THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

اثولوجیا

تألیف

افلوطین

ترجمهٔ ابن ناعمهٔ حمصی

با تعلیقات قاضی سعید قمی

با مقدمه و تصحیح

سید جلال الدین آشتیانی

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

اهمیّت اثولوجیا درمیان آثار اقدمین

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

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

نگارنده باآنکه به‌تتبع وتحقیق درکتب مختلف فلسفی علاقهٔ فراوان دارم و

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

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

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

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

---

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

* * *

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

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

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

---

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر العربي
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR ARAB THOUGHT

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

بحث وتحقیق

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

سرّ مطلب در اینجاست که چون حق زمانی الوجود نیست فعل او درزمان واقع نمیباشد وهرفاعلی که فعل اوزمانی نیست، فعلش اززمان انسلاخ دارد، لذا کلماتی مثل «کان‌الله غفوراً رحیماً» ودیگر الفاظ دالّ برمضارع وماضی اززمان انسلاخ دارند ودلالت بردوام وثبوت نمایند وکلماتی مثل «کان‌الله ولم‌یکن معه شیئاً» معنایش آن نیست که «خداوند درزمانی بود که با او چیزی نبود» واگر کان که دلالت برزمان ماضی دارد اززمان منسلخ شود ومستند شود بفاعلی که دریکی از قطعات زمان قرارندارد وارادهٔ اوجزئی ومتغیّر نیست وعلم واراده ومشیّت او کلی و نسبت بکلیهٔ زمانیات ومتغیرات متساوی است معنایش آنستکه خداوند همیشه موجوداست وهیچ‌چیز با او نیست . لذا جمع کثیری ازمحققان تصریح نموده‌اند که زمان درافعال حق مأخوذ نمیباشد وحق فاعل مباشر افاعیل طبیعی نمیباشد وهرفعل متغیّر زمانی، معلول اراده وعلم وقدرت جزئی ومتغیر است ولذا درجای خود گفته‌ایم که فاعل جمیع متغیرات طبیعت جسمانی وصورت نوعیه است واعراض کلاً متغیّر ودرتغیّر تابع طبیعت سیّال وبالأخره کلیهٔ موجودات مادی جوهراً وعرضاً سیّال وروانند .

شیخ یونانی بعد ازبیان جملهٔ «اول‌البغیة آخرالتدرك (۱) واول‌الدرك آخر البغیة» وتحقیق آنکه غایت درهربحث ونظر درك حق وواقع است وغایت هرفعل نفاد عمل وانجام آن فعل است که برآن فعل قهراً مترتب میشود واشارت بآنکه ، استقصاء فحص‌ونظروتحقیق وبحث درربوبیات اثبات می‌نماید که فواعل طبیعی جهت شوق متحقق درذات آنها منشأ ومبدأ فعل خود می‌باشند ومنشأ این شوق که درنفوس وطبایع موجود است، علت ثابت ودائمی است که دراول عقل مجرد محرك نفوس وطبایع ودرحقیقت حق‌تعالی مشوق کل است واین شوق ظل عشق حق بذات

---

۱ – درتعلیقه برشرح وتعلیق قاضی سعید چند وجه درمعنی این کلام بلاغت نصاب ذکر خواهد شد .

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

---

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

غرض اصلی ازبحث بیان معنای ربوبیت مطلقه وتحقیق درمعنای آن وتقریرآنکه : «انها هی‌العلّة الاولی» ودهر وزمان که عالم عقول ونفوس وطبایع باشد متأخرند ازعالم‌ربوبیت‌وحق اول‌مبدع‌وپدیدآورنده‌عالم‌دهر وزمان‌است‌وموجودزمانی‌اگرچه ازمبدعات محسوب نمیشود ولی مجموعه عالم زمان نسبت بحق تدریجی‌الوجود نمی‌باشد ومجموعهٔ نظام وجود ازدهریات وزمانیات ابداعی میباشد .

در ذیل مطالب اشاره باموری شده است که معلوم میشود شیخ اشراق و دیگر متأخران ازاین قسمت‌های کتاب استفاده نموده‌اند وعبارات آن‌را درآثار خود آورده‌اند ازجمله : ــ اان‌لقوة‌النوریة تسنح منها علی‌العقل ومنها بتوسط العقل علی‌النفس ومن‌العقل بتوسط‌النفس علی‌الطبیعه ــ درحالتی‌که جمعی ازحکما طبایع را صادر ازعقل عاشر ویارب‌النوع هرفرد ازنوع عقلی میدانند ونفس کلی ازجهت نفسیّت مدبّر نظام کل نمیشود وازجهت قوهٔ عقلی عین عقل فعال است .

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

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

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

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

تحقیق لا یخلو عن تدقیق

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

ترجیح دادند ودرحجاب تن قرار گرفتند .

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

است نه عددی .

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

حرکت‌جوهری ، جمعی گفته‌اند نفوس‌واحد بالذات ومتکثر بالاعتبارند باآن‌که هرنفسی خود فردبالذات نوع‌متکثرالافرادست‌که ازطریق‌عقل مخلوق‌است و فیض وجود ازعقل‌به‌نفوس وابدان‌می‌رسد ورب‌النوع هرنفس بعدازتنزل بصورت فرد برزخی خلاق‌نفوس‌مادی متعلق‌بابدان می‌باشد .

دلیل برآن‌که نفوس‌جزئیه متعدد بالذاتند نه‌متکثربالعرض ومرادشیخ‌یونانی ازنفس‌صاحب شوق‌عقلانی‌که فرق‌آن باعقل‌اتصاف‌به‌شوق‌است نفس‌سماوی‌است‌ونفوس انسانی متکثر ومتعددبالذاتند آن‌است‌که نفوس‌را بحسب‌وجوددنیائی وکسب‌ملکات حسنه‌ورذیله باقسامی تقسیم‌نموده‌وگوید سعدا بعالم‌خود رجوع‌نمایند وثمره‌مکتسبات خودرا مشاهده‌نموده ولی نفوس‌شقیه متعذبند بعذابهای‌مختلف ناشی‌ازاعمال وبرخی ازنفوس مغیثة لمن‌استغاث‌لها ومئآل کل‌نفوس ببقاءابدی ودائمی‌است .

شیخ درمیمراول بعدازذکر خواص نفوس‌کلیّه وجزئیه درص ۳۵ –کلام شبه‌رمز– بذکر مباحث‌عالیه‌ئی پرداخته‌است وقواعدمهمی‌را افادت‌فرموده و اقوال محققان‌را درمبحث‌نفس نقل‌کرده‌است ودرابتدای این‌فصل فرموده‌است «ربماخلوت بنفسی وخلعت‌بدنی جانباً ... الخ» .

ازآنچه‌شیخ دراین‌جا بیان‌کرده‌است چنداصل‌مهم استفاده‌می‌شود و معلوم می‌گرددکه شیخ‌اشراق وجمع‌کثیری ازاهل‌تحقیق درمقام تحقیق چندمبحث‌عالی‌در نفس ازشیخ متأثرند وچون رساله‌را ازارسطوپنداشته‌اند برخی ازمطالب‌را برخلاف مقصودمؤلف تقریرنموده‌اند وباتوجیهات‌بارده کلام‌راازاصل‌مقصود منحرف‌کرده‌اند ونحن‌نذکر قواعدعالیةالمستنبطة من‌کلام هذاالشیخ‌العظیم :

الأولی – اتحادعلم وعالم ومعلوم درعلم‌نفس‌بذات‌خود وباشیاء خارجةًازذات خود درعلم‌حصولی‌وحضوری هردو . دلیل براین‌مطلب‌عالی آن‌است‌که نفس بعداز عروج بملکوت ومشاهدهٔاشیاء درعالم‌عقل ، جمیع‌مراتب مادون‌را اعضاء و اجزاء وابعاض وجودخود می‌بیند وجمیع‌مراتب صورادراکی‌اویند .

مراد ازاجزاء وابعاض دراین‌جا ، اجزاء مقداری‌نیست‌وجزء تحلیلی‌وترکیب

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

ازجنس وفصل‌نیز دراین‌جا متصور نمی‌باشد ، بل‌که مراد بودن‌موجودعالی و قوی است بحیثیّتی‌که مشتمل‌باشد برجمیع‌مراتب‌مادون وضعیف وهربسیط‌الحقیقه‌مشتمل است برجمیع مراتب‌مادون مع‌اشیاءزائدة وینتزع من‌الوجودالمحیط جمیع ماهو الموجود فی‌الوجودات‌المحاطة .

دوم‌آن‌که نفس‌ناطقه محدود بحدخاص‌نمی‌باشد وبهرصورتی درنزول وصعود متعین‌می‌شود ودرمقام سر وبطون وذات لامتعین‌است ، ودرعالم‌خود دارای قوس صعود ونزول‌وعروج ترکیبی و تحلیلی‌است و غایت وجودی در نفوس‌کامله فناء در حق اول است .

بحث وتحقیق

باید باین‌مهم توجه‌داشت‌که شیخ‌یونانی معلوم‌نفرمود که این‌فناء حاصل از برای‌نفوس ، فناء علمی‌است یافناء ذاتی و عینی مصطلح‌عرفای‌امت‌مرحومه‌است .

دراین‌مسأله عرفای‌اسلامی تحقیقاتی فرموده‌اند ودراقسام‌فناء مسائل عالیه‌ئی‌را تقریرنموده‌اندکه دقایق‌آن‌را حکمای‌محقق ، چه اکابر ازاوائل وچه‌متأخران در دوران‌اسلامی مسّ ننموده‌اند وازنحوهٔ تنزل‌نفس ازمقام تعیّن‌ثانی الی‌الاستقرار فی‌الرّحم وازنحوهٔ صعودآن ازمقام استقرار تامقام‌فناء دراحدیت اصلاً دم‌نزده‌اند تاچه‌رسد بذکرتفاصیل‌آن. عرفای دوران‌اسلامی بابیان‌عالی‌ترین‌تحقیقات درمباحث نفس ازابتدای‌وجودآن درصورت مادی وانتهای‌آن که فناءفی‌الله باشد با تقریر حالات ونشئآت‌انسان بعدازموت واحوال‌اودر مراحل قبور وبرازخ‌ومقامات آخرت یعنی عوالم بعدازدرجات‌برزخ ذکر نموده‌اندکه عقل‌نظری ازدرك‌کوچکترین‌مسائل مربوط‌بآخرت عاجزودرك این‌مباحث‌جز ازطریق‌وحی وارشادصاحبان‌ولایت کلیّه امکان ندارد .

شیخ‌یونانی علاوه براعتقاد بوجودارباب‌انواع وتحقق‌فردعقلی جهت‌موجودات واقع درعالم‌فناء وزوال واعتقاد بعالم‌مثال وتحقق فردبرزخی بازاء هرفردجسمانی

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفیة الامیر غازی للفکر القرآنی
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

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

انباذقلس تنزل‌را ناشی ازسخط وغضب‌حق وافلاطون علت هبوط‌را ریختن‌بال

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

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

پـــروبالها کمند عشق اوست موکشانش می‌کشدتاکوی‌دوست

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

میمر ثانی ازکتاب اثولوجیا

دراین‌قسمت ازکتاب مباحث عالیه‌ئی مذکورست‌که‌می‌توان‌مجموع آن‌مباحث را بشرح زیر خلاصه‌نمود :

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

بعد از تأمّل در آنچه که تقریر نمودیم ودقت در آنچه کـه بسلك تحریـر آوردیم بحث دیگری نیز درمقام بمیان می آید ، وبحث آن است که ، نفس درمقام ادراك کلیّات بنا بر مشرب کثیری ازمحققان باعقل فعال متحد می شود واین اتحاد امریست حادث ، چه آن که نفس قبل از تهیـّهٔ اعداد ومقدمات ادراك ، نسبت بدرك صور عقلی بالقوه بود وحصول صور واتحاد آن باصور عقلی موجود درعالم قدس وملکوت ودهر ، نفس را کمال بخشید، واین کمال، کمال اول است ازبرای نفس چون درمقام استکمال بمشرب تحقیق صور عقلی جهت فعلیت نفسند ، ونفس خود مادهٔ عقلیات بشمار می رود ، دراین صورت ، بایداین اتحاد درجانب عقل فعال ویاصور قضائی موجود درعقل حادث باشد، لازمهٔ آن حدوث حالت وتحقق جهت امری حادث درعقل ویاصور حاصل درعقل است که هردو قدیم زمانی وازحقایق دهری محسوب می شوند وتحقق وحدوث حالتی بعد مالم یکن درعقل فرع بروجود قوه واستعداد پذیرائی این حالت می باشد و لازم آن حصول تجـدّد وانفعال درموجود غیرزمانی وترکب عقل ازماده وصورت وعرض و موضوع می باشد واین از أمْحَلِ محالاتست .

وبحث دیگر که دراثولوجیا میمردوم مطرح است این است که افاعیل نفس درعالم عقلی بچه صورت تحقق دارد ، آیا افعال نفس درآخرت نیز نظیر دنیاست ؟ و بعبارت

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

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

بحث وتحقیق

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

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

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

پس‌ابدان شبکه‌اند ازبرای صیدنفوس وزمینه‌اند ازبرای تحقق قوس‌صعود و وصول‌الی‌الله‌القیّوم .

«کرده‌اند این‌تله‌درخاك که‌عنقاگیرند»

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

نفس کلی فرقهائی قائل‌شده‌اند که درک آن کثیری از مشکلات را حل می‌نماید ووجوه خلط در کلام متأخرین در این مقام ظاهر می‌شود ، علت سرازیرشدن نفس وتنزل آن از عالم عقل باعالم ربوبی وسبب اتصال آن ببدن ونحوهٔ تحقق آن دربدن وحقیقت طبیعت وعلت غائی وفاعلی وجود ماده وطبیعت وحقیقت ابدان ونحوهٔ ارتباط آنها با نفوس واین که نفوس انسانیه بچه نحو ازعالم عقل وجنّت نزولی خارج شدند ، این خروج ازعالم عقل وجنت الهی واین سیر وسفر ازموطن اصلی واختیار این جدائی، آیا اضطراراً وکرهاً ویااختیاراً وطوعاً انجام گرفت ؟ ویاآن که به‌نوعی دیگر وقسمی آخر ورای اختیار واضطرار موجود درنفوس انسانی درمقام اظهار افاعیل خود درعالم دنیا بوده است ، ازقبیل حرکت ذاتی و جبلّی نفوس بطرف آخرت وتحرّک مواد وصور جمادی به‌نباتی وحیوانی وسیر استکمالی حیوان جهت بلوغ بمقام انسانی وتحرک ذاتی انسان جهت اتصال بعوالم ماوراءزمان ومکان جهت تحقق قیامت وظهور حق وتجلی وجود مطلق باسم وارث ومفنی دراین صورت خطاب کروبی جهات «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو» بچه نحو امتثال شده است ، کُرهاً أوطوعاً ، اووجه آخر غیرهما ؟

دراین مسأله محققان ازموحدان ازامّت مرحومهٔ محمدیه ، علیه وآله السلام ، مفصل بحث نموده‌اند، ونگارنده درمقدمه (۱) وتعلیقات برفصوص ورسالهٔ النبوّة والولایة دراین زمینه بطریق تفصیل بحث نموده‌ام .

مسألهٔ دیگری که دردوران اسلامی نیز بین حکمای مشائی واشراقی مورد بحث و مشاجره واقع شده است این مسأله است که برخی ازحکما وجههٔ همت خودرا بحث از

---

۱ ــ باید توجه داشت که اضطرار و اختیار و قبول فرامین تکوینی طوعاً اوکرهاً ، غیر از اختیار و اضطرار درافاعیل عبادست و این بحث که تنزل اعیان از حضرت علمیه باختیار یا اضطرار است ویا آن که باضطرار درعین اختیار است محتاج به بحث مفصل‌تر است کمافصلناه فی بعض آثارنا فی العرفان .

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

ظواهر وصورحقایق قرارداده‌اند وازباطن وحقیقت‌اشیاء بحث ننموده‌اند ، ونیز از قرارمطالب اواخرمیمراول استفاده می‌شودکه درهنگام گرمی‌بازارحکمت و فلسفه‌در یونان جمعی منغمر درمحسوسات بوده‌اند واین‌جماعت دراین‌مسأله که‌آیا حق اول «خلق‌الأشیاء بصواب ، امّلا ، ای‌لم‌یکن صدورالأشیاءمنه بصواب ؟ فانه قد –اختلف– اختلف‌الأوّلون فی‌ذلك واکثروافیه‌القول» شیخ‌یونانی درمقام نقل‌مرام حکیم‌الهی افلاطون –رض– گفته‌است : «ان‌افلاطون‌الشریف ، لمارأی جلّ‌الفلاسفة قداخطئوا –اخطآوا– فی‌وصفهم‌الانیات (۱) وذلك‌أنهم‌لمااردوامعرفةالانیات الخفیة،طلبوها فیهذاالعالم‌الحسّی، وذلك‌انهم رفضواالأشیاءالعقلیة، واقبلواعلی‌الحسّی وحده...» این‌جماعت‌را منغمر درحسّ ومقبل بحسیات معرفی‌نموده که‌ازعقلیات روگردان شده‌اند .

چون درمشرب‌افلاطون وشیخ‌یونانی ودیگراتباع افلاطون عقل‌مقوم حس و هرحسّی بعقل متقوم‌است وبه‌تعبیرملاصدرا ، هرادراك‌حسّی متقوم بادراك خیالی و هرخیالی متقوم بعقل‌است وعقل روح وجان‌ماده واصل‌ثابت‌آن ومعرف حقیقت آنست‌که قداشتهر عن‌ارباب‌الحکمة : ذوات‌الأسباب لاتعرف الاباسبابها ، والعلّة‌حدّ تام‌الوجودالمعلول ، والمعلول حدّ‌ناقص لوجودالعلّة .

حسّیات ومحسوسات ازباب‌آن‌که دائماًدرتغیرند وثبات‌ندارند دارای حقیقت قابل‌ادراك نیستند ، لذا محققان‌حکما ازاتباع صدرالحکما در دوران‌اسلامی تصریح نموده‌اندکه صورمتحول درماده وحقایق سیالهٔ مادیّات ازآنجاکه معقول ومتخیل ازآن‌صور بامحسوس آن‌صورمطابقت ندارند قابل‌ادراك نمی‌باشند .

۱ــ حقیقت هرشیء نزدعرفای اُمت‌مرحومه‌عبارتست ازنحوهٔ تعین‌آن درعلم‌حق ازاین‌باب‌که هرماهیت وعین‌ثابتی مظهراسم خاص‌حقست‌که بین‌آن‌حقیقت وآن‌اسم تناسب‌ذاتی متحققست و بدون‌فناء دراحدیت ووقوف بسرّ آن‌اسم ازحقیقت مظهراطلاع حاصل‌نمی‌شود ومعاد ومبدأ هرحقیقت اسمی‌است‌که مربی‌آن‌حقیقت می‌باشد وآن‌حقیقت متقوم بآن : الاالی‌الله تصیرالامور .

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

توضیحاً براین‌مطلب می‌افزائیم که شیء دردوطوراز وجود ودردونحواز هستی مدرك نشود وعدم‌ادراك ناشی‌ازاین‌دونحو ازوجودست، شیء گاهی ازباب‌ضعف‌وجود وافراط دراختلاط‌باعدمیّات مدرك نشود ، وتارةً عدم‌ادراك ناشی‌ازقوت و تمامیت وجود واحاطه وسیطرهٔ‌او برمدرك می‌باشد .

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

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

وهم و تنبیه

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

ببدن درابتدای‌وجودعقل‌صرف وعاقل‌الذات ومعقول‌الذات نمی‌باشد .

مقدمه دیگرآن‌که صورعقلی اعراض‌زائد برذات‌نفس نیستند وهرصورت‌عقلی واردبرنفس عین‌عقلی وبصرمعنوی نفس‌ودرماده نفس‌واردومتحد بانفس‌است‌باتحاد وجودی. وچون صورعقلی ازاعراض زائدبرنفس نمی‌باشند ازعلوم انفعالی‌وکیفیات نفسانی محسوب نمی‌شوند .

دیگرآن‌که هرصورتی که برنفس زائدمتصورمی‌شود بنظردقیق از کیفیّات نباید شمرده‌شود ، بل‌که این‌صور بنظرتحقیق قائمنـد بجهت فاعلی‌نفس ونفس در ابتدای ادراك کلیات‌نیزبفاعل اشبه‌است ازقابل .

نکتهٔ‌آخرکه لُبّ‌لباب‌مرام‌است آن‌است‌که هیچ‌صورت‌عقلی‌ادراکی‌قائم‌به‌نفس بعدازموت فانی‌نمی‌شود بل‌که درآخرت علم‌بعیان تبدیل‌می‌شود واثری ازتبعات‌علم انفعالی درآخرت‌وجودندارد. امادلیل‌براین‌که‌نفس‌دراول‌وجودحقیقت‌مجردهٔ‌عقل‌ـ الذات‌ومعقول الذات‌وعاقل‌الذات نمی‌باشدآن‌است‌که‌صبی وطفل صاحب‌نفس‌تانیل بدرجات عقل‌بالفعل‌بایدقوهٔ عقل‌بالفعل‌اومعطل‌الوجودباشد،نه‌خودراتعقل‌نماید لعدم قدرةالطفل علی‌تعقل‌الکلیات وبها یترتب عدم تعقل‌الذات ، درحالتی‌که این‌امـر بدیهی‌است‌که عقل تام‌الذات تعقل‌می‌کند علت خودرا وله‌العشق بمبدئه والبدیهـة یکذبه . گذشتهٔ ازتمام‌آنچه‌که ذکرشد مجردتام‌الوجود اصلاً وجودحدوثی بخـود نمی‌گیرد ودرمقام‌ذات نسبت‌اوبکلیهٔ‌ابدان علی‌السواست. ه‌مماذکرناظهر ایرادوجوه من‌المناقشه علی ماذکره‌السعیدالمحقق‌فی‌الحواشی‌ایراداً علی‌الرئیس فیما اورده‌علی کلام‌المعلم علی حدّ‌ظنّه لأنه قال فی‌اثولوجیا :

انها لاتذکر شیئاً‌مماکانت تتفکرفیه هاهناولاتتفوه بشیء‌مما نطقت‌به هاهنا ولا بماتفلسفت . یعنی نفس بعدازخلع‌بدن بکلی ازعالم‌ماده منخلع می‌شود وادراکات او ازقبیل مدرکات دردنیانمی‌باشد ، درحالتی‌که نفس اصلاً ازآنچه‌که دردنیا و درحال‌تعلق‌ببدن ازمعارف‌الهیّه کسب‌نموده‌است بالفعل‌شده‌است ونفوس‌کاملـه از متألهان‌که بامسائل توحید ومعارف درعمرخود سروکار داشته‌اند آنچه این‌قبیل از

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر الإسلامي
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR ISLAMIC THOUGHT

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST

نعم، نفوس مجرد از ابدان باعتبار سعهٔ وجودی واحاطه بمادون صفحات وجود عالم مثال وعالم را نیز مشاهده می‌نمایند واز این شهود نفوس کامله متنعّم و ملتذند وبهذا —جمعنا بین الادلة التی تدل علی ان المعاقب ومنشأ التذاذ روحانی و جسمانی امری داخلی وادله نقلیه‌ئی که دلالت دارند براین که منشأ التذاذ وتألّم امری خارجی است .

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

وهم وتنبیه آخر

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

تحقیق مشرقی

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

ازجمله‌آنکه بچه نحو متصورست‌که صور علمیه جهت‌کمال و فعلیت وصورت تمامیه وکمالات اولیه نفسند درحالتی‌که برنفس قیام دارند ومعلول‌کمـال علت نمیباشد چه‌آنکه کمال جوهری هرشیء در صمیم ذات و جـوهر حقیقت آن شیء متحققست ، حـال آنکه صورکمالیه موجود لدی‌النفس و متأخر الوجودومتقوم به نفس میباشند ؟.

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

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

متفرع است براین اصل این اصل تام و تمام : برگشت‌کـلیّت و جـزئیت

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

←

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

هزارنفد ببازار کائنات آرند یکی بسکّهٔصاحب عیارما نرسد

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

فهرست میمر اول از کتاب اثولوجیا

تألیف شیخ فاضل أفلوطین ــ رض ــ

فی بیان ان الکتاب تفسیر لفرفوریوس الصوری و نقله الی العربیة عبدالمسیح الحمصی و یعقوب بن الاسحاق الکندی اصلحه بامر المعتصم العباسی ص ۲۰ .

فی تقریر لزوم معرفة الغایة فی کل علم، وان اول البغیة آخر الدرک واول الدرک آخر البغیة ، وغایة کل فحص و طلب انما هو درک الحق و ان جمیع الفاعلین یفعلون لشوق الطبیعی وان الطلب لعلّة ثابتة و انه اذا لم تکن الغایة بطل الفحص و الجود و الفعل و بطلب المعرفة أیضاً و ان علل القدیمة للعالم هی الهیولی والصورة و الغایة و التمام ص ۲۱ ، ۲۲ فی انه یجب النظر فی العلل والأعراض و یجب معرفة تقدم بعض العلل علی الآخر وان لذوات العلل غایات واغراض وان البغیة هی الغایة و ان غیرها انما تکون بسببها و اثبات انیات المعرفة دلیل انیّة الغایة و المعرفة هی الوقوف عند الغایة ولا یجوز قطع مالا غایة له بذی النهایة والغایة ص۲۲.

فی ان الغرض فی الکتاب القول الاول فی المعرفة الربوبیة و بیان أنها العلة الاولی وان الدهر و الزمان تحتها وان الاشیاء یتحرک الی العلة الاولی بنوع من النزوع والشوق و بیان ترتیب العقول و ذکر بهائها و شرفها و ذکر الصور الالهیّة النوریة وکیفیة تشبّه الحسیات بها وانها لکثرة قشورها لاتقدر الحق الاول کماهو ثم ذکر الافلاک و ذکر النفوس الشریفة ص ۲۲ ، ۲۳.

فی ذکر رؤس المطالب التی و عدالحکیم تقریرها و هی : ان النفس اذا کانت فی العالم العقلی لای الاشیاء تذکر و ذکر رؤس المباحث المذکورة فی الکتاب

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ص ۲۳ ، ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۶ ــ الی

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

فانها ذات اجزاء ثلاثة : نباتية ، و حيوانية و نطقية و نفوس نطقيه مفارق از بدن و مجردند از ماده و باقيد تجرد مختلفند ، برخی ــ لم تتدنّس باوساخ‌البدن و خاضع احكام بدنی نميباشدكه سريعاً بملكوت اعلی پيوندد ، و نفوس خــاضع در مقام مشتهيات بدنی صارت‌كأنها بدنية ــ لذا ــ لم‌يصل الی الملكوت و انها غير فانية ــ و بيان اختلاف نفوس بحسب‌انحاءتعلقات ص۳۲ ، ۳۳ ، ۳٤ ، ۳۵.

كلام رمزی اوشبه رمز ــ از مؤلف تحريركه‌گويد : ربماخلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً ، فاكون العلم و العالم و المعلوم . . . فاری فی‌ذاتی‌من‌الحسن و البهاء ، از انسلاخ تام از بدن استدلال برتجرد نفس نمايد وگويد : فاعلم انــی جزء من‌اجزاء العالم الشريف الالهی فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتی الی العالــم الالهی ص ۳۵ ، ۳٦ .

نقل‌كلمات اعلام فن از اساطين يونان در تجرد نفوس و علل هبوط آن از ملكوت اعلی بملكوت اسفل و برزخ و عالــم ماده واجرام و بيان رموز منقول از عظما ی‌الهيين‌از فلاسفهٔ‌كبار در باب نفس و روح انسانی ص ۳٦ ، ۳۷ ، ۳۸.

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

فی ان المؤثر فی الوجود هوالله و ان العاليات وسائط فيضه و واسطة بسط قدرته و ان الخير المحض هوالله و ان الخير منه انتشر فی‌العوالم الــطولية و العرضيّة و تقرير ما قال افلاطن الالهی : ان جلّ الفلاسفة قداخطئوا فی‌وصفهم الانيات ، لأنهم اقتصروا انظار هم فی‌الحسيات و غفلوا عن العقليات واقبلوا علی الحس و قدضلّوا عن‌الطريق وان‌البارى هوالخير المحض و يفيض الخير منه اولا علی العقليات و منه تعالی تنبعث الحيوة ويسری الی‌كل‌شیءوان‌العالم‌الحسّی مركب من الهيولی والصورة ، وان الصورة اشرف من‌الهيولی ص ٤۰، ٤۱، ٤۲

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

در بیان آنکه زمان از حرکت و ماده ناشی میشود و فعل حق و خلق باری از زمان انسلاخ دارد و اینکه درکلام افلاطن و دیگران وارد شده است : ــ ان الباری خلق الخلق فی‌زمان ــ لأنهم اذا ارادواوصف‌کون الأشیاء ، فاضطّروا الی ان یدخلوا الزمان فی وصفهم الکون لیمیّزوابین العلل العالیة وبین‌العلل‌الثوانی السفلیة و انهم قالوا ، ان‌العلة موجود قبل المعلول وان‌کل فاعل قبل فعله ، فتوهموا ، ان‌هذه القبلیة زمانیة ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤

فهرست میمر دوم

المیمرالثانی من‌اثولوجیا وفی‌اول المیمر ذکر مسائل نفیسة و منها ، ان النفس بعد الرجوع الی عالمها العقلی لأیّ‌الأشیاء تذکر ــ تتذکر ــ و ان النفس بعد العروج یتذکرماهومن سنخ العالم الذی رجعت الیها بعد ماکانت فیه قبل الهبوط وان فعل النفس فی‌کل عالم یلیق بهذا العالم ولذا لاتفعل مثل‌ما تفعل فی البدن ولا یتفوّه‌بشیء مما نطقت فی‌العالم الحسی اذا رجعت الی العالم العقلی و انهالا تنظر ولا تلقی بصرها الی العالم الخسیس[1] وانها تنظر الی العالم الأعلی دوماً ، ولایحتاج الی تذکر العالم الذی‌کانت فیه زمان تقیّدها بالبدن ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ .

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

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

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

---

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

---

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

المسألة الخامسةفی‌الذکر، ومن این بدئه و انه یشوق الأشیاء الی المکان الذی هوفیه و تقریر آنکه نفس بعد از مفارقت از عقل و هبوط از مقام رفیع و عالی بعالم ماده وارد شد و سبب اتصاف آن به ذکر توطن در مقام طبیعت است . و اشاره باینکه برخی از نفوس با جرام سماوی و برخی دیگر بعالم طبیعت نازل گردیده‌اند ص ۵۳ ، ۵٤ .

المسألةالسادسةفی‌الذکر و المعرفة والتوهم و تقریر آنکه نفس بمجرد تذکر امری درصورت آن شیء ظاهر میشود ، و تذکّر مشتمل است برتعقل و توهم و بیان فرق بین آن‌بحسب اثر و باعتبار ذات ، و تحقیق تشبّه نفس از جهت قوهٔ عقل غیر تشبه آن از جهت قوه واهمه است ، و تقریر این اصل که نفس در شرافت وخسّت تابع مدرکات و صوری است بآنها متشبه میشود ص ۵۵ ، ۵٦

المسئلة الثامنة ، ان النفس فی العالم العقلی‌تری‌الخیر المحض و باین اعتبار مشتاق خیر محض و حقایق صرفه است و خیر محض بوساطت عقل معشوق نفس شریف است واصل خیر صرف محیط برجمیع اشیاست و وسائط فیض مانع از اتصال آن باشیا نمیباشد و اشاره بقاعدهٔ، ان‌لامؤثرفی‌الوجود الاالله، وان‌لامدخلیة لهابالقوة لافاضةالوجود ، و خیر محض و جوادِصرف درمقام افاضت بهرموجودی علی قدر استعداده افاضت و اجادت نماید ص ۵٦.

المسئلة التاسعة ، دربیان حقیقت ذکر ، و ان الجواهر الشریفة لیس من‌شأنها التذکر ، و تحقیق در این عویصه‌که ، ماهوالذکر وکیف هو فی‌العقول و ان المعرفة هناك لایخلوعن‌الجهل و الجهل فخر للعقل و تقریر کیفیة علم العقل وانه محیط بمادونه ولا یعلم مافوقه‌بالاحاطة و تقریر بعض العویصات‌فی‌المسألةالعاشره: ص ۵٦ ، ۵۷ .

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

والحق انه ليس جزء من اجزاء النفس فی مکان بان تکون النفس داخلة فی البدن او خارجة منه والنفس ليست بمکانی ولازمانی ص ٦٤ .

فی ان قوی النفس فی الجرم والعضو ليس من قبيل کون الشیء فی المکان کما ان النفس ليست فی البدن ککون الشیء فی الظرف ، ولا کالجرم فی المکان و الزمان ، وانه ليست النفس فی البدن کالشیء المحمول ولا تکون نسبتها الی البدن کنسبة الکل الی الاجزاء وليست مثل الصورة حالة فی الهيولی بان يکون البدن هيولی النفس و النفس حالة فيه ص ٦٥ ، ٦٦

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

بالوسائط اوبلاواسطة وانالسلسة الطولية معدات ليس لهامدخلية فىافاضة اصل الوجود ص ٧٣ ، ٧٤.

فىانالشىء الكائن بالفعل فىمقام الاجادة ينظر الى نفسه ، لاالى امر خارج عن مرتبة ذاته وانه يستكمل بفعله ، اىانه هوالغاية لفعله ، كمـاانه هوالفاعـل الفياض ، واماالشىء الذى لايخلو عنالقوة و المستكمل بفعله ، انما يفعل لغرض يستكمل به ، وان الشىء الكائن بالفعل فلامحالة يكون اشـرف مماهو بالقـوة ص ٧٤ ، ٧٥ .

تأكيد القول فىتجرد النفوس المدبرة و التحقيق فىوجود النفس و بيان القول فىتزاهتها عنالمادة و انها غير ايتلاف الاجسام وانالتركيب و جميـع الهيئآت الحاصلة فىالبدن مستندة الى النفس وانالنفس تمام البدنوالآثارالبدنية كلها معلولة للنفس ص ٧٥ ، ٧٦

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

الميمرالرابع فىشرف عالم العقل و حسنه و بهائه ، وان مايرد فىالنـفوس من البهاء و الجمال مترشحة من العقل الفعال وانالعقلهوالفاعل للعالم الحسّى و ان العالم الحسّى يصعدالى جانب العقل و انالعالم العقلى والحسى متلازمان احدهما مفيد والآخر يستفيدمنه دائماً والفيض من العقل دائمى والقوةالهيولانية اللازمة للعالم الحسى لايشبع ابداً ص ٧٩ ، ٨٠

بيان كيفيةصدورالبهاء والجمالمنالعقلوالعقلوتقريرانالصور الحسنةالصادرة عنالصانعينوالمصورين قبل وجودها الخارجية تحصل فىالقوة الخيالية والقوة

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

المفصلة للجزئيات بعدكونها فی العقل بوجود اعلی مما فی‌الخيال ، فمافی‌الخيال اثر لما فی الصناعةای‌القوة العقلية الواجدة للصور مجملة ومفصلة باعتبارين‌وكذا فی الخيال ، فما فی‌العقل اشرف لبرائته عن التجسم و التقدّر و اذاحصلت الصور فی الحجر اوالقرطاس ، فما فی الحجر صنم لما فی‌الخيال و ما فی‌القوة الجزئية الخارجة عن‌الحسّ مثال لما فی‌العقل تنزلت بصورة الحس ، فجميع ما فی‌العالم الكبير من الصور انماهی رقائق واصنام لما فی‌العالم المثال‌الاكبرو مافی‌المثال نقش و صنم لما فی‌العقل و ملاك‌الشرافة انما هو البرائة عن‌المادة و المقدار و التجسم و بين المراتب الثلاثة اصل محفوظ ص : ۸۰ ، ۸۱ .

در اينكه جميع صور و نقوش واقع در عالم ماده مفاض از عالم عقلست و بيان آنكه هر شیء واقع در ماده و خارج از وجود نفس مدركه ، قابل ادراك سمعی و بصری نميباشد و ما هوانمبصر و المسموع هوالصورة التی تقع فی‌النفس ص : ۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ .

فی ان حسن الظاهر مطلوب و لكن حسن الباطن خير من الظاهر والمرء المتأدب بالعلم و العمل القبيح المنظر خير من‌الجاهل الحسن الوجه ص:۸۳،۸٤

فی‌ذكرالأشخاص الذی صنّف الشيخ اليونانی هذه الرسائل لهم ص:۸۵،۸٦

تقرير تحقيقات رشيقة و بيان حقايق لطيفة فی‌جودة‌نظام العقل و التحقيق فی‌المثل النورية و بيان ان لكل نوع من‌الانواع الحقيقية فرداً عقلياً نوريا ص: ۸٦ ، ۸۷ ، ۸۸

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

اثولوجیا

تالیف

فیلسوف اعظم افلوطین معروف بەشیخ یونانی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

این‌رساله در هزار جلد درمؤسسهٔ چاپ وانتشارات وگرافیك دانشگاه فردوسی
در سال ۲۵۳۵ شاهنشاهی بطبع رسید

This file was downloaded from Qur'anic Thought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

(۱۵)

قاضی سعید قمّی

بسم‌الله الرحمن‌الرحیم

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

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

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

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

---

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

FOR QURANIC THOUGHT

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

افکار علمی قاضی سعید

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

فکر قاضی وقریحهٔ اوبالذات متوجه مباحث عرفانیست وشاید اگراو ازمحضر

→

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

این شخص معروف بفضل وذکاء باین مطلب که ملاصدرا کراراً درآثارش

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

یعنی زاد فی طنبوره نغمة اخری :

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

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

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

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

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

ودیگرآنکه درهمینجا تصریح میکند که نفس درعالم ماده عین طبع ومواد

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

أثولوجیا

تئولوجیا

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

---

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

FOR QURANIC THOUGHT

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

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

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

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

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

←

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

→

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

---

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

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

←

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

→

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

---

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

سیّد جلال‌الدین آشتیانی

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

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

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

(الف) – الاقتضاء – خ. الاصابة – خ

(ب) – يتوقف – خ ل .

(ج) – بالنّزوع – خ ل .

(د) – الأول – خ .

This file was downloaded from QuranicThought.com

والنظر يفيدالمعرفةالثابتة بأن جميعالفاعلينالكائنين يفعلون بسبب الشوق الطبيعى السرمدّى ، وانّ ذلكالطلب والشوق لعلّة ثابتة ، وانّه اذا لم يثبت معنىالغاية التى هىالمطلوبة عندالفلسفة، بطلالفحص والنظر، وبطلت المعرفة ايضاً ، وبطل (الف) الجود والفعل (ب) .

واذ قد ثبت من اتفاق افاضلالفلاسفة ، ان علةالعالم القديمةالبادية اربعة : وهى – الهيولى، والصورة ، والعلةالفاعلة ، والتمام (ج) . فقد وجب النظر فيها وفىالأعراض العارضة منها وفيها، وان يعلم اوايلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها، واىّ العلل (د) منها احق بالتقديم والرياسة . وان كانت بينها مساواة فى بعض انحاءالمساواة، فانّا قد كنّا فرغنا فيما سلف من الإبانة عنها، وايضاح علالها (ه) فى كتابنا الذى بعدالطبيعيّات (و) ورتبنا هذهالعلل الترتيب الإلهىّ العقلى على توالى شرحالنفس والطبيعة وفعلهما، واثبتنا هناك ايضاً معنىالغايةالمطاوبة بالقوانينالمقنعة[٤]، الإضطراريّة، واوضحنا انّ[٥] ذواتالأسباب(ز) لا بدّ لها من غايات ، وانالبغية هىالغاية، وانمعنىالغاية[٦] انيكونغيرها بسببها، وان لايكون بسببغيرها، فانإثبات[٧] انّيات المعرفة دليل انّيةالغاية ، لأنّ المعرفة هىالوقوف عندالغاية ، اذ لا يجوز قطع (ح) مالا غاية[٨] له بذىالغاية والنهاية .

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

(ج) – لقيامالبرهان على انالعلل مطلقا مادياً كان او صوريّاً فاعلاً كان او غائياً متناهية وان كل منها علة اولى لكن واحد منها مبدأ فيها . فتأمّل .

(د) – اى واحد منالعللالاربع وهىالعلّةالفاعليّة اقدم منالعللالباقية ومبدأ لها لأنّ الغاية وانكان اقدمفيما يكونالفاعل غيرالغاية لأنالغايةعلّة فاعليّةلكون العللالشيء فاعلاً لكنالعلّةالفاعلية فى وجودالعالم بينالغاية لوجوده كما حقّق فى مقامه .

(ه) – عالمها – خ .

(و)– وهو كتابهالمسمّى بغرض ما بعدالطبيعة – خ .

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

[فهرس المطالب التى حققها الشيخ اليونانى فى الكتاب]

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

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

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

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

فى النفس، وكيف ترى الأشياء فى العقل .

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

فى العقل ، وهل يذكر ذاته وهو فى العالم الأعلى ؟

(الف) – الخسيسة – خ . (ب) – واتّحاد العلّة – خ .

(ج) – فسّر – خ . (د) – يقومه – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

FOR QURANIC THOUGHT

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

فى النفس ، كيف تعقل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشياء ؟

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

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

فى الذكر والمعرفة والتوهّم .

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

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

فى انّ الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر .

فى الذكر ، وما هو وكيف هو ؟

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

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

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

فى الذكر ، وانّما بدؤه من السماء .

فى فضائل النفس ، وان ذكرها فى السماء .

فى الكواكب ، وهل يذكر بعض الأشياء

فى النفس الالهيّة الشريفة .

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

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

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

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

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

فى نفس العالم كلّه وانّها لا يذكر ولا يفكر .

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE INSTITUTE FOR QUR'ANIC THOUGHT

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

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

(الف) – الوجع – خ ط .

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

المنفعلات .
فى الأشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس .
فى الحس ، وانّه لايكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط، لكن ينبغى ان يكون شىء آخر يقبل الأثر ، وما الاثر ؟ وكيف يكون الحس ؟
فى الحواس البدنيّة ، وانها يكون بالآلات البدنيّة .
فى المتميِّز وما بين الأشياء المتميِّزة وبين الأشياء الواقعة تحت التميُّز والمتوسط بينهما .
فى الحس ، وانّه كالخادم النفس، وانه لا يكون الا بتوسُّط البدن .
فى السماء ، وهل للسماء والكواكب حس ام لا ؟
فى الكل ، وان ليس له حس بل انّما يحسّ باجزائه .
فى افلاطن وما ذكر فى كتابه الى طيماوس .
فى انّه لا يكتفى الانسان فى علم المحسوسات بالحسايس، الا ان يكون النفس تقنع بذلك .

فى الرقى والسحر ، وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شىء من اجزائه .
فى الأرض ، وهل يحسُّ كما يحسُّ الشمس والقمر، واى الاشياء يحس ؟
فى النبات وانّه من حيِّز الهواء .
فى القوّة المولّدة ، وانها فى الأرض، وانها يعطى النبات سبب النبت ، وانّ النبات انّما هو بمنزلة الجسم للقوة المولدة .
فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس ؟ فليست الارض اذا كانت متّصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة .
فى الأرض ، وان فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسّية ، وعقلاً وهو الذى سمّوه الاولين دامطراً .
فى الغضب، وهل قوة الغضب منبثّة فى سائر البدن، ام هى فى جزء من اجزائه؟ فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك ؟
فى الغضب ، واين مسكنه من البدن ؟

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

فى الكل ، وانّه واحد حىّ محيط بجميع الحيوان .

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

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

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

فى الكل ، وانها يحسّ بألم جزئه القريب منه والبعيد .

فى الأجزاء ، وكيف يألم بعضها يألم بعض .

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

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

فى الكل ، وان فيه مادة شبيهه بالعصب .

فى الأجزاء ، وان بعضها يفسد بعضها .

فى الحيوان ، وكيف يغتذى بعضها من بعض .

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

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

فى الاشياء السماويّة ، وانّها فواعل والدلائل .

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

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

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

(الف) – لا يأتى الينا – خ ط .

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

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

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

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

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

(الف) – اما بعد – اذ قد بان ... – خ .

(ب) – السافل – خ .

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

This file was downloaded from Quranic Thought.com

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

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

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

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

(ب) – الحسِّية – خ ط .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

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

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

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

→

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

كلام شبه (د) رمز[٣٧]

فى النفس الكلّيّة

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

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

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

(ب) – استغاثها – خ .

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

(د) – يشبه رمزاً – خ ط .

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

(و) – بلا بدن – خ ط . بلا جسم – خ ط .

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

كأنّي موضوع فيها[٣٩] متعلق بها، فاكون فوق العالم العقلي كلّه (الف) فارى كأنّي واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي، فارى هناك من النّور والبهاء، مالا تقدر الألسن على صفته، ولا تعيه الاسماع، فاذا استغرقني ذلك النّور والبهاء، ولم اقو على احتماله، هبطت[٤٠] الى عالم الفكرة، فاذا صرت في عالم الفكرة، حجبت الفكرة[٤١] عنّي ذلك النور والبهاء، فابقى متعجّباً، انّي كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهي، وصرت في موضع الفكرة، بعد ان قويت نفسي على تحليق (ب) بدنها، والرجوع الى ذاتها، والترقي الى العالم العقلي، ثمّ الى العالم الالهي، حتى صارت في موضع البهاء والنور الذي هو علّة كل نور وبهاء.

ومن العجب، انّي كيف رأيت نفسي ممتلية نوراً وهي في البدن كهيئتها وهي غير خارجة منه، غير انّي لما اطلت الفكرة واجلت الرأي، وصرت كالمبهوت، ذكرت (ج) عند ذلك اخي ارقليطوس، فانّه امر بالطلب والبحث

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

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

(ب) – تخليف – خ ط.

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

→

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

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

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

(ج) – عقولنا – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

(الف) – وذكر فى مواضع كثيرة.

(ب) – الى عالمها الحق الأول ... – خ.

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

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

(و) – سياه‌چاه.

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

(ح) – اطلاق النفس – خ ط.

This file was downloaded from QuranicThought.com

انّما هو[۵۰] سقوط ریشها (الف) فاذا ارتاشت ارتقت الی عالمها (ب ــ ج) .

وقال فی بعض کتبه : ان علل هبوط النفس الی هذا العالم ، لتعاقب وتجازی علی خطایاها، ومنها ما هبط[۵۱] لعلّة اخری ، غیر انّه[۵۲] اختصر قوله : بان ذمّ هبوط النفس وسکناها فی هذه الأجسام . وانّما ذکر هذا فی کتابه الذی یدعی طیماوس، ثم ذکر افلاطن هذا العالم ومدحه، فقال : انّه جوهر شریف سعید ، وان النفس انّما صارت فی هذا العالم من فعل الباری الخیِّر، فان الباری لمّا خلق هذا العالم، ارسل الیه النفس[۵۳] وصیّرها فیه، لیکون العالم حیّاً ذا عقل، لأنه لم یکن من الواجب اذا کان هذا العالم عظیماً متقناً فی غایة الاتقان ان یکون غیر ذی عقل، ولم یکن ممکناً ان یکون العالم ذا عقل ولیس له نفس، فلهذه العلّة ارسل الباری النفس الی هذا العالم واسکنها فیه، ثمّ ارسل انفسنا[۵۴] ، فاسکنت فی ابداننا ، لیکون هذا العالم تامّاً کاملاً ، ولئلا یکون دون[۵۵] العالم العقلی فی التمام والکمال، لأنّه کان ینبغی ان یکون فی العالم الحسی من اجناس الحیوان ما فی العالم العقلی .

وقد نقدر ان نستفید[۵۶] من هذا الفیلسوف اموراً شریفة فی الفحص عن النفس التی نحن فیها، وعن النفس الکلّیة حتی تعرف ماهی، ولأیّة علّة انحدرت الی هذا ، اعنی البدن (د) واتّصلت به ، وان نعلم ما طبیعة هذا العالم ، وای شیء هو، وفی ای موضع یسکن فیه، وهل انحدرت النفس

(الف) ــ اراد بالریش العلم والمعرفة تشبیهاً للنفس بالطایر، وعلمها بالریش ، اذ به یصعد الی عالم الملکوت . وسقوط ریشها وخطاؤها، لانّه الموجب لهبوطها .

(ب) ــ العقلی ــ خ ل .

(ج) ــ لایبعد ان یکون سقوط الریش رمزاً عمّا فیها ممّا بالقوّة ، والارتیاش عن خروجها من القوّة الی الفعل الذی هو الحکمة فی هبوطها الی هذا العالم وتعلقها بالبدن، وکان آدم علیه السلام لانّه اخطأ فی مسألة واحدة اجتهادیّة ، ولأجل هذا الخطاء وقع فیما وقع فیه .

(د) ــ الی هذا العالم، اعنی البدن ــ الی هذا، اعنی البدن ــ خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

(الف) – اى : رحمهم .

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

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

---

* اى فى علم الربوبيّة والالهيّة .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

→

شىء الا ذاته فيه ، ولا ينقل الشىء من جوهريّة الى جوهريّة اخرى، ولا ينقل الشىء من الوجود الى العدم ؟

(الف) – الأشياء – خ ل .

(ب) – اى بالانّية الاولى الحق .

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

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

←

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

→

والخير بشيء من الأشياء الا به.

(الف) – ينبعث – خ ل.

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

وقد استدل على ذلك ايضاً مؤلف الكتاب في الميمر السابع.

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

(ج) – المعلول – خ .

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثانى (الف) من كتاب اثولوجيا

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

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

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

FOR QURANIC THOUGHT

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

→

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

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

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

←

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

→

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

(الف) – عنده ولا تجيز ذلك ... – خ ل .

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

لانّها علّة الزمان .

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

[خاتمة المسألة فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته]

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

[شروع فى الإتّحاد]

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

[تتمّة المسألة]

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

قلنا: هو وان كان[٧٦] يلقى بصره على ذاته مرّة ، وعلى الأشياء مرّة، فانّه انّما يفعل ذلك فى اماكن مختلفة ، وذلك انه اذا كـان العقل فى عالمه العقلى لم يلق بصره على شىء من الأشياء التى دونه الا على ذاته فقط، واذا كان فى غير عالمه، اى : فى العالم الحسى، فانّه يلقى بصره مرّة على الاشياء ومرّة على ذاته فقط، وانّما صار ذلك لحال البدن الذى صار فيه بتوسط النفس ، فاذا كان مَشوباً بالبدن جـداً القى بصره على الأشياء، واذا تـلخّص (ب) قليلاً القى بصره على ذاته فقط، فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التى قلنا .

اما النفس، فـانّها يستحيل اذا ارادت علم الأشياء ؛ وذلـك انّها يلقى بصرهـا على الاشياء لحركتها المائلة[٧٦] ، وانما صارت النفس كـذلك ، لأنّها موضوعة فى افق العالم العقلى، وانما صارت لها حركة مائلة، لأنّها اذا ارادت

(الف) – دائماً ابداً – خ ل . (ب) – تخلّص – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

قلنا : ان العقل وان تحرّك، فاما ان يكون منه اليه، واما ان يتحرّك منه الى الأشياء ، فباىّ[٨٣] الحركتين تحرّك، فحركته مستوية غاية الإستواء لا ميل فيها ، والحركة المستوية التى فى غاية الإستواء يكاد يكون شبيه السكون ، وهذه الحركة ليست استحالة ، لأنّها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها ، فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانّه غير مستحيل، وهو

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

[المسألة‌الرابعة فی‌النفس وانّها اذا کانت فی‌العالم العقلی الأعلی ، توحّدت بالعقل]

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

(الف) – تتحّد –خ ل .

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

→

علمی است نه عینی.

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

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

(الف) ــ فتبقی ــ خ ل.

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

→

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

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

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

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

←

This file was downloaded from QuranicThought.com

FOR QUR'ANIC THOUGHT

الاجرام السماویّة فقط وتتشبّه بها، وكذلك اذا انحطّت الى هـذا العالم الأرضی، تشبّهت به ولم تذكر غيره .

[المسألة السادسة فی الذكر والمعرفة والتوهّم]

وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الاشياء، تشبّهت به، ای بذلك الشیء الذی ذكرته، لأن التذكر[۸۶] اما ان يكون التعقل، واما ان يكون التوهم، والوهم (الف) ليس له ذات ثابت قائم على حالة واحدة، ولكنّها تكون على حال الأشياء التی تراها، ارضيّة كانت ام سماويّة ؟ الا انّه علـى نحو ماترى الاشياء الأرضی و (ب) السمائی، فعلى قدر ذلك يستحيل فيصير مثله .

[المسألة السابعة فی ان الأشياء كـلّها فی الوهم ، غير انّها بنوع ثانٍ لا بنوع اول]

وانّما صار الوهم يتشبّه بالأشياء السماويّة والأرضيّة ، لانها كلها فيه، غير انها فيه بنوع ثـان لا بنوع اول. فلذلك لا يقدر على ان يتشبّه بالأشياء السماويّة والارضيّة تشبّهاً تاماً . وانما صار الوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الاشياء تشبهاً تامّاً ، لأنّه متوسط موضوع بين العقل والحس، فتمثل اليها جميعاً ولايحفظ احدهما دون الآخر حفظاً يقينيّاً، ولا مخلص لاحدهما دون الآخر .

فقد بان، ان النفس اذا ذكرت شيئاً واحداً من الأشياء ، تشبّهت به (ج) وصارت مثله، شريفاً كان ذلك الشیء ام دنيّاً[۸۷] فنريد الآن ان نرجع الـى

→

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

(الف) – والتوهّم – خ ل .

(ب) – او – ام – خ ل .

(ج) – للزوم الاتحاد بين المدرك والمدرك والتماثل بين المدرك بـالذات والمدرك بالعرض ، ولأن الأشياء بحقايقها تحصل فی المدرك لا بأشباحها .

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

ماكنا فيه :

[المسألة الثامنة فى ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى انما ترى الخير المحض بالفعل]

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

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

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

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

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

(ج) – بهذا العالم بنفسه وشخصه.

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

بأنفسها، بل هو فوق ذلك وافضل واعلى، لأنه علتها، فمعرفةالاشياء بأنفسها عندالعقل جهل، لانّها ليست معرفة شديدة صحيحة ولا تامة . فلذلك قلنا: ان‌العقل يجهل‌الأشياء التى تحته، نعنى بذلك انّه يعرف‌الاشياء التى تحته معرفة تامّة لا كمعرفتها بانفسها، ولا حاجة له الى معرفتها، لانّه علّة فيها (الف) معلولاتها كلّها، فاذا كانت فيه، لم يحتج الى معرفتها، وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرنا آنفاً، ولا تحتاج الى معرفة شىء من‌الاشياء الا الى معرفةالعقل والعلّةالاولى، لأنّهما فوقها، فان كان هكذا رجعنا فقلنا:

[النفس لا تتذكّر شيئاً ممّا علمته ولا تقبل‌الآثار حين مفارقتها هذا العالم ورجوعها الى‌العالم الأعلى العقلى]

ان‌النفس اذا فارقت هذا العالم ، وصارت فى‌العالم‌العقلى ، لم تتذكّر شيئاً ممّا علمته، ولا سيّما اذا كان‌العلم الذى اكتسبته دنيّاً ، بل تحرص على رفض (ب) جميع‌الأشياء التى نالت من هذا العالم[٩١] والا اضطرّت ان تكون هناك ايضاً تقبل الآثار التى‌كانت تقبلها هيهنا، وهذا قبيح جداً ان‌تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهى فى‌العالم الاعلى، لانّها ان قبلت تلك‌الآثار

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

(ب) – رفع – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

(ب) – وكذلك ايضاً اذا كانت ... – ل .

(ج) – هى بعينها ... – خ ل

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI CENTRE FOR QUR'ANIC THOUGHT

النباتيـة (الف) والشهوانيـّة فاقل تجسـّماً .

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

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

(الف) – القوى ونسب تلك ... – خ .

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

INSTITUTE FOR QUR'ANIC THOUGHT

انيها، لانّها علّة لها، وصفات المعلول أحرى ان ينسب الى العلّة منها الى المعلول، لا سيّما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر ممّا تليق بالمعلول، ونرجع الى ماكنّا فيه.

[تنبيهات على تجرّد النفس الى آخر هذا الميمر]

فنقول[٩٧]: انّه ان لم يكن كل قوّة من قوى النفس فى مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلّها فى غير مكان، لم يكن بينها وبين ان يكون داخل البدن او خارجاً منه فرق البتة، فيكون البدن المتحرك الحساس لا تغيير (الف) له، وهذا قبيح، ويعرض من هذا ايضاً انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكاينة بالآلات الجسدانيّة اذا صارت قوى النفس ليست فى مكان.

فان[٩٨] قال قائل: ان بعض قوى النفس فى مكان، اى لها اعضاء معلومة يظهر منها، وبعضها ليس فى مكان.

قلنا: ان كان ذلك كذلك، لم يكن النفس كما قلنا، لكن بعضها يكون فينا، وبعضها ليس فينا، وهذا قبيح جداً.

→

اولاً وقبول التجرّد العقلى بعد طىّ درجات العوالم البرزخى والمثالى.

واما قوله: «النفس تعطى الابدان القوى ...» فكلام مجمل، چون قواى نفس قبل ازحصول تعقّل حاصل ميشوند، چون صورت نفسى به‌تدريج درجات نباتى و حيوانى را پيموده و وارد مقام انسانى ميشود وبه‌تجرّد عقلى ميرسد، واين همان قول بحدوث آلات قبل صاحب آلت وقواست. فالمصير الى ما حصله صدرالحكما لأنّه اتقن هذه المسألة وحققها كمال الاتقان والتحقيق فى الدّورة الحكمة والمعرفة.

بايد توجه داشت كه صفات معلول بجهت اطلاق بعلت منتسب است نه بلحاظ تقييد، نفس درعالم ماده عين قوا وبدان ظاهرى وباطنى است و در مقام رجوع بآخرت جميع قواى ظاهرى بقواى باطنى او رجوع نمايند وكليهٔ قواى باطنى او باقى ومحشورند وبا نفس متحد مى‌باشند.

(الف) – لا تغيّر – خ ل.

This file was downloaded from QuranicThought.com

FOR QURANIC THOUGHT

وتقول[٩٩] بقول مستقصى : انّه ليس جزء من اجزاء النفس فى مكان البتة ، كانت النفس داخلة فى البدن او خارجة منه، وذلك ان المكان يحيط بالشىء الذى فيه ويحصره، وانّما يحيط المكان بشىء جسمانى، وكل شىء يحصره المكان ويحيط بـه فهو جسم ، والنفس ليست بجسم، ولا قـواها باجسام، فليست اذن فى مكان، لأن المكان لا يحيط بالشىء الذى لا جسم له ولا يحصره .

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

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

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

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

(ج) – جزؤها – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثالث من كتاب انولوجيا

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

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

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

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

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

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

(ج) – اى فنشرع الآن فى القول .

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

(ه) – قبح – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

القوى تفعل الأفاعيل العجيبة .

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

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

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

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

(الف) – بلا – خ ل . (ب) – و – ظ .

(ج) – وان – خ ل . (د) – فنقول – خ .

(ه) – كيفيّتها – خ ل . (و) – اى كلّه .

This file was downloaded from QuranicThought.com

فانّهم لم يعلموا انالاشياء التى صارت فىالهيولى انّما هى كلمات فواعل ليست هيولانيّاً ولا جرمانيّاً .

[القول بانالنفس هىالأخلاط الأربعة، اوالدم، لانّه اشرفها منسوب الى بعضالطبيعيّين وانالنفس ليست بجرم]

فان قالوا : انالحى اذا مابرد دمه وانفشّت (الف) الريحالغريزية التى فيه، هلك ولم يبق، فان كانتالنفس جوهراً غير جوهرالدم والريح وسايـر الأخلاط التى فىالبدن ، ثمّ عدمها البدن لما ماتالحى اذا كانتالنفس غير هذهالاخلاط .

قلنا : انالاشياء التى تقيم (ب) الحى ليست هىالاخلاط البدنيّة فقط، لكن هىاشياء اخر غيرها ايضاً فقد يحتاجالحى اليها فىقوامه وثباته، وانما هذهالأشياء بمنزلةالهيولى للبدن تأخذها النفس وتهيّؤها على صورةالبدن، لانالبدن سيّال ، فلو لا انالنفس تمدّ جوهرالبدن بهذهالأخلاط ، لما ثبت الحى كثيرشىء (ج) فاذا فنت(د) هذهالعناصر، ولم تجدالنفس عنصراً تمدّ بهالبدن ، فعند ذلك يهلكالحى وتفسد ، والاخلاط انّما هى علّة هيولانيّة للحى ، والنفس علّة فاعلية .

والدليل علـى ذلك ، انّا نجد بعضالحيوان لا دم له وبعضه لا ريح لـه غريزيّة ، ولا يمكن ان يكون حىّ منالحيوان غير ذى نفس البتة ، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول[١١٠] : ان كانتالنفس جرماً، فلابدّ لها من انينفذ فىسايرالبدن وتمزج (ك) به ، كـامتزاجالأجـرام اذا اتّصل بعضها ببعض. وانّما يحتاج

(الف) – اى خرجت . (ب) – تضمّ – خ ل .

(ج) – اى كثير زمان .

(د) – انالحمّى اذا ما برد ... وفشت – خ ل .

(ك) – تمتزج به – خ ط .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

(الف) – ليقبل، لنيل – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

(د) – والتدبّر والحكم – خ ل.

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

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

(ج) – وتبقى – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

FOR QUR'ANIC THOUGHT

سلك (الف) سفلاً كان الشىء ادنى واخس ، وكلّما سلك علواً كان الشىء افضل واعم .

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

→

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

[فى ان النفس غير ايتلاف الجسم وانّها ليست بمزاج]

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

(الف) – يثبتو ذلك – خ. خ.

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

→

وانّه يؤدى الى حال رديّة فتمنعها عن ذلك وتضادها.

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

(الف) – الفيت – خ ط.

This file was downloaded from QuranicThought.com

لها وان‌لأشیاء کانت اولاً بلا طفس (الف) ولا سرح (ب) ثم طفست (ج) بغیر مطفس اعنی‌النفس ، بل انما انطفست بالبخت والاتفاق ، وهذا ممتنع غیر ممکن، فلیست‌النفس اذن هی ایتلاف الاجسام .

فان قالوا: انّه قداتّفق افاضل‌الفلاسفة‌علی ان‌النفس[۱۲۸] تمام‌البدن(د) والتمام لیس بجوهر، فالنفس اذن لیس بجوهر ، لان تمام‌الشیء انّما هو من جوهرالشیء ، قلنا : انّه ینبغی ان نفحّص عن قولهم ان‌النفس تمام وبای معنی سمّوها انطلاسیا .

[فی تقریر ان‌النفس تمام‌البدن وکماله وانّها صورة نوعیّة]

فنقول ان افاضل‌الفلاسفة ذکروا، ان‌النفس فی‌الجرم، انما هی بمنزلة صورة بها یکون‌الجسم متنفّساً ، کما ان‌الهیولی بالصورة یکون جسماً ، الا انّه وان‌کانت النفس صورة للجسم، فانّها لیست بصورة لکل جسم بانّه جسم، بل انّما هی صورة لجسم ذی‌حیاة بالقوة ، وان کانت‌النفس تماماً علی هذه‌الصفة ، لم یکن من (ه) حیّزالاجرام، وذلك انّها لوکانت صورة للجسم کالصورة‌الکائنة فی صنم‌النحاس ، کانت اذا انقسم‌الجسم وتجزّی، انقسمت هی‌ایضاً وتحیّزت، واذا اقطع عضو من اعضاءالجسم، قطع بعضها ایضاً، ولیس ذلك‌کذلك، فلیست‌النفس اذن‌بصورة تمامیّة‌کالصورة‌الطبیعیة والصناعیة ، بل انّما هی تمام لأنّها هی‌المتمّمة للجسم حتی یصیر ذا حسٍّ وعقل .

ونقول : ان کانت‌النفس صورة لازمة غیر مفارقة کالصورة‌الطبیعیّة ، فکیف یجول عندالنوم وتفارق‌البدن بغیر مباینة منه، وکذلك[۱۲۹] فعلها ایضاً فی‌الیقظة اذا رجعت الی ذاتها، فانّها ربما رجعت الی ذاتها ورفضت الامور الجسمانیّة ، غیر ان ذلك انما یبیّن من فعلها لیلاً من اجل سکون‌الحواس

(الف) – کانت اوائل طقس ... – خ ل . (ب) – ولا مزج، ای ترکیب – خ .
(ج) – طقست – خ ط . وکذلك مطقس وانطقست .
(د) – ای صورة تکمّل‌البدن بوجودها . (ه) – حنز – خ ط .

This file was downloaded from QuranicThought.com

وبطلان افاعیلها، ولو کانت النفس تماماً للبدن[۱۳۰] بانّه بدن، لما فارقه، ولما علمت الشیء البعید، ولکان انّما یعلم الأشیاء الحاضرة لمعرفة الحواس، فتکون هی والحسایس شیئاً واحداً، ولیس ذلك کذلك، لان النفس تعرف الشیء[۱۳۱] وان بعد عنها، وتعرف الآثار التی تقبل الحسایس[۱۳۲] وتمیّزها کما قلنا مراراً، ومن شأن الحسایس ان تقبل آثار الأشیاء فقط، واما المعرفة والتمیز فللنفس.

ونقول: انّه لو کانت النفس صورة[۱۳۳] تمامیّة طبیعیّة، لما خالفت البدن فی شهواته وکثیر من افاعیله، بل کانت غیر مخالف له فی شیء من الأشیاء، وکان البدن اذا اثّر فیه اثراً ما، کان ذلك الأثر فی النفس ایضاً، ولکان الانسان ذا حسایس فقط، لأن من شأن البدن الحس، ولیس من شأنه الفکر والعلم والروية، وقد عرف ذلك الجرمیّون، فمن اجل ذلك[۱۳۴] اضطرّوا الی الإقرار بنفس اخری وعقل آخر لایموت، فانّا نحن قائلون (الف) انه لیس (ب) نفس اخری غیر هذه النفس الناطقة التی فی البدن، وهی التی قالت الفلاسفة، انّها انطلاسیا للبدن، غیر انّهم ذکروا انها انطلاسیا وصورة تمامیّة بنوع آخر غیر نوع الذی ذکره الجرمیّون، اعنی: انّها لیست تمام کالتمام الطبیعی المعقول به، بل انّما هی تمام وفاعل، ای یفعل التمام، فبهذا المعنی قالوا: انّه تمام البدن الطبیعی الآلی، ای النفس والقوّة.

(الف) – وقد ذکروا فی الدورة الإسلامیّة دلائل وحجج نیّرة علی تجرّد النفس وبقائها، وبعض هذه الدلائل یدلّ علی تجرّد النفوس الحیوانیّة.

ایضاً، لأن للحیوان افاعیل ارادیة وکل حیوان یدرك ذاته ویحترز من عدوه وموذیة. کثیری ازاین دلائل ازاثبات تجرّد عقلی قاصرند.

یعنی کثیری از دلائل آنان اثبات می‌نماید تجرّد نفوس را واین دلائل فقط تجرّد عقلی را اثبات نمی‌نمایند بلکه به‌تجرّد نفوس حیوانی وارواح مثالی نیز دلالت دارند وحال آنکه آن اعاظم تجرّد برزخی را انکار نموده‌اند.

صدرالحکما این دلائل را در اسفار ومبدأ ومعاد، مفصّلاً نقل وتقریر ووجوه خلل آن ادلّه را ذکر وبا کمال مهارت این مبحث مهم را تحقیق وتنقیح فرموده است.

(ب) – لیست – خ ط.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الرابع

في شرف عالم العقل (الف) وحسنه

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

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

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

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

This file was downloaded from Quranic Thought.com

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

FOR QURANIC THOUGHT

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

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

(ب) – فترك – خ ل.

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

[حسّن الباطن خير من حسّن الظاهر]

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

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

(الف) – بصور – خ، ط .

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

[فيه ذكر اللّذين صنّف الفيلسوف هذا الكتاب لهم]

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

ولذلك ذهب الشيخ الاشراقي الى الإذعان بالمثل النوريّة واقام البراهين العديدة ولكن فيما ذكره في اثبات المثل، مواضع انظار ومواردخلل قدبيّن مواضع المناقشات ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

→

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

شيء جاسيء لا ينطبع، بل كل واحد منهم نيّر ظاهر لصاحبه، لا يخفى عليه منه شيء ، لأنّ الاشياء هناك ضياء فـي ضياء ، فلذلك صارت كـلها يبصر بعضها بعضاً، ولا يخفى على بعض شيء ممّا فى بعض البتة، اذ ليس نظرهم بالأعين الـدائرةالجسدانيّةالواقعة على سـطوح الاجرام المكفوفة ، بل انّما نظرهم بالأعين العقليّة الـروحانيّة التى اجتمع فى الحاسّة الواحدة جميع القوى التى للحواسّ الخمس مع قوّة الحاسة السادسة، بل الحاسّة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الإغراق فى الآلات اللحميّة ، اذ ليس بين مركز دائرةالعقل[١٦٥] وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد مساحيّة ، ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة ، لانّ هذا من صفات الأشكال الجرميّة ، فامّا الاشكال الروحانيّة بخلاف ذلك، اعنى ان مركزها والخطوط التى تدير (الف) عليها واحدة ، وليس بينهما ابعاد بتّة .

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

(الف) –تدور – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

تعليقات بر اثولوجيا

تأليف

عارف نامدار و فيلسوف محقق فاضل قمي

با تعليق و تصحيح و مقدمه

سيد جلال الدين آشتياني

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

بسم‌الله الرحمن‌الرحیم

تعلیقات بر میمر اول

نحمدك یا مغیب‌النفوس اغننا ، ونشکرك یا مبدع‌العقول وخالق‌المحسوس فنجّنا ؛ کی نسبحك کثیراً فی حظیرة‌القدس مع آبائنا القدسیین، ونذکرك کثیراً فی‌الملأ الأعلی من اخوانا العلویین ، انّك کنت بنا وبآبائنا المخلصین بصیراً ، وفی احوالنا ناظراً وبصیراً ونصلّی علی من‌العقل الکلّ مظهر علاه، والنفس‌الکلیة الالهیّة احدی قواه ، محمد صاحب الواء‌الحمد والمقام المحمود ، ومالك مرتبة‌الجمع والحوض المورود، وآله الذین هم خزّان حکمة لله الملك‌المعبود ، ثم علی جمیع‌الأنبیاء والرّسل‌المکرّمین ، وسایرالأولیاء والصالحین (الف) .

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

→

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

This file was downloaded from Quranic Thought.com

التى هى معرفةالحق بالالوهيّة والربوبيّة ، اى بذاته وصفاته وافعاله التى يتوخّى اى يتوخّاها ويقصدها النفوس العقليةالواصلة الى العقل بالفعل بالنزوع الطبيعى اى بالشوق الجبلى الفطرى فى طبايعهم الى تلك الغاية الشريفة التى هى معرفةالمبدأ والمعاد للأنفس العقليّة .

قوله : «قال الحكيم ...» هذا كلام المعلم الأول للحكمة وماذكره المترجم تمهيد لذلك الذكر الحكيم فى اول كتابه قولين مرموزين، فى ان الغرض هو الانسان الكامل، وان معرفة النفس هو معرفةالله فالقول الاول هو اول البغية وآخر الدرك البغية بالضم والكسر – المبتغى وما لأجله الكل، يعنى اول المقاصد فى التعقل يدرك ويحصل آخر الامر، مثل ان الغاية كما تقرّر، من ايجاد العالم هى المعرفة ، وهى انّما تحصل وتدرك فى منتهى مراتب الوجود وهو الانسان ، ومنتهى مراتب ذلك النوع هو الانسان الكامل الذى لا اكمل منه. ومثل ما يقول اهل الحق، من ان الغاية المقصودة من ايجاد كل فرد فرد من العالم هو نبيّنا سيّد المرسلين – صلى الله عليه وآله – وهو وان كان اولاً فى الوجود العقلى، لكن بحسب الوجود الكونى بعد طىّ جميع درجات النّبوات والولايات كما قيل :

«اول فكر آخر آمد درعمل» فافهم .

والقول الثانى هو اول الدرك ، آخر البغية ، ومعناه : ان الذى يوجد اولاً هو المقصود اخيراً ، فهو الاول الآخر، مثل ما يقال : ان العقل هو اول المبدعات ، وهو آخر ينتهى اليه خلاصة الوجود ، بان يصير عقلاً بالفعل ، فينتهى الى ما ... اولاً . ومثل ما يقول اهل الحق، من ان النور الأول هو نور نبيّنا خاتم المرسلين –ص– ويكون مصير الكل فى القيامة اليه بان يكونوا تحت لوائه، وهو الشاهد(الف) للكل والشفيع للكل، كما ورد: نحن الآخرون السّابقون الى الله والى جواره، والسابقون فى مرتبة الوجود، هذا ما خطر بالبال فى معنى هذا المقال .

وقال يعقوب بن موسى المتطبّب فى ترجمة القولين : آخر آفرينشها ابتداى دانستن

(الف) – قال الحكيم الشيخ النظامى «قده» :

اى ختم پيمبران مرسل حلواى پسين ، ومسلح اول

Photo is downloaded from Quranic Thought

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

ما بود، وآخر دانستن ما، ابتدای آفرینشها بود.

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

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

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

همچنانکه بیقراری عاشقان حاصل آمد از قرار دلستان

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

(الف) – قال قده فی اوایل القبسات.

This file was downloaded from Qurantext.org

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

او من الايتمار ، والاول اكثر شيوعاً عند الأدبيين.

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

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

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

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

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

(الف) - س ٢٣، ى ١١٧. (ب) - س ٨٧، ى ٣.

This Web site downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

قوله : «مطاطا[١٠] فوسيقی ...» هـذا الكلام فی معرفة الله تعالى من اثبات وجـوده ووحدانيّته وصفاته الحسنى وكمالاتـه العليا ، وانـه الفاعل بالحقيقة والغاية المطلوبة .

This is was downloaded from QuranicThought.com

وخلاصة ما اورده ابونصرالفارابی فی ترجمته، انّه تعالی اول الأوایل وهوالاول والآخر والظاهر والباطن، وانه علّة انّیات الاشیاء وماهیاتها ، لیس فیه نقص ولا قوّة ، ولیس کمثله شیء ، ولا فی مرتبته شیء ، ولا لوجوده سبب، ولا غایة لوجوده، والا لتقدّمت علیه، ولا له ضدّ ، والا لکان لعدم ضده دخلاً فی وجوده علی ما هو شأن الاضداد ، غنی عن کل شیء ، ولا له مادة ولا صورة، وانه فوق التمام، بمعنی لا درجة وجودیّة ولا کمال وجود الا منه، ولایخلو منه شیء ، وهو خلو عن کل شیء و«لا یعزب عنه مثقال (الف) ذرة».

ولیس وجوده بعینه لغیره، ولا لارتفعت الإثنینیّة ، ولا من نوع وجوده وجود والا لم یکن فوق التمام ، فهوالواحد الفرد، وهوالعالم بذاته، فیکون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً . وحکیم بمعنی ان له افضل علم بافضل معلوم، وحیّ کذلك، وهو اجل مبتهج بذاته ، اذ لیس شیء خارجاً من ذاته، وهو بکل شیء محیط. ونعم ما قال المترجم فی ترجمته بالفارسیّة بعد وصفه سبحانه وتعالی بصفاته الکمالیّة من العدل والحکمة والجود والحیاة والقدرة والوحدانیّة الحقیقیّة ما عبارته :

وهرانگاه که بتمامی اینها حق تعالی را بخوانیم، نه آن خواهیم که این چیزها تمامی اوست، چنانکه تمامی ماست، بل که چنین گوئیم که تمامی این چیزها اوست تعالی .

قوله: «کیف[11] فارقت العالم العقلی ...» .

فیما نسب الی الشیخ الرئیس من تعلیقاته علی هذا الکتاب المستطاب ، انّه قال : «لیس یعنی، ان نفس الانسان کانت موجودة قبل البدن مجرّدة لا تبزغ الی بدن ولا ملابسة، ثم صارت الیه، فان هذا امر قد بان استحالته فی الکتب ، وان کانت النفس مع ذلك لا یموت.» ثمّ ذکر لذلك معنی لا یلیق ان ینسب الی تلامذته .

اقول اما اولاً ، فلانسلّم ان المعلّم الأول اراد بالنفس هناك النفس الانسانیّة ، علی انّه سیذکر بعد کلام فی تفصیل النفوس الجزئیّة بقوله : «واما النفس الانسان ...» سلّمنا ، لکن اراد نوع هذه النفس ، والأنواع قدیمة علی رأی الشیخ الرئیس ، وجمهور الفلاسفة ، خصوصاً اراد بها الحقیقة العقلیّة التی لها عند علتها کما قاله بعض الاساتیذ المتألّهة .

(الف) – س ٣٤، ی ٣ .

This file was downloaded from QuranicThought.com

واما ثانیاً ، فان قوله : «وان کانت مع ذلك لا یموت ...» یفید انّه فهم من قول المترجم : «وصحّ ان النفس لیست بجرم وانّها لا تموت ...» ان ذلك استدلال علی هبوط النفس بعد وجودها قبل البدن ، ولیس بذاك ، لانّ ذلك کان طریق المترجمین ، بل علی صاحب الکتاب ان یشیر الی خلاصة ماسبق فی الباب السابق ، او الکتاب المتقدّم ، ثمّ بشرع فی المقصود ، ولمّا کان الغرض من تحقیق انحدار هذه النفس ان یُبیّن کیفیّة صعود النفس الانسانیّة الی مابدءت منه ، قال : «قد فرغنا من اثبات بقائها فلنذکر کیفیة رجوعها ...» فاعلم ذلك . ثم ان المراد علی ما ظهر لی من هذه النفس ، هی النفس الملکوتیة الالهیّة علی ما فی خبر مولانا امیر المؤمنین ، علیه السلام ، وان مفارقة العالم العقلی هو توجهه الی اصلاح العوالم التی تحته ، کما یؤمی الیه قوله : «تحرّکت من العالم الاول اولاً الی العالم الثانی ، ثم الی العالم الثالث کما سیأتی» وهذه النفس هی الروح المسدّد لنبیّنا واوصیائه – صلی الله علیه وعلیهم – وانّما النفوس الکلیّة والجزئیة هی وجوه تعلّقاته المخصوصة بنظام نظام من النظام الکلی والجزئی ، ومن البین کما یظهر من کلامیه ، انّها صادرة عن العقل ، متصلة به ، بمعنی ان العقل لما استفاد شوقاً ، کانت هذه النفس الشریفة ، فهی قبل العالم الثانی والثالث فضلاً عن البرازخ البدنیّة ، وانّها المفیض علی الکلّ ما استفاضت من العقل ، فتبصّر .

قوله : «ان کل[١٢] جوهر عقلی فقط ذوحیاة ...» .

قال الشیخ : «ای مفارق للمادة فقط ، ای لیس وجود ولا کمال وجود ان کان عقلیّاً بریئاً عن المادة براءة مطلقة الا وهو موجود له بالفعل ، یعقل ذاته وما یلزم من معقول ذاته من مادة وتوالیه عقلاً بالفعل . وانّما کان عاقلاً بذاته ، لأنّ ذاته مجرّدة عن المادة ، مستقلّة ، وکل مجرد کذلك ، فاما ان یصحّ ان یعقل ، او لا یصحّ ؟ والثانی جمیع ، اذ کل موجود یمکن ان یعقل ، فصحّة المعقولیة اما بان یتغیّر فیه شیء اولاً والثانی لا یصحّ فی المجرد ، اذ کل ماله من الأحوال فهو بالوجوب ، وکذا لکل ما یجوز اقترانه ، فکیف حاله مع نفسه ، فاذا عقل ذاته فالمعقولات التی تتاو ذاته تکون ممکنة له ان یعقلها ، والممکن فی مثل هذا الجوهر واجب ، اذ هو جوهر لا یتغیّر ، وهو علی کماله الأول ، فتکون المعقولات بلا واسطة معقولة له ، والتی یلزم من اجتماعهما ایضاً معقولة له ، فیکون العالم العقلی معقولة له ، وهو الحیاة العقلیة ، وانها افضل کل حیاة والتّذها . قوله : «فی

This file was downloaded from Quranic Thought.com

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

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

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

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

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

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

(الف) – س ٣٧، ى ١٦٤.

This file was downloaded from QuranicThoughts.com

واستدل بانّه لا مكان له يتحرّك اليه غير مكانه، اى ان وجوده وانّيته هى نفس مكانه ومرتبته، فلو كانت غيرها، لامكن الطلب كما فى استكمالات طالبى الكمال، اذ ليس فوقه مرتبة، وهو ظاهر. ولا يتوجه الى ماسوى مبدئه من الامور التى تحته، هذا بالنظر الى نفسه، وكذا لا ينساق الى مكان غير مكانه، هذا بالنظر الى غيره، وليس هناك الا مبدئه وهو سبحانه لما خلقه جعله تامّا بحيث لا يسع قوّة الامكان اتمّ منه، فالى اىّ وجه ينساق، لزم فيه نقص، هذا خلف. وقد سمعت تفاسير الشيخ فاعرف.

قوله: «وكل جوهر[۱۳] عقلى له[۱۴] شوق ...».

لمّا فسّر الشيخ النفس التى فى الانسان، قال هيهنا: «اى من حيث هو جوهر مستغن عن ان يقوم بالمادة، يناله شوق اى يحتاج ان يحصل له شىء غير حاصل له، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط، اى من حيث ليس واجداً لكمال فى اول ما يتجوهر فهو فى درجة ثابتة، اى لايكون عقلياً صرفاً فى قوام ذاته وفى كمال ذاته التى يتلوه، بل وان كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة، فانه من حيث كمال ذاته الذى يكون له بعد ما لم يكن يحتاج الى مادة.

واما البرهان على ذلك، فقد صحّح، وهو: ان كل حالة يكون بعد مالم يكن، فانّها تتعلق بالحركات الجسمانيّة، وتنسب الى الحركة المستديرة، فان ذلك البرهان لم يقم من حيث ان التجدّد والتغيّر جسمانى، بل من حيث هو تجدد وتغير، واذا كان كذلك، لم يجز ان يكون مثل هذا الجوهر الذى ليس له كمالاته مع اول تجوهره عقليّاً صرفاً؟ اى مجرداً عن المادة وعلايقها من كل وجه ...» انتهى كلامه.

اقول: انظر كيف تكلّف فى تصحيح مايزعمه، وصرف الكلام عن وجهه الى ما لا يرضى ولا اراد قائله، لكن ما احسن هذا التكلف والتجشّم، لوكان كما قاله.

فالحق الحقيق بالتصديق بعد مادريت، ان المراد بها النفس الكل، اى النفس الملكوتية الالهيّة، ان العقل الذى هو عقل فقط مادام يتوجه الى بارئه، فهو كما هو، فانه عقل فقط، فلمّا نظر الى نفسه وانّها امتلأت من نور مبدعه وانها كل المعقولات التى كل واحد منها حقيقة اصليّة لموجود موجود، وان تلك الحقايق الاصلية التى باصطلاح آخر اسماء الله الحسنى وانوار جماله اقتضت الجلاء والظهور اشتاق العقل الذى هو جملة تلك المعقولات الى الظهور ايضاً، فصدرت عنه النفس الكليّة الالهيّة، فالنفس عقل ظهر

Profile has downloaded from Quranic Thought

بصورةالشوق ، وهذا معنى قوله : وكل جوهر عقلى له شوق. فذلكالجوهر بعدالجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، ثمّ بيّن ذلك بقوله: واذا استفادالعقل . اىالعقل فقط شوقاً ما، اى اذا ظهر له شوقحسب ماذكرنا، سلك بذلكالشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الاول .

قوله[١٥] : «واذا استفادالعقل ...» لعلّ الشيخ قرءهالعقلى بالياءالتحتانيّة ، وحمله علىالنفس، فقال: كان طلبه لما يشتاق اليه فى سبيل غير سبيلالعقل، فان سبيلالعقل جلى ساطع لا يحصل فيه للشىء بسبب انّه سالك وبسبب نقص فى جوهره ، فان كان يمكنه ان يعدم ذلك ، وكان له انيشتاق الى مقارنته ، لزم ضرورة انيطلب منحيزالتغير لا منحيّزالثبات، فان حيّز الثبات لا ينجلىعليه بازائه النقص بلالقصور فيه واحتياج منه الى صقال يحصل له فى جانب آخر. هكذا وجد فى بعضالنسخ ، غرضه واضح وانت قد عرفت ما يكفيك .

قوله : «لأنّه يشتاق الىالفعل كثيراً ...» لمّا لم يوافق هذا الكلام غرضالشيخ قال: «فيه تحريف، لانالنفس لوكانت رأتالعالمالعقلى، لكانتاستكملت، لأنّ رؤيةالشىء هو قبول صورته، ولكن مفزاه الى رتبةالاشياء التى فىالعقل، اى يشتاق الى ان يراها فىالعقل . وبالجملة لأنّ التشوّق يكون بجملة عن مفصّل ، كمن يشتاق الىالجماع ولم يعرفه، كالحيوانات الغير الناطقة فى ذلك ، فانّها تشتاق الى جملة لا تفصيل الا عند النيل ...» انتهى .

اقول : رحمالله الشيخ، كيف تجشم لصرفالكلام الى مازعمه، وقد قال فى غير موضع من كتبه : «كل مالم يصل فهمك، فذره فى بقعةالامكان ...» وعلى ما حقّقنا ، غرضه انالعقل لما نظر الى ما اودعالله فيه منالخزائن التى عنده ، والجواهرالعقليّة التى فى تلكالخزائن مع ما فى ذواتها من طلبالظهور فىالمظاهر، فصار هونفساً اشتاق الىالفعل والاظهار والى زينالأشياء ، حيث يظهر ذلك لظهور آثارها منالحقايق التى رآها فىالعقل، اى فى مرتبتها العقليّة التى كانت عليها حين ماكان عقلاً فقط، ومنهذا انتج قوله : «فالنفس عقل تصور» ، تصورهالشوق . فتبصر .

قوله[١٦] : «كالمراة التى قد اشتملت رجاءها المخاض ...» هكذا فىالنّسخ التى وصلت الينا من قوله: «اشتملت ...» بالهمزة، والظاهر عدمه، يقال: شملتالناقة لقاحاً،

كفرح فتنبّه. واما على الأفعال فللتأثّر، يقال اشمل الفجل . اى القح، اللهم الا ان يقرء على المجهول ، ولا يخلو من تكلّف . والظاهر ان الهمزة من زيادت النّساخ ، او للسلب . اى قدحان وقت وضع حملها، ومخضت المرأة مخاضاً، اخذها الطلق، وهو وجع الولادة .

قوله[١٦]: اى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة . اى مثل حكم المرأة ذات المخاض هذا العقل الذى كلامنا فيه اذا تصور بصورة الشوق للمشتاق اليه، اى للأمر الذى اشتاق اليه العقل ، وهو ان يخرج الى الفعل باظهار ما فيه من الصور العقليّة التى هى خزائن الله ، حيث قال : «وما من شيء الا عندنا (الف) خزائنه» فعلى هذا، لفظة الى ، مصحّف ، اى التفسيريّة . ويحتمل ان يكون تأكيداً ، او تكريراً لقوله : اليه. والشيخ قدّر فعل الاحتياج هناك ، فقال: اى احتاج الى ان يصير ما فيه بالقوّة من الاستكمال بالصور العقليّة موجوداً بالفعل. ثم قال: ويجب ان يقال، ويشبه شوقه الى العالم الحسى، لما بيّنا انّه العالم الذى يطلب فيه التجدد . انتهى .

وذلك على رأيه من حمل النفس على نفس الانسان، ويبطله تصريحات المترجم بلفظ العقل فى تضاعيف الكلام، وهذا من هذا العظيم عجيب فى الغاية، ولأجل ذلك زعم بعضهم ان هذه التعليقات ليست منه، وليس بذلك البعيد .

قوله : «ويتمخّض ...» بالخا والضاد المعجمتين، تفتّعل من المخاض ، اى يأخذها لوضع ما فيها من الصور العقليّة، واخراج ما فى خزائنها من الجواهر النوريّة، الى بساط الظهور، ونطع الجسميّة ، لأجل شوقها الى العالم الحسى الذى هو شوق المعاملات وبندر خروج «زينة الله التى اخرج (ب) لعباد» من بحار كرامته .

قوله : والعقل اذا قبل الشوق[١٧] سفلاً تصوّرت النفس منه. اقول ليت شعرى ما يقول الشيخ هيهنا، ولذلك لم يتعرّض لبيانه، وانّما تعرّض لما بعده، وعلى الجملة هذا نتيجة المقدمات التى ذكرها ، وقد ذكره اولاً فى تقسيم الجوهر العقلى، فكرّره ثانياً للتأكيد وطريقة الاستنتاج ، والحاصل ان العقل فقط لما نظر الى نفسه وانّه امتلأ من انوار عظمة البارى جلّ جلاله، وكانت تلك الأنوار بحسب ذواتها لطالب الظهور والاستجلاء، وليس العقل الا جملة هذه الانوار ، فاشتاق الى الظهور من غيب الاستتار الجملى، وقد كان

(الف) – س ١٥، ى ٢١. وان من شيء الا عندنا خزائنه .

(ب) – س ٧، ى ٣٠.

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

قوله : «غير[٢٠] ان النفس ...» .

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

قال الشيخ : «وذلك، لأنّ العلل القريبة اتصفت الصور بالموادّ ، لكنّه يجب ان يعلم ان نصيب الاجرام السماويّة الإعداد والتهيئة ، لما ان الصور النوعيّة فايضة من المبادى الغير الجسمانيّة، الا انّه ذكر الأجرام، لانّها هى التى تفيض الصور من المبادى على قياس ماهى فيها، لكن اذا اتّصلت بالتمهيد السماوى، خالطت قرائن لم يكن منها بدّ من الافعال والانفعالات من الأمور السّماويّة والارضية ، حتى صار لكلّ منها نصيب بحسبه ...» وقد ذكر فى تلك الحاشية تجريد النفس للمعقولات وتفسيرها حسب مافهم من النفس ، تركناها لعدم الفائدة .

واقول : يظهر من مذهب ارسطو، ان المحرّك الأقصى فى المنىّ هو الاب، وفى البيض هو الطائر . وقد بيّن انّه ليس فى هذا كفاية دون مبدأ من خارج، وهى الأجرام السماوية على راى ارسطو، والعقل الفعّال على راى متاخرى الفلاسفة . واما الحيوان المتولّد من غير التناسل والثبات، فالمحرك الاقصى على راى ارسطو هى الأجرام السماويّة بتوسط القوى النفسانيّة التى يفيض عنها، وعلى راى المتأخرين هو العقل الفعال، ومعتمد ارسطو ان المغير والمكوّن لا يكون الا جسماً اوقوة فى جسم، وان الفعل الذى هو نهاية التغيّر لا يحصل الا عن الفاعل المتغيّر ، وليس يمكن ان يكون الفاعل للتغيّر شيئاً ، والفاعل لنهاية التغيّر شيئاً واحداً .

قوله : «بل تكون فيه[٢٢] وخارجة منه ...» اى اذا صارت النفس الكلية الى الأشياء الجزئيّة ، ورتّبتها باحسن رتبة ، ودبّرتها اصلح تدبير، ليس ذلك بان يصير محصورة فيها بان خرجت من ذاتها، بل يكون داخلة فيها، بحيث كانها صارت طبعاً، لكن خارجة منها، حيث لم يخل فيها حاول الصور، ويطلب ذاتها بل ان اكتسبت ملكات رذيلة صعب خلاصها من البدن ، كما سنشير اليه بقوله : الا بتعب شديد .

قوله[٢٣] : «تحرّكت من العالم الاول اولاً ثمّ الى العالم الثانى ثم الى العالم الثالث» .

فى بعض النسخ : ثم الى العالم الثانى . لكن وجود كلمة من استغنى عن ثم . والشيخ لم يتعرض لهذا ولما بعده الى الكلام فى النفس الانسانيّة لامتناع انطباق ذلك كلّه ، لما فسّر النفس اولاً وعلى الجملة .

فالأول ، هو العالم العقلى وعالم الغيب والملكوت الاعلى وعالم الالوهيّة .

والثانى، هو العالم النفس وعالم المثال وعالم الاشباح وعالم الربوبيّة وعالم الامر .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

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

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

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

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

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

This was downloaded from Quranic Thought.com

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

قوله : «وكذلك النفس[۲۸] النبات ...» اى مثل ما قلنا من الحيوان يجرى فى النيات، وانّه ذوحياة ، الا انّ مراتب الحياة مختلفة بالشدة والضعف وسعة الدرجة وضيقها ، فان الأنفس كلّها انسانيها وحيوانيها ونباتيها كلها انبعثت وصدرت من مبدأ واحد ذى حياة عقليّة دائمة باقية غير دائرة ، الا ان لكل منها حياة تليق بمرتبتها من الشرف والخسّة والقوّة والضعف، وكل تلك النفوس جواهر غير جسم وغير قابل للتجزية بالذات، وان قبلت بالعرض كما سيأتى بيانه فى موضعه .

قوله : «واما[۲۹] نفس الانسان، فانّها ذات اجزاءٍ ثلاثة ...» .

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

قوله : «وهى[۳۰] مفارقة للبدن عند انتفاضه وخلله ...» .

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

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

اقول : هذا الكلام اشارة الى مسألة شريفة توحيدالنفس بالنسبة الى قواه ، يعنى انالحيّ المدركالسميع البصيرالعاقل الفاذىالمنمىالمولّد فىالجسم الطبيعىالمتحرك النامىالحساس ، شىء واحد، هىالنفس ، وقد اختلفالقوم، فذهب جمع بان للبدن نفوساً كثيرة مدبّرة بعضها حساسة ، وبعضها مفكّرة ، وبعضها شهوانيّة ، وبعضها غضبيّة .

وذهبالشيخ الى انالنفس واحدة ، لكنيفعل بعضالأفاعيل بذاتها، وبعضها بآلات مختلفة يصدر عن كل قوّة فعل خاص

اماالمنكرون للوحدة ، فقالوا : انّا نجدالنبات لهالنفسالمنيمة، والحيوان لهالنفس الحساسة دونالمفكّرةالعقليّة ، فلمّا رأينا كل واحدة مع عدمالاُخرى ، علمنا ، انّها متغايرة ، اذ لوكانت واحدة ، لامتنع حصول واحدة الا عند حصولالاُخرى ، وهذا كما ترى وليس هيهنا محلالنقض والإبرام .

واماالموحّدون ، فالشيخ واتباعه، قالوا : انّاقد دللنا علىانالافعالالمختلفة مستندة الىقوىً متخالفة، وانكل قوّة منحيث هىهى لا يصدر عنها الا فعلمخصوص كما فى كتابالنفس ، فلو لا وجود امر مشترك لهذهالقوى يكون كالمدبر لها، لامتنع مقاومة بعضها لبعض تارة ، ومدافعته لآخر تارة، ولو لمتكن القوى مرتّبة بسبب امر يربطها، لميحصل بينها المعاونة ولا المدافعة، فثبت وجود شىء مشترك، وهو اما جسم او حال فيه، او ليس كذلك، والقسمان الاولان قد بطل فىكتابالنفس . فظهر ان مجمع هذهالقوى شىء واحد ليس بجسم ولا جسمانى، وهوالنفس – هذا .

لكنالحق الحقيق بالتصديق فىتوحيدالنفس ليس ما هوالظاهر مناقوالهم، بل ذلك ارفع من ان يصيب اليه ايدىالحكماء الرسميّة ، اذاالتوحيدالنفس أعلى من ذلك، ومن عجز عنتوحيد نفسه، كيف يقدر علىتوحيد ربه، وهو ان يعتقد انالنفس تعقل وتحس وتبصر وتسمع وتشتهى وتنمى بقوّة واحدة هى نفسها، لكن لما صارت الىالبدن(الف)

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

← This file was downloaded from QuranicThought.com

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

→

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

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

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

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

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

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

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

This site was downloaded from Qur'anic Thought.com

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

احديها : النشأة الأولى الطبيعيّة ، وهی عالم الكاينات الفاسدات .

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

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

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

قوله : «فانّها[٣٢] اذا فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب شديد ...» .

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

(الف) – س ٢٥، ی ٤٦.

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

يبطل بل وجب .

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

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

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

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

This file was downloaded from QuranicThought.com

وثالثاً ، انّا قد بيّنا فى كتاب الاربعين بوجوه برهانيّة وعرفانيّة ، ان طبايع اهل النار من القوى الجسمانية المحفوفة بالعوارض والهيئات المخالفة للحق، والخالد فى النار هم الكفرة والشياطين بسبب ما اودع الله فيهم من آثار حركات الأفلاك، ولم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتأثيرها .

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

واما من خلط عملاً صالحاً، وآخر سيّئاً فانّها ينمحى عنه الآثار القبيحة اما برجاء الجنّة ، اوالخوف من النار، وان لم يعمل ماينبغى ، وهكذا المسيئون مع ما كسبوا بعضاً من الامور التى يزيل الآثار المذمومة على التدريج ، الى غير ذلك من اختلاف طبقات الناس فى العلوم والأعمال والاخلاق .

والحاصل ، انّ جهنّم، هى حقيقة الدنيا من حيث هى دنيا، حالة فى موضوع النفس ليوم القيامة ، وقد بيّنا فى الحاشية المتقدمة تفصيلاً ما – لذلك .

قال بعض المتالهين : «انّ صورة جهنم فى الآخرة هى صورة الآلام التى هى نقايص حاصلة للنفس، فالنفوس الشقيّة مادامت على فطرة يدرك بها النقايص والآلام التى من شأن تلك النفوس ، ان يتّصف بمقابلاتها ، يكون لها الآلام شديدة بحسبها ، فتلك الآلام باية فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص، اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخسّ من تلك الفطرة ، او بزوال تلك النقايص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس، وقوّة بعض كمالاتها ، اواختلافها الحسنة واعمالها الصالحة ، او اشتغالها بادراك امور عالية كانت تعقدها من قبل، وصارت ذاهلة عنها، ممنوعة عن ادراكها ، لانصراف توجّهها عنها الى تلك الشواغل، وعلى التقادير، يزول العذاب وتحصل الراحة بعد تعب شديد» انتهى .

وذلك لأنّ (الف) مدار الحكم فى الآخرة على العلل الفاعليّة ، وللنفس الانسانيّة باعتبار المضاهاة بالمبادى العالية ، اقتدار على تصوير المادة المصاحبة بالصورة التى

(الف) – بل مدار الحكم فى الآخرة على العلل الغير الاتفاقية وان جهة القبول وانفعال النفس عن علل العذاب والرحمة ، بوجه يرجع الى جهة الفعل والايجاب – ج ش – .

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

صارت خلقاً لها، وبالآراء التی اعتقد بها .

وغرض الحکیم من هذا الکلام، بیان حال المتوسطین فی العلم والعمل، فانهم بحسب ما اعتقدوا التوحید وبعض العقاید الحقّة ، تحصل لهم النجاة بعد تعب شدید .

قوله[٣٣] : «ثمّ حینئذٍ یرجع الی عالمها الذی خرجت منه ...» .

قال الشیخ : ای یبقی متخلصة (الف) بجهة عالمها الذی منه ابتدأ وجودها من غیر ان تهلك او تبید . انتهی .

اقول : هذا علی اطلاقه لا یوافق الضوابط العقلیّة والشرعیّة، بل الحق ان الله جعل مقامات الحواس والتخیّلات والتعقّلات درجاً ومراقیاً یرتقی بها السالکین، فلا بُدّ ان تنزل اولاً فی عالم المحسوسات الاخرویّة المجردة عن المادة الکثیفة العنصریّة دون اللطیفة الاخرویّة المرئیّة بعین الحس الاخرویّة بضرورة الحس بحکم الخیال هناك، ثمّ فی عالم الصورة المفارقة بضرورة الخیال عقلاً بالفعل، وفی کل من هذه العوالم الثلاثة طبقات کثیرة متفاوته فی اللطافة والکثافة اللایقة بکل منها وماهو أعلی من هذه العوالم ، والتفاوت بین اسفل کل عالم واعلاه اشد ، فلا یبلغ الانسان الی ادنی درجات عالم النهایات الا بعد طی درجات عالم البدایات کلّها ، فجمیع العوالم ودرجاتها هی منازل السایرین الی الله، ففی کلّ منزل منها للسالکین خلع ولبس جدید وموت وبعث، ولا بُدّ من وروده اولاً الی اولی مراتب المحسوسات، ثمّ یرتقی قلیلاً الی ان یتخلّص من درجاتها العدیدة، کما قال تعالی «وان منکم الا واردها، کان علی ربّك حتماً مقتضیّاً ، ثمّ ننجی الذین اتّقوا ، ونذر الظالمین (ب) فیها جثیّاً» فان کل واحد من افراد الانسان بواسطة وقوعه فی عالم الطبیعة الکاینة یحصل له استحقاق هذا الورود لو لم یتبدّل نشأته، ولم یجیء (ج) بالحسنة سیّئته کما للمقرّبین ، حیث یکون النار علیهم برداً او سلاماً ، هکذا ینبغی ان یفهم .

قوله : «من[٣٤] غیر ان یهلك او یتبدّل ...» .

الاول، اشارة الی ردّ جمع من اطباء القدماء وکثیر من الدهریّین فطائفة من المتکلمین،

(الف) – مراد الشیخ ان الإرتفاع عن العالم الحسّ والهیولی، نوع استکمال للنفوس المعذبة بالعذاب الناشی عن الانحرافات ومخالفة الشرع والعقل .

(ب) – س ١٩، ی ٧٢ . (ج) – ولم ینمح ... – خ ل .

Rights reserved. Digital version downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

حیث زعموا، ان النفس یفنی ببوار البدن .

والثانی ، للردّ علی التناسخیّة حیث یقولون بالنقل الدائم للنفس من بدن الی بدن .

وقوله : لانّها متعلقة ببدنها. دلیل عدم التبدیل ،ای انها وان لم یصل اولاً الی عالمها ، بل بتخلیصات ووقوفات فی البرازخ ، الا انها فی بدنها الاُخرویّة الذی هو باطن هذا البدن وملکوتها، وان بعدت منه، ای من عالمها ونأت منها .

وقوله : ولم یمکن ان یهلك . دلیل علی عدم الهلاك .

قوله : «ولم[۳۵] یمکن ...» .

قال الشیخ : «ای لا یمکن ان یعرض الفساد انیّة من الانیّات، لأنّ مکانها عالم التجرّد عن المادة والشبات، لانّها انیات بالحقیقة ، ای لیس یخالطها المادة فیخالطها بالقوة فی جوهرها الموجود لها، لأنّها انیّات لا تدبیر ولا تبدیل، کما قلنا، ای من ان یقابل الفساد ذومادة» انتهی .

اقول : الظاهر من استعمال الحکیم هذا العظیم لذکر الانیّات الحقّة فی کتابه هذا الامور التی لم یتعلق وجودها بالمادة والحرکة ، ای الغیر القابلة للکون والفساد ، سواء خالطت المادة ام لا، کیف وکلامه هیهنا فی النفس التی صارت فی المادة وانسخت بهما کما لا یخفی .

قوله : «حلّ علیها[۳۶] غضب الله ...» .

قال الشیخ : «هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملکوته الأعلی الذی هناك الغبطة العلیا والبهجة الاوفی ، وصرخهم علی ان یستغفروا لتأذیهم بالهیئات الغریبة المتضادة ، واشتیاقهم الی اضدادها . فاما الرحم علی الموتی، فهو من جنس استمداد الفیض الالهی بالادعیّة ، ولیطلب من الحکمة المشرقیّة» انتهی .

اقول : قد قلنا انّ الانسان لمّا کان جامعاً للمواطن الثلاثة ، ای الحسی والنفسی والعقلی ، فمن غلب علیه واحد منها، کان مآله الی عالمه واحکام نشأته، فمن غلبت علیه نشأة الحس والتالهی بالمشتهیات الحسی والمألوفات الحیوانیّة ، فهو عند مفارقة الروح الیف غصّة شدیدة ورهین عذاب الیم بعید عن جوار الله وعن الانخراط فی سلك المقربین وملاحظة الانوار الالهیّة والصور العقلیّة . ولما کانت الدنیا ولذّاتها اموراً مجازیّة لا حقیقة لها ، فمن احبّها وعشقها ، کان کمن احبّ امراً معدوماً، وحیث لم یکن لمحبوبه

This file was downloaded from Qurannic Thought.com

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

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

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

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

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

(الف) – س ٩، ى ٧٣ .

This file was downloaded from QuranicThought.com

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

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

وقوله: «فصرت[٣٩] كأنّي موضوع ...» لبيان نهاية الترقي الى الأفق المبين، وهو الحدّ الذي ينتهي مرتبة العقل اليه، فلو وضع قدماً لاحترق، ولذلك قال: كأنّي متعلق بها. اشارة الى مقام التدلّي، ولذلك قال: فوق العالم العقلي، لأنّ النهاية في جهة العلو يعبّر عنها بالفوق فتبصّر.

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

استغراق النور له تجلّي الحق تعالى عليه بحيث فني عن نفسه وعن مقامه الذي وصل اليه وعن كل شيء، فلمّا استشعر بهذا الفناء، سقط من العالم العقلي الذي هو منتهى سيره الى المقام النفسي حيث يكون الفكر للنفس كيف صار الى هذا العالم الشريف وكيف وصل الى مالم يبق منه اثر، وهذه الفكرة حجبته عن مشاهدة ذلك النور المتجلي، هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام.

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

قال الشيخ الرئيس: «اقول: انّ صريح التجرد والاقبال على الحق وانّما هو بالنقص عن الوصول اليه، فكيف اذا سنح في الذكر غير الذي يتوصل منه اليه، وذلك الغير هو المبادي المطلوبة للفكر، فان النفس اذا اشتغلت بشيء، انصرفت عن غيره وحجبت عنه، وان كانت الفكرة عنه، فقد نهج سبيلاً الى كثير من ادراك معنى الربوبيّة، لكن الإدراك والمشاهدة الحقّة تالية للادراك اذا صرفت الهمّة الى واحد الحق، وقطعت

This file was downloaded from QuranicThought.com

عن كل حاج (الف) او عايق به نظراً اليه ،حتى كان مع الادراك شعور بالمدرك من حيث المدرك اللذيذ الذى هو بهجة النفس الزكيّة التى هى فى حالها تلك كالمخلّصة عن كل (ب) حجبة الواصلة الى العشق الذى هو بذاته عشق لا من حيث هو مدرك فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشق فى جوهره ، ولمّا كان الادراك قد يحجب عنه الشواغل، فكيف المشاهدة الحقّة .

واقول : ان هذا الأمر لا ينبئك عنه الا التجربة ، وليس بالفعل بالقياس، فان لكل واحد من الامور الحسّية والعقلية أحوالاً تعلم بالقياس، وخواص احوال تعلم بالتجربة، وكما ان الطعم لا يعقل بالقياس ، وكذلك كُنه اللّذات الحسّية بل اكثر مايفهم منها بالقياس، كذلك اللّذة العقليّة وكُنه احوال المشاهدة للجمال الأعلى انّما يعطيك القياس منها انّها افضل بهجة . واما خاصيتها فليس ينبئك الا المباشرة ، وليس كل ميسّر لها» انتهى .

اقول : انّ الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ، حمل ذلك الخلع والعروج على ملاحظة وحمل مبنى ذلك العشق الذى سرى فى جميع الموجودات ، والاشتياق الى العالم الأعلى، وقد عرفت ان الامر اعظم من ذلك وارفع، بل ذلك طور وراء الفكر العقلى والحركة النفسية. وان اردت تحقيق العشق فاستمع لما يتلى عليك، انّه سبحانه قد جعل لكل موجود من الموجودات العقليّة والطبيعية والحسيّة كمالاً ، وقدّر فى جبلّته عشقاً وشوقاً الى ذلك الكمال وحركة لتتميم ذلك ، فالعشق المجرد عن الشوق يختصّ بالمفارقات ، لما عرفت ان العقل اذا اشتاق صار نفساً ، ولغيرهما لا يخلو عن نقص وقوّة عشق وشوق ارادى او طبيعى على تفاوت الدرجات ، ثمّ حركة تناسب ذلك الشوق ، اما نفسانيّة او جسمانيّة ، اما فى الكيفيّة او الكميّة ، او فى المكان والوضع، فالبارى تعالى لمّا كان فوق التمام، فهو اعظم الأشياء بهجةً ومحبة لذاته، ومايفيض منه من الخيرات والمعلومات لا يخلو عن نقص، فكل ما كانت معلوليّته اكثر، فهو انقص، فكل ما هو اقرب من الحق فهو اكمل، فلا يخلو شىء من الموجودات من محبّة لكمال، والكمال الاتم وافاضة الكمال انّما هو لله وحده ، وكل موجود طالب للكمال ، عاشق له ، فلا يخلو شىء من المحبّة الالهيّة والعشق الالهى والشوق الجبلى، ولو خلا عن ذلك لهلك وانطمس، فكل وجود

(الف) – نوع من الشوك .

(ب) – عن كلّ محنة الواصلة – خ ل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

ناقص لا تكمل الا ممّا هو اقوى منه وهو علّته، فالهيولى لا يتمّ الا بصورتها، وهى لا يتمّ الا بمصوّرالصورة والحس لا يتم الا بالنفس، وهى لا يتمّ الا بالعقل ، وهو لا يبقى الا بالله ، فالعشق حاصل لكل شىء ، سواء فى حال وجود كماله او فقده .

واما الشوق والميل، فانّما يكونان حال فقدان الكمال . وبالجملة فالصورةالحافظة للتركيب كمالها فى ان يصير بحيث يجذب الغذاء وتحيله الى جوهره ويحسنه بقرب من المبدأ خطوة ، ثمّ حاول اتمّ من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى، وهو ان يكون ذا صورة حسّاسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليّات ، ثمّ بالفعل بادراك الثوانى ، ثمّ صايرة عقلاً بسيطاً ، ثم راجعة الى الله ، كل ذلك باشواق متتالية متناسبة (الف) .

وغرض الشيخ فى هذه الحاشية هذا العشق كما قرّر فى رسالته التى صنّفها فى العشق وكيفيّة سريانه فى جميع الموجودات ، وقال فيها: ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه، وكل فاعل انّما يفعل فى قابل عنه بتوسط مثال واقع منه فيه . انتهى .

قيل : يعنى كما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق على الترتيب ، فكذا الخير المطلق والمعشوق الحق متجلى بعشّاقه، الا انّ قبولها التجلّيه على التفاوت ، ففاية التقرب منه هو قبول تجلّيه بلا متوسط، كمرآة يتجلى فيها صورة المطلوب بلا توسط . وهذا حال العقل الكلى .

واما ما نال غيره، فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسّط مرآة واحدة او مرايا متعددة على الاختلاف .

ثمّ قال الشيخ : «ان العقل الفعّال يقبل التجلى بغير توسط ، وهو بادراكه لذاته ولساير المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات، وذلك ان الأشياء التى تتصوّر المعقولات بلا روية واستعانة بحسّ او تخيّل، انّما تعقل الامور المتأخّرة بالمتقدّمة، والمعلولات بالعلل، والرديّة بالشريفة، ثم تناله النفوس الالهيّة بلا توسط ايضاً عند النيل، وان كان بتوسّط اعانة العقل الفعّال عند الخروج من القوّة الى الفعل، واعطاء القوة على التصوّر ،

(الف) – جميع ماذكره المحشى فى هذا الموضع وسائر المواضع كلّها مأخوذة حرفاً بحرف من كتاب الاسفار بعبارتها، من غير تصرّف فيها

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

والاحساس للمتصور والطمأنينة اولا» انتهى .

وانّما اطنبنا فى ذلك، لأجل ان نبيّن انّ غرض الشيخ من شرح كلام المعلم الاول هذا الوجه الذى اثبت النفس ان تنال من تجلى المبدأ تعالى شأنه، وانّه تجاهل هناك او لم يصل فهمه الى حق المقام، ونحن لا نمنع ان يكون مبدأ ذلك الخلع هو العشق، لما بيّنا ان لا حركة مطلقا الا بالعشق، لكن ليس منتهى تلك الحركة العقل الفعال كما زعمه، بل أعلى من ذلك ، لان العشق كما قاله بعض العلماء على ثلاثة انحاء :

احدها : العشق الأكبر وهو عشق الآله جلّ ذكره، وهو لا يكون الا للمتألهين الكاملين الذين حصلت لهم الفناء الكلى، وهؤلاء هم المشار اليهم بقوله تعالى : «يحبّهم (الف) ويحبّونه» فانّه فى الحقيقة ما يحبّ الا نفسه .

وثانيها : العشق الأوسط ، وهو عشق العلماء الناظرين فى حقايق الموجودات المتفكّرين فى خلق السماوات لله تعالى .

وثالثها : عشق الاصغر (ب) وهو عشق الانسان الذى هو العالم الاصغر، لكونه انموذجاً لما فى العالم الكبير ، والعالم كتاب الله وتصنيفه الذى كتب فيه المعانى الالهيّة بالفاظ الامور الخارجيّة ، والانسان مختصرة النافع فى مطالعة الكبير . فافهم .

قوله : «جوزى[٤٢] احسن الجزاء ...» .

قال الشيخ الرئيس : «الجزاء فى تعارف الظاهر، يراد به ما يقابل به ما ينبغى من خير وشرّ يكون بازاء ، وفى هذا الموضع فقد جعل السعى تكلّف النفس الاعراض عن عشقها الاول الذى هو البدن للعشق الحقيقى، وذلك فى اول الأمر جشمة ما» ويحتاج الى رياضة حتى يصير كالغريزة ، فيكون السعادة الأخرويّة جزاء بازاء هذا السعى» انتهى .

اقول : ليس السعى هيهنا الإعراض فقط، بل ذلك يتوقّف ذلك على اعمال ورياضات كثيرة شرعيّة من الأعمال الصالحة والتخلى عن المذام النفسانيّة والتحلّى بمحامد

(الف) – س ٥، ى ٥٩ .

(ب) – كلّما ذكره القاضى فى هذه الوريقات كلّها مأخوذة بلا تصرف وتغيير عبارة عن الاسفار وغيرها من مؤلفات مؤلفها العظيم وهو يتمنطق ويتفاخر بهذه التعليقات التى صدرت من مصدر تألّه صدر المتألّهين على الشيخ الأعظم الذى نسبته اليه، نسبة البحر القمقام الى القطرة .

This material is protected by copyright.

الاخلاق الالهیة وبحسب العقاید الحقّة ، لان العلم والعمل جناحان لهذا الصعود لا یصلح احدهما الا بالآخر . والی ذلك اشار بقوله : فلا ینبغی لأحد ان یفتر عن الطلب . ثمّ قال: وان تعب ونصب .

قوله : « قلّما اخطأت[۴۳] ...» .

قال الشیخ : «ای لمّا کانت ناقصة، لم یمکن ان توجد اول وجودها الا کذلك، سقط، ای احتاجت ان ینزل مثلاً عن مکانها متّصلة بالعالم الحسی» انتهی .

اقول : هذا تکلّف فی غایة البعد یا ه النظر الی اصول هذا الکتاب، اذ الفرض اعلی ممّا فهمه الرئیس، وکیف یوافق ذلك قوله متصلاً بذلك : وانّما صار هو، ای انباذقلس ایضاً الی هذا العالم فراراً من سخط الله، فاین هذا التوجیه الشیخ من هذا المرام العالی والتحقیق الوافی ، لیت شعری مایقول فی آدم وخطیئته وهبوطه من الجنّة التی کان فیها. والصواب ان هذا الکلام رمز" الی آدم وذریّته التی کانت فی صلبه، عبّر عنها بالأنفس، لان ذلك الخطاء انما وقع فی العالم المثال (الف) من السلسلة النزول، وانّما سلطان النفس وامتازت النفوس الجزئیة هناك نحواً من الامتیاز وهو احد مواطن «الست بربکم» .

[بیان الفرق بین الجنة الصعودی والنزولی والاشارة الی القوسین، الصعودی والنزولی]

قال استادنا (ب) المتألّه : «ومما یجب ان یعلم، ان الجنّة التی اخرج عنها آدم وذریته وزوجته لأجل الخطیئة ، هی جنّة الارواح المسمّاة عند اهل المعرفة والشریعة موطن العهد ومنشأ اخذ المیثاق من الذریّة ، وهی غیر الجنة التی وعد المتّقون ، وهی غیر الجنّة البرزخ، لأنّ هذه لا یکون لاحد الا بعد انقضائه حیاته الدنیویّة بموته، لا للکل الا بعد خراب الدنیا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحرکات وبلوغ الغایات، وان کانتا

(الف) – این خطا از آدم و ذریّت در جمیع نشآت مقدم برعالم ماده ومقام استقرار در رحم طبع یا امّ واقع شده است، چون تنزل ازجهات موجودهٔ درعلل طولیه همان هبوط انسان است وآخرین مرحلهٔ آن برزخ نزولی است .

(ب) – مراد از استاد، محقق فیض است که او این عبارات را از کتب استاد عظیم خود صدرالحکما نقل کرده است .

This file was downloaded from QuranicThought.com

متفقتین فی الحقیقة والمرتبة الوجودیّة ، لکونها جمیعاً دار الحیاة الذاتیة والوجود الادراکی . وذلك ای ان المبادی الوجودیّة والغایات متحاذیة متعاکسة فی الترتیب، وان الموت ابتداء حرکة الرجوع للنفوس الی الله، کما ان الحیاة الطبیعیّة انتهاء حرکة النزول لها من عنده تعالی، وقد شبهت الحکماء والعرفاء هاتین السلسلتین النزولیّة والصعودیة بالقوسین من الدائرة، اشعاراً بان الحرکة الثانیة الرجوعیّة انعطافیّة غیر مارة علی الاولی، وان کل درجة من درجة القوس الصعودیّة بازاء مقابلتها من القوس النزولیّة لا عینها وان کانتا من جنس واحد» انتهی .

اما کیفیّة الخطاء فقد اختلفت الروایات فی ذلك والذی یظهر من ذلك ان النفوس فی اندماجها فی النفس الکلیة وجودها الجملی فی العالم العقلی وامتلائها من نور الباری ظهرت منها حسب اختلاف مراتبها فی ذلك العالم الذی هو افق نفس الأمر وبین الواقع دواعی شتّی فبعضها طمعت فی المرتبة العقلی حیث برأت توحّدها بها من وجه وبعضها ادعت الانانیّة والاستقلال کما ادعت فی النشأة الدنیویّة للربوبیّة او الرسالة وبعضها وافقت البعض فی الدعاوی وتبعها وبعضها استحقّت سخط الله بعدم منع بعضها عن الدعوی التی لیست بحق کما وقع لانباذقلس فهبطت فراراً من سخط الله تعالی وصارت فی هذه النشأة غیاثاً لها لاستخلاصها وحمل الرسالة من الله الیها وبعض منها هبطت من دون سخط وخطاء بل لتبلیغ الرسالة وبیان الهدایة وارشاد سلوك الطریق والتحریص علی الاستغفار ورفض الشهوات والاستعداد للرجوع الی المواطن الاصلی والمقام العقلی الی غیر ذلك من الوجوه وقد نصّ الشیخ الرئیس بالهبوط صریحاً حیث قال. «هبطت الیك من المحل الارفع» ورقاء ذات تعزّز وتمنّع .

قوله : «فراراً[٤٤] من سخط الله ...» .

قال الشیخ : «ای فراراً من ان تکون ناقصة الجوهر ، فتبقی بعیدة عن الله تعالی» انتهی .

اقول ، هذا الکلام منه، علی النسق الذی نقلنا عنه آنفاً . ثم ان الشیخ لم یتعرّض ما نقل من کلامات افلاطن الالهی، وحسب ان ذلك قول بالتناسخ ، قال : والتأویل فی ذکر بعضهم التناسخ، ان النفس الردیّة بعد مفارقة البدن تکون فی هیآت بدنیّة انّما تشعر باذاها حفیه انا ، فیکون کأنّها معادة الی البدن وربما کان ذلك تنحیل الیها. انتهی.

Private use only. Dissemination from QuranicThought.com

اقول : كلام الاوايل كسقراط وافلاطن الالهى مرمـوز فى ذلك وكان دأبهم فى ذكر الحقايق بالرموز والاشارات ليفهم من كان من اهله كماهو طريقة الأنبياء والاولياء واكثرهم كانوا انبياء ، ولـكن تغاير الاسماء بحسب اللغات يوهم الخلاف، وليت شعرى مازادوا فى اقوالهم على شرعنا من تقدّم خلق الارواح على الاجساد بالفى عام واكثر .

وايضاً ممّا ورد فى الشرع من، ان اكثر الناس يحشر على صورة يحسن عندهـا القردة ، الى غير ذلك. وكلّما قيل فى ذلك يقال هناك ايضاً .

قوله : «غياثاً للانفس[٤٥] ...» .

اى الأنفس التى اختلطت عقولها عقول تلك النفوس بالطبع من حيث ان تلك النفوس اطمأنّت الى الدّنيا وركنت الـى شهواتها فصارت عقولها بتوسط النفوس مغمورة فى المادة وغواشيها. فصارت فى حكم المجنون، حيث جنّ وستر عقله بالأخلاط الامراض الطبيعيّة .

قوله : «وقد[٤٦] وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس ...» .

قيل انّ فيثاغورس احد الأنبياء الـذين جلسوا فى الكراسى فـى مجلس سليمان ، عليه السلام، اى كانا متّفقين فى دعوة الناس الـى رفض هذا العالم وما فيه من اللذات والمشتهيات وتصيـروا الى عالمهم، اى الذى جاؤا منه وهو موطنهم الأول الذى كانوا فيه باشرف حال، وفى امرهم بالاستغفار اى بان يطلبوا من الله غفران ذنوبهم التى اكتسبوا فى دار الدنيا ، بل الذنوب التى هبطوا لأجلها من هذا العالم الشريف ، الا ان فيثاغورس كلّم الناس بالامثال ، كما هـو شأن الانبياء وطريقة اهل الله، وكلّم بالأوابد (الف) وهى بالباء الموحّدة : الوحوش والقوافى الشعرية وكـلا المعنيين مناسب ، اما الوحوش ، فاستعير للكلمات الوحشيّة من الطباع، واما القوافى الشعر وبضم الشين المعجمة وتشديد الراء المفتوحة المهملة : هى القوافى والأسجاع السائرة فى البلاد، كالامثال السائرة .

قوله : «كانّها[٤٧] محصورة كظيمة ...» .

(الف) – الأوابد : الامور العظيمة تنفّر منها، الدّواهى الخالدة الذكر ، الوحوش، الأشياء الغريبة ، الطيّور المقيمة بأرض – شتاءً وسيفاً – فهى ضدّ القواط . او ابد الشعر : ما لا تشاكل جودته. او ابد الكلام : غرائبه – المنجد – .

This file was downloaded from Quranic Thought

الحصر هنا: الحبس عن السفر كما فى القاموس، لأن النفس اوسع من البدن، فكيف يحصرها ويحيط بها البدن، والمقرّر عندهم كما نقل عنهم : ان النفس ليست فى البدن ، بل البدن فيها ، لأنّها اوسع منه . والكظيمة معجمة : من الكظم ، وهو السّكون . فيكون قوله : «لانطق لها» تفسيراً لها، ويؤيّد ما قلنا من ان الحبس هو معنى الحصر ما نقل عن افلاطن الالهى انّه قال : «الارواح محبوسة فى الأقفاس ، ان ألفت بالعلوم، صارت ملكة عرشيّة ، وان الفت بالجهالات ، صارت حشرات ارضيّة» انتهى .

ويعجبنى ذكر حكاية يناسب المقام ذكره الشيخ داود الأعمى فى كتابه ، قال : كان فى زمن الفلاسفة المتأخرين الالهيين رجل اسمه مطروس، وكان متعاقلاً بهلولاً ، وله نوادر حسنة وكان الصبيان يلعبون به فمضى يوماً هارباً من الصبيان حتى دخل مربعة افلاطن الحكيم، فوجده جالساً وعنده تلامذته، فقرب منه وسلّم عليه، وقال ايّها الحكيم: اطعمنى طعاماً حاراً ، واسقنى شراباً بارداً عذباً ، ألقى اليك كلاماً هو مقاييس الحكماء وجواهر الفلسفة ، ففعل، فقال : الآن وجبت المحبّة وتأكّدت الخدمة ايّها الحكيم ، ابا لاختيار هبطت هذه النفوس من العلو الى السفل، ام بالارادة الالهية تركت وفارقت المركز الروحانى والعالم العقلى ونزلت فى هذه الاجسام المركّبة من الخبائث العنصريّة الارضيّة، اغضب عليها بارئها فعذّبها بحلولها فى هذه الأبدان الدنيّة والاوعية الخبيثة ، ام احبّ بارئها ان يشرفها ويعقلها ويصيفها وينميها ويكمّل لها ماكان نقصاً من المعقولات الارضيّة ، ام هى راجعة الى مواطنها النوريّة، ام هى دابرة فى هذه الظلمات والنيران المرجحة، ام هى ثابتة مترددة فى الأكوان ، متحيرة فى تركيب الادوات ؟

فاشار افلاطون لكيهاوس وارسطاطاليس والشيخ اليونانى ، فبدر ارسطاطاليس ، فقال: بالرحمة الفايضة هبطت، وبالارادة الربانيّة نزلت وبالقوة الضروريّة فارقت المركز، فابّدها بارئها واضاءها بنور الفعل الالهىّ ، فجعلها روح العالم وتمم الصور الضوء بها، وهى باقية راجعة الى الدائرة المتخيّلة ، فان كانت مبرّاة من الأدناس والعاهات مترتب من النقطة ، وان كانت خاسئة ترددت فى تقاسيم الخطوط ، فهل فهمت ام ازيدك ثانية؟ فنهض المجنون ورقص وشعر، فقال : افلاطون هل عقلتم نفس هذا المجنون بحقيقتها .

قال الشيخ اليونانى: نفس زكيّة عاقلة ابتليت بخبيثة خبيث. وهى من الأنفس التى

This file was downloaded from Quranic Thought.com

اشار اليها فيثاغورس ، قال : هی مـدّة مخرج المجنون ودخل دار ارسطو واقام عنده مدّة، ثمّ قال لـه : من دوائها الحكيم ؟ فقال : اسقمك جسدك ودواؤه ان يبل ويلحق نفسك اللّاهوتيّة : قال المجنون : هذا دواء كل حكيم . انتهى

قوله : «وان البدن[٤٨] للنفس كالمغار ...» .

المغارة والمغار بفتحهما وبضمّهما : الكهف فی الجبل ، والصدی مقصوراً : الجسد من الآدمی بعدموته، والرجل اللطيف الجسد.

والغرض انّ افلاطن عبّر عن البدن بالمغارة وحيث كانت المغارة يكون وكراً ومسكناً للحيوان ، كذا البدن وكر للنفس الذی هو الطائر القدسی . وامـا انباذقلس ، فقد وافق افلاطن فی هذا الرّمز، الا انّه قال بدل المغار : الصدی الذی هو جسد الميّت ، للدلالة علی ان الحياة انّما هی للنفس ، وليس للبدن. واراد بالصدی هذا العالم الذی هو كالبدن للنفس الملكوتيّة ، ولو حمل الصدی علی الـرجل اللطيف الجسد ، فالرّمز بحاله، لكنّه يفيد ان البدن قد لطفت (الف) وترتّبت بتوسط النفس .

قوله : «ان اطلاق النفس[٤٩] من وثاقها ...» .

الوثاق بالفتح والكسر : ما يشدّ به ، جعل البدن وثاقاً وقيداً للنفس ، فاطلاقها من ذلك القيد، والحبس هو خروجها من هذا العالم الذی هو المغار لها، قد سكنت فيه للامور التی يذكرها من الخطاء وسقوط ريشها وغير ذلك .

قوله : «انّما هو سقوط[٥٠] ريشها ...» .

لعلّ الريش هو العلم عندالله حيثما يستعمل فی الملكة ايضاً: هی الجهات التی للامور العارية عن المواد بالنظر الی مبدعها من حيث يصل اليها الفيوضات من الفيّاض الحق، وبذلك الريش تطير فی فضاء الملكوت الأعلی ويفيض علی ماتحتها، او التوجهات التی لها الی مافوقها من الحق الاول الذی اليه وجهة كل شیء ، وبها تطير الی الأفق الأعلی ، كل علی حسب حبّه وحظّه من النظر الی وجهه الكريم. فالحركة علی المعنی الاول عرضية نزوليّة، وعلی الثانی طوليّة صعوديّة ، فعلی الاول سقوط الريش انّما هو لأجل قصر النظر الی السّافل بحيث يصير غافلاً عن العالی، وعلی الثانی لاجل طلب المرتبة التی فوق

(الف) – وترطبت – خ.

This file was downloaded from QuranicThought.com

مقامه، كما قال جبرئيل، عليه‌السلام، لرسول‌الله – صلى‌الله عليه وآله وسلم –: لو دنوت انملة لاحترقت (الف).

ويحتمل ان‌يكون‌الريش عبارة عن‌المعقولات، اوالقوى المتسبِّحة فى‌النفس لادراكها، والقوى‌المتعبِّدة بها لبارئها بانواع‌التسبيح والتمجيد. فلما توهمَّت‌العالم‌السفلى والقت لهمرها الذى سمعها وساير قواها بل ذاتها على ذلك‌العالم كان ذلك سقوط ريشها، لأنَّه لا تراخى بين نظرالنفس الى‌السفل، وبين تزيين‌العالم بزينتها، لما قلنا: ان‌النفس كلَّما تصوَّرت شيئاً بالحقيقة تصورت بصورتها. وبالجملة فاذا ارتاشت اى كسبت بقوَّتيها العاقلة والعاملة‌اللتين هما بمنزلة‌الجناحين للرياشين، طارت ورجعت الى عالمها بقدر قوَّة طيرانها واحتمال‌الجناحين للصعود الى عالمها.

قوله: «ان[٥٢] منها ما يهبط لخطيئة اخطأها ...».

قد تكرَّر ذكرالخطيئة والخطاء لهبوط‌النفس فى اخبارالقدماء، وفى شرعنا نسب ذلك‌الخطاء الى آدم ابى‌البشر، واما ان يريدالحكماء المتألِّهون هذا الذى ورد فى‌القرآن وكأنَّه هو، او معنى آخر كما ذكرنا سابقاً من ادعاء بعضها ما ليس لها من‌الامور التى علم‌الله من مكنونات جبلاتهم، كما ورد فى توحيد شيخنا الصدوق – رضى‌الله عنه – عن الصادق «عليه‌السلام» من‌التصريح ببعضها.

ثمَّ انَّ الأخبار وان اتَّفقت فى اصل‌الخطيئة، لكن اختلفت فى حقيقة‌الشجرة التى اكل آدم «عليه‌السلام» منها، فبعضها يدلُّ على انَّها من‌مأكولات‌البدن كالحنطة وامثالها، وبعضها على انَّها من‌الأمورالمنسوبة الى‌النفس، كالعلم وغيره. والمناسب هيهنا ليس الا بيان‌الخطاء فيها على‌النحوين، لاخصوصيَّة‌المأكول. فالاكثر ان‌الخطيئة عدم‌الامتثال والهبوط الى‌الارض لأجل‌الضرورة الى‌المخرج بسبب خصوصيَّة‌المأكول بناءاً على‌الاكل الجسمانى.

ويحتمل ان‌يكون‌الهبوط بظهورالسوءة حيث كان قبل‌الخطيئة ازاره ولباسه من‌نور العزَّة والبهاء والجمال، فلمَّا عرض ذلُّ الخطيئة، بدت‌السوءة، فاحتاج الى لباس البدن، كما ذكرنا فى سقوط‌الريش والهبوط للارتياش. واما على ماورد من‌تعبيرالشجرة

(الف) –لو وضعت قدماً لاحترقت – خ –. لودنوت أنملة ...

This file was downloaded from QuranicThought.com

بعالم آل محمد «صلى‌الله عليه وآله» او مرتبتهم، وان كان المآل واحداً فالخطيئة طلب مالم يكن له باهل بعد ما وقع النهى عنه، وظهور السوءة كشف نقصان المرتبة وعجز القوة عن حمل اعباء تلك المنزلة، والهبوط لجبر ذلك النقص وتحصيل الاستعداد لذلك بسبب متابعة اهل البيت عليهم السلام، وان كان يحصل ذلك لا ولاده وذريّته، بل لنفسه بسبب كونه حاملاً للنور المحمدى «صلوات الله عليه وآله» وهيهنا اسرار وضعناه فى اصل الكنّ وكنّ الأصل. فتبصّر.

قوله: «اختصر[۵۲] قوله بان ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذا العالم ...».

اى اختصر القول فى النفس وشرع فى ذمّ هبوطها، وفى بعض النسخ - اقتصر - بالقاف، وهو انسب. اى قصّر القول فى الذمّ وجعل كلامه مقصوراً عليه.

فان قيل: هذا مناف لقوله فيما بعد متّصلاً بذلك: انّ افلاطن مدح هذا العالم وان النفس انّما صارت اليه من فعل البارى.

نقول: لا تنافى بينهما، لأنّ الذمّ بناءاً على ان النفس تركت عالمها الذى هو النور والبهاء والبهجة والضياء ونزلت الى ارض الظلمة وسكنت الى دار الوحشة، ولمّا كان يوهم ذلك ان الهبوط والنزول فعل النفس، ذكر انّ ذلك من فعل الله بعد ما صدرت عنها الخطيئة، قال: اهبطوا منها جميعاً. وانّما ذلك جزاء بل وسيلة لان يتذكّر عالمها، ويستغفر الى الله ويكتسب مايوصلها الى عالمها، لا ان النفس استقلّت بالهبوط والنزول، اذ لا يملك نفس شيئاً دون الله، وهذا الفعل من الله لفوائد ومصالح كثيرة:

منها، خلاص النفس ومنها، عمارة ارض الأجسام والمواد، لانّ ذلك كلّه منوط بوجود النفس، كما سيصرّح بقوله: «فان البارى ...».

قوله: «ارسل اليه النفس[۵۳] ...».

قال الشيخ: ان كان ارسال النفس الى هذا العالم رحمة من الله تعالى على هذا العالم وتزييناً له، بان يكون فيه حياة وعقل، فانّه ماكان يكون هذا العالم متقناً بالاتقان التام، وقد يحسن ماهو يمكن نه من الحياة العقليّة، فاذا كان ذلك ممكناً له، وجب ان يفيض من العناية الالهيّة التى هى جود محض.

ثمّ لم يمكن ان يكون لأجزاء هذا العالم حياة عقليّة ولا نفس لها، فلذلك اسكن فيه النفس ليتزيّن بها هذا العالم، وليكون فيه من كل شيء مما فى العالم العقلى مايمكن، اى

This file was downloaded from Quran-Thought.com

فيكون المادة الجسمانيّة فيه مصوّرة بصورة هي محاكية الصورة العقليّة التي في عالم العقل، على ما يمكن ان يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وان يكون فيها منشأ حياة عقليّة كما هناك . انتهى

اقول : قد اجمل الشيخ هذا البيان ازيد من اجمال القائل ، والتفصيل ان قول افلاطون لما خلق هذا العالم، معناه لمّا اراد ان يخلق العالم السفلى ، اذ ليس الامر انّه تعالى خلق العالم ثم ارسل النفس اليه، وذلك ظاهر، اذ الخلق بمعنى التقدير كما شاع في كلام الشرع . او المراد خلق المادة الكلّيّة والهيولى الاصليّة للعالم، وكانت فيها قوة كل شيء ، واستدعت بلسان حالها ان يكون ما يعطيها العناية الالهيّة والجود المطلق الذي يعطي كل مستحق ما يستحقّه على غاية الإتقان والاحكام، وذلك انّما يتأتّى بالعقل الذي هو معدن الحياة ، ولم يكن فعل العقل في المادة ، بل ذلك شأن النفس بان تصور الهيولى بالطبيعة ، فيفعل النفس بتوسّطها في المادة ماشاءالله من النفس ، واراد من الطبيعة والنفس مظهر المشيّة التي هي العناية الالهيّة والطبيعة مظهر الارادة .

هذا هو الذي افاد بقوله: «ويمكن ان يستفيد ...» وهكذا ينبغي ان يفهم هذا الرّمز.

قوله : «ثمّ ارسل[٥٤] نفوسنا ...» .

اي، بعد ان ارسل النفس الكلية الى هذا العالم ، وجعله موضوعاً في وسط النفس ، كما قال الشيخ اليوناني، اي بحيث لا خصوصيّة لها بجزء دون جزء من العالم، لأن التجرّد يقتضي تساوي النسبة ، ارسل نفوسنا التي اشعّة شمس النفس الكليّة من حيث استعدادات المواد المتخصّصة لإشراق نور تلك الشمس من شأنك الخصص في كوّات الأبدان حسب تفاوتها في الضيق والسعة والقرب والبعد من هذا النيّر ، فصار العالم بسبب ظهور ذلك النّور تاماً كاملاً احسن مايمكن له .

قوله : «ولئلا يكون[٥٥] دون ذلك العالم في التمام» .

كلمة «دون» هنا بمعنى الغير، اي ارسل نفوسنا التي هي الجواهر العقليّة الى هذا العالم الحسي، لئلّا يكون هذا العالم مغايراً للعالم العقلي، لأنّه ظلّ للعالم الاعلى، فينبغي ان يكون كل ما في ذلك العالم من الحقايق تتنزّل الى هذا العالم، ليكون في التماميّة قريباً منه مناسباً له مناسبة الظل لذي الظل .

قوله : «وقد نقدر ان[٥٦] نستفيد ...» .

This file was downloaded from ...

على صيغة التكلّم اجمال هيهنا ما استفاد منه، وسيفصّل فى الميامير الآتية ذلك الاجمال على الكمال .

قوله : «ان[٥٧] هذا العالم مركّب من هيولى وصورة ...» .

يمكن ان يستفاد منه وحدة هيولى العالم وصورتها الطبيعيّة ، وان الصورة وان كانت فعل النفس، لكن الأثر من الآنية الاولى كما ان الهيولى صدرت من العقل، لكن مما افاض عليه من الآنية الاولى ، وانّما العقل والنفس وسايط الفيض فهم عباد اخرون .

وقال الشيخ اليونانى : «النفس فى البدن بمنزلة النور فى الهوا، وهى بتجسّم الهيولى وتصورها ...» .

قوله : «وما احسن[٥٨] واصوب ...» .

قال الشيخ الرئيس: «اى نعم ماحكم بان جعل مبدأ الحى المعقول والشىء المحسوس وهو الموجود الجرمانى واحداً ، وهو الحق الأول ، ونعم ماقال : ان الخير لا يليق بشىء الا به، لانّ الخير فى كل شىءٍ هو كونه على اتمّ انحاء وجوده الذى يخصّه، وكل شىء باعتباره فى نفسه مقطوعاً عنه اعتبار التعلق بالأمر الالهى، مستحق للبطلان، وهو غاية الشرّ ، وانّما يأتيه الوجود والخير الذى يخصّه منه وكل شىء كأنّه خلط به من شرٍّ وخير ، فانّه باعتبار نفسه ناقص لا خير له، وباعتبار الاول تعالى مستفيد للخير بحسب منزلة مرتبته، والاول وجوده وكماله وعلوّه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شىء آخر، وغيره لا يخلو من احد حالين، اما ان يكون تارة بالقوة على كماله، وتارة بالفعل ، وامّا ان يكون من هذا ، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته ، بل من غيره ، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل اذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ولا ايضاً كان ممتنعاً ، فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الامكان ، وهو قوّة ما بوجه آخر، الا انّه قول بامكانه وجوب من غيره، ولا تناقض بين كون الشىء ممكنا بحسب ذاته واجباً من غير ذاته واما الاول فواجب من نفسه عزّت قدرته ...» انتهى .

اقول : هذا كلام حق بذاته، لكن الأحسنيّة والاصوبيّة فى كلام افلاطن لاجل انّه يظهر من كلامه ان لا اثر للوسائط التى هى العقل والنفس، بل الخالق والفاعل بالحقيقة هو البارى ، جلّ مجده، وانّما الوسايط حوامل الفيض ، لا صنع لشىء فى ذرات العالم من كلّياتها وجزئيّاتها الا للبارى القيّوم .

This file was downloaded from Quranic Thought.com

قوله : «فيتوهّم[٥٩] عليه انه قال الباري انّما خلق الخلق في زمان» .

قال الشيخ : اقول، انّ صدور الفعل عن الحق الاول انّما يتأخّر عن المبدأ الاول لا بالزمان بل بحسب الذات على ما صحح في الكتب ، لكن القدماء لمّا ارادوا ان يعبّروا عن العليّة وافتقروا الى ذكر القبلية وكانت القبليّة في اللفظ يتناول الزمان ، وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب ، اوهمت عباراتهم انّ فعل الاول فعل زماني ، وانّ تقدّمه تقدّم زماني وذلك باطل ...» . انتهى

اقول: لعلّهم لم يكتفوا بهذا القدر، بل استعملوا الالفاظ الدالّة على الزمان والزماني كما يشهد بذلك قوله : فانّه انّما لفظ بذلك ارادة ان يتّبع عادة الاولين . وايضاً قوله : اذ ارادوا ، وصف كون الأشياء ، اى الاشياء الكونيّة اضطرّوا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون اى الاشياء الزمانيّة الكاينة ، واستعملوا ايضاً تلك الالفاظ الدالّة على الزمان في وصف الخليقة التي ليست في زمان، وتحقيق الحق في هذا الزمان الأقوال والكلمات االتي ذكرها من القدماء سيّما عن افلاطن الالهي من ان النفوس انّما هبطت الى هذا العالم للوجوه التي ذكرها عنهم، واصرح من جميع ذلك قول افلاطن الالهي حيث صرّح بان الله ارسل نفوسنا الى هذا العالم ليكون اتمّ واكمل. كانت تلك الرموز مشعرة بتقدّم النفوس على الأبدان ، ولهذا اشتهر من افلاطون انّه مع تصريحه بحدوث العالم اعتقد قدم النفوس، وكذا ماورد من هذا القبيل في الشرع المصطفوى على صادعه آلاف التصلية والتسليم ، من انّ الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام، الى غير ذلك من الآيات والاخبار، ارادا المعلّم الاول في كلامه هذا، ان ليس ذلك وامثاله الواردة في كلمات هؤلاء العظماء من تقدّم العلّة وتقدّم الجواهر العقليّة على اظلالها الكونيّة وتقدّم النفوس الجزئيّة على ابدانها ، تقدماً زمانياً ، وان كانت الالفاظ المستعملة في ذلك ممّا توهم التقدّم الزماني ، بل الفرض التقدم الذاتي في رتبة الوجوب، وذلك انّ رتبة النفس مطلقا انّما هي بعد المرتبة العقليّة ، وهي متقدمة على الابدان الكونيّة بمرتبتين :

احدهما ، حضرة الارواح النوريّة ، لانّ النفوس من هذا السنخ ، والثانية، حضرة الأمثال والصور النوريّة .

فالحكماء الالهيّون ارادوا بيان هذه القبيلة عبّروا عنها بالازليّة تارة وبالالفاظ الموهمة للقدم الزماني اخرى، لكن الشريعة المقدسة لمّا احاطت علماً بتقدير هذه المراتب

This file was downloaded from Qurantic Thought

بالمقادیر التی لکل شیء عندالله تعالی، حیث قال تبارك وتعالی: «وکل‌شیءٍ عنده (الف) بمقدار» ، صرّح‌الشرع واوصیاؤه علیه وعلیهم‌السلام، بذلك‌المقدار وهو «الفان» وذلك لانّ تلك‌الحضرات هی ایـام‌الله التی استنارت بطلوع شمس‌الحقیقة کـل یوم من افق المخصوص منها قال‌الله تعالی: «وذکّرهم(ب) بایام‌الله» لعلّه اشاربالمقامات والحضرات السابقة علی‌الوجود الـکونی . وبالجملة کـل یوم عندالله «الف سنة (ج) ممّا تعدّون» فتقدّمت الارواح علی‌الأجساد بالفی عام .

ففی زمان حدوث‌النفس مع‌البدن قد نزلت النفس من عالمها مسیرة الفی عام، وکان رسول‌الله «صلی‌الله علیه وآله»، اذا اتی عنده بمولود جدید شمّه وقال انّه قریب‌العهد من‌الله تعالی (د) .

فاعلم ذلك فانّه من مشرب عذب رحیق. لکن استادنا المتألّه، نقل‌کلام الأوایل فی هبوط‌النفس، وقال بعده : ثمّ لا یخفی ان عـادة الأقدمین من‌الحکماء وتأسیّاً بالانبیاء علیهم‌السلام، ان یبنوا کلامهم علی‌الرموز والتجوّزات لحکمة رأوها ومصلحة راعوهـا ومداراة مع‌العقول‌الضعیفة وحذراً عن‌النفوس‌المعوجّة ، فما وقع فی کلامهم ان‌النفس اخطأت وهبطت فراراً من غضب الله عـلیها، فهم وامثالهم یعلمون انّ فی عالم‌القدس لا یتصوّر سنوح خطیئة ، اواقتراف معصیة ، ولا یتطرّق الیه مستحدثات آثارالحرکات، بـل عنوا بخطیئة‌النفس ما اشرنـا الیه من جهة امکانها وحصولها عـن مبدئها ونقصها الموجب (ه) لتعلّقها بـالبدن ، او کونها بـالقوة فجرّ عنها الطبیعیّة نقص جـوهرها

(الف) – س ۱۳، ی ۹. (ب) – س ۱٤، ی ٥ .

(ج) – س ۳۲، ی ٤ .

(د) – واعلم انّه لیست للنفوس‌الجـزئیّة‌المتعلّقة بالأبـدان وجود انفسیاً قبل‌النشأة الحسیّة ، والنفس بما هی نفس انّما تکون متقوّمة‌الوجود بالماداة‌البدنیّة والتجرّد انّما یحصل للنفس بعدالحرکات والانتقالات الذاتیة .

لذا اهل تحقیق گویند نفوس درعالم ملـکوت بوجود عقلی وکینونت قرآنی درعقل مبدأ نفوس بالتبع موجودند نه بوجودا ستقلالی .

(ه) – چون بوجود استقلالی تحقق ندارند وعبارتند از حیثیّات مصحّح صدور از عقل وجهات وافیهٔ بصدور کثرت، عنایت الهی اقتضا نمایند که ازناحیهٔ تنزل، کسب وجود غیرضمنی نمایند ودر صف عقول لاحقّه درآیند ومنشأ ظهورا آنها یرجع الی‌الاعیان واستعداداتها الغیر المجعولة التی لا یعلل .

This file was downloaded from QuranicThought.com

وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنيّة وكونها عقلاً بالقوة، وانّه لا يتّسع القوة النظريّة الممكنة مما شأنها ان يصدر عنها الا بعدحين، يستعمل القوة العمليّة فى افاعيلها الحيوانيّة والنفسانيّة ، فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدسة بعلاقة البدن ، وتلك العلاقة نحو من انحاء وجودها، والفرار من سخط الله هذا والشوق الطبيعى الى تدبير البدن بعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجرّدى .

وقال فى موضع آخر: ان سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الاصلى ونزولها عن بيتها المقدسة العقلى ، والحال التى توجب سقوطها عن ذلك شئون فاعلها وجهات علّتها وحيثيّاتها ، وقد بيّنا انّ المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها ، انما صدرت عنها لجهاتها ولوازمها الامكانيّة ونقايصها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيّومى، ويعبّر عن بعض تلك النقايص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم عليه السلام، وعن صدور النفوس بأنوار من سخط الله ، وليس ذلك الا ما يقتضيه الحكمة فى ترتيب الوجود ، فان النور الأنقص لا تمكّن له فى مشهد النور الاشد .

وقال فى موضع آخر : ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجوداً فى عالم العقل قبل الابدان، لم يرد به ان النفس بما هى نفس لها وجود عقلى، بل مراده : ان لها نحواً من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبّرة، فعلى هذا يلزم من كونها غير متصرفة فى الابدان تعطيل كما قيل، وانّما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفة فى البدن، و ــ ح ــ يقع وجودها ضايعاً معطلاً ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلى، غير متصرفة فى جسم، بل هى بماهى لا اشتغال لها بالجسم اصلاً ، وهى بماهى نفس لاينفكّ عن تدبير ومباشرة .

ثمّ قال: ثمّ نقول ان المبدأ العقلى الذى وجدت وانتشرت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهى القوّة والجهات والحيثيّات الوجوديّة وكما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوّة الغير المتناهية فى العالم العقلى لا على نعت الكثرة العدديّة ولا على انّها ذات ترتيب ذاتى او وضع حتى يرد الايرادات . ايّاك وان تتوهّم مما ذكرنا انّ وجود النفوس فى المبدأ العقلى وجود شىء فى شىء بالقوّة كوجود الصور الغير المتناهية فى المبدأ القابلى اعنى الهيولى الاولى، لأنّ وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل ، فانّ وجوده فى الفاعل اشدّ تحصّلاً واتمّ فعليّة من وجوده فى نفسه، ووجوده فى

This file was downloaded from QuranicThought.com

القابل قد یکون انقص واخس من وجوده فی نفسه وبحسب ماهیّته ، لأنّ وجوده فی القابل المستعدّ بالقوّة الشبیهة بالعدم، ووجوده عند نفسه بین ان یکون وبین ان لایکون وله فی الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفس عند مبدئها العقلی وابیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجزّء ولامتفرّق، وهذا ممّا یحتاج درکه الی ارتفاع بصیرة القلب عن حدّ علم الیقین الی حدّ عین الیقین .

وقال فی موضع آخر من کلام له علی شیخ الاشراق : ثمّ العجب من هذا الشیخ حیث ذهب الی انّ لکل نوع جسمانی نوراً مدبّراً فی عالم المفارقات ، وانّ للنفوس البشریّة نوراً مدبّراً عقلیّاً ، وذهب الی ان النفوس انوار ضعیفة بالقیاس الی النور المفارق، وانّها بالنسبة الیه کالاشعّة بالقیاس الی نور الشمس، وان النور کلّه من سنخ واحد ونوع واحد بسیط، لا اختلاف فی افراده الا بالکمال والنقص. فاذا کانت نسبة النفوس الی مبدئها العقلی هذه النسبة ، لزم ان یکون وجود ذلک المبدأ العقلی هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره کمال هذه الأنوار . وحاصل هذا البحث انّ وجود النفوس مجرّدة عن تعلّقات الابدان فی عالم المفارقات ، عبارة من اتحادها مع جوهرها العقلی، کما انّ وجودها فی عالم الاجساد عبارة عن تکثّرها وتعدّدها ابعاضاً وافراداً ، حتی انّ جزء النفس المتعلق بعضو القلب غیر جزئها المتعلق بعضو الدماغ ، وغیر ذلک من الأعضاء . وکذا جزؤها الفکری غیر جزئها الشهوی وجزؤها الشهوی غیر جزئها الغضبی، الا ان هذه التجزیة بنحو آخر غیر تلک التجزیة ، وللنفس انحاء من التشریح والتفصیل یعرفها الکاملون وهی غیر تشریح البدن والأعضاء الذی بیّنه الاطباء والمشرحون، وهکذا وجودها فی عالم البرزخ المتوسط بین عالمین العقلی والحسی ، له تشریح وتفصیل بنحو آخر، ووجودها هناک عبارة عن وجود جوهر مثالی ادراکی مجرّد عن الأجسام الحسّیة دون الخیالیّة ، الا انّ ذلک الوجود ایضاً عین الحیاة والإدراک .

وقد علمت ان الخیال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسایر الاجسام الطبیعیّة وهی حیوان تامّ متشخّص شامخ فی دار الحیوان ونشأة الجنان .

وقال (الف) فی موضع آخر نقلاً عن شیخ الاشراق : «وذهب افلاطون الی قدم

(الف) – شیخ اشراق در حکمت الاشراق دلائل مبسوط برحدوث زمانی نفوس انسانیه ذکر نموده وقول بقدم را به‌مالا مزید علیه ابطال نموده است، عبارت مذکور از علامهٔ شیرازی مـلا ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

النفوس، وهوالحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله عليه السلام : «الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منه ...» .

قوله عليه السلام: خلق الأرواح قبل الاجساد بالفى عام، وانما قيّده بالفى عام، تقريباً الى افهام العوالم ، والا وليست قبليّة النفس على البدن المادى متقدرة محدودة، بل غير متناهية لقدمها وحدوثه» انتهى .

قوله عليه الرحمة والرضوان .

قال : «اقول (الف) لوكان مراد افلاطون بقدم النفس قدمها بما هى نفوس متكثّرة ، كما توهّمه ، لزم منه محالات .

منها – تعطيل النفوس مدّة غير متناهية عن تصرّفها فى البدن وتدبيره، وقد علمت ان اضافة النفسيّة لا كاضافة البنوة والابوّة، ولا كاضافة الربّان الى السفينة ولاكاضافة رب الدار ، حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسيّة والشخص بحاله، بل النفسية كالماديّة والصوريّة من الحقايق اللازمة للاضافات التى نحو وجودها الخاص ممّا لزمتها الاضافة كالمبدعيّة والالهيّة ، وصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها ، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلّقى ، واذا استكملت فى وجودها وصارت عقلاً مفارقاً تبدّل عليها نحو الوجود وتصير وجودها وجوداً اخرويّاً «وينقلب الى اهله (ب) مسروراً» فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال.

ومنها – لزوم الكثرة فى افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميّزات عرضيّة وهو محال .

→

قطب شارح مقاصد شيخ اشراقى است كه قول بقدم را تأئيد نموده واز يكى ازمعاصران خود استدلال طويل الذيلى نقل نموده است كه استدلال او درنهايت اتقان است ولى كلام او درصورتى موجّه است كه نفس ناطقه بسيط باشد ولى نفوس باعتبار وجودحدوثى مركّبند ازماده وصورت لذا اين تحقيق بكلى باطل وغيرموجّه است . قوله وهوالحق الذى... كلام علامه شيرازى است.

(الف) – يمكن ان يكون المراد تقدّمها على الاجسام بمرتبتين من الوجود والتعبير بالالف لان الالف هى المرتبة التامّة من مراتب العدد لا مرتبة فوقها فتدبّر .

(ب) – جميع ما فى هذه الصفحات مذكورة فى الأسفار والتعليقات والمبدأ والمعاد وقد نقلها العلامة الفيض فى بعض آثاره والمحشى السّعيد نقلها عن استاذه .

This file was downloaded from QuranicThought.com

ومنها – وجود جهات غیرمتناهیة بالفعل فی المبدأ العقلی ینثلم بها وحدة المبدأ الأعلی، الی غیر ذلك من المحالات اللازمة علی القول بلا تناهی النفوس المفارقة فی الازل. وعلی القول بتناهی النفوس القدیمة یلزم التناسخ وکثیر من المفاسد المذکورة . وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس، بما هی نفوس الی ذلك العظیم وغیره من اعاظم المتقدّمین مختلق وکذب، کیف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدّد الطبیعة ودثورها وسیلان الأجسام کلّها وزوالها واضمحلالها، کما اوضحنا . وان کان مراده بذلك ان لها نشأة عقلیّة علی نشأتها التعلّقیّة، فلا یستلزم ذلك قدم النفوس بما هی نفوس، ولا تناسخ الأرواح وترددها فی الابدان ، لانّهما باطلان کما مر» انتهی کلامه – قدس سرّه – .

وقد اطنبنا فی نقلها لما فیها من فواید وان کان فی بعضها انظار .

قوله : «فان اردت[۵۹] ان تعلم هل هذا المفعول زمانی ام لا ...» .

لعل المراد بالمفعول الأثر والفعل، بقرینة قوله : ایس کل فاعل یفعل فعله زمانی . ولانّ الکلام فی دفع توهّم کون فعل الفلانی فی زمان .

والضابط ان کل ماهو خارج عن الزمان بفعله والأثر الفائض عنه لا یکون فی زمان سواء کان المفعول زمانیاً اولاً ، وکل ماهو فی الزمان ففعله زمانی ومفعوله ایضاً زمانی.

ولیعلم ان الاول لیس ظرفاً مقدماً علی الزمان ، بمعنی انه ینتهی حدّه الی ابتداء الزمان ، فاذا انتهی الیه یکون بعده الزمان کما توهّم الاکثرون، حتی ان المحققین الذین صرّحوا بذلك ، وجدتهم غفلوا عن ذلك، واخذوا فی ما نفوا، بل الازل هو اللا مسبوقیّة بالزمان وهو المحیط بالزمان ولا خصوصیّة له بجزء دون جزء من الزمان ، فالازل هو الظرف الثابتات ، لست اعنی انّه وعاءلها، کما ان الواقع ونفس الأمر لیس وعاء ، بل هو نسبة الشیء الی ما هو الواقع من صنع الله .

وبالجملة اصطلح الأقدمون وقد اصابوا فیه ان نسبة الثابت الی مثله هو الازل والسرمد ، ونسبة الغیر الثابت الی الثابت غیر معقول ، والی غیره (الف) هو الدهر ، ونسبة غیره الی ماهو من سنخه الزمان ، فالازل احاط بالدهر، وهو المحیط بالزمان . فالمجرّدات الصرفة ازلیّات والأرواح والنفوس والاجسام باطلاقها وبعض صور

(الف) – ای المتغیّر الحادث .

This file was downloaded from QuranicThoughts.com

النوعيّات دهريّات ، وما سواهما زمانيّات . وبالجملة كل جزء من اجزاء يصحّ ان يكون ظرفاً لابتداء وجودالمبدعات الازلية والدهريات الابدية ، فالموجود فىالآن عندنا اذا كان من افقالدهر ، صحّ ان يقال انّه قطع مسيرة الفى عام الى ان ظهر لنا الآن وهذا من غريبالبيان، اذ كما قلنا لا تخصّص له بجزء من اجزاءالزمان، فنسبة كل جزء بالنسبة اليه سواء .

اماالدهريّات ، وانكان يصحّ فيها ذلك، الا انّها يتقدر بالأيّام الربانية ، بخلاف الازليّات ، فانّها يتقدّر بالايام الالهيّة، وهى خمسين الف من ايام ذىالمعارج، يتضح ذلك ان احتجت ان يقرع عصاك بانه يصدق فىزمان نوح انالأرواح قبلالاجساد بالفى عام، كما يصدق هناك ذلك سواء كان ذلك فىارواحالموجودين فى زمن من نوح وغيره، لا ان ارواح ما فى عصرنا قبل اجسادهم بالالفين اللذين يقرب من زمان عيسى وارواح امّة نوح قبلهم بالالفين اللذين يقرب من زمن آدم . فتبصّر .

(الف) – اى كلام الشيخالأعظم الرئيسالمفيد للصناعة .

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

تعليقات بر ميمر ثانى

قوله[٦٠] :«فى الميمر الثانى ، ان سأل سائل ...» .

اقول : ذكر فى هذا الميمر مسائـل شريفة ، بخلاف الميمر الاول، فانّ فيها بيان احوال النفس الكلية وما يناسبها ، فكانّه كالمدخل للميامير الباقية .

قال الشيخ الرئيس : «سئل ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلى ، فما تقول ، اى ما يحصّله بالفعل، وما تذكر، اى يسترجع شيئاً غائباً عن الذهن .

فنقول : اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها، فانّه يجوز ان يكون فيها بالعقل والرأى وسائر ما تفعل ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادى التى فيها هيئة الوجود ، كلّه ، فتفتّش به، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى يحتاج الى ان تفعل فعلاً تنال به كمالاً ، وتقول قولاً تنال به كمالاً ، وذلك هو الذكر ونحوه، فانها تنتقش بنقش الوجود كلّه، فلا يحتاج الى طلب نقش آخر، ولا يتصرف فى شىء ممّا كان فى هذا العالم، وفى تحصيلها على هيآتها الجزئيّة طالباً لها من حيث كان جزئيّة ، ولا يجوز ان ينالها من حيث انّها جزئيّة . فقد علم ان النفس بمجرد ذاتها لا بتأثير المعانى من حيث هى جزئيّة والنفس الزكيّة تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما تتجزى فيه علمه ولا احبّ ان يذكره فكيف الفائزة بسعادة التجرّد المحض مع الاتصال بالحق» انتهى .

اقول : التحقيق كما سيأتى ان النفس هى المدركة للكلى والجزئى بذاتها، وان الآلات الظاهرة والباطنة ليست الا مجال ظهورهـا لمعرفة الأشياء ، فليس المدرك فـى جميع

قوله (س ٩) : فتفتش ... وانطاهر بل المتعين، فتنتقش به ...

This file was downloaded from Ghazali Trust Qur'anic Thought

الاحوال الاالنفس. نعم اذا كانت فى العالم العقلى، فليست تذكر بالامور الداثرة المتغيرة، كيف والشيخ قائل بانّها تنتقش بالوجود كلّه وليس فى الوجود الا الامور المتعيّنة المتشخّصة، وليس فى معرفة الكليات فضيلة وكمال، وانما الكمال فى معرفة الحقايق، وهى الامور الموجودة كما ورد «ربّ ارنا الأشياء كما هى» اى كما هى فى الوجود، وليس فى الوجود الا الحقايق المتعيّنة المتشخّصة - تأمّل .

وهذا هو مراد المعلم فى قوله: وانما ينقلب[٦٠] منها كل علم علمته من هذا العالم اى العالم الحسى ، فيحتاج ، اى حتى يحتاج الى ان يذكره .

ثمّ قال: لأنّه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل ، وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل . ومن هذا قال ابن رشد: ان الصور العقليّة الانفعالية كائنة فاسدة .

قوله[٦١]: «بل هو فى عقلها مزوّد مسلم لا تحتاج انى ان تذكره ...» .

اقول: اضافة العقل الى الضمير المؤنث ، من اضافة المصدر الى المفعول، ، ولهذا جاء بضمير الفاعل مع كونه النفس على التذكّر على ارادة الانسان، اى الانسان صاحب النفس فى عقله للأمور العالية العقلية .

قوله: «مزوّد» اما بالزاى المعجمة اولاً والدال المهملة اخيراً ، من الزاد ، وهو المدخّر، والمزود على صيغة المفعول من التفعيل، اى محمول عليه زاده المدخّر لعقباه، او على الفاعل، اى حامل زاده معه لا يحتاج الى ان يذكر، اى يسترجع من معقول الى معقول، بل الكل حاضر عنده. وفى بعض النسخ مروز بالراء المهملة اولاً والمعجمة آخراً، وبينهما واو مشدّد بمعنى المجرب، اسم مفعول، وهو قريب من معنى المزوّد بالزاء والدال مع تكلّف .

واما قوله: «مسلم[٦٢] ...» فهكذا فى النسخ التى عندنا بالميمين اولاً وآخراً، والسين واللام، وليس له هنا معنى يناسب المقام .

اللّهم الا ان يقال: ان النفس الراجعة الى عالمها العقلى بحيث لا يشوبها الامور المحسوسة من الخطايا المحيطة بالنفوس، قد تزوّدت لعقباها ورجعت سالمة محفوظة من الأدناس والفواشى الماديّة ، فيكون المسلم بمعنى السالم .

قوله[٦٣]: «انّ كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ...».

This file was downloaded from QuranicThought.com

قال الشيخ : «العالم الأعلى فـي حيِّز السَّرمد ، والدهر هو عالم ثنائي ليس عـالم التجرد الذى فى مثله يتأتّى ان يقع الفكر والذكر انّما عالم التجدّد عالم الحركة والزمان، فالمعانى العقليّة الصرفة والمعانى العقليّة التى تصير جزئية ماديّة، كلّها هناك بالفعل، وكذلك حال انفسنا. والحجة فى ذلك، انـه لا يجوز ان يقول، ان صور المعقولات حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول الى معقول، وقد بيِّن ذلك، فلا يكون هناك انتقال من حال الى حال حتى انّه لا يقع ايضاً للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى كما يقع هيهنا حين نكتسب المعلومات ، فيحصل الكلى اولاً، ثمّ يأتى الجزئيّات الزمانيّة يحصل بالتفصيل ، بـل يكون العالم المجمل من حيث هـو مجمل والمفصّل من حيث هو مفصّل معاً لا يفصل بينهما الزمان ، واذا كـان هذا هكـذا فى الجواهر الذى هو كالخاتم، فكذلك فى الجواهر الذى هو كالشمع ، فان نسبة الجوهر الذى هـو كالشمع حين يرتفع العوائق الى الذى هو كالخاتم نسبة واحدة ، فلا يتقدّم فيها انتقاش ولا يتأخّر آخر بل الكل معاً .

فنقول : ان كل شىء كلّياً كان او جزئيّاً يحصل عنه الصورة فى هذا العالم ، وكل جزئى فانـه مدرك على الجهة التى لزمت من اسبابه، وهى جهة الجعل الجزئى كلّياً، وقد بيّن ذلك، وبيّن انه لا بأس من ان تكون معلومات غير متناهية، فان امتناع الغير المتناهى انّما يكون فى اشياء مخصوصة» انتهى كلامه (الف) .

اقول : هذه هى المسألة الثانية من الميمر الثانى واعتراض الشيخ بان العالم الأعلى فى حيـز السرمد لا الدهـر، غير وارد، لان النفس مادامت نفساً فهى وان صارت عقلاً بالفعل ، فهى من حيِّز الدهر لا من حيِّز السرمد ، غاية ما فى الباب انـها صارت قريبة من افق السَّرمد اعلى مراتب الدّهر . وايضاً علـى ما فسّر الشيخ لم يكن بين الدليلين والمدعى فرق كما لا يخفى على المتأمّل ، لأنّه فسّر المعقولات على مذهبه من كون العلم انّما هو بالصورة ، والحق انه ليس بذاك، بل المراد من المعلومات فى بيان الحجّة ، هى نفس الحقايق التى اشتملت، وانّه مندمج فـى العقل، لأن صورها عنده . والغرض من

(الف) – اى كلام الشيخ المفيد للصناعة. بايد دانست كه درعقل ونفس بالغ بمقام عقل، كلى وجزئى واجمال وتفصيل بوجودى واحد موجودند وان متعلق العلم هناك حواق الأشياء الحاقة وما الحاقة ؟

This file was downloaded from QuranicThought.com

الحجّة ، ان علم النفس ليس بزمانى وتفصيل وتركيب من الكلى الى الجزئى ومن الجزئى الى الكلىّ ، لأنّها فى ذلك العالم كالشىء الحاضر عند النفس مثل الحقايق المعقولة التى فى عالم العقل، فان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل لا يجرى فيها، بل الكل فى ذلك العالم بجهة وحدانيّة فعلم النفس بها كذلك، وهذه هى الحجّة التى ذكرها المعلّم، والى ذلك اشار ابن رشد الاندلسى فى قوله : ان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل فى العقول واحدة . انتهى

فالنفس اذا صارت فى المرتبة المتآخم للمرتبة العقليّة ، يكون علمها بالأشياء كما انّها فى العقل .

ثمّ ان قول الشيخ فان امتناعه المسائل فى اشياء مخصوصة معناه انّه يجرى فى الامور المترتبة ولا ترتيب ولا تفصيل كما قلناه فى العقل .

قوله[٦٤] : «فان قال قائل: انا نجيز لكم هذه الصفة فى العقل ...» .

اقول : هذه هى المسألة الثالثة من الميمر الثانى .

اعلم ان المسألة الاولى بيانها من جهة كون الأشياء العقليّة بحيثيّة اذا وصل اليها المدرك لها ، فرآها عياناً ، فكون النفس فى وصولها الى ذلك العالم ورؤية الأشياء عياناً من خواصّ ذلك العالم .

وبيان المسألة الثانية من جهة كون النفس من افق الدهر ومن سنخ العالم الأعلى. وهذه المسألة الثالثة ، من جهة كون النفس بسيطة الذات كما سيظهر فتذكر .

قوله[٦٥] «وليست الأشياء كلّها فى النفس ...» يشعر بان العقل والنفس يشتركان فى كون المعقولات فيهما على نحو من الانحاء كما يراه فرفوريوس ، الا انّ التفاوت بينهما، فى ان العقل يراها دفعة ، والنفس بالانتقال .

والجواب ، ان النفس ان كانت فى العالم الحسى ، فالأمر كذلك، واما اذا رجعت الى عالمها العقلى، فشأنها كالعقل ، لانّها مالم تصر عقلاً بالفعل، لم تصل الى ذلك العالم . ففى الجواب سلّم كون المعقولات فى النفس على نحو من الاتحاد، ومنع التفاوت بين العقل والنفس ، بل الأمر فيهما على السواء ، فان النفس اذاً لها التجريد بحيث رجعت الى العالم العقلى، ولا ريب انّها بسيطة الذات كالعقل، وعلمها بسيط، اى القوة التى بها يعلم الشىء وهى ايضاً ذاتها مبسوطة تجمع سايـر القوى، بمعنى انّ بصرها ذاتها وسمعها ذاتها . وبالجملة ذاتها قائمة مقام جميع قواها التى نسمّيها حال كونها فى العالم الحسى بالقوى

This file was downloaded from QuranicThought.com

الظاهرة والباطنة اوالمدركة والمحرّكة ، فليس هيهنا انتقال من معلوم الى معلوم، لانّ ذلك شأنالقوىالمركّبة والمتعدّدة، وكلالقوى هناك واحدة فى ذات بسيطة. ويحتمل انيكون معنى كونها ذات علم مبسوط، ان ليست رؤيتها المعقولات وهى علمها اذا كانت فىالعالم الأعلى مرّة بعد اخرى ، فيكون على هذا .

قوله[٦٦] : «لأنّها تعلمه بلا زمان ...» دليل عليه، والوجهالسابق حكمه سيجىء فى المسألةالرابعة من قوىالنفس . واما انّها ليس زمانيّة فلانّها علّةالحركة اذا لتحريك شأنالنفس وعلّةالحركةالراسمة للزمان يكون علّة للزمان لا محالة .

قوله[٦٧] : «فانّماتفعل ذلك بالعقل لا بالوهم ...» .

اى : انالشرح والتحليل اذا صدر منالنفس فىالعالمالحسى ، يكون بمعونةالوهم والمتخيّلة ، ويلزم حينئذالتقدّم والتأخّر والتفرقة من قبلالوهم ، واما اذا كان بالعقل ، فليس هيهنا اول وآخر، لأنّه تدركالشىء بذاته فى ذاته، وليس له لانّه بسيط اول وآخر، فلا يكون للشىء الذى اول وآخر، لانّه كلّه اول ، وذلك لأنّ اوله يدرك آخره بعين انّه اول، فاوله هو آخر وبالعكس .

قوله[٦٨] : «انّ منه ما هو اول ...» .

مبنىالسؤال على تسليم بساطةالمدرك والإدراك ودفعيّةالمدرك، لكن لا يمكن ادراك انّ من هذا المعقول ماهو اول ومنه ماهو آخر، فتحقّقالتفرقة .

والجواب ، انّ ذلك لا يضرّنا وليس بتفرقة ، لأنّ ذلك ليس بزمان ، ولا لقبليّة وبعديّة ، بل هى ادراك ترتيبالشىء لا ترتيبالادراك ، وفرق مابينهما، فانالبصر تدركالشجرة دفعة معالحكم بان هذا اصلها، وذلك فرعها، فالنفس تعلمالشىء متميّزاً متجرّباً ذلكالشىء دفعة واحدة ، كما قلنا فىالبصر .

قوله[٦٩] : «انّ قوّةالنفس واحدة مبسوطة ...» .

قال الشيخ : اى انالنفس فى جوهرها لها قوة واحدة لا انها قوى متعددة مختلفة ولا هى مجموع من قوى مختلفة ، بل هى مبسوطةالذات قوّة شريفة، وهى التى لها فى نفسها ، وهىالقوّة العقليّة ، وتعطىالأبدان القوى مادامت على مزاجها فالقوى انّما يتكثّر من حيث هى قوى للبدن فىالبدن، لا للنفس فىالنفس، بل للنفس لأنّها منه، ولا يجوز ان يقال : انالنفس واحدة ثم انقسمت ، او هى قوى فايضة منها لا لسبب فيها ، بل لسببالبدن ولها، حتىكانالبدن كثيرالأجزاء والقوى مختلفها، والا، فما السببالذى

وجدالبدن اجزاء مختلفةالامزجة الا النفس، ومـا السبب فى ان جعلها مختلفةالامزجة والهيآت – لا – لانالقوى التى يحتاج اليها النفس فى سكونها فى هذهالدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها فى انفسها، ولا بسبب انالأبدان هى التى جعلها مختلفة، بلالابدان هى التى هيّأت باختلافها لقبولالمختلفات منها، فلمّا كانتالنفس يحتاج فـى استكمالها الى بدن خلق لها بدن ليتعلّق به ، ولمّا كانت تصلب كمالها العقلى بتوسّط الإدراكات الحسّية ، احتاج الى ان يكون لها قوى حسّية ، بعضها ينال من خارج، وبعضها يحفظ ما يناله وتوصله الىالنفس . واحتاج ايضاً بعدالقوىالحسّية الـى قوّة دفاعة للضارّ عصبيّة وجوفيّه وقوة جلّابة للنافع والضرورى، شهوانيّة غذائية، وكانت بعض هذه القوى يحتاج اليهالنفس ، اذ لا حاجة الى قوة قبلها وقبلها بتوسط ثانية، وخلقتالنفس بحيث صلح ان يفيض عنها فىالبدن هذهالقوى، وانكان اولاً فىالوجودالمادى ، اخيراً فىالوجودالصورى .

فان سأل سائل : لم كثرتالقوى ولم انقسمت ؟

فالجواب : ان عنيت انّها لم هى مختلفة من ماهياتها فليس ذلك لعلّة من خارج ، فانّه لا يمكن الا انيكون كذلك، بلى انكان فيها شىء مركّب، فيكونالعلّة لوجود ذلك التركيب، واماكون ذلكالشىء فلا علّة له لاختلافماهيات الأشياء منحيث هىماهياتها، بل لا يمكن الا ان يكون مختلفة . وان عنيت انّه كيف امكن ان يوجـد عنالواحد اشياء مختلفة الماهيّات ، فنقول : امكن ذلك ، بان اعدّ لها موضوعات مختلفة جازان يصدر عنالواحد آثار مختلفة .

وان عنيت، كيف وقع اليها قسمة شتّى، فانّه ما انقسم اليه نفس واحدة الى قوى كثيرة مختلفة ، بل ينقسم نفس – ما – كانسانيّة الى اجزاء متشابهة فى اجزاء متشابهة ومختلفة ، فامّا انيكون الواحدالبسيط قـد انقسم الى كثيره، فلم يعرض ذلك اليه لا للنفس الاولى فى ذاتها ولا لشىء من قوىالنفس . انتهى كلامه .

اقول: انالشيخ كلالقول ، قال، لكن لم يقل حقالمقال ، مع انّه فاق فى ذلك اكثر الاقوال ، وذلك لانّه وان صرّح بالتوحيد الذاتى فىالنفس، لكن لم يأت بتوحيدالافعال والصفات فيها، وذلك لانّه نسب الافعال الىالقوى كما هو(الف) صريح كلامه، بلالحق

(الف) – واعلم انالشيخ قد صرّح فى كثير من مواضع كتبه، انالنفس هىالمدرك والمبدأ ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

ما نبهّنّاك انّ مع اختلاف تلك، فالنفس هی المدرِك ، لا انّ القوی توصل الی النفس . فالتوحید الحقیقی فی مراتب النفس، انها ذات بسیطة عالمة متخیّلة متوهّمة حسّاسة ذائقة لامسة مبصرة سامعة شامّة، فیعقلها بذاتها وسایر امورها بادراکها ایضاً بنفسها، بتوسط قواها، فالقوی عند سلطان النفس هالکة لا یملکون ضراً ولا نفعاً من دونها ولا حیاة ولا نشوراً من انفسها، فاعرف ذلك، فانّه ینفعك فی سلوك توحید الله ، وصفاته وافعاله «فمن عرف نفسه، فقد عرف ربّه» .

قوله[٧٠] : «فکیف صارت ذات قوّة ... الی قوله : قوة النفس واحدة[٧١] ...» .

هذه هی المسألة الرابعة، وقد سبق منّا فی التعالیق السابقة ما تصلح شرحاً لذلك. وبالجملة غرضه ان النفس وان کانت متکثّرة القوی باعتبار کونها فی البدن، لکنها متحدة فی ذات النفس ، فهی کما انها تعقل بذاتها، وتبصر بذاتها ، وهکذا ، الا ان التفاوت بین کونها فی العالم العقلی ، وبین ان یکون فی العالم الحسی، بأن فی هذا العالم وان کانت جمیع افعالها بذاتها البسیطة، لکن تتکثّر مجالی تلك الأفاعیل بسبب تجزّی الاشیاء الجسمانیة وتفرّقها وقبولها القسمة ، واما ان کانت فی العالم العقلی ، فلیس هیهنا تکثر وتفرقة بین الأشیاء ، بل هناك الکل فی وحدة ، وسیجیء زیادة بسط لذلك (الف) .

قوله[٧٢] :«فانّ الشیء الذی یرید علمه فیکون کأنه هیولی له ...» .

هذه هی المسألة الخامسة، یرید ان النفس اذا صارت عقلاً بالفعل، لا یرید علم شیء، لأنّ کل شیء فهو فیها، فلو فرضنا ان العقل اراد علم شیء . ومن المبیّن فی محله، ان کل شیء طلب امراً ، فانّما یکون خالیاً عنه فارغاً منه ، فیکون بالقوة بالنسبة الیه ، والقوّة مطلقا مستندة الی الهیولی، فیکون ذلك الشیء کالهیولی، والأمر المطلوب کالصورة،

→

للافعال فی جمیع مراتب التأثیر والتأثّر من الاحساس والتخیّل والتعقّل وانّها یدرك المعقولات بذاتها والجزئیّات بالقوی . صدرالحکما در مبدأ ومعاد دراین باب مفصل کلام شیخ را نقل و آنچه که ذکر شد مسجّل نموده .

(الف) – ولیعلم ان النفس فی العالم العقلی ایضاً تدرك المتخیّلات وغیرها سوی العقلیّات بواسطة قوی النازلة. چه آنکه جمیع قوای جزئی باطنی نفس بعد ازبوار بدن باقی میباشند ولذلك یحشر الانسان مع جمیع قواه الجزئیّة ولا یبطل شیء منها ابداً .

This file was downloaded from Qurancenter.ir

فاذاكان العقل اراد عالم شيء كأن (الف) يكون هيولى له، فلم يكن عقلاً ، فيكون نفساً وعقلاً بالقوّة لا بالفعل كماهو شأن النفس فى اول امرها، وقد فرضناها عقلاً بالفعل هذا خلف.

وله[٧٣] : «فانّه لا محالة تلقى بصره على الأشياء دائماً ...» .

غرض السائل، انّ تلك الارادة لازمة للعقل، لانه وان لم يلق بصره على شيء، كان فارغاً عنه، واذا القى بصره على الأشياء التى عنده، يلزم على قولكم، انه لايكون هو ماهو بالفعل .

وحاصل الجواب، انّه قد ثبت، ان العقل كل الأشياء المعقولة، فهو دائماً يلقى بصره على ذاته فقط، لكن يلزم منه النظر الى الاشياء ، لأجل انّ ذاته كل الاشياء ، فالرؤية واحدة ، ولا يلزمه محذور .

قوله[٧٤] : «فاذا القى بصره على الأشياء كان محاطاً ...» .

يعنى : انّ فى النظر الى ذاته، يلزمه النظر الى الاشياء ، لا انّه نظر الى الأشياء ، فانّه لو نظر الى الاشياء ، كان هيولى لها، والاشياء صورتها ، ولا ريب ان الصورة بل العرض محيطة بمحلّها ، وكان بالقوّة، كما ذكر آنفاً ،ويصير العقل الذى هو المحيط بالأشياء ، محاطاً بها فتأمّل (ب) .

قوله[٧٥] : «ان كان القى بصره مرّة على ذاته ، ومرّة على الأشياء ...» .

هذه هى المسألة السّادسة ، والغرض منه ان العقل اذا كان فى مرتبة العقليّة ، قد

(الف) – بايد توجه داشت كه نفس باآنكه ماديست، ولى نسبت بكليهٔ درمقام تقويم مادهٔ بدنى صور ادراكى بفاعل شبيه‌ترست ازقابل وديگرآنكه حصول صور ادراكى يكى بعد ازديگرى از ناحيهٔ اشتداد وجودى واستكمال جوهرى نفس تحقق‌پذيرند ونفس بمنزلهٔ مادهٔ ادراكات است و صور ادراكى داخل در ذات نفس شوند لذا متحد با نفس ميشوند . محشى فاضل با اقرار اينكه نفس هيولاى مدركاتست ناچار بايد قبول كند كه صور كمال اولى نفسند واين بدون اذعان بحركت درجوهر نفس امكان ندارد وهو ينكر الحركة الجوهريّة اشدّ الانكار واين خود دليل برآنستكه انّه غير متدرب فى الحكمة المتعالية .

(ب) – واعلم ان هذا الكلام بظاهره غيرخال عن المناقشة ، لأن العرض من جلوات المعروض والمعروض مبدأ ظهور العرض – فيض وجود اول بجوهر ميرسد واز جوهر مرور نموده بعرض ميرسد لذا عرض معلول ومحاط است نسبت بمعروض وجوهر محيط برعرض .

بيّنا انّه القى بصره دائماً على ذاته ، لكن اذا كان فى المرتبة الجسميّة حيث تصوّر بصورة الشوق ، فانّه تارة القى بصره على ذاته، وتارة على الأشياء، وعلى هذا يمكن ان يكون ذلك من تتمّة المسألة الخامسة .

فقوله : ذلك لبيان انّ ذلك للعقل فى المرتبة النفسيّة عند كونها فى البدن ، سواء كانت بقوى سماويّة او غيرها من النفوس الارضيّة . وفى هذا الكلام تصريح بان العقل يكون مع النفس حين كونها صورة فى البدن ، فالصورة نفس بذاتها ، والنفس عقل بذاتها، غير ان العقل فى هذا التنزّل لم يخرج من مرتبة، ولم يستحيل الى شىء ، بخلاف النفس، فانّها لما صارت صورة البدن، استحالت من مرتبتها، فان زكّيها صاحبها بالعلم والعمل جداً بحيث .

قوله : «وانّما[٧٦] صارت النفس كذلك ...» .

اى: انّها يستحيل عند ارادة علم الأشياء وذلك لما بيّنا انها تصير كالهيولى للصورة المعقولة وتتّحد بها، فيخرج من حدّ القوة الى الفعل، وهذا (الف) استحالة. ما والوجه فى ذلك فى افق العالم العقلى، اى فى مرتبة منتهى العالم العقلى المتوسط بين العقل الصريح وعالم الماديات ، وهو المعبّر عنه عند بعضهم بعالم المثال وعرش الجسمانيّات. ووجه التعبير بالاستحالة ، لان ذلك حركة مايلة من ذات النفس الى الشىء المراد علمه .

ثمّ ان الشيخ الرئيس ذكر فى تعليقه على قول المعلم : «قلنا ان العقل هو الأشياء ...» بهذه العبارة : ان السائل سأل ، فقال انّك لم تحكم فى القضيّة ، ان العقل يعقل كل شىء من ذاته، ولعلّه يعقل اشياء آخر لا من ذاته، بل من ذات تلك الأشياء ، وما المانع من ان يكون هذا هو العقل ايضاً ، وان لم يكن التقدّم والتأخّر فيه زمانياً .

فاجاب فقال : ان العقول الفعّالة يعقل جميع الأشياء من ذاتها ، كما يعقل المعلولات عن عللها الموجبة لها، فان الشىء انّما يعقل وجوده من جهة مايجب وجوده، الا المبدأ

(الف) – استحالة درنفس محال است چون صور ادراكى درماده نفس قرار مى‌گيرند وبا آن متحد ميشوند وكون و فساد نيزدرنفس غير معقول است‌چون صور ادراكى زائل نمى‌شوند هنگام توارد صور، ناچار ادراكات‌كمال اولى‌نفسند ومكمّل جوهر آن ميباشند نه عرض متأخّر الوجود ازصميم نفس لذا بدون اشتداد ذاتى، نفس تكامل نپذيرد .

This file was downloaded from Furqan-e-Haq.com

الأول ، فان وجوب المبدأ الاول ليس عن ذواتها، بل وجوب ذواتها عنه، بل يجب ان يكون عقلها للمبدأ الاول لها من جهة تجلى المبدأ الاول لها، فاذا تجلّت لها، عقلته وعقلت ذواتها وذات كل شيء في الدرجة الثالثة .

لكن لقائل ان يقول : ان العقل الفعّال اذا عقل من ذاته انّ وجوبه من غيره عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال وهو عكس البرهان، فجاء من هذا السبيل ان يعقل من ذاته المبدأ الاول، فيقول : ان كان كذلك، فالبصر الذى استعمله من الحركة صحيح ، لأنّه اذا عقل وجود ذاته عن غيره ووجود ذاته هو عقليّة ، فيكون عقليّة تلك عن غيره، فيكون نائلاً لكونه عقلاً ذلك العقل عن غيره.

واما وجوده عقلاً لشيء بعده، فليس يكون الا عن ذاته، لان كونه عقلاً لشيء بعده معلول لكونه عقلاً لذاته، لانّ عقليّته فى ذاته علة لعقليّته فى غيره، اذ ذاته التى هى العقلية التى يخصّه ، علّة لكونه ذا عقل لغيره، فاذا نسبت الى الاول ، جاز ان يقول انّه عقل ذاته فعقل الاول، ولم يجز ان يقول : ان عقليّته فى ذاته لعقليّة الاول علّة العقليّة التى للاول، بل معلوله، اذ كان هذا الوجود العقلى معلولاً لذلك الوجود العقلى نائلاً عنه، ونشير بالمتحرك الى النائل عن غيره .

واما اذا كان الى مابعده، لم يكن الصحيح الا احد الوجهين دون الآخر ، بل ان كان الوجهان جميعاً انّما يكون الذى بعد فى كونه معقولاً له، وفى كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل، لان العقل ناله من الآخر، وهذا بعد المسامحة فى ان يجعل العقل التامّ اولاً وجود ذاته، ثمّ منه وجود العقليّة الذى للمبدأ الاول، بل الأوجب انّه يعقل ذاته موجود العلّية ، فان ذلك هو وجه التعقل الحقيقى، وهو ان يعقله لعلية يكون يتجلّى من العلّة عليه لا نسب كذا اليه الا من العلة بسبب فى ذات المعلول ينال به للعلّة ، فيعقله بعد عقله ذاته . انتهى كلامه .

وانت اذا تحقّقت بحق المقام استغنيت عن اطالة الكلام . فقوله لقائل: تفسير لقول المعلم ، قلنا : انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علّته، ولذلك فسّر الحركة بالنيل ، والمتحرك بالنائل .

وقول الشيخ: «واما وجوده عقلاً لشيء بعده ...» تفسير لقول المعلم: «فان لج احد»، وسيأتيك بيان ذلك حسب ما اظنّه انشاءالله تعالى .

This file was downloaded from Quranic Thought

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

قوله[٧٧] : «وانّماصارت ذات حركة ...» .

لما تبيّن سابقاً انّالنفس عقل تصوّر بصورةالشوق ، فقد ظهر ان هيهنا حدثت حركة ، واستعمالالحركة انّما هوالحركة على الاصطلاح الالهييّن ، وليس المتحرك هو العقل لكونه، ثابتاً في ذاته في كل حال لا يخرج عنالعقليّة ، والا لزمالإنقلاب ، ولانّ الحركة لابدّ لها منموضوع ثابت،وليس فوقالعقل شيءسوىالجوهر ، وهو غير متعين بعد، فالمتحرك هيالنفس يتحرّك على امر ثابت هوالعقل، فالعقل كالموضوع لحركة النفسى، فاعرف ذلك (الف) وهذا هوالغرض من قوله : فلمّا صارالعقل ثابتاً لم يكن بدّ من ان تكونالنفس متحركة .

وقوله : «والا[٧٨] ...» اى وان لم يكنالنفس متحركة فيكون عقلاً ، اذالمغايرة بينهما ليست الا بالثبات وعدمه، كما ظهر من حدّ النفس ، فلو كانت ثابتة كانت هو والعقل واحداً .

قوله : «وذلك[٧٩] ...» اىسريانالحكم فيسايرالأشياء ، هو انكلمحمول علىشيء ، كالحرارة والبرودة مثلاً حيث كان كل منهما عارضاً للجسم الذى هو ثابت اذا حدثت حركة ، فلا محالة يكونالحركة فيالمحمول الذى هوالعرض، لكونالحركة يستدعى موضوعاً وليس هيهنا الا الجسم .

وقوله[٨٠] : «غير انّه ينبغى ان يعلم انّالنفس اذا كانت فيالعالمالعقلى ...» .

يريدالتفرقة بين حالتى النفس، وذلك انّها اذا كانت فيالعالمالعقلى ، كان اكثر

(الف) – موضوع هرحركت بايد درنفس متحرك موجود باشد نه علت مفيض آن، ونيز متحرك بدون ماده وهيولى بحركت متّصف نمىشود وديگرآنكه موضوع حركت درنفس متعقّل ماده نفس است مع صورة ما علىالتفصيل المذكور فىالأسفار وقلّ من يدركنهه وينال مرامه .

بايد اذعان نمود كه تقرير حركت جوهرى واثبات آن درماديات وطبايع ازجمله نفوس، از ابتداى ظهور فلسفه ونضج آن دريونان و ورود آن درعالم اسلام، حق طلق صدرالحكماست و اين عظيم ازباب حسن ظنّ باساتيد ونهايت تواضع درعلميّات با تكلّف شديد ازبراى خود شريك تحقيق سراغ مينمايد والحق انّالتحقيق فيهذهالمسألة انّما هو سهمه منالملكوت وقسطه المفاض عنالحق الفيّاض .

This file was downloaded from QuranicThought.com

حركتها حركة الاستواء ، وهي النظر الى ذاتها العقلية والتالية فى مبدئها، واما اذا كانت فى العالم الحسّي ، فاكثر حركتها نحو الأشياء ، وقد سبق ان جبلّتها هى انّها متى توجّهت شطر شيء ، فانّها تصير ذلك الشيء ، وكل شيء سوى مبدأ لها ، فهو دون النفس، فلذلك صارت صورة لكل شيء فى نزولها الى الأشياء التى فى العالم السفلى ، بل كالمادة لكل صورة عقلية فى رجوعها الى عالمها .

قوله : «ان العقل[٨١] يتحرّك ايضاً ...» .

هذه الحركة من العقل هى الحركة من نفسه الى نفسه، فالضمير ان يرجعان الى العقل، وهى الحركة نحو علته، وقد عرفت فى سابق البيانات ان الصورة نفس بالذات، وان النفس عقل بالذات، وهكذا كل سافل بالنظر الى مبدئه العالى، فالعقل مستهلكة عند الله، فالحركة من العقل الى العقل هى فناؤه عن نفسه، وتجلى الله له بالبقاء ، فهذه حركة لكن بذلك المثابة، ولذا عبّر عنه المعلم الاول بشبه الكون السكون، اذ السكون عدم وهذه فناؤه بذلك المعنى، وهى فى الحركات الحسية من قبيل الحركة العرضيّة ، لا الطوليّة التى من العلو الى السفل او بالعكس . فافهم واغتنم .

قوله : «فان[٨٢] لجّ احد ...» .

لمّا اخذ السائل فى سؤاله تلك الحركة التى بينا للعقل اجترء فى السؤال، فقال : انّ العقل له حركة غير هذه الحركة المستوية شبه السكون، وهى الحركة الى الأشياء .

اجاب، لانّه ان سلّمنا انّها حركة اذ قد عرفت ان النظر الى الأشياء ممّا يلزم النظر الى ذاته، لكن تلك الحركة التى يلزم العقل بتبعيّة تعقّله نفسه، والحركة التى قلنا وهى التى منه اليه كلتاهما حركة على الإستواء ، لامائلة ، لأنّه لم يخرج بذلك من ذاته ، ولم يبرح من مرتبة ، ولا يزيغ اى لا يميل الى شيء خارج عن الذات، وذلك لكون العقل هو الأشياء التى دونه، فاين الخارج منه ؟ وهذا هو حق البيان فى هذا المكان وقد عرفت تفسير الشيخ الرئيس مع عظم قدره وعلوّ رتبته .

قوله : «فانّها[٨٣] يتوحّد بالعقل ...» .

اقول : هذا كالفذلكة والنتيجة لما سبق، واذا نظرت بعين اليقين فهذه هى المسألة السابعة من الميمر الثانى. والحاصل ان النفس يتّحد بالعقل فى مقامين : احدهما – فى سلسلة البدو ، والآخر فى مرتبة العود .

This file was downloaded from Quranicthought.com

واعلم يا اخى ان الإتحاد بمعنى صيرورة الشيئين شيئاً، والذاتين ذاتاً، مستحيل لا يجوّزه عاقل، والى ذلك اشار بقوله: من غير ان تهلك ذاتها. فالمعنى الصحيح للاتحاد هو انّك قد عرفت مراراً ان النفس عقل تصوّر بصورة الشوق، فالنفس ذاتها، ذات عقليّة. كأنّ المادة اذا اعتبرت مستغنية بكونها جملة معقولات فقط تكون عقلاً، واذا تعيّنت مع ذلك بالشوق الى اظهار تلك الجواهر العقلية كانت نفساً، فهما واحدة فى العقليّة، متمايزة بالشوق وعدمه. الى هذا اشار بقوله: لأنّها حينئذ والعقل يكونان شيئاً واحداً واثنين، كنوع ونوع. ولمّا كان العالم العقلى ليست فيه التفرقة والقسمة مثل ما فى العالم الحسى، بل عالم الاتحاد والاتصال، وليس فيه شىء منازع شيئاً والا لقابله، فليست الأنواع التى هناك كالتى فى عالمنا، فتبصّر. والى هذا اشار بقوله: ليس بينهما وبين العقل شىء متوسّط، لانّها معلول العقل. ومن البين ان المعلول هو ظهور ما فى باطن العلّة، سيّما فيما لم يكن للحركة والزمان تأثير فيهما، وظاهر ان الباطن والظاهر مجموعهما شىء واحد متحدان ذاتاً متغايران بالاعتبار، اى بالظهور والبطون، وهذا وجه دقيق. فالعلّة والمعلول فى العقليّات شىء واحد مختلف بالاعتبار، غيران بالصفات، وانت اذا تذكّرت قول القدماء من انّه لابدّ فى الاتحاد من الهوهوية والغيرية، والعقل عرفت ما قلنا. ومن الله العون.

قوله: «فاذا كانت[٨٤] النفس على هذه الحالة ...».

هذا هى المسألة الثامنة من الميمر الثانى، وهى اتحاد العقل والعاقل والمعقول، وهى من مقررات مذهب ارسطاطاليس، كما نقله فرفوريوس الصورى، لكن الشيخ لما بيّن النقل على تفسير ثامطميوس، انكر ذلك كلّ الإنكار، وان مال بذلك فى بعض تصانيفه. والحاصل: ان النفس اذا كانت على هذه الحالة، اى اذا رجعت الى العالم العقلى وتوحّدت بالعقل ولم تهلك ذاتها، فتكون غير مستحيلة فى عالمها، لأنّها تعقل ذاتها وتعقل انّها عقلت ذاتها، اى العلم بالعلم، من غير مغايرة هنا، يعنى انّ علمها بذاتها وعلمها بهذا العلم واحد، لأنّها يعلم بذاتها، فذاتها علم بجهة وعالم بجهة ومعلوم بجهة، وهذا واضح فى علم الشىء بنفسه وذاتها المجرّدة، ولمّا توحدت بالعقل كما قلنا والعقل كل الأشياء، فعند ذلك ايضاً يتّحد العقل والعاقل والمعقول. وبالجملة كل ما عقلته بذاته سواء عقل ذاته او غيره، فهو انّما ينال المعقول بذاته، والا لم يكن عقليّته بذاته، وكل ما ينال اليه

This file was downloaded from QuranicThought.com

العاقل بذاته، فهو لا تباين العاقل ، اذ المباين بالذات سواء كان صورة او غيرها ، مباين للذات، فلا يناله الذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف لايمكن، فالعاقل بذاته عقل ومعقول وهو المراد . فقوله : لشدة اتصالها بالعقل وتوحّدها بـه، بيان لكون النفس عقلاً بذاتها كما شرحناه، وغرضه انّ كل عاقل بذاته فانّما يعقل بذاته كل ما هو فى ذاته، ولا يعقل شيئاً خارجاً من ذاته، بل لا يمكن ذلك، اذ المباين (الف) لا يدخل فى ذات الشيء، وذلك قبيح ، سواء كان صورة او غير صورة، فلا يتعلق به عقل. وهذه مسألة شريفة نـافعة جداً .

قوله : « فاذا فارقت[٨٥] النفس العقل ...» .

هذه هى المسألة التاسعة، يريدان يبيّن كيفية حركة النفس فى سلسلة البدو والقوس النزولى، وذلـك حين ارادت النفس ان يستقل بنفسها ويتفرّد بما تطلبه من حيث هى نفس، وبما يقتضى ما فى ذاتها من الحقايق الطالبة للظهور فى المظاهر، وهى حالة مفارقتها للعقل ، وعدم التزامها له وميلها الى الاثنينيّة دون التوحيد، وذلك يتأتّى لها بان يصرف نظرها من العقل، والقت بصرها الى شيء ممّا دون العقل، فيحتاج الى الذكر والاسترجاع، فحينئذ تصير ذات ذكر، فان ذكرت الأمور التى فى العالم الاعلى، يوجب انحطاطها ، فان الذاكر والمذكور فى موطن واحد، واما ان ذكرت العالم السفلى، انحطت من العالم العقلى، فان كان شوقها شوقاً كلياً ، انحطّت الى الأجرام السماويّة ، تشبّهت به، كأنّها صارت من جنس ذلك الموطن ، لان شأن النفس (ب) ذلك كما قلنا مراراً والى هذا اشار بقوله:

(الف) – اگر كسى بگويد صور علمى حاصل ازبراى نفوس ازباب انكار حركت درجوهر نفس، اعراض متأخّر الوجود ازنفسند وهرصورتى كه وارد برنفس ميشود درجوهر نفس حلول مى‌نمايد، نتوان ازاشكال او جواب داد وبا اين بيانات خطابى اذعان باتحاد ممكن نيست وكذلك اگر جوهر نفس ثابت باشد با عقل فعّال نيز متّحد نميشود اللهم الا ان يقال ان النفس من ناحية الحركة تصير كل الأشياء الوجوديّة ويصل بالآخره الى باب الله .

(ب) – ومن ينكر الحركة فى جواهر النفوس وذواتها لا يمكن له تصديق كلام المعلم العظيم فى هذه المسأله وان صدقه وقد كابر مقتضى عقله . نفس ازاين باب درهرجا كه قدم گزارد ودر هرموطنى كه وارد شود متصوّر بصورت موجودات آنجا شود كه داراى ذات مبهم باشد وازباب ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبّهت به .

قوله[٨٦] : «لأنّ التذكرة ...» .

هذه هي المسألة العاشرة ، وهي ان النفس انّما تشبه بالأشياء من جهة التوهم لا من جهة التعقل ، لانّ التعقل كما عرفت يكون بالإتحاد والثبات، فكيف يسيغ التشبّه هناك، واما ان الوهم توجب التشبّه ، فاعلم انّ من ذلك يجب ان يكون تحقق الوهم قبل ورود النفس الى ذلك الشيء ، حتى يصحّ ان يقال التشبّه بسبب الوهم ، وهذا احد الدلائل على ان النفس كل القوى، ولا شيء منها خارجاً من النفس، فهي العاقلة والمتوهّمة والمتذكرة، وغير ذلك من القوى . فقوله : لكنّها ، تأنيث الضمير باعتبار كون النفس صارت في تلك المرتبة واهمة ، ويحتمل ان يكون باعتبار القوّة .

ثمّ قال : لأنّها ، اي الإشياء كأنّها فيه، اي في الوهم، وظاهر انّها ليست في الوهم، بل في النفس ، لكنّها لمّا صارت في مرتبة الوهم، فالنسبة واحدة، والنذكر على محاذاة الترجمة فنقول: انّما صار الوهم تشبه بالأشياء ، اي انّما صارت النفس في مرتبة التوهّم والتخيّل شبيهة بالاشياء التي دونها وفي مرتبة العقل متحدة مع المعقولات التي في العالم العقلي كما سبق ذكرها ، لأنّ كل الاشياء انما هي في النفس التي صارت وهماً بتذكّر العالم السفلي لا بنوع اول، اي النحو العقلي حتى يتوحّد بها، بل بنوع ثان ، اي النحو الذي بين التجرد المحض والتجسّم المحض ، وهي الوجود المثالي الخالي الذي هو موطن الصور اللّطيفة بلا مادة ، عند بعض ، او الصور الشريفة التي في المادة النوريّة الصافية المجردة عن كدورات الغواشي الكونيّة والاعراض العنصريّة ، وهي الحاملة للصور والمثل العرشيّة عندنا ، وعلى التقديرين موجود بين العالمين ، ويكفي هذا القدر في هذا المقام الى ان تصيرا حاله، واذا كانت الأشياء في الوهم بنوع ثان متوسط ، ومن شأن النفس كما بيّنا سابقاً انّها كلّما توجّهت نحو شيء تصير كأنّها ذلك الشيء ، فلما كانت قوّتها هيهنا ليست كالقوة العقليّة التي لها تشبّهت بالأشياء السماويّة والارضيّة تشبّهاً ما غير تام، اي لا على نحو الاتحاد ، بل تصير كأنّها ذلك الشيء .

→

بودن آن هيولای لابشرط نسبت بصور ادراکی بهرصورتی که متقوّم شود همان شود وبا آن متحد گردد .

This file was downloaded from QuranicThought.com

والحجّة فى ذلك، انّ وجودالوهم وجود امر متوسط، فليس له من الثبات والقيام على حال مثل ما فى العالم العقلى، ولا من التجدد وعدم الثبات مثل ما فى العالم الحسى، فهو امر بين، بين، وموجود بين العالمين، واذ قد تحقّق ان النفس نفسها جميع قواها، وانّها حيث صار مثلها الى العالم السفلى، ولا يمكن ذلك الا بالنزول الى منزل بين المنزلتين، وعالم متوسط بين التجرّد والتجسّم، وجد ذلك العالم الوسطانى من البارى الحق تعالى بتوسط النفس، ليكون له وجه الى العالم الأعلى ووجه الى العالم الادنى، اذ لو لا ذلك، لزمت الطفرة المعنويّة، وهى اشدّ استحالة منها فى الحركة الحسيّة، فاقتضى جود البارى العدل الحكيم وجود عالم صورى هو فى الحقيقة عالم للنفس بما هى نفس مختصّ بها، كما ان العالم العقلى مختصّ بالعقل وبالنفس العقليّة المجرّدة عن التلبّس بالمادة، وقد قلنا: انّ هذا العالم عند الأكثر من الاشراقيين وتابعيهم موطن صورة مخاوطة بالمادة، والوضع مشروطة بهما بالنسبة الى آلتها، وعند بعض الفقراء عالم الصور اللطيفة الشريفة، لكن مع المادة النوريّة المجرّدة وانّك اذا رجعت الى وجدانك وجدت جميع ادراكات الوهم والمتخيّلة محفوفة بمادة ما، والوهم نفسه فى مادة لطيفة من الأرواح الدماغيّة التى من سنخ هذا العالم المتوسط، وهم يقولون بذلك مع قولهم بتجرّد تلك الصور عن المادة، مع ان المدرك على الإسم الفاعل اشرف من المدرك على الاسم المفعول، لأنّه كالفاعل.

وبالجملة، لمّا احدث الله تعالى ذلك العالم لمكان تصرّف النفس بماهى نفس، فكانت الأشياء التى تطلبها النفس فى العالم الحسى وجدت بايجاد الله تعالى بتوسط النفس فى هذا العالم الوسطى بهذه الصور، قلنا على الاختلاف، فكانت النفس هى العلّة القريبة لها، صارت النفس متشبّهة بها، اى صارت صوراً للمادة الشريفة المجرّدة النوريّة العرشيّة، وهو المشار اليه بقوله: على قدر ما ترى من تلك الأشياء فى ذلك العالم. كالصّور المنتزعة من الحسّى بعينها، وهذا التشبيه غير تام بالنسبة الى التشبه الذى للنفس بالصور العقليّة التى اتّحدت بها، بخلاف الصور المثاليّة، فانّها معاولات للنفس، وانما النفس قد ظهرت بتلك الصور، لا انّها صارت متوحدة. والى ذلك اشار بقوله: ولا تخلّص لاحدهما دون الآخر. اى بحيث لم يكن فيها اثر من الآخر، بل ان كانت تميل الى احد الجانبين، فليست تترك الجانب الآخر، والا لم يمكن لها التخاص من العالم السفلى والرجوع الى العالم العقلى. وظهر من ذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء صارت

This file was downloaded from QuranicThought.com

مثل ذلك الشيء ، شريفاً كان ذلك الشيء كالسماويّات، ام دنيّاً كالأرضيّات، لكن ذلك بتوسّط العالم المثال الوسطى، كما حقّقنا ذلك بهذا البيان المبسوط .

قوله : «تريد[٨٧] الآن ان ترجع ...» .

اراد بيان ان الوهم هو الذكر ببيان آخر غير ماذكر من البيانات .

قوله : «وانّما[٨٨] يأتيه الخير الأول ...» .

هذه هي المسألة الحادية عشر، وهي، ان ذكرت مقدمة لبيان المراد المذكور، لكنّها في نفسها مسألة شريفة عزيزة المنال، وهي ان كل موجود وجهاً خاصّاً الى الله ، به يصل الفيض منه تعالى الى ذلك الموجود من دون توسط الاسباب، وبه يتجلى الله تعالى لذلك الموجود سعة ورحمة ، فلكل موجود وجهان، لست اقول : احدهما ، وجه الى ذاته، وهو السلب والعدم، ووجه الى الله وبه تحقّقه وجميع شئونه، فان اطلاق الوجه على العدم لا وجه له، وانّما هو عدم الوجه ، واى وجه للعدم واللا شيء ، بل احد الوجهين ، وجهه الى مبدئه من دون توسط الأسباب والمسببات ، ومن ذلك ورد في الصحيفة السجاديّة زبور آل محمد «صلى الله عليه وآله» حيث قال عليه السلام: كلّ نعمك ابتداء.

والوجه الثاني، وجه الشيء الى خالقه بتوسط الأسباب، وبذلك الوجه تصل الفيوضات المتوقّعة على ترتيب الاسباب والمسبّبات .

وذكر المعلم الاول هذا الحكم في النفس، ومنه يعلم الحكم في سايرالموجودات. بيان ذلك على ما قال : ان النفس اذا كانت في العالم الأعلى، فربما اشتاقت الخير المحض وربما اشتاقت الى العالم السفلى ، فعلى الاول يأتيها الخير المحض ، اى يتجلّى لها بتوسّط العقل، بان تراه النفس ظاهراً في المظهر العقلي متجلّياً بانوار عظمته فيه ، وعند ذلك يظهر لها الظاهر والمظهر، وهذا المقام وان كان المظهر مستهلكاً عند الظاهر، لكن لا يخلو من شائبة رؤيته الغير، وعلى الثاني – وهو الذي اشار بقوله : بل هو الذي يأتيها . وهو بأن يتجلّى عليها من الوجه الذي لها الى الله تعالى من دون توسّط شيءٍ من عقل وغيره ، بل عند استهلاك الكلّ في نظرها ، بل هلاك نفسها اولاً ، والى ذلك اشار بقوله : ان الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع من ان يهلك حيث يشاء ، اى من ان يتجلى كيف يشاء واين يشاء . وفي خبر اهل البيت «عليهم السلام» في بيان هذه الحالة لرسول الله «صلى الله عليه وآله» ، ولكن حيث لم يكن بينه «صلى الله عليه وآله»، وبين الله، احد ، ولا يسع في هذا المقام حجاب ولا مانع، اذ ليس

This file was downloaded from QuranicThought.com

التجلى بأن يبقى ذلك الشيء ، والا فقد احاط به الشيء ، احاطة المحل الى الحال ، وهذا وجه معنى قوله : لا يحيط به شيء . فلذلك قال : فاذا ارادالنفس اتاها . اى اذا ارادالله ان يظهر للنفس من الوجه الذى لها الى الله ، وهو الوجه الذى كانت هالكة الذات ليس لها من نفسها شيء ، وان الكل ، اى كل شئونها من الله اتاها، بصيغة الماضى من الإيتان ، اى ظهر وتجلى لها، وحينئذ لا شيء منها كما قلنا حتى ذات النفس فلم يمنعه تعالى مانع من الظهور وفى خبر الدعاء : سجد وجهي الفانى لوجهك الباقى . اشارة الى الوجه الخاص الذى لا يتوسط شيء . قوله ثانياً: وذلك انه انما سلك. اى عدم المنع والحجب، انما يكون اذا سلك الخير الاول الى الشيء الأخير بتوسط ما بينه، وهو الوجه الثانى من الوجهين اللذين بينا، واما اذا سلك الى الشيء الاخير بلا توسط، فبالطريق الاولى، اذ لا واسطة هناك حتى يتحقق المنع وعدم المنع، هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله : « فان[٨٩] لم يشق النفس ... » .

قد عرفت ان الشوق شأن النفس ، لأنها مظهر المشبه، فهى لا تخلو من شوق، فاذا لم يشق الى الخير المحض ، بأن توجهت نحو العالم السفلى ، واشتاقت الى بعض ما فى هذا العالم، وقد سبق انها كلما توجهت الى شيء ، تصورت به، فانها يكون من ذلك الشيء ، اى تصير بصورة ذلك الشيء على قدر ما تتوهمه وتذكره، لما قلنا انها تصير ذات ذكر حين اشتاقت الى العالم السفلى، فانها متى اشتاقت الى العلو ، فنت عن نفسها وعن كل شيء ، ويبقى ببقاءالله ، فلم يحتج الى الذكر ، فالذكر مع التوهم ، فيحدث من ذلك عالم المثال المنفصل، فعالم المثال للنفس الكلية بمنزلة القوة المتخيلة منا المسماة بالخيال المتصل ، وكذا صار المدرك لذاك العالم هو تلك القوة منا، فتبصر بعد قوله : فتصير .

قوله : ومن اعجب العجائب ان الشيخ الرئيس مع عظم قدره وجلالة مرتبة فكره فى الفلسفيات لما لم يذق (الف) من اذواق هذا المشرب العذب الذى اذقناك منه راس(ب)

(الف) – شيخ اعظم چون تحول ذاتى وحركت جوهرى را منكرست وازطرف ديگر تشكيك در ذاتيات را نيز روى اصول وقواعد خود نفى نموده است، على المبنى اتحاد نفس با صور عقلى وعقل فعال را شديداً مورد اشكال قرار داده است ومسلماً اعتقاد بعالم مثال صعوداً ونزولاً با مبانى او منافات دارد، وعجب ازمحشى فاضل است كه حركت درجوهر را به تبع ملا رجب على ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

انملة ، حمل الشبّه هيهنا على ما يقرب من التشبه الذى يثبتون فى حركات الافلاك وقد سقط ما بين السماء والأرض قال فى التعليقة التى على قول المترجم ، اما ان تنحطّ الى الأجرام السماويّة (الى آخره) ان الأنفس على السماويّة من حيث هى جسديّة ومن حيث هى محرّكه لا على سبيل ما يتحرّك المشتاق بل على سبيل ما يتحرك طالب الحركة ، فهى مدركة الأحوال الجسمانيّة بتوسّط ادراكها لجسميّتها ادراكاً جسمانيّاً جزئيّاً يفارق لإدراك الصرف، فهى تدرك جسدها وتحريكها وما يشارك اجسامها فى الحركة ، فتدرك نفس ذلك ما يازمها ممّا بعد اجسامها وما يتبعها من الامور التى ينتسب اليها اذا رفعت الى مباديها ، فيكون ادراكها لأجسامها على ضرب يليق اجسامها ، فيكون انّما تشبه بالادراك باجسامها من حيث اخذ صورتها، ويستتبع من صورتها صورة غيرها ممّا يتولّد وما يقارنها ويشاركها فى التأثيرات الصادرة عنه تتشوّق المبادى المفارقة على ضرب آخر ليس الآن الكلام فيه، فيكون لها ذكر بذلك الحظّ من الإدراك .

فاما الأنفس الأرضيّة فانّها تتشبّه ايضاً بالامور المدركة الارضيّة ، وبتوسطها يتوصل الى ادراك الشبه، وكل واحد من الشبيهين هو مرتبة نازلة بالقياس الى التشبّه بالعقل . وذكر المعانى العقليّة ، وهو الانتقاش بالمعانى المعراة عن القشور المخالطة لها الغريبة منها المعراة عن الجزئيّة التى هى من غواشى المعانى المنزّهة الكلية التى هى تجريد المعنى عن الأواحق الغريبة . فللنفوس تشبهّات ثلاثة : تشبيه بالعقل ليكون فيه كالذكر للمعانى العقليّة ، وتشبيه بالأجرام السماوية ، وتشبيه بالأجرام الارضيّة ، واستحصال كلّ تشبّه بعد زواله هو تذكير ما دوامه ذكر وحفظ ما» انتهى كلامه .

→

شديداً مورد انكار قرار داده ومعذلك به اتحاد نفس با صور عقلى وارباب انواع قائل شده است وبا تفاخر وابتهاج بذات كلمات ملاصدرا را درباب اتحاد بدون ذكرى ازقائل به عنوان تعليق دراين جا آورده است مگر امكان دارد كه آدمى معتقد شود به تجرّد تام نفس درابتداى وجود ونيز قائل شود كه نفس هرصورتى راكه تصوّر نمايد بآن صورت درميآيد. نفس اگر درابتداى وجود جوهر مجرّد بالفعل متحصّل باشد، قهراً هرصورتى كه برآن وارد شود عرض خواهد بود كه در وجود متأخّر ازمعروض ومنضم با آن مى‌باشد .

(ب) – تقليداً لاستاذه من دون ان يشعر بعدم ملائمته لمبناه او مبنى شيخه الملا رجبعلى .

ثمّ انّه ذكر فى شرح قول المترجم : «انما يأتيه الخير الأول بتوسّط العقل ...» .

بهذه العبارة : «ان المتوسِّط يتوسّط على وجهين، فان منه موصل، ومنه حاجب. واذا كان المتوسِّط المتوسط موصلاً جانباه بعد الايصال كأنّه غير متوسط ، لأنّه اذا وصل ما يصل بالمتوسط ، فمن حيث وصل لا يتوسط ، وان كان من حيث وصل لا يتوسط، وان كان من حيث به الوصل توسّط .

واما المتوسِّط الحاجب ، فهو الذى لولاه ، لوصل الشيء . والخير الأول يصل منه ثلاثة اشياء : احدها – الوجود ، الثانى – كمالات الوجود ، والثالث – جلية ذاتها ونيلها ومعرفتها على الوجه الذى يمكن، فالمتوسط الموصل اما ان يتوسط فى كمالات الوجود، فيكون موصلاً لكمالات الوجود. واما ان يكون موصلاً لجليّة ذاته، فهناك يكون الموصل مرتفعاً اذا وصل، فيكون الشيء مشاهداً لجلية الحق مشاهدة بلا توسط من حيث هى مشاهدة ، وان كانت بتوسط من حيث هى مشاهدة معلولة لجلية الحق غير محققة بذاتها عن القوابل ، وان كان المقبول لا يقع الا بمتوسط، فذلك توسط الايصال ، وهو رفع توسط الحجب، فيكون التوسّط كأنّه زوال التوسط، فيكون جليّة الحق سارية الى اقصى ما يصحّ ان ينالها نيل المعرفة سرياناً للحجب» انتهى .

والغرض من نقل هذين الكلامين ، ان يظهر للمنصف السالك سبيل الحق بنور الولاية، انّ اسرار هذا الكتاب ممّا لا يناله مثل هذا العظيم مع توغله فى الفلسفة ، وانّه لمّا اراد الخوض تكلّف بمثل هذه التكلّفات وتعسف عن الحق ابعد مما بين الأرض والسماوات، فكيف الظنّ بساير اهل النظر ؟ وقد قال ارسطاطاليس على ما نقل عنه : «ان هذه الاقوال المتداولة كالسلّم نحو المرتبة المطلوبة فمن اراد ان يصحلها فليحصّل ليفسه فطرة اخرى» لعلّه اراد بالاقوال المتداولة الحكمة الرسميّة وهى كالمرقاة لما قاله هناك.

قوله : «فان [٩٠] قال قائل ان كانت النص بتوهّم ...» .

هذه هى المسألة الثانية عشر، والسؤال توطئة وتمهيد لها، وهى ان البسيط الذى حقّقنا بهذه البيانات ، انّه كل الأشياء التى دونه بنحو جملى لم يحتج الى معرفة شيء منها واستحصالها اذا كان فى موطنه ومرتبته ولم تنزل عن مقامه كالنفس حين كانت

This file was downloaded from Quranic Thought.com

فی‌العالم‌العقلی فانّها لا تحتاج الی تذکّر مافیها من‌المعقولات ، وهذا العقل (الف) البسیط حَریٌّ بان یطلق علیه‌الجهل، لکن هذا الجهل اشرف من‌العلم الذی عندنا فی هذا العالم‌الجسمانی ، بل‌النفس حین کانت فی‌العالم‌العقلی کأنها یجهل مادونها من المعقولات التی‌اشتملت علیها وطلبت‌علم مافوقها من‌العقل والعلّة‌التی هی‌الغایة‌المطلوبة لکلّ شیء .

وصورة‌السؤال هی: انّکم قلتم، ان‌النفس اشتاقت الی ما فی‌العالم‌الحسی بتوهّمها له، والتوهم هوالذکر ، فاذا صحّ ذلک قبل ورود هذا العالم ، فلیجز بعده .

والجواب‌من هذا التوهم الذی‌کان‌قیل: انّما هو توهّم عقلی،بمعنی انها لمّا کانت کل‌الأشیاء علی‌النحو الجملی علی قیاس ما یقوله‌القوم من‌العلم‌الاجمالی . نعم من شأن ذلک‌العلم ان‌یتعیّن ویتمیّز،اذا توجّهت‌النفس الیها، ولهذا کان هذا العلم جهلاً ، لکنّ الجهل الذی هو اشرف من کل صور مکتسبة تفصیلیّة ، لأن‌المعلومات کلّها حاضرة لدیه بحیث اذا ارادت واحدة منها ، امکنت ملاحظتها ، بمعنی اذا ذکرت‌الأشیاء التی هناک ، ای من‌حیث انّها من ذلک‌العالم‌الشریف ، لم تنحطّ الی اسفل، وهذا مثل ان یجهل‌العقل مافوقه من‌العلّة الاولی، فانّه لما لم یصل‌العقل بکُنه، فهو جهل، لکن هذا الجهل من‌العقل لما فوقه اشرف جمیع‌العلوم‌العلماء لأنه مشاهدة للجمال وفناء عنده واضمحلال‌الکل لدیه . وکذا اذا ذکرت‌النفس تلک‌الأشیاء من‌حیث اقتضائها للجلاء والاستجلاء فی‌العالم السفلی ، انحطّت ، ومن ذلک یظهر ان‌العقل الذی هو علّة‌النفس

(الف) – حق آنستکه قدما قاعدهٔ : بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء را درمسألهٔ علم تفصیلی هرعلت مجرد مقوم وجودمعلول نتوانسته‌اند مورداستفادهٔ تام قراردهند، لذا درعقل بسیط اجمالی کشف تفصیلی‌صوررا انکارکرده‌اند وگفته‌اند: حق درمرتبهٔذات عالم‌است‌باشیاء بالاجمالی وتفصیل‌رادر عقول مفصّله جستجو نموده‌اند ، لذا درعلم اجمالی چون صور مادون تمیّز درمرتبهٔ علم اجمالی ندارند ، قهراً این مرتبهٔ اجمالی علم نسبت به‌تفاصیل خالی ازجهل نمی‌باشد ، چون شیخ اعظم دیده است‌که این‌علم اجمالی کافی ازبرای ایجاد اشیاء نمی‌باشد درعلم عنائی‌که «برنامج» وجود عالم است به‌صور مرتسمه قائل شده است .

لذا ملاصدرا گوید : این علم نسبت به‌تفاصیل صور دست کم ازجهل ندارد .

یجهل ماتحته جهلاً هو اشرف من معرفة کل عارف، لأنه کل الأشیاء ، فلا یحتاج الی معرفته، لعدم باعث علی التوجّه الی ذاته ، فانّه مستغرق فی نور عظمة الله بحیث لا یشغله شاغل، فمعرفة الأشیاء بعضها ببعض، جهل عند هذا العلة من العقل، لأنّها اکتسابی انفعالی، فلیست بمعرفة صحیحة تامّة . وهذا الأصل ، ای : کون البسیط الحقیقة کل الأشیاء التی دونه، ومع ذلک لا یسمّی علماً ، علی انّه اشرف من جمیع العلوم ، ممّا قد ورد فی حکمة اهل البیت علیهم السلام، حیث ذکر مولانا الرضا ، علیه السلام ، فی جواب عمران الصابی، لما سأل عن العلم الاول تعالی شأنه قبل وجود الأشیاء ، قال علیه السلام: انّما یکون العلّة بالشیء لنفی خلافه ای الذی ذاته علم وکلّه علم مالم یظهر فی الوجود غیراً لابأس بعدم أطلاق العلم الذی (ب) هو التمیز او ممّا یلزم التمیز فتبصّر هذا هو

(الف) – ولیعلم، ان العلم یتبع الوجود، ویدور معه حیثما دار ویکون فی مرتبة واجباً وفی مرتبة ممکناً فی موطن جوهراً او عرضاً وفی عرصة الذات غیب محض وهو مقام متبوعه بحسب غنائه الذاتی لذا کلیة مراتب وجود، مراتب علم حتّند بمعنی عالمیته لا معلومیّته وتحت هذا سرّ عظیم ، اشار الیه ثامن اقطاب الوجود . اما کیفیّة علم مجرد بذات خود وبمثّلات ومعالیل خود عبارتست ازشهود معلول خود درمرتبهٔ ذات خود تفصیلاً لکون البسیط کل الأشیاء التی مادونه بنحو اعلی واتم وهذا علّة علمه بمعلول خود درمقام مرتبهٔ معلول علماً تفصیلیاً حضوراً اشراقیاً. اما علم مجرّد بعلت خود عبارت ازانکشاف علت جهت معلول بقدر وجود معلول نه باندازه وجود علت، لذا ازآن بعلم بوجه تعبیر نموده‌اند . اما اطلاق جهل براین علم ازباب مسامحه است .

(ب) – شارح علامه درکتاب اربعین درشرح حدیث عمران صابی علم درمرتبه وموطن ذات را انکار نموده وکلام امام همام علیه السلام، را – العیاذ بالله – برآن حمل نموده است . درموطن ذات اسماء وصفات تعین ندارند ومقام ذات چون صرف وجود است صرف علم نیز هست ولی نه بلحاظ مغایرت بین عالم ومعلوم – لان کمال التوحید نفی جمیع التعیّنات – چون علم مثل وجود دراین مرتبه بکمال اطلاقه العاری عن جمیع القیود حتی قید الاطلاق باید اعتبار شود، لذا اطلاق علم بلحاظ تحقق تعین علمی برمقام ذات با اطلاق ذاتی منافات دارد، لذا ذات ینبوع علم وقدرت ووجودست واما توجیه کلام مؤلف اثولوجیا ازجهت اطلاق جهل براین مرتبه، نفی علم حصولی است کما تفطّن به الشیخ .

←

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

اللایق لشرح ذلك المقام .

والشیخ لمّا لم یذق هذا الذوق ولم یسلك طریق الاشراق : حمل الجهل علی الجهل بالامور الجزئیّة ، ونحن ننقل عبارته بعینها لیکون عبرة لأهل الاعتبار ، قال فی قوله : «غیر انّ ذلك الجهل اشرف ...» ، جواب الشك ، ان النفس فی حد ذاتها لا یجوز لها ادراك جزئی معین، فلا یکون لها شوق جزئی، بل یکون نوع من الشوق الکلی، وان کان الی جزئی کالشوق الی الغذاء مثلاً ، حتی یتعیّن بسبب عن الشوق ، ولا یکون اذن الشعور بالبدن بحسب ذلك التغذیة شعوراً جزئیّاً ، کذلك لایکون تذکّر البدن اذا بقی بعده ذکراً وهمیّاً بل عقلیّاً غیر مخصص ، وهذا الضرب من الادراك وان سمیّته توهماً عقلیاً، فهو جهل بالجزئی من حیث هو جزئی، الا ان ذلك الجهل لیس جهل نقص بل جهل مشرف . وهذا کما قیل : ان لا یعلم فی کثیر من الأشیاء افضل من ان یعلم .

والجهل جهلان : جهل، لما هو فی الرتبة العالیة ، وجهل بما هو فی الرتبة السافلة ، وکل واحد له حکم غیر حکم الآخر ، فالشیء العالی قد یجهل کنهه لکونه مجهول الکُنه

→

باید توجه داشت که بطور کلی حمل کلام اثولوجیا بر آنچه ارباب شهود راجع بمقام ذات ونحوهٔ تمیّز معلومات در ذات واحد وعدم معلومات ومعلولات بوجود تمیّزی قائلند درست نمیباشند ، چون موطن ذات ونحوهٔ علم ذات بذات وانطواء کثرات در وحدت اطلاقی ذات، خالی از اشکال بل مناقشات نمی‌باشد ، چون این کتاب از یکی از اتباع افلاطون است که به‌علم تفصیلی از باب عدم تحقق معلولات در ذات قائل نیست ، این کتاب بفرض آنکه از معلم باشد ، اوچون تصریح بصور مرتسمه نموده است ، وملاك علم تفصیلی را درصور مرتسمه وعلم عنائی جستجو نموده است و افلاطون واتباع او از اشراقیه ملاك علم تفصیلی حق را درمرتبه وجود مُثُل نوری اعتبار کرده‌اند، چون درعلم بکثرات، ملاك کثرت وتمیّز وجودی باید واقعیت داشته باشد وچون علم بمعدوم مطلق تعلق نمی‌گیرد واشیاء به‌تفصیل درذات وجود ندارند، ناچار علم تفصیلی درآنجا نمی‌باشد .

بهمین مناسبت صدرالمتألّهین تنها فیلسوفی است که تمهید مقدمات وتأسیس قواعد کلیه باثبات علم تفصیلی حق درموطن ومشهد ذات پرداخته است .

ومما ذکرنا ظهر ما فی کلام المحشی من الخلط والاشتباه وتحقیق الکلام تفصیلاً یحتاج الی مجال واسع .

This file was downloaded from QuranicThought.com

والشيء السافل قد يجهل كنهه لكونه فى ذاته مجهول كنهه كالجزئى ...» انتهى .

قوله : لأنّه لوعرفها معرفة تامّة لكان هو فوقها وعلة لها» .

دليل على ان العقل لا يعرف مافوقها من العلة معرفة تامّة ، وفى ذلك تصريح بانّ العلم التامّ بالشيء انّما يكون بالاحاطة التامّة، والمحيط بالشيء يكون فوقه، وهذا انما يصحّ فى العلة بالنظر الى معلولها ، اذا لشيء الى ما يشتمل عليها كالعقل بالنظر الى المعقولات التى احتوا عليها وان كان ذلك ترجع الى العليّة ، لأنّ ما فى ذات العقل هى الحقايق الخارجيّة التى صدر منه بتوسط النفس .

وبالجملة فالعقل التام لا يتحقق الا بالايجاد المستلزم للاحاطة ، فلو كان العقل يعقل العلّة الاولى عقلاً تامّاً لكان محيطاً بها وعالّة لها ، فتصير العلّة معلولاً والمعلول علة .

والشيخ الرئيس قال فى تعليقه على هذا القول بناء على مذهبه من العلوم الصورى بهذه العبارة : «العقل لا يتصوّر فيه الحقيقة الالهيّة الا بضرب من المقايسات واعتبار اللوازم ، وبالأشياء الخارجة عنه كما يفطن من طريق الرسم ، ولو كان ذات العقل ذاتاً يتوصّل من ذاته الى ان يستثبت له حقيقة كنهه الأول، كان ذات العقل موجبة لذات الاول حين يلزم عنها اكتناه ذات الاول، واذا كان ماهيّته غير موجبة لماهيّة الاول بل الأمر بالعكس ، لم يكن على ذات العقل العقل نائل عن ذاته الى ذات الاول ، بل انّما يطلّع عليه حقيقة ذات الاول من ذات الاول من حيث يجب له لطلوع على كل مستعدّ قابل وجوباً من جهته، وليس جهة القابل الا الاستعداد، فيكون ادراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لميّته اصلاً ومن عادة القوم ان يجعلوا مثل هذا الإدراك فى التصوّرات والتصديقات جميعاً ناقصاً غير مكتسبة . واما الكلام المفصّل فيه فليتأمل فى الكتب والمباحث المشرقيّة» انتهى .

قوله : «اضطرّت[٩١] ان يكون هناك ايضاً تقبل الآثار ...» .

هذه هى المسألة الثالثة عشر وهى، ان النفس اذا صعدت الى العالم العقلى، فلا تحس ولا تتوهّم . وبالجملة لا تتذكّر شيئاً من العلوم الانفعاليّة المكتسبة فى هذا العالم الحسى، بل المعقولات التى هناك كلّها علوم فعلية فى ذات النفس العقليّة ، وان كانت نتائج لما اكتسبته هيهنا فعال اذا صارت فى العالم العقلى لم تذكر شيئاً ممّا علمته، ولا سيّما اذا كان العلم الذى اكتسبته دنيّاً اى علماً متعلّقاً بالامور الخسيسة كقوانين الطبابة والبيطرة

This file was downloaded from Quranic thought.com

ومعرفةالصناعات بل علـى رفض جميع الأشياء التى نالت من هـذا العالم ، والا لزمها بالضرورة ان تكون فى عالم العقل الذى هو عالم الفعليّة والشهود، والحضور اثر الصورة والقبول والانفعال وامارة الاستعداد والامكان الاستعدادى لانّها مرتبة متآخمة الوجوب بل عالم الوجوب على مايراه اهل الحق وهذا قبيح لكونه خلاف مقتضى طبيعة العالم العقلى على انّه لو قبلت تلك الآثار لكان ذلك بتوسط الوهم ، وقد سبق ان النفس كلّما توهّم شيئاً صارت متشبهة به متصوّرة بصورته، فيلزم ان يكون اذا كانت النفس فى العالم العقلى الصرف، يضطرّ ان يكون فى عالم المثال والخيال بل فى عالم الحس وموطن الزوال .

ثمّ ان الشيخ الرئيس جزاه الله خيراً قـال فى بيان تلك المسألة : «انّ المراد بذلك نفى العلم بالجزئيّات» وانت خبير ان الشأن أعلـى من ذلك قال بهذه العبارة : «اقول انّ النفس لا تتذكّر احوال العالم من حيث هـى جزئيّة ، وبهذه الجهة يكون مذكورة ، والا لوجب ان تعرض لها الانفعالات الجسمانيّة ، لأن ادراك امثال هذه الأشياء يكون بانفعالات جسمانيّة ، فانّها انّما يمكنها ان يتصورهـا التصور المشوب الـى القوّة المتوهّمة المتصوّرة، وذلك انّما يكون لها اذا انفعلت بتوسّط آلة بدنيّة وصار لها الآثار الخاصة بالعالم الجسمانى ، فتكون المفارقة كأنّها مواصلة ...» .

ولم يدر الشيخ ان هذا العالم كلّها شهود فى شهود وتجلى فى تجلى، والنفس فى هذا العالم الشريف لم تتوجه الى غير انوار العظمة والجمال وسطوات العزة والجلال، وقد ذهلت عن نفسها وتركتها فى جانب فكيف بغيرها فلا تغفل (الف) . قوله[٩٢] : «ونريد الآن الخ» .

هذه هى المسألة الرابعة عشر والخامسة عشر، اما الاولى ففى توحيد النفس ذاتيّاً وصفاتيّاً وفعليّاً ، **وهـذا احسن**، حيث عبّر عن هذا التوحيد بذكر العلة التى لأجلها وقعت الأسامى المختلفة على النفس، لأن ذلك يفيد، ان النفس فى كل موضع كأنّها بتمامها فيه، وبذلك سمّيت باسم يناسب ذلك الفعل، وهكذا فى موضع آخر. وهى مسألة عظيمة شريفة فى معرفة النفس قد اشير الى مقدميتها فيما قبل، وهى ان النفس كل قواها لا

(الف) – هر نفسى با حفظ نيل بمقام تجرّد بمقام فناء تام نميرسد تا غير حق را نبيند وفناء اختصاص به عقول اصليه وعقول لاحقه سالك طريق باطن دارد نه عقول متجلّى بصور عقلى انفعالى ومجرد قابل هيئآت مكتسبه، ازاعمالى كه بين او وحق حجاب اندر حجابند .

This file was downloaded from Quran Heritage

بمعنى انّهامجموع قوى كانّها اتّحدت معها، بل على معنى انّ لها قوة واحدة هى ذاتها ، فهى بذاتها النامية الحساسة الدراكة الفعّالة جميع افاعيلها ، لكن صدور تلك الأفاعيل بعضها عنها وظهورها منه من دون توسط آلة واداة ، وبعضها بتوسّط ، والمتوسّط ليس لها فعل اصلاً ، بل بعضه كالفاس للنّجار، وبعضه كالشبابيك والروازن للمناظر .

واماالثانية ، فهى ان النفس مع كونها من عالم القدس والتجرّد وموطن الوحدة والبساطة الحقة ، فهى تتجزّى وتقبل القسمة بالعرض ، والجسم لما بيّنا انّها كلّما توجهت الى شيء فهى تصير كانّهاهو، وهذان الاصلان عظيمان فى معرفة النفس طريقان لمعرفة الربّ وتوحيداته الثلاثة ، وبها يدفع كل رأى من الآراء الباطلة فى النفس كما يظهر للمستبصر .

قال بعض الاساتيد الاعلام وهو ممّن (الف) وصل الى ذروة هذا المقام : «الحق انّ الانسان له هويّة واحدة ذات نشآت ومقامات ويبتدى وجوده اولاً من ادنى المنازل ويرتفع قليلاً قليلاً الى رواحة العقل (ب) والمعقول كما اشار اليه سبحانه بقوله : «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» الى قوله : «اما شاكراً واما (ج) كفوراً» ولم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافيّة شوقيّة ، كما زعم انّها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن وتفرق اتصاله هو، لا للنفس الا حسياً كآلام عقليّة او وهميّة، فالنفس الانسانية لكونها جوهراً قدسيّاً من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعيّة هى ظل الوحدة الالهية ، فهى بذاتها قوة عقليّة اذا رجعت الى موطنها الأعلى متضمّنة لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيّل الى حد الاحساس اللمسى ، وهو آخر مرتبة الحيوانيّة فى السفالة ، وهى ايضاً ذات قوّة نباتيّة على مراتبها التى ادناها الغاذية واعلاها المولّدة، وهى ذات قوّة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدنى ، كما قال فيلسوف الأعظم ارسطاطاليس من: ان النفس ذات اجزاء ثلاثة، نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة،

(الف) – اراد به صدر ائمّة الحق واليقين صاحب الاسفار .

(ب) – الرواحة : وجدانك السرور الحادثات عن اليقين – م .

(ج) – س ٧٦، ى ١–٤

This file was downloaded from QuranicThought.com

لا بمعنی ترکیبها من هذه القوی، لانّها بسیطة الوجود، بل بمعنی کمال جوهریتها وتمامیة وجودها وجامعیّة ذاتها لهذه الحدود الصوریّة، وهذه القوی علی کثرتها وتفنّن افاعیلها معانیها، کلّها موجودة بوجود واحد فی النفس، ولکن علی وجه بسیط لطیف یلیق بلطافة النفس، کما ان معانی الأنواع الجسمانیة توجد فی العقل متحدة لکن بوجود عقلی تام الوجود صایرة ایّاه بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسیّة الی حد المعقولیّة ، وکما توجد فی العقل جمیع الأنواع الطبیعیة علی وجه ارفع واعلی، فکذلك توجد بوجود النفس جمیع القوی الطبیعیة والنباتیّة والحیوانیّة وجوداً نفسانیّاً ارفع من وجودها فی موضعها. وبالجملة النفس الآدمیة تنزل من اعلی تجرّدها الی مقام الطبیعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبایع والحواس، فتصیر عند اللمس مثلاً العضو اللامس ، وعند الشمّ والذوق عین الشام والذائق ، وهذه ادنی الحواسّ ، واذا ارتفع مقام الخیال کانت قوّة مصوّرة، ولها ان یرتفع عن هذه المنازل الی مقامات العقول القادسة، فیتّحد بکلّ عقل ومعقول ...» انتهی کلامه، اعلی الله مقامه .

قوله[٩٣] :«والجسم یحتاج الی النفس لیکون منبثّة فی جمیع اجزائه ...» .

فی بعض النسخ یحتاج الی الجسم ، لیکون منبثّة فی جمیع اجزائه . ویؤیده انّ الجملة السابقة علیه ذکر بیان احتیاج الجسم الیها بقوله : اذا راینا طبیعة الأجسام تحتاج الی النفس لتکون حسّیّة . فالظاهر ان الجملة الثانیة لبیان حاجة النفس الی الجسم وعلی الجملة سرّ ذلك هو ما قال الشیخ الیونانی علی ما نقل عنه : «ان الفلك موضوع فی وسط النفس» ومعناه علی ما اری المجرّد الذی هو النفس الکلیة الالهیّة التی تلك الأنفس اشعّة نورها واضواء شمسها، لمّا کان نسبة المجرد الی ذی المقدار نسبة واحدة فاذا نسب هو الیه یکون ذلك باحاطة الشبیهة باحاطة الدایرة لما فی وسطها، والا لاختلفت النسبة، وهذا واضح . فشروق نور النفس علی الجسم الکل من جمیع جهاتها یتحصّص لا بذاتها ، بل باعتبار نور المحاط ، ففی کلّ شبکة وروزن یظهر ضوء حسب استعدادها شدّة وضعفاً ویاخذ ذلك المقدار من الکل نصیبه قدر سعة درجته، فتلك الضوء التی هی عبارة عن النفوس الجزئیّة المنبعثة عن النفس الکلی السّماویّة والأرضیة فی کل واحد من حصص هذا الجسم الکلی یتحصص ایضاً حسب تجزیه .

قوله : «وانّما التفاوة بین النور الأصل وتلك الأضواء مع اشتراکهما فی التحصص»

This material was downloaded from Quran Thought.com

يظهر من ان النفس الكلية لشدة نوريتها الذاتية لم ينحل ولم يتنزل من مقامها العقلي، بخلاف الأنفس الجزئية كما دريت سابقاً فتبصر .

قال بعض العارفين في كيفية تكون الجنين، ان المادة تستعد لأمر واحد هو النفس، ولكن النفس لها آلات ولوازم قوى متخالفة يتحد نحواً من الإتحاد ، فوجب ان يكون في مادة استعدادات بالقوة مختلفة، يتحد على ضرب من وجوه الوحدة ، وهي كيفية المزاج ؛ كاتحاد اشياء فيها تركيب .

ثم كل قوة يجب ان تكون فيها هيآت هي لوازم لتلك القوة بها تصير فعالة، فسبب هذه الآلات ينقسم عضواً واحداً الى اعضاء بشره، وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع هذه الأعضاء ، وهذا كما انه بهيآت وجدت في الاول والعقول الفعالة اعني المعقولات ، وجد ما بعدها ، وكأنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم ، فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلاً صورة شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوة في المادة ...» .

والفرض هي الإستبعاد فيما نحن فيه ، وان كان كلامه في مقام آخر وهو صدور الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيآتها .

قيل : وسبب ذلك ، ان جميع الموجودات التي بعد الأول تعالى يشتمل بوحدته على لوازم وهيآت ومعاني كثيرة بحسب مقام ومرتبة في الوجود يحاكي السبب الاول في كونه واحداً ، ومع وحدته عين جميع الصفات الالهية والأسماء الربانية ، وانه الكل في وحدة . فالنفس الانسانية مجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن وصور الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة آلاتها في ساير الأعضاء انبثاث الروح المنبعث من القلب في الاوردة والشرائين ، وتلك القوى مع اختلافها وتشعبها يجتمع في البدن وصور الأعضاء من القوى في وجود النفس ويتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات» .

اقول : فكان البدن والقوى والأعضاء هي تفاصيل ما اجمل واندمج في النفس ، لكن لضيق درجة الجسم انبثت النفس حسب مراتب قواها، وبيانها التي في ذاتها في الجسم، كالجوهر الذي يضع واحداً واحداً من جواهر المخزون في بساط الشهود لكن لما خلق له.

قوله : «فان[٩٤] قيل: النفس لا يتجزى في حس اللمس ...» .

This Website is under the Quranic Thought Copyright.

لعلّ مبنی السؤال انّه لما كان عارضاً لمجموع البدن من حيث هو مجموعه كما قيل فی الشكل المخروط وامثاله .

فالجواب : انّ هـذا قياس مع الفارق ، فان المخروط قد حلّ لا من حيث ذاتـه المنقسمة، بخلاف قوّة اللّمس، فانّها قد عرض للبدن من حيث انّه جسم متجزی باعضاء واطراف، وهذا هو المراد بقوله : لأنها ابدان . ای كأنّها صارت عين البدن وكل جزء من اجزائه (فتدبّر) .

قوله : «فكذلك[٩٥] قوة النفس النّامية ...» .

اعلم انّ هـذه القوی انّما امتازت بعوارض انسانيّة من تقدّم بعضها علـی بعض واستخدام بعضها قبل بعض كأنّها بمنزلة اجزاء للنفس الانسانيّة بالمعنی الذی قلنا فی صدر المسألة ، وانبثّت فی اجزاء البدن كـل قوّة فی موضع يليق بها ، فيقسم النفس اولاً الی اجزاء ثـلاثة : نفس نباتيّة ، وموضها الكبد، ونفس حيوانيّة (الف) ، وموضها القلب، ونفس انسانيّة ، وسلطانها الدماغ . وهذه النفوس متعاقبة فی الحدوث والبقاء ، فالانسانيّة مخدومة القوی كـلّها تخدم العقول وتستخدم قوّتان : محركة ، ومدركة . والمحركة اما باعثة ، او فاعلة . والمحركـة الباعثة يسمّی بالشوقيّة ، ولها شعبتان : احديهما – شهوانيّة، والاُخری – غضبيّة يخدمها المحرّكة الفاعليّة ، وهی تستخدم الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة لها ، ففی خدمة الشهوة يجذب الأوتار الی جانب المبدأ وهو القلب ، وفی خدمة الغضب يوجبها ويمدّدها الی خلاف تلك الجهة الدفع .

واما المدركة فقسمان : قسم يدرك من خارج ، وقسم يـدرك من داخل. والمدرك الداخلی الطف واشرف من المدركات الخارجيّة ، وهی بمنزلة القشور والنّخالات ، وكل منهما ينقسم باقسام مشهورة . وهذا تعديد القوی علی سبيل التصنيف، ای جعلها صنفاً صنفاً ، لا انواعاً حقيقة .

اذا عرفت هذا فاعلم، ان العقل الذی مخدوم الكلّ مجرّد عن هذا العالم ذاتاً وتعلقاً، وموطنه العالم العقلی .

(الف) – موضع نفس النباتية الكبد والحيوانيّة القلب والانسانيّة الدماغ .

والنفس لما عرفت انّها هبطت بتوهّمها ذلك العالم، فهى مجرّدة عن العالم ذاتاً لا تعلّقاً، وهى فى موطن الوهم، فالوهم مجرّد الذات عن الجسم لا مجرّد التعلق، فعالمه عالم المثال المجرّد عن المواد العنصريّة، لا عن المادة اللطيفة النورانيّة. وكذا الخيال حكمه حكم الوهم، والصور التى فى هذا العالم المثالى صور نوريّة جسمانية، لا كتعدّد العالم العنصرى، لأن صور الخياليّة وان كان يتميّز الأجزاء فيها بعضها عن بعض، الا انّه لا تزاحم ولا تضايق هنا، بل الصور كلّها فى هذا العالم فى حضوره واحدة، وهذا من التوسع الالهى حيث يكون ذلك العالم المثالى اوسع من هذا العالم الجسمى العنصرى باضعاف مضاعفة، ومع ذلك يكون فى جنب العالم العقلى فى حيّز خردلة، فكيف حال الصور التى فيه. فالرّوح الدماغى هو كرسىّ سلطان النفس وموضع قواها الادراكيّة من سنخ هذا العالم، ولذا يشاهد فيه الكبير والصغير، ولا مزاحمة ولا ممانعة.

واما القوّة النباتيّة والنّامية والحيوانيّة، فهى الطف من الحواس الظاهرة، وهى اشدّ تجسّماً لكونها فى ظاهر البدن الكثيف، وهى من القوى الباطنة، وهذه النسبة وقعت بين النباتيّة والحيوانيّة، لأن موضع النباتيّة الكبد، وهى: جسم كثيف بالنسبة الى جسميّة القلب الذى هو موضع القوى الحيوانيّة من الشهوة والغضب: والدليل على لطافتها: انّها لا يفعل افاعيلها بآلات البدن من الحواس والأعضاء الظاهرة.

فقد ظهر: ان قوى النفس على نحوين: احدهما - ما يتجزّى بتجزّى الجسم، الا انّ بعض ذلك اشدّ تجسّماً، وبعضها اقلّ.

والقسم الثانى، وهى التى يخدمها الحواس، ويرد عليها ما اكتسبها، وهى لاتتجزّى كالأرواح الدماغيّة، كما بيّنا فى الوهم والخيال، وهذه الحسايس كلّها ينتهى الى تلك الحواس الباطنة، فيعرف تلك الأشياء الواصلة اليها وتميّزها ويتصرّف فيها من غير قبول وانفعال، بل من قبيل الفعل كما يزعمه الظاهريون من الفلاسفة، بان ادراكها بانتقاش الصور الذى يلزمها الانفعال، بل ادراكهما كما قلنا بتوجّهه لا الى الظاهر، ومشاهدتها لما فيه، وذلك فعل. وتحقيق عالم المثال على النحو الذى ذكرناه، وان كان قد مضى ما يشير وجوده، لكن سيجىء تفصيل القول فى ذلك فى مقامه انشاءالله تعالى.

قوله: «فنقول[٩٦] ان لكل قوة من النفس موضعها ...».

اراد ان ذلك التجزّى وحصول المواضع لا لحاجة النفس اليها لأن تبثّ فيها قواها،

This site was downloaded from Sharif University

بل قد علمت انّها تفعل قوّة واحدة افاعيلها، لكن لمّا كان كونها فی البدن اضطرّها الى انبثاث تلك القوى وانتشارها لما ليس للبدن مقام الجمعيّة والاتحاد، بل هو عين مرتبة الخلاف والافتراق، فلذلك جعلت النفس كل واحد من تلك المواضع مستعدّة، لأن تظهر منها افاعيلها، فاذا هيّأتها على النحو الذی يلايم لقبول فعلها، اظهرت قوّتها من تلك الأعضاء، والا فليس للنفس كما بيّنا مراراً قوى مختلفة، ولا هی مجموع قوى حتى اذا تعلّقت بالبدن، انتشرت تلك القوى المجموعة فيها، بل تلك القوى فی النفس بنوع بسيط هی ذاتها الوحدانيّة البسيطة، فلمّا كانت هی الفاعلة المعطية تلك القوى للأبدان، نسبت اليها لأنّها جهات افاعيلها، فهی اولى بان ينسب الى النفس، والا فهی قوى الأبدان، وكلّ ما فی المعلول من الخيرات والامور الشريفة فهی اولى بأن ينسب الى العلّة، وان كلّه من العلّة، لكن النقصانات والخسايس لما نشأت من ضعف استعداد المعلول اوخستها، لم يجز ان ينسب الى العلّة.

قوله: «ان لم[٩٧] يكن كل قوة من قوى النفس فی مكان..».

اراد ان كون القوى فی مكان، انّما هو لاضطرار كون النفس فی البدن بوجوه:

الأول – انّه لو لم يكن كذلك، لم يكن فرق بين النفس فی عالمها العقلی، وهبوطها الى العالم السفلی، فيكون وجود البدن لها امراً باطلاً معطّلاً، ولا تعطيل فی الوجود.

والثانی – انّما جاء فی البدن لتكتسب من هذا العالم الجسمانی بالتحريكات والادراكات اشياء يستعد بها للصعود الى عالمها، ولم يمكن تحصيل ذلك الا بذلك القوى ولذلك قال ارسطو: «من فقد حسّاً، فقد علماً».

قوله: «فان[٩٨] بعض قوى النفس فی مكان ...».

السؤال واضح، وجوابه انّه لوكان كذلك لكانت النفس لم يكن بتمامها فی البدن، بل بعضها فيه وبعضها خارجة، ولمّا كانت قوى النفس ليست غير ذاتها لزم من ذلك تجزّی ذات النفس وذلك قبيح.

قوله: «ونقول بقول[٩٩] مستقصیً ...».

هذا باطن المسألة التی سبقت، وهی المسألة السادسة عشر فی الحقيقة، وهی انّ قولها: سابقاً ان النفس تتجزّی بالعرض حسب تفرّق قواها فی مواضع البدن، انّما هو قول ظاهریّ، وان كان لا يخلو من تحقيق، لكن الحق الحقيق بالتصديق، ان النفس ليست فی البدن، ولا قواها فيه، سواء كانت داخلة فی البدن، او خارجة عنها وفی عالمها،

This file was downloaded from QuranicThought.com

بل تلك المواضع انّما جعلتها النفس في البدن وعيّنتها كالروازن والرواشن بظهور افاعيلها، وان النفس وقواها كلّها مجرّدة عن المادة، مقدسة عن الجسمانيّة والعرضيّة، وذلك لأن المكان مطلقاً يحيط بالشيء المتمكّن وذلك يتوقّف على كون المتمكّن جسمانياً، فكلّ ذي مكان جسم، والنفس وقواها التي اتّحدت بها ليست جسماً ولا جسمانيّاً. وقولنا: ان كل قوة من النفس في مكان من البدن، لا نعني بذلك، بل اردنا انّها يظهر فعلها الخاصّ من هذا المكان، وفعلها الآخر من ذلك المكان، وذلك لضيق درجة الجسم وعدم سعته الذاتيّة، لأن يجتمع فيه الأفاعيل المتفنّنة، وهذا معنى قوله: لان الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي فيه الجزء. فاما النفس، فكلها حيث جزئها، لا انّ هيهنا جزءاً وكلاً في الحقيقة. فتبصّر - وكيف يكون النفس التي هي عين قواها في مكان، وهي علّة المكان، ولا يحيط المعلول بالعلّة، بل العلّة محيطة بالمعلول احاطة خارجة عن الأين، اذ هي قبل الأين. اما كون النفس علّة للمكان، فلانّها علّة للجسم حيث جسمت، وتعطي الصورة الهيولى، وفتحقّق الجسم والمكان على الاطلاق من لوازم الجسم، وعلة الملزوم علّة لجميع لوازمه على ما هو التحقيق.

قوله[١٠٠]: «ونقول: ان النفس ليست في البدن ...».

هذا القول وما قبله وما بعده تنبيهات على تجرّد النفس.

اقول: هذه وان كان استحسانات ومقبولات، لكن لمّا ذهب بعض الأقدمين على ما نقل الشيخ في الشفا عنهم الى كون النفس كالأجسام او الاعراض، سلك في الإبطال على ما يوافق زعمهم. فمن القائلين بالجسميّة من جعلها من الاجرام الذي لا يتجزّى كريّاً، ليستسهل دوام الحركة، وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، وان النَّفَس غذاء النفس يستبقى النفس بادخال ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء عند الأجزاء التي لا تتجزّى التي هي المبادي، وانّها متحرّكة بذاتها كما ترى من حركة الهباء.

ومنهم من قال: انّها ليست هي النفس، بل ان محركها هي النفس، وهي فيها تدخل البدن بدخولها.

ومنهم من جعل النفس ناراً، ورأى النار دائم الحركة.

ومنهم من رأى الشيء يدرك ماسواه، لأنّه متقدّم عليه ومبدأ له، فوجب ان تكون النفس مبدءاً، فجعلها ناراً، او هواءاً او ارضاً او ماءاً.

ومال بعضهم الى القول بالماء لشدّة رطوبة النطفة هي مبدأ التكوّن.

This file was downloaded from Quranic Thought.com

وبعضهم جعلها جسماً بخاريّاً ، اذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء ، الى غير ذلك من الآراء الفاسدة ظاهرها . ففي هذا الكتاب سلك في الابطال على مسلك ما يعتقدون ، فقال اولاً : ان النفس ليست في البدن ، كما يكون الشيء في الظرف ليشمل تلك الأراء جميعاً . ثمّ ابطل بوجوه بعضها خاص وبعضها عام .

الوجه الأول : انّه لو كان كذلك لكان مماسّاً لها بسطحه ، فيكون البدن فارغاً عنه ، فيكون غير ذي نفس ، فلا يكون كمالاً له ، اذ الكمال ما يصير له الشيء نوعاً ، اي الأمر الناقص المبهم تامّاً وحقيقة نوعيّة ، وظاهر ان المكان مباين للمتمكّن ، ولا يحصل من اجتماعهما نوع محصّل ، اذ صورة الاستدلال على وجود النفس صدور الآثار من الاجسام لا على وتيرة واحدة ، واذ ليس من المادة المشتركة والجسميّة العامّة ، فهي لخصوصية في الأجسام وقوّة فيها ، وكل قوة يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة ، يسمى نفساً ، فهي اسم لها لا من حيث ذاتها ، بل لكونها مبدأ تلك الآثار ، فيجب كونها تقوى على تلك الأفاعيل قوّة ، وبالقياس الى المادة التي يجتمع منها جوهر نباتي او حيواني صورة ، وباعتبار كون طبيعة الجسم الذي هو الجنس ناقصة ، وبانضيافها اليها تكمّل نوعاً خاصاً ، وكمالاً ، وليس للمتمكن بالنسبة الى المكان هذه الخصوصيات فتدبر .

الوجه الثاني : لو كان كذلك ، لزم ان يسلك النفس الى البدن سلوكاً تدريجيّاً قليلاً قليلاً ، كما يسلك الماء الى الكوز ، ويجب من ذلك وجود الظرف بتمامه قبل المظروف الذي هو النفس ، وقد ثبت في الاصول الفلسفيّة ونحن قد اشرنا الى بعضها سابقاً ، ان النفس هي الفاعلة للبدن بامداد كلمة الالهيّة واعانة ملك من الملائكة المدبّرة وقوّة من القوى السّماوية ، وانّ فيضان النفس دفعيّ ، بل غير زماني في النظر الجليل .

ثمّ هذه الحركة اما حركة اينيّة ، وهي مي قبيل الماء حقيقة ، كما هو ابسط من بعض الأقوال ، يلزم ان يبطل بعض النفس لنشف الظرف اياها ، كما يشاهد في الكوز ، وهذا قبيح ، لانّه يلزم ان لا يكون النفس بتمامها موجودة .

واما ان يكون حركة في الإشتداد من الأضعف الى الاشدّ ، وقد بين في مكانه انّ تلك الحركة يجب ان يكون في كل آن نوع لا يكون قبل ولا بعد ، وبهذا المعنى عبّر عن انعدام النوع السابق بالنّشف والاضمحلال . وهذا ايضاً غير جايز ، لأنه ان كان في جميع مراتب الاشتداد يصحّ اطلاق النفس ، فيكون النفس انواعاً غير متناهية ، وان لم يصدق في اثناء

This file was downloaded from QuranicThought.com

الحركة (الف) ذلك الاسم ، بل يصير فى منتهى الحركة (ذلك الاسم بل يصير فى منتهى الحركة) نفساً فتلك الحركة يستدعى موضوعاً تتوارد عليه الصور الى ان تحدث النفس، فذلك الموضوع اولى بان يكون بدناً للنفس، على انّه يلزم تقدم البدن على النفس ، وقد قلنا : انّه ليس كذلك .

الوجه الثالث : لو كان كذلك، اى لو كانت النفس فى البدن كالجرم فى المكان ، فيكون هى لا جرماً على مايقتضيه السبقيّة ، ولعلّه كان بذمّتهم ايضاً بالدليل الذى ذكرنا فى اثبات النفس، ومن البين : ان المكان هو البعد المجرّد وهو المكان الحق ، وهو لاجرم، والنفس ليست بجرم كما قلنا ،ينتج من الشكل الثانى، ان المكان الحق هو النفس ، فلا حاجة للنفس الى المكان ، لأنّه هى، فالنفس هى الكل ، لأن المحمول اعم ، والكل محيط بالجزء يحصره ، ولعلّ هذا هو الذى قد نقلنا من الشيخ اليونانى احد تلامذة ارسطو، من ان الجسم الكلّ موضوع فى وسط النفس. ولعمرى هذا غاية ما يقال فى حل هذا المقام.

الوجه الرابع : لعلّه اخذ من رأس وغير بالسؤال والجواب بقوله : فان قال قائل : لابدّ من ان تقول، ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان ، ثمّ سلك فى الجواب طريقة القول بالسطح فى المكان على المذهب المشهور عن ارسطو وهو الصحيفة الأقصى ، اى الابعد الذى هو السّطح الباطن، وهو ليس بجرم ايضاً ، لكنه جسمانى، بخلاف البعد ، فلو كانت النفس فى المكان ، لكانت فى تلك الصحيفة ويكون اثرها فى مكانها، فيبقى سايراجزاء البدن بلا نفس . وهذا الوجه غير الوجه الاول بادنى عناية كما ذكرنا من قيد التأثير.

الوجه الخامس : ان البدن يتحرّك بتحريك النفس اياّه، فلو كان مكاناً للنفس لزم ان يكون هو المحرِّك للنفس كما هو الشأن فى المكان والمتمكّن، ولكان اذا فسد البدن لزم ان يفسد النفس ، كما انّه اذا فسد المكان بطل المتمكن من الحالة التى كان عليها، وتلاشى كالماء اذا فسد الكوز ، وليس المتمكّن الذى هى النفس كبعض الأمور الذى يمكن ان يقع فى اى مكان اتّفق ، بل هى لو كانت كذلك لكانت خاصّة بالبدن ، بل نفس خصوصيّة المكان ، فيفساده يفسد حقاً ، والحال ان النفس عند مفارقة البدن اشدّ ثباتاً واظهر بقاءآ للبرهان على بقائها بعد خرابه .

(الف) – الحركة الجوهرى .

This file was downloaded from QuranicThoughts.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

قوله[١٠١] : «ان المكان هو بعدها ...» .

على مايراه افلاطون الالهي . غرض السائل ، انّا نقول : بان المكان هو البعد ، فاذا كانت النفس في البدن كالشيء في المكان، يكون على القول بالبعد سارياً في جميع اجزائه، بناءاً على ما قالوا : ان البعد المكانيّة اصل بعد المتمكن من دون امتناع ، لأنّ منشأ الاستحالة اليه اصل الذي هو المادّيّة لا يوجد في احدهما .

فالجواب : ان البعد المكاني الذي هو الفراغ قد شغله البدن وملأه ، فلو كان للنفس مكان يكون البدن الذي هو المالي مكانه ويلزم منه اليه اصل المستحيل اذ لم يبق للبعد المكاني فراغ حتى يكون مكاناً للنفس ولو بقي فراغ لكانت النفس في هذا الفرغ دون البدن فلتيأمل .

اقول: لم اجد لهذه الاقناعيّات الى الآن محملاً يوجب الركون اليه لاحد من الناظرين في هذا الكتاب ، وما ذكرته غاية مايمكن ان يقال في تصحيح تلك الخطابيات .

قوله : «وليست النفس[١٠٢] ايضاً في البدن كالشيء المحمول ...» .

يريد ابطال كون النفس عرضاً مزاجيّاً ، او غيره، والدليل على ذلك : انّ الشيء المحمول اما من آثار ذلك الشيء الحامل ، او من الخارج ، وعلى التقديرين يكون للحامل دخل في وجوده، اما على الفاعليّة ، او القابليّة ، ويشملهما كونه اثراً للحامل ، والشيء المحمول انّما يفسد بفساد الحامل ، وان كان يبطل بغير ذلك، فلا يضرّ في الدليل ، والنفس ليست كذلك، لأنّها يفارق البدن من دون بطلان البدن ، بل ببطلان العلاقة فقط، والبدن باق الى ماشاءالله تعالى .

قوله : «وليست النفس[١٠٣] في البدن كالجزء من الكل ...» .

صورة الجواب ، ان الجزئيّة والكلّيّة اما من قبيل التركيبات الغير الحقيقيّة كما قلنا في كون النفس في البدن كالشيء في الظرف فقد بيّنا بطلانه ، واما ان لا يكون كذلك، بل بحيث يحصل منهما مزاج ثالث كالمعاجين ، او نوع ثالث كالهيولى والصورة ، فيكون كل ما يفعل النفس من الأفاعيل يصير موضوعات لنفسه ، مثلاً لو اعطت النفس شكلاً للبدن ، لكانت نفسها ايضاً موضوعة للشكل المذكور الى غير ذلك من الامور (الف) .

(الف) – واعلم ان البدن باعتبار كونه المادي المستعد لقبول النفس مقدم على البدن ، لأن ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

قوله : «وليست ايضاً فى البدن[١٠٤] كالكل فى الأجزاء ...» .

وتلك لاستلزامه المفاسد السّابقة سيّما لزوم كونها موضوعة لنفسها، وهو فى هذا القسم اظهر ، وكونها مركّبة مع البرهان على بساطتها على ان الكلام فى الجزء الآخر من الكلّ ، بل هو نفس او غيرها ينتهى الى مالاطائل تحته .

قوله : «وليست النفس[١٠٥] مثل الصورة فى الهيولى ...» .

وذلك لأنّها لو كانت صورة ، لكانت من صور النوعيّات ، لأنّها مخصِّصه للأجسام، وهو ظاهر، والصور النوعيّة لا تفارق المادة الا بفساد انفسها، كما فى الاستحالة وفى الكون والفساد، واليفس تفارق البدن بغير فسادها ، بل يكون حينئذ اشد ثباتاً على ما ثبت من بقائها بعد فساد البدن. ويمكن تقرير ذلك بـ : أنّ الصور انّما تفارق المادة بفساد تلك الصور والنفس بعكس ذلك، فانها مادة البدن بفساد تلك المادة .

وايضاً الهيولى وجودها الصدورى قبل الصورة ، لأنّها صادرة عن العقل، والصورة صادرة عن النفس، والبدن ليس قبل النفس، لأن النفس كما قلنا : هى التى تعطى الصورة للهيولى ، وتجعل الهيولى مصوّرة بالصورة، فيجعلها جسماً، فالنفس تكون علّة للجسم، ولا ريب ان البدن جسم، فلا يمكن ان يكون النفس صورة البدن ، لأنّها لو كانت كذلك ، لكانت محمولاً للبدن حالاً فيه، والمحمول معلول للحامل فتصير العلة معلولة لمعلولها. ومن البيّن : انّ المعلول اثر والعلّة مؤثّرة ، والعلة مطلقاً سواء كانت علّة فاعليّة او قابلية ، حكمها التأثير، والمعلول بالنظر الى العلة المطلقة كالمتأثر ، فيازم ان يكون المؤثر متأثّراً من متأثّرة ، وبالجملة يازم ان يكون الفاعل قابلاً لمفعوله، وذلك غير معقول .

فان قال قائل : ـ هب ـ ؟ ذلك فى النفس الكلّية، ولانسلّم ذلك فى الأنفس الجزئية. اذ من المعلوم ان البدن باستعداده التام يصير قابلاً لفيضان النفس، وذلك ممّا اتّفق عليه اهل العقل وقامت عليه البراهين القاطعة فلا يكون النفس علّة للبدن ؟

قلنا : اما اولاً ، فليست النفوس الجزئيّة الا اشعّة نور النفس الكلية الملكوتيّة وخصوصيات تعلقاتها بحضيض المادة الكلية فحكمها حكمها .

→

النفس فى المادة فى الابتداء نفس بالقوة وبالحركة تصير نفساً نباتياً ثم حيوانياً ثم نفساً انسانياً . ولا يخفى كه اطلاق صدور ووجود برهيولى قبل ازصورت بهنحو مجازست لانه امر عدمى صادر بتبع الصورة . هيولى مستند بجهت امكانى عقل وصورت بهجهت وجوبى آن مستندست .

واما ثانیاً ، فان المنّی لیس فی ذاته جوهراً تامّ الجوهریّة فی تحصّله النوعی ، ففی صورته الطبیعیّة حکمها حکم المادة الاولی فی قصور تجوهرها عن التمام، الا بما ینضاف الیه من الصور شیئاً ، فیصیر بها شیئاً نوعیّاً ، ولا ریب انّ اختلاف اشکال الأعضاء وتعیین مواضع القوی وکون کل عضو علی صورة خاصّة ، لابدّ ان ینتسب الی امور نفسانیّة مستغنیة عن اغراض علویّة مؤدیة علی عالم عقلی وسرّ سبحانی، ولیست ممّا ینسب الی المادة المنویة کما یقوله الأقوام مع اختلافهم فی ذلک ، ولا الی قوی سفلیّة من الطبایع الی الجسمانیّة ، لان فعلها لا یکون الا علی نمط واحد، ولا یمکن فیها فنون الأغراض فیجب ان یکون من النفس .

واما ثالثاً ، فنقول: ان السبب الفاعلی للبدن اما ان یکون امراً عدیم الادراک والقصد، او ذا علم وادراک . والاول یبطله شهادة کل ذی فطرة سلیمة انّ فاعل هذا الترکیب والترتیب البدیع والنظام المحکم ، ان یکون امراً عدیم القصد والشعور .

والثانی ، اما ان یکون هو الباری، او احد العقول او النفس، لا سبیل الی الأولین ، لأن فعلهما لا فی المادة کما ثبت فی محله ، فبقی ان یکون النفس ، ولیس النفس الخارجة کالأبوین ، او غیرهما، لأنّه علی القول بذلک، لا یکون دائماً ، بل برهة من الزمان الی ان یتقوّی نفس المولود علی هذا القول، وهذا شنیع لاستلزامه ان یعتور الفاعلان الطبیعیان علی الفعل الواحد، ولا یجوز ذلک الا فی الصناعة ، فتعیّن ان الفاعل نفس ذلک البدن لا محالة ، لکن فعلها اما ان یکون اختیاریّاً مسبوقاً بارادة وعلم زائد علی ذاتها ، وذلک شنیع، لان العلماء الذین خاضوا فی العلوم الطبیعیّة والإلهیّة ، لا یمکنهم معرفة کیفیّة خلق الأعضاء واشکالها ومقادیرها واوضاعها وترتیب قواها کل فی الموضع اللایق به الا قلیلاً مع ممارسة التشریح ومزاولة التنفیر والتنقیح ، فکیف یصحّ ان یکون فی ابتداء التکوین یفعل ذلک (الف) بالقصد والارادة، فاضطرّ الأمر الی ان یکون فعل النفس من دون

(الف) – ایها الجلیل اذا افاض الله من خزائن جوده علی البدن نفساً مجرّداً تام الوجود والتجرّد ، آنهم تجرّد عقلانی، چه چیز مانع تأثیر او در بدن برسبیل افعال ارادی می باشد ؟ ، مجرّد تام مبدأ وجود خود وآثار وجودی خویش را درک نماید وعشق او بذات مبدأ و حبّ او بوجود خود بالفعل است نه بالقوه ، چون نفس درصمیم ذات ماده ندارد ؟ مگر آنکه قائل شوی بمعطّل بودن نسبت بافاعیل خود ولا تعطیل فی الوجود فلامحیص عن القول بکون النفس فی ابتداء الوجود عین المواد وکونها صورة مادیة متهیأة لقبول الفعلیات علی سبیل التدرج والحرکة الذاتیة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

اعتبارالقصد والارادة ، لا باعتبارعدم القصد والارادة ، وفرق ما بينهما .

وهذا ايضاً على نحوين : احدهما ، ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال ، او على ضرب من الطاعة والخدمة لأمرالله ، والاول غير جائز ، لأنّها غير مستقلة فى الوجود فضلاً عن الايجاد ، اذا لكل لا يملكون لانفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا حياة ولا نشوراً . فظهر انّ هذه التشكيلات والتصويرات بتقدير العزيز العليم ، وانّها على يدى صانع حكيم ، وهو امر من امرالله تعالى ، وكلمة من كلماته الفواعل ، وملك خلّاق من الملائكة المدبرات باذن الله فى الأرض والسّماوات . وهى طلسم هذا النوع العظيم كما ورد فى الخبر النبوى -ص- ، من ان بعد الأربعين من سقوط المنّى يبعث الله ملكين خلاقين ، ولعل احدهما امر من الله تعالى ، والآخر قوّة النفس الكليّة وشعاعها الساطعة من تلك الكوّة المنويّة ، وبالجملة ذلك الامر النازل من القوى السماوية باستخدام تلك النفس المطيعة لأمرالله الخادمة لارادة الله وحكمته ، وهذه النفس تنقلب فى اطوار الكون كيف يشاءالله - ففى بعض - كذا - .

الثانى شأنها تصوير المواد بصورها المناسبة لإستعدادها ، كما فى الأرحام ، وفى بعضها تصوير القوى الحسّاسة بصورها المناسبة لجوهر الحسّ من المحسوسات التى هى محاكية لمعقولات عالم النّور ، وفى طور آخر شأنها تصوّر المدارك الباطنة تصور الخيالات والاوهام ، وفى نشأتها الآخرة شأنها تصوير الذوات بصور الحقايق والمعانى الالهيّة والعلوم الربانيّة ، ثمّ الى ماشاءالله من الدّرجات العالية فى رضوان الله تعالى والمنزلة الرفيعة : «الا الى الله تصير الامور» فاحتفظ بذلك فى دفع الاوهام والشّكوك التى (الف) فى تلك المسالك . الى هنا تمّ بيان ما فى الميمر الثانى والحمد لله .

(الف) - حكماى اشراق جميع امور مربوط بقواى مادى را از تصوير وتشكيل وتنميه و ديگر افاعيلى كه مشّائيه آنرا بمواد ، وصور نوعيهٔ اعضاء وقواى مبادى افاعيل نفس مستند ميدانند بربّ نوع مستند نموده‌اند ودرنتيجه بكلى جهت وجنبهٔ مقام تشبيه نفس را انكار كرده‌اند، وحال آنكه نسبت ربّ النوع بكليهٔ مواد وقواى مبادى افاعيل جهت سوافل نفس متساويست .

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

تعليقات بر ميمر ثالث

قوله: «وهذا[١٠٦] يذكر مقالةالجرميّين ...» .

الجرميّون، هم الذين لم يعتقدوا غيرالجسم ، وزعموا ، ان كل موجود فهو جسم، فقالوا انالنفس هى ايتلاف اجزاءالجسم ،فجعلوا اقوىالجواهر الروحانيّة اجساماً ، وافاعيلها صادرة عنالجسم ، اذ ليس شىء غيرالجسم عندهم .

قوله[١٠٧] : «فنقول ان افاعيلالأجرام انّما يكون بقوى غير جرمانيّة ...» .

اثبات هذهالمقدمة الجزئيّة يناقض كلامهم انّ كلّ موجود جرم .

قوله[١٠٨] :«والدليل على ذلك ...» .

اثبات للمقدمةالمطلوبة باثبات وجودالكيفيّة الى قوله : كذلك يكون سايرالكيفيات كلّها .

قوله[١٠٩] :«ونقول : انّه اوكانتالقوى اجراماً ...» .

دليل على كونالنفس غير جرم، بناءاً علـى زعمهم ، انالهيولى فىالأجرام واحدة . وانّها الجسم، وانّها تفعل بالكيفيات التى لها . وقوله : فانهم لم يعلموا ، بقولهم الآخر . وقوله : فان قالوا، انالحى، بيان لدليلهم ، وقوله : قلنا ،جوابه. وقوله : انتفشت، بالفاء والشين ، اى انتشرت وتفرّقت . وفى هذهاللفظة تصحيفات لا يظهر لها وجه .

وحاصلالجواب : انالحافظ للبدن والممسك له ليس تلكالأخلاط، بل هى واشياء آخر ، علـى انتكون الاخلاط بمنزلـةالمادة للبدن ، والنفس تصوّرهـا بصور مناسبة ويمدّها بايصال ما يتحلّل من تلكالأخلاط ، لأنّها دائماً فىالسيلان والذوبان، وكلّما تحلّل منها تحدها النفس التى هى غيرها، والا، لكانت الاخلاط اذا فنيت، ولم يكن نفس تقيمها ، بطلالحى ومات. فالاخلاط علّة هيولانيّة والنفس علة فاعليّة .

This file was downloaded from Qur'anic Thought.com

وايضاً : بعض الحيوان لادم لـه ، كالحشرات ، وبعضه لا ريح اى مُرَّة صفراويَّة ومع ذلك لها نفس، فالنفس غير الأخلاط .

قوله: «ونقول[١١٠] ان كانت النفس جرماً ...» .

ابطال لكون النفس جسماً، اىّ جسم كان، وذلك لأنّ تأثير الجسم انّما هو بالمماسة، فوجب ان يكون كـل جزء من النفس مماسّاً لجزء من البدن نافذاً فـى مسامه ، فيكون بالامتزاج ، ليتحقق التوحيد فيكون النفس فى البدن بالقوة ، لان العناصر فى الممتزج غير باقية بصورها، كما هو الحق من مذهب ارسطو ، خلافاً للشيخ الرئيس ، حيث زعم انّ بقاء العناصر فى الممتزج وصورها، من مذهب ارسطو، وان الذى قلنا : من مخترعات من تأخر عن زمن المعلم الاول . وبالجملة فاذا لم يبق النفس على حالها لم يكن نفساً .

قوله : «ونقول ان الجرم[١١١] اذا امتزج ...» .

دليل آخر على كون النفس ليست بجرم وبيانه ظاهر .

قوله : «ان الجرم ...» .

دليل آخر، بيانه ان النفس تأثّرها فـى جميع اجزاء البدن والجسم ينفذ فى الجسم بحيث ينفذ فى تقاطعه فليست النفس بجسم .

قوله : «ونقول : ان الجرم ...» .

تقرير ذلك انّهم زعموا ان الفضايل والكلمات المعنويّة جسمانيّة ، وذلك باطل ، لأن النفس اذا نالت تلك الفضائل ، هل تنالها على ان النفس من الامور الدائمة التى لا تبيد ولا تهلك، او بانّها هالكة . فعلى الاول، يلزم ما قلنا من كون النفس غير جرمانيّة ، لأنّ الاجسام المركّبة كائنة فاسدة ، وعلـى الثانى يحتاج النفس الى المكّون ، والكلام فـى المكّون ، كالكلام فى النفس، فاما ان يبيد، وهو محال، وان انتهى الى مالا تبيد ولا تهلك، فهو المطلوب ، والى ذلك اشار بقوله : فقد حادّوا عن قولهم بان الأشياء كانّها اجرام .

قوله: «فان لجّوا[١١٢] وقالوا ...» .

اى ان لم يقبلوا هذه الادلّة ولجّوا فى تسمية هذه الأفاعيل ، اى التسخين والتبريد ونظائرهما ، من حد الجسم . فالجواب : انّا لا نمنع ذلك ولا نضايق معكم، بل نقول : انّ الأفاعيل التى من قبيل الفكر والمعرفة ليست من فعل الجسم، بل لابدّ ان يكون فاعلها خارجاً عن الجسم وهـو النفس ، كما بيّن فى الكتب من ان محل المعقول يجب ان يكون مجرداً سيّما اذا كان فاعلاً له .

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

قوله : «فاما الجرميّون[١١٣] ...»

هذا استدلال متين على كون النفس ليست بجرم، صورته ان المؤثّر في الجسم وفي جميع اجزائه كما هو شأن النفس بالنظر الى البدن ، لابدّ ان ينفذ في جميع اجزائه التي يصل اليها تدبيره، فلو كانت النفس جرماً، لزم ان تنفذ ويتلاقى كل جزء ممكن من النفس في كل جزء من البدن ، وقد ثبت بالبرهان ، ان الجسم قابل للتجزية الى غير النهاية ، فيلزم من ذلك ان ينفذ في مقاطيع تلك الأجزاء ، وليس ذلك الا بان يصير تلك الأجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل، وهو ممتنع. بخلاف ان يكون النفس غير جسم، فانّه يحيط بجميع اجزاء الجسم احاطة خارجة عن احاطة الجسم بالجسم، وهذه الاحاطة هي الاحاطة العلّية بمعلولها، ولا يحتاج الى ان يقطع المقاطيع بالنفوذ الجسماني، بل بنوع أعلى واشرف، وهو ان لا يعزب مثقال ذرة من المعلول عن سلطان العلّة، وهذا سنّة الله في عباده المطيعين لأمره .

قوله : «وان قالوا ان الطبيعة[١١٤] قبل النفس ...» .

لعلّ صورة استدلالهم بناءاً على ان المشهور عند الطبيعيين والاطبّاء ، بل الكلّ من انّ في المنى في اول الأمر قوة طبيعيّة جسمانيّة ، ثم قوّة نباتية ، ثم حيوانية ، ثم يفيض قوة اخرى يسمّى نفساً انسانيّة : فهولاء الجرميّون يقولون ، فالطبيعة متقدمة على النفس ، ثم اذا انضمّت الطبايع ، اشتدت بعضها الى بعض حدثت النفس ، فيكون النفس من اتصال الطبايع، لأن الطبيعة اشتدت فصارت قوّة نباتيّة، ثم ازداد اشتدادها فصارت نفساً حيوانيّة ، ولا شك انّ في تلك المراتب تلك القوى جسمانيّة ، فاذا كمل الإشتداد تصير تلك القوة نفساً انسانيّة ، فهي ايضاً جرمانيّة .

اقول : ومن ذلك وممّا رأوا في الانسان آثاراً طبيعيّة كالحرارة والبرودة وآثاراً نباتيّة كالتغذية والتنميه وآثاراً حيوانيّة كالحس والتخيّل ، ثمّ ادراكات نطقيّة وحركات فكريّة ، فظنّوا ان الانسان تركبت من صورة طبيعية ونفوس ثلاثة ومن ارتقى عن ذلك يسيراً رأى ان الانسان هو النفس العاقلة ، وساير المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها الى آخر دهرها، حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كآلات ذوي الصنايع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو وجودها . فهذان الزاعمان انّ في كل مرتبة اذا تمّ استعداد البدن يفيض عليه من المبدأ الفيّاض قوّة تناسب ذلك الاستعداد، كما هو مصرّح به في كتبهم ومقالاتهم .

This file was downloaded from Quranic Thought.com

والاستاد المتألّه صدرالمتألهين - رحمه‌الله - مجيباً عن‌الاستدلال الجرمانيين ومتحاشياً عن زعم هؤلاء الزاعمين ، ذهب الى‌الحركة فى‌الجوهر فقال الحق ان‌الانسان له هويّة واحدة ذات نشآت ومقامات ومبدأ وجوده اولاً من ادنى‌المنازل وهوالصورة الطبيعيّة عنده ويرتفع قليلاً قليلاً الى درجة‌العقل والمعقول .

[نقل ماذكره صدرالحكماء فى‌النفس الآدمية وكيفيّة تكوينها بالحركة الجوهريّة]

وقال ايضاً: فالنفس‌الانسانية لكونها موجوداً قدسيّاً من‌سنخ‌الملكوت، فلها وحدة جمعية هى‌ظل‌الوحدة‌الالهيّة، فهى‌بذاتها قوة‌عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلى، وهى ايضاً متضمّنة لقوة حيوانيّة على مراتبها، من حدالتخيّل الى حدّ الإحساس، وهوآخر مرتبة‌الحيوانيّة فى‌السفالة، وهى‌ايضاً ذات قوة نباتيّة على‌مراتبها التى ادناها الغاذية واعلاها المولّدة، وهى‌ايضاً ذات‌قوّة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدن، كما قال‌الفيلسوف الأعظم ارسطاطاليس ، من ان‌النفس ذات اجزاء ثلاثة نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة ، لا بمعنى تركيبها عن‌هذه‌القوى ، لأنّها بسيطة‌الوجود ، بل بمعنى كمال جوهريتها وتماميّة وجودها وجامعيّة ذاتها لهذه‌الحدودالصوريّة، وهذه‌القوى على‌كثرتها وتفنّن‌افاعيلها، معانيها موجودة بوجود واحد فى‌النفس ولكن على وجه بسيط يليق بلطافة‌النفس .

وقال بعدذلك فى‌فصل آخر: فالنفس الآدميّة مادام كون‌الجنين فى‌الرحم، درجتها درجة‌النفوس النباتيّة على مراتبها، وهى انّما يحصل بعد تخطى‌الطبيعة درجات‌القوى الجماديّة ، فالجنين الانسانى نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل، اذ لا حس له ولا حركة ، واذا خرج من بطن امّه صارت نفسه فى درجة‌النفوس الحيوانيّة الى او ان البلوغ‌الصورى ، والشخص حينئذ حيوان بشرى بالفعل ، انسان نفسى بالقوّة ، ثمّ تصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر والرويّة ، مستعملة للعقل‌العملى الى او ان‌البلوغ المعنوى والأشدّ الباطنى وذلك فى حدودالأربعين، فهو فى هذه‌المرتبة انسان نفسانى بالفعل، وانسان ملكى بالقوة، او شيطانى بالقوّة، يحشر فى‌القيامة اما مع حزب‌الملائكة، واما مع حزب‌الشياطين . انتهى كلامه‌الشريف .

وانت اذا تذكّرت ان‌المعلم الاول تكلّم فى هذا الكتاب من‌المعارف التى تناسب الفطرة الثانية دون‌الفطرة الاولى من‌الحكمة‌الرسميّة، فاستمع لما يتلى عليك من‌الحقايق التى لم تقرع سمعك من‌البارعين، وذلك من علم‌الراسخين ونحن نذكر اولاً جواب‌المعلم

عن هذا السؤال على محاذاة كلامه، ثمّ نُبيّن السرّ في ذلك بعناية الله تعالى ، فصورة الجواب : انّه اذا جعلت الطبيعة هي الفاعلية اولاً ثمّ يحصل منها اى من اتصال الطبايع من النفس، فقد صارت الطبيعة فعل النفس وظاهر ممّا قد بيّنا سابقاً بالبيانات الفرقانية: ان النفس تتكامل الى ان يصير عقلاً ، فيكون العقل بعد النفس فصارت الطبيعة قبل العقل وذلك ممتنع، لأنّه يلزم ان يكون الوجود من الأخسّ وانتهى الى الاشرف ، وليس كذلك ، اذ الوجود انّما يبتدى من الاعم حيطةً والافضل كمالاً وتمامية، الى ان ينتهى الى الاخص الاخس درجة وحيطة ، ومن ذلك يلزم ان يكون الله تعالى المحيط بالكل بعد وحاصلاً بالعقل كما زعموا من كل حصول لا حق من الترقى فى كمات السابق ، ويلزم من ذلك امور شنيعة مستحيلة ذكر منها اثنين :

احدهما – ان يكون الاول تعالى واقعاً تحت الكون والفساد .

والثانى – ان يكون عالماً بعروض العالم الذى استفاد من مرتبة العقل تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً .

وهذا الترتيب المستحيل انّما لزم من اخذ الطبيعة مبدءاً مطلقا ، فلو امكان هذا المحال ، امكن ان يقال ان لا استكمال ولا ترقى درجة من الطبيعة ، بل ليس الا الطبيعة، فلا نفس ولا عقل ولاشيئاً فوقهما، اذ غاية ذلك ان يلزم محال من محال. هذا بيان الجواب.

واما السرّ فى ذلك هو، ان الخصم قد اذ عن بحصول النفس العاقلة الدراكة من الطبيعة الغير الشاعرة ، وقد ثبت فى المدارك واشير الى ماسيقوله هيهنا فى الأقوال السابقة ، ان هذا الترقى من الطبيعة الى الدرجة النفسيّة حق، لكنّه بناءاً على ان مبدأ الوجود هو الاله تعالى وانّه علّة العقل وبتوسط العقل للنفس وبتوسّطها للطبيعة ، بان النفس لمّا كان وجودها وجوداً كلياً توجّهت الى شيء (الف) واشتاقت اليه وصارت كأنّها هو، فالطبيعة كأنّها نفس بالذات ، والنفس طبيعة بالعرض . ففى مبدأ التكوين وان كانت الطبيعة هى الفاعلة ، لكن بقوة النفس ، بل النفس هى الفاعلة متصورة بصورة الشوق عاملة عمل الطبيعة ، وكأنّما استعدت المادة استعداداً اكمل، ظهرت آثار النفس

(الف) – ولما كان هذا الإشتياق فى مرتبة جوهر النفس وصميم ذاتها ، فلابدّ ان يتحرك بحسب الذات الى تحصيل ما اشتاقت اليها وهذا غير متيسّر فلا محيص عن الاعتقاد بوجوب الحركة فى ذوات المواد والصور والنفوس لأن يحصل قوس الصعود وبالحركة العرضيّة لا يتحرك الشيء ولا يخرج مما كان ولا يصل الى الفعلية .

This file was downloaded from Quran e Thought

اتمّ الى ان تصير عقلاً وتسلك مسالك العقل ، ففى كل مرتبة يخلع لباساً (الف) ويظهر بصورة تلك المواطن، الى ان ينتهى التماميّة المتصورة فى حقها، ويرجع الى مابدى منه، ويسافر الأسفار التى وجبت عليها بعد التماميّة المعبّر عنها فى الشرع الحقيقى بالفناء عن نفسه، وعن الكل من الجليل والقليل، وصرف الزاد وكل ما اكتسب فى هذا السبيل «الا الى الله (ب) تصير الأمور» ، وهذا هو الحق المبين والله المعين.

وليعلم ان الذى لزم من الرأى الذى فى سؤالهم لعلّه مذهب الملاحدة القائلين بانّ المبدء هو النقطة او الوحدة ، وانّه صار بالاستكمال الى المرتبة التى يقولها الموحدون انه المبدا العليم الخبير ، والذاردّ عليهم فى الكتاب ، انّه اذا امكن هذا، امكن ان لا نفس ولا عقل ولا اله تعالى عمّا يقولون الملحدون .

وبالجملة فطريق الموحدين هو انّه لو لا الترتيب فى السلسلة البدويّة على النهج الذى دلّت الشرايع والعقول المرتاضة من وجود الصانع الذى هو اول الأوائل، ثمّ النور العقلى، ثم النفس، ثم الطبيعة ، لم يتحقق سلسلة العود على الترتيب اللايق الذى هؤلاء الجرميّون والملاحدة الخاصّة يزعمون ايضاً ، فالوجود دائرة ظهرت من العقل وانتهت به، والله سبحانه هو الاول والآخر والظاهر والباطن وبسطوع نوره الذى هو كالمركز المعنوى دارات الدار الدنيا ودار الآخرة .

(الف) –لايخلع لباساً بل يلبس لباساً وفى الحركة الذاتية لبس بعد لبس ، واللازم فى الحركة الطولية زوال العدميات والنقصانات والشرور وبقاء الفعليات ، لأن الكون والفساد غير معقول فى الصور الطولية بل العرضيّة .

(ب)– عجب از محشّى فاضل بل اعجب العجاب آنكه برطبق مبناى ملاصدرا ونقل عبارات كتاب اسفار وشواهد ملا صدرا برطبق مبناى او حركت جوهر مراتب تكامل واستكمالات و درجات ومراتب ترقيات نفس را تقرير نموده ودرپايان گفته است درتصوير صعود وجود بحركت جوهر احتياج نميباشد . اگر مختصر تأمّل درقوس صعود ونزول بعمل آيد، واضح ميشود كه درنزول نيز وجود خالى ازحركت نميباشد ولى حركت بمعناى تنزل اصل ذات وجودست در مراتب علل ومعاليل ودر صعود چون جهت قوه واستعداد مقدمه تكامل است چاره‌ئى جز اذعان بحركت جوهر نميباشد . چون درتكامل نفس كون وفساد معقول نيست ونفس بايد بحركت ذاتى ومعنوى مراتب ودرجات وجود را بپيمايد ودر ترقيات معنوى سكون وجود ندارد .

واذا عرفت الأمر بهذا الوجه المحقق العرشي، ظهر لك ان لا حاجة في تصحيح مراتب النفس في النشأة الاولى والنشأة الآخرة، الى القوابل بالحركة في الجوهر، وارتكاب التكلّفات وركوب التعسّفات، لأنّك اذا عرفت كيفيّة الصدور والنزول، يظهر لك حقيقة مراتب الصعود، وكما لم يحتج الأمر في السلسلة الاولى الى تلك الحركة فقس عليه امر السلسلة الثانية حذواً بحذو، وسيجيء بيان المرتبة النزوليّة في الأقوال التالية فتبصّر.

قوله: «والطبيعة[١١٥] علّة للأكوان الجزئيّة كلّها ...».

المراد هي القوة الباطنة في الاجسام الممسكة لنظامها الحافظة لصورها النوعيّة التي عبّر عنها بالأكوان الجزئيّة، ويسمّيها الطبيعيّون السبب الممسك، وبها بقاء الاجسام حيث لا تتهافت ولا تتلاشى، والالهيّون بالعناية الالهيّة الممسكة لنظام العالم، وهي آخر درجات الفواعل المرسلة.

قوله: «والدليل[١١٦] على ذلك ...».

اي على هذا الترتيب في صدور الأشياء من الاول تعالى. صورة البرهان، انّا نرى الأشياء الكاينة الفاسدة كانت بالقوّة المحضة، ثمّ وجدت، والقوة بنفسها لا تقدر، اي تقوى على ان تصير بالفعل، اذ القوة عدم والعدم يستحيل ان يصير وجوداً بنفسه، ولا باعتبار الشيء المعدوم، اذ لا اثر للمعدوم. والى هذين الاعتبارين اشار بقوله: «لأنّه اذا لم يكن شيئاً بالفعل» فأين تلقى القوّة بصرها على شيء، وهو الاعتبار الاول، وأين يأتي الشيء، اي الى الفعل، وذلك باعتبار الشيء بالقوة، وكلّ ذلك واضح، مع انّه مفروغ عنه، فلابدّ من الاضطرار من مخرج لما بالقوة الى الفعل، ولمّا كان ما بالقوة جسمانيّاً، فلا محالة يجب ان يكون ذلك المحرك المخرج، مباشراً للتحريك، وهو الأمر الباطن في الاجسام، المسمّى بالطبيعة (الف) لان الفعل المنسوب الى الطبيعة وهي الفاعلية بارادة الله.

ثمّ رأينا تتدرج في الاستكمال الى ان تصير نفساً يصدر عنه التغذية والتنمية والحس والحركة الاراديّة، ورأينا النفس تتصاعد في الكمال من التغذية والتنمية الى الحس والحركة، ومنها الى الادراكات الفكريّة واستكمال العقل العملي، الى ان (ب) يصير عقلاً،

(الف) – ان كان مراده في المقام ان الطبيعة محرك للاجسام، فهو كما ترى، لأن المحرك يجب ان يكون مجرداً عن المادة.

(ب) – والنفس اذا استكملت الى ان يصير عقلاً محضاً مجرداً في صميم ذاتها عن المادة وثم

←

This file was downloaded from QuranicThought.com

ونرى العقل يصير فى المعقولات وفى المراتب العقول ودرجاتها طولاً وعرضاً الى ماشاءالله تعالى ، وهذه كلّها مراتب القوة على اختلاف درجاتها فى الخسّة والشرف والإشتداد والضعف . ومن الواجب انّه لابدّ فى كل مرتبة من هذه المراتب التى للقوة من مخرج ايّاها الى الفعل فى كل مرتبة ما يناسب ذلك الشىء، ففى اخراج الطبيعة الى فعليّة النفس يجب ان يكون ذلك المخرج غير جسمانى ، والا لكانت طبيعيّة ، اذ الفاعل الجسمانى منحصر فى المادة ، ولمّا كان فعليّة فى المادة وجب ان تكون مجردة الذات مادى الفعل وهو النفس ، لا النفس التى كانت فى الطبيعة بالقوّة ، لاستحالة كون الشىء فاعلاً لنفسه، بل النفس التى كانت بالفعل وفى خروج النفس فى كمالاتها الى فعليّة العقل ، يجب ان يكون المخرج ايّاها ليس هو ولا فعله فى المادة لأنّه فاعل النفس المجردة الذات وهو العقل ، اى العقل الخارج عن ذلك وفى درجات الفعل وسيره الأنوارى يجب ان يكون المخرج خارجاً عن الكل وعن سنخ الأشياء اذ الحقايق الامكانيّة سبّما الفواعلى لا يزيد على ما ذكرنا، والمادة قوّة محضة لا فعل لها، وانّما يكون الأفاعيل وهذه الإخراجات انّما وقع فيها بالحقيقة (صلب – هـ ك –) من وجود الإله الصانع الخارج عن حدود الأشياء الممكنة والمفيض على الكل هويّاتها وماهيّاتها وانّياتها وصورها، وتحقق من ذلك وجه سلسلتى البدو والعود فالمخرج فى كل مرتبة (الف) من القوس النزولى والخارج الى الفعل من القوس

→

استكملت لان تتصل بالغاية الاصلية واتصفت بمقامات الفناء ، هل هذه الاستكمالات التى تتصف بها فى مقام سيره الاستكمالى فى درجات العقول الطولية لتحصيل مقام الفناء، تقع فى صفاتها العرضيّة التى تكون من الكمالات الثانوية او تشتد وتترقى بحسب نحو وجودها العقلانى باعتبار اتّصال جهت سافلها بالمادة ؟ ولا شكّ ان الاستكمالات العرضيّة لا تصير سبب عروجها الجوهرى فلابدّ ان تكون هذه الترقيات من الكمالات الاولية للنفس، فلا محيص للمتدرب الا الاذعان بالحركة الذاتية والاعتقاد بان الوجود الواحد على نحو الاتصال كما انّه محفوظة فى القوس النزولى هو بعينه سار فى القوس الصعودى ايضاً بلا تفاوت . واذا فرضنا الحركة فى الوجود العام يكون للوجود الواحد درجات صعوداً ونزولاً وحفظ الوحدة فى الصعود لا يمكن الا عن سيل الحركات الذاتية – ج ل – .

(الف) – حفظ اتصال در درجات صعود وجود، بدون حفظ وحدت دراصل وجود صاحب ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

الصعودی ولیعلم ان هذا الطریق شریف اظنّه لم یسلکه احد ولم یصلوا الی مقصود المعلم فی هذا البرهان .

قوله : «فاما الشیء[۱۱۷] الکائن بالفعل ...» .

یرید بیان کیفیّة الصّدور ، وانّه لیس ذلك کما یزعمه جمع من انّه یفیض من العلة شیء الی المفعول – وجوداً کان او غیره – او انّه یضم الوجود من خارج الی المعلول ، فان الاول یوجب التعیین والانقسام وان کان معنویّاً ، والثانی یستلزم الحاجة الی امر خارج عن العلّة المعیّنة بذاتها وفی افعالها .

وتحقیق الحق فی ذلك ، ان الفاعل علی قسمین: فاعل ذوات الأشیاء، وفاعل صورها، ونعنی بفاعل الصور ، هو فاعل الکمالات الاولیّة للاشیاء وتعیّناتها ، مثل ما یعطی المنفس علی المادة الحسّیة صورها الطبیعیة ونفوسها الجزئیّة ، ومایعطی العقل علی المادة العقلیّة من الصورة النفسیّة التی هی مبدأ التشوّق الی الکمال والتشبّه الی مافوقها فی البهاء والجمال ، ففاعل الذوات ینبغی ان یکون فوق الذوات وفوق جمیع العقلیات بحیث لیس فیه جهة وجهة لا حیث وحیث، وفعله هو النظر الی نفسه فقط، وهذا النظر هو وجود المعلول عنه دون (الف) ملاحظة امر خارج عن نفسه، اذ لیس فوقه شیء، لأنه منتهی العلل کما سبق بیانه، اذ الخارج عن کل الأشیاء لا یتعدّد ، وهذا هو المراد من قول

→

درجات متّصف بوحدت سعی تشکیکی معنا ندارد وحصول وتحقق وحدت واتصال درمراتب صعود بدون استکمالات ذاتی واقع درماده جهت عروج ترکیبی درمراحل اشتداد امکان ندارد. چه آنکه حرکت متصل واحد است وجمیع مراتب حاصل ازحرکت درسلك وجود واحد رفیع الدرجات قرار دارند وچون حافظ اتّصال ووحدت اصل وجود عام است وماهیات امور اعتباریه اند، ناچار وجود متّصف به تشکیك خاصی ساری درکلیه مراتب ازمادهٔ نفس تا مقام فناء فی الله محقق قوس صعودی است وچون تشکیك دراین مقام خاصی است، اشتداد حاصل دروجود ازناحیهٔ استکمالات شأن حقیقت و ذات وجود است نه اوصاف عرضی آن مع ان العرضیّات فی الدرجات الصعودیة متحدة مع الذاتیات آنچه که مؤلف دراین مقام تقریر نموده است مطالب صدرالحکماست که در نحوهٔ تکامل نفوس تقریر نموده است ومؤلف عنایت نفرموده است که صحت آنچه را که تقریر فرموده است برحرکت ذاتی وجوهری نفس مبتنی است – ج ل – .

(الف) – هذا ماقیل بفیضان المعلول عن العلّة ، فیضاناً المسبوق بالعلم والاختیار .

المعلم الثانى : «لا ميز فى صرف الشىء ، وليس مادونه خارجاً عنه، اذالكل منه» وهذا معنى قول المعلم الاول فيما سيأتى فى آخر هـذا البحث، لأنَّه ليس خارجاً منه شىء آخر هو اعلى منه اوادنى فتبصَّر .

واما فاعل الصور، فانَّه لمَّا لم يكن ذاته منه فلم يكن نظره الى ذاته بل نظره الـى مذوت ذاته فلو نظر الى ذاته فكذلك ايضاً نظر الى مذوته، لأن ذاته هى كونه لمذوته ، فكانَّه هالك فى نفسه، وانَّما الفعل لمذوته، فالعلَّة الاولى هو مذوت الذوات وجـاعل الصور الكمالات فى الحقيقة بغير وسط، وانَّما الوسايط منه، ولـه فلا وساطة ، وانَّما الحكم بالتوسط فى اول النظر، لكن يظهر ثانياً انه تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شىء محيط . فلا تغفل .

قوله : «ان الشىء[١١٨] الكائن بالفعل افضل ...» .

اى الشىء الذى حصوله بدون القوَّة والاستعداد كالأمور الواقعة فـى سلسلة البدو من العقل والنفس والطبيعة المرسلة المحكمة لنظام العالم ، ولـذا قال : والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام . اى الطبايـع الجزئيَّة التى فى كل جسم ، فالكائن بـالفعل بهذا المعنى افضل، لأنَّ وجـوده دائم لا يعرضه الكون والفساد ، ولا يحتاج الى القوَّة والاستعداد .

والضمير فى قوله : لأنَّه راجع الى الكائن بالفعل وكذا هو اعم اى اشمل حيطة ولهذا يقال العقل الكل والنفس الكليَّة والطبيعة المرسلة .

قوله[١٢٢] : «غير انَّه ينبغى ان تعلم ...» .

يريد ان يـُبيِّن كيفيَّة الأمر فى كل من العقل والنفس فى العلَّيَّة ، فقال : اما النفس فانَّها وان كانت هى بالفعل – اى من جهة ذاتها وانَّيتها – لكنها معاولة من معلول فـان شأنها الأخـراج والتحريك لما بالقوة فـى كمالاتها الى الفعل، ، لا ان يفعل الشىء الذى تخرجه الى الفعل ، لأنَّ الفاعل مطلقاً هو البارى عز وجل فى كل شىء ، واما العقل فانَّه وان كان هو ماهو بالفعل من جميع جهاته لا من جميع الجهات ، فافهم – فانَّه لما كـان معلولاً ، فانَّه لا يفيد الانَّيَّة، اى الذات والهويَّة ، بل انَّما يفيض على النفس ما صارت ووصلت اليه من الفيوضات الإلهيَّة .

قوله[١٢٠] : «بالقوَّة» اى بالفيض .

قوله[١٢١] : «التى صارت فيه من العلَّة الاولى وهى الانَّيَّة ...» .

This file was downloaded from Quranic Thought.com

اى تلك القوة هى الإنية الصادرة اولا من الحق ، وهى الانية العقليّة ، ويسمّى ايضا بالمادة العقليّة ، فتلك الانية لمّا حملت صورة الشوق، جعلت فصارت نفساً ، كما قلنا سابقاً ، ان النفس عقل بالذات، كما ان العقل نفس بالعرض. ولا يتوهّم ان قوله : وهى الانية . بيان للعلّة الاولى كما لايخفى، ويؤيّد ما قلنا قوله فى الميمر العاشر : «فلمّا صار العقل ذا قوّة عظيمة ، ابدع صورة النفس من غير ان يتحرّك تشبّها بالواحد الحق، وذلك انّ العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن، فكذلك ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضاً، غير ان الواحد الحق ابدع هويّة العقل وابدع العقل صورة النفس فى الهويّة التى ابتدعت من الواحد الحق بتوسط الهويّة العقل» انتهى.

وليعلم ان الذى قاله المعلم فى الميمر العاشر حسب ما نقلناه انّما هو بيان لحصول السلسلة العوديّة والقوس النزولى ، وما قاله هيهنا وشرحنا ، انّما هو بيان لحصول السلسلة العوديّة والقوس الصعودى . والفرقان فى ذلك ، ان كل لا حق فى السلسلة الاولى كانت صورة السابق، وفى السلسلة الثانية كل سابق تصير مادة لما هو لاحق، كما صرّح بان النفس تخرج الطبيعة من القوة الى فعلية النفس ، والعقل يخرج النفس من القوة الى الفعليّة العقل، فتصير الطبيعة مادة للصورة النفسيّة ، والنفس مادة للصورة العقلية، والعقل لما شاءالله ان يعطيه من الفيوضات الالهيّة ، فتكون النفس كأنّها صورة فى المادة الطبيعيّة ، والصور العقليّة صورة للمادة النفسية ، وهكذا، بخلاف السلسلة الاولى ، فان هناك كان العقل صورة للانية العقليّة والنفس صورة لتلك المادة بتوسط العقل والطبيعة صورة للنفس .

يؤيّد ما قلنا ما قال فى الميمر العاشر : «فاما الواحد الحق، فانّه ابدع هويّة العقل، ولمّا نظرت تلك الهيولى على الواحد الحق ، تصور العقل» انتهى .

قوله : «تصور العقل ...» اى صار ذا صورة فتبصّر ، فان ذلك ممّا لا تناله ايدى الخالصين فى الأسرار . [لا تناله الا الأيدى الخالصين فى ...]

قوله : «غير انّه[١١٩] وان كانت النفس ...» .

قد عرفت ان البيان فى هذا الميمر لبيان سلسلة العود، لأن الكلام فى ذلك، ويؤيّده استعمال لفظ العقل فى كل المراتب لأجل الكلام فى حدوث هذه الامور، وكذا تقدّم حكم

This file was downloaded from Quranic Magazine

النفس على العقل وما فوقه، وان حمل على المعنى الاعم الشامل للبدء والعود كما يؤمى اليه قوله فى منتهى هذا البحث ، والله تعالى مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداعه الشيء واتمامه فرق ولا فصل، فلا محذور لانطباقهما من وجه، فاذا حمل على الايجاد الابتدائى، فالعقل يعطى الصورة الهويّة العقليّة ، بان يشتاق الى اظهار ما اودع فيه من الجواهر العقليّة فى عالم الشهود فوجدت، والنفس افاضت ما استفاضت من العقل من القوّة على الهيولى فتصورت الهيولى فحدثت الطبيعة ، وان حمل على الظهور العودى فالأمر ، انّ النفس فعلت الصورة فى المادة التي كانت فى حكم الطبيعة بان صارت صورة لهما يفعل ما فعلت الطبيعة مع زيادة من التغذية والتنمية ثم الحس والحركة ثم الادراك والمعرفة على اختلاف مراتب النفس ثم يصير الأمر الى العقل ففعل هو فى النفس صورة بأن يصير صورة لها ويصير النفس عقلاً بالفعل، ثم الى المراتب العقليّة على درجاتها .

قوله : «فاما البارى[١٢٣] عز وجل ...» .

اى ليس فعل العقل والنفس الاحداث، وانّما شأنهما الإتمام ، مثل اعطاء الصور لا من قبل انفسهما ، بل بما يصل اليهما من فيض البارى عزّ شأنه. وامّا البارى فهو الفاعل الحقيقى باطلاق والمتفرّد باحداث ذوات الأشياء وهو الابداع، واحداث الإنّيات وباعطاء الصور سواء كان بواسطة او غيرها، وعبّر عنه بالاتمام كما عبر عن الاول بالابداع. فقوله: بل هو الفعل المحض . معناه هو الفاعل المطلق فى جميع المراتب، بمعنى ان الفعل المختص به لا يتجاوزه ، وانّما الفواعل آلات محضة لا تأثير لها اصلاً حتى الالهيّة ، وانّما هى اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ، وعبارات يعبّر عنه فى كبرياء الربوبيّة بالآلات .

قوله[١٢٤] : «لانّه ليس خارجاً منه شيء هو اعلى منه ولا ادنى ...» .

اشارة الى احاطته تعالى وقيّوميّته لكل الاشياء كما يقولون مالك الاشياء هو الاشياء كلّها . وفى الآيات القرآنيّة تصريحات واشارات غير عديدة ، قال تعالى : «ولا يعزب عنه (الف) مثقال ذرة» وقال عز وجل : «وهو (ب) بكل شيء محيط» وفى اخبار اهل البيت عليهم السلام، ما لا يحصى كثرة ، كيف وهو التوحيد الخالص والتفريد الحقيقى ، وغير ذلك لا يخلو من شائبة شرك او كفر، وهذا سرّ قول المعلم قبل ذلك : انّما يفعل

(الف) – س ٣٤، ى ٣. «لا يعزب عنه مثقال ذرة» .

(ب) – الا انّه بكل شيء محيط .

This file was downloaded from Quranic Studies

فعله وهو ينظر الى ذاته. وظاهر انّه اذا نظر الى ذاته فيفعل فلم يخرج منه شيء، فكل ما ظهر فهو منه فهوالكل فى وحدة.

قوله[۱۲۵]: «وان كانت النفس هى ماهى بالفعل ...».

اى لمّا ظهر من البيان المذكور ان العقل قبل النفس والنفس قبل الطبيعة والطبيعة علّة الأكوان، ظهر انّ وجود النفس ليس متعلّقاً بالكون واستعداد المواد، لأنّها قبل انطبيعة المعدّة للاكوان والمواد، وكل ماكان وجود ذاته غير مسبوق بالمادة، فهو بالفعل، فانّ القوة انّما هى من قبل المادة، فصحّ من ذلك ان النفس ليست بجرم، لأن الجرم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، وليست النفس عين الروح الفريزى الذى هو جوهر سماوى، ولا بجرم كلاً منهما تصحبه القوة لا محالة.

قوله: «فقالوا انّها[۱۲۶] ايتلاف الأجرام ...».

ذكر الشيخ مذهبهم فى الشفاء بقوله: «ومنهم من قال، بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر، وذلك لانّا نعلم انّ تأليفاً ما، يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان، ولان النفس تأليف، فلذلك تميل الى المؤلّفات من النغم والارائيح والطعوم وتلتذّ بها ...». وبطلانه ظاهر، لأنّ الايتلاف لابدّ له من مؤلّف، ولما سبق وسيأتى ان النفس قبل الطبيعة التى هى الفاعلة فى الاجسام بالايتلاف والإفتراق، فالنفس تكون علّة للايتلاف، فلو كانت ايتلافاً، لكان الايتلاف فاعلاً للايتلاف، الى غير ذلك من المفاسد الشنيعة، ولهذا جعل بعض الاعلام لكلامهم تأويلاً، فقال: «واما من قال: ان النفس تأليف. اراد به المؤلِّف بالكسر، لأنّها يؤلف بين عناصر البدن واجزائهما على نسبة وفقيّة فيها احديّة الجمع، كما فى اوتار العود، أو اراد به المؤلَّف بالفتح، لان جوهرها من معان وصفات على نسبة معنويّة شريفة ينشأ منهما النسبة الاعتداليّة المزاجيّة فى البدن، وهذا كأنّها ظلالهما وحكاية عنهما، فان جميع ما يوجد فى العالم الادنى الطبيعى من الصور واشكالها واحوالها، يوجد نظائرها فى العالم الأعلى على وجه اعلى واشرف» انتهى.

قوله: «ان كانت[۱۲۷] النفس ايتلاف الأجسام ...».

هذا متفرع على قولهم: ان التأليف بلا مؤلِّف. فيلزم ان يكون الايتلاف من نفس الأجسام على ما يراه اصحاب الطبايع والقائلين بالأجزاء من القدماء، فمع استحالة ذلك وانّه مما فرغنا عن ابطاله فى العلوم الطبيعيّة والالهيّة، يلزم ان يحدث النفس من لا نفس، وان الأشياء فى اوائل الايجاد كانت طبيعيّاً. هكذا فى النسخ، ولعل المراد به

This site was downloaded from Quranic Thought Institute

THE PRINCE GHAZI TRUST

كونهما جماداً بلا شعور وارادة من ذى‌نفس، كما يشعر هذا المعنى ما عطف عليه للبيان، وهو قوله: ولا شرح. لأنّ الشرح والبيان والتعبير والكشف شأن‌النفس.

قال فى‌القاموس: الشَّرح: الكشف، والفتح والفهم، ثمّ طقست على‌المجهول، اى: انكشفت وانشرحت بدون مطقس، اى، شارح، وهى‌النفس، وهذا ممّا قد ابطل حين ابطال‌البخت والاتفاق.

قوله: «على ان‌النفس[١٢٨] تمام‌البدن ...».

لعلّ صورة‌السؤال على ان‌المقرر عند افاضل‌الفلاسفة فى تحديد‌النفس والمتّفق عليه بينهم: انّها كمال اول لجسم ذى‌حياة بالقوّة. وكمال الشىء بمعنى تمام‌الشىء وما به يتم‌الجوهر الذى هوالجسم يجب ان لا يكون جوهراً، بل يكون مثاله ومن توابع جوهرالشىء، وتوابع‌الجوهر ينحصر فى‌الأعراض، فالنفس لا يكون جوهراً والا لزم ان يتمّ الشىء بنفسه. هذا غاية تصحيح‌السؤال.

فالجواب: انّ افاضل‌الفلاسفة كما قالوا: ان‌النفس تمام‌الجسم، كذلك قالوا: انّ النفس فى‌الجرم انّما هى بمنزلة صورة بها يكون‌الجسم متنفّساً، وذلك لأنّهم شاهدوا اجساماً يصدر عنها آثار لا على‌وتيرة واحدة من‌غير ارادة، مثل‌الحس والحركة والتغذية والتنمية، وليس مبدأ تلك‌الآثار الجسميّة لأنّها مشتركة، ففى‌الجسم مباد غيرجسمية، اذ ليست تلك‌المبادى اجساماً، والا يعاد‌المحذور، فمبدأ تلك‌الآثار قوىً متعلقة بالأجسام. وقد جرت عادتهم بان يسمّوا القوة التى يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفساً، من حيث كونها مبدءاً لتلك‌الآثار، ولمّا رأوا للنفس حيثيّات متعدّدة، سمّوا بحسبها باسام مختلفة:

وهى – القوة، لكونها تقوى على‌الفعل الذى هوالتحريك وعلى‌الانفعال من‌المحسوس والمعقول.

والثانى – الكمال، لأنّه يكمل به‌الجسم نوعاً.

والثالث – الصورة لأنّها بالقياس الى‌المادة تحلّها، ويحصل منهما نوع من‌الانواع صورةً، الى ان يبيّن حال‌الصورة. ومن‌البيّن، ان‌الحياة فى‌الحيوان صفة ذاتيّة مقومه‌الجسم الحيوان بالمعنى الذى هى مادة لصحّة قولنا: بعض‌الجسم هو جسم حيوان، وكل حيوان حىّ بالذات. ثم ان ماهيّة‌الحيوان مندرجة تحت حقيقة الجسم، والحياة ذاتية له، وليست‌الحياة بسبب‌الجسميّة، والا لكانت الاجسام كلّها حيواناً،

This file was downloaded from QuranicThought.com

فهی بواسطة امر مقوّم لهذا النوع من الجسم ، ومقوّم النوع الذاتی للجوهر لا محالة جوهر ، فمبدأ الحياة فی الحيوان صورة جوهريّة ، وهكذا الكلام فی الجسم النامی . واذ قد تحقق ان تلك الصورة جوهر ، وقد بيّنا انّه يقال له ، الكمال ايضاً ، واختاروا فی تحديد النفس لفظ الكمال بوجوه ذكرت فی الكتب ، ولئلا يتوهّم ان النفس صورة البدن مثل ما يقال للصّور الطبيعيّة (الف) والصناعيّة . وبهذا الوجه اشار صاحب الكتاب الى انّه ، وان كانت النفس صورة الجسم ، فانّها ليست بصورة لكل جسم بانّه جسم ، بل هی صورة لجسم ذی حياة بالقوّة . ثم اشار الى رجحان الكمال بقوله : وان كانت تامّاً على هذه الصفة لم يكن من حيّز الأجرام ، ای قبيل الصور الطبيعيّة الجوهريّة ، والا لتجزّت بتجزّی الجسم ، وانقسمت بانقسامه ، وليس الأمر فی النفس كذلك .

ثم قال : انّما هی تمامه ای متمّمة ومقوّمة للجسم ذی الحياة ، فيكون جوهراً غير جسم ، فتصير هذا الذی قلنا الى الآن بناءاً على التفسير الذی ذكرنا للسؤال .

ويحتمل ان يكون المعنى : انّ افاضل الفلاسفة اتّفقوا على ان النفس تمام البدن ، وتمام الشیء ليس جوهراً غير ذلك الشیء ، فيكون النفس من جوهر البدن ، فيكون (ب) جسماً .

(الف) – والحق ان النفس صورة للبدن مثل الصورة الطبيعيّة التی تحل فی المادة ، بل هی عين الصورة الطبيعية ومن جهة العينيّة تتحد مع المادة وملاك الاتحاد عبارة عن صحّة الحمل. چون مجرّد از ماده ، چه مجرّد عقلانی تام التجرّد وچه صورت مجرد برزخی درماده حلول ننمايد و ازباب آنكه ذاتاً مترفع ازماده است وحالت منتظره ندارد، هيچ امری سبب التجای آن بماده نميشود. واين ازاغلاطست كه انسان معتقد شود، نفس صورت مجرد صادر ازعقل است كه جهت كسب كمالات عرضی متأخّر ازجوهر ذات آن بماده ملتجی می‌شود .

حكما چون بدلائل ملزمه به تجرّد نفس قائل شده‌اند ودر ضمن آنرا ببدن مرتبط ديده‌اند تعلّق آنرا تدبيری جهت كسب كمالات ثانويه دانسته‌اند . نفس درابتدای وجود عين ماده و متحد با بدن است وتجرّد آن، ازناحيهٔ حركات ذاتيه حاصل شده است – ج ل – .

(ب) – والحق انّها جسم وصورة حالة فی البدن متحدة معه اتحاداً وجودياً باعتبار تقوّمها البدن وجعله من الأنواع المتحصلة الخارجية ومادام كونها فی الدنيا لايزيل عنه جهة العينية والاتحاد وهی امر منبّث على القوى الظاهرة ويحصل لها التجرد بعد تماميّة قواها المادية ويحصل لها الادراك واستعدادها للادراك وهو مادة الصور العلميّة المجرّدة والعلم صورة متمّمة وكمال اول للمادة النفسيّة

This file was downloaded from QuranicThought.com

وهذا اقرب، فلا يحتاج الى تجشّم اثبات الجوهريّة، فيكفي بيان كونها ليس كالصور الطبيعيّة والصناعيّة كما قلنا في آخر البيان ويؤيّد ذلك:

قوله: «ولو كانت[١٢٩] النفس تماماً للبدن بانّه بدن ...».

وانّما اخّرنا هذا الاحتمال مع كونه اقرب لخفّة المؤنة. وقوله: «انطلاسيا» لغة يونانيّة، بمعنى التمامية والكمالية.

قوله: «وكذلك[١٣٠] فعلها في اليقظة اذا رجعت الى ذاتها ...».

استدلال آخر على كون النفس غير جسم، وهو اعراضها عن البدن في النّوم واليقظة. اما في النوم، فانّها تجول بالجسم من الجولان في البلدان التي لم يكن تراها ورؤية بعض الامور التي سيكون ولذلك ايضاً اسباب مثل صفاء النفس بحسب اصل الفطرة والاكتساب بالرياضات العلميّة والمجاهدات الشرعيّة. وكانزعاج النفس وانزجارها بما يكدّرها من المولمات والمنفرات الدنيويّة، قهرت من الظاهر، ومثل الموت الارادي الذي تكون للأولياء، ومثل النوم الذي هو اخ الموت في كونهما عبارتين عن ترك النفس استعمال الحواس في الجملة، فحينئذٍ اي حين الإنحباس والرّكود وارتفاع الحجب المانعة بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس، وانتهزت الفرصة واستعدت للرجوع الى نفسها، فان كانت ممّن يسير بها الترقي الى ما ابتدأت منه من العالم الأعلى الذي هو المقام العقلي او الى ماهو اسفل منه من عالم الملكوت والاخبار بها كما في الرؤيا الصادقة الصعود الى المقام الأعلى من عالم الملكوت، وترى الأشياء التي هناك من الوقايع التي لم يوجد بعد، ثمّ توجد اما على النحو الذي رأتها، او بما يعبّر به عنها، وهي لم تفارق بدنها بالكليّة، بل بما ورد في اخبار اهل بيت العصمة، عليهم السلام، ومن مولانا الصادق عليه السلام: ان المؤمن اذا نام، خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الى السماء. قيل كيف يخرج؟ فقال: انّما ترى الشمس في موضعها من السماء، وهي في موضعها وضوءها وشعاعها في الأرض، وكذلك الروح اصلها في البدن وحركتها ممدودة، وقال عليه السلام، مثل المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق، اذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يُعبابه».

وقال عليه السلام: «انّ الارواح لا تمازج البدن ولا تداخله، انّما هي كالكل للبدن محيطة به».

والبيان التفصيلي بان يتذكّر، ان النوم هو احتباس الروح من الظاهر الى الباطن،

والمراد من هذا الروح هوالجوهر البخاری الحارالمرکّب من صفوالأخلاط، وقد ثبت انّه جوهر سماوی منبعث فی البدن عن النفس، ویفعل به النفس الافعال الطبیعیّة والنباتیّة والحیوانیّة ، وقیل ببساطته وعدم ترکّبه من الاستقسات، وانّه خلیفة النفس ومتصل بها، وهو مطیّة للقوی النفسانیّة، وهو بوساطة العروق الضوارب ینشر الی ظاهر البدن، وقد تحبس الی الباطن باسباب، مثل طلب الاستراحة لکثرة الحرکة ، کالاشتغال بالتأثیر فی الباطن لیفتح السدد، ولهذا یغلب النوم عند امتلاء المعدة، ومثل ان یکون الروح ناقصاً، فلمّا یفی بالظاهر والباطن جمیعاً ، فاذا انحبست الروح الی الباطن ورکدت الحواس بسبب من الأسباب وارتفعت الموانع من عالم الملکوت الذی هوالمقام النفسی او الی البرازخ العلویّة من النفوس السماویّة ، کل لما یسّر له ، فتری النفس بقدر صفائها ومرتبتها من تلك المواطن المختلفة المراتب ما هوالواقع ومطابق نفس الأمر، او ماهو مثال حقیقی له کاللبن للعلم ، وهذا الاتصال هوالمراد من الحرکة الممدوحة المشبّهة باشعّة الشمس باحسن التشبیه فی کلام مولانا الصادق علیه السلام، وقد تقرّر ان کل ما فی هذا العالم ، فله صورة حقیقیّة متأصّل فی العالم النفسی ، ونور عقلی فی العالم العقلی، وانّ ما عندنا صنم وشبح لما هناك ، فقد تری الشیء بحقیقته ، وتارة یری بامثلته واشباحه، فیحتاج الی التعبیر، وان کان الانسان ممّن لیس لنفسه تصلّب من ذینك العالمین النوریین، فاما ان یکون قد تجاوزت من عالم الحس الی عالم الخیال، فیکون سیرها فیما بین الأرض والسماء ، وهوالذی لم یتجاوز نظره من ظاهر عالم الملکوت ، فقد یکون ما یراه مطابقاً اذا لم یتصرّف المتخیّلة فیه کل التصرف ، وقد یکون اضغاث احلام، وذلك حین ما یخترع بدعابة المتخیلة وشیطنتها ، وخصوصاً اذا کانت النفس ضعیفة ومنغمرة فی شهوات الدنیا وخیالاتها التی هی اباطیل کلّها، فیری ما یناسب حالها، ولم یصل الی ذاتها فضلاً عمّا فوقها .

اذا عرفت هذا من سبب اطلاع النفس بالمغیبات فی النوم لأجل رکود الحواس وارتفاع الموانع ورجوع النفس الی ذاتها والی الجواهر العقلیّة والحقایق الملکوتیّة ، فاعلم انّ ذلك ممّا یمکن لبعض النفوس فی الیقظة بسببین .

احدهما ـ قوّة النفس الشریفة بحسب فطرتها اواکتسابها بالریاضات العلمیّة والعملیّة بحیث لا یشغلها جانب عن جانب، بل تسع قوّتها للنظر الی کل جانب من العلو وانسفل ، ومرتبة الغیب والشهادة ، کما یری من بعض النفوس القویّة الاشتغال بعدة

امور، فيكتسب ويتكلّم ويسمع ويشمّ. ويرى، فمثل هذه النفوس يجوز ان يرجع الى ذاتها ويطّلع على عالم الغيب في اليقظة فيظهر لها الامور الغيبيّة، لكن ورد انّها يكون كالبرق الخاطف، وقد يكون بطريق المحاكاة فيكون وحياً باقسامه، وقد يتّفق ذلك للاولياء والنفوس المرتاضة السعيدة.

والسبب الثاني- يكون من انحراف مزاج كقلبة اليبوسة والحرارة وقلّة الروح البخاري وغلبة السوداء وغير ذلك، كما يوجد في امثال المجانين والمصروعين والكهنة، فيحدثون بما سيكون، وليس ذلك بكمال ولا يتعلق به المقال.

فذلك حاصل الاستدلال. ثم ان الجرميين قالوا: انّ المتّفق عليه في تحديد النفس، انّها كمال اول لجسم طبيعي آليّ ذي حياة بالقوّة. وقد عبّروا عن هذا المعنى بانطلاسيا في اليونيانية، وعنوا بذلك انها تمام البدن، اى مايصير به الجسم نوعاً حقيقيّاً مخصوصاً، اذ الكمال والتمام يستعملان بمعنى واحد.

ثمّ ان التمام للشيء انّما يكون من سنخ ذلك الشيء وكالجزء منه، لانّ المراد انّ بالشيء وكماله يتم نوع من الجسم فيصير واحداً من انواع الجسم فان لم يكن جسماً فلا اقلّ من ان يكون (الف) جزء للجسم فلا يكون مجرداً.

وصورة الجواب انّ هؤلاء الأفاضل قالوا: ان النفس بالنسبة الى الجسم بمنزلة الصورة للهيولى في ان بها يصير الجسم متنفّساً يكمل بها ويتمّ بها، كما ان الهيولى تصير بالصورة جسماً، وانّما جسّم التشبيه باعتبار التماميّة والكماليّة، ولا يلزم من ذلك كون النفس كمالاً لكل جسم، كما ان الصورة كمال لكل جسم، ولا انّه يلزم ان يكون للجسم بما هو جسم، كما ان الصورة كذلك. بل النفس كمال وصورة للجسم ذي حياة بالقوّة، فلا يكون جزءاً للجسم، بل جزء الجسم كذا، ولا يلزم ان يكون جزءاً للجسم بما هو جسم، حتى يكون جسماً او جزءاً للجسم بما هو جسم، بل بما هو ذونفس. ولا يفهم من كون الشيء كمالاً - الا انّه بوجوده يصير الشيء نوعاً تامّاً، ولا يفهم بعد انّه جوهر اوعرض

(الف) - والحق مع هؤلاء الأفاضل، لأن جهة نفسيّة النفس غير متجردة عن المادة بل متحدة معها والتجرّد غير حاصل لها من جهة اتحادها مع المادة البدنية بل الجهة التي متحدة مع المادة مادة رجوعها الى الآخرة. نفس بهمان اندازه كه بمقام تروحن وتجرّد ميرسد بآخرت وملكوت رجوع مى كند وتجرّد، اعم ازبرزخى، وتام ازدرجات آخرت وملكوتست نه ازمراتب دنيا وشهر ديجورمزاج وطبيعت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

او غیر ذلك، بل یحتاج اثبات کل من ذلك الی دلیل، فان الکمال قد یکون جوهراً، وقد یکون عرضاً، والجوهر قد یکون مادیّاً، وقد یکون مجرداً.

وقول صاحب الکتاب: «وذلك انّها لو کانت صورة للجسم ...» بیان واضح، ولمّا ابطل ذلك بیّن معنی التمام، بان النفس متمّمة للجسم، ای مفیدة للجسم امراً به، یتمّ نوعاً، وبه یصیر ذا حسٍّ وعقل، وهذا المعنی یشعر بأنّها معرّاة عن الجسمیّة، لأنّ ذلك یدلّ علی ان فعلها فی المادة بتوسّط امر یفیض منها الی تلك المادة، وکل ماکان فعلها باستخدام قوّة اخری متوسطة، تکون تلك الصورة اعلی مرتبة من تلك المادة، فکان تلك الصورة مرتفعة الذات عن المادة کمالا یخفی.

وقوله: «ثم یقول: ان[۱۳۱] کانت النفس صورة لازمة ...».

بیان آخر لکون النفس لیست کالصور الطبیعیّة، بأنّ الصورة الطبیعیّة لا تفارق المادة من وجه، والنفس انّما تفارق البدن، فلیست صورة طبیعیّة لازمة، وذلك لما بیّنا من حقیقة النوم (الف) وانّه مفارقة ما للنفس من البدن فیجول فی البلدان ویتحرك فی اماکن لم ترها، ثم اذا رأتها طابقت ما رأتها فی المنام، وکذلك رجوع ارباب الریاضات الی انفسهم بحیث یکونون من ابدانهم، ویرتقوا الی عالم القدس، ویروا ما فیها من الانوار والعلوم والأسرار، سیّما فی الأوقات التی یسکن الحواس عن افاعیلها، ویعطل قواها، ولو کانت مثل الصورة الطبیعیّة لما فارقت البدن فی النوم، ولا فی الیقظة.

قوله: «وتعرف[۱۳۲] الآثار التی یقبل الحواس ...».

بیان آخر لکون النفوس غیر الحواس، والبیان الاول انّ للنفس افعالاً واحوالاً مبائناً للحواس ویدرك الشیء الغیر الحاضرة عنده، والحواس لا یدرك بالمقابلة والمباشرة والحضور. وایضاً یعرف النفس الآثار التی یقبلها الحواس وتدرکها بالقبول والانفعال

(الف) – ماهو المتقوم للمادة البدنیة باعتبار کون تعلقها وتقومها له تعلّقاً طبیعیّاً غیر اختیاری لا یفارق البدن اصلاً، وما هو یفارق البدن درجة اعلی من الصورة الحالّة.

چون نفس بعد ازاشتداد وقبول تجرّد، دارای مراتبی ازوجودست که مرتبهٔ اعلای آن در حالت یقظه وبیداری نیز ازبدن مفارق است.

وان لهذا البحث صدراً وذیلاً طویلاً، وان شئت تفصیل هذا البحث فراجع الی ما حققه صدر الحکماء وقد فصلنا البحث فیما الفناه فی المعاد.

This file was downloaded from Qurancenter.ir

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

والمعرفة والتميز فعل، فهي غير الحواس .

ثمّ يفرع على ذلك بانّه ليست النفس صورة طبيعيّة للبدن مزاجاً اوغيره لما خالف البدن في شهواته وكثير من حركاته، ولما يجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة .

وهذا يقرب ممّا قاله الشيخ في الاشارات : «ان الحيوان متحرك لشيء عن مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته من جهة حركته، بل في نفسه حركته ...» انتهى

وبأن القوى البدنيّة لا يزيد على الحسايس ، فلو كانت النفس من هذه الطبيعة ، لم يكن الانسان ذا فكر وعلم ورويّة ، بل ذا حسايس فقط .

ويمكن ان يشير بذلك الى الدليل المشهور في تجرّد النفس من : انّ ادراك المعقول لا يكون الا من المجرّد ، ومحل المعقولات لا يكون الا (الف) مجرّداً .

قوله : «فمن اجل[١٣٣] ذلك اضطرّوا .. الى الاقرار[١٣٤]» .

يعني : ان الجرميّين لما رأوا ، ان المعرفة والعقل لا يتأتى من الجسم ولا من القوى الجسمانيّة وان الرجوع الى الذات في اليقظة والجولان في البدان في النوم لا يكون من القوى البدنيّة ، اضطرّوا الى القول بنفس اخرى غير الأنفس البدنيّة ، وعقل آخر اى قوّة عقلية لتلك النفس النباتية ، او عقل آخر مدبّر لهذه النفس ، ولعلهم صاروا الى وجود الأنفس الثلاثة للانسان كما نقل سابقاً عن اكثر الحكماء الظاهريّة ، ولم يصلوا الى جامعيّة النفس للدرجات الثلاثة ، وان الفعل كلّه للنفس، وانّما النسبة الى الآلة محض الاعتبار لا الحقيقة .

ثمّ قال : واما نحن اى اهل الحق ، فلا نرى الا نفساً واحدة هو تلك النفس المجرّدة المسماة بالناطقة المدبرة للبدن تدبيراً ـ طبيعياً نباتياً حيوانياً انسانياً بقوة واحدة (ب) هي ذاتها البسيطة، وهي التي قالت الفلاسفة الأفاضل ، انّها انطلاسيا البدن بطريق

(الف) – بل اولى بان تكون مجرداً ، ومن هذه الناحية يقيم البرهان على اثبات فوق التجرد للنفس العاقلة .

(ب) – نفس متعلق به بدن باعتبارى متعدد وبلحاظى واحد است وحصول تعدد از ناحية حركت و وحدت بلحاظ وجود جمعى صاحب درجات است ، كالعالم الذى خلقه الله وجعل النفس ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

الاضافة، ای انّها صورة تماميّة بنوع آخر، وان يكون غير المعنى الذى فهمه الجرميّون، اعنى انّه ليست بتمام كالتمام الطبيعى المفعول به. ای ليس كالصورة الطبيعيّة التى من وجه معلولة للمادة، وان كانت تماماً للمادة، بل انّما هى ای النفس تمام ای فاعل لتمامية المادة، بأن يفيد البدن ما يتمّ به شئونه من التغذية والتنمية والحس والحركة والقوّة الفكريّة، كل ذلك للبدن من قبل النفس، بخلاف الصور الطبيعيّة. وبهذا المعنى قالت الأفاضل: انّها انطلاسيا وتمام البدن الطبيعى الآلى ذى النفس والقوة الفكريّة. فتبصر-

اقول: حال هؤلاء الجرميّين مثل ما فى اخبار اهل البيت «عليهم السلام» من انّ قوماً فيما مضى انكروا البعث واليوم الآخر واحوال القيامة، فسلّط الله عليهم الرؤيا بدعاء احد من الأنبياء، عليهم السلام، فلمّا رأوا الرؤيا، آمنوا بالنشأة الأخرى. وذلك لانّ بحقيقة النفس ودرجاتها يتحقق عالم الآخرة، ولذلك قال تعالى يوم القيامة: «انّا نسيناكم (الف) كما نسيتم انفسكم» وذلك طائفة لم يعرفوا انفسهم مادامو فى الدنيا. وبالجملة، ففى علم النفس علم المبدأ والمعاد، «اعرف نفسك يا انسان تعرف ربّك» الى هنا تمّ بيان الميمر الثالث بعون الله تعالى.

→

مرآةً له. همانطورى كه باعتبارى عقول ونفوس درطول وجود باعتبارى واحدند، چون همه درسلك وجودى واحد قرار دارند ومتكثّرند باعتبار حدود حاصلهٔ ازمراتب تجليات وتحقق حدود متعدد بعدد عقول ازناحيهٔ جهات عدميّه لازمهٔ تنزل فيض وعروض تكثّر ماهوى درمراتب ومظاهر وجود.

مادهٔ منوى بعد از طى درجات معدنى وارد عالم نبات ميشود وازاين عالم بعالم حيوان وبعد از طىّ درجات حيوانى، انسان ميشود، لذا ازهرمرتبه‌ئى حدى ونفسى منتزع ميشود واين نفوس سه‌گانه درسلك وجود واحد كه نفس ناطقه باشد قرار دارند لاشتمال العالى واحاطته بالسافل والنازل وهرمرتبهٔ آثار خاص دارد.

(الف) -ولذلك يقول الله يوم القيامة على ما رواعن النبى - صلوات الله عليه - ان الله يقول للأشقياء: انا نسيناكم كما نسيتم انفسكم -. وانما قال سلّط الله عليهم النوم، لأن عروض النوم للانسان امر طبيعى ولكن تسلّط النوم عليهم، لأن تتوجه نفوسهم الى النشأة الباقية - فتأمّل -.

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ANIC THOUGHT

تعليقات بر ميمر رابع

قوله : «فيرى[١٣٥] حسنه وبهائه ...» .

وذلك لانّ كل حسن وبهاء فانّما يظهر من النفس فى هذا العالم ، وكل ما فى النفس العقليّة فهو انّما يفيض عليها من العقل الذى هو سرّها وباطنها، ويترقى من ذلك الى انّ ما فى العقل من الأنوار ، فهو انّما يفيض عليه مما فوقه الذى هو نور الانوار العقليّة والحسية ومبدأ المبادى ومنتهى العلل .

قوله : «احدهما ملازم الآخر[١٣٦] ...» وفى بعض النسخ ملازم الآخر ، او ملازم للآخر ، والمراد واحد . ذلك لان الظاهر لا يكون الا بالباطن الذى هو ملكوته ، ولكل باطن ظهور وتجلى ،وهذا هو الايمان بالغيب رداً، على من اعتقد انّ عالم الوجود هو المحسوس فقط؛ وكل ما هو موجود فهو محسوس، والأنبياء عليهم السلام والحكماء انّما امروا، ليرشدوا الناس الى الايمان بالغيب، ليهتدوا بذلك الى الله عالم الغيب والشهادة ومن له الخلق والأمر.

قوله[١٣٧] : «يشبهان حجرين ذوى قدر ...» .

وجه التشبيه بالحجر ، هو كونهما بحيث لايكون لهما فى انفسهما ومن ذاتهما شىء من الخيرات والفضائل والحسن والبهاء الظاهر فيهما الا محض قبول ظهور الأنوار الالوهيّة ، والتهيّؤ الذاتى لتجلّى حقايق الكمالات الربوبيّة فيهما، كلاهما تشتر كان فى الجمود على القوة القابلة للفيض، والتهيّؤ الذاتى، لأن هما مكونا مجالى للأنوار القدسية ومرآئى للصور الاسمائيّة والصفاتيّة، الا انّ احدهما فى كمال القوّة القربية من الظهور بحيث يكاد زيت قابليته يضىء ، ولو لم تمسسه نار من المبدأ، والآخر ليس بتلك المثابة، بل يحتاج مع تلك القابليّة الذاتيّة ، بورود استعدادات وتحريكات وانتقالات ، الى ان يظهر فيه اثر من تلك الآثار ، ونور من هذه الأنوار، وعبّر عن الاول بالحجر المنهدم ، وهو

قوله (س ٧) : لأن الظاهر الخ. نفى مجرّدات غيبى معتقد كثيرى ازمدعيان معرفت ازعلماى اسلام است، غير ازطائفهٔ شيعه كه بملاحظهٔ متابعت ازمحققان اهل بيت ، اميرمؤمنان ، وفرزندان او عليهم السلام از بطن ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

الذی من صفاء قابلیّته یهتدام بسند وکیفیة یمکن ان ینقش فیها کل ما یراد تصویره فیه لفرط قابلیّته وصفاء جوهره الذاتی من دون ان یتحوّل من حال الی حال، اوینحتّ منه شیء، او یلزمه حرکة اواستعداد غیر قوّته الذاتیة، بخلاف الآخر. هکذا ینبغی ان یفهم.

قوله: «وانّما فضّل[۱۳۸] ...» بالضاد المعجمة، ای فضیلة احد الحجرین لیس بالحجریّة، لانّهما فیها سواء، بل بقوة القابلیة، وصفاء الجبلّیة وضعف ذلك.

قوله[۱۳۹]: «وهذه الصورة التی احدثتها الصناعة ...».

اراد ان یبیّن ان الصور الحسنة التی فی عالم الطبیعة، انّما هی اثر لما فی خیال الصانع والقوة المتخیلة التی شأنها الترییب والتفصیل، وهذه التی فی الصانع ای قوّتها المتخیّلة، انّما هی اثر لما فی الصناعة، ای القوة العقلیّة والعلم الاجمالی، فأصل الصور هی التی فی العقل، وهی اشرف وافضل ممّا فی الصانع فی قوّته الخیالیة، والتی من الطبیعة اقلّ حسناً، واضعف مما فی الصانع، والصورة العقلیة لم تتحرّك من موضعها العقلی، فصارت فی الحجر الذی هو الطبیعیّة، بل یأتی فی الحجر صورة اخری هی مثال وصنم لما فی قوة الصانع، والتی فی الصانع مثال لما فی القوّة العقلیّة. هذا من مراتب النفس وقس علیه ما فی الوجود من ان کل ما فی عالم الطبیعة فهو اثر وصنم لما فی عالم النفس المسمّی عند بعض بعالم المثال والخیال المنفصل، وکل ما فی عالم النفسی فهو مثال وشبح لما فی العالم العقلی، وکل ما بعدت عن المادة کانت احسن وافضل، وکلّما قربت منها یظهر ضعفها وقل حسنها، وذلك ان المراتب المذکورة کمرایا متحاذیة، یکون ینتقل الصورة من واحدة الی اخری، وکلّما تعددت الحوامل قل حسن الصورة وضعف صدقها، ای ضعف فی ان یحاکی الصورة الأصلیة، کما هو الواقع، فلا یکون صادقة حقّاً، بل من وجه.

قوله: «وذلك انّها[۱۴۰] ان کانت صورة صناعیّة ...».

هذا هو الذی قلنا من ان التمثیل وقع اولاً فی الصناعة الظاهرة من التجارة والکتابة وغیرها، فانّما کانت تلك الصورة الصناعیّة اثر لما فی عقل الصانع بالترتیب الذی قلنا، وکذا الصورة التی من الطبیعة فانّما کانت ایضاً حاصلة من الصورة العقلیة نازلة فی المراتب

→

صدیقهٔ کبری روحی لها الفداء ازاین قبیل ازاغلاط مصون مانده‌اند.

This file was downloaded from QuranicThought.com

المتحاذية ، فالصناعة انّما يأخذ من الطبيعة ، والطبيعة مثال لما فى العقل ، والصورة المعمولة فى الصناعة مأخوذة من علم الصانع ، فكل متأخّر اضعف من المتقدم، فالعقليّة افضل من الطبيعة، وهى افضل ممّا فى علم الصانع : حيث اخذ جميع الصناعات من عالم الطبيعة، وما فى علم الصانع افضل من الصورة المصنوعة من الحديد والخشب وغيرهما مثلاً .

قوله : «ونقول : ان الصناعة[١٤١] اذا ارادت ...» .

يريد ان يبيّن ان الصناعة وان اخذت من الطبيعة ، لكن للطبيعة ظاهر وباطن، فكلما جهدت الصناعة ان تنظر الى باطن الطبيعة والفضائل والكمالات التى احتفّت فيه ، فهو احسن وافضل، بل ربما كان الشيء الذى يريد الصناعة ان يأخذ رسمه ومثاله، وجهدته الصناعة عمّا كان ينبغى عليه ذلك الشيء ناقصاً او قبيحاً ، فيتمّ الصناعة نقصانه ويجعله حسناً على نحو ما ينبغى. وذلك لما جعل الله تعالى فى الصناعة اى فى عقل الصانع من حسن هذا الشيء وجماله الفائق ، فيظهر الصناعة بما فى عقله من حسن هذا الشيء وجماله، وان كان وجود ذلك الشيء بحسب الظاهر لم يكن عليه، وسيأتى تحقيق ذلك فى ذكر المرء الفاضل القبيح الظاهر . فتبصّر .

ثمّ رجع فى بيان المطلب الاول ، وهو ان ينظر الصانع الى باطن الطبيعة والكمالات المحتفية ، وحكى فى ذلك صنعة – قبدارس – الصانع لمّا صنع هيكل المشترى، ترقّى وصعد من المحسوس الى ملكوت الطبيعة، فصوّر المشترى بحيث لو فرض ان المشترى اراد ان يتصور بكمالاته وفضائله وما يترتب عليه من الحسن والبهاء ، لكان بهذه الصورة .

قوله : «ونحن[١٤٢] ذاكرون ...» .

يريد ان يبيّن ظهور الحسن والبهاء والفضائل والكمالات فى عالم الطبيعة ، بحيث يصير العقل تائهة حائرة ، ويضطرم بسببها نار الحروب من اليونانيين وغيرهم ما بقى الزمان وظهر الحسن فى مجاليه من نوع الانسان فى الأنثى وغيرها، حتى الحيوانات لمن تأمّلها ، فسبحان من جميل ما اجمله ومما يشاهد فى هذه الأزمنة وما يحكى فى السوالف من حكايات «سلامان وابسال» و«ليلى ومجنون» و«خسرو وشيرين» و«عذرا و وامق» وغير ذلك ممّا هو مشهور وينتهى الى ان يظهر الفتن والخصومات، وتشتعل نائرة العداوة من الحسن الذى يظهر فى افراد البشر ، وانّما هو ذرة من تلك الأنوار العقليّة ، وليس ذلك الا التأليف والتخطيط وتناسب الأجزاء ، بحيث ان لكل جزء حقيقة عقليّة، وكمالاً

قدسيّة ، واشارة روحانيّة ، وكذا جمال الروحانيين وحسنهم حيث ارادوا ان يتراءى لأحد كل ذلك انّما هو اثر لما هو فوقه من الفواعل، لما قلنا : ان كل ما في الطبيعة فانّما هو اثر ومثال لما في عالم فوقها، فالصورة المصنوعة والصورة الطبيعيّة وان كانت حسنة، لكنّها محفوفة بالف غواشي وكدورات ونقصانات من قبل المواد ، فكيف بحسن الصورة التي تقدس عن الهيولى ، وهي التي في الفواعل العالية ، فما احسنها وما ابهاها . وفي المثنوي المعنوي :

هر كس از عشق كلوخي، سينه چاك — آن كلوخ از حُسن گشته جرعه ناك
باده خاك آلود تان مجنون كند — صاف اگر باشد ندانم چون كند

قوله : «والدليل[١٤٣] على ذلك ...» .

اي على ان الحسن والجمال كما ليس من قبل الدم الذي هو المادة القريبة الحاملة للحسن ، ولا المادة مطلقا ، ولا الجثّة ايضاً ، بل هو معنى يفيض من المبدأ في محل قابل، لذلك يحاك اثراً من آثار ما في العالم الذي فوقه، فذلك الحسن من قبل ذات الصورة حيث كانت مثالاً لما في العالم الأعلى. وذكر وجهين :

الاول، انّ كبر الجثّة وصغرها اذا كانت محلاً للصورة الواحدة ومظهراً للحسن والجمال ، لا تفاوت في نظر النفس الى ذلك ولو كانت من جهة الجثّة لكانت كلّما عظمت كانت احسن، والنظر اليها اكثروا ميل .

والثاني، ان الحسن والجمال انّما ينال من جهة البصر ، والبصر لا ينال الجثّة ، فالحسن والجمال انّما هو للصورة، وذلك ظاهر .

فقوله : «ان الشيء[١٤٤] مادام خارجاً منّا، فلسنا نراه ...» .

يدلّ على ان الابصار ليس بان يأتي الصورة الخارجة الى المدرك، وذلك ظاهر، ولا بأن ينطبع مثل صورته في الرطوبة الجليديّة التي تشبه البرود الجمد، كما ينطبع في المرآة، لانّه يستلزم ان يكون المرئي ذلك الشبح دون الصورة الخارجة . والإعتذار بالعلم لا يجدي نفعاً ، لأن الكلام فيه ايضاً كما فيما نحن فيه ، وقد بيّنا في غير هذه الطور حقيقة ذلك ، فهو كما قال: واذا صار الشيء فينا ، رأيناه وعرفناه ، فلابدّ ان ينظر في صيرورة ذلك الشيء في المدارك من طريق البصر، كما هو صريح قول ارسطو هنا. ومن الممتنع انتقال المنطبعات ، ولا معنى لادراك الشبح المماثل ، اذ من البديهي ان الابصار انّما هو للنفس

This file was downloaded from Quran Thought.com

صورةالشيء الخارجي ، لا الشبح، واذ ليس هناك دخول شيء ولا خروج شيء فى النفس، ولا من النفس، ومن البيّن انّ فى حالة الابصار حدث امر لم يكن قبله، فحكم شيخ الاشراق بانّه يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر ، فتدركه النفس مشاهدة جلّية عند مقابلة المستنار للقصد الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة مع وجود الشرائط وارتفاع الموانع.

وذهب الاستاد صدر المتألّهين ، ان الابصار بانشاء صورة مماثلة للمبصر بقدرة الله من عالم الملكوت النفسانى مجرّدة عن المادة الخارجيّة حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله، بل الادراك مطلقا عنده انّما يحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نوريّة ادراكيّة يحصل بها الادراك والشعور ، فهى الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل ، كما فى العقل والمعقول ، واما وجود صورة فى مادة فلا حس ولا محسوس .

اقول : ويقرب منه قول ارسطو هناك حيث قال : «ولا يمنع كبر الجثّة صورته ان تصل الينا من تلقاء ابصارنا، ولا صغر الجثّة، وذلك ان الصورة اذا حاذت البصر، حدثت الصورة التى صارت فيه وصغرها» انتهى .

وفى بعض النسخ جاءت الى البصر بالهمزه، وكانّه تصحيف، ولكن مبناه على الانطباع اظهر، حيث قال: حدثت فى البصر. اللهم الا ان يقال لاشكّ فى انطباع الجليديّة بالصورة، لكن هل هى مناط الإبصار ام لا ؟ فذلك محل نظر .

وقد عرفت طريقة اهل الحق فى ذلك فى سوابق الكلمات .

قوله : «ويقول[١٤٥] ان الفاعل ...» .

يريد ان يبيّن ايضاً ان الفعل عبارة عن ابراز ما فى باطن الفاعل من الحسن والقبح وغير ذلك ، وهذا هو المراد بما فى التنزيل الآسمانى «كل يعمل على شاكلته» فقسّم الفواعل على ثلاثة، ولمّا كان الحسن والزينة والجمال الظاهرى الذى ذكر نبذاً منها فى سايرالاكوان من اثر الطبيعة، فلا ريب انّ ذلك فى الطبيعة احسن وافضل وابهى واجمل، لكن ليس يقدر كل احد ان ينظر الى باطن الشيء ، فجمدوا على الظاهر، ولم يطلبوا البواطن والسرائر، فلو حرصوا على رؤية البواطن ، لرفضوا الخارج الظاهر، وعدوه حقيراً من اعجاب منه . قال المولوى :

تو نقش نقشبندان را چه دانى — تو نقش صورت جان را چه دانى
تو نامى كرده‌اى اين را و آن را — ازاين نگذشته‌اى آن را چه دانى

This file was downloaded from Quranic Thought

قوله[١٤٦] : «والدليل على ان باطن الشيء احسن وافضل من خارجه الحركة ...» .

المراد بالحركة هنا الطلب والشروع الباطني لوجدان الشيء ، فانّها يبدو، اى يظهر الشوق اولاً من الباطن لطلب ما رأى في الظاهر من الشيء المتصل الى باطنه، فيبتدى من الباطن وينتهى الى الباطن ايضاً ، مثل ان راى مرئيّاً ممّا يرى صورته ومثاله الظاهر ، فيترك النظر في الصورة الظاهرة ، ويتحرّك لطلب معرفة المصور الذى هو باطن الصورة، اذ الصورة اثر لما في باطن المصور ، فالمحرك للطلب هو المصوّر . واما الصورة الظاهرة فليست هي المحركة، بل السبب الباعث عليه؛ لأنّ الباطن لا يقع تحت الإبصار حتى يكون هو الواسطة ، لكن بعد رؤية الظاهر يصير الباطن محرّكاً ومهيّجاً للطلب ، فالحركة انّما يظهر من الباطن وينتهى الى الباطن الذى هو الطبيعة ، فحيث كانت الحركة فهناك الطبيعة، وحيث كانت الطبيعة فهناك الفعل الشريف، وحيث كان الفعل الشريف، فهناك اصل الحسن والجمال ، ومن ترقى بهذا المسلك الى ما فوق الطبيعة ومنه الى ماهو اعلى منه، رأى ، مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر .

قوله : «ونقول انّا قد[١٤٧] نجد ...» .

غرضه انّ ظهور الحسن لا يختصّ في الاجرام، بل يكون في الاعراض خصوصاً في التعليميّات والصور التى يختلفها الرجل المزوق - على اسم الفاعل من التزويق وهو التحسين والتزيين في السيماء والشكل والكلام والحركات والسكنات - ومثل الصور الحسنة من الكمالات المحمودة والصفات النفسانيّة في المرء الصالح من الحلم والوقار وسلامة النفس وغير ذلك .

قوله : «فانّك[١٤٨] ربما رأيت المرء لئيماً ...» .

دليل على ما قلنا من ان الحسن قد ظهر في نفسه ظهوراً تامّاً ، مع كون ظاهره قبيحاً مشوّهاً . قال الشيخ الرئيس في تعليقه على هذا المقام: «اورد ضرباً من التقريب للحسن الباطن ليس على سبيل القياس ، بل على سبيل المشاهدة التى ليس يتيسّر كل لها، بل انّما يتيسّرها صاحب النفس يقيناً له هذا العالم المستحيل وخساسة مبلغ شهواته والإعراض عن الفضب والطمع ، وغير ذلك. وانّ جميع ذلك دون الذى يستحق الإعتكاف عليه، فاذا زكّى نفسه، وطرح عنها هذه الأغشية ورافها وهذّبها ، اعدّها لقبول الفيض العلوى ، فرأى أول شيء حسن نفسه في مرتبتها واعتلائها وعافها عمّا يعدّ غيرها ،

This file was downloaded from Quranic Thought

وصار اليها من الله تعالى نور يصرفها عن كل شيء وحقّر عندها كل شيء حسن، فابتهج واغتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورحم ذو وهوة الملكوت المردودين فى لا شيء المشاعرين عليه بنيانهم فى ذلك التخيّط، اذ صاروا الى البوار، وصلّ عنهم ماكانوا يطلبون، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غمّ وخوف وحسد وهمّ ورغبة وشغل فى شغل، وذلك بهجة ونور يأتى من عند الله بتوسط العقل، ليس يهتدى اليه الفكر والقياس الا من جهة الايثار. واما من جهة خاص ماهيّة وكيفية، فانّما يدلّ عليه المشاهدة الا من استعدّ لها بصحّة مزاج البدن، كما انّ من لم يذق الحلو فيصدّق بانّه لذيذ بضرب من القياس أو الشهادة، ولا ينال خاصية الالتذاذ به الا بالطعم ان كان مستعداً بصحّة مزاج البدن، فان كان هناك آفة لم يلتذّ بها ايضاً، ووجدت المعاهدة مخالفة لما كان وقع به التصديق السالف» انتهى.

قوله[١٤٩]: «وانّما يحسن الحق هو الكائن فى باطن الشيء».

لمّا بيّن ظهور الحسن فى ظواهر الاجرام وغيرها، وترقى من ذلك الى حسن النفس فى كمالاته وصفاته الحسنة، وقد سبق ان الظاهر عنوان الباطن، وانّ ذلك اثر من آثار الحسن الباطن، اراد التوصية والترغيب لطلّاب الانوار الباطنة والشوق الى الحسن والجمال والبهاء فى الامور الملكوتيّة لان ما فى الظاهر انّما يبيد ويهلك بخلاف ما هناك «ما عندكم ينفد وما عند الله باق» لكن اكثر الناس جمدوا على الظاهر، ولم يطلبوا ما فوق الحواس، بل انكروه الا القليل ممن سبقت لهم العناية، واكتحلوا بانوار الهداية، وقادهم التوفيق الى الفحص عن دقايق الأمور، والغوص فى ابحار النّور، فبشّرهم ربّهم بسرور فوق سرور، وهم الذين ارادهم ارسطو فى مخاطبات هذا الكتاب، واظهار اسرار المبدأ والمآب فهو كما قلنا فلسفة خاصّة يحتاج فهمها الى فطرة ثانية والله المعين.

قوله[١٥٠]: «انّا نجد فى الاجسام صوراً حسنة ...».

كأنّه نتيجة لما سلف من الأقوال تأكيداً او تشييداً للطريق الموصل الى حسن الباطن الذى فى النفس من تصفية الباطن وتهذيب الاخلاق وتخليه من مذام العقايد ومساوى الأخلاق وتحليه بالاعمال الشرعيّة الناموسيّة والصفات المحمودة الشبيهة بذلك بالامور العالية، فيستعدّ لأن يفيض عليه من النور الاول ما يبصر بها الانوار والحسن والبهاء الكائنة فى النفس ومنها الى المرتبة العقليّة ومشاهدة جمال الحق والنور والبهاء المطلق والحسن الفائق والجمال الذى فوق كل حسن وجمال ومبدأ كل بهاء وكمال، كما قيل:

وكل الى ذلك الجمال يشير .

قوله[١٥١] : «والنور الأول ...» .

قال الشيخ الرئيس : «لمّا اشار الى النور الاول الذى يسنح على النفوس الزكيّة من نور الحق، قال ان النور الحق الاول جلّت عظمته ليس نوراً على انّه نور فى شىء، فيصل الى ما يصل اليه ذلك الشىء ، ويكون وصول ذلك الشىء وسبب وصوله، وايضاً ليس هو نوراً بصفة من صفاته حتى يكون هو شىء ليس له النور فى هويّته، بل فى شىء من صفاته، بل هويّته نور من حيث هو هويته ، وذلك ان الشىء من حيث هو واجب الوجود هو ذات الحق الاول، وهو الجمال والكمال، والرتبيّة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وما يسنح به وجود الشىء وينزل ويسفل ، واذا كان الشىء نوراً بذاته ليس لغيره، جاز ان يصل الى كل شىء من طريق كل شىء ، فانّه ساطع على كل شىء ، سار عنه الى كل شىء ، لكن هويّات الاشياء يقتضى ترتيباً خاصّاً فى النيل لا لسبب هويّته واحتجابها فهو المتجلى بكل شىء» انتهى كلامه .

اقول : فى قول المترجم : لأنّه ليست فيه صفة البتة ، اشارة الى ماهو المبرهن عند اهل المعرفة الايمانيّة من انّه ليس فى مرتبة الهويّة المحضة اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت، وانّه كلما يفعل فعلاً ، كان ذلك مظهراً لصفة من صفاته ، لا انّه فعل بتلك الصفة التى فى ذاته، فانّه تعالى غنى بذاته عمّا سواه مطلقاً .

قوله[١٥٢] : «فلذلك صار فاعلاً اولاً ...» .

يشير الى ان المبدأ الاول هو الواحد المبسوط الذى ليس فيه كثرة لا فى ذاته ولا فى جهة وحيثيّة ولا بوجه من الوجوه، وكذلك ينبغى ان يكون، والا لم يكن اولاً ، وذلك ايضاً ليس باوليّة قائمة به، بل اوليّة بنفسه، كما انّ فاعليته بنفس هويّته .

قوله : «واما الفاعل الاول ...» .

قال الشيخ الرئيس : «ان كانت فاعليّته لا بذاته بل بصفة فيه، ليس مبدؤها من ذاته، على ان يكون الصفة لازمة لذاته من ذاتها، وكان ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ، فانّه لا باعتبار تلك الصفة لكانت الصفة التى له الشىء بها يفعل ليست من ذاته، بل من غيره، فصارت فاعليّته من غيره، فلم يكن فاعليّة الاول .

ونقول : ان المبدأ الاول عزّت قدرته، اما ان لا يكون له صفة البتّة ، بل يكون ذاتاً مجرّدة عن صفات ان امكن ذلك، واما ان يكون صفة معلولة لذاته تابعة له لازمة ، فان

This file was downloaded from Qaradi Thought.com

كثيراً من الصفات يتبع الذوات ، مثل الأمر الذاتي للانسان الذي من هوية ذاته يتبعه انّه ممكن وانّه كذا من الخواص والاعراض اللازمة التي ليست مقوّمة له ، بل تابعة لوجوده متقومة بوجوده ، فانّه جعل الاول صفة ليست حلوله لذاته عليها بالعلية، وجوب الوجود وانما هو لذاته فقال وان كانت له صفة فهي واجبة بوجوب ذاته وهذه هي المعلولية واذا كان فيها النورانيّة المشرقة على القوابل فان مبدؤها الاول يكون ذاته لا تلك الصفة ان كانت» انتهى .

اقول : هذا كلام لا يخلو من سقم ولا تشويش، ولعلّ غرضه ان يبيّن امتناع نفي الصفات ، بل يدعي انّها لوازم ذاته (الف) بطريق المعلوليّة ، كما صرّح بذلك في بعض كتبه حيث قال : ان كانت الصفات عازضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاً له ، ولا يصحّ ان يكون واجب الوجود قابلاً لشيء ، فان القبول لما فيه معنى القوة ، واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته، فيكون اذن قابلاً لما هو فاعل، اللّهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته، فانّه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانّها موجودة فيه، بل لانّها عنه، وفرق بين ان يوصف جسم بانّه ابيض لأن البياض يوجد فيه من خارج ، وبين ان يوصف بانّه ابيض ، لأن البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة الأول على هذا الوجه، ولوازمه على هذه الجهة ، استمرّ هذا المعنى فيه، وهو ان لا كثرة فيه، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث هو قابل وفاعل ، وهذا الحكم مطّرد في جميع البسائط، فان حقايقها هي انّها يلزم عنها اللوازم، ومن ذواتها تلك اللوازم على انّها من حيث هي قابلة فاعلة ، فان البسيط عنه وفيه شيء واحد . انتهى كلامه ملخّصاً .

وقال بعض الاعلام المتأخّرين رداً عليه بـ : ان ايجاب الفاعل للشيء متقدم على قبوله، فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدّد فيه بوجه من الوجوه، فاعلاً لشيء وقابلاً له ،

(الف) – واعلم ان الرئيس لا يقول بزيادة جميع الصفات من النعوت الكلية الاصلية المسمّاة بامّهات الأسماء ، لان جميع الصفات الذاتية متحدة مع الذات ومن جملتها العلم الذاتي . وما هو من لوازم ذاته عبارة عن صور الأشياء التي تكون منشأ صدور الاشياء من ذاته وقد اطلق عليه العلم العنائي وبرنامج الكثرة التي صدرت عنه تعالى بالترتيب على سبيل الاشرف فالاشرف واما ما نقل في هذه الصفحة والظاهر انّه ليس اثر الرئيس قطعاً .

This file was downloaded from www.qurancenter.com

لکان فیه للفعل والقبول جهتان ، جهة بها یوجبه ویفیضه، وجهة اخری یستحقّه ویمکن حصوله فیه . انتهی

والعجب من بعض الأساتید کیف اذ عن ذلك من الشیخ واستحسنه وفرّق بین القبول بمعنی الانفعال ، والقبول (الف) بمعنی الاتصاف وهل الاتصاف الا الخلو بذاته عن الشیء وان کان فی بعض الملاحظات العقلیّة المطابقة لنفس الأمر وکفی بذلك شناعة مع قطع النظر عن لزوم المحالات الآخر .

قوله: «فالحق الحقیق (ب) بالتصدیق ...» .

الایمان والتوحید الخالص عن شوب الکثرة مطلقا هو ان لیس للصفات الزائدة بای وجه من الوجوه او جهة من الجهات، سبیل الی حضرة الهویّة، والا لم یکن اولا، اذ الاولیّة الحقیقیّة انّما یلیق بالواحد الحقیقی کما هو المقرر فی شرع الایمان المصطفوی والمصرح به فی کلام هؤلاء الأفاضل الاقدمین، واذ عنه اهل المعرفة والولایة والکشف الصحیح وان کل ماهو من الصفات والکمالات فانّما هی (ج) بعد الذات ، ویسمّی عند بعضهم بالمرتبة

(الف) – قبول بمعنی اتصاف منشأ انفعال در حق قمی باشد کما فی لوازم الماهیات وان هذه الصور غیر مجعولة بلا مجعولیة ذاته کما هو الامر فی الأعیان الثابتة علی مشرب العرفاء .

کلّما قیل او یقال فی الأعیان ، یقال فی الصور المرتسمة اللازمة للحق وچون حق اول غیر مجعول است ومستغنی ازعلت، این صور نیز که لازم ذاتی غیر منفك ازذات حق است غیر مجعول است بلا مجعولیة ذاته المقدسة الاحدیة کما قیل فی الاعیان والاستعدادات اللازمة لها. از ناحیه اجتماع قبول وفعل چون در بسیط قیام فیه وعنه واحد است اشکالی بهم نمیرسد ، اشکال فقط اینست که حق چون عین خارج وتحقق وبالجمله وجود صرف است صور ذهنی ندارد ازباب نهایت تمامیت واین صور ناچار لوازم خارجی وجود حقند ومتعلق علم حق، حاق اشیاست نه صور کلی ذهنی عرضی اضعف وجودات فیلزم صدور الکثیر عن الواحد وعدم وجود الانکشاف التفصیلی وعلم عنائی درمشهد وموطن ذات .

(ب) – فالحق الحقیق بالتصدیق یا کلام ملاصدراست ویا ازبعض الاساتید است که میرداماد باشد، چون میرمفصّل درصدد دفع اعتراضات متأخّران برقول بصور مرتسمه برآمده وبکلمات شیخ درتعلیقات استشهاد نموده است واثبات کرده است که شیخ خود کاملاً متوجه کلیهٔ اشکالات که شیخ اشراق وخواجه ودیگران نموده‌اند بوده است .

(ج) – هذا من احدی الموارد التی زلّ قدم المحشی وبعد عن الحق وانکر صریحاً الصفات ←

This file was downloaded from QuranicThought.com

الواحديّة . فما روى : «انّه علم كله وقدرة كلّه» ما قيل : «انه لابدّ فى الوجود من علم بالذات وقدرة بالذات وحياة بالذات» فذلك لمّا كانت ذاته مستجمع جميع الفضايل والخيرات بنفس ذاته البسيطة ، وهو مبدأ كلّ خير وفضيلة ، فله بحسب كل ذلك محمولات كثيرة وصفات الهيّة متغايرة المعانى مع اتحاد الذات ، فالذات المأخوذة مع كل منها اسم ، ونفس المحمول العقلى صفة ، وكلّها ثابتة فى مرتبة الالوهية التى (الف) هى مقام جميع الوجود والحقايق ، فهى فى تلك المرتبة موجودة بالذات لا بوجود الذات ، كما انّ الكلّ موجود به لا بوجوده سبحانه ، ولا يلزم ثبوت المعدوم ، ولا القول بالأعيان الثابتة وليست موجودة بانفسها ولا معلولة ولا عارضة ولا قائمة به تعالى ، فهى باعتبار نفسها لا شىء محض ازلاً وابداً ، فلذلك صار فاعلاً اولاً ، اى لكونه بمحض الهويّة الذاتيّة البسيطة من دون اعتبار جهة او خصوصيّة اومناسبة ، عبّر عن ذلك كلّه بقوله : «يفعل الشىء بغير صفة» وهذا هو الذى يصطلح عليه بانّه الفاعل بذاته وبالذات ، فمن هذا الوجه اى كونه فاعلاً بالهويّة المحضة ، صار فاعلاً اولاً ، فصار فاعل الحسن الذى هو العقل بالفعل الذى هو عقل دائماً ، وهو الجوهر الواحد البسيط المقدس عن جهات القوة والنقص المنزّه عن شوب الكثرة وعن مخالطة المادة ، مع كونه بوحدته وبساطته كل الأشياء ، ومجمع وجوه الحسن والجمال والبهاء والكمال ، حتى كانّه الحسن والجمال ، وانّ كلّ مادونه فهو اثر ورشح وفيض وانموذج من هذا الحسن ، فمن كان فعله بجهة غير ذاته ، فليس بفاعل اول ، اذ التركيب باى وجه كان يشعر بالاثنينيّة ، فلا يليق للاوليّة . ولهذا المطلب بيانات اخرى ليس هناك محل ذكرها .

قوله : «ونحن[١٥٤] ممتثلون ...» .

ارادة التمثيل للحسن والجمال الصادر اولاً ، واعتذر بان التمثيل بالمحسوسات لا يفى بحكاية الشىء الثابت المقدس عن الأكوان ، فينبغى ان يؤخذ التمثيل بالروحانيّات التى

→

الكمالية فى موطن الذات . فرق است بين آنكه بگوئيم ذات چون مطلقا تعيّن ندارد ، درآن اعتبار صفت وموصوف نميشود . واينكه بگوئيم ذات خالى ازصفات است درحالتى كه صفات كماليه نيز درعرصهٔ ذات تعيّن ندارند . وقد ذكر ما قرّره فى هذه التعليقة فى بعض مسفوراته .

(الف) — ولأحدان يقول : اذا كانت المرتبة الالوهة مقام جمع جميع الصفات الكماليه ، چرا مقام ذات ، مقام خلوّ ازصفات كماليه است .

This file was downloaded from Quranic Thought

هی اقرب الینا من وجه، وان کان ابعد من اکثر العقول والافهام .

قوله[١٥٥] : «غیر انّه ان الفی الذهب ...» .

الفی بالفاء ، علی صیغة المجهول ، وقوله: وشبحاً بالشین المعجمة والموحدة، عطف تفسیری للمثال ، وفی بعض النسخ بالواو والسین والخاء المعجمة ، بمعنی : الدنس .

وقوله[١٥٦] «مشوباً» علی الاول مفعول الفی، وعلی الثانی یکون وسخاً، مفعوله الثانی والمعنی واضح. یعنی : ان الذهب الذی یُمَثِّل به لو وجد وسخاً مشوباً ببعض الأجسام الدنسة الکثیفة ، یمکن تنقیته بالفعل، بان یذاب ویسبک .

واما بان یقال : ان الذهب الجیّد هو الذی فی باطن هذا الجسم ، وانّما غشیته الکدورات الخارجیّة من اختلاط الأجسام الکثیفة .

قوله : «وذلک[١٥٧] ، لأنّا تأخذ المثال من العقل النقی الصافی ...» .

جعل الروحانیات والحسن والجمال الذی فیها مثالاً وشبهاً لحسن العقل والجمال والبهاء الذی فیه ، فینبغی ان یکون هذه بعد مرتبة العقل وفوق الطبیعة ، ولیس ذلک الا مقام النفس الذی هو العالم المتوسّط وعالم المثال، بل عالم المثال الافلاطونیّة عند بعض. فالروحانیات، عبارة عن النفوس المجردة والأرواح النوریّة التی هی الکلمات الفواعل باصطلاح صاحب الکتاب کما سیجیء، وهی المدبرات بامر الله فی الارض والسماوات، وهی اصناف کما سیصرّح به فبعضها یتعلق بالجسم کما نبّه بذلک .

قوله : «یشتاق[١٥٨] النظر الیها ...» لا – لأنّ لها اجساماً ، لکن بانّها انوار صافیة نقیّة کما یشتاق النظر الی المرء الفاضل الشریف لا من اجل حسن جسمه بل من اجل عقله وما اکتسب من جواهر المعقولات وارتاض حتی جعل نفسه کالمرآة المجلوة المحاذیة شطر الحق والانوار الالهیّة .

وقوله[١٥٩] : «وهو ان ینظر فتصیر الیها ... والناظر یشتاق[١٦٠] الخ» .

اشارة الی الشوق الی رؤیة الروحانیات هو ان یقصر نظر عقله الیها وما یفیض منها فی العالم من الحسن والبهاء والنظام المحکم فی تدبیر الأشیاء فیصیر الیها ، ای ادامة النظر والفکر فی حسنها وبهائها یوجب ان یصیر الناظر المشتاق الی عالمها کانّه یکون منها ومن جملتها، کما قال المولوی فی النظم المثنوی :

تو قیامت شو قیامت را به‌بین دیدن هرچیز را شرطست این

ثمّ بیّن کون حسن الروحانیین فائقاً جدّ انّهم دائم التعقّل للأنوار الالهیة لایفترون

This file was downloaded from Quranic Thought.com

عن ذلك لكونهم مستغرقين فى مشاهدة ما فوقهم من الأنوار ورفضوا عن ذواتهم الخواطر المانعة عن المشاهدة واجتهدوا على ادامة النظر الى ماهناك واستفاضة الفيوضات الغيبية وافاضتها على ما تحتها من الحقايق الكونيّة، فكانّهم ممتلئة نوراً وسروراً وحسناً وبهاءً من فيض نور الأنوار وفنوا عن نفوسهم حيث لا يشغلهم حال عن حال . وبذلك عرفوا الأنوار الشريفة الفائضة عن العالم الإلهى ، والتّذوا بها اجلّ التذاذ . وهذه الانوار العقليّة التى لا يعرفها ولا يبصرها الا العقل الخالص، وهم قد جهدوا الى ان خلصوا عقولهم وقصّروا نظرهم الى تلك الأنوار ، حيث عرفوا من اى موطن جاءت ومن اى مرتبة نزلت، فصاروا بعد العقل مظاهر تلك الأنوار الالهيّة ومجالى لتلك الجواهر العقليّة، فمن قدر ان ينظر الى هؤلاء الروحانيّات والحسن والجمال الذى ظهر فيها بان يصير من جملتها بالرياضات الشرعيّة الناموسيّة والمجاهدات العقليّة ، يمكن له ان ينظر الى الحسن والجمال العقلى الذى هو فوق كل حسن وجمال بل اصل كل ذلك وحقيقته وروحه .

قوله[١٦١] : «والروحانيّون اصناف ...» .

قال الشيخ الرئيس : «ترك الصّنف الذى عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس، وذكر الصنف الذى هو كالنفوس فى العقول والنفوس الزكيّة ، فان العقل بالفعل منتقش بماهية كل موجود، وانّه ليس الأمر على ما يقولونه انّه كثرة هناك، ولا ايضاً الكثرة هناك بحيث يكون اجزاء الذات، بل هى لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض فى عالم العقول على ما فصّل فى الحكمة المشرقيّة خاصّة ، فاذا كان كذلك، فالعالم المحسوس منقوش فى العالم المعقول، كذا يصرف من روحانيات تلك النقوش المجردة عن المادة الجسمانيّات، والفرق بينها وبين نقوش العالم الجسمانى ، ان نقوش العالم المحسوس زينة وفضيلة وشرف للذوات الماديّة التى نقوش لها هناك ، فان نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست بزينة للذات التى يلزمها تلك النقوش العقليّة التى يلزمها من حيث يعقل ذاتها ، الا ان يكون النقش لماهيّة اعلى، فيكون زينة وجلالة الماهيّة السافلة، تجلى هويّة الحق الاول، وانّها ينالها ذات العقل ، وكذا صورة العقل اذا نالها النفس من حيث هى صورة العقل ، فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما فى السماء والعالم بنوع اعلى واشرف، فاذا انطبع مادة العالم الجسمانى شرف بها، الا انّها لا ينالها كما هى بل كما يمكن لها وكما يصير به جزويّة ملابسة للغواشى وتلك الصورة التى فى عالم العقل ليست تتميّز وتتفرّد ويقوم كل منها بمعزل من الآخر، كما انّك ترى الشمس فى العالم الجسمانى بمعزل عن القمر ،

This file was downloaded from QuranicThought.com

وزيداً عن عمرو، بل كلّها معاً ، وكل منها فی كل الآخر، ولو جازان يكون لكل واحد منها هناك قسمة ، فلايثبتونه الا بالمعنى فقط . واما هذه الأجسام ، فهی متباينة فی المعنى وفی غير المعنى اذا كانت اجساماً ، فاما اذا لم يكن اجساماً فربما كان الكثير منها معاً كاللون والرايحة فی التفاحة فهذا ربما اشار الى تفهيم شیء ممّا هناك ممّا لا تباين الا بالمعنى وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهی بعيدة عن منافرة تجری بين تغيّر الاجسام من الصورة المضادة والمتنافية التی لايجوز اجتماعها فی ذات واحدة، بل صور المضادات والمتنافرات هناك متسالمة متساعدة لاكمال كل واحد بانّه مجامع للآخر وبحيث يصلح ان يجامع الآخر ويكون معه لروحانيّته» انتهى كلامه رفع فی الخلد مقامه .

ولا يخفى مافيه من عدم الوصول الى غرض المترجم ، فانّه حسب ان العالم العلوی منقوش فيه صور الجسمانيّات علی ان الاصل فيه العالم الجسمانی، وانّما العالم العقلی انتقش وانطبع فيه من حيث كون العقل من شأنه ان يعقل كل شیء وتفريعه المراتب الآخر علی ما حسبه، وليس ذلك الجسمانی ولا الصور ما تفرع عليه بحق ولا هو مقصود صاحب الكتاب ، وانّما الحق ان كل ما فی العالم العقلی فانّما هو الاصل والحقيقة ، وان الحسن والبهاء والجمال هو الذی هناك، وان مافی الجسمانی فهو اثر وشبح ومثال لما هناك، وان تلك الجواهر العقليّة كلّما يتنزل فی مرتبة من المراتب ، قلّ حسنها وبهاؤها ، الى ان ينتهی الی المادة ، ففشيها الفواشی الماديّة بحيث لم يظهر ذلك الحسن والجمال الا للاقل من القليل ، ولذلك احال النظر الی الباطن والملكوت والتهيّؤ للانخراط فی سلك الروحانيين الذين ساكنوا العالم الأوسط، ليستعد السالك للنظر الى العالم العقلی والصقع الربوبی الى مافوق ذلك من الموطن الذی انبجست الأشياء منه وهو المنبع والمعدن لكل شیء كما قيل بالفارسی :

«صورتی درزير دارد هرچه دربالاستی»

(الف) – واعلم ان ما اورده علی الرئيس بالمؤاخذة اللفظية اشبه، لأن الحقايق المادية لها صور علميّة ذهنيّة ادراكية وهی عبارة عن الوجود الظلی لها ، وباعتبار آخر ان الحقايق التی نزلت هذه الماديات عنها بمنزلة الأصل لهذه المايات .

اما فرعيّتها بلحاظ ان ما فی العالم العقلی ليس وجوداً للماديات ، لأن الوجود الخاص لكل حقيقة، مايترتب عليها آثارها، واما اصليّتها، باعتبار ان الوجود فی العقل اتمّ واعلى مما فی المادة.

THE PRINCE GHAZI TRUST

فكل ما فى العالم الجسمانى فهو اثر ومثال لما هناك. وفى التنزيل الكريم «ما عندكم ينفد، وما (الف) عندالله باق» اذ ما عندالله هى الحقايق المتأصّلة التى لا يعتريها الفساد والتغيّر، وما عندنا هى القشور والأمثلة والأشباح. فليتأمّل.

قوله: «وذلك، ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجوميّة ...».

لمّا بيّن انّ كل ما فى هذا العالم الجسمانى فهو مثال وشبح لما فى العالم الروحانى وهو عالم المثال عند بعض ومن البيّن ان فى هذا العالم الذى نحن فيه سماء ونجوم وملائكة مدبّرة وارواح مسخّرة باذن الله، ففى عالم الملكوت الروحانى سماء ونجوم وروحانيات مدبرات الكلية ذلك العالم النورى الذى هو ملكوت العالم الجسمانى والحاكم عليه ومدبّر اموره والمتصرف فيه، وانما قيام هذا العالم الجسمانى بذلك العالم الروحانى.

والروحانيّون المدبّرون للعالم الفوقانى، كل منهم فى كلية تلك السماء، مع ان لكل منهم مقاماً معلوماً، فلا يزاحم صاحبه، بل كل ما فى هذا العالم الروحانى يسالم الآخر ولا يمانعه، ولا يخفى واحد منهم على الآخر، فهم كالمرايا المجلّوة شطر الحق، وان كان مختلف بالتابعيّة والمتبوعيّة والقرب من الفيض والبعد منه، لكن كلّهم كأنّه شىء واحد، فكل فى كل ولذلك حكم بان كلهم فى كلية تلك السماء مع كون كل واحد فى مقام معلوم لا ينازع مقام الآخر ولا يزاحمه بخلاف ما فى السماء النجوميّة التى عندنا، فان موضع كل كوكب غير موضع الآخر، وليس ولا واحد منها فى كلّية سمائه، بل فى مقام لا يتجاوزه، كما ورد: «ما من موضع قدم الا وفيه ملك راكع او ساجد ...» فالراكع لا يسجد، والساجد لا يركع، ولا يتبدل ما فيها مكانه.

واما السماء الروحانيّة، فليس كذلك، بل الكل فى الكل، وكلّ واحد يعلم ويعمل ما يعلمه الآخر ويعلمه ويقوم مقامه، لان التفرقة والجواب انّما يكون للجسميّة والماديّة وليس تلك السماء الفوقانى جسماً فلذلك صار كل واحد منهم اى من الروحانيين الذين هناك فى كلية تلك السماء كما فى التنزيل: «اخواناً على سرر (ب) متقابلين».

قوله[١٦٣]: «ونقول وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات واناس سماويون...»

كنّى عن الباطن والملكوت بالوراء، لأن الظاهر والشهادة كالحجاب الواقع فى البين، وهذا مثل ماورد فى طريق اهل البيت، «عليهم السلام» بالفاظ مختلفة ففى بعض الروايات: انّ خلف هذا النطاق وانّ خلف مغربكم كذا مغرباً وانّ خلف مشرقكم كذا شمساً. وعن

|(الف) — س ١٦، ى ٩٨. (ب) — س ١٥، ى ٤٧.

This file was downloaded from QuranicThoughts.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

الحکیم الغزنوی :

آسمانهاست درولایت جان　　کارفرمای آسمان جهان

وبالجملة ، لمّا کان عوالم الوجود ومواطن شروق شمس الشهود متحاذیة المراتب متضاهیة المقامات ، فکل ما یوجد فی عالم الشهادة من الأعیان والاجناس والجواهر والاعراض، فاصل ذلك وحقیقته فی عالم الملکوت الأسفل الذی خلف هذا العالم الجسمانی، وهکذا کل ما فی الملکوت الأدنی فاصله وحقیقته النوریّة فی العالم الاعلی الذی هی الملکوت الأعلی، وهکذا الی العالم العقلی ، ثم العالم الالهی التی سبع مواطن هی اصول النشآت ، والا فلکل نشأة مراتب لا تحصی کما ورد فی الخبر : الف الف عالم، والف الف آدم انت فی آخر تلك العوالم وهؤلاء الآدمیین الخبر. قال الله تعالی سبحانه : «ولقد (الف) خلقنا فوقکم سبع طرائق، وما کنّا عن الخلق غافلین» فالسالك الی الله «جلّ مجده» لابدّ له من سلوك هذه الطرائق کما قال عیسی، علیه السلام : «ان یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرّتین» .

قوله[١٦٤] : «ولیس هناك شیء ارضی ...» .

المراد بالارضی هنا الجسمانی ، والا فکما کان فی ذلك العالم الشریف سماء ، کان لا محالة ارض یسکن فیه الحیوان والاناس والنبات الملکوتیون. وفی اخبار اهل بیت النبوة والعصمة فی قوله تعالی : «خلق سبع سموات ومن الأرض (ب) مِثلهنّ» وقال الرضا علیه السلام: هذه ارض الدنیا والسماء الدنیا علیها قبّة، والارض الثانیة فوق سماء الدنیا، والسماء الثانیة فوقها قبّة ، والارض الثالثة فوق السماء الثانیة والسماء الثالث فوقها قبة والارض الرابعة فوق السماء الثالثة والسماء الرابعة فوقها قبّة والارض الخامسة فوق السماء الرابعة والسماء الخامسة فوقها قبّة والارض السادسة فوق السماء الخامسة والسماء السادسة فوقها قبّة والارض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبّة وعرش الرحمة فوق السماء السابعة» .

وروی شیخنا محمد بن الحسن الصفّار (رحمه الله) فی بصائر الدرجات باسناده عن الحسن بن علی «علیهما السلام» قال : «انّ لله مدینتین: احدهما، بالمشرق ، والاخری ، بالمغرب، علیهما سور، وعلی کل مدینة منها سبعون الف الف مصراع من ذهب ، وفیها سبعون الف الف لغة ، یتکلّم کل امّة بخلاف صاحبه، وانا اعرف جمیع اللّغات وما فیها

(الف) — س ٢٣، ی ١٧ . (ب) — س ٦٥، ی ١١ .

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

وما بينها، وما عليها حجّة غيري ، وغير الحسين اخي» .

وباسناده عن امير المؤمنين «عليه السلام» قال : «ان لله بلدة خلف المغرب، يقال لها «جابلقاء» وفي «جابلقاء» سبعون الف امّة، ليس منها امّة الا مثل هذه الأمّة ...» .

وباسناده عن ابى عبدالله «عليه السلام» قال : «انّ من وراء ارضكم هذه ارضا بيضاء ضوءها منه» .

وباسناده عنه عليه السلام: «انّ من وراء عين شمسكم هذه اربعين عين شمس، فيها خلق كثير ، وان من وراء قمركم اربعين قمراً ، فيها خلق كثير» .

وباسناده عنه عليه السلام قال : «ان لله مدينة خلف البحر ، سعتها مسيرة اربعين يوماً للشمس ...» الحديث بطوله .

وباسناده عن ابى جعفر «عليه السلام» قال : «ان الله خلق جبلاً محيطا بالدنيا من زبرجدة خضراء ، وانّما خضرة السماء من خضرة ذلك الجبل، وخلق خلفه خلقاً لم يفترض عليهم شيئاً كما افترض الله على خلقه ...» .

وروى صاحب الكافي – رضى الله عنه – باسناده عن ابى حمزة الثمالى عن ابى جعفر «عليه السلام» قال : «في ليلة وانا عنده ، ونظر الى السماء ، فقال : يا ابا حمزة هذا قبّة ابينا آدم «عليه السلام» وان لله تعالى تسعة وثلاثين قبّة فيها خلق ما عصوا الله طرفة عين» .

قال بعض اهل المعرفة : في كل نفس خلق الله تعالى عوالم، منها خلق يسبّحون الليل والنهار لا يفترون ، وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا وابصرها العارف يشاهد نفسه فيها .

وقد اشار الى ذلك عبدالله بن عباس فيما روى عنه في حديث «هذه الكعبة وانّها بيت واحد من اربعة عشر بيتاً ، وان في كل ارض من الأرضين السبع خلقاً مثلنا، حتى انّ فيهم ابن عباس مثلى» قال : وصدقت هذه الرواية اهل الكشف وكل ما فيها حي ناطق وهي باقية لا تفنى ولا تتبدّل ، واذا دخلتها العارفون انّما يدخلون بأرواحهم لا باجسامهم ، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجرّدون، وفيها مدائن لا تحصى، تسمّى مدائن النور لا تدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار، وكل حديث وآية وردت عندنا، فصرفها العقل عن ظاهرها ، وجدناها في هذه الأرض ، وكلّ جسد يتشكّل فيه الروحاني من ملك وجنّ وكل صورة يرى الانسان فيها نفسه في النوم، فمن اجساد هذه الأرض .

وقال الغزالي في كتاب سرّ العالمين قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» : ان بالمغرب

This material was downloaded from Shaikh Nuqtah.com

عنّا لأرضاً بيضاء من وراء قاف، لا يقطعها الشمس في اربعين يوماً . الخبر .

والفرض من ذكر هذه الاخبار مع اشتراكها فـي امر واختلافها من جهة ، ان يظهر للعارف السالك تفاوت مابين علم العلماء من هذه الملّة المصطفويّة والولاية المرتضويّة ، وبين علم العلماء السابقين من الامم الماضية، وشتّان ما بين ظهور العلم بكليّته في المدينة الطيّبة وبيت الحكمة، وظهور في مدائن العالم واهل بيوتاته، حيث حكم فاضل اليونانيين بل افضلهم بـ: «ان من وراء هذا العالم عالماً آخر ...» .

وفي اخبار اهل بيت العصمة والحكمة ما يدلّ على انّ هناك عوالم كثيرة من اربعين الى الف الف، فانظر ماذا ترى وما الفرقان بينهما .

وايضاً : ليظهر ان العلم ليس الا ما في تلك المدينة الفاضلة من اهل بيت العصمة، وان ما في بيوتات الأنبياء السابقين والحكماء الفاضلين فهو ايضاً من شروق نور هذه المشكاة وضوءها ومن اشعّة تلك الشمس الحقيقة ، حيث اضاءت ما حولها قبل طلوعها .

ثم انّا قد ذكرنا بعضاً من اسرار تلك الاعداد ووجه اختلاف الروايات في ذلك فـي شرح حديث الغمامة وفي كتاب الاربعين، بقي الأمر بتحقيق ان هذا العالم الذي وراء عالمنا هذا من المراتب الطوليّة من البدويّة والعوديّة ، او السلسلة العرضيّة . فبعض الناظرين فيه ذهبوا الى انّه العالم العلوي العقلي، وزعم جمع الى انّه عالم المثل النوريّة الافلاطونية وكلاهما ليس بحق لأن لكل من العوالم الالهيّة دلالات وعلامات واشارات ومقامات، ولكل سبيل الى معرفته وطريق الى كيفيّة وجوده، وقد اشار صاحب الكتاب فيما قبل الى العالم العلوي وكيفيّة الوصول اليه، وسنشير الى تحقيقه وكيفية الصدور من مبدئه .

واما المثل النوريّة (الف) فقد ذكرت بالبيانات المختلفة ، وليس يوجد منها فيه ، وليس بعالم المثال والبرزخ في سلسلة العود ، لأنّ كل ما فيه فمن آثار النفس ، انّما هي اعمالكم ترد اليكم ، وهي في الموجوديّة اقوى واتم من موجودات هـذا العالم ، وهي درجات بعضها صور عقليّة هي، جنّة المقربين، وبعضها صور حسنة ملّذة، هي اصحاب

(الف) – واعلم ان كلّما يوجد في الوجود اما ان يكون من اهالي عالم المادة والقرية الفانية او يكون من سكان عـالم العقل والمثال في السلسلة النزول، او يكـون من سكنة العوالم المثاليّة والعقلية في قوس الصعود وازهمين قسم اخيرند نفوس كامله كه ازدرجات ومنازل عقول عبور نموده وبمقام فناء في الله رسيده اند وبعد ازطي كثرات اسمي بمقام جمع الجمع واحديّت پيوسته اند.

جنّة اصحاب اليمين، او مولمة هى، جحيم اصحاب الشمال.

وليعلم: ان ليس محسوساتها ممّا ترى بهذه الأبصار الفانية والحواس الدائرة كما زعمه الجمهور ولا انّها امور خياليّة لا وجود لها فى العين كما يراه بعض الرواقيين، ولا انّها امور عقليّة وكمالات نفسانية وليست بصور واشكال جسمانيّة وهيآت مقداريّة، كما عليه جمهور المتفلسفين بل، انما هى صور عينية جوهرية موجودة لا فى هذا العالم الهيولانى محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعيّة، بل موجود فى عالم الآخرة محسوسة بحواس اخرويّة، وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة، كل منها مع تفاصيلها اعظم واشرف من هذا العالم. وكذلك للانسان وحواسّه نشآت كثيرة غير هذه النشآت الدنيويّة انمستحيلة، قال الله تعالى: «وللآخرة اكبر درجات (الف) واكبر تفصيلاً» وعندى انّ ذلك من قبيل ما قاله الشيخ محيى الدين فى فتوحاته هكذا:

«اعلم ان الله تعالى لمّا خلق آدم «عليه السلام» الذى اول جسم انسانى تكون وجعله اصلاً لوجود الاجسام الانسانيّة وفضلت من خميرة طينه فضيلة خلق منها، النخلة وهى اخت لآدم «عليه السلام» وهى لنا عمّة، وسمّاها الشرع عمّة، اكرموا عمتكم النخلة، فانّها من بقيّة طينة آدم، وشبّهها بالمؤمن، ولها اسرار عجيبة دون سايرالنبات، وفضل من الطبيعة بعد خلق النخلة قدر الشمسة فى الخفاء، فمدّ الله من تلك الفضيلة ارضاً واسعة الفضاء، اذ جعل العرش وما حواه الكرسى والسماوات والارض وما تحت الثرى والجنّات كلّها، والنار فى هذه الأرض، كان الجميع فيها كحلقة ملقاة فى فلاة من الارض، وفيها من العجائب والغرائب مالا يقدر قدره، ويبهر العقول امره، وفى هذه الأرض ظهرت عظمة الله، وعظمت عند المشاهدة قدرته وكثير من المحالات العقليّة التى قام الدليل الصحيح العقلى على احالتها هى موجودة فى هذه الارض، وهى مسرح عيون العارفين العلماء بالله تعالى وفيها يجولون، وخلق الله من جملة عوالم لها صوراً على صورنا، اذا بصرهم العارف يشاهد نفسه فيها.

ثمّ قال: اخبر بعض العارفين بامر اعرفه شهوداً، قال: دخلت فيها يوماً مجلساً يسمى مجلس الرحمة، لم ارمجلساً قطّ اعجب منه، فبيننا انا فيه، اذ ظهر لى تجلٍ الهىٍ، ولم تأخذنى منى، وهذا من خاصيّة هذه الأرض، فان التجليات الواردة على

(الف) – س ١٧، ى ٨٦.

This file was downloaded from QuranicThought.com

العارفين فی هذه‌الدار وفی هذه‌الهياكل ، يأخذهم عنهم ويغيبهم عن شهودهم من‌الأنبياء والاولياء ، وكل من وقع له ذلك . وكذلك عالم‌السماوات العلى والكرسی الأذهى وعالم العرش المحيط الأعلى. اذا وقع لهم تجلی الهی اخذهم عنهم، فصعقوا . وهذه‌الارض اذا حصل فيها صاحب الكشف‌العارف ووقع لـه تجلّی لم يغنه عن شهوده، ولا اخطفه عن وجوده، وجمع له بين‌الرؤية والكلام، وفيها من‌البساتين والجنّات والحيوان والمعادن مالا يعلم قدر ذلك الاالله تعالى ، وكـل ما فيها من هذا كلّه حی نـاطق كحياة كل حیّ ناطق ماهو مثل هذه‌الاشيء فی‌الدنيا ، وهی باقية لا يفنی ولا يتبدل ولا يموت .

وبالجملة من وصف هذه‌الأرض اكثر ممّا ذكر صاحب‌الكتاب فی وصف ذلك‌العالم واشتراكها فی‌الاوصاف الآخر، فاحدها ، انّه قـال : فی تلك‌الأرض صور عجيبة النشأة بديعة‌الخلق قائمون على افـواه السُّكك المشرفة على هذا العالم الـذی نحن فيه من الأرض والسماء والجنّة والنار، فاذا اراد واحد دخول تلك‌الأرض من‌العارفين فيتبادر واحد منهم الى هذا الداخل ، فخلع عليه حلّته على قدر مقامه، واخذ بيده بحوله ...».

وقال صاحب (الف) الكتاب : «والروحانيون الذين هناك طالبون للانس الذی هناك، لا ينفر بعضهم عن بعض وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده بل تسريح اليه، وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وكل واحد منهم يبصر ذاته فی‌ذات صاحبه، لأن‌الأشياء التی هناك نيّرة مضيئة ، وليس هناك شیء مظـلم البتة ، ولا شیء جاس، أی جامد يجور لا يطيع، بل كل واحد نيّر ظاهر لصاحبه . .» انتهى .

وقال (ب) الكاشف : «ورايت فيها ارضاً من‌الذهب الأحمر اللّين، فيها اشجار كلها ذهب ، وثمرها ذهب، فيأخـذ‌التّفاحة من‌الشجر ، فتأكلها فتجد لـذّة طعمها ، وحسن رائحتها مالايصفها واصف يقصر فاكهة‌الجنّة عنها، فكيف فاكهة‌الدنيا،والجسم والشكل والصورة ذهب، والصورة والشكل كصورة‌الثمرة وشكلها عندنا، وتختلف فی‌الطعم، وفی الثمرة من‌النقش البديع والزينة‌الحسية مـالا يتوهّم ، ولـو جعلت على‌الأرض لفضلت عليها اضافاً ، واذا قبض عليها الذی يريداً كلها بهذه‌المعهودة فی‌القدر عمّها، وهذا مما يحيله‌العقل هنا فی نظرها . ولمّا شاهدها ذوالنون‌المصری نطق بها ايراد‌الكبير علـى الصغير ، من غيران‌يصغر‌الكبير ويكبر‌الصغير» انتهى .

(الف) – ای صاحب‌اثولوجيا . (ب) – ای صاحب‌الفتوحات .

This file was downloaded from Quranic Thought Library

هـذا كلّه فى مقابـل قوله ـ صاحب الكتاب ـ : اذ ليس نظرهم بالأعين الـدائرة الجسدانيّة الواقعة علـى سطوح الأجرام المكنوفة ، بـل انّما نظرهم بـالأعين العقليّة الروحانيّة التى اجتمع فى الحاسة الواحدة جميع القوى التى للحواس الخمس مع قـوّة خاصّة السادسة ، لكن الخامسة السادسة مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق فى آلات اللحميّة» انتهى والله اعلم واحكم .

قوله: «اذ ليس[١٦٥] بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد ولا خطوط خارجة عن المراكز الى الدائرة ...» .

يحتمل ان يكون تعليلاً لإجتماع القوى فى قـوّة واحدة هى القـوّة السادسة ، اى القوة العقليّة ، وان ليس بعضها فى موضع وبعضها فى موضع، بل الكل فى الكل، لان النفس بما تحيط به من المعقولات والقوى التى كدائرة ، لكن ليس كالدوائر الجسمانيّة حيث يكون بين المحيط والمركز ابعاد وفرض خطوط ، فان ذلك لا يصحّ فى العقليات، حيث لا ابعاد لها ، بل المركز هناك محيط بالـدائرة ، فليس فـى الأنوار العالية اختلاف قوى ولا فيه مواضع قوى . ويحتمل ان يكون تعليلاً لكون السماوات التى فوق تلك الجسمانيّة شأنها ذلك، وهو ظاهر .

الى هنا تمّ بيان الميمر الرابع

والحمد لله اولاً وآخراً

والصلاة والسلام على محمد وآله واولاده اجمعين

الى (الف) هنا كتب المصنّف ـ رحمه الله ـ

(الف) – اى الـى هنا جفّ قلمه الشريف وقد فرغت من تصحيح هـذه التعليقة اواخر ليلة – ١٥ شهر شعبان المعظّم من شهور سنة – ١٣٩٦ – من الهجرة النبويّة المصطفويّة صلوات الله عليه وخلفائه من ذريّته واهل بيته الطاهرين الطيّبين. وانا العبد المفتخر بالانتساب الى الشّجرة العلوية سيد جلال الـدين الموسوى الآشتيانى غفر الله ذنـوبه وستر عيوبه «شعبان ١٣٩٦ هـ. ق. – اوت ١٩٧٦ م» .

This file was downloaded from QuranicThought.com

ment de la paraphrase arabe des Enneades", Bulletin de l'Institut d'Egypte, vol. XXIII, 1941, pp. 263-295.

THE PRINCE GHAZI TRUST

(8)- We have dealt with the question of the hierarchy of knowledge in Islam in many of our studies, including Science and Civilization in Islam, New York, 1970, pp. 21-91.

(9)- Concerning Qādī Sa^{c}īd see H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, Paris, 1972, pp. 123-301; and H. Corbin and S.J. Āshtiyānī (eds.), Anthologie des philosophes iraniens, vol. III, Tehran, 1978, pp. 1-196 of the Persian and Arabic and also the beginning of the French, where parts of these glosses have been printed along with selections of writings of other Persian philosophers of the 11th/17th century.

(10)- On Mullā Muhsin Fayd , see S.H. Nasr, "The School of Isfahan", in M.M.Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, vol. II, 1966, pp. 904-932.

(11)- See S.H. Nasr, Sadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy, London, 1978, and "Sadr al-Dīn Shīrāzī (Mulla Sadra)" in M. M. Sharif (ed.) op. cit., pp. 932-961; H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, pp. 9-122.

(12)- Corbin calls the ishrāqī school founded by Suhrawardī "les platonistes de Perse". See his En Islam iranien, vol. II, Paris, 1971, devoted to Suhrawardī and sub-titled "Sohrawardi et les Platoniciens de Perse".

(13)- On Mullā Rajab ^{c}Alī Tabrīzī see H. Corbin, La philosophie iranienne et la philosophie comparee, Tehran, 1978, pp. 102-103.

This file was downloaded from QuranicThought.com

THE PRINCE GHAZI TRUST

(1)- The first Western scholar in modern times to have definitely identified al-Shaykh al-Yūnānī as Plotinus was Th. Haarbrucker. See ᶜA. Badawī, Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt, Cairo, 1955, p. 1 of general introduction. In his introduction, Badawī gives an extensive account of the history of the "discovery" of the "Theology of Aristotle" in modern times.

(2)- The Arabic text of the Uthūlūjiyā was printed for the first time by F. Dieterici (Leipzig, 1882) and again by ᶜA. Badawī, op.cit.

(3)- Ibn Sīnā's glosses, which are the best known by a Muslim author on the Uthūlūjiyā, were edited by ᶜA. Badawī in his Aristū ᶜind al-ᶜarab, Cairo, 1947, pp. 35-74; they have been translated and studied in French by G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la "Theologie d'Aristote' " , La Revue Thomiste, vol. 51, 1951, pp. 346-406 and S. Pines, "La longue recnsion de la theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaelienne", Revue des Etudes Islamiques, vol. 22, 1954, pp. 7-20.

(4)- It must be mentioned that the Latin translation (most likely through the intermediary of Italian from the Arabic Uthūlūjiyā under the direction of Franciscus Roseus and with the title Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secu-dum Aegyptios, noviter reperta et en latinum castigatissime redacta, Rome, 1519) was itself influential in the further spread of interest in Neoplatonism in certain circles in the West. On the Latin translation of the Arabic Uthūlūjiyā see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 3 ff.

(5)- See P. Henry, "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", Academie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres, ser. XXIII, no. 5, 1937, pp. 310-342.

(6)- On this question see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 24 ff.

(7)- This fact was discovered by P. Kraus and mentioned in his well-known study, "Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau frag-

This file was downloaded from QuranicThought.com

The present volume is an outgrowth of the research which S.J. Āshtiyānī has been carrying out in collaboration with H. Corbin over the past several years, to prepare an anthology of the writings of Persian philosophers since the Safavid period. It marks one more major contribution of Āshtiyānī to the domain of Islamic philosophy, to which he has contributed so extensively during the past two decades. In preparing the present text, Āshtiyānī has made use of the following manuscripts:

1- Manuscript no. 27827 belonging to the Majlis Library in Tehran. This work is in the handwriting Abū Tālib ibn Muhammad Radī and belonged to Āgā ᶜAlī Mudarris, the famous philosopher of the Qajar period.

2- Manuscript no. 1030 of the Library of Sayyid Muhammad Mishkāt presented to the Central Library of Tehran University, written in 1177 in Karbela.

3- Manuscript no. 21688 of the Library of the Faculty of Theology of Ferdowsi University (Mashhad).

The Imperial Iranian Academy is pleased to be able to include in its publications series the text of this masterpiece of Plotinus, which is the source of one of the profoundest links between Islam and the Western intellectual tradition, along with the commentary of one of the great luminaries of Islamic thought in its later flowering. This commentary represents the meditation of the later Islamic sages upon Plotinus and also the parting of ways, after the end of the Middle Ages, between Islamic philosophy and the mainstream of Western thought. May the study of Plotinus and meditation upon the echoes of his teachings in both East and West, aid in bringing to life once again that wisdom in whose bosom alone can East and West meet in harmony and true understanding.

Seyyed Hossein Nasr
Tehran
Dhu'l-qaᶜdah 1397 (A.H.)
November 1977 (A.D.)

This file was downloaded from Islamic Thought

Mullā Muhsin Fayd received knowledge of the Uthūlūjiyā from his master and, although he did not write on the work himself, must have transmitted to Qādī Sa^{c}īd an oral knowledge concerning the text as well as a special interest in its content. Qādi Sa^{c}īd studied the "Transcendent Theosophy" as well as Sufism and ^{c}irfān with Mullā Muhsin Fayd but is known more as an outstanding expositor of Sufism than of the "Transcendent Theosophy". In philosophy he was in fact also influenced by Mullā Rajab ^{c}Alī Tabrīzī, who was opposed to the position of Mullā Sadrā and followed a more Peripatetic line.(13) In his Glosses upon the Uthūlūjiyā, Qādī Sa^{c}īd reveals this background. In some passages, he makes use of the teachings of Sufism, especially that form of Sufism which combines the teachings of Ibn ^{c}Arabī with specifically Shī^{c}ite teachings issuing from the Shī^{c}ite Imams. In other places, he negates the theses of Mullā Sadrā but also criticizes Ibn Sīnā, whose glosses upon the Uthūlūjiyā he seems to have known well. As a matter of fact the commentary of Qādī Sa^{c}īd can be fully understood only in the light of the earlier commentary of Ibn Sīnā on the one hand, and the teachings of the "School of Isfahan" on the other.

Qādī Sa^{c}īd has unfortunately left his commentary upon the Uthūlūjiyā incomplete, ending his glosses with the fourth book (maymar). This is one of several of his important works which he left unfinished. Another is Asrār al-^{c}ibādāt (Mysteries of Worship), a masterly study of the esoteric significance of the Islamic rites. Despite this fact, however, Qādī Sa^{c}īd's work must be considered as an important philosophical treatise in its own right and, after the glosses of Ibn Sīnā, probably the most notable commentary written by an Islamic thinker upon the celebrated "Theology of Aristotle", a work whose influence is so visible in the pages which record the later destiny of the intellectual life of both the Islamic world and the West.

+

+ +

+ + +

This file was downloaded from QuranicThought.com

the Arabic title of this work and to posit other readings for uthūlūjiyā. Some have called it abulujiya meaning "apology" and others atulūjiyā, from the Greek aitiologia meaning the science of causes. In both cases, such reading can be arrived at by merely changing the dots in the Arabic orthography of uthūlūjiyā. But there is no cogent proof for such assertions and it seems that the title uthūlūjiyā is definitely correct. In fact, it was as a result of the title of this book that later Islamic philosophers became familiar with this term and occasionally used it as the name for a science rather than the title of a particular book. In this, as in so many other ways, the "Theology of Aristotle" came to leave an indelible mark upon Islamic thought and found a permanent home for itself in the citadel of Islamic intellectual life.

+

+ +

+ + +

The commentator of the "Theology...", whose glosses appear for the first time in a modern edition in this volume, stands in a long line of Persian Islamic philosophers who were intellectually akin to the sages of the Pythagorean-Platonic tradition of Antiquity. Qādī Sa^{c}īd Qummī[9] who died in 1103/1691 was a student of Mullā Muhsin Fayd Kāshānī,[10] himself one of the foremost disciples of Sadr al-Dīn Shīrāzī, the great master of the "School of Isfahan" and the founder of a new intellectual perspective in Islam which he called al-hikmat al-muta^{c}āliyah, the "Transcendent Theosophy."[11] Sadr al-Dīn, who had synthesized various schools such as Peripatetic philosophy, illuminationist (ishrāqī) theosophy, kalām and ^{c}irfān into a new intellectual perspective, was well-versed in the teachings of Neoplatonism not only through the works of Suhrawardī[12] but also through direct study of Neoplatonic texts. Sadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Sadrā) was especially devoted to the Uthūlūjiyā, which he had studied thoroughly. He even attributed many of his own teachings such as "trans-substantial" motion (al-harakat al-jawhariyyah) to the author of the Uthūlūjiyā.

This file was downloaded from QuranicThought.com

to the basic thesis of Islamic thought, which is the Unity of the Truth. Be it as it may, there is no doubt that from the Islamic point of view any form of knowledge which is legitimate and which, since it is true, has been allowed to enter the citadel of Islam, cannot contradict other forms of "legitimate" knowledge but can only complement them. Islam sees various valid intellectual perspectives as complementary and as standing in a hierarchy dependent upon the mode of the knower (per modem cognescentis in Scholastic Terms) and the quality of the knowledge in question. But it does not admit the possibility of authentic modes of knowledge which are at the same time contradictory.(8) The attempt to harmonize the teachings of the Platonic and Aristotelian schools, both of which were considered "legitimate" forms of wisdom and integrated into the intellectual world of Islam, was therefore quite natural and a direct consequence of the nature of the Islamic perspective itself. Islam saw in these schools not two contradictory philosophies, but two different modes of knowledge, corresponding to the "lesser" and the "greater" mysteries, and thus standing on different levels in the hierarchy of knowledge. The "Theology of Aristotle", a work which was at once Neoplatonic and considered to be by Aristotle, seemed to provide an historical "justification" and "proof" for the existence of different modes of knowledge and legitimate schools of thought and wisdom. The Islamic intellectual figures in fact held the existence of these modes to be practically self evident and a direct consequence of the Islamic doctrine of Unity (tawhīd).

A word must also be said concerning the use of the word "theology" (uthūlūjiyā). The word theology as used in Western languages does not correspond exactly to any particular Islamic science although usually the word "kalām" is rendered as "theology". But there is also much theology in the Western sense to be found in what is technically called traditional philosophy or falsafah, especially the aspect dealing with "Divine Wisdom" (al-hikmat al-ilāhiyyah), which can be translated literally as "theosophy". The use of the title "theology" itself is extremely rare in Islam except in connection with this particular work of Plotinus. This fact has led certain Western scholars to doubt

This file was downloaded from QuranicThought.com

The Arabic text of the "Theology of Aristotle" comprises the last three books of the Enneads as they are known in their Greek version. But it is not identical with the Greek text, which is the recension of the teachings of Plotinus by his celebrated student Porphyry. As a matter of fact, research during the past four decades by such scholars as P. Henry [5] seems to indicate that the Arabic "Theology..." is not the translation of Porphyry's recording of his masters teachings as found in the Enneads, but the translation of a text by another student of Plotinus, most likely Amelius, who antedates Porphyry.[6] Such scholars claim, therefore, that the "Theology..." represents an independent view of the oral teachings of Plotinus and is an extremely precious document, complementing the well-known version of the Enneads as the principal source of knowledge for the teachings of the founder of Neoplatonism.

The Arabic version of the "Theology..." based upon a lost Greek version was translated by Ibn Naʿīmah al-Ḥimṣī probably for al-Kindī, and possibly with al-Kindī's own assistance. At first it was not referred to as a work of Aristotle and only during the generations following al-Kindī did it come to be firmly "established" as a work of the Stagirite. It seems that more of the thought of Plotinus was translated into Arabic than is contained in the "Theology....", as can be seen by a study of the Risālah fi'l-ʿilm al-ilāhī li'l-Fārābī (Treatise on Divine Knowledge of al-Fārābī), which is a spurious work attributed to Fārābī.[7]

It might be asked why over the ages the Muslims believed this work to be by Aristotle, and in fact why some traditional Islamic philosophers continue to do so even today. Some have considered this to be an historical accident, which then caused a figure such as Fārābī to write his al-Jamʿ bayn ra'ay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa Aristū (Harmony between the Views of the Two Philosophers, the Divine Plato and Aristotle) in an attempt to harmonize the views of Plato and Aristotle, which meant also Neoplatonism and Aristotelianism. Others consider this attribution to be providential in as much as it gave support

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

Perhaps no figure from the Graeco-Alexandrian world has left as profound a mark upon Islamic intellectual life as Plotinus, even if one considers the extensive influence of such other pivotal figures as Plato and Aristotle. But whereas Plato was known to the Muslims by his name in its Arabized form as Aflāṭūn and Aristotle was known as Aristū or Aristūṭālīs and entitled the "First Teacher", Plotinus hardly ever appears on the stage of Islamic history under hiw own name. Although the name Flūṭīnūs does appear in a few texts here and there such as the Fihrist of Ibn Nadīm, Plotinus came to be known generally under the title of the "Shaykh of the Greeks" (al-Shaykh al-yūnānī) and was identified as the author of the "Theology of Aristotle" (al-Uthūlūjiyā). Therefore from the generation following al-Kindī in the 4th/10th century Plotinus was considered to be the same person as Stagirite.(1)

The influence of Plotinus upon the Islamic world is based almost completely upon a single text, namely the Uthūlūjiyā, which is printed in this volume with the commentary of the Safavid philosopher and gnostic, Qādī Saʿīd Qummī.(2) But this single work had repercussions in the most far-flung intellectual circles imaginable. It was read by the Peripatetic philosophers such as Ibn Sīnā, who in fact wrote a set of glosses upon it.(3) It was also known by Ismāʿīlī and other Shiʿite philosophers and theologians, such as the group of philosophers and scholars known as the Ikhwān al-Ṣafā', and by Nāṣir-i Khusraw. It was even studied by certain theologians such as Shahristānī and Ghazzālī and its contemplative aspects meditated upon and integrated into certain perspectives of Sufism by Ibn ʿArabī, Ṣadr al-Dīn Qunyawī, ʿAbd al-Karīm al-Jīlī and other masters of Islamic gnosis. It was also carefully studied by such later figures of Islamic thought as Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, who quotes often from it in his Asfār. In fact, it might be said that it was Islamic spirituality with its marked gnostic (ʿirfānī) character that revived the teachings of this sage of Graeco-Hellenistic Antiquity and made him and his school celebrated not only in the Islamic world but also in the West.(4)

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

This file was downloaded from QuranicThought.com

Princeton University Library
32101 099523688

THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QURANIC THOUGHT

Plotinus

Enneads (" Theology ")

The Arabic Translation of

Ibn Nā'imah al-Ḥimṣī

with the glosses of

Qāḍī Sa'īd al-Qummī

edited with commentary

by

Sayyid Jalal al-Dīn Āshtiyānī

Tehran 1976

1396 (A. H. lunar)

This file was downloaded from QuranicThought.com