء کثیرة و کل واحدةٍ منها تدرک شیئاً و هذا الرأی باطل بما تقدّم من بساطة النفس

الثانی: کل عضو من اعضاء الانسان یدرک شیئا مسانخاً له فالعین مرکّبةٌ تبصر المرکبات و العقل بسیطٌ یدرک البسائط

الثالث: النفس مدرک لکلّ المدرکات و لکن بعضها بقواها و بعضها بنفسها و القویٰ آلات للنفس و هی غیر النفس و هیهنا قول آخر و لم یصل الیه و هو اَن النفس فی وحدتها کل القویٰ فالنفس فی الباصرة باصرةٌ و فی السامعه سامعةٌ و... و الفرق بین هذا القول و القول الثالث فی عینیة النفس مع قواها و غیریتها فان القول الثالث یقول بغیریة النفس و القوی و هذا القول یقول بعینیة النفس مع القویٰ و هذا القول للحکیم المتاله صدرالدین الشیرازی قدس الله نفسه الزکیه.

قال: و ستعلم ان لکلّ بدن منّا نفساً واحدةً و اَنّ سائر القویٰ معلولة لها منشعبة منها فی الاعضاء هذا علی ما اشتهر عند ائمه الحکمة من المتأخرین. و اما الذی استقر علیه اعتقادنا ان النفس کل القویٰ و هی مجمعها الوحدانی و مبدئها و غایتها و هکذا الحال فی کلّ قوةٍ عالیةٍ بالنسبة الی ما تحتها من القویٰ التی تستخدمها (الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۵۱).

۲- مَضٰی فی الفصل الاول.

المدركات (بفتح الراء) فهو ظاهر ايضاً و ذلك ان الحاكم، فى جميعها واحد، لان شيئاً واحداً من الانسان يحكم في الصغير انه صغير و فى الكبير انه كبير، و هو الحاكم في الالوان و الاشكال و الطعوم و الروائح و فى الاشياء المساوية لشيء واحد بعينه هى ايضاً متساوية، و لو كان المدركون (بكسر الراء) مختلفين لما صح ان يحكم واحد منها على ما ادركه الاخر.

[هل النفس تدرک المدرکات بقوی کثیرة؟]

فاما ظنٌّ من ظن ان النفس واحدة و لكنها تدرك المدركات المختلفة بقوى كثيرة و بأنحاء مختلفة فهو موضع البحث و سننظر فيه فنقول: ان بعض الناس لما نظر في الامور الموجودة فرأى منها مركبة و منها بسيطة، و نظر في الآلات و القوة المدركة فوجد ايضاً بعضها مركبة و بعضها بسيطة، حكم ان المركبة تدرك المركبة و البسيطة تدرك البسيطة و مثل ذلك بان قال وجدت من المركبات المدركات ما هو كالحواس الخمس لا تدرك الا المركبات فان العين لما كانت مركبة من قوة باصرة فى آلات و طبقات من العين لا تتم الا باجتماعها ادركت من الامور المركبة من الاستقصات بالمزاجات المختلفة، و وجدت ايضاً من المدركات ما هو بسيط كالعقل و الفكر و الرأي لا يدرك الا الامور البسيطة، كالعلوم بحقائق الاشياء و الاراء التي تستخرج بالافكار في الامور، فان هذه بسيطة تدرك اموراً بسيطة، و كل واحد منها انما يدرك ما لائمه[1] و اشبهه ان كان بسيطاً فبسيطاً و ان كان مركباً فمركباً.

[ارسطو یقول بوحدة المدرک]

الا ان ارسطاطاليس يبحث في هذا الموضع و يقول: ان للنفس قوة واحدة بها تدرك

١- و فى نسخة التى اعتمدنا عليه «بالآلة» و ما اثبتناه اوفق بما بعده.

الامور الهيولانية المركبة و بها تدرك الامور غير الهيولانية[١] البسيطة، و لكن النحو الذى يدرك به الامور الهيولانيه غير النحو الذى يدرک به الامور البسيطه و سنبين ذلك فيما بعد. قال: ولو كانت النفس الناطقة تدرك المحسوسات بقوةٍ ما و تدرك المعقولات بقوة اخرى لما جاز ان ترد حكم الحس فيما يغلط فيه و ترده الى ما حكم به العقل، كما لا ترد ما حكمت به حاسة الى حاسة اخرى. و مثال ذلك: ان الحس دائم الغلط في محسوسه كالعين[٢] اذا نظرت من بعيد الى الشيء الكبير فتراه صغيراً، كما انهاترى الشمس و هي مثل الارض مائة و نيفاً و ستين[٣] مرة مثل المرآة التي قطرها فتر[٤]، و تنظر الى ما على شاطيء النهر اذا كانت في سفينة مصعدة فتراه كأنه متحرك منحدر و هو بالحقيقة ساكن، وترى الشيء فى الماء كبيراً و هو صغير و معوجاً و هو مستقيم وترى الاشباح بحسب البخارات التي بينها و بينها مختلفة في الشكل و اللون . و كذلك غلط الذوق فان الصفر اوي يحس الحلو مرّاً و اغلاط الحس كثيرة. فتعلم النفس الناطقة انها قد غلطت وان الحق غير ما احست فترد الجميع الى حقائقها. فلو كانت النفس لا تعلم المعقول و المحسوس بقوة واحدة لما علمت الفرق بينهما و لما ردت الجميع الى امر واحد تجمعه و تحكم فيه حكماً واحداً.

١- البسيطه بدل من «غير الهيولانيه».

٢- خطاء الحواس مشهور فى الالسنه و لكن هذا المقال غير مطابق للواقع و الحس لا يخطاء ابداً. لانَّ الغلط و الشک انّما وقع فى وعاء الذهن حسب و لا يتسرى الى الخارج ابداً و الخارج ظرف التكوين و لا معنىٰ للخطاء فيه. توضيح ذلك: ان الحس ينتقل ما حصل له من غير تصرف فيه و العالم عالم الكثرة و كل شى منه مشروط بشرايط فاذا رأى البصر الخشب المورّب فى الماء منكسراً فانَّ انكسار النور من الخشب كان منكسراً و البصر رأىٰ ما كان و انكسار النور من الخشب اذا لم يكن فى الماء غير ما اذاكان فى الماء فللخطاء فى الانسان ظرف آخر غير الحس و قد حلّ العقده العلامة الطباطبايى قدس الله نفسه الزكيه فى كتابه الموسوم بـ«اصول فلسفه و روش رئاليسم» فى المقالة الرابعة إن شئت فراجع.

٣- على أن المعوّل عليه اليوم في علم الجغرافية و القوسمغرافية هو أن الشمس أكبر من الكرة الارضية بمليون و ثلاثمائة مرة فليتأمل.

٤- فتر بكسر الفاء و هو ما بين السبابه و الابهام و فى بعض النسخ بدل الفتر، شبر و كلاهما صحيحان.

[النفس تدرک المعقولات بغير ما تدرک به المحسوسات]

ثم نعود فنقول: ان النفس الناطقة تدرك الامور المعقولة بغير النحو الذي بـه تـدرك الامور المحسوسة، و ذلك انها اذا طلبت الامور المعقولة انبسطت و رجعت الى ذاتها كأنها تطلب شيئاً هو عندها. و اذا طلبت الامور المحسوسة خرجت عن ذاتها كأنها تـلتمس شيئاً خارجاً عنها فتحتاج حينئذٍ الى آلة تتوصل بها الى مـطلوبها. فـان وجـدت الالة صحيحة استعملتها، و ادركت الامور الخارجة، ثم حصلت صورتها عندها في الوهم و ان لم تجد الآلة فانها تعدم ذلك المطلوب و مثال ذلك، الاكمه فانه لا يمكنه ان يتصور الالوان لانه لم يجد آلتها، و اذا لم يدركها من خارج لم يمكنه تحصيلها عنده فى وهمه، و ليس ذلك حالها في المعقولات، فأما المثال على ما ذكرناه من ان النفس اذا طـلبت الامـور المعقولة رجعت الى ذاتها فهو ان الانسان اذا همّ بتحصيل رأي بديع او فكّر في عاقبة او اراد استخراج علم عويص خلا بنفسه، و ابعد جميع المحسوسات عنه، و كره ان يشغله شيء من الحواس، و اجتهد في تعطيلها كلها، فتتداخل نفسه حينئذ و تنبسط انـبساط الراجع الى ذاته، فتدرك ما يلتمسه من ذلك المعنى بحسب قوتها في الانبساط و خلوّها من عوارض الوهم الذي فيه صور المحسوسات فانها عائقة للنفس عن الرجوع الى ذاتها و النظر فيما هو عندها و في خزائنها. و هذه الحال من النفس هي حركة ما، اعني الجولان في الطلب و هو الذي يسمى رؤية و هو الالتجاءُ الى العقل و العقل فيه جميع الاشـياء حاضرة موجودة لانه هو و المعقولات شيء واحد لا يتكثر بها. فاذا فعلت النفس ذلك فقد تحركت نحو تمامها، و تمامها ان تستكمل بالعلوم و تتحد بالعقل. فالنفس الناطقة تدرك الامور البسيطة بغير الة بل بنفسها، و تدرك الامور المركبة المحسوسة بتوسط الحواس، و هذا المذهب لارسطاطاليس و يتبين منه رأيه فى النفس الناطقة و انها تدرك المعقولات و المحسوسات معاً. و ليس كما ظنه قوم من ان الاشياء المحسوسة انما تدركها الحـواس فقط و الاشياء المعقوله تدركها العقل فقط، و ان تلك تعلم الجزئيات حسب و هذا يعلم

الكليات فقط بل النفس الناطقة تدرك الجميع بقوة واحدة اعني قوة العقل، و انـها و ان ادركت الجميع فانها تدركه بوجه و وجه. و قد شبه ارسطاطاليس فعل النفس الناطقة في ادراكها الاشياء البسيطة بالخط المستقيم، و فى ادراكها الاشياء المركبة بالخط المنعطف. و قد عبر ثامسطيوس في كتابه في النفس عن هذا المعنى عبارة احسن فيها فلنرجع اليه انشاء الله تعالى.

الفصل الرابع

في الفرق بين الجهة التي تعقل بها النفس و الجهة التي تحس بها والاشياء التي تشترك الجهتان فيها و تتباين منها

[العقل و الحس يشتر كان فى الانفعال و الاستكمال]

ان هاتين الجهتين يعمهما الانفعال، و ذلك انهما جميعاً ينفعلان من مدركهما اذا كانا جميعاً يستحيلان الى ما ادركاه و يستكملان به، و يخرجان الى الفعل بعد ان كانا بالقوة لان كل واحد منهما قبل ان يدرك ما اختصّ به لم يكن عقلاً و لا حساً الا بالقوة، فاذا ادركاه صار هذا عقلاً بالفعل و ذاك حسّاً بالفعل. و لذلك قلنا ان انفعالهما كمال لهما. و لما كنّا نجد من الاشياء المنفعلة ما يفسد بالانفعال، و نجد هذين يتمان و يستكملان به قلنا ان النفس تتم بهذين الانفعالين و تكمل و لا تفسد. و مما يدل على ان النفس تخرج بهذا الانفعال من القوة الى الفعل و ان المعنى الذي قيل به هيولانية صحيح هو ان النفسَ تعقل الشيء بعد ان لم تكن تعقله، و تتصور بالمعقولات بعد ان لم تكن متصورةً بها و مع ذلك فليست يتصور اشياء باعيانها فى كل وقت، بل يتصور شيئاً في وقت و يتصور شيئاً آخر في وقت آخر، فلو لم يكن هناك شيء ثابت يقبل الصور المختلفة و ينتقل من حال الى

حال لما صح هذا المعنى فيها.

و مثال ذلك ان زيداً يكون غير عالم بان العالم مصنوع ثم يصير عالماً به، فلو لم تكن هناك قوة مستعدة و حال مهيئة لقبول هذا العلم ما جاز ان يقبله، كما ان الحجر و النبات و كل ما ليس بمستعدٍ لقبول العلم لا يجوز ان يقبله. و منزلة هذه القوة من النفس فى قبول العلم و تصورها بالمعقولات منزلة الابصار منها في قبول المرئيات، و كما ان هذه تدرك الالوان و تستحيل اليها استحالة استكمال بها كذلك تلك تدرك المعقولات و تستحيل اليها استحاله استكمال بها، و كما ان هذه تحصل فيها صور المرئيات حصولاً واحداً بالسوية، اعنى انّها لا تدرك لوناً اكثر و لا اقل مما هو عليه، و لا اكثر ولا اقل من لون آخر. نسبتها الى الجميع نسبة واحدة، كذلك حال تلك في حصول المعقولات فيها بالسويه لان نسبتها الى الجميع نسبة واحدة، فكما ان هذه ليست شيئاً من المبصرات قبل قبولها اياها بل هي عادمة لجميعها كحال الهيولى، كذلك تلك ليست شيئاً من المعقولات قبل قبولها اياها بل هي عادمة لجميعها و حالهما في ذلك حال الهواء، فان الهواء لما كان موضوعاً لقبول الالوان وجب ان يكون فى ذاته عادماً لكل لون و لو كان يختص بلون لكان قبوله لما يخالفه اعسر و لما كان يؤديه على التمام و بالحقيقة. و كذلك حال الهيولى لما كانت موضوعة لقبول الصوروجب ان لا يكون لها صورة تخصها البتة لقبول الصور كلها قبولاً واحداً اعني واحداً بعد واحد آخر على السوية، و لا يكون نسبتها الى بعضها اكثر و لا اقل من نسبتها الى الآخر. و لما كان كل قابل صورة من الصور فهو لا محالة قبل قبوله اياها عادم لها وجب ان يكون ما هو قابل لجميع الصور قبل قبوله اياها عادماً لجميعها. و كذلك الحكم على الهيولى الاولى بانها مقترنة بالعدم. و لزم هذا الحكم بعينه للبصر في قبوله المرئيات. و لزم ايضاً للعقل الانسانى فى قبوله المعقولات، ولو كان لهذا العقل صورة يختص بها لم يكن قابلاً لكل حقيقة على التمام، ولمّا كان قبوله اياها بالسوية، بل كان

قبوله لما يجانسه ايسر و اوفر و لما يباينه اصعب و اندر. و لما كانت النفس العـاقلة[1] عادمة لكل صورة تصورت بكل معقول و قبلته قبولاً واحدا بالسوية. و لاجل ذلك قلنا انها بسيطة لان ما عدم كل صورة فهو بسيط اذا المركب هو ما تركب من موضوع و صورة. و من هذا الموضع تبين ان النفس ليستجسماً و لا عرضاً لانها لو كانت جسماً لكانت مركبة و ذات صورة و قد ابطلنا ذلك. ولو كانت عرضاً لكانت صورة هيولانية و دخلت تحت مقولة من المقولات التسع و قد ابطلنا ذلك ايضاً. و قد فرغنا من ذكر الاشياء التي تشترك فيها جهتا العقل و الحس.

[جهات الفرق بين العقل و الحس]

[*الاول: فساد الحس بالمحسوس القوى و ضدها فى العقل*]

و اما الاشياء التيٰ تتباين منه فهي هذه: من شأن الحس ان يفسد من غلبة المحسوس القوي، كالعين فانها تكل و تضعف من الضوء القوي و الاشياء النيرة التي تفوق قوتها. و كالسمع فانه يكل و يضعف من الاصوات الهائلة التي تفوق قوته و كذلك باقى الحواس. فاما العقل الذي نحن في وصفه ـ اعني العقل الانساني ـ فانه يقوى بكثرة المعقولات القوية و بمداومته النظر الى الصور المتعرية من الهيولى جداً، و يصير كاملاً عاقلاً بالفعل. و كلما قوي عليه كان اقدر على تصور غيره.

[*الثانى: الحس بانصرافه من القوى الى الضعيف عاجز عن الادراك والعقل بخلافه*]

و ايضاً فان من شأن الحس اذا انصرف عن المحسوس القوي الى المحسوس الضعيف لم يمكنه ادراكه، كالمحدق الى الشمس فانّه اذا انصرف عنها لم يمكنه ادراك ما بين يديه. فاما العقل فانه اذا ادرك شيئاً قويّاً من المعقولات كما قلنا لم يكن تصوره لما هو دونـه

١- فى النسخة التى اعتمدنا عليه «النفس الفاعله» بدل العاقله و الصحيح ما اثبتناه.

انقص بل ازيد و اقوى. والعلة في ذلك ان الحس هو غير مفارق للجسم و ادراكه يكون بجسم منفعل فلا يقوى على ادراك الاشياء الضعيفه اذا انصرف عن الاشياء القويه لاجل ما يبقى فيه من اثر ذلك المحسوس القوي الذي يعوقه عن قبول شيء آخر الا بعد زواله. فاما العقل فلانه مفارق للجسم باق بعده كما سنبينه بعد قليل. فادراكه ليس هو بآلة جسمانية فلاجل ذلك يقوى على ادراك الاشياء الضعيفة اذا انصرف عن الاشياء القوية.

[النفس ليست صورة هيولانيه]

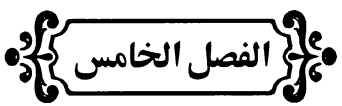
و من هذا الموضع يتبين ان النفس ليست صورة هيولانية لانها لو كانت صورة هيولانية لعرض لها ما عرض لتلك بالضرورة و مما يدل ايضاً على انها ليست صورة هيولانية انها تدرك الامور المتعرية من الهيولى بالعقل، و العقل يعرف المقدمات الاول، و يعرف ذاته، و يعلم انه ليس بين الايجاب و السلب منزلة، و يعلم الصانع الاول تقدس ذكره، و يعرف بانه ليس خارج الفلك الاعلى خلاء و لا ملاء و اشياء كثيرة من هذا النحو. و ليس شيء من هذه مأخوذاً من الحس لانها ليست هيولانية، و لا في مادة و لا به حاجة في ادراكه الى آلة بل هو مكتف فى ادراكها بذاته.

و مما يدل على ان العقل لا يحتاج الى آلة في ادراك ما يخصه من المعقولات ان المستعين بالالة انما يحتاج اليها لتعينه على تمام فعله و ابرازه على ما ينبغي، فأما اذا عاقته عن فعله و ناصبته فيه و شغلته عنه حتى لا يتم فعله او يكون ناقصاً عما ينبغي فليس يستعين بها و لا تُسمَّىَ ايضاً آلة. و النفس العاقلة هذه حالها اعني جميع ما يفرض آلة لها فهو مما يعوقها و يمنعها من ادراك ما يخصها كما بينا فيما سلف من حالها اذا همت بادراك معقول مّا و انها تتداخل و ترجع الى ذاتها و تعطل حواسها و جميع آلاتها، و بحسب هذا الفعل منها يكون صحة ادراكها لما تدركه من المعقولات. فليست النفس اذاً جسماً ولا عرضاً ولا صورة هيولانية. و ايضاً فلو كانت النفس العاقلة في البدن كالصورة

في الهيولى للزم ان تقوى بقوة البدن و تضعف بضعفه كما قال ارسطاطاليس بهذه الالفاظ: فأما العقل فيشبه ان يكون جوهراً، ما يكون في الشيء و لا يفسد، فلانه لو كان يفسد لكان حريّاً بذلك خاصة عن الكلال الذى تكون للشيخوخة. لكنا نجد ما يعرض فيها كما يعرض فى الحواس فان الشيخ لو قبل عيناً مثل عين الشاب لا يبصر كما يبصر الشبان فتكون الشيخوخة ليست حالاً انفعلت فيها النفس شيئاً ما لكن حالا هي فيها كما تكون في حال السكر و في حال المرض. فالتصور و النظر بالعقل يحتلفان بان يفسد داخلاً بشيء آخر فاما هو في نفسه فلاعلّة به.

تفسير هذا الكلام لابي الخير ايدّه الله تعالٰى

يقول: لو كان العقل من الانسان فاسداً بفساد جسمه لضعف بضعف بدنه اذا عرضت له الشيخوخة، و ليس يضعف في تلك الحال فهو اذن غير فاسد. فأما ما ذكره من حال السكر و المرض فانه يريد الحال العارضة للعقل في الشيخوخة من التقصير في وقت ما و انّها ليست لضعف العقل فى نفس جوهره بل لان البدن غير قابل لفعل العقل كما يعرض في حال السكر و النوم، لان السكران و النائم اذا قصرا في التمييز و العقل فليس ذلك لنقص في العقل نفسه بل لعارض عرض للآلة من البخارات ثم قال ارسطاطاليس في المقالة الثانية من هذا الكتاب فاما العقل نفسه فقد يشبه ان يكون جزءً آخر من النفس، و يكون هذا وحده و قد يمكن اَن يفارق كما يفارق الابدي الفاسد، فاما سائر اجزاء النفس فظاهر من امرها انها ليست مفارقة كما يدعي قوم.



في ان النفس جوهر حيٌ باق لا تقبل الموت و لا الفناء و انها ليست الحياة بعينها بل تعطي الحياة كل ما توجد فيه

[الدليل الاول: النفس ليست بصورة هيولانيه]

اما ان النفس ليست الحياة بعينها فقد تبين فيما قدمناه و ذلك انها لو كانت هي الحياة لكانت حياة بحي، ولو كانت كذلك لكانت صورة هيولانية، و من مقولة المضاف لانـها تحتاج الى موضوع، اعني بدن الحي، و قد بينا انها ليست صورة هيولانية.

[الدليل الثانى: مقاومة النفس لشهوات البدن]

و مما يدل ايضاً على ذلك ان النفس الناطقة تقاوم لذّات البدن و شهواته و تمنع منها و تستهين بجميعها في طلب الفضيلة. و الاشياء المتقومة من شيء لا تعاند ما به قوامها و لا تمنع منه بل تجلبه اليه لان في منعها منه بطلانها و انما تطلب ما يقيمها و يزيد فيها.

[الدليل الثالث: تدبير النفس للبدن]

و ايضاً فان النفس تدبر البدن و تسوسه سياسة رياسة، و جميع ما في البدن هو فيه كالصورة الهيولانية فهو تابع للبدن، و التابع للبدن مرووس منه فالنفس ليست في البدن كصورة هيولانية فليست اذن هي الحياة بل انما تولّد في البدن حياة. و اذا كانت حياة البدن مِن النفس وجب ان تكون الحياة للنفس اولاً و للبدن ثانياً، فقد تبين ان النفس ليست صورة الحياة بعينها. و بيّنا ايضاً فيما سلف ان للنفس افعالاً خاصة بها مفارقة للبدن و ما كان فعله الخاص به مفارقاً للبدن فهو أيضاً مفارق للبدن لانه لا حاجة به الى البدن، و استدللنا على ذلك بانها لا تقوى بقوة البدن و لا تضعف بضعفه و اوردنا نص كلام الفيلسوف. فاما قوله في آخر الكلام الذي حكيناه عنه اعني قوله- فهذا وحده يمكن ان يفارق كما يفارق الابدي الفاسد- فأما سائر اجزاء النفس فظاهر من امرها انها ليست مفارقة كما يدعي قوم، فان هذا رأي الفيلسوف و رأي جماعة من الحكماء في اجزاء النفس و اعني بالاجزاء الانحاء التي شرحناها الا انها لا تتجزأ كما تتجزأ الاجسام، و يعني بهذه الاجزاء الجزء المسمى نفساً غضبية و الجزء المسمى نفساً شهوانية، لان هذه تموت بموت الانسان اى تبطل و تتلاشى، و كذلك قوة الذكر و اشباهها. و ذلك ان هذه قوى هيولانية لا يتم فعلها الآبالة بدنية، و انما احتاجت النفس اليها لتتم الحياة للبدن مدة طويلة. و لما صدرت هذه الافعال عن النفس مختلفة و بآلات مختلفة سمي كل فعل منسوب الى آلة نفساً. لان صدور ذلك الفعل ابداً من نحو تلك الآلة.

و مثال ذلك ان صدور الشهوة التي هي لاستمداد الغذاء ليعتاض به عما تحلل من البدن انما هو من نحو الكبد. و صدور الغضب انما هو ليدفع به الحي عن بدنه ما يؤذيه انما يكون من نحو القلب. و صدور الفكر و التخيل انما يكون باجزاء الدماغ. و لما كانت هذه الآلات آلات أُوَل للنفس استخاروا[1] ان يسموها نفساً. و مستعمل الآلة اشرف من الآلة

١- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه «استجازوا»بالجيم و كلاهما صحيحان.

لانه هو المهندس لها، فان كانت الغايات التي تتم بتلك الافعال شريفة بالغة اكمل اغراض الحكمة دل على حكمة المستعمل للآلة و على شرفه. و اما ذات النفس الناطقة فقد بان مما تقدم ان لها فعلاً خاصاً و حركة ذاتية لا يستعمل بها شيء من الآلات بل الآلات كلها عائقة عن تمامها مناصبه فيها، و بان بذلك انها باقية دائمة البقاء. و سنبين فيما يستأنف حال هذه الحركة بياناً اكثر من هذا ان شاء الله.

[النفس متحركة بذاتها فهى باقية]

و اما الان فانا نسوق البرهان على ان النفس الناطقة باقية دائِمة البقاء هكذا: النفس الناطقة من الانسان لها حركة خاصة لا تستعمل بها شيئاً من الآلات الجسمانية و كل ماله حركة خاصة به لا يستعمل بها شيئاً من الآلات الجسمانيه فهو غير فاسد بفساد الجسم فالنفس غير فاسدةٍ بفساد الجسم. و اقول من ذي قبل ان هذا الاسم اعني الموت انما يفهم منه في اللغة العربية مفارقة النفس للجسد، و انما يقال للجسم ميت اذا فارقته النفس و يعنون بمفارقة النفس الشى الذى به كان الانسان حيّاً. و من عادة اصحاب اللغة اذا رَأ و صورة بها كان الشيء هو ما هو عبّروا عنه بعبارة، فاذا فارقته تلك الصورة عبروا بعبارة اخرى فهم يقولون حي و ميت اشارة الى ما ذكرناه، كما يقولون في جميع الصور الاخر المختلفة ذلك. فانهم يقولون في الثوب اذا بطلت صورته بلي و في الحديد صدي و في البيت انهدم. فليت شعري كيف تفهم في النفس اذا انفردت عن البدن، هذا المعنى. اما البدن فقد فهمنا معنى الموت فيه لانه مفارق للنفس، فأما النفس فان فهم احد فيها هذا المعنى فليلتمس لها اسماً غير الموت يعني البطلان و ما اشبهه لكنا قد بينا ان النفس ليست بجسم و لا عرض و انها جوهر بسيط و قد تبين في اوائل الفلسفة ان الجوهر لا ضد له و ما لا ضد له لا يبطل، و هي غير مركبة فهى اذن جوهر بسيط لا تنحل و سنحكي ايضاً اقاويل الاوائل غير ارسطاطاليس في ان النفس غير ميتة اذ كان مذهب هذا الرجل قدبان ووضح.

الفصل السادس

في اقتصاص مذاهب الحكماء و الوجوه التي اثبتوا منها ان النفس لا تبطل و لا تموت

اعتمد افلاطن في بقاء النفس على ثلاث حجج:

الاولى: ان النفس تعطي كل ما توجد فيه حياة.

الثانية: ان كل فاسد انما يفسد من قبل رداءَة فيه.

الثالثة: ان النفس متحركة من ذاتها.

[فأما الحجة الاولى]

فسياقها على هذا»: ان النفس تعطي الحياة ابداًكلّ ما توجد فيه، و كل ما يعطي ابداً ما يوجد فيه فالحياة جوهرية له. و ما كانت الحياة جوهرية له لا يمكن ان يقبل ضدها، و ضد الحياة هو الموت فالنفس اذن لا يمكن اَن تقبل الموت. و قد اطنب اصحاب افلاطن في تفسير هذا الفصل و اكثروا شرحه و بينوا صحة مقدماته و تركيبها و صحة النتيجة منها و سنذكر بعض ذلك اذا فرغنا من ايراد الحجج الثلاث ان شاء الله تعالى.

[و اما الحجة الثانية]

فانها مبنية على انّه لا رداءة في النفس، فينبغي ان نشرح حقيقة الرداءة و ما يراد بها ليتم لنا سياق البرهان بعد ذلك. فنقول: ان الرداءة مقترنة بالفساد و الفساد مقترن بالعدم و العدم مقترن بالهيولى فالرداءَة مقترنة بالهيولٰى.

و بيان هذا الكلام انه حيث لا هيولى لا عدم و حيث لا عدم فلا فساد، و حيث لا فساد فلا رداءة، فالهيولى معدن الرداءة و ينبوع الشر و اصله الذي منه يتفرع، و مقابل هـذه الرداءَة الجودة و الجودة مقترنة بالبقاء، و البقاءُ مقترن بالوجود، و الوجود هو اول صورة ابدعها الباري جل ذكره.

فلذلك هو خيرٌ محضٌ لا يشوبه شرٌّ و لا عدم، و اختص به العقل الفـعال، و ذلك ان الوجود الحق الذي ليس فيه هيولى بتة و لا معنى الانفعال، هو العقل الاول. و في تبيين الخير و الشر و الشى الذى هو لا خير و لا شر كلام طويل يخرج بنا عن حد ما نحن فيه. و من قرأ كلام افلاطن فيه، و كتاباً لبرقلس خصه به، و كلاما لجالينوس فيه، تبين له طوله و حاجته الى الشرح الا اننى قد اجتهدت في اختصاره و ايراده مع ذلك مشروحاً و نعود الان فنقول: ان النفس صورة يكمل البدن بوجودها فيه فليست اذن هيولى. و قد بينا ايضاً انها ليست صورة هيولانية اي محتاجة الى الهيولى في وجودها، فالنفس ليس فيها شيء من الرداءة، فالنفس ليس لها فساد، فالنفس ليس لها عدم، فالنفس اذن باقية.

فأما سياق البرهان فهكذا: النفس ليس فيها شى من الرداءة، و كل ما ليس فيه شى من الرداءَة فليس بفاسد فالنفس ليست بفاسدة.

[و الحجة الثالثة]

فهي هذه: ان النفس متحركة من ذاتها، و كل ما كانت حركته من ذاته فهو غير فاسد، فالنفس غير فاسدةفأما ما اورده برقلس في بيان الحجة الاولى الذي وعدنا بذكره فهو

هذا: كل امر ضاد امراً صادراً عن قوة فهو مضاد للقوة التي عنها صدر ذلك الامر.

مثال ذلك البرودة مضادة للحرارة الصادرة عن النار، و هي ايضاً مضادة لما صدرت عنه الحرارة ـ أعني النار ـ فاذا كان هذا هكذا قلنا: ان الموت اذا كان مضاداً للحيوة التى فى البدن فهو مضاد ايضاً لحيوة النفس التى عنها صدرت حيوة البدن فاذا كانت النفس العاقله غير قابلة للموت الذى هو ضد الحياة التى للبدن على ما تبين فيما مضى كانت ايضاً غير قابلة للموت الذى هو ضد الحياة التى لها لانّ المضادّة لحيوة البدن هو مضاد لحيوتها ايضاً كما بينا فالنفس العاقلة غير قابلة للموت المصاد للحياة التي فيها فهي اذن غير مائتة و لا فانية.

الفصل السابع

في ماهية النفس و الحياة التي لها و ما تلك الحياة و ما الذي يحفظها عليها حتى تكون دائمة البقاء سرمدية

[تعبيرات الحكماء عن النفس]

ان الحكماء لما لحظوا النفس من حيث كانت متممة للبدن محيية له[1] قالوا هي حياة، و لم يريدوا بذلك انها صورة الحياة، لان هذا شيء قد وضح بطلانه. و انما ارادوا بذلك انها الجالبة للحياة الى البدن، فهي اولى بالحياة منه[2]. و لما لحظوها في نفسها من غير نسبة لها الى البدن قالوا هي محركة ذاتها. و قد اطلق عليها افلاطن انها حركة، و ذلك انه قال في كتاب النواميس: إنّ الذي يحرك ذاته فجوهره حركة. و ينبغي ان ننظر ايّ حركةٍ هذه التي للنفس، فانّا قلنا ان النفس جوهر و ليست بجسم و الحركات التي كنا احصيناها ـ اعني الست و هي حركات للجسم ـ و ليس يليق شيء منها بهذا الجوهر. فنقول:[3]

١- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه «بها».

٢- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه ليس «منه» موجوداً.

٣- قد تصدى صدرالمتألهين لتبيين كلام القدماء فى امر النفس و حمل كلامهم على وجه صحيح لايق بشأن الحكماء الاقدمين فى الفصل السادس من الباب الخامس من السفر الرابع و هو فى المجلّد الثامن.

[توجيه نظريه الحركة لافلاطون]

ان هذه الحركة هي الحركة الروّيه و هى، جولان النفس، الموجود لها دائماً. فانك لا تجد النفس خالية من هذه الحركة في حال من الاحوال، و هذه الحركة لما لم تكن جسمانية لم تكن مكانية و لمّالم تكن مكانية لم تكن خارجة عن ذات النفس. و لذلك قال افلاطن: جوهر النفس هى الحركة، و هذه الحركة هي حياة النفس، و لما كانت ذاتية كانت الحياة لها ذاتية، فمن امكنه ان يلحظ هذه الحركة على انها ثابتة في ذاتها و غير داخلة تحت الزمان و انها محركة لذاتها فقد لحظ جوهر النفس. و اعني بقولي تحت الزمان ان انواع الحركات الطبيعية فانّها كلها داخلة تحت الزمان، و ما كان في زمان لم يصح وجوده الا في الماضي منه. او المستقبل و الماضى من الزمان فقد تقضى و ذهب و المستقبل منه لم يأت بعد فالزمان، لا وجود له الا في التكون. و لذلك قال افلاطن في كتاب طيماوس على لسان السائل: ما الشيء الكائن و لا وجود له و ما الشيء الموجود و لا كون له؟ عني بالكائن الذي لا وجود له الحركة المكانية و الزمان، لانه لم يؤهّل لاسم الموجود اذ كان مقدار وجوده انما هو في الان، و الان يجري من الزمان مجرى النقطة من الخط، و ما كان قسطه من الوجود لا يثبت للماضي و لا المستقبل و انما هو بحسب الان فليس يستحق اسم الوجود بل يقال هو ابداً في التكون. فأما الموجود الذي لا كون له فالاشياء التي فوق الزمان، لان ما كان فوق الزمان فهو أيضاً فوق الحركة الطبيعيه فهو ايضاً فوق الطبيعة، و ما كان وجوده كذلك لا يدخل تحت الماضي و لا المستقبل بل وجوده اشبه بالدهر اعني السرمديه و البقاء و نعود فنقول: ان حركة النفس التي شرحنا من امرها ما شرحنا هى على نحوين: احدهما نحو العقل، و الآخر نحو الهيولى، فاذا تحرّكت نحو العقل استنارت به فاستفادت منه، و اذا تحركت نحو الهيولى افادتها و انارتها، و لما كانت الحركة ذاتية للنفس قلنا انها تحركت نحو الهيولى، فأما الهيولى فانها لا تتحرك و لا الحركة من شأنها، و هاتان الحركتان للنفس هما حركة واحدة بحسب اعتبارها بنفسها اي

بنفس الحركة، و هما حركتان بحسب اعتبارهما بما تتحرك النفس اليه، و هي بالجهة الاولى تستفيد و بالجهة الاخرى تفيد. و هذه الحركة هي التي يسميها الحكيم بزر الباري عزّ و جلّ، لانه يسمي الكلمة التي في الاشياء بزورا ابزرها الباري سبحانه فيها، و هي التي يسميها افلاطن مُثلا، و قد تبين انها حياة النفس و ذات النفس و من ههنا قيل كل حركةٍ حياة فالنفس حيٰوة و ليس كل حيوة نفساً و تبين انها فاعلة بجهة و منفعلة بجهة، و انها و ان كانت حركة فهي غير زائلة و غير مكانية، و ما كان غير زائل فهو ثابت، و الثبات هو السكون، فوجب لذلك ان تكون هى حركة في صورة سكون، و هذا الموضع و ان كان عويصا فقد وضح بما قدمناه. و انما يغمض على من لم تكن له رياضة. على ان جميع ما اوردناه في هذه المسائل مستصعب على من لم يتدرب بما قبله من مراتب العلوم سيما المنطق فانه الآلة التي لابد لمن احب التطلع على الحكمة و مشاركة اهلها من ان يطالعه. و كما ان من احب ان يكون كاتباً و يقرأ الخطوط و يفهم ما ضمنت من المعاني فلابد من اقتناء صناعة الكتبة ليشارك الكتاب بها كذلك الحال في المنطق لمن اراد الفلسفة. و اقول ان هذه الحركة البديعة التي لا تشبه شيئاً من الحركات التي الفناها لما فاضت على الاجرام الطبيعية تحركت لها الاجرام، الحركات التي تليق بها و تصح لها و يمكن فيها اعني المكانية فكان ابسطها و اشرفها حركة السماء لانها اول جرم قبل هذه الحركة فتحركت بحركة الدور التى هى اشرف حركات الجسم، لانها و ان كانت حركة نقلة فانها تنتقل باجزائها، فأما كل السماء فهو ثابت في مكانه غير متنقل عنه و ما كان ثابتاً فى مكانه غير منتقل عنه فهو ساكن فقد اشبهت حركة السماء حركة النفس و حاكتها اتم حكاية كانت في استطاعة الشيء المجسم. و ذلك ان السماء ساكنة من وجه و متحركة من وجه، و لذلك صارت حياتها اتم و اشرف من حياة ما هو دونها اعني عالم الكون لان هذه الحركة مستفادة من النفس بتوسط الفلك، و كلّما تباعد المعلول من علته و كثرت الوسائط بينهما انحطت مرتبته و نقص شبهه، و اذ قد انتهى بنا الكلام الى هذا الموضع فقد

وجب ان نرتقي فيه الى ان نعود الى موضعنا الذي كنا فيه فنقول:

ان حركتنا مستفادة من حركة الفلك، و حركة الفلك مستفادة من حركة النفس، و حركة النفس هي الجولان و الرويّه ليتم ذاتها بالعقل اذ كانت ناقصةً فاشتاقت الى التمام به فاما العقل فمستغنٍ بذاته و ما يلحقه من الفيض الدائم اذ كان اول مبدعً للباري عز وجل، و انما لم يتحرك العقل و ان كان ناقص الوجود عن مبدعه، لان الحركة انما تكون لاجل التمام، و لما كان غير ممكن في المعلول ان يكون مثل العلة في التمام لم يتحرك، و لو تحرك لكانت الحركة باطلة، و العقل لا يفعل باطلاً، فتمام النفس هو تصورها بالعقل، و تصورها يتم بالحركة، و الحركة ذاتية لها و هي حياتها و هى المسماة كلمة و مثالا و بزراً ابزره الباري سبحانه، و هو الذي يحفظها عليه سرمداً. و ان ارتقينا من هذا الموضوع ازداد الكلام غموضاً لانه بسيط فلنقتصر على ما ذكرناه.[1]

١- و ينبغى اَن نذكر ما قاله صدر حكماء الاسلام الحكيم الالهى و الفيلسوف الربانى صدرالدين محمّد الشيرازى (ره) فى «الاسفار الاربعة»

اما قولهم اِنّ النفس متحركه لكونها محركة اوّليه فكلام صحيح مبرهن عليه ولايلزم منه كون النفس جرماً من الاجرام اما حركاتها فى ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان و تقدم ذكرها تصريحاً و تلميحاً من اَنَّ لها تطورات جوهريه و تحولات ذاتيه من حد الاحساس الى حد التعقل فتارةً تتحد بالحس و ذلك فى اوائل حدوثها و تكوّنها و طوراً تبلغ الى حدّ التخيل فتتحد بالخيال، و اذا بلغ الى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدةً تصير عقلاً مفارقاً متبرّى الذات عن الاجرام و الجرميات. (الاسفار الاربعه، ج ٨، ص ٢٤٥ / ٢٤٤)

الفصل الثامن

في ان للنفس حالاً من الكمال يسمى سعادة و اخرىٰ من النقصان يسمى شقاوة

[للنفس جهتان من الحركة]

من ارتاض بما قدمنا له من الفصول، و اطلع عليها كنه الاطلاع، علم ان للنفس جهتين من الحركة: احداهما نحو ذاتها و هي التي تحرّكها نحو العقل الذي هو اول مبدع لله تبارک و تعالى، و الذي لا تنقطع مادة بارئه بوجه و لا سبب، و الاخرى نحو الآلات الطبيعية لتكمل بها الاجرام الهيولانية، فان احدى الجهتين هي التي تسوقها الى سعادتها و بقائها اللائق بها. و الاخرى هي التي تحطها و تخرجها عن ذاتها. و قد اطلق الاوائل على هاتين الجهتين العلو و السفل، و معلوم انهم لم يريدوا بذلك حركة الجرم في العلو و السفل و لكنهم لم يستطيعوا غير ذلك في العبارة، فاما الشريعة فقد عبرت عن هذا المعنى باليمين[1] و الشمال.[2]

١- كما فى سورة الواقعه قال الله تبارک و تعالٰى و اصحاب اليمين ما اصحاب اليمين * فى سدرٍ مخضودٍ * و طلحٍ منضودٍ * و ظلٍ ممدودٍ * و ماءٍ مسكوب * و فاكهةٍ كثيرةٍ * لامقطوعة و لا ممنوعةٍ* (واقعه ٣٣-٢٧).

٢- و اصحاب الشمال ما اصحاب الشمال * فى سموم و حميم * و ظلٍ من يحموم * لا باردٍ و لاكريم * واقعه (٤٤-٤١).

و بالجملة فان الجهة الاولى من الحركة كلما امعنت فيها النفس توحّدت بها، و تداخلت الى ذاتها، و توجهت نحو باريها و مبدعها الواحد الذي به وجدت الوحدة في كل موجود و به دام البقاء السرمد لما دام.

و اما الجهة الاخرى من الحركة فكما امعنت فيها تشتت بها و تكثرت، و خرجت بها عن ذاتها، و لحقها من الشقاء ما تقتضيه هذه الحال.

[الفلسفه هى التدرب بالموت الارادى]

و لذلك قال افلاطن:، الفلسفة هي التدرب بالموت الارادي، لان عنده ان الموت موتان، و الحياة حياتان، اذ كانت احدى الحياتين بحسب هذه الحركة من النفس، و الاخرى بحسب تلك فوجب لذلك ان يكون الموت ايضاً موتين لان يكون كل واحد يقابل صاحبه، و هو يسمى الحياة التي بحسب حركة النفس الناطقة نحو العقل حياة طبيعية، و يسمى الحياة التى نحو الهيولى حياة ارادية، و كذلك الموت المقابل لها و لذلك قال: مُتْ بالارادة تحيي بالطبيعة. و هذا كلام مختصر اللفظ وجيزة كثير المعنى شريفه، فيحق على من ازاح الله تعالٰى علته، و شق بصره اي بصيرته، ان يقوي عزيمته على ما يسوقه الى سعادته و حياته الابدية بالقرب من باريه تعالى و تنزه، و ان يقمع شهواته، و يردع نفسه بما وهب له من العقل عما تنحط به نفسه الى المهواة المرديه، اعني الميل الى الدنيا و دواعيها التي ترديه و تميته و تشقيه بالبعد من باريه، و تنكسه في الخلق و تحصله على العذاب الاليم.

[الانسان مدنى بالطبع]

و لسنا نريد بهذه الوصية ترك الدنيا جملة، و الاضراب عن عمارتها دفعة، فان هذا

رأي من لا يعلم كيف موضوع العالَم و لا يدري ايضاً ان الانسان خُلق مدنياً بالطبع[١]، اعني انه لا يستغني في بقائه عن المعونات الكثيرة من الناس الكثيرين، و انّ العدل اَن يعين غيره كما يعينه غيره لتتم الحياة الصالحة له و لهم، و معنى هذا الكلام و قولنا ان الانسان مدنيٌّ بالطبع انه لم يُخلق الانسان خَلْق من يعيش وحده و يتم له البقاء بنفسه كما خلق كثير من الوحش و البهائم و الطير و حيوان الماء، لان كل واحد من تلك خلق مكتفياً بنفسه غير محتاج في بقائه الى غيره بل قد ازيحت علته[٢] في جميع ما تتم به حياته خلقةً و الهاماً، اما الخلقة فلانه مكتس بما يوافقه من وبر او صوف او شعر او ريش و ما اشبه ذلك، و ذُو الةً يتناول بها حاجته: ان كان لاقط حبٍّ فمنقار، و ان كان آكل العشب فمشفر و اسنان موافقة للقطع و القلع و ان كان سبعاً او آكل لحم فانياب او مخالب او مناسر، و آلة الفرس الدق مع ايد و بطش و شجاعة بالطبع على ما تتم به حياته.

و اما الالهام فلانه يتناول من الاغذية ما يوافقه، و يتجنب ما يضره، و ينتقل من مصيفه الى مشتاه، و يعد مصالحه كلها من القوت و لكن بغير تعليم و لا تدبير، بل بالالهام المولود معه فكل واحد منها كما قلنا مكتف بذاته في حياته المدّه التي قدرت له.

فاما الانسان فانه خلق عارياً غير مهتد لشيء من مصالحه الاّ بالمعاناة و التعليم، و لا يكفيه القليل من المعاونين حتى يكونوا عدة كثيرة و جماعة وافرة، و لكنه عوض من تلك الاشياء بالعقل الذي سخر له به جميعها، و مكن به من منافع البر و البحر، و هدي به الى مصالح الدنيا و الاخرة. و عرض للخلود و النعيم الدائم، و لكن ليس يتم له البقاء الاسنى الا بالتعاون و التعاضد الذي ان ذهبنا نعدّ اصنافه من المطعوم و الملبوس و المشروب و سائر المنافع مما يقي الحرَّ و البرد و يحفظ البدن على اعتداله، الى ما يتلو ذلك مما يجري مجرى الزينة و المتعة و فضول الحاجة، احتجنا الى احصاء جميع ما في

١- و هيهنا احتمال آخر و هو عدم كون الانسان مدنياً بالطبع بل هو مضطر لاستخدام الغير، راجع تفسير «الميزان» للعلامه الطباطبايى (قدس سره). سورة البقره، آية ٢١٣.

٢- ازحت علته فى ما احتاج اليه، اذا قضيت حاجتَه (المنجد).

هذا العالم من نعم الله تعالى و لا مطمع في ذلك.

و اذ كان هذا على هذا و كان سبيل الانسان في حياته و حسن عيشته على خلاف سبيل الحيوان كله قيل انه مدني بالطبع اي محتاج الى ضروب المعاونات التي تتم بالمدينة و اجتماع الناس فيها، و هذا الاجتماع للتعاون هو التمدن سواء كان ذلك في وبر او مدر او على رأس جبل.

فمن العدل اذن ان نعين الناس بانفسنا كما اعانونا بانفسهم، و نبذل لهم عوض ما بذلوا لنا، فان الطائفة التي تجاهد و تذب و تفرغ انفسها للرياضة في الحرب حتى لا تشتغل بغيرها يجب على اصحاب المهن الذين انما تم لهم الامن و الدعة باولئك ان يعاونوهم بمهنهم، كما يجب على هؤلاء اذا كفاهم اهل المهن حاجاتهم ان يحاموا عنهم و يقاتلوا دونهم، و كذلك من اثر لغيره اثراً يجب على ذلك الغير ان يكافئه عليه و يعوضه عنه.

فاما من ذهب الى التزهد فى الدنيادفعةً و تركها ضربة، و حرّم المكاسب، فانه يضطر الى استعمال الجور لانه يستخدم الناس لا محالة في ضرورات بدنه و حاجاته الى ما يقيمه، و يطلب معاونتهم ثم لا يعاونهم و هذا هو الظلم و العدوان. فان ظن منهم ظان ان مقدار حاجته قليل فليعلم ان ذلك القليل يحتاج فيه الى استخدام عالم كثير من الناس لا يحصون. فان كان هولا يشعر بذلك فمن الواجب على كل احد ان يبذل معونته على شريطة العدل: ان عاون كثيراً طلب كثيراً، و ان عاون بالقليل طلب قليلاً، و لست اعني بالقليل و الكثير الكمية بل الكيفية و حسن الموقع و الغناء، فان المهندس بقليل نظره يغني ما لا يغنيه الذي يتعب ببدنه اياماً كثيرةً و كذلك مدبّر الجيش، فان مدبر الجيش يدبر برأيه فيغني غناء خلق كثير ممن يعرض بنفسه للقتل و يجتهد في العمل الكثير. و ينبغي لكل احد ايضاً ان يتناول من الدنيا بقدر مرتبته و على حسب منزلته التي قسمت له، فلا يطلب ما ليس له، و لا يقصر عما جعل له، و يدخل تحت الشريعة الحق التي يلحقها في ايامه، و يلتزم وظائف الدين، و يتخلق بالاخلاق الجميلة، و يسير بالسير الفاضلة. و في اقتصاص

ذلك في هذا الموضع على الشرح خروج عما قصدناه. و سنذكر جملةً فى الفصل الذى نذكر فيه سيرة الانبياء عليهم السلام و اخلاق الحكماء اذ كان العمل بالحق بعد اعتقاده هو سبيل السعادة و طريق النجاة و الفوز الاعظم في الدارين و ذلك بمعونة الله تعالى و تأييده.



في تحصيل السعادة و ذكرها و الحض على السبيل التي تؤدي اليها

من شأننا ان نذكر في كل فصل من هذا الكتاب ما يكون توطئة لما بعده، وقد تقدمنا في الفصل الاول و ذكرنا ما يكون به كمال النفس و سعادتها، و بمعرفة ذلك يعرف نقصانها و شقاءُها لان المتقابلين يكون علمهما معاً، و نريد ان نذكر في هذا الفصل تحصيل السعادة و نحض على السبيل التي تؤدي اليها، ليطلبها الطالب و يصرف سعيه اليها، فان الانسان اذا عرف الغرض و السبيل اليه كان احرى بسرعة الظفر و اخلق بقرب الدرك.

[السعادة تحصل بالحكمة النظرى و العملى]

فنقول: ان تحصيل السعادة على الاطلاق يكون بالحكمة، و للحكمة جزءَان نظري و عملي. فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة، و بالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الافعال الجميلة. و لهذين الامرين بعث الله الانبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها. فهم اطباء النفوس يعالجونها من اسقام الجهالة بالادب الحق لما يأخذونهم به من الاداب الصحيحة و الاعمال النافعة، و يطالبونهم بالاستسلام لهم بعد اقامة الحجة عليهم بالمعجزات، فمن تبعهم و لزم محجتهم وقف على الصراط المستقيم. و من خالفهم تردى في سواء الجحيم.

[الحاجة الى المنطق]

فاما من احب ان يعلم صحة ما دعوا اليه بالنظر الصحيح فانه يجد ذلك من جهة الحكماء و ذلك انهم لما وجدوا جزئي الحكمة نظرياً و عملياً رأوا النظرى منها كثير الشبه التي توهم الحق و ليست به، و تقرب من الحق و ان لم تكنه، و قد شبهوا الحق بالعلامة التي في القرطاس للمرماة[١] فانها واحدة و كلّ يرميها و يقصدها، الاّ انَّ المصيب قليل و المخطىء كثير لكثرة النقط التي تقرب منها، و كذلك مركز الدائرة و هى نقطة واحدة و من يطلبها بالعين كثير و من يجدها اقل القليل، و ذلك ان الامر المتباعد من الحق جداً لا يكاد يذهب على احد، و اما ما هو بالقرب منه فهو كثير الاشتباه على من ليس بحاذق. و ناقد الدينار ليس هو من يعرف الفلس و يفرق بينه و بينه، و لا من يعرف البهرج[٢] الشديد البعد من الذهب، و لكن من فرق بين الدينارين اللذين بينهما جهة وحدة فكذلك حُكم الحق و حاله مع الناظرين، لان ما هو بعيد منه جداً فكل احد يعرف بطلانه. و اما القريب منه فهو المشتبه الذي يغلط فيه الكثير من النظار، و يحتاج فيه الى الحذق و المهارة و الصناعة و الرياضة فعمل لذلك آلة و صناعة تصير طريقاً للسالك لا يغلط فيه و لا يتم لاحدٍ اَن يغالط عنه، و هى صناعة المنطق، و ترسم بانها آلة يفرق بها بين الحق و الباطل في الامور، و بين الصدق و الكذب في الاقاويل، ثم جعلت هذه الآلة عياراً و قانونا فيما يسلك من طريق النظر، و رتبت الامور الموجودة، فجعل الاقرب الينا اعني الطبيعة اول ما نبدأ بالنظر فيه، ثم نتدرج منه الى غيره اولَ فاولَ كما قلنا في صدر الكتاب[٣]، ثم عمل بعد ذلك كتب في الحكمة العملية و هى كتب الاخلاق التي تتهذب بها النفس، ثم الكتب في تدبير المنزل ثم في تدبير المُدُن، و هى صناعة الملك و قالوا من كمل سياسة نفسه و تهذيب اخلاقه و قمع عدو نفسه الذي بين جنبيه[٤] صلح لتدبير منزل، و من صلح لتدبير

١- المرماة سهم صغير ضعيف (المنجد). ٢- البهرج: الدرهم الزائف (المنجد).

٣- مضى فى الفصل الاول من الباب الاول.

٤- اقتباس من الحديث النبوى صلى الله عليه و آله قال: أعدىٰ عدوّك نفسك الّتى بينَ جنبيك (منتخب ميزان

منزل صلح لتدبير مدينة، و من صلح لتدبير مدينة صلح لتدبير مملكة، فاذا استكمل الانسان هذين الجزئين من الحكمة فقد استحق ان يسمى حكيماً و فيلسوفا و قد سعد السعادة التامة.

و قد ذكر ارسطاطاليس في صدر كتاب الاخلاق ما ذكرناه في صدر هذا الفصل ـ اعني حال من صدّق المستبصر و حال من ابصر لنفسه ـ فقال بهذه الالفاظ: يحتاج الانسان في الاطلاع على حقائق الخيرات اما الى آلة جيدة يعلم بها الحق من الباطل يعني الذهن، و اما الى تصور يأخذ به الاشياء من غيره بسهولة. فمن لم تكن فيه واحدة من هاتين الجهتين فلينصت لقول اوميرس الشاعر حيث يقول: اما هذا ففاضل، و اما هذا فصالح، و اما الذي لا يفقه من نفسه و لا يفهم و لا يفقه اذا فقهه غيره فهو الشقاء و العطب[1]. و اذ قد ذكرنا ما ذكرناه فلابأس ان نزيد في البيان، و نومي فضل ايماء الى هذه السعادة ليكون الطالب لها اشوق اليها و احرص- عليها.

[ما يقتنصه الحكيم فى سلوكه العلمى و العملى]

فنقول: ان من عرف الموجودات كلها على الشريطة التي قدمناها و على الترتيب الذى نعت به الحكماء لنا و سهلوه علينا و ورثونا فاول ما يلوح له من ذلك تركيب عالمنا هذا و كيفيته و طبيعته و القوى الكثيرة المدبرة له، و يرى فى نفسه كل ما في العالم الكبير، و يرى اتصال هذه القوى بعضها ببعض، و تدبير بعضها لبعض، و ارتقائها كلها على نظام في غاية الحكمة الى عالم آخر ليس منها بسبيل و لا لها بشبيه، بل هو روحاني بسيط مشتمل بالتدبير على جميع ما كان رآه في العالم الاول محيط به احاطة تقدير و تصوير[2]، سار

الحكمة، ص ٣٣١).

١- قال الله تبارک و تعالى فى الذكر الحكيم: اِنّ فى ذلك لذكرىٰ لِمن كان له قلب او القى‌السمع و هو شهيد. (ق ٣٧) و العَطَب: الهلاك يقال عَطِبَ من باب تَعِب هَلَكَ (المصباح المنير فيّومى).

٢- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه «تصريف» بدل تصوير و كلاهما صحيحان.

فيه سرياناً روحانياً كسريان تلك القوى في الاجسام الطبيعية من غير حاجة اليها بل هى المحتاجة اليه، و لو لا انس الانسان بالعالم الاول و استبصاره فيه لما جاز ان يلوح له هذا العالم الثاني الذي هو بسيط بالاضافة الى ما كان رآه، فاذا انس بالنظر الى هذا العالم ايضاً و قوى بصره فيه شاهد ايضاً فيه من عجائب الحكمة و اثارها ما هو الطف و اغـرب و اعجب مما كان شاهده، و رأى ارتباط تلك الآثار بعضها ببعض و تدبير بعضها لبعض، و لاح له منها عالم آخر ليس منها بسبيل، و لا هو منها في شيء اكثر من انه محيط بهذا العالم الثانى كاحاطة الثانى بالاول، اعني انه غير جسماني و لا محتاج الى مكان، بل يشتمل عليه بالتدبير و التقدير كاشتمال الثاني على الاول، و يمده بالقوى كامداد الثاني للاول و يسري فيه ذلك السريان اللطيف الذي يجري منه مجراه من الاول، الا انه اشد بساطة منه، فاذا انس ايضاً بهذا العالم الثاني لاح له ثالث نسبته الى الثاني كنسبة الثانى الى الاول، و لو لا انسه بالعالم الذي قبله و استبصاره فيه لا لاح له هذا العالم الآخر، و ذلك انه اذا شاهد احوال هذه العوالم و رأى عجائب آثار الحكمة في واحد واحد منها، و رأى حاجة ما كان منها مركباً الى مركب له ارتقى منه بالضرورة الى ما فوقه ليرى علته و سببه، و العلة اشرف من المعلول وابسط منه، فان ظهر له في الآخر بعد الاستقصاء في النظر تركيب و اثر حكمة طلب علته ايضاً، ولا يزال كذلك حتى يرتقي بالحقيقة الى واحد بالحقيقة لا كثرة فيه و لا علة، و علة اولى لا يتقدمها علة، و بسيط بالصحة لا تركيب فيه، و مستغن بنفسه لا حاجة به الى شيء، و ممد بقوته لكل ما دونه و غير مستمد من شيء، هو فوقه لان القوى الكثيرة تناهت اليه، و هو اعلى منها كلها، و لم يجز ان يكون قبله شيء اذ الوحدة بالصحة هناك و الحكمة البالغة التي منها ينبع و يفيض الحكم كلها منه و ذلك ينبوع الوحدة البسيطة التي لا يشوبها كثرة بتة. فاذا انتهى هذا الناظر اليه، و وقف بالضرورة عنده، علم انه المبدأ الاول الذي لا يتقدمه شيء، و لم يجز له و لا فيه شيئاً من صفات العوالم التي هو من معلولاتها، و علم ان جميع ما يطلق عليه من صفات مبدعاته و اسمائها كقولنا سبب و علة و حكيم و

جواد و ما اشبه ذلك مما في طاقة البشر و قدرة الانسان انما هو مستعار و مجاز لانه تعالى و تقدس موجد هذه الفضائل كلها و مبدعها، و هو غيرها، و هذا نهاية ما يمكن بلوغه بالعقل. ثم ان الناظر في هذه العوالم التي ذكرناها المرتقى فيها الى هذه الرتبة يجد من اللذة بما يشاهده بعين عقله ما لا يشبهه شيء من اللذات الجسمانية، و لا يدانيها، لان تلك راحات من الآلام، و هذه جنس آخر من اللذة الروحانية دائمة غير مفارقة لصاحبها، لا يمكن ان تزول عنه و لا يقدر متسلط عليه ان يسلبها منه، و ان شاركه آخر فيها لم ينقصه و لم يضره بل تزداد لذته و تتضاعف بهجته، و من وصل الى هذا الموضع ايضاً فعلى رتب كثيرة و منازل متفاوتة، و ربما سميت مقامات، و ليس يعرف كنهها الا من مرَّ بشيءٍ من جناباتها، و ذاق بعض حلاواتها، و من ههنا تتبين صحة ما قلناه فيما تقدم ان المرء الذي ينظر من اسفل الى فوق على تدريج صحيح هو الذي يعرف ربه معرفة لا ريب فيها، و يمكنه ان يراه بنحو ما يستطيع المخلوق ان يرى خالقه، فاذا عكس نظره من فوق الى اسفل و انحدر فيه كما صعد نظر الى اشتمال هذا الاول اللطيف الواحد على ما دونه و احاطته بالجميع احاطة ترتيب كما احاط العقل بالنفس والنفس بالطبيعة و كما احاطت الطبيعة بالاجسام من غير حاجة اليها و ظهرت له حاجة الجميع اليه و غناه عنها جل و تقدس علواً كبيراً.

الفصل العاشر

في كيفية حال النفس بعد مفارقتها للبدن و ما الذي يحصل لها بعد موت الانسان

قد بينا بالحجج القوية ان النفس العاقلة من الانسان باقية بعد موته، و انها غير قابلة للفناء، و اذا كانت باقية فلابد ان تحصل على احدى حالتيها من سعادة او ضدها، و قد ذكرنا حال السعادة الا انها حال غير متصورة لنا الآن، و ليس يمكننا بالحقيقة و نحن بشر ان نقف على حقيقتها الا بالاشارة الخفية و الايماء البعيد و الرموز و ضرب الامثال مما نشاهده من تغير تلك الحال من حالنا هذه و خروجنا من عاداتنا، لاسيما و قد سمعنا الله تعالى يقول ﴿فلا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قُرَّةِ أَعْيُن﴾[1]. و سمعنا رسوله صلوات الله عليه يقول: «هنالك ما لا عينٌ رأت و لا أُذنٌ سمعت و لا خطر على قلب بشر»[2]. الا انا و ان كنا عالمين بان تلك الصورة غير لائحة لنا و انا لا نلحظها الا بعد الانسلاخ من اللبوس الانساني و بعد التصفي من الكدر الطبيعي و بعد مفارقة جميع ما نحن فيه و قطع العلائق

١- سجده ١٧.

٢- وردت بهذا المضمون و الالفاظ احاديث كثيرة و لكن لم أجد ما كان اوله لفظ «هنالك» و الحديث جاء فى كتب الخاصه و العامه و فى وسائل الشيعه هكذا عن الصادق عليه السلام عن رسول الله ص:
من زرفت عيناه من خشية الله كان له بكلّ قطرةٍ قطرت من دموعه قصر فى الجنّة مكللٌ بالدّر و الجوهر فيه مالا عين رأت و لا اذن سمعت و لا خطر على قلب بشر.
وسائل الشيعه، كتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس باب ١٥، ح اول. (ج ١١، ص ١٧٥)

كلها منه، فلسنا نترك بلوغ ما يمكن بلوغه بحسب الطاقة البشرية، و ملاحظة هذا النبأ العظيم بما وهبه الله عزّ و جل لنا من القوة الالهية التي تُدرك كل موجود بقدر طاقة المخلوق، لا سيما و قد وطأنا لذلك توطئات فيما تقدم فأمكننا في هذا الموضع ان نشير فضل اشارة الى ما نرومه فنقول:

ان الموجودات كلها تنقسم الى قسمين: جسماني و روحاني.

فاما الجسمانية فانها مخلوقة كرات اذ كان شكل الكرة افضل الاشكال و اشرفها و ابعدها عن قبول الآفات، و لم يمكن ان تكون متفرقة لان الكرات اذا تميزت و تباعد بعضها من بعض وجب ان يكون بينها جسم آخر او خلاء، و الجسم الذي يحصل بين الكرات لا يكون كريّاً، و الخلاء ممتنع وجوده، اعني ابعاداً في غير مادة، فوجب بالضرورة ان تحيط الكرات بعضها ببعض على حسب ما هو موجود. و ذلك ان كرة الارض يحيط بها كرة الماء الا ما انحسر عنها من شق الشمال، و ذلك لحكمة عظيمة جعل بها مركز الشمس خارجاً عن مركز الكل، فقربت من ناحية الجنوب فجذبت الرطوبات الى هناك، فحصل البحر في الجنوب، و انحسر الماء من الشمال بقدر ما تمت به العمارة في الارض و نشأ فيها الحيوان. و كرة الماء يحيط بها كرة الهواء، و كرة الهواء يحيط بها كرة النار، و كرة النار يحيط بها كرة فلك القمر. ثم تحيط الافلاك، المكوكبة بعضها ببعض الى ان تنتهي الى فلك تاسع غير مكوكب يقال له فلك الافلاك، و هو يحرك الافلاك الثمانية بحركة نفسه و الى خلاف جهات حركتها، و يديرها في كل يوم و ليلة دورة واحدة. ثم ان كل واحد من هذه الكرات بالاضافة الى ما فوقها كالثفل له و كالكدر له، و ذلك ان الارض بالاضافة الى الماء كدرة و كالثفل له و كذلك حال الماء عند الهواء، و حال الهواء عند النار، و حال النار عند فلك القمر، و على هذا القياس نظن بفلك القمر الى ما فوقه الى ان يبلغ الى فلك الافلاك غير المكوكب، فهذه صورة الموجودات الجسمانية.

فاما القسم الآخر من الموجودات اعني الروحانية فانها و ان لم تكن مجسمة و هي

ايضاً بنوع من الاعتبار اللائق بها محيط بعضها ببعض و لكن احاطة روحانية لانها غير محتاجة الى مكان. فكذلك ينبغي ان يعتقد فيها ان احاطتها احاطة اشتمال و تدبير، و ذلك ان الطبيعة تقول فيها انها محيطة بالاجسام الكريات. و لسنا نريد الاحاطة التي بيناها في الاجسام الكريات، و لكنا نريد احاطة تحريك و تقدير و اشتمال تصوير و تدبير لانها قوة الهية سارية في الاجسام كلها تديرها حتى لا يفوتها شيء منها لا ظاهراً و لا باطناً. و من عرف كيفية احاطة الطبيعه بالاجسام كلّها عرف كيفية احاطة النفس بالطبيعة، و كيفية احاطة العقل الفعال بالجميع، عرف كيف يشتمل على الكل مدبر واحد فائض بالجود عليها ممسك لجميعها.

ثم ان المراتب الاوساط الروحانية اذا اعتبرت باضافة بعضها الى بعض كان الاعلى منها بالاضافة الى ما دونه شريفاً و بالاضافة الى ما فوقه دنيّاً، و كما تصورت الحال في القسم الجسمانى من كدر الاسفل بالقياس الى ما فوقه، فكذلك ينبغي ان يتصور الحال في القسم الروحاني الا انك تسمي الكدر باسم لائق بالشيء الروحاني اللهم الا ان يفهم منه معنى غير جسمي فلا بأس حينئذٍ به لانّ الاسماء لا مضايقة فيها اذا لم يفسد المعنى على السامع.

[الروحانيات لاتضيق بعضها بعضاً]

و اذ قدر تقرر ما وجب تقريره من هذه الموجودات فانا نعود و نقول: ان هذا القسم الروحاني من الموجودات من اجل انها ليست اجساماً غيرُ محتاجة الى مكان فان اتصالها اذا اتصلت لا يضيق بعضها ببعض، و لا يزيد فيها و لا ينقص اعني زيادة جسمية و انما عرض للاجسام ان يضيق بعضها على بعض امكنتها، اذ اتصالها اما ان يكون بالاختلاط و مجاورة الاجزاء. و اما بالنهايات و مماسة السطوح و في كلتا الحالتين تزداد مساحة لما يتصل بها و ذهاباً في الجهات الثلاث، و اذ لم يكن هذا القسم الذي نحن في ذكره جسماً ذا

طول و عرض لم يعرض له ذلك. و انا ابيّن هذا المعنى بمثال حسي ليقرب من الفهم. فاقول: ان انوار الكواكب و شعاعاتها لا محالة كثيرة، و هى واصلة الى الهواء و اختلافها بحسب اختلاف ما تصدر عنه، و ليس يظن احد انها تتضايق في الهواء و لو كانت اضعافاً مضاعفة على ما هي عليه في انفسها و انّما يزداد الهواء بها استنارةً فامّا هى فى انفسها، فلا تزداد مساحة و لا يضايق بعضها بعضاً فهذا المثال مقنع في باب اتصالها.

فاما تميز بعضها عن بعض فانا نورد له مثالاً آخر فنقول: انا قد بيّنا كيف اشتمال الطبيعه على الاجسام و كيف اشتمال النفس على الطبيعه و كيف اشتمال العقل على النفس، و ان هذه المراتب ولو كثرت فليس يظن احد انها مختلطة او متحدة بل لكل واحد منها حال غير حال الاخرى و ان لم تكن جسمية و لا متصورة، فان العقل يميز بينها لتميزها في انفسها و ان لم يكن هذا التمييز مكانياً و لا جسمياً.

و ايضاً فانك تجد لكل جزء من اجزاء البدن عدة قوى هي مجتمعة فيها منها: القوة الغاذية و القوة الهاضمة و القوة الماسكة و القوة الدافعة، و ليس يظن بهذه القوى انها متحدة و لا متصلة و لا ان بعضها يضيق مكان بعض، و انما يعلم انها متميزة لانه يضعف بعضها و يقوى بعضها، فيقصدها الطبيب بالعلاج حتى تصلح، فان كانت هذه الاحوال مفهومة فكذلك ينبغي ان تتصور امور النفس المفارقة للابدان في انها غير مختلطة و لا متحدة و لا يضيق بعضها على بعض و هذان المثالان كافيان فيما اردناه و لكنا سنزيد السامع بياناً فنقول: كما انك لو تصورت العالم اضعاف ما هو عليه من الكبر و كثرة عدد الاشخاص لكانت الطبيعة كافية لها متسعة الاحاطة بها و تدبيرها و تحريكها غير محتاجة الى زيادة في ذاتها. ولو تصورت ايضاً العالم اصغر مما هو جدّاً و اقل عدة اشخاص بكثير جدّاً لكانت النفس التي تدبرها الآن هي التي كانت تدبرها حينئذٍ من غير ان تنقص او ينقص اثرها، فكذلك ينبغي ان تعتقد في النفوس اذا فارقت الابدان و اتصلت بها.

[الناس بعد الموت فى درجاتٍ متفاضله]

و يعرض في هذا الموضع شك نحن نورده ثم نحله بمشيئة الله، و هو لسائل ان يسأل عن النفوس المختلفة في المقامات كيف تكون احو الها لاجل ما اكتسبته في الابدان لان منها الشريرة و منها الخيرّه، و درجات الخيرة منها متفاضلة و كذلك درجات الشريرة، و نحن نورد لهذا الشك نظيراً و مثالاً نقربه من الفهم ثم نحله انشاء الله فنقول: انا حين ذكرنا امر الطبيعة و النفس و العقل و مثلنا احاطة بعضها ببعض و اشتمال بعضها على بعض اومأنا الى مقاماتها ايضاً.

[السافل لا يدرک العالى]

و نقول الآن: من شأن كل مقام و مرتبة من الاوساط ان تكون له نسبة الى ما فوقه و الى ما تحته، فالاسفل من هذه المقامات ابداً لا يحيط بما فوقه اي لا يعلمه و لا يخبر بشيء من احواله غير انيّته فقط. فاما الاعلى منها فهو مطلع على ما دونه محيط به و عالم بحقيقته. و مثال ذلك ان الطبيعة لا علم لها بالنفس و لا خبر عندها منها الا من جهة حاجتها اليها و فيض تلك عليها. و اما النفس فهي مطلعة على الطبيعة محيطة العلم بها ممدة لها من خيراتها. كذلك حال النفس عند العقل، و حال العقل عند الباري تعالى و تقدس، و لهذا لا يعرف شيئاً من الباري عز و جل الا انّيته. و انما عرفنا انِّيَّتَهُ من اجل حاجتنا اليه و لان العقل يرى الفيض عليه دائماً من نحوه و نعرف حقيقة ما قلناه من حال النفس لانها بحركتها وجولانها بالروية تطلب الوقوف على امرها، فبينما هي في تلك الحركة اذ اتاها ما تطلب فكأنما اعطيت شيئاً فأخذته من غير ان تعلم صورة من اعطاها و كيف اعطاها اكثر من انها طلبت فأعطيت، ولولا ان حركتها ربما كانت غير مستقيمة اعني انها تكون متلبسة بالهيولى فتتحرك حركة مضطربة كحركة المفلوج الذي يريد ان يتحرك سمتاً و على خط فيتحرك على غيره، لكانت ابداً مصيبة في كل ماتروى فيه، و لكن ربما

اتاها الخطأ من جهتها لا من جهة المفيض عليها كما بينا.

و اذ قد تبين هذا فانا نقول: ان هذه المقامات ايضاً هذه سبيلها، اعني ان كل مقام بحسب نسبته الى ما فوقه غير مطلع عليه و لا عالم به، فأما بالنسبة الى ما تحته فهو محيط به مطلع عليه، و الفيض يأتي الكل بحسب استحقاقه و منزلته، فان كل مقام من مقامات الخيرة له نسبة بالمشاكلة الى غيره، فهو يلتذ بما يتصل به من النفوس التي لها مثل مقامه لاجل المناسبة و المشاكلة، و يلتذ ايضاً بنفسه و بما حصل له من صورة الكمال و ما يستفيده من الفيض و الكون في جوار الله عز و جل و ليس تضاده الا الشريرة التي ليس لها نسبة اليه و لا هي معه في مقامه. فاما الشريرة فهي تضاد الخيرة و يضاد بعضها بعضاً، و هي عادمةٌ صورتها التي هي كمالها فهي لذلك متأذية بانفسها متأذ بعضها ببعض منقطع عنها الروح بالفيض لاجل انها غير قابلة و لا مستعدة و لا متهيئة لقبوله، فالعذاب متصل بها غير منقطع عنها.

ثم نعود الى ذكر تلك السعادة التي اومأنا اليها فنقول: انه قد صح و وضح بما قدمناه انه لا يجوز ان يكون لشيء من المراتب السفلى سعادة للعليا، بل السعادة التي للاسفل انما هي مستفادة من الاعلى، و هي كالظل منها، و تلك السعادة هي في الاعلى تام محض و في الاسفل ناقص مشوب، فيجب لذلك ان نعتقد ان جميع ما يعده معاشر البشر سعادة و نحن في هذه الابدان ملابسين للطبيعة و نحسبه لذة في جميع الحواس و من كل الجهات فهي كلها كالظل و الشبح مما هو اعلى منا لانه فيض من هناك، و هو كامل تام محض و ان كنا لا نتصوره حق تصوره. و كما اننا معاشر الناس نطلع على الدودة و نعرف مقدار سعادتها التي تحملها، و نعلم انها لا تنسب الى سعادتنا، كذلك حال الاشياء التي هى فوقنا فى انها تطلّع على احوالنا و ترى الاشياء التى نسميها سعادات و تحقرها و تعلم انها لا تتناسب الى سعاداتها. و كما اذا نظرنا الان و نحن اناس محصلون في احوالنا التي كانت لنا في الطفولية و الرضاع في حال ما كنا اجنة في بطون الامهات و اطباق الارحام، و ما كنا

نعده سعادة و نكره مفارقته حقرنا تلك الامور و تجاوزنا ذكرها انفة منها و ترفعاً عنها، كذلك تكون حالنا بعد مفارقة الابدان، فحينئذ نستهين بهذه الاشياء التي هي الان سعاداتنا و نأنف منها. و ذلك انّ النفس اذا حصلت منفردة بذاتها خالصة من كدر الطبيعة و درنها صار لها وجود اخر اشرف من الموجود الانساني، و مرتبة اعلى من المرتبة البشرية، و تكون سعاداتنا مناسبة لاحوالنا. و مثل النفس في ذلك مثل الفروخ، الذي يكون اولاً في البيضة فاذا استكملت صورته القى عنه قشوره و تصور بصورة اخرى اشرف من الصورة الاولى، الا ان النفس يحصل لها من مفارقة البدن صورة تلذ منها بحسب ما اقتنته و كسبته، ونسبة ما الى غيرها و تحصل بهذه الاشياء على هيئة تصيربها اما سعيدة و اما شقية.

[مراتب البُعد عن السعادة]

و قد كنا بيّنا ان للنفس العاقلة فعلاً يخصها في ذاتها و انه هو الذي يكملها و يسوقها الى سعادتها، و ذكرنا ما هو و كيف هو فمتى عاقها عن فعلها هذا عائق فقد عاقها عن سعادتها، و في عوقه اياها حطها عن مرتبتها، و بحسب ذلك الحط يكون شقاءُها، وربما كان ذلك الحط يسيراً لا يخرجها عن حد السعادة، و ربما كان ذلك كثيراً يخرجها عن حد السعادة، لكن قد تبين ان الذي يعوقها عن سعادتها هو الاستهتار[1] بالحواس و الامور الخارجة عنها، فان الامور الخارجة عنها انما تصل اليها بالحواس و هي التي تهيج النفسين اللتين ذكرناهما فيما سلف.

و قلنا انهما فاسدتان بفساد البدن متلاشيتان لانّ قوامهما بالهيولى و الصورة الهيولانية اعني الشهوة و الغضب، فاذا ثارت الشهوة بالحواس و ما تدركه من خارج حرّكت النفس الى التشاغل بلذات البدن من المطاعم و الملابس و المناكح و ما اشبهها، و اذا ثار الغضب

١- استهتر الرجل بكذا: صار مستهتراً بهای مولعاً به لا يتحدث بغيره و لا يفعل غيره (المنجد)

حرّك النفس و ردّها الى الحقد و الانتقام و الى التشاغل بطلب الكرامة و العز و الرياسة و حب الغلبة و التسلط، و هذه كلها اغلاط النفس و معوقاتها عما يخصها مما ليس خارجاً عنها، و هي مموهة و مزخرفة لا حقائق لها من اجل انّها من المكونات و تحت الزّمان الذي حكيناه عن افلاطن فيها انه لم يؤَهلها لاسم الوجود، فاذا لم تكن موجودة فاي قسط لها من الحقيقة؟ و هي تعطل النفس و تمنعها سعادتها، و تجعل لها اغشية و لبوسات شبيهة بالصدأ الذي يركب المرآة الصقيلة فيمنعها كمالها و المصير الى سعادتها، فان كان المستعمل لهذا الشهوات راجعاً الى عقله فيها اعنى انه يستعمل منها في الامور مقدار ما يقسِّطه العقل و تطلقه الشريعة التي في الوقت و تبيحه، فهو كما ذكرنا قبلُ انه يحط حطاً يسيراً لا يخرجه عن حدّ السعادة، لان النفس الناطقة حينئذ تستشير العقل و تصير هي الآمرة و هي المستغلبة على الشهوة و الغضب، و في مرتبتها التي تشبه مرتبة الملك و تلك الاخرى فى مرتبة العبيد لانّها تمتثل امرها و تقف عند ما تحد و ترسم بحسب ما امرها به العقل و ان كان المستعمل لها منهمكاً فيها تابعاً لها تصير هي الغالبة على العقل و مستخدمة له في تحصيل شهواتها حتى يدبرها، و تحتال في التمييز و تصير منها الى الحرص الشديد من الفِسق و الجور و ضروب الآثام، فذلك هو الانتكاس في الخلق و الخروج عن طاعة العقل الذى هو رسول الله الاول الى خلقه. و عقبى ذلك البعد من جوار الله في دار البقاء و المصير الى الشقاء الدائم و العذاب الاليم.

و قد تبين في المباحث الفلسفية ان اللذات الجسمانية انما هي راحات من الآلام و الراحة من الالم ليست لذّة حقيقة. و انما مثلنا فيها مثل الموهوق[1] الذي يرخى عنه خناقه فيجد له راحة، و الكلام على تصحيح هذا الرأى يخرج بنا عن غرضنا من هذا الكتاب و هو مسطور مشروح في مواضعه. فلتوخذ منها انشاء الله و هذه المواضع الغامضة التي هي غير معتادة لاكثر الناس هي اواخر الفلسفة و ليس يتحققها العامة لانهم انما

١- الموهوق هو الدابة التى فى عنقها حبل و الخناق هو الحبل.

يعرفون الحس و ما يلزمه اعنى الوهم، فكل ما لا يحصل لهم من هذا الوجه لم يلتفتوا اليه و ظنوه باطلاً لانهم لا يرونها اذ كانت العين التي تبصر بها هذه الاشياء الّتى ليست موجودة لهم، و بينهم و بين الحقائق حجب كثيفة من الحواس فهم يعدونها خرافات. و ارباب البصائر[١] يرحمونهم كما يرحمون العميان و لذلك يجب ان يداروا و يردوا الى المحسوسات في كل ما خفي عليهم، و تضرب لهم امثال منها ليسكنوا اليها و الاّ طرحوه و ظنوه لا شيء. و قد قال بعض الحكماء ان العامة يحسبون الذي هو بالحقيقه شى لا شيء، و يحسبون الذي هو لا شيء شيئاً. و هذا الكلام قريب المعنى من كلام افلاطن الذي حكيناه فيما سلف لانك لا تزال تسمع ممن لا طبقة له في هذا العلم اذا اشير اليهم بشيء من المعقولات المجردة الّتى ليست في مواد يقولون: هذه صفة المعدوم و هذا لا شيء و هذا غير موجود. و لعمري انه معدوم غير موجود في الحواس التي يطلبونه فيها، و لكنه موجود حق الوجود. و ليس لهولاء دواء اذ قد فقدوا ما به يرى الموجود حقاً سوى انه ينبغي ان يتعطف عليهم بالرحمة كما يتعطف على الاكمه، فانهم بضروب الرياضات من الانبياء عليهم السلام، و احتمال انواع المكاره منهم مع تأييد الله عز وجل اياهم امكن ان يلقنوهم التوحيد تلقيناً، و اكثرهم لا يصدق به الا ان يتوهم جسماً عظيماً على سرير عظيم يحفده خدم. و من ارتفع منهم عن هذه الطبقة اطلق عليه اسامي الصور الهيولانية، و حقق معانيها فيه، و اضاف اليه صفات المخلوقين، فان دعوتهم الى تجريده من هذه المعاني قالوا فهذا اذن معدوم، فلذلك اشير بتركهم و ما يستطيعون فهمه، و الاّ خرجوا الى التعطيل، و الله تعالى رؤوف بعباده يعلم عجزهم و يقبل جهد طاقتهم اذا لم يكونوا معاندين و هو الغفور الرحيم.

١- و فى النسخة التى اعتمدنا عليه اهل الحقائق.



● المسألة الثالثة

في النبوات



الفصل الاول

في مراتب موجودات العالم و اتصال بعضها من بعض و ببعض

انه و ان كان قصدنا الاول الكلام على النبوات فانا لا نصل الى تحقيقها الا بعد ذكر مراتب الموجودات، و الحكمة السارية في جميعها التي نشأت من قبل الواحد الحق، فاعطيت كل مرتبة قسطها و وفقتها قدر استحقاقها بالميزان العدل، و نبتدي بأول هذه المراتب، و ننتهي بالتصفح الى آخرها، فاذا عثرنا على الموضع[1] الذى هو غرضنا لا محالة و عرفناه و تحققنا مرتبته و نسبناه الى ما هو دونه و الى ما هو فوقه، و ليكون علمنا به اتقن و اوضح، ـ اذ كنا مضطرين في غرضنا الى ذكر الموجودات ـ فينبغي ان نفصلها تفصيلاً نقف منه على مقصودنا لنتوجه اليه بالطلب.

فنقول: اما اتصال اجرام الموجودات بعضها ببعض و ان الكل واحد اذا اخذ من مركز الارض الى ان ينتهي الى السطح الاقصى من الفلك التاسع، و انه حيوان واحد اوذو اجزاء مختلفة فهو امر قد فرغ منه الحكيم و استقصاه.

و اما تقسيم اجزاء هذا الكل فانه بالقسمة الاولى ينقسم الى قسمين الى عالم الكون و

١- فى النسخة التى اعتمدنا عليه جاء هكذا «اعثرنا بالموضع» و لكن الصحيح ما اثبتناه.

الفساد و هو عالمنا. و الى العالم الذى لا كون فيه و لا فساد و هو السماء والافلاك بما فيها من الكواكب فاما اتصال اجرام الافلاک التسعة بعضها ببعض و افلاک الكواكب المتحيزة فيها و تركيبها و هيئتها و أنه لا خلل فيه و لا فرجة هناك فهو ايضاً مشروح في كتب الهيئة مبرهن عليه ببراهين لا يعرضها شك و لا يمكن فيها قدح. و اما اتصال الاجرام الّتى في عالمنا هذا و هو مشاهد لا ما يظنه قوم من وجود الخلا اي البعد في غير حامل و هذا ايضاً مشروح في كتاب السماع.

فاما اتصال الموجودات التي نقول ان الحكمة سارية فيها حتى اذا وجدتها و اظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق في جميعها حتى اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر فصار كالسلك الواحد الذي ينظم خرزاً كثيراً على تأليف صحيح و حتى جاء من الجميع عقد واحد فهو الذي يريد تبيينه بالدلالة عليه بمعونة الله.

[التدبير فى عالم النبات]

فنقول: ان اول اثر ظهر في عالمنا هذا من نحو المركز بعد امتزاج العناصر الاولى اثر حركة النفس في النبات و ذلك انه تميز عن الجماد بالحركة و الاغتذاء. و للنبات في قبول هذا الاثر عرض كثير و مراتب مختلفة لا تحصى الا انا نقسمه الى ثلاث مراتب و هي: الاولى والوسطى و الآخرة ليكون الكلام عليه اظهر و ان لكل مرتبة من هذه المراتب عرض كثير، و بين المرتبة الاولى و الوسطى مراتب كثيرة لاننا بهذا الترتيب يمكننا ان نشرح ما قصدنا اليه من اظهار هذا المعنى اللطيف.

فنقول ان اول مرتبة النبات في قبول هذا الاثر الشريف هو لما نجم من الارض و لم يحتج الى بذر و لم يحفظ نوعه ببذر كانواع الحشائش و ذلك انه في افق الجماد و الفرق بينهما هو هذا القدر اليسير من الحركة الضعيفة في قبول اثر النفس، و لا يزال هذا الاثر يقوى في نبات آخر يليه في الشرف الى ان يصير له من القوة في الحركة الى ان يتفرغ و ينبسط و يتشعب و يحفظ نوعه بالبذر و يظهر فيه من اثر الحكمة اكثر مما يظهر في الاول،

و لا يزال هذا المعنى يزداد في شيء بعد شيء ظهوراً الى ان يصير الى الشجر الذي له ساق و ورق و ثمر يحفظ به نوعه و غراس يصونه بها بحسب حاجته اليها،ـ و هذا هو الوسط من المنازل الثلاثة الاّ ان اول هذه المرتبة متصلة بما قبله و هو في افقه و هو ما كان من الشجر على الجبال و في البرارى المنقطعة و في الغياض و جزائر البحار لا تحتاج الى غرس بل ينبت لذاته و ان كان يحفظ نوعه بالبزر و هو ثقيل الحركة بطيء النشوء ثم يتدرج من هذه المرتبة و يقوى هذا الاثر فيه و يظهر شرفه على ما دونه حتى ينتهي الى الاشجار الكريمة التي تحتاج الى عناية من استطابة التربة و استعذاب الماء و الهواء لاعتدال مزاجها و الى صيانة ثمرتها التي تحفظ بها نوعها كالزيتون و الرمان و السفرجل و التفاح و التين و العنب و اشباهها. و يتدرج في قبول هذا الاثر و ظهور الشرف الى ان ينتهي الى رتبة الكرم و النخل. فاذا انتهى الى ذلك صار في الافق الاعلى من النبات و صار بحيث ان زاد قبوله لهذا الاثر لم يبق له صورة النبات و قبل حينئذ صورة الحيوان و ذلك ان النخل قد بلغ من شرفه على النبات الى ان حصل فيه نسبة قوية من الحيوان و مشابهة كثيرة منه. اولها ان الذكر منها متميز عن الانثى و انه يحتاج الى التلقيح ليتم حمله و هو كالسفاد في الحيوان و له مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه و اصله اعني الجمار الذي هو كالدماغ من الحيوان فان عرضت له آفة تلف. و ليس كذلك سائر الاشجار لان لتلك مبدأ واحداً و هو الاصل الثابت في الارض فما دام ذلك الاصل ثابتاً على حاله لم تعرض له آفة فهو باقي الحياة، و بزر النخل الذي يسمى طلعاً و به تلقح النخلة شبيه الرائحة ببزر الحيوان و قد احصيت للنخل خصال آخر كثيرة تشابه بها الحيوان ليس هذا موضع احصائها و الى هذا المعنى يتوجه قول النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام»[1] فقد تبين بلوغ النخلة غاية الموضوع للنبات ان يبلغه في افق الحيوان.

١- الرواية وردت فى الوسائل الشيعه بهذه الالفاظ (نقلاً عن المحاسن للبرقى) عن ابى عبدالله عليه السلام قال: استوصوا بعمّتكم النخله فانها خلقت من طينة آدم اَلا ترون انّه ليس شئ من الشجرة يلقح غيرها (الوسائل الشيعه ج ١٧ ص ١١٣)

و جاء الحديث بما فى المتن فى تفسير مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازى ج ٥ ص ٨٦ و فى الجامع الصغير لجلال الدين السيوطى هكذا

[التدبير فى عالم الحيوان]

و هذه الرتبة الاخيرة من النبات و ان كانت في غاية شرفه فانها اول افق الحيوان و هو ادون مراتبه و اخسها و ذلك اول ما يرتقى النبات من منزلته الاخيرة و يتميز به من مراتبه الاول هو ان ينقلع من الارض و لا يحتاج الى اثبات العروق فيها بما يحصل له من التصرف بالحركة الاختيارية، و هذه الرتبة الاولى من الحيوانية ضعيفة لضعف اثر الحس فيها و انما تظهر فيها بجهة واحدة اعني حساً واحدا و هو الحس العام الذي يقال له حس اللمس و ذلك كالصدف و انواع الحلزون الذي يوجد في شاطىء الانهار و اسياف البحار و انما تعرف حيوانيته و يعلم انه ذو حس واحد من اجل انه اذا استلب من موضعه بسرعة و على عجلة و خفة فارق موضعه و استجاب للاخذ و ان أخذ بابطاء و على ترتيب لزم موضعه و تمسك به. و ذلك لانه يحس بانَّ لامساً له يريد اخذه فيصعب حينئذ اخذه و تناوله من مكانه لتشبثه به و هو يضعف عن التنقل و ان كان قد انقلع من الارض و صارت له حياة ما لانه في الافق القريب من النبات و فيه مناسبة منه. ثم يرتقى عن هذه الرتبة الى ان ينتقل و يتحرك و يقوى فيه قوة الحس و يظهر اثر النفس فينتقل و يلتمس منافعه ويصير له حسّان كالدود و كثير من الفراش و الدبيب ثم يرتقي عن هذه المرتبة ايضاً و يقوى اثر النفس الى ان يصير منه الحيوان الذي له أربع حواس كالخلد[1] و ما اشبهه ثم يرتقي من ذلك الى ان يصير له من حس البصر شى ضعيف كالنمل و النحل و الحيوان الذي على عيونه تشبه الحرف و ليس لها اجفان و لا ما يستر احداقها. ثم يقوى ذلك الى ان يصير منه الحيوان الكامل في الحواس الخمسة و هي مع ذلك متفاوتة المراتب فمنها

قال رسول الله (ص): اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من فضله طينه ابيكم آدم الحديث (الجامع الصغير ج ۱ ص ۲۱۲)

و قال محى الدين بن العربى: لمّا خلق الله آدمَ و فضلت من خميرة طينته فضلةً خلق الله منها النخلة فهى لآدم اخت و لنا عمّه و سمّاها الشرع عمّه و شبهها بالمؤمن و لها اسرار عجيبه... الخ (الفتوحات المكيه. المجلد الاول، الباب الثامن).

۱- خلد بضم الخاء وفتحها حيوان يقال له بالفارسيه موش كور و جمعه مناجذ من غير لفظ مفرده.

البليدة الجافية الحواس و منها الذكية اللطيفة الحواس التي تستجيب للتأديب و تـقبل الامر و النهي و تستعد لقبول اثر النطق و التمييز كالفرس من البهائم و البازي من الطير.

[القرود اقرب الحيوانات الى الانسان]

ثم يقرب من آخر مرتبة البهائم و يصير في افقه الاعلى و في اوّل مرتبة الانسان و هذه المرتبة و ان كانت شريفة من مراتب الحيوانات و هى اعلاها و افضلها فهي خسيسة دنية بعيدة من مرتبة الانسان و هي مراتب القرود و اشباهها من الحيوان التي قاربت الانسان في خلقة الانسانية و ليس بينها و بينه الا اليسير الذي ان تجاوزه صار انساناً.

[التدبير فى مراتب الانسان]

فاذا بلغه انتصبت قامته و يظهر فيه من قوة التمييز، الشيء اليسير و يناسب حالته و قوته من افق البهايم و لكنه على حال يهتدى فضل تمييز و اهتداء الى المعارف و يقوى فيه اثر النفس و يقبل التأديب بالفهم و التمييز. و هذا الاثر و ان كان شريفاً بالاضافة الى ما دونه من رتب البهائم فهو خسيس دني جداً بالاضافة الى الانسان الكامل النطق. و هذه المرتبة القريبة من مرتبة الانسان هي في افق البهيمية و هي في اقـصى المـعمورة مـن الارض و في اطرافها من الشمال و الجنوب كالترک و الزنج و غيرهم. فان هؤلاء ليس بينهم و بين الرتبة الآخرة من البهائم التي ذكرناها كثير فرق و ليس يهتدون بالتمييز الى كثير شيء من المنافع لهم. و ليس تؤثر عنهم حكمة و لا يقبلونها ايضاً من الامم التـي تجاورهم فلذلك سائت احوالهم و قل نفعهم و حصلوا غير مغبوطين و لا مستصلحين لغير العبودية و الاستخدام فيما تستخدم فيه البهيمة. ثم لا يزال اثر النطق يظهرو يزيد الى ان يصير الىٰ وسط المعمورة في الاقليم الثالث و الرابع و الخامس فحينئذٍ يكمل هذا الاثر و يصير بحيث تراه من الذكاء و الفهم و التيقظ و الاستنباط للامور و التكيس في الصناعات

و استخراج غوامض العلوم و الاتساع في المعارف. ثم يقع التفاوت في هذه الرتبة منها حتى يبلغ فيها الى حيث يومى الى الواحد بعد الواحد في سرعة الهاجس و قوة الحدس و استقامة النظر و صحة الفكر وجودة الحكم على الامور الكائنة و الاخبار بالاحوال المستقبلة حتى يقال فلان المعيّ و فلان محدس و كأنما ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق. و يقول الشاعر:

و المعى الذى يظن لك الظن قد كان راى و قد سمعا

فاذا بلغ الانسان هذه الرتبة فقد قارب البلوغ الى غاية افقه الذي يتصل به الى افق الملائكة اعني الوجود الذي هو اعلى من الوجود الانساني و لم يبق بينه و بين مرتبة عليين الا درجات يسيرة يدركها و اذ رتبنا قوى العالم الصغير و شرحنا اتصال قواه بعضها ببعض و كيف ترتقي قوة الحواس منه الى ما هو اعلى منها و منها الى ما بعدها حتى يجاور الملَك و يناسبه و يستمد منه فهناك يتبين غاية افق الانسانية و نهاية شرفه و كيفية مرتبته و اتصال الروح المسمى في القرآن الروح القدس فيطلع الناظر في هذه المراتب على صورة الوحى و يفهمه و يعرف شرف الرسالة و علو درجة النبوة ان شاء الله تعالى.



في ان الانسان عالم صغير و قواه متصلة

اما ان الانسان عالم صغير و قواه متصلة و فيه نظائر جميع ما في العالم الكبير من الاستقصات الاربع و من المعمورة و الخراب و اشياءُ من البحر و البر و الجبال و نظائر من الجماد و النبات و الحيوان و كأنه مختصر من الجميع و مولف من الكل فبعضه ظاهر بيّن و بعضه خفي غامض. و نحن نورد من ذلك جملاً بقدر ما يطلع منه المتأمل وجه الحكمة و لا نستقصيه لمبادرتنا الى الغرض المقصود بهذه الابواب من شرح امر النبوات و في استقصاء باب واحد من ابواب هذا الكتاب يحتاج الى اضعاف حجم هذا الكتاب و ليس هذا شريطتنا و لازماننا متسع له فاقول:

[تركيب العناصر فى الانسان]

انه لما كان الانسان مركباً لم يجز ان يوجد فيه العناصر بسيطة لانها لو وجدت فيه لحلّله سريعاً اعني الجزء من النار البسيطة بعينه اذا جاور المركب منه و من غيره حلّه و ردّه بسيطاً و كذلك حال الباقيات و ان كانت النار اظهر فعلاً، فلما لم يكن ذلك وجب ان توجد فيه مركبة و ان نظرنا في ذلك وجدنا في الانسان ما يجري مجرى النار في الحر و

اليبس و مجرى الارض في البرد و اليبس و مجرى الهواء في الحرارة و الرطوبة و مجرى الماء في البرودة و الرطوبة.

اما ما يجري مجرى النار منه فالمرارة المعلقة بالكبد لانها حارة يابسة و هى مستقر هذا الخلط و مفيضه من جميع البدن.

اما ما يجرى مجرى الارض فالطحال لانه بارد يابس و هذا ايضاً مستقر هذا النوع من الاخلاط و مفيضه من البدن.

و اما ما يجري مجرى الهواء فالدم الذي في العروق لانه حار رطب.

و اما ما يجري مجرى الماء فالبلغم و لم يفرد له وعاء يخصه كما عمل في الاركان الثلاثة الاخر من اجل انه مستعد لينهضم فاذا انهضم صار غذاء تاماً و لم يكن له فضلة و ليس كذلك الآخر.

و بنوع آخر من الاعتبار: القلب معدن الحرارة و اليبس و هو بطبع النار و الدم[1] معدن للحرارة و الرطوبة و هو بطبع الهواء و الدماغ معدن البرودة و الرطوبة و هو بطبع الماء و العظام معدن البرودة و اليبوسة و هى بطبع الارض. و كأن هذه الاربعة اصول اوائل لتلك الاربعة و تلك فروعها.

[العيون، التى تجرى فى الانسان]

فأما مثال آخر مما في العالم الكبير فان الرطوبات التي تخرج من العين و الفم تجري مجرى العيون و الانهار في الارض. و بخار البدن يجري مجرى السحاب. و العرق يجري مجرى المطر.

١- فى النسخة التى اعتمدنا عليه «الكبد» بدل الدم و هو مخالف لما تقدم منه و الصحيح ما اثبتناه.

[بعض آخر من المناسبات بين العالم الصغير و الكبير]

فأما العروق فكبارها تجري مجرى الاودية و صغارها تجري مجرى الانهار و الجداول.

و اما الشعر فهو جار مجرى النبات و الحيوان الذي يتولد في ظاهر البدن يجري مجرى حيوان البر.

و الذي يتولد في باطنه يجري مجرى حيوان البحر. و نصف البدن المقدم الذي فيه الوجه يجري مجرى العامر من الارض الذي فيه البلدان. و نصفه الاخر الذي فيه القفار يجري مجرى الخراب من الارض الذي فيه البرارى.

فاما العين فتجري مجرى الكواكب بناظرها و شعاعها. و طبقات العين تجري مجرى افلاك الكواكب. و يحدث في البدن جميع ما يحدث في العالم من الرياح و الزلازل و الطوفان و الرجفة اعني العطاس و الزكام و الحميات و غيرها من عوارض البدن ثم ان في البدن ما يتحرك من ذاته و بالطبع و لا يسكن بتة كالقلب. و منه ما هو ساكن بذاته بالطبع كالاذن. و منه ما يتحرك بالقهر و بالعرض و بالاختيار كساير الاعضاء. فاما ما يختص من البدن بالبروج الاثني عشر و الكواكب السبعة بما فيه من طبعائعها أو امثلتها فقد ذكره المنجمون و استقصوه. و اما شكل البدن كله و ما كان يجب من استدارته فيشبه العالم الكبير و يساويه في شرف هذا الشكل و فضله على جميع الاشكال فكذلك هو و اياه قصد بالقصد الاول. و ذلك ان المقصود من جميع بدن الانسان هو الرأس الذي خلق مستديراً و هو تام كامل فيه الحواس الخمس، و فيه تظهر آثار الانسانية من التمييز و الفهم و الذكر و الفكر و بالجملة جميع قوى النفس الا انه لو افرد خلقه و لم يوصل بسائر اجزاء البدن لما تمت حياته مدة طويلة، و لعرضت له الافات الكثيرة في الزمن اليسيرو ذلك لحاجته الى الانتقال و السعي و تناول الحاجات و دفع الاذيات و ليس يتم له ذلك الا بالحركة، و حركة المستدير نحو حاجاته تكون بالتدحرج و فيه من التعرض للآفات ما لا

خفاء به، و هو مع ذلك يحتاج الى حرارة تحفظ عليه اعتدالاً خاصاً و مزاجاً محفوظاً و تلك الحرارة لطيفة جداً. و كان ينبغي ان تكون في الوسط كالمركز لتنتشر الى اطراف الكرة بالسواء و تحفظ عليه مزاجه و جوهر الدماغ بارد رطب لا يصلح لذلك. فلو جعلت تلك الحرارة اللطيفة في وسطه لاطفأها سريعاً و تلف الانسان. و ايضاً فان الحرارة اذا جاورت الرطوبة احدثت البخارات الكثيرة و البخارات اذا لم تجد منافذ الى الهواء عادت الى الحرارة فأطفأتها للوقت. فوجب من هذه الاشياء و غيرها مما يطول ذكره ان تبعد تلك الحرارة، و لما ابعدت احتيج ان يوصل بينها و بين جوهر الدماغ بمجاري و منافذ تجري مجرى الكوّه و هو الشريانات التي بين القلب و بينه. و لما بعد ذلك احتيج الى زيادة في الحرارة و قوتها اذ كانت تصل الى هناك في مسافة طويلة و قد نقص بعض سورتها فجعل في القلب حرارة ازيد ليصل الى الدماغ منها قدر الحاجة و الكفاية لحفظ مزاجه. و لما زيدت هذه الحرارة احتدّت فحصل منها مما يجاورها من جوهر القلب بخار دخاني و احتاج الى نافخ ينفخ عنها ابداً بالمنفخ البخارى الدخاني و يجلب اليها الهواء الموافق لها الذي يبقى فيه فلذلك خلقت له الرئة آلة للتنفس لتروح الحرارة و تخدمها في اسباب البقاء. و لما احتاج الى الغذاء الموافق لرد العوض عما تحلل منه بالحرارة خلقت له الة الغذاء و توابعها و ما تخدمه في جميع ذلك الرجلين للسعي الى المؤثر و الهرب من المكروه و التدبر لتناول المنافع و دفع المضار و جميع ما بُيّن في كتاب منافع الاعضاء من جليلها و دقيقها ظاهرها و باطنها التي دلت على حكمة بالغة و قدرة تامة و تدبير غامض و صنع لطيف. و هذا القدر من الكلام كاف في ان الانسان عالَم صغير. و اذ قد ظهر ذلك فقد ظهر ان قواه متصلة كاتصالها في العالم الكبير و انها مرتقية من ادنى مراتبها الى اقصاها كالحال في ذلك الا انا نريد ان نبين فضل بيان احوال هذه القوى لان ذلك غرضنا و مقصودنا الاول و ان كنا لم نصل اليه الا بعد ما قدمناه. و سنقول في ذلك بتأييد ذي‌الجود و القدرة و مشيئة الباري تعالى و تقدّس علوا كبيرا.

الفصل الثالث

في كيفية ارتفاع الحواس الخمس الى القوة المشتركة و منها الى ما فوقها بمنة الله تعالى

قد قلنا فيما تقدم ان للحواس الخمس حسا مشتركاً جامعاً بجميعها و يؤلفها فى ذاته و لولا هو لتفرقت علوم الحواس و لم يكن لها ما يؤلفها و لا ما يحفظها بعد ان تزول اثارها. و نقول الان ان النفس لما تحركت الحركة المستوية الى اسفل على ما كنا بيناه لم يكن ممكنا في الجسم المركب على جفائه و غلظه ان يتصل بالنفس على لطفها و بعدها من الجوهر الجسمي الا بوسائط يلطف فيها الجسم اولاً فاولاً حتى ينتهي الى غاية ما يمكنه ان ينتهي اليه و هو مركب ثم تجفو قوى النفس اولاً فاولاً حتى تنتهي الى غاية ما يمكنها ان تنتهي اليه فحينئذ يمكن ان يقع بينهما الاتصال الذي يصير احدهما قابلاً اثراً من الآخر.

و مثال ذلك: ان المعدة اذا لطفت الغذاء بالهضم و حصل منه في القلب دم رقيق لطيف ما امكن من الغذاء عادت الحرارة التي في القلب عليه فزادته تلطيفاً و اجرته في العرق الاجوف الذي يسمى شريانا و هو الطف ما يكون من الدم و حصل منه في العرق الاجوف الذي يرتقي الى الدماغ فيجري فيه جريان الماء في الانابيب اعني انه يبقى فيه فضاء ما

فلا يختنق فيه بان تملأه و ذلك الدم حار قريب العهد بالقلب فيرتفع منه بخار لطيف يحصل منه في فضاء العرق الاجوف الخالي من الدم. و كلما ارتفع لطف هذا البخار حتى يحصل منه في الدماغ فيتشعب الى عروق دقاق كثيرة شبيهة بالشعر في الدقة ثم تتفرق في الدماغ فيعتدل بَرْدُه بحرّه و يعتدل هو ايضاً ببرد ذلك و يصير منه ما يسمى روحاً و بحسب صفاء هذا الروح و تهذيبه في الاته يكون صدور قوى النفس عنه و استعداده لقبول اثارها من الحس و الفهم، و تنتشر الطبيعة حينئذ من الدماغ اعصاباً يكون بها الحس و الحركة الارادية في جميع البدن و بها يتميز الحيوان من النبات فمنها العصبة الجوفاء التي تنقسم الى ثقبي العينين و ينفذ فيها ذلك الروح و قد تهذب غاية تهذيبه و لطف جداً فيكون به البصر.

[الفرق بين الحس المشترک و سائر الحواس]

و منها التي تأتي الاذن فيكون بها السمع و كذلك الباقيات فاذا حصل في كل واحدة من الحواس اثر من المحسوس تأدى منه الى الحس الجامع المشترك و هو قوة من قوى النفس في افق هذا الجوهر اللطيف تقبل هذه الاثار كلها. و كما ان كل حس من الحواس الخمس يختص بنوع من المحسوس فيقبل اثاره ثم يميز اشخاصه فكذلك الحس الجامع المشترك يقبل الاثار من الحواس كلها ثم يميز بينها. الا ان الفرق بينهما ان الحواس الخمس انما تقبل الصور بأن تحصل فيها آثار الجزئيات من المحسوس شيئاً بعد شيء و اما الحس المشترك فانه يقبل الصور من الحواس في دفعة واحدة من غير ان يتأثر منها بما يحصل فيه من تلك الصور لانه في نفسه صورة و الصورة لا تقبل الصورة على طريق التأثر بل على طريق آخر و بنحو اعلى و اشرف، و كذلك تدرك الجميع بلا زمان و لا تجزئة و لا انقسام و لا تختلط الصور هناك و لا تتزاحم كما تتزاحم في الاجسام.

[سائر قوى النفس]

و ترتقي هذه القوة الى قوة تسمى المتخيلة و ربما ظن انهما واحدة. و هذه القوة يظهر فعلها بجزء من الدماغ المقدم ثم ترتقي الى قوة اخرى للنفس هي الحافظة و هي كالخزانة التي تحفظ فيها الاشياء الكثيرة ليستحضر منها ما يحتاج اليه اذا امتد الزمان بها و هذه القوة يظهر فعلها في الجزء المؤخر من الدماغ. و هناك قوة اخرى للنفس و هي قوة الفكر تقع فيها حركة الروية و التوجه نحو العقل. و يختص بهذه القوة الانسان دون سائر الحيوان و يظهر فعلها في البطن الاوسط من بطون الدماغ و ليس للحيوانات الباقية هذا الجزء من الدماغ و انما لها تلك القوتان في تينك الجزئين فقط و لذلك لا روية لها، فاذا حصلت تلك الصورة في هذه القوة حتى تقبلها و تنظر فيها فقد ارتقت الى افق الانسان. و في هذه المرتبة تظهر الانسانية و على قدر هذه الحركة و استقامتها و صحة نظرها و تميزها تكون مرتبة الانسان و تميزه عن البهائم و على قدر استكمالها بالحركة و قبولها اثر العقل يكون مقداره من الانسانية. فاذا جعل الانسان سعيه بما يستفيده من حواسه ان يرقيها الى هذه القوة و يتحرك ابدا في طلب اسبابها و مباديها الاول و اعطاه حينئذ العقل حقائقها فاستكملت صورة الانسانية فيه و تصورت نفسه بحقائق الاشياء، و تلك الحقائق هي ابدية الوجود غير داخلة تحت الكون و الفساد و لا تحت المدة و الزمان لانها بسائط و مبادي فتصير محاولات هذا الانسان كلها و مساعيه فيها، و لان تلك الاشياء ليست في زمان فليس فيها ماض و لا مستقبل و يبلغ الانسان هذه المرتبة متصاعداً فيها الى غاية افقه التي ان تجاوزها لم يكن انساناً بل صار ملكاً كريماً. و ينبغي ان يتصور ذلك كما تصورت تلك الوسائط الاخرى في اواخر آفاقها و اوايل افاق ما هو فوقها و من هنا يمكن ان يتبين كيفية الوحي و اتصال تلك القوة الشريفة بالانسان.

الفصل الرابع

في كيفية الوحي

من فهم جميع ما رتبناه فيما تقدم و حصّله، علم ان المقام الذي انتهينا اليه غاية شرف الانسانية و الافق الاعلى منها، فاذا بلغه الانسان كان متعرضاً لاحدى منزلتين اما ان يرتقي فيه ابداً ترقيا طبيعياً و معنى ذلك ان يديم الفكرة مدة حياته في جميع الموجودات لينال حقائقها بقدر طاقة البشر فيقوى هاجسه و يحتد نظره و تلوح له الامور الالهية فيتقرر في نفسه تلوحاً اوضح من الامور الاوائل التي تسمى بدائه العقول، و لا يحتاج فيها الى قياس برهاني لان البرهان هو تدرج من الاوائل، و هذا التلوح في العقل اعلى منه و انور و ابهى و سنقول في ذلك ما نزيده وضوحاً اذا بلغنا اليه. و اما ان تأتيه تلك الامور من غير ان يرتقي فيها بل تنحط تلك اليه لاتصالهابه.

و مثال ذلك: ان الانسان انما ارتقى من قوة الحس الى قوة التخيل و ارتقى من قوة التخيل الى قوة الفكر، و من قوة الفكر الى ادراك حقائق الامور التي في العقل و ذلك ان هذه القوى متصلة اتصالا روحانياً كما بينا فيما مضى فربما عرض لها من قوة قبول بعضها من بعض الآثار ان تنعكس في بعض الامزجة منحطة كما تصاعدت على سبيل الفيض، فيؤثر حينئذ العقل في القوة الفكرية و تؤثر القوة الفكرية في القوة المتخيلة و تؤثر القوة

المتخيلة في الحس فيرى الانسان امثلة الامور المعقولة اعني حقائق الاشياء و مباديها و اسبابها كأنها خارجة عنه و كأنما يراها ببصره و يسمعها بأذنه كما ان النائم يرى امثلة الاشياء المحسوسة في القوة المتخيلة و يظن انه يراها من خارج و ربما كانت صحيحة مبشرة او منذرة بالمستأنف. و ربما رأى الامور بأعينها من غير تأويل. و ربما يراها مرموزة تحتاج الى تأويل. و ذلك لامور تعرض يطول ذكرها في هذا الكتاب كذلك حال هذا المستيقظ اذا استغرقته القوة العالية اخذته عن المحسوسات حتى كأنه غائب عنها فيشاهد في القوة المتخيلة انه انحدر اليها من اعلى فيرى و يسمع ما لا يشك فيه و لأن تلك الامور مستقبلها و ماضيها واحد لانها حاضرة معا فالامور لائحة له فيشاهد مستقبلها كما يشاهد ماضيها فاذا اخبر بها كانت صحيحة. و اذا قابل بها اهل الحقائق من العلماء كانت موافقة لان المبادى و العلل واحدة و كذلك العواقب و المصاير.

[الحكيم، اقرب الناس الى قبول الانبياء]

فاذا اخبر بها من وصل اليها من اسفل بالتفلسف اتفق رأيهما و صدّق احدهما الآخر بالضرورة و بادر الفيلسوف الى قبول ما يأتى اكثر من مبادرة كل احد لانهما متفقان في تلك الحقائق الاّ انّ الفرق بينهما ان احدهما ارتقى من اسفل و الآخر انحط من اعلى و كما ان المسافة بين السطح و القرار واحدة و لكنهما بالاضافة الى من في القرار يسمى صعوداً و بالاضافة الى من في السطح يسمى هبوطاً كذلك الحال في تلك الحقائق و المشاهدات عند من يرتقي اليها و عند من ينحط اليها الا ان تلك الحقائق اذا انحطت لم يكن بدٌ ان تنصبغ بصبغ هيولاني لاجل القوة المتخيلة فكما ان الامور الهيولانية اذا ارتقت الى العقل بسطها و سلخ عنها الصورة التي كانت لها كذلك الامور العقلية اذا انحطت الى القوّة المتخيلة ركبتها و البستها صوراً هيولانية ملائمة لها، فاذا شاهد الانسان هذه الحال و لاحظ تلك الامور لم يشك في صحتها و خضعت لها نفسه و اعترفت بها لانها هي الامور التي كانت تطلبها بالحركة و الروية و الجولان. و كما انها اذا اصابته بالروية لم تشك فيها

كذلك اذا اتت هي اعني الروية منحطة اليها لم تشك فيها و هذه رتبة واسعة العرض تتفاوت فيها درج الانبياء صلوات الله عليهم و منازلهم فربما ظهر لهم من الامور ظهوراً بيّنا و ربما كان فيه غموض فيلوح لهم ما يلوح و كأن عليه ستر و من دونه حجاباً[1]. و كذلك حال ما يرونه من الامور المستقبلة في عالمنا هذا من الفتن و الحروب و غيرها فانهم ربما رأوا الشيء الذي يكون له الى مائة سنة فقط و ربما بلغ نظرهم الى الف سنة و اكثر على انّ ما يظهر لهم من المبدء و المعاد ايضاً و ان كان جليّاً عندهم بيّناً فى نفوسهم فانهم عليهم السلام يحتاجون لمن يسمعه الى الرمز و ضرب الامثال ليقرب من الافهام و ليخرج كلامهم عاما يفهمه جميع طبقات الناس و يشتركون في الانتفاع به و يأخذ كل واحد منهم نصيبه و حظه على قدر منزلته. فاذا علم في بعضهم فضلاً من الفهم خصه بالزيادة بقدر ما يعلم من احتماله. فقد علمنا يقيناً ان ما كان يلقيه الى اميرالمؤمنين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه و الى من تقرب منزلته في التحصيل لم يكن ليلقيه منه الى ابى هريرة و من كان في طبقته و كذلك ما كان يخص به ذوى الاحلام و الفهم من العرب لم يكن ليعم به جفاة الاعراب و الهمج من الناس لان العلم يجري من النفس مجرى القوت من البدن اذ كان كمال كل واحد منهما و بقاؤه هو ما يقيم ذاته و يتم صورته و يزيد في قوته، و كما ان البدن الضعيف اذا اكثر عليه من الغذاء و كانت كيفيته قوية لم يحتمله و لم يهضمه و صار وبالاً عليه و اعتل منه و ربما كان سبب هلاكه فكذلك حال النفس فيما يلقى اليها من العلم و قد ذكرنا حال التدريج و كيف ينبغى اَن يكون فى مراتب العلوم ليكون تدبيرنا فيه شبيهاً بما ندبر به الطفل من تدريجه باللبن الى اكل لحم البقر على مهل و في زمان طويل، ولو هجمنا به على الاغذية الغليظة كلها لكانت سبب هلاكه و هذا المقدار كاف فيما اردنا بيانه.

١- قال الله تبارک و تعالى:
و ما كان لبشرٍ ان يكلمه الله الاّ وحياً او من وراء حجابٍ او يرسل رسولاً فيوحى باذنه ما يشاء إنّه عليّ حكيم (شورى / ٥١)

الفصل الخامس

في ان العقل ملك مطاع بالطبع

ان الرتبة التى خص الله بها العقل هي اعلى المراتب اذ كانت جميع المبدعات دونه و محتاجة اليه و هو الذي يمدها بفضائله و ان كان بعضها لاجل بعده عنه و قلة حظه منه يتمرد عليه و على ذلك فانه لا محاله يخضع له اذا ظهر له ادنى ظهور فمثله كمثل الملك الذي يحتجب عن بعض عبيده و يطلع عليهم من حيث لا يرونه فاذا خالفوا امره و انجروا الى بعض ما ينهى عنه فانما ذلك لانهم لا يرونه و لا يعلمون انه يراهم، فان احسوا به ادنى احساس انقبضوا ضرورة و هابوه طبعاً و يظهر هذا المعنى ظهوراً بيناً كثيراً في البهائم فانها تخدم الانسان و تهابه بالطبع و تتبع العدة الكثيرة الداعي الواحد و ربما كانت قوة واحد منهم تزيد على قوى عدة كثيرة منهم اضعافاً مضاعفة، و كذلك حالها في عظم الاجساد و الاجسام و الجرأة على البطش، و على هذا يجري مجرى امر الناس بعضهم مع بعض فان عامتهم اذا وجدوا بينهم واحداً اكثر حظاً من العقل فانهم يهابونه و يخضعون له و يتبعونه مناقدين مستسلمين كنسبة البهائم اذ الطبيعة واحدة بعينها و كذلك يفعل اولئك العقلاء بمن هو في العقل من الطاعة و الانقياد و شدة المهابة و لقوة هذا الامر الطبيعي ربّما ظُنّ بواحد من الناس اكثر مما فيه من العقل فينقاد له و ربما أوهم الشرير و من يحب الترأس و

الغلبة و يؤثر التسلط والكرامة على غير استحقاق اثراً من اثار العقل بتصنع شديد و في مدة طويلة فيتم ما يريد فقد بان ما اردنا بيانه من مرتبةالعقل و انه ملك مطاع بالطبع و ان جميع ما دونه تخدمه و تعبده و تسعد به لانه ذاتيٌّ غير متصنع له. فأما ضروب التصنع و ما يقع من جهة الاتفاق و البخت فليس مما يبحث فيه و له موضع اخر ان اقتضاه الكلام تكلمنا فيه. و انما افردنا هذا الباب لندل به على ان من شاهد احد الانبياء صلوات الله عليهم من اهل زمانهم يرون فيه من اثار العقل، و رجحانه ما لا يظهر لنا بالاخبار فيتبعونه و ينقادون له بالطبع، و كذلك يبصرونه ببصائر وقّادة و يبذلون فيه المهج و الاموال و يعادون به الاهلين و الاولاد، و يهجرون بسببه الملاذ و الشهوات و يهابونه مع ذلك فوق هيبة الملك المتسلط بالمال المتغلب بالجند و الحشم و المحتشد بسباع الناس الذين يخدعهم باباحة الشهوات و التمكن منها و ذلك لما ذكرنا من مهابة الناس و الحيوان لمن له رتبة زائدة عليهم في العقل و اثر من اثاره عليهم. و الى هذا اوما الشاعر:

لو لم تكن فيه آيات مبينه كانت براهينه ينبئك بالخبر

و ليس لمعترض ان يعترض علينا بمن عاند و تكبر و كذب الانبياء عليهم السلام و لم يتبعهم لانه يعرض في جميع الاشياء التي في الطبع ان يتكلف متكلف العدول عنهم بالاختيار السيء و لغرض من الاغراض و لا سيما اذا كان ذلك الغرض عن باعث قويّ من حسد او محبة لرياسة او خوف من فوت شهوة او غير ذلك من ضروب الشر. ربما كان الانسان مطبوعا على امر من الامور فيتكلف ضده حتى يكاذب نفسه و يقع له على امر من الامور انه صادق و هذا من اعجب ما يلحق الانسان من الآفات و يسمى به معجباً لانه يكون جباناً فيظهر الشجاعة و بخيلاً فيبدي السماحة و ظلوماً فيتكلف النصفة و هذا كثير. و انما قصدنا ذكر ما هو في الطبع و يجري عليه الانسان بغير تكلف حتى يستسلم له و قد بلغنا ما اردنا بتأييد الله عزوجل.

الفصل السادس

في المنام الصادق و انه جزء من النبوة

ليس يتعذر الوقوف على ان المنام الصادق جزء من النبوة مما شرحنا من امر النفس فيما سلف و حركتها الذاتية بعد ان نذكر ما النوم و ما سببه فنقول:

النوم بالحقيقة هو تعطيل النفس الات الحواس اجماماً لها و انما وجب هذا الاجمام فيها لانها آلة جسمانية و صور في هيولى فيعرض لها الكلال و الفتور و بكثرة الاستعمال كما يعرض لسائر الاجسام فيضطر فيها الى الراحة لتعود جمامه و لتتلافي الطبيعة في تلك الحال ما عرض لها من نقص و خلل فتتمه. مثال ذلك ان العين اذا استعملت بالنظر فانما يتم فعلها بالروح المهذب في الشريانات التي في بطون الدماغ و هو يأتي في العصبة المجوفة المنقسمة الى ثقبى العين و هو من اللطف بحيث يتحلل من ذلك الثقب في طبقات العين و يخرج منه الشعاع بالقوة التي تتبعه و يستكمل بالضوء الذي يصادفه من خارج العين في الهواء من الشمس او غيرها فيقبل من ضوء الاشياء التي حصلت في الجرم الصقيل من باطن العين ما يسمى رؤية و نظراً. فاذا تحلل ذلك الروح المتهذب الصافي بأجمعه تبعه الكدر منه و الغليظ و لذلك يحس الانسان في تلك الحال بألم يعرض في عينه و كأنه يحس فيها شبيهاً بالرمل و الخشونة لان مثل العين في تلك الحال مثل حوض

فيه ماء صاف رائق فخرج من منفذه اولاً فاولاً ثم تبعه الكدر فان سد ذلك المنفذ و اسيح اليه ماء آخر جرى امره على الاستقامة و الا فسد و فني ماء الحوض. و كذلك حال العين اذا فني الروح الصافي منها وجب ان يسد ثقبها و يطبق جفنها الى ان يجمع فيها من الروح الصافي ما يكون سبب ابصارها، و لا تزال هذه الحال متداولة للعين ما دام امرها جارياً على المجرى الطبيعي، و اذا كان ذلك كذلك فالاجمام واجب في العين و سائر الحواس و هذا الاجمام هو النوم و اما سببه فقد ذكرناه و نعود الان فنقول:

[قوى النفس فى حالة النوم]

ان النفس في تلك الحال التي تتعطل منها الحواس لا تهدأ من الحركة فاذا لم تجد الجزئيات من خارج عادت الى ما حصلته و استفادته من الحواس و استحفظته في القوة الحافظة التي سميناها الذاكرة و هي كالخزانة لها فأخذت تتصفحه و اقبلت تستعرضه، و ربّما ركبت تلك الاشياء بعضها على بعض وهو شبيه بالغيب من فعلها و هو ما يرى الانسان فى نومه كأنه يطير و كأن جملا مركبا على طائر و رأس ثور على بدن انسان. و ضروب التركيبات الباطلة و جميع هذا يسمى اضغاث احلام. فاذا تحركت النفس في حال النوم نحو العقل و لم تشتغل بتصفح ما استفادته من الحواس رأت الاشياء المزمعة على الكون في الاحوال المستقبلة فاذا كان لها هناك حظ من هذا المعنى وافر كان ما يراه صادقاً بغير تأويل لانها يرى الشيء بعينه. و ان كان الحظ قليلاً كان ما يراه مرموزاً يحتاج الى تأويل، و هذه الحال بعض احوال النبوة لان النبي ﷺ تكون هذه حاله في يقظته و نومه و تكون مستمرة له.

[المنام آية وجود النفس]

فأما غيره من الناس فانما يعرض لهم ذلك في النوم و في بعض الاحيان و ليس يتم لهم ذلك بالقصد و لا عند التعمل له و على ذلك لو لم ير الانسان في عمره كله الا مناما واحداً لوجب ان ينتبه منه على فعل النفس و ان يشعر بها ولو ادنى شعور و يعلم منها ما يشير الى سعادتها و ما هي معرضة له من الخلود و النعيم فاذا فهمه و سكن اليه و عمل عليه سعد و نحن نسأل الله التوفيق و العصمة و الهداية الى الصراط المستقيم.



في الفرق بين النبوة و الكهانة

ينبغي ان نذكر حقيقة الكهانة لنبين الفرق بينها و بين النبوة فنقول:

ان هذه القوة من قوى النفس اكثر ما تظهر في اوقات الانبياء عليهم السلام و قبيل ورودهم وذلك ان الفلك اذا اخذ يتشكل بشكل ما يتم به في العالم حدث عظيم او يكمل به امر عظيم كثر بين ابتداء ذلك الشكل و آخره الذي هو غايته و تمامه في الارض احداث شبيهة بما يريد ان يتم و لكنها تكون غير تامة لان سببها ايضاً غير تام فاذا استكمل ذلك الشكل في الفلك و صار الى غايته تمّ به في العالم ما يقتضيه ذلك الشكل، و انما يكون ذلك في ساعة قصيرة من الزمان لسرعة تبدل الاشكال في الفلك و كثرة حركاتها المختلفة فتصير تلك القوة التي يوجبها ذلك الشكل في شخص واحد او شخصين او ثلاثة و يستوعب ذلك الشخص تلك القوة و يستوفيه على التمام و الكمال.

فأما من قرب من ذلك الشكل و لم يستوفه لتغيره بالحركة فانه يكون ناقص القوه بحسب بعده عن الشكل و لذلك تكون النبوة اكثر ما تظهر في الزمان الطويل لشخص واحد. و ربما عرض في بعض الازمنة ان يوحى الى اثنين او ثلاثة و ربما اجتمعوا في مدينة و ربما تفرقوا في عدة مدن بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة و النظر الالهى لكافة

الناس. فاذا ظهرت النبوة التي هى ما قصد اليه لذلك الشكل يتبين حينئذ قصور تلك القوى التي تقدمته او تأخرت عنه و عجزها و نقصانها عن ذلك التمام و لذلك ايضاً يكون ما يظهر في زمان كل نبي من جنس ما يريد ان يتم على يده و من نوع ما يتحقق به و في ذلك النهج و على تلك الطريقة و قد بينه المتكلمون في زماننا هذا على ما ذكرته فقالوا:

[معجزة الانبياء موافقة بعلوم زمانهم]

انما يبعث الله عز وجل الى كل قوم بنبي يأتيهم من جنس ما يدعون مع الفضل فيه و البراعة و التبريز بالمعجز الذي لا يطيقونه و لا في مُنَتهم مثله ليكون أبهر لحجتهم و اوكد لدلالتهم واجدر لئلا يقول الناس جئتنا بما لا نعرف منه شيئاً ولو عرفنا منه شيئاً لاتينا بمثله فهذا المعنى الذي ذهب اليه المتكلمون و ان كان صحيحاً فانما هو المام بما ذكرناه و كانوا حملوا به ورأوا ظلّه ثمّ نعود الى صفة الكاهن فنقول:

[الفرق بين الكاهن و النبى]

[النبى دائماً صادق و الكاهن يكذب كثيراً]

ان صاحب هذه القوة اذا احسّ بها من نفسه تحرك اليها بالارادة ليكملها و هي في نفسه ناقصة فيبرزها في امور حسية و يبرزها في علامات تجري مجرى الفال و الزجر و طرق الحصى و ما اشبه ذلك. و ربما استعان بالكلام الذي فيه تكلف من سجع و موازنة لينصرف من نفسه عن الحواس اليه فتتداخل نفسه و يقوى فيها ذلك الاثر و يهجس في قلبه عن تلك الحركة في نفسه ما يقذفه على لسانه. فربما صدق و وافق الحق و ربما كذب. و ذلك انه تمم نقصه بامر مباين غير ملائم فعرض له الصدق و الكذب جميعا و اذا عرض هذا صار غير موثوق به و ربما يكذب الكاهن من تلقاء نفسه و بالتعمد خوفاً من ان يبور سوقه و تكسد بضاعته فيستعمل حينئذ الرزق و يخبر بما لا اثر له في نفسه و لا

يجد له حركة لتمويه امره فيضطر الى الظنون و التخمينات. و ينبغي ان يتصور للكـهانة عرض كثير فان درجات اصحابها متفاوته بحسب قربهم من غـاية الافـق الانسـاني و بعدهم عنه و على قدر قبولهم الاثر الاعلى. و على كل حال فانهم متميزون عن الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين بالكذب الذي لابد ان يعتريهم و بما يدعونه من المحاولات المحولة على قدر ما اعطوه فان اتفق لواحد منهم ان يكون صادقاً لا يتجاوز بما يدعيه رتبته و مقامه فأول ما يلوح له امر النبي صلوات الله عليه فانه يعرف فضله و صدقه و يكون اول مؤمن به و متبع امره و مشيد له كما روي عن سوار بـن قـارب و طـليحة و غيرهما من الكهنة الذين آمنوا فيما بعد و حسن اسلامهم و ثبتوا عليه الى وقت وفاتهم.

الفصل الثامن

في الفرق بين النبي المرسل و غير المرسل[1]

اما النبي المرسل فانه يتميز عن غير المرسل بخصال كثيرة:

احدها اِن المرسل مناجى بجهتين اما بان يسمع باذنه و يجد بعينه فى اليقظه على حسب ما ذكرنا من كيفية ذلك فيما تقدّم و امكانه و هذا اقوى ما يكون من احوال الوحى

١- قال الصادق عليه السلام:

الانبياء و المرسلون على اربع طبقات: فنبيٌّ منبّأٌ فى نفسه لا يعدو غيرها و نبىّ يَرىٰ فى النوم و يسمع الصّوتَ و لا يعاينه فى اليقظه و لم يُبعث الى احدٍ و عليه امام مثل ماكان ابراهيمُ على لوط عليه السلام و نبىّ يرىٰ فى منامِهِ و يسمع الصّوت و يعاين الملك و قد أُرسل الى طائفةٍ قَلّوا او كثروا، كيونس قال اللهُ ليونس: و ارسلناه الى مائة الف او يزيدون (صافات ١٤٧) قال يزيدون: ثلاثين الفاً - و عليه امام و الذى يرى فى نومه و يسمع الصوت و يعاين فى اليقظه و هو امام مثل اولى العزم و قد كان ابراهيمُ عليه السلام نبيّاً و ليس بامام حتّى قال اللهُ: انّى جاعلك للناس اماماً (بقره ١٢٤) قال: و من ذرّيتى فقال اللهُ: لا ينال عهدى الظالمين من عَبَدَ صنماً او وثناً لا يكون اماماً اصول الكافى، ج ١، ص ١٧٤، ح ١

اذا قايسنا كلام الامام الصادق عليه السلام مع كلام ابن مسكويه وجدنا هذه المميزات فى كلام الامام عليه السلام

١- الامام الصادق عليه السلام يقسم الانبياء على اربعة انواع و لكن ابن مسكويه يقسم على ثلاثة انواع

٢- الامام الصادق عليه السلام يذكر الرؤيه فى المنام و ابن مسكويه لم يذكره

٣- الامام الصادق عليه السلام يذكر ان النبى المرسل على قسميه يعاين الملك و ابن مسكويه يرى بعض الانبياء المرسل لايعاين الملك و جديرٌ بالذكر بعض الانبياء يسمع الصوت فقط و يسمّى بالمحدّث و هو مذكور فى كلام الامام الصادق عيله السلام اولاً و الامام الباقر عليه السلام ذكر هذا فى حديث منه عليه السلام قال بعد بيان اقسام الانبياء:

و امّا المحدّث فهو الذى يحدَّث فيسمع و لا يعاين و لا يرى فى منامه. (المصدر،ص ١٧٦،ح٣)

لان ذلك المعنى الفايض عليه من فوق ابتداً من قوته المميزه اعنى العقل فاثر فيه و بلغ من قوّه اثر ذلك أن تؤدى من قوة الى قوه حتى ينتهى الى اقصى قواه من اسفل و هى التى فى افق الحيوان اعنى حس البصر و حس السمع و اما بجهة اخرىٰ دون ذلك و هو أن يسمع و لا يبصر فيصير كانه من وراء حجاب كما قال الله عزّ و جلّ و ما كان لبشر ان يكلمه الله الاّ وحياً او من وراء حجاب (شورى ۵۱) فاذا سمع ذلك الوحى وجد فى قلبه له روعةً ثم تبعه سكون يقع معه اليقين و فى كلتى الحالتين يومر بحمل الناس الذين هم ابناء جنسه على الطريقه المثلٰى الّتى تؤدّيهم الى صراط الله المستقيم و تأديبهم بالاداب التى تجرى من نفوسهم مجرى الطبيب من الابدان ليسلم نفوسهم من الجهل و علمهم من الخطاء و سعيهم من الضلال و يقودهم الى الشريعة الّتى شبّهت بشريعة الماء اعنى الطريق اليه فان العرب يسمّى الطريقَ الى الماء شريعة فهو صَلّى الله عليه و آله لذلك الامر مطيع تركب فيه كل صعب و ذلول و يستهين فيه بالموت و انواع الشدايد و يحتمل ضروب الاذىٰ و المكاره و هذا الانسان من خاصيته اَن تكون له قوةٌ عظيمه من الاقناع بالكلام و تاييد عظيم من قود كل انسان الى رأيه و صرف الخواطر الى ما يورده من الاسماع باقناعاته و له قدرة على ضرب الامثال و ايراد تلك الحقايق التى هى مقرّرةٌ عنده فى مَعارض مختلفه و تشبيهات ملائمه ثمّ انّه يختص بنيّف و اربعين خصلةً من الفضائل و يجتمع فيه و يتميز بها من غيره و لا تكون مجتمعةً فى سواه و نحن نعدّها بمشية الله اذا تكلمنا فى سيرة الانبياء و اخلاقهم.

[مميزات النبى غير المرسل]

فاما النبي غير المرسل فانه يلوح له ما يلوح من حقائق الامور و يتجلى له في الافق الذي ينتهي اليه ما يكون فيضاً عليه من فوق و لا يكون مرتقياً اليه من اسفل بالتعليم و التدريج و لا يكون مأموراً بأمر يتحمله و لا يبلغ من قوته فيما يلوح له من الامور ان

يتجاوز القوة الفكرية و يتأدى الي الخيالية و ما يليها الا انه خوطب بما يسمعه و يسمى مناجاة. و هذا الانسان شريف جدّاً من بين الناس مخصوص بفيض يأتيه من الحق فهو سعيد بنفسه مستبصر في امره. فان دعا انساناً الى رأيه فعلى حسب شفقة الناس بعضهم على بعض و ايثار بعضهم مصلحة بعض لا على انه حتم عليه لازم له. و ليس يحتاج من تلك الخصال الكثيرة الا الى احدى عشرة خصلة تكون فيه و سنوردها فيما بعد منها عشرةٌ. ينبغي ان يجتمع في الامام القائم مقام النبي ﷺ و خصلة واحدة يباين بها الامام و يختص بها و هي القوة الفائضة عليه من غير ان يرتقي اليها بتعليم و لا توفيق و لا بتدريج نحوها فيسعى في طلب الحكمة على سبيل الفلسفة[1].

١- و ليعلم ان ائِمتنا المعصومين عليهم السلام يكونون فى مقامٍ منيع و مكان عالٍ لا يبلغه عقول الناس كيف و هم اهل بيت النبوة و موضع الرساله و مختلف الملائكه و مهبط الوحى و إن شئت اَن تعرف فضائلهم فارجع الى زيارة الجامعة الكبيرة و التوقيع الشريف من الناحية المقدسة فى زيارات الرجبيه و الحقّ فى الفرق بين نبيّنا و ائِمّتنا ان النبى جاءِ بالدين الناسخ و الائمة لم تؤتوا بذلك و بعد هذا الفرق لا فرق بينهم و كلهم نور واحد و إن قيل لم يوحَ عليهم فهو بهذا المعنى و العلم عند الله.



في اصناف الوحي

[اصناف الوحى بعدد اصناف قوى النفس]

اصناف الوحي يجب ان تكون بعدد اصناف قوى النفس و ذلك ان الفيض الذي يأتي النفس اما ان تقبله بجميع قواها او ببعضها. و قوى النفس تـنقسم بـالقسمة الاولى الى قسمين و هما الحس و العقل. و كل واحد من هذين القسمين ينقسم الى اقسام كثيرة. و اقسامها ايضاً الى اقسام أُخَر كثيرة حتى ينتهي الى الجزئيات التي لا نهاية لهـا. و انـما عرض هذا الانقسام بحسب الآلات و المدركات الكثيرة.

فا ما قواها التي هى الحواس فمنها ما هو في افق النبات و منها ما هو في افق الحيوان البهيمي و منها ما هو في افق الانسان و اعلاها رتبة ما كان في افق الانسان اعني حس السمع و البصر و ذلك انا قد بينا فيما تقدم ان اول ما يقبله الحيوان من اثر النفس و يتميز به عن النبات هو حس اللمس الذي يوجد في انواع الصدف ثم حس الذوق و الشمّ اللذين هما في اصناف الدود و كثير من الفراش ثم بآخره اذا قبل صورة السمع و البصر صار منه الحيوان الشريف الذي شرحنا من امره ما شرحنا فيما سلف و انما صار هذان الحسـان

شريفين لانهما ابسط و اقل مخالطة للهيولى و ذلك انهما يقبلان صورة الامور من غير استحالة اليها. فاما تلك الحواس الاخر فانها لا تقبل الاثر الا بمخالطة و ممازجة و استحالة هيولانية و اذا كانت صورة الحقائق التي تأتي النفس من فوق من غير ملابسة بشيء من الهيولى لم تتجاوز حس السمع و البصر لانه ليس في طاقة الحواس الاخر ان تقبلها بنوع من الانواع و لا بجهة من الجهات و على ان تلك المعاني البسيطة الشريفة اذا انتهت الى السمع و البصر صار فيها ظل للهيولى و كذلك يظهر في معرض منها و لم يكن بعد ذلك ان يتجاوزهما الى كثافة اخرى لان في ذلك خروجاً عن ذواتها و هذا محال. فقد تبين ان اصناف الوحي بعدد اصناف قوى النفس الا ما استثنى به من الحواس الثلاث التي هي في افق الحيوان البهيمي القريب من النبات.

و اقواها ما اشتملت عليه النفس بقواها الباقية كلها ثم ما اشتملت عليه ببعضها الى ان تنتهي الى ما تقبله بقوة واحدة من قواها و الله الموفق.

الفصل العاشر

في الفرق بين النبي و المتنبي

[المتنبى مكار و مستهتر بالشهوات]

ان هذا الفرق و ان كان بيناً جداً عند اهل الحكمة و النظر الصحيح فانه خفي عند العوام من الناس و من اشبه العوام ممن يدعي الخصوص فلذلك يجب ان نذكر فيه شيئاً لائقاً بهذا الكتاب ليكون تاماً به من غير اطالة فنقول: ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم متميز بالرتبة التي شرحناها له و بالخصائص التي ذكرناها من سائر الناس فهو غير محتاج الى تعاطى ما يتعاطاه اهل الحاجات الى الملاذ و الشهوات و الاستهتار بها لانصرافه عن جميع ذلك الى صور هو بها آنس و اليها أسكن و اما المتنبي فهو بالضد منه لانه يلتمس ما يدعيه من الامور التي زهد فيها ذلك و ليس يخلو من ظهور ذلك عليه و افتضاحه به لانه اياه يطلب و حوله يدندن[1]، فان كان ما يلتمسه مالا او كرامة او رغبة في منكح او مطعم او مشرب او غير ذلك او شك ان يظهر عليه ولم يلبث ان يعرف به و ينتهك فيه، و الى ذلك يؤول امره و ان مبادي اموره ربما اشكلت على الاغبياء لا سيما ان انضاف الى ذلك سمت و اخبات

١- دندن حول الماء: دار و حَوَّم (المنجد).

و تزهد و اقلال و فضل سماحة يتكلفها لقومه يستميلهم بها و مخاريق من شعبذة و نيرنجيات يشتغل بها عقول اهل الغفلة الى ان يسأل عن شيء من الحقائق او يبتدي بالكلام فيما تتطلعه النفوس و تنتظر الوقوف عليه من جهة الانبياء صلوات الله عليهم من امر المبدأ و المعاد فانه حينئذ يضطر الى احد امرين اما ان يعيد الفاظاً محفوظة مسطورة في كتب الانبياء عليهم السلام المنزَّلة و اخبارهم المتداولة فلا يكون له فيها شرح و لا تفسير. و تلك انما هي امثال و تشبيهات موافقة للحقائق مطابقة لها و ان اختلطت الفاظها و ضروب الاشارات فيها. و اما ان يتكلف الكلام فيها من نفسه فهو لا محالة يضطرب و لا يوافق بعضه بعضاً للتناقض و المحالات التي تلزم من جهل تلك المعاني اللطيفة التي اذا كانت من عند غير الله وجد فيها اختلاف كثير.

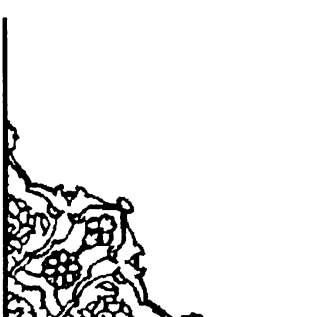
فهذا مبلغ ما يجب ان نتكلم فيه من هذه المسائل الثلاث وفى تجاوزه تجاوز الشرط الذي التزمناه من الاختصار و الدلالة فيما يحتاج الى بسط و شرح الى اماكنه من كتاب (الفوز الاكبر) الذي نستأنف بعون الله عمله وبالله التوفيق.

الحمد لله وحده و الصلوة على النبى محمّد و آله الطاهرين.



● الفهارس

● آیات
● روایات
● اصطلاحات
● اعلام
● کتب
● المتن



فهرست آیات

۲ ـ البقرة

۲۶۹ ـ یؤتی الحکمة من یشاء و مَنْ یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً و ما یذکَّرُ اِلاّ اولوا الالباب، ۵

۵۳ ـ نجم

۲۱ ـ و اِن من شیء الاّ عندنا خزائنه وَ ما ننزّله الاّ بقدرٍ معلوم، ۸

۳۰ ـ روم

۷ ـ یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا و هم عن الاخرة هم غافلون، ۴۵

۳۲ ـ سجدة

۱۷ ـ فلا تعلم نفسٌ ما اُخفی لهم من قُوّةِ اعین جزاءً بما کانوا یعملون، ۱۲۱

۳۶ ـ یس

۷۹ ـ و ضَرَبَ لنا مثلاً و نسی خلقه قال من یُحْیِ العظامَ و هی رمیم * قل یحییها الذی انشأها اوّل مرةٍ و هو بکلّ خلقٍ علیم، ۹

۴۲ ـ شوری

۵۱ ـ وَ ما کان لبشرٍ أن یکلمّة اللهُ الاّ وحیاً أو من وراءء حجاب او یرسل رسولاً فیوحِیَ باذنه ما یشاء اِنّه علیٌّ حکیم، ۱۴۹، ۱۶۲

۵۰ ـ ق

۳۷ ـ اِنّ فی ذلک لذکریٰ لمن کان له قلب أو القی السمعَ و هو شهید، ۱۱۷

۵۳ ـ نجم

۲۹ الی ۳۰ ـ فاعرض عَن مَن تولّی عن ذکرنا و لم یُرِدْ الاّ الحیوة الدنیا ذلک مبلغهم من العلم * اِن ربّک هو اعلم بمن ضلّ عن سبیله و هو اَعْلمُ بمن اهتدیٰ، ۴۵

۵۶ ـ واقعه

۲۷ الی ۳۳ ـ وَ اَصحاب الیمین مٰا اَصحاب الیمین * فی سِدٍ مخضود * و طلح مقضود * و ظلٍّ ممدود * و ماء مسکوب * و فاکهةٍ کثیرة * لا مقطوعة ولا ممنوعة، ۱۰۹

۴۱ الی ۴۴ ـ و اصحاب الشما ما اصحابُ الشمال * فی سمومٍ و حَمیمٍ * و ضلٍّ من یحمومٍ * لا باردٍ ولا کریم *، ۱۰۹

۵۷ ـ حدید

۲۵ ـ لقد أرسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقومَ النّاس بالقسط و انزلنا الحدید فیه بأس شدید و منافع للنّاس و لیعلم اللهُ من ینصره و رسله بالغیب اِنّ الله قوی عزیز، ۸

فهرست روایات

ابتدع الاشیاءَ لا من شی، ۷۱
استوصوا بعمتکم النّخله، ۱۲۵
اعدی عدوّک...، ۱۱۶
اعلم ـ علمک الله الخیر ـ اِن الله تبارک و تعالیٰ قدیم، ۷۱
اِنّ الله عزّوجلَّ علم انّه یکون، ۹
اکرموا عمتکم النّخله، ۱۳۵، ۱۳۶
اِن لله علی الناس حجتین، ۵
اِن الله تبارک و تعالیٰ کان ولا شیء، ۷۱
الانبیاء و المرسلون علی اربع طبقات، ۱۶۱
الحکمة ضالة کل مؤمن، ۶
خذ الحکمة ممن اتاک، ۶
قال یا جابر تأویل، ۷۱
لم یخلق الاشیاء من، ۷۱
من زرفت عیناه من خشیة الله، ۱۲۱
و امّا المحدث فهو الذی، ۱۶۱
هنا لک ما لا عین رأت، ۱۲۱

فهرست اصطلاحات

ـ اثبات الصانع

صعوبته و سهولته، ۳۹

ماهیته و انیّه، ۳۹، ۴۰

امتناع الاکثناء، ۴۰

اتفاق الاوائل علیه، ۴۵

علّة انکاره، ۴۵

وجوب وجوده، ۵۵

مسالک الناس فی اثباته، ۴۹

وحدته، ۵۷

عدم جسمیته، ۵۹

عدم جرمیته، ۵۴

ازلیته، ۶۱

مراحل معرفته، ۳۹

معرفته بطریق السلب، ۶۳، ۶۵

ـ الادراک

آلاته (الحسل و العقل)، ۴۲

الضعف فی ادراک المعقولات و السر فیها، ۴۲

ثبوت ادراک العقلی، ۴۳

ـ الاسطقس

معناه، ۵۳

عدده، ۵۳

ـ الاسماء

توفیقیتها، ۶۲

ـ اضغاث الاحلام، ۱۵۴

ـ الامامة

الفرق بین الامامة و النبوة، ۱۶۳

ـ الانسان

کونه مدنیاً بالطبع، ۱۱۰

کونه عالماً صغیراً، ۱۳۹

مشابهات الانسان و العالم الکبیر، ۱۳۹

نغاقه و مخالفة ظاهره باطنه، ۱۵۲

مراتبه، ۱۳۷

احتیاجه الی التعلیم، ۱۱۱

ـ الجوهر

قائمیته بنفسه، ۶۹

تركيبه من الهيولىٰ و الصورة، ۶۹
ـ الحدوث
حدوث العالم، ۷۲
ـ الحركة
الاستدلال بها على الصانع العالم، ۴۹
اولوية الاستدلال بها، ۴۹
عللها، ۵۰
المقولات الّتى تقع الحركة فيها، ۵۰
انواعها، ۵۰
احتياج الاستدلال بها على الصانع بالامكان و الوجوب، ۴۹
المحرک الاول لا يتحرک، ۶۱
ـ الحس
خطاءُ فى الادراک، ۸۷
دركه للاعراض لا الجواهر، ۴۰
جهات اشتراكه مع العقل، ۹۱
جهات افتراقه مع العقل، ۹۳
ـ الحس المشترک
تعريفه، ۱۴۴
فعله، ۱۴۳
تفاوته مع سائر الحواس، ۱۴۴
ـ الحكمة
تدرب بالموت الارادى، ۱۱۰
ثمرتها، ۴۴
عدم مخالفتها مع المعارف الدينيه، ۷
الاختلاف فيها، ۷
مطلوبيتها فى الاسلام، ۶
ـ الخلاء، ۱۲۲، ۱۳۴
ـ السعادة
تحصل بالحكمة النظرى والعملى، ۱۱۵
درجاتها و سبب ذلک، ۱۲۵
كل مرتبه منها لا يدرک من فوقها، ۱۲۵
مراتب البعد عنها، ۱۲۷
ـ الصفة
تفاوتها مع الاسم، ۶۲
الثبوتيه، ۶۳
السلبيه، ۶۳
ـ الصورة
النوعيه، ۴۲، ۷۲
(= المثل الافلاطونى)، ۵۸
ـ الطبيعه
معناها العام، ۵۰
معناها الخاص، ۵۰
معناها الاخص، ۵۰
ـ العالم
ابداعه من لا شى، ۷۱
حدوثه، ۷۲
عالم الحس عالم سوفسطايى، ۴۴
وحدته و اتصال بعضه ببعض، ۱۳۳
الهيولانى ابعد العوالم من الله، ۴۰
ـ العلم
تفاوت الناس فى كسبه، ۱۳۷
عدم فنائه، ۴۳، ۱۴۵
ليس بزمانى، ۴۳، ۱۴۵

ـ العرض
قائميته بالجوهر، ۶۹
ـ العقل
الفعال، ۶۷
انه ملک مطاع، ۱۵۱
العقول العرضی (=المثل الافلاطونی)، ۵۸
جهات اشتراکها وافتراقها مع الحس، ۹۳
ـ الفلسفه (= الحکمة)
ـ الفلک
تعداده، ۱۲۲، ۱۳۴
حرکته، ۱۰۸، ۱۲۲
ـ الفیض
دوامه، ۶۷
ـ الکهانة
حقیقتها، ۱۵۷
تفاوتها مع النبوة، ۱۵۷
الکاهن کاذب فی اکثر المواقع، ۱۵۸
بعض الکهنه اقدم ایماناً من بعض الناس، ۱۵۹
ـ اللذة
الجسمانیه، ۱۱۹، ۱۲۸
الروحانیه، ۱۱۹
لا یدرک اللذات الروحانیة مادام الانسان فی الدنیا، ۱۲۱، ۱۲۷
ـ ما
الحقیقه، ۳۹
الشارحة، ۳۹
ـ المتخیله
تعریفها، ۱۴۵
فعلها، ۱۴۵، ۱۴۸
ـ المتنبی
تفاوته مع النبی، ۱۶۷
انهما که فی الشهوات، ۱۶۷
کاذب او ناقل، ۱۶۸
ـ المثل الافلاطونی، ۵۸
(= الصورة)
(= العقول العرضیه)
ـ المصداق
خلطه بالمفهوم، ۶۳
ـ المزاج
تعریفه، ۷۸
ـ المعجزة، ۱۵۸
ـ المعرفة
التدرج فی کسبها، ۴۰
حصولها بالاعراض و المفاهیم العامّه، ۴۰، ۸۱
شمولها للبسائط و المرکبات، ۸۱
الحسی و العقلی منها، ۴۲
ـ المفکرة
فعله، ۱۴۵
ـ المفهوم
خلطه بالمصداق، ۶۳
ـ المنام
حقیقة النوم، ۱۵۳

الرؤيا الصادقه وانه جزء من النبوة، ۱۵۳
ـ المنطق
آليته للفلسفه، ۴۴، ۱۱۶
ـ الموت
حقيقته، ۹۹
معناه اللغوى
ـ الموجودات
تقسيمها الى الروحانى والجسمانى، ۱۲۲
الروحانيات منها لاتضيق بعضها بعضاً، ۱۲۳
ـ النبوة
تفاوتها مع الكهانه، ۱۵۷
قدرة النبى على اقناع الناس، ۱۶۲
النبى المرسل و غير المرسل، ۱۶۱
اقسام الانبياء فى كلام الامام الصادق عليه السلام و خصوصيات كل منهم، ۱۶۱
ـ النفس
حركتها الذاتى (= الجوهرى)، ۱۰۶
اقسام الحركة لها، ۱۰۶، ۱۰۹
بقائها، ۱۰۱
سعادتها، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۶
شقاوتها، ۱۲۶، ۱۲۷
قواها، ۱۴۵
حقيقتها و الاقوال فيها، ۷۸
اثبات وجودها، ۷۸، ۷۹، ۸۰
قدرتها على درک جميع المدركات، ۸۱
كيفية ادراكها و الاقوال فيها، ۸۵
عودها الى محفوظاتها فى المنام، ۱۵۴
تحركها الى العقل فى المنام، ۱۵۴
صعوبة درک حقيقتها، ۷۷
ـ الواحد
الواحد لا يصدر عنه الاالواحد، ۵۷، ۵۸
ـ الوجود
لا يمكن اكتناه ذاته، ۳۹، ۴۰
ـ الوحى
حقيقته، ۱۴۷
اقسامه، ۱۶۵
درجات الانبياء فى اخذه، ۱۴۸
احتياجه الى التأويل فى بعض اقسامه، ۱۴۹
اصنافه بعدد قوى النفس الاّ ثلاث، ۱۶۵، ۱۶۶
ـ الهيولىٰ
معناها، ۴۲
حقيقتها، ۴۲
قبولها للصور، ۴۲

فهرست اعلام

ابو علی سینا ﷺ (حسین بن عبدالله)، ۱۳
ابی الخیر، ۹۵
ابی هریرة، ۱٤۹
ارسطاطالیس، ۵۸، ۸٦، ۸۹، ۹۵، ۹٦، ۱۱۷
ارسطو، ۱۳، ۱۹، ۵۸، ۸٦
اسکندر الفریدوسی، ٤۱
افلاطون، ۱۳، ۱۵، ۲۰، ٤۲، ۵۸
الحسن بن سوار، ۷۷
السبزواری (هادی بن مهدی)، ۵۰، ۷۸
الشیخ البهایی، ۷۸
الغزالی، ٦۲
برقلس، ۱۰۲
ثامسطیوس، ۷۷، ۸۹
جالینوس، ۷۹، ۱۰۲
جمیل صلیبا، ۵۳
خمینی ﷺ (روح الله)، ٦۲
سوار بن قارب، ۱۵۹
شیخ مفید ﷺ، (محمّد بن نعمان)، ٦۲

طباطبایی رحمه‌الله (محمّد حسین)، ٦٢، ٨٧، ١١١
طلیحة، ١٥٩
علی بن ابی طالب علیه‌السلام، ٧١، ١٤٩
علی بن موسی (ابوالحسن الرضا) علیه‌السلام، ٧١
فاطمة الزهرا علیهاالسلام، ٧١
فخر الدین الرازی، ٨١، ١٣٥
فرفوریوس، ١٣، ١٥، ٤١، ٤٥، ٤٦، ٥٨
قاضی سعید قمی، ٦٢
محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله، ٦٢، ١٦٨
محمّد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ١٩، ٢١، ٥٠
محمّد بن علی الباقر (ابو جعفر)، ٧١

فهرست کتب و کتابهای متن

۱- القرآن الکریم

۲- نهج البلاغه (جمع آوری سید رضی) المطبوعة مع المعجم المفهرس نهج البلاغه مؤسسة النشر الاسلامی قم - ۱٤۰٦ هق

۳- الاسفار الاربعة صدرالدین محمّد شیرازی مکتبة المصطفوی بقم المقدسه ۱۳٦۸هق

٤- المباحث المشرقیه فخرالدین محمّد بن عمر الرازی درالکتاب العربی ۱٤۱۰ هق

٥- المعجم الفلسفی جمیل صلیبا ذوی القربی قم - ۱۳۸٥ هش

٦- اوائل المقالات محمّد بن محمّد بن النعمان (الشیخ المفید) المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید ۱٤۱۳ هق

۷- المیزان العلامه سید محمّد حسین الطباطبایی دارالکتاب الاسلامیه ۱۳۹٤ هق

۸- نهایة الحکمة العلامه سید محمّد حسین الطباطبایی مؤسسة النشر الاسلامی ۱٤۰٤ هق

۹- چهل حدیث سید روح الله الخمینی (قدس الله سرّه) مرکز نشر فرهنگی رجاء ۱۳٦۸ هش

۱۰- کلید بهشت میرزا محمّد سعید بن الحکیم انتشارات الزهراء ۱۳٦۲ هش

۱۱- شرح اسماء الله الحسنی فخرالدین محمّد بن عمر الرازی مکتبة الکلیات الازهرید ۱۳۹٦ هق

۱۲- التعلیقات ابی علی سینا مکتب الاعلام الاسلامی

۱۳- المبدء و المعاد ابی علی سینا(ره) دانشگاه تهران - مک گیل ۱۳٦۳ هش

۱٤- التوحید محمّد بن علی بابویه قمی مؤسسه النشر الاسلامی
۱۵- بحار الانوار محمّد باقر مجلسی المکتبة الاسلامیه ۱۳۷۵ هش
۱٦- المبدء و المعاد صدرالدین محمّد شیرازی دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۸۰ هش
۱۷- الاربعون حدیثاً محمّد بن الشیخ حسین العاملی (شیخ بهایی) مؤسسه النشر الاسلامی ۱٤۱۵ هق
۱۸- میزان الحکمة (المنتخب) محمّد الریشهری دارالحدیث ۱٤۲٦ هق
۱۹- وسائل الشیعه محمّد بن الحسین الحر العاملی المکتبة الاسلامیه ۱۳۷۱ هش
۲۰- شرح المنظومه ملاهادی السبزواری با حواشی آیت الله حسن زاده آملی دوره ۵ جلدی ناب ۱٤۲۲ هق
۲۱- اصول الکافی محمّد بن یعقوب الکلینی (ره) دارالاضواء ۱٤۰۵ هق
۲۲- الفتوحات المکیه محی الدین بن العربی دارالفکر ۱٤۲۰ هق
۲۳- الجامع الصغیر جلال الدین السیوطی دارالفکر ۱٤۰۱ هق
۲٤- المنجد لویس معلوف
۲۵- المصباح المنیر الفیومی

کتابهای متن

۲٦- سمع الکیان، ٤۱
۲۷- السماع الطبیعی، ۵۵
۲۸- النوامیس، ۱۰۵
۲۹- طیماوس، ۱۰٦

الفهرس

مقدمة المصحح..... ۵

غريزة الاستطلاع فى الانسان ۵

مطلوبية الحكمة فى الاسلام..... ۶

الاختلاف بين الحكماء ۷

الجواب عن الاشكال..... ۷

الاخذ بالكتاب و السنة و رفض الحكمة ۷

الجواب

الحكمة ليست من الاسلام..... ۷

الجواب

مخالفة كلمات الحكماء مع الكتاب و السنه .....

الجواب

ترجمة المؤلف..... ۱۱

عملنا فى الكتاب ۱۲

بيان فصول الكتاب مختصراً بالفارسيه..... ۱۳

مقدمة المولف..... ۲۹

المسالة الاولى

فی اثبات الصانع جل ذکره

● الفصل الاول

فی ان هذا المطلوب صعب جداً من وجه، سهل جداً من وجه ۳۹۳۹

التدرج فی کسب المعارف ۴۰

عالم الهیولانی ابعد العلوام من الله ۴۰

توصیة افلاطون لطلاب الحقیقة ۴۲

المعرفة الحسی و المعرفة العقلی ۴۲

الضعف فی ادراک المعقولات و السر فیها ۴۲

الانس بالمعقولات و ثمرتها ۴۴

التدرج فی کسب العلوم ۴۴

● الفصل الثانی

فی اتفاق الاوائل علی اثبات الصانع جلّ ذکره و انّه لم یمتنع احد منهم عن ذلک ۴۵

تربیة الناس بالتطر و الادب ۴۶

● الفصل الثالث

فی الاستدلال بالحرکة و انّها اظهر الاشیاء و اولاها بالدلالة علی الصانع جل ذکره ... ۴۹

الطبیعة و اقسام حرکاتها ۵۰

● الفصل الرابع

فی ان کل متحرک فانّما یتحرک من محرک غیره ۵۳

اثبات المحرک الاول من طریق العلة الفائیه ۵۳

الصانع للعالم لیس بجرم ۵۴

الصانع للعالم واجب الوجود و واجد کل الکمالات ۵۵

● الفصل الخامس

فی انّه تعالیٰ و تقدس واحد ۵۷

● الفصل السادس

فی انّه تعالیٰ لیس بجسم ۵۹

● الفصل السابع

فی انّه تعالیٰ ازلی ۶۱

● الفصل الثامن

فی انّه تعالی یعرف بطریق السلب دون الایجاب ۶۵

● الفصل التاسع

فی انّ وجودات الاشیاء کلها انّما هی بالله عزوجلّ ۶۷

اول ما صدر العقل و الفیض ازلی ۶۷

● الفصل العاشر

فی انّ الله سبحانه ابدع الاشیاءَ کلها لا من شی ۷۱

المسالة الثانیه

فی النفس و احوالها

● الفصل الاول

فی اثبات النفس و إنها لیست بجسم ولا عرض..... ۷۷

صعوبة درک حقیقة النفس..... ۷۷

الدلیل الاول: علی تجرد النفس قبول الصور الکثیرة ۷۸

الدلیل الثانی: خلقیات الانسان..... ۷۹

الدلیل الثالث: آلیة الاعضاء..... ۸۰

● الفصل الثانی

فی انّ النفس تدرک الموجودات کلها حاضرها و غائبها و معقولها و محسوسها ۸۱

الدلیل ترکیب البسائط و تحلیل المرکبات ۸۱

● الفصل الثالث

فی کیفیة ادراک النفس للمدرکات المختلفه و هل ذلک منها باجزاء کثیرة ام بانحاء مختلفه ام هناک مدرکات بدد المدرکات ۸۵

هل النفس تدرک المدرکات بقوی کثیرة ۸۶

ارسطو یقول بوحدة المدرک..... ۸۶

النفس تدرک المعقولات بغیر ما تدرک به المحسوسات ۸۸

● الفصل الرابع

فی الفرق بین الجهة الّتی تعقل بها النفس و الجهة التی تحس بها و الاشیاء التی تشترک الجهتان فیها و تتباین منها ۹۱

جهات الفرق بین العقل و الحس ۹۳

الاول: فساد الحس بالمحسوس القوی و ضدها فی العقل ۹۳

الثانی: الحس بانصرافه من القوی الی الضعیف عاجز عن الادراک و العقل بخلافه ... ۹۳

النفس لیست صورة هیولانیة..... ۹۴

● الفصل الخامس

فی ان النفس جوهر حیّ باق لاتقبل الموت و لا الفناء و انها لیست الحیاة بعینها بل تعطی الحیاة کل ما توجد فیه ۹۷

الدلیل الاول: النفس لیست بصورة هیولانیه..... ۹۷

الدلیل الثانی: مقاومة النفس لشهوات البدن..... ۹۷

الدلیل الثالث: تدبیر النفس للبدن..... ۹۸

النفس متحرکة بذاتها فهی باقیة ۹۹

● الفصل السادس

فی اقتصاص مذاهب الحکماء و الوجوه التی اثبتوا منها ان النفس لا تبطل ولاتموت ۱۰۱

الحجة الاولی..... ۱۰۱

الحجة الثانیه..... ۱۰۲

الحجة الثالثه ۱۰۲
● الفصل السابع
فی ماهية النفس و الحياة التی لها و ما تلک الحياة و ما الذی يحفظها عليها حتّٰی تکون دائمه البقاء سرمدية ۱۰۵
تعبيرات الحکماء عن النفس ۱۰۵
توجيه نظرية الحرکة لافلاطون ۱۰۶
● الفصل الثامن
فی انّ للنفس حالاً من الکمال يسمی سعادة و اخری من النقصان يسمی شقاوة ۱۰۹
للنفس جهتان من الحرکة ۱۰۹
الفلسفة هی التدرب بالموت الارادی ۱۱۰
الانسان مدنی بالطبع ۱۱۰
● الفصل التاسع
فی تحصيل السعادة و ذکرها و الحض علی السبيل التی تؤدی اليها ۱۱۵
السعادة تحصل بالحکمة النظری و العلمی ۱۱۵
الحاجة الی المنطق ۱۱۶
ما يقتنصه الحکيم فی سلوکه العلمی و العملی ۱۱۷
● الفصل العاشر
فی کيفية حال النفس بعد مفارقتها للبدن و ما الذی يحصل لها بعد موت الانسان ... ۱۲۱
الروحانيات لا تضيق بعضها بعضاً ۱۲۳
الناس بعد الموت فی درجات متفاضله ۱۲۵
السافل لا يدرک العالی ۱۲۵
مراتب البُعد عن السعادة ۱۲۷

المسالة الثالثه

فی النبوات

● الفصل الاول

فی مراتب موجودات العالم و اتصال بعضها من بعض و ببعض ۱۳۳

التدبیر فی عالم النبات ۱۳۴

التدبیر فی عالم الحیوان ۱۳۶

القرود اقرب الحیوانات الی الانسان..... ۱۳۷

التدبیر فی مراتب الانسان ۱۳۷

● الفصل الثانی

فی ان الانسان عالم صغیر و قواه متصله ۱۳۹

ترکیب العناصر فی الانسان..... ۱۳۹

العیون التی تجری فی الانسان..... ۱۴۰

بعض آخر من المناسبات بین العالم الصغیر و الکبیر..... ۱۴۱

● الفصل الثالث

فی کیفیة ارتفاع الحواس الخمس الی القوة المشترکه و منها الی ما فوقها بمنةالله تعالیٰ ۱۴۳

الفرق بین الحس المشترک و سائر الحواس ۱۴۴

سائر قوی النفس ۱۴۵

● الفصل الرابع

فی کیفیة الوحی..... ۱۴۷

الحکیم اقرب الناس الی قبول الانبیاء ۱۴۸

● الفصل الخامس

فی انّ العقل ملک مطاع بالطبع ۱۵۱

● الفصل السادس

فی المنام الصادق و انّه جزء من النبوة..... ۱۵۳

قوى النفس فى حالة النوم..... ۱۵۴
المنام آية وجود النفس..... ۱۵۵
● الفصل السابع
فى الفرق بين النبوة و الكهانة ۱۵۷
معجزة الانبياء موافقة بعلوم زمانهم ۱۵۸
الفرق بين الكاهن و النبى ۱۵۸
النبى دائماً صادق و الكاهن يكذب كثيراً..... ۱۵۸
● الفصل الثامن
فى الفرق بين النبى المرسل و غير المرسل..... ۱۶۱
مميزات النبى غير المرسل ۱۶۲
● الفصل التاسع
فى اصناف الوحى ۱۶۵
اصناف الوحى بعدد اصناف قوى النفس ۱۶۵
● الفصل العاشر
فى الفرق بين النبى و المتنبى ۱۶۷
المتنبى مكار و مستهتر بالشهوات..... ۱۶۷
● الفهارس
آيات..... ۱۷۱
روايات..... ۱۷۳
اصطلاحات..... ۱۷۴
اعلام..... ۱۷۸
كتب..... ۱۸۰