



العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي طاب ثراه

مجموعته

رسائل العلامة الطباطبائي



تحقيق

الشيخ صباح الربيعي

مكتبة فؤاد الأحياء التراث





مجموعتنا

رسائل العلامة الطباطبائي

رسالة التوحيد	رسالة المغالطة
رسالة الأسماء	رسالة التركيب
رسالة الأفعال	رسالة التحليل
رسالة الوسائط	رسالة الاعتبارات
كتاب البرهان	رسالة القوة والفعل

المنامات والنوبات

تأليف

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

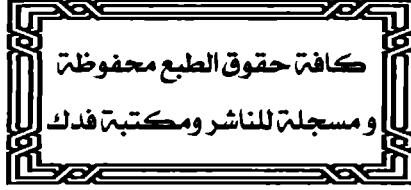
تحقيق

السيد محمد باقر

مكتبة مركز الأحياء التراث

مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

السيد محمد حسين الطباطبائي



- الناشر: باقيات
- الكمية: ٢٠٠٠ نسخة
- المطبعة: وفا
- الطبعة: الأولى
- تاريخ الطبع: ٢٠٠٧ م - ١٤٢٨ هـ.ق
- القطع وعدد الصفحات: وزيرى - ٤٧٨ صفحة

شابك: ٧-٨١-٦١٦٨-٩٦٤-٩٧٨

عنوان الناشر: ايران - قم - شارع معلم - رقم ٤٤ - تلفون: ٧٧٤٣٩٠٠

مركز التوزيع: ايران - قم - مجمع الإمام المهدي (عج) - الطابق الأرضي

رقم ١١٦، ١١٧ - تلفون: ٧٨٣٣٦٢٤

مكتبة

كَلِمَةُ النَّاشِرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين
أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين

وبعد :

على الرغم من كثرة النتاجات الفكرية تبقى هناك أعمال متميزة من بين تلك النتاجات ؛ لاتسامها بالعمق والتأصيل والافتتاح على الثقافات الإنسانية من خلال منهج إسلامي أصيل .

ومن بين تلك الأعمال المتميزة ما خطه يراع العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمته الله ، حيث تعد رافداً فكرياً إسلامياً يتطلب منا بذل المزيد من الاهتمام والعناية من خلال تحقيقها وطباعتها ، خصوصاً مع ما نعتقد من وجود أفكار أصيلة للعلامة رحمته الله لم يكشف عنها بعد .

ولقد وقع اختيارنا في كتابنا هذا على سلسلة من رسائل العلامة الطباطبائي رحمته الله بعد أن نشرنا قسماً منها في كتاب (الإنسان والعقيدة)؛ إيماناً منا بالدور الذي تلعبه تلك الرسائل في إغناء الثقافة الإسلامية وخدمة طلاب العلم والحقيقة . ونعد القارئ العزيز - بعد التوكل على

الله - بطباعة الرسائل المتبقية للعلامة رحمته الله إن شاء الله تعالى .

ولقد تصدى لتحقيق هذه الرسائل سماحة الشيخ صباح الربيعي
(حفظه الله) ، فجزاه الله خير الجزاء على ما بذله من جهد ، سائلين
المولى (عز وجل) دوام التوفيق له .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

مكتبة مركز الأحياء التراث

كَلِمَةُ الْمُبْحَقِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تعدّد الصراعات الفكرية وتنوعها يقتضي الرجوع إلى الأفكار الأصلية التي تعطي لمتبنيها رؤية وأيدولوجية يستطيع من خلالها أن ينطلق في فهم ما يدور حوله من إرهاصات ومناهج تحاول فرض سيطرتها وفاعليتها على المجتمعات الإنسانية .

وضرورة التوقّف على منهج فكري سليم ، يمتاز برؤية تأسيسية شاملة من الأمور التي أشارت إليها الشريعة الإسلامية ببيانات وألسنة مختلفة ، ورد فيها التأكيد على التفكّر والنظر ، واتباع أحسن القول؛ إذ ورد في الذكر الحكيم : ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (١) ، وغير ذلك من الآيات والروايات التي تحمل نفس المضمون .

وخير ما يمكن التمسك به في هذه المواجهة هم العلماء الواعون الذين ساهموا في رقد مسار الفكر الإنساني عبر كتاباتهم وإرشاداتهم ، فقد بذلوا كلّ ما يملكون من أجل العلم وإعلاء كلمة الحقّ ، وبيان المنهج القويم الذي يرتضيه الله سبحانه وتعالى لعباده من أيدولوجية إسلامية جامعة لسعادة الدارين .

وما العلامة الطباطبائي رحمه الله إلا واحداً من تلك النماذج البارزة التي استطاعت أن

تقدّم أعمالاً تتسم بالعمق والتأصيل ، وهذا ما نجده عبر قرائتنا لنتاجاته الفكرية المتنوّعة التي أسهمت إلى حدّ كبير في بلورة الكثير من الأفكار والمعارف الإسلامية الفريدة ، فأصبحت خير زاد ينهل منه طلاب العلم وعشاق الحقيقة .

وأعتقد أنّ هذه الكلمات المختزلة لا تكفي لإعطاء حقّ تلك الشخصية العظيمة ، وهذا هو شأن العظماء لا تستطيع السطور أن تختزلهم .

وهذا الكتاب الذي بين يديك - عزيزي القارئ - خير دليل على ما ادّعينا ، من الأصالة والتنوّع في نتاجات العلامة رحمته ، حيث اشتمل على مجموعة من رسائله مثّلت بمجموعها سلسلة معرفيّة متكاملة في المعقول والمنقول ، والرسائل هي :

رسالة التوحيد

توفّرت هذه الرسالة على معاني دقيقة في مسألة التوحيد؛ إذ تناول العلامة رحمته التحقيق في معنى واجب الوجود ، ومعنى التوحيد في القرآن والروايات ، كما عقد في آخر الرسالة مقالة ملحقة أوضح فيها مراتب التوحيد الذاتي والصفات والأفعالي ، كلّ ذلك ببيان قلّ نظيره .

رسالة الأسماء

بحث العلامة رحمته في هذه الرسالة عن الأسماء والصفات الإلهية بتقسيماتها المعروفة من صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك الصفات الثبوتية والسلبية ، ثمّ أشار إلى الأسماء الواردة في معنى الوصف ، وما هو الميزان في تفسير أسمائه تعالى؟ وما هي النسبة بين صفات الخالق وصفات المخلوق؟ ثمّ بحث حول تفرّع الأسماء الإلهية بعضها على بعض ، وهو من البحوث النادرة ، ثمّ ذكر ما هو التحقيق في مسألة توقيفية الأسماء الإلهية ، وختم الرسالة ببيان لطيف في معنى الاسم الأعظم والاحتمالات في تفسيره .

رسالة الأفعال

وضعها العلامة رحمته في أفعال الله سبحانه وتعالى ، وما يتفرّع عليها من الكلام في مسائل القضاء والقدر ، والبداء ، والسعادة والشقاوة ، والجبر والتفويض ، وبعض الأمور الملحقة من قبيل الهداية والضلال ، والإرادة والمشية ، والتمحيص والاستدراج ، ونحوها من الأمور المترتبة على البحث في أفعاله تعالى .
وهذه الرسائل الثلاثة وضعها العلامة رحمته تحت عنوان (كتاب التوحيد) .

رسالة الوسائط

ذكر العلامة رحمته في هذه الرسالة ملخص القول في الوسائط التي تتوسط بين الله سبحانه وتعالى وبين عالم الطبيعة الذي أوجده سبحانه ، وأشار إلى عدّة أمور ، **منها** : تقسيم الوجود إلى أربع عوالم . **ومنها** : كيفية وساطة الأسماء الإلهية وبيان بعض المفاهيم من قبيل الحجب والسرادق ، والعرش ، والقلم واللوح ، والسموات والأرض ، وختم الرسالة بذكر حقيقة الملائكة والشياطين ، وكيفية تأثير كل منهما على الإنسان .

رسالة البرهان

بيّن العلامة رحمته في هذه الرسالة الأمور المختصّة بفنّ البرهان الذي هو أحد الصناعات الخمسة المذكورة في علم المنطق ، وقد سلّط الضوء على أمر مهمّ جداً كثيراً ما تغفله - أو تتغافله - الكتب المنطقية ، وهو بيان كيفية حصول العلم واليقين وتولّده ، كما وقد تطرّق للبرهان بصورة عامّة بمادّته وصورته ، وركّز على أقسامه من (اللم) و (الإن) ، وكيفية نقل البرهان من علم إلى علم ، وبيان معنى الحدّ ، ومناسبة الحدّ والبرهان ، وكيفية اكتساب الحدّ بالبرهان .

رسالة المغالطة

عقد الكلام ﷺ في هذه الرسالة حول فنّ آخر وصنعة أخرى من الصناعات الخمسة وهي صناعة المغالطة ، وأكد ﷺ على أنّ سبب البحث في رسالة المغالطة يعود لأمر أساسي ، وهو أننا نجد ظاهر الأشياء الخارجيّة منها ما هو موجود على ما يراد كونه عليه من صحّة طبعه ، ومنها ما ليس كذلك ، بل هو مشبه بالصحيح الواقع ، فكذلك الأمر بالنسبة إلى القياس ، فمنه ما هو على طبعه وكونه جامع للشرائط ومنتج للنتيجة المطلوبة منه ، ومنه ليس كذلك ، بل مشبه بالصواب ، وفيه من الخطأ والاشتباه ما هو خفيّ . فمست الحاجة للبحث عن المغالطة لكي يتضح موارد الخطأ في أي : مرتبة ، وأي : مقدّمة ، فيتحرّز عنه ، وهكذا يبين : أنّ كلّ غلط في الحكم إنّما ينتج عن غلط في تصوّر ما ، وكذا يبين الرابطة بين الحقّ والباطل ، وكيفية الغلط ، وهل وجوده بالذات أم بالعرض ، وما هي أسباب الغلط وأقسامه ، وغير ذلك .

رسالتان في التركيب والتحليل

معنى التركيب والتحليل يمكن استفادته ممّا أشار العلامة إليه في مقدّمة رسالة التحليل ، حيث ذكر قائلاً : « اعلم أنّ صنعتي التحليل والتركيب كالمتمعاكستين ، فإن أخذنا من المجموع وانتهينا إلى الأجزاء كان تحليلاً ، وإن أخذنا من الأجزاء وانتهينا إلى المجموع كان تركيباً »^(١) .

وورد في الرسالتين البحث عن الغرض من حمل التركيب والتحليل والبحث في تحليل وتركيب كلّ من المعرفّ والحجّة ، وفي القواعد الكلّيّة التي يبنتي عليها التحليل والتركيب وغيرها من المواضيع والبحوث التي لها علاقة وصلّة بالتحليل والتركيب .

(١) رسالة التحليل : ١٢٦ .

رسالة المنامات والنبوات

بيّن العلامة رحمته في هذه الرسالة جملة من الكلام المرتبط بالأمور العامّة من قبيل الخير والشرّ، والسعادة والشقاوة، وكذا بيان جملة من الأمور المتعلقة بالملكات والأفعال الإنسانيّة، وشرح أحوال الناس وتقسيمهم إلى أهل السعادة من الكاملين والمتوسّطين، وأهل الشقاوة الكاملين في الشقاء، وأهل العامّة من ضعفاء الناس الذين لا فهم ولا رأي لهم، ثمّ عطف الكلام رحمته حول الرؤيا والأحلام والمنامات، وبيّن رحمته الضابط في كون الرؤيا صادقة، وبعد ذلك أشار رحمته إلى النبوة والرسالة وما يتبع ذلك من الوحي والإلهام والمعجزة والكرامة.

ثمّ ختم الكلام في حقيقة السحر والكهانة، وظهور بعض الآثار الغريبة على يدي بعض الناس ممّن له بعض القوى الخاصّة، من قبيل التسخير وما شابه ذلك.

رسالة القوّة والفعل

وهي من الرسائل الفلسفيّة المبحوث عنها في الفلسفة الإلهيّة بعد ما كان يبحث عنها في الطبيعيات في ضمن مباحث الجسم، والوجه في بحثها في الفلسفة الإلهيّة هو أنّ الفلسفة الإلهيّة تُعنى بالموجود بما هو موجود، وبما أنّ الوجود ينقسم إلى ما بالقوّة وإلى ما بالفعل، ناسب البحث عن القوّة والفعل ضمن مسائل الفلسفة الإلهيّة.

وبحث العلامة رحمته في هذه الرسالة عدّة أمور من قبيل انقسام الوجود إلى ما بالقوّة وما بالفعل وإلى السيّال والثابت، كما بحث عن الحركة وأقسامها، والكون والفساد، ومعنى الزمان والسرعة والبطء.

وكذلك ما هو التحقيق في مسألة معنى السكون وغيرها من المسائل المتعلقة بموضوع القوّة والفعل.

رسالة الاعتبارات

طرح العلامة رحمه الله رؤية تأسيسية جديدة في نظرية المعرفة من خلال إبداعه لنظرية الاعتبار، ولأهمية هذه النظرية وصلتها ببقية العلوم، ولكون العلامة رحمه الله أول من تكلم بها، نحاول بسط الكلام فيها.

فالنظرية من مختصاته وإبداعاته رحمه الله كما يشير إلى ذلك بقوله: «وإننا لن ننسى مساعي السلف من عظماء معلمينا وقدمائنا الأقدمين وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا واهتدوا وهدوا السبيل شكر الله مساعيهم الجميلة، ولكننا لم نرث منهم كلاماً خاصاً بهذا الباب - يعني الاعتبار - فرأينا وضع ما بهم وضعه من الكلام الخاص، ولم نركن إلا فيما وضعنا من البيان إلا إلى البرهان الصريح فيما يمكن فيه ذلك وإلى التوهم المجرد في غيره، هذا وإن الأمر خطير والزاد يسير، والله المستعان»^(١).

هذا، وإن مصطلح الاعتبار والاعتباريات وإن كان متداول في كتب القوم، ولكن ليس كما نبه عليه رحمه الله، ولنا شواهد على تفرد العلامة رحمه الله، في طرح البحث المذكور وكونه من مختصاته، منها: ما ذكره الشهيد المطهري رحمه الله قائلاً: «أمّا المقالة السادسة - الاعتبار - فهي تتناول موضوعاً فلسفياً جديداً لم يسبق إليه وحسب ما وصل إليه علمنا، فإنّ هذا الموضوع يطرح للدراسة لأول مرة»^(٢).

ونحاول في هذه الأسطر أن نسأل الضوء على نظرية العلامة رحمه الله باختصار، ومن خلال محاور ثلاث:

(١) رسالة الاعتباريات: ١٣٩.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: ١: ٤٩٣، المقالة السادسة.

المحور الأول: في معنى نظرية الاعتبار:

إنَّ المعاني التي لدينا، أي: التي تحصل في أذهاننا على قسمين:

معاني حقيقيّة: وهي المعاني التي في الذهن، وتقع على الموجودات الخارجيّة، ويكون ما بازاء هذه المعاني موجوداً في الخارج، سواء انتزعنا منها هذه المعاني وتعلّناها أم لا .

ومعاني اعتباريّة: وهي المعاني التي لو أغمضنا وقطعنا النظر والتعلّل عنها لم يكن لها حقيقة في الخارج، وذلك كمعنى: المُلْك، والرئاسة، وغيرهما. وهذه المعاني هي التي يكون التغيّر والتبدّل والاختلاف بحسب الأنظار فيها .

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المعاني -الاعتباريّة- موجودة في الذهن، لكن ليس بإيجاد الذهن إيّاهَا واختلاقه لها من غير استعانة بالخارج، بل الذهن يوقعها على الخارج بتوهم أنّها في الخارج، وإلا لو كانت بإيجاد الذهن لها من غير استعانة بالخارج لكانت إمّا غير صادقة على الخارج أصلاً، أو واقعة على جميع ما في الخارج، لاستواء النسبة إلى الجميع .

فتبيّن: أنّ انتزاع الذهن إيّاهَا إنّما يكون بالاستعانة من الخارج، وحيث إنّ هذا الارتباط ليس بحقيقي لعدم تحقّقها في الخارج فهو وهمي بتوهم الذهن أنّها من المعاني الحقيقيّة .

وانطلاقاً من البيان المتقدم يعرف الاعتبار: بأنّه إعطاء حدّ الشيء لشيء آخر، ثمّ إنّ العلامة الطباطبائيّ رحمته الله يرى أنّ الإنسان بعد كمال خلقته ووجوده في هذا العالم يسعى لسدّ حاجته ونواقصه من خلال الحركة والفعل الدؤيبين، وبما أنّ كلّ فعل من مقدّماته الإرادة، وهذه الإرادة التي هي مقدّمة الفعل تحتاج بدورها إلى مقدّمات .

ومن هذه النقطة بالتحديد يحاول العلامة رحمته الله بناء نظريّته، حيث يؤكّد على أنّ

الفاعل الإرادي لا تنطلق إرادته إلا من أمر اعتباري ، أي : إنَّ الإنسان لا يفعل فعلاً أو يتحرَّك حركة إلا بإذعان لأمر اعتباري ، ولإثبات ذلك يقول العلامة رحمته : لو كان الشيء موجوداً في الخارج لما أوجب حركة الإنسان ، لأنَّ الموجود في الخارج لا يسعى الإنسان لتحصيله ، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل ، وإنما يسعى الإنسان دائماً لتحصيل ما ليس بحاصل ، فإذا كان كذلك فلا بدَّ أن يسعى لتحصيل ما هو غير موجود ، فلا بدَّ من الإذعان بقضية اعتبارية .

وعلى هذا يكون تمييز الملائم من غير الملائم - مثلاً - على حدِّ تعبير العلامة رحمته بالعلم والإدراك ، فنرى الشخص يسعى نحو الملائم ويهرب من المنافر ، وإنما يكون ذلك بصورة ذهنية مخصوصة بالنسبة إلى الأمور الملائمة وصور ذهنية مخصوصة بالنسبة إلى غير الملائم ، وهذه الصور المخصوصة صور وأمر اعتبارية منتزعة من القضايا الخارجية .

وبهذا يتبين : أنَّ الإرادة التي هي أساس الفعل دائماً تنطلق من جهات اعتبارية لا حقيقية ، وبهذا يتضح مدى الحاجة إلى الاعتبار ، وإنَّ الإنسان متعلِّق بالأمر الاعتبارية ولا غنى له عنهما . ولذلك نبه العلامة رحمته على هذه النظرية التي نستطيع من خلالها تفسير الكثير من الظواهر والفعاليات الإنسانية ، وكذلك تظهر فائدتها في تمييز وبيان العلاقة بين الأمور الحقيقية والاعتبارية ، إذ قد يلتبس الأمر على كثير من الناس بسبب عدم التمييز والتفكيك بينها ، وقد أشار العلامة لهذا الأمر قائلاً : « تمييز الإدراكات الحقيقية عن الاعتبارية أمراً في غاية الضرورة ، ويضحي إغفال هذا التمييز أمراً في غاية الخطورة ، حيث أدَّى هذا الإغفال بكثير من المفكرين إلى كبتة قاتلة ، فقام البعض منهم الاعتباريات بالحقائق ، وتعاملوا مع الاعتباريات وفقاً للمناهج العقلية الخاصة بالحقائق ، وقام البعض الآخر بالعكس ، حيث عمّموا نتائج دراساتهم بالنسبة للاعتبارات فحسبوا أنَّ الحقائق مفاهيم نسبية متغيرة تابعة

للحاجات الطبيعية شأنها شأن الاعتبارات»^(١).

وهناك فوائد كثيرة سوف نشير إليها في المحور الثاني . هذا خلاصة لما أردنا بيانه من مفاد نظرية العلامة ، وقد توخينا الاختصار والنقل بالنص من كلمات العلامة لكي تكون أقرب لمراده ﷺ ، ويمكن الرجوع إلى المقالة السادسة من كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) لمزيد من الاطلاع والفائدة؛ إذ إنّ العلامة أول ما طرح هذه النظرية في ذلك الكتاب ، وقد خصص مقالة كاملة لطرح هذا الموضوع .

المحور الثاني : أهمية نظرية الاعتبار :

يمكن بيان أهمية النظرية من خلال النقاط التالية :

١ - تفسير كيفية تكون الكثير من المفاهيم الاعتبارية ، التي هي في الحقيقة توصيفات اجتماعية هامة وحيوية من قبيل اللغة والكلام والرئاسة والقواعد الاجتماعية المختلفة .

٢ - إنّ وعي الفرق بين الإدراكات الاعتبارية والإدراكات الحقيقية ، والتمييز بينهما يمنع الوقوع في الأخطاء المنهجية من قبيل تعميم المسائل العقلية وأحكامها التي موطنها الحقائق لعالم الاعتبار .

٣ - من نتائج هذا البحث إعادة النظر في العديد من المباحث العقلية ، منها : مبحث العلة وتقسيمها المعتاد إلى فاعل بالقصد وفاعل بالجبر ، فلم يرتض العلامة ﷺ هذا التقسيم .

وتوضيح ذلك : يرى العلامة ﷺ أنه ليس هناك أي تفاوت عقلي بين الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر ، فالإثنان متساويان في جميع المبادئ الاختيارية ،

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي : ١ : ٤٨٦ ، المقالة السادسة .

ولا يفترقان إلا من جهة القوانين الجارية في السنن الاجتماعية بمنظور حفظ مصالح المجتمع ، فللأعمال الصادرة عن الفاعل بالقصد آثار لا تترتب على الأعمال الصادرة عن الفاعل بالجبر .

٤ - إغناء البحث المعرفي من خلال التدقيق في طبيعة المفاهيم ومناشئها ومجالات الاستفادة منها .

٥ - حماية المباحث الفلسفية التي موضوعها الحقائق من تغلغل المباحث الاعتبارية ، وكان العلامة الطباطبائي رحمته حريصاً على بيان هذا الفصل والمائز ، ولذا امتنع دائماً عن استخدام المقدمات المتداولة في مجال الأمور الاجتماعية في تشكيل البراهين العقلية ، كما لم يخلط بين المسائل التي تؤمن بالضرورة والإمكان والامتناع مع القضايا التي تدرس زاوية الحسن والقبح والإياحة^(١) .

ويمكن إضافة ما جاء في مقالة الشيخ محمد الكردي الموسومة بـ (الإدراكات الإعتبارية في علم الأصول) لكي يتضح جلياً مدى فائدة نظرية الاعتبار عند تطبيقها ، في مثل علم الأصول ، حيث قال : يمكن بيان ثمرات وآثار نظرية الإدراكات الإعتبارية في عدة نقاط :

١ - تنقيح المنهج التحقيقي في علم الأصول ، أي : في أي الموارد من علم الأصول يمكن الاستفادة من البراهين العقلية ، وفي أي الموارد لا يمكن ذلك .

٢ - التقليل من حجم الأبحاث الأصولية .

٣ - تسهيل طرق حلّ المسائل الأصولية .

٤ - إمكان الجمع بين بعض النظريات الأصولية المتعارضة ظاهراً^(٢) .

(١) هذه الفقرات مقتبسة من كتاب (نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية) : ١١٩ و ١٢٠ .

(٢) مجلة فقه أهل البيت : ١١١ ، العدد (٤١) .

هذا، والتطبيقات العملية للنظرية تكشف عن بعض هذه الأمور كما سنرى.

المحور الثالث: تطبيقات عملية لنظرية الاعتبار:

أولاً: الحسن والقبح:

يرى العلامة رحمته أن الحسن والقبح من الأمور الاعتبارية، أي: إن الإنسان يرى الأمور التي فيها منفعة لنوعه الإنساني فيعتبرها حسنة وواجبة الفعل، ويرى بعض الأمور مضرّة لنوعه الإنساني فيعتبرها قبيحة وينسب لها ضرورة الابتعاد عنها.

وفي اعتبارية الحسن والقبح يخالف العلامة ما ذهب إليه المشهور من كون الحسن والقبح من الأمور العقلية، أي: إن العقل هو الأساس في إدراك الحسن والقبح، فالعدل حسن والظلم قبيح بحكم العقل.

وتوضيحاً لكيفية بيان أن الحسن والقبح من الأمور الاعتبارية يشير لذلك العلامة رحمته قائلاً: «الأفعال والمعاني الاعتبارية والعناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملائمتها لفرض الاجتماع وهو سعادة الحياة الإنسانية أو عدم ملائمتها، فالعدل حسن، والإحسان مستحقّه حسن والتعليم والتربية والنصح، وما شابه ذلك في موارد حسنات، والظلم والعدوان وما شابه ذلك سيئات قبيحة، لملائمة القبيل الأول لسعادة الإنسان أو لمتنّعه التام في ظرف اجتماعه وعدم ملائمة القبيل الثاني.

وهذا القسم من الحسن، وما يقابله تابع للفعل الذي يتّصف به من حيث ملائمة لغرض الاجتماع، فمن الأفعال ما حسنه دائم ثابت إذا كان ملائمة لغاية الاجتماع وغرضه كذلك كالعدل، ومنه ما قبحه كذلك كالظلم، ومن الأفعال ما يختلف حاله بحسب الأحوال والأوقات والأمكنة أو المجتمعات»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٥: ١٠.

ويؤكد العلامة رحمه الله على ذلك من خلال تناوله لهذا الموضوع ، ويشير إلى أنّ الذهاب إلى كون الحسن والقبح من الأمور الاعتبارية أمر واضح ، وذلك لأننا نصف الحسن والقبح بما هو اعتباري محض ، مثل الخضوع والاحترام وما يوصف به الاعتباري فهو اعتباري .

الخلاصة: إنّ الحسن إنّما يكون حسناً لملائمته الطبع ويكون على حسب العادة ، فيتحرّك الناس نحوه ، لأنه كمال عندهم من هذه الجهة ، وليس لأنّ حسنه ذاتي ، والقبيح لا يكون قبيحاً ، إلاّ لأنه لا يلائم الطبع ولا يكون على حسب العادة ، فلا يتحرّك الناس نحوه ، لأنه ليس كمال عندهم من هذه الجهة لا لأنّ قبحه ذاتي .

ثانياً: أصل متابعة العلم أو حجّية القطع^(١):

يتبنّى العلامة رحمه الله أنّ حجّية القطع والعلم ليست ذاتية - كما هو مختار مشهور علماء الأصول - بل هي من الأمور الاعتبارية . ويمكن توضيح ذلك من خلال ما يراه العلامة رحمه الله من أن الإنسان يتعامل مع الخارج والواقع الخارجي بحيث إنّ كلّ فعل من أفعالنا اليومية ، كالضحك والحزن والفرح ينصبّ اهتمامنا فيه على الخارج وواقع الوجود؛ لأننا واقعيّون - كما يعبرّ العلامة - ومن هنا نضطرّ إلى منح العلم اعتبار الواقع ، أي : نعطي الصورة الإدراكية عين ما للواقع الخارجي بحيث تكون آثار الخارج للعلم ، والعلم هو وحده من بين الإدراك - دون الظنّ والشكّ والوهم - يمكن أن نتعامل معه على هذا الأساس ، لأننا لا يمكن في غير العلم الاستقرار على جانب واحد واتّجاه واحد ، فلا بدّ من اعتبارية العلم بحكم الضرورة ، واتّخاذ الصورة العلمية عين الواقع الخارجي على حدّ تعبير العلامة رحمه الله .

(١) هذه المسألة أغفلها الشيخ محمّد الكردي في دراسته للإدراكات الاعتبارية في علم الأصول) مع ما لحجّية القطع ممّا لا يخفى من الأهمية ، حيث يحتاجها الأصولي والفقهاء على حدّ سواء كما بيّن في محلّه .

وبهذا يتوصل العلامة ﷺ إلى أن حجبة العلم اعتبارية ، ويصرح بهذه النتيجة في تعليقه على (كفاية الأصول) للأخوند الخراساني ﷺ قائلاً: «فهذا الوصف الذي للعلم - أعني وجوب الجري على وفقه ، أعني الحجبة - تطرق إليه الاعتبار مرتين :

أحدهما: من حيث نفسه ، حيث إن هذا الوجوب نفسه معنى اعتباري ، أي : غير حقيقي ، وأتصاف الخارج به وهمي لا حقيقي ، وإن كان الإنسان يصور هذه المعاني الاعتبارية واقعية في نفس الأمر ، كما يجد الأمور الحقيقية ثابتة في الخارج ونفس الأمر .

ثانيهما: من حيث إعطاء ما يعتقده حكماً للواقع للعلم ، وحكم الموجود في ظرف الواقع للمعلوم الموجود في ظرف العلم .

هذا ، فظهر بذلك أن حجبة العلم اعتبارية مجعولة ، ومن هنا يتبين فساد الوجوه التي ذكروها على كون القطع حجة بالذات غير قابلة للجعل إثباتاً ونهياً^(١) .

نتحصّل ممّا تقدّم: أن الإنسان في تعامله وفعاليته يطلب الواقع الخارجي ، لأنه واقعي حسب الفرض ، لكن إنمّا يكون ارتباطه بالخارج عن طريق واسطة وهو العلم ، حيث إن الأفعال والتصرفات التي يمارسها الإنسان إنمّا تكون مرادة له ، لأنها معلومة ولها صور علمية إدراكية ، ومن هنا - وما دمنا نطلب الواقع - نعتبر هذه الصور الاعتبارية التي هي أساس تعاملنا وتصرفاتنا بمنزلة الواقع الخارجي ، فنعطي للعلم ولتلك الصورة العلمية الاعتبارية جميع الآثار المترتبة على الأحكام الخارجية من وجوب الجري والعمل على وفق تلك الأحكام ولو اعتباراً ، وهذا معنى كون حجبة العلم اعتبارية^(٢) .

(١) حاشية الكفاية : ٢ : ١٧٨ و ١٧٩ .

(٢) للمزيد من الاطلاع مراجعة المقالة السادسة من كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) ، والموضوع تحت عنوان أصل متابعة العلم .

ثالثاً: كل الأفعال الصادرة عن الإنسان اختيارية:

للعلامة رحمته أيضاً كلام في الأفعال الصادرة عن الإنسان ، حيث يرى رحمته أن كل فعل يصدر عن الإنسان لا بدّ وأن يكون عن إرادة ، وبترقّي رحمته ليقول: «بل حتّى الأشياء التي يقع فيها الإنسان من دون قصد وسابق تصميم هذه أيضاً إراديّة وليست غير اختيارية ، وذلك لأنّه - على حدّ تعبير العلامة - لو تعمّقنا في أفعال الإنسان وجدناها تصدر عن إرادة وعلم ، إذ هناك حبّ ما للفعل وملائمه معه ، وهذا الحبّ ليس إلّا عن أنس سابق ، فيوجد هناك إذعان غايته أن لا علم له بهذا العلم ، فالأفعال الصادرة عن الإنسان من دون قصد هي بالحقيقة عن أنس سابق وإرادة غير متفطن لها .

وبهذا البيان لا يقبل العلامة رحمته التقسيم المشهور للأفعال من كونها اختيارية أو غير اختيارية بالبيان المتقدم الذي يمكن اختزاله بقولنا: إنّ الأفعال - حتّى التي ليست باختيارية - لا تصدر إلّا عن حبّ وملائمة بعد أن يعتبرها الإنسان واجبة السير على وفقها ، ولو كانت عن أمور تكون بحسب العادة ووفق الطبيعة . فكلّ فعل يصدر عن الإنسان حيث إنّه لا يصدر إلّا عن حبّ وملائمة واعتباره وأنس يكون بإرادة واختيار ، وإنّ فعله الإنسان بدون قصد والتفات .

وهذا بيان - على حدّ علمي - لم يسبق إليه أحد . والرأي السائد أنّ الأفعال التي ليست باختيارية لا تكون عن علم وإرادة .

وأخيراً: تجدر الإشارة إلى أنّ بحث الإرادة والاختيار من الأمور التي تترتب على الأمور الاعتبارية ، فالإنسان بعدما يعتبر كون هذا الفعل واجب لما يراه من المصلحة المشتملة عليه سوف تتولّد الإرادة في نفسه لكي يتحرّك نحوه ، لذلك جعل العلامة بحث الإرادة والاختيار في ضمن الأمور المترتبة على الاعتبارات .

هذا مجمل ما أردنا بيانه في هذه العجالة ، وإلّا هناك تطبيقات كثيرة ومفيدة لا مجال لذكرها .

عملنا في تحقيق الكتاب

تمثّل عملنا في تحقيق الكتاب بما يلي :

١ - استخراج الآيات والروايات الواردة في المتن ، مع التنبيه على الاختلاف بين المتن وكتب التخرّيج إن وجد .

٢ - إرجاع الأقوال والنصوص إلى مصادرها ومنابعها جهد الإمكان ، وقد عانينا كثيراً في مورد العبارات المنطقيّة والفلسفيّة التي ذكرها العلامة في هذا الكتاب ، وذلك لأنّ العلامة رحمته - كما هو ديدن غير واحد من العلماء - يكثر النقل بالمعنى لا باللفظ ، وهذا أمر يتطلّب جهداً إضافياً في تتبّع المصادر من الجلد إلى الجلد ، كما لا يخفى .

٣ - تقويم النّص والإخراج وفق الطرق المتّبعة في التحقيق .

٤ - وردت بعض المفردات لم تكن واضحة في المتن ، ولذا جعلناها بين قوسين .

٥ - إضافة العناوين المناسبة للفصول والفقرات ، وجعلها بين أقواس .

٦ - التعليق على بعض الفقرات وشرح أغلب المصطلحات الواردة في المتن .

وأخيراً ، لا ننسى أن نتقدّم بالشكر للاخوة العاملين في مكتبة فذك لتصدّيهم لنشر الفكر الإسلامي الأصيل ، ونسأله تعالى أن يوفّقنا وجميع العاملين لما فيه الخير والصلاح .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

صباح الربيعي

٢١ / ذي القعدة / ١٤٢٧ هـ

قم المشرفة

رسالة التوحيد



رسالة التوحيد

هو الله عزّ اسمه ، رسالة في التوحيد ، وهي الرسالة الأولى من كتاب التوحيد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ،

والصلاة والسلام على أوليائه المقربين

محمد وآله الطاهرين

إنّ في الوجود موجوداً واحداً واجب الوجود مستجمعاً لجميع صفات الكمال .

أقول: وقد أقام على وجوده وصفاته المليون من المسلمين وغيرهم براهين وحجج تامّة ومعروفة ، ونحن نثبت ها هنا مبلغ فهمنا من حقيقة هذا المعنى إلى فصول :

الفصل الأوّل

[الوجود بين الحقيقة والوهم]

ليتأمل فيما يقوله السوفسطائية^(١): من أنّ العالم موهوم ، وما يقوله الفيلسوف : من ثبوت الحقائق في الخارج ، وهذا المعنى وإن لم يكن له تفسير وبيان تامّ ، غير أنّنا ندري ما نقوله وما يقولون ، فمرادنا من لفظ الأصيل والواقع وما في الواقع والحقيقة والوجود ومنشأ الآثار هو الذي نثبتته في قباهم .

(١) السوفسطائية: جماعة من مفكري عصر ما قبل سقراط ، حيث كان ظهور السفسطة لدى اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد ، ومن الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الجماعة وجود المذاهب الفلسفية المختلفة التي يطرح كلّ منها وجهة نظر خاصة حول الكون ، ويحاول نقض وجهات النظر الأخرى . ومن الأسباب أيضاً ظاهرة النزاعات المالية في المحاكم وظهور طبقة من محامي الدفاع التي سعت إلى التماس الدليل لإثبات كلّ مدعى ، سواء كان حقاً أم باطلاً ، وأفضى الأمر إلى الاعتقاد بعدم وجود حقّ وباطل في الواقع ، بل الحقّ ما يراه الإنسان حقّ والباطل ما يراه الإنسان باطل ، وأخذ هذا الاعتقاد يتحوّل بالتدريج إلى عقيدة كونية آمنت بها هذه الجماعة ، ومن مشاهير السوفسطائيين (بروتاجورس) و (جورجياس) .

وقد عكف سقراط وافلاطون وأرسطو إلى مواجهة جادة مع السوفسطائيين وكشفوا عن مغالطاتهم ، وأثبتوا أنّ لأشياء - بغض النظر عن إدراكنا - واقعاً ، ولها سمات خاصة . والحكمة عبارة عن العلم بأحوال أعيان الموجودات كما هي موجودة ، وأنّ الإنسان قادر على إدراك الحقائق إذا سلك الطريق الصحيح في تفكيره ، ولهذه الغاية حرّر أرسطو قواعد المنطق لتمييز الخطأ من الصواب في التفكير ، والتوقّف على نهج التفكير السليم . (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي : ١ : ٨٩ ، المقالة الثانية) .

الفصل الثاني

[الوجود حقيقة أصيلة ^(١)]

فحيث إنّ الوجود حقيقة أصيلة ولا غير له في الخارج لبطلانه ، فهو صرف ، فكّل ما فرضناه ثانياً له فهو هو ، إذ لو كان غيره أو إمتاز بغيره كان باطلاً ، فالثاني ممتنع الفرض ، فهو واحد بالوحدة الحقّة على ما تقدّم ^(٢) .

ومن هنا يظهر أنّه مشتمل على كلّ كمال حقيقي في ذاته بنحو العينيّة .

وحيث إنّ الوجود بذاته يناقض العدم ويطارده فهو بذاته غير قابل لطرؤ العدم عليه ^(٣) ، فهو حقيقة واجبة الوجود بذاتها .

فحقيقة الوجود حقيقة واجبة الوجود بالذات ، ومن جميع الجهات مستجمعة لجميع صفات الكمال ، منزّهة عن جميع صفات النقص والعدميّات .

(١) إنّما عقد العلامة ﷺ هذا الفصل لبيان مختصر لأصالة الوجود الذي يتبناها وتبناها مدرسة الحكمة المتعالية ، وجعله متأخراً عن الفصل الأوّل إشارة منه ﷺ إلى أنّ القول بأصالة الوجود مبنيّ على إنكار السفسطة ، والقول بالواقعيّة .

(٢) إنّ الوجود حقيقة واحدة بالوحدة الحقّة ، أي : لا غير ولا ثانٍ له ، إذ لو فرضنا وجود واجبي غيره تعالى سوف نسأل ما المائز بينه وبين الوجود الواجبي الأوّل ، ومع عدم المائز سوف يكون الوجود الثاني هو عين الأوّل ، وهذا هو المقصود من الوحدة الحقّة ، التي تقابل الوحدة العددية التي يمكن فرض وجود ثاني إذا فرضنا وجود أوّل له .

(٣) لأنّ العدم نقيض الوجود ، فطرؤ العدم على الوجود يعني اجتماع النقيضين ، وهو محال .

الفصل الثالث

[واجب الوجود أرفع من كلّ تعيّن]

حيث إنّ كلّ مفهوم منعزل بالذات عن المفهوم الآخر بالضرورة ، فوقوع المفهوم على المصداق لا يخلو عن تحديد ما للمصداق بالضرورة ، وهذا ضروري للمتأمل ، وينعكس إلى أنّ المصداق الغير المحدود في ذاته وقوع المفهوم عليه متأخّر عن مرتبة ذاته نوعاً من التأخّر ، وهو تأخّر التعيّن عن الإطلاق .

ومن المعلوم أيضاً أنّ مرتبة المحمول متأخّر عن مرتبة الموضوع ، وحيث إنّ الوجود الواجبي صرف فهو غير محدود ، فهو أرفع من كلّ تعيّن اسمي ووصفي ، وكلّ تقييد مفهومي حتّى من نفس هذا الحكم ، فلهذه الحقيقة المقدّسة إطلاق بالنسبة إلى كلّ تعيّن مفروض حتّى بالنسبة إلى نفس هذا الإطلاق ، فافهم .

الفصل الرابع

[التوحيد في القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام]

ومعنى ما ذكرناه في الفصول السابقة متكرّر في الكتاب والسنة ، فمنها الآيات الكثيرة الدالة على أنّ الله ما في السموات والأرض ، والله ملك السموات والأرض ، وله ما سكن في الليل والنهار ، إذ من الواضح أنّ هذا الملك ليس هو الملك الاعتباري الموهوم المعبر عند العقلاء لغرض التمدّن ، بل هو نسبة حقيقية ، والنسب الحقيقيّة لا تتمّ إلاّ بقيام المنسوب بالمنسوب إليه وجوداً وذاتاً .

ولعمري لو لم يكن في كتاب الله إلا آيتان ، وهما قوله عزّ اسمه : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ
لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(١) لكان فيهما كفاية أن يفهم الإنسان الحرّ حقائق هذه المعاني .

فالإِنسان إذا انتزع عن زخارف هذه الدنيا ، وأعرض عن عرض هذه الأدنى ،
ووحّد الهَمَّ ، ووجّه الوجه نحو الربّ الأعلى ، وأشرف نحو عالم القدس ، شاهد
عياناً أنّ هذه الأمور التي دارت بين أبناء الدنيا من المطالب والمقاصد والأغراض
والآمال والآثار من الملك والأمر والعظم والرئاسة والتقدّم والعزّة والنسب والأنساب
والأحساب ومقابلاتها ، وآلاف من أنحائها ، إنّما هي أمور موهومة ، وملاعب
وملاهي ، وأمتعة الغرور ، وكذلك أنواع اللذائذ والتّعم والاستفادات التي يتنافس
فيها المتنافسون ، ويعمل لها العاملون ، ويلتقي دونها المنون ، إنّما هي أوهام سحرّ
الله سبحانه عليها أرباب الحياة ليلبغ الكتاب أجله ، والله أمر هو بالغه .

فإذا رأى هذا الإنسان أنّ الحقّ عزّ اسمه في كتابه ولسان رسوله والسنة أوليائه
ينسب إلى نفسه أنه رحمن رحيم ، خالق مالك ، عزيز حكيم ، غفور شكور ، وأنّ له
كلّ اسم أحسن ، وأنه منزّه عن كلّ قبيح ونقص ، وهذا الإنسان يعلم أنّ هذه معان
حقيقيّة ، ونسب وإضافات ثابتة ، أيقن بلطف القريحة ، وسلامة الذوق ، أنّ هذه
النسب أنحاء قيام ذوات الموجودات بالحقّ عزّ اسمه ، وقيامه سبحانه بذاته .

ثمّ أكّد له ذلك شهود الحقّ سبحانه على كلّ شيء بحسب خصوص ذاته ﴿ أَوْلَمْ
يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾^(٢) .

ثمّ قرّره على ذلك البرهان ، فإنّ النسبة الحقيقيّة الثابتة بحسب ذات الشيء ،
كخلق الحقّ سبحانه ، وملكه لذات الشيء ، يجب أن تتحقّق في مقام الذات ،

(١) الدخان ٤٤ : ٣٨ و ٣٩ .

(٢) فصلت ٤١ : ٥٣ .

وحيث إنها وجودات رابطة فلا تتحقق إلا مع طرفيها ، فالمنسوب إليه متحقق هناك بالضرورة ، وبالضرورة إحدى الذاتين قائمة بالأخرى ، وإلا لزم وحدة الاثنين ، وهو محال ، فملك الحق سبحانه للموجودات نحو قيام ذاتها به سبحانه ، وكذلك سائر النسب والمعاني ، فافهم .

[الروايات الدالة على أنه تعالى واحد لا بالعدد]

ومنها الأخبار الكثيرة المستفيضة في أنه تعالى واحد لا بالعدد ، فقد روى الصدوق عليه السلام في التوحيد والخصال والمعاني مسنداً عن شريح بن هانئ ، قال : « إن إعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام ، فقال : يا أمير المؤمنين ، أتقول إن الله واحد ؟

قال : فحمل الناس عليه ، وقالوا : يا أعرابي ، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم القلب ؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام : دَعْوُهُ فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي تُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ .

ثم قال عليه السلام : يا أعرابي ، إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنْ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ :

فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَوَجْهَانِ يَتَّبَتَانِ فِيهِ .

فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ : وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ ، فَهَذَا لَا يَجُوزُ ، لِأَنَّ مَا لَا تَائِيَّ لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ ، أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ : إِنَّهُ ثَالِثٌ ثَلَاثَةً . وَقَوْلُ الْقَائِلِ : هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ ، يُرِيدُ بِهِ النَّوعَ مِنَ الْجِنْسِ ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَشْبِيهٌ ، وَجَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى .

وَأَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَتَّبَتَانِ فِيهِ ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ : هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُهُ ، كَذَلِكَ رَبُّنَا . وَقَوْلُ الْقَائِلِ : إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى ، يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودِ

وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ ، كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ»^(١).

وفي التوحيد مسنداً عن هارون بن عبد الملك ، قال : « سئل الصادق عليه السلام عن التوحيد ، فقال : هو عز وجل مثبت موجود لا مبطل ولا معدود»^(٢).

وفي نهج البلاغة في خطبة له عليه السلام : «وَاحِدٌ لَا يَعْدُدُ»^(٣).

وفي خطبة أخرى له : «وَاحِدٌ لَا مِنْ عَدَدٍ»^(٤).

وفي خطبة أخرى له : «وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ»^(٥).

وبالجملة: الأخبار والخطب مستفيضة في هذا المعنى ، وهذا كالصريح في أن وجوده تعالى صرف الحقيقة ، لا يعزب عنه وجود ، إذ لو كان مع وجوده وجود بحقيقة معنى الموجود عرض عليهما العَدَّ بالضرورة ، فهذا واحد وذاك ثان ، فلا وجود مع وجوده سبحانه ، إلا قائم الذات بوجوده ، كما في حديث موسى بن جعفر عليه السلام : « كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن كما كان»^(٦).

(١) التوحيد: ٨١ ، باب معنى الواحد والتوحيد والموحد ، الحديث ٣. الخصال: ١ : ٢ ،

باب الواحد ، الحديث ١٠. المعاني: ٩٦ ، باب معنى الواحد ، الحديث ٢.

لكن ورد في التوحيد والخصال : « ثالث ثلاثة » بدل « إنه ثالث ثلاثة ».

ورود في الخصال والمعاني : « ما لا يجوز » بدل « لا يجوز ».

ورد في المعاني : « ألا ترى » بدل « أما ترى ».

(٢) التوحيد: ١٣٦ ، باب صفات الذات وصفات الأفعال ، الحديث ٤.

(٣) نهج البلاغة: ٣٦٠ ، من خطبة له عليه السلام يحمد الله ، ويشني على رسوله ، ويصف خلقاً من الحيوان.

(٤) التوحيد: ٦٧ ، باب التوحيد نفي التشبيه ، الحديث ٢٦.

(٥) نهج البلاغة: ١٣ ، من خطبة له عليه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض.

(٦) التوحيد: ١٧٤ ، باب نفي الزمان والمكان ، والسكون والحركة ، الحديث ١٢ ، مع اختلاف

وفي التوحيد والمعاني والاحتجاج: عن هشام، عن الصادق عليه السلام: «قال للزنديق حين سأله عن الله ما هو، قال: هو شيء بخلاف الأشياء، أرجع بقولي شيء إلى إثبات معنى، وأنه شيء بحقيقة الشيئية غير أنه لا جسم ولا صورة»^(١) الخبر.

ومنها أخبار أخر في التوحيد، ففي التوحيد والأمالي وغيرهما: مسنداً عن الرضا عليه السلام في خطبته: «أحد لا بتأويل عدد، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجلاً لا باستهلال رؤية، باطن لا بمزايلة» الخطبة^(٢).

وفي التوحيد: مسنداً عن عمّار بن عمرو النصيبي، قال: «سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن التوحيد، فقال: واحد، صمد، أزلي، صمدي، لا ظلّ له يمسه، وهو يمسك الأشياء بأظلتها، عارف بالمجهول، معروف عند كل جاهل، فرداني، لا هو في خلقه ولا خلقه فيه»^(٣).

والأخذ بالأظلة هو تقويم الحق عزّ اسمه الأشياء بالمهيئات والتعيّنات. وبعبارة أخرى: ظهور الحقّ سبحانه في المظاهر بالتعيّنات الماهويّة وإطلاقه سبحانه في نفسه.

وقد ورد تفسير الظلّ في بعض أخبار الطينة^(٤)، ففي خبر عبد الله بن محمد الجعفي وعقبة المروي في تفسيري: عليّ بن إبراهيم والعياشي، عن أبي جعفر عليه السلام:

(١) التوحيد: ١٠٢، باب أنه تبارك وتعالى شيء، الحديث ٢. معاني الأخبار: ١٠٠، باب قول الأئمة عليهم السلام: إنّ الله تبارك وتعالى شيء، الحديث ١. الاحتجاج: ٢: ٣٣٢، احتجاج الإمام الصادق عليه السلام على أهل الملل والديانات.

(٢) التوحيد: ٣٥، باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث ٢. أمالي الطوسي: ٢٥٣، المجلس الثلاثون، الحديث ٤، لكن ورد «واحد» بدل «أحد».

(٣) التوحيد: ٥٧، باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث ١٥.

(٤) أخبار الطينة: وهي مجمعة من الأخبار القائلة: «إنّ طينة السعداء من الجنة، وطينة الأشقياء من النار».

« ثم بعضهم - أي الخلق - في الظلال .

قلت : وأي شيء الظلال ؟

قال : ألم تر إلى ظلّك في الشمس شيء وليس بشيء » الخبر (١) .

وهذا هو المهيئات أو الوجودات المستعارة بالعرض .

وفي بعض خطب عليّ عليه السلام : « دَلِيلُهُ آيَاتُهُ ، وَوَجُودُهُ إِثْبَاتُهُ ، وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ ، وَتَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ ، وَحُكْمُهُ التَّمْيِيزُ بَيْنُونَةَ صِفَةٍ ، لَا بَيْنُونَةَ عَزَلَةٍ » الخطبة (٢) .

وهذه الكلمة أنفس كلمة وأجزها في التوحيد ، ولها كمال الدلالة على ذلك .

وفي نهج البلاغة وفي التوحيد : مسنداً عن الصادق عليه السلام ، عن عليّ عليه السلام في خطبة خطاباً لذعلب : « هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرٌ مُمَارِجٍ بِهَا ، وَلَا بَائِنٌ عَنْهَا » الخطبة (٣) .

وفي التوحيد : مسنداً عن مسلم بن أوس ، عن عليّ عليه السلام : « بل هو في الأشياء بلا كيفية » الخطبة (٤) .

وهذا المعنى وما يقرب منه متواتر في الخطب والأخبار .

[الروايات الدالة على نفي الصفات الزائدة على الذات]

ومنها الأخبار النافية للصفات ، وهي في معنى الفصل الثالث ، ففي نهج البلاغة في خطبة له عليه السلام : « أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّضَدُّيقُ بِهِ ، وَكَمَالُ التَّضَدُّيقِ بِهِ

(١) تفسير العياشي : ٢ : ١٣٥ ، الحديث ٣٧ ، ولم نعثر عليه في تفسير القمي .

(٢) الإحتجاج : ١ : ٢٠١ ، احتجاجة عليه السلام فيما يتعلق بتوحيد الله وتنزيهه ممّا لا يليق به ، ولكن ورد : « تميّزه من خلقه » .

(٣) نهج البلاغة : ٣٤٤ ، من كلام له عليه السلام وقد سأله ذعلب اليماني ، باختلاف يسير . التوحيد :

٣٠١ ، باب حديث ذعلب ، الحديث ٢ .

(٤) التوحيد : ٧٥ ، باب التوحيد ونفي التشبيه ، الحديث ٣٤ .

تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالَ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصَ لَهُ، وَكَمَالَ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»^(١).
وفي خطبة أخرى له عليه السلام: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَنِظَامُ
تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»^(٢).

وفي هذا المعنى أخبار أخر أيضاً، وهذه الأخبار يفسرها أخبار أخر أن المراد من الصفات المنفية ليست هي الصفات المحدثة، بل أصل الوصف المفيد للتحديد والمغاير للذات.

ففي إنبات الوصية للمسعودي: عن علي عليه السلام في خطبة: «فَسُبْحَانَكَ مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ، وَبَايَنْتَ كُلَّ شَيْءٍ، فَأَنْتَ لَا يَفْقِدُكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْفَعَالُ لِمَا تَشَاءُ، تَبَارَكَتْ يَا مِنْ كُلِّ مُدْرِكٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَكُلِّ مَحْدُودٍ مِنْ صُنْعِهِ»^(٣).

وخطب علي عليه السلام وكلمات سائر الأئمة عليهم السلام مملوءة من هذا المعنى، ومن المعلوم أن نفس الصفة تحديد وتعيين ونفس المفهوم مدرك، فافهم.

وفي التوحيد: مسنداً عن عبد الأعلى، عن الصادق عليه السلام: «تَسْمَى بِأَسْمَائِهِ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ، وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ، وَالْمَوْصُوفُ غَيْرُ الْوَصْفِ»^(٤).

وقوله: «الموصوف غير الوصف» إشارة إلى أن المراد بالغيرية الغيرية التي يستدعيها مفهوم الوصف المحدد مصداقاً لا أن ألفاظ الأسماء غيره سبحانه، وهو ظاهر.

(١) نهج البلاغة: ١٣، يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض، وخلق آدم عليه السلام.

(٢) أمالي المفيد: ٢٥٣، المجلس الثلاثون، الحديث ٤، لكن ورد: «نفي التحديد عنه».

التوحيد: ٣٥، باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث ٢.

(٣) ورد في بحار الأنوار نقلاً عن إنبات الوصية: ٢٥: ٢٥، أبواب خلقهم وطينتهم، الحديث ٤٦.

(٤) التوحيد: ١٣٨، باب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ٧، لكن ورد: «يسمى»

بدل «تسمى»، وورد: «الموصوف غير الواصف» بدل «غير الوصف».

ومن هذا الباب ما ورد في الحديث من أنّ معنى الله أكبر: «الله أكبر من أن يوصف» رواه الصدوق في المعاني بطريقتين^(١).

ومنها: ما في الكافي والتوحيد: عن إبراهيم بن عمر، عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى خلق أسماء بالحروف غير متصوّت، وباللفظ غير منطوق، وبالشخص غير مجسّد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفي عنه الأقطار، مبعد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم، مستتر غير مستور، فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أشياء لفاقة الخلق إليها، وحجب واحداً منها، وهو الاسم المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة التي أظهرت، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى وسعّر سبحانه لكلّ اسم من هذه أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثمّ خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها، فهو الرحمن، الرحيم، الملك، القدّوس، الخالق، البارئ، المصوّر، الحيّ، القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، العزيز، الجبار، المتكبر، العليّ، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، الباري، المنشئ، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث، فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمائة وستين اسماً، فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب للاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، وذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢)»^(٣).

(١) معاني الأخبار: ١٠٣، باب معنى الله أكبر، الحديث ١ و ٢.

(٢) الإسراء: ١٧: ١١٠.

(٣) الكافي: ١: ٦٦، كتاب التوحيد - باب حدوث الأسماء، الحديث ١. التوحيد: ١٨٥، باب أسماء الله تعالى، الحديث ٣، مع اختلافات قليلة.

وهذه الرواية الشريفة في دلالتها على تأخر الأسماء عن مقام إطلاق الذات لا تحتاج إلى تقريب ، وهي على نفاستها تدلّ على أصول جمّة من علم الأسماء ، وتنزل الاسم من الاسم ، وتفزع الخلق عليها .

ومنها : ما في الإرشاد وغيره : عن أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له : **« إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌّ مِنْ أَنْ يَخْتَجِبَ عَنْ شَيْءٍ ، أَوْ يَخْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ »** (١) .

وما عن التوحيد مسنداً عن يعقوب بن جعفر الجعفري ، عن موسى بن جعفر عليه السلام في كلام له : « ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه ، احتجب بغير حجاب محجوب ، واستتر بغير ستر مستور » الخبر (٢) .

وقد جمع هذا الخبر بين ظهوره تعالى بالأشياء واستتاره بها بعينها ، وهو معنى لطيف مرجعه إلى خفائه من شدة ظهوره .

قد ظهر أنّ التوحيد الإطلاقي أرفع وأجلّ من أن يوصف بوصف . وفي الحديث : **« من سأل عن التوحيد فهو جاهل ، ومن أجابه فهو مشرك »** (٣) .

(١) الإرشاد : ١ : ٢٢٤ ، من كلامه عليه السلام في وجوب المعرفة بالله والتوحيد له ونفي التشبيه عنه .

الاحتجاج : ١ : ٢١٠ ، احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام في القضاء والقدر .

(٢) التوحيد : ١٧٤ ، باب نفي المكان والزمان ، الحديث ١٢ .

(٣) من خلال التتبع يظهر أنّ هذا الحديث ليس من الأحاديث النبوية ، أو أحاديث أهل البيت ، بل هو كلام لأحد العرفاء ، وهو الشيخ المعروف بالشبلي ، وقد ذكر في كتاب (جامع الشتات للخواجوني) : ١٢٨ ، ما نصّه : « نقل عن الشبلي أنّه لما سئل عن التوحيد قال : من سأل عن التوحيد فهو جاهل ، ومن أجابه عنه فهو مشرك ، ومن عرف التوحيد فهو ملحد ، ومن لم يعرفه فهو كافر » .

الفصل الخامس

[تنبيه]

وهذا المعنى من التوحيد - أعني الإطلاقي - مما انفردت بإثباته الملة المقدسة الإسلامية ، وفاقت به الملل والشرائع السالفة ، فظاهر ما بلغنا منهم في التوحيد هو مقام الواحدية ، وأنه تعالى الذات الواجبة المستجمعة لصفات الكمال ، فغاية ما وصل إلينا من معنى التوحيد من الملل السابقة ، وكلمات الحكماء المتألهين هي ما مرّ في الفصل الثاني ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

تمّ والحمد لله ، والسلام على محمد وآله

[مقالة ملحقة في ذكر مراتب التوحيد]

مقالة ملحقة بالرسالة نبين فيها أنّ ما ندب إليه دين الإسلام المقدّس آخر درجة من التوحيد ، ونبين فيها ثمرة ذلك في فصول ثلاثة ليعلم أنّ التوحيد حيث إنّ له إضافة إلى ما وُحِد فيه يختلف باختلاف المضاف إليه ، والمتصوّر من ذلك ثلاثة : الذات ، والاسم - وهو الذات مأخوذاً بوصف - والفعل ، فالتوحيد أيضاً ثلاث : توحيد ذاتي ، وتوحيد اسمائي^(١) ، وتوحيد افعالي ، أي أنّ كلّ شيء قائم الذات وقائم الاسم وقائم الفعل به سبحانه .

الفصل الأوّل

[التوحيد الذاتي^(٢)]

قد عرفت أنّ مقتضى البرهان المذكور في الفصل الثالث ارتفاع كلّ تعيّن مفهومي ، وتحديد مصداقي عن الذات ، وأنحاء كلّ تميّز هناك حتّى هذا الحكم بعينه .

ومن هنا يظهر أنّ استعمال لفظ المقام والمرتبة ونحوهما هناك مجاز من

(١) ويعبّر عنه أيضاً بالتوحيد الصفاتي .

(٢) التوحيد الذاتي المذكور في هذا الفصل بمعنى إنّ الله واحد لا مثيل له ، ولا نظير ، ولا شبيه ، ولا عديل ، هو أحد المعاني في تفسير التوحيد الذاتي . ويوجد معنى آخر ، وهو : أنّ الذات الإلهية ذات بسيطة لا كثرة فيها ولا تركّب .

باب ضيق التعبير .

ومن هنا يظهر أنّ التوحيد الذاتي بمعنى معرفة الذات بما هو ذات مستحيل ، فإنّ المعرفة نسبة بين المعارف والمعروف ، وقد عرفت أنّ النسب ساقطة هناك ، وكلّ ما تعلق من المعرفة به فإثما بالاسم دون الذات ، ولا يحيطعون به علماً ، وإليه يرجع ما ذكروا أنّ المعرفة على قدر العارف ، مثال ذلك : الاغتراف من البحر ، فإنّ القدح - مثلاً - لا يريد إلا البحر ، لكنّ الذي يأخذه على قدر سعته .
ويظهر أيضاً أنّه خارج عن حيلة البيان أيضاً .

ومن هنا يتبين أنّ التوحيد الذاتي آخر درجات التوحيد ، فإنّ كمال التوحيد بحسب إطلاق الموحّد فيه وإرساله ، وهو هاهنا كلّ تعيّن حقيقي أو اعتباري حتى نفس التوحيد .

قال سبحانه خطاباً لنبيه ﷺ : ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴾ (١) .

الفصل الثاني

[التوحيد الصفاتي]

قد عرفت أنّ مقتضى البرهان المذكور في الفصل الثاني من الرسالة أنّ الله عزّ اسمه ذات مستجمع لجميع صفات الكمال ، منفي عنه جميع صفات النقص ، وأنّ جميع صفاته عين ذاته ، وهذا هو الموروث عن الشرائع السابقة المندوب إليه بدعوة المرسلين والأنبياء الماضين ﷺ ، وهو الذي يظهر من تعاليم الحكماء المتألهين من حكماء مصر ويونان والفرس وغيرهم ، وهو الذي شرحه الأعظم

من فلاسفة الإسلام ، مثل المعلّم الثاني أبي نصر^(١) ، ورئيس العقلاء الشيخ أبي علي^(٢) .

(١) راجع ترجمته في الصفحة : ٣٢٧ .

(٢) الشيخ الرئيس (ابن سينا) : أبو علي الحسين بن عبدالله البخاري الشيخ الفيلسوف المعروف ، كان أبوه من بلخ في شمال أفغانستان ، وسكن مملكة بخارا من الدولة السامانية .

وحكي عن الشيخ ، قال : « لَمَّا بلغت التميز سلّمني أبي إلى معلّم القرآن ، ثمّ إلى معلّم الأدب ، فكان كلّ شيء قرأ الصبيان على الأديب أحفظها » .

ثمّ قال : « فلَمَّا بلغت عشر سنين كان في بخارا يتعجّبون منّي ، ثمّ شرعت في الفقه ، فلَمَّا بلغت اثنتي عشرة سنة كنت أفتي في بخارا على مذهب أبي حنيفة .

ثمّ شرعت في علم الطبّ وصنّفت (القانون) - أي كتاب القانون في الطب - وأنا ابن ستّ عشرة سنة . فمرض نوح بن منصور الساماني ، فجمعوا الأطباء لمعالجته ، فجمعوني معهم ، فأرأوا معالجاتي خيراً من معالجاتهم ، فصلح على يدي ، فسألته أن يوصي خازن كتبه أن يعيرني كلّ كتاب طلبت ، ففعل ، فأريت في خزائنه كتب الحكمة من تصانيف (أبي نصر طرخان الفارابي) ، فاشتغلت في تحصيل الحكمة ليلاً ونهاراً حتّى حصلتها .

فلَمَّا انتهى عمري إلى أربع وعشرين كنت أفكّر في نفسي ما كان شيء من العلوم أنّي لا أعرفه » ، انتهى .

ويحكي أنّه لم يكن في آن فارغاً من المطالعة والكتابة وقليلاً من الليل ما يهجع ، وإذا تردّد في مسألة يعزم جامع البلد ويصلّي فيه ركعتين بالخشوع ، ويشغل بالدعاء والاستعانة إلى أن ترتفع شبّهته ، ومَرّت به طوارئ مختلفة ، وله تأليفات مشهورة ، منها : القانون ، والشفاء ، والإشارات .

توفي في همدان سنة ٤٢٨ ، وممن تتلمذ على يده ، ولازمه ، واختصّ به ، الحكيم الجوزجاني ، والحكيم الماهر أبو عبدالله المعصومي ، الذي قال ابن سينا في حقّه : « أبو عبدالله منّي بمنزلة أرسطاطاليس من إفلاطون ، وهو الذي كتب ابن سينا رسالة العشق باسمه » . الكنى والألقاب : ١ : ٣٧٣ ، بتصرّف .

وعليه صدر المتألهين^(١) في كتبه^(٢)، وأسس أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب مختلفة في الشدّة والضعف، وأنّ أضعفها الهولي الأولى^(٣)، وأقواها

(١) صدر الدين الشيرازي: الحكيم المتأله المعروف، كان عالم أهل زمانه في الحكمة، متقناً لجميع الفنون، كما قال صاحب السلافة، له الأسفار الأربعة، وشرح الكافي، وتفسير بعض السور القرآنية، وكسر أصنام الجاهلية، والشواهد الربوبية، وغير ذلك. توفي بالبصرة وهو متوجّه إلى الحجّ سنة ١٠٥٠. يروي عنه المولى المحقّق محسن الكاشاني، وهو يروي عن المحقّق الداماد والشيخ البهائي.

قال صاحب نخبة المقال في تاريخه:

ثمّ ابن إبراهيم صدر الأجلّ في سفر الحجّ مريض (١٠٥٠) ارتحل

قدوة أهل العلم والصفاء يروي عن الداماد والبهائي

وابنه الجليل الفاضل النبيل الميرزا إبراهيم بن محمد، كان عالماً بأكثر العلوم، وله في الفضل مقام معلوم، خصوصاً في العقليات والرياضيات، وكان مسلّكه بعكس والده، وله العروة الوثقى في التفسير، وحاشية على شرح اللمعة. توفي في العشر السابع بعد الألف في بلدة شيراز. (الكنى والألقاب: ٢: ٤٠٢).

(٢) في كتاب الأسفار، والمبدأ والمعاد.

(٣) الهولي عند الإشراقين ومن تبعهم: نفس الجسم الذي هو أمر واحد لا تركّب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى (جسماً)، ومن حيث إضافته وقبوله للصور والمقادير يسمّى مادّة، وعند المشائين ومن يحدو حدوهم جوهر أبسط يتقوّم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمّى صورة يتحصّل من تركيبها جوهر وحداني الحدّ قابل للمقادير والاعراض والصور اللاحقة، وهو الجسم.

فالجسم عندهم مركّب في حقيقته من الهولي، ومن الاتّصال القابل للأبعاد الثلاثة «فالهولي عندهم استعداد محض، وعند غيرهم ذات وجهين: قوّة من وجه، وفعل من وجه».

وعند أصحاب ديمقراطيس أجسام متعدّدة بسائط غير قابلة للفصل.

وعند المتكلّمين على تشعبهم وتكثّرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوّم بها التأليف، «

وأشدّها الوجود غير المتناهي قوّة وكمالاً، وهو المرتبة الواجبيّة، وأنّ جميع المراتب موجودة غير أنّها بالنسبة إلى المرتبة الواجبيّة وجودات رابطة غير مستقلّة في نفسها لا يحكم عليها، وبها مستهلكة تحت لمعان نوره وإشراق بهائه .

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ إثبات أكمل مراتب توحيد الحقّ سبحانه هو الذي اختصّت به شريعة الإسلام المقدّسة ، وهذا هو المقام المحمّدي الذي اختصّ به محمّد والظاهر من آله صلّى الله عليهم والأولياء من أمّته على نحو الوراثة .

الفصل الثالث

[التوحيد الأفعالي ونتيجة الاعتقاد به]

والذي ذكرناه من التوحيد الذاتي هو المشهود بالشهود ، التأمّ الساذج الموجود ، فإنّ الإنسان بحسب أصل فطرته يدرك بذاته وجوده ، وأنّ كلّ تعيّن فهو عن إطلاق وإرسال ؛ إذ شهود المتعيّن لا يخلو عن شهود المطلق .

ويشاهد أيضاً أنّ كلّ تعيّن في نفسه وغيره فهو قائم الذات بالإطلاق ، فمطلق التعيّن قائم الذات بالإطلاق التأمّ .

ويجد أيضاً من نفسه لزوم الخضوع والكدح من تعيّنه لإطلاقه ، وحسن الحسن ، وقبح القبح وأنّ التكليف محتاج إلى البيان ، وهذه المعاني الثلاثة : هي التوحيد الذاتي ، والولاية المطلقة ، والنبوّة العامّة ، وهذه الشريعة الإسلاميّة هي القائمة على

» فيحصل الجسم ، فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين ، إلاّ أنّه عرض لا يقوم

بذاته ، بل بمحلّه ، والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محلّه الذي هو الهولي . (القواعد

والفروق : ٤٣٦) .

هذه الأمور بتمامها وكمالها. قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(١).

وفي التوحيد: مسنداً عن العلاء بن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: «التَّوْحِيدُ»^(٢).

وفي تفسير علي بن إبراهيم: مسنداً عن الرضا، عن أبيه، عن جدّه محمّد بن علي بن الحسين عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: «هو لا إله إلا الله، محمّد رسول الله، علي أمير المؤمنين، إلى هاهنا التوحيد»^(٣).

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(٤).

وقال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(٥).

والآثار كثيرة في أنّ تشريع الشريعة يحوم حول الأمور الثلاثة.

وقد انتج استعمال الفطرة الساذجة في هذه الشريعة المقدّسة في كلّ من مرتبتي الملكات والأفعال نتيجته عجيبة لم يسبقها إليها شيء من الشرائع السالفة.

أمّا في مرتبة الملكات، فالملكة علم، والإنسان الكامل لا يرى إلاّ الحقّ سبحانه، والإنسان المستكمل لا ينبغي أن يتوجّه إلى غير الحقّ سبحانه، فلا يبقى موضوع للأخلاق الرذيلة، كالعجب والكبر والرياء والسمعة والجبن والبخل وحبّ الجاه

(١) الروم ٣٠: ٣٠.

(٢) التوحيد: ٣٢٠، باب فطرة الله عزَّ وجلَّ الخلق على التوحيد، الحديث ١.

(٣) تفسير القمّي: ٢: ١٣٢.

(٤) مكارم الأخلاق: ٨، مقدّمة المؤلف، وكذلك ورد في بحار الأنوار: ١٦: ٢١٠، باب مكارم أخلاقه وسيرته، وكذلك: ٦٧: ٣٧٢، باب أنّ الله خصّ رسله بمكارم الأخلاق، ذيل الحديث ١٨.

(٥) الأعراف: ٧: ١٥٧.

والركون إلى الدنيا، وغير ذلك، فتقع الأخلاق الفاضلة حينئذٍ بالله والله، فافهم ذلك. ولعمري كم من الفرق بين أن يزيل الإنسان رذيلة الجبن - مثلاً - عن نفسه تارة بأن لا يتوجّه إلى غير الحقّ سبحانه، فلا شيء حتى يخاف منه.

وتارة بأن يتكل على الله في دفع المكروه المخوف عنه، كما في ظاهر الشرائع. وتارة بأن يعتقد أنّ وقوع المكروه المخوف عنه أمر ممكن مساوي الطرفين والخوف والجبن بترجيح جانب الوجود ترجيح بلا مرجح، وهو قبيح، أو أنّ الجبن رذيلة عند الناس لا يقع الثناء عليه، كما يقوله الحكيم الأخلاقي، وعلى ذلك فقس، ومع ذلك فقد استعملت الشريعة المقدّسة في تعليمه جميع الوجوه.

والى نحو هذا المعنى يشير ما في تفسير القمّي في حديث المعراج، فقال رسول الله ﷺ: «يا ربّ، أعطيت أنبيائك فضائل، فأعطني».

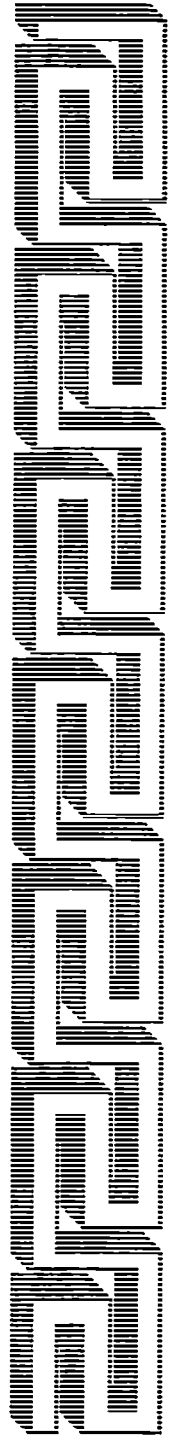
فقال الله: قد أعطيتك فيما أعطيتك كلمتين من تحت عرشي: لا حول ولا قوّة إلا بالله، ولا منجى منك إلا إليك»^(١).

وأما في رتبة الأفعال، فقد قصرت الإباحة في ضروريّات الحياة على ما تقتضيه الفطرة، ثمّ حاصر ذلك بالتوجيه إلى الله عزّ وجلّ في صغير الأفعال وكبيرها، ثمّ طرد استعمال ذلك في جميع جزئيات أطراف الحياة من الأمكنة والأزمنة، والصحة والمرض، والغنى والفقر، والموت والحياة، وسائر الحالات، وجميع الأفعال، فصارت شريعة حافظة للتوحيد على وحدته في هذه الكثرة، وحافضة لهذه الكثرة على كثرتها في التوحيد، فاعتنم فهذه لعمر الله نعمة لا توزن بالسبع الشداد، والأرض ذات المهاد، والجبال الأوتاد.

(١) تفسير القمّي: ١: ٤٠٣، لكن ورد: «منجا» بدل «منجى».

تمّ -والحمد لله - ليلة الأحد خامس ذي الحجّة من سنة ألف وثلاثمائة
وسبّ وخمسين قمرية هجرية .
وتمّ الاستنساخ ليلة الإثنين لاثنين وعشرين خلت من شهر محرّم
الحرام لسنة ١٣٦١هـ.

رسالة الأستاذ



رسالة الأسماء

رسالة في أسماء الله سبحانه وتعالى ، وهي الرسالة الثانية من كتاب التوحيد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ،

والصلاة والسلام على أوليائه المقربين ،

سَيِّمًا مُحَمَّدَ وَآلَهُ الطاهرين

قد ذكرنا في رسالة التوحيد أنّ التوحيد منه ذاتي ، ومنه اسمي ، ومنه فعلي .
أمّا التوحيد الذاتي فقد ذكر هناك أنّه خارج عن حيطه التوصيف ودائرة البيان .
وأما الأسماء والأفعال فإذا لم نستوف البيان فيهما هناك أردنا أن نأتي هاهنا
ببعض البيان في الاسم ، ونشرحه بعض الشرح بالجمع بين البرهان العقلي والبيان
النقلي بما يلائم ذوق هذه الرسائل .
وأما التفصيل التامّ لهذه الأبحاث فموكول إلى مطوّلات كتب القوم -رضوان الله
عليهم - ونعني بها الكتب المعمولة على الجمع بين الذوق والبرهان والتشفيح بين
العقل والنقل .

وأما الكتب التي شأنها أن تضع قضايا ساذجة تحكم بها الأفهام العامية وضعاً ،
ثمّ تدافع بالدفاع الجدلي عنها بالغاً ما بالغ ، فلا يهمننا الرجوع إليها ، ولا الركون إليها ،
ولا لهذه الأبحاث مساس بها ، ولا لنا شغل بمن هذا طرز بحثه وطور مطالبه ،

والله المعين

الفصل الأول

[في بيان الصفات الذاتية والفعليّة ،

والصفات الثبوتية والسلبيّة]

قد عرفت في رسالة التوحيد^(١) أنّ الله سبحانه هو الوجود الصرف الذي له كلّ كمال وجودي .

فكلّ ما فرض هناك غيره عاد عينه فله وحدة عينيّة يستحيل معه فرض ثانٍ له ، فلا تعدّد ولا اختلاف ولا تعيّن هناك بمعنى المحدوديّة بحدّ مفروض لا مصداقاً ولا مفهوماً ، بل كلّ ما فرض تعيناً مفهوماً أو مصداقاً كان متأخراً عن هذه المرحلة المفروضة .

ثمّ إنّهُ لا شتماله على حقائق جميع الكمالات الوجوديّة متّصف بجميعها ، فهو مسمّى بها ، وهي أسمائه ؛ إذ ليس الاسم إلّا الذات مأخوذاً ببعض أوصافه ، فهو في نفسه وبداته سبحانه متّصف بها ، ومسمّى بها ، ومفاهيمها تنتزع عن ذاته بذاته .

وإذا لوحظ معه الوجودات الفائضة منه ، المترشّحة عنه ، ظهرت بينها وبين أسمائه الذاتية - جلّت أسمائه - نسب هي كالروابط تربطها بها دون الذات ، فإنّه مبرّى عن التعيّنات والنسب ، كما عرفت .

وبالجملة : فهناك تظهر تعيّنات وأوصافٍ آخر وتنتزع مفاهيمٍ أخرى تلحق بالقسم الأوّل ، وذلك كالخلق والرزق والرحمة والكرم واللطف والإعادة والبدء

والإحياء والإماتة والبعث والحشر والنشر، وغير ذلك، وهذه هي أسماء الأفعال المتأخرة عن الذات وأسمائها وتنتزع عن مقام الفعل .

بقي هنا شيء، وهو أنّ هذه الأسماء لو انتزعت عن مقام الفعل فإنما انتزعت عنه بما أنّ بينه وبين الذات نسبة ما ورابطة ما، وإلا لم يصدق هذه الأسماء على الذات البتة، فيؤول الاتصاف إلى اعتبار الحيثية بمعنى أنّ الذات بحيث لو فرض خلق -مثلاً- فهو خالقه، ولو فرض رزق فهو رازقه، فإذا سبيل الأسماء الفعلية سبيل الأسماء الذاتية في أنّ الجميع موجودة للذات حقيقة .

نعم، الأسماء الذاتية لا تحتاج في انتزاعنا إليها إلى مزيد من الذات بذاته، والأسماء الفعلية تحتاج في مرحلة الانتزاع إلى فعل متحقق في الخارج، فافهم ذلك . ثم إنك تعلم أنّ الكمالات الوجودية حيث كانت موجودة للذات، والنواقص العدمية مرتفعة عنه، كانت هناك أوصاف سلبية على سبيل الأوصاف الإيجابية، إلا أنّها حيث كانت أعداماً فهي غير متحققة هناك، وإنما هي منتزعة من غيره انتزاعاً، ومدلولها سلب السلب، ويرجع إلى إثبات الوجود .

وقد تبين من جميع ما مرّ أنّ أسمائه سبحانه على كثرتها تنقسم أولاً إلى أسماء ذاتية وفعلية، وثانياً إلى أسماء ثبوتية وسلبية، وهكذا إلى أسماء خاصة وعامة .

الفصل الثاني

[الكتاب والسنة يدلان على ما مرّ من تقسيمات]

والنقل أيضاً يدلّ على ما مرّ، أمّا ما تدلّ على الأسماء الذاتية والفعلية، والثبوتية والسلبية، فغير ضروري الإيراد لبلوغها من الكتاب والسنة في الكثرة فوق حدّ الإحصاء على أنّ بعضها سيورد إن شاء الله سبحانه في طيّ الفصول الآتية .

الفصل الثالث

[مقام الأحديّة]

قد عرفت في الفصل الأول أنّ ذاته المقدّسة ذات صرافة وإطلاق مبرّاة من جميع التعيّنات مفهوميّة ومصداقيّة ، حتّى عن نفس الإطلاق ، وحيث كان هذا بعينه تعيّنًا ما يحقّ عنده التعيّنات ، ويطوي بساط جميع الكثرات ، كان هذا أوّل الأسماء ، وأوّل التعيّنات ، وهو المسمّى بمقام الأحديّة ، ثمّ يظهر التعيّنات الإثباتيّة ، وأوّل تلك نفس الإثبات ، وذلك أنّه هو وهو الهويّة ، ثمّ يظهر بقيّة التعيّنات ، فمن حيث إنّ هذه الحقيقة التامة حاضرة عند نفسها واجدة لها يظهر تعيّن العلم ، وحيث إنّها المبدأ التام لكلّ كمال وجودي يظهر تعيّن القدرة ، ويظهر من تألّف القدرة مع العلم تعيّن الحياة ، ثمّ تظهر بقيّة التعيّنات من تأليف بسائطها .

فقد تبين أنّ الأسماء بينها ترتّب ما يتفرّع به بعضها على البعض الآخر .

ثمّ نقول في بيان أسمائه سبحانه : قد عرفت أنّ الوجود هو الحقيقة الخارجيّة فحسب ، وغيره ، كالمهيّات ، أمور منتزعة ذهنيّة لا خارجيّة لها إلاّ بعرض الوجود ، وأمّا مع قطع النظر عنها فهي باطلة الذات ، هالكة العين ، وهذه الحقيقة الخارجيّة حيث إنّها تطرد العدم بذاتها يستحيل طريان العدم عليها لامتناع اجتماع النقيضين ، فإذاً هي واجبة الوجود بذاتها .

ومن هنا يظهر أنّ الوجود الحقيقي وحدة وصرافة لا يمكن معه فرض ثان له ، وهو أحديّته ، كما مرّ فهو وحده لا شريك له .

ومن هنا يظهر امتناع فرض قوّة أو إمكان أو تغير أو تحوّل هناك ، إذ هو لصرافته حاوٍ لكلّ كمال وجودي فرض ، فهو صريح الفعلية ، فكما أنّه واجب الوجود بالذات

فهو واجب الوجود من جميع الجهات .

هذا ، ومن الواجب أن تعلم أنّ هذا البيان إنّما يجري في الوجود الواجبي الصرف المستقل بذاته دون الوجود الإمكانى ، فإنّه لمعلوليّته رابط موجود في غيره يستحيل أن يوضع فيحكم عليه بشيء كوجوب الوجود والقيام بنفسه ، ونحو ذلك .

فما نشاهده من المهيّة الموجودة إنّما نشاهد الوجود الحقيقي الواجبي بمقدار ما تقوم به هذه المهيّة ، وهو المراد بقولنا : وجود الممكن ظهور ما للواجب فيه ، وإنّ الممكن مظهر للواجب فهو نور .

ومن هنا يظهر أيضاً أنّ كلّ ما فرض ذا مهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، فهو في تحقّق ذاته ووجوده يحتاج إلى الواجب سبحانه وآثاره الذاتيّة كائنه ما كانت محتاجة إليه سبحانه أيضاً ، وإن كانت بحيث إذا نظر العقل إليها حكم باقتضائه إيّاه ، وهو الوساطة ، فكما أنّ الأربعة ، وهي عدد ما تحتاج في وجودها إليه سبحانه ، فكذلك كونها زوجاً وضعف الاثنين ومجدوراً له ، وسائر آثاره محتاجة إليه سبحانه ، وإن كان كلّها بوساطة الأربعة واقتضائها ، فذاته سبحانه بذاته هو المبدأ لكلّ وجود ممكن ، وهذا هو القدرة الواجبيّة ، إذ القدرة بمعنى صحّة الفعل والترك ، أي إمكان الطرفين مستحيلة في حقّه سبحانه لكونه واجب الوجود من جميع الجهات ، فهو سبحانه مبدأ بذاته لكلّ موجود بحسب ما يليق بذات ذلك الموجود ، فهو مبدأ بالفعل لكلّ موجود بالفعل ، ومبدأ بالفعل لكلّ موجود بالقوّة ، ولنفس القوّة والإمكان فهو المفيض لكلّ شيء وآثاره بفيوضات الوجود وبركات الظهور والبروز .

ومن هناك يظهر أيضاً أنّ ذاته موجودة لذاته وحاضرة لها لا حجاب بينه وبين ذاته ، وجميع الكمالات الموجودة لذاته فهو في مقام ذاته عالم بذاته وصفاته وبجميع الموجودات المترشّحة عن ذاته ، وهو العلم الذاتي .

وأيضاً كلّ موجود حاضر بذاته عنده سبحانه كيف ، ويعرض وجوده سبحانه

وجد ، وبنوره استشرق ، فهو سبحانه كما يشاهدها عزّ ذاته المقدّسة بذاته في مرتبة ذاته يشهدها في مرتبة وجوداتها الخارجيّة ومواطنها الواقعيّة كلّاً في ظرفه وموطنه ، وهو العلم الفعلي ، على أنّ كلّ علم متحقّق عند الموجودات فهو له أيضاً .

وحيث ثبت له سبحانه العلم والقدرة ثبت له الحياة ؛ إذ المحيي هو الدّراك الفعّال .
وحيث ثبت أنّ إيجاده للموجودات بنحو الظهور في مواطن ذواتها ، وظروف هويّاتها ، ثبت أنّ كلّ كمال وجمال وحسن فهو له سبحانه ثابتة فيه ، والحسن والجمال تاميّة وجود الشيء وكمالاته وآثاره ، فهو سبحانه متّصف بكلّ صفة حسن وجمال .
وحيث كان كلّ منقصة ورذيلة ومحدوديّة وقبح وسوء منحلّاً بالتأمّل التامّ إلى عدم كمال مطلوب ، ولا سبيل للإعدام إلى ساحته المقدّسة كانت النقائص الإمكانية طرّاً ، والكدورات الماهويّة جميعاً راجعة إلى المهيّات الإمكانية ، ومن لوازمها وتوابعها ، فهو سبحانه طاهر من كلّ دنس ، قدّوس من كلّ نقص وخبث ، فهو المستجمع لجميع صفات الجمال والجلال .

ومن هنا يظهر أنّ الائتلاف والاجتماع بين صفات الجمال والجلال هو المقتضي لفيضان الوجود على الموجودات ، ولمعان النور وانبثاته في هذه الظلمات ، فلولا صفات الجلال لم يكن وجود ، ولولا صفات الجمال لم يكن إيجاد ، فافهم .

ثمّ إنّ هذه الأسماء الحسنی والصفات العليا وإن تكثّرت مفاهيمها ، إلّا أنّه ليس لها إلّا مصداق واحد ، وهو الذات المقدّسة ، إذ من المستحيل - كما عرفت - فرض اثنينيّة ما هناك ، فكّل حيثيّة في الذات عين حيثيّة الأخرى ، والكلّ عين الذات ، فهو تعالى موجود من حيث أنّه عالم ، وعالم من حيث أنّه موجود ، وقادر بعين حياته ، وحيّ بعين قدرته ، وهكذا ، وهذا هو واحديّة الذات ، فهو سبحانه واحد كما أنّه أحد .

فتبيّن من جميع ما مرّ أنّه سبحانه بأحدية ذاته يمحوق ويطمس جميع الكثرات ،

ثمّ يتنزّل إلى مقام الأسماء على وحدتها، فينبعث بذلك الكثرات المفهوميّة دون المصدقيّة، ثمّ يتنزّل إلى مراتب الموجودات الإمكانية بظهورها في مظاهرها وإظهارها لمكانتها، فينبعث حينئذٍ الكثرات المصدقيّة .

مثل ذلك أنّك إذا رجعت إلى صفاتك وجدتك أنّك عالم وأنت أنت، وقادر وأنت أنت، وسميع وبصير وذائق وشامّ ولامس وأنت أنت، فشيء من صفاتك لا يخلو ولا يخرج منك أنت، فهذا واحديّة صفاتك في ذاتك، ثمّ إذا رجعت إلى نفسك وجدت أنّها أنت ليس هناك إلا أنت مع أنّك صاحب صفات كثيرة، غير أنّها قد استهلكت وانمحت في هذه المرحلة، وهذا مقام أحديّة ذاتك .

ثمّ إنّك إذا زدت على ذلك وتصوّرت مرتبة خيالك المنبسط على صور خيالاتك الجزئية ثمّ جزئيات متخيّلاتك ثمّ تنزّلت إلى أفعالك واعتبرت نفسك معها علمت أنّ الجميع قائمة بك لا تخلو عنك، فلو أمعنت وأتقنت في تأمّلك في هذا المثل صحّ لك تعقّل ما تنتجه هذه البراهين التي أسلفناها .

الفصل الرابع

والنقل مطابق للعقل فيما مرّ من المعاني، ولبيان ذلك إجمالاً نضع مباحث :

المبحث الأوّل: [الأسماء التي في معنى الوصف]

إنّ الأسماء التي خصّصت بالذكر في القرآن المجيد، وهي التي في معنى الوصف

هي :

(أ) إله، أحد، أوّل، آخر، أعلى، أكرم، أعلم، أرحم الراحمين، أحكم

الحاكمين، أحسن الخالقين، أهل التقوى، أهل المغفرة .

- (ب) بارئ ، باطن ، بديع ، برّ ، بصير .
- (ت) تَوَّاب .
- (ج) جبَّار ، جامع .
- (ح) حكيم ، حلیم ، حيّ ، حقّ ، حميد ، حسيب ، حفيظ ، حفيّ .
- (خ) خبير ، خالق ، خلاق ، خير الماكرين ، خير الرازقين ، خير الفاصلين ،
خير الحاكمين ، خير الفاتحين ، خير الغافرين ، خير الوارثين ، خير
الراحمين .
- (ذ) ذو العرش ، ذو الطَّوْل ، ذو انتقام ، ذو الفضل العظيم ، ذو الرحمة ،
ذو القوَّة ، ذو الجلال والإكرام .
- (ر) رحمن ، رحيم ، رؤوف ، ربّ ، رفيع الدرجات ، رازق ، رقيب .
- (س) سميع ، سلام ، سريع الحساب ، سريع العقاب .
- (ش) شهيد ، شاکر ، شكور ، شديد العقاب ، شديد المحال .
- (ص) صمد .
- (ظ) ظاهر .
- (ع) علیم ، عزيز ، عفوّ ، عليّ ، عظيم ، علّام الغيوب ، عالم الغيب
والشهادة .
- (غ) غنيّ ، غفور ، غالب ، غافر الذنب ، غفّار .
- (ف) فائق الإصباح ، فائق الحبّ والنوى ، فاطر ، فتّاح .
- (ق) قويّ ، قدّوس ، قَيّوم ، قاهر ، قهّار ، قريب ، قادر ، قدير ، قابل التوب .
- (ك) كريم ، كبير .

(ل) لطيف .

(م) ملك ، مؤمن ، مهيمن ، متكبر ، مصور ، مجيد ، مجيب ، مبين ، مولى ، محيط ، مقيت ، متعال ، محيي ، متين ، مقتدر ، مستعان .

(ن) نصير ، نور .

(و) وهّاب ، واحد ، وليّ ، واسع ، وكيل ، ودود .

هذه هي الأسماء الواردة في الكتاب الإلهي بلسان التوصيف ، وهي مائة وسبعة عشر اسماً ، وهنا موارد آخر بلسان قريب من لسانها . قال تعالى :

﴿ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(١) .

﴿ إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾^(٢) .

﴿ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾^(٣) .

﴿ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾^(٤) .

﴿ وَإِنَّا لَهُ كَآثِبُونَ ﴾^(٥) .

﴿ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ﴾^(٦) .

﴿ إِنَّا مُتَّقِمُونَ ﴾^(٧) .

(١) يوسف ١٢: ١٢ و ٦٣ . الحجر ١٥ : ٩ .

(٢) الأنبياء ٢١ : ١٠٤ .

(٣) هود ١١ : ١٠٧ . البروج ٨٥ : ١٦ .

(٤) آل عمران ٣ : ١٨ .

(٥) الأنبياء ٢١ : ٩٤ .

(٦) الحجر ١٥ : ٢٣ .

(٧) الدخان ٤٤ : ١٦ .

﴿ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ﴾^(١).

﴿ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴾^(٢).

﴿ هُوَ الَّذِي يُخَيِّبُ وَيُمِيتُ ﴾^(٣).

﴿ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ﴾^(٤).

فربما يستخرج الحافظ ، والفاعل ، وفعل ما يريد ، والقائم بالقسط ، والکاتب ، والوارث ، والمنتقم ، والشفيع ، والوالي ، والمميت ، وكاشف الضر ، من هذه الآيات ، وأما ما ورد بلسان الفعل فكثير .

وأما الأحاديث : ففي التوحيد والخصال : مسنداً عن سليمان بن مهران ، عن جعفر بن محمد ، عن آبائه ، عن عليّ عليه السلام ، قال :

« قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ اسْمًا ، مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ ، وَهِيَ اللَّهُ ، الْإِلَهُ ، الْوَاحِدُ ، الْأَحَدُ ، الصَّمَدُ ، الْأَوَّلُ ، الْآخِرُ ، السَّمِيعُ ، الْبَصِيرُ ، الْقَدِيرُ ، الْغَافِرُ ، الْعَلِيمُ ، الْأَعْلَى ، الْبَاقِي ، الْبَدِيعُ ، الْبَارِي ، الْأَكْرَمُ ، الظَّاهِرُ ، الْبَاطِنُ ، الْحَيُّ ، الْحَكِيمُ ، الْعَلِيمُ ، الْحَلِيمُ ، الْحَفِيفُ ، الْحَقُّ ، الْحَسِيبُ ، الْحَمِيدُ ، الْحَفِيُّ ، الرَّبُّ ، الرَّحْمَنُ ، الرَّحِيمُ ، الذَّارِعُ ، الرَّازِقُ ، الرَّقِيبُ ، الرَّؤُوفُ ، الرَّائِي ، السَّلَامُ ، الْمُؤْمِنُ ، الْمُهِمِّنُ ، الْعَزِيزُ ، الْجَبَّارُ ، الْمُتَكَبِّرُ ، السَّيِّدُ ، السَّبَّوحُ ، الشَّهِيدُ ، الصَّادِقُ ، الصَّانِعُ ، الطَّاهِرُ ، الْعَدْلُ ، الْعَفْوُ ، الْعَفْوُ ، الْعَنِي ، الْعَيَّاتُ ، الْفَاطِرُ ،

(١) السجدة ٣٢ : ٤ .

(٢) الرعد ١٣ : ١١ .

(٣) غافر ٤٠ : ٦٨ .

(٤) الأنعام ٦ : ١٧ . يونس ١٠ : ١٠٧ .

الْفَرْدُ، الْفَتْاحُ، الْفَالِقُ، الْقَدِيمُ، الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، الْقَوِيُّ، الْقَرِيبُ، الْقَيُّومُ، الْقَابِضُ،
الْبَاسِطُ، قَاضِي الْحَاجَاتِ، الْمَجِيدُ، الْمَوْلَى، الْمَنَّانُ، الْمُحِيطُ، الْمُبِينُ، الْمُقِيتُ،
الْمُصَوِّرُ، الْكَرِيمُ، الْكَبِيرُ، الْكَافِي، كَاشِفُ الضُّرِّ، الْوِتْرُ، الثُّورُ، الْوَهَّابُ، الْتَّاصِرُ،
الْوَاسِعُ، الْوَدُودُ، الْهَادِي، الْوَفِيُّ، الْوَكِيلُ، الْوَارِثُ، الْبِرُّ، الْبَاعِثُ، الثَّوَابُ، الْجَلِيلُ،
الْجَوَادُ، الْخَبِيرُ، الْخَالِقُ، خَيْرُ التَّاصِرِينَ، الدِّيَّانُ، الشُّكُورُ، الْعَظِيمُ، اللَّطِيفُ،
الشَّافِي» الخبر^(١).

وقال الصدوق في الخصال: «وقد رويت هذا الخبر من طرق مختلفة وألفاظ مختلفة»^(٢).

وفي التوحيد: مسنداً عن الهروي، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «قال رسول الله: إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مَنْ دَعَا اللَّهَ بِهَا اسْتَجَابَ لَهُ، وَمَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»^(٣).

وفي التوحيد أيضاً: مسنداً عن أبي هريرة: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تِسْعَةٌ وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، إِنَّهُ وَتَرِ يَحِبُّ الْوِتْرَ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، فَبَلِغْنَا أَنَّ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ قَالَ: إِنَّ أَوْلَاهَا يَفْتَتِحُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمَلِكُ، وَلَهُ الْحَمْدُ، بِيَدِهِ الْخَيْرُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى، اللَّهُ، الْوَاحِدُ، الصَّمَدُ، الْأَوَّلُ، الْآخِرُ، الظَّاهِرُ، الْبَاطِنُ، الْخَالِقُ، الْبَارِئُ، الْمَصَوِّرُ، الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، السَّلَامُ، الْمُؤْمِنُ،

(١) التوحيد: ١٨٩، باب أسماء الله تعالى، الحديث ٨. الخصال: ٢: ٥٩٣، أبواب الثمانين وما فوقه، الحديث ٤، لكن «الرائي» غير موجود.

(٢) الخصال: ٢: ٥٩٤، باب الثمانين وما فوقه، بعد الحديث ٤.

(٣) التوحيد: ١٩٠، باب أسماء الله تعالى، الحديث ٩.

المهيمن ، العزيز ، الجبّار ، المتكبر ، الرحمن ، الرحيم ، اللطيف ، الخبير ، السميع ،
 البصير ، العليّ ، العظيم ، البارئ ، المتعالى ، الجليل ، الجميل ، الحيّ ، القيوم ،
 القادر ، القاهر ، الحكيم ، القريب ، المجيب ، الغنيّ ، الوهاب ، الودود ، الشكور ،
 الماجد ، الأحد ، الوليّ ، الرشيد ، الغفور ، الكريم ، الحلّيم ، التوّاب ، الربّ ،
 المجيد ، الحميد ، الوفيّ ، الشهيد ، المبين ، البرهان ، الرؤوف ، المبدئ ، المعيد ،
 الباعث ، الوارث ، القويّ ، الشديد ، الضارّ ، النافع ، الوافي ، الحافظ ، الرافع ،
 القابض ، الباسط ، المعزّز ، المذلّ ، الرازق ، ذو القوّة المتين ، القائم ، الوكيل ، العادل ،
 الجامع ، المعطي ، المجتبي ، المحيي ، المميت ، الكافي ، الهادي ، الأبد ، الصادق ،
 النور ، القديم ، الحقّ ، الفرد ، الوتر ، الواسع ، المحصي ، المقتدر ، المقدّم ، المؤخّر ،
 المنتقم ، البديع ^(١) .

أقول : والروايتان المحصيتان لأسمائه تعالى على أنّهما اشتملتا على بعض
 الأسماء الغير الواردة في القرآن ، مثل : السيّد ، والصانع ، والجميل ، والقديم ،
 وغيرها .

وعلى أنّهما أهملتا بعض الأسماء الواردة في القرآن ، مثل : ذي الجلال والإكرام ،
 وذو الطول ، ورفيع ، بينهما اختلاف في الأسماء المحصاة . هذا **أولاً** .

وثانياً : لفظ الجلالة أحد الأسماء في الثانية ، وغيرها في الأولى ، وهو فيها تمام
 المائة .

وثالثاً : ظاهر الرواية الثانية أنّ إحصاء الأسماء خارج عن الرواية ، ولا يبعد أن
 يستظهر من الرواية الأولى أيضاً كونها خارجة عن الرواية ، حيث قال فيها : « وهي الله
 الإله ... الخ » ، وعدّ مائة اسم .

(١) التوحيد : ٢١٤ ، باب أسماء الله تعالى ، الحديث ١١ .

وأما قوله ﷺ: «إِنَّ لَهِ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» فقد استفاض به الروايات، ورواه الخاصّة والعامة، لكنّه في غير مقام الحصر على ما سيظهر، ولهذا خصّصنا الكلام بما ورد في القرآن الكريم على أنّ غيرها ينشرح بشرح معانيها، وبيان مبانيها.

المبحث الثاني: [الميزان الكلّي في تفسير أسمائه سبحانه وصفاته]

إنّ المعاني التي قد استعملت فيها هذه الأسماء الشريفة في القرآن الكريم وبقية الاستعمالات تتبعها لا محالة ولا شكّ في أنّها تطابق المصاديق التي لها في نفس الأمر، ولا شكّ أنّ للحقّ سبحانه كمالات وصفات موجودة حقيقة كشف عنها أو عن بعضها بهذه البيانات القرآنيّة التي تشتمل على هذه الأسماء بطريق الإفراد تارة، وعن أعيان هذه المعاني بجمل وتركيبات كلاميّة تارة أخرى، كلّ ذلك في مقام الثناء والحمد وإبداء الكمال، فحمل ذلك كلّ على نفي النواقص على أنّه يوجب رجوع كلّ كمال ذاتي إلى عدم، وخلوّ الذات عن كمال موجود - مع تراكم البراهين عليه أولاً، وعلى أنّه مع الغضّ عن الكمال الوجودي لا يوجب كمالاً ومزيّة، كما أنّ المعدوم المطلق أيضاً كذلك ثانياً - بعيد عن الإنصاف [اعتاف] يكذبه الوجدان هذا، فالأسماء جلّها تشتمل على معان ثبوتية غير سلبية.

ثمّ إنّ هذه المعاني ليست من غير جنس المعاني التي نفهمها ونعقلها، كما ذكره بعضهم، والتزم أنّ هذه الأسماء كلّها إمّا مجازات مفردة، وإمّا استعارات تمثيلية بيانيّة، إذ الذي نفهمه من قولنا: «علم زيد»، وقولنا: «علم الله» معنى واحد، وهو انكشاف ما للمعلوم عند العالم، غير أنّنا نعلم أنّ علم زيد إمّا هو بالصورة الذهنيّة التي عنده، وأنّ الله سبحانه يستحيل في حقّه ذلك؛ إذ لا ذهن هناك، وهذا ليس إلاّ خصوصيّة في المصداق وهي لا توجب تعييراً في ناحية المعنى بالضرورة، فإذن المفهوم مفهوم واحد، وأمّا خصوصيات المصاديق فغير دخيلة في المفهوم البتّة،

وهذا هو الحق الذي عليه أهل الحق .

فإذن الميزان الكلبي في تفسير أسمائه سبحانه وصفاته تخلية مفاهيمها عن الخصوصيات المصادقية . وبعبارة أخرى عن الجهات العدمية والنقص .

وهذا هو الذي يظهر من تفاسير الأئمة عليهم السلام في خطبهم وبياناتهم ، فعن التوحيد ونهج البلاغة في خطبة له عليه السلام : «إِنَّ رَبِّي... لَطِيفُ اللَّطَافَةِ فَلَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ ، عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ ، كَبِيرُ الْكِبَرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكِبَرِ ، جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْجَلَلِ .

قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُقَالُ شَيْءٌ قَبْلَهُ ، وَبَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يُقَالُ شَيْءٌ بَعْدَهُ ، شَائِي الْأَشْيَاءِ لَا يَهْمَةُ ، دَرَاكٌ لَا يَخْدِعُهُ ، هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرٌ مُتَمَارِجٌ بِهَا ، وَلَا بَائِنٌ عَنْهَا ، ظَاهِرٌ لَا يَتَأْوِيلُ الْمُبَاشَرَةَ ، مُتَجَلٍّ لَا يَسْتَهْلِكُ رُؤْيَاهُ ، بَائِنٌ لَا يَمَسَّاقَةُ ، قَرِيبٌ لَا يَمْدَانَاهُ ، لَطِيفٌ لَا يَتَجَسَّمُ ، مَوْجُودٌ لَا يَبْعَدُ عَدَمٌ ، فَاعِلٌ لَا يَاضْطَرُّرِ ، مُقَدَّرٌ لَا يَحْرَكُهُ ، مُرِيدٌ لَا يَهْمَامُهُ ، سَمِيعٌ لَا يَأَلُّهُ...»^(١) .

وبياناتهم عليهم السلام مشحونة بهذا النوع من التفسير ، وفي كثير من الأخبار النهي عن التعطيل والتشبيه^(٢) .

(١) التوحيد : ٣٠١ ، باب حديث ذِعلَب ، الحديث ٢ . الكافي : ١ : ٨٠ ، باب جوامع التوحيد ،

الحديث ٤ ، باختلاف يسير . وقد مرّ مقطع منها في الصفحة : ٢٧٧ .

(٢) ورد النهي عن التعطيل والتشبيه في كثير من كتبنا الحديثية ، مثل كتاب الكافي الشريف ، وفي كتاب التوحيد في أبواب متفرقة ، مثل : باب النهي عن الجسم والصورة ، باب في إيصال الرؤية ، وغيرها من الأبواب ، وكذلك في كتاب التوحيد للصدوق في باب أنه عز وجل ليس بجسم ولا صورة .

المبحث الثالث: [النسبة بين صفات الله (عزّ وجلّ) وصفات غيره]

قد عرفت أنّ صفاته سبحانه هو البحث من كلّ كمال وجودي بنحو الحقيقة ، وأمّا صفات غيره فحيث إنّ ذاته موجودة بعرض وجوده ، فكذلك صفاته ، فكُلّ صفة وجوديّة حقيقيّة خالية من النقص فهي له سبحانه بنحو الانحصار ، وكلّ صفة في غيره فهي عرضيّة .

ويظهر ذلك من معظم موارد هذه الأسماء في القرآن ،

كقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾^(١) .

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾^(٢) .

وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾^(٣) .

وقوله تعالى : ﴿ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾^(٤) .

وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴾^(٥) .

وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾^(٦) .

وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾^(٧) .

إلى غير ذلك من الآيات ، فكُلّ ذلك للحصر دون التأكيد ، كما يزعمه الزاعمون ،

(١) الأنعام : ٦ : ١٨ و ٦١ .

(٢) الذاريات ٥١ : ٥٨ .

(٣) الشورى ٤٢ : ١١ .

(٤) البقرة ٢ : ١٦٣ . الحشر ٥٩ : ٢٢ .

(٥) الروم ٣٠ : ٥٤ .

(٦) الأنعام : ٦ : ١٨ و ٧٣ . سبأ ٣٤ : ١ .

(٧) البقرة ٢ : ٢٥٥ .

وقد بلغ الأمر في بعضها إلى التصريح .

قال تعالى : ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ (١).

وقال تعالى : ﴿أَيُّتَمَتُّونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (٢).

وقال تعالى : ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (٣).

وقال تعالى : ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (٤).

إلى غير ذلك .

ثم بين سبحانه تبعية هذه الأسماء - أعني الكمالات الوجودية الحقيقية - في غيره ، فقال تعالى : ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ﴾ (٥).

وقال تعالى : ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا * وَأَنَّهُ خَلَقَ الزُّوجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى * مِنْ نُطْقَةٍ إِذَا تُمْنَى * وَأَنَّ عَلَيْهِ النُّشْأَةَ الْآخِرَى * وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَى وَأَقْنَى﴾ (٦).

وقال تعالى : ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٧).

والدليل على أنه ثبت في هذه الآيات حقائق هذه المعاني بالحصص على نفسه ،

(١) البقرة ٢ : ٢٥٥ .

(٢) النساء ٤ : ١٣٩ .

(٣) البقرة ٢ : ١٦٥ .

(٤) التوبة ٩ : ١١٦ . العنكبوت ٢٩ : ٢٢ . الشورى ٤٢ : ٣١ .

(٥) آل عمران ٣ : ٢٦ .

(٦) النجم ٥٣ : ٤٣ - ٤٨ .

(٧) القصص ٢٨ : ٦٨ .

وبالتبع إلى غيره أنه تعالى يثبت مع ذلك هذه المعاني لغيره في آيات أخرى ، كقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾ ^(١) ، وقوله : ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى ﴾ ^(٢) ، إلى غير ذلك .

وأصرح من ذلك كله ما بيّنه سبحانه في آيات الحشر ، إذ قال سبحانه : ﴿ وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴾ ^(٣) ، فيبين أن الأسباب متقطّعة مزيلّة يومئذٍ ، ومع تقطّع الأسباب ، وبطلان الروابط لا يبقى موضوع لكمال وجودي مستفاد من غيره ، كما هو المظنون اليوم ، فلا يبقى إلا الله وحده ، ولا نسبة لأحد إلا معه ، وبطلت بقية النسب ، فأبطل حقيقة كمالاتهم ، وأثبت تبعيتها ، فقال تعالى : ﴿ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ ^(٤) .
وقال تعالى : ﴿ وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ﴾ ^(٥) .

وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ * إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴾ ^(٦) .

وقال تعالى : ﴿ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَل لَّمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ ﴾ ^(٧) .

(١) المائدة : ٥ : ١١٠ .

(٢) الأعراف : ٧ : ١٥٥ .

(٣) البقرة : ٢ : ١٦٦ .

(٤) غافر : ٤٠ : ١٦ .

(٥) الانفطار : ٨٢ : ١٩ .

(٦) البقرة : ٢ : ١٦٥ و ١٦٦ .

(٧) غافر : ٤٠ : ٧٣ و ٧٤ .

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُولُونُ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَصَلُّوا عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَّةٌ * هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَاءُكُمْ فَزَلَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَاءُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ﴾^(٤).

فكل ذلك بيان لكون كمالات الأسماء فيه سبحانه بالاستقلال وفي غيره بالتبع. نعم، ربما قارن سبحانه بين وصف نفسه ووصف خلقه ممّا أفاضه عليهم، فسبكهما وصفاً واحداً، ولا محالة يراد حينئذٍ من الوصف المعنى الأعمّ الشامل لما بالاستقلال، وما بالتبع، وذلك بصيغة التفضيل في أربعة عشر اسماً في القرآن، وهي: أعلى، وأكرم، وأعلم، وأرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأحسن الخالقين، وخير الماكزين، وخير الرازقين، وخير الفاصلين، وخير الحاكمين، وخير الفاتحين، وخير الغافرين، وخير الوارثين، وخير الراحمين.

لكنه سبحانه أثبت بها مزية لنفسه وأفضليّة، فإنّه سبحانه يزيد عن خلقه في أنّ هذه الأوصاف بعد كونها مشتركاً فيها له سبحانه بنحو الاستقلال ولغيره بالتبع، فهو سبحانه أحقّ بالعلوّ والعلم والكرامة، وأشدّ في رحمته، وأصدق في حكمه، وأحسن في خلقه، وخير مكرراً، وغير ذلك بخلاف غيره، فإنّ هذه الأوصاف فيهم

(١) غافر ٤٠: ٣٣.

(٢) يونس ١٠: ٣٠.

(٣) الحاقة ٦٩: ٢٨ و ٢٩.

(٤) يونس ١٠: ٢٨.

عارضة متزلزلة البنيان ، مشوبة بنواقص الأعدام ، مكدّرة بكدورات الإمكان .

هذا ، ويمكن أن يستشَم هذا المعنى ، وهو تلميح الاشتراك ممّا وقع من الأسماء بصيغة المبالغة ، في عشرة أسماء ، وهي : التّوَاب ، الجبّار ، الخلاق ، الرزّاق ، علام الغيوب ، الغفّار ، القدّوس ، القيّوم ، القهار ، الوهاب ، وقد يعدّ منها مثل : الشكور ، والغفور ، والقدير ، والمتعالى ، والرحمن ، وذلك بالإشارة إلى شدّة هذه الأوصاف فيه سبحانه ، وشمولها بكثرة مواردّها لجميع الموجودات .

هذا ، وأمّا بقيّة الأسماء ، وهي ثمان وثمانون اسماً ، فهي واردة بنحو الإفراد أو الإضافة ، غير أنّ ثمانية عشر منها بنحو الإضافة ، وقريب من سبعين منها بنحو الإفراد ، وهناك معانٍ وصفيّة مبنية بجمل كلاميّة كقوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾^(١) ، وقوله : ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً ﴾^(٣) .

المبحث الرابع : [في ترتّب وتفرّع الأسماء الإلهيّة بعضها على بعض]

وجلّ هذه الأسماء مشتملة على معانٍ ثبوتية ، غير أنّ بينها ترتّباً ، كما مرّ ، إجماله ، فهو تعالى من حيث إنّ ذاته المقدّسة غير متألّفة من أجزاء عقلية ولا وهمية ولا خارجيّة ، فهو بسيط الذات أحد ، وهذه اللفظة لا تستعمل في الإثبات من غير إضافة إلّا فيه سبحانه ، قال تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾^(٤) ، ولا يقال جائي أحد البتّة ، ويقال : ما رأيت أحداً ، فينتفي حينئذٍ الواحد والاثنان والجماعة ، بخلاف

(١) الشورى ٤٢ : ١١ .

(٢) الإخلاص ١١٢ : ٣ و ٤ .

(٣) الأنعام ٦ : ١٠١ .

(٤) الإخلاص ١١٢ : ١ .

ما رأيت واحداً، فإنه لا ينتفي حينئذٍ إلا الواحد دون الاثنين والجماعة، فيظهر أن الأحد في اللغة وحدة لا تأتي عن الاجتماع مع الكثرة بخلاف الواحد، فهما كالالبشرط وبشرط لا، فالأحد وحدة صرفة لا يقع في قبالتها كثرة لا اثنان ولا جمع، فهو بسيط الذات، ولذلك لم يصح استعماله في الإثبات إلا فيه سبحانه لصرافة وجوده وبساطته، وتركّب وجود غيره فغيره تعالى إذا أخذ واحداً لم يكن كثرة ذاته منظوراً فيه، وإذا أخذ جزء الكثرة انمحت وحدته، وأما هو تعالى فلا يتصور في ذاته البتة.

هذا، ومن هنا يصح استعمال أحد في الإثبات إذا أضيف نحو هو أحد القوم، فافهم.

وهو سبحانه من حيث إنه ليس له شريك ولا صاحبة ولا ولد، ومن حيث إن جميع أسمائه شيء واحد هو الذات، وإن تعددت مفاهيمها فهو واحد. ومن حيث إن ذاته ثابتة بذاته، وفي ذاته وعلى جميع التقادير حق. وهو تعالى من حيث حضور ذاته لذاته، وانكشافه له، وحضور الموجودات عنده عالم وعليم.

والعليم من حيث كونه موجوداً عند جميع جهات ذات المعلوم محيط.

ومن حيث كونه حاضراً هناك شهيد.

وإذا نسبه إلى الغيب علام الغيوب.

وإذا انتسب إلى جميع الغيب والشهادة فهو عالم الغيب والشهادة.

وإذا لوحظت نسبته إلى المبصرات فهو بصير أو إلى المسموعات فهو سميع.

ومن حيث تحفظه على المشهودات حفيظ.

والعليم من حيث إحصائه المعلومات حسيب.

ومن حيث تعلّقه بالدقائق خبير.

ومن حيث اتقانه معلوماته حكيم .
وهو تعالى من حيث مبدئيته لغيره ، وهي كون وجود ذاته عين الوجود وصرفه
يبتدئ منه وينتهي إليه ، كلما فرض غيره قادر وقدير .
والقادر من حيث إن إفاضته الوجود من غير اقتضاء من الغير وإيجاب رحمن .
وهو من حيث إنه مفيض لذات الغير باري .
ومن حيث إنه جامع بإفاضته لخلق ذاته وأجزائها خالق .
ومن حيث رحمته الخاصة وهو السعادة رحيم .
والرحيم من حيث إفاضته لكل دقيق لطيف .
ومن حيث إنه رحيم ولطيف رؤوف .
ومن حيث يحب ما تعلق به رحمته ودود .
ومن حيث عدم توقّعه في إيصال الرحمة الجزاء كريم .
والكريم من حيث يجازي بالجميل من يثني عليه شاكر وشكور ، ومن حيث
لا يجازي من أساء عليه بتعجيل العقوبة حلیم .
ومن حيث ستره موانع الإفاضة عفوّ وغفور كلّ باعتبار .
ومن حيث قبوله وعدم ردّه من به ذلك ، وقد آب إليه تواب وقابل التوب .
ومن حيث إجابته لما يسأله الغير مجيب .
والقادر الخالق من حيث إن ما لمقدوره الممكن فله ، وهو معه محيط ، والمحيط
من حيث قربه قريب .
ومن حيث إنه محيط لا يخلو منه شيء أول يبتدئ منه الشيء ، وآخر ينتهي إليه
الشيء ، وظاهر يظهر به الشيء ، وباطن يقوم به الشيء .
والقادر الخالق المحيط من حيث إنه يمحو ما يتصوّر من المقاومة ، ويستهلك

المحاط المقدور عليه ، ولا تبطل قدرته فيما تتعلّق به ، ولا تزلزل قدرته ، وإحاطته غالب قاهر قويّ متين كلّ باعتبار .

وما هذا صفته إذا نسب إليه المقدور بحقارته فهو عظيم كبير ، أو نسب إليه بدنائه فهو عليّ أعلى متعال .

وإذا توهم من المقدور مقاومة ، ومنه أعمال مقدرة ، وإحاطة فهو مقتدر .

وإذا زيد على ذلك المجازاة فهو ذو انتقام .

ومن هذا كلّ وصفه فهو مجيد .

وإذا انعكس وصفه الكذائي لذاته فهو متكبر .

وإذا لوحظ القادر الخالق الرحمن من حيث إنّه يوصل كلّاً إلى كماله برحمته فهو ربّ .

والربّ من حيث إنّه يفتقر الوجود من العدم فاطر .

ومن حيث إنّ أمره أعجب الأمور بديع .

ثمّ فائق الحبّ والنوى ، وفائق الإصباح ، أي الصبح إذا طلع وهو اسم جزئي .

ومن حيث إنّه يفيض الأمن عن وحشة ظلمات العدم ، وكلّ نقيصة ومحذور مؤمن .

ومن حيث إنّه يفيض ما لا يسوء سلام .

ومن حيث إنّ ما يفيضه عطية من غير غرض فهو وهّاب .

ومن حيث إنّه يفيض ما يدوم به بقاء الموجودات بعد إحداثها فهو رزاق .

ومن حيث إنّ عطائه لا يوجب نقصاً فيه فهو واسع .

ومن حيث إنّه هو المؤجّل لعطيّاته فو مقيت .

ومن حيث إنّ أعظم الثناء عليه هو ما يفيضه من رحمته فهو حميد .

ومن حيث إنه يجبر كل كسير ، ويتم كل منقصة في خلقه فهو جبار .
ومن حيث إنه يقوي كل مغلوب فهو نصير .
ومن حيث إنه يلي أمر مخلوقه الذي لا يقدر ولا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً ،
ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً ، فهو وليّ ومولى ووكيل كل من وجه .
ومن حيث إنه يفيض الحياة فهو محيي .
ومن حيث إنه يفيض الصور فهو مصوّر .
ومن حيث إن ذلك كله منه إحسان فهو برّ .
ومن حيث إن الربّ به يظهر كل ما في الوجود فهو نور ، ثمّ هو مبين .
ومن حيث إن له كل شيء ، وهو يدبره فهو ملك ذو العرش .
ومن حيث إن عنده ما عند كل شيء من غير عكس فهو عزيز .
ومن حيث إنه لا يحتاج إلى شيء ولا إلى ما عند شيء فهو غنيّ .
ومن حيث إن الربّ ملك ذو العرش ليس غيره فهو أحكم الحاكمين ، خير
الفاصلين والحاكمين والقاتحين .
ومن حيث إن الربّ يصمد ويرجع إليه المرهبون في حوائجهم فهو صمد .
والصمد من حيث يطلب منه الراجعون عونه وإعانتهم فهو مستعان .
والربّ من حيث يعبد بالتوجه إليه إله .

ثمّ إنّ ما مرّ من الأسماء غير ثلاثة منها ، وهو : الواحد ، الأحد ، الحقّ ، واقعة
تحت الاسمين : القادر العليم ، وهما إذا نسبا معاً إلى الغير كانت القيومية ، فهما
تحت الاسم القيوم ، وهو تعالى بما أنّه عليم قدير في ذاته فهو حيّ ، فسيطرة
الاسمين الحيّ القيوم واقعة على جميع الأسماء الثبوتية غير الوحدة . قال تعالى :

﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾^(١)، فبالتوحيد في الآية يتم شمولها لجميع الأسماء الثبوتية .

وأما السلوب وانتفاء النواقص والأعدام فيجمعها الاسم القدوس .

ويجمع الكل - أعني الأسماء الثبوتية والسلبية ، والجلال والجمال ، والذاتية والفعلية - جميعاً الاسم ذو الجلال والإكرام ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٢) .

فهذا نوع تفرّع الأسماء بعضها على بعض ، والترتب والتنزل الذي بينها ، وربما أمكنك بالتدبر والتأمل أن تجد بينها مناسبات معنوية أخرى غير ما ذكرناه توجب تفرّعات أخرى ، وهاك فيما مرّ شجرة .

(١) البقرة ٢: ٢٥٥ .

(٢) الرحمن ٥٥: ٧٨ .

وأجمع خبر لجميع معاني المباحث السابقة ما في الكافي مسنداً عن إبراهيم بن عمر، عن الصادق عليه السلام:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَسْمَاءَ بِالْحُرُوفِ غَيْرِ مَتَصَوِّتٍ، وَبِاللَّفْظِ غَيْرِ مَنْطِقٍ، وَبِالشَّخْصِ غَيْرِ مَتَجَسَّدٍ، وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ، وَبِاللونِ غَيْرِ مَصْبُوغٍ، مَنْفِي عَنْهُ الْأَقْطَارُ، مَبْعَدٌ عَنْهُ الْحُدُودُ، مَحْجُوبٌ عَنْهُ حَسَّ كُلِّ مَتَوَهَّمٍ، مُسْتَتِرٌ غَيْرُ مُسْتَوْرٍ، فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعاً لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ، فَأُظْهِرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءَ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا، وَحُجِبَ مِنْهَا وَاحِداً، وَهُوَ الْاسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ، فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَسَخَّرَ سَبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ، فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رَكْنًا، ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رَكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فَعَلًا مَنْسُوبًا إِلَيْهَا، فَهُوَ الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ، الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، الْخَالِقُ، الْبَارِئُ، الْمَصُورُ، الْحَيُّ، الْقَيُّومُ، لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ، الْعَلِيمُ، الْخَبِيرُ، السَّمِيعُ، الْبَصِيرُ، الْعَزِيزُ، الْجَبَّارُ، الْمَتَكَبِّرُ، الْعَلِيُّ، الْعَظِيمُ، الْمُقْتَدِرُ، الْقَادِرُ، السَّلَامُ، الْمُؤْمِنُ، الْمُهَيَّمِنُ، الْبَارِئُ، الْمُنْشِئُ، الْبَدِيعُ، الرَّفِيعُ، الْجَلِيلُ، الْكَرِيمُ، الرَّازِقُ، الْمُحْيِي، الْمُمِيتُ، الْبَاعِثُ، الْوَارِثُ، فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَمَا كَانَ مِنْ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى حَتَّى تَتِمَّ ثَلَاثُمِائَةٌ وَسِتِّينَ اسْمًا، فَهِيَ نِسْبَةٌ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانٌ وَحُجِبَ لِلْاسْمِ الْوَاحِدِ الْمَكْنُونِ الْمَخْزُونِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (١) (٢).

وهو من غرر الأحاديث يشتمل على وجازته:

على كفيّة حقيقة الأسماء، وقيام حقائق بعضها ببعض بالظهور والبطون.

(١) الإسراء: ١٧: ١١٠.

(٢) الكافي: ١: ٦٦، كتاب التوحيد - باب حدوث الأسماء، الحديث ١.

وعلى كيفية تكثرها ، وتكثر الأسماء الخاصة بنسب الأسماء العامة .
وعلى كيفية فاقة الخلق إليها ، وهو احتياجهم في ذواتهم إليها ، وقيام وجودهم بها .

وعلى أن الترتب والتنزل أمر حقيقي ليس بالاعتبار اللغوي الأدبي فحسب .
وقوله ﷺ : « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ اسْمَاءً ... الخ » يريد به التعيين والتنزل الأول عن الإطلاق الذاتي الذي ينمحي هناك كل اسم ورسم ، وعين وأثر ، وهو المورد الوحيد الذي وجدنا فيه إطلاق لفظ الخلق في مرحلة الأسماء ، والمراد به ما عرفت ، ويشهد به أنه ﷺ عدّ اسم الخالق في ذيل الحديث من جملة الأسماء الفرعية .

ويظهر منه أنّ المراد بالاسم الواحد المكنون المخزون هو مقام الأحديّة ، إذ هو المحجوب بهذه الأسماء الثلاثة التي هي : الله ، وتبارك ، وسبحان ، وهي الهوية والجمال والجلال ، إذ الخلق محتاجون في تحقّق أعيانهم وصفاتهم وأفعالهم إلى هذه الجهات الثلاثة من الهوية ، وصفات الثبوت وصفات السلب ، وأمّا إذا لوحظ الخلق بالنسبة إلى مقام الأحديّة ففيه ارتفاع موضوعهم من الأعيان وآثارها ، كما لا يخفى ، وقد عبّر ﷺ في مبتدأ كلامه عنه سبحانه بهذه الأسماء الثلاثة أيضاً ، فقال : « إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ... » ، ثمّ فسّر ﷺ قوله تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ بما ذكره من احتجاب الاسم الواحد بالأسماء الثلاثة ، وتفرد باقي الأسماء على الثلاثة الحجب ، وهو ظاهر في أنّ الضمير في قوله تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيْ رَاجِعْ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُتَعَيِّنٌ بِهَذَا التَّعْيِينِ الْأَحْدِي ، إِذِ الدَّعَاءُ تَوَجُّهُ مَا ، وَهُوَ لَا يَكُونُ إِلَّا مُتَعَيِّنٌ مُتَبَيِّنٌ ، وَإِذْ بَيْنَ سُبْحَانِهِ أَنْ جَمِيعَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى لَهُ ، وَبِأَيِّ دَعَى دَعَى ، فَالدَّعَاءُ بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الَّتِي لَهَا تَعْيِينٌ مَا ، وَالْمَدْعُو هُوَ الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ تَسْمِيَتِهِ بِهَا ، أَيْ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَهِيَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ ، وَالذَّاتُ لَا نِسْبَةَ لَهُ

مع شيء ، إلا مع تعين ما ، وقد فرض جميع التعينات في ناحية الدعاء ، فلم يبق إلا تعين هو عين الاطلاق ، وهو مقام الأحديّة إليه ينتهي السائرون بعد طي مراحل الأسماء ، وعنده تحلّ الرحال ، فافهم .

إلى ذلك يشير ما في بعض الأدعية ، قال عليه السلام : « باسمك المكنون المخزون ، الحي القيوم » الدعاء (١) .

وأنت بعد التدبّر فيما مرّ من الكلام يمكنك أن تستخرج معاني آخر من هذا الحديث الشريف ، والله الهادي .

المبحث الخامس : [تحقيق في كون (هو ، أنت ، أنا) أسماء له تعالى]

قد عرفت أنّ ذاته سبحانه هي الهوية الحقيقيّة العينيّة التي تقوم وتظهر به كلّ هويّة في الأعيان ، ومن هنا يظهر أنّ الأسماء الثلاثة التي للخطاب والتكلم والغيبة ، وهي : أنت ، وأنا ، وهو ، ثابتة أسماء له تعالى ، فإنّها أسماء للهويّة باعتبار الخطاب والتكلم والخلوّ عنهما ، وقد قال سبحانه : ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ﴾ (٢) .

وقال تعالى : ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (٣) .

وقال تعالى : ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (٤) .

وقال تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٥) .

(١) مصباح المتهجد : ٣١٢ ، صلاة الصبح ، تسلسل ٩١/٣٥٣ .

(٢) الأنبياء : ٢١ : ٨٧ .

(٣) الأنبياء : ٢١ : ٢٥ .

(٤) البقرة : ٢ : ٢٥٥ . آل عمران : ٣ : ٢ . النساء : ٤ : ٨٧ . التوبة : ٩ : ١٢٩ . طه : ٢٠ : ٨ . النمل : ٢٧ :

٢٦ . القصص : ٢٨ : ٧٠ . التغابن : ٦٤ : ١٣ .

(٥) الفاتحة : ١ : ٥ .

وقال تعالى: ﴿وَالِيهِ تَرْجَعُونَ﴾^(١).

وأما اسم الإشارة والموصول فقد ورد الإطلاق لكن لم يتعرّض أحد بالاسمية فيها. قال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٣).

وقال: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾^(٤).

المبحث السادس: [هل أسماء الله توقيفية؟]

قد شاع في الألسن أن أسماء الله تعالى توقيفية^(٥)، وقد أرسلوه إرسال المسلمات ، وليس المراد بالاسم هاهنا حقيقته ، وهو الذات المأخوذة بوصف ما لعدم رجوعه حينئذٍ إلى معنى محصل ، بل المراد به الاسم اللفظي ، وهو اسم الاسم حقيقة ، وحينئذٍ فالمراد من التوقيف إما التوقيف على الرخصة الشرعية الكلية أو الشخصية ، فيمكن توجيه القاعدة بوجهين :

أحدهما: أن معاني الألفاظ على المتداول المفهوم عندنا حيث لم تخل عن جهات النقص والأعدام ، وإن كانت مختلفة من هذه الجهات أيضاً ، وذلك مثل الإغواء والمكر والحيلة والإضلال ، ومثل الكبير والجسيم ونحوهما ، ونحن لا نفي

(١) البقرة ٢: ٢٤٥. يونس ١٠: ٥٦. هود ١١: ٣٤. القصص ٢٨: ٧٠ و ٨٨. يس ٣٦: ٢٢

و ٨٣. فصلت ٤١: ٢١. الزخرف ٣٢: ٨٥.

(٢) الأنعام ٦: ١٠٢. يونس ١٠: ٣. فاطر ٣٥: ١٣. الزمر ٣٩: ٦. غافر ٤٠: ٦٢ و ٦٤.

(٣) الحشر ٥٩: ٢٢ و ٢٣.

(٤) النمل ٢٧: ٦٢.

(٥) المراد من التوقيفية: هي الأمور التي حددها الشارع ، وليس لأحد الاجتهاد فيها من جهة زيادتها أو نقصانها.

عقولنا بإدراك ما هو اللائق بحضرته المقدّسة ، وتشخيصه وتمييزه عمّا لا يليق احتيج إلى ورود رخصة ما في الإيقاع والإطلاق ، ولضعف العقول عن الشرح والتفصيل في كلّ مورد مورد احتيج إلى ورود كلّ اسم أريد إطلاقه بنحو الاسميّة عليه تعالى .

والثاني: أنّ الأمر كذلك ، لكن مجرد ضرب القاعدة بقوله تعالى : ﴿ **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ** ﴾ ^(١) يكفي في مقام التعليم ، وأن نحذر عن إطلاق ما لا يليق بساحته المقدّسة بحسب المعاني المفهومة من الألفاظ الدائرة في لغاتنا .

هذا ، وهذان وجهان مختلفان بحسب النتيجة ، فعلى الأوّل لا يجوز إطلاق الاسم ما لم يرد شرعاً ، وإن علمنا خلوه عن جهات النقص والأعدام . وعلى الثاني : يجوز ذلك ، سواء ورد بالخصوص شرعاً أم لا .

والظاهر أنّ مراد أكثر المتمسّكين بهذه القاعدة هو المعنى الأوّل ، وهو عليل لقوله تعالى : ﴿ **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ** ﴾ ، وغير ذلك من الآيات التي يابى سياقها عن الحمل على العهد الذهني ، بل ظاهرها لام الجنس ، وقد حلّ بالجمع فتفيد الاستغراق ، وأنّ كلّ اسم أحسن فله تعالى ، وقد مرّ تقريبه في الفصول السابقة مع أنّ مقتضى الاستدلال لزوم التوقّف في كلّ معنى يطلق بلفظ ما عليه تعالى أعمّ من أن يكون بنحو الأفراد التسمية أو بنحو التوصيف أو الحكاية بجملة أو كلام تامّ ، كما لا يخفى .

وأما ما ورد من الروايات أنّ الله سبحانه تسعة وتسعين اسماً ، كما مرّ نقلها ^(٢) ،

(١) الأعراف ٧ : ١٨٠ .

(٢) راجع الصفحة : ٥٥ و ٦٠ .

فليس في مقام الحصر من حيث العدد .

ويشهد بذلك أنّ الأسماء التي درجت فيها - وذلك في الروايتين منها - مختلفة متفاوتة ، وقد أهمل فيها شيءٌ كثير من الأسماء الواردة في القرآن ، كما مرّ .

ويشهد بذلك أيضاً أنّ الرواية الأخرى - وهي رواية الكافي ^(١) - في خلق الأسماء المنقولة سابقاً تثبت من الأسماء الحسنی ثلاثمائة وستين اسماً ، بل ظاهر هذه الرواية أنّ الأسماء الحسنی غير مقصورة على مجرد ما يفيد التسمية من الأسماء ، كالرحمن والرحيم الملك ، بل يعمّ الجمل التي تفيد بمجموع ألفاظها بمعنى لائق به تعالى ، فإنّها عدّت من الأسماء الحسنی لفظة تبارك وسبحان ولا تأخذه سنة ولا نوم ، وإذا صحّ عدّ مثل هذه الجمل من الأسماء الحسنی صحّ في سائر الجمل التي أطلقت عليه سبحانه في الروايات والخطب والمواعظ والأدعية ، وهي على اختلاف مواردها بحيث لا يشكّ المتتبع فيها أنّ هذا النحو من الإطلاق والتوصيف غير موقوف على ورود تحديد شرعي شخصي البتّه ، وإنّما اللازم في موردها خلوّها عن إثبات النواقص ومنافيات الكمال .

الفصل الخامس

[الاسم الأعظم ما تنتهي إليه جميع الأسماء]

قد عرفت أنّ الأسماء هي حقائق الكمالات الوجودية ، وأنها مترتبة متفرّعة نشأ بعضها من بعض ، وظاهر أنّ الاسم الذي ينشأ منه آخر فهو أوسع دائرة ، وأرفع محلاً ، وأعظم أثراً منه ، ولا يذهب هذا الترتيب والتنزّل أخذاً من تحت إلى فوق

إلى غير النهاية ، فما ينتهي إليه جميع الأسماء هو أعظم الأسماء ، وإليه ينتهي جميع الآثار الوجودية التي لها في دار الوجود .

الفصل السادس

[معنى الاسم الأعظم في الأخبار والأدعية]

قد تواترت الآثار من الأخبار والأدعية الصحيحة الواردة عنهم عليهم السلام في وجود الاسم الأعظم ، وهي على كثرتها لا تحتاج إلى النقل في هذا المختصر ، وإنما المهم بيان شيء آخر ، وهو أنك إذا تأملت الأخبار والأدعية وما يثبت فيها من الآثار للاسم الأعظم علمت أنه الاسم الذي يترتب عليه كل أثر متصور من الإيجاد والإعدام من الإيداء والإعادة والخلق والرزق والإحياء والإماتة والحشر والنشر والجمع والفرق ، وبالجمله كل تحويل وتحوّل جزئي وكلي .

ومن الواضح أنّ هذه التأثيرات غير مترتبة على اسم لفظي ، وهو صوت مسموع عرضي قائم بمخارج الفم فان ، بل صادرة من ناحية المعنى ، وهذا المعنى أيضاً غير مؤثر بما أنه صورة ذهنية خيالية - مثلاً - بالضرورة ، فإنها مثل اللفظ ، على أنها فانية في المصداق الخارجي ، على أنّ هذا المؤثر كائناً ما كان فهو مؤثر بوجوده العيني ، ومن المستحيل دخول مثل هذا الوجود في الذهن ، فليس الاسم المزبور إلا اسماً خارجياً حقيقياً ، وهو الذات مأخوذاً بوصف ، فهو بعض مراتب الذات المقدسة . نعم ، هو أرفع المراتب وأعلاها ، وهذا هو المراد من اسم الله الأعظم الواردة في الآثار .

هذا ، وفي البصائر مسنداً عن عمّار الساباطي ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ، أحبّ أن تخبرني باسم الله الأعظم .

فقال: إنك لا تقوى على ذلك.

قال: فلما ألححت قال: فكأنك إذا، ثم قام فدخل البيت هنيئة، ثم صاح بي: ادخل، فدخلت فقال لي: ما ذلك؟
فقلت: أخبرني به جعلت فداك.

قال: فوضع يده على الأرض، فنظرت إلى البيت يدور بي، وأخذني أمر عظيم كدت أهلك، فضحك ﷺ، فقلت: جعلت فداك: حسبي لا أريد^(١).

وروي في البصائر أيضاً شبيه القضية عن عمر بن حنظلة عن أبي جعفر ﷺ^(٢).
وروي في البصائر أيضاً مسنداً عن جابر، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «إن اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنما عند آصف منها حرف واحد، فتكلم به فحسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس، ثم تناول السرير بيده ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين، وعندنا نحن من الاسم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف عند الله استأثر به في علم الغيب عنده، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»^(٣).

وفي البصائر أيضاً مسنداً عن البرقي، يرفعه إلى أبي عبدالله، قال: «إن الله عز وجل جعل اسمه الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، فأعطى آدم منها خمسة وعشرين حرفاً، وأعطى نوحاً منها خمسة عشر حرفاً، وأعطى منها إبراهيم ثمانية أحرف، وأعطى موسى منها أربعة أحرف، وأعطى عيسى منها حرفين يحيي بهما الموتى، ويبرئ بهما الأكمه والأبرص، وأعطى محمداً اثنين وسبعين حرفاً، واحتجب

(١) لم نعثر عليه في البصائر، لكن ورد في مناقب آل أبي طالب: ٤: ٢٦٦، باب إمامة أبي عبدالله الصادق ﷺ. وأيضاً في بحار الأنوار: ٢٧: ٢٧، باب أن عندهم الاسم الأعظم، الحديث ٨.

(٢) بصائر الدرجات: ٤: ٢٧٦، نادر من الباب، الحديث ٢.

(٣) بصائر الدرجات: ٤: ٢٧٤، باب في الأئمة أنهم أعطوا الاسم الأعظم، الحديث ١.

حرفاً لثلا يعلم ما في نفسه ويعلم ما في نفس العباد» الخبر^(١).

وأنت بعد معرفتك أنّ للنفس الإنسانية أن تفتى في مرتبة من مراتب الذات ، ولا يبقى حينئذٍ إلا تلك المرتبة تعرف معنى هذه الأخبار ، ولو كان هناك في الحقيقة لفظ كان حاله حال سائر ألفاظ الدعاء بالنسبة إلى الاستجابة .

ومن هنا يظهر أنّ المراد من الحروف في الرواية ليس هو حروف الهجاء ، وهو كذلك قطعاً ، فإن الاحتجاب حينئذٍ غير معقول .

ويؤيده ما في الخبر «أن أحرف الاسم الأعظم متفرقة في القرآن ، والإمام يؤلفها ويدعو بها» الخبر^(٢).

وفي العيون وتفسير العياشي : «إن بسم الله الرحمن الرحيم أقرب إلى اسم الله الأعظم من ناظر العين إلى بياضها» الخبر^(٣).

ومن هنا يظهر معنى ما ورد عن أئمة أهل البيت أنهم ﷺ الأسماء الحسنی ، وأنهم اسم الله الأعظم ، ويظهر ذلك أيضاً من رواية الكافي السابقة^(٤).

وإذا تذكّرت تلك الرواية وما ورد في روايات الحجب علمت أنّ محجوبة الاسم

(١) بصائر الدرجات : ٤ : ٢٧٥ ، باب في الأئمة أنهم أعطوا اسم الله الأعظم ، الحديث ٣ .

(٢) لا يوجد هكذا حديث بهذه الألفاظ ، لكن ورد في معاني الأخبار : ١١٥ ، باب معنى الحروف المقطعة في أوائل السور من القرآن ، الحديث ٢ ، ما نصّه : «عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : ﴿الم﴾ هو حرف من حروف اسم الله الأعظم ، المقطع في القرآن ، الذي يؤلفه النبي ﷺ والإمام ، فإذا دعا به أجيب .»

(٣) عيون أخبار الرضا : ٢ : ٩ ، باب فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المثورة ، الحديث ١١ . تفسير العياشي : ١ : ٣٥ ، الحديث ١٣ . لكن ورد في العيون والعياشي : «سواد» بدل «ناظر» .

(٤) راجع الصفحة : ٧١ ، الرواية التي مطلعها : «إن الله تبارك وتعالى خلق أسماء بالحروف غير متصوت» .

٨٠ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

الأعظم واستثاره في علم الغيب إنما هو بكونه مسلوب التعينات ، فلا تصل إليه الأيدي إلا بمسألة الفناء ، ولا خلق حينئذٍ والملك يومئذٍ لله ، ولعلّ هذا هو المراد باستثار الحرف الواحد ، والله العالم .

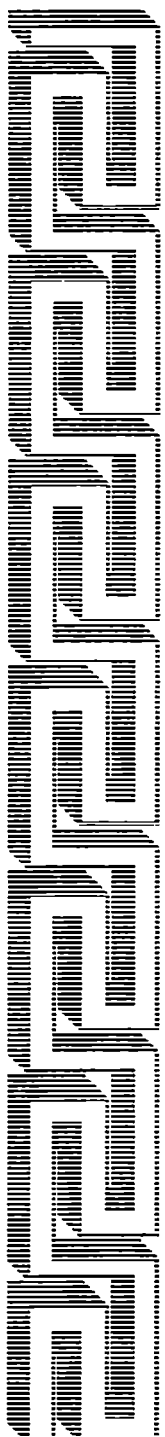
تمّ الكلام ، والحمد لله ربّ العالمين ،

والصلاة على محمّد وآله أجمعين

في العشر الأخير من شهر المحرم سنة إحدى وستين وثلاثمائة

بعد الألف الهجرية القمرية

رسالة الأفعال



رسالة الأفعال

هو الله رسالة في أفعال الله سبحانه ،
وهي الرسالة الثالثة من كتاب التوحيد ، وهي آخر الرسائل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ،
والصلاة والسلام على أوليائه المقربين ،
سَيِّمًا مُحَمَّدَ وَآلِهِ الطاهرين .

هذه رسالة وضعنا فيها إجمال القول في أفعال الله سبحانه ، وما يتفرّع
عليها من القول في القضاء والقدر ، والبداء ، والسعادة والشقاوة ،
والجبر والتفويض ، وسائر ما يشبهها من الهداية والإضلال ، والمشية
والإرادة ، والتمحيص والاستدراج والغضب والأسف ونحوها .

والله المستعان

الفصل الأوّل

[لا فعل إلاّ فعله سبحانه]

قد برهنّا في رسالة الأسماء الحسنی^(١) على أنّ كلّ فعل متحقّق في دار الوجود مع إسقاط جهات التقص عنه ، وتطهيره من أدناس المادّة والقوّة والإمكان .
وبالجملة : كلّ جهة عدميّة ، فهو فعله سبحانه ، بل حيث كان العدم وكلّ عدمي بما هو عدمي مرفوعاً عن الخارج حقيقة ، إذ ليس فيه إلاّ الوجود وأطواره ورشحاته ، فلا فعل في الخارج إلاّ فعله سبحانه وتعالى ، وهذا أمر يدلّ عليه البرهان والذوق أيضاً .

الفصل الثاني

[الآيات والروايات تدلّ على ما مرّ]

ويدلّ على ما مرّ النقل أيضاً .

قال تعالى : ﴿ ذَلِكُمْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٢) .

وقال تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٣) ، وفي هذا المعنى آيات كثيرة .

(١) راجع الصفحة : ٤٩ .

(٢) غافر : ٤٠ : ٦٢ .

(٣) الرعد : ١٣ : ١٦ . الزمر : ٣٩ : ٦٢ .

وقال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(١)، فأخبر سبحانه بأن كل شيء من خلقه حسن.

ثم قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾^(٢).

وبهذه الآية يتم أن السيئات من حيث إنها سيئات أمور عدمية، وإنما أخذنا الحيثية لمكان ما قبل الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^(٣).

وفي الكافي وغيره: مستفيضاً عن الرضا عليه السلام، قال: «قال الله: ابن آدم، بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، ويقوتني أدئت فرائضي، وينغمتي قويت على منغصبي، جعلتك سمياً بصيراً قوياً، ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾، وذلك إني أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسَيِّئَاتِكَ مِنِّي، وذلك أنني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون»^(٤).

وهذا الحديث القدسي^(٥) من جوامع الكلم يتضمن بيان جميع ما ذكر.

(١) السجدة ٣٢: ٧.

(٢) النساء ٤: ٧٩.

(٣) النساء ٤: ٧٨.

(٤) الكافي: ١: ٨٧، كتاب التوحيد - باب الإرادة والمشية، الحديث ٦، وأيضاً ورد في

الكافي: ١: ٩٠، كتاب التوحيد - باب الجبر والقدر، الحديث ١٢. التوحيد: ٣٢٩،

باب المشية والإرادة، الحديث ٦.

(٥) إن الفرق بين الحديث القدسي والقرآن والحديث النبوي هو: «إن القرآن هو الكلام المنزل

بألفاظه المعينة في ترتبها المعين للإعجاز.

وبالجملة: فالفعل كله من الله ، كما مرّ ، ومع غُضّ النظر عن ذلك فالأفعال كلّها من حيث حسنها له سبحانه .

ثم إنّ الذي خصّه سبحانه بالذكر في كلامه أو في السنّة أوليائه بعض هذه الأفعال ، وهي مع ذلك كثيرة ، إلا أنّها بجملتها على قسمين :

أحدهما: أفعاله سبحانه في تفاصيل خلقه وقيمومته ، وهي قيامه بلوازم الخلقة وشؤونها ، كقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَيَبَارِكُ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَنْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿^(١)

وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ ﴾^(٢) .

وقوله تعالى : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾^(٣) .

إلى غير ذلك من الآيات المشتملة على أنحاء الأفعال من القول والكلام والتصوير

» أمّا الحديث القدسي : فهو الكلام المنزل بألفاظه بعينها في ترتيبها بعينه ، لا لغرض الإعجاز .

والحديث النبويّ هو الكلام الموحى إليه ﷺ بمعناه لا بألفاظه . (الرواشح

السماوية : ٢٩١ ، الراشحة ٣٨) .

(١) فضلت ٤١ : ٩ - ١٢ .

(٢) الأعراف ٧ : ٥٤ .

(٣) النحل ١٦ : ٦٥ .

والتسخير والكتابة والتوصية والإنبات والسوق والسقاية وأمثالها .

وثانيهما: أفعاله تعالى في باب السعادة والشقاوة ، وما يلحق بهما .

قال تعالى : ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا * وَمَن أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا * كَلَّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِن عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾^(١) ، وهي تدلّ على إجمال القول الكلّي في إفاضته على كلتا الطائفتين ، وإمداده لكلا الجانبين .

ثمّ شرح سبحانه الحال في جانب الشقاء في آيات آخر ، فقال سبحانه :

﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّن حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴾^(٢) .

وقال تعالى : ﴿ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوذُّهُمْ أَزَاجًا ﴾^(٣) .

وقال تعالى : ﴿ وَمَن يَعْمَسْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ * وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ * حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَيَبْسُقُ الْقَرِينُ ﴾^(٤) .

وقال تعالى : ﴿ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ * وَنَقَلُبُ أَقْسَامَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ

(١) الإسراء ١٧ : ١٨ - ٢٠ .

(٢) الأعراف ٧ : ١٨٢ و ١٨٣ .

(٣) مريم ١٩ : ٨٣ .

(٤) الزخرف ٤٣ : ٣٦ - ٣٨ .

أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١﴾ .

وقال تعالى : ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (٢) .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ * وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ (٣) .

إلى غير ذلك من الآيات التي تنبئ عن أنه سبحانه يخرجهم من النور ويتركهم في ظلمات موحشة متراكمة ، ويزين لهم سراب الخبائث والسيئات بصور جميلة حسنة ، ويجعل الأغلال في أعناقهم ، والسد من بين أيديهم ومن خلفهم ، ويعميهم ويصمهم ويحكمهم ، ويقلب أفئدتهم وأبصارهم ، ويحرج قلوبهم ويضيئها فلا تسع الحق ، ويلازمهم بقراء الشياطين ورفقاء الأبالسة ، ويستدرجهم ويملي لهم ، ثم يحلهم دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار ، وأمثال هذه الآيات واردة في جانب السعداء أيضاً .

ومن هذا الباب آيات أخر تدل على لزوم الأمر ، كقوله تعالى : ﴿ قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقْوَلُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (٤) .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ

(١) الأنعام : ٦ - ١٠٨ - ١١٠ .

(٢) الأنعام : ٦ : ١٢٥ .

(٣) يس : ٣٦ و ٨ و ٩ .

(٤) ص : ٣٨ : ٨٤ و ٨٥ .

مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ ﴾ (٢) .

ومن هذا الباب ما يدلُّ من الآيات على أنَّ الأمر مقضيّ ، والقضاء الحتم مفروغ عنه ، مكتوب في اللوح المحفوظ ، وقد جفَّ القلم .

قال تعالى : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا ﴾ (٣) .

ثمَّ قال تعالى : ﴿ وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴾ (٤) .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ (٥) .

وقال : ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ (٦) .

وهذا القسم الثاني من الأفعال التي نسبها الحقُّ سبحانه إلى نفسه يوجب بحسب

(١) السجدة ٣٢ : ١٣ .

(٢) الأعراف ٧ : ١٧٩ .

(٣) الإسراء ١٧ : ١٦ .

(٤) الإسراء ١٧ : ٥٨ .

(٥) الأنعام ٦ : ٥٩ .

(٦) الحديد ٥٧ : ٢٢ .

ظاهر الآيات السابقة تأثيراً ما للحق سبحانه في جميع الأفعال حتى السيئات من حيث هي سيئات ، وقد عرفت^(١) قيام البرهان ونهوض النقل والبيان على خلاف ذلك ، وهذا هو الموجب لتكلم القوم في القضاء والقدر ، والسعادة والشقاوة ، ونحوها ، ولا محالة يتبعها النظر الظاهري من حيث نظام التكليف والجزاء والثواب والعقاب والشكر والعتاب ، كما ستعرف^(٢) .

الفصل الثالث

[معنى القضاء والقدر]

حيث إن الموجودات بعد الحق سبحانه وأسمائه وصفاته ذو مراتب ثلاث ، وهي بنحو الكليّة على ما يقطع به البرهان المذكور في رسالة الوسائط ثلاثة عوالم : عالم العقل المجرد ، وعالم المثال ، وعالم المادّة ، وهي مترتبة ترتب العلة والمعلول ، والكمال والنقص ، وقد فرغنا عن ذلك هنالك^(٣) ، فكل ما يوجد في عالم المادّة والجسم فصورته مطابقة لما في عالم المثال من الصور ، وهي مطابقة لصور عالم العقل المجرد ، وينتج ذلك أنّ نظام كلّ سافل منها مثبت في ما فوقها ثبناً متقناً لا يتطرق إليه التغيّر والتبدّل ، إذ ثبوت وجود في عالم سافل يحتاج إلى علة في ما فوقه ، وهي إذا تحققت لم تتغيّر ، إذ الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه ، فما يقبل التغيّر من حيث هو واقع فليس بواقع ، فقبول العلة للتغيّر مع تحقّق المعلول ووجوده ووقوعه مستلزم لخلاف الفرض أو الانقلاب المحال ، فنظام الوجود في كلّ عالم موجود

(١) في الفصل الأوّل من هذه الرسالة .

(٢) في الفصل الخامس من هذه الرسالة .

(٣) راجع الفصل الأوّل من رسالة الوسائط .

ثبت في سابقه وما فوقه بنحو ثابت غير متغير.

ثم إنَّ الحوادث التي في عالم الأجسام حيث إنها إنما تتم وجودها بالمادة فهي كائنة ما كانت محتاجة الوجود إلى استعداد سابق تحمله مادة، وتكثر الاستعدادات والإمكانات بتكثر جهات المستعد له، ويتسلسل في ضمن موجودات جسمية سابقة بالزمان كلما بعد حامل الاستعداد عن المستعد له قل تخصصه وتعيينه في ضمن المستعد، وزاد إبهامه، واشتدَّ إجماله، وكثرت نسبته إلى أمور يمكن وجودها فيه، وكلما قرب من المستعد له كثر تخصص المستعد له وتعيينه، حتى يتم الاستعداد ويتصف بصفة الوجود، وحينئذٍ يتم تعيينه وتشخصه، وامتنع تبدله لعدم إبهام فيه، واستحال تغييره عما هو عليه.

مثال ذلك: الإنسان فإنه قبل تمامية صورته الإنسانية علقه ونطفة وقبل ذلك مركب غذائي، وقبل ذلك مركب نباتي وقبل ذلك مركب عنصري، وقبل ذلك عنصراً أو عناصر بسيطة، وهو حين كونه في مرتبة العنصر يمكن أن يصير واحداً من ألوف من الاحتمالات حتى يتخصص بألوف من الاستعدادات والفعليات، فيصير مركباً عنصرياً مخصوصاً يبطل غيره من الممكنات والاحتمالات جميعاً، ولا يبقى غير ما هو صار كذلك، ويمتنع تغييره عنه إلى غيره، إذ المفروض بطلان استعداده، ولا يزال كلما قرب من أفق الإنسان بطلت عدّة من الاستعدادات، وسدّ طريق جمع من الاحتمالات، حتى يصير إنساناً، ويبطل حينئذٍ جميع ما يمكن أن يكون هو إلا الإنسانية، وامتنع أن لا يكون إنساناً ويتغير عنها إلى غيرها، إذ الغير باطل زائل، كل ذلك ممّا لا شك فيه.

وقد تبين أن المانع في مرتبة تمامية الوجود عن التغيير كما مرّ إنما هو الوجود التام الذي يترتب به على الشيء آثاره، إذ وجود الشيء نفس الشيء، ومع فرض نفس الشيء - كالإنسان مثلاً - يمتنع تغييره عن نفسه، أي فرض الإنسان ووقوع الإنسان موقعه، فافهم ذلك.

واعلم أنّ هذا غير التغيّرات والتبدّلات التي في هذا العالم ، فإنّ تغيّر الإنسان -مثلاً- إلى التراب وغيره ليس تغيّراً في وجود الصورة الإنسانيّة ، وإنّما هو ارتفاع وجود الإنسان عن المادّة ، ونزول صورة التراب إليها ، فالتغيّر إنّما هو في المادّة الغير التامة إلّا بصورتها ، وأمّا وجود الصورة فليس فيه تغيّر ، وإنّما هو البطلان ، وفي الحقيقة إنّما هو انتهاء أمد وجود وابتداء أمد وجود آخر .

وبالجملة : فالوجود الخارجي مانع عن طروق التغيّر والتبدّل ، وهو الذي يلزمه آخر التفاصيل الواقعيّة للشيء في ذاته وآثاره ونسبة الخارجيّة مع ارتفاع إبهامه من كلّ وجه ، وإذا كان ذلك كذلك ، وجميع استعدادات الوجودات الماديّة والحوادث الإمكانية ، وحوامل تلك الاستعدادات أيضاً موجودة في الخارج ، فهي أيضاً ممتنعة التغيّر عمّا هي عليها ، فجميع الوجودات التي يتركّب منها عالم الاجسام ويستقرّ عليها نظامه أمور ثابتة بهذا النظر غير قابلة للتغيّر ، وإنّما تقبل التغيّر لا في أنفسها ، بل بقياس بعضها إلى بعض ونسبته ، فالنطفة من حيث إنّها نطفة غير قابلة للتغيّر عمّا هي عليها ، ولا استعدادها لأن يكون إنساناً أو جسماً آخر بما هو استعداد موجود قابل للتغيّر ، ولا مادّتها الحاملة للاستعداد في أنّها مادّة قابلة للتغيّر ، وإنّما المادّة إذا أضيفت إلى الصور الحاصلة فيها تقبل أن تتحصّل بأحديها وأقربها ، مثلاً صورة الإنسان .

وبالجملة : فهذا النظام الجسماني بأجزائه نظام غير قابل للتغيّر مثل النظام في عالمي المثال والعقل المجرد ، غير أنّ في ضمنه نظاماً آخر لقبول التغيّر غير مؤثّر قوّته في فعليّته .

وحيث ثبت بالبرهان اشتغال عالم المثال لنظام هذا العالم بجميع تفاصيله واشتغال عالم العقل المجرد لتفاصيل عالم المثال ، ففيهما من تفاصيل نظام هذا العالم المادّي قسم يقبل التغيّر في مرتبة وقوعه في عالم المادّة وقسم لا يقبل التغيّر بتاتاً ، وحيث إنّ عالم المثال شبح ومثال لعالم العقل المجرد كان ثبوت الحكم

بقسميه بالحقيقة هناك ، فافهم وأحسن التأمل فيه .

فتبين من جميع ما مرّ أنّ لوجود الحوادث مرتبتين سابقتين عليها : مرتبة لا تقبل التخلف عن الوقوع والتغير عن ذلك ، وهو الذي نسميه بالقضاء الحتم ، ومرتبة تقبل التخلف والتغير كمرتبة مقتضياتها وعللها الناقصة والاستعدادات ، وهي التي نسميها بالقدر ، وهو القابل لوقوع المحو والإثبات ، وهو البداء .

وتبين أيضاً أنّ هذا القسم فيما يقبل التركيب في وجوده ، وأمّا ما لا يقبله كالمجرّدات المحضة فليس فيها إلا القضاء فحسب .

الفصل الرابع

[ما ورد من الأخبار في القضاء والقدر]

ويدلّ على ما مرّ النقل أيضاً ، وقد مرّت بعض الآيات في ذلك ^(١) ، وفي المحاسن : مسنداً عن هشام بن سالم ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : إنّ الله إذا أراد شيئاً قدره ، فإذا قدره قضاه ، فإذا قضاه أمضاه » ^(٢) .

وفيه : مسنداً عن محمد بن إسحاق ، قال : « قال أبو الحسن عليه السلام ليونس مولى عليّ بن يقطين : يا يونس ، لا تتكلّم بالقدر .

قال : [إنّي] لا أتكلّم بالقدر ، ولكن أقول : لا يكون إلا ما أراد الله ، وشاء وقضى وقدر .

فقال : ليس هكذا أقول ، ولكن أقول : لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى .

(١) راجع الصفحة : ٨٧ و ٨٨ .

(٢) المحاسن ١ : ٣٧٩ ، باب الإرادة والمشية ، الحديث ٢٣٩ .

ثم قال : أتدري ما المشيئة ؟ فقال : لا .

فقال : همّه بالشيء . أو تدري ما أراد ؟ قال : لا .

قال : إتمامه [على] المشيئة .

فقال : أو تدري ما قدر ؟ قال : لا .

قال : هو الهندسة بالطول والعرض والبقاء ، ثم قال : إنّ الله إذا شاء أراد ، وإذا أراد قدره ، وإذا قدره قضاه ، وإذا قضاه أمضاه « الخبر ^(١) .

وفي خبر آخر : « فذلك الذي لا مردّ له » ^(٢) .

وفي التوحيد : مسنداً عن زرارة ، عن عبدالله بن سليمان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سمعته يقول : إنّ القضاء والقدر خلقان من خلق الله ، والله يزيد في الخلق ما يشاء » ^(٣) .

أقول : وذيل الخبر إشارة إلى البداء ، وصدوره إشارة إلى ما بيّناه من كونهما مرتبتين من الوجود ، وإن كانا من مراتب العلم من جهة أخرى كما تشير إليه أخبار أخرى .

ففي التوحيد : عن المفسّر بإسناده إلى العسكري عليه السلام فيما يصف به الربّ : « لا يجوز في قضيته ، الخلق إلى ما علم منقادون ، وعلى ما سطر في المكنون من كتابه ماضون ، لا يعلمون خلاف ما علم منهم ، ولا غيره يريدون » الخبر ^(٤) .

وفي المحاسن : مسنداً عن داود بن سليمان الجمّال ، قال : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام - وذكر عنده القدر وكلام الاستطاعة - فقال : هذا كلام خبيث ، أنا على دين آبائي

(١) المحاسن : ١ : ٣٨٠ ، باب الإرادة والمشيئة ، الحديث ٢٤٢ .

(٢) المحاسن : ١ : ٣٨٠ ، باب الإرادة والمشيئة ، الحديث ٢٤١ .

(٣) التوحيد : ٣٥٤ ، باب القضاء والقدر ، الحديث ١ .

(٤) التوحيد : ٤٧ ، باب التوحيد ونفي التشبيه ، الحديث ٩ .

لا أرجع عنه، القدر حلوه ومزه من الله، والخير والشركه من الله»^(١).

أقول: والأخبار بهذا اللسان أيضاً مستفيضة، وفي علل الشرائع مسنداً عن عمرو بشر البزاز، عن الباقر عليه السلام في حديث: «والله لقد خلق الله آدم للدينيا، وأسكنه الجنة ليعصيه فيرده إلى ما خلقه له»^(٢).

أقول: والأخبار في هذا المساق أيضاً مستفيضة على تعلق القضاء والقدر بالمعاصي أيضاً، وإن لم يتعلقا بهما من حيث إنهما كذلك.

وأجمع خبر في ذلك ما استفاض نقله عن علي عليه السلام: «أنه جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر.

فقال عليه السلام: **بَخْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلِجُهُ.**

فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر؟

فقال عليه السلام: **طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلِكُهُ.**

قال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر؟

قال عليه السلام: **سِرٌّ اللهُ فَلَا تَكْلِفُهُ.**

قال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **أَمَّا إِذَا أُبَيِّنْتَ فَأَيُّ سَائِلِكَ: أَخْبِرْنِي أَكَاثِرَ رَحْمَةِ اللهِ لِلْعِبَادِ قَبْلَ أَعْمَالِ الْعِبَادِ أَمْ كَانَتْ أَعْمَالُ الْعِبَادِ قَبْلَ رَحْمَةِ اللهِ؟**

فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **قَوْمُوا فَسَلُّمُوا عَلَى أَخِيكُمْ فَقَدْ أَسْلَمَ،** وقد كان كافراً.

(١) المحاسن: ١: ٤٤١، باب خلق الخير والشر، الحديث ٤٢٣، لكن ورد عن «داود بن

سليمان الحمّار» وليس «الجمّال»، وهو الصحيح.

(٢) علل الشرائع: ٢: ٣٠٢، باب نواذر العلل، الحديث ٣.

قال : وانطلق غير بعيد ، ثم انصرف إليه فقال له : يا أمير المؤمنين ، أبالمشيئة الأولى تقوم ونقعد ، ونقبض ونبسط ؟

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام : **وَإِنَّكَ لَبَعْدُ فِي الْمَشِيَّةِ ، أَمَا إِنِّي سَأَلْتُكَ عَنْ ثَلَاثٍ لَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَكَ فِي شَيْءٍ مِنْهَا مَخْرَجًا : أَخْبِرْنِي أَخْلَقَ اللَّهُ الْعِبَادَ كَمَا شَاءَ أَوْ كَمَا سَأَلُوا ؟**

فقال : كما شاء .

قال عليه السلام : **فَخَلَقَ اللَّهُ الْعِبَادَ لِمَا شَاءَ أَوْ لِمَا سَأَلُوا ؟**

فقال : لما شاء .

قال عليه السلام : **يَأْتُونَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا شَاءَ أَوْ كَمَا سَأَلُوا ؟**

قال : يأتونه كما شاء .

قال عليه السلام : **قُمْ ، فَلَيْسَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَشِيَّةِ شَيْءٌ»** ^(١) .

أقول : استدلل صلوات الله عليه بثبوت القدر ، وهو تأثير الحق سبحانه في تفاصيل الموجودات وصدور أفعالها ، ومنها الإنسان بالصفات ، وسبقها على الأفعال ، فإن سبق الرحمة يقتضي إيجاد مقتضاها ، وهي تقتضي مرحوماً كما أن سبق صفة المغفرة يقتضي ذنباً يقع عليه المغفرة ، كما في الخبر : «لَوْلَا أَنَّكُمْ تَذْنِبُونَ لَذَهَبَ بِكُمْ وَجَاءَ يَوْمٌ يَذْنِبُونَ» ^(٢) .

وأما ذيل الخبر فيشير إلى أن مشيئة الحق سبحانه هي الغالبة القاهرة على كل

(١) التوحيد : ٣٣٥ ، باب القضاء والقدر ، والفتنة والأرزاق ، الحديث ٣ .

(٢) ورد في الحديث في كتب العامة ، ولم نعثر عليه في مجامعنا الروائية المعتبرة ، فلقد ورد

في مسند أحمد : ٢ : ٣٠٤ و ٣٠٩ ، الحديث ٨٠٣٠ و ٨٠٦٨ ، وكذلك في صحيح مسلم :

٤ : ٢١٠٦ ، الحديث ٢٧٤٩ .

حال ، وهو ﷺ وإن لم يصرح إلا في فحوى الكلام يدل على أنه يقول فيه على صفات الحق سبحانه المناسبة له ، كالقدرة والقهر والملك ، كما يفسره قوله ﷺ في خبر آخر ، وقد سئل عن القدر فقال ﷺ : « مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ، وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهَا .

فقيل : يا أمير المؤمنين ، إنما سألناك عن الاستطاعة التي بها تقوم ونعقد ، ونقبض ونبسط ؟

فقال : استطاعة تملك مع الله أم دون الله ؟

فسكت القوم ولم يحروا جواباً .

فقال ﷺ : إِذَا قُلْتُمْ إِنَّكُمْ تَمْلِكُونَهَا مَعَ اللَّهِ فَتَلِكُمْ ، وَإِنْ قُلْتُمْ دُونَ اللَّهِ فَتَلِكُمْ .

فقالوا : كيف نقول يا أمير المؤمنين ؟

قال : تَمْلِكُونَهَا بِالَّذِي يَمْلِكُهَا دُونَكُمْ ، فَإِنْ أَمَدَّكُمْ بِهَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ عَطَائِهِ ، وَإِنْ سَلَبَهَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ بَلَائِهِ ، إِنَّمَا هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَكُمْ ، وَالْقَادِرُ لِمَا عَلَيْهِ أَقْدَرَكُمْ ، أَمَا تَسْمَعُونَ مَا يَقُولُ الْعِبَادُ وَيَسْأَلُونَهُ الْحَوْلَ وَالْقُوَّةَ حَيْثُ يَقُولُونَ : لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ « الخبير (١) .

وفي التوحيد : مسنداً عن زرارة ، قال : « سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول : كما أن بادئ النعم من الله عز وجل وقد نحلكموه ، فكذلك الشر من أنفسكم ، وإن جرى به قدره » (٢) .

أقول : وهذا الخبر في معنى سابقه ، وجملة المعنى أن اليجاد كالوجود له

(١) فقه الرضا ﷺ : ٤٠٨ ، باب الاستطاعة ، وكذلك ورد قريب من ذلك المعنى في التوحيد :

٣٤٣ ، باب الاستطاعة ، الحديث ٢٣ .

(٢) التوحيد : ٣٥٨ ، باب القضاء والقدر ، الحديث ٦ .

سبحانه بالاستقلال ولغيره سبحانه بالتبع ، وبه سبحانه ، ويدل عليه أيضاً ما في التوحيد مسنداً عن الزهري ، قال : « قال رجل لعلّي بن الحسين عليه السلام : جعلني الله فداك ، أبقدر يصيب الناس ما أصابهم أم بعمل ؟

فقال عليه السلام : إن القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد ، فالروح بغير جسد لا تحس ، والجسد بغير روح صورة لا حراك بها ، فإذا اجتمعا قويا وصلحا ، كذلك العمل والقدر ، فلو لم يكن القدر واقعاً على العمل لم يعرف الخالق من المخلوق ، وكان القدر شيئاً لا يحس ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يمض ولم يتم ، ولكنهما باجتماعهما قويا « الخبر ^(١) .

وفي الكافي والتوحيد : مسنداً عن المعلى ، قال : « سئل العالم عليه السلام : كيف علم الله ؟ قال : عِلْمٌ وَشَاءٌ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى وَأَمْضَى ، فَأَمْضَى مَا قَضَى ، وَقَضَى مَا قَدَّرَ ، وَقَدَّرَ مَا أَرَادَ ، فِعْلُهُ كَانَتْ الْمَشِيئَةُ ، وَيَمَشِيئُهُ كَانَتْ الْإِرَادَةُ ، وَيَأْرَادُهُ كَانَتْ التَّقْدِيرُ ، وَيَتَقَدَّرُهُ كَانَتْ الْقَضَاءُ ، وَيَقْضَاهُ كَانَتْ الْإِمْنَاءُ ، فَأَلِمُّهُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ ، وَالْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ ، وَالْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ ، وَالتَّقْدِيرُ وَقَعَ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْنَاءِ ، فَهُوَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْبِدَاءُ فِيمَا عَلِمَ مَتَى شَاءَ وَفِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ ، فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْنَاءِ فَلَا بَدَاءَ ، فَأَلِمُّهُ فِي الْمَعْلُومِ قَبْلَ كَوْنِهِ ، وَالْمَشِيئَةُ فِي الْمُنْشَأِ قَبْلَ عَيْنِهِ ، وَالْإِرَادَةُ فِي الْمُرَادِ قَبْلَ قِيَامِهِ ، وَالتَّقْدِيرُ لِهَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ قَبْلَ تَفْصِيلِهَا وَتَوْصِيلِهَا أَعْيَانًا وَقِيَامًا ، وَالْقَضَاءُ بِالْإِمْنَاءِ هُوَ الْمُبْرَمُ مِنَ الْمَفْعُولَاتِ ذَوَاتِ الْأَجْسَامِ ، الْمُدْرَكَاتِ بِالْحَوَاسِّ مِنْ ذِي لَوْنٍ وَرِيحٍ وَوَزْنٍ وَكَيْلٍ ، وَمَا دَبَّ وَدَرَجَ مِنْ إِنْسٍ وَجِنٍّ ، وَطَيْرٍ وَسِبَاعٍ ، وَعَبَّرَ ذَلِكَ مِمَّا يُدْرَكَ بِالْحَوَاسِّ ، فَهُوَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ الْبِدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ ، فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمُدْرَكَ فَلَا بَدَاءَ ، وَاللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ، وَيَأْلَمُ عِلْمَ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا ، وَيَأْمَشِيئَةُ

(١) التوحيد : ٣٥٦ ، باب القضاء والقدر ، الحديث ٤ .

عَرَفَ صِفَاتِهَا وَحُدُودَهَا وَأَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا ، وَإِلْإِرَادَةَ مَيِّزَ أَنْفُسُهَا فِي أَلْوَانِهَا
وَصِفَاتِهَا وَحُدُودِهَا ، وَإِلْتَقْدِيرِ قَدَرِ أَقْوَاتِهَا ، وَعَرَفَ أَوْلَهَا وَآخِرَهَا ، وَإِلْقَضَاءِ أَبَانَ
لِلنَّاسِ أَمَاكِنِهَا ، وَدَلَّهْمُ عَلَيْهَا ، وَإِلْإِمْضَاءِ شَرْحِ عِلَلِهَا ، وَأَبَانَ أَمْرَهَا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ
الْعَلِيمِ»^(١).

أقول: ويستفاد من هذه الرواية جل ما بيّناه في الفصل السابق .

وقد تبين به مورد القضاء والقدر، كما مرّ، وأنّ البداء مورده القدر على أنّه
المصحّح له أيضاً .

وقد روى العياشي عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام يقول:
لولا آية في كتاب الله لحدّثتكم بما يكون إلى يوم القيامة .

فقلت له : آية آية ؟

قال : قول الله : ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾^(٢) »^(٣).

ومثله في التوحيد : عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٤) ، والأخبار الواردة في ثبوت البداء
فوق حدّ الاستفاضة ، تركنا نقلها إثارة للاختصار .

وفي المحاسن : مسنداً عن حريز وعبدالله بن مسكان ، قالوا : « قال أبو جعفر عليه السلام :
لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّنِيعِ : بِمَشِيئَةٍ ، وَإِرَادَةٍ ،
وَقَدَرٍ ، وَقَضَاءٍ ، وَإِذْنٍ ، وَكِتَابٍ ، وَأَجَلٍ ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ

(١) الكافي : ١ : ٨٥ ، كتاب التوحيد - باب البداء ، الحديث ١٦ ، مع اختلاف يسير . التوحيد :

٣٢٦ ، باب البداء ، الحديث ٩ .

(٢) الرعد ١٣ : ٣٩ .

(٣) تفسير العياشي : ٢ : ٢٣١ ، الحديث ٦٠ .

(٤) التوحيد : ٢٩٧ ، باب حديث ذعلب ، الحديث ١ .

مِنْهُمْ فَقَدْ كَفَرُوا^(١).

أقول: وهي إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلْقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ﴾^(٥).

وقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٦).

وقوله تعالى: ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ

مُسَمًّى﴾^(٧).

وقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾^(٨).

وأمثال هذه الآيات.

واعلم أن أخبار هذا الباب مثل باب السعادة والشقاوة، والجبر والتفويض، على ثلاثة أقسام، قسم منها متعرض لحقائق الأمور، وقسم منها يكتفي ويجري مع الناس

(١) المحاسن: ١: ٣٧٩، باب الإرادة والمشية، الحديث ٢٤٠، لكن ورد: «نقص» بدل «نقض».

(٢) إبراهيم ١٤: ٢٧.

(٣) يس ٣٦: ٨٢.

(٤) القمر ٥٤: ٤٩.

(٥) القصص ٢٨: ٧٠.

(٦) التغابن ٦٤: ١١.

(٧) الروم ٣٠: ٨.

(٨) الرعد ١٣: ٣٨.

١٠٠ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

بحسب ظاهرها لهم ، وقسم ينهي عن التعرّض لهذه الأبحاث ، كما مرّ في الخبر
عن أمير المؤمنين عليه السلام : « طريق مظلم فلا تسلكه ... الخ » .

وفي تفسير القمّي : وفي حديث آخر سئل - يعني الصادق عليه السلام - : هل بين الجبر
والقدر منزلة ؟ قال : نعم .

فقيل : ما هو ؟

فقال : سرّ من أسرار الله الخبير ^(١) .

ومن المعلوم أنّ جواباتهم عليهم السلام على قدر إفهام السائلين والسامعين على اختلاف
مراتبهم ^(٢) .

الفصل الخامس

[الكلام في السعادة والشقاوة]

الأنواع التي لها نفوس مجردة تجرّد ، أمّا هي في أوّل وجودها أنواع ماديّة محضة ،
ثمّ تتحرّك ذواتها بالحركة الجوهرية ^(٣) ، وتصير مجردة تجرّداً خيالياً ، وتقف هناك

(١) تفسير القمّي : ١ : ٣٥ ، مقدّمة الكتاب ، لكن ورد : « قيل : فما هي ؟ قال : سرّ من أسرار الله » .

(٢) وذلك لأنّ الأنبياء والأئمّة (صلوات الله عليهم أجمعين) أمروا أن يكلموا الناس على قدر

عقولهم وأفهامهم ، فقد ورد في الكافي : ١ : ١٧ ، كتاب العقل والجهل ، الحديث ١٥ ،

ما نصّه : « عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : ما كَلّم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قطّ .

وقال عليه السلام : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنّنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر

عقولهم » .

(٣) الحركة الجوهرية : وهي من النظريات المبتكرة التي وُقِّق لابتكارها الفيلسوف الكبير

أو تتجاوز عنه بالحركة الجوهرية ، فتصير مجردة تجرداً عقلياً كلياً ، وذلك في بعض أفراد الإنسان ، فهذه الأنواع جميعاً جسمانية الحدوث ، روحانية البقاء ، فهذه الأنواع ذوات النفوس أنواع متوسطة خلافاً لجميع الفلاسفة المتقدمين من حكماء مصر ويونان وغيرهم ، وقدماء حكماء الإسلام .

والإنسان من بينها خاصة ، ويمكن أن يلحقه بعض الحيوان نوع متوسط تحته أنواع كثيرة تتصور بعد تجرده بصورها ، ويقف دونها ، أو يتجاوزها إلى صور عقلية ويقف دونها .

وحيث إنَّ العود مثل البدء ، أو عينه بوجه ، فالنوعية الأخيرة التي يرتقي إليها ، ويقف دونها الإنسان ، هي المرتبة التي منها نزل ، وإن كان بين المرتبتين - أعني البدء والعود - فرق ، وسيجيئ الإشارة إليه ^(١) ، هذه أصول تفرد بوصفها والبرهنة عليها صدر المتألهين رحمته .

وبعد وضعها **نقول** : التجارب التامة تفيد أن بين خصوصيات أبنية الأبدان وأمزجتها ، وبين الأخلاق ارتباطاً تاماً ، والأخلاق ملكات ، أي علوم راسخة تتلبس بها النفس بواسطة الأحوال وتكررها ، حتى ترسخ وتثبت ثبوتاً غير جائز الزوال والتجارب أيضاً حاكمة بتأثير التربية - وخاصة التربية التعليمية - بالتلقين ، وهذا يفيد

» صدر المتألهين الشيرازي رحمته .

وملخص تلك النظرية : « إنَّ الأشياء في هذا العالم لا ينحصر التغير والتبدل الدائم والمستمر على ظاهرها - كما كان يعتقد الفلاسفة سابقاً - بل إنَّ هذه التغيرات ما هي إلا انعكاسات للتغيرات الحاصلة في جوهر وباطن هذه الأشياء ، فجوهر الأشياء في حركة وتغير » .

أما الأدلة على تلك النظرية ، وما هي الثمرات لتلك النظرية ، فنعرض عنه طلباً

للاختصار .

(١) في الفصل ذاته .

أن تأثير أوضاع الأبدان في باب إنتشار الأخلاق ليس على حدّ الايجاب ، بل بنحو الاستعداد الشديد ، غير أن للخلق حدّاً يستحيل معه زواله .

هذا ، فالنفس أول ما تحدث بحركة البدن الجوهريّة ، حيث يأخذ الخيال في الفعل ، وهي حينئذٍ متلوّنة بلون البدن تلوّناً قوياً ، إلا أنّه غير بالغ بعد مرتبة اللزوم ، ثمّ تخلى هي وما بين يديها ، ومن نوع التربية والعلوم والاعتقادات والحوادث المرتبطة بها المتماشية معها ، فلا تزال تسلك سبيلاً بعد سبيل ، وتتراكم عليها الأحوال والاعتقادات ، وينتج بعضها بعضاً ، حتّى ترسخ فيها رسوخاً غير مفارق ، وهذه صورة نفسانيّة تفرّق بها نفس عن نفس ، وهو تنوّع النفس ، فإن كانت صورة سعادة فتقع في البرزخ في سبيل السعادة ، وإن كانت صورة شقاوة ففي سبيل الشقاوة ، وإن كان تجرّدها تجرّداً برزخياً وقفت دونه ، وإن تجاوزته تجاوزته .

هذا ، بقي هنا شيء وهو أن كمال كلّ معلوم وغاية وجوده هو وجود علته ، ومن المستحيل أن يتكامل معلول ، فيتجاوز كمال علته وجوده والمرتبة التي فيها وجودها ، ومن المستحيل أن يتكامل معلول ويطوي جميع مراتب كماله الوجودي فلا ينتهي إلى مرتبة علته ، أي لا يتّصل إلى حدّ بعده علته^(١) ، وإلاّ لزم خلاف الفرض ، ومن المستحيل أيضاً أن يلغي غاية علته من العلل الطوليّة المجرّدة من فعلها ، إذ المفروض أنّها مجرّدة ثابتة غير متغيّرة ، ومعلولاتها إنّما صدرت عنها بهذه الحيثيّة ، وهي غير متغيّرة ، ففرض تخلف غاياتها أو غايات معاليلها محال .

ومن هذه المقدمات يستنتج أنّ الشيء في عوده إنّما يستقرّ في مرتبة تعيّن منها ذاته وفوقه علته ، فكّل شيء يعود إلى ما بدء منه ، غير أن بين البدو والعود فرقاً من حيث إنّ العود ينشعب إلى دار سعادة ودار شقاوة ، والبدو لم ينشعب إليها ، بل هي دار سعادة فحسب ، لكن يجب أن يعلم أنّ السعادة في البدو إنّما هي السعادة العامّة

(١) وهذا هو معنى المقولة: «إنّ وجود المعلول لا يكون في مرتبة وجود علته» .

دون السعادة الخاصّة التي يقابلها الشقاوة ، فلا منافاة بين سعادة البدء وتعيّن ذات الشقي منها وعوده إلى تلك المرتبة وهو شقي ، والبدء والعود مع ذلك واحد ، فافهم إن كنت من أهله إن شاء الله تعالى .

وقد تقدّم^(١) أنّ النظام العقلي في عالم المجردات ، والنظام المثالي في عالم المثال وأحد وجهي النظام الجسماني في عالم الأجسام نظام ثابت غير متغيّر ، فكيفما كان تعيّن النوع الجسماني ، ومنها الإنسان الذي هو جسماني الحدوث من سعادة وشقاوة ، فكذلك يعود هكذا ينبغي أن يفسّر السعادة والشقاوة الذاتيتان دون ما يترائي من ظاهر لفظهما حتّى يلزمه بطلان تأثير التربية ولغوّة التكليف واختلال نظام التشريع .

وبالجملة : بطلان المجازاة والثواب والعقاب ، والله الهادي .

واعلم أنّ ما ذكرناه في هذا الفصل كلّه مبرهن عليه ، غير أنّنا أشرنا إلى برهان بعض وأضربنا عن بعض لطول مقدّماتها وترتبها على أخرى ، من أرادها فليراجع المطوّلات .

الفصل السادس

[ما يستفاد من الآيات والروايات في معنى السعادة

والشقاوة ، وذكر أخبار الطينة والذرّ والميثاق]

والنقل أيضاً يدلّ على ما مرّ ، فإنّ الآيات المذكورة في الفصل الثاني ، وإن دلت

(١) راجع الصفحة : ٨٩ .

على أنواع مقت الله للأشقياء وإضلالهم عن طريق الهداية والمكر معهم ، وأقسام التصرف في باطنهم ، إلا أننا إذا رجعنا إليها ، وتأملنا فيها وجدنا أن أفعال الحق وتصرفاته فيهم معلل بالشرور التي في أنفسهم ، ومرتّب على فسوقهم وكفرهم وطمغيانهم ﴿ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (١).

﴿ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ (٢).

﴿ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (٣).

وقطع نوال الهداية عمّن أعرض عنها وتخلّيته وضلالته لا ينافي عموم عدله سبحانه وشمول رحمته ، فإرسال هذه النقمات وتلبسهم بأقسام ملابس الشقاء معلل بأنفسهم ، وأما إبليس وإغوائه للأشقياء فليس ذلك لتسلطه الذاتي عليهم ، بل لتسليطهم إياه على أنفسهم باتباعهم إياه لغيبهم في ذاتهم .

قال تعالى حكاية عن إبليس : ﴿ وَلَا غُورِيَّتَهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ * إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ (٤).

وقال تعالى أيضاً حكاية عنه لعنه الله فيما يخاطبهم به يوم القيامة :

﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْ مَوَا أَنفُسَكُمْ

(١) المائدة ٥ : ١٠٨ . التوبة ٩ : ٢٤ و ٨٠ . الصف ٦١ : ٥ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٥٨ . آل عمران ٣ : ٨٦ . التوبة ٩ : ١٩ و ١٠٩ . الصف ٦١ : ٧ . الجمعة ٦٢ : ٥ .

(٣) آل عمران ٣ : ١١٧ . النحل ١٦ : ٣٣ .

(٤) الحجر ١٥ : ٣٩ - ٤٢ .

مَا أَنَا بِمُضْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُضْرِحِي إِنْ كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونَ مِنْ قَبْلِ إِنْ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١﴾ .

فحمل إبليس أيضاً الذنب عليهم أنفسهم ، وعلل العذاب بالظلم دون الاتباع واستجابة الدعوة ، وكل ذلك إحالة إلى الذات ، وحكى سبحانه الاعتراف بذلك منهم أنفسهم ، وهم معذبون : ﴿ رَبَّنَا عَلَبْنَا عَلَيْنَا شِقْوَتَنَا ﴾ (٢) .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ﴾ (٣) .

فذات سعيدة وذات شقية ، وحيث رجع الشقاء إلى الذات ، وهي وإن وقعت أفعالها في خارج عنها وانفعالاتها عن الخارج عنها ، لكن من المعلوم أن أفعالها وانفعالاتها ، وخاصة ما يرجع إلى باطنها منها ، لا يخرج عن نفسها ودائرة ذاتها ، وقد قال تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾ (٤) .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْتُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾ (٥) .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (٦) .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ (٧) .

وإذا كان كذلك فكلما قصدت فعلاً أو أرادت غاية لم يخرج ذلك عن نفسها ،

(١) إبراهيم ١٤ : ٢٢ .

(٢) المؤمنون ٢٣ : ١٠٦ .

(٣) الإسراء ١٧ : ٨٤ .

(٤) فصلت ٤١ : ٤٦ .

(٥) يونس ١٠ : ٢٣ .

(٦) الأنعام ٦ : ١٢٣ .

(٧) البقرة ٢ : ٩ .

وإنما قصدت صورة حسنة أو سيئة من صور نفسها ، وهذه حقيقة ، فالغاية كمال للفاعل ، والفعل من شؤونه وجهاته وأطواره على ما بين في محله ، وإذا كان كذلك فهذه الصور السيئة التي تكتسبها الذات الشقية تزيد وتنمو وتتراكم عليها حتى تعميها وتصمها وتقلب أفئدتهم ، وتزيّن لهم كلّ ما يصد عن سبيل الله ، ويجعل الرجس على قلوبهم ، وتجعلها مأوى للقرين من الشياطين إلى آخر ما أوعدهم الله سبحانه ، كلّ ذلك بسير ذواتهم في هذه الظلمات ، وتلبّسها بملابسها .

قال تعالى : ﴿ فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ ﴾^(١) ، فهم بشقائهم الذاتي يسلكون سبيل النار .

﴿ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ﴾^(٢) ، ولا يزالون يقطعون مرحلة قد هيئها بسابق أعمالهم بعد مرحلة حتى يحلّوا دار البوار جهنّم يصلونها وبئس القرار .

ويؤيد ما مرّ طوائف من الأخبار :

منها : أخبار السعادة والشقاوة ، ففي الأمالي : مسنداً عن الصادق عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : الشقي من شقي في بطن أمه ، والسعيد من سعد في بطن أمه » الخبر^(٣) .

وهو خبر مستفيض رواه جمع بطرق مختلفة من الخاصّة والعامة^(٤) .

(١) الذاريات ٥١ : ٥٩ .

(٢) الجنّ ٧٢ : ١٧ .

(٣) أمالي الصدوق : ٥٧٦ ، المجلس الرابع والسبعون ، الحديث ١/٧٨٨ ، لكن ورد : « السعيد من وعظ بغيره » .

(٤) التوحيد : ٣٤٧ ، باب السعادة والشقاوة ، الحديث ٣ . بحار الأنوار : ٥ : ٥٧ ، باب السعادة والشقاوة ، الحديث ١٠ . كنز العمال : ١ : ١٧٦ ، كتاب الإيمان ، الحديث ٤٩١ .

وفي قرب الإسناد: عن ابن عيسى ، عن البزنطي ، عن الرضا عليه السلام في حديث : « ثم قال : إن النطفة تكون في الرحم ثلاثين يوماً ، وتكون علقة ثلاثين يوماً ، وتكون مضغة ثلاثين يوماً ، وتكون مخلقة وغير مخلقة ثلاثين يوماً ، وإذا تمت الأربعة أشهر بعث الله تبارك وتعالى إليها ملكين خلاقين يصورانه ويكتبان رزقه وأجله وشقياً أو سعيداً » الخبر (١) .

وهذا المعنى وارد في روايات أخر أيضاً (٢) .

وفي التوحيد والمحاسن : مسنداً عن ابن حازم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إن الله عز وجل خلق السعادة والشقاوة قبل أن يخلق خلقه ، فمن علمه الله سعيداً لم يبغضه أبداً ، وإن عمل شرّاً أبغض عمله ولم يبغضه ، وإن علمه شقيّاً لم يحبّه أبداً ، وإن عمل صالحاً أحبّ عمله وأبغضه لما يصير إليه ، فإذا أحبّ الله شيئاً لم يبغضه أبداً ، وإذا أبغض شيئاً لم يحبّه أبداً » الخبر (٣) .

وفي البصائر : مسنداً عن محمد بن عبد الله ، قال : « سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول : خطب رسول الله الناس ثم رفع يده اليمنى قابضاً على كفه ، فقال : أتدرون ما في كفي ؟

قالوا : الله ورسوله أعلم .

فقال : فيها أسماء أهل الجنة ، وأسماء آبائهم وقبائلهم إلى يوم القيامة .

ثم رفع يده اليسرى فقال : أيها الناس ، أتدرون ما في يدي ؟

قالوا : الله ورسوله أعلم .

(١) قرب الإسناد : ٣٥٣ ، أحاديث متفرقة ، الحديث ١٢٦٢ .

(٢) بحار الأنوار : ٥ : ١٥٤ ، باب السعادة والشقاوة ، الحديث ٣ .

(٣) التوحيد : ٣٤٨ ، باب السعادة والشقاوة ، الحديث ٥ . المحاسن : ١ : ٤٣٥ ، باب السعادة

والشقاوة ، الحديث ٤١١ .

فقال: أسماء أهل النار، وأسماء آبائهم وقبائلهم إلى يوم القيامة.

ثم قال: حكم الله وعدل، حكم الله وعدل، ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾^(١) الخبير^(٢).

وروي هذا المعنى في المحاسن^(٣) أيضاً.

ومنها: ما يدلّ على أنّ العود إلى ما كان منه البدؤ، ففي العلل: مسنداً عن أبي إسحاق اللبثي، عن الباقر^(٤) - في حديث طويل -: «ثم قال: أخبرني يا إبراهيم عن الشمس إذا طلعت وبدا شعاعها في البلدان أهبائين من القرص؟ قلت: في حال طلوعه بائناً.

قال: أليس إذا غابت الشمس اتصل ذلك الشعاع بالقرص حتى يعود إليه؟ قلت: نعم.

قال: كذلك يعود كلّ شيء إلى سنخه وجوهره وأصله» الخبير^(٤).

وهذا المعنى مع التمثيل متكرر في أحاديث الطينة، وفيه لطائف من المعاني. وفي الأمالي وتفسير القمي - في حديث - قال: «خلقهم حين خلقهم مؤمناً وكافراً، وشقيماً وسعيداً، وكذلك يعودون يوم القيامة مهتد وضالاً».

إلى أن قال: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾^(٥) من خلقه الله شقيماً يوم خلقه كذلك يعود

(١) الشورى ٤٢: ٧.

(٢) بصائر الدرجات: ٤: ٢٥٥، باب الأئمة عندهم الصحيفة التي فيها أسماء أهل الجنة والنار، الحديث ٤.

(٣) المحاسن: ١: ٤٣٧، باب السعادة والشقاوة، الحديث ٤١٥.

(٤) علل الشرائع: ٢: ٣٣٢، باب نوادر العلل، الحديث ٨١.

(٥) الأعراف: ٧: ٢٩.

إليه ، ومن خلقه سعيداً يوم خلقه كذلك يعود إليه سعيداً . قال رسول الله ﷺ : الشقي من شقي في بطن أمه ، والسعيد من سعد في بطن أمه « الخبر (١) .

أقول : وفي أوله إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٍ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ﴾ (٢) .

ومنها : أخبار الطينة ، وهي أخبار كثيرة جداً تدل على اختلاف ما في مضامينها على أن سنخ السعداء والأشقياء وأصلهم الذي خلقوا منه وبدؤا عنه ، وهو المعبر عنه فيها بالطينة مختلف ، فطينة السعداء من عالم النور والجنة وعليين والأرض الطيبة والماء العذب الفرات ومآل الجميع واحد ، كما سنشير إليه إن شاء الله ، وطينة الأشقياء من عالم الظلمة والنار وسجين والأرض السبخة الخبيثة والماء الأجاج ، ومآل الكل واحد ، وأن جميع ما يستقبلهم من أنواع السعادة والشقاوة ، والخير والشر من حين أخذوا في السير عن موطنهم الأصلي إلى أن يعودوا إليه ويحلوا محلهم من آثار الطينة التي منها خلقوا ولن تجد لسنة الله تبديلاً .

وهذا الذي تفيدته هذه الروايات مستفادة من القرآن الكريم . قال تعالى : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ (٣) ، فأخبر سبحانه أنهم كما يعودون فريقين فقد بدئوا فريقين .

ثم قال سبحانه : ﴿ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سِجِّينٍ * وَمَا أَذْرَاكَ مَا سِجِّينٌ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * وَنِیلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ (٤) .

(١) تفسير القمي : ١ : ٢٣٢ . بحار الأنوار : ٥ : ٩ ، باب نفي الظلم والجور عنه تعالى ، الحديث ١٣ ، ولم نعر عليه في الأمالي .

(٢) التغابن ٦٤ : ٢ .

(٣) الأعراف ٧ : ٢٩ و ٣٠ .

(٤) المطففين ٨٣ : ٧ - ١٠ .

إلى أن قال: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ * إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾^(١).
وقد قال تعالى: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا﴾^(٢).

وقد بيّنا في رسالة الوسائط^(٣) أنّ كتاب كلّ موجود إنّما هو سلسلة من أمور وجوديّة هي ذاتيّة ، وتبعات ذاته وآثاره ولواحقه وأذنابه ، وأنّه بنحو الاستنساخ من أصل ، ثمّ أصل حتّى ينتهي إلى الأصل الواحد ، وهو أمّ الكتاب ، وإذا تأملت في هذه الآيات وجدت أنّ عِلِّيِّينَ وسجّين كتابان كليّان فيهما كتاب الأبرار والفقّار ، وأنّهما هي الجنّة والنار ، ومنهما طينتا البرّ والفاجر .

وقال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْورُ﴾^(٤) ، فأخبر بأنّ أعمال السعداء يصعد إليه ويرفعه ، وأعمال الأشقياء تلهك وتبور .

ثمّ قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَرْوَاجاً وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أَنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِضُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(٥) ، فأخبر بأنّ خلقهم وأطواره ومقاديرها محفوظ عنده ، مكتوب قبل وجودهم وبرئهم .

(١) المطففين ٨٣: ١٨ - ٢٢ .

(٢) الجاثية ٤٥: ٢٨ .

(٣) راجع الصفحة: ١٧٣ .

(٤) فاطر ٣٥: ١٠ .

(٥) فاطر ٣٥: ١١ .

ثم قال سبحانه: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَبْلَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ﴾^(١)، فبين سبحانه سبب اختلاف مجاري أفعال السعداء والأشقياء، فأفعال أحد الفريقين يصعد إليه سبحانه، وأفعال الآخر تهلك مع أنهم جميعاً مخلوقون من تراب، ثم من نطفة، وهم أزواج بأن الاشتراك في بعض الجهات العارضة، والفوائد المترتبة لا يوجب الاستواء بعدما كانت الذوات مختلفة الأصول، فبعضها من البحر العذب، وبعضها من البحر المالح، ويستشتم هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَحِجْرًا مَّخْبُوراً * وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهراً وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ * لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(٣).

فأخبر سبحانه بأن المشتركات من الأفعال التي يوجد في جميع الموارد، كما ذكره فيما سبق من الآيات ستميز وتجمع كل إلى ما يشاكله، ويلحق بأصله بعد ما خلطت ومزجت في هذه الدنيا، وقد قال تعالى: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾^(٤).

ثم قال تعالى حكاية عن أهل الجنة: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ

(١) فاطر ٣٥: ١٢.

(٢) الفرقان ٢٥: ٥٣ و ٥٤.

(٣) الأنفال ٨: ٣٦ و ٣٧.

(٤) النور ٢٤: ٢٦.

وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَبِئاً مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَسَاءُ ﴿١﴾ .

وقال سبحانه: ﴿وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً﴾ ^(٢)، فأخبر بأنه يورثهم أرضاً ومساکين طيبة هي الجنة .

وقال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُزِيلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْهِ رَحْمَةً حَتَّى إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُفِّتَهُ لَيْلِدٌ مَيِّتٌ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَمَلَكُمُ تَذَكُّرُونَ * وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُشْكُرُونَ﴾ ^(٣)، فأخبر بأن التفاوت العظيم الذي بين ثمرات السعادة والشقاوة في خلال تصرفاتهم إلى الأحياء والمحشر يرجع إلى تفاوت الأراضي التي منها تكونوا، وعليها أحيوا وعاشوا وارتزقوا، فمن أرض طيبة يطلع منها كل الثمرات بماء رحمته سبحانه، ومن أرض خبيثة سيحثة لا يخرج إلا نكداً عديم النفع، فارجع الأمر إلى الطينة بالآخرة، وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ ^(٤) .

وقال سبحانه: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ ^(٥) .

وقال سبحانه: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ ^(٦) ،

فتأمل فيما قدمناه، وتدبر في جهات الكلام وخصوصيات القول .

(١) الزمر ٣٩: ٧٤ .

(٢) التوبة ٩: ٧٢ . الصف ٦١: ١٢ .

(٣) الأعراف ٧: ٥٧ و ٥٨ .

(٤) الصافات ٣٧: ١١ .

(٥) ص ٣٨: ٧١ .

(٦) طه ٢٠: ٥٥ .

واعلم أنّ كلامه سبحانه واحد ، وما يبذل القول لديه ، وهو يقول الحقّ ويهدي السبيل ، فعلى هذا الأصل الواحد ندور ونجري ، والحمد لله .

وفي العلل : مسنداً عن أبي بصير ، قال : « دخلت على أبي عبد الله عليه السلام ومعى رجل من أصحابنا ، فقلت له : جعلت فداك يا بن رسول الله ، إني لأغتمّ وأحزن من غير أن أعرف لذلك سبباً ؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام : إنّ ذلك الحزن والفرح يصل إليكم منّا ، لأنّا إذا دخل علينا حزن أو سرور كان ذلك داخلاً عليكم ، لأنّا وإياكم من نور الله عزّ وجلّ فجعلنا وطينتنا وطينتكم واحدة ، ولو تركت طينتكم كما أخذت لكتنا وأنتم سواء ، ولكن مزجت طينتكم بطينة أعدائكم ، فلولا ذلك ما أذنتم ذنباً أبداً .

قال : قلت : جعلت فداك ، أفتعود طينتنا ونورنا كما بدأ ؟

قال : إي والله يا عبد الله ، أخبرني عن هذا الشعاع الزاخر من القرص إذا طلع أهو متّصل به أو بائن منه ؟

فقلت : جعلت فداك ، بل هو بائن منه .

فقال : أفليس إذا غابت الشمس ، وسقط القرص عاد إليه فاتّصل به كما بدأ منه ؟

فقلت له : نعم .

فقال : كذلك والله شيعتنا من نور الله خلّقوا ، وإليه يعودون ، والله إنكم لملحقون بنا يوم القيامة « الخبر ^(١) .

وفي أمالي الشيخ : مسنداً عن يحيى بن عبد الله بن الحسن ، عن أبيه ، وعن جعفر بن محمد ، عن أبيهما ، عن جدّهما ، قالاً : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنّ في

(١) علل الشرائع : ١ : ١٤٠ ، باب العلة التي من أجلها يغتمّ الإنسان ، الحديث ٢ .

الفردوس لعيناً أحلى من الشهد، وألين من الزبد، وأبرد من الثلج، وأطيب من المسك فيها طينة خلقنا الله عز وجلّ منها، وخلق منها شيعتنا، فمن لم يكن من تلك الطينة فليس منا ولا من شيعتنا، وهي الميثاق الذي أخذ الله عز وجلّ عليه ولاية عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

قال عبيد: فذكرت لمحمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ هذا الحديث فقال: صدقك يحيى بن عبدالله هكذا أخبرني أبي، عن جدّي، عن النبي صلى الله عليه وآله» (١).

وفي العلل: عن زيد الشحام، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَنَا مِنْ نُورٍ مُبْتَدِعٍ مِنْ نُورِ سَنَخِ ذَلِكَ النُّورِ فِي طِينَةٍ مِنْ أَعْلَى عَلِيِّينَ، وَخَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِنَا مِمَّا خَلَقَ مِنْهُ أَبْدَانَنَا، وَخَلَقَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةٍ دُونَ ذَلِكَ، فَقُلُوبُهُمْ تَهْوِي إِلَيْنَا لِأَنَّهَا خَلَقَتْ مِمَّا خَلَقْنَا مِنْهُ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيِّينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (٢).

وَأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ قُلُوبَ أَعْدَائِنَا مِنْ طِينَةٍ مِنْ سَجِّينَ، وَخَلَقَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةٍ مِنْ دُونَ ذَلِكَ، وَخَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِهِمْ مِمَّا خَلَقَ مِنْهُ أَبْدَانَهُمْ، فَقُلُوبُهُمْ تَهْوِي إِلَيْهِمْ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ (٣)» (٤).

وفي العلل: مسنداً عن حبة العرني، عن عليّ عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ

(١) أمالي الطوسي: ٣٠٨، المجلس الحادي عشر، الحديث ٦٧/٦٢٠.

(٢) المطففين: ٨٣-١٨-٢٢.

(٣) المطففين: ٨٣-٧-١٠.

(٤) علل الشرائع: ١: ١٦٦، باب علّة الطبايع والشهوات، الحديث ١٤. لكن ورد: «رسخ»

بدل «سنخ».

أَدَمَ ﷺ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ ، فَمِنْهُ السَّبَاحُ ، وَمِنْهُ الْمَلْحُ ، وَمِنْهُ الطَّيْبُ ، فَكَذَلِكَ فِي ذُرِّيَّتِهِ الصَّالِحِ وَالطَّالِحِ « الخبير (١) .

أقول: وهذا المضمون وأمثاله يمكن أن ينزل على الارتباط الذي بين تركيب الأبدان وأمزجتها، وبين الأخلاق والأفعال، كما يؤيده ما في النهج من كلامه ﷺ، وقد ذكر عنده اختلاف الناس، فقال ﷺ: «إِنَّمَا فَرَّقَ بَيْنَهُمْ مَبَادِيءَ طِينِهِمْ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا فِلَقَةً مِنْ سَبَخِ أَرْضٍ وَعَذِيهَا، وَحَزْنِ تَرْبَةٍ وَسَهْلِيهَا، فَهَمَّ عَلَى حَسَبِ قُرْبِ أَرْضِهِمْ يَتَقَارِبُونَ، وَعَلَى قَدْرِ اخْتِلَافِهَا يَتَفَاوَتُونَ، فَتَأَمُّ الرُّوَاءِ نَاقِصُ الْعَقْلِ، وَمَادُّ الْقَامَةِ، قَصِيرُ الْهِمَّةِ، وَزَاكِي الْعَمَلِ قَبِيحُ الْمَنْظَرِ وَقَرِيبُ الْقَمَرِ، بَعِيدُ السَّبْرِ، وَمَعْرُوفُ الضَّرْبِيَّةِ، مُنْكَرُ الْجَلْبِيَّةِ، وَتَائِهَ الْقَلْبِ مُتَفَرِّقُ اللَّبِّ، وَطَلِيْقُ اللِّسَانِ حَدِيدُ الْجَنَانِ» (٢).

وفى المحاسن: عن علي بن الحكم، عن أبان، عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ - في حديث - فقال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ: كُنْ مَاءً عَذْبًا أُخْلِقَ مِنْكَ جَنَّتِي وَأَهْلَ طَاعَتِي، وَقَالَ: كُنْ مَاءً مَلْحًا أُجَاغًا أُخْلِقَ مِنْكَ نَارِي وَأَهْلَ مَعْصِيَتِي، ثُمَّ أَمْرَهُمَا فَاْمْتَزَجَا، فَمِنْ ذَلِكَ صَارَ يَلِدُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ، وَيَلِدُ الْكَافِرُ الْمُؤْمِنًا، ثُمَّ أَخَذَ طِينَ آدَمَ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَرَعَكَ عِرْكَأً شَدِيدًا، فَإِذَا هُمْ كَالذَّرِّ يَدْبُونَ، فَقَالَ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ: إِلَى الْجَنَّةِ بِسَلَامٍ، وَقَالَ لِأَصْحَابِ النَّارِ: إِلَى النَّارِ وَلَا أَبَالِي» الخبير (٣).

فهذه أنموذجة من أخبار الطينة، وهي تشتمل على خمسة أنواع من البيان حسب ما أوردناه، كل واحد من هذه الأصناف مستفيض، والكل واحد، كما عرفت.

(١) علل الشرائع: ١: ١٢٨، باب العلة في خروج المؤمن من الكافر، الحديث ١.

(٢) نهج البلاغة: ٤٨٥، من كلام له ﷺ وقد ذكر عنده اختلاف الناس.

(٣) المحاسن: ١: ٤٣٨، باب بدء الخلق، الحديث ٤١٨، ولكن ورد: «فرعه» بدل

ومنها: أخبار الذرّ والميثاق ، وهي على كثرتها تبين أنّ الله سبحانه اتخذ الميثاق بعد ما عرضه على السعيد والشقي معاً ، فأخذ إقرارهم على ربوبيته ، وحقيقة الحق ، وبطلان الباطل ، كما يومي إليه آيات من القرآن :

قال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ ^(١) .

بين سبحانه أنه أخذ ذرّية بني آدم من ظهورهم ، وأخذ منهم الإقرار على ربوبيته ، ومن المعلوم أنّ أباهم آدم غير معفو عن هذا الأمر ، فهو معهم ، فهو في الحقيقة إشهاد له ولذرّيته جميعاً ، فيكون قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ﴾ المراد به آدم ، وما يخرج من ظهره ، وما يخرج من ظهر كل من ذرّيته الخارجة من ظهره تغليباً ، ولذلك أطلق فيما يفسره من الأخبار أنّ الله أخرج من ظهر آدم ذرّيته إلى يوم القيامة ، ونكتة التغليب الإشارة إلى اعتبار وساطة الناس بعضهم في توليد بعض ، وعدم تأثير هذه الاختلافات في تمام الحجّة عليه وإقرارهم ؛ إذ قالوا : ﴿ بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ ، فيكون كالتوطئة لقوله تعالى بعد : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ ، فافهم .

ثم إنّ الأخذ والإشهاد لو كان موطنه هذه النشأة الدنيويّة كان قوله تعالى : ﴿ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ حكاية عن لسان الحال ، ويكون المراد من أخذهم إجادهم بالتوليد والتناسل وإشهادهم على أنفسهم ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ إرائتهم أنفسهم بما يشتمل على الآيات الأنفسية التي تدلّ على وجود الحقّ ووحدايته ، فيترتب عليه اعترافهم بلسان الحال بتوحيده سبحانه ، فيكون جملة المراد أنّ الله سبحانه خلق بني آدم

في هذه الدنيا ، ونشرهم فيها ، وأشهدهم على أنفسهم بإراءة آياتها واحتياجاتها إلى ربّ مدبر ، فاعترفت بهذه الآيات ودلالاتها قلوبهم ، وقالوا بلسان حالهم : ﴿ بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ ، إلا أن سياق هذه الآيات يعطي أنّ هذا الأخذ العمومي والإشهاد إنّما كان قطعاً لحجتين يمكن أن يحتجوا بهما يوم القيامة ، إذ ﴿ وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴾ (١) ، وهما ﴿ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ (٢) ، أو إنّنا وإن لم نغفل لكنّ الذنب إنّما هو من آباءنا من قبل ، ونحن إذ كنّا ذريّتهم تبعناهم في شركهم ، أفتهلكنا بفعل فعله هؤلاء المبطلون .

ويؤوّل المراد إلى أنّ هذا الأخذ والإشهاد إنّما هو لترتفع الغفلة نفسها ، أو يبطل أثرها ، وليبطل أثر التبعية بالولادة ، وإن لم يغفل التابع ، ومن الواضح أنّ الغاية الثانية لا تترتب على هذا الأخذ والإشهاد ، فارتفاع الغفلة يقطع العذر كائناً ما كان ، ولا قاطع غيره ، بإضافة غاية أخرى إلى الأولى ، كائنة ما كانت ، توجب ردائة الكلام وسماجته ، وحاشا كلامه سبحانه .

ولو جعل قوله تعالى : ﴿ أَنْ تَقُولُوا... ﴾ غاية لقوله تعالى : ﴿ وَأَشْهَدُهُمْ ﴾ ، وقوله : ﴿ أَوْ تَقُولُوا... ﴾ غاية لقوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ... ﴾ بصير الكلام أردى وأسمج ، إذ يصير المعنى أنّ ربك أخذ ذريّة بني آدم من ظهورهم ، وفكذلك بين الجميع لثلا يقع بعضهم تحت تبعية بعض لعدم انفصالهم عنهم فيقولوا يوم القيامة إنّ الفاعلين للشرك إنّما هم آباءنا ، فلماذا تعذبنا . هذا إذ لا آباء ولا ذريّة بعد فرض عدم الانفصال .

فهذا الموطن لا يجوز أن يكون هو موطن الحياة الدنيا ، بل الآية الشريفة ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا ﴾ تفيد أنّ هناك كان موطناً لولا تفكيك الذريّة من آباءهم

(١) البقرة ٢: ١٦٦ .

(٢) الأعراف ٧: ١٧٢ .

لأثرت التبعية المحضه ، ولم يكن فعل الشرك إلا فعلاً واحداً صادراً من آباؤهم دون الذرية ، حتى كانت الذرية تقول يوم القيامة إنا كنا متصلين بأبائنا ، وموجودين بتبعتهم ، والشرك كان من فعلهم ، فيماذا نستوجب عذابنا بعد إذ فصلتنا منهم ، وميّزت وجودنا من وجودهم ، فأخبر سبحانه أنه فرّق بينهم إذ ذاك لينقطع حجّتهم ، ويكون قوله تعالى : ﴿ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ احتجاجاً بالغفلة عن الإِشهاد الذي في هذا الموطن ، فلا بدّ حينئذٍ أن يكون حكمه بحيث لا يقبل التغيّر ، أي راجعاً إلى الذات ، ونحو الوجود حتى تجري على وتيرته وحسب اقتضائه الحياة الدنيوية التي أوجبت شقاوتهم فيها ، فيكون هذه الغفلة غفلة ذاتية لهم عن ربوبيّته سبحانه وشهادتهم شهادة ذاتية وإبصاراً وجودياً ، وإشهادهم على أنفسهم إهاداً وكشفاً ذاتياً عن حقيقة أنفسهم ، وهي ليست إلا باطلة الذات في نفسها ، وقائمة الذات بالحقّ ، ولهذا أردف سبحانه قوله تعالى : ﴿ أَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ﴾ بقوله تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ فوضع سبحانه كلمة الربّ ، وهو المالك المدبّر ، ولم يقل : قال : ألسنت برّبكم ؛ لأنّ الكلامين - أعني قوله تعالى : ﴿ أَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ - بمعنى واحد الذي ذكر فعاد معنى الآيات ، والله العالم ، إلى أنّ هناك موطناً غير موطن الدنيا فرّق فيها بين أشخاص الإنسان وكثرهم بعد جمعهم ووحدهم وعرفهم وأراهم نفسه بتعريفهم وإرائتهم أنفسهم ، فشهدوه واعترفوا بربوبيّته ، ولولا ذلك لشمّلتهم الغفلة في هذه الدنيا ولم يوحدوه في هذه الدنيا ، فافهم .

لأنّ من أسلم ووحّد في ذلك الموطن لا سبيل له إلى الشرك ، ومن أشرك هناك لم يجد بداً ، إلا أن يشرك في هذه الدنيا كما يشير إليه سبحانه بقوله تعالى : ﴿ فَمَا كَانُوا لِلْيَوْمِئَاذِ بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ ﴾^(١) ، وما بعد هذه الآيات : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ

رُبُّكَ... ﴿^(١)﴾ إلى ستة آيات في سياق ما مرّ من المعنى ، وسادستها قوله تعالى :
 ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ
 لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ
 الْغَافِلُونَ﴾ (٢) . (٣)

وفي آخر الآية عطف إلى أول الآيات ، وتحديد للغفلة بأنها إنما تكون وتتحقّق في تفقّحات القلوب ، ومبصرات العيون ، ومسموعات الأذان ، وأمّا شهادة النفس لنفسها ولربّها ، فلا يحتجب بحجاب .

ثمّ إنّ في الآيات : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ...﴾ إشارة كما علمت إلى أنّ هذا الموطن وإن أوجب منهم شهادة بالربوبية لكنّه لم يخل مع ذلك عن موحد ومشرك ، فقد انشعب عن هناك توحيد وشرك وفي تعبيره عن المشركين بالمبطلين في آخر الآيات إشارة إلى وجه انشعابهما ، فالإبطال مع شهادة نفوسهم هو الموجب لشركهم مع توحيدهم^(٤) ، ولذلك لعلّه سبحانه عبّر عن هذين الأمرين بالطوع والكره في قوله

(١) الأعراف ٧ : ١٧٢ .

(٢) الأعراف ٧ : ١٧٩ .

(٣) وذلك أنّ هذا التركيب لا يفيد مجرد النفي ، بل يفيد معنى الانتظار والترقب في قولنا : نصحت لفلان ينتهي عن الملاهي وما كان ليقبل نصيحتي وقد اعتاد بها ، فما تمحلّه صاحب الكشاف من أنّ المعنى فما كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل بما كذبوا به من قبل على أنّه يوجب تجرّواً آخر في قوله كذبوا في غير محلّه . (منه ﷺ) .

(٤) ويستفاد هذا المعنى من قوله تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب ٣٣ : ٧٢ ، ذكر سبحانه أنّ الإنسان حمل أمانة لم تتحملها السموات وغيرها؛ وذلك أنّه كان ظلوماً جهولاً .

ثمّ ذكر غاية هذا العرض والحمل بقوله سبحانه : ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ﴾

سبحانه: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (٢).

وهذا الأخذ والإشهاد هو الذي يعبر عنه سبحانه بالميثاق في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً * لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ﴾ (٣).

فذيل الآية يفيد أن أخذ الميثاق (٤) ليطلب الصدق عن الصادقين ، فموطنه الدنيا

﴿ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً ﴾ الأحزاب ٣٣ : ٧٣ قسم تعالى الإنسان في غاية هذا العرض إلى قسمين : المنافق والمؤمن ، إشعاراً بأن لا كافر هناك لعموم الحمل ، فلاراد ، وهو الميثاق ، وقوله : ﴿ وَيَتُوبَ اللَّهُ... ﴾ دليل على أن السعادة من الله ، والتوبة منه ، وقوله : ﴿ وَكَانَ اللَّهُ... ﴾ في مقام تعليل العرض ، وأن المقتضى له صفة الغفران والرحمة ، وأما صفة التعذيب والانتقام ونحوهما فبعرض المغفرة والرحمة الخاصة ، إذ ظهور النجاة في العالم يستدعي وجود هالكين ومستحقين فيهم النجاة ، كما لا يخفى ، وإذا تدبرت في هذه الآية وجدتها من آيات الشفاعة ، والله الهادي . (منه ﷻ) .

(١) آل عمران ٣ : ٨٣ .

(٢) فصلت ٤١ : ١١ و ١٢ .

(٣) الأحزاب ٣٣ : ٧ و ٨ .

(٤) ولو كان المراد بهذه الغاية يسئل هو السؤال يوم القيامة لكان المراد بالسؤال المحاسبة والحساب ، لكن المفهوم من هذا النظم والتركيب هو الطلب دون المحاسبة ، كما في نظائره . يقال : سألت الغني عن غناه ، وسألت الجواد عن جوده ، وسألت الفقيه عن فقهه ، والشاعر عن شعره ، ونظائر ذلك ، والمفهوم في كل ذلك هو الطلب دون الحساب . نعم ، لو كان النظم مثل قولنا : ﴿ لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ ﴾ فيما صرفوا مثل سألت ﴿

دون الآخرة ، فموطن الميثاق قبل الدنيا ، فافهم .

والآيات التي يستفاد منها هذا المعنى كثيرة ، وقد فسرتها بذلك روايات مستفيضة كثيرة أو فوق حد الاستفاضة .

ففي تفسير القمّي : عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عبد الله بن مسكان ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... ﴾ ^(١) .

قلت : معاينة كان هذا ؟

قال : نعم ، فثبتت المعرفة ، ونسوا الموقف ، وسيذكرونه ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه ، فمنهم من أقر بلسانه في الذرّ ، ولم يؤمن بقلبه ، فقال الله : ﴿ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ ﴾ ^(٢) « ^(٣) .

أقول : ومضمون هذه الرواية مروية في كتاب المحاسن والعلل والتوحيد وتفسير القمّي وتفسير العياشي ^(٤) وغيرها بطرق وأسانيد كثيرة جداً .

وفي العلل : مسنداً عن حبيب ، عن أبي عبد الله ، قال : « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخَذَ مِيثَاقَ

» الغني عن غناه فيما أنفق أفاد معنى الحساب ، والوجه أنّ فرض الصدق في المسؤول يجعل السؤال لغواً ركيكاً ، ويوضح لك ذلك أن ترجع إلى التفاسير وتشاهد تمحلات المفسرين في تفسير هذه الآية . (منه عليه السلام) .

(١) الأعراف : ٧ : ١٧٢ .

(٢) يونس : ١٠ : ٧٤ .

(٣) تفسير القمّي : ١ : ٢٤٩ .

(٤) المحاسن : ١ : ٣٧٦ ، باب جوامع من التوحيد ، الحديث ٢٢٨ . تفسير العياشي : ٢ : ٤٣ ، الحديث ١١٢ . تفسير القمّي : ١ : ٢٤٩ . علل الشرائع : ١ : ١٦٧ ، باب علّة المعرفة والجحود ، الحديث ١ . التوحيد : ٣٢٢ ، باب فطرة الله عزّ وجلّ الخلق على التوحيد ، الحديث ٨ و ٩ .

العباد وهم أظلة قبل الميعاد فما تعارف من الأرواح ائتلف ، وما تناكر منها اختلف»^(١).

وفي تفسير العياشي : مسنداً عن عبدالله الجعفي ، وفي العلل : مسنداً عن عبدالله الجعفي وعتبة جميعاً ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ ، فَخَلَقَ مِنْ أَحَبِّ مِمَّا أَحَبَّ ، وَكَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَهُ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ ، وَخَلَقَ مِنْ أَبْغَضِ مِمَّا أَبْغَضَ ، وَكَانَ مِمَّا أَبْغَضَ أَنْ يَخْلُقَهُ مِنْ طِينَةِ النَّارِ ، ثُمَّ بَعَثَهُمْ فِي الظَّلَالِ .

قلت : وأي شيء الظلال ؟

فقال : ألم تر إلى ظلّك في الشمس شيء وليس بشيء ، ثم بعث منهم النبيين فدعوهم إلى الإقرار بالله ، وهو قوله عز وجل : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾^(٢) ، ثم يدعوهم إلى الإقرار بالنبيين ، فأنكر بعض ، وأقر بعض ، ثم يدعوهم إلى ولايتنا فأقرّ بها ، والله من أحب وأنكرها من أبغض ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ ﴾^(٣) الخبير^(٣) .

وهو أيضاً مستفيض المعنى والأصول السابقة تكفي في تفسيره فلا نعيد .

تنبیه :

حيث إنّ بين الحسنات بعضها مع بعض ترتباً وسببياً يتفرّع بذلك بعضها على بعض ، وكذلك بين السيئات ، والنوعان من الأعمال كلاهما ينتهيان إلى الذوات السعيدة والشقيّة بنفسها تعين هناك طريقان من الاستدلال على الجزاء والثواب

(١) علل الشرائع : ١ : ١٣٠ ، باب العلة التي من أجلها صار بين الناس الائتلاف والاختلاف ، الحديث ١ .

(٢) الزخرف ٤٣ : ٨٧ .

(٣) تفسير العياشي : ٢ : ١٣٥ ، الحديث ٣٧ . علل الشرائع : ١ : ١٦٨ ، باب علة المعرفة والجحود ، الحديث ٣ .

والعقاب ، والطريقان معاً مستعملان في كلامه سبحانه ، كقوله تعالى : ﴿ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ ذَلِكُمْ بِأَنكُمُ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَعَظَمْتُمْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ (١) .

كما أنّ الطريقين بعينهما مستعملان في كلام العقلاء في تعليل الأفعال ، حسنها وقيبحها .

الفصل السابع

[الكلام في الجبر والاختيار]

قد عرفت أنّ النظام نظامان : نظام ثابت غير متغيّر الأجزاء ، ونظام متبدّل متغيّر الأجزاء ، وأنّ وجود أحد النظامين لا يبطل وجود الآخر ، ولا يزاحمه ، فارتفع توهم أن سبق القضاء والقدر ، ووجوب تحقّق ما كتبه الله في اللوح المحفوظ المصون من التغيّر والانحفاء ، ووجوب انتهاء كلّ موجود إلى ما يقتضيه سعاده أو شقاوته الذاتيتان ينافي صحّة التكليف وترتب الثواب والعقاب عليه ، إذ التكليف الحقيقي يحتاج إلى اختيار حقيقي يصحّ معه الفعل والترك جميعاً ، ومع وجوب وجود الحوادث التي يبدأ منه سبحانه وينتهي إلى الفعل ، ومنها الفعل وهي سلسلة متصلة واحدة مترتبة الأجزاء واجب وجود جميعها لا يبقى للاختيار أثر بصحّة ترتب لفعل أو الترك عليه وإمكانهما بالنسبة إلى الفاعل لوجوب وجود أحد الجانبين بالضرورة ، فلا بدّ من اختيار أحد الأمرين ونفي الآخر .

أحدهما : بطلان القدر ، وهو تأثير سابق للحقّ في الأفعال ، وإنّما يسبق الفعل منه

سبحانه علم غير مؤثر فيها ، فالأفعال مخلوقة للعباد وإن كانت الأسباب والقوى التي تولدها مخلوقة له سبحانه ، وهو المصطلح عليه بالتفويض وعليه جماعة المعتزلة .

وثانيهما: الالتزام بالقدر والقول ببطلان تأثير الاختيار ولغوثة التكليف الحقيقي ، ومن لوازمه تصحيح التكليف بما لا يطاق ، والجبر في الأفعال ونفي الحسن والقبح العقليين ، ونفي الأغراض والغايات وأمثال ذلك ، وهذا هو المصطلح عليه بالجبر ، وعليه المجبرة .

هذا ، وقد عرفت أن لا منافاة بين المرحلتين وأن القدر لا يزاحم الاختيار فلكل وعاء .

وهؤلاء لم يستطيعوا أن يجمعوا بين المعارف الإلهية الحقيقية وبين ما تقتضيه الأسباب الطبيعية المادية ، مع أن مصحح التكليف عند العقلاء من البشر هو وجود الاختيار والقدرة الفاعلية التي لا ريب فيه عندهم للفرق الضروري بين حركة الصحيح وحركة المرتعش ، وبين سكون صحيح الأعضاء وسكون الفالج ، ومع ذلك لا ريب عندهم أن جميع الأسباب المتوقفة عليها وجود الفعل إذا تمت كان الفعل ضروري الوقوع .

وقد تبين فيما مر أن النظام نظامان : نظام ثابت ذو أجزاء ثابتة لا يتطرق إليها التغيير بوجه ما ، ونظام مادي متقوم بالإمكان والقوة والاستعداد متغير متبدل غير ثابت ، والإنسان من جملة أجزائه ونسبته إلى أفعاله بصحة الفعل والترك ، وهو الاختيار يختارها بالحسن والقبح والغايات والأغراض ويحتاج أفعاله في تحققها إلى ذلك ، وهو ظاهر كما أن المواد باستعدادها يمكن أن تصير إلى هذه الغاية أو إلى تلك الغاية ، وإنما يتعين فيها ولها إحدى الغايتين بواسطة اكتناف نوع الاستعدادات الملائمة لتلك الغاية وإبطالها استعدادات الغاية الأخرى ، وربما تم أحد الجانبين فزاحمه جانب آخر بتضاده وأبطله بقوته ، ولا فرق بين الإنسان وبينها إلا بالعلم ،

فاختيار الإنسان لأحد الجانبين بعد تمام سائر الأسباب بالعلم ، وتعيّن أحد الجانبين فيها بغيره من المقتضيات المعيّنة ، والعلم من حيث هو ذو هذا الأثر أحد تلك المقتضيات ، وأي فرق بين مبدء الإحراق الذي في النار ، وبين مبدء الفعل الذي في الإنسان ، وهو الإرادة التامة ، وأي فرق بين الحطب الذي يحرق بعد اشتعاله بالنار - مثلاً - وبين الإنسان الذي يضحك بالإرادة ، ومع ذلك لا يبطل نسبة الإنسان إلى الفعل والترك بإمكانهما له وصحتهما ، وهو الملاك في صحّة التكليف وترتب الجزاء بالثواب والعقاب ، وهذا في غاية الوضوح ، ولهذا لم نطلب في هذا الباب أكثر من هذا المقدار .

واعلم أنّ هناك نظراً آخر يرتفع به موضوع هذه الأبحاث والمشاجرات ، وهو نظر التوحيد الذي مرّ في هذه الرسائل ، فالأفعال كلّها له ، كما أنّ الأسماء والذوات له سبحانه ، فلا فعل يملكه فاعل غيره سبحانه حتّى يتحقّق موضوع لجبر أو تفويض ، فافهم .

الفصل الثامن

[الأخبار الدالّة على ما هو الحقّ في المسألة]

والنقل أيضاً يدلّ على ما مرّ ، فقد روي عنهم عليهم السلام : « لا جبر ولا تفويض ، بل أمر بين أمرين » ، وهذا اللفظ وارد عنهم على حدّ الاستفاضة بطرق كثيرة^(١) .

وفي التوحيد : مسنداً عن يونس ، عن غير واحد ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام ،

(١) الكافي : ١ : ٩٠ ، كتاب التوحيد ، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ، الحديث ١٣ .

عيون أخبار الرضا : ١ : ١١٤ ، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد ، الحديث

١٧ . التوحيد : ٣٥٢ ، باب نفي الجبر والتفويض ، الحديث ٨ .

قالا : « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ، ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ عَلَيْهَا ، وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْراً فَلَا يَكُونُ .

فستلما ﷺ : هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ؟

قالا : نَعَمْ ، أَوْسَعُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ »^(١) .

وفي التوحيد : مسنداً عن هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : « الله تبارك وتعالى أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقونه ، والله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد » الخبير^(٢) .

ومثله ما ورد عنهم ﷺ : « مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه »^(٣) .

وفي الطوائف : « أن رجلاً سأل جعفر بن محمد الصادق ﷺ عن القضاء والقدر ، فقال : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعل العبد ، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله . يقول الله للعبد : لِمَ عصيت ؟ لِمَ فسقت ؟ لِمَ شربت الخمر ؟ لِمَ زנית ؟ فهذا [فعل] العبد ولا يقول له لِمَ مرضت ؟ [لم علوت ؟] لِمَ قصرت ؟ لِمَ ابيضضت ؟ لِمَ اسوددت ؟ لأنه من فعل الله تعالى »^(٤) .

وفي الطوائف أيضاً : روي : « أن الفضل بن سهل سأل الرضا ﷺ بين يدي المأمون فقال : يا أبا الحسن ، الخلق مجبورون ؟

(١) التوحيد : ٣٥٠ ، باب نفي الجبر والتفويض ، الحديث ٣ .

(٢) التوحيد : ٣٥٠ ، باب نفي الجبر والتفويض ، الحديث ٤ .

(٣) فقه الرضا ﷺ : ٣٤٩ ، باب القدر والمنزلة بين المنزلتين .

(٤) الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف : ٢ : ٣٣٠ ، حكايات من المجبرة ، لكن ورد : « فهو

منه » بدل « فهو فعل العبد » .

فقال : الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم .

قال : فمطلقون ؟

قال : الله أحكم من أن يهمل عبده ويكله إلى نفسه»^(١) .

والأخبار في هذا الباب متواترة في المعنى ، وهي على كثرتها ترجع إلى نوع البيانات التي أوردنا هذه الأنموذجات منها ، وأنت تشاهد منها أنهم عليهم السلام أوردوا فيها طريقين من البيان والاستدلال :

أحدهما : الاستدلال باقتضاء الأسماء الإلهية وصفاته ، كالرحم والعزة والكرامة والعدل والقهر وكذلك بالقضاء والقدر .

وثانيهما : الاستدلال بما يقتضيه العقل وسيرة العقلاء من الحسن والقبح وغير ذلك ، وفي بعض الأخبار سكتوا عن البيان ، ففي التوحيد مسنداً عن مهزم قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : أخبرني عما اختلف فيه من خلفت من موالينا ؟

قال : فقلت : في الجبر والتفويض .

قال : فأسألني .

قلت : أجبر الله العباد على المعاصي ؟

قال : الله أقهر لهم من ذلك .

قال : قلت : ففوّض إليهم ؟

قال : الله أقدر عليهم من ذلك .

قال : قلت : فأي شيء هذا أصلحك الله ؟

(١) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف : ٢ : ٣٣٠ ، حكايات من المجبرة .

قال: فقلب يده مرّتين أو ثلاثاً ثمّ قال: لو اجبتك فيه لكفرت «الخبر»^(١).

وذلك منه عليه السلام إرفاقاً بحال الراوي، والله المعين.

الفصل التاسع

[الكلام في الإرادة والمشية]

وأما سائر الأفعال التي نسبتها الحقّ سبحانه إلى نفسه من المشية والإرادة والهداية والإضلال والتمحيص والاستدراج والغضب والأسف ونحو ذلك، فقد اتّضح من تضاعيف ما مرّ سنخ الكلام فيها، وفي تفسيرها فهذه أفعال منتزعة من أنحاء وجود الموجودات التي هي أفعاله وإفاضاته سبحانه، فالموجود الصادر منه سبحانه حيث إنّه غير صادر بالاضطرار والجهل والغفلة تعالى عن ذلك ينتزع منه أنّ هناك مشية وإرادة له سبحانه، وهو شيء وجوده ومراد خلقه.

والأمور التي يتفرّع عليها اهتداء جمع إلى صراط السعادة ينتزع منها هدايته سبحانه أو ضلال آخرين عن الصراط ينتزع منها الإضلال لكن بمعنى لا يوجب عليه سبحانه النقص ووجود الأمر بعد الأمر، بحيث يلائم اللاحق السابق، ويكمل السابق باللاحق ينتزع منه التوفيق أو بخلافه بحيث يعقم اللاحق أثراً يتوقّع من السابق ينتزع منه الخذلان وإيجاد الشيء أو إبقائه بحيث يلائم السعادة وينتزع منها البركة.

والأمور التي يوجب تميّز الشقيّ عن السعيد، والخبيث عن الطيّب، ينتزع منها التمحيص والامتحان ونحوهما، لكن لا بمعنى يوجب عليه سبحانه الجهل، بل بمعنى إتمام الحجّة، وإعلام الحكمة، والأمور التي يوجب تشدّد شقاوة الشقيّ

(١) التوحيد: ٣٥٣، باب نفي الجبر والتفويض، الحديث ١١.

وتكاملها من أنحاء النعمة بعد المعصية ينتزع منها الاستدراج والكيد ونحوهما والبلايا التي تستتبعها المعاصي ينتزع منها الغضب والإصرار على الذنب والطغيان ينتزع عن موردها الأسف، وفي كل ذلك إنما يعتبر المعنى خالياً عن جهات النقص، وقد ذكرنا في رسالة الأسماء الحسنی^(١) أنّ لأفعاله سبحانه انسلكاء ما في سلك صفاته الذاتيّة بنظر آخر برهاني غير هذا النظر.

الفصل العاشر

[الآيات والروايات الواردة في الإرادة والمشیئة]

وأما الآيات والأخبار الواردة في هذه المعاني فهي أكثر من أن تحصى .
أما المشیئة فهناك آيات كثيرة في أنّ مشیئته سبحانه هي الغالبة على مشیئته غيره ، بل أنّ مشیئتهم فرع مشیئته .

قال تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾^(٢) .

وفي التوحيد: مسنداً عن أبي سعيد القمّاط ، قال : « قال أبو عبد الله ﷺ : خلق الله المشیئة قبل الأشياء ، ثمّ خلق الأشياء بالمشیئة »^(٣) .

وفيه أيضاً: مسنداً عن أبي أذينة ، عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : « خلق الله المشیئة بنفسها ، ثمّ خلق الأشياء بالمشیئة »^(٤) .

(١) راجع الصفحة : ٦٤ .

(٢) الإنسان ٧٦ : ٣٠ .

(٣) التوحيد : ٣٣٠ ، باب المشیئة والإرادة ، الحديث ٨ .

(٤) التوحيد : ٣٢٨ ، باب المشیئة والإرادة ، الحديث ١ .

وفيه أيضاً: مسنداً عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المشيئة محدثة»^(١).

أقول: والروايات في حدوث المشيئة وأنها من صفات الفعل كثيرة.

وأما **الإرادة** فكثيرة الوجود في القرآن، وظاهر آياته كونها من صفات الفعل. قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ ﴿٢﴾﴾، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً ﴿٣﴾﴾، وأمثال ذلك من الآيات.

وروى الصدوق في التوحيد والعيون: مسنداً عن صفوان، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق.

فقال: الإرادة من المخلوق الضمير، وما يبدو له بعد ذلك من الفعل، وأما من الله عز وجل فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروي ولا يهيم، ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي من صفات الخلق، فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك يقول له: كن فيكون، بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّة، ولا تفكير، ولا كيف لذلك، كما أنه بلا كيف» الحديث^(٤).

أقول: والأخبار في كون الإرادة من صفات الفعل مستفيضة أو متواترة.

(١) التوحيد: ١٤٣، باب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ١٩.

(٢) الإسراء ١٧: ١٦.

(٣) يس ٣٦: ٨٢.

(٤) التوحيد: ١٤٢، باب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ١٧. لكن ورد: «من الله ومن المخلوق». عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ١٠٩، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد، الحديث ١١.

[حقيقة كلامه تعالى]

وأما الكلام والكلمة فهي المعنى التام من حيث يدل عليه اللفظ أو غيره من أسباب الأفهام، كما عرفت، ولذلك ورد في القرآن بوجوه مختلفة. قال تعالى:

﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٍ مِنْهُ ﴾^(٤)، إلى غير ذلك من الآيات.

وجملة الأمر أن الوجود المفاض من الحق سبحانه حيث ينبئ عن خصوصيات صفات الحق المتوسطة في إفاضته أو عن الغاية التي أرادها الحق سبحانه من إيجادها فهو دال على المقصود، وما في الضمير فهو كلمة دالة أو كلام وحديث وقول ونحو ذلك، وهو ظاهر فكلمة الله وكلامه هو الفعل والايجاد لا غير، وهو الوجود.

وفي أمالي الشيخ: مسنداً عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام :

قال: لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم، ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور. قلت له: جعلت فداك، فلم يزل متكلماً؟

(١) النساء ٤: ١٦٤.

(٢) يس ٣٦: ٦٥.

(٣) غافر ٤٠: ٦.

(٤) النساء ٤: ١٧١.

قال : الكلام محدث ، كان الله (عز وجل) وليس بمتكلم ، ثم أحدث الكلام^(١) .
وقد روي هذا المعنى في روايات أخر أيضاً^(٢) .

وبالجملة : فالأحاديث على كثرتها مصرّة في كون الإرادة والكلام من أسماء الأفعال ونفي كونهما من أسماء الذات ، وهذه الأحاديث وإن كانت لا تنفي إمكان تصحيح معنى للإرادة والكلام يوجب رجوعهما إلى الصفات الذاتية ، كما اهتمّ به صدر المتألهين عليه السلام^(٣) ، وأقام البرهان على أنّ ما تصوّره من معنى حقيقة الإرادة والكلام من صفات الذات .

لكنّ الإنصاف أنّ ما أقامه من البرهان في مورد هاتين الصفتين الفعليتين جار في بقية الصفات الفعلية ، فلا وجه لتخصيص الكلام بالإرادة والكلام بخصوصهما^(٤) .
وقد مرّ في الفصول السابقة أنّ الصفات الفعلية يمكن أن تلاحظ بلحاظ يوجب حلولها محلّ الصفات الذاتية بوجه .

وأما الرضا والغضب ونحو ذلك ، ففي التوحيد والأمالي : مسنداً عن محمد بن عمارة ، عن أبيه ، قال : « سألت الصادق جعفر بن محمد فقلت له : يابن رسول الله ،

(١) أمالي الطوسي : ١٦٨ ، المجلس السادس : معنى علم الله وكلامه ، الحديث ٢٨٢/٣٤ .
(٢) الكافي : ١ : ٦٣ ، كتاب التوحيد ، باب صفات الذات ، الحديث ١ . التوحيد : ٣٥ ، باب التوحيد ونفي التشبيه ، الحديث ٢ . بحار الأنوار : ٤ : ٦٨ ، أبواب الصفات ، الحديث ١١ .
(٣) الأسفار : ٨ : ٣٤١ .

(٤) وذلك لأنّ صدر المتألهين ذهب إلى كون الإرادة من صفات الذات لأنها عبارة عن (علمه تعالى بالنظام الأصلح والأتمّ) فترجع هذه الصفة إلى العلم الذي هو من الصفات الذاتية . لكنّ العلامة عليه السلام يقول : «إنّه لا فرق بين صفة الإرادة وغيرها من باقي الصفات ، فمثلاً : صفة البصير يمكن إرجاعها إلى العلم بالمبصرات ، وكذلك السميع يمكن إرجاعها إلى العلم بالمسموعات ، وهكذا» .

أخبرني عن الله ، هل له رضى وسخط ؟

فقال : نعم ، وليس ذلك على حد ما يوجد في المخلوقين ، ولكن غضب الله عقابه ، ورضاه ثوابه « الخبر ^(١) . ومعناه مروى مستفيضاً .

وأما الهداية والإضلال ففي المحاسن : عن عبدالله ، عن هشام ، عن سليمان ، قال : قال لي أبو عبدالله : يا سليمان ، إن لك قلباً ومسامح ، وإن الله إذا أراد أن يهدي عبداً فتح مسامح قلبه ، وإذا أراد به غير ذلك ختم مسامح قلبه ، فلا يصلح أبداً ، وهو قول الله عز وجل : ﴿ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ ^(٢) ، ^(٣) .

وأما الإخلاء والاستدراج ، ففي الكافي : مسنداً عن سماعة ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل : ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ^(٤) .

قال عليه السلام : هو العبد يذنب الذنب فتجدد له النعمة معه تلهيه تلك النعمة عن الاستغفار من ذلك الذنب « الخبر ^(٥) .

وهو مستفيض ، والأحاديث في صفات الفعل كثيرة جداً ، اقتصرنا على هذا المقدار منها إيثاراً للاختصار وجرياً على نحو الفصول السابقة .

تَمَّة

روي في التوحيد والمعاني : عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل : ﴿ فَلَمَّا

(١) أمالي الصدوق : ٣٥٣ ، المجلس السابع والأربعون ، الحديث ٦/٤٢٩ . التوحيد : ١٦٥ ،

باب معنى رخاء عز وجل وسخطه ، الحديث ٤ .

(٢) محمد عليه السلام ٤٧ : ٢٤ .

(٣) المحاسن : ١ : ٣١٨ ، باب الهداية من الله عز وجل ، الحديث ٣٥ .

(٤) الأعراف ٧ : ١٨٢ .

(٥) الكافي : ٢ : ٥٥٦ ، كتاب الإيمان والكفر ، باب الاستدراج ، الحديث ٣ .

أَسْفُونَا انْتَفَمْنَا مِنْهُمْ ﴿١﴾، قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَأْسَفُ كَأَسْفِنَا، وَلَكِنَّهُ خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِهِ يَأْسِفُونَ وَيَرْضُونَ، وَهُمْ مَخْلُوقُونَ مَدْبُرُونَ، فَجَعَلَ رِضَاهُمْ لِنَفْسِهِ رِضَى، وَسَخَطَهُمْ لِنَفْسِهِ سَخَطًا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ جَعَلَهُم الدَّعَاةَ إِلَيْهِ، وَالْأَدْلَاءَ عَلَيْهِ، وَلِذَلِكَ صَارُوا كَذَلِكَ، وَلَيْسَ أَنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كَمَا يَصِلُ إِلَى خَلْقِهِ، وَلَكِنْ هَذَا مَعْنَى مَا قَالَ مِنْ ذَلِكَ.....

وقال أيضاً: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (٢).

وقال أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ (٣).

وكلّ هذا وشبهه على ما ذكرت، وهكذا الرضا والغضب وغير هذا من الأشياء ممّا يشاكل ذلك «الخبر» (٤).

وهو من جوامع الأخبار يفيد ضابطاً كلياً في نوع آخر من أفعال الله سبحانه، وهو أنّ كلّ فعل من كلّ فاعل إذا لم يلاحظ فاعله لفناء فعله في فعله سبحانه كأفعال الأنبياء والأولياء المخلصين، وكذا إذا أفنى عن بصر الإنسان فاعل فعل، ولم يبق لفعله إلا الله سبحانه، كما في قضية موسى ﷺ مع شجرة الطور.

وبالجملة: كلّ فعل لا فاعل له فهو فعل الله سبحانه، وهذا هو الذي يستنتج من الأصول السابقة في أول الرسالة، وينحلّ به كثير من أمّهات الإشكالات وفروعها، والله الهادي.

تمّ الكلام، والحمد لله ربّ العالمين،

(١) الزخرف ٤٣: ٥٥.

(٢) النساء ٤: ٨٠.

(٣) الفتح ٤٨: ١٠.

(٤) التوحيد: ١٦٤، باب معنى رضاء عزّ وجلّ وسخطه، الحديث ٢. معاني الأخبار: ١١١،

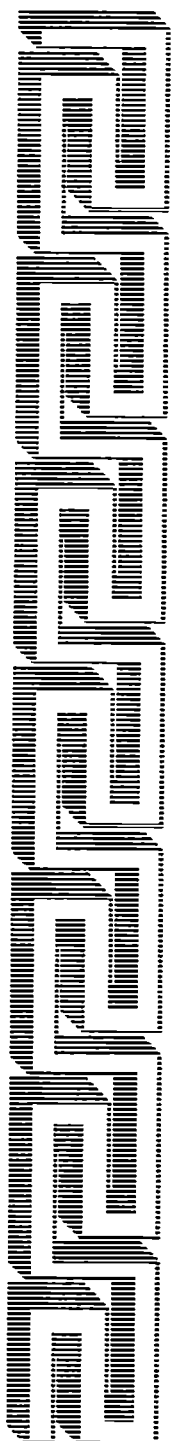
باب معنى رضاء عزّ وجلّ وسخطه، الحديث ٢.

والصلاة على محمد وآله الطاهرين

في العشر الأخير من شهر المحرم سنة ١٣٦١ هجرية قمرية ،

وتمت الكتابة في قرية شادآباد من أعمال تبريز

رسالة الوسائط



رسالة الوسائط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ،

والصلاة والسلام على أوليائه المقربين ،

سَيِّمًا مُحَمَّدَ وَآلَهُ الطاهرين

هذا ملخّص الكلام في الوسائط الموجودة بين الله سبحانه وبين
نشأة الطبيعة التي أوجدها الله سبحانه واحدة بعد واحدة على ما
يتحصّل بالبرهان ، ويؤيّده الكشف ، ويفهم من ظواهر التعاليم الدينيّة
من الكتاب والسنة ، والله المعين .

الفصل الأوّل

[أنّ في الوجود أربعة عوالم كلّية]

قد ثبت في رسالة التوحيد أنّ الموجودات الخارجيّة الإمكانية جميعاً معاليل ومظاهر للوجود الواجبي الذي هو حقيقة صرفة ، فهي جميعاً قائمة به ، فهي موجودة في مرتبة صرافته بنحو أعلى وأشرف من غير شائبة من النقائص والاعدام ، وإذ كانت الحقيقة صرفة فهذه الموجودات أسماء لها متميّزة مفهوماً واحدة مصداقاً ، وهذه هي الأسماء والصفات ، وثبت أنّ الأسماء والصفات مبادئ في ثبوت الموجودات على جهاتها المختلفة وحيثياتها المتشتمّة .

هذا بالنسبة إلى نسبة أسماء مع ما دونها ، وفي مرتبتها أيضاً ترتّب ما على نسب المفاهيم ، إذ من الضروري أنّ الخلق - مثلاً - فرع القدرة ، والقدرة فرع العلم والحياة ، وهكذا ، ومن حيث إنّ الوجود الصرف الغير المحدود من جميع الجهات يرتفع عنه الصفات في حدّ نفسه وجوداً وعمداً على ما تبين في رسالة التوحيد^(١) والآنصاف تعيّن ما ، فهذا المعنى أسبق بالنسبة إلى سائر التعيّنات .

فتحقّق به أنّ أقدم التعيّنات - أعني الأسماء - هو التعيّن بعدم التعيّن ، وهو مقام الأحديّة باصطلاح العرفاء^(٢) ، ويليه بقيّة التعيّنات .

(١) راجع الصفحة : ٢٦ .

(٢) لقد أشار صدر المتألّهين عليه السلام إلى مقام الأحديّة باصطلاح العرفاء ، بقوله : « حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسمّاة عند هذه الطائفة بالمرتبة (الأحدية) المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات ، وتسمّى أيضاً (جمع الجمع) و (حقيقة الحقائق) و (العماء) . »

وتحقّق أيضاً أن لا فرق في ذلك بين الأسماء الذاتيّة والأسماء الفعلية التي تنتزع عن مقام الفعل ، وإن كان بين القسمين فرق في أنّ الاسم الذاتي موجود في مقام الذات قولاً مطلقاً ، والاسم الفعلي موجود على نحو ما انتزع عنه ، فليفهم .

ثمّ نقول : إنّ كلّ موجود من الجواهر الطبيعيّة طبيعة ذات أفعال جزئية مستندة إلى صورتها النوعيّة وانفعالات جزئية مستندة إلى مادّتها على ما برهن عليه في الأمور العامّة ، كالإنسان الفرد الموجود خارجاً - مثلاً - ذا أفعال إنسانيّة وانفعالات ماديّة بدنيّة .

فمن الضروري أنّ الإنسان - وهو المطلق لا بقيد الإطلاق - موجود في الإنسان الفرد ، وهو طبيعة إذا لوحظت في نفسها كانت كليّة مرسلة تصدق على كلّ إنسان فرد مفروض نسبتها إلى جميع الأفعال والانفعالات الإنسانيّة على السواء .

ومن الضروري أيضاً أنّ الإنسان ذا الأفعال الإنسانيّة موجود في الإنسان الفرد ، وهو طبيعة إذا لوحظت كذلك لم تعرضها الكليّة بل الجزئية ، لكنّها خالية عن المادّة وانفعالاتها ، غير أنّ معها الأفعال الموجودة في الإنسان الفرد المادي .

فإذا فرضنا موجوداً جوهرياً مادياً طبيعياً تحقّق هناك جهات ثلاث : الوجود الجوهري مجرّداً عن التقيّد بالمادّة ، والأحكام التي عند المادّة ، والوجود الجوهري مجرّداً عن المادّة دون الأحكام التي عند المادّة ، والوجود الجوهري المادي ، وهذه الثلاثة هي التي تسمّيها الحكماء بالوجود المجرّد ، والوجود المثالي ، والوجود المادي .

ثمّ إنّ من الضروري أنّ في مرتبة الوجود المثالي من الإنسان - مثلاً - جواز

» وإذا أخذت بشرط شيء فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها ، كليتها وجزئيتها ، المسمّاة بالأسماء والصفات ، فهي المرتبة الإلهية المسمّاة عندهم (بالواحدية) (ومقام الجمع) . (الأسفار: ٣: ٣١٠ ، الفصل السادس والعشرون) .

الاتصاف بالأفعال الصادرة عنه في مرتبة الوجود المادي ، وإلا امتنع الاتصاف بها هناك ، فلتلك المرتبة نسبة ما مع تلك الأفعال ، وحيث إنَّ المأخوذ هو الوجود ووجود النسبة والنسبة غير مستقلة بذاتها لا تتحقّق إلاّ بتحقّق الطرفين ، فلتلك الأفعال وجود ما في مرتبة الوجود المثالي ، كالعكس ، وحيث إنَّ لمرتبة الوجود المثالي تقدّماً في نفسه على مرتبة الأفعال بالضرورة فبينهما تقدّماً وتأخراً بالوجود ، فبين الوجود المثالي ومرتبة الأفعال ترتباً بحسب المرتبة ، وعلّية ومعلوليّة ، وظاهريّة ومظهريّة ، فهما مرتبتان من مراتب ظهور الوجود .

ويمثل البيان يظهر أنّ مثل هذه النسبة بعينها موجودة بين الوجود المجرد والوجود المثالي .

هذا كلّه في الأمور الموجودة في مرتبة الطبيعة المختصّة بكلّ نوع نوع ، ومثل الكلام يجري في الأمور الموجودة في أزيد من نوع ، أو في جميع الأنواع والموجودات الطبيعيّة ، فظهر أنّ فوق مرتبة الطبيعة مرتبتين أُخريين : مرتبة التجرد ومرتبة المثال .

فظهر من جميع ما مرّ أنّ في الوجود أربعة عوالم كلّية مترتبة بحسب قوّة الوجود كلّ على طبق الآخر :

الأول : عالم الأسماء والصفات ، ويسمّى عالم اللاهوت .

الثاني : عالم التجرد التامّ ، ويسمّى عالم العقل والروح والجبروت .

الثالث : عالم المثال ، ويسمّى بعالم الخيال والمثل المعلقة والبرزخ والملكوت .

الرابع : عالم الطبيعة ، ويسمّى عالم الناسوت ، وغير ذلك .

هذا وقد أقيم في العلم الإلهي براهين كثيرة على ما مرّ ، عموماً وخصوصاً ، وفيما أقمناه من البرهان كفاية للمتأمل ، إن شاء الله .

الفصل الثاني

[في علم الأسماء ووساطة الأسماء الإلهية]

أما ما سمعت من كون الأسماء الإلهية وسائط في تنزل الوجود ، فمن الثابت في الكتاب والسنة ، فإنك إذا تأملت وتدبرت الكتاب الإلهي وجدت أن الله سبحانه في آيات التوحيد يعلل أسمائه الخاصة بأسمائه العامة ، كما في سور: الرعد ، الحديد ، الحشر ، وغيرها ، وآية السحرة: ﴿ **إِنْ رِئُوسُكُمْ اللهُ...** ﴾ ، وآية الكرسي ، وآيات في القرآن كثيرة ، ووجدت أنه سبحانه عند بيان الخلق والقيومة وسائر أنحاء الإفاضة جميعاً ، وكذا في مرحلة العود ، كالموت والبرزخ والحشر ، وغير ذلك يعلل ذلك كله بأسماء مناسبة في المفهوم ، ولعلك تظفر بذلك في أزيد من خمسمائة آية حتى إن ذلك موجود في مرحلة الاعتبار ، كالتكليف .

وإذا تأملت في روابط الأسماء وما دونها اهتديت بخصوصيات الأسماء على كثير من شؤون التنزلات ، وكذا العكس ، فتظفر بعلوم لا تقدر قدرها إن كنت ممن آتاك الله كفلين من رحمته ، وجعل لك نوراً تمشي به .

وهذا - أعني علم الأسماء - من مختصات هذا الكتاب الإلهي ، ولم نظفر فيما ينقل إلينا من الكتب السماوية على شيء من ذلك .

وكذلك السنة ، فإن الأدعية المأثورة عن النبي ﷺ وأهل بيته عليه السلام على كثرتها مملوءة بالأسماء والصفات ، وقليل من الأدعية المفصلة لا يوجد فيها: « اللهم إني أسألك باسمك الذي فعلت به كذا » ، و« أسألك بمجدك الذي فعلت به كذا » ، و« بنور وجهك الذي أضاء له كل شيء » ، وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء » ، وأمثال ذلك .

وكذلك الأسئلة بالأسماء المناسبة ، كالرازق في طلب الرزق ، والغفور في طلب المغفرة ، ونحو ذلك .

بل هذا المعنى كالمفطور للإنسان ، فلست ترى إنساناً يسأل الشفاء فيدعو فيقول : « يا مميت ، يا منتقم ، اشف هذا المريض » ، بل إنما يقول : « يا رحمن ، يا رحيم ، يا رؤوف ، يا شافي ، يا معافي » ، وما يناسب ذلك ، وإذا تتبعت موارد متأملاً وجدت أن هذا المعنى على بهائه وسنائه من ضروريات هذا الدين المقدس ، غير أن الاشتغال عمّا يعني بما لا يعني ربما صرف الناس عن التحقق به ، والفوز في مزاياه .

ومن جوامع الأخبار في ذلك ما في الكافي والتوحيد : مسنداً عن إبراهيم بن عمر ، عن الصادق عليه السلام ، قال : « إن الله تبارك وتعالى خلق أسماء بالحروف غير متصوت ، وباللفظ غير منطق ، وبالشخص غير مجسد ، وبالتشبيه غير موصوف ، وباللون غير مصبوغ ، منفي عنه الأقطار ، مبعده عنه الحدود ، محجوب عنه حسن كل متوهم ، مستتر غير مستور ، فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر ، فأظهر منها ثلاثة أشياء لفاقة الخلق إليها ، وحجب واحداً منها ، وهو الاسم المكنون المخزون فهذه الأسماء التي ظهرت ، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى ، وسخر سبحانه لكل اسم من هذه أربعة أركان ، فذلك اثنا عشر ركناً ، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها ، فهو الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، الخالق ، الباري ، المصور ، الحي ، القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، العليم ، الخبير ، السميع ، البصير ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، العلي ، العظيم ، المقتدر ، القادر ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، الباري ، المنشئ ، البديع ، الرفيع ، الجليل ، الكريم ، الرازق ، المحيي ، المميت ، الباعث ، الوارث ، فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسماً ، فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة ، وهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب للاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة ، وذلك قوله عز وجل :

﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ (١) (٢).

وهذا الخبر الشريف صريح في أنّ المراد بالاسم المخلوق غير اللفظ، وأنه مجرد لا جسماني ولا مثالي.

ويظهر منه أنّ المراد بالاسم الواحد المخزون ومقام الأحدىّة، إذ هو المحجوب بهذه الأسماء الثلاثة التي هي: الله، وتبارك، وسبحان، وهي الهويّة والجمال والجلال، إذ الخلق محتاجون في تحقّق أعيانهم ولوازمها إلى هذه الجهات الثلاثة من الهويّة، وصفات الثبوت وصفات السلب، وأمّا إذا لوحظ الخلق بالنسبة إلى مقام الأحدىّة، ففيه ارتفاع موضوعهم، كما لا يخفى.

ثمّ انظر إلى قوله ﷺ: «ثمّ خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها»، أي إلى الأسماء، يث ذكر أنّ الخلق لله وللفاعل نسبة إليها، وهذه هي الوساطة والظهور. وقال في آخر الخبر: «فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة»، وهذه هو الترتّب والوساطة بين الأسماء أنفسها.

وقوله ﷺ: «فأظهر منها ثلاثة أشياء لفاقة الخلق إليها» إشارة إلى وساطة الأسماء بالنسبة إلى ما دونها.

ومن ذلك ما في التوحيد: مسنداً عن عبد الملك بن عنتره الشيباني، قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر.

فقال ﷺ: بحر عميق فلا تلجه.

فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر؟

(١) الإسرائ: ١٧: ١١٠.

(٢) الكافي: ١: ٦٦، كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء، الحديث ١. التوحيد: ١٨٥، باب أسماء الله تعالى، الحديث ٣.

فقال ﷺ : طريق مظلم فلا تسلكه .

قال : يا أمير المؤمنين ، أخبرني عن القدر ؟

قال ﷺ : سرّ الله فلا تتكلفه .

قال : يا أمير المؤمنين ، أخبرني عن القدر .

فقال أمير المؤمنين ﷺ : أما إذا أبيت فإني سألك : أخبرني أكانت رحمة الله للعباد

قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله ؟

فقال له الرجل : بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد .

فقال أمير المؤمنين ﷺ : قوموا فسلموا على أخيكم فقد أسلم ، وقد كان كافراً .

قال : وانطلق الرجل غير بعيد ، ثم انصرف إليه فقال له : يا أمير المؤمنين ،

أبالمشيّة الأولى تقوم ونقعد ، ونقبض ونبسط ؟

فقال له أمير المؤمنين ﷺ : وإنك لبعث في المشيّة ، أما إني سألك عن

ثلاث لا يجعل الله لك في شيء منها مخرجاً : أخبرني أخلق الله العباد كما شاء أو كما

شاؤوا ؟

فقال : كما شاء .

قال ﷺ : فخلق الله العباد لما شاء أو لما شاؤوا ؟

فقال : لما شاء .

قال ﷺ : يأتونه يوم القيامة كما شاء أو كما شاؤوا ؟

قال : يأتونه كما شاء .

قال ﷺ : قم ، فليس إليك من المشيّة شيء ^(١) .

(١) التوحيد : ٣٥٥ ، باب القضاء والقدر ، الحديث ٣ ، لكن ورد : «فلا تكلفه» بدل «فلا تتكلفه» .

فقد أثبت صلوات الله عليه القدر، وهو تأثير ما للحق سبحانه في نظام الموجودات بسبق الرحمة على الأعمال، أي تقدّم الصفة على النظام فلخصوصيات الصفات اقتضات في خصوصيات النظام، ولولا ذلك لكانت الصفات متأخرة عن الموجودات، وباقتضائها فيكون الموجود الخارجي سابقاً على الصفة الإلهية.

ثم أكد عليه هذا المعنى وشيّد في آخر الخبر بأن المشية الإلهية غالبية على كل حال، وغايته حاصلية على أي تقدير، وأن الإرادة لا تتخلف عن المراد، والمغنيا واقع على طبق الغاية لا محالة.

وهذا - أعني عدم التخلف - إنما هو في الروابط العامة الإلهية، وأمّا الخاصّة كالرحمة الخاصّة والرزق الخاصّ ونحو ذلك، فربّما تتخلف إذا نسبت إلى كلّ الموجودات، فافهم.

وإلى هذا يمكن أن يشير ما في علل الشرائع: مسنداً عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن قول الله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١).

قال: خلقهم للعبادة.

قلت: خاصّة أم عامّة؟

قال: لا بل عامّة «الخبر»^(٢).

واعلم أنّ آخر الخبر الشريف من شواهد ما مرّ في آخر الفصل السابق أنّ صفات الفعل متقدّمة على الموجودات لها وجود ما في مرتبة الأسماء الذاتية، وإلّا لم يكن الاتّصاف بالحقيقة على ما لا يخفى.

هذا إجمال ما يدلّ على وساطة الأسماء والصفات بينه تعالى وبين الموجودات،

(١) الذاريات ٥١: ٥٦.

(٢) علل الشرائع: ١: ٤٩، باب علّة خلق الخلق واختلاف أحوالهم، الحديث ١٢.

والأخبار فيه كثيرة .

وأما ما يدل على وجود العالمين المتوسّطين - أعني عالم التجرد التام ، وعالم المثال - فأشياء كثيرة من الكتاب والسنة ، غير أن مورد كثير منها العود - أعني أخبار البرزخ وما بعده - وهي من شواهد ما قصدنا إثباته باعتبار تطابق المبدأ والمعاد .

ومما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾^(١) تدلّ بعمومها على أن لجميع موجودات عالمنا هذا وجودات مخزونة عنده تعالى ذات سعة غير محدودة ، ولا مقدرة ، إذ ظاهرها أن التقدير إنما يحدث مع التنزيل ، وليس التنزيل بالتجافي وتخلية المحلّ بالنزول ، لقوله تعالى : ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾^(٢) ، وهذه الآية إذا ضمّت إلى قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾^(٣) ، وقوله تعالى : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾^(٤) أفادت أن ما عند الله وجه له سبحانه ، ثم قوله تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾^(٥) تفيد أن الله سبحانه في كل شيء وجهاً .

وبعبارة أخرى : أن في كل شيء وجهاً إلهياً ووجهاً كونياً خلقياً ، وهذا الوجه حيث إنه بمقدار فهو محدود مثالي ، وقد أفاد قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ ﴾ وجهاً آخر غير محدود ولا مقدّر .

فتبين أن لعالمنا هذا وجهاً إلهياً مقدارياً باقياً قبله ، وهو عالم المثال ، ووجهاً مجرداً عن المقادر باقياً ، وهو عالم العقل والتجرد .

(١) الحجر ١٥ : ٢١ .

(٢) النحل ١٦ : ٩٦ .

(٣) القصص ٢٨ : ٨٨ .

(٤) الرحمن ٥٥ : ٢٦ و ٢٧ .

(٥) الرعد ١٣ : ٨ .

وأن العوالم الثلاث متطابقة غير متفاوتة إلا بالشرف والخسة ، قال تعالى : ﴿ كَمَا
 بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ ^(١) ، وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ﴾ ^(٢) .
 وتبين أيضاً أن الخلقة بنحو التنزل من غير تجاف ، ويؤيد هذه المعاني آيات كثيرة
 في القرآن الكريم .

ومما يدل على ذلك جملة أخبار الطينة وأخبار السعادة والشقاوة ، وأخبار الذر
 والميثاق ، وأخبار جنة آدم ﷺ .

ففي البحار نقلاً عن كتاب تأويل الآيات الظاهرة : مسنداً عن أبي حمزة الثمالي ،
 عن أبي جعفر ﷺ ، قال : « قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ : إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَدٌ وَاحِدٌ ،
 تَقَرَّدَ فِي وَحْدَانِيَّتِهِ ، ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَصَارَتْ نُورًا ، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ مُحَمَّدًا ،
 وَخَلَقَنِي وَذُرِّيَّتِي ، ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَصَارَتْ رُوحًا ، فَأَسْكَنَهُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ النُّورِ ، وَأَسْكَنَهُ
 فِي أَبْدَانِنَا ، فَنَحْنُ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ ، وَبِنَا اخْتَجَبَ عَن خَلْقِهِ ، فَمَا زِلْنَا فِي ظِلَّةِ خَضِرَاءَ
 حَيْثُ لَا شَمْسَ وَلَا قَمَرَ ، وَلَا لَيْلَ وَلَا نَهَارَ ، وَلَا عَيْنَ تَطْرُقُ ، نَعْبُدُهُ وَنُقَدِّسُهُ وَنُحْمَدُهُ
 وَنُسَبِّحُهُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ » الخبير ^(٣) .

وهذا المعنى وهو سبق خلقهم ﷺ على كل خلق سابق ولا حق مستفيض أو
 متواتر في الأخبار ، ولا يتم معناها إلا مع التجرد التام ، ويؤيدها ويؤكددها أخبار آخر
 في الطينة وخلق الأرواح قبل الأجساد .

ومنها : ما في العلل وتفسير العياشي : مسنداً عن عبد الله الجعفي وعقبة

(١) الأعراف : ٧ : ٢٩ .

(٢) العنكبوت : ٢٩ : ٦٤ .

(٣) بحار الأنوار : ١٥ : ٩ ، باب بدء الخلقة وما جرى في الميثاق ... ، الحديث ١٠ ، لكن ورد :

« كلماته » بدل « كلمته » ، ولم يرد : « ونمجده » .

جميعاً، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ، فَخَلَقَ مِنْ أَحَبِّ مِمَّا أَحَبَّ، وَكَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَهُ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ، وَخَلَقَ مِنْ أَبْغَضِ مِمَّا أَبْغَضَ، وَكَانَ مَا أَبْغَضَ أَنْ يَخْلُقَهُ مِنْ طِينَةِ النَّارِ، ثُمَّ بَعَثَهُمْ فِي الظَّلَالِ.

فقلت: وأي شيء الضلال؟

فقال: ألم تر إلى ظلك في الشمس شيء وليس بشيء، ثم بعث منهم النبيين فدعوهم إلى الإقرار بالله، وهو قوله عز وجل: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(١)، ثم دعوهم إلى الإقرار بالنبيين، فأنكر بعض، وأقر بعض، ثم دعوهم إلى ولايتنا فأقر بها، والله من أحب وأنكرها من أبغض، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾ «الخبير»^(٢).

وما في تفسير القمي: مسنداً عن ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾^(٣) قلت: معاينة كان هذا؟

قال: نعم، فثبتت المعرفة، ونسوا الموقف، وسيدكرونه، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه، فمنهم من أقر بلسانه في الذر، ولم يؤمن بقلبه، فقال الله: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾^(٤) «^(٥)».

ونحوه في تفسير العياشي: عن زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله:

(١) الزخرف ٤٣: ٨٧.

(٢) علل الشرائع: ١: ١٦٨، باب علّة المعرفة والجحود، الحديث ٣. تفسير العياشي:

٢: ١٣٥، الحديث ٣٧، مع اختلاف يسير.

(٣) الأعراف ٧: ١٧٢ - ١٧٣.

(٤) يونس ١٠: ٧٤.

(٥) تفسير العياشي: ٢: ٤٣، الحديث ١١.

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ إلى ﴿أَنْفُسِهِمْ﴾ قال: «أخرج الله من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر، فعرفهم نفسه، وأراهم نفسه، ولولا ذلك ما عرف أحد ربه، وهو قوله: ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (١)» (٢).

وهذا المعنى مروى في المحاسن وكتب الصدوق وغيرها (٣)، ومن الضروري بعد تسلّم الأخبار أن هذا الموقف لم يكن في نشأة العلم الربوبي، بل بعد ثبوت الخلق، وأنه كان قبل نشأة الطبيعة، إذ نشأة كل واحد من الطبيعة مشاهدة بالعيان معلومة، وقد صرح عز وجل في الآية بأنّ هذا البعث والأخذ متعلّق بظهور بني آدم لا آدم فقط، ويشهد لذلك تفسيره عليه السلام الضلال بما عرفت، مع إثباته المعاينة، ومن المعلوم أنّ المعاينة لا تتحقّق إلا مع الانقطاع عمّا سواه، وهذا في غير نشأة الطبيعة لبني آدم.

وكذا استشهاده عليه السلام في خبر زارة بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (٤) المشعر برويتهم ملكوت السموات والأرض، وكذا تفسير آية: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾ (٥) في رواية ابن مسكان.

هذا، وأنت ترى أنّه أثبت في الروايات في هذا الموقف إقرار وإنكار وخير ما وشرّ ما وعالم التجرد التام، والنور البحث لا شرّف فيه في جانب النزول البتّة، فهذا الموقف

(١) الزخرف ٤٣: ٨٧.

(٢) تفسير العياشي: ٢: ٤٣، الحديث ١١١.

(٣) المحاسن: ١: ٣٧٦، باب جوامع من التوحيد، الحديث ٢٢٨. التوحيد: ٣٢٢، باب فطرة الله عز وجل الخلق على التوحيد، الحديث ٩. علل الشرائع: ١: ١٦٧، باب علّة المعرفة والجحود، الحديث ١.

(٤) الزخرف ٤٣: ٨٧.

(٥) يونس ١٠: ٧٤.

بعد عالم التجرد ، وقد ثبت أنه قبل نشأة الطبيعة ، فتعين أنه عالم المثال ، فليتامل .

ومنها : ما في تفسير القمّي في جنة آدم : « أنها كانت من جنان الدنيا التي تنتقل إليها أرواح المؤمنين بعد موتهم » الخبر^(١) ، وما في أخبار آخر من تفسير الشجرة المنهي عنها آدم ، وأنها كانت شجرة الولاية^(٢) ، وغير ذلك .

الفصل الثالث

[في بيان حقيقة بعض المفاهيم]

هو كالخاتمة لما مرّ ، قد ثبت في الكتاب والسنة قبل نشأة الإنسان والطبيعة أمور آخر ، وهي الحجابات والقلم واللوح والعرش والكرسي والسموات السبع والملائكة والشياطين ، والمطلوب بعد ما مرّ الكشف عن معانيها بحسب تفسير بعضها لبعض ، فنقول :

[معنى الحجب والسرادات]

أمّا الكلام في **الحجب والسرادات**^(٣) ، فاعلم أنّ الأخبار تكاثرت فيها وفي القرآن الكريم أيضاً شيء كثير يستفاد منه ذلك قال سبحانه : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ**

(١) تفسير القمّي : ١ : ٥٣ .

(٢) تفسير الإمام العسكري عليه السلام : ٢٢١ ، الحديث ١٠٣ . ولقد ورد : « شجرة علم آل محمد » .

(٣) السرادات - في اللغة - : هو الذي يمدّ فوق صحن الدار ويحيط به . قال تعالى : ﴿ **إِنَّا أَعْتَدْنَا**

لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ الكهف ١٨ : ٢٩ . شبه سبحانه ما يحيط بهم من النار

من جوانبهم بالسرادق الذي يدار حول الفسطاط . (تفسير غريب القرآن للطريحي : ٤١٨ ،

ما أوله السين) .

شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿١﴾ .

وقال تعالى: ﴿وَمَا يَغْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ (٢) يفيد أنّ الموجودات معلومة عنده ، غير غائبة عنه سبحانه ، فلا حجاب يحجب الحقّ عن معلوماته ، فالخلق غير محتجب عنه سبحانه بشيء ، وأمّا حجابته تعالى -أي احتجابها عن خلقه - فقد قال تعالى: ﴿فَلَا تُغْنِيكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغْنُتُكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ (٣) ، وحياة كلّ أحد الدنيا وجوده الدنيوي بلواحقه وغرورها بجعلها الإنسان مشغولاً بنفسها .

وقد قال تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِِيَ الْحَيَوَانُ﴾ (٤) .

وقال سبحانه: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (٥) .

واللعب هو الاشتغال بفعل لغاية خياليّة لا حقيقة له في الخارج ، واللهو ما يصرف عن غيره ويشغل اللاهي بنفسه ، فدلّ على أنّ الحياة الدنيويّة وهو الوجود الدنيوي إنّما هو خيال يصرف الإنسان عن غيره ، وهو الحقيقة التي هي الحياة الأخرويّة ، وقد بيّن ذلك وأشير إليه في آيات كثيرة :

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوقَاةً حِسَابَهُ﴾ (٦) .

(١) آل عمران ٣ : ٥ .

(٢) يونس ١٠ : ٦١ .

(٣) لقمان ٣١ : ٣٣ .

(٤) العنكبوت ٢٩ : ٦٤ .

(٥) آل عمران ٣ : ١٨٥ . الحديد ٥٧ : ٢٠ .

(٦) النور ٢٤ : ٣٩ .

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^(١).
 وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾^(٢).

وأكثر المؤمنين وإن كانوا يشاركون هؤلاء في المحجوبيّة عنه تعالى، إلا أنه تعالى وعدهم وعداً حسناً بكشف الحجاب بالستر على ذنوبهم، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذُّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ * إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى﴾^(٣)، فهذا هو الحجاب عن الله سبحانه، وهو نفس وجود الإنسان.

وقد عمّم حكم هذا الحجاب بالنسبة إلى سائر الأشياء في قوله سبحانه: ﴿لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ * يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(٤).

فصدر الآية وإن كان في الناس حيث حكم بالبروز في هذا اليوم لله، وهم بارزون دائماً، وليس ذلك إلا بظهور الأمر لهم بارتفاع الوسائط بعد خفائه قبل هذا اليوم، كما حكى سبحانه ذلك عنهم بقوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُنْجَرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا ابْصُرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾^(٥)، إلا أن ذيل الآية ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ﴾ تعميم لجميع الخلق، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٦).

(١) النور ٢٤: ٤٠.

(٢) يس ٣٦: ٩.

(٣) يس ٣٦: ١١ و ١٢.

(٤) غافر ٤٠: ١٥ و ١٦.

(٥) السجدة ٣٢: ١٢.

(٦) آل عمران ٣: ١٨٩. المائدة ٥: ١٧ و ١٨. النور ٢٤: ٤٢. الجاثية ٤٥: ٢٧. الفتح ٤٨: ١٤.

وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١).
 وقال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُنْمِئَتْ أُمَّةً مِمَّا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾^(٢).

وبالجملة: فحكم الحشر جار على جميع الموجودات، وعنده ارتفاع الحجاب وانتباه الجميع عن نومة الغفلة بإثبات الملك لله وحده، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾^(٣)، فأثبت الحجاب مع الحكم بعدمه، فقد تبين من جميع ذلك أن نفس وجود الخلق حجاب لهم عن الحق سبحانه، فلا حجاب بينه وبينهم إلا أنفسهم، وهذا هو المتحصّل عن الأخبار.

ففي الإرشاد والاحتجاج: عن الشعبي، عن أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: «إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يَخْتَجِبَ عَنْ شَيْءٍ أَوْ يَخْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ»^(٤).
 ومثله في خطبة له عليه السلام: «لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ»^(٥).

وهذا يدل على أنه سبحانه مشهود لكل موجود، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

وكما عن كتاب إثبات الوصيّة للمسعودي: عن عليّ عليه السلام في خطبة له: «فسبحانك

(١) آل عمران ٣: ١٠٩ و ١٢٩. النساء ٤: ١٢٦ و ١٣١ و ١٣٢. النجم ٥٣: ٣١.

(٢) الأنعام ٦: ٣٨.

(٣) فصلت ٤١: ٥٣ و ٥٤.

(٤) الإرشاد: ١: ٢٢٤، من كلامه عليه السلام في وجوب المعرفة بالله والتوحيد له. الاحتجاج: ١: ٢١٠، احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام في القضاء والقدر.

(٥) الكافي: ١: ٨٠، كتاب التوحيد، باب جوامع التوحيد، الحديث. التوحيد: ٣٨٦، باب حديث ذعبل، الحديث ٢.

ملأت كل شيء، وباينت كل شيء، فأنت لا يفقدك شيء»^(١).

وكما في التوحيد: مسنداً عن حمّاد بن عمرو النصيبي، قال: «سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن التوحيد فقال: واحد صمد، أزلي صمدي، لا ظلّ له يمسكه وهو يمسك الأشياء بأظلفتها، عارف بالمجهول، معروف عند كل جاهل» الحديث^(٢).

ويظهر من هنا أنّ هذا الشهود يجامع الجهل أيضاً، كمن يرى ولا يعرف.

ويدلّ عليه أيضاً ما في العلل: مسنداً عن أبي حمزة الثمالي، قال: «قلت لعليّ بن الحسين عليه السلام: لأيّ علّة حجب الله عزّ وجلّ الخلق عن نفسه؟ قال: لأنّ الله عزّ وجلّ بناهم بنية على الجهل» الحديث^(٣).

وهذا يدلّ زيادة على ما مرّ على أنّ هذا الجهل ذاتي، أي أنّ العلم ليس إلّا له، وبه سبحانه، فافهم، كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^(٤).

وقريب ممّا مرّ الأخبار المستفيضة، كما في التوحيد: مسنداً عن يعقوب بن جعفر الجعفري، عن موسى بن جعفر عليه السلام: «ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلا هو الكبير المتعال» الحديث^(٥).

(١) ورد في بحار الأنوار نقلاً عن إثبات الوصيّة للمسعودي: ٢٥: ٢٥، أبواب خلقهم وطينتهم وأرواحهم، الحديث ٤٦.

(٢) التوحيد: ٥٧، باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث ١٥.

(٣) علل الشرائع: ١: ١٦٩، باب علّة احتجاج الله جلّ جلاله على خلقه، الحديث ٢.

(٤) البقرة ٢: ٢٥٥.

(٥) التوحيد: ١٧٤، باب نفي المكان والزمان والحركة، الحديث ١٢.

ومثله عن النبيّ وعليّ والرضا عليهم السلام (١).

ومن هنا يتبيّن أنّ الحاجب هو ذوات الأشياء بوجوداتها المستعارة، وأنّ الذوات حاجبة غير حاجبة، أي أنّ الشهود إنّما يتحقّق بالغفلة عن الذات.

ويظهر أي أنّ كلّ حاجب للشيء عن الحقّ سبحانه فهو غير خارج عنه، بل داخل في ذاته، أي في مراتب وجوده.

وهذا هو الذي يدلّ عليه الخبر المشهور المروي عن طرق العامّة: «أنّ الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور أو ظلمة، لو كشفت لاحترقت سبحات وجهه ما دونه، أو ما انتهى إليه بصره» الحديث (٢)، إذ الاحتراق والإحراق هاهنا ليس من جنس إحراق النار واحتراق الحطب بتبديل الحطب بجنس النار والترميد، وإنّما هو إفناء الذات من حيث المشاهدة، كما في خطبة الأشباح لعليّ عليه السلام بعد بيان تسبيح الملائكة، قال عليه السلام: «ووراء ذلك الرّجيج الذي تستك منه الأسماع سبحات نور تردع الأبصار عن بلوغها فتقف خاسئة على حدودها» الخطبة (٣).

وحيث إنّ هذا الاحتراق متعلّق بذات الشيء فباحتراق مرتبة من مراتب الذات تفنى الذات، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.

وفي خبر المعراج المروي في الكافي وتفسير العياشي: فيما سأله النبيّ ليلة المعراج جبرئيل عن البحار التي شاهدها فوق السماء السابعة، فقال -يعني جبرئيل -: هي سرادقات الحجب التي احتجب الله تبارك وتعالى بها، ولولا تلك

(١) التوحيد: ٩٥، باب أنّه عزّ وجلّ ليس جسم ولا صورة، الحديث ٥.

(٢) كنز العمّال: ١٠: ٦٤٢، كتاب العظمة، الحديث ٢٩٨٤٦، وكذلك نقلاً عن كتب العامّة بحار الأنوار: ٥٥: ٤٤، باب الحجب والأستار والسرادقات، الحديث ١٣.

(٣) نهج البلاغة: ١٥٦، من خطبة له عليه السلام تعرف بخطبة الأشباح.

الحجب لهتك نور العرش كل شيء ، الخبر^(١) .

ويظهر من هنا من حيث نسبة الهتك إلى الأشياء وهو إنما يتحقق بالحجاب ، مثل قوله : « ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه » ، أن ذات كل شيء من جملة الحجب .

ويظهر أيضاً أن بعض الموجودات ربما يحتجب عن بعض كالعرش بالبحار ، ويشهد له أيضاً ما في خطبته عليه السلام لذعلب : « حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيَعْلَمَ أَنَّ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ » الخطبة^(٢) ، كما لا يخفى .

يظهر من خبر حدوث الأسماء المنقول سابقاً أن الاحتجاب موجود في مرحلة الأسماء والصفات أيضاً ، وأن بعض الأسماء يحتجب ببعض .

وفي التوحيد : مسنداً عن الصادق عليه السلام ، قال : « الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي ، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش ، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب ، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر » الحديث^(٣) .

وفي هذه الرواية إشارة ما إلى التنزلات أيضاً .

فظهر من جميع ما مر أن ذات كل شيء حجاب بالنسبة إلى نفسه ، وكذا الموجودات بعضها بالنسبة إلى بعض إذا كان من مراتب الذات داخلية في الذات ، فكل مرتبة من الوجود - أعني ظهوره - حجاب بالنسبة إلى ما دونها ، وكذا نفس المرتبة بالنسبة إلى نفسها ، فالحجابات هي التعينات الوجودية ، فيتعدّد الحجابات

(١) حديث المعراج مروى في الكافي : ٣ : ٢٥١ ، كتاب الصلاة ، باب النوادر ، الحديث ١ ، لكن لا يوجد فيه هذا المعنى ، إضافة إلى ذلك لم نعرث عليه في تفسير العياشي ، بل هذا المعنى موجود نصاً في تفسير القمي : ١ : ٤٠٣ .

(٢) الكافي : ١ : ٨٠ ، كتاب التوحيد ، باب جوامع التوحيد ، الحديث ٤ . التوحيد : ٣٠١ ، باب حديث ذعلب ، الحديث ٢ .

(٣) التوحيد : ١٠٥ ، باب ما جاء في الرؤية ، الحديث ٣ .

في كل شيء بعدد المراتب التي يتقدّم بها ذاته .

هذا ، واعلم أنّ الأخبار مختلفة اختلافاً فاحشاً في تعداد الحجب^(١) ، وهذا هو الذي منعنا عن إيرادها واستقصاء ذكرها ، في هذه الرسالة وإن احتمل حملها على اختلاف اعتباراتها كما هو كثير في موارد الروايات ظاهر للمتتبع .

[بيان حقيقة العرش]

وأما الكلام في العرش ، فاعلم أنّ ثبوت العرش من ضروريات دين الإسلام^(٢) ، وقد تكرر ذكره في القرآن المجيد ، وتواترت الأخبار من طرق العامة والخاصة فيه .
أقول: إذا رجعنا إلى ما عند العقلاء وجدنا أنّ عرش الملك معتبر عندهم لمعنى ما ، وهو أنّ الملك عندهم حيث إنّه إنسان بيده أزمة مملكته المدنيّة ، وقد اعتبروا في لوازم الحياة حال صاحبها ، والملك لا اختصاصه بحفظ الأزمة اعتبر لوازم حياة مختصّة به ، ومنها مجلسه ، فاختصّ به العرش وهو مستقرّه ، ومحلّ صدور أحكامه وقضائه ، وهذا هو حقيقة العرش ، والكرسي أعمّ منه يوجد لغير الملك ، كما يوجد له ، إلّا أنّه مع ذلك مجلس فيه اختصاص ما .

ومن هنا تعرف أنّ مفهوم هذا اللفظ يعطي أنّه موجود نسبته إلى الموجودات مطلقاً ، أو عالم الأجسام فقط نسبة عرش الملك إلى المدنيّة ، ونسبته إلى الحقّ

(١) فقد ورد في الأخبار أنّ بينه وبين خلقه سبعاً ، أو سبعين ، أو سبعمائة حجاً ، إلى غير ذلك من الأعداد .

(٢) إنّ ضروريات الدين هي الأمور الواضحة الذي يعدّ منكرها خارج عن الدين ، مثل : وجوب الصوم والصلاة والحجّ وما شابه ذلك ، حيث إنّ منكر هذه الأمور لا يعدّ مسلماً ، وهناك ما يصطلح عليه بضروريات المذهب ، وهي الأمور التي لا يعدّ منكرها خارج عن الدين ، بل يكون خارج عن المذهب ، وهذه الأمور من قبيل عصمة الأئمة ، والقول بأنّ الولاية بمعنى الخلافة ، والاعتقاد بالإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف .

سبحانه نسبة عرش الملك إلى الملك ، فهو مرتبة من الوجود هي مجلى جميع صفات الحق سبحانه ممّا للموجودات إليه حاجة ، كمستقرّ الملك ، وهي محلّ صدور تفاصيل أحكام الموجودات ، فهو ظاهر الوجود المنبسط الشامل للمجرد والمثالي والمادي .

وإلى هذا المعنى وهو محلّية صدور الأحكام يشير قوله تعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ﴾ (١) .
وقوله تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ﴾ (٢) .

والآيات في نسق هاتين الآيتين كثيرة ، وأردف الاستواء على العرش بالتدبير (٣) ونفي الوليِّ والشفيع غيره تعالى ، وهو كالتفسير له ، فالعرش يرتبط به نظام الوجود بما أنّه نظام بين الموجودات .

ويدلّ على ارتباط ذوات الموجودات أيضاً به ، [وسبعة] على هذا النظام قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ (٤) .

وفي حديث القمّي : « وكان عرشه على الماء ، والماء على الهواء ، والهواء لا يحدّ ، ولم يكن يومئذ خلق غيرهما ، والماء يومئذ عذب فوات » الحديث (٥) .

(١) يونس : ١٠ : ٣ .

(٢) السجدة : ٣٢ : ٤ .

(٣) التدبير هو الإتيان بالأمر ، وهو الأمر بالشيء عقيب الشيء ، فتدبير الأمر منه سبحانه هو تفصيل أمره وإيجاده . (منه : ١٠٠) .

(٤) هود : ١١ : ٧ .

(٥) تفسير القمّي : ٢ : ٤٤ .

ثمّ من المعلوم أنّ الحاجة إلى العرش في أمرين: أحدهما: صدور الأحكام ، وهو الذي تشتمل عليه الآيات السالفة . والثاني : العلم بما يصدر منها ، ويشتمل عليه آيات أخرى .

قال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾^(١) .

وحيث إنّ هذا النظام نازل من هناك ، ومعلوم حاضر هناك ، فهو هناك ثابت باق ، ووجه إلهي ، كما مرّ سالفاً ، فهناك وجوه جميع الموجودات ووجوداتها الشريفة تفصيلاً ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ ﴾^(٢) ، وحينئذٍ يعود إليه معنى قوله تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾^(٣) بوجه ويتحد بوجه مع الكتاب المبين ، وسيجيئ الكلام فيه^(٤) .

وإلى تتميم هذه المعاني يشير قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾^(٥) ، وقوله تعالى : ﴿ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ ﴾^(٦) ، وقوله تعالى : ﴿ وَالْمَلِكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾^(٧) .

(١) الحديد ٥٧ : ٤ .

(٢) الحجر ١٥ : ٢١ .

(٣) الأنعام ٦ : ٥٩ .

(٤) راجع الصفحة : ١٧٢ .

(٥) غافر ٤٠ : ٧ .

(٦) الزمر ٣٩ : ٧٥ .

(٧) الحاقة ٦٩ : ١٧ .

ويشير إلى ما مرّ ما في رواية حنان بن سدير من تفسير العرش العظيم بالملك العظيم .

وفي التوحيد أيضاً: مسنداً عن سلمان الفارسي رضي الله عنه ، فيما أجاب به عليّ عليه السلام الجاثليق ، فقال عليّ عليه السلام : « **إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَحْمِلُ الْعَرْشَ ، وَلَيْسَ الْعَرْشُ كَمَا تَظُنُّ كَهَيْئَةِ السَّرِيرِ ، وَلَكِنَّهُ شَيْءٌ مَحْدُودٌ مَخْلُوقٌ مُدَبَّرٌ ، وَرَبُّكَ عَزَّ وَجَلَّ مَالِكُهُ ، لَا أَنَّهُ عَلَيْهِ كَكُونَ الشَّيْءِ عَلَى الشَّيْءِ** » الخبر (١) .

وحيث إنّه شامل للموجودات ، ففيه تفاصيل وجوداتها ، وإليه يشير ما في كتاب روضة الواعظين : عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جدّه ، قال : « في العرش تمثال ما خلق الله في البرّ والبحر » .

قال : « وهذا تأويل قوله تعالى : ﴿ **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ** ﴾ (٢) ، (٣) ، وما ورد في تفسير دعاء : « **يَا مَنْ أَظْهَرَ الْجَمِيلَ ، وَسَتَرَ الْقَبِيحَ** » الدعاء (٤) .

وحيث إنّه منبسط على المجرّد والمادي فهو مجرّد ، ففيه فعليات جميع الموجودات السافلة حاضرة عند الحقّ سبحانه ، وللحقّ سبحانه بتمام وجوداتها فهو من مراتب العلم ، فهو العلم الفعلي بالوجودات الذي يحصل فيه الموجودات .

ومن هنا كان معظم الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام يفسّر العرش بالعلم ، ففي الكافي : مسنداً عن البرقي ، رفعه ، قال : « سأل الجاثليق فقال : أخبرني عن

(١) التوحيد: ٣٠٨ ، باب معنى قوله تعالى : ﴿ **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** ﴾ ، الحديث ٣ .

(٢) الحجر ١٥ : ٢١ .

(٣) روضة الواعظين : ١ : ٤٧ ، مجلس في العجائب التي تدلّ على عظمة الله تعالى .

(٤) مصباح المتهجد : ٧٠ ، كتاب الصلاة ، الدعاء بعد التسليمة الرابعة ، دعاء رقم ١١٣ / ٨٦ .

الله عزّ وجلّ ، يحمل العرش أو العرش يحمله ؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام : **الله عزّ وجلّ حاملُ العرشِ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَمَا فِيهِمَا وَمَا بَيْنَهُمَا ، وَذَلِكَ قَوْلُ اللهِ عزّ وجلّ : ﴿ إِنَّ اللهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾** ^(١) .

قال : فأخبرني عن قوله : **﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ نَمَائِيَّةً ﴾** ^(٢) فكيف ذلك ؟ وقلت : إنّه يحمل العرش والسموات والأرض ؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام : **إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ أَنْوَارِ أَرْبَعَةٍ : نُورٍ أَحْمَرٍ مِنْهُ أَحْمَرَتِ الْحُمْرَةُ ، وَنُورٍ أَخْضَرَ مِنْهُ أَخْضَرَتِ الْخَضِرَةُ ، وَنُورٍ أَصْفَرَ مِنْهُ أَصْفَرَتِ الصُّفْرَةُ ، وَنُورٍ أَيْضَ مِنْهُ أَيْضَ الْبَيَاضُ ، وَهُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَلَهُ اللهُ الْحَمَلَةَ ، وَذَلِكَ نُورٌ مِنْ نُورِ عِظْمَتِهِ ، فَبِعِظْمَتِهِ وَنُورِهِ أَبْصَرَتْ قُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ ، وَبِعِظْمَتِهِ وَنُورِهِ عَادَاهُ الْجَاهِلُونَ ، وَبِعِظْمَتِهِ وَنُورِهِ ابْتَغَى مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْ جَمِيعِ خَلَائِقِهِ إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ بِالْأَعْمَالِ الْمُخْتَلِفَةِ وَالْأَذْيَانِ الْمُتَشَتِّتَةِ ، فَكُلُّ شَيْءٍ مَحْمُولٌ يَحْمِلُهُ اللهُ بِنُورِهِ وَعِظْمَتِهِ وَقُدْرَتِهِ لَا يَسْتَطِيعُ لِنَفْسِهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ، وَلَا مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا ، فَكُلُّ شَيْءٍ مَحْمُولٌ وَاللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْمُنْسِكُ لَهُمَا أَنْ تَزُولَا ، وَالْمُحِيطُ بِهِمَا مِنْ شَيْءٍ ، وَهُوَ حَيَاءُ كُلِّ شَيْءٍ وَنُورُ كُلِّ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا .**

قال له : فأخبرني عن الله عزّ وجلّ أين هو ؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام : **هُوَ هَاهُنَا وَهَاهُنَا ، وَفَوْقَ وَتَحْتَ ، وَمُحِيطٌ بِنَا وَمَعَنَا ،**

(١) فاطر ٣٥ : ٤١ .

(٢) الحاقّة ٦٩ : ١٧ .

وهو قوله: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايَهُمْ وَلَا يَكُونُ مِنْ ذَلِكُمْ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾^(١)، فالكرسيُّ مُحِيطٌ بِالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى ﴾ * وَإِنْ تَجَهَّزَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى ﴿^(٢)، وَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾^(٣)، فَالَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ هُمُ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ حَمَلَهُمُ اللَّهُ عِلْمَهُ، وَلَيْسَ يَخْرُجُ مِنْ هَذِهِ الْأَزْبَعَةِ شَيْءٌ خَلَقَهُ اللَّهُ فِي مَلَكُوتِهِ، وَهُوَ الْمَلَكُوتُ الَّذِي أَرَاهُ اللَّهُ أَصْفِيَاءَهُ وَأَرَاهُ خَلِيلَهُ فَقَالَ: ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾^(٤)، وَكَيْفَ يَحْمِلُ حَمَلَةَ الْعَرْشِ اللَّهُ وَبِحَيَاتِهِ حَيْثُ قُلُوبُهُمْ، وَيَتَوَرَّهَ اهْتَدُوا إِلَى مَعْرِفَتِهِ « الخبير^(٥)، وهو من غرر الأخبار.

وقد فسّر عليه السلام الحمل في الرواية، وهو قيام ذوات الوجودات بالله سبحانه بقوله عليه السلام: « لَا يَسْتَطِيعُ... »، ومنه يظهر كيفية حمل الحملة للعرش، وهو قيامه بالجملة بتحميله سبحانه إياهم لهم.

وقد اعتبر في الرواية العرش والكرسي واحداً باعتبار كونهما من العلم، ولذا ورد حديث الحملة الأربع في كلٍّ منهما، ففي الخصال: عن الصَّفَّار، قال: « قال الصادق عليه السلام: إِنَّ حَمَلَةَ الْعَرْشِ ثَمَانِيَةٌ أَحَدُهُمْ عَلَى صُورَةِ ابْنِ آدَمَ يَسْتَرْزُقُ اللَّهُ لَوْلَدَ آدَمَ، وَالثَّانِي عَلَى صُورَةِ الدِّيكِ يَسْتَرْزُقُ اللَّهُ لِلطَّيْرِ، وَالثَّلَاثُ عَلَى صُورَةِ الْأَسَدِ يَسْتَرْزُقُ اللَّهُ

(١) المجادلة ٥٨ : ٧.

(٢) طه ٢٠ : ٦ و ٧.

(٣) البقرة ٢ : ٢٥٥.

(٤) الأنعام ٦ : ٧٥.

(٥) الكافي ١ : ٧٥، كتاب التوحيد، باب العرش والكرسي، الحديث ١.

للسباع، والرابع على صورة الثور يسترزق الله للبهائم، ونكس الثور رأسه منذ عبد بنو إسرائيل العجل، فإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية»^(١).

والروايات في هذا المعنى مستفيضة، وفي بعضها «النسر» مكان «الديك»، ولعل هذا المعنى من جهة اختلاف المشاهدة، كما هو معلوم عند أصحاب المشاهدة، ويشهد له قوله: «ونكس الثور... الخ»، فافهم.

وقد ورد مثله في الكرسي أيضاً، ففي تفسير العياشي: عن الأصعب، قال: «سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن قول الله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(٢)، فقال: **إِنَّ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا فِيهِمَا مِنْ خَلْقٍ مَخْلُوقٍ فِي جَوْفِ الْكُرْسِيِّ، وَلَهُ أَرْبَعَةُ أَمْلاكَ يَحْمِلُونَهُ بِإِذْنِ اللَّهِ**» الحديث^(٣).

ويظهر من هذه الأخبار - أعني أخبار الحمل - أن في ذلك المقام تفصيلاً ما، أي انفصلاً للنوع عن النوع، حيث يثبت إنساناً وديكاً وثوراً وأسدًا.

والنظر الصحيح فيها يعطي أن الكرسي مقام تفرق الأنواع وتفصيلها من الوجود المنبسط، وأن الحملة الأربعة له وللعرش باعتباره، وأمّا العرش بالمعنى الذي استفدناه فهو مقام الكون الذي يجتمع فيه التفاصيل، ويظهر روابطها، ولذا ورد أن الكرسي ظاهر العلم، والعرش باطنه.

وفي التوحيد: مسنداً عن حنان بن سدير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العرش والكرسي، فقال: إن للعرش صفات كثيرة مختلفة له في كل سبب وصنع في القرآن صنعة على حدة، فقلوه: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾^(٤) يقول: رب الملك

(١) الخصال: ٢: ٤٠٧، باب الثمانية، الحديث ٥.

(٢) البقرة: ٢: ٢٥٥.

(٣) تفسير العياشي: ١: ١٥٧، الحديث ٤٥٩.

(٤) التوبة: ٩: ١٢٩. النمل: ٢٧: ٢٦.

العظيم ، وقوله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾^(١) يقول على الملك احتوى ، وهذا علم الكيفوفية في الأشياء ، ثم العرش في الوصل متفرد عن الكرسي لأنهما بابان من أكبر أبواب الغيوب ، وهما جميعاً غيبان ، وهما في الغيب مقرونان ، لأن الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ، ومنها الأشياء كلها ، والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحد والأين والمشية وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات ، والترك وعلم العود والبداء ، فهما في العلم بابان مقرونان ؛ لأن ملك العرش سوى ملك الكرسي ، وعلمه أغيب من علم الكرسي ، فمن ذلك قال ﴿ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ ، أي صفة أعظم من صفة الكرسي ، وهما في ذلك مقرونان .

قلت : جعلت فداك ، فليَم صار في الفضل جار الكرسي ؟

قال عليه السلام : إنه صار جاره لأن علم الكيفوفية فيه ، وفيه الظاهر من أبواب البداء وأتيتها وحد رقتها وفتقها ، فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف ، وبمثل صرف العلماء وليستدلوا على صدق دعواهما لأنه يختص برحمته من يشاء ، وهو القوي العزيز « الخبر »^(٢) .

قوله عليه السلام : « وفيه الظاهر ... » أي في الكرسي ، ووجهه ظاهر مما قدمنا .

وقوله عليه السلام : « أحدهما حمل صاحبه ... » يمكن إرجاع الضمير إلى كل منهما بوجه ، فإن الظاهر يحمل الباطن بوجه ، كالعكس ، لكن لا يوجد في الروايات شيء يوجد فيه حمل العرش للكرسي ، وقد يوجد العكس .

وقوله عليه السلام : « وبمثل صرف العلماء ... » ظاهره البناء للمجهول ، وإن كان البناء

(١) طه ٢٠ : ٥ .

(٢) التوحيد : ٣١٣ ، باب العرش وصفاته ، الحديث ١ .

للمعلوم أيضاً صحيحاً ، والتصريف بالأمثال إنما هو سترّاً للأسرار الإلهية .
 وقوله عليه السلام : « وليستدلوا على صدق دعواهما ... » الظاهر أنّ الضمير للعرش
 والكرسي ؛ وذلك أنّ في التمثيل إعطاء الدليل ، فافهم .
 وما عدّه عليه السلام من أقسام العلوم فيهما قابل الاستفادة من الآيات التي ورد فيها
 ذكرهما .

وإلى ما مرّ يشير قول عليّ عليه السلام على ما في الاحتجاج في جواب من سأله عن بعد
 ما بين الأرض والعرش ، فقال عليه السلام : « قول العبد مخلصاً : لا إله إلا الله » (١) .
 وفي الفقيه والعلل والمجالس للصدوق : روي عن الصادق عليه السلام أنّه سئل : لِمَ
 سمّى الكعبة كعبة ؟ قال : لأنّها مربعة .

ف قيل له : ولِمَ صارت مربعة ؟

قال : لأنّها بحذاء البيت المعمور ، وهو مربع .

ف قيل له : ولِمَ صار البيت المعمور مربعاً ؟

قال : لأنّه بحذاء العرش وهو مربع .

ف قيل له : ولِمَ صار العرش مربعاً ؟

قال : لأنّ الكلمات التي بُني عليها الإسلام أربع : سبحان الله والحمد لله ، ولا إله
 إلا الله ، والله أكبر « الحديث » (٢) .

وهذه الكلمات الأربعة كما ترى أولها يتضمّن مرحلة التنزيه ، والثانية مرحلة

(١) الاحتجاج : ١ : ٢٥٩ ، احتجاجه عليه السلام على ابن الكوّا ، لكن ورد : « يقول القائل مخلصاً » .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٢٧٨ ، كتاب الحجّ ، باب علّة الحجّ وفضل الكعبة ، الحديث

٢١١١ . علل الشرائع : ٢ : ١٠١ ، باب العلّة التي من أجلها سمّيت الكعبة كعبة ، الحديث ٢ .

ولم نعر عليه في أمالي الصدوق .

التشبيه ، والثالثة مرحلة التوحيد ، والرابعة التوحيد الأعظم ، وقد ورد عن الصادق عليه السلام : « أَنْ مَعْنَى اللَّهِ أَكْبَرَ اللَّهِ أَكْبَرَ مِنْ أَنْ يُوصَفَ »^(١) .

وفي العلل : عن عليل ابن سنان ، عن الرضا عليه السلام : « عَلَّةُ الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾^(٢) فَرَدُّوا عَلَى اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى هَذَا الْجَوَابَ ، فَعَلِمُوا أَنَّهُمْ أذْنَبُوا فَندَمُوا فَلَاذُوا بِالْعَرْشِ فَاسْتَغْفَرُوا .

فَأَحَبَّ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَتَعَبَّدَ بِمِثْلِ ذَلِكَ الْعِبَادِ ، فَوَضَعَ فِي السَّمَاءِ الرَّابِعَةَ بَيْتًا بِحِذَاءِ الْعَرْشِ يَسْمَى الضَّرَاحَ ، ثُمَّ وَضَعَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا بَيْتًا يَسْمَى الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ بِحِذَاءِ الضَّرَاحِ ، ثُمَّ وَضَعَ هَذَا الْبَيْتَ بِحِذَاءِ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ، ثُمَّ أَمَرَ آدَمَ عليه السلام فَطَافَ بِهِ ، فَتَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ ، وَجَرَى ذَلِكَ فِي وَلَدِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ »^(٣) .

وَالْأَخْبَارُ فِي هَذَا الْمَعْنَى كَثِيرَةٌ ، وَمِنْهَا يَظْهَرُ أَنَّ نِسْبَةَ الْعَرْشِ إِلَى عَالَمِهِ نِسْبَةَ الْكَعْبَةِ لِي عَالَمِنَا الدُّنْيَا ، وَقَدْ مَرَّ فِي الْكَلَامِ عَلَى الْحُجُبِ رَوَايَةٌ : « أَنَّ الشَّمْسَ جِزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جِزْءًا مِنْ نُورِ الْكُرْسِيِّ ، وَنُورُ الْكُرْسِيِّ جِزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جِزْءًا مِنْ نُورِ الْعَرْشِ » الْخَبِيرُ^(٤) .

وَمِنْهُ يَظْهَرُ أَنَّ نِسْبَةَ الْعَرْشِ إِلَى حُومَتِهِ كَنِسْبَةِ الشَّمْسِ إِلَى عَالَمِنَا الدُّنْيَا ، حَيْثُ إِنَّ لَهَا تَدْبِيرَ أَجْسَامٍ مَا فِي حُومَتِهَا وَنِظَامِهَا بِمَا دَبَّرَهَا الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ .

فَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ جَمِيعِ مَا مَرَّ أَنَّ الْعَرْشَ هُوَ بَاطِنُ عَالَمِ التَّجَرُّدِ ، وَهُوَ عَالَمُ الْعُقُولِ الطَّوِيلَةِ مِنَ الْوُجُودِ الْمُنْبَسِطِ ، وَالْكُرْسِيَّ هُوَ ظَاهِرُهُ ، وَهُوَ عَالَمُ الْعُقُولِ الْعَرَضِيَّةِ

(١) معاني الأخبار: ١٠٣ ، باب معنى الله أكبر ، الحديث ١ و ٢ .

(٢) البقرة ٢ : ٣٠ .

(٣) علل الشرائع : ٢ : ١٠٩ ، باب علّة وجوب الحجّ والطواف بالبيت ، الحديث ٧ .

(٤) تمّ تخريج هذا الحديث في الصفحة : ١٥٧ .

(١) العقول الطولية: وهي - كما يعتقد الفلاسفة - موجودات مجردة عن المادة وأثارها، وتلك العقول هي العلة لما بعدها من عوالم، فقد خلق الله سبحانه وتعالى العقل الأول مزوداً بالقدرة على التأثير فيما يليه، وهو العقل الثاني، والعقل الثاني أيضاً كذلك جعله مؤثراً بالعقل الثالث وهكذا، وهذه العقول هي المرتبة الأولى في سلسلة الوجود الإمكانية المترتب على نظام الأشرف فالأشرف، وقد صير إلى القول بوجود تلك العقول بعد الإيمان بالقاعدة الفلسفية (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد)، وبما أن الله سبحانه وتعالى واحد بالذات من جميع الجهات، فلا يمكن صدور الكثير عنه فلا بد من واسطة، فخلق العقل الأول ثم العقل الأول صدر منه الثاني، وهكذا.

وهذا ليس عجز وتحديد لقدرة الله سبحانه، بل هو عجز في القابل ولما تقرّر في محله أن القدرة لا تتعلّق إلا بالممكن، وإما المحالات الذاتية الباطلة الذوات، كالجمع بين النقيضين ورفعهما، فلا يتعلّق بها القدرة، وقد اختلف في عدد هذه العقول، والمشهور أنها عشرة، لكن العلامة الطباطبائي رحمته الله يذهب إلى عدم وجود طريق إلى إحصاء عددها. أما العقول العرضية: فمعنى كونها عرضية، أي أن تلك العقول بعضها في عرض البعض الآخر، أي جميعها معلولات لعلّة واحدة، وليس بعضها علّة للبعض الآخر.

والإشراقيون - تبعاً لأفلاطون - قالوا بالعقول العرضية، وأمّنوا بنظرية العقول العرضية التي مفادها أن لكل نوع من الأنواع المادية فرداً واحداً مجرداً حاوي لجميع الكمالات الممكنة بالفعل، مهمته تدبير أفراد ذلك النوع المادي في عالم الطبيعة، وذلك الفرد المجرد يسمّى بالعقل العرضي، وتسمّى تلك النظرية (أرباب الأنواع)، أي: أن هذا الفرد المادي له ربّ نوع مجرد، وذلك الفرد المادي من نوع آخر له ربّ نوع مجرد آخر، وهكذا. وتسمّى أيضاً (بالمثل الافلاطونية) لأن أفلاطون كان يصرّ على تلك النظرية والقول بها.

ولقد أجاد الفيلسوف الكبير صدر المتألّهين الشيرازي رحمته الله في كتابه (الأسفار الأربعة) بعرض المثل الافلاطونية والبرهنة عليها، ولمزيد من الاطلاع يراجع ذلك الكتاب المرحلة الرابعة من السفر الأول، الفصل التاسع.

تَمَّة:

وأن بعد الإحاطة بما مرّ تعرف معنى ما ورد في المقام من متفرقات الأخبار، ففي التفسير.

وفي حديث آخر: «حملة العرش ثمانية: أربعة من الأولين، وأربعة من الآخرين، فأما الأربعة من الأولين: فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وأما الأربعة من الآخرين فمحمد وعليّ والحسن والحسين عليهم السلام»^(١).

وفي روضة الواعظين: روى جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام - إلى أن قال -: «وإنّ بين القائمة من قوائم العرش والقائمة الثانية خفقان الطير المسرع مسير ألف عام، والعرش يكسى كل يوم سبعين ألف لون من النور لا يستطيع أن ينظر إليه خلق من خلق الله، والأشياء كلّها في العرش كحلقة في فلاة»^(٢).

أقول: وهذه المعاني مروية بطرق كثيرة أخرى^(٣).

وورد: «أنّ آية الكرسي وآخر البقرة وسورة محمد من كنوز العرش»^(٤).

وورد: «أنّ صاد نهر يخرج من ساق العرش»^(٥).

وورد: «أنّ العرش سقف الجنة»^(٦).

(١) تفسير القمّي: ٢: ٣٧١.

(٢) روضة الواعظين: ١: ٤٧، مجلس في العجائب التي تدلّ على عظمة الله تعالى.

(٣) الكافي: ٨: ٧٤٧، كتاب الروضة، باب حديث زينب العطار، الحديث ١٤٣. التوحيد: ٢٦٩، باب ذكر عظمة الله تعالى، الحديث ١.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٢٧٠، باب فيما جاء عن الإمام الرضا عليه السلام، الحديث ٦٠.

(٥) الكافي: ٣: ٢٥١، كتاب الصلاة، باب النوادر، الحديث ١. بحار الأنوار: ١٨: ٣٥٤، باب إثبات المعراج، الحديث ٦٦.

(٦) بحار الأنوار: ٨: ٢٠٥، باب الجنة ونعيمها، وكذلك: ٨: ٣٣٤، باب الأعراف وأهله.

وورد: «أَنَّ العرش يرتجّ عند بكاء اليتيم»^(١).

وورد: «أَنَّ الأفق المبين قاع بين يدي العرش، فيه أنهار تطّرد، فيه من القدحان عدد النجوم»^(٢).

وورد: «أَنَّ روح بعض الأئمة على العرش ينظر إلى زوّاره»^(٣).

وورد: «أَنَّ قلب المؤمن عرش الرحمن»^(٤).

وورد في الحديث القدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن»^(٥).

إلى غير ذلك من متفرقات الروايات.

واعلم أنّ ما يعتقدّه الناس من كون العرش جسماً أعظم ما يكون كهيئة السرير فوق الأفلاك، أو أنّه الفلك التاسع المحدّد للجهات تطبيقاً بهيئة بطلميوس^(٦)، فلم نجد

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٧٥، باب النوادر، الحديث ٥٧٣. وسائل الشيعة: ٢١: ٤٤٦، باب استحباب إسكات اليتيم إذا بكى، الحديث ١/٢٧٥٤٣، وقد ورد في المصدرين المتقدمين: «عن الصادق عليه السلام، قال: إذا بكى اليتيم اهتز له العرش، فيقول الله عزّ وجلّ: مَنْ أبكى عبدي الذي سلبته أبويه في صغره.

فوعزّتي وجلالي وارتفاعي في مكاني، لا يسكته عبد إلا أوجبت له الجنة».

(٢) الخصال: ٢: ٥٨٢، ثواب من استغفر كلّ يوم من شعبان سبعين مرّة، الحديث ٥. ثواب الأعمال: ١٩٨، ثواب من استغفر كلّ يوم من شعبان سبعين مرّة، وفيه حديث واحد.

(٣) بحار الأنوار: ٢٧: ٣٠٠، باب أحوالهم عليه السلام بعد الموت، الحديث ٤. و: ٤٤: ٢٨١، باب ثواب البكاء على مصيبتهم عليه السلام، الحديث ١٣.

(٤) و (٥) بحار الأنوار: ٥٥: ٣٩، في ذيل باب العرش والكرسي وحملتهما تحت عنوان (تحقيق وتوفيق).

(٦) هيئة بطلميوس: وهي نظرية للعالم الفلكي والجغرافي اليوناني «بطلميوس» الذي ينسب إليه (علم الأرصاد والهيئة) حيث تصوّر هذه النظرية الكون على أنّه عبارة عن طبقات

له شاهداً يركن إليه من الروايات ، بل بعض الروايات في مقام تكذيبه ، كما مرّ فيما مرّ.

[بيان معنى القلم واللوح]

وأما الكلام في القلم واللوح فهما أيضاً من ضروريات الإسلام تكرر ذكرهما في القرآن ، وتواترت بهما أخبار العامة والخاصة .

قال سبحانه : ﴿ وَمَا يَغْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَضْعَفُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾^(١).

وقال تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾^(٢).

وقال تعالى : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾^(٣).

مزج سبحانه بين علمه وبين الكتاب ، فأفاد أنّ علمه عين الكتاب الذي هو مبين .

وقال تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ﴾^(٤) ، وسياق الآيات يعطي

﴿ من الأفلاك بعضها فوق بعض يبلغ عددها تسعة أفلاك ، وكذلك تنصّ على كثير من الأمور بعلم الهيئة منها أنّ الأرض ثابتة والشمس هي التي تدور حولها .

(١) يونس : ١٠ : ٦١ .

(٢) الأنعام : ٦ : ٥٩ .

(٣) هود : ١١ : ٦ .

(٤) يس : ٣٦ : ١٢ .

أن هذا العلم علم بالجزئيات وأشخاصها ، فلو كان كتابة هذا الكتاب بالتخطيط والتسطير نظير الكتب التي بيننا لم يحتو إلا على المفاهيم التي هي كليات دون الجزئيات ؛ إذ المفهوم ولو تعين بأي تعين فرض يقبل الانطباق على أمور كثيرة متماثلة ، ويشير إليه قوله سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾^(١) .

وقال تعالى : ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ ﴾^(٢) ، فوصفه بأنه حفيظ ، وأنه عنده ، وقد أخبر سبحانه بأن ما عنده باقٍ لا ينفد ، فهذا الكتاب شامل لجميع جزئيات الموجودات وكلياتها بوجود باقٍ محفوظ لا يتبدل ولا يتغير ، كما قال سبحانه : ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾^(٣) .

ثم إنه سبحانه أثبت في هذه الآية كتاباً واحداً سماه في موضع بالكتاب المبين ، وفي آخره بأم الكتاب ، وفي آخر بالكتاب الحفيظ ، والكتاب المكنون ، والكتاب المسطور ، واللوح المحفوظ .

ثم قال تعالى : ﴿ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيْنِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُونُ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾^(٤) .

وقال سبحانه : ﴿ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْمُجْرِمِ لَفِي سِجِّينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينُ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * وَنِیلٌ يُؤْمِنُ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾^(٥) ، فأثبت سبحانه كتاباً للسعادة وكتاباً آخر للشقاوة .

(١) المجادلة ٥٨ : ٧ .

(٢) ق ٥٠ : ٤ .

(٣) الرعد ١٣ : ٣٩ .

(٤) المطففين ٨٣ : ١٨ - ٢١ .

(٥) المطففين ٨٣ : ٧ - ١٠ .

ثم قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِيمَانِهِمْ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾^(٢)، فأثبت لكل أمة كتاباً على حدة .

ثم قال تعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾^(٣)، فأثبت لكل إنسان كتاباً على حدة .

ثم قال سبحانه: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾^(٥)، فأثبت لكل موجود من الموجودات كتاباً واحداً بشخصه .

ثم قال سبحانه: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٦)، فأثبت أن أعمالهم بنحو الاستنساخ من أم الكتاب، وأن سائر الكتب فروع مأخوذة منه، وهذا هو تنزل الموجودات من مرحلة الغيب إلى حيز الشهادة، فهذا حديث الكتب والألواح .

ثم إن الله سبحانه أفاد بذلك لنا أن بينه سبحانه وبين الموجودات أمراً سبيله سبيل الكتاب يكتبه الملك منا ليكون مأخذ لصدور أحكام مملكته، وبرنامجاً لتفصيل إجراءاته في مقام العمل، فهناك ما يجري مجرى المداد والقلم والكتاب ولم يرد في القرآن ذكر من المداد والقلم غير قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾^(٧)،

(١) الإسراء ١٧ : ٧١ .

(٢) الجاثية ٤٥ : ٢٨ .

(٣) الإسراء ١٧ : ١٣ .

(٤) الأحقاف ٤٦ : ٣ .

(٥) الرعد ١٣ : ٣٨ .

(٦) الجاثية ٤٥ : ٢٩ .

(٧) القلم ٦٨ : ١ .

وقوله تعالى: ﴿ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (١).

ولعل ذلك لشدة طريقيّة المداد والقلم في المطالب ، كما هو المعمول أيضاً ، فإنّ الذكر إنّما يقع على الكتاب دون القلم والمداد ، وأمّا ذكر الكتاب فكثير ، كما لا يخفى ، وهو موجود واحد منبع لفيضان الفيوضات ، فهو ملك بلا شك ، وكيف لا وهو مصدر الفيوضات ومنشأ الخيرات والبركات والإدراكات ، فهو درّاك فعّال ، فهو حيّ ، فهو ملك ، إذ هو الموجود الحيّ العالم الفعّال الذي يتوسّط بين الحقّ والخلق ، وإن كان كلّ ما له فلمبدعه تعالى .

أقول: والأخبار أيضاً تبين هذا البيان ويفسرها على هذه الاعتبارات .

وقد ظهر من رواية حنان السابقة أنّ هذه أمثال ضربت للناس وما يعقلها إلا العالمون ، والإشارة إلى هذا المعنى كثير في الكتاب والسنة .

وفي الاحتجاج : عن هشام بن الحكم ، أنّه « سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال : أوليس توزن الأعمال ؟

قال عليه السلام : لا ، إنّ الأعمال ليست بأجسام ، وإنّما هي صفة ما عملوا ، وإنّما يحتاج إلى وزن الشيء من جهل عدد الأشياء ، ولا يعرف ثقلها وخفتها ، وأنّ الله لا يخفى عليه شيء .

قال : فما معنى الميزان ؟

قال عليه السلام : العدل « الحديث (٢) .

وهذه الرواية تعطي ميزاناً كلياً ، وأنّ ما ورد عنهم في أمثال ذلك بأنّه لإتمام الحجّة جواب مطابق لظواهر المعارف ، وأمّا أمثالات هذه الأمثال فلها معانٍ تحت هذه

(١) العلق ٩٦ : ٤ و ٥ .

(٢) الاحتجاج ٢ : ٣٥١ ، احتجاج الإمام الصادق عليه السلام على الزنادقة .

المعاني ، غير أن السنخية اللازمة بين المثل والممثل لا بد من وجودها ، وعلى أي حال ، فإذا رجعنا إلى ما عندنا من الأمور وجدنا أن المداد والقلم واللوح معتبرة عندنا لحفظ الإشارة إلى الأعيان الخارجية في النقش .

وبعبارة مجازية مراتب الوجود عند الناس ثلاثة الوجود الخارجي ، والوجود الذهني ، والوجود الكتبي ، وكل من هذه الثلاث يحكي عمّا قبله ، والحوادث المكتوبة موجودة في مقام الاجمال في القلم ، وفي مقام التفصيل في اللوح وبنظر أدق من ذلك الإجمال والتفصيل كلاهما في المداد والقلم حافظ لإجماله مفيض لتفصيله .

هذا ، فإذا ثبت في الوجود مداد وقلم ولوح مسطور فيه نظام الوجود كان القلم مرتبة من مراتب الوجود موجوداً فيها الموجودات بنحو الإجمال والبساطة مفيضاً للتفصيل ، وكان اللوح مرتبة أخرى موجوداً فيها تفاصيل الموجودات ، وكان المداد مرتبة ثابتاً فيها الإجمال والتفصيل معاً ، وهو الوجود المنبسط على ما دون الأسماء . وهذه المراتب حيث أنها مجردة الوجود أزيد من نوع واحد فيها فمعها الحياة والعلم على ما تقرّر في محلّه ، فإذا لوحظت المراتب كانت متّحدة اتّحاداً ما بالعرش ، وإذا لوحظت الحدود والمهيات كانت أملاكاً ثلاثة .

وإلى المعنى الأوّل يشير ما في تفسير القمّي في قوله تعالى : ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّخْفُوظٍ ﴾^(١) ، قال عليه السلام : « اللوح المحفوظ له طرفان : طرف على العرش ، وطرف على جبهة إسرافيل »^(٢) .
وسياتي في رواية الأقبصر^(٣) .

(١) البروج ٨٥ : ٢١ و ٢٢ .

(٢) تفسير القمّي : ٢ : ٤١٠ ، لكن ورد : « طرف على يمين العرش » بدل « طرف على العرش » .

(٣) راجع الصفحة : ١٨٧ .

ويدلّ على المعنى الثاني ما في تفسير القمّي: مسنداً عن هشام، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب، فكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة»^(١).

أقول: وهذا المعنى مروى بطرق العامة أيضاً^(٢)، وفي معاني الأخبار: مسنداً عن إبراهيم الكرخي، قال: «سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن اللوح والقلم، فقال: هما ملكان»^(٣).

وفيه أيضاً: مسنداً عن سفيان، عن أبي عبدالله عليه السلام عن عنه، فقال: هو نهر في الجنة. قال الله عزّ وجلّ: اجمد، فجمد فصار مداداً، ثمّ قال عزّ وجلّ للقلم: اكتب، فسطر القلم في اللوح المحفوظ ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، فالمداد مداد من نور، والقلم قلم من نور، واللوحة لوح من نور.

قال سفيان: فقلت له: يابن رسول الله، بين لي أمر اللوح والقلم والمداد فضل بيان وعلمني ممّا علمك الله.

فقال: يابن سعيد، لولا أنّك أهل للجواب ما أجبتك، فنون ملك يؤدّي إلى القلم وهو ملك، والقلم ويؤدّي إلى اللوح وهو ملك، واللوحة يؤدّي إلى إسرافيل، وإسرافيل يؤدّي إلى ميكائيل، وميكائيل يؤدّي إلى جبرئيل، وجبرئيل يؤدّي إلى الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم.

قال: ثمّ قال لي: قم يا سفيان، فلا آمن عليك»^(٤).

(١) تفسير القمّي: ٢: ١٧٣.

(٢) كنز العمال: ١: ٢١٢، كتاب الإيمان، باب الإيمان بالقدر، الحديث ٥٩٧. سنن الترمذي:

٣: ٣١١، أبواب الفتن، الحديث ٢٢٤٤.

(٣) معاني الأخبار: ١٢٤، باب معنى اللوح والقلم، الحديث ١.

(٤) معاني الأخبار: ١١٤، باب معنى الحروف المقطّعة، الحديث ١.

وفي تفسير القمّي: عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبدالرحمن الأقصر، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن ﴿ن وَالْقَلَمِ﴾ قال: إن الله خلق القلم من شجرة في الجنة يقال لها: الخلد، ثم قال لنهر في الجنة: كن مداداً، فجمد النهر، وكان أشدّ بياضاً من الثلج، وأحلى من الشهد، ثم قال للقلم: اكتب، قال: يا ربّ، ما أكتب؟ قال: اكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، فكتب القلم في رقّ أشدّ بياضاً من الفضة، وأصفى من الياقوت، ثم طواه فجعله في ركن العرش، ثم ختم على فم القلم، فلم ينطق بعد، ولا ينطق أبداً، فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلّها، أولستم عرباً، فكيف لا تعرفون معنى الكلام وأحدكم يقول لصاحبه: انسخ ذلك الكتاب، أو ليس إنّما ينسخ من كتاب آخر من الأصل، وهو قوله: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُتِبْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(١)» الحديث^(٢).

أقول: وروي هذا المعنى في تفسير العياشي، والعلل، ومعاني الأخبار^(٣).

قوله: «خلق القلم من شجرة في الجنة...» إذ يستدعي سبق الجنة على خلق القلم، وقد مرّت الرواية «أنّ القلم أول مخلوق» ولا منافاة بناءً على ما يعرفه أهله أنّ من مراتب الجنة ما لا يطلق عليه لفظ الخلق.

وقريب منه قوله عليه السلام: «أول ما خلق الله نور نبيك - يا جابر -»^(٤) مع ما ورد أنّ

(١) الجاثية ٤٥: ٢٩.

(٢) تفسير القمّي: ٢: ٣٦٦، لكن ورد: «وما أكتب يا ربّ» بدل «يا ربّ، وما أكتب»، وورد: «أخذ» بدل «آخر».

(٣) تفسير العياشي: ١: ٤٧، الحديث ٥. علل الشرائع: ٢: ١٠٥، باب علّة وجوب الحجّ والطواف بالبيت، الحديث ٢. معاني الأخبار: ١١٤، باب معنى الحروف المقطّعة، الحديث ١.

(٤) بحار الأنوار: ١٥: ٢٤، باب بدء خلقه وما جرى في الميثاق، الحديث ٤٣ و٤٤، وورد كذلك: ٢٥: ٢٢، أبواب خلقهم وطينتهم، الحديث ٣٧.

طينتهم مأخوذة من الجنة ، والناس في غفلة عن هذا المعنى^(١) .

ومقتضى الرواية : أنّ المداد إمّا مع القلم ، وإمّا قبله ، ولم نجد رواية تدلّ على أنّ أوّل ما خلق الله المداد ، غير ما في الخصال عن الباقر عليه السلام ، قال : « إنّ لرسول الله صلى الله عليه وآله عشر أسماء : خمسة في القرآن ، وخمسة ليست في القرآن ، فأما التي في القرآن : محمّد وأحمد وعبدالله ويس ونون^(٢) ، مع ما في الخبر المشهور : « أوّل ما خلق الله نور نبيك يا جابر » .

هذا ، ويمكن بيان وجه لفظي له ، وهو أنّ المعتبر في الوساطة عند الناس القلم واللوح ، فأما المداد فهو فان فيها منقول عنه غير منظور إليه استقلالاً ، وقد مرّ هذا الوجه^(٣) ، فافهم .

وقوله : « في رقّ أشدّ بياضاً من الثلج ... » تعبير عن اللوح ، والرقّ : الجلد ، وقد مرّ تعبير آخر عنه في رواية سفيان بأنه لوح من نور ، وله تعبير آخر في حديث القميّ في نزول إسماعيل على رسول الله صلى الله عليه وآله : « قال جبرئيل : إنّ هذا إسماعيل وهو حاجب الربّ ، وأقرب خلق الله منه ، واللوح بين عينيه من ياقوتة حمراء » الحديث^(٤) .

وقد اختلف التعبير عن القلم أيضاً تارةً بأنه من شجرة الخلد في الجنة ، وتارةً بأنه قلم من نور ، وعن المداد تارةً بأنه نهر في الجنة أشدّ بياضاً من الثلج ، وأحلى من الشهد ، وتارةً بأنه مداد من نور ، وعن الجميع بأنّ المداد واللوح والقلم أملاك ثلاثة ، ولعمري هذا الاختلاف في التعبير وأمثاله من أوضح الدليل على أنّها أمثال مضروبة بحسب اختلاف الجهات أو الأفهام ، فهبّ أنّ هذه صنائع لفظية وتشبيهات شعريّة

(١) وإن كانت الطينة أدنى مرتبتها من النور . (منه تؤيّد) .

(٢) الخصال : ٢ : ٤٢٦ ، باب أسماء النبي صلى الله عليه وآله ، الحديث ٢ .

(٣) راجع الصفحة : ١٧٤ .

(٤) تفسير القميّ : ١ : ٤١٨ .

ارتكبتها أئمة الإسلام لتزئين اللفظ بتسمية أشياء باللوح والقلم والمداد والكتاب والميزان وأمثال ذلك ، فما معنى تذييله بأنه كان أشدّ بياضاً من الثلج ، وأحلى من الشهد ، ونحو ذلك ، فهل هذا إلا إنها امثال مضروبة ، وأستار دونها أسرار ، والله الهادي .

وقوله عليه السلام : « ثم طواه فجعله في ركن ... » إشارة إلى اتحاده بالعرش ، كما مرّ في حديث القمّي .

وقوله عليه السلام : « ثم ختم على فم القلم ... » إشارة إلى حتمية القضاء المكتوب فيه ، كما في التوحيد ، وتفسير القمّي : عن النبي صلى الله عليه وآله ، قال : « سبق العلم ، وجفّ القلم ، ومضى القضاء ، وتمّ القدر بتحقيق الكتاب ، وتصديق الرسل ، وبالسعادة من الله لمن آمن واتقى ، وبالشفاء لمن كذب وكفر » الحديث (١) .

ولا منافاة بين كون هذا النظام في مرتبة من مراتب وجوده محتوماً غير قابل للتغيّر ، وفي مرتبة من مراتب وجوده محتوماً غير قابل للتغيّر ، وفي مرتبة آخر قابلاً له ، فإنّ الإجمال وقبول التغيّر من لوازم مرتبة القوّة والإمكان من الاستعدادات المتفرّقة ، وأمّا المراتب العليا فمقدّسة عن شوب القوّة والإمكان ، وإلى الله الرجعى .

وقوله عليه السلام : « أولستم عرباً ... » إشارة إلى تنزّل وجود الأعمال من مراتب الغيب إلى مراتب الشهادة ، فإنّ الظاهر من الأخبار أنّ أعمال بني آدم الواقعة تنسخ أولاً عن اللوح المحفوظ ، فيجيء به الملكان إلى هذا العالم ، ثمّ يصعدان به إلى اللوح فيقابل به .

ففي كتاب سعد السعود في رواية : « أتھما إذا أرادا النزول صباحاً ومساءً ينسخ لهما إسرافيل عمل العبد من اللوح المحفوظ فيعطيهما ذلك ، فإذا صعدا صباحاً ومساءً

(١) التوحيد: ٣٣١ ، باب المشيئة والإرادة ، الحديث ١٠ ، مع اختلاف يسير . تفسير القمّي :

١٨٠ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

بديوان العبد قابله إسرافيل بالنسخ التي انتسخ لهما حتى يظهر أنه كان كما نسخ منه «
الخبر^(١)».

وفي الوسائط من الملائكة الكتاب بين إسرافيل والملكين أخبار آخر منها ما في
كتاب محاسبة النفس لابن طاووس: مسنداً عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث:
«الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ فِيهِ كِتَابٌ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَنْ يَمِينِ الْبَابِ يَكْتُبُونَ أَعْمَالَ أَهْلِ الْجَنَّةِ،
وَكِتَابُ أَهْلِ النَّارِ عَنْ يَسَارِ الْبَابِ، يَكْتُبُونَ أَعْمَالَ أَهْلِ النَّارِ بِأَقْلَامِ سَوْدٍ» الخبر^(٢).

وفي المحاسن والعلل: مسنداً عن حبيب السجستاني، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام:
«إِنَّمَا سَمِّيتِ سَدْرَةُ الْمُنْتَهَى؛ لِأَنَّ أَعْمَالَ أَهْلِ الْأَرْضِ تَصْعَدُ بِهَا الْمَلَائِكَةُ الْحَفِظَةُ إِلَى
مَحَلِّ السَّدْرَةِ».

قال: «والحفظة الكرام البررة دون السدرة يكتبون ما ترفعه إليهم الملائكة من
أعمال العباد في الأرض فينتهي بها إلى محلّ السدرة» الخبر^(٣).

وفي تفسير القمّي: عن الباقر عليه السلام، قال: «السَّجِّينُ الْأَرْضِ السَّابِعَةُ، وَعَلَيُّونَ
السَّمَاءِ السَّابِعَةُ» الخبر^(٤).

أقول: وهذه الأخبار بظاهرها مختصة بكتاب أعمال بني آدم، ويدلّ على الأعمّ
من ذلك ما في تفسير القمّي: مسنداً عن حمّاد، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أَنَّهُ سَأَلَ:
هَلِ الْمَلَائِكَةُ أَكْثَرُ أَمْ بَنُو آدَمَ؟

(١) سعد السعود: ٤٤١، فصل في الملكين الحافظين، لكن ورد: «بالنسخة» بدل «بالنسخ».

(٢) محاسبة النفس: ٢٨، فصل فيما يروى عن عليّ عليه السلام وقت ارتفاع الملكين، مع وجود
اختلاف يسير.

(٣) المحاسن: ٢: ٦١، باب علّة تسمية سدرة المنتهى، الحديث ١٠٣. علل الشرائع: ٢:

٣٠٠، باب العلّة التي من أجلها سمّيت سدرة المنتهى، الحديث ١.

(٤) تفسير القمّي: ٢: ٤٠٤.

فقال ﷺ: والذي نفسي بيده، لملائكة الله في السموات أكثر من عدد التراب في الأرض، وما في السماء موضع قدم إلا وفيها ملك يسبحه ويقده، ولا في الأرض شجر ولا مدر إلا وفيها ملك موكل بها يأتي الله كل يوم بعملها، والله أعلم بها» الخبر^(١).

أقول: والإحاطة بما قدّمناه من الأصول يغني عن الإطالة في بيانها، على أن البناء على إثارة الاختصار.

ثم اعلم أن الأخبار تكاثرت في ثبوت المحو والإثبات في الحوادث الخارجية، وهو البداء، وقد نطق به القرآن. قال تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٢)، وهذا يوجب ثبوت ألواح وكتب أخرى بعد اللوح المحفوظ يتطرق إليها التغيير، وحيث إن الوجود لا ينقلب عما هو عليه بالضرورة، فالمكتوب في هذه الألواح من الحوادث وجوداتها الناقصة التي في ضمن مقتضياتها فيوجب ذلك إجمالاً واحتمالاً لا يتعين وجوداتها التامة فيها، وهذا الإجمال غير الإجمال الذي سبق في المداد والقلم، فإنه فيهما بمعنى بساطة الوجود وشدة صرافتها بخلاف ما هاهنا، فإنه بواسطة شوب المادة والاستعداد بوجه، ومنه يعلم أن هذه الألواح مادية طبيعية، وأمّا المثالية والمجردة منها فينبغي أن يتصور على ما صورناه في رسالة أفعال الله.

هذا، ومثل هذا المحو والإثبات ثابت في كتب الأعمال بالكتاب والسنة، كمحو السيئة، وإثبات الحسنة، وحبط الأعمال بواسطة بعض الذنوب والخطايا والمغفرة والشفاعة، والله أعلم.

(١) تفسير القمّي: ٢: ٢٢٦، لكن ورد: «لعدد ملائكة الله».

(٢) الرعد ١٣: ٣٩.

[في معنى السماوات والأرض]

وأما الكلام في **السماوات والأرض** ، فالكتاب والسنة مملوءان من ذكرهما .
أقول : والمحصّل من ذلك أنّ في الوجود سبع سموات ، وأنّ السماء الدنيا هي التي فيها هذه النجوم والكواكب المحسوسة ، وهي تسبح فيها ، والمجرة شرحها كأنها عروة كيس تجمع رأسها ، وأنّ هذا الجوّ مكفوف مجتمع ، وأنّ في الوجود سبع أرضين مخصوصة في الكتاب العزيز بالذكر في قوله تعالى : ﴿ **وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ** ﴾ ^(١) أحدها أرضنا ، ونحن من الأرض ، وهي في الجوّ ، وهي مدحية مبسوطة ليست بالموجودة دفعة ، ولها حركة ما ، وأنّ في الوجود عوالم كثيرة لا تحصى قد انقرض منها عدد كثير ، وعدد كثير منها باقي بعد .

هذا هو الذي يتحصّل من الكتاب والسنة للذهن الخالي الغير المتقلّد بالتقليد .
 قال الله تعالى : ﴿ **الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا** ﴾ ^(٢) .
 وقال تعالى : ﴿ **إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ** ﴾ ^(٣) .
 وقال تعالى : ﴿ **وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** ﴾ ^(٤) .
 وفي كتاب الاحتجاج وغيره : عن أمير المؤمنين عليه السلام - وقد سئل عن المجرة - قال :
 « شرح السماء » الخبر ^(٥) .

(١) الطلاق ٦٥ : ١٢ .

(٢) الملك ٦٧ : ٣ .

(٣) الصافات ٣٧ : ٦ .

(٤) يس ٣٦ : ٤٠ .

(٥) الاحتجاج : ١ : ٢٦٠ ، قوله عليه السلام : « سلوني قبل أن تفقدوني » ، وأجوبته مسائل بن الكوا ، لكن ورد : « شرح في السماء » . وأيضاً ورد في بحار الأنوار : ١٠ : ١٢١ ، قوله : « سلوني قبل أن تفقدوني » ، الحديث ٢ .

وفي النهج: قال ﷺ: «اللَّهُمَّ رَبَّ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ، وَالْبَحْرِ الْمَكْفُوفِ، الَّذِي جَعَلْتَهُ مَغِيضًا لِلَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَمَجْرَىً لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، وَمُخْتَلَفًا لِلنُّجُومِ السَّيَّارَةِ»^(١).
وقال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾^(٥).

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾^(٦).

إلى أن قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُنْسِكُهنَّ إِلَّا الرِّحْمُنُ﴾^(٧).

وقد نطقت الأخبار أن الله عوالم كثيرة فيها خلائق كثيرون مكلفون، وأن الله خلق ألف ألف عالم، وألف ألف آدم أنتم في آخرهم، وغير ذلك مما يخرجنا استقصائها إلى الإطناب^(٨).

(١) نهج البلاغة: ٣٢٦، من كلام له ﷺ لما عزم على لقاء القوم بصفين.

(٢) الطلاق: ٦٥: ١٢.

(٣) النازعات: ٧٩: ٣٠.

(٤) الحجر: ١٥: ١٩.

(٥) الذاريات: ٥١: ٤٨.

(٦) الملك: ٦٧: ١٥.

(٧) الملك: ٦٧: ١٩.

(٨) قد وردت هذه الأخبار في مصادر عديدة، منها: التوحيد: ٢٧٠، باب ذكر عظمة

أقول: وأما أنّ غير السماء الدنيا والأرض من بقية السموات والأرضين ما هي في حقيقتها ، فلا يظهر تمام الظهور .

والذي ينبغي أن يقال : هو أنه تواترت النصوص كتاباً وسنة أنّ هذه السموات السبع مملوءة من الملائكة ، وأنّ منهم سدنة لأبوابها ، ومنهم حفظة لها ، ومنهم ملائكة متعبدة متنسكة ، راکعة ساجدة ، أو قائمة ، أو والهة ، ومنهم سيّارة تنزل بالأمر الإلهي ، أو تعرج بالأخبار والكتب ، أو تصعد بالألواح والأعمال سماءً سماءً إلى ما فوق السماء السابعة ، وهناك سدرة المنتهى تنتهي إليها أعمال بني آدم وعندها جنة المأوى وبحار الأنوار والحجب ، وأنّ من الملائكة من رأسه تحت العرش ورجلاه في تخوم الأرض السابعة ، وأنّ من أرواح الأنبياء والأولياء من هو ساكن في السماء ، إلى غير ذلك .

وإذ سيجيء^(١) أنّ هذه كلّها موجودات غير مادّية ، بل هي بين أجسام لطيفة مفارقة للمادّة مثاليّة أو جواهر مجردة تجرّداً تاماً ، فحينئذٍ حقيقة الأمر على أحد وجهين :

إمّا أن يكون تمكّنهم في هذه الأماكن كتمكّن نار البرزخ في البرهوت^(٢) ، وجنة البرزخ في وادي السلام ، وبين قبر النبي ومنبره ، ومثل كون القبر روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النيران ، وهو وجود أمر في باطن أمر .

وإمّا أن تكون هذه السموات أموراً برزخيّة كما يظهر من أخبار آخر .

لكنّ ظاهر الأخبار أنّ في عالمنا المادّي أرضون وسموات مادّية ، وعلى كلا

» الله جلّ جلاله ، الحديث ٢ . الخصال : ٢ : ٦٥٢ ، باب ما بعد الألف ، تحت عنوان خلق الله

عزّ وجلّ ألف ألف عالم ، وألف ألف آدم ، الحديث ٥٤ .

(١) الصفة : ٤١٧ .

(٢) البرهوت : وهو وادٍ أو بئر بحضرموت ، تعذب فيه أرواح الكفّار .

التقديرين يثبت سماء وأرض من غير مادة .

ومما هو ظاهر الدلالة على ذلك ما في كتاب الغارات : بإسناده عن ابن نباتة ، قال : « سئل أمير المؤمنين عليه السلام : كم بين السماء والأرض ؟

قال عليه السلام : « مدُّ البصرِ ، ودعوة المظلوم » الخبر ^(١) .

وروي مثله بسند آخر ، وفي آخره : « لَا نَقُولُ غَيْرَ ذَلِكَ » ^(٢) .

والجمع بين الحكمين مع كون أحدهما حكم المادي والآخر حكم غير المادي من جهة اتحادهما في الحقيقة ، وكون النسبة بينهما نسبة الظاهر والباطن ، وهذا كثير في الأخبار الحاكية عن شؤون السماء وغيرها ، كالجنة والنار .

وقال تعالى : ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾ ^(٣) .

وما في علل الشرائع : في حديث عن الصادق عليه السلام : « فهكذا الإنسان خلق من شأن الدنيا وشأن الآخرة ، فإذا جمع الله بينهما صارت حياته في الأرض ؛ لأنه نزل من شأن السماء إلى الدنيا ، فإذا فرّق الله بينهما صارت تلك الفرقة الموت تردّ شأن الأخرى إلى السماء ، فالحياة في الأرض ، والموت في السماء ؛ وذلك أنه يفرّق بين الأرواح والجسد ، فردّت الروح والنور إلى القدرة الأولى ، وترك الجسد لأنه من شأن الدنيا » الحديث ^(٤) .

فيظهر ممّا مرّ أنّه كما أنّ في عالمنا المادي أرضاً وسماءً ، كذلك فوق هذا العالم سماء ، وهي التي تعرج إليها الأرواح الطيّبة السعيدة ، وتتنعم فيها ، وهي جنة البرزخ ، وأرض وهي التي تهبط إليها الأرواح الخبيثة الشقيّة ، وتتعذب فيها ، وهي نار

(١) الغارات : ١١٢ ، جواب عليه السلام لمسائل ملك الروم .

(٢) الغارات : ١٠٤ ، مسائل ابن الكوا وجوابه عليه السلام عليها .

(٣) الذاريات : ٥١ : ٢٢ .

(٤) علل الشرائع : ١ : ١٥٥ ، باب علة الطبائع والشهوات ، الحديث ٥ .

البرزخ ، والأرواح في هاتين حتّى تفنى بفناء المثال ، ويقوم الناس لربّ العالمين . هذا ، ومن هنا أنّك إذا راجعت الأخبار التي فيها أنّ الملائكة بعد قبض أرواح السعداء يعرجون بها إلى السماء إلى الله سبحانه ، ثمّ يؤمر بها إلى الجنّة لا يوجد فيها ما يحكي عن أنّها يهبط بها إلى الأرض ، ثمّ تدخل الجنّة مع أنّ جنّة البرزخ بمقتضى الأخبار في الأرض وفي القبر .

ويشهد لما مرّ أيضاً ما في البصائر: مسنداً عن جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن قول الله عزّ وجلّ : ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ ^(١) ، قال : فكنت مطرفاً إلى الأرض ، فرفع يده إلى فوق ثمّ قال لي : ارفع رأسك ، فرفعت رأسي ، فنظرت إلى السقف قد انفجر حتّى خلص بصري إلى نور ساطع حار بصري دونه .

قال : ثمّ قال لي : رأى إبراهيم ملكوت السموات والأرض هكذا « الخبر ^(٢) . وما عن الصادق عليه السلام ، قال : « إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح إلى السماء الدنيا ، فيكتبون ما يكون من قضاء الله في تلك السنة » الحديث ^(٣) . مع ما ورد : « أنّ الروح بعد ما نزل إلى الأرض مسدداً لرسول الله صلى الله عليه وآله لم يعرج بعد وهو مع أهل البيت يسدّدهم » الخبر ^(٤) .

(١) الأنعام ٦ : ٧٥ .

(٢) بصائر الدرجات : ٨ : ٥٢٧ ، باب الأئمة أنّهم يسيرون في الأرض من شأؤوا من أصحابهم بالقدرة ، الحديث ٤ .

(٣) تفسير القمي : ١ : ٣٦٨ ، مع اختلاف يسير . بحار الأنوار : ٤ : ٩٩ ، باب البداء والنسخ ، الحديث ٩ .

(٤) الكافي : ١ : ١٥٧ ، كتاب الحجّة ، باب الروح التي يسدّد الله بها الأئمة ، الحديث ٤ . بصائر الدرجات : ٩ : ٥٩٢ ، باب الروح التي في رسول الله والأئمة ، الحديث ٧ . والأحاديث الموجودة في هذا الباب تعطي المعنى نفسه .

ويظهر منهما أنّ إحاطة السماء الأولى بالأرض من قبيل إحاطة الباطن بالظاهر لا كما يقولون من إحاطة الفلك .

[أقسام وحقيقة الملائكة]

وأما الكلام في الملائكة فوجودهم من ضروريات الإسلام ، ويمكن أن يقال : إنّ الأمر كذلك في الجملة في سائر الملل ، وقد استفاضت الأخبار بأنهم أكثر خلق الله أصنافاً وأفراداً ، واستقصاء أصنافهم تفصيلاً خارج عن العهدة لكن يجمعهم أقسام ثلاث :

القسم الأول : الملائكة المهيمون ، وهم الوالهون في عظمة الله سبحانه ، لا يشعرون بشيء ولا بأنفسهم .

ففي البصائر : عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إنّ الكروبيين قوم من شيعتنا من الخلق الأول ، جعلهم الله خلف العرش ، لو قسم نور واحد منهم على أهل الأرض لكفاهم » .

ثمّ قال عليه السلام : « إنّ موسى لما سأل ربه ما سأل أمر واحداً من الكروبيين ، فتجلّى للجبل فجعله دكاً » الحديث ^(١) .

وأنت بعد التدبّر في قوله : ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ ﴾ ^(٢) ، والروايات التي في موردتها تقضي بأنّ هؤلاء الملائكة فانون في الله سبحانه ، لا يشعرون بغيره ، وليس لهم إلا الله سبحانه .

وقوله عليه السلام : « جعلهم الله خلف العرش » يومي إليه ، فإنّ العرش هو عالم التدبير والقضاء والقدر إليه ينتهي التفاصيل والأحكام ، فلا أثر خلفه من ذلك البتّة .

(١) بصائر الدرجات : ٢ : ١٠٣ ، باب نادر من الباب ، الحديث ٢ .

(٢) الأعراف : ٧ : ١٤٣ .

وفي الخبر أيضاً: «أَنَّ الْعَالِينَ قَوْمٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ لَا يَلْتَفِتُونَ إِلَىٰ غَيْرِ اللَّهِ، وَلَمْ يَوْمَرُوا بِالسُّجُودِ لِآدَمَ، وَلَمْ يَشْعُرُوا أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَالَمَ وَلَا آدَمَ»^(١).

القسم الثاني: الملائكة المتعبّدون المتنسّكون. ففي النهج: في خطبة له عليه السلام:
 «ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلَا، فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَارًا مِنْ مَلَائِكَتِهِ، مِنْهُنَّ سُجُودٌ لَا يَزْكُمُونَ،
 وَرُكُوعٌ لَا يَنْتَصِبُونَ، وَصَافِقُونَ لَا يَنْزَائِلُونَ، وَمُسَبِّحُونَ لَا يَسْأَمُونَ، لَا يَغْشَاهُمْ نَوْمُ
 الْعَيُونِ، وَلَا سَهْوُ الْعُقُولِ، وَلَا فَتْرَةُ الْأَبْدَانِ، وَلَا عَفْلَةُ النَّسْيَانِ»^(٢). وهذا المعنى
 مروى مستفيضاً.

القسم الثالث: الملائكة العمالة الموكّلون بالعالم من: حملة العرش والكرسي،
 والموكّلين بالسّموات والأرض، والقمر، والنجوم، والليل والنهار، والجوّ،
 والسحاب، والأمطار، والرعد والبرق، والصواعق، والشهب، والرياح، والأرض،
 والعناصر، والبحار، والجبال والأودية، والنبات والحيوان، والحشر، والجنّة والنار،
 وغير ذلك حتّى يظهر من بعض الأخبار عموم وساطتها لجميع جزئيات جهات
 العالم من الذوات والأعيان وآثارها، وقد تقدّم بعضها في الكلام على اللوح والقلم.
 وهذا القسم بنفسه طبقات مختلفة من أمر ومأمور، ورئيس ومرؤوس، في كلّ
 عمل موكّل به، ومنهم جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل.

واعلم أنّ أصناف الملائكة كلّهم معصومون بنصّ القرآن وتواتر الأخبار، غير ما

(١) الكافي: ٨: ٧٨١، كتاب الروضة، حديث القباب، الحديث ٣٠١. بصائر الدرجات: ١٠:

٦٤٤، باب في الأئمة أنّ الخلق الذين خلف المشرق والمغرب يعرفونهم، الحديث ٨.

بحار الأنوار: ٢٧: ٤٥، باب أنّهم الحجّة على جميع العالم، الحديث ٥.

(٢) نهج البلاغة: ١٦، خطبة له عليه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض، وخلق آدم،

في بعض أخبار قصّة هاروت وماروت ، وقد وردت أخبار آخر وما في خبر واحد عامّي من قصّة درداييل^(١) .

(١) القصّة يلخصها الخبر المروي في (كمال الدين وتمام النعمة) : ٢٦٨ ، باب في نصّ النبي ﷺ على القائم (عج) ، الحديث ٣٦ :

قال ابن عباس : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : إنّ الله تبارك وتعالى ملكاً يقال له درداييل كان له ستّة عشر ألف جناح ، ما بين الجناح إلى الجناح هواء ، والهواء كما بين السماء إلى الأرض ، فجعل يوماً يقول في نفسه : أفوق ربّنا جلّ جلاله شيء ؟ فعلم الله تبارك وتعالى ما قال ، فزاده أجنحة مثلها ، فصار له اثنان وثلاثون ألف جناح . ثم أوحى الله عزّ وجلّ إليه : أن طرّ ، فطار مقدار خمسمائة عام ، فلم ينل رأسه قائمة من قوائم العرش ، فلما علم الله عزّ وجلّ أتعابه أوحى إليه : أيها الملك ، عد إلى مكانك ، فأنا عظيم فوق كلّ عظيم ، وليس فوقي شيء ، ولا أوصف بمكان ، فسلبه الله أجنحته ومقامه من صفوف الملائكة .

فلما ولد الحسين بن عليّ عليه السلام ، وكان مولده عشية الخميس ليلة الجمعة أوحى الله إلى مالك خازن النار : أن أخدم النيران على أهلها لكرامة مولود ولد لمحمّد ﷺ .

وأوحى الله إلى رضوان خازن الجنان : أن زخرف الجنان وطيبها لكرامة مولود ولد لمحمّد ﷺ في دار الدنيا ، ...

وأوحى الله تبارك وتعالى إلى جبرئيل : أن اهبط إلى نبيّي محمّد ﷺ في ألف قبيل ، والقبيل ألف ألف ملك من الملائكة ...

فبينما جبرئيل يهبط من السماء إلى الأرض إذ مرّ بدرداييل ، فقال له درداييل : يا جبرئيل ، ما هذه الليلة في السماء ، هل قامت القيامة على أهل الدنيا ؟

قال : لا ، ولكن ولد لمحمّد ﷺ مولود في دار الدنيا ، وقد بعثني الله عزّ وجلّ إليه لأهنيه بمولوده .

فقال الملك له : يا جبرئيل ، بالذي خلقت وخلقني إن هبطت إلى محمّد فاقتره منّي السلام وقل له : بحقّ هذا المولود عليك إلا ما سألت الله ربّك أن يرضى عني ، فیردّ عليّ أجنحتي ومقامي من صفوف الملائكة ...

«

وفي آخر من قصة فطرس^(١)، وهي على أنها آحاد مجملة.

» ثم أخبر جبرئيل النبي ﷺ بقصة الملك وما أصيب به .

فقال ابن عباس: فأخذ النبي ﷺ الحسين ﷺ وهو ملفوف في خرق من صوف ، فأشار به إلى السماء ، ثم قال :

اللهم بحق هذا المولود عليك ، لا بل بحقك عليه ، وعلى جدّيه محمد وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب إن كان للحسين بن فاطمة عندك قدر فارض عن دردائيل ، وردّ عليه أجنحته ومقامه في صفوف الملائكة ، فاستجاب الله دعاءه ، وغفر للملك ، وردّ عليه أجنحته ، وردّه إلى صفوف الملائكة .»

(١) قصة فطرس يُلخّصها الحديث الوارد في (بصائر الدرجات): ٢: ١٠١، باب ما خصّ الله به الأئمة من آل محمد ﷺ ، الحديث ٧، حيث ورد ما نصّه :

«عن أبي عبدالله ﷺ ، قال: إن الله عرض ولاية أمير المؤمنين ﷺ فقبلها الملائكة ، وأباها ملك يقال له: فطرس ، فكسر الله جناحه ، فلما ولد الحسين بن عليّ ﷺ بعث الله جبرئيل في سبعين ألف ملك إلى محمد ﷺ يهنّئه بولادته ، فمرّ بفطرس ، فقال له فطرس: يا جبرئيل ، إلى أين تذهب؟

قال: بعثني الله عزّ وجلّ لمحمد ﷺ أهنته بمولود ولد له في هذه الليلة .

فقال له فطرس: احملني معك ، وسل محمدًا ﷺ يدعو لي .

فقال له جبرئيل: اركب جناحي ، فركب جناحه فأتى محمد ﷺ فدخل عليه وهنّاه ، فقال له: يا رسول الله ﷺ ، إن فطرس بيني وبينه اخوة ، وسألني أن أسألك أن تدعو الله له أن يرده عليه جناحه .

فقال رسول الله ﷺ لفطرس: أتفعل؟

قال: نعم ، فعرض عليه رسول الله ﷺ ولاية أمير المؤمنين ﷺ فقبلها ، فقال رسول الله ﷺ: شأنك بالمهد فتمسّح به وتمرغ فيه .

قال فمضى فطرس فمشى إلى مهد الحسين بن عليّ ﷺ ورسول الله يدعو له .

قال: قال رسول الله ﷺ: فنظرت إلى ريشه وإنه ليطلع ويجري منه الدم ويطول حتى

ألحق بجناحه الآخر ، وعرج مع جبرئيل إلى السماء ، وصار إلى موضعه .»

والغرض في المقام بيان أن هذه الأصناف موجودات مفارقة للمادة بين مثالي ومجرد تام، والبرهان المذكور في أول الرسالة يثبت هاهنا أن لكل من موجودات عالمنا المادي مرتبة من المثال ومرتبة من العقل هما في طوله، وهو المطلوب، وفي الآيات والأخبار شواهد على ذلك.

منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (٢).
وقوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ (٣).

ومن المعلوم أن هذا القلب ليس المراد به اللحم الصنوبري المعلق عن يسار المعدة، بل هو الذي يفهم ويعقل وهو النفس، فنزوله على القلب لا يستقيم إلا مع كون وجود النازل مجرداً في الجملة، كوجود المعنى.

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَاً لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ﴾ (٤)، ومثلها آيات أخر، إذ ظاهرها أن إنزال الملك بلباسه الملكي ووجوده الملكوتي ملازم لقضاء الأمر، وعدم الإنظار، ودخول الناس في نشأة ما بعد الموت، حتى يتسانخوا ويتجانسوا مع الملائكة، وتلك نشأة مفارقة للمادة، فوجود الملائكة منها فهي مفارقة.

(١) البقرة: ٢: ٩٧.

(٢) الشعراء: ٢٦: ١٩٣ و ١٩٤.

(٣) النجم: ٥٣: ١١ و ١٢.

(٤) الأنعام: ٦: ٨ و ٩.

[ما ورد من الروايات في معنى الروح]

ومنها: ما ورد في الأرواح ، ففي البصائر: مسنداً عن الحلبي ، عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ ^(١) ، قال: « إن الله تبارك وتعالى أحد صمد ، والصمد الذي ليس له جوف ، وإنما الروح خلق من خلقه ، له بصر وقوة وتأيد يجعله الله في قلوب الرسل والمؤمنين » ^(٢) .

وفيه : مسنداً عن الحسن بن إبراهيم ، عن الصادق عليه السلام ، قال : « سألته عن علم العالم ، فقال : إن في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح : روح البدن ، وروح القدس ، وروح القوة ، وروح الشهوة ، وروح الإيمان .

وفي المؤمنين أربعة أرواح ، إنما فقدوا روح القدس ، روح البدن ، وروح القوة ، وروح الشهوة ، وروح الإيمان .

وفي الكفار ثلاثة أرواح : روح البدن ، وروح القوة ، وروح الشهوة .

ثم قال : « وروح الإيمان يلازم الجسد ما لم يعمل بكبيرة ، فإذا عمل بكبيرة فارقه الروح ، وروح القدس من سكن فيه فإنه لا يعمل بكبيرة أبداً » ^(٣) .

وفي الكافي : مسنداً عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إن للقلب أذنين ، فإذا همَّ العبد بذنب قال له روح الإيمان : لا تفعل ، وقال له الشيطان : افعل ، وإذا كان

(١) الإسراء ١٧ : ٨٥ .

(٢) بصائر الدرجات : ٩ : ٦٠٠ ، باب الروح ، الحديث ١٢ .

(٣) بصائر الدرجات : ٩ : ٥٨٢ ، باب ما جعل الله في الأنبياء والأوصياء ، الحديث ٤ ، لكن ورد عن « الحسن بن جهم » وليس عن « الحسن بن إبراهيم » ، ولا يوجد في مقدمتها : « سألته عن علم العالم » ، بل هذه العبارة مقدمة لرواية أخرى في نفس الباب لكنها تختلف عن هذه الرواية ، وإن شاركها بالمضمون .

على بطنها نزع منه روح الإيمان» الحديث^(١)، يشير عليه السلام إلى الزنا.

وفي الكافي: مسنداً عن حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما من قلب إلا وله أذنان، على أحدهما ملك مرشد، وعلى الأخرى شيطان مفتن. هذا يأمره، وهذا يزرجه، الشيطان يأمره بالمعاصي، والملك يزرجه عنها؛ وذلك قول الله عز وجل: ﴿عَنِ اليمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ * مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾»^(٢) الحديث^(٣).

قوله عليه السلام: «وذلك قول الله عز وجل...» يظهر منه أن مراده تعالى من قعودهما عن اليمين والشمال قعودهما عن يمين القلب وشماله، أي النفس وسعادته وشقاوته، وكونه ذا أذنين باعتبار سمعه وطاعته لأمر الخير وأمر الشر.

وقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: «نزع منه...» ونظير هذه العبارة في انتزاع روح الإيمان وارد في الأخبار كثيراً، يلوح منه أن لها اتحاداً ما بالنفس، فهي مقومات لجهات النفس.

ويظهر من ضمّ الخبرين الأخيرين أن روح الإيمان مع ملك، ويدل عليه ما في الكافي وتفسير العياشي: عن الصادق عليه السلام: «ما من مؤمن إلا ولقلبه أذنان في جوفه: أذن ينفث فيها الوسواس الخناس، وأذن ينفث فيها الملك، فيؤيد الله المؤمن بالملك، فذلك قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾»^(٤) الخبر^(٥).

(١) الكافي: ٢: ٤٧٢، كتاب الإيمان والكفر، باب أن للقلب أذنين، الحديث ٢.

(٢) ق ٥٠: ١٧ و ١٨.

(٣) الكافي: ٢: ٤٧٢، كتاب الإيمان والكفر، باب أن للقلب أذنين، الحديث ١.

(٤) المجادلة ٥٨: ٢٢.

(٥) الكافي: ٢: ٤٧٣، كتاب الإيمان والكفر، باب أن للقلب أذنين، الحديث ٣. بحار الأنوار:

٦٦: ١٩٩، باب السكينة وروح الإيمان، الحديث ١٧. والحديث لا يوجد في تفسير

وكذا ما في الأخبار الكثيرة: «أَنَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَلِكٌ، وَرَبِّمَا أَيْدِ الْمُؤْمِنِ»^(١).

وبالجملة: فمن المعلوم أن ليس في قلوبنا حين الهمّ بالحسنة أو السيئة إلا خطرات تخطر، وهي كلام نفسي لنا، هي بعينها كلام ملك أو شيطان، والكلام واحد بعينه، فمتكلمه واحد بعينه، فلو كان الملك الذي يكلمنا أمراً مادياً لكان اللازم اتّحاد الاثنين، وهو محال، فليس إلاّ أنّه موجود مثالي، ولا يلزم من ذلك الاتّحاد المستحيل لكون أحدهما في طول الآخر، فافهم.

وهذا الوجه ناهض في مثالية الشيطان المفتن أيضاً.

ومنها: ما ورد مستفيضاً في أخبار البرزخ من وجود ملائكة موكّلة بروح الإنسان بعد موته في البرزخ، كمنكر ونكير، ومبشّر وبشير، وملائكة جنّته وناره، والصاعدين بروحه، وحيث إنّ البرزخ مثال فهي مثالية.

ومنها: الأخبار الواردة في غريب خلقهم، وعجيب شأنهم، ففي نهج البلاغة في خطبة له عليه السلام في الملائكة: «**وَمِنْهُمْ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ، وَالْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاقُهُمْ، وَالْحَارِجَةُ مِنَ الْأَنْطَارِ أَرْكَانُهُمْ، وَالْمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ**»^(٢).

وفي تفسير القمي: مسنداً عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان بينا رسول الله صلى الله عليه وآله جالساً وعنده جبرئيل إذ حانت من جبرئيل نظرة قبل السماء، فانتقع لونه حتى صار كأنه كركم، ثمّ لاذ برسول الله صلى الله عليه وآله، فنظر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى حيث نظر جبرئيل فإذا

(١) الكافي: ٢: ٤٧٢ و ٤٧٣، كتاب الإيمان والكفر، باب أنّ للقلب أذنين، الحديث ١، ٣. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ٢٩٦، باب ذكر ثواب زيارة الرضا، الحديث ٣٥. بصائر الدرجات: ٩: ٥٨٢، باب ما جعل الله بالأنبياء والأوصياء والناس، الحديث ٣. بحار الأنوار: ٦: ٢٥٠، أحوال البرزخ، الحديث ٨٧.

(٢) نهج البلاغة: ١٧، من خطبة له عليه السلام يذكر فيها خلق الملائكة.

شيء قد ملأ بين الخافقين مقبلاً حتى كان كقاب من الأرض» .

إلى أن قال - يعني جبرئيل - : « هذا إسرافيل حاجب الرب » الخبر^(١) .

وفي التوحيد : عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴾^(٢) ، فقال : « رأى جبرئيل على ساقه الدرّ مثل القطر على البقل ، له ستمائة جناح ، قد ملأ ما بين السماء والأرض » الخبر^(٣) .

والروايات وردت أكثر من أن تحصى في نزولهم واختلافهم ، وأن منهم سكنة الهواء والأرض والأماكن المقدّسة آلافاً آلافاً ، وأنهم ينزلون مع قطرات الأمطار ، ومع كلّ شخص ، وكلّ عمل ، وفي ليلة القدر ألوف من الملائكة لا يحصي عددهم إلا الله سبحانه .

ومساق هذه الاخبار والآثار يأبى أن نقول : إنّ لاختلاف موجودات عالمتنا وتقلباتها وانقلاباتها تأثيراً فيهم ، فلا يوطئون بالأقدام ، ولا يضغطون ، ولا تخرق حركات الأجسام أبدانهم ، مع أنهم قد ملأوا الفضاء والسطح ، مع أنّ الضرورة تقضي بالمزاحمة بين الماديات والجسمانيات ، ولا يبصرون ولا يلمسون ، ولا يحسّ بهم ، ولا غير ذلك من أحكام الماديات ، فليسوا بالأجسام الماديّة ، وإنما للماديات نسبة إليهم^(٤) .

(١) تفسير القمّي : ١ : ٤١٧ ، لكن ورد : « كركمة » بدل « كركم » ، وورد : « فامتقع » بدل « فانتقع » .

(٢) النجم ٥٣ : ١٨ .

(٣) التوحيد : ١١٢ ، باب ما جاء بالرؤية ، الحديث ١٨ ، لكن ورد : « السماء إلى الأرض » .

(٤) ولمن أراد الاطلاع على أطوار الملائكة وشؤونهم عليه بمراجعة كتاب (بحار الأنوار) : ٥٦ :

١٤٤ ، باب حقيقة الملائكة وصفاتهم ، وكذلك كتاب (مفاتيح الغيب) لصدر المتألّهين ، فصل في بيان حقيقة الملائكة والجنّ والشياطين .

هذا ، وما ربّما يقال إنّ الله سبحانه قادر أن يصرف الماديات عنها ، فلا تحسّ بها ، ولا تزاحمها ، ويجعل القوّة على رؤيتهم والارتباط بهم في بعض أشخاص الإنسان ، كالأنبياء ﷺ ، فيختصّوا برؤيتهم وكلامهم - مثلاً - فكلام يشبه بظاهره كلام المسلمين من المسلمين وبياطنه يهدم أساس الدين ، إذ لو جاز مثل هذا الخطأ العظيم في الحسّ لم يثبت لنا نبيّ ولا كتاب ولا شرع ولا إعجاز ، ولحقنا بالسوفسطائية ، ولم يثبت توحيد حتّى تصل النوبة إلى الكلام في الملائكة على أنّ الضرورة تدفعه . وما أثبتنا في محلّه من الخطأ في الحسّ إنّما هو الخطأ في الحكم الذي معه لا في المحسوس الحاصل عند الحسّ ، فما نراه من صغر النجوم - مثلاً - فالذي عند الحسّ من نقطة بيضاء هو هذا القدر ، وهو ضروري بديهي ، والخطأ إنّما هو في حكمنا أنّ النجم في نفسه على هذا المقدار من الحجم على ما يثبته أحكام الزوايا المثلثية من حجمها .

ومنها : الأخبار الكثيرة الواردة في عصمتهم الذاتية ، وقد قال تعالى : ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يُسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يُعْمَلُونَ ﴾ ^(١) ، وقوله تعالى : ﴿ فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ ﴾ ^(٢) .

فمن المعلوم أن لو كانت فيهم مادّة وهي حاملة للقوّة والإمكان ، وأفعالهم صادرة عن علم كان ذلك منهم اختيارياً متساوي الوجود والعدم ، كالإنسان ، ولم يكونوا مجبولين على الطاعة ، ولا استوجبوا بالطاعة مزيد الثواب ، مع أنّ العمالة منهم عمالة إلى أبد الأبد من قبل ، وفي الدنيا والآخرة ، وفي الجنّة والنار .

ومنها : ما ورد « أنّ طعامهم التسبيح ، وشرابهم التهليل » ، أي أنّ قوام وجودهم الخارجي بالتوحيد والتنزيه ، وأمّا الحمد والتشبيه فلم يرد فيه نصّ ، غير ما في قوله

(١) الأنبياء : ٢١ : ٢٦ و ٢٧ .

(٢) فصلت : ٤١ : ٣٨ .

تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾^(١)، ولم يرد «ويحمدون» ووجه واضح عند العارف بالحقائق .

وفي رواية أخرى في العلل: لمحمد بن علي بن إبراهيم: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الملائكة يأكلون ويشربون وينكحون؟ قال: لا إنهم يعيشون بنسيم العرش .

ف قيل له: فما العلة في نومهم؟

فقال عليه السلام: فرقا بينهم وبين الله عز وجل، لأن الذي لا تأخذه سنة ولا نوم هو الله» الخبر^(٢).

وحديث نومهم وارد في أحاديث أخر منها ما في إكمال الدين: مسنداً عن داود بن فرقد - في حديث حدّثه بعض أصحابه - عن الصادق عليه السلام، فقال عليه السلام: «ما من حيّ إلا وهو ينام خلا الله وحده عز وجل، والملائكة ينامون .

فقلت: يقول الله: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾^(٣).

قال: أنفاسهم تسبيح» الخبر^(٤).

وقد مرّ في أول الكلام قول علي عليه السلام: «لَا يَغْشَاهُمْ نَوْمُ الْعُيُونِ» الخطبة^(٥)، فلو صحّت هذه الأخبار كان المراد من نومهم ما هو مثل قوله عليه السلام: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»^(٦).

(١) الشورى ٤٢: ٥ .

(٢) بحار الأنوار نقلا عن العلل: ٥٦: ١٩٣، في وجود الملائكة وماهيّة الملائكة، الحديث ٥٤ .

(٣) الأنبياء ٢١: ٢٠ .

(٤) كمال الدين وتمام النعمة: ٢: ٦٠٤، باب في نوادر الكتاب، الحديث ٨ .

(٥) نهج البلاغة: ١٦، المختار من خطب أمير المؤمنين عليه السلام يذكر فيها ابتداء خلق آدم عليه السلام والسماء .

(٦) بحار الأنوار: ٤: ٤٣، باب نفي الرويّة وتأويل الآيات، ذيل الحديث ١٨ .

وما ورد مستفيضاً في أخبار البرزخ، كما في الكافي: مسنداً عن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث -: «ثم تؤخذ روحه فتوضع في الجنة حيث رأى منزله، ثم يقال له: نم قرير العين، فلا تزال نفحة من الجنة تصيب جسده يجد لذتها وطيبها حتى يبعث» الحديث^(١).

وجملة المعنى أن نسبة الجنة الآخرة إلى البرزخ، وكذلك نسبة البرزخ إلى الدنيا كنسبة اليقظة إلى النوم، وكذا في الملائكة نوم غير نوم العيون، وغفلة العقول نسبتة إلى ما عليه الحق سبحانه نسبة النوم إلى اليقظة، فمن فقد شيئاً فقد نام عنه.

والحاصل: أن تعيشهم بنسيم العرش، وهو التسبيح والتهليل، وقد عرفت أن العرش ما هو إنما هو مشاهدة التوحيد والتنزيه فيه قوام وجودهم، فحجاب المادة ليس مضروباً دونهم.

وفي كتاب الدرر والغرر للآمدي، عن المناقب: «وسئل -يعني علياً عليه السلام - عن العالم العلوي، فقال: صور عارية من المواد، خالية عن القوة والاستعداد، تجلى لها فأشرفت، وطالعتها فتلاآت، وألقى في هويتها مثالة، فأظهر عنها أفعاله» الحديث^(٢).

وها هنا مباحث أخر ربما تعرّضنا لبعضها في الكلام عن الشيطان على حسب ما يسوّغه المجال.

[الكلام في حقيقة الشيطان]

وأما الكلام في الشيطان فهو أيضاً من ضروريات هذا الدين، بل سائر الملل، وقد تواترت الآثار، وتكرّر في القرآن إثبات خصوصيات عجيبة لهذا المخلوق،

(١) الكافي: ٣: ١٢٣، كتاب الجنائز، باب ما ينطق به موضع القبر، الحديث ١.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم: ٢٤٠، حرف الصاد، لكن ورد: «عالية» بدل «خالية».

والكلام الجامع فيه أن نقول: كما أن الإسلام يثبت وراء الحسّ موجودات كثيرة موكلة بجميع جهات العالم تدعوا إلى الخيرات، وتهدّي إلى الحسنات، وتفيض البركات، وسمّتها الملائكة، فالملك موجود غير محسوس، له مبدئية ما للخيرات والحسنات والبركات، كذلك يثبت وراء الحسّ موجودات أخرى موكلة بالإنسان وغيره تدعو إلى الشرور، وتهدّي إلى كلّ معصية ومخالفة يسمّيها الشيطان وذريّته، فالشيطان موجود غير محسوس، له مبدئية ما للشرور والمعاصي.

أقول: إذا فرضنا معصية ما فهي مخالفة، والمخالفة لا تتحقّق إلّا مع تصوّر موافقة في محلّها وإطاعة، والموافقة بالطاعة لا تكون بشباهة الفعل بالفعل، بل بمطابقة الفعل لما يريد أمر بأمر - مثلاً - والأمر اللفظي إنّما هو لا يصال الأمر إلى المأمور لا لموضوعيّة له في نفسه بالضرورة، ولذا كان الأمر العقلي كالأمر اللفظي أمر اعتباري اعتبر للتوصّل إلى وجود فعل مراد من الغير بالبعث والتحريك الاعتباري للمأمور إلى المأمور به، وإرادة الفعل لا تكون إلّا بمحبّة تامّة، فالذي يصدر عن الفاعل المطيع إنّما هو الذي يحبّه الأمر من حيث أنّه يحبّه، وإلّا لم يكن موافقة، أي أنّ علم الفاعل في إرادته الفعل إنّما تعلق بالفعل بما أنّ الأمر يحبّه، أي بمحبّة الأمر مشاهدًا تعلقها بالفعل، ووجودها في الفعل، وحيث إنّ العلم متّحد بالمعلوم، فمنشأ الفعل إرادة الأمر التي عند الفاعل، فهذا الفعل إنّما تتحقّق بفناء إرادة الفاعل في إرادة الأمر، وحيث إنّ الفعل أثر الفاعل ووجوده رابط غير مستقلّ بالنسبة إلى الذات، فللذات وجود ما في مرتبته، ففناء الإرادة في الإرادة يستلزم فناء ما للذات في الذات في هذه المرتبة، فيختلف الفناء المذكور باختلاف الأفعال، فهناك فناءات مختلفة بالنسبة إلى الأفعال المختلفة والطاعات المتشتمّة.

ومثل البرهان يثبت في جانب المعصية أنّ المعصية لا تتحقّق إلّا بأنايية بالنسبة إلى ذات الأمر بوجه ما، وهي خلاف الفناء، أي الغفلة عن ذات الأمر وتوجّه المأمور إلى ذات نفسه.

وحيث إن الكلام في إطاعة الحق سبحانه ومعصيته ولا ذات موجودة بالاستقلال إلا ذاته ، فالتوجه إلى ذات أخرى غير متصورة هناك ، بل هي الغفلة عن أنه هو به لا عن هو البسيط ، فإنه غير متحقق البتة .

فقد تحقق أن المعاصي بجميع أنحاءها لا تتحقق إلا مع الغفلة عن الحق سبحانه ، ودعوى الأنانية وتختلف أقسام هذه الدعاوى باختلاف أقسام الأفعال التي هي معاص اختلافاً شديداً ، فهذا هو المتحقق في مرتبتنا الطبيعية ، ولها بالضرورة مثل في مرتبة المثال نسبتها في الكليّة والجزئية والمنشأية والتولد نسبة ما في عالم الطبيعة بمقتضى ما مرّ من البرهان في أوّل الرسالة^(١) ، فهي موجودات متقدمة عليها بوجه أحبّاء في أنفسها لها مبدئية ما بالنسبة إلى ما في عالم الطبيعة من ممثلاتها ، وهذا الموجود غير المحسوس الذي هو مبدأ عام للمعاصي مع المبادئ الجزئية التي لها هو الذي نسميه بالشیطان وذريته .

هذا ما سنح ببالي من البرهان على وجوده ، ولم أجد مجال المراجعة إلى كتب القوم ، فما أدري هل سبقني إليه أحد ، أو جاء ببرهان غير هذا ، ومنه يتبين معاني عامة ما ورد في خصوصيات وجوده وذريته وحالاتهم وكيفية وساوسهم ، وغير ذلك .

ومن البرهان يظهر وجه عدم سجده - لعنه الله - لآدم ، لأنه غير خاضع لذات الإنسان النورية التي هي خليفة الله في أرضه ، لأن ذاته قائمة بالأنانية ، وقد ورد في الخبر: « إن أول من قال: أنا ، إبليس ، وأنه إنما استحقّ اللعن بذلك »^(٢) .

قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَاذًا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ

(١) راجع الصفحة: ١٣٩ و ١٤٠ .

(٢) ورد قريب من ذلك في كتاب سبل الهدى والرشاد: ٣ : ١١٩ ، حيث جاء فيه: « وفي الكلام

السائر أول من قال: أنا إبليس فشقي » .

فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ
وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿١﴾ .

ويظهر ممّا مرّ أنّه - لعنه الله - كما لم يسجد لآدم لم يسجد لذريّته أيضاً ، وشاهد ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ﴾ (٢) .

وكما أنّه لم يسجد هو - لعنه الله - لم تسجد ذريّته أيضاً ، ففي نهج البلاغة في خطبة له عليه السلام في صفة خلق آدم عليه السلام : « وَاسْتَأْذَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْمَلَائِكَةَ وَدِيعَتَهُ لَدَيْهِمْ ، وَعَهْدَ وَصِيَّتِهِ إِلَيْهِمْ ، فِي الْأَذْعَانِ بِالسُّجُودِ لَهُ ، وَالْخُشُوعِ لِتَكْرِمَتِهِ ، فَقَالَ سُبْحَانَهُ : ﴿ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ﴾ اعْتَرَتْهُ الْحَمِيَّةُ ، وَعَلَبَتْ عَلَيْهِ الشُّقُوءُ » (٣) .

ويستفاد هذا المعنى من قوله سبحانه : ﴿ إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ﴾ (٤) .

ومن البرهان يظهر أنّ المتخلّص منه - لعنه الله - بالكلّيّة لا يتحقّق إلّا مع الخلوص لله سبحانه . قال سبحانه حكاية عن إبليس حين رجم وانظر قال تعالى : ﴿ فَبِعِزَّتِكَ لَأَعْرِيتَهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ (٥) ، وهم الذين أخلصوا لله بالبناء للمجهول ، فلا يبقى غاية لهم إمّا ذاتاً أو اسماً أو فعلاً فقط ، إلّا الله سبحانه ، وهو الخلوص بأحد وجوهه ؛ وذلك لأنّه يرتفع موضوع الوسوسة حينئذٍ ، وهو الأنانيّة

(١) ص ٣٨ : ٧١ - ٧٤ .

(٢) الأعراف ٧ : ١١ .

(٣) نهج البلاغة : ١٨ ، من خطبة له عليه السلام في صفة خلق آدم عليه السلام .

(٤) الأعراف ٧ : ٢٧ .

(٥) ص ٣٨ : ٨٢ و ٨٣ .

والغفلة عن الحقّ سبحانه ، وذلك قوله ﷺ : « إِنَّ شَيْطَانِي أَسْلَمَ عَلَيَّ يَدِي »^(١) ، وفي رواية : « قتلته » ، وفي رواية عن الصادق ﷺ : « عَلَى أَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَعَرَّضُ بِنَا »^(٢) .

هذا ، وأمّا وقوع الخطأ وهو مخالفة الأمر الإرشادي دون المولوي منه ، وترك الأولى من الأنبياء فقد صرح به القرآن الكريم ، وتواترت به الأخبار . قال تعالى في آدم وحواء : ﴿ فَازْلَمَهُمَا الشَّيْطَانُ ﴾^(٣) ، وكذا في سائر الأنبياء ، وكذلك وقوع الخطأ الخالي . قال تعالى : ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾^(٤) .

وقال تعالى حكاية عن فتى موسى وهو يوشع في قصة الحوت : ﴿ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ ﴾^(٥) .

وقال تعالى حكاية عن أيوب ﷺ : ﴿ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴾^(٦) . ويتبين ممّا مرّ من الأمثلة أنّ عمدة تصرّفاته - لعنه الله - في هذا العالم الطبيعي على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : تصرّفه في الإنسان بالوسوسة في صدره ، والإلقاء في قلبه . قال تعالى : ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَٰئِهِمْ ﴾^(٧) .

(١) عوالي اللئالي : ٤ : ٩٧ ، الحديث ١٣٦ . بحار الأنوار : ١٦ : ٧ ، باب تزوّجه ﷺ بخديجه ، الحديث ١٢ .

(٢) لم نعثر على نصّ هذا الحديث ، لكن ورد قريب من ذلك في كتاب المحتضر : ٤٥ ، الحديث ٦٠ ، حيث جاء فيه عن الصادق ﷺ : « كما أنّ جسد الحجّة - أي المعصوم - ليس للشيطان عليه سبيل أن يوقعه في الخطايا والذنوب » .

(٣) البقرة ٢ : ٣٦ .

(٤) الأعراف ٧ : ١٥٥ .

(٥) الكهف ١٨ : ٦٣ .

(٦) ص ٣٨ : ٤١ .

(٧) الأنعام ٦ : ١٢١ .

وقال تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ (١).

والخناس اسم للشيطان الموكل على الناس، كما في الأخبار، وقد مرّت رواية الكافي في هذا المعنى (٢).

وهذا القسم هو الذي عصم منه المعصومون من الأنبياء والأولياء، ولذلك لو تحقّق منه - لعنه الله - وسوسة لهم كان ذلك بالظهور والتجسّم لهم، كما ورد أخبار كثيرة في قصص نوح وإبراهيم وإسماعيل وموسى وعيسى ويحيى ونبينا ﷺ في هذا المعنى.

القسم الثاني: تصرّفه - لعنه الله - في الإنسان غير قلبه، كأعضائه - مثلاً - كما في قصّة أيّوب ومرضه مرضاً شديداً، وهذا في غير المعصومين من الأولياء مقدّمة بالقسم الأول، وفيهم ينتج إيذاءً.

القسم الثالث: تصرّفه - لعنه الله - في غير الإنسان من الأمور الخارجة عنه. قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُوَدِّعُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٣)، والأخبار في هذا الباب أكثر من أن تحصى.

كما في الكافي: بإسناده عن عليّ عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: لا تؤوا منديل اللحم في البيت، فإنّه مريض الشيطان، ولا تؤوا التراب خلف الباب، فإنّه مأوى الشيطان» الخبر (٤).

(١) الناس ١١٤: ٤ و ٥.

(٢) الصفحة: ١٩٣، وكذلك رواية أخرى في الكافي وردت بهذا المعنى في نفس الصفحة المذكورة.

(٣) الحجر ١٥: ٣٩.

(٤) الكافي: ٦: ١٠٥٦، كتاب الأطعمة، باب النوادر، الحديث ١٨. وأيضاً: ٦: ١١٨٧، كتاب

الزيّ والتجمل، باب النوادر، الحديث ٦.

وفيه : مسنداً عن الصادق عليه السلام : « إِنَّ عَلَى ذُرْوَةِ كُلِّ جَسْرٍ شَيْطَانًا ، فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَيْهِ فَقُلْ : بِسْمِ اللَّهِ ، يَرْحَلْ عَنْكَ » ^(١) .

وفي أخبار كثيرة : « أَنَّهُ لَعَنَهُ اللَّهُ تَصَرَّفَ فِي الْعَنْبِ وَالْكَرْمَةِ وَالنَّخْلَةِ » ، وفي أخبار كثيرة « أَنَّهُ لَعَنَهُ اللَّهُ يَتَصَرَّفُ فِي النُّظْفَةِ وَالْمَأْكَلِ وَالْمَشْرَبِ وَالْمَلْبَسِ وَالْمَسْكَنِ إِذَا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ » ^(٢) .

وفي الكافي : مسنداً عن عليّ ، قال : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله : بَيْتُ الشَّيْطَانِ فِي بَيْوتِكُمْ بَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ » ^(٣) .

وفي الكافي أيضاً : مسنداً عن أحدهما عليهما السلام ، قال : « لَا تَشْرَبْ وَأَنْتَ قَائِمٌ ، وَلَا تَبِلْ فِي مَاءِ نَقِيعٍ ، وَلَا تَطْفِ بِقَبْرِ ، وَلَا تَخُلْ فِي بَيْتٍ وَحَدِّكَ ، وَلَا تَمْشِ بِنَعْلِ وَاحِدَةٍ ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ أُسْرِعَ مَا يَكُونُ إِلَى الْعَبْدِ ، إِذَا كَانَ عَلَى بَعْضِ هَذِهِ الْأَحْوَالِ » ^(٤) ، إلى غير ذلك من نظائرها التي وردت في الشريعة ، وهذا القسم أيضاً مقدّمة للقسم الأوّل من تصرّفاته لعنه الله .

ومن البرهان المذكور يظهر أيضاً أنّ الشياطين مفارقة الوجود للمادة ، والوجوه المذكورة في تجرّد الملائكة غير الوجه الأخير منها جار في الشياطين بعينها . قال تعالى : ﴿ يَعِدُّهُمْ وَيَمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ﴾ ^(٥) .

(١) الكافي : ٤ : ٤٤٢ ، كتاب الحجّ ، باب الدعاء في الطريق ، الحديث ٣ .

(٢) الكافي : ٦ : ١١٠٨ ، كتاب الأشربة ، باب أصل تحريم الخمر ، الحديث ٢ . المحاسن : ٢ : ٢٠٨ ، باب التسمية ، الحديث ٢٥٧ . بحار الأنوار : ١١ : ٢١٥ ، كيفيّة نزول آدم من الجنّة ، الحديث ٢٦ .

(٣) الكافي : ٦ : ١١٨٧ ، كتاب الزيّ والتجمل ، باب النوادر ، الحديث ١١ ، لكن ورد : « الشياطين » بدل « الشيطان » ، وورد : « من » بدل « في » .

(٤) الكافي : ٦ : ١١٨٨ ، كتاب الزيّ والتجمل ، باب كراهية أن يبني الإنسان وحده ، الحديث ٨ .

(٥) النساء : ٤ : ١٢٠ .

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾^(١)

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لَا يَتَّبِعُهُمُ بَينَ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾^(٥).

وقال تعالى: ﴿كَمَلَّ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ﴾^(٦).

وأمثال الأخبار التي أوردناها في الكلام على الملائكة واردة في هذا المقام ، ولا نطيل بالإيراد والبيان ، بل الأخبار الواردة هاهنا أوضح دلالة من هناك ، لأن كثيراً من تصرفاته الواردة بتمثيل جسماني مفسر هاهنا بخلافه هناك .

كما في المحاسن : عن الرضا ، عن آبائه ، عن عليّ عليه السلام - في حديث :- «فَأَمَّا كَحَلَّةُ فَالتَّوْمِ ، وَأَمَّا سَفَوْفُهُ فَالتَّمْضُبُ ، وَأَمَّا لَعَوْفُهُ فَالتَّكْذِبُ»^(٧).

(١) الأنعام : ٦ : ١٢١ .

(٢) البقرة : ٢ : ١٦٨ و ٢٠٨ . الأنعام : ٦ : ١٤٢ .

(٣) الأعراف : ٧ : ١٦ و ١٧ .

(٤) الأعراف : ٧ : ٢٧ .

(٥) محمد صلى الله عليه وآله : ٤٧ : ٢٥ .

(٦) الحشر : ٥٩ : ١٦ .

(٧) بحار الأنوار نقلاً عن المحاسن : ٦٠ : ٢١٧ ، باب إبليس (لعنه الله) وقصصه ، وبدء خلقه ، ومكائده ومصائده ، الحديث ٥٣ ، وقد راجعنا المحاسن فلم نعثر عليه .

٢٠٦ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

وفي الكافي: مسنداً عن أبي جعفر عليه السلام: «إن هذا الغضب جمرة من الشيطان توقد في قلب ابن آدم»^(١).

وعن النبي صلى الله عليه وآله: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع»^(٢).

وفي الخبر: «إن موسى عليه السلام رآه وعليه برنس، فسأله عن برنسه فقال لعنه الله: به اصطاد قلوب بني آدم»^(٣).

وفي مجالس ابن الشيخ: مسنداً عن الرضا، عن آبائه: «إن إبليس كان يأتي الأنبياء عليهم السلام من لدن آدم عليه السلام إلى أن بعث الله المسيح عليه السلام يتحدث عندهم ويسألهم، ولم يكن بأحد منهم أشد أنساً منه بيحيى بن زكريا، فقال له يحيى عليه السلام: يا أبا مرّة، إن لي إليك حاجة.

فقال له: أنت أعظم قدراً من أن أردك بمسألة، فاسألني ما شئت، فإني غير مخالفك في أمر تريده.

فقال يحيى: يا أبا مرّة، أحب أن تعرض عليّ مصائدك وفخوك التي تصطاد بها بني آدم.

فقال له إبليس: حباً وكرامةً، وواعده لغد.

فلما أصبح يحيى عليه السلام قعد في بيته ينتظر الوعد، وأغلق عليه الباب إغلاقاً، فما شعر حتى ساواه من خوخة كانت في بيته، فإذا وجهه صورة وجه القرد، وجسده على

(١) الكافي: ٢: ٤٩٠، كتاب الإيمان والكفر، باب الغضب، الحديث ١٢.

(٢) بحار الأنوار: ٦٠: ٤٢، كلام في وسوسة الشيطان وعلاجها. وكذلك: ٦٧: ٣٣٢، تحقيق الكلام في الوسوسة.

(٣) الكافي: ٢: ٤٩٥، كتاب الإيمان والكفر، باب التعجب، الحديث ٨، لكن ورد: «اختطف قلوب بني آدم».

صورة الخنزير، وإذا عيناه مشقوقتان طولاً، وإذا أسنانه وفمه مشقوقات طولاً عظماً واحداً بلا ذقن ولا لحية، وله أربعة أيدٍ: يدان في صدره، ويدان في منكبه، وإذا عراقبيه قوادمه، وأصابعه خلفه، وعليه قباء، وقد شدّ وسطه بمنطقة فيها خيوط معلقة بين أحمر وأصفر وأخضر، وجميع الألوان، وإذا بيده جرس عظيم، وعلى رأسه بيضة، وإذا في البيضة حديدة معلقة شبيهة بالكلاب.

فلما تأمله يحيى عليه السلام قال له: ما هذه المنطقة التي في وسطك؟

فقال: هذه المجوسية أنا الذي سننتها وزينتها لهم.

فقال له: ما هذه الخطوط الألوان؟

قال: هذه جميع أصناع النساء، لا تزال المرأة تصنع الصنيع حتى يقع مع لونها، فافتن الناس بها.

فقال له: فما هذا الجرس الذي بيدك؟

قال: هذا مجمع كل لذة من طنبور وبربط ومعزفة وطبل وناي وصرناي، وأن القوم ليجلسون على شرايبهم فلا يستلذونه، فأحرك الجرس فيما بينهم، فإذا سمعوه استخف بهم الطرب، فمن بين من يرقص، ومن بين من يفرقع أصابعه، ومن بين من يشق ثيابه.

فقال له: وأي الأشياء أقر لعينك؟

قال: النساء، هن فخوخي ومصائدي، فأني إذا اجمعت على دعوات الصالحين ولعناتهم صرت إلى النساء فطابت نفسي بهن.

فقال له يحيى عليه السلام: فما هذه البيضة على رأسك؟

قال: بها أتوقى دعوة المؤمنين.

قال عليه السلام: فما هذه الحديدة التي أرى فيها؟

قال: بهذه أقلب قلوب الصالحين.

قال يحيى عليه السلام: فهل ظفرت بي ساعة قطاً؟

قال: لا، ولكن فيك خصلة تعجبني.

قال يحيى عليه السلام: فما هي؟

قال: أنت رجل أكل، فإذا أفطرت أكلت وبشمت، فيمنعك من بعض صلاتك وقيامك بالليل.

قال يحيى عليه السلام: فإني أعطي الله عهداً أتني لا أشبع من الطعام حتى ألقاه.

قال له إبليس: وأنا أعطي الله عهداً أتني لا أنصح مسلماً حتى ألقاه.

ثم خرج فما عاد إليه بعد ذلك « الحديث ^(١) ».

وهو مروى عن طرق العامة أبسط من ذلك، والروايات في أقسام إغوائاته وتزييناته عند أنواع المعاصي والذنوب بتصويرات عجيبة فوق حد الإحصاء، وكل ذلك يشهد أنها تمثلات مثالية منه - لعنه الله - غير مادية.

وبما تقرّر يندفع ما ذكره بعضهم أنا إذا عملنا سيئة فلانجد في أنفسنا إلا تصوراً للفعل وتصديقاً وجزماً وإرادة وتحريكاً للأعضاء بالعضلات، ولم نجد أثر لمؤثر آخر يسمّى شيطاناً، فليس إلا القوى المادية لميلها إلى الشهوة والغضب والخواطر المنبعثة، فالشيطان كناية عنها، والوسوسة كناية عن الخواطر من حيث وقوعها في طريق الشرّ، وهذا الكلام يطرد في جانب الملك والهامة، كما لا يخفى.

ووجه الاندفاع ظاهر؛ إذ الشيطان والملك في طول الإنسان الطبيعي لا في عرضه حتى يتوجّه ما ذكره.

ومن أجاب عنه بأنّ فعل الشيطان والملك الذكر والتذكير فلا يلزم ما أوردوه كأنّه غفل عن مئات أو ألوف من الأخبار والآثار في أقسام تصرّفاته - لعنه الله - أو أنّه

(١) أمالي الطوسي: ٣٣٨، المجلس الثاني عشر، الحديث ٣٢/٦٩٢، مع اختلاف يسير جداً.

حمل جميعها على المجاز والاستعارة ، وسائر الصنائع الشعرية وحاشا مقام أئمة الإسلام عن ذلك .

ومن البرهان المذكور يظهر كيفية وجود الملائكة - أعني العمالة - منهم ، ويظهر أيضاً أنّ ذات الإنسان كالمؤلف من تصرفاته ، ملكية أو شيطانية ، وليس له ذات مستقلّ منحاز .

ومن البرهان المذكور يظهر مع ملاحظة الأصول المقررة في محلّها أنّه - لعنه الله - وجنوده وإن كان لهم تقدّم على هذه النشأة لتقدّم المثال على المادة ، إلا أنّ لهم تأخراً ما وتعيّناً ما بالمادة ، إذ تحقّق المعصية بأنواعها يحتاج إلى تعيّن مادي .

ومن هنا ربّما يظهر وجه معنى شمول الخطاب بالسجدة لآدم عليه السلام لإبليس - لعنه الله - مع أنّه لم يكن من الملائكة ، والخطاب كان متوجّهاً إليهم ، وأنّه كان في السماء إذ لم يكن إذ ذاك أرض متعيّنة ، بل لم يكن إلاّ أسماء نورانية طاهرة ، وإنّما تعيّنت الأرض بعد وقوع المعصية . قال سبحانه : ﴿ قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مُّوَفُورًا ﴾ (١) .

وقال سبحانه : ﴿ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ (٢) .

فأرض آدم الأرض الطبيعية ، وأرض إبليس الأرض السابعة ، والأرض مع ذلك أرض واحدة ، إذ الاختلاف بالبطون والظهور لا يوجب الاختلاف حقيقة كما هو ظاهر قوله تعالى : ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَمَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ (٣) .

(١) الإسراء : ١٧ : ٦٣ .

(٢) البقرة : ٢ : ٣٦ .

(٣) الأنبياء : ٢١ : ٣٠ .

ومن هنا ربّما يظهر معنى ما ورد مستفيضاً من أئمة أهل البيت عليهم السلام ، كما في الكافي وتفسيري: القمّي والعيّاشي ، بطرق متعدّدة: « أن إبليس كان مع الملائكة ولم يكن منهم ، وكانت الملائكة ترى أنه منهم » الخبر^(١)؛ وذلك لعدم ظهور معصيته ومخالفته إذ ذاك .

ومن هنا ربّما يظهر معنى تولّد ذرّيته . قال تعالى : ﴿ أَسْتَخْدُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ ﴾^(٢) .

وفي تفسير العيّاشي : عن جابر ، عن النبي صلى الله عليه وآله - في حديث - : « فقال إبليس لعنه الله : ربّ هذا الذي كرمت عليّ وفضّلته وإن لم تفضّل عليّ لم أقو عليه . قال : لا يولد له ولد إلا ولد لك ولدان » الحديث^(٣) . وهذا على سبيل التكثر .

ويؤيّد ما في تفسير العيّاشي : مسنداً عن الصادق عليه السلام - في حديث - فقال أبو عبد الله عليه السلام : « والذي بعث بالحقّ محمّداً للعفاريث والأبالسة على المؤمن أكثر من الزنابير على اللحم » الحديث^(٤) .

وفي الكافي : مسنداً عن أبان ، عن الصادق عليه السلام ، قال : « لإبليس عون يقال له تمرّيح إذا جاء الليل ملأ ما بين الخافقين » الحديث^(٥) ، وهو حديث غريب في معناه . واعلم أنّ مثل هذا المعنى وارد في الملائكة أيضاً ، وإن لم يعبر عنه في الأخبار

(١) الكافي: ٢: ٤٩٢ ، كتاب الإيمان والكفر ، باب العصبية ، الحديث ٦ . تفسير القمّي : ١ :

٤٩ . تفسير العيّاشي : ١ : ٥٢ ، الحديث ١٦ .

(٢) الكهف : ١٨ : ٥٠ .

(٣) تفسير العيّاشي : ١ : ٣٠٣ ، الحديث ٢٧٦ .

(٤) تفسير العيّاشي : ٢ : ٢٢٣ ، الحديث ١١١ .

(٥) الكافي : ٨ : ٧٨٢ ، كتاب الروضة ، حديث القباب ، الحديث ٣٠٤ .

السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ ﴿١﴾ .

وفي المجالس : عن الصادق عليه السلام : « كان إبليس يخترق السموات السبع ، فلَمَّا ولد عيسى حجب عن ثلاث سموات ، وكان يخترق أربع سموات ، فلَمَّا ولد رسول الله صلى الله عليه وآله حجب عن السبع كلها ، ورميت الشياطين بالنجوم » الحديث ^(٢) .

ومضمون الخبر مروى مشهور بين الفريقين .

وفي العلل : مسنداً عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إِنَّمَا كَانَتْ بِلِيَّةِ أَيُّوبَ الَّتِي ابْتَلَى بِهَا فِي الدُّنْيَا لِنِعْمَةِ أَنْعَمَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْهِ ، فَأَدَّى شُكْرَهَا ، وَكَانَ إِبْلِيسُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ لَا يَحْجُبُ دُونَ الْعَرْشِ ، فَلَمَّا صَعِدَ عَمَلُ أَيُّوبَ عليه السلام بِأَدَاءِ شُكْرِ النِّعْمَةِ حَسَدَهُ إِبْلِيسُ لِعَنَةِ اللَّهِ » الخبر ^(٣) .

ويظهر منه أنَّ عروجه - لعنه الله - إلى السموات لم يكن منحصرأ في سماع الأخبار عن الملائكة ، وقد ذكروا في معنى هذه المسألة بعض الوجوه ، منها : ما ذكره صدر المتألهين رحمته الله في المفاتيح ، من أَرَادَهُ فَلْيَرْجِعْ إِلَيْهِ ^(٤) .

(١) الحجر ١٥ : ١٦ - ١٨ .

(٢) أمالي الصدوق : ٣٦٠ ، المجلس الثامن والأربعون ، الحديث ١/٤٤٤ .

(٣) علل الشرائع : ١ : ١١٩ ، باب العلة التي من أجلها ابتلي أيوب عليه السلام .

(٤) مفاتيح الغيب : ١ : ٢٩٥ ، المفتاح الرابع ، المشهد السادس عشر ، حيث ذكر ذلك قائلاً :

« منها اعتراضه على الحقِّ وجحوده ، الأمر بسجدة آدم عليه السلام ، فهذا أوَّل دليل على أن إدراكه من باب الوهميات والتخيُّلات ، غير بالغ إلى رتبة العقليَّات ، وليس من شأنه العروج إلى سماء اليقينيات ، لأنَّه مطرود إلى سوافل درج الظنون والأوهام ، وغايته استراق السمع من أهل التجرّد وسكّان عالم القدس والطهارة ، وليس شأنه إلا نقل صورة المسألة لغرض الهوى ، مضمناً فيها وجودها من خباثت الباطن ودواعي النفس وتحريف الكلم عن مواضعها الأصليَّة » .

ولقد ذكر هذا المطلب في ضمن كلام له رحمته الله في تحقيق كون إبليس (لعنه الله) لم

والذي يظهر من معناها بما يناسب البناء على ما مرّ من الأصول أن يقال: إنّ السموات السبع والأرضين السبع ما كانت منحازة في زمن الأنبياء السابقين كلّ الانحياز ولا كانت شرائعهم مستوعبة للأعمال النازلة من السموات غير ما نزلت ممّا فوق السماء السابعة كأصل التوحيد والولاية والنبوة، وبعض ممّا دونها بحسب استعداد الأمم الماضية، فلمّا تولّد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام منع إبليس -لعنه الله- من ثلاث سموات، وهي السابعة والسادسة والخامسة، وانحازت إذ ذاك ثلاث من الأرضين واستوعبت شريعته بتكميل شريعة موسى عليه السلام من الأعمال بنسبة ذلك، ثمّ لمّا تولّد محمّد عليه السلام منع -لعنه الله- ببركته عليه السلام من جميع السموات السبع، وانحازت بذلك جميع الأرضين السبع، وقذفت الشياطين والشهب، وانقطعت الكهانة واستوعبت شريعته المقدّسة جميع الأعمال النازلة من السموات السبع، فافهم إن كنت من أهله إن شاء الله.

واعلم أنّ الشياطين غير منحصرة في الجنّ، بل ربّما لحق بهم شياطين من الإنس أيضاً، وهو الذي يقتضيه الأصول السابقة، وهو الفناء في الشيطان. قال تعالى:

﴿ شَيَاطِينُ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ ﴾ ^(١).

وقال تعالى: ﴿ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ﴾ ^(٢).

وفي قصص الراوندي: مسنداً عن عبدالعظيم الحسيني عليه السلام، عن عليّ بن محمّد العسكري عليه السلام - في حديث ظهور إبليس لعنه الله لنوح عليه السلام -: « فقال نوح عليه السلام: تكلم،

» يكن ولا يكون من جملة العلماء، ووصف من يقول إنّ إبليس (لعنه الله) من العلماء بأنّه لا خبرة له بحقيقة إبليس. والبحث جدير بالاطلاع والرجوع إليه.

(١) الأنعام ٦: ١١٢.

(٢) الناس ١١٤: ٤-٦.

٢١٤ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

فقال إبليس لعنه الله: إذا وجدنا ابن آدم شحيحاً أو حريصاً أو حسوداً أو جباراً أو عجولاً تلقفناه تلقف الكرة، فإن اجتمعت لنا هذه الأخلاق سمّيناه شيطاناً مريداً»^(١).

هذا آخر ما أردنا إيراده من هذه المباحث على ما يسمح به الوقت ويسعه الباع، والله المستعان، وإليه المصير، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

وكان الفراغ ليلة الجمعة منتصف المحرم سنة ١٣٥٧، وفرغ عن كتابته في العشر الأوسط من شهر صفر سنة ١٣٦١ هجرية قمرية، ووقعت الكتابة في قرية شادآباد من أعمال بلدة تبريز.

(١) قصص الأنبياء للراوندي: ٨٥، فصل في نبوة نوح عليه السلام، الحديث ٧٧.

كتاب
البرهان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال العبد محمد الحسين بن محمد الحسيني - عفى الله عنه - حامداً مصلياً: « هذا كتاب البرهان ، وهو الفنّ الرابع من فنون المنطق على ما رتبّه المعلّم الأوّل أرسطوطاليس ^(١) الفيلسوف ، والفنّ الخامس بزيادة فرفوربوس ^(٢) الصوري

(١) أرسطوطاليس : أعظم فيلسوف جامع لكلّ فروع المعرفة الإنسانيّة في تاريخ البشريّة كلّها ، ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقّة المنهج ، واستقامة البراهين ، والاستناد إلى التجربة الواقعيّة . وهو واضح علم المنطق كلّهُ تقريباً . ومن هنا لُقّب بـ (المعلّم الأوّل) .

ولقد ولد في سنة ٣٨٤ قبل الميلاد بمدينة اسطاغيرا ، وهي مستعمرة قديمة يونانيّة ، وكان أبوه طبيباً ، وفي سنّ الثامنة عشرة جاء أرسطو إلى أثينا ودخل الأكاديميّة ، وهي المدرسة التي كان أفلاطون يدرّس فيها . فدرس على أفلاطون حتّى وفاة الأستاذ . ولقد شارك أرسطو في التعليم بتلك الأكاديميّة وألّف بعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات ، تقليداً لأسلوب أستاذه أفلاطون في الكتابة ، وقد كتب أرسطو الكثير من الكتب في مجالات شتّى ، فكتب في المنطق مثل (المقولات) ، (العبارة) ، (التحليلات الأولى) . وكتب في الطبيعة مثل (السماع الطبيعي) ، (الكون والفساد) ، وغيرها . وكتب في الميتافيزيقا مثل (ما بعد الطبيعة) . الموسوعة الفلسفيّة : ١ : ٩٩ ، بتصرّف .

(٢) جاءت ترجمته على لسان صدر المتألّهين قائلاً عنه : « من عظماء الحكماء المتألّهين الراسخين في العلم والتوحيد (فرفوربوس) صاحب المشائيتين ، واضع اليساغوجي . وهو عندي من أعظم أصحاب المعلّم الأوّل ، وأهدى القوم إلى عيون علومه وأرشدهم »

شارح كلامه فنّ ايساغوجي ، وهو يشتمل على أربع مقالات ، وقد جربنا على تلخيص المحكيّ من كلامه الموضوع في هذا الفنّ في غالب المواضع غير ما يسّر الله سبحانه من إفاضته علينا ، ناسبين ذلك إلى أنفسنا ، والله المستعان في كلّ ذلك .

كلام في الغرض الموضوع لأجله هذا الكتاب

أقول أولاً: إنّ كلّ تصديق يلزمه بالقوّة القريبة من الفعل أحد تصديقين آخرين :
 إمّا التصديق بأنّ نقيضه ممكن ، أو أنّ نقيضه ممتنع .

أمّا لزوم تصديق ما ، فلأنّ العلم بالنقيضين واحد ، فالعلم بالنسبة يوجب علماً ما بنقيضها .

وإمّا أنّه أحدهما ، فلائّه إمّا أن يصدق بعد تصوّر النقيض بامتناعه أو لا يصدق ، أي يحتمل نقيضه ، أي يحتملها ، وهو الحكم بالإمكان . فإذاً المطلوب ثابت .
 وتبيّن من ذلك أنّ التصديق على قسمين :

أحدهما: العلم بأنّ كذا كذا ، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا ويسمّونه اليقين .

والثاني: العلم بأنّ كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوّة القريبة منه بأنّ لنقيضه إمكاناً .

ويتبيّن به أيضاً أنّ العلم الذي حدّه الظاهريّون من المنطقيّين « بالاعتقاد المانع من النقيض » ، وقسموه إلى : « جزم ، وتقليد ، وجهل مركّب ، ويقين » ، وحكموا أنّ الظنّ غير الجميع فاسد ، بل العلم منحصر في اليقين وغيره من أقسام الظنّ ؛

» إلى إشاراته ، وجميع ما ذهب إليه في (علم النفس) و (علم الربّ) وكيفيّة المعاد ورجوع النفس إلى عالم الحقّ ودار الثواب ، الاعتماد عليه في شرح التعليم الأوّل أكثر من غيره كاسكندر الرومي وثامسيطوس . وإن كان الشيخ أكثر تعويله على هذين دونه لإنكاره عليه في القول باتّحاد العاقل والمعقول واتّحاد النفس بالعقل الفعّال . (الأسفار : ٦ : ٢٤٢) .

إذ شيء منها لا يمنع النقيض ، غير أنّ النقيض ربّما يخفى أو لا يلتفت إليه لظهور التصديق ، فيظنّ أنّه علم مانع من النقيض ، وليس به بالحقيقة . وربّما يظهر أو يلتفت إليه بجهة من الجهات ، فيظهر لنقيضه إمكان ، فيقال إنّ الظنّ ، مع أنّ عامة الناس لا يطلقون الظنّ على كلّ تصديق يلتفت إلى إمكان نقيضه ، بل من جملة على ما لإمكان نقيضه ظهور معتدّ به .

هذا ، ثمّ إنّ الذي يطابقه التصديق في نفس الأمر ، وإن كان ممتنع الانقلاب عمّا هو عليه ، لكنّ التصديق به ربّما كان تصديقاً يقينياً بالعلم بضرورة النسبة مع العلم بامتناع نقيضها ، وربّما كان تصديقاً شبيهاً باليقين ، وهو التصديق الذي ليس معه العلم الثاني لا بالفعل ولا بالقوّة القريبة منه .

وهذا القسم إمّا مع عدم الالتفات إلى العلم الثاني وإن كان في نفسه جائز الزوال ، وأمّا مع الالتفات والتصديق بإمكان النقيض بالفعل ، فلذلك بعينه انقسم القياس الموقع للتصديق بهذه القسمة .

فمنه ما يوقع اليقين - وهو القياس البرهاني ، فقد عرّفه المعلّم الأوّل « بالقياس المفيد لليقين »^(١) ، ومنه ما يوقع ظناً شبيهاً باليقين ، وليس به ، وهو قسمان : القياس الجدلي والقياس المغالطي .

ومنه ما يوقع الظنّ الظاهر ، وهو القياس الخطابي .

وأما القياس الشعري فلا يوقع تصديقاً ، بل تخيلاً ، لمحاكاة أمور جميلة أو قبيحة .

ثمّ إنّ حقيقة الشيء الذي هو عليه في نفس الأمر وإن كان ممتنع الانقلاب عنه ،

(١) منطق أرسطو ، كتاب البرهان : ٢ : ٣٣٣ ، المقالة الأولى ، تسلسل ٧١ ب ، ١٩ . وقد وردت العبارة في الأصل هكذا : « وأعني بالبرهان القياس المؤتلف اليقيني » .

لكنّ العلم به ربّما كان علماً بتمام ما به هو هو وربّما كان به علماً ببعض ذاته ، وربّما كان علماً بالخارج عنه ، إمّا مختصّ به ، وإمّا مشترك بينه وبين غيره .

والعلم بغير الصورة الأولى ليس علماً به بالحقيقة ؛ إذ ليس ذلك تمام ما به هو هو ، وإمّا تفيد الصورة الثانية والثالثة تميّزه عن غيره ، والصورة الرابعة تميّزاً ما له .

ويسمّى الثانية حدّاً ناقصاً ، والثالثة إن اشتملت على جنس قريب رسماً تامّاً .

وأما الباقي رسماً ناقصاً ، وأما الصورة الأولى فهي التي تفيد تصوّر الشيء حقيقة ، وتسمّى حدّاً تامّاً ، وقد عرفه المعلّم الأوّل « بأنه قول دالّ على الماهية »^(١) ، يعني بها تمام حقيقة الشيء .

هذا ، ثمّ أقول : فالغرض في هذا الكتاب معرفة حال التصديق الحقّ والتصوّر الحقيقي ، أي معرفة حال القياس البرهاني من حيث هو مفيد لليقين ، وحال الحدّ التامّ من حيث هو مفيد لتصوّر كمال الحقيقة ، وعلى هذا فهو كتاب البرهان والحدّ معاً ، وإن سمّي كتاب البرهان .

(١) منطق أرسطو ، كتاب البرهان : ٢ : ٤٤٩ ، المقالة الثانية ، أنواع الحدّ ، تسلسل ١٩٤ .

المقالة الأولى من كتاب البرهان

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول

في الغرض من هذه المقالة

القياس البرهاني حيث إنه القياس الموقع لليقين بالنتيجة ، فهو مؤلف من مقدمات يقينية بالضرورة .

والمقدمة اليقينية من حيث إنها يقينية ، يعرض لها أحكام التصديق اليقيني من حيث إن التصديق اليقيني في نفسه ربما لم يحتج في حصوله إلى تصديق آخر أو يحتاج ، وما يعرض لكل واحد من القسمين من الأحكام .

ومن حيث إن التصديق اليقيني في أي مواضع ، ومع أي شرائط يكون ، وفي أيها لا يكون ؟

ومن حيث إن التصديق اليقيني الواحد مع ذلك كله في أي حال يكون ، وفي أيها لا يكون ؟

فهذه أقسام ثلاثة هي أحكام التصديق اليقيني والقياس البرهاني .

والغرض في هذه المقالة وهي المقالة الأولى بيان القسم الأول منها ، فنبين فيها

في فصل أن الحس هو المبدء الأول لحصول العلم لنا، وأن الكثرة الحاصلة في العلوم المتنبه بما به الامتياز، وأن الكثرة في العلوم الكلية بعرضها.

وأن هذه العلوم قد تكون صوراً موجودة في الخارج، محسوسة أو غير محسوسة، وقد تكون معاني غير الصور، وأن الصور يستحيل حصول العلم بها ولكنه بخلاف المعاني، وأن التصديق في المعاني أصدق منه في الصور.

ويتبين بهذا كله أن الكثرة الحاصلة في المعاني والكليات والأمور الاعتبارية بعد الكثرة الحاصلة في العلم الجزئي.

وأيضاً أن الجزئي أقدم معرفة عند الخيال، والكلي أقدم معرفة عند العقل.

ثم نبين في فصل أن التصديق ينقسم إلى ضروري ونظري، وأن النظري ينتهي إلى الضروري.

ويتبين بهذا كله أن ما يتوقف عليه التصديق النظري يجب أن يكون العلم به علماً بالمطلوب بوجه، وأيضاً أن التصديق الضروري يمكن أن يجهل بجهل بأحد التصورات المتوقف عليها، وأيضاً معنى ما حكى عن المعلم الأول «أن كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق»^(١).

وأيضاً أن الاستنتاج الفكري لا يكون إلا بتحليل وتركيب معاً.

ثم نبين في فصل أن الضروريات ستة أقسام، كما ذكره، وأن غير الأوليات ليست بضرورية بالذات، بل راجعة بالآخرة إليها ببيان عام، وأن كل واحد من الأقسام الخمسة غير الأوليات - أعني الفطريات والمحسوسات والحدسيات

(١) منطلق أرسطو، كتاب البرهان: ٢: ٣٢٩، المقالة الأولى، تسلسل ١٧١، ٥، والعبارة وردت

في الأصل هكذا: «كل تعليم وكل تعلم ذهني إنما يكون من معرفة متقدمة الوجود».

وكذلك وردت هذه العبارة في كتاب (الشفاء، البرهان: ٥٧، المقالة الأولى، الفصل

والمتواترات والتجربيات - ليس بضروري بالذات ، ببيان خاصّ بكلّ واحد واحد .
ويتبيّن بهذا كلاً أنّ القياس الخفي في الفطريات مؤلف من مقدّمات أوليّة .
وأيضاً أنّ الحسّ لا يكفي في اكتساب النظريات ، ولا في شيء منها .
وأيضاً أنّه لا بدّ في مورد الحدس من تجربة أو استقراء أو تواتر .
وأيضاً أنّ الأحكام الماديّة - أعني أحكام الصور الموجودة في الخارج
لموضوعاتها - بالحدس .

وأيضاً أنّ الحدس كما يكون في المقدّمات اليقينيّة يكون في غيرها .
وأيضاً أنّ كلّ نظري ينتهي إلى أوليات مترتبة .
ثمّ نبين في فصل أنّ المقدّمة الأوليّة يجب أن تكون معلومة الطرفين بالكنه ،
وأنّ القضايا الضرورية المحسوسة لا بدّ أن تستند إلى تجربة .
ويتبيّن بهذا كلاً أنّ المحمول في الأولي من لوازم ذات الموضوع ، وأيضاً أنّ
المقدّمات التي لا تتصوّر طرفها بالكنه لا أولي فيها ، ولا ترجع إليه بالتحليل
الاقتراضي .

وأيضاً أنّ الأمور الماديّة لا برهان عليها بالحقيقة ، وأنّ قيام البرهان عليها على
أحد وجهين : إمّا على المعاني المقارنة معها ، أو أن يراد بالحمل أنّ المحمول
موجود عند الموضوع لا أنّه موجود للموضوع كما يراد في غيرها .

الفصل الثاني

في كفيّة حصول العلم لنا، واختلاف العلوم وكفيّته

فنقول: كما ذكروا بيّن ممّا سبق هذا الفنّ أنّ العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق ،
فحيث إنّ العلم بالكليّ ليس باختراع الذهن من دون استعانة من الخارج أبداً ،

وإلا لاستوت نسبة الكلّي إلى كلّ ما في الخارج في وقوعه عليه وعدم وقوعه ، وما في الخارج جزئي محفوف بالقيود والانتقال إلى تميّز القيود من المقيدات بعد حضور المجموع بالضرورة . فالعلم بالكلّيات مسبق بالعلم بالجزئيات ، والعلم الجزئي إنّما يكون جزئياً من جهة مطابقته جزئياً حقيقياً خارجاً من النفس ؛ إذ لولا ذلك لكان من الممكن في نفسه أن تنطبق الصورة العلميّة على أمور كثيرة ، فكان كلياً هذا خلف وما به يحصل العلم بالخارج هو الحسّ ، فالحسّ هو المبدء الأوّل لحصول العلم لنا ، ومن هنا يظهر معنى ما حكى عن المعلّم الأوّل « أنّ من فقد حسّاً فقد فقد علماً »^(١) ، يعني به نوع العلم الذي مبدئه ذلك الحسّ .

ثمّ نقول: كما ذكروا أنّ الكثرة الحاصلة في العلوم إنّما هي بالعلم به الاشتراك والتنبّه بما به الامتياز ؛ وذلك لأنّ من المعلوم أنّ هذه الكثرة تدريجيّة ، وأنها ثلاثة أقسام :

أحدها: [الكثرة بكثرة الحواس ، والثاني:]^(٢) الكثرة بكثرة بالعدد ، ويحصل بكثرة الإحساس ، مثل : حصول صورة زيد عند الحسّ مرّات كثيرة ، والثالث : الكثرة في معلوم حسّ واحد وما أشبهه ، كالكثرة المحسوسة في زيد المبصر ، فإنّ له أعضاء كثيرة ، وأحوالاً ، ولوناً ، ومقداراً ، وغير ذلك ، وهذا المقسم لا يحصل إلا بالتنبّه لما به الامتياز ، إمّا أنّه يوجب التعدّد ، فضروري ، أو قريب منه ، وإمّا أنّ الكثرة إنّما تكون به ؛ فلأنّ الكثرة لا تكون إلاّ بتميّز كلّ واحد من الآحاد عن غيره ، أي بالعلم بأنّه هو وأنّه ليس غيره فيكون العلم بالآحاد بما هي آحاد علوماً كثيرة بعدد

(١) منطق أرسطو ، كتاب البرهان : ٢ : ٣٨٥ ، المقالة الأولى ، تسلسل ٨١ ، ٣٩ . وقد وردت العبارة في الأصل هكذا : « إنّ فقدنا حسّاً ما فقد يجب ضرورة أن نفقد علماً ما لا يمكننا تناوله » .

(٢) هذه الإضافة موجودة في بعض النسخ .

الآحاد والإدراك ، والعلم الواحد لا يوجب إلّا تميّز المدرك المعلوم عن غيره لا تميّز كلّ واحد من أجزائه عن غير ، فهذه الكثرة بالتنبّه لما به الامتياز ، ومنه يعلم أنّ الحال في القسامين الآخرين أيضاً كذلك ، وهو المطلوب .

ثمّ إنّ هذه الكثرة حيث كانت بالذات أفادت لما يقترن بها ممّا به الاشتراك كثرة بالعرض ، وإن كانت له كثرة أخرى بالعدد بالذات ، ومن هذه الجهة يتكثّر الكلّي بتكثّر أفراده .

ثمّ إنّ هذه العلوم ، سواء كانت كلّية أو جزئية ، على قسامين ، فمنها : ما يطابق صورة عينية ، كصورة السطح والجسم ، ومنها : ما لا صورة عينية له ، وإنّما ينتزعها النفس بضرب من الاعتبار والتشبيه ، كجميع الأمور الاعتبارية ، والحال في القسامين من جهة الكثرة الحاصلة واحدة ، غير أنّ الاعتباريات حيث كانت متعلّقة الحقيقة بالحقيقة ، فرّما تكثّرت نوع تكثّر بها دون العكس ، ورّما تكثّرت بأشياء آخر ، ورّما ساقط المعاني متسلسلة ، فانتزع معنى من صورة ، ثمّ معنى آخر من المعنى الأوّل ، ورّما يذهب إلى غايات بعيدة .

وقد بان من ذلك أنّ الكثرة الحاصلة في العلم بالمعاني ، وكذلك الكلّي ، وكذلك الاعتباريات بعد الكثرة الحاصلة بالعلم بالجزئيات والأمر الخارجية .

هذا كلّ في العلم تصوّري ، وأمّا العلم التصديقي ، فكالعلم تصوّري في جملة أحكامه ، فإنّ التصديق حيث كان هو الإذعان بالنسبة ، والنسبة لا تقوم إلّا بطرفين بالضرورة ، فحكمها حكم الطرفين ، فأوّل تصديق حاصل لنا هو التصديق الجزئي ، ثمّ التصديق الكلّي ، وكذلك سائر أحكام التصوّر .

وقد بان ممّا مرّ أنّ المحسوس أقدم عندنا في المعرفة ، كما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة ، وذلك إذا أخذنا العلم المطلق تصوّراً وتصديقاً ، وأمّا إذا أخذنا العلم الكلّي ، فما هو أقدم معرفة وأعرف ممّا هو أخصّ ؛ وذلك لأنّ الأعمّ مشترك ،

والمشترك كما مرّ أقدم معرفة من المختصّ ، وكذلك البسيط أقدم من المركب ؛ لأنّ معرفة الجزء بما هو جزء أقدم من معرفة الكلّ بما هو كلّ ، والتفصيل وإن كان متأخراً ، كما مرّ ، لكنّ المعرفة حينئذٍ تقع بالكلّ لا بما هو كلّ مركّب .

ثم أقول: من البين أنّ الحسّ لا يستوعب جميع الأشياء وجميع المعلومات ، بل المحسوس منها شيء قليل ، فالصور الأخرى الجزئية التي لا تحسّ وهي معلومة ، لا بدّ أن يكون العلم بها لا بواسطة الحسّ ، وإلا لكانت معلومة بالحسّ ، وهذا خلف ، وليست بألية شيء من الخارج ، وإلا لكان حسّاً أيضاً ، فكانت محسوسة ، وهذا خلف ، فهذه المعاني التي تنتزع من الصور المحسوسة الخارجيّة ، ويحكم عليها وبها بأحكام هي التي توجب أنّ لها وجوداً وتقدير لها شيئاً ما من التصوّر ، ولكنّ هذا التصوّر حيث كان من جنس هذه المعاني وبحسب تقديرها لم يكن مهية تامّة لها حقيقة ، بل معروفات ورسوماً بوجه ، وهذا بخلاف نفس المعاني المحسوسة ؛ إذ لو لم تكن حقيقتها هي ما عندنا لزم الجهل بها ، وهي معلومة ، وهذا خلف ، بل سلب للشيء عن نفسه ، لكن من الممكن أن لا يحصل لنا التنبّه بكلّ مميّز ذاتي لنا ، وهذا بخلاف المعاني .

فتبيّن من جميع ذلك أنّ المعاني الانتزاعيّة التي لا تنتهي إلى صورة محسوسة يمكن أن يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه بخلاف الأمور المحسوسة وما ينتهي إليها ، ولو كان كلّ معنى انتزاعي معلوماً لنا بوجه ووجهه بوجه ولم ينتهي إلى معلوم بالكنه لم يحصل علم بشيء منها ، وهذا خلف ، وما قيل إنّ المهيئات الحقيقيّة غير معلومة بالكنه لانتهاء كلّ مركّب إلى بسيط ، فكلام غير تامّ بوجه .

ثم أقول: إنّ التصديق في المعاني أصدق منه في الصور ، وذلك لأنّ الحسّ لا تصديق معه ، وليكن هذا مصادرة بعد حتّى يتبيّن في الفصل الرابع من هذه المقالة .

ثم إنَّ الحسَّ حيث كان بالتدرّج بالضرورة فمن الممكن أن لا نحسَّ بعض الأمور التي يمكن أن تحسَّ أو الآثار التي نحكم لوجودها بوجود أمور أخرى موضوعة لها. ثمَّ إنَّ التصديق الصادق بالحقيقة ، وفي نفس الأمر هو التصديق بالقضية التي محمولها عارض لموضوعها بالحقيقة ، أي بحيث لو فرضنا ارتفاع جميع الأشياء التي مع الموضوع كان الحمل والعروض بحاله ، ولو فرضنا ارتفاع قيد من قيود الموضوع عنه لم تصدق القضية ، ونظير ذلك من جانب المحمول ، وفي القضايا المحسوسة إنَّما يمكننا فرض ارتفاع الأشياء المحسوسة التي مع الموضوع والقيود المعلومة التي للموضوع ، ومن الممكن أن لا يستوعب الحسَّ جميع المقارنات ويميّز جميع القيود ، وبهذا يظهر أنَّه لا ينفع ارتفاع جميع القيود كلياً وقيداً ما من القيود ، والأمور المحسوسة ، كلّها أو جلّها ، من هذا القبيل بخلاف المعاني ، فتبيّن أنّ التصديق في المعاني أصدق لاستيعاب جميع المقارنات والقيود ، وهذا أصل شريف سينفع في مواضع كثيرة ، وأمّا كيف يحصل العلم بالقضايا المحسوسة والمراجعة إليها ، فسيأتي^(١) تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى .

الفصل الثالث

[الاستنتاج الفكري لا يكون إلا بتحليل وتركيب معاً]

التصديق ينتقسم إلى ضروري ونظري ينتهي إليه .
 أمّا تقسيمه إليهما ؛ فلأنَّ القضية : إمّا أن لا يحتاج في حصول التصديق اليقيني بها إلى تصديق آخر ، أو يحتاج ويسمّى الأول ضرورياً وبديهيّاً ، والثاني نظريّاً .
 وإمّا انتهاء النظري إلى الضروري ؛ فلأنَّ التصديق النظري حيث كان حصوله

(١) في الفصل الرابع من هذه المقالة .

متوقفاً على تصديق آخر، فلو لم يحصل، لم يحصل، فلو كان هو أيضاً كذلك، فكذاك فلا يقف عند حدّ، فلا يحصل تصديق، وهذا خلف، وللزوم حدود غير متناهية بالفعل بين الحدّين: الموضوع والمحمول، والمقدّم والتالي، في بعض المواضع، وهذا خلف.

قال في التعليم الأوّل بعد ما بيّن أنّ عدم التناهي ربّما يكون صاعداً في محمولات موضوع معيّن، كمحموله ومحمول محموله، وهلمّ جرّاً، وربّما يكون نازلاً في موضوعات محمول معيّن كموضوعه وموضوع موضوعه، وهلمّ جرّاً، وربّما يكون في وسائط محصورة بين موضوع ومحمول حدّين لقضيّة، « فنقول: إنّ الوسائط بين حدّي الايجاب متناهية فليكن كلّ «ب أ»، فنقول: الوسائط بينهما متناهية، وهي الأشياء التي يحمل على كلّ واحد منها أو يحمل كلّ واحد منها على «ب» وبعضها على بعض في الولاء؛ وذلك لأنّها لو كانت بغير نهاية لكان إذا أخذنا من جهة «ب» صاعدين على الولاء أو من جهة «أ» نازلين على الولاء لم يبلغ البتّة الطرف الثاني، وسواء أخذنا بعضها على الولاء بلا واسطة بينها أو أخذنا بعضها، وقد تركنا الوسائط فيما بينها أو أخذنا الكلّ متتالية ولا واسطة بينها، وكانت لا تتناهي أو أخذنا الكلّ على طرفات تتضاعف لها ما لا نهاية له، فإنّ الكلام في ذلك واحد، فإذا كنّا كلّما ابتدأنا من حدّ لم ننته إلى حدّ آخر فليس هناك حدّ آخر، فإنّه لا فرق بين أن تقول هذا سبيل لا تتناهي عند السلوك، وقولك لا حدّ وكذلك قولك له حدّ وقولك تتناهي عند السلوك واحد.

ثمّ قال بعد كلام له: فلأنّ بيان تلك يكون من أحد الأشكال الثلاثة:

إمّا على سبيل الشكل الأوّل، كما مثلنا له، فيجب على كلّ حال إن كانت الوسائط التي للكبريات السالبة تذهب إلى غير النهاية أن يحصل موجبات بغير نهاية لكلّ سالبة موجبة وسالبة ينتجانها معاً، ثمّ للموجبة موجبات، وقد بان في الموجبات أنّها متناهية، فإذا كانت الحدود الموجبة للصغرى السالبة لا يمكن أن

تذهب إلى غير نهاية بين حدّين ، فبين أيضاً أنّ الذي لا يزيد عليها في العدد من حدود الكبريات العالية السالبة متناهية .

وكذلك هذا إذا كان الشكل شكلاً ثانياً؛ وذلك لأنّ الموجبة وإن لم يجب فيها أن تكون الصغرى بعينها ، فلا بدّ من أن تكون في كلّ قياس مقدّمة موجبة .

وأما الشكل الثالث ، فإنّ الموجبة الموجب فيها (فيه) متعيّن فيه على كلّ حال ، ، انتهى على ما حكى عنه الشيخ^(١) .

ولم يذكر الشكل الرابع لعدم عدّه إتياء في الأشكال ، وعدم اعتناؤه به لبعده عن الطبع ، والأمر بيّن لرجوعه إلى الثلاثة الأخرى ، وأما غير الحملى ، فحالة معلوم بالقياس إذ هو إمّا شرطي اقتراني من المتّصلات ، فحكمه حكم الحملى ، وأما غيره ، وحاله في التقدّم على المطلوب وتوقّف عليه حال الحملى هذا .

ثم أقول: إنّ التصديق الذي يتوقّف عليه التصديق المطلوب يجب أن يتألّف هيئة قياس حتّى ينتج التصديق المطلوب مربوطاً به لعدم لزوم التصديق لمباين من التصديق بمباين آخر بالضرورة والارتباط بين تصديق وآخر إمّا في الموضوع أو في المحمول أو في كليهما ، وكيف كان يجب أن يكون التصديق المتوقّف عليه فوق الواحد إذ لو كان واحداً فقط كان المطلوب من لوازمه وكان العلم بهما واحداً ، فكان مع ضروريّة الملزوم ضرورياً أيضاً ، وقد فرض نظرياً ، وهذا خلف .

وأيضاً لأنّ ارتباطه وكونه سبباً للتصديق إمّا باللزوم أو العناد ، وتصديق بالوجود ويكون القياس استثنائياً أو بشيء آخر غير اللزوم والعناد ، ويجب أن يكون ارتباط ما واتّحاد ما ، إمّا مع حدّي المطلوب - مثلاً - أو مع حدّ واحد ، ومجرّد الاتّحاد في حدّ واحد بين التصديقيين لا يوجب ثبوت أحدهما من ثبوت الآخر ، وإلا لاستلزامه في كلّ موضع وليس لذلك ولو كان ذلك في موضع كان ذلك من جهة أخرى غير

(١) الشفاء ، البرهان : ٢٢٩ - ٢٣٠ ، المقالة الثالثة ، الفصل السادس .

التصديق والهيئة .

ثمّ الاتحاد في الحدّين إن كان مع وحدة التصديق المتوقّف عليه أو جب إمّا وحدة القضيتين ، فأوجب التوقّف المحال ، أو لم يستلزم التصديق لما مرّ ، وإن كان مع كونه أكثر من واحد ، فلا بدّ أن يكون بين التصديقين - مثلاً - اشتراك في الحدّ الآخر منهما لما بيّن في كتاب القياس أنّ تكرّر الوسط واجب ، فتبيّن أنّ كلّ مطلوب نظري يحتاج في حصول العلم به إلى هيئة قياس سابق ، وهو المطلوب .

هذا ، وقد بان من ذلك أنّ ما يتوقّف عليه المطلوب يجب أن يكون العلم به بوجه ما علماً بالمطلوب وأصل البيان من مطالب كتاب القياس غير داخل في كتاب البرهان ، إنّما وضعناه هاهنا لأخذ هذه النتيجة ، ومن الجائز أن يحذف ويؤخذ المطلوب مصادرة ، وقد بان ممّا مرّ أنّ القضية الضرورية يمكن أن تجهل للجهل بتصورات تتوقّف عليها أو أحدها ؛ إذ لا تنافي ضرورية التصديق نظرية التصوّر .

وقد بان بذلك أيضاً معنى القاعدة المحكيّة عن المعلّم الأوّل « أنّ كلّ تعليم وتعلّم ذهني فبعلم قد سبق » ، والمراد بالذهني الفكري وهو تحصيل المعلومات المناسبة وتوسيطها لانتاج المجهول .

ويتبيّن أيضاً كيفيّة تحصيل العلم بالمجهول ، وأنّ المجهول يجب أن يكون مجهولاً من وجه ومعلوماً من وجه ، فإنّ المجهول من كلّ وجه لا يمكن طلب حصول العلم به ضرورة ، والمعلوم من كلّ وجه كذلك لامتناع تحصيل الحاصل ، فيجب أن يكون المطلوب معلوماً من وجه مجهولاً من وجه ، فيطلب حصول العلم بوجه من وجه . وقد بان من جميع ذلك أنّ استنتاج نتيجة بالفكر لا يكون إلا بتحليل وتركيب معاً ؛ إذ عند الفحص عمّا يوجب وضعاً معلوماً إنّما نفحص عن جهاته المعلومة المناسبة له ، فإن كانت هذه الجهات معلومة فقط ركبت وأنتجت ، وإن كانت معلومة من وجه ومجهولة من وجه ، فحصنا عن جهاته المعلومة أيضاً ، وهكذا

إلى أن ينتهي إلى جهات معلومة من كلّ وجه ، والكلام في التركيب بعكس الكلام في التحليل حتى يستنتج وضع مطلوب ، وهو المطلوب .

الفصل الرابع

في أنّ التصديق الضروري على المشهور ستة أقسام،

وأنّ الكلّ يرجع إلى الأولى،

وكذا كلّ ضروري لو كان غيرها ضروري

أمّا الأوّل ، فقد قسّم القوم القضية الضرورية إلى ستة أقسام بالاستقراء :

الأوّل: الأوّليات^(١)، وهي القضايا التي لا تحتاج في التصديق بها إلى غير تصوّر الطرفين ، كقولنا: الإيجاب والسلب لا يصدقان معاً ، ولا يكذبان معاً ، وأنّ الكلّ أعظم من جزئه .

الثاني: الفطريّات ، و [هي] القضايا التي قياساتها معها ، وهي قضايا يلزمها وسط خفي لا يغيّب عن الذهن عند تصوّر الطرفين ، كقولنا: الأربعة زوج ، والوسط هو الانقسام بمتساويين .

الثالث: القضايا المحسوسة بالحسّ الظاهر ، كقولنا: إنّ العسل حلو ، أو

(١) عرّفها الشيخ الرئيس «هي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته ، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه ، فإنّه كلّما وقع للعقل تصوّر لحدودها ولكنه وقع له التصديق ، فلا يكون للتصديق فيه توقّف إلاّ على وقوع التصوّر والفتانة للتركيب» . (شرح الإشارات : ١ : ٢١٤ - ٢١٥) .

ولقد سمّيت بالأوّليات لأنّها أوّل ما يحصل للعقل .

المحسوسة بحسّ الباطن ، ويسمى الوجدانيات ، كقولنا : إن لنا علماً وإرادة وشوقاً .
الرابع : الحدسيّات^(١) ، وهي القضايا المصدّق بها بالحدس ، كقولنا : إن ضوء القمر مستفاد من الشمس .

الخامس : المتواترات ، وهي قضايا يصدق بها لإخبار جماعة يمتنع عادة توأطئهم على الكذب ، كقولنا : « إن مكّة موجودة ، وإنّ بالمغرب بلاد » .

السادس : المجربّات^(٢) ، وهي قضايا يصدق بها بالتجربة والتكرّر على الحسّ ، كقولنا : « إن مركباً كذا يوجب خاصّة كذا » ، فهذه ستة أقسام .

وأما الثاني ، **فأقول :** إن كلّ قضية ضروريّة غير الأولى تنتهي إلى الأولى ؛ وذلك لأنّ القضية التي هي ضروريّة بالحقيقة ، أي بحيث لو فرضنا ارتفاع كلّ تصديق غيرها ، ينتجها كان التصديق بها بحالة إمّا أن يكفي مجرّد تصوّر الطرفين في التصديق بها ، أو لا يكفي .

وعلى الأوّل فهي أوليّة ، وعلى الثاني فإمّا أن يكون الشيء الآخر المحتاج إليه من جنس التصديق أو لا ، وعلى الأوّل يلزم كون القضية الضروريّة نظرية لما مرّ في

(١) نبّه العلامة الحلّي رحمه الله على هذا القسم بقوله : « القضايا الحدسيّة تجري مجرى المجربّات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفيّ ، وهي قضايا مبدء الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشكّ ، وتدعن النفس بالقبول ، وذلك مثل قولنا : بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس ، وإنّما حصل لنا ذلك بحدس حصل لنا باختلاف تشكّلات القمر بحسب اختلاف أوضاعه من الشخص قريباً وبعداً ، ومقابلة ، ومقارنة ، وترتيباً . والفرق بينه وبين التجربة : أنّ السبب في التجربة معلوم السببيّة مجهول الماهيّة ، وفي الحدس معلوم بالوجهين » . (الجواهر النضيد : ٣١٢) .

(٢) لا بدّ أن تتوفّر المجربّات على أمرين - كما ذكره علماء المنطق - الأوّل : المشاهدة المكرّرة . الثاني : القياس الخفيّ ، وذلك القياس هو أن يعلم الوقوع المتكرّر على نهج واحد لا يكون اتّفاقياً .

الفصل السابق ، وهذا خلف ، وعلى الثاني إما أن يكون وجود الأمر الخارج في نفسه موجباً للتصديق ، سواء علم به أم لم يعلم ، أو لا يكون إلا بعد العلم أو بعد الحمل ، والأول لا يوجب خروج القضية عن الأوليّة ؛ إذ كلّ قضية أوليّة فهي تحتاج مع تصوّر الطرفين إلى أمورٍ آخر خارجيّة عن جنس التصديق مثل نفس مصدّقه ، ووجود في نفس الأمر ، وغير ذلك .

وبالجملة : الأمور المشتركة بين القضايا بما هي قضايا ، أو صنف خاصّ منها ، ومن هنا يظهر بطلان الشقّ الثالث أيضاً ، وعلى الثاني إما أن يكون العلم المفروض تصديقيّاً أو تصوّريّاً ، وعلى الأول يلزم كون القضية الضروريّة نظريّة ، وهذا خلف ، وعلى الثاني يلزم المحال ، فإن كلّ تصديق لا يحتاج من التصرّوات إلى أزيد من تصوّر الطرفين مع النسبة بالضرورة ، ومع ذلك لا تخرج القضية عن كونها أوليّة ، فإنّ المأخوذ في حدّ الأوليات أن لا تحتاج إلى تصديق آخر البتّة ، وأمّا الحاجة إلى تصوّر طرفين اثنين فلازم القضية الحملية وما كلّ أوليّة بحملية هذا .

فإذن كلّ قضية ضروريّة بالحقيقة فهي أوليّة ، فما ليست بأوليّة ليست بضروريّة بالذات ، وهو المطلوب .

هذا هو القول بالإجمال .

وأما القول المنفصل ، **فنقول :** كما ذكروا أنّ المقدمات الفطرية ليست بضروريّة بالذات ؛ إذ لو فرضنا ارتفاع القياسات المكتنفة بها أمكن وقوع الشكّ فيها ، فليست بضروريّة بالذات .

ثمّ إنّ مقدمات تلك القياسات إما أن تنتهي إلى غير المقدمات الفطرية ، وإما أن لا تنتهي ، وعلى الثاني يلزم التسلسل ، وهو محال ، كما عرفت^(١) .

(١) في الفصل الثالث من المقالة الأولى .

وعلى الأوّل فإمّا إلى أوّليّة أو غيرها ، وينتهي إلى الأوّليّة كما مرّ ، وأيضاً يؤيد أنّ غير الأوّلي إمّا المحسوس وغيره ، والأوّل محال ؛ إذ من الممكن أن يقع الحسن بالطرفين دون شيء ثالث ، وكذا المتواتر والمجرب والحدسي ؛ إذ كلّ منهما - كما سيجيء^(١) - يحصل من قياسات تغفل عنها الفطرة ، ومن هنا يظهر أنّ القياس الخفيّ في المقدّمة الفطريّة مؤلّف من أوّليات .

ثمّ نقول : كما ذكروا أنّ المقدّمات المحسوسة ليست ضروريّة بالذات ، **وأقول في بيان ذلك :** إنّه لو كانت ضروريّة بذاتها لامتنع أنّ يقع فيها شكّ أو تصديق بنقيضها ، ونحن نغلط في محسوساتها كثيراً ، وذلك كما أنّ الدائرة ربّما نراها مستديرة ، وربّما نراها معوجّة ، ونرى الخطّين المتوازيين كلّما بعدا متقاربين حتّى يتّصلا ، ونرى المقدار الواحد كبيراً كلّما قرب من الباصر ، وصغيراً كلّما بعد منه ، ونرى اليمين متياسراً واليسار متيامناً ، والفوق متسافلاً والسفل متعالياً ، كلّما امتدّ الشعاع ، والمتحرّك ساكناً والساكن متحرّكاً ، وأشياء أخرى كثيرة برهن عليها اوقليدس^(٢) في كتاب المناظر ، وقد عدّ ابن الهيثم^(٣) في كتابه في المناظر والمرايا

(١) في نفس هذا الفصل .

(٢) أوقليدس أو اقليدس : وهو حكيم يوناني ، مظهر الهندسة والمبرّز فيها ، وهو من الفلاسفة الرياضيين يُعرف بصاحب (جومطريا) أي صاحب أصول الهندسة ، وأصول الهندسة كتاب لاقليدس ، شرحه نصير الدين الطوسي ، وله كتب منها كتاب (المناظر) ، و(الظواهر) ، و(اختلاف المناظر) ، و(المعطيات) ، و(الموسيقى) ، و(الفوائد) ، و(القانون) .

(٣) ابن الهيثم : الحسن بن الحسن بن الهيثم ، البصري المولد ، المصري المسكن .

ولد عام ٣٥٤هـ في البصرة ، وتوفّي في القاهرة ٤٣٠هـ ، عالم في العلوم الطبيعيّة والطبيّة والفلسفيّة ، ولقد كان فاضل النفس ، قويّ الذكاء ، متفتّناً في العلوم ، بحيث لم يمثله أحد في زمانه في الرياضيات ، ولقد لخصّ الكثير من كتب أرسطو وشرحها ، وكذلك جالينوس ، وله كتب عديدة ، منها : كتاب (المناظر في المرايا) ، (الجامع في

شيئاً كثيراً جداً من أغلاط المبصرات المستقيمة والمنعكسة ، وللبصر أيضاً أغلاط آخر أيضاً مفهومة من صناعتى السيميا والشعبذة^(١).

وأيضاً نعتقد أنّ الصوت المسموع هو الذي يحدث بعينه ، وتغلط في الصداء ،

« أصول الحساب) ، كتاب في الطب ، كتاب في علل المسائل الهندسيّة ، مقالة في الضوء . (١) لقد ورد كلام في تعريف السيميا والشعبذة في ضمن كلام في كتاب جامع العلوم أحببت أن أنقله كاملاً لأجل الفائدة ، وهو « الطلسم : علم يتعرّف منه كيفية تمزيج القوى العالية الفعّالة بالسايفة المنفعلة ليحدث عنها أمر غريب في عالم الكون والفساد .

واختلف في معنى الطلسم ، والمشهور أقوال ثلاثة :

الأول : أنّ الطلّ بمعنى الأثر ، فالمعنى أثر اسم . الثاني : أنّه لفظ يوناني معناه عقد لا ينحلّ . الثالث : أنّه كناية عن مسلط ، وعلم الطلسمات أسرع تناولاً من علم السحر ، وأقرب مسلك ، وللسكّافي في هذا الفنّ كتاب جليل القدر ، عظيم الخطر .

وأيضاً قالوا: إنّ الطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعّالة السماويّة بالقوى المنفعلة الأرضيّة ليظهر من ذلك آثار غريبة وأفعال عجيبة ، وهو معروف عند الحكماء بـ(الليمياء) ، كما أنّ العلم بتبديل قوى الأجسام المعدنيّة بعضها ببعض ليحصل منه الذهب والفضّة يسمّونه بـ(الكيمياء) ، ولهم علوم آخر من هذا الباب من العلوم الغريبة ، مثل :

(السيمياء) هو العلم الذي يتصرّف به في خيال الإنسان ليحدث منه مثالات خياليّة لا وجود لها في الخارج ، ويلتذّ بها ، ويفزع عنها ، كما يلتذّ ويفزع بالصور الخارجيّة .
(والهيمياء) وهو العلم بأحوال السيّارات السبعة من حيث إنّها تتصرّف في السفليّات ودعوتها وتسخيرها وما يتعلّق بذلك ، ومنه تسخير الجنّيات .

(والريمياء) وهو العلم بتمزيج القوى الأرضيّة بعضها ببعض ليحدث منه فعل غريب ، ومنه (الشعبذة) .

وقد عبّروا عن هذه العلوم الخمسة وأشاروا إليها بحروف (كله سر) الحاصل من جمع الحروف التي في أوائل أسماء في العلوم . (جامع العلوم : ٢ : ٢٠١ ، باب الطاء) .

وكل صوت منعكس ، وفي الدينيات وتغلط في أشياء كثيرة لاختلاف المزاج في القوى اللامسة والذائفة والشامة ، و نعتقد في كل ما نجده إنا نجده في الخارج ، وإنما نجده في الحس المشترك ، أو نشك في ذلك لو لم يتم البرهان على وجوده ، وكذلك ربما نجد جوعاً كاذباً وعطشاً كاذباً وألماً كاذباً ، فهذه وأمثالها أغلاط واقعة للحس ، فلا تكون الأحكام المحسوسة بضرورة بالذات ، لكننا مع ذلك نعلم علماً ضرورياً لا يشوبه شك أن الذي نشاهده ونحس به هو في حسنا على ما نشاهده .

وهذا في الحقيقة تصوّر ضروري لا تصديق ؛ إذ ليس هذا التصديق بعينه محسوس ، لأنه كلي ، ولا شيء من الكلّي بمحسوس ، ولا جزئياته تصديقات جزئية محسوسة ؛ لأن الحمل فيها أولي يرجع بالحقيقة إلى التصوّر ، فهذه الأمور المحسوسة أمور ضرورية لا يشك في أنها كذلك بخلاف التصديقات المحسوسة . ثم إن المحسوس بالحقيقة إما أن يكون منقسماً إلى تصوّرات ضرورية بالذات وإلى تصديقات غير ضرورية بالذات ، كما مرّ ، وإما أن يكون هو التصوّرات فقط ، وأما التصديقات فليست بمحسوسة وغير ذلك باطل .

والشقّ الأوّل أيضاً باطل ؛ إذ لا تصديق في حس ، وبيانه أنه لو كان للحس تصديق وله تصوّر بالضرورة كان المحسوس غير ضروري بذاته ، لكنّه في التصوّرات غير ضروري بذاته ، وأيضاً لزم أن يكون النسبة كالطرفين ذات مهية محفوظة في الوجودين ، وليس كذلك لما بين في الفلسفة الأولى ، فالحس لا تصديق له فتعيّن الشقّ الآخر ، فتبيّن أن المقدمات المحسوسة غير ضرورية بذاتها ، وهو المطلوب .

وقد بان ممّا مرّ أن الحس لا يكفي في النظريات ولا في شيء منها ، فتبيّن بطلان دعوى من يدعي أن ما وراء المحسوسات لا ينبغي الركون عليه في النظريات ، وكذا دعوى من يضيف إلى المحسوس القريب من الحس من المقدمات ، وهذا أشنع ، مع أن لنا أحكاماً كلية ولا حسّ بكلي ، وأحكاماً أولية لا نستغني عنها في شيء من العلوم .

ثم أقول: إذا ثبت أن المقدمات المحسوسة ليست بضرورية بالذات ، وقد ثبت أن المقدمات الفطرية كذلك ، والمتواترات غير مناسبة للمحسوسات ، فالمقدمات ضرورية إما بواسطة مقدّمة أوليّة ، أو بواسطة الحدس ، أو التجربة ، ويرجعان إلى الأوّليات .

ثم نقول: كما ذكرنا أن المقدّمة الحدسيّة ليست بضرورية بالذات ، **فنقول:** **أولاً:** إن كل موضع من مواضع الحدس يلزم فيه وجود تصديق أو تصديقات أخرى ، حتّى يحدس عنه بالمقدّمة الحدسيّة بالضرورة؛ لأنّ الحدس انتقال دفعي ، والانتقال إنّما يكون من شيء إلى شيء ، وذلك التصديق يلزم أن لا يكون مرتباً لترتيب القياس الذي مع الفطريات ، وإلا كانت المقدّمة نظرية لا حدسيّة ، أو المقدّمة الحدسيّة قسماً من المقدمات الفطرية ، ويلزم أن يكون بين التصديق المعلوم والمقدّمة الحدسيّة مناسبة وارتباط حتّى يلزم تصديق عن تصديق ، فليس يلزم عن كلّ شيء حدس بكلّ شيء ، ولذلك حدّ والحدس بأنّه حركة دفعيّة للنفس عن المبادئ إلى المطالب بخلاف الفكر ، فإنّه حركة لها من المطالب إلى مبادئ ، ومن المبادئ إلى المطالب ، لما مرّ من كون الاستنتاج بالتحليل والتركيب معاً .

ثم أقول: وليكن المبادئ «أ» «ب» «ج» «د» ، والمقدّمة الحدسيّة «هـ» «ز» ، إنّما عند الحدس نلاحظ «أ» «ب» «ج» «د» إلى «هـ» «ز» ، أو ما يجري مجرى الاستناد ، ويمتنع استناده إلى غير «هـ» «ز» ، وإذا وقع خلل في إحدى هاتين المقدمتين لم يمكن حدس ؛ إذ المقدّمة الحدسيّة مقدّمة يقينيّة ، فهاتان قضيتان ممكنة وضرورية ، فإمّا أن تكون ضروريتين أو منتهيتين إليها ، وعلى الجملة يجب انتهائهما إليها ، وإلا لتسلسل ولم يحصل علم هذا خلف ، وهاتان القضيتان حيث يستحيل بدونهما الحدس ، وتكفيان في ثبوت الحدس لحصول الحكم بذلك ، وهما مرتبان ترتيب قياس استثنائي من منفصلة يستثنى نقيض تاليها ، وهو قولنا: إمّا أن يكون «أ» «ب» «ج» «د» مستنداً إلى «هـ» «ز» أو مستنداً إلى غيره ، لكنّ التالي

باطل ، فالمقدّم حقّ ، فالمقدّمة الحدسيّة تستند إلى قياس استثنائي خفيّ غير معلوم بالتفصيل ، ولألم يكن حدساً معلوم بالإجمال ، ولألم يكن علم ، وقد علم أنّ مقدماته لا تذهب حدسيّة إلى غير النهاية ، بل تنتهي إمّا إلى مقدّمة أوّليّة أو تجربة أو تواتر أو غير ذلك ، والكلّ تنتهي إلى الأوّليّة ، وهو المطلوب .

ثمّ أقول: إمّا أن يكون الامتناع في القضية الضرورية - أعني قولنا: يمتنع أن يكون «أ» «ب» «ج» «د» مستند إلى «هـ» «ز» - من جهة الإمكان في القضية الممكنة - أعني قولنا: يمكن أن يكون «أ» «ب» «ج» «د» مستنداً إلى «هـ» «ز» أو لا يكون كذلك - وعلى الثاني يلزم أن يكون كلّ نتيجة لقياس مقسم مطلقاً أو إذا كان خفياً مقدّمة حدسيّة ناشئة عن الحدس ، وعلى الأوّل - وهو كون الامتناع من جهة الإمكان - فاستناد حكم أو أحكام إلى سبب - مثلاً - لا يوجب امتناع استناده إلى غيره بنفسه لجواز كونه لازماً أعمّ ، إلّا من جهة خصوصيّة فيه كان يلزم اتّفاق سببين في حكم أو أحكام اتّفاقاً دائماً أو غالباً أو كليّاً ، وهو ممتنع ، وهذا حكم ضروري في نفسه وعند الناس ، فحينئذٍ يلزم الحدس ، ولو فرضنا كذب هذه القضية أو عدم العلم به امتنع أن يحصل لنا حدس ، فتبيّن أنّ المقدّمة الضرورية تستند إلى هذه المقدّمة في ضرورتها ، وأمّا المقدّمة الممكنة فمستنده إلى تجربة أو تواتر أوّليّة .

وقد بان - ممّا مرّ - أنّه لا بدّ في مورد الحدس من تجربة أو استقرار أو تواتر ، وذلك لإفادة الدوام والكلّيّة .

وقد بان أيضاً أنّ الأحكام الماديّة لموضوعاتها بالحدس لما تقدّم أنّ الأحكام الماديّة تنتهي إلى الحسّ ، وهو يحكم بما وجد على ما وجد ، فلا بدّ في الحكم على عدم وجود موضوع آخر غيره من الحدس .

وقد بان أيضاً أنّ الحدس كما يكون في المقدمات العلميّة يكون في المقدمات الظنيّة ، وذلك إذا كانت المقدمات ظنيّة .

ثمّ نقول - كما ذكرنا -: وأمّا المتواترات فليست بضرورية بالذات ؛ وذلك لأنّ

المقدّمة المتواترة هي التي توجب العلم لإخبار جماعة يمتنع عادة تواطئهم على الكذب ، والأفعال تتفق وتختلف بحسب اختلاف الدواعي واتّفاقها ، والدواعي تنتهي إلى الطباع والعادات ، والعادات أيضاً تنتهي إلى الطباع ، وكلّما كثر الناس كثر الاختلاف في دواعيهم ، ففي أفعالهم كلّ ذلك بالتجربة ، وإن لم ينكر العقل المجرد مع صرف النظر عنه عدم الاختلاف ، فالأخبار إذا اتّفتت مع اختلاف الدواعي كانت عن غير الداعي ، وهو الحسّ الصادق ، فتبيّن أنّ المقدّمة المتواترة غير ضروريّة بذاتها ، بل تنتهي إلى تجربة ، وهي إلى أوّليّة ، وهو المطلوب ، والتواتر إنّما يكون في المقدّمات المحسوسة .

ثمّ نقول - كما ذكروا :- وأما المقدّمة التجريبيّة ، فليست بضروريّة بالذات ؛ وذلك لأنّ التجربة هي الحكم على موضوع لتكرّر وجوده عنده تكراراً غالباً أو دائماً ، وهذا الحكم حيث كان دائماً أو غالبياً بالضرورة ، وإذا كان عن سبب فلو كان عن سبب عامّ للشيء ولغيره لكان الحكم عامّاً ، لكنّه خاصّ بالشيء ، فهو عن سبب خاصّ بالشيء ، والتجربة لا تتمّ بارتفاع إحدى هذه المقدّمات العامّة ، فالمقدّمة التجريبيّة متوقّفة في ضرورتها على هذا القياس ، فليست بضروريّة بالذات ، وهو المطلوب .

فقد تبين من جميع ما مرّ أنّ المقدّمات الضروريّة غير الأوّليّة ترجع وتنتهي إليها ، وقد بان من ذلك أنّ كلّ مقدّمة نظرية تنتهي إلى أوّليات مترتبة .

الفصل الخامس

في بعض أحكام الضروريّات

أقول : إنّ الأوّليات يجب أن تكون متصوّرة الطرفين بالكنه ؛ وذلك لأنّ الأوّليّة الواجبة القبول لا يحتاج فيها إلى مزيد من تصوّر الموضوع والمحمول ، فلو أخذنا

هذه الخاصّة حقيقيّة لا مجوّزاً فيها أوجب أن يكون الطرفان في الأوّليّة متصوّرين بكمال الحقيقة ، فإنّ الحكم الأوّلي الذي يحكم به النفس بين الموضوع المتصوّر والمحمول المتصوّر ، وقد تقدّم^(١) أنّ المتصوّر والمعقول هو كمال حقيقة نفسه ، وإلّا لزم الخلف أو سلب الشيء عن نفسه هو حكم قائم بهما ، سواء وضع غيرهما أو رفع ، فلو كان موضوع فقط أو طرفان معاً معلوماً بوجه ، فالحكم قائم بهذا الوجه المتصوّر ، سواء وضع ذو الوجه أو رفع ، فلو فرض حكم أوّلي قائم بذوي الوجه بما أنّه هو ، وهو بهذا الوجه مجهول لزم قيام الحكم الأوّلي بالمجهول بما أنّه مجهول ، وهو محال لاستلزام الحكم المعلوم موضوعاً معلوماً ، فتبيّن أنّ كلّ مقدّمة أوّليّة يجب أن يكون طرفاها متصوّرين بالكنه وبكمال الحقيقة ، وهذا البيان بعينه جارٍ في كلّ قضية برهانية .

وقد بان أنّ المحمول في الأوّلي من لوازم مهية الموضوع ، أي مفهومه الذاتي ، وإلّا لتوقف التصديق إلى التصديق بالوجه .

وقد بان بذلك أيضاً بعكس النقيض أنّ الأمور التي لا سبيل إلى تصوّر حقيقتها تصوّراً بالكنه لا أوّلي فيها عند التحليل الاقتراني ، فبيانها البرهاني لا يتمّ باقتراني القياس فقط .

وقد بان منه أيضاً أنّ الصور - أعني الأمور الماديّة - لا برهان عليها؛ إذ قد تقدّم أنّها لا تتصوّر بالكنه والبرهان مؤلف إمّا من مقدّمات أوّليّة أو نظريات تنتهي إليها .

ويتبيّن به أن المقدّمات اليقينيّة التي في الأمور الماديّة إمّا ينهض البرهان عليها بالعرض ، وإمّا هو بالذات على معانٍ مجرّدة مقارنة معها ، وقد مرّ أنّ تصوّرها بواسطة شيء من المعاني ، فالأحكام اليقينيّة التي لها إمّا بالذات أحكام بعض المعاني الموضوعية محلّها ، فالبراهين التي في مقدّماتها شيء من جنس ما له صورة

(١) في الفصل الثاني من المقالة الأولى .

عينية كجميع الأمور المادية، أمّا أن يراد في مقدماتها معانٍ مجردة تلائم الطرفين ملائمة ما، أو أن يراد أنّ هذا عند هذا الموضوع حتى يصير الحكم حقيقياً والعرض ذاتياً محمولاً على نفس الموضوع بالحقيقة لو كان، وأمکن القصد إلى نفس الصورة العينية، وهي الموضوع أو المحمول المشار إليه بالمعنى، وعلى هذا يصير هيئة الحمل واقعاً بنحو اشتراك الاسم على معيّنين: ثبوت شيء لشيء، وثبوت شيء عند شيء.

ثم أقول: إنّ القضايا الضرورية المحسوسة التي موضوعاتها أو طرفاها من الأمور والصور العينية إنّما يكون المبدء الأول للتصديق بها التجربة؛ وذلك لأنّ الضرورة لا تكون إلّا مع يقين، واليقين لا يحصل يقيناً إلّا مع دوام النسبة للموضوع؛ إذ لو جاز زوالها وقتاً وحصولها وقتاً لكان الموضوع بنفسه لا يقتضي المحمول، وجاز زواله عنه في كلّ وقت فرض، ثمّ إنّ الحسّ الواحد حيث إنّّه لا يوجب إلّا حصول الموضوع وحصول المحمول معه في النفس، وهذا لا يوجب أن يكون الحكم دائماً، ولا أن يكون الموضوع هو الذي حصل المحمول عنده، بل من الجائز أن لا يحسّ موضوعه، فيجب أن تتكرّر النسبة على الحسّ تكراراً يوجب كون المحمول عن سبب، ومع الموضوع دائماً، ثمّ يوجب المساواة بين الموضوع والمحمول عدم استناده إلى موضوع أعمّ ولا أخصّ، وإلّا لاختلف الحال، وهذه هي التجربة.

تمت المقالة الأولى

والحمد لله

المقالة الثانية من كتاب البرهان

سبعة فصول:

الفصل الأوّل

في الغرض من هذه المقالة

قد عرفت^(١) أنّ القياس البرهاني له من حيث مقدّماته اليقينيّة أقسام ثلاثة من الأحكام:

منها: أحكامها من حيث كفيّة اليقين الموجود فيها، وهو الموضوع لبيانه المقالة الأولى.

منها: أحكامها من حيث: أيّ المقدّمات يحصل بها يقين، وأيّها لا يحصل، أي من حيث شرائط كون المقدّمة يقينيّة، وبيان هذا القسم هو الغرض الموضوع لأجله هذه المقالة الثانية.

فنبين فيها في فصل أنّه يجب أن تكون مقدّمة البرهان ذاتيّة المحمول للموضوع، والمحمول أو العارض الذاتي وبذاته يقال على وجوه كثيرة:

(١) في الفصل الأوّل من المقالة الأولى.

منها: ما لا يحتاج في حمله أو عروضة إلى واسطة أصلاً، فالخطّ عارض للسطح دون الجسم.

ومنها: ما يعرض للشيء باقتضاء طبيعته النوعية، كالضحك لطبيعة الإنسان، ويقابله العارض الغريب، وهو العارض لأمر غريبة عن الطبيعة، كمقدار كذا للإنسان.

ومنها: ما يحمل على شيء من شأنه أن يكون هو الموضوع والمحمول هو المحمول، وقد يسمّى حملاً مستقيماً، كالعرض بالنسبة إلى الجوهر، والوصف بالنسبة إلى الذات، ويقابله الحمل بالعرض، وقد يسمّى حملاً منحرفاً، كحمل الذات على الوصف، كالماشي إنسان.

ومنها: ما هو داخل في مهية الشيء، ويكون إما جنساً أو فصلاً، وقد يطلق على النوع أيضاً فيقال: الإنسان ذاتي لزيد وعمرو، ويقابله العارض الغريب، وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب الكلّيات الخمس.

ومنها: ما يحمل على الشيء في نفس الأمر، ويحدّ بأثنه المحمول الذي موضوعه أو موضوع موضوعه مأخوذ في حدّه أو هو في حدّ الموضوع، وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب البرهان^(١).

هذا، ونبيّن بذلك أنّ العارض الذاتي يجب أن يكون مساوياً لا أعمّ ولا أخصّ، وأيضاً أنّ العارض الذاتي ينقسم إلى أولي وغيره، والقانون في تميّز القسمين. ثمّ نبيّن في فصل أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون ضرورية، والضرورة تطلق على معنيين:

أحدهما: وجوب ثبوت المحمول للموضوع، بحيث يستحيل سلبه عنه أو وجوب سلبه كذلك، وهي كيفية النسبة. وهذه الضرورة في كتاب القضايا.

(١) فيكون الذاتي في كتاب البرهان أعمّ من الذاتي في باب الكلّيات الخمسة.

والثاني: استحالة انقلاب النسبة عمّا هي عليه ، سواء كانت جهة القضية هي الضرورة أو الإمكان ، وهذا القسم هو المراد بالضرورة في كتاب البرهان .
ثمّ نبين في فصل أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون كلّية ، والكليّ يطلق على معيّنين :

أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين ، أو هو أن يكون الحكم ثابتاً على جميع الأفراد ، ويكون سوراً للقضية وهو الكليّ في كتاب القضايا .

والثاني: أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة وجميع الأفراد ، ولا يكون سوراً للقضية ، بل كالجهة لمجموعها ، سواء كان السور هو الكلّ أو البعض ، وسواء كانت الكيفية هي الدوام أو الفعلية ، نظير ما مرّ في الضرورة ، فلو كانت القضية موجّهة بالفعل أو بعض الأوقات دون الدوام ، كقولنا : «كلّ إنسان متنفس وقتاً ما» وجب أن يصدق كذلك في جميع الأوقات ، ولو كان الموضوع غير كليّ كقولنا : «القمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة» وجب أن يصدق الحكم على كلّ قمر فرض قمرّاً للأرض ، وهذا هو المراد بالكليّ في كتاب البرهان ، فلو فقدت القضية شيئاً من ذلك كانت خارجة عن صناعة البرهان غير مستعملة فيها .

ويتبيّن بذلك أنّ القضية المستعملة في البرهان هي العرفية العامة ، وأيضاً أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها ، ونظير عند ذلك كيفية البرهان عند الجزئيات .

ثمّ نبين في فصل أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون معلومة بالسبب فيما له سبب .
ويتبيّن عند ذلك أنّ البرهان ينقسم إلى : برهان «إن» وبرهان «لم» .

هذا ، واعلم أنّ من فوائد العلم بالسبب ، العلم بكليّة التصديق ، إذ ربّما علم حكم جزئيّ بحسّ أو غيره ، ثمّ إذا حصل العلم بالسبب والمسبّب يدور مدار سببه حصل العلم بكليّة المسبّب .

ومن فوائد العلم بالسبب حصول التحليل في المسبّب بتوسيط السبب وتمييز ما

بالعرض فيه عمّا بالذات .

مثال ذلك : إنّنا إذا شاهدنا اختلاف المناظر باختلاف الأوضاع ، وجربنا ذلك علمنا يقيناً بالاختلاف في هذه الأشياء التي نبصرها ، ثمّ إذا عرفنا العلة في ذلك وأنها مثل خروج الخطوط الشعاعية المستقيمة من البصر إلى المبصر بحيث ترسم المخروط الشعاعي ، عرفنا بذلك أنّ المبصر بالحقيقة هو اللون والضوء ، وأمّا الأبعاد والحركة والحسن والقبح والجسم بما هو جسم فليست مبصرة بالحقيقة ، بل بعرض اللون والضوء .

هذا ، ثمّ نشرع في أحكام برهان اللّم .

فنبين في فصل أنّ برهان (اللّم) يجب أن يشتمل على السبب وعلّة الوجود ، ويجب أن تكون العلة تامة ، ويجب أن تكون علّة لوجود المحمول للموضوع لا لوجوده في نفسه ، وأنّ نتيجة برهان (اللّم) إذا جعلت كبرى لقياس آخر كان أيضاً برهان (لم) .

ويتبين بذلك أنّ برهان (اللّم) السالب يكفي فيه وضع العلة الناقصة .

وأيضاً أنّ السبب في برهان (اللّم) يجب أن يكون وسطاً .

وأيضاً أنّ برهان (الان) لو كان فيه سبب فإتّما هو الأكبر .

ثمّ نشرع في أحكام برهان (الان) .

فنبين في فصل أنّ برهان (الان) ينقسم إلى ثلاثة أقسام ما لا سبب لمقدّماته ، وما أكبره علّة لا وسطه ، وما كان الأكبر والأوسط فيه معاً معلولين لعلّة ثالثة ، كما قسّمه القوم ، وأنّ غير القسم الأوّل ليس ببرهان (إن) حقيقة ، وأن برهان (الان) (و اللّم) كما يجريان في القياس الاقتراني كذلك يجريان في القياس الاستثنائي .

ويتبين بهذا كلّهُ أنّ القياس من أحد المتلازمين والمضامين على الآخر ليس

ببرهان .

وأيضاً القياس الذي أكبره علة لا وسطه أو هما معاً معلولان لثالث ليس ببرهان البتة ، وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله تعالى .

الفصل الثاني

[لا بدّ لمقدمة البرهان أن يكون محمولها ذاتياً لموضوعها]

مقدمة البرهان يجب أن يكون محمولها ذاتياً لموضوعها ، أي ثابتاً بالحقيقة لذات الموضوع ونفسه لا لأمر غيره ، ومن الضروري أنّ المحمول الذي هو كذلك إمّا نفس ذات الشيء أو جزء من أجزاء حدّه ، كجنسه وفصله وجنس جنسه وفصل جنسه أو عرضه الذي يؤخذ في حدّه هو أو شيء من مقوماته من جنس أو جنس الجنس أو فصله .

هذا في الحمل المستقيم ، وهو حمل العارض على معروضه ، وأمّا في الحمل المنحرف - وهو حمل المعروض على عارضه ، كقولنا : « الضاحك إنسان » - فالواجب فيه أن يكون المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع ، وأمّا أخذ شيء من مقوماته كجنسه - مثلاً - فيه ، فلا يجوز لاستلزامه كون الموضوع أهمّ من المحمول فتكذب القضية .

ومن هنا ما عرّفوا العرض الذاتي : « بأنّه المحمول الذي يؤخذ في حدّه الموضوع أو ما يقومه أو يؤخذ هو في حدّ الموضوع » فما كان من المحمولات لا هو مأخوذ في حدّ الموضوع ولا الموضوع أو ما يقومه مأخوذ في حدّه فليس بذاتي ، بل عرض غريب ، كالسواد للغراب .

وقد بان بما مرّ أنّ العرض الذاتي لا يكون أخصّ من موضوعه بخلاف كونه أعمّ ، كقولنا : « الإنسان حيوان » والإنسان والعارض في الحقيقة حينئذٍ هو الحصّة المساوية

للمعروض ، والمقدّمة البرهانيّة لا يدخلها عرض غريب .

قال الشيخ : « لو كانت المقدمّات البرهانيّة يجوز أن تكون غريبة لم تكن مبادئ البرهان علة ، فلا يكون البرهان علة للنتيجة »^(١) .

وقد بان بذلك أيضاً أنّ العارض الذاتي على قسمين :

أحدهما : ما يحمل على الشيء بواسطة محمول ذاتي آخر ، وهكذا حتّى ينتهي إلى آخر ما يمكن أخذه في حدّه .

والثاني : ما يحمل على الشيء لا بواسطة محمول آخر ، وهذا القسم يسمّى بأوّلِي ، وربّما اشتبهه بغيره .

أقول : والقانون في معرفة الأوّليّة أن يؤخذ الموضوع والمحمول مجرّدين مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن أخذه ، وفي حدّه أو هو في حدّ ذلك ، فإنّ أمكن اتّصاف الموضوع به مع ذلك كان أوّليّاً .

وبذلك يمكن التميّز بين الأوّلي وغيره أيضاً ، كما أفاده المعلّم الأوّل^(٢) « أنّ الحكم إذا قارن معاني مختلفة بحسب أن يرفع الجميع إلّا واحداً ، ثمّ يبذل ذلك الواحد فيما ثبت بثبوته الحكم ، وارتفع بارتفاعه ، فالحكم أوّلي له ، وذلك مثل أن تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين ذاتي للمثلث المطلق ، ويثبت بواسطة للمثلث المتساوي الساقين ، ومثل ثبوت حكم الكلّي للجزيّيات تحته » .

ثمّ نقول : كما بيّنوا أنّه حيث كان ذلك كذلك ، وكان حمل الأعمّ على الشيء قبل حمل الأخصّ عليه ، كان البرهان الذي أوسطه في نفسه أعمّ من الأصغر برهاناً أوّلاً

(١) الشفاء ، البرهان : ١٢٥ ، المقالة الثانية ، الفصل الثاني .

(٢) منطق أرسطو ، كتاب البرهان : ٢ : ٣٤٤ ، المقالة الأولى ، تسلسل ٧٣ ب ، ٣٠ - ٣٥ .

الشفاء ، البرهان : ١٤٨ - ١٤٩ ، المقالة الثانية ، الفصل الرابع .

على مطلوب أعَمّ من النتيجة أوّلاً ، ثمّ على النتيجة ثانياً ، وذلك مثل البرهان على كون زوايا المثلث المتساوي الساقين مساوية لقائمتين ، فإنّه برهان على المثلث المطلق أوّلاً ، ثمّ عليه ثانياً ، إلّا أن يقبّد الأوسط والأكبر بما يساوي به الأصغر .

الفصل الثالث^(١)

[مقدّمة البرهان لا بدّ أن تكون ضروريّة]

يجب أن تكون مقدّمة البرهان ضروريّة ، فنقول : كما بيّنوا المحمول لو لم يكن كليّاً جاز زواله عن الموضوع في بعض الأوقات أو عن بعض الأفراد ، فلا يحصل يقين بالنتيجة هذا خلف ، فإذا كان المطلوب ثابت ، وقد بان من هذين الفصلين أنّ المقدّمة المستعملة في البرهان هو العرفيّة العامّة باصطلاح كتاب القضايا ، كما قيل^(٢) .

قال الشيخ في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من كتاب البرهان : « وكُنّا إذا قلنا

(١) لقد ورد في بعض النسخ الفصل الثالث بهذه الصورة : « يجب أن تكون مقدّمة البرهان ضروريّة ، فنقول : كما بيّنوا أنّ المحمول لو جاز زواله من الموضوع لم يمتنع نقيضه ، فلا يكون هناك يقين بالمقدّمات ، فلا يكون يقين بالنتيجة ، هذا خلف . فإذا كان المطلوب ثابتاً » .

ومن المناسب جعل هذا هو الفصل الثالث لكي يكون عدد الفصول سبعة ، كما ذكر في مقدّمة الرسالة . فيكون الفصل الثالث المذكور في بعض النسخ تحت عنوان (مقدّمة البرهان لا بدّ من كونها ضروريّة) ، وهذا الفصل يكون تحت عنوان (لا بدّ أن تكون مقدّمة البرهان كليّة) .

(٢) ذكر الشيخ الرئيس في كتاب (النجاة ، قسم المنطق : ٦٩ - ٧٠) ، قائلاً : « والضروري هاهنا غير الضروري الذي في كتاب القياس ، فإنّه يعني هنا بالضروري ما كان المحمول دائماً للموضوع ما دام موصوفاً بما وضع معه وإن كان لا ما دام موجوداً » .

في كتاب القياس أنّ كلّ «ج» «ب» بالضرورة عنينا أنّ كلّ ما يوصف بأنه «ج» كيف وصفه «ب» «ج» دائماً، أو بالضرورة أو وصف به وقتاً ما، وبالوجود الغير الضروري فهو موصوف كلّ وقتاً ودائماً بأنه «ب» وإن لم يوصف بأنه «ج».

وأما في هذا الكتاب فإذا قلنا كلّ «ج» و«ب» بالضرورة عنينا أنّ كلّ ما يوصف بأنه «ج» بالضرورة فإنه موصوف بأنه «ب»، لا بل معنى أعمّ من هذا، وهو أنّ كلّ ما يوصف بأنه «ج» بالضرورة فإنه ما دام موصوفاً بأنه «ج» فإنه موصوف بأنه «ب»، وإن لم يكن ما دام موجودا الذات، لأنّ المحمولات الضروريات هاهنا أجناس وفضول وعوارض ذاتية لازمة، ولزوم هذه الضرورة على هذه الجهة فإنه [ليس] إذا وصف شيء بنوع ما لزم أن يوصف بجنسه أو فصله أو حدّه، أو لازم له دائماً، بل ما دام موصوفاً بذلك النوع، فإذا زال فإنّ حدّه يزول لا محالة، وكثير من فصوله يزول لا محالة، وأما الجنس فربّما زال، مثلاً: إذا استحال الأبيض مشفاً أو الحلو [فصار تفهياً] لا طعم له، فزال حينئذٍ النوع وجسنه، وهو الأبيض واللون وزال الحلو والطعم معاً، وربّما لم يزل كما إذا استحال الأسود أبيض بطل حمل النوع ولم يبطل حمل الجنس^(١)، انتهى.

وقد بان أيضاً من جميع ما مرّ أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها؛ إذ لا ضرورة ولا كلفة فيها.

هذا، وليعلم أيضاً أنه يمكن أن يتألف برهان من مقدمات أكثرية غير دائمة وتنتج نتيجة أكثرية يقينية، كما ذكره المعلم الأوّل^(٢)، إلّا أنّ ذلك يوجّه ما يرجع إلى الدائمي، كما مرّ نظيره في القضية الجزئية.

(١) الشفاء، البرهان: ١٢٢، الفصل الأوّل من المقالة الثانية.

(٢) منطق أرسطو، كتاب البرهان: ٢: ٣٤١، المقالة الأولى، تسلسل ١٧٣، ٢٥ - ٤٠.

الفصل الرابع

[البرهان ينقسم إلى (لم) و (إن)]^(١)

يجب أن تكون مقدّمة البرهان مشتملة على السبب ، أي يكون العلم بها علماً عن سبب إذا كان هناك سبب فنقول : كما بيّنوا أنّ المحمول إذا لم يكن ثبوته للموضوع عن سبب فهو ، وإلاّ وجب في كون المقدّمة يقينيّة العلم بالسبب ، وإلاّ فليكن مع عدم العلم بوجوده ، فيمكن أن يكون معدوماً في نفس الأمر مرتفعاً عنه ، فيجوز ارتفاع التصديق ، وقد فرض كونه يقيناً هذا خلف فإنّ المطلوب ثابت .

وقد بان من ذلك أنّ البرهان مؤلّف إمّا من مقدّمات تعطي سبب النتيجة أو لا تعطي ، والأوّل يسمّى برهان (اللم) والثاني برهان (الإن) ، فالبرهان ينقسم إلى (لم) و (إن) ، فلنعد إلى بيان أحكام القسمين من البرهان .

(١) قسّموا البرهان إلى برهان اللّم ، وبرهان الإن ، فقد ذكر المحقّق الطوسي رحمته قائلاً : « البرهان إمّا (برهان لم) وهو الذي يعطي العلة للوجود والتصديق معاً ، كقولنا : هذه الخشبة مسّتها النار فهي محترقة .

وإمّا (برهان إن) وهو الذي يعطي التصديق فقط ، كقولنا : هذه الحمى تشتدّ غبّاً فهي محرقة . » (الجواهر النضيد : ٣١٣) .

والوجه في تسمية برهان (اللم والإن) : إنّ برهان اللّم يدلّ على ما هو لم الحكم وعلّته في الواقع ، أي يعطي السبب في الوجود والذهن .
(وبرهان الإن) لا يدلّ إلاّ على إثبات الحكم وتحقّقه في الذهن دون علّية للحكم في الواقع .

الفصل الخامس

[أحكام برهان (اللم) (١)]

في أحكام برهان (اللم)، وليكن الكلام في الشكل الأوّل .

فنعول: كما يتّينا يجب أن تكون العلة المعطاة علة الوجود لا علة التصديق فقط؛ وذلك لأنّ كلّ موضوع علة لثبوت محموله على موضوع نفسه وإن لم يكن علة لوجود محموله عند موضوعه بل علة الجميع شيء آخر ثالث، إذ المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء، سواء كان علة المحمول المحمول أو كان شيء آخر هو العلة، وهذا المعنى لا يخلو عنه برهان أو قياس، فبرهان (اللم) يعطي علة التصديق والوجود جميعاً، وبرهان الان يعطي علة التصديق فقط .

ثمّ نقول: كما ذكرنا أنّ هذه العلة يجب أن تكون علة تامّة إذ لو كانت ناقصة لم يجب بوجودها وجود المطلوب، فلا يحصل يقين هذا خلف .

وقد بان منه أنّ برهان (اللم) السالب يكفي فيه وضع العلة الناقصة، إذ ارتفاعها - أي ارتفاع مجموع العلة - يوجب ضرورة ارتفاع المطلوب .

ثمّ نقول: كما ذكرنا أنّ هذه العلة يجب أن تكون علة لوجود المحمول للموضوع لا لوجوده في نفسه؛ وذلك لأنّ الموجود في نفسه والوجود لغيره معنيان اثنان، كما بيّن في الفلسفة الأولى، وكما أنّ من الممكن أن يتفارقا في ذاتهما، فمن الممكن

(١) لقد ذكر إن كثير من المحقّقين - كابن سينا و صدر المتألّهين والسبزواري - جعلوا البرهان (اللمي) أشرف أنواع البرهان، خلافاً للمحقّق الطوسي والقوشجي وأكثر مناطق الغرب، حيث لم يعتبروا (اللمي) ذلك الاعتبار .

أن يتفارقا من حيث علتهما، فلو كان الموضوع علة وجود المحمول في نفسه ولم يكن علة لوجوده لموضوع آخر لم يكن ثبوت المحمول لموضوع الموضوع ضرورياً كثبوته للموضوع، فلم يكن بالمطلوب يقين هذا خلف.

مثال ذلك أن النار - مثلاً - يحرق الحطب بالحركة والمماسة، فالحركة والمماسة معلولة للنار وعلّة لوجود الاحتراق للنار، وليست علة لوجود الإحراق في نفسه، بل علة ذلك النار أيضاً.

وقد بان من ذلك العلة يجب أن تكون وسطاً في القياس، وقد بان من هاهنا أن برهان (الان) لو كان فيه علة فإنما هي الأكبر.

ثم نقول: كما بينوا أن نتيجة برهان (اللم) إذا جعلت كبرى لبرهان آخر صار برهان (لم) أيضاً؛ وذلك لأن العلة لوجود أمر لآخر علة بعينها لوجوده لكل ما يوجد له الآخر لكنّ بواسطته، فإذا كان في النتيجة الأكبر موجوداً، فتلك العلة بعينها علة لثبوت الأكبر للأصغر الثاني الذي وجد له الأصغر الأول، لكن بواسطة الأصغر الأول.

الفصل السادس

[أحكام برهان الإن]

وليكن الكلام في الشكل الأول.

فنقول: كما ذكروا أن برهان (الان) يحتمل بحسب القسمة أن يكون عن مقدّمات لا سبب لها، أو عن مقدّمات لها سبب. وعلى الثاني إمّا أن يكون الأكبر علة للأوسط، وهما معاً معلولين لعلّة ثالثة، وثاني الأقسام يسمّى عند جمهور المنطقيين دليلاً، والباقي برهان (إن) مطلق.

ثم نقول: كما بينوا أن الدليل لا يفيد يقيناً بنفسه، وليكن «ج ب» «ب أ» و«أ»

علّة، لـ «ب» وذلك لأنّ «أ» حيث كان علّة لـ «ب» كان ضرورة «ج ب» متأخّرة عن ضرورة «ج أ» وضرورة «ج أ» المطلوب متأخّرة عن ضرورة «ج ب» الصغرى، فاليقين بـ «ج أ» متأخّرة عن اليقين بـ «ج أ».

هذا دور، فإذاً المطلوب ثابت .

ثمّ نقول: كما بينوا أنّ البرهان الذي أوسطه وأكبره معلولاً معاً لشيء ثالث لا يفيد يقيناً بنفسه، وليكن «ج ت ب أ» و«ب» و«أ» معاً معلولين لشيء ثالث وهو «د» وذلك لأنّ ضرورة «ب أ» متوقّفة على ضرورة «ب د» وعند ضرورة «ب د» تثبت ضرورة «ج أ ب أ» معاً، وكذلك اليقين بهما وقد فرض أنّ اليقين بـ «ب أ» متقدّم على اليقين بـ «ج أ» هذا خلف .

وقد بان من هاهنا أنّ القياس من أحد المضافين أو المتلازمين .

وبالجملة: كلّ شيئين كان العلم بهما واحداً على الآخر ليس يفيد اليقين .

وقد بان أيضاً أنّ القياس الذي أكبره علّة لأوسطه أو هما معلولا علّة ثالثة ليس ببرهان، إذ لا يفيد اليقين وأنّ برهان (الآن) يجب أن يتألف من مقدّمات لا سبب فيها .

قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الأولى من كتاب البرهان: «فإن كان الأكبر للأصغر لا سبب، بل لذاته، لكنّه ليس بين الوجود له والأوسط كذلك للأصغر، إلّا أنّه بين الوجود للأصغر ثمّ الأكبر بين الوجود للأوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان إن ليس برهان لم»^(١)، انتهى .

ثمّ أقول: حيث إنّ القياس المطلق ينقسم إلى اقتراني واستثنائي، والقضيّة المنفصلة محلّلة، توجّه إلى المتّصلة، وفي الشرطيّات شكل أوّل يرجع إليه بقية الأشكال، كالحمليات، أمكن أن يقع في أقسام الاقتراني برهان (لم) و(إن).

(١) الشفاء، البرهان: ٨٦، الفصل الثامن من المقالة الأولى .

وأما القياس الاستثنائي ، فإمّا المؤلف من متّصلة واستثناء فحيث كان وضع العلة علة لوضع المعلول ورفعها لرفعه ، فمن الممكن أن يقع فيه برهان (لم) ، فإن كان فيه علة والبرهان برهان (لم) وجب أن تكون هي المقدّم لو استثنى الوضع والتالي لو استثنى الرفع . مثال ذلك قولنا :كلّ ما كانت العلة موجودة فالمعلول موجود ، لكنّ العلة موجودة ينتج ، فالمعلول موجود ، وقولنا :كلّ ما كان المعلول موجوداً كانت العلة موجودة ، لكنّ العلة ليست موجودة ينتج فالمعلول ليس بموجود .

أما القياس الاستثنائي المؤلف من منفصله وحمليه ، فحيث كانت المنفصلة محلّلة إلى المتّصلة يتبيّن بذلك حكمه ، فكلمّا استثنى وضع لانتاج رفع وجب أن يكون الوضع علة ، والرفع نقيض المعلول ، أو الوضع هو نقيض الرفع هو المعلول ، وكلمّا استثنى رفع لانتاج وضع فإن كان الرفع هو العلة فالوضع نقيض المعلول ، وإن كان الرفع نقيض العلة فالوضع هو المعلول .

مثال ذلك : من المنفصلة الحقيقيّة ، إمّا أن تكون العلة موجودة ، وإمّا أن يكون المعلول معدوماً ، لكنّ العلة موجودة ، فالمعلول موجوداً ، ولكنّ العلة ليست بموجودة ، فالمعلول معدوم ، وقولنا : إمّا أن يكون المعلول موجوداً أو تكون العلة معدومة ، لكنّ العلة معدومة ، فالمعلول ليس بموجود ، ولكنّ العلة موجودة فالمعلول موجود .

فتبيّن من جميع ذلك أنّ برهان (اللم) كما يقع في الافتراضي الحملّي والشرطي كذلك يقع في الاستثنائي .

وأما برهان (الان) فهو أيضاً يقع في القياس الاستثنائي كما يقع في القياس الافتراضي ، بل يزيد الاستثنائي أنّ الدليل يوجب فيه اليقين ، دون الافتراضي مثاله : كلّمّا كان المعلول موجوداً ، فعلته موجودة ، لكنّه موجود . ووجهه ظاهر .

المقالة الثالثة من كتاب البرهان

وفيهما ثلاثة فصول :

الفصل الأوّل

في الغرض من هذه المقالة

قد مرّ في الفصل الأوّل من المقالة الأولى أنّ القياس البرهاني ثلاثة أقسام من الأحوال ، وأنّ ثالثها أنّ القياس البرهاني في أي الأحوال والمواضيع يفيد اليقين ، وفي أيّها لا يفيد ، أعني شرائط البرهان من حيث وقوعه في موضع موضع وعلم ، وهذه المقالة هي التي نبين فيها هذه الأحوال .

فنبين :

أولاً : في فصل حقيقة العلم البرهان من حيث هو كذلك إذ هو الحريّ بالبيان ، وأمّا غيره فلا برهان فيه حقيقة ، كما عرفت في المقالة الثانية ، وأنّ كلّ علم فله مبادئ تصوّريّة وتصديقيّة خارجة عنه ، وأنّ المبادئ تنقسم إلى بيّنة وغير بيّنة ، وأنّ موضوع المسألة أمّا مساوٍ لموضوع العلم ، وأمّا أخصّ ، وأمّا نوع منه أو جزء ، أو غير ذلك ، وأنّ المطالب في المسألة ثلاثة : مطلب « ما » ، ومطلب « هل » ، ومطلب « لم » ، وأنّ بينها ترتيباً ، وأنّ المبادئ قد يوضع حدّها ووجودها معاً ، وقد يوضع أحدهما .

ويتبين بذلك كله أنّ في كلّ علم موضوعاً أوّلاً ، وأيضاً أنّ محمولات العلوم عوارض ذاتية لموضوعاتها ، وأيضاً أنّ المعلوم منتهي إلى علم أوّل ، وأيضاً أنّ بقية العلوم إنّما يقام فيها البراهين الشرطيّة ، وأيضاً أنّ أجزاء العلوم ثلاثة : موضوعات ومحمولات ، ومبادئ ، وأيضاً أنّ كلّ برهان لا يتمّ مع قياس استثنائي ، وأيضاً أنّ موضوع المسألة إذا كانت أخصّ من موضوع العلم لم يكن بدّ هناك من قسمة ما .
وأيضاً أنّ العلم الإلهي لا يتوقّف على شيء من العلوم الجزئية ، بل الأمر بالعكس .

وأيضاً أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطي (اللم) في العلم الكلّي .
ثمّ نبيّن في فصل أنّ العلوم قد تختلف بالعموم والخصوص والتباين .
وأنها ربّما تشاركت في بعض المسائل ، وأنّ الأوساط المستعملة في براهين العلم إمّا أن تكون مساوية لموضوعه أو مأخوذة على وجه تساويه ، وأنّ البرهان قد ينقل من علم إلى علم وكيفيّته .
ويتبين بذلك أنّ المسائل العامّة في العلم الأعمّ المتوسّطة في براهين العلم الأخصّ إذا أخذت مخصّصة فهي مسائل بعينها من الأخصّ ، وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله تعالى .

الفصل الثاني

في حقيقة العلوم البرهانيّة ، وأجزائها ،

وأحكامها من حيث هي علوم برهانيّة

أقول : إنّ الفضيّة البرهانيّة حيث إنّ محمولها عرض ذاتي لموضوعها ، والعرض الذاتي لا يستغنى تصوّره عن تصوّر موضوعه ، أي أنّ موضوعه أو مقومه مأخوذ في

حدّه ، أو هو مأخوذ في حدّه أو هو مأخوذ في حدّ الموضوع ، فما يعرض المحمول بحيث لا يستغنى في تصوّره وعروضه عن الموضوع فهو عارض ذاتي بعينه للموضوع ، وكذلك المحمول على محمول المحمول ، وهكذا ، وكذلك الأمر في جانب الموضوع هذا .

وحيث إنّ العرض الذاتي قد يكون أخصّ من موضوعه ، أي يكون محمولاً على حصّة من الموضوع ، كما عرفت^(١) ، فهو مع عوارض سائر الحصص على سبيل التردد عارض ذاتي لتمام الموضوع المساوي ، فهناك قضايا موضوع بعضها أو مجموعها عدّة منها عارض ذاتي لمحمول الأخرى ، وتنتهي من فوق إلى قضية لا يكون محمول محمولها لو كان عارضاً ذاتياً لموضوع موضوعها ، ومن تحت إلى قضية لا يكون محمول محمولها لو كان عارضاً ذاتياً لموضوعها ، كما مرّ في الفصل الثالث من المقالة الأولى ، وهذا هو الذي نسّميه علماً .

وقد بان بذلك أنّ في كلّ علم موضوعاً أوّل يكون جميع محمولات العلم عوارض ذاتية له ، وهذا هو الذي أراده المعلّم الأوّل^(٢) في حكمه بوجوب كون البرهان على المسألة من أمور مناسبة للعلم ، وأنه لولا ذلك لم يحصل يقين .

نعم ، ربّما يستراح إلى ذلك عند إعواز البرهان من أمور مناسبة ويتفق في العلوم المتباينة كثيراً ، فيكون القياس برهاناً في نفسه غير برهان في ذلك العلم .

هذا ، وظهر أيضاً أنّ المحمول الأعمّ من موضوع العلم أو الغارض الغريب له خارجان عن العلم جميعاً .

وقد بان أيضاً أنّ البراهين المستعملة في علم ما يجب أن تثبت عوارض ذاتية لموضوعه .

(١) في الفصل الثاني من المقالة الثانية .

(٢) منطق أرسطو ، كتاب البرهان : ٢ : ٣٣٢ ، المقالة الأولى ، تسلسل ٧١ ب ، ١٥ - ٣٠ .

وقد بان أيضاً أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، أي أنّ النسبة بين العلوم بنسبة ما بين الموضوعات ، ويسمى العلم إذا كان أعمّ كلياً وعالياً وأشرف والأخص جزئياً وسافلاً وأخسّ .

وقد بان أيضاً أنّ العلوم يجب أن تنتهي إلى علم أعمّ يبحث عن أعمّ الأشياء ، وهو العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود وغيره تحته .

وقد بان من هذا أنّ جميع العلوم الجزئية إنّما تقيم بالحقيقة براهين شرطية لأنها على تقدير وجود المبادئ وصدقها .

ثمّ أقول: حيث إنّ كلّ مسألة علمية لا يجب أن تكون ضرورية ، وكذلك كلّ مسألة نظرية لا يمكن أن تبين من قضية سابقة عليها متوسطة من نفس العلم ، بل ربّما بينت بقضية أخرى موضوعها خارج عن موضوع العلم ، إمّا أعمّ أو مساوٍ معه ، وكذلك القول في الحدّ ، فبعض العلوم تحتاج إلى تصوّرات وتصديقات خارجة عن نفسه ، وتسمى المبادئ التصورية والتصديقية .

وقد بان من ذلك وما مرّ معنى ما ذكره أنّ أجزاء العلوم ثلاثة : الموضوعات والمسائل - وهي المحمولات المثبتة - والمبادئ .

ثمّ إنّ المبادئ إمّا بيّنة بنفسها ، وإمّا نظرية ، والمبادئ البيّنة تسمى علوماً متعارفة ، وأقدم الجميع هو قولنا : إنّ السلب والايجاب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً ، لرجوع كلّ نظري وضروري إليه ، ولذلك لا يصرّح به في برهان ، كما أنّ شكل القياس لا يصرّح إلّا في مخاطبة معاند .

وقد بان من ذلك أنّ شيئاً من البراهين لا يتمّ من غير استثناء ، وهو القياس المشتمل على أوّل الأوائل .

وأما المبادئ النظرية فتبيّن في موضع آخر ، أي علم آخر ، وإنّما توضع في العلم الذي هو مبادلة وضعاً على سبيل التسليم ، فإن كان استعماله مع استنكار مع المتعلّم

سمّيت مصادرات ، وإلا فأصولاً موضوعة .

هذا وأمّا لِمَ ذلك ، فسيجيء^(١) .

ونعود إلى تحصيل أجزاء العلوم **فنعول** : كما ذكر أنّ موضوعات المسائل إمّا أن تكون عين موضوع العلم أو عارضاً ذاتياً له ، أو نوعاً له ، أو جزءاً له بما أنّه جزء ، فما كان مساوياً معه فهو ، وإن كان أخصّ فهو بنفسه عارض ذاتي لحصّة من الموضوع ، وحيث كان من الواجب المساواة ليكون ذاتياً ، فلا بدّ من عوارض ذاتية للخصص الأخرى حتّى يكون المرّدّد بين الجميع ذاتياً لنفس الموضوع .

وقد بان من هاهنا أنّه في مثل ذلك لا بدّ من قسمة للموضوع ، وفي الجميع من العارض والنوع والجزء لا بدّ من محمول لا يستغنى عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل .

ثمّ نعول : كما ذكروا أنّ المسائل - وهي المحمولات المثبتة في العلوم لموضوعاتها ، أو نفس القضايا المذكورة - حيث إنّها في بيانها بنفسها أو تبينها بالبرهان تحتاج إلى يقين ، فهي ممّا يسأل عنها ، ويطلب ، والمطلب إمّا على مهيتها أو عن وجودها في نفسها أو لغيرها . هذه جملتها وتفصيل المطالب كثيرة بكثرة أصناف السؤال ، مثل : مطلب « ما » و« هل » و« لِمَ » ، و« أي » و« متى » ، و« من » ، لكنّ أصولها ثلاثة : مطلب « ما » ومطلب « هل » ومطلب « لِمَ » ، وكلّ واحد من الثلاثة على قسمين ، فمطلب « ما » على قسمين :

أحدهما : « ما » الشارحة ، ويسأل بها عن معنى اللفظ بحسب الوضع .

والثاني : ما الحقيقيّة ، ويسأل بها عن مهية الشيء .

ومطلب « هل » قسمان : « هل » البسيطة ، ويسأل بها عن وجود الشيء .

و«هل» المركبة، ويسأل بها عن وجود شيء لشيء.

ومطلب «لِمَ» قسمان: «لِمَ» الثبوت، ويسأل بها عن علة الموجود في نفس الأمر، و«لِمَ» الإثبات، ويسأل بها علة التصديق، ووجه الرجوع إلى الثلاثة ظاهر ممّا مرّ.

ثم إنَّ مطلب «ما» الشارحة متقدّمة على مطلب «هل» البسيطة إذ لو لم يعرف معنى اللفظ لا يسأل عن وجوده بوجه ومطلب هل البسيطة متقدّمة على مطلب «ما» الحقيقة، إذ ما لا وجود له لا مهية له، وهو ظاهر، وسيجيء بيانه أيضاً في الفصل الأوّل من المقالة الرابعة، فالحدّ قبل إثبات الوجود شرح اسم ومطلب «ما» الحقيقية متقدّمة على مطلب هل المركبة إذ ما لا يعلم الشيء حقيقة لم يطلب وجود شيء له وأحكامه، وأمّا مطلب لم مطلقاً فمتقدّمة مطلب «هل» مطلقاً بوجه؛ وذلك لأنّه لولا علة التصديق لم يقع تصديق بوجود مطلوب ومتأخّرة من وجه، وذلك لأنّ طلب العلة في الوجود إنّما يكون بعد الوجود.

ومن هنا يظهر أنّ مطلب «لم» الإثبات متقدّمة على مطلب «لم» الثبوت، وربّما يجتمعان معاً، كما في برهان اللّم، وربّما يفترقان كما إذا علم حكم بضرورة حسّ أو غير ذلك، ثمّ طلب علته، فالبرهان المفيد لذلك يفيد علة الوجود فقط.

ثمّ نقول: كما ذكروا أنّ المبادئ حيث كانت متوقّفة عليها التصديق امتنع أن يطلب إثباتها في نفس العلم، بل يوضع فيه وضعاً، كما مرّ ذكره، ولا في علم أخصّ منه موضوعاً، إلّا على وجه غير دائر، بل في علم أعمّ منه.

ثمّ إنّ المبدأ من الجائز أن يكون مبدأً لبعض المسائل أو لجميعها، وإذا كان مبدأً لبعضها فما يتوقّف عليه هو ذلك البعض، فمن الجائز أن يكون هذا القسم من مسائل العلم، وحينئذٍ فيتبيّن في نفس العلم ولا يوضع له هليّة في المبادئ، بل إنّما يوضع ماهيته الحقيقية مثل موضوعات سائر المبادئ، وأمّا القضايا بما هي قضايا فلا مهية

لها ، بل إنما يوضع وجودها .

فتبين أنّ من المبادئ ما يوضع في العلم حدّه ووجوده معاً .

ومنها : ما يوضع حدّه فقط .

ومنها : ما يوضع وجوده فقط .

وقد بان ممّا مرّ أنّ العلم الإلهي لا يتوقّف على شيء من العلوم السالفة ، بل هو الذي يعطي حدود الجميع ومقدّمات براهينها .

نعم ، يمكن أخذ مبدأ ما من بعض العلوم التي تحته لبيان بعض مسائلها ، وإعطاء التصديق كما أنّهم يأخذون مقدّمات من الهيئة المتوقّفة على الحساب والهندسة والمناظر لبيان حال العلويّات ومقدّمات طبيعيّة وهندسيّة في بحث الهيولي والصورة وإبطال الجزء ، لكننا إذا وضعنا العلل فيما لبرهان اللم فيه مدخل وأخذ الجميع على حسب ما هي عليه في نفس الأمر وجب أن تترتب العلوم على حسب الأعمّ فالأعمّ ، لأنّ حمل العامّ أقدم من حمل الخاصّ ، وعلّة الأعمّ يجب أن تكون أعمّ .

وقد بان من هاهنا أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطى اللم في العلم الكلّي .

الفصل الثالث

في اختلاف العلوم وتشاركتها ،

ونقل البرهان من علم إلى علم

فنقول: كما بيّنوا قد عرفت أنّ العلوم يمكن أن تختلف بالعموم والخصوص والتباين ، والأمر على ذلك في نفس الأمر لوجود هذا الاختلاف بين الأشياء في أنفسها .

ثم إنَّ من الممكن أن يتحيث شيء واحد بحيثيتين تكون محموله بإحديهما من عوارض ما هو أعمّ منه الذاتيّة دون الأخرى ، كما أنّ الإنسان من حيث يعرضه الوجود هو ومحموله من عوارض الموجود من حيث هو موجود ، ومن حيث يعرضه الانفعال المزاجي ليس محموله من عوارض الموجود المطلق .

وأيضاً كلّ قضية كلية تنحلّ إلى قضايا جزئية من جزئيات المحمول المحمولة على جزئيات الموضوع ، كما مرّ في الفصل الثاني من المقالة الثانية .

وقد بان بذلك أنّ المسائل العامّة في العلم الأعمّ المتوسطة في العلم الأخصّ هي بعينها مسائل في العلم الأخصّ إذا أخذت جزئية .

وتبيّن من جميع ذلك أنّه يمكن أن يشترك علمان : أعمّ وأخصّ في بعض المسائل ، كما أنّ الفلكيّات والبسائط العنصريّة يبحث عنها العلم الإلهي في البحث عن ترتيب الوجود والعلم الطبيعي في فنّ السماء والعالم وعلم الهيئة .

ثمّ أقول : إنّ الوسط المأخوذ في المسألة عند إقامة البرهان عليه ، إمّا أن يكون مساوياً لموضوع العلم الذي هو بالحقيقة أصغر ، أو يكون أعمّ أو أخصّ في نفسه ، فإن كان مساوياً فإن احتاج إلى وسط آخر مساو ، وهكذا حتّى ينتهي إلى وسط مساو ضروري الثبوت كان جميع مسائل من ذلك العلم بالضرورة ، وإن لم تتسلسل المساويات انتهى إلى أعمّ أو أخصّ ، كالقسمين الأخيرين ، كما هو الغالب ، والأعمّ من موضوع العلم لا بدّ أن يتخصّص به حتّى يكون مساوياً وذاتياً بالضرورة ، كالسواد للغراب ، وهو أعمّ ، فيتخصّص بالسواد الذي تقتضيه الطبيعة الغرابيّة ، والأخصّ من موضوع العلم لا بدّ أن يكون مساوياً لموضوع المسألة مثلاً ، ويكون هو مع غيره بالترديد مساوياً لموضوع العلم ، ويكون الكلام فيه كالكلام في المساوي .

ثمّ نقول : كما ذكروا أنّ الوسط الأعمّ يجب أن يعرض لموضوع أعمّ ، فتكون مسألة علم أعمّ ، وعند إقامة البرهان على مسألة في علم أخصّ يؤخذ ثمّ يتخصّص

حتى يساوي الموضوع ، وحينئذٍ فإن أحيل بيان الصغرى أو الكبرى - مثلاً - إلى العلم الأعمّ كانت المقدمة أصلاً موضوعاً ، ويقال له نقل البرهان من علم إلى علم .
وإن بينت بالبيان التام ، فمقدماته لا محالة مقدمات مخصصة من العلم الأعمّ ، بحيث لو ألقى التخصص عن المقدمات كان البرهان بعينه برهاناً في العلم الأعمّ على مسألة منه ، لأنّ كلّ حكم كلي على موضوع كلي ينحلّ إلى أحكام جزئية على جزئيات الموضوع ، كما مرّ ، ويقال لهذا أيضاً نقل البرهان من علم إلى علم ، مثال ذلك المقدمات المأخوذة من علم الهندسة لبيان أحوال زاوية البصر ، بحيث لو أزيلت الخصوصية كان برهاناً هندسياً محضاً على مسألة هندسية محضة . هذا وكيف كان يجب أن يكون العلم المنقول إليه البرهان تحت العلم المنقول عنه للعموم .

تمت المقالة الثالثة ،

والحمد لله

المقالة الرابعة من كتاب البرهان

في الحدّ أربعة فصول :

الفصل الأوّل

في الغرض من هذه المقالة

قد مرّ في أوّل الكتاب أنّ القول الذي يوجب تصوّر المطلوب - أعني المعرّف - قد يوجب تصوّره بأنّه ذاتي له ، وقد يوجبه بأمر خارج قد يوجبه بأمر خارج ، والموجب بأمر ذاتي له ، أمّا أن يوجب بتمام الذات أو ببعضه ، والموجب تصوّره بتمام الذات يسمّى حدّاً تامّاً ، والباقي إمّا حدّاً ناقصاً إن أوجب التصوّر ببعض الذات أو رسماً تامّاً إن كان مركّباً من ذاتي وخارج عرضي ، أو رسماً ناقصاً إن اقتصر على العرضيات فقط .

والغرض من هذه المقالة بيان الأحوال العارضة للحدّ التامّ من حيث هو حدّ تامّ ، فنبين فيها في فصل أنّ المهية لها معنيان .

أحدهما: المقول في جواب (ما هو) ، وهي التي للمهيات الحقيقية .

[ثانيهما :] (وما به الشيء هو هو) ، وهذا موجود لكلّ شيء دون الأوّل .

ويتبيّن بهذا أنّ لا ماهية لما لا وجود له .

وأيضاً أن لا حدّ لغير المهيئات الحقيقية .

وأيضاً أنّ الحدّ منعكس على المحدود ، وأيضاً أنّ شيئاً واحداً لا يكون له أكثر من حدّ واحد .

ثمّ نبين في فصل أنّ التصوّر مثل التصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ، وينتهي إلى الضروري ، وأنّ للحدّ من حيث لفظه ومعناه شروطاً ، وأنّ الحدّ قد يكون حدّاً حقيقياً ، وقد يكون حدّاً منطقيّاً ، ويبين به معنى ما قيل : أن لا حدّ للمهيئات البسيطة ، ثمّ نبين في فصل مناسبة الحدّ والبرهان ، وأنّ الحدّ قد يزيد على المحدود ، وأنّ الحدّ لا يكتسب برهان [ببرهان] .

ويتبين بذلك أنّ إجراء الحدّ أيضاً لا يكتسب برهان [ببرهان] .

وأيضاً أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الجزء لا جزئية الجزء ، وكذا في الحدّ .

وأيضاً أنّ أجزاء الحدود المنطقية [المنطقية] يمكن أن تكتسب بالبرهان ، وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله .

الفصل الثاني

في معنى الحدّ

أقول : إنّ هذه الأمور الموجودة في الخارج التي يترتب على كلّ منها أحكام وآثار خاصّة مثل الإنسان في كلّ واحد منها معنى به يكون هو ما هو مثل الحيوانية والنطق مثلاً في الإنسان ، فلو ارتفع شيء منها زال ذلك الشيء عن كونه ذلك الشيء بالضرورة ، ثمّ إنّنا نعلم بالضرورة أو ببرهان يقيني أنّ ذلك الشيء يوجد ويعدم ، ويكون في الخارج وفي الذهن ، وذلك المعنى هو هو - أعني أنّه لا يسلب عن نفسه عند فرض نفسه - وهذا حكم ضروري في نفس الأمر ، فينتج أنّ الوجود وغيره خارج

عمّا به الشيء هو هو ، أي عن ذاته ، وهذا أمر موجود لكل معنى من المعاني وشيء من الأشياء .

ثم إنّ الضرورة والبرهان اليقيني حيث أدى إلى أنّ الموجود في الخارج هو المهيّة التي يترتب عليها الآثار ، أو هو نفس الوجود ، وأنّ ما ليس له في ذاته ذلك موجود بالعرض ، سواء كان مهيّة متّحدة بالوجود في الخارج أو معنى آخر من المعاني التي ينتزعاها العقل بواسطة المهيّات أنتج ذلك أنّ المهيّات والمعاني التي حكمها ما مرّ إنّما تثبت ذاتها وأحكامها بعد ذلك ، وتكون هي ما هي بالوجود لا بدونه ، إذ لا نفس لها بغيره حتّى يثبت لها حكم ، وهذا لا ينافي الحكم السابق المطابق لنفس الأمر ، وهذا المعنى مبين أيضاً بوجه في الفلسفة الأولى وكيف كان .

فينتج ذلك أنّ المهيّة تستعمل على وجهين بالاشتراك اللفظي ، **إحداهما** : المهيّة التي تتحد بالوجود ويترتب عليها الآثار ، وهي التي يقال في جواب ما هو ، **والثاني** : مطلق ما به الشيء هو هو ، فيشمل الموجود وسائر المعاني غير المهيّات الحقيقيّة أيضاً ، فللوجود مهيّة بهذا المعنى ، وهي التي بها هو هو ، ونعني بالحدّ الذي هو من المعقولات الثانية المعنى الأوّل ، وهو ما يقال في جواب ما هو .

وقد بان من ذلك أن لا مهيّة لما لا وجود له ، بل الحدّ قبل بيان الموجود شرح اسم ويصير حدّاً بعده .

وقد بان أيضاً أنّه لا حدّ لما ليس بمهيّة حقيقيّة يترتب عليها الآثار مثل المعاني الاعتباريّة .

وقد بان أنّ الحدّ منعكس كلياً على محدوده ، أي يوضع كلياً كما يحمل كلياً .

وقد بان أيضاً أنّ مهيّة واحدة لا يكون لها أكثر من حدّ واحد وبالعكس .

الفصل الثالث

التصوّر كالتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ينتهي إليه

أمّا انقسامه إليها فقريب من الضروري ، وأمّا انتهاء النظري إلى الضروري فلمثل ما مرّ في الفصل الثاني من المقالة الأولى .

ثمّ نقول: كما ذكرنا أنّ الحدّ حيث كان لبيان مهية المحدود ، فله جهتان :
جهة لفظ وجهة معنى .

ويشترط فيه من الجهة الأولى جميع ما يتوقّف عليه التعريف أو التعرّف من كونه أجلى ، فلا يكون بالمساوي معرفة وأخفى ، وأن ينطبق اللفظ أو الصورة الذهنية على المحدود ، فلا يكون بالمباين وكلّ ما هو غيره والمجاز والاستعارة والكناية وغير ذلك .

ويشترط فيه من الجهة الثانية جميع ما برهن عليه في مقالة المهية من الفلسفة الأولى من أحكام الذاتيات ، فقد برهن هناك على أنّ الذاتي بين الثبوت^(١) .
وأنته متقدّم في الوجودين خارجاً وتصوّراً ، وأنّ المهية قد تكون بسيطة وقد تكون مركّبة .

وأنّ المركّبة تتركّب من جنس وفصل ، وأنّ المهية لا تتركّب من أجناس فقط ،

(١) إنّ مناسبة بحث أحكام الذاتيات في الماهية هو أنّ الذي يحمل على الماهية إمّا ذاتي أو عرضي ، ومعنى كون الذاتي بين الثبوت : أي لا يحتاج في ثبوتها لذي الذات إلى وسط ، أو قل : لا تحتاج في ثبوتها إلى برهان . وكون الذاتي بين الثبوت هو مائز وفارق للذاتيات عن غير الذاتيات .

ولا من فصول فقط ، وأنّ الجنس والفصل منهما ما هو قريب ، ومنها ما هو بعيد ،
والتامّ فيهما هو القريب .

وأنّ الجنس الواحد لا يتحصّل بأكثر من فصل ، وأنّ الفصل الواحد لا يحصّل أكثر
من جنس .

وأنّ المهية الواحدة لا تتركّب من أجزاء إلى غير النهاية .

وقد بان من ذلك معنى قولهم : « إنّ المهيّات البسيطة لا حدّ لها » ، إذ الواقع في
حدّها يجب أن يكون نفسها ، فيكون مساوياً في المعرفة مع المحدود وهذا خلف .

ثمّ نقول : كما ذكروا قد مرّ في [الفصل] الثاني من المقالة الأولى أنّ كثيراً من
المهيّات غير متصورة لنا بالكنه ، بل بوجه ، وينتج ذلك أنّ المهيّات التي شأنها ذلك
إذا حدّت يجب أن يوضع مكان الذاتي فيها خاصّته ، ولا سيّما الفصول ، فيوضع
مكان الفصل الخاصّة القريبة ، ويسمّى فصلاً منطقيّاً ، وربّما كان خاصّتان متساويان
في القرب فيوضعان معاً ، كما اتّفق في تحديدهم الحيوان بالجسم النامي الحساس
المتحرّك بالإرادة فيكون الفصل متعدّداً .

الفصل الرابع

في مناسبة الحدّ والبرهان، وزيادة الحدّ على المحدود،

واكتساب الحدّ بالبرهان

فبقول : كما ذكروا أنّ الحدّ حيث إنّه يشتمل على مهية الشيء في نفسه وكمال
ذاتيّاته ، فالأمور التي هي علل وجود الشيء خارجة عنه بالضرورة ، لكنّ الغرض من
التحديد حيث كان إعطاء تصوّر الشيء مطابقاً لوجوده في الأعيان ، ووجود غالب

الأشياء مربوط بعلة حتى يتخصّص بواسطتها ويتحصّل بها ذاتاً محصّلة ، فيكون المعنى المشتمل لعللها المحصّلة إيّاهما يفيد فائدة الفصل ، ويلوح منه المعلول - أعني الشيء نفسه - ثمّ إذا وضع الشيء أيضاً كان بمنزلة كمال الحدّ ونتيجة لذلك . مثال ذلك : أنا نحدّد الخسوف فنذكر علّة وجوده ، وهي حيلولة الأرض بينه وبين الشمس ، واشتمال مخروط الظلّ عليه بعد ما نذكر نفس المعلول ، وهو انمحاق الضوء الواقع ، فنقول : الخسوف انمحاق ضوء القمر المستفاد من الشمس بواسطة حيلولة الأرض بينه وبين الشمس ، واشتمال المخروط عليه .

وهذا المسلك بعينه إذا سلكناه في البرهان كان بقياسين ، وعلى عكس الترتيب في الحدّ فنضع أولاً العلة ونستنتج منها الكمال المذكور المعلول ، ثمّ نستنتج منه وجود الموضوع المحدود فنقول : القمر حالت الأرض بينه وبين الشمس ، وكلّما كان كذلك انمحق الضوء ، وكلّما كان كذلك حصل الخسوف ، فالقمر منخسف ، فيقع في القياس العلة ، ثمّ المعلول ، ثمّ الموضوع على عكس ترتيب الحدّ ، ويسمّى المعنى المشتمل على العلة مبدأ البرهان لتوسّطه فيه ، والمعنى المعلول نتيجة البرهان لكونه نتيجة القياس الأوّل ، وهذا هو المشاركة بين الحدّ والبرهان .

واعلم أنّ برهان (اللم) - كما عرفت^(١) - يجب أن يشتمل على تمام العلة التي بها يصير المعلول ضرورياً ، وكذلك الحدّ التامّ ، والعلّة التامة هي مجموع العلل الأربع : الفاعل ، والغاية ، والمادّة ، والصورة في المركّبات الخارجيّة وما يتلوها ، والأولان فقط في البسائط ، وتفصيل ذلك إلى الفلسفة الأولى ، ويكون حينئذٍ الحدّ هو الوسط في برهان (اللم) .

ثمّ نقول : كما ذكرنا أنّ صورة كلّ شيء حيث كانت هي التي تطابق العين والأعراض ، والجواهر التي وجودها لغيرها ممتنع الانفكاك عن محلّ قابل لها كان

(١) في الفصل الخامس من المقالة الثانية .

لا بدّ في تحديدها من ذكر الموضوع ، والمحلّ وهو الذي لا يتمّ الموجود له إلاّ به ، ومثال ذلك تحديد القوس بأنّه قطعة من الدائرة ، فيكون الحدّ زائداً على المحدود ، ومن هذا القبيل أيضاً توسيط العلل كما مرّ .

ثمّ نقول : كما ذكرنا : أنّ الحدّ لا يكتسب ببرهان^(١) ؛ وذلك لأنّ الحدّ أولي الثبوت للمحدود ، والبرهان لا ينتج الأولي ، إذ الأولي لا يكون مطلوباً ، وأيضاً البرهان المنتج للحدّ أصغره المحدود وأكبره الحدّ بالضرورة ، والأوسط إمّا أن يكون هو المحدود أو الحدّ أو غيرهما ، وعلى الأوّل يلزم المصادرة على المطلوب الأوّل ، وعلى الثاني يلزم إمّا ذلك ، وإمّا أن يكون لشيء واحد أكثر من حدّ واحد ، وهو ممتنع كما مرّ في الفصل الثاني من هذه المقالة .

وعلى الثالث : إمّا أن يبيّن أنّ الحدّ حدّ ، كقولنا : « كلّ إنسان ضاحك - مثلاً - وكلّ ضاحك فهو محدود بالحيوان الناطق » ، وإمّا أن يقتصر على الحمل ، كقولنا : « كلّ إنسان ضاحك ، وكلّ ضاحك فهو حيوان ناطق » ، فإنّ بين أنّ الحدّ حدّ كانت الكبرى كاذبة ، إذ حدّ الشيء لا يكون حدّاً لغيره ، كما مرّ ، وإن لم يبين لم يفد أنّه حدّ .
فتبيّن أنّ الحدّ لا يكتسب ببرهان .

وقد بان أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الحدّ أو جزئه ، وأمّا كونه حدّاً أو جزء حدّ ، فلا ، إذ فرق بين كون الحيوان - مثلاً - محمولاً على الإنسان ، وكونه جنساً قريباً له ، فإنّ الأوّل بيّن والثاني غير بيّن .

وقد بان من هاهنا أنّ أجزاء الحدّ مثل الحدّ لا يكتسب ببرهان .

(١) لقد ذكر صدر المتألّهين قائلاً : « الحدّ لا يكتسب بالبرهان ، وإلاّ يلزم الدور وتحصيل الحاصل ، لأنّ الحدّ من حيث أنّه حدّ أي كونه إدراكاً تفصيلياً لمحدود لو كان مطلوباً لكان معقولاً قبل البرهان ، فلو حصل به لكان دوراً » . (اللمعات المشرقيّة : ٣٦ ، الإشراف الثامن في البرهان) .

٢٧٤ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

وقد بان منه -وممّا مرّ- أنّ الحدود المنطبقة وأجزائها يمكن أن تكتسب بالبرهان .

وليكن هذا آخر الكلام في كتاب البرهان

ووقع الفراغ من تحريره ليلة الأضحى المباركة في كربلاء المشرفة ،

ومن استنساخه يوم الأحد الواحد والعشرين من ذي الحجة في عتبة الغري المقدّسة

عام تسع وأربعين وثلاثمائة بعد الألف الهجرية

والحمد لله على التمام

والصلاة على محمّد وآله والسلام

مجلد

رسالة

المغلفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال العبد محمد الحسين بن محمد الحسيني الحسيني - عفى الله عنه حامداً لله ،
مصلياً على أوليائه -: هذا كتاب المغالطة ، ويشتمل على مقالتين .

كلام في الغرض من كتاب المغالطة

ظاهر أن الأشياء الخارجيّة - وسيمّا المربوطة بكلمات الحيوان - منها ما هو
موجود على ما يراد كونه عليه من صحّة طبعه ، ومنها ما ليس كذلك ، بل هو مشبّه
بالصحيح الواقع على مقتضى طبعه المراد منه .

مثل الجوهر المعدني الحقيقي ، وما هو جلب مشبه به ، والحرير والديباج
الحقيقي ، وما هو مشبّه به لبس به حقيقة ، وغير ذلك من أشياء كثيرة .

كذلك من الممكن ، بل الموجود في القياس ، أن يكون منه ما هو على طبعه
وجامع لشرائطه ومنتج بالحقيقة لنتيجة المطلوبة منه . ومنه ما هو مشبّه بالصواب
وليس به لخطأ واقع فيه خفي عن الإدراك بوجه ، وهذا هو القياس المغالط
والمغالطي ، كما أنّ الأول قياس صواب .

وكما أنّ الغرض من الأشياء الخارجيّة الرديّة المشبّهة بالصحيح الشريف مع
الخطأ ، هو التوصل إلى الغرض الصحيح من الصحيح ، لكنّها توجب الخيبة
والخسران أخيراً ، ومع العهد هو التوصل إلى مثل منافع الأمور الصحيحة الشريفة ،

لكنّها توجب الخيبة والخسران في نفس الأمر دائماً ، وفي ظاهر الأمر في بعض الأوقات ، وربما ينال به ذلك ، كذلك حال القياس في كونه مغالطاً .

وكما أنّ الصناعات المدوّنة في أبواب الأشياء الخارجيّة الموضوعة لتمييز الصواب عن الخطأ يريد بها الإنسان الصحيح الغرض ، المستقيم السليقة معرفة الخطأ ليتجنّب عنه ، والإنسان الفاسد الغرض المعوج السليقة ليوقع فيها ويجعلها وصلة للأعراض المرتبة على الأمور الصحيحة لينالها بأهون سبب ، وأسهل كدّ وجهد ، كذلك حال هذه الصناعة الباحثة عن حال القياس المغالط ، فإنّما الحكيم الباحث عن حقائق الأشياء يريد تعلّمها والبحث فيها ليتجنّب عن الغلط في مطالبه^(١) .

ثمّ إنّ المعرفة التامّة بالشيء المهروب عنه حيث لا يحصل بمجرد البحث عن حاله في نفسه ، إذ لا يفيد ذلك إلا معرفة ما به حيث يقع ، ولا يفيد في المهرب عنه لثلا يقع ، بل يحتاج في ذلك إلى معرفة سببه حتّى يدفع قبل أن يقع ، إذ الرفع أضعف في الغائيّة بالنسبة إلى الدفع ، فنضع الكلام أولاً في أسباب الغلط ، ثمّ في أقسامه .

(١) هناك فوائد ذكرت في الكتب المنطقيّة لفائدة تعلّم صناعة المغالطة ، منها :

- ١ - إنّ تعلّم هذه الصناعة ومعرفة قوانينها يعصم المتعلّم عن الوقوع في الغلط الباطل ، فإنّ التحرّز عن الخطأ يتوقّف على معرفة الخطأ أولاً .
- ٢ - هداية وإرشاد الغالطين ، وبيان وجوه الغلط .
- ٣ - إبطال دعوى المغالطين والمعاندين ، والغلبة عليهم في مقام المخاصمة والاحتجاج ، وهذا القسم من المغالطة يسمّى (عناداً) .
- ٤ - تستخدم هذه الصناعة كطريقة من الطرق للاختبار ، وبيان مدى النضج العلمي لدى المقابل ، وقدرته على كشف المغالطة من غيرها ، ويسمّى هذا النوع من المغالطة (امتحاناً) .

وهذا هو الذي حاذينا به كلام المعلم الأول أرسطوطاليس الفيلسوف ، ولخصنا به معنى كلامه في هذه الصناعة ، وجعلناه المقالة الثانية من هذا الكتاب .

لكن لإتمام البيان في هذه المعاني ، والكشف عن حقيقة حال الغلط في نفسه وضعنا - بعون الله عز اسمه - معاني آخر في البحث عن حقيقة الغلط ، وكيفية وجوده وأحكامه في نفسه ، وإن كان بعض ذلك ينبغي أن يوضع في الفلسفة الأولى ، وقدمنها فجعلناها المقالة الأولى ، والله المعين .

المقالة الأولى من كتاب المغالطة

سبعة فصول:

الفصل الأول

في الغرض من هذه المقالة

غرضنا الآن أن الغلط الواقع للنفس إنما يقع بمشاركة أمر ما من خارج ، وأن الغلط ، سواء كان غير متغيّر أو متغيّراً ، فهو عن حقّ بسبب مشابهة ما بينه وبين حقّ ما ، وأن الغلط الذي لا حقّ له بوجه من الوجوه مستحيل .

ويتبيّن به أن الكشف عن الغلط وفهمه إنما يكون بتطبيق شيء بشيء .

ثمّ نبين في فصل أن كلّ غلط في الحكم فإنّه يرجع بالاخرة إلى غلط في تصوّر ما .

ثمّ نبين في فصل أن عند كلّ غلط قضيتين : حقّة ومغلطة .

ثمّ نبين في فصل أن الرابطة التي بين الحقّ والغلط يجب أن تكون أمراً مجهولاً على كليهما .

ثمّ نبين في فصل أن الغلط إنما وجوده بالعرض .

ثمّ نبين في فصل أن الغلط المفرد على سبيل الإشارة الموضوعيّة ، ونؤكد الكلام فيه ، وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله .

الفصل الثاني

[كلّ غلط فهو عن حقّ]

إنّا نتصوّر أشياء ونحكم بأحكام تطابق نفس الأمر^(١)، وأشياء أخرى وبأحكام أخرى لا تطابقه، ونسمّي هذا القسم الثاني أو الأحكام فقط بالنسبة إلى الخارج كذباً، وبالنسبة إلى تصوّراتنا وحكمنا غلطاً.

فما وقع فيه الغلط من التصوّرات ليس بمنزوع للنفس عن الخارج، بل في النفس، وليس بفعل النفس وحدها، وإلّا لم تختلف فيه النفس ولا اختلفت فيه النفوس في بعضها، بل مشاركة أمر من خارج.

ثمّ أقول: إنّ الغلط - وأعني به المفهوم أو الحكم الذي لا يطابق الأعيان حقيقة، وإن كان غير متغيّر بحسب الوقوع على الخارج أو الانطباق لا يطابق، مثل: مفاهيم الأكل والشرب، والكلام، والدار، وأشباه ذلك - لا بدّ أن يكون عن حقّ.

وذلك لأنّ الأغلاط التي لا تتغيّر في صدقها وانطباقها ليست في الخارج، وإلّا لكانت أموراً حقيقية، وهذا خلف، فهي في النفس وليست موجودة بفعل النفس إيّاها من غير استعانة وارتباط من الأمور الخارجيّة، وإلّا لكانت نسبتها إلى الأمور الخارجيّة على السواء، فلم تكن دائمي الصدق على شيء واحد من غير تغيّر ولا أكثرية، ولمّا مرّ أنّها فبينها وبين الأمور الخارجيّة نسبة وارتباط، وليست النسبة معها في الخارج، وإلّا كانت هي أيضاً في الخارج هذا خلف، فهي معها في النفس

(١) نفس الأمر: عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها، كليّاتها وجزئياتها، وصغيرها وكبيرها، جملة وتفصيلاً، عينيّة كانت أو علميّة. (التعريفات: ١٠٨).

وليست من حيث وجودها فيها وإلا عاد المحذور، فهي من حيث المفهوم والارتباط من حيث المفهوم ليس إلا في الحمل بوجه ما من حيث الذات أو الوصف .
فتبين من جميع ذلك أنّ الغلط في هذه الأمور من جهة إعطاء الحدّ أو الحكم من شيء بشيء، وكذلك الكلام في الغلط المتغير، إذ هو أيضاً غير متغير فيما يغلط .
والى بعض ما ذكرنا يشير الشيخ بقوله : « وجملة سبب لغلط مشابهة شيء شيئاً ، ولولا المشابهة والمناسبة لما غلط » ، انتهى (١) .

ثم أقول: إنّ الغلط الذي لا حقّ له بوجه من الوجوه مستحيل ، وذلك أنّ غلط النفس بمشاركة أمر ما من الخارج كما مرّ (٢) ، فالغلط المفروض إمّا أن يمكن للنفس أن تعرف أنّه غلط أولاً ، فإن أمكن العلم بكونه غلطاً ، فإمّا أن يكون بالتطبيق على أمر والحكم بكونه غلطاً ، كما في سائر الأغلاط ، أو بلا تطبيق لعدم وجود شيء يعطي هذا الغلط حدّه أو حكمه .

وعلى الثاني فحيث كان نسبته إلى جميع الأشياء على السويّة ، فيستلزم العلم بكونه غلطاً بكلّ شيء ، وعدم انطباق الغلط انطباقاً ما بشيء بوجه من الوجوه ، فيلزم المحذور الآتي .

وعلى الأوّل يلزم أن يكون هناك أمر هو حقّه ، ويكون الخطأ في حكم النفس بأنّه هو ، ولا يمكن للنفس العلم به إلا بعد العلم بحقّه ، لقضيّة الانطباق ، فيصير ممّا يمكن فيه الانطباق ، فيشمله البرهان السابق .

وإن لم يكن العلم بكونه غلطاً ، فإمّا أن يكون له ما يمكن أن ينطبق عليه ، ولكن لا يمكن للنفس العلم بذلك أولاً ، بل هي من الموجودات الذهنيّة من غير

(١) الشفاء ، السفسطة : ٣٤ ، المقالة الأولى ، الفصل الرابع .

(٢) في بداية هذا الفصل .

وجود ما يمكن أن ينطبق عليه .

والأول باطل لرجوعه إلى الشقّ الأول ، إذ هذا الانطباق ليس من جهة وجود خارجي حقيقي ، وإلّا لزم الخلف ، فهي من جهة أمر غير حقيقي ، ولا محال للنفس مدخل فيكون داخلاً في الشقّ الأول .

وأما الثاني ، فلاستحالة وجود ذهني من دون وجود خارجي بوجه من الوجوه ، لأنه الوجود الذي لا يترتب عليه الأثر ، وقد تبين في الفلسفة الأولى .
فقد تبين أنّ كلّ غلط فهو عن حقّ ، فالغلط من غير حقّ مستحيل ، وهو المطلوب .

وقد بان أنّ العلم بكون الغلط غلطاً إنّما هو بتطبيق ما من النفس لشيء بشيء .

الفصل الثالث

كلّ غلط في الحكم فإنّه عن غلط في تصوّر ما

أقول : وذلك لأنّ الغلط في النسبة إمّا بالغلط من اشتباه غير العلم بالعلم ، كالظنّ به ، وإمّا من نفس النسبة .

والثاني لا يخلو إمّا أن يكون الغلط في أحد الطرفين بوضع ما ليس هو الشيء مكان الشيء لأمر يوجب الغلط ، والارتباط والاشتباه يقع بينهما ، أو يكون الغلط في نفس النسبة .

فإن كان الأول فهو غلط لغلط في تصوّر ما ، وهو المطلوب .

وإن كان في النسبة بأن يوضع سلب مكان إيجاب أو بالعكس ، فتلك النسبة -ولتكن علميّة- إمّا أن تستغنى عن الوسط أو لا ، وينتهي لا محالة إلى ما يستغنى

عن الوسط مع كون الغلط واقعاً فيها، مع فرض عدم انتساب الغلط في الأثناء إلى أحد الطرفين .

فأول قضية وقع فيها الغلط يجب أن يكون الغلط فيها مستنداً إلى أحد الطرفين ، فإنّ هذه القضية إما أن تؤخذ عن أوليّة ، أو عن قضية ذات وسط .

والأول محال إذ المفروض أنّ القضية الباطلة غنيّة عن الوسط والطرفان محفوظان ، فتكون قضية أوليّة غلط فيها مع تصوّر الطرفين على ما هما عليه ، وهذا محال .

والثاني أيضاً باطل ، فإنّ الوسط في القضية المعدول عنها لا بدّ أن يكون حينئذٍ مغفولاً عنه ، وهذا على قسمين :

إمّا أن يكون لأنّ الوسط صار منسياً ، أو لأنّه مغفولاً عنه لغاية الظهور ، كما ربّما يشتهه غير الأولي به لظهور التصديق .

وعلى الأول لا تكون القضية المغفول عنها علميّة ، لعدم وجود العلم بالوسط ، والمفروض كون القضيتين علميّتين يقينيّتين وهذا خلف .

وعلى الثاني تكون النسبة في القضية المعدول عنها واضحة ، وحينئذٍ فلا تكون النسبة مغفولاً عنها حتّى يغلط فيها فيؤخذ سلب مكان إيجاب أو بالعكس مثلاً .

فتبيّن من جميع ذلك أنّ الغلط في قضية ما لا يقع إلّا من جهة تصوّر ما .

وأما إذا كان الغلط من جهة العلم والتصديق - كاشتباه الظنّ الغالب والعلم العامّي بالعلم الثابت - فإنّما هو من جهة الحكم بأنّه علم ، فإن كان غلطاً مفرداً فعارج عن محلّ الكلام ، وإن كان غلطاً في الحكم دخل فيها برهاناً عليه .

فإذن كلّ غلط في الحكم فهو عن غلط في تصوّر ما ، وهو المطلوب .

الفصل الرابع

[عند كل غلط قضية حقة وقضية مغلطة]

قد تبين مما مرّ أنّ كلّ غلط فهو عن حقّ ، وأنّ الغلط في الحكم فهو عن غلط في تصوّر ما ، وذلك يجب أن يكون أحد الطرفين من الموضوع والمحمول أو كليهما ، ويكون حينئذٍ بالحقيقة غلطان ، فعند الغلط في الحكم إمّا قضيتان : حقة ومغلطة ، أو أربع قضايا : اثنتان حقّتان ، واثنتان مغلطتان ، وعلى أي حال ، يرجع الجميع إلى الغلط في المفرد .

ولعلّ هذا هو الذي أراده افلاطون في حكمه أنّ كلّ غلط ينتهي إلى الاسم ، والمراد بالغلط في الاسم الغلط المفرد على ما اصطلحوا عليه من نسبة الغلط إلى الاسم ، والمعنى هذا وإن رده بظاهره المعلم الأوّل فقال في بعض كلامه : « والذي يؤثره بعض الناس من قسمة الأفاويل أنّ بعضها موجود بحسب الاسم ، وبعضها بحسب المفهوم ولا يتفقان ، فكأنّه يريد أنّ التضليل واقع بحسب الاسم ، والحقّ واقع بحسب المفهوم ، أي أنّ الخطأ من جهة المسموع ، والصواب والإدراك من جهة المفهوم ، فليس إثارة صواباً ، لأنّه ليست قسمته للألفاظ بالفصول ، ولا المغالطة بسبب اللفظ كلّها هو نحو الاسم ، ولا الألفاظ التي تتّجه إلى المسموع في ذواتها غير الألفاظ التي تتّجه نحو المفهوم ، فإنّ اللفظ بعينه يصلح لأن يستعمل في غير المعنى الذي سلّمه المجيب فيغالط به ، وأن يستعمل مجيب بحسب معناه ولا يغالط به ، وأيضاً يستعمل في معناه ويغالط به من جهة الغلط في المعنى »^(١) ، انتهى .

(١) ورد قريب من هذا القول في منطق أرسطو ، كتاب المغالطة : ٣ : ٧٩٢ ، تسلسل ١٦٦ ، ٢٠ .

لكنه مع ذلك لا ينافي ما كنا فيه .

الفصل الخامس

[في الرابطة التي بين الحق والغلط]

قد عرفت^(١) أنّ الغلط إنّما يكون بارتباط بين ما فيه الغلط والحقّ .

فأقول: إنّ ذلك الارتباط لا بدّ أن يكون معنى محمولاً على كليهما ، أمّا في المفرد فلائنه ليس في ذلك الارتباط بعينه ، أو ما ينتهي بالآخرة إليه غلط وإلاّ لذهب الأمر إلى غير نهاية ، فيكون هناك غلط بلا حقّ ، وقد ثبت في الفصل الثاني أنّه ممتنع ، وإذا كان ذلك فالغلط فيما عدا هذه الرابطة يوضع ما يصدق عليه نقيض الشيء مكانه ، وحينئذٍ فإمّا أن يكون الحكم بهو هو بين الارتباطين - أعني الارتباط باعتبار الطرفين بالذات - وبين الشيء ونقيضه بالعرض ، أو يكون بين الشيء ونقيضه بالذات ، والقسم الثاني محال ، فإنّ الحكم بهو هو لا يمكن إلاّ بعد وحدة ما بينهما موجب للحمل ، وهو الارتباط ، والمفروض عدمه ، والمفهومان من غيره لا ارتباط بينهما ، فليس بينهما بالذات حكم يحمل ، بل بعرض وحدة ما بينهما كيف اتفق ، وهو الارتباط فالحكم بهو هو في الارتباط بالذات وفيهما بالعرض ، وكذلك كلّ ما بالعرض لا يصحّ إلاّ من وحدة ما وحمل ما وهو الموجب وبمثل ذلك يتبيّن الكلام في الغلط في الغلط في الحكم .

» و : ٣ : ٨٤٢ ، تسلسل ١٦٩ ، ٢٥ - ٣٥ .

و : ٣ : ٨٥١ ، تسلسل ١٦٩ ب ، ٥ - ١٥ .

و : ٣ : ٩٧٥ ، تسلسل ١٧٨ ، ٢٠ - ٢٥ .

(١) في الفصل السابق .

فقد تبين من جميع ذلك أنّ الغلط إنّما يكون عن ارتباط بين الحقّ وغيره متّحد معهما، محمول عليهما، وهو المطلوب، فالنفس ترى حكماً لموضوع مركّب، وترى آخر متّحد معه في شيء من أجزائه، فإذا أخطأت وحكمت بأنّ الموضوع هو هذا الجزء وهو بعينه موجود في شيء آخر، والأمثال سواء في الحكم حكمت بوجود ذلك الحكم في ذلك الشيء الآخر لانفعالها بذلك الجزء الآخر، وكذا غلطها في المفرد، فإذا وجدت - مثلاً - شيئاً مركّباً من عدّة مفاهيم كيف اتّفقت تصوّرها، وربّما أخطأت فأغفلت شيئاً من أجزائه - مثلاً - وحكمت في الخالي أنّه الواجد، فكان غلطاً.

وقد ظهر من هنا أنّ كلّ غلط فهو بوجه ما غلط في الحكم، أمّا الغلط في الحكم فهو، وأمّا الغلط في المفرد فلأنّ ذلك في حمل الغلط على الحقّ، وعليه يمكن أن يحمل ما عن المعلم الأوّل أنّ الأغلط كلّها في المعنى.

وقد بان أيضاً أنّ المعنى البسيط الذي لا تركّب فيه أصلاً لا يقع فيه غلط البتّة، كما أنّ كلّ ما يقع فيه غلط فهو مركّب بوجه ما.

الفصل السادس

[الغلط وجوده بالعرض]

قد عرفت^(١) أنّ الغلط عن ارتباط بين شيئين محمول عليهما، وأنّ الحمل في الرابطة بين الطرفين بالذات وبين الشيء وما يصدق عليه نقيضة بالعرض.

فأقول: ولازم ذلك أن يتحقّق الغلط بالعرض، ثمّ إنك قد عرفت في محلّه أنّ

(١) في الفصل السابق.

كلّ بديهية غير الأوليّة تنتهي بالتحليل إلى قضايا أوليّة ، وأنّ كلّ نظري ينتهي إلى قضايا أوليّة مترتبة ، وأنّ الحكم على غير موضوعه مستحيل إذا كان حقاً ، ولازم ذلك أن يكون الحكم النظري إنّما هو باستثمار الأوساط التي هي موضوعات مترتبة .

ثم أقول: إنّ الحكم في باب الغلط حيث كان بواسطة الرابطة المشتركة ، فأما أن يكون أخذ الرابطة من حيث إنّها موضوع ، أو من حيث إنّها مشيرة إلى الموضوع ، سواء كان نفس ما به الإشارة هو المشار إليه أو غيره ، والأول باطل إذ موضوع الحكم هو الذي يؤخذ في حدّ حكمه ، ويثبت به الحكم بلا واسطة ، فلو كان الموضوع في القضية المغلطة مأخوذاً هذا المفهوم من حيث هو هذا المفهوم لكان الغلط واقعاً بالذات ، وقد بيّنا استحالته ، والنفس إنّما تتوجّه في حكمها بشيء على شيء إلى اتّصاف الموضوع بالحكم كما يظهر ذلك في أغلاط النفس الواقعة بالتسامح ، فالنفس إنّما تثبت الحكم على موضوعه بإشارة الرابطة المشتركة ، ثمّ إذا فصل وجعل الحكم الواحد الذي موضوعه الرابطة قد تبين موضوع كلّ منهما واحد من الجهات الممتازة ، فحكمها في الحقّة بالمحمول على الموضوع بالإشارة حقّ ، وفي المغلطة بالمحمول على الموضوع بالإشارة حقّ ، وإنّما الغلط في الحكم بهو هو بين المشار إليه والمشير ، وينتهي الغلط إلى غلط في المفرد ، وفيه حمل أيضاً ، وهلمّ جزءاً .

الفصل السابع

كلّ غلط ينحلّ إلى أحكام بالذات حقّة ،

وإلى أحكام بالعرض مغلطة]

ثم أقول: إنّ ذلك ينتهي إلى مجرّد الإشارة إلى الموضوع من غير تطبيق ،

والأ لذهب الأمر إلى غير نهاية ، فكان غلط لا حق له ، وقد مرّ بطلانه في الفصل الثاني .

ومن هذه الأمور يتبين أنّ كلّ غلط ينحلّ إلى حكم أو أحكام بالذات حقّة ، وإلى أحكام بالعرض مغلطة ، ودخولها في التصديق بالعرض ، ولعلّ هذا هو مراد المعلم الأوّل فيما نسب إليه أنّ النزاع المعنوي بالحقيقة غير موجود ، وإنّ كلّ نزاع بالحقيقة لفظي .

ويمكن أن يكون مراده أنّ ما هو الحقّ في كلّ نزاع مسلّم بالقوّة لضرورة التصديق بالأوائل ، وانتهاء تحليل كلّ قضية نظريّة حقّة إلى قضايا أوليّة مترتبة كبريات ، فكّل غلط يسلم الحقّ الذي يقابله ، فعلى أحد الوجهين ينبغي أن يفهم هذا الكلام ، والله الهادي

تمّت المقالة الأولى من كتاب المغالطة

والحمد لله ربّ العالمين

والصلاة على محمّد وآله الطاهرين

المقالة الثانية من كتاب المغالطة

وفيها ستة فصول :

الفصل الأول

في الغرض من هذه المقالة

الغلط حيث كان غير ضروري للإنسان من حيث أفرادهِ ، كما عرفت^(١) ، فهو محتاج إلى سبب ، ومعلوم أنّ لنفس الإنسان بما لها مدركة دخالة ، وأنّ كلّ غلط محتاج إلى رابطة ما بينه وبين الحقّ الذي عنده ، وهو إما أن يكون اعتبارياً غير خارج عن الوهم ، أو أمراً حقيقياً غير متغيّر ، وهناك أمر آخر خارج من زمان أو مكان أو حادث آخر ، وإئتما المقصود في هذه المقالة بيان ما يعرض له من حيث سببه الذي هو الارتباط ، لا مطلق حال الارتباط ، بل حاله من حيث قيامه بما يقوم به من اللفظ والمعنى ، وما يعرضه من الأقسام ، كلّ ذلك لمكان أنّ الغرض معرفة المغالطة القياسية ليجتنب عنه ، فنبيّن أولاً في فصل أنّ سبب الغلط ينقسم إلى قسمين .

ثمّ نبيّن في فصل أنّ الغلط اللفظي ينقسم إلى ستة أقسام ، ونعطي العلة في ذلك .

ثمّ نبيّن في فصل أنّ الغلط المعنوي سبعة أقسام ، ونعطي العلة في ذلك .

(١) بداية المقالة الأولى .

ثمّ نبين في فصل أنّ الغلط في قياس ما لا يجب أن يكون واحداً دائماً ، بل قد يتعدّد ، وأنّ الغلط ينقسم بانقسام صوابه الذي عنده .

وأنّ الغلط ينقسم إلى ما يقع خطأ وامتحاني وسوفسطائي ومشاعبي ، وأنّ الغلط بقسمة أخرى ينقسم إلى خمسة أقسام ، كلّ ذلك بحسب حال الغلط في نفسه لا بحسب سببه .

ثمّ نبين في فصل أنّ حال الحدّ في وقوع الغلط فيه حال القياس ، ونختم عند ذلك المقالة إن شاء الله .

الفصل الثاني

[في أسباب الغلط]^(١)

سبب الغلط - ونعني به الرابطة التي بين الغلط والصواب - ينقسم إلى قسمين :
أما أصل وجود الغلط ووقوعه بحسب المعنى فضروريان أو قريبان من الضرورة .
أما وقوع الغلط بحسب اللفظ فلأنّ اللفظ من حيث هو لفظ ، وإن كان لا يوجب غلطاً في العلم ، لكنّه من حيث هو دالّ له نسبة إلى المعنى ، وهو من حيث الدلالة

(١) ذكروا للمغالطة الأسباب الأربعة ، وهي :

الفاعلي ، والمادي ، والصوري ، والغائي .

أما السبب الفاعلي : فهو عبارة عن نقصان العقل ، وعدم قدرته على إدراك الحقائق .

وأما السبب المادي : فهو القضايا المشبّهات والوهميّات الذي يتألّف منها المغالطة .

وأما السبب الصوري : فهو صورة الكذب في نفس المغالطة ، والتظاهر بزّيّ الحكماء

والعلماء .

وأما السبب الغائي : فهو الأغراض والدوافع للمغالطة .

ربّما كان مشتركاً، فربّما كان رابطة بين معنيين فأزيد، فإذا تصوّر من هذا الوجه أمكن أن يقع غلط .

قال الشيخ: «أوكدّها وأكثرها - يعني أسباب الغلط - وقوع ما يكون بسبب تغليب الألفاظ باشتراكها في حدّ انفرادها، أو لأجل تركيبها، ويكون حاصل السبب في ذلك أنّهم إذا تكلموا أقاموا الأسماء في أذهانهم بدل الأمور، فإذا عرض في الأسماء اتّفاق واختراق حكموا بذلك على الأمور، مثل الحاسب الغير الماهر إذا غلط في حسبه وعقده ظنّ أنّ الحكم العدد في وجوده هو حكم عقده، وكذلك إذا غلط غيره»^(١)، انتهى .

الفصل الثالث

[أقسام الغلط اللفظي]

الغلط اللفظي^(٢) ينقسم إلى ستة أقسام:

أحدها: الغلط من جهة اشتراط اللفظ^(٣):

مثاله: المتعلّم، أمّا أن يعلم أو لا يعلم، فإن كان يعلم فلا يحتاج أن يتعلّم، وإن كان لا يعلم فليس بمتعلّم، والمغالطة في لفظ يعلم، فإنّ له معنيين أحدهما الحال، والآخر الاستقبال، وقد استعمل مختلفاً.

(١) الشفاء، السفسطة: ٣، المقالة الأولى، الفصل الأوّل.

(٢) وهو الغلط الحاصل من جهة اللفظ، وهو إمّا أن يقع في اللفظ المفرد، وأقسامه الثلاثة الأولى المذكورة. وإمّا أن يقع في اللفظ المركّب، وأقسامه الثلاثة الأخيرة، فيكون المجموع ستة أقسام.

(٣) ويسمّى المغالطة بـ«اشترك الاسم».

الثاني: من جهة الاعجام^(١):

وهو كما جعله الشيخ أعمّ من المكتوب ، وهو كون مادّة الكلمة لفظاً أو كتابة مختلفة بحسب حالاتها في نفسها ، مثل المدّ والتشديد ونقل الهمزات ونحو ذلك ، أو النقاط والرسم ، وغير ذلك ، كعمر بضمّ العين المهملة وفتحها وفتح الميم وسكونها وبالعين المعجمة والراء والزاء .

الثالث: الغلط من جهة أشكال اللفظ^(٢):

وهو اختلافه بحسب حالاته العارضة من إعراب وتصريف ، وغير ذلك .

الرابع: الغلط من جهة المراء^(٣):

ويسمّى المشاغبة أيضاً ، وهو أن لا يكون الغلط من جهة الأفراد بل من جهة التركيب الكلامي أو الجملي ، مثاله : أنّ الشيء الذي يعلمه الإنسان إمّا بذلك يعلمه أو ليس بذلك يعلمه ، فإن كان بذلك يعلمه وهو يعلم الحجر ، فالحجر يعلم الحجر وإن لم يكن بذلك يعلمه ، فإذا علم شيئاً فقد علم غيره وجه المغالطة أنّ لفظتي : « ذلك » و« هو » تارة يشيران إلى المعلوم ، وتارة إلى الإنسان .

ومن هذا الباب المغالطة بسبب إبهام التقديم والتأخير ، فإنّ قولنا : « زيد المنطلق » تارة يفيد قصراً حقيقياً ، وتارة إضافياً بقصر القلب مرّة وبقصر العين مرّة ، وبقصر الأفراد أخرى ، كلّ ذلك في الموضوع أو المحمول ، وريّما لا يفيد قصراً ، بل اخباراً وتوصيفاً .

(١) ويسمّى المغالطة بـ«اختلاف الإعراب والإعجام» .

(٢) ويسمّى المغالطة بـ«اختلاف شكل اللفظ» .

(٣) ويسمّى المغالطة بـ«مغالطة المماراة» . ويلحق بهذا القسم من الغلط التورية والاستخدام

المذكور في أنواع البديع .

الخامس: الغلط من جهة القسمة^(١):

وهو أن يكون القول عند التركيب صادقاً وعند التحليل والتفصيل كاذباً، والتفصيل أمّا بحسب الموضوع أو نفس القول، مثال الأوّل: الخمسة زوج وفرد، فهي زوج كما أنّها فرد، كما أنّ الأبيض الحلو أبيض وحلو، ومثال الثاني إن كان الإنسان جماداً فهو حجر، وعند التفصيل يكذب.

السادس: الغلط من جهة التركيب^(٢):

وهو أن يكون القول بحسب التحليل والتفصيل صادقاً، ومن جهة التركيب كاذباً، مثاله أنّ العشرة تشتمل على تسعة، وهي بعينها تشتمل على ثمانية، فهي تشتمل على سبعة عشر هذا خلف، فهذه ستّة أقسام.

أمّا أنّها يقع فيها الغلط ففيه محتاج إلى البيان، وأمّا أنّ الغلط من جهة اللفظ ينحصر فيها، فقد قال الشيخ في الفصل الأوّل من المقالة الأولى من كتاب المغالطة؛ ذلك لأنّ اللفظ إذا طابق المعنى لم يقع من جهته غلط، وإذا لم يطابق المعنى بعينه، فأما أن يدلّ أو لا يدلّ، فإن لم يدلّ لم يغلط، فإنّ ما لا يفهم لا يغلط منه، وإن دلّ على معنى، فواضح أنّ ذلك المعنى لا يكون هو المقصود، فلا يخلو إمّا أن يكون المعنى المقصود قد يفهم منه وحدة أو يفهم منه لا وحدة.

فإن كان يفهم منه وحدة، فأما أن يكون وهو مفرد، وأمّا أن يكون وهو مركّب، فإن كان اعتبار ذلك من انفراده، فأما أن يكون في جوهره، وأمّا أن يكون من حال فيه، وإمّا أن يكون حاله يلحقه من خارج، فإن كان في جوهره فهو المشترك في جوهره، وإن كان في حاله فهو المشترك في شكله وهيئته، وإن كان من حال يلحقه من خارج

(١) ويسمّى مغالطة «باشتراك القسمة».

(٢) ويسمّى مغالطة «تركيب المفصل».

فهو المشترك بحسب ما يلحقه من الاعجام والنقط وغير ذلك .
وهذه أقسام ثلاثة ، وأما الذي يلحقه وهو مركّب فأما أن يلحقه في نفسه وحده ،
وهو الذي في تأليفه اشتراك ، وهو المشاغبى ، وأما الذي يلحقه لا وحدة فيكون مع
غيره ، فيكون إما صدقة مع غيره أو لا صدقه مع غيره ، فيكون إما التركيب وإما
القسم ، فقد علم أنّ هذا أيضاً ثلاثة ، وأنّ جميع المغالطات اللفظية ستة^(١) ، انتهى .

الفصل الرابع

[أقسام الغلط المعنوي]

الغلط الذي من جهة المعنى سبعة أقسام :

الأول : الغلط من جهة ما بالعرض :

وهو أن يكون شيء مع شيء باتحاد ما ، فينسب حكمه إليه ، مثاله : زيد غير
عمرو ، وعمر إنسان ، فزيد غير إنسان ، وهذا القسم أهم أسباب الغلط وأصعبها
اجتناباً ، وجلّ الأغلاط الواقعة في الفلسفة الأولى والكلام راجع إليه .

الثاني : الغلط من جهة عكس اللوازم :

وهو أن يكون لازم وملزوم ، ويتوهّم التزام بينهما ، فعندما يكون اللازم أعمّ يغلط
مثاله : كلّ كثيف جسم ، فكّل جسم كثيف ، فالهواء - مثلاً - لا جسميّة له .
قال الشيخ : « وأكثر ذلك من قبل الحسّ إذا وجد الحسّ شيئاً موصوفاً بشيء

(١) الشفاء ، السفسطة : ١٨ ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، وليس الفصل الأول كما ذكر

لم يفرّق بين اللازم والملزوم ، فأخذ كلّ واحد منهما لازماً للآخر ، كمن يرى سيّالاً أصفر حلواً فيظنّ أنّ كلّ واحد لازم للكّل ، فيظنّ أنّ كلّ سيّال حلو هو أصفر وعسل^(١) ، انتهى .

ثمّ مثل بما إذا نزل المطر وأندت الأرض ، فكلمّا رأيناه نديّاً ظننّاه ممطوراً ، وقد يكون من غير جهة الحسّ كمن يظنّ أنّ كلّ حار البدن محموم .

الثالث : الغلط من جهة سوء اعتبار الحمل :

وهو إهمال قيود القضية من قيود الموضوع أو المحمول ، أو النسبة من شرط ، أو وصف أو كليّة أو جزئية ، أو جهة وكيفية ، وغير ذلك ، ومن هذا الباب الأغلاط الواقعة من جهة إهمال الحثيّات ، وكلمّا أعطى للغالب حكم الكّل ، ويمكن إرجاع الأوّل إلى أوّل الأقسام ، والثاني إلى الثاني .

الرابع : الغلط من جهة جمع سوّالات كثيرة سوّالاً واحداً^(٢) :

فإذ ليس قضية واحدة فيغلط في أخذ نقيضها ، إذ القضايا الكثيرة لا نقيض لها

(١) الشفاء ، السفسطة : ٢٤ ، المقالة الأولى ، الفصل الثالث .

(٢) هذا القسم لم يذكره الشيخ الرئيس في كتاب الإشارات ، حيث ذكر قائلاً : « وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب إيهام العكس ، وبسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وبأخذ اللاحق للشيء مكان الشيء ، وبأخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل ، وبإغفال توابع الحمل المذكور . »

ولقد قال المحقّق الطوسي في بيان سبب عدم ذكر الشيخ الرئيس لهذا القسم : « وقد بقي من أسباب الغلط قسم واحد ، وهو الواقع بين قضايا لا يتألّف منها قياس ، وهو المسمّى (بجمع المسائل في مسألة واحدة) ، ولم يذكره الشيخ لأنّه غير متعلّق بالقياس . » ولقد ذكر قطب الدين الرازي تعليقاً على ما قاله المحقّق الطوسي : « إنّما لم يذكره الشيخ لأنّه غير متعلّق بالقياس ، بل لأنّه دخل تحت فساد الصورة . » (شرح الإشارات : ١ : ٣١٩) .

واحدًا ، مثاله : قول من يقول : هل الإحسان والظلم قبيح أو حسن ، فإن أجيب بالقبيح شنع ، وإن أجيب بالحسن شنع ، وهذا على مراتب من ظاهر وخفي وأخفى .

الخامس : الغلط من جهة التبيكيت :

وهو الغلط من جهة تسليم القياس قياساً بإغفال ما يعتبر فيه إجمالاً ، وذلك من جهة أمر خارجي ، وبهذه الجهة يتميّز هذا القسم عن سائر الأقسام ، وإن كان بالآخرة راجعاً إلى واحد من قسمائه أو إلى غلط لفظي .

السادس : الغلط من جهة المصادرة على المطلوب^(١) :

وهو الغلط من حيث مطابقة النتيجة مع واحدة من مقدّمات القياس ، وحيث إنّه المسلّم فيجب أن يكون بين تلك المقدّمة والنتيجة اختلاف ما ، أمّا لفظاً أو معنى ، أو اختلاف بالعرض ، كأن يكون الاختلاف بين مجموع القياس والنتيجة ، ثمّ للإغفال يجب بين المقدّمة والنتيجة المتطابقتين اختلاف ، فمن هذه الجهات يمكن أن يرجع إلى أحد قسمائه أو إلى غلط لفظي .

السابع : الغلط من جهة وضع ما ليس بعلة علة :

وهو أخذ ما ليس وسطاً موجباً لثبوت الحكم وسطاً ، فهو لكونه مساوي النسبة إلى النتيجة ونقيضها يوجب كون نسبة القياس إلى النتيجة ونقيضها سواء ، ويقع هذا

(١) ذهب شيخ الإشراق إلى أنّ الخلل في هذا القسم هو بسبب المادة قائلاً : « قد يقع الغلط بسبب المادة كالمصادرة » .

ولقد ردّ هذا القول شارح حكمة الإشراق العلامة قطب الدين الشيرازي بقوله : « يجب أن يعلم إنّ الخلل في المصادرة ليس من جهة مادة القياس ولا من جهة صورته ، فإنّ المادة صادقة والصورة صحيحة ، بل الخلل فيه أنّ القول اللازم من القياس ليس قولاً آخر غير المقدّمات مع أنّ الواجب كونه كذلك » . (شرح حكمة الإشراق : ١٤٢) .

القسم كثيراً في قياسات الخلف^(١)، وقد يتفق في بعض المغالطات العامة الورد .
فهذه سبعة أقسام من الغلط من جهة المعنى ، أمّا أنّ الغلط يقع فيها فغير محتاج
إلى البيان ، وأمّا أنّ الغلط من جهة المعنى منحصر فيها ، فقد قال الشيخ : « وذلك
يعني الانحصار في سبعة ، لأنّ التضليل من جهة المعنى ، أمّا أن يقع من جهة أجزاء
القول القياسي ، وأمّا أن تكون قضايا أو أجزاء القضايا ، وأجزاء القضايا لا صدق فيها
ولا كذب ، والتضليل في المعنى يقع في الصدق والكذب ، فإذاً ليس عنها وحدها
لذاتها تضليل ، وأمّا القضايا فإمّا أن يكون الغلط وقع في القضية من جهة نقيضها ،
أو من جهة نفسها لا من جهة نقيضها ، فإن وقع من جهة نقيضها فهو أن يكون الكذب
ليس نقيضها ، فأخذ ما ليس بنقيض لها ، وهذا هو أن يكون ما هو سؤالان أخذ سؤالاً
واحداً ، فإنّه إذا سئل عن غير النقيض فليس السؤال واحداً ، وأمّا إذا وقع من جهة
نفسه فيجب أن يكون لها لا محالة نسبة إلى الصدق حتّى يظنّ بها أنّها الصدق ،
وإذاً ليست تلك النسبة من جهة اللفظ فهو إذن من جهة معنى الموضوع ، وهو أن
تكون القضية مناسبة لقضية أخرى في الموضوع ، بأن يكون موضوعها واحداً ،
أو شبه واحد ، فيظنّ المحمول واحداً ، وهو القسم الذي من جهة أخذ المحمولات
الكثيرة أو يكون المحمول واحداً ، والموضوعان مختلفين ، وهو الذي من جهة
العكس ، أو تكون النسبة والشرط مختلفاً وهو إمّا بالإضافة أو الجهة أو المكان أو
سائر شروط النقيض .

فهذه أقسام ما من جهة القضايا ، وأمّا الذي من جهة القياس فهو أن يكون القول
المأخوذ قياساً بعد وضع ما وضع علّة فيه ليس يلزم عنه قول آخر غيره ، فإنّ القياس
في هذه المواضع ليس قياساً على المطلوب المحدود ، وهذا إمّا أن يكون لا يلزم

(١) قياس الخلف : وهو القياس الذي يستعان به للبرهنة على حقيقة شيء وإثباته من خلال
إبطال نقيضه ، فإنّ الحق لا يخرج عن الشيء ونقيضه ، فإذا بطل النقيض تعيّن المطلوب .

عنه شيء ، ولا يكون تأليفه قياساً وهو قسم ، وأما أن لا يكون القول اللازم آخر غير الموضوعات ، وهذا هو المصادرة على المطلوب الأول ، وأما أن يكون غيره ، ولكن ليس المطلوب ، وهو وضع ما ليس بعلة علة^(١) ، انتهى .

وقوله في أول كلامه : « فإن وقع من جهة نقيضها » إلى قوله : « وهذا هو أن يكون ما هو سؤالان أخذ سؤالاً واحداً... الخ » ، وجه الحصر أنه لولا ذلك - أعني كون النقيض ليس بنقيض ، إذ لا نقيض - لكان النقيض ليس بنقيض مع وجود نقيض صحيح ، فكان راجعاً إلى الغلط فيما يكون النقيض نقيضاً ، فكان راجعاً إلى بقية الأقسام .

وقوله : « فيجب أن يكون لها نسبة إلى الصدق حتى يظن بها أنها الصدق ... الخ » ، قد قدمنا ما يبيّنه في المقالة الأولى^(٢) في بيان أن كل غلط فعنده حق . هذا ، فتبين بذلك كله أن الغلط الواقع في المعنى سبعة .

الفصل الخامس

[أسباب المغالطة الخارجة عن القياس]

الغلط قد يكون واحداً ، وقد يكون متعدداً في قياس واحد من وجوه مختلفة . ثم إن الغلط حيث كان فيما كان عن حق بالنسبة إليه ، فينقسم الغلط بانقسامه ، فمنه الغلط الواقع في الشبيه بالبرهان ، ومنه ما يقع في الجدل باشتباه المشهور أو المسلم بغيره ، ومنه ما يقع في الخطابة باشتباه المظنون بغيره ، وأما الغلط الواقع

(١) الشفاء ، السفسطة : ٢٧ ، المقالة الأولى ، الفصل الثالث .

(٢) تحديداً في الفصل الثاني من المقالة الأولى .

في الشعر فمن أقسامه ، بل أعلى أصنافه .

ثم إنَّ الغلط ينقسم إلى مشعور به ، وغير المشعور به ما يقع لمتناول البرهان إذا أخطأ في بناء أو مبنى ، أو لتناول الجدل إذا أخطأ ، أو المشعور به أمّا مع الاعتراف به بالفعل أو بالقوّة القريبة ، كما في المغالطة الامتحانيّة ، وأمّا مع عدمه ، والغرض به التضليل ، أمّا في ما يشبه بالحقّ ويسمّى **سوفسطائيّة** ، أو ما يشبه المشهور أو المسلّم ويسمّى **مشاغبيّة** ^(١) .

ثمَّ إنَّ المغالطة أيضاً تنقسم بحسب أجزاء صناعتها ^(٢) إلى خمسة :

أحدها: التبكيك السوفسطائي، وهو ترويج غير البرهان برهاناً لأغراض منها المراعاة بالحكمة ، وآخر ما يناله السوفسطائي أن يظنّ به الحكمة .

الثاني: التبكيك بالمشاغبي، وهو ترويج غير الجدل جدلاً صحيحاً لأغراض منها إظهار القدرة وطول الباع ، ونحو ذلك .

(١) قال المحقّق الطوسي رحمته : «كلّ قياس ينتج ما يتناقض وضعاً فهو تبكيك بالحجّة ، فإن كان حقّاً أو مشهوراً كان برهاناً أو جدلياً ، وإلاّ فالمغالطي يشبه البرهان ، أو مشاغبي يشبه الجدل» .

ولقد أفاد العلامة حول هذا الموضوع قائلاً: «إنَّ التبكيك عبارة عن قياس ينتج نتيجة يتناقض وضعاً يقال: بكته بالحجّة ، إذا غلبه ، ثمّ لا يخلو ذلك القياس إمّا أن يكون حقّاً أو مشهوراً أو لا يكون واحد منها ، بل يدعى فيه المشابهة إمّا للحقّ أو للمشهور ، فإن كان القياس حقّاً فهو البرهان ، وإن كان مشهوراً فهو الجدلي ، وإن كان مشابهاً للبرهان فمغالطي ، وإن كان مشابهاً للجدل فمشاغبي ، فالمشاغبي يقال بإزاء الجدلي ، كما يقال المغالطي بإزاء الحكيم» (الجوهر النضيد: ٣٩٨ ، الفصل السابع) .

(٢) أجزاء الصناعة: هي الأمور الخارجة عن نفس التبكيك لكن مع ذلك توجب وقوع الغير في الغلط .

الثالث: التشنيع بردّ القول إلى الكذب أو إلى خلاف المشهور، أمّا ردّه إلى الكذب فبوجوه من الشبه مرّ تعدادها في الفصل الثالث والرابع من هذه المقالة .
وأمّا الردّ إلى خلاف المشهور فبشيء من ذلك ، أو بدعوى أنّ القياس جدلي ولو بالقوّة مردود إلى المشهور ، والمشهور خلافه ، فإنّ المشهور قد يتعدّد فيرد واحد منه بآخر .

الرابع: إيراد ما يتحرّر فيه المخاطب، ويشتبه عليه معناه من جهة اللفظ أو الاغلاق أو الاعجام أو بتطويل أو إجمال ، أو غير ذلك ممّا يرجع إلى الأغلاط اللفظيّة السابقة .

الخامس: الهذيان والتكرير، كمن يسأل: هل الإنسان إنسان أو ليس بإنسان؟ فإنّ أجيب: نعم الإنسان شنع بالهذر مع أنّ نفس السؤال هذر والمغالطة في دعوى اتّحاد الهذيان والباطل ونحو ذلك ، وهو يرجع إلى بعض الأغلاط المعنويّة .

الفصل السادس

[اختلاف الغلط باختلاف المعرفّ والحجّة]

حيث قد مرّ في الفصل الثالث من المقالة الأولى أنّ كلّ غلط يرجع إلى غلط في تصوّر ما ، فمن الممكن أن توجد جميع الأغلاط في المعرفّ كما توجد في الحجّة ، ومن المعلوم أنّه كما يختلف حال الغلط بحسب اختلاف حال الحجّة كذلك يختلف حاله بحسب اختلاف حال المعرفّ من حدّ تامّ ، أو رسم تامّ أو ناقص ، ويعلم حكمها من حكم القياس ، وإن كان بعض الأغلاط السابقة مختصّاً بشكل أو هيئة غير موجودة في المعرفّ ظاهراً ، لكنّ المأل حيث كان واحداً كانا سواءً في وقوع الغلط .

وليكن هذا آخر ما أردنا إيرادَه في كتاب المغالطة ، والله تعالى وليّ الحقّ ،
والحمد لله أولاً وآخراً ، وصلواته على محمّد وآله .

فرغنا من تحريره ليلة الفطر المبارك من شهر شوال ،

ومن استنتسأخه ليلة المباهلة المباركة من ذي الحجّة

عام تسع وأربعين وثلاثمائة بعد الألف الهجرية ،

والحمد لله

رسالة التكريم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقالة معمولة في صنعة التركيب

مترتبة على عشرة فصول :

الفصل الأول : في ما هو الغرض من عمل التركيب

الفصل الثاني : في أن الثبوت ينقسم إلى ثبوت حقيقي ، وإلى ثبوت اعتباري مشهور .

الفصل الثالث : في معنى الاعتبار ، وجملة من أحكامه ولوازمه .

الفصل الرابع : في أن الأمور الاعتبارية من حيث هي اعتبارية لا حد لها ولا برهان عليها .

الفصل الخامس : في بيان ضابط كلي في كون القضية حقة أو مشهورة اعتبارية .

الفصل السادس : في حال ما قيل إن الاكتناه في العلم غير ممكن الحصول .

الفصل السابع : في تركيب القول الشارح .

الفصل الثامن : في شرح الأمور الاعتبارية .

الفصل التاسع : في تركيب الحجّة .

الفصل العاشر : في الحجّة على القضية الاعتبارية .

وبالله التوفيق

الفصل الثاني^(١)

[في الثبوت وأقسامه]

ما نريد شرحه أو القياس عليه يجب أن نميّز أولاً ما هو - أعني ماهيته الشارحة - ثم نضع وجوداً أو ثبوتاً ما له أعمّ من الخارجي أو الاعتباري ، إذ كلّ شيء وضع وضعاً ما فله ثبوت ما ، فإنّ ما نشير إليه بالشيء يجب أن يكون شيئاً ، وإلا لانقلب ، وهو محال ، لكنّ الثبوت على قسمين :

أحدهما: ثبوت حقيقي يترتب عليه الآثار ، ولا ينقلب عمّا هو عليه .

والثاني: ثبوت اعتباري ، وهو الذي إذا قايسناه مع الموجود الحقيقي لم نجده ، ممّا يترتب عليه الآثار من حيث هو كذلك ، ونسمّي ما يحمل عليه هذا الوجود بالأمر الاعتباري .

فتبيّن منه أنّ الأمر الاعتباري له حيثية حقيقية الثبوت من تلك الجهة ، وحيثية اعتبارية ، فالأمر الاعتباري يمكن أن يؤخذ حقيقياً ، ويمكن أن يؤخذ اعتبارياً .

(١) الفصل الأوّل من هذه الرسالة مفقود في النسخة التي اعتمدنا عليها وفي جميع النسخ غير الخطيّة ، ولم نستطع العثور على النسخة الخطيّة .

الفصل الثالث

[في معنى الاعتبار، وجملة من أحكامه ولوازمه]

منشأ الاعتبار على ما بيّناه في كتاب الاعتبارات^(١) والآراء الكلية أن يسري وهم ما للشيء من الحكم أو الحد إلى ما يقارنه بوجه ما بإعطاء حد أو حكم للشيء ليس له في نفسه بالوهم .

ويلزمه أن يكون في كل اعتبار اعتبار أول مقترن بأمر حقيقي ، وأن لا يوجد اعتبار إلا وهناك حقيقة ، وأن يكون من الجائز أن يختلف اعتبار بواسطة تسرية من الوهم وهجر للاعتبار السابق بحسب دواعي من الترقّي والتنزّل ، وغير ذلك ، فكل ذلك قد شرحناه في محلّه .

ثم إنّ الأمر الحقيقي لا يسلب عن الأمر الاعتباري ، وإلا لم يكن هناك اعتبار هذا خلف والأمر الاعتباري يجوز سلبه عن الأمر الحقيقي لتمامه بدونه .

الفصل الرابع

[أن الأمر الاعتباري لا حد ولا رسم ولا برهان عليه]

قد عرفت في الفصل الثاني أنّ الأمور منها حقيقية ، ومنها اعتبارية ، وأنّ الاعتبارية في قبال الحقيقية ، وأنّ الأمر الاعتباري يمكن أن يؤخذ حقيقياً ، ويمكن أن يؤخذ اعتبارياً محضاً .

(١) في الفصل الثاني من المقالة الأولى من كتاب الاعتبارات .

ويلزم ذلك أن الأمر الاعتباري من حيث هو كذلك لا حدّ ولا رسم له ولا ثبوت له ، وإلا كان حقيقياً هذا خلف . ولا برهان عليه ، إذ المعنى من البرهان القياس الموقع لليقين ، واليقين لا يتمّ إلا بأن يكون هناك علم بأنّ الشيء كذا ، ولا يمكن أن لا يكون كذا ، أي علم بمقدّمة ضروريّة ولا يتمّ ضرورة محمول لموضوع إلا لاقتضاء من الموضوع بالذات ، أو من ناحية علته وثبوت خارجي للأطراف ، وكلّ ذلك مفقود في الأمر الاعتباري ؛ إذ لا مهية له فلا موجودية ، وإلا كان حقيقياً هذا خلف ، فقد تبين أن الأمر الاعتباري من حيث هو كذلك لا حدّ ولا رسم له ولا برهان عليه .

ثمّ إنّنا إذا استقرينا الأمور غير الحقيقية وجدناها على قسمين :

أحدهما: ما هو من قبيل العلة والمعلولة ، والوحدة والكثرة ، وغير ذلك ممّا تقدّم عليها البرهان في الفلسفة الأولى .

والثاني: ما هو من قبيل الحسن والقبح ، والإطاعة والمعصية ، ونحو ذلك ، وهذا القبيل لا يستقيم فيه البرهان إلا في بعض المواقع ، وذلك مثل قولنا : الأمر الاعتباري غير موجود في الخارج ، فلا عليّة فيه ، وقولنا : الإطاعة أمر اعتباري ، فلا هويّة له في الخارج ، ونحو ذلك .

فلننظر ما هو الفرق بين القسمين حتّى أنّ البرهان يجري في الأوّل منهما دائماً ، وهو لا يجري في الاعتباري من حيث هو كذلك ، وأنّه لا يجري في الثاني منهما إلا في بعض المواقع ، وما الفرق بين هذه الموارد وغيرها ، وكذلك حال الحدّ والرسم .

فنعول: الذي يلزم في البرهان من حيث أنّه قياس مفيد لليقين أن لا تتغيّر النسبة التي في مقدّماته ، والأزيد من ذلك غير محتاج إليه في إفادة اليقين ، لكن بعض النسب التي في ما بين الاعتبارات غير متغيّرة ، مثل أنّ الممكن في وجوده يحتاج إلى علة ، فيجري فيها البرهان ، وبعضها ليس كذلك فلا يجري فيه ذلك .

والوجه في ذلك أنّ الأمر الاعتباري من حيث أنّه غير موجود في الخارج على

حدّ وجود الأمور الحقيقيّة، فكذلك النسب التي بينها فهي لا تحيز حكماً ولا توجيه، وما تحيّيها من الأحكام إنّما تحيّيها بواسطة ما يقارنها من الأمور الأصليّة، فإذا كانت النسبة التي بينها غير متغيّرة جرى البرهان في هذه الأمور بواسطة، وأمّا بدون ذلك فلا يجري.

ولو أخذ الأمر الاعتباري من حيث هو حقيقي كان له ثبوت ما فله معرف ما، وعليه برهان فيما كان من الأمور الحقيقيّة التي لها ذلك.

لكنّ الذي ينبغي التنبّه له - وهو كالتفسير لما مضى سالفاً - هو أنّ قولنا يؤخذ الاعتباري حقيقياً لا نعني به أنّه يكون حينئذٍ شيئاً من الماهيات الحقيقيّة الموجودة، وإن صار في بعض الأوقات كذلك، بل المراد أنّ النسبة حينئذٍ تصير غير متغيّرة، وهذا نظير الموجود بالوجود الذهني، فإنّ الإنسان الموجود في الذهن إنسان بالضرورة، وهو داخل تحت مقولة الكيف^(١) - مثلاً - ووجوده وجود العرض، ومعنى الإنسان ثابت به غير متغيّر، فعلى هذا قياس الأمر الاعتباري، وقد أخذ حقيقياً، فحينئذٍ يصحّ البرهان عليه، وأمّا تحديده أو رسمه بما يشتمل على جنس فلا، بل إن رسمه بالخاصّة واللوازم، كما عليه الحال في القسم الأوّل من الأمور الاعتباريّة التي بين أصول أطرافها نسب غير متغيّرة، أو أخذت بحيث صارت كذلك، فإنّه يجري عليها البرهان والرسم بالمعنى الذي ذكر، وإلا فلا البتّة.

(١) مقولة الكيف: وهي من المقولات العشر، تدلّ على ما هو عليه الشيء بحيث يمكن نفيه وإثباته، ولا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة وأقسام الكيف أربعة:

- ١ - الكيف النفساني .
- ٢ - الكيف الاستعدادي .
- ٣ - الكيف المحسوس .
- ٤ - الكيف المختصّ بالكمّيات .

هذا ، ثم إنَّ ما مرَّ من شرح الأمر الاعتباري يعطي أنا عند تعقُّل شيء من الأمور الاعتبارية إنَّما نعقل الأمر الأصيل الذي معه على ضرب من التصرّف وهماً ، ومن هذا يتبيّن أنّ الاعتباري من حيث هو كذلك يعرف بما قارنه من أصيله .

الفصل الخامس

[في بيان ضابط كلي في كون القضية حقّة أو مشهورة اعتبارية]

قد تبين في بعض الفصول في مقالة الوجود والعدم من الفلسفة الأولى أنّ البرهان الناهض على اتّحاد العرض والموضوع ينهض بالتعميم في كلّ موضوع ومحموله . ويلزم ذلك ضابط كلي ، وهو أنّ أحد طرفي النسبة في القضية ، بل كلّ نسبة إذا لم تكن نسبة بالعرض إن كان أمراً حقيقياً كان الآخر كذلك ، وإن كان أمراً اعتبارياً غير حقيقي كان الآخر كذلك أيضاً .

وأما ما ربّما يحمل من محمول حقيقي على موضوع اعتباري أو بالعكس ، كما ربّما يستعمله الفيلسوف في براهينه كما يقول : إنّ الأوّل تعالى تامّ الحسن والبهاء والكمال والعدل ، وأنّ الموجود خير ، وأنّ العدم شرّ ، أو أنّ الوجود رحمة منه تعالى ، فالموضوع في كلّ ذلك حقيقة مقتضية من الاعتبار ، وهو الحقيقة التي يقوم بها الاعتبار .

الفصل السادس

[العلم بكنه الأشياء]

قد يقال إنّه لا يمكن حصول العلم بكنه شيء من الأشياء لانتهاء كلّ الحدود إلى

البسيط الذي لا حد له ، وربما نقل عن الشيخ في التعليقات^(١) ، وظنّي أنه ذكره في بيان أن لا حد لكل شيء ، فإنّ منها البسائط ، وكيف كان فلا نعرف المقصود من هذا الكلام ، بل هو كلام ظاهري ، فإنّه إن أمكن أن يحصل كمال العلم بشيء من الأشياء أمكن لكل شيء بسيطاً أو مركّباً ، فإنّ المركّب ليس إلّا مجموع بسائط ، ولا وجود لهذا المجموع إلّا هذه البسائط ، فليتأمل في هذا الكلام .

والمسلّم أيضاً أنّ كلّ نظري حيث ينحلّ إلى أوساط متخلّلة حتّى يتّصل بالبداية إلى قضايا غنيّة عن الوسط ، فكلّ قضية نظريّة تنحلّ إلى قضايا ضروريّة غنيّة عن الوسط .

نعم ، القضايا المطوية الأوساط لا تكون نظريّة ، ويظهر من ذلك أنّ الاستدلال والتنبّه ليسا نوعين متباينين من مطلق البيان ، بل يختلفان بالقرب من الضرورة وبطي الوسط وعدمه .

الفصل السابع

في تركيب القول الشارح

الشيء الذي يشرح بالقول أمّا أن يكون مهية تامّة من المهيات مركبة ولو عقلاً ،

(١) لقد ورد في كتاب (التعليقات) للشيخ الرئيس ما يقرب من هذا المعنى ، فقد ورد : « لَمّا كان الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقيقة الأشياء لا سيّما البسائط » . الصفحة : ٣٤ .

وورد : « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ، ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواصّ واللازم والأغراض » . الصفحة : ٣٤ .

وورد : « الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتّة ، لأنّ مبدأ معرفته الأشياء هو الحسّ » .

وأما أن لا يكون كذلك ، فعلى الأول مثل الإنسان - مثلاً - كان له الحدّ والرسم ، تاماً أو ناقصاً ، على التفصيل المبين في باب الحدود .

وعلى الثاني ، فإن كان أمراً اعتبارياً غير متغيّر كالإمكان والعليّة والوحدة كان له الرسم ناقصاً بذكر الخواص ، وأما الرسم التامّ والحدّ مطلقاً فلا ، وإن كان أمراً اعتبارياً كان له شبه الرسم على المعنى الذي أوامناً إليه .

ويجب أوّل شيء أن يعتبر أنّ الأمر الذي أريد شرحه هل هو أمر حقيقي أو اعتباري مشهور .

والذي يعتبر به الناس أن ينظروا أنّه هل يحمل عليه حدّ واحد من المقولات ، فإذا اعتبروا واحداً واحداً من حدودها ولم تحمل صحّ أنّه غير داخل تحت أحد المقولات ، فصحّ أنّه اعتباري مشهور ، أو يعتبر أنّه هل تختلف فيه أنظار الناس ، فإذا اختلفت فيه أنظار صحّ أنّه اعتباري ، إذ المقولات لا تختلف باختلاف الأنظار وكلتا الطريقتين غير موصلتين ، فإنّ حصر المقولات استقرائي والغلط في الأنظار محتمل .
والذي سنذكره^(١) في باب تركيب القياس من الاعتبار بالقضيّة البديهية ، وإن صحّ لكنّه غير كلي .

والقانون العامّ هو أنّه يجرد المعنى في نفسه ، فإن صحّ أن يتوهّم بلا أمر آخر مشابه صحّ أنّه حقيقي ، وإن لم يتمّ التوهّم إلّا مع مشابه له مشارك تبين أنّه اعتباري مشهور ، وذلك بمقتضى ما تبين في الفصل الثاني أنّ الأمر الحقيقي لا يمكن سلبه عن الأمر الاعتباري بخلاف العكس .

ولنبداً بالتحديد فنقول :

الحدّ حيث كان القول الدالّ على تمام مهية الشيء وكمال ذاتياته ، وذاتي الشيء

(١) في الفصل التاسع من هذه الرسالة .

بمعنى ما يقوم ذاته ينقسم إلى أجناسه وفصوله ، فعلى من يريد تحديد شيء أن يعدّ محمولاته عدداً ، ويميّز بين ذاتياته وعرضياته بالعلامات المميزة المذكورة في كتاب ايساغوجي^(١) ، ثمّ التمييز بين أقسام الذاتى فيميز الجنس من الفصل ، ثمّ قريبهما من بعيدهما ، وعلى الحادّ أن يستوفي ذاتيات المحدود وعرضياته ، وأنفع شيء فيه القسمة .

قال الشيخ في الفصل السابع من المقالة الرابعة من كتاب البرهان من منطقي الشفاء : « إنّ القسمة وإن كان لا يقيس على الحدّ فهي نافعة في الحدود ؛ وذلك لأنّ القسمة وإن كانت إنّما أخذ منها أجزاء الحدّ اقتضاءً لا لزوماً ، فهي نافعة في الحدّ من وجوه ثلاثة :

أحدها: أنّ القسمة تدلّ على ما هو أعمّ وما هو أخصّ ، فيستنبط من هذا كيفية أجزاء الحدّ ، فيجعل الأعمّ أولاً ، والأخصّ ثانياً ، فيقال - مثلاً - في تحديد الإنسان حيوان ذو رجلين إنس ، لا ذو رجلين حيوان إنس ، فإنّ بين الأمرين فرقاً ، لأنّ قولك ذو رجلين حيوان إنس إذا قيل فيه ذو رجلين فقد قيل فيه الحيوان ، فإذا قيل الحيوان بعد ذلك فهو تكرار ، وسوء ترتيب ، وأمّا إذا قيل حيوان أولاً لم يقل بعد ذو رجلين لا بالفعل ولا بالقوة التي يقال بها المضمنات ، فإذا قيل ذو الرجلين بعد الحيوان لم يكن خلل .

والثاني: أنّ القسمة تدلّ على تقرير كلّ فصل مع جنس فوقه ، فتجعله جنساً لما تحته ، فيجري ترتيب الفصول على التوالي حتى يكون ما يجتمع من الفصول إنّما يجتمع على تواليها ، فلا يذهب منها شيء في الوسط ، فإذا أريد أن يركّب الحدّ

(١) وهو كتاب الكلّيات الخمسة الذي وضعه أرسطو الحكيم ، ولفظة ايساغوجي كلمة يونانية

الأصل مركّبة من (إيسا) بمعنى الكلّي ، و (غوجي) أي الخمسة .

وقيل : إنّ ايساغوجي هو اسم واضع الكلّيات الخمسة .

من الأنواع إلى الأجناس لم يظفر من نوع إلى جنس أبعد، بل إلى الجنس الذي يليه.

والثالث: أنها إذا وفيت على الواجب كانت تشتمل على الفصول الذاتية كلها، فلا يبقى شيء من الداخلات في مهية الشيء، إلا وقد ضمن فيه، فنكون قد أعطينا الفصول على تواليها طويلاً، وأعطيناها بتمامها ولو عرضاً، فإنه يمكن أن يقسم الجنس بقسمين ليس أحدهما تحت الآخر، مثل الجسم ذي النفس على المتحرك بالإرادة وغير المتحرك بالإرادة مرة، وإلى الحساس وغير الحساس مرة، فيجب أن يراعى هذا في القسمة عرضاً، كما روعي طويلاً، لئلا يفوت فصل من فصول ينقسم إلى فصول ذاتية متداخلة أو متوافية، والمتداخلة مثل المائت وغير المائت، والناطق وغير الناطق، والمتوافية مثل الحساس وغير الحساس، والمتحرك بالإرادة وغير المتحرك بالإرادة^(١)، انتهى كلامه.

وينبغي أن لا يظن في استيفاء الأقسام، بل ربما كان من المتعسر، بل المتعذر، استيفاء كل قسم قسم، كاستيفاء أقسام الحيوان، كما أشار إليه المعلم الأول^(٢)، بل يستوفي بأخذ ما يريد أو أحد الأقسام ومقابلته بمقابلة ليستوفي بذلك الأقسام، كالناطق وغير الناطق.

وينبغي في القسمة أن يبادر إلى ما هو أولي لكل مقسم قبل ما ينقسم إليه بالواسطة، كالحيوان، مثلاً: ينبغي ان يقسم أولاً إلى الطائر والماشي والسباح وغير ذلك، ثم الماشي - مثلاً - إلى ذي رجلين، وإلى كثير الأرجل لا بالعكس حتى يعطي ترتيباً في الأقسام.

وينبغي في القسمة أيضاً الأخذ في الاستيفاء من الجزئيات إلى الكلّيات دون

(١) الشفاء، البرهان: ٣١٢، المقالة الرابعة، الفصل السابع.

(٢) يقرب من هذا المعنى ما نقله الشيخ الرئيس عن المعلم الأول في كتابه الشفاء، البرهان:

٣٠٩ - ٣١١، المقالة الرابعة، الفصل السابع.

العكس ليؤمن من الوقوع في اشتراك الاسم الخفي، كما أشار إليه المعلم الأول، إذ ربما كان صدق الاسم على المعنيين فيظن أن ذلك لاشتراكهما، فيقسم عليهما، لكن الأخذ من الجزئيات يؤمن معه ذلك، وذلك لما يرى من التباين وعدم الاشتراك بينهما، وذلك كالإنسان يطلق على الحي وعلى الميت مثلاً، بل كل الشأن عند المعلم الأول في باب التحديد هو التركيب دون التحليل.

وذكر الشيخ^(١) أنه يجب أن يراعي في القسمة أغراض ثلاثة:

أحدها: أن تكون القسمة داخلية في المهية لا إلى الأغراض.

والثاني: أن يستفاد من القسمة الترتيب.

والثالث: أن تنتهي القسمة إلى آخر الأقسام طويلاً.

أقول: وهذا الأخير لو كان التحديد بالتركيب أوجب، وإلا لما تمت الذاتيات.

وأما الأول، فيمكن التحري فيه بإعمال أسباب التمييز المشروحة في كتبهم، وعمدة أسباب التمييز أن الذاتي بين الثبوت، وأن الذات ترتفع بارتفاعه حتى في التوهم، كما ذكره أبو نصر^(٢).

وأما تمييز أنواع الذاتي بعضها عن بعض فبرسومها، لكنه هيئ المنال بوجه آخر، وإن كان من متمات الغرض، وهو قانون حذف المضمّنات الذي نبه عليه المعلم الأول على عظم فائدته^(٣)، وهو أن نضع ما حصلناه من المحمولات الذاتية، ونأخذ بواحد واحد منها ونعتبر، فإن ضمن فيه آخر منها حذفناه وأبقينا المضمن،

(١) الشفاء، البرهان: ٣١٢، المقالة الرابعة، الفصل السابع. وهذه الأغراض الثلاثة قد لخصها العلامة رحمته واختصرها من كلمات الشيخ الرئيس.

(٢) لم نعثر عليه في كلمات الفارابي.

(٣) وقد ذكره الشيخ في الشفاء، البرهان: ٣١٣ - ٣١٥، المقالة الرابعة، الفصل السادس.

كما لو حصلنا في ماهية الإنسان بالقسمة الجوهر والجسم والطويل والعريض والعميق والنامي والحيوان والمتحرك بالإرادة والحساس والإنسان والناطق والمائت ، فالحيوان يتضمّن المتحرك بالإرادة والحساس فيحذف ويبقيان ، وكذا يحذف الجسم والإنسان فيحذف أمثال هذه المضمنات حتى لا يبقى شيء يتضمّن آخر ، ثمّ نؤلّفها جميعاً فيصير حدّاً كاملاً .

هذا محصّل هذا القانون الذي ذكره .

ومن اللازم أن نبتدأ بالوضع والاسقاط من أسفل ، لأنّ التضمّن إنّما يكون في النوع بالنسبة إلى فصوله المقوّمة ، كالإنسان بالنسبة إلى الناطق والمائت .

ومن فوائد هذا القانون - كما ذكره نفسه - أنّنا نقدر بذلك على تحديد أي نوع من الأنواع التي تحت الجنس العالي الذي في القسمة ، سافلاً كان أم عالياً ، ولا يضطرنا بقاء الأجناس المتوسطة إلى استثناء القسمة .

ثمّ ذكر - وهو من تمام العمل - ما حاصله : « إنّنا نتفحص ، فإن وجدنا اسماً مفرداً يشمل عدّة منها وضعناه موضعها لغرض الاختصار ، وهكذا ، وإن لم نجد فنبقيه في موضعه كما وضعنا في المثال السابق الجسم بدل الجوهر الطويل العريض العميق ، والحيوان بدل الجسم النامي المتحرك بالإرادة الحساس ، وأبقينا الجسم النامي في محلّه لعدم وجدان اسم مفرد يدلّ عليه » ، انتهى .

ويجب أن يراعى هذا العمل من فوق ، وأن يتحرّز من وضع اسم كذلك بدل الباقي الأخير ، كالإنسان بدل الحيوان الناطق المائت ، وإلاّ لانتقلب شرح الاسم أو حصل المحدود الأوّل عائداً . هذا فيما يرجع إلى عمدة العمل في التحديد .

واعلم أنّ قسمة الكلّ إلى الأجزاء قريب النفع ممّا ذكرناه من قسمة الكلّي إلى الجزئيات ، فإنّها توفّقنا إلى حقيقة الشيء وأجزاء نفسه ومبادئ تركيبه والعمل نظير العمل في القسمة السابقة ، ويجب فيها مراعاة ما روعي فيها من البدء بالأجزاء

ثمّ أجزاء الأجزاء إلى أن يقف التركيب . هذا حال التحديد .

وأما الرسم فأسهل تناولاً منه ، وذلك بتحصيل الخاصّة وشيء من الأجناس ، وينتفع في ذلك بالقسمة ، والقسمة إلى الأجزاء أكثر نفعاً هاهنا منه في التحديد لما فيه من الايصال إلى لوازم الأعضاء وخواصّها ، سيّما المتعاكسة ، فيعرض من ذلك الوصول إلى خواصّ الأنواع ، كما أنّ التشريح ، وكذا التجربة ويوصلاننا إلى أنّ الرئة للتنفّس ، وهو أمر منعكس ، أي أنّ التنفّس للرئة ، فكّل حيوان ذو رئة يتنفّس ، وكلّ حيوان لا رئة له لا يتنفّس ، فيقال : إنّ السمك حيوان لا رئة له ، أو حيوان لا يتنفّس . وينبغي أن يحدّد أو يرسم أن لا ينفل^(١) عن الأغلاط الواقعة في عمله وتركيبه ، وقد شرح ذلك في المقالة الباحثة عن الحدود في كتاب الجدل .

الفصل الثامن

في شرح الأمور الاعتباريّة

أقول : حيث كان الاعتبار بتسرية الوهم وتصرفه فيما رآه ثابتاً ، فمن الممكن - كما عرفت^(٢) - بل شأنه ذلك أن لا يقف على حدّ واحد ، بل يأخذ ولا يزال يأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، فمن العسر العسير الحصول على معنى واحد اعتباري جامع لجميع ما يحكم بذلك الوهم .

نعم ، لو حصل المعنى البادي والاعتبار الأول أو الأصيل الذي هو كالأول بالنسبة إلى ما يتلوه حتّى يستنبط منه ومعه سائر ما يلحقه كان له وجه سهولة من وجه ،

(١) كذا ، ولعلّه : « لا ينفك » .

(٢) الفصل الثاني من المقالة الأولى من رسالة الاعتبارات .

فيجب على من يريد شرح معنى اعتباري ومعناه طلب المعنى الأصيل ، مع ما تصرّف فيه الوهم بذلك أن يمتحن بالقيود المكتنفة بالشيء بالحذف والوصل حتى يعرف ما هو الضروري منها ، فيحصل إما الاعتبار الأول أو الأصيل .

ويجب عليه أن يضمّ إلى ذلك الأمر الحقيقي الذي يقارنه حتى يعلم بذلك كيفية تصرّف الوهم ، لكنّ هذا إنّما يجب إذا لم يستغن عنه لانفهام المعنى بنفسه ، أو أريد الاستقصاء واستتمام المعرفة باستيفاء كيفية التصرّف ، مثال ذلك : النافع أو النفع إذا أريد شرحه بادرنا إلى ما نحمل عليه النفع ، فنجد الدواء نحمل عليه أنه نافع ، ونجد أنه مطلوب ومرغوب فيه وطلبه ، لأنه يوجب الصّحة أو يوصل إليها ، ونجد التجارة أنّها نافعة ومطلوبة وطلبها ، لأنها توصل إلى المال والريح ، ونجد المال إنّما يطلب لما يتوخّى به من الاستراحة ، ثمّ نعتبر أنّ كلّ مطلوب هل هو نافع ، فنجد بعض ما هو مطلوب لا نقول إنّ نافع ، كما هو مطلوب أخيراً ، ونعلم من هذه الجملة أنّ النافع هو الذي يطلب لأجل أمر آخر هو مطلوب أخيراً ، ونعلم فالنفع هو ووقوع الشيء مطلوباً لأجل مطلوب آخر وإيصاله إليه ، فيقال : إنّ الأوّل نافع في الثاني .

وينبغي له أن يهيئاً من عادات الناس بمرور الزمان ، واختلاف عقائدهم وسننهم ، وما توجهه أمزجة الأقطار والبلاد ، وما يشترك به أنواع الحيوان من التميّز ، وما يتفاوت وتوالي نموّ الإنسان وانتشاره ، ومساسس أنواع الحاجات به ، وكيفية فعالة وانفعالاته ، وما شابه ذلك مبلغاً وافياً .

وينبغي له أن يعرف كيفية تغيّر المشهورات والاعتبارات وعمدة ذلك ، وقد فصلناها في كتاب الاعتبارات^(١) أربعة ، وهي أن يكون بسبب التوصل به إلى ترقّي وتنزّل أن يكون بسبب اقتضاء مزاج أو طبيعة ، وأن يكون بسبب الاختلاف في النظر والتطبيق ، وأن يكون بسبب تصرّف يخرج من باب ، ويدخل في باب مثال ما يوجهه

(١) المقالة الأولى ، الفصل الثامن .

طلب الترقّي التفاوت الفاحش في كَيْفِيَّةِ المسكن لمرور الدهور، وفي كَيْفِيَّةِ الأسلحة والأمتعة، فما في كلِّ قرن كالشنيع فيما يتلوه ومرغوب عنه، ومثال الثاني اختلاف حال سكّان ناحية من المعمورة مع من مقابلتهم، ومثال الثالث أنّ الطائفة ترى فعلاً حسناً وهو بعينه قبيح عند آخرين، ومثال الرابع أنّ السيّد يقول لخدمه: لا تصفوا إلى ما أمرتكم غداً، فإنّ إطاعة هذا الكلام الواجبة توجب إلغاء أوامره في غد.

وينبغي له أن يعتبر حال المشروح، وهل له نظيراً أو ضدّاً، ويتعاون بأحواله على أحوال المشروح، فإنّ أحوال النظير نظير للأحوال، وأحوال الضدّ ضدّ للأحوال، وربّما كان العلم بالمقابلات واحداً، وذلك كالشريف والوضيع، والغني والفقير، والنافع والضارّ، والخير والشرّ.

وينبغي له أن يعتبر حال المشروح: هل له مضائف؟ فإنّ المضائف يُعرف بالمضائف، وفي جميع ذلك تعتبر الشروط والأغلاط والتحذيرات المذكورة في كتاب الجدل.

هذا لو أريد بيان تمام المعنى المشهور والاعتباري، لكن ربّما يكتفي في الجدل في تعريف الأمر الاعتباري أو الحقيقي الواقع في الجدل بمجرد ذكر ما به يمتاز ويفيد تصوّره بوجه ما، كتعريف الكلّ بجميع أجزائه، فيقال: إنّ العدالة حكمة وشجاعة وعفة وتعريف الشيء بلازم من لوازمه أو بمضائفه أو بمقارنه، ونحو ذلك. هذا هو التحديد^(١).

(١) التحديد - لغةً -: حدّد الشيء أقام له حدود، تقول: حدود الدولة، وكلّ ما يفصل بين طرفي الشيء فهو حدّ له.

واصطلاحاً: تعريف الشيء بما يدلّ على حقيقته دلالة تفصيليّة جامعة مانعة. وقد يطلق التحديد على الاسم المقرون بالسلب، موضوعاً كان أو محمولاً، كقولنا: الإنسان لا أبيض، واللا إنسان أبيض. (معجم مصطلحات المنطق: ٦٤).

وأما انتزاع الحقيقة من المشهور والاعتباري فيمكن أن يتوصّل إليه بما سلف من الشرح وبطرق أخرى تفيد الاقتضاب .

وينبغي له أن يحصل له أثر الاعتبار الذي يزيد الاقتضاب منه وغايته ، فإنّ الاعتبار إنّما يتوخّى للحصول إلى الغاية المطلوبة .

وينبغي له أن يلاحظ ما تترتب عليه هذه الغاية من الأمور الحقيقيّة ، فإنّ غايات المشهورات والاعتباريات آثار للأمور الحقيقيّة أو للاعتبارات السابقة عليه ، فربّما كانت الغاية أثراً لأمر معيّن ، وربّما كانت لأمر كثيرة يحصل الغرض لو وضع كلّ منهما موضع ذي الغاية .

ثمّ إذا فحص عن هذه المعاني وعثر على شيء منها تبين وبين أنّه مشارك لهذا الأمر الاعتباري في الشرح والتعريف ، مثال ذلك : قول الفيلسوف أنّ الواجب تعالى متكلم من صدر عنه الكلام ، والكلام هو القول الكاشف عمّا في الضمير ، واتّخاذ اللفظ في ذلك لسهولة مأخذه ، وإلا لو كان بغيره وأدى مؤداه كان كلاماً ، فكلّ ما به يكشف عن الضمير فهو كلام لذي الضمير ، فوجود المعلول عن وجوده في ضمن علته بنحو أشرف ومناسبة لعلته معه كلام للعلّة لكشفه عنه ، ولا يشترط في الكشف أن يكون عن وضع ولا في الضمير أن يكون مثل قوّة من قوى الإدراك ، وكذلك لا يشترط في الصدور الحدوث ، سيّما الزماني منه ، فالعلّة متكلم بمعلوله ، والواجب علّة على الإطلاق ، فهو متكلم بفعله .

الفصل التاسع

في تركيب الحجّة

والغرض إمّا إفادة اليقين ، وإمّا الامتناع والاسكات ، وغير ذلك ، والأوّل لا يكون

إلا في قضايا نسبها حقيقية يعطي عليها البرهان .

والثاني يكون فيها وفي غيرها ، كالمشهورات والمسلمات ، فقد فرغ عن هذا في كتابي البرهان والجدل ، وأول ما يجب على المحتج أن ينظر في المطلوب ، ويعتبر حاله هل هو قضية حقيقية النسبة أو مشهوريتها واعتباريتها ، وذلك بالنظر في حد ما من حديها ، والنسبة وكيفيتها هل الحد له حقيقة ، وهل كيفية النسبة كيفية حقيقية كالضرورة والإمكان ، وذلك بأن يأخذ شيئاً لا يحمل أو لا يوضع عليه بوسط فيعتبر أنه هل هو بديهي الحمل أو الوضع أو لا ، إذ قد تبين أن كل قضية نظرية تحتل أوساطاً تصير بها قضايا أولية أو غيرها من أصول البديهيات .

فعند كل قضية نظرية قضيتان بديهيتان على الأقل ، والقضية البديهية لا تكون اعتبارية ولا مشهورة فقط .

وأما اعتبار أنه بديهي فذكر الشيخ ما يقرب لفظه من أنه اعتبر وجعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة ، وهو مميز ، ولم يعود شيئاً ، ولم يؤدّب ولم يلتفت إلى حاكم غير العقل ، ولم ينفعل عن الحياء والخجل ، فيكون حكمه خلقياً لا عقلياً ، ولم ينظر إلى موجب مصلحة ، فيكون بوسط لا بضرورة ، وأعرض عن الاستقراء أيضاً ، فيكون بوسط لم يلتفت إلى أنه هل ينتقض عليه شيء ، وإذا فعل هذا كله وأمكنه وأن يشكك نفسه فيه لم يمكنه^(١) ، انتهى .

وقرب منه ما قاله أبو نصر في وصية في كتاب البرهان^(٢) ، والذي ذكره إنما هو في الحكم الأولي ، ويظهر منه حال سائر الضروريات .

وبالجملة ، فإذا عمل هذا العمل أمكنه أن يميز القضية الحقيقية النسبة من غيرها ، ثم يشتغل بتركيب الحجّة عليها على السبيل الذي نحن شارحوه إن شاء الله .

(١) الشفاء ، البرهان : ٦٥ ، المقالة الأولى ، الفصل الرابع .

(٢) المنطقيات للفارابي ، البرهان : ١ : ٣٣٩ و ٣٤٠ ، الفصل الخامس .

فتقول: إذا أريد البرهنة على مطلوب فليُنظر فيه هل النسبة ملازمة مع نسبة أخرى، أو عناد بغير التناقض، فإمكان شيء منهما أخذ منه.

إنّ القياس ينبغي أن يؤلف استثنائياً وإن لم يكن، فيوضع طرفا المطلوب ويحصل جميع محمولاتهما وموضوعاتهما، ثم يؤخذ ما هو موضوع لكليهما أو محمول لكليهما، أو موضوع لأحدهما ومحمول للآخر، ويؤلف منه، ومن الحدّين قضيتان، ويكون ذلك على أحد الأشكال الثلاثة، وأمّا الشكل الرابع فلا يعنى به - أعني لا يؤخذ ما يوضع الأصغر ويحمل على الأكبر - وقد أهمله المعلم الأول لقلّة جدواه، وكثرة شروطه، وبعده عن الطبع، وإن لم يحصل المطلوب كان القياس مركّباً، فيؤلف من المفردات المحصّلة اسمان، كلّ واحد منهما له وضع أو حمل مع واحد من حدّي المطلوب، فيؤلف منهما قضية، ويطلب الموضوعات والمحمولات لحدّيهما، وهلمّ حتّى يعثر على المطلوب، وفي كلّ طبقة يعتبر في بادئ بدء.

قال أبو نصر في جواب الأسئلة، فيما سئل عن اكتساب المقدمات كيف ينبغي أن يكتسب، وفي ماذا ينبغي أن يُنظر: «إن لكلّ مطلوب موضوعاً ومحمولاً هما حدّاه وجزئاه، والأجزاء التي تحمل على الشيء سبعة جنس الشيء وفصله وخاصّته وعرضه وحدّه ورسمه وماهيّته وهذه السبعة بعينها هي التي توضع للشيء، ويحصل من ازدواجاتها ثمانية وعشرون ازدواجاً، ثم يطرح منها اقترانان لأجل أنّ السالبة الكلّية تنعكس على ذاتها، وإذا لم يطرح يكون مكرّرة فيبقى ستّة وعشرون اقتراناً، والازدواج مثل أن يقترن محمول المحمول بمحمول الموضوع، ومحمول الموضوع بمحمول المحمول، أو محمول الموضوع بموضوع الموضوع، أو موضوع الموضوع بالمحمول بموضوع المحمول، أو موضوع الموضوع بالمحمول بموضوع الموضوع، فإن كان موضوع المحمول نوع الأنواع فإنّه يطرح في موضوع الموضوع، لأنّ موضوعه أشخاص، والفيلسوف لا يكثرث بها، وإن كان موضوع المطلوب شخصاً فإنّه ينبغي

أن ينقل الحكم إلى نوع ذلك الشخص ، ثم يرد إليه في هذا الموضوع ، ويتبين منفعة الشكل الثاني ، أو ما صورته صورة الشكل الثاني ؛ وذلك أنه إذا نظر في مباينات المحمول ومحمولات الموضوع أو عكس ذلك ، فإنّ هذا هو الشكل الثاني ، وكذلك إنتاج السالبة والموجبة الجزئيتين إنّما يكون بالشكل الثالث أو ما صورته صورة الشكل الثالث ، ولولا ذلك ما كان بهذين الشكلين انتفاع بعد ما بين الحكيم - يعني به المعلم الأول - أنّ المطالب الأربعة ، وهي : الموجبة الكلّية ، والسالبة الكلّية ، والموجبة الجزئية ، والسالبة الجزئية ، تتبين في الشكل الأول^(١) ، انتهى .

ويجب عليه أن يعتبر ولا يذهل عن الأغلاط اللفظية والمعنوية المبيّنة في كتاب المغالطة .

وينبغي له أن يعتبر أنّ المسألة داخلة في أي علم وموضوعه ، كذلك حتّى لا يحصل الاشتباه أو الاطناب في أخذ أي موضوع ومحمول كان ، بل يؤخذ بالمناسب وما لا يخرج عن المحمولات الداخلة لمعلوم المسألة داخلة الموضوع تحتها .

وينبغي له إذا كانت المسألة ممّا اختلفت فيه الآراء أن يفحص عن السبب الموجب لذلك الاختلاف بمقدار يفي بأغراضهم ودواعيهم ، أخذاً بقضايا حدسيّة ظنيّة غير يقينيّة ، وحال الناس والجمهور في فهمه ورأيهم فيه ، فربّما أفاد ذلك حدساً بالمطلوب وتنبّهاً بالحقّ ، إذ المطلوب إنّما يحصل غالباً بالحدس قبل البرهان ، إذ يفترق الحدس عن الفكرة بسقوط المقدمات المتوسّطة أو كونها غير مدركة تفصيلاً .

(١) رسالتان فلسفيتان للفارابي : ٨٩ ، الرسالة الثانية ، التسلسل ١٥ .

الفصل العاشر

في الاحتجاج على القضايا الاعتبارية والمشهورة

أقول: وهي في بابها كالقضايا البرهانية ، غير أنّ الواجب أن يؤخذ مبادئها وأوساطها من الآراء المحموده والآراء الكلّية العامّة دون الحقيقيّة ، فإنّ المبدأ الحقيقي إذا توسّط مع نسبه وكيفيته في قضية اعتبارية مشهورة كان من تشبيه الاعتبار بالحقيقة ، فمن تعلق بالبرهان على مطلوب وهمي فقد قنع بالشعر من الجدل ، وهذا هو حال الحجّة على قضية وهمية من مبادئها ، وقد يستعمل في هذا الباب القضية الحقّة لكونها مشهورة لا لكونها حقّة ، فتتغير الكيفية أو النسبة .

وليكن هذا مبلغ ما نقوله في التركيب ، والحمد لله ، والصلاة على أوليائه .

تمّت في اليوم الثامن من محرّم

عام ثمان وأربعين وثلاثمائة بعد الألف ،

والحمد لله كثيراً

مکتبہ اسلامیہ

رسالت
التحلیل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقالة معمولة في صنعة التحليل

مرتبة على خمسة فصول:

الفصل الأول: في الفرق بين التحليل والتركيب ، والغرض من التحليل .

الفصل الثاني: في قواعد كَلِيَّة يبتنى عليها التحليل .

الفصل الثالث: في أنّ الغلط الواقع في القضية إنما يقع من جهة التصوّر .

الفصل الرابع: في تحليل المعرّف .

الفصل الخامس: في تحليل الحجّة ، وعنده تمام الكلام ، وبالله التوفيق .

الفصل الأوّل

[في صناعة التحليل ، والفرق بين التحليل والتركيب]

صنعة التحليل وضعها المعلّم الثاني أبو نصر^(١) بعد ما لم يترجمها ضنا بها بعض المترجمين ، ووضعها في كتاب القياس ، ثمّ جرت العادة بذلك وهي بالفرع أشبه منها بالأصل .

(١) المعلّم الثاني : محمّد بن طرخان الفارابي التركي الحكيم المشهور ، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى ، قالوا : إنّه كان أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس أبو عليّ بن سينا بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع في تصانيفه ، وكان تركياً نشأ في بلدة فاراب ، ثمّ خرج من بلده ، وانتقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد ، ثمّ اشتغل بعلوم الحكمة ، وأخذ عن أبي بشر الحكيم وهو يقرأ كتاب ارسطوطاليس في المنطق ، ويملي على تلامذته شرحه . وقد قرأ في بغداد علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطوطاليس وتمهّر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضها فيها ، ويروى أنّه سئل من أعلم الناس بهذا الشأن أنت أم أرسطوطاليس؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته .

ويقال : إنّه وجد كتاب النفس لأرسطوطاليس وعليه مكتوب بخطّ الفارابي أنّي قرأت هذا الكتاب مائة مرّة .

ويحكى إنّه كان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس ، وكان مدّة إقامته بدمشق لا يكون غالباً إلاّ عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ويؤلف هناك كتبه ويتناوبه المشتغلون عليه .
توفّي في دمشق ودفن فيها بعد عمر ناهز ثمانين سنة ، وكان ذلك سنة ٣٩٩ ، وله مصنّفات عديدة ، منها : (التنبيه على سبيل السعادة) ، (التعليقات) ، (الألفاظ المستعملة في المنطق) ، (المقولات) ، وغيرها . (الكنى والألقاب : ٢ : ٤٨٨ ، بتصرّف) .

هذا، واعلم أنّ صنعتي التحليل والتركيب كالمتمعاكستين^(١)، فإنّ التحليل تفصيل الأجزاء التي للمعرّف أو الحجّة وتفريقها، والتركيب تركيبها وجمعها، فإن أخذنا من المجموع وانتهينا إلى الأجزاء كان تحليلاً، وإن أخذنا من الأجزاء وانتهينا إلى المجموع كان تركيباً، لكن الأمر الذي يوجب تعدّد البحث والنظر فيهما اختلاف الغرض في الصنعتين، فإنّ التركيبي يستعمل للوصول إلى قول معرّف أو حجّة تفيد التصديق لمطلوب، والتحليل يستعمل لإيجاد الأجزاء التي عليها يبتنى معرّف ما مفروض أو حجّة، كذلك هذا بحسب الغرض، وإن كان كلّ منهما يحصل منه ما يتأتّى من الآخر وبالعكس، بلا فرق فارق.

ومن هناك يظهر أنّ الحاجة إلى إحضار أسباب المغالطة عند التحليل أكثر، ويظهر أيضاً أنّ العمدة في أفراد التحليل هو تحصيل مقدّمة مذكورة في البيان أو مطوية ينتج به المطلوب أو مقدّمة وقعت المغالطة لو وقعت فيها، وأنّ الغلط كيف وقع فيما وقع، وما السبب في وقوعه.

(١) إنّ التحليل يكون في مقابل التركيبي وبعكسه، فينقسم إلى عدّة أقسام، وهي:

أولاً: ما كان في قبال التركيبي الذهني الذي يكون في المعاني الكلّية، ويسمّى «تحليل الحدّ والرسم»، مثاله: تحليل معنى الإنسان إلى الحيوان والناطق، والحيوان إلى الجسم والحساس والمتحرّك بالإرادة حتّى ينتهي إلى الأوائل التي لا تركيب فيها ولا مشاركة ولا مباينة.

ثانياً: ما كان في قبال التركيبي الوجودي، ويسمّى «التحليل بالعكس»، وهو على نوعين:

١ - تحليل الأمور المركّبة الوجوديّة (الطبيعيّة)، كتحليل الماء إلى اوكسجين

وهيدروجين.

٢ - تحليل الأمور المركّبة الوجوديّة (الصناعيّة)، كتحليل السكّنجين إلى الخلّ

والعسل.

هذا ، وإذا بلغ الكلام هذا المبلغ فنقول: إنَّ المقالة التي عملناها في التركيب يكفينا في التحليل إذا عملت بالعكس على الوجه المبين هناك في طيّ عدّة فصول ولا نعيدها ، غير أنّا نجمل القول فيها ها هنا في فصل ، ثمّ تأتي بعده بفصل لم نبين فيه قضية نحتاج إليها في تمام التحليل لم تتبين هناك ، ولا في صنعتي البرهان والجدل ، ولا في صناعة المغالطة ، وهي أنّ كلّ غلط في قضية فإنّه من تصوّر ما ، ثمّ نلخص القول بعد ذلك في قانون تحليل المعرف والحجّة في طيّ فصلين ، وتتمّ بذلك المقالة إن شاء الله .

الفصل الثاني

في قواعد كئيّة يتنى عليها قانون التحليل

اعلم أنّ الوجود والثبوت على قسمين ، فمنه حقيقي ، وهو الذي تترتب عليه الآثار الحقيقية ، ومنه اعتباري ، وهو الذي ليس كذلك بالقياس إلى الأمر الحقيقي ، والاعتبار يعرف بوجه ما بإعطاء حدّ أو حكم للشئ ليس له في نفسه بالوهم ، والأمر الاعتباري يمكن أن يؤخذ حقيقياً غير متغير أو اعتبارياً .

واعلم أنّ الأمر الاعتباري لا حدّ له ولا رسم ولا برهان عليه ، إلّا بوجه ما يرسم به ، وهو بيانه ببيان منشأه وكيفية التصرف الوهمي ، وأمّا الأمور الحقيقية فإنّ لها الحدّ والرسم ، وعليها البرهان ، وكذلك المشهورات والاعتبارات المأخوذة كذلك يرسم ويبرهن عليها .

واعلم أنّ كلّ قضية أحد طرفي نسبتها ، موضوعاً كان أو محمولاً ، كان حقيقياً ، فالطرف الآخر والنسبة كذلك وإن كان اعتبارياً فاعتبارياً .

واعلم أنّ كلّ نظري إذا انحلّ مع أوساطه انحلّ إلى ضروريات مترتبة .

واعلم أنّ الذاتي يتميّز عن العرضي بأمور ترجع إلى أنّ الذاتي بين الثبوت للشيء وأنّ أقسام الذاتي والعرضي تتميّز بالحدود والشروط ، فهذه عامّة ما بيّناه في مقالة التركيب ممّا نحتاج إليه في عمل التحليل .

الفصل الثالث^(١)

[في أنّ الغلط الواقع في القضية يكون عن غلط في تصوّر ما]

الغلط الواقع في القضية إمّا هو عن غلط في تصوّر ما - نعني بالغلط اعتقاد هو هو وليس هو هو أو العكس - فإذا فرضنا قضية من شأنها أن يحصل بها العلم وقد غلط فيها ، فإنّما أن يكون الغلط في أمر العلم ، وإمّا أن يكون من جهة النسبة ، والكلام في الثاني فحينئذ لا يخلو إمّا أن يكون الغلط في أحد الطرفين بوضع ما ليس هو الشيء مكان الشيء لأمر يوجب الغلط والارتباط واشتباه يقع بينهما ، أو يكون لغلط في النسبة بأن يوضع السلب مكان الايجاب أو الضرورة مكان الإمكان ، فإن كان الغلط لغلط في أحد الطرفين فهو لغلط في تصوّر ما ، وإن كان الغلط في النسبة فتلك النسبة بما هي علمية إمّا أن تستغني عن الوسط أو لا ، وينتهي لا محالة إلى ما يستغني عن الوسط مع كون الغلط واقعاً فيها ، مع فرض عدم انتساب الغلط في الأثناء إلى أحد الطرفين .

فأول قضية وقع فيها الغلط يجب أن يكون الغلط فيها مستنداً إلى أحد الطرفين ، فإنّ هذه القضية إمّا أن تؤخذ عن أوليّة أو قضية ذات وسط .

والأول محال ، إذ المفروض أنّ القضية الباطلة غنيّة عن الوسط والطرفان

(١) هذا الفصل بتمام تفاصيله وألفاظه قد ذكره العلامة رحمته في المقالة الأولى من الفصل الثالث في رسالة المغالطة .

محفوظان ، فتكون قضية أولية اشتبه فيها مع تصوّر الطرفين على ما هما عليه وهذا محال .

والثاني أيضاً باطل ، فإنّ الوسط في القضية المعدول عنها لا بدّ أن يكون حينئذٍ مغفولاً عنه ، وهذا على قسمين :

إمّا أن يكون لأنّ الوسط صار منسياً ، أو لأنّه مغفول عنه لغاية الظهور كما ربّما يشتبه غير الأولي بالأولي لظهور النسبة .

وعلى الأول لا تكون القضية المشتبه فيها علمية لعدم وجود العلم بالوسط ، والمفروض كون القضيتين علميتين هذا خلف .

وعلى الثاني تكون النسبة في القضية المعدول عنها واضحة ، وحينئذٍ لا تكون النسبة مغفولاً عنها حتّى يحصل الاشتباه ، فيؤخذ سلب مكان إيجاب أو بالعكس مثلاً .

فتبيّن من جميع ذلك أنّ الغلط في قضية ما لا يقع إلا من جهة تصوّر ما .

وأما إذا كان الغلط من جهة العلم والتصديق - كاشتباه غير العلم كالظنّ الغالب والعلم العامّي بالعلم الثابت - فمن المعلوم أنّه خارج عن محلّ الكلام ، وراجع إلى الغلط في أمر النسبة بوجه ما (١) .

(١) لأنّ الغلط في الحكم يكون التصديق علمياً ، وهذا بالحقيقة تصديق . (منه ﷺ) .

الفصل الرابع

في تحليل المعرّف^(١)

اختبر أولاً أنّ المعرّف المشروح أمر حقيقي أو اعتباري مشروح مشهور، فإن كان أمراً حقيقياً فضع المعرّف ثمّ فصل أجزائه الأعمّ منها والأخصّ، ثمّ اعتبر حال كلّ رسمه ذاتياً وعرضياً، أعني أنّ الأعمّ هل يصدق عليه رسم الفصل أو رسم الخاصّة. ثمّ اعمد بعد ذلك إلى شروط الحدّ والرسم، واعتبر بذلك حال المعرّف المشروح أنّه هل على ما وضع عليه أو لا، ويتبيّن بذلك الحال.

وأما المعرّف للأمر الاعتباري، فالأمر فيه سهل حيث إنّه يكتفى في تعريفه بمجرد حصول تميّز ما للمعرّف.

(١) المعرّف: ما يستلزم تصوّره اكتساب تصوّر الشيء بكنهه أو بامتيازه عن كلّ ما عداه، فيتناول التعريف الحدّ الناقص والرسم، فإنّ تصوّرهما لا يستلزم تصوّر حقيقة الشيء، بل امتيازه عن جميع الأغيار. فقوله: ما يستلزم تصوّره يخرج التصديقات، وقوله: اكتساب يخرج الملزوم بالنسبة إلى لوازمه البيّنة. (التعريفات للجرجاني: ٩٦، باب الميم).

ويسمّى بـ(المعرّف) وذلك لأنّه يحدّد الشيء ويحصّله بذكر خواصّه، فهو يبين ويشرح حال المجهول تصوّري، ويسمّى أيضاً بالقول الشارح.

الفصل الخامس

في تحليل الحجّة (١)

إذا أردت تحليل الحجّة فاختر أولاً أنّ المطلوب حقّ أو مشهور، فأيهما كان فاعتبر شروطه، ثمّ فصلّ المقدمات المأخوذة في الحجّة، وضعها مقدّمة مقدّمة، ثمّ انظر هل بينها مقدّمة يوضع بوضعها أو يرفع برفعها المطلوب، فإن عثرت على مقدّمة كذلك فاعلم أنّ القياس استثنائي (٢)، فخذ بها واستنتج المطلوب بالاستثناء.

(١) الحجّة - في اللغة -: الغلبة من حجّ يحجّ إذا غلب. وفي اصطلاح المنطقيين الموصل إلى التصديق، وإئتما سمّي بها لأنّ من يتمسك به استدلالاً على مطلوبه غلب الخصم فهو سبب الغلبة، فتسميته بها من قبيل تسمية السبب باسم المسبّب، وهي عندهم ثلاثة: قياس، واستقراء، وتمثيل. (جامع العلوم: ٢: ١١).

(٢) القياس الاستثنائي: وهو القياس الذي تكون عين النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل، وإئتما سمّي بالقياس الاستثنائي لاشتماله على لفظة الاستثناء. (لكن) مثاله: إن كان هذا إنساناً فهو حيواناً، لكنّه إنسان ينتج أنّه حيوان.

ولا بأس بتوضيح بعض المصطلحات التي وردت في هذا الفصل بالاعتماد على الكتب المنطقيّة المتداولة، ومن هذه الاصطلاحات:

العكس المستوي: وهو عبارة عن جعل الجزء الأوّل من القضية ثانياً، والجزء الثاني أولاً مع بقاء الصدق والكيف على حالهما، كما إذا أردنا عكس قولنا: «كلّ إنسان حيوان»، فنقول بعد تبديل جزئيه: «بعض الحيوان إنسان».

عكس النقيض: هو جعل نقيض الجزء الثاني أولاً، ونقيض الأوّل ثانياً مع بقاء الكيف والصدق على حالهما، مثاله: إذا قلنا: «كلّ إنسان حيوان» كان عكسه: «ما ليس بحيوان

وإن لم تجد مقدّمة كذلك فانظر هل هناك مقدّمة تشارك المطلوب في حدّ ، فإن عثرت بها فاعتبر حال حدّها الآخر هل يرتبط مع الحدّ الآخر للمطلوب^(١) بأن يكون بين هذين الحدّين وضع وحمل ، فإن تمّ ذلك فقد تمّ شكل من الأشكال .

واعتبر في كلّ ذلك شروط الهيئة في الحجّة من أي شكل كانت ، ثمّ طبّقها

» **القضية البسيطة** : وهي التي حقيقتها ومعناها إمّا إيجاب فقط ، مثل : « كلّ إنسان حيوان بالضرورة » ، وإمّا سلب مثل : « لا شيء من الإنسان بحجر » .

والقضية البسيطة على خلاف القضية المعدولة ، فالبسيطة هي التي موضوعها اسم محض وموضوعها اسم محض أيضاً . أمّا القضية المعدولة فهي التي موضوعها أو محمولها اسم غير محض . فقولنا : « زيد بصير » قضية بسيطة ، أمّا قولنا : « اللا إنسان أبيض » فهي قضية معدولة ، وسمّيت قضية معدولة لأنّ حرف السلب الذي جعل جزء من طرفي القضية عدل به عن أصل معناه .

القياس الاقتراني : وهو القياس الذي لم يصرّح في مقدّماته بالنتيجة ولا بتقيضها . مثاله : شارب الخمر فاسق ، والفاسق تردّ شهادته ، إذا شارب الخمر تردّ شهادته .

والقياس الاقتراني ينقسم إلى حملي وشرطي .

القياس المركّب : سلسلة من قياسين أو أكثر بحيث تصير النتيجة في القياس الأوّل مقدّمة للقياس الثاني ، وهكذا . وتنقسم القياسات المركّبة إلى قياسات مركّبة موصولة ، وقياسات مركّبة مفصولة .

قياس المساواة : وهو القياس الذي يتألف من مقدّمتين : محمول اولاهما ، موضوع الثانية ، وسمّي هذا القياس بقياس المساواة لأنّه كما قيل يعتمد على مقدّمة محذوفة ، وهي مساوي المساوي لشيء مساو له ، فإذا كان « أ » مساوي لـ « ب » و « ب » مساوي لـ « ج » ، فإنّ « أ » مساوي لـ « ج » .

(١) وذلك من تشكيل الحدّ المشترك وهو الحدّ الأوسط ، والحدّ الأوسط قد يكون موضوعاً في المقدّمتين أو محمولاً فيهما ، أو موضوعاً في الأولى محمولاً في الثاني أو العكس ، فتكون الصور أربعة التي هي الأشكال الأربعة المنطقية المعروفة .

مع النتيجة كمّاً وكيفاً .

ولا تذهل من العكس مستويّاً ونقيضاً ، ومن العدول والبساطة ، فرمّا تمّ الدليل بضمّ انعكاس أو بعدول بعد البساطة عند وجود الموضوع .

ثمّ اعتبر حال المواد هل هي ضرورية أو محتاجة إلى وسط ، فإن احتاجت إلى وسط كان القياس مركّباً ، وكانت المقدمات المحصّلة بمنزلة المطلوب فاستأنف العمل .

وإن وجدت المقدّمة المشتركة لكنّها مشتركة مع المطلوب في حدّ وغير مرتبطة مع الآخر في حدّ آخر ، فضع الحدّين - أعني الحدّ الغير المشترك منها ومن المطلوب كأنهما مقدّمة - واطلب وسطاً يتخلّل بينهما إن لم تجد مقدّمة توضع بوضعها أو برفعها .

هذا المطلوب ، فإن وجدت ذلك فقد تألّف به شكل واستنتج المطلوب الأوّل بقياسين مثاله قولنا : « العالم محدث » لتألّفه من الحوادث ، والمؤلّف وجوده بوجود أجزائه ، فإنه ينحلّ إلى قولنا : « العالم مؤلّف من الحوادث » ، وهذا لا يرتبط بالحدّ الآخر - أعني المحدث - ونجد قولنا وجود المؤلّف هو وجود أجزائه وسطاً فيه ، فيرتّب ويصير قياسين العالم مؤلّف من أجزاء حوادث والمؤلّف منها ليس إلاّ هذا الحادث وذلك الحادث ينتج أنّ العالم هو هذا الحادث وذلك الحادث ، ويضمّ إلى قولنا إذا كان كذلك كان حادثاً ينتج عن العالم محدث .

واعلم أنّ هذا التفصيل في غير قياس المساواة كما إذا كان القياس استثنائياً أو اقترانياً ، حملياً أو شرطياً ، متصلاً أو منفصلاً ، بتفاوت يسير في الأواخر ، وإذا كان القياس قياس مساواة ، فالحال كغيره ، غير أنّ المقدّمة الخارجيّة ينبغي أن تستخرج وتوضع على حدّتها ، ثمّ توضع مكانها كما تستعمل في فنون الرياضة كأن يقال : إنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين ، لأننا إذا أخرجنا من زاوية الرأس خطّاً موازياً للضلع

الموتر أحدث ثلاث زوايا والزائويتان غير زاوية الرأس تساويان الحادثتين عن جنبتيها ، ومجموع الثلاثة يساوي قائمتين ومساوي المساوي مساوٍ ، وربما تحذف هذه المقدّمة لوضوحها .

هذا إذا حصل الغرض من المقدّمات المحصّلة بالتحليل ، وهو انتاج المدّعى والمطلوب بها لو ربّبت قياسياً جيّداً .

وإن لم يحصل الغرض بذلك ، فضع الحدود التي تطلب بينها وسطاً ، ثمّ اعمل بالتركيب وحصّله وربّ القياس ، وإن لم تحصل فإن حصلت ما ينتج خلافه وانكشف به الغلط كان المدّعى باطلاً منحلّاً ، وإلا فهو غير مدلّل ممنوع .

واعلم أنّ وقوع المغالطة في الحجّة يعلم بالتحليل من وجوه :

أحدها : الوصول إلى انتقاض شرط من شروط الهيئة ، كمّا أو كيفاً في الأثناء .

وثانيها : الوصول إلى مقدّمة لم تستعمل في أثناء الاحتجاج ذات وسط ، وهي غير ضروريّة ، فيعلم أنّها مقدّمة وهميّة قد اشتبهت بالأوليّة من القضايا لأمر توجب في الوهم الاشتباه في الحكم ، ومن شواهد كونها وهميّة أنّ ما يخالفها مسلّم أيضاً حتّى إذا انتج فغير مسلّم .

وثالثها : الوصول إلى مقدّمة غير مبينة في الحجّة ولا يوصل التركيب كما مرّ ذكره^(١) إلى وسط متخلّل ينتج المطلوب ، والطريق إلى تحصيل هذا النوع من الغلط وإبانتة بعد ما أسلفنا في الفصل الثالث أنّ كلّ قضيّة يغلط فيها ، فإنّما يغلط لغلط في تصوّر ما هو أن نعمل بالتركيب ، ونحصل به المحمولات الشبيهة بالمحمولات التي هي في ذاتها محمولة ، ويختبر بذلك المطلوب هل يستنتج بذلك كلّ وإن لم يحصل الغرض فيما يشبه الشبيه بالمحمول ، وهكذا حتّى ينتهي إلى ما ينتج المطلوب ،

فإنَّ الأمر غير خارج عن ذلك البتة ، وإن لم يحصل الغرض بعد ذلك كله ، فمن المعلوم أنَّ في الحجَّة سهواً ، وقد غلط المحتجُّ بها ، وخبط في استدلاله ، وأمَّا الغلط في أمر العلم حسبان ما ليس به علماً ، كالظنَّ الغالب ونحوه ، فخارج عن غرضنا من هذه الجهة وداخل فيه من جهة أخرى . هذا كله في البرهان .

وأما الحجَّة الجدليَّة ، فالحال فيها كالحال في الحجَّة البرهانيَّة ، غير أنَّ المواد فيها إذا حلَّت فمن الواجب أن تحلَّل إلى مبادئ الجدل من المشهورات والمسلمات ، وبمثله يمكن المشي في الخطاب لو مسَّت الحاجة فيها إلى ذلك .

وينبغي في جميع هذه الأحوال المراقبة التامة لإحضار أسباب المغالطة ، سواء كانت لفظيَّة أو معنويَّة واختبار الحال .

وينبغي أن لا يرفع اليد عن المطلوب بوجدان المقدمات ناقصة أو باطلة ، ولا عن سائر المقدمات إذا وجد شيء منها باطلاً أو مشتملاً على زائد ، كالطريق الأوَّلي أو لفظ ينبغي ، أو غير ذلك من أسباب الخطابة والجدل المستعمل في البراهين ، بل يحذف الزائد ويتم الناقص ويستتم الغرض .

هذا آخر الكلام في مقالة التحليل ، والحمد لله أولاً وآخراً .

وقع الفراغ عن تسويده اليوم الثالث عشر من محرّم

عام ثمان وأربعين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبويَّة



رسالة

الإختبارات

[أو نظرية الإختبار]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على الدوام ، والصلاة على محمد وآله والسلام

هذا ملخص ما وضعناه من القول في توسيط الإنسان ، بل مطلق الحيوان آراءه الوهميّة والأمر الاعتباريّة بينه وبين كمالته الثانية .

وإنّا لسنا ننسى مساعي السلف من عظماء معلّمينا وقدمائنا الأقدمين ، وجهدهم في جنب الحقائق ، فقد بلغوا ما بلغوا ، واهتدوا وهدوا السبيل ، شكر الله مساعيهم الجميلة ، لكنّا لم نرت منهم كلاماً خاصّاً بهذا الباب^(١) ، فرأينا وضع ما يهّمّ وضعه من الكلام الخاصّ به ، ولم نركن فيما وضعنا من بيان إلاّ إلى البرهان الصريح^(٢) فيما يمكن فيه ذلك ، وإلى التوهّم المجرد في غيره ، هذا وأنّ الأمر خطير ، والزاد يسير ، والله المستعان .

(١) البحث في الأمور الاعتباريّة من ابتكارات وإبداعات العلامّة الطباطبائيّ رحمته الله ، ولقد أوضح هذا الأمر الشهيد المطهريّ رحمته الله في تعليقه على أصول الفلسفة ، المقالة السادسة .

وكذلك يشير الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي (حفظه الله) لهذا الأمر بقوله : «تعدّ المقالة السادسة (الاعتبارات) في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي بحثاً جديداً مبتكراً في الفلسفة الإسلاميّة» . رسالة التشيع في العالم المعاصر : ٤٠٠ .

(٢) لكن من الجدير بالذكر أنّ العلامّة رحمته الله في كتابه (أصول الفلسفة : ١ : ٥٧٠) يقول : «لا يمكننا التوسّل بالبرهان في موضوع الاعتبارات» .

ويعلّل ذلك بقوله : «لأنّ البرهان يجري في موضوع الحقائق فقط» .

كلام في غرض هذا الكتاب

الأنواع المحصّلة في نفس الأمر، سواء كانت مجردة دَلّ البرهان على وجودها، أو ماديّة طبيعيّة غير ذوات الإدراك من الحيوان أمور محصّلة الذوات، ولها كمالات ثانية تقتضيها طبائعها باقتضاء حقيقي، أمّا موجودة معها في أوّل وجودها، كما في الأمور المجرّدة، أو بواسطة إعداد المعدّات الخارجيّة، كالطبائع البسيطة من العناصر، وأمّا ذوات الإدراك من الحيوان فليس في ذاتها تامّة ولا أنّ أفعالها تترتب على طبائعها ترتباً خارجياً ضرورياً من جميع الجهات على أنّ لها مثل سائر الموجودات تماماً، ولها أيضاً في طريق كمالاتها أوساطاً، فمنها أمور غير ضروريّة غير حقيقيّة تترتب على أمور حقيقيّة وتترتب عليها أمور حقيقيّة، فهي أمور غير حقيقيّة متوسطة بين حقيقتين .

فملخص غرضنا من الكلام الموضوع في هذا الباب هو معرفة أنّها ما هي؟ وأنّها كيف تترتب على الأمور الحقيقيّة؟ وكيف تترتب عليها الأمور الحقيقيّة؟ هذا، وهذه المباحث أشبه بأن يتفرّع على علم النفس . والكتاب مقالتان،

والله المستعان

المقالة الأولى

في كيفية استتباع الأمور الحقيقية للأمور الاعتبارية

ستة عشر فصلاً:

- الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة .
- الفصل الثاني: في حقيقة الاعتبار ، ووجه حاجة الإنسان إليه .
- الفصل الثالث: في كيفية نشوءه والاعتبار الأول .
- الفصل الرابع: في أصول الاعتبارات الراجعة إلى الاجتماع .
- الفصل الخامس: في لوازم الاعتبارات .
- الفصل السادس: في بناء العقلاء والمجتمعين ، وأنه لا يتغير بنفسه .
- الفصل السابع: في الحسن والقبح .
- الفصل الثامن: في أن ما بنوا عليه هل يتغير ، وأنه كيف يتغير إذا تغير؟
- الفصل التاسع: في الكلام والوضع .
- الفصل العاشر: في الملك ولوازمه .
- الفصل الحادي عشر: في الرئاسة والمرؤسية ولوازمها .
- الفصل الثاني عشر: في البعث والزجر والإطاعة ونحوها .
- الفصل الثالث عشر: في الإطاعة أيضاً .
- الفصل الرابع عشر: في الكلام على الاعتبارات حال التساوي بين الطرفين .
- الفصل الخامس عشر: في أنهم يعملون في أعمالهم بالعلم .
- الفصل السادس عشر: في عملهم عند غيره .

وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله تعالى

الفصل الأوّل

في الغرض من هذه المقالة

حيث إنّ بين كمال الإنسان ، بل مطلق الحيوان ، ونقصه أموراً وآراء اعتبارية يتفرّع عليها كمالاته الثانية ، فالغرض في هذه المقالة بيان أنّ احتياج الإنسان إلى هذه المعاني الوهميّة لماذا ؟

وأنّ أوّل ما يحتاج إليه ماذا ؟

وكيف يحتاج إذا ما يحتاج ؟

وأنه هل يتغيّر هناك اعتبار ؟

وكيف يتغيّر إذا ما تغيّر ؟

وأنّ الحسن والقبح ما هما وكيف هما ؟

ثمّ أنّ الاعتبارات العامّة التي لا يتمّ بدونها الاجتماع الحيواني أو الإنساني ما هي ؟

وأنها ماذا تستعقب ؟ وكيف تستعقب إذا ما استعقبت ؟ وكيف يختلف كلّ ذلك ؟

ثمّ إنّ العمل عن أي اعتقاد أن يكون وكيف يجب أن يكون ؟

وإذا تعدّرت الاعتقاد الواجب كيف وإلى ما استراحة ؟

وإعطاء السبب في جميع ذلك .

الفصل الثاني

في حقيقة الاعتبار^(١)، وجهة الحاجة إليه

نقول: نوع الإنسان ، بل كلّ ذي إدراك ، لا يتكّمّل إلاّ بأفعال تتوقّف على الإرادة ،

(١) من أجل أن نفهم حقيقة الاعتبار لا بدّ من عقد مقارنة بين الأمور الاعتباريّة والأُمور الحقيقيّة حتّى نتوصّل من خلالها إلى فهم الأمور الاعتباريّة ، لأنّ الأشياء تعرف بأغيارها ، وخير ما يمكن الاستعانة به في ذلك هو ما ذكر من التفريق بين الأمرين في كتاب (أصول الفلسفة) للعلامة رحمته ، حيث جاء في المقالة السادسة من الكتاب :

١- الإدراكات الحقيقيّة تمثّل ما ينعكس في الذهن وما يكتنفه الواقع ونفس الأمر .
أمّا الإدراكات الاعتباريّة فهي عبارة عن فروض يصطنعها الذهن البشري ، بغية سدّ حاجات الإنسان الحياتيّة ، فهي ذات طابع فرضي جعلي واعتباري ووضعي ، وليس له علاقة بالواقع ونفس الأمر .

٢- يجوز استخدام الإدراكات الحقيقيّة في البراهين الفلسفيّة أو العلميّة « الطبيعيّة أو الرياضيّة » ، ومن ثمّ استخلاص نتيجة علميّة أو فلسفيّة منها .

أمّا الاعتباريّة فلا يمكن الإفادة منها على هذا النحو ، وبعبارة أخرى : إنّ للإدراكات الحقيقيّة قيمة منطقيّة ، وليس للإدراكات الاعتباريّة قيمة منطقيّة .

٣- إنّ الإدراكات الحقيقيّة لا ترتهن بحاجات الكائن الحيّ ، أمّا الإدراكات الاعتباريّة فهي رهينة بحاجة الإنسان .

٤- الإدراكات الحقيقيّة لا تتغيّر بتغيّر الظروف البيئيّة الخاصّة ، أمّا الإدراكات الاعتباريّة فتتولّد تبعاً لتغيّر الحاجات والظروف .

٥- الإدراكات الحقيقيّة غير مستعدّة للتطوّر والنموّ والارتقاء ، أمّا الإدراكات الاعتباريّة فهي تتدرّج عبر حركة تكاملية متنامية .

والإرادة لا تتم إلا عن علم ، وهذا بالضرورة فهو بمبدأ نوعيته يقضتي إذاعات تتكون عنها الإرادة ، لكنّ الإذعان بالنسبة للضرورة الحقيقية بمعنى النسبة التي توجد في الخارج بين طرفين من شأنهما أن يوجد بعينهما في الخارج بعينه ، سواء كانت النسبة صادقة ، كقولنا : « الإنسان متعجب » ، أو كاذبة ، كقولنا : « الفرس ناطق » .

وبالجملة: الإذعان بهذه النسبة لا يوجب إرادة ، فهي عن علم بنسبة غير حقيقية غير ضرورية ، وهذا لا يتم إلا أن تكون النسبة غير حقيقية الطرفين والكيفية أو غير حقيقية شيء من ذلك .

فتبين أنّ الإنسان بالطبع محتاج إلى علم ورأي غير حقيقي تتم به إرادته وبها كماله الحقيقي .

ثمّ نقول: إنّ الإنسان يروم بإرادته إلى تحصيل ما أذعن به ، وهذا بالضرورة ، فبين فعله الذي هو كماله ، وبين هذا العلم والإذعان الغير الحقيقي ارتباطاً ما ، فمن الجائز أن يختلف هذا العلم والإذعان باختلاف هذا الفعل لو كان هناك اختلاف ، ويتعدّد بتعدّده لو كان فيه تعدّد ، إذ الارتباط بعدما كان بالحقيقة لا بالعرض لم يتمّ إلا بوحدة ما بالحقيقة بين المرتبطين .

فتبين أن لو كان في كمال الإنسان تعدّد واختلاف كان نظيره بعينه في علمه وإذعانه الغير الحقيقي .

ثمّ نقول: إنّ الإنسان ، وكذا نوع الحيوان^(١) مختلف القوى يحتاج إلى أفعال مختلفة تكمل بها قواه .

وأيضاً الإنسان وجلّ الحيوان لا يتمّ له بنفسه ما هو الخير بالذات والكمال

(١) إنّ الاعتبار يعمّ الحيوانات أيضاً؛ لأنّ الحيوانات تتكامل عبر أفعالها ، وأفعالها لا تصدر إلاّ عن إرادتها ، وإرادتها لا تصدر إلاّ عن القوى الواهمة التي تولّد الاعتبار .

المطلق من جميع الجهات إلا باجتماع وتعاون ، فهناك ما هو الخير الإضافي ، وهو الخير في ظرف الاجتماع ، وهو النافع المماس للخير بالذات ، كالأكل بالنسبة إلى الهضم - مثلاً - ومنه ما هو نافع في النافع ، وكذلك هناك شرّ هو الضارّ المماس للشرّ بالذات ، ونافع في الضارّ ، وهكذا ، كما كان له أمثال هذه الأمور فيما لا يحتاج فيه إلى اجتماع ، وهذه أفعال إراديّة فهي تحتاج إلى علوم وإذعانات غير حقيقيّة تختلف وتتعدّد باختلاف ما اعتبرت عنده ، وتعدّه وينتشر بذلك الاذعانات والاعتبارات باختلاط بعضها مع بعض ، ويتّصل جميع ذلك واقفة عند الخير بالذات والكمال الذي بالقوّة .

فتبيّن أنّ الإنسان وما يناظره يحتاج بالطبع إلى إذعان وعلم غير حقيقي ، وأنّ هذا العلم والاذعان يجب أن يتعدّد بتعدّد كماله وما في سبيل كماله .

فلنبيّن أنّ هذا الاذعان والعلم غير الحقيقي ما هو في ذاته .

فتقول: إنّ هذه المعاني والأمور غير الحقيقيّة لا بدّ أن تنتهي انتزاعها إلى الأمور الحقيقيّة ، سواء كانت تصوّريّة أو تصديقيّة ، لأنّ النفس ليست تنشئها في ذاتها بلا استعانة بالخارج ، وإلاّ لم يكن صدقها على الخارج غير متغيّر كالكلام يقع دائماً محمولاً على الأصوات بشرط مخصوص ، فبينها وبين الأمور الحقيقيّة نسبة ما ، وهذا ليس في الخارج فهو في الذهن ، وهذا ليس بإنشاء النفس إيّاها من غير مبدأ ، كما عرفت^(١) ، فهو بمبدأ وبمشاركة المعاني الحقيقيّة إذ بدونها لا ارتباط بين المعاني البتّة ، ونعني بالمشاركة نوعاً من الاتّحاد ، فهي المعاني الحقيقيّة مع تصرّف ما من الوهم وإلاّ لم يتّحد أو لم يختلفا ، وهو ظاهر .

فتبيّن من جميع ذلك أنّ الاعتبار : هو إعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيء آخر

(١) في مطاوي هذا الفصل .

بتصرف الوهم وفعله ، وكلامنا في هذا الكتاب منحصر في الاعتبارات المتوسطة بين الحقيقتين ، أعني الكمال والنقص .

الفصل الثالث

في كيفية نشوء الاعتبار ، ومنشأه ، وما هو الاعتبار الأول ؟

إننا إذا تعمقنا وخلصنا من أنفسنا مجردة إياها بادئ وقوعها في الدنيا أو توهمنا طفلاً تولد الآن ولم يأخذ من المعارف غير بعض الاعتقادات الأولية ، وقد عرف أنه هو وأحس ببعض أعضائه ، وأنه من بدنه ، وإذ كان له قوى منها الغذائية والهاضمة ، ووقع في معدته شيء ، فالحالة التي يجدها من نفسه بالنسبة إلى نفسه لم يفرق بينها وبين النسبة التي بين بدنه ورأسه ، والنسبة نسبة الضرورة ، ثم إذا خلعت معدته بالهضم وجاع أحس ثانياً بعين هذه النسبة وتحرك نحو الغذاء بعين هذه العقيدة في النسبة . فهذا هو الوجوب الاعتباري ومنشأه الضرورة الحقيقية .

وكان هذا أول خديعة خدعت بها الفطرة^(١) الإنسانية إياه لتتوصل بها إلى الخير بالذات والكمال المطلق الحقيقي ، والغرض من هذا التمثيل والآفلعل قبله عقبات . وكان هذا أول مادة تفتنت بها النفس ، وأما نحو الجريمة والأولوية ونحو ذلك ، فبعد هذا بكثير .

ومع ذلك فلا تخلو قضية عملية عن هذه المادة - أعني الوجوب - وإن كانت المادة في القضية أصالة هي الأولوية أو الامتناع ، لكن الفعل أو الترك لا يخلوان منه ، ويمكن الاستدلال على ذلك بعد التجرد والتعمق المذكور بما سيحيي إن شاء الله

(١) والمراد بالفطرة هو الطبيعة بما هي تسري بالوهم النسب بالضرورة . (منه ﷺ) .

من حديث الاعتذار في الفصل السابع ، وبما سيجيء إن شاء الله في الفصل السادس من المقالة الثانية ، ثم إذا توصل بمراده أخذ في استيفاء غرضه منه ، فلو حصل وبدأ ثم مانع من ذلك صعب عليه وتألم ، فلو استشعر بإمكان دفعه ، أي بجانب ليس فيه ذلك بادر بذلك ، وأخذ بذلك بالقدر المقدور ، ولم يذهل بعد من إحساس النسبة المذكورة ، فتراه ينحو بذلك اعتبار اللازم الملاصق لنفسه لما حاذه ، وهذا أصل اعتبار الملك ، ثم إذا أحس بتنحي المانع بذلك وسهولته مال إلى حيث يدفع منه وبه ، كالماء يفيض ثم يجري على أخفض سطح وجهة ، ثم قليلاً قليلاً الأسهل فالأسهل ، والأملس فالأملس ، حتى يستوعب والطبيعة مائلة إلى الأخف الأسهل لتدرج قوتها في جانبي الشدة والضعف .

وبالجملة : من هناك يقتضي اعتبار القوة والرياسة أصلهما ذلك النسبة التي بين المؤثر والمؤثر ، وكل بمقتضى المبدأ الطبيعي فيه بالنسبة إلى الكمالات الثانية .

الفصل الرابع

في أصول الاعتبارات الراجعة إلى الاجتماع^(١)

بعد ذلك إذا فرضنا للإنسان بادئ اجتماع مع غيره لبعث الطبيعة إلى تحصيل

(١) لقد ذكر العلامة رحمته في الفصل الثالث من هذه الرسالة نوعاً من الاعتبار لا يتوقف حصوله على وجود اجتماع إنساني ، بل يتولد من استغلال الإنسان لقواه الذاتية ، مثل جهازه الهضمي . فيتعلق البحث هناك بشخص الفرد لا غير ، وفي هذا الفصل يذكر العلامة نوع آخر من الاعتبار يتوقف حصوله وتولده على وجود المجتمع ، كالأمر المتعلقة بالمجتمع العائلي من زواج وغيره بحيث يتعلق الفعل الصادر بالمجتمع ، ويصطلح عليها العلامة بالاعتبارات اللاحقة بالمجتمع .

الواجب غير التام لولا الاجتماع طراً هناك ما يحتاج إليه الاثنان مجتمعين من الاعتبار، وكان ذلك أو عمدته أمران:

أحدهما: الإفهام واحضار ما تنبّه به أحدهما عند الآخر بالإشارة ليرجع حسّه إلى ما رجع إليه حسّ الأول بأي نحو اتفق، لكنّ الفطرة مائلة إلى الأسهل فالأسهل، والغائب عن البصر يتوصّل إليه بالسمع نشاهد أمثال ذلك كثيراً في سائر الحيوانات، وينتشر عند ذلك تفاصيل الألحان والتراكيب من الحروف الهجائية، ولقد كانت الكلمة الواحدة الدالة على معنى واحد عند القرون الأولى مؤلفة من نحو عشرين حرفاً حتّى انجرّ الأمر بالآخرة إلى أن أفيد بالحروف أو الحرفين ما كان يفاد بعشرين.

ثانيها: ما يحتاج إليه الكمال من الاعتبار القائم بطرفين، فإنّهما إمّا بالنسبة إليه سواء أو بالتفات أحدهما مثلاً مؤثّر والآخر متأثر، ويتفرّع على الأول اعتبار العقد والعهد، وغير ذلك بحسب الصلاح الاجتماعي لينال كلّ إلى كماله اللائق بحاله، كأنواع البيوع والمعاملات والمعاهدات، وعلى الثاني اعتبار الرئاسة والمولوية والأمر والنهي وغير ذلك.

وهذه الرئاسة التامة بمجرد اعتبار التأثير غير الرئاسة الجامعة لقوى عدّة، كما في رئيس المنزل، فالمحلّة فالبلد فالمملكة فالإقليم فالعالم الباحث عنها الحكمتان العمليتان المنزليّة والمدنيّة^(١).

(١) الحكمة المنزليّة: وهو العلم الذي يُعرف به كيفيّة تدبير المنزل وإدارة كلّ ما يرتبط بأمره من ترتيب العلاقات بين الزوج والزوجة، والولد والوالد، والغلمان والخدم. أمّا الحكمة المدنيّة: فهو العلم الذي يُعرف من خلاله كيفيّة بقاء المدن على الوجه الأكمل عن طريق معرفة السياسات الصالحة التي يجب اتّباعها ممّا يحول دون وقوع الهرج والمرج.

والحكمتان العمليتان المنزليّة والمدنيّة من أقسام الحكمة العمليّة التي هي الحكمة «

وهذا اختصار يأتيك تفصيله^(١) بعد هذا إن شاء الله تعالى ، والمقصود هاهنا إبانة أنّ الأمر الاعتباري أمر تصوّره الفطرة ، ويدعن به الإنسان لتكميل قواه بخديعة خفية فطرة الله التي فطر الناس عليها ليتوصّلوا بذلك إلى غايتهم .

الفصل الخامس

في لوازم الاعتبارات

ثم إنّ الاعتبارات تفرق عن الحقائق بأنّها ثابتة على ما هي عليها ، وهذه متزلزلة غير ثابتة ، إذ المأمور في نفسه لا يمتنع أن لا يأتمر ، والمعلول يمتنع أن لا ينفعل عن علته ، فمستحاجة الفطرة أن تعتبر لكل اعتبار أو لما هو من بينها أقوى تزلزلاً لوازم وتبعة من خير أو شرّ ، بما يناسبه تؤكّد به ذلك لما أنّ الخير أو النافع الذي في صراطه مطلوب مجذوب إليه ، والشرّ والضارّ الذي في صراطه محذور مهروب عنه بالطبع .

فتعتبر في باب الأوامر والنواهي العقاب الذي هو شرّ أو ضارّ لازماً أو تبعة لعدم الائتمار والتناهي وتعتبر الثواب وهو الخير أو النافع لازماً ، أو تبعة للائتمار والتناهي ، وهذا لولا الرئاسة بمعنى جمع القوى ومعها ربّما لم يجب اعتباره في الأمر .

ومن هنا يظهر أنّ الثواب والعقاب هذا للضعف التأثير ، وأنّ كلّما اشتدّ التأثير ضعفت الحاجة إلى ذلك وبالعكس .

» المتعلقة بالأمر التي يجب تعلّمها والعمل بها . ويوجد قسم ثالث للحكمة العمليّة وهو علم الأخلاق .

(١) في الفصل الحادي عشر من هذه المقالة .

وتعتبر في المعاملات وفي مواضع أخرى الصحة والفساد، والتمام والنقص، وغير ذلك كلها للتأكيد والتثبيت.

الفصل السادس

في بناء العقلاء على شيء، وأنه لا يتغير

العقلاء نعني بهم المجتمعين بالفطرة يتحرّكون نحو الخير والنافع بالطبع، ويهربون عن الشرّ والضارّ بالطبع، لكنّهم يفعلون ذلك بالرؤية، فالعقلاء يبنون على ما يحتاج إليه التعيش حملاً، أي يعملون على وفقه والحجّة في باب العمل ما لا يتخطّاه العمل، فما بنوا عليه حجّة عليهم فهو حجّة بالذات.

وهذه قضية بيّنة في بابها، إذ معناها أنّ ما بنوا عليه بنوا عليه أو يقرب منه، وهذا إنّما يتصوّر فيما لا يتصوّر هناك بناء على خلافه ممّا تستغنى به الطبيعة والآلم يجب أن يبنوا عليه.

الفصل السابع

في الحسن والقبح

ما بنى عليه العقلاء، فإن بنوا على فعله كان حسناً، وإن بنوا على تركه كان قبيحاً، فإنّ الحسن والقبح اعتباريان.

نقول: وذلك لأنّ الحسن والقبح يوصف بهما من الأمور ما هو اعتباري محض، كالحضوع والاحترام وما يوصف به الاعتباري اعتباري؛ لأنّ الارتباط بالحقيقة

يقتضي وحدة بالحقيقة .

ونقول أيضاً: إنا إذا فرضنا فعلاً - كالتعلم مثلاً - قبيحاً عند قوم وحسناً عند آخرين ، فليس حسنه إلا لأنه يلائم طبع القوم على حسب العادة المتعارفة عندهم ، فيتحرّكون إليه لأنه كمال عندهم ، وليس حسنه فيه بذاته ، ولو أغمضنا عن الملائمة ، وإلا كان حسناً عند الآخرين الذين لا يرون فيه حسناً ، ولا أن حسنه لملائمة الطبع من حيث هو وصف لنفوس الناس حتى يكون كاللذة والألم ، بل الحسن هو الوصف الذي يتوهم قائماً بالفعل ، وليس الفعل الحسن للطبيعة ضرورياً ، وإلا امتنع عدمه ، بل بالضرورة الاعتبارية أو بالأولى الذي لا يبلغها وموافقة الفعل مع الطبع كون نسبته إليها بالضرورة أو الأولى .

فالحسن في الفعل كون نسبته إلى الطبع نسبة الضرورة أو الأولى ، والاختلاف بين الناس في حسن شيء إنما طراً من حيث جعل الشيء بقريحتهم صغرى لما بنوا عليه ، كما سيأتي في الفصل الآتي .

فتبين أن الحسن المطلق كون نسبة الفعل نسبة الضرورة أو الأولى ، وأنه اعتباري ، وكذلك الكلام في طرف القبح .

ومن هنا ظهر أن اعتبار الحسن والقبح وانتزاعهما لا يتوقف على الاجتماع .

ثم إنهم سروا الحسن والقبح إلى ما لا يكون في الأفعال ، كالحسن والجمال في الهيئات وفي التركيبات مما يكون ترتيب الأجزاء بنحو يلائم كلّ جزء منها جزءاً آخر ، والبعض الكلّ ، وهذا أيضاً ربّما اختلفت فيه آراء الناس لاختلاف غرائزهم ، وربّما لم يختلف لجمعه كلّ ما يستحسنه هذا وذاك وملائمته كلّاً بحسبه ، وكذلك الكلام في القبح .

وربّما سروا الحسن والقبح إلى ما بين الأمور الحقيقية ، ويرادف عندئذ الكمال أو يقرب منه ، كما ربّما يستعمله الحكيم في براهينه .

فإذن صحَّ بالجملة: أن كلَّ ما ينبغي أن يفعل ببناء العقلاء يجب أن يكون حسناً، وكلَّ ما لا ينبغي أن يفعل يجب أن يكون قبيحاً، فالحسن والقبح وسطان في كلِّ حكم على شيء بأنه ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي أن يفعل .

وتبيّن أيضاً أنّ ما لا يتّصف بإحدى الأولويتين فليس ولا يكون حسناً ولا قبيحاً. وتبيّن أيضاً بهذا البيان، والذي تقدّم، أن لا فعل إرادي ولو قبل الاجتماع إلاّ عن إذعان الحسن، وأن لا ترك إلاّ عن إذعان القبح .

وتبيّن أيضاً من هذا، وممّا تقدّم، أن لا فعل ولا ترك إرادياً إلاّ عن إذعان وجوب أن لا حسن إلاّ واجب الفعل، ولا قبيح إلاّ واجب الترك، وأن لا واجب فعله إلاّ حسناً، ولا واجب تركه إلاّ قبيحاً، فهذه قواعد أربعة وذلك لمكان الملازمة بين الحسن والوجوب، والقبح وعدم الجواز لا أنّه انتاج من الموجبتين في الشكل الثاني .

ثمّ إنّ ما ربّما يترأى من خلاف ذلك كمن يدّعي بحسن شيء ووجوبه ولا ينحو نحوه، وأمثال ذلك، فإنّنا نجده يعتذر لا محالة بشيء، فهذا الشيء هو الذي يعتقد بوجوبه فهو يعتقد بوجوب فعل ما تركه مقيداً بعدم وجوب هذا الشيء لا على إطلاقه المترائى .

الفصل الثامن

في أنّ ما بنوا عليه هل يتغيّر، وكيف يتغيّر؟

نقول: قد بان في مطاوي أوائل الكتاب^(١) أنّ الاعتبار إعطاء حدّ الشيء أو حكمه

(١) تحديداً في الفصل الثاني من هذه المقالة .

لشيء آخر بفعل الوهم وتصرفه ، وحيث كان هذا الإعطاء الوهمي تابعاً لايجاب موجب ، ومن الجائز أن يكون هذا الموجب غير دائمى الوجود كما من الجائز أن يكون دائمى ، فمن الجائز أن يتغير الاعتبار بتغير يلحق الموجب على أحد وجوه التغير .

ثم نقول : إن ما يعتبره الإنسان حيث كان قابلاً للتغير بترق مناسب من الملائم إلى ما هو أشد ملائمة ، ومن السهل إلى الأسهل ، والطبيعة مساعدة لم يمتنع أن يتغير بالتدرج ما اعتبر أو لا ، وذلك لنفس بنائهم على التغير لما يرون من ميل الطبيعة إليه في الأمور الحقيقية .

وذلك مثل أن أصل المسكن مما يجب للإنسان للتحفظ من الموزيات ولنوافع غير ذلك ، فقد كانوا في بادئ الانتشار يسكنون الصحارى والقفار ، ثم كانوا تارة ينحتون من الجبال بيوتاً ، وتارة يأخذون الفساطيط والاسفنجيات والكاخات ، وأخرى القصور والعمارات ، حتى ساق الأمر إلى ما هو نصب العين من استحكام العمارات وهيئاتها وأشكالها ، وتهيئة دقائق لوازم السكنى في الأبنية ، ومثل أن أصل الملك واجب الاعتبار في نظام العيش ، فقد كان يأخذ أولوا الأزمة في أوائل الاجتماع من العامة ما يصرفونه في نوافعهم العامة الاجتماعية ، ثم انجر الأمر إلى الخراجات اللازمة للصرف كذلك ، ثم لولا للصرف كذلك ثم وثم حتى انساق الأمر إلى الأخذ والقبض بمجرد الاقتدار والتقوى ، فكانت الرئاسة إنما هي عن الاقتدار والملك عن القهر ، فاتصل جزئي من جزئيات ما بنوا عليه بالتنزل الطبيعي إلى الضار فيما هو النافع ، أو كاد أن يتصل ، فهذا نوع من التغير .

وهناك نوع آخر ، وهو التغير بسبب اختلاف النظر ، وبحسبه لا بالترقي والتنزل ، وهذا حيث كان تشعباً فيما بنوا عليه فلن يكون سببه الفطرة المشتركة ، إذ هي في الكل واحدة ، فلا تختلف فليس بد من أمر خارج عنها تضطر به كل طائفة إلى اعتيادها بعادات منحازة حتى يتفرع عليها اختلاف الأنظار في التطبيقات ،

فإنَّ العادات تثبت في الأوهام قضايا تلائمها ، وأخلاقاً و باختلافها تختلف ، فتختلف النتائج التي هي أوساط لها ، كما سيجيء في الفصل السابع من المقالة الثانية ، وذلك مثل أن نفرض شخصين أحدهما مقيم في مكان حارّ ، والآخر متوطن في مكان بارد ، فالأول يتأذى من اللباس الزائد الخشن حتّى إلى أن يضطرّه ذلك إلى الاكتفاء بوزرة ، ولا يفعل عن ذلك عند الملاء العام ، بل سئل عن سببه لو لبس خشنأ والآخر على خلافه في الجميع ، فالالتجاء إلى بارد السرداب المظلم ، والخروج على الناس مكشوف الرأس ، مفتوح الجيب ، حسن عند الأول قبيح عند الثاني ، وبالعكس على تقدير العكس ، وهذا أيضاً نوع .

وهناك نوع آخر ثالث ، وإن لم يرجع إلى تغير ما بنوا عليه في الحقيقة ، وهو التغير في الاعتبار بحيث يخرج عن موافقة المنشأ حتّى يكون محللاً للبناء ، إذ قد عرفت أنّ الاعتبار حيث إنّه من خلط الوهم لا يكون إلّا عن منشأ ، فإذا اعتبر هناك معنى من المعاني حدث هناك أن يفهم أنّه معنى حقيقي في عرض سائر المعاني الحقيقية ، ثم يسري حكمه الوهم كما كان يسري حكم الأمر الحقيقي ، كما مرّ منه ذكر في الفصل الثاني .

واليكم المثال المفروض هناك ، فالفطرة تحكم بين الشخص و غذائه بنسبة مثل النسبة بين الشيء و لازمه أو جزئه ، وهي الضرورة ، ثم بعد هذه النسبة وقد توهمت حقيقة ، وكان هناك غذاء ان حكمت بمثل تلك النسبة ، وواحد من الغذائين لا بعينه لمكان صلوح كلّ منهما مع أنّ أصل النسبة وهي التي فرضناها حقيقة لا تحول بين معين وغير معين ، لما برهن عليه في العلم الأعلى أنّ الوجود إمّا عين التشخص ، وأمّا يستلزمه .

وبالجملة : فتكون هذه النسبة وجوباً كالتخييري ، وكذلك طلب الشيء من أحد الشخصين وغير ذلك ، وكذا في الملك - مثلاً - ما هو المشاع .

وكذلك في التكاليف وغيرها ربّما يؤخذ ما هو شرط متقدّماً أو متأخراً ، ومن الجزء ما هو جزء في حال دون حال ، وأمثال هذه كثيرة في تضاعيف الاعتبارات . ومثل هذا يوجد في تصوّرات الوهم ، كما يوجد في تصديقاته ، فإنّ من التصوّرات ما نسبته إلى بعض آخر كنسبة التصديقات الوهميّة ، كقولنا : « كلّ شيء » ففي مكان إلى التصديقات العقلية ، وقد قيل في مسألة الوجود الذهني من العلم الأعلى أنّ الشيء قد يكون له صورة ذهنيّة صحيحة مطابقة لما في الأعيان ، وقد لا يكون كما في غير المهيات الحقيقيّة ، فكلّ ما لا صورة صحيحة له يكون ما يتصوّر من صورته من اختلاف الوهم .

فتبيّن أنّ تسرية الوهم تكون على وجهتين تصوّريّة ، كالواحد لا بعينه ، وتصديقيّة كوجوب الواحد كذلك ، وهذا أيضاً نوع .

وهناك نوع آخر رابع ، وهو التغيير بحيث يكون جزئي من جزئيات ما بنوا عليه خارجاً عنه وداخلاً تحت غيره لولا ذلك لكان تغييراً حقيقة ، وذلك لاستلزام دخول شيء خروج آخر عنه ، وذلك كان بأمر رئيس بعدم العمل على أوامره ، فأمره الأوّل واجب ، ويخرج الباقي عنه ، فهذه أربعة أقسام ، وهي عمدة ما يتغيّر به الاعتبار . هذا ملخص القول في الاعتبارات المفردة ورؤسها اللازمة في الاجتماع ، فلنشرع في تفصيل الاعتبارات اللازمة في الاجتماع ولوازمها .

الفصل التاسع

في الكلام [اللغة]

إنّ الإنسان في أوّل مرتبة من اجتماعه لا يستغني عن التكلم والهجاء ، إذ غرض الفطرة من الاجتماع وصول أفراده كلّ إلى كماله الذي ينبغي له ، فلا بدّ في كلّ

مجتمعين من ما يجمع أغراضهما الشخصية ، ثم يوصل كلاً إلى ما ينبغي له ، فليس هناك بدّ من اجتماع حسّهما إلى شيء واحد ، أي التفات ذلك إلى ما التفت إليه هذا ، وعند الفطرة أنّ المحسوسات هي التي تحسّ ، وهي التي في الخارج ، وأنّ أفواها هي التي ترى بالبصر ، وإن كانت مدعنة بوجود سائر المحسوسات لكنّها تغفل عنها وتعدّها ضعيفة ، فإنّنا نرى الإنسان إذا سمع صوتاً من جهة توجه إليها لينظر ، والصوت لا يحسّ بالبصر .

فتبيّن أنّ أقدم ما يراد جعل الغير ملتفتاً إليه هو المحسوسات الخارجيّة ، والإنسان لتحريك قواه المتحرّكة والحساسة يشعر من نفسه أن إذا وقعت حادثة من صوت أو كلّ تغيير حدث توجه إليه ، وطلب إدراكه وإدراك علته ليتّم علته ، لأنّ تمام العلم بإدراك العلة ، فبعلمه بهذه النسبة إذا أراد إفهام الغير ما يقصده ، وهو يعلم أنّه مثله أوقع فعلاً يتوجه السامع بتوجهه إليه إلى ما أراده فتراه تصوّت ثمّ فرّ لينتقل السامع إليه ، فيرى فراره ، ويعلم أنّ هاهنا شيئاً يجب الهرب عنه ، فيفتش عنه أو لا يفتش فيفرّ هو أيضاً .

وبالجملة: إذا تصوّرنا هذه المقدمات توهمنا منها أنّ من أوائل ما يكشف به الإنسان عمّا في ضميره الإشارة بإيجاد بعد موهوم يتدى من المشير ، وينتهي إلى المشار إليه ، ويشفعه المشير بالنظر إلى جهة المشار إليه لينتقل الآخر إلى طرف البعد الآخر ، ومثله التصوّت ، ومثله الفعل الخارجي ، ولهذا بعينه ما نرى من أمر الشخصين المختلفي اللغة إذا لم يحسن أحدهما لغة الآخر أنّهما يفعلان ما يريدانه في الخارج بإشارة بأيديهما - مثلاً - ويشفعانه بتكلم كلّ بلغته ، ومثله ما عند أوائل تعليم الأطفال اللغات ، حيث يستراح بالفعل والإشارة مع الكلام .

ومثله ما يكثر من في لسانه لكنة من الإشارة ، ومثله ما يستريح إليه العائمة في محاوراتهم ومشاوراتهم تراهم يقربون مقاصدهم بما يسمّى عند علماء البيان

بالتمثيل ، ولأنَّ المحسوس أقدم عندهم ، كما مرَّ (١) .

ثمَّ لا يزال تسرية الوهم واتِّفاق الحاجة يحكمان الأمر ويفرِّقان بين صوت وصوت ، ويخصَّان هذا بهذا وذاك بذاك ، والفترة في كلِّ ذلك تستريح إلى الأسهل الأليق حتَّى يوفيا أمرهما في المحسوسات وما ليس بالفعل تحت الحسِّ بسببه ، كما نراه فيما سمعت من مثال المختلفي اللغة ، فيندرج في ذلك حتَّى يتمَّ أمر اللغة من ناحية الإشارة فيما يتمَّ ، والألفاظ والألحان المختلفة المقارنة بالألفاظ كلِّ ذلك جريباً نحو الأسهل ، بل يختلط الأمر لقرب المأخذ بين الإشارة واللفظ ، فتري الشخص يتكلَّم بلسانه وعلى وفق معاينة يشير بيده وإصبعه ورأسه وعينه وحاجبه ، وغير ذلك .

وبالجملة : فيتمَّ ولا يبرح حتَّى يقتنص الأصوات التي بها يأنس ويستأنس ، ويوحش ويستوحش أنواع الحيوان أو يزجر أو يشجع ، أو يغضب ، والوهم من أوَّل الأمر حتَّى يجعل اللفظ وجوداً للمعنى لفظياً يختال السامع أنَّه يسمع أو يرى المعنى دون اللفظ ، كأنَّه وجوداً آخر له قبال وجوده الخارجي ، فيسري من المعنى إلى اللفظ حسن أو قبح أو سعادة أو شقاوة أو شئامة أو خساسة ، حتَّى بحيث يتفأل ويتطَّير باللفظ .

حتَّى يسري من معنى إلى لفظ ، ومنه إلى آخر ، بل منه إلى معناه غالباً ، وقد قيل إنَّ العرب كانت تتطَّير من العطاس ، لأنَّهم كانوا يتشأمون من حيوان تسمى عندهم عاطوساً ، وقد كانت العرب يتشأمون من الغراب ، لأنَّه اسمه مشتقٌّ من الغربية ، وتتشأم من شجرة البان لأنَّ البان من المبين .

وإذ كان للوهم النوعان المذكوران من التصرّف ، فتارة من جهة التصرّف في المعنى يتوهم نسبة مناسب المعنى إلى اللفظ ، كنسبة المعنى إليه ، فيحكى باللفظ

عن مناسب المعنى ، فيشتق من هاهنا أبواب الملاحظات الكنائية والاستعارية غير ذلك مما يتكفل لبيانه فنا البيان والبديع ، ومع ذلك فغرض الاجتماع الذي هو الافصاح عن المقصود وإن حصل بأي نحو لكن المعنى الذي يستأنسه الوهم من اللفظ في نوع الاستعمالات إنما يرى اللفظ قابلاً لذلك ، والمتكلم مريداً له إذا أحرز أنه مريد .

وتارة أخرى من جهة التصرف في نفس اللفظ يتصرف فيغير اللفظ ، ولا يزال على ذلك ميلاً إلى الأخصف الأسهل يغيرها من هيئة إلى هيئة ، ومن نظم إلى نظم ، حتى يشتق من لفظ لفظ ، ومن لغة إلى لغة ، ولا تستريح الفطرة في كل ذلك ، كما سمعت إلا إلى الأسهل مؤنة^(١) .

ولهذا الذي ذكر شواهد كثيرة من تعبيرات سائر الحيوانات من أول نشوهم إلى استواء حالهم ، غير أن الإنسان من بينها لوجود رويته أو قوتها يقدر على حفظ التغيير الحاصل والاستقرار عليه دون سائر الحيوانات ، ومع ذلك فغير بعيد اتفاق ذلك فيها ، وربما شهد له بعض الاختلاف الواقع في حالات الحيوان بحسب الأزمان والأقطار مما لا يرجع إلى الطبيعة .

(١) وتجدر الإشارة إلى أن العلامة رحمته الله يرى التعدد في اللغات يرجع إلى عوامل يلخصها بقوله : « ثم يؤدي اختلاف المحيط بحكم الهجرة والانشاطار القومي ، ووضع الألفاظ الجديدة ، وبحكم الحاجات الجديدة التي يفرزها تكامل الحياة الاجتماعية ، وقاعدة انتخاب الأخصف والأسهل ، يؤدي كل ذلك انشاطار اللغات واشتقاق مجموعة لغوية مختلفة » . (أصول الفلسفة : ١ : ٦٠٤ ، المقالة السادسة) .

الفصل العاشر

في الملك ولوزامه

قد عرفت أصل أن اعتباره اعتبار ما يقرب من الجزء أو اللازم، وذلك كذلك فيما حازه الإنسان ابتداءً بلا معارض.

فإذا تصادف في الاجتماع لزوم ملك شيء وكان عند الغير انتدب الفطرة إلى المعاوضة أو إلى حيل أخرى باعتبار ميزان يتملّكان به مع أيهما اتفق وفاقه، كالاستباق والقمار وما يجري مجراهما.

ويتفرّع حينئذٍ أنواع النقل والانتقال والآثار والأحكام الملائمة له، وأمّا الملك اعتباراً لمقولة الجدة أو الإضافة^(١) فلم نلتفت ولن نتفطن الفطرة لذلك البتة.

(١) مقولة الجدة أو الإضافة: هي من بين المقولات العشرة المتداولة في الكتب الفلسفية، ويمكن تعريف كل منهما - حسب ما ورد في (المنهج الجديد) للعلامة البيهقي: ٢: ٢١١، في بحث المقولات العشر - بما يلي:

مقولة الإضافة: وهي تحصل من النسبة المتكررة بين موجودين، وتنقسم إلى قسمين: متشابهة الأطراف ومتخالفة الأطراف، فالقسم الأول مثل إضافة الاخوة بين أخوين، أو إضافة التعاصر بين شيئين موجودين في زمان واحد، والقسم الثاني مثل إضافة الابوة والبنوة بين الأب والابن، أو إضافة التقدّم والتأخّر بين جزئين من الزمان، أو بين ظاهرتين توجدان في زمانين.

أمّا مقولة الجدة - أو الملك - وهي تحصل من نسبة شيء إلى شيء يحيط به، مثل حالة إحاطة البدن بالثوب أو إحاطة الرأس بالقبعة.

الفصل الحادي عشر

في اعتبار الرئاسة والمرؤسيّة ولوازمهما

قد ظهر ممّا مرّ في سابق الفصول أنّ اعتبار الرئاسة في أصلها اعتبار إزالة المانع أو قوّة التأثير، لكنّ الفطرة في كلّ مرتبة من مراتب احتياجها تستريح إلى اعتبارها بما يليق بها، فعند بدو احتياجها إلى رأيها بغرض الوصول إلى واجب رأيها، ولذا كانت اعتبار قوّة التأثير.

وعند أوّل اجتماع منزلي إلى رئيس جامع لقوى أهل المنزل بطبعونه ليحفظ الاعتدال في قواهم المؤثّرة، إذ لولا الرئيس لعمل كلّ ممّا في قوّته ما يمكنه ولا محالة يختلّ غرض الاجتماع، وكذلك رئيس المحلّة، فالبلد فالمملكة فالإقليم، فالعالم، أمّا إذا كان هناك ذلك حفظ بقوّته الاعتدال في قواهم وحركهم إلى ما يستصلح به شأن الكلّ بحسب ما ينبغي لكلّ واحد.

ثمّ إنّ قوّته إذا كانت فوق قواهم فلا محالة ليذعنوا بذلك، ثمّ ليبدو بتماثله ممّا يحفظ به قوّته مثلاً ليحفظ خارجاً لإذعان النفس بالخارج بحسب ما عندها، وذلك من احترام وتعظيم وتذلّل، فيقومون عند جلوسه، ويركعون ويسجدون على حسب إذاعتهم واعترافهم، ثمّ شاع وذاع حتّى لمن ليس برئيس، وتعارف بينهم ومن عادات الناس زماناً ومكاناً في ذلك شيء كثير لا يحصى وفوراً.

الفصل الثاني عشر

في البعث والزجر والإطاعة ونحوها

وحينئذٍ فلا محالة تضطرّ الفطرة إلى اعتبار البعث والتحريك . وهذا كأنه أقدم ماساً بالاضطرار، كما سمعت في الفصل الثالث، ثم إلى اعتبار الزجر والنهي، ثم إلى اعتبار الأولى وغيره، كالندب والكرهة والإباحة والنسبة بين المرؤوس، والفعل المبعوث إليه نسبة الوجوب وبينه وبين الفعل المنهي عنه نسبة تشبه الامتناع تسمى بعدم الجواز والحرمة .

وهذان الاعتباران كما سمعت في الفصل الخامس يستتبعان اعتبار الجزاء لتأكيدهما وتثبيتهما إن خيراً فخيئاً، وإن شراً فشرّاً، وأقله الثناء واللوم، لكن الثناء ليس بواجب لأن مقتضى قوّة القوي تأثر الضعيف واللوم والذمّ واجبان، وقد مرّ في الفصل الخامس أنّ كلّما قوي المبعوث المسؤول ضعف اعتبار الذمّ واللوم، وكلّما ضعف الباعث، واعتبار الرئاسة قوّى اعتبار الثناء والمدح وبالعكس ولذلك شواهد كثيرة في مباحث التأكيد والإنشاء من علم المعاني، وفي موارد متفرقة من علم البيان، ويتبع الاعتبارين اعتبار الإطاعة والتحرّك بمقتضى تحريك المحرّك .

الفصل الثالث عشر

في الإطاعة

ونسبة الإطاعة إلى الأمور نسبة الوجوب أيضاً، كالبعث، بل هو نوع من البعث، لأنّ البعث المعتبر هنا هو أن يكون نسبة الشيء إلى الشخص نسبة الوجوب .

ووجه أنه بعث أنّ العائمة يرون من مزاوله أمور الموالى وأوامرهم أنّ نسبة الوجوب بين شيء وشيء لا يكون بلا جاعل أمر خاصّ ، فكلّ ما تلزم الفطرة أن تعتبر فيه نسبة الوجوب بلا اعتبار أمر خاصّ ذلك بعث وتحريك من الفطرة أو من العقل كما ربّما يرون ويدعونون به فهو أمر عقلي .

فالبعث على قسمين :

أحدهما: ما اعتبرته الفطرة العائمة من وجوب حفظ كلّ ما لا يتمّ اعتبار لازم إلاّ به كالرئاسة إلاّ بالإطاعة ، وعدم التمرد ، والاحترام ، والتذلل ، والتثبّت على العهد والعهد والموافقة للمشير الناصح ، وأمثال هذه ممّا لا تحصى كثرة .

والثاني: بعث الرؤساء والموالى بحسب أغراضهم المتعلقة بما لا يخرج عن دائرة رئاستهم وولايتهم .

فلو تمرد ولا أمر ولا بعث من الرئيس حقيقة ما ترتّب على ذلك من الجزاء إلاّ ما يترتّب على مخالفة الأمر العامّ من الذمّ واللوم .

ثمّ إنّ أمثال هذه الأمور من ناحية المرؤوس بحسبه أيضاً من البعث والزجر والجزاء ، فيكون ذلك منه دعاءً ، ومن المولى استجابة ، والجزاء عليه ثناء ، وغير ذلك .

الفصل الرابع عشر

في الاعتباريات حال التساوي بين الطرفين

وإذا كان المجتمعان متساويي الرتبة بلا رئاسة ومرؤوسية في نفسهما كالمرؤوسين أو بحسب اقتضاء المحل نشأت هناك من الاعتبار ما يليق بالمحلّ ، إذ ما لا يتمّ

الغرض الاجتماعي المتساوي الأفراد إلا به لا بدّ للفطرة من اعتباره ، وحينئذٍ فيكون كلّ تبعه أو لازم تستعقبها الاعتبارات التي تحت هذا النوع من الاجتماع ترجع إلى متعلّق الاعتبار كمتعلّق البعث - مثلاً - فيرجع العقاب لو كان إلى المادّة دون مخالفة البعث ، فربّما كان البعث بحسب المصلحة المراعاة ، وكانت التبعه أو اللازم نفس ما يترتّب على الفعل إليه .

نعم ، لو كان هناك أمر عامّ ينطبق على الأمر الخاصّ المتروك كانت التبعه الراجعة راجعة إلى المأمور به دون الأمر ، لأنّ كلّاً من المجتمعين بمنزلة الرئيس في هذا النوع من الأمر ، أو أنّ هذا النوع من البعث لا يحتاج في نظر الاجتماع إلى رئيس باعث ، كما نرى أنّ لكلّ ملتفت إلى هذه المخالفة أن يعاقب ويذمّ ، ولا حاجة إلى ذام معيّن ، كما لا يحتاج إلى ثواب وعقاب يقيناً .

ثمّ إنّ كلّاً من الاعتبارات السابقة قد يورده نظر الاجتماع وغرضه إلى مورد غير مورده فتختلط الأبواب ، ويحصل هناك اعتبارات كثيرة لا يدخل تعدادها في غرضنا .

هذا ، وقد تمّ ملخّص القول في تفصيل عمدة الاعتبارات اللازمة في الاجتماع ، فلنسترح إلى بيان العمل عن أي اعتقاد يجب أن يكون ، وما هو الطريق عند اعوازه وفقده .

الفصل الخامس عشر

في أنّهم يعملون بالعلم

الناس يرومون ويتحرّكون إلى الشيء ، ويحدّرون ويهربون من الشيء ، فلا بدّ أن يعملوا بمقتضى العلم ، لأنّ غير العلم ليس معه الشيء هو الشيء لا غير ، فالعمل

بالعلم لأنه العمل بالشيء ، وأما لأنه الشيء المعلوم والعلم صفة فالفطرة عنه في غفلة .

هذا ، لكن الظن الذي لا يظهر خلافه لسطح النظر لا يفرق الوهم بينه وبين العلم الحقيقي الصريح فيعتبره ميزاناً للعمل ، وهو الاطمئنان دون الظن والوهم اعتباراً لا يستغنى عنه متعیش في تعيشه ، فهو ممّا بني عليه العقلاء ، وهو العلم عندهم فيعملون به ما لم يعلموا خلاف ذلك . هذا لكن الشر المحتمل أو الضار المحتمل إذا لم يعلم بعدمه يهرب عنه ، وليس ذلك إلا لأنّ الخلاص هناك معلوم بالهرب فهو واجب الفعل ، وليس الكلام في جانب الخير ، والنافع كذلك ، لأنّ في الأول طريقتين : مأمون وغير مأمون ، وليس الثاني مثله فيهما ، لكن ربّما يعارضهما من خلافهما ما يسدّ لسبيل من ذلك .

الفصل السادس عشر

في عملهم في غيره

وإذا علموا بحكم عملوا به ولا يزالون على ذلك حتى يعلموا خلافه ، وإن زال أصل العلم الأوّل لعدم التفرقة بين الحالين في نظر الوهم ، وهذا ممّا يجري عليه كلّ متعيش وإن لم يكن هناك اجتماع ، وهو جلبي لمن طالع طوارئ حالات الحيوان في اجتماعها وافتراقها ، وكذلك كلّ إنسان ، وإذا لم يجزموا بخير أو شرّ في أمر أو نافع أو ضارّ لم يرتبوا عليه أثراً ، وإذا تردّدوا في خير أو شرّ بين أمرين أو نافع أو ضارّ حكموا هناك بوجود حيازة جميع الأمرين ، وإذا لم يميّزوا خيراً عن شرّ أو نافعاً عن ضارّ ، والخير مطلوب والشرّ محذور ، توقّفوا فإن كان أحد الطرفين هو الترك وافقه .

هذه أصول اعتباراتهم وعمدة باب عملهم ، ولها جزئيات أخر كثيرة يظهر بالتتبّع

في أبواب حركاتهم وأعمالهم ، والذي يتعلّق به الغرض الكلّي والقصد المهمّ من عرفان الأمور الاعتباريّة وانتشائها وانتشارها هو المقدار الذي أوجزنا القول ، واستوفينا الكلام فيها ، ولم نسترح فيها كما شرطنا بادئ بدء إلى غير البرهان الصريح والتوهّم المجرّد .

تمّ بعون الله وحسن تأييده في اليوم الخامس من جمادى الآخرة
من سنة ستّ وأربعين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة .
ووقع الفراغ عن تحريره الحادي والعشرين من رمضان المبارك
سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقالة الثانية

في كيفية ترتب الأمور الحقيقية على الاعتباريات والآراء الوهميّة

وهي ثمانية فصول:

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة .

الفصل الثاني: في امتياز الحيوان عن سائر الأنواع بالحركة الإرادية .

الفصل الثالث: في الإرادة والاختيار .

الفصل الرابع: في أنّ كلّ فعل صادر عن الإنسان إرادي .

الفصل الخامس: في أنّ الفعل صادر عن الإنسان ، والعلم معدّ ومهيأ .

الفصل السادس: في كيفية استتباع الاعتبار للحقيقة .

الفصل السابع: في أنّ الفعل يشتدّ باشتداد الإذعان وقواعد أخر مناسبة لذلك

الفصل .

الفصل الثامن: في كيفية تحصيل الإذعان ، وعند ذلك نختم المقالة إن شاء

الله تعالى .

الفصل الأوّل

في غرض المقالة

قد عرفت في سالف القول إنّ هذه الآراء الوهميّة والأُمور الاعتباريّة متوسّطة بين حقيقتين ، وأنها كيف تنشأ عن الأمور الحقيقيّة ، فالغرض الآن بيان أنّها كيف تستتبع الأمور الحقيقيّة ؟ وما هو السبب في ذلك ؟ وأنّ الأمور الحقيقيّة هل تختلف باختلافها ، وبأي اختلاف ينبغي أن تختلف ؟ وأنّ أوّلها في الأفعال ماذا ؟ وأنّ أقواها ماذا ؟ وما هو السبب في ذلك كلّه ؟

الفصل الثاني

في امتياز الحيوان عن سائر الأنواع بالحركة الإراديّة

من المعلوم أنّ كلّ نوع من الأنواع الواقعة في الأعيان تمتاز بحقيقته عن سائر الأنواع ، ولا محالة بفصل مقوّم ويمتاز عنها مختصّاً بأفعال لا يشاركه فيها غيره من الأنواع ، وأنّ الحيوان يختصّ من بين قسمائه بالإحساس والحركة الإراديّة ، وأنّ هذه الحركة الإراديّة من خواصّ الحيوان غير موجود في غيره من الأنواع ، وأنّ الحيوان بما هو حيوان لا يصدر عنه فعل إلاّ بإرادة ، وهذا وإن كان بادئ بدء نظريّاً مفتقداً إلى بيان لكننا سنبرهن عليه إن شاء الله في لاحق الفصول .

الفصل الثالث

في الإرادة والاختيار

إذا فرضنا إنساناً جائعاً مشتتياً وجد شيئاً من المأكول ولم يكن هناك مانع فأكله ، وإنساناً زلق عن سطح فسقط إلى الأرض ، فإننا نحسّ بالفرق بين هذين الفعلين جزءاً ، ووجدنا الأكل كأنه واجد لمعنى قد فقده السقوط ، ونسميه بالاختيار ، والمعنى الثاني اضطراراً ، فالحجر والنبات ليسا بالاختيار ولا بالاضطرار ، فبين المعنيين شبهة تقابل العدم والملكة .

ثم إذا فصلنا بحمل هذا الفعل الاختياري وجدنا الفاعل أنه تنبّه للفعل أولاً وتصوّره وتروّى في صلاحه وفساده ثانياً ، ثم أذعن بصلاحه ثالثاً ، ثم تشوّق إليه رابعاً ، ثم قصدته ففعله ، ثم إذا بحثنا بحثاً حقيقياً وجدنا الفعل الصادر لكونه موجوداً ممكناً مستنداً في صدوره الذي له إلى الإرادة ، والإرادة إلى العلم الذي هي عنه ، وهكذا ، وإنّ الفعل صدر حينما صدر واجباً بوجوب علته من غير أن يبقى ممكناً ، وهذا العلم والإذعان حيث لا يتمّ تأثيره من غير الجزم ، فلو لم يكن هناك جزم لزم في الوصول إلى الجزم الروية بين الأطراف كما هو الشأن للإنسان في تحصيل العلم ، وكلّ تروّ أيضاً لمكان الوصول إلى الجزم ، فالفكر والروية حركة نفسانية غير مقصودة في نفسها ، وكذلك التنبّه من المعدّ للوصول إلى الجزم لمكان الذهول عن المعلوم أو الجهل به .

فقد تبين أنّ التنبّه والروية ليسا بمقصودين بالذات في حصول الفعل بالإرادة ، فلو فرض وجود العلم وكون الفعل حسناً بالذات غير مشكوك في حسنه لصدر الفعل من غير توقّف وكان اختيارياً .

ثم إنَّ الاختيار وصف للإنسان ، ولكن لا مطلقاً ، بل بالإضافة إلى الفعل ، فلو قطعنا النظر عن الفعل لم يكن هناك اختيار ، وحيث كان بالإضافة إلى الفعل فليس إلى الفعل فقط ، بل إليه وإلى الترك معاً ، فمن اللازم عنده تساوي النسبة إلى الفعل والترك ، أي إمكانهما ، أي صلوح الإنسان خارجاً للفعل والترك ، والمراد بالترك غير المعنى العدمي ، بل الأفعال التي تتضمن عدم هذا الفعل .

وبالجملة : الإمكان للفعل وهو القدرة .

ويتضمن وفاء الآلة ، فلو فرضنا سقوط الآلة عن الوفا بالفعل لم يبق هناك قدرة ولا اختيار ، وكذلك إذ لم يتنبه للفعل أو تنبه ولم يقصد وكذلك من الازم أن يكون القصد مؤثراً في الفعل ، فلو لم يكن مؤثراً بل جاز أن يقع الفعل مع القصد وعدمه ، وكذلك الترك لو أحدهما لم يكن اختيار .

وإذا تمت هذه المعاني التي ذكرناها ، أعني القدرة والعلم ، فالإرادة المؤثرة لم يبق شيء يتوقف عليه الاختيار ، وحينئذ يتم قولنا إنَّ الاختيار هو أن يكون بحيث إنشاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل .

فتبين أنَّ الفعل لا يحتاج إلا إلى علم وإرادة مؤثرة ، وأنَّ الاختيار وصف للإنسان من حيث إرادته المؤثرة عن قدرة تامة ، وعلى هذا يتفرع أنَّ الأفعال الصادرة عن الملكة والصادرة عن مجرد التنبه عند التسخر كما في أفعال أفراد الاجتماع عند الغوغاء والصادرة عن مجرد المحاكاة مع التسخر أو بدونه كما في الأطفال في أوائل نشوئها والصادرة عن العلوم المجزوم بها غير المحتاجة إلى التروّي والصادرة عن المحركات الطبيعية ، كالنفس والنظر وغير ذلك ، يمكن أن يقال : إنَّها كلّها إرادية اختيارية ، وإن لم تسبق بالتروّي ونحو ذلك .

ثمَّ حيث كان تساوي الطرفين مأخوذاً في الاختيار ، فإذا خرج أحد الطرفين عن الإمكان فامتنع كان الطرف الآخر واجباً أو بالعكس ، ولم يبق هناك اختيار .

لكنّ العامّة بواسطة الإسراء الفطري وفعل الوهم ، كما مرّ شرحه في المقالة الأولى^(١) ، ربّما جروا حكم عدم الاختيار إلى صورة عدم امتناع الطرف المقابل عسره عسراً طبيعياً أو عقلياً على مراتبها ، فالفعل المستلزم تركه رفع اليد عن نفع عظيم أو الافتحام إلى ضار محذور ، أو ألم طبيعي ونحوها كلّها غير اختياري عندهم مع أنّ الفعل - وهم معترفون أيضاً بعد أدنى تأمل - غير ممتنع ولا واجب الطرف الآخر .

فيشبه أنهم أسروا حكم الوجوب والامتناع الحقيقيين إلى الوجوب والامتناع الاعتباريين ، بل إلى صورة الأولى ، فلو أجروا واحداً أو دفعوه إلى مقام فمشى أو ركض إليه قهراً قالوا إنّه مشى أو ركض على غير اختياره ، كأنّهم يرون الإرادة غير مؤثّرة من جهة نسبتهم الشخص إلى الوصول إلى الغاية ، فغلطوا من حيث نسبتهم إيّاه إلى المشي والركض ، بل إلى الغاية ، لكنّهم معترفون بعد التنبيه أنّ ذلك منه بإرادته ولو لم يرد لم يمش ولم يركض ، بل جرى وسقط فتبين من جميع ذلك أنّ الفعل كما مرّ يحتاج إلى إرادة مؤثّرة عن علم ، وأنّ الاختيار معنى حاصل عن إرادة مؤثّرة ، أي مع وفاء الآلة وعلم فقط وقدرة حقيقيّة .

الفصل الرابع

كلّ فعل صادر عن الإنسان إرادي

إنّا إذا تعمّقنا في كلّ فعل صادر عن الإنسان حتّى فيما لا يدري الإنسان إلّا وقد وقع فيه وجدنا أنّ كلّ ذلك صادر عن إرادة وعلم ، إذ هناك حبّ ما للفعل وملائمة معه ، وهذا الحبّ ليس إلّا عن أنس ما سابق ، فهناك إذعان ما به غايته أن لا علم له

بهذا العلم في بعض الصور، وإذا كان هناك إذعان كانت إرادة البتة .

ومن الغلط قول القائل : إن الآلات في صورة التبعية وقهرية الفعل تابعة في حركاتها لما تتبعه وتحكيه ، والفعل غير اختياري وذلك أن الفعل في هذه الصور لا يصدر إلا عن حب ما ، وملائمة للنفس ، ولو عن عادة أو وفاق طبيعة ، فإن العادة لذيدة ووافق الطبيعة ملائم ، فهناك علم ، فهناك إرادة ، فكل ما يصدر عن الإنسان حيث إنه لا يصدر إلا عن ملائمة ما ، وذلك بالوجدان ، فهناك حب ، فهناك علم ، فهناك إرادة .

وما ربما يفعل وبمجرد التنبه يترك فذلك لكون العلم بالصلاح مثلاً مقيداً وانمحاء القيد عن النفس ، ثم إذا التفت استشعر بالقيد فترك لسقوط الإرادة .

الفصل الخامس

في أن الفعل صادر عن الإنسان ، والعلم معد له

هذا العلم الذي يتبعه الإرادة وهو يستتبعها ليس مع قطع النظر عن الإذعان علّة للإرادة ، إذ هو بعينه ربما صار مدركاً لشخصين أحدهما يفعل والآخر لا يفعل ، بل ربما يختلف حال شخص واحد في ذلك بحسب وقتين وحالين .

ولو كان ذلك منه من جهة أنه إذعان للنسبة وجب أن يصر عند كل علم فعل ؛ لأن العلم نوع واحد مع أن الفعل لا يصدر إلا عند الإذعان بالوجوب المطلق ، وكذا لو كان ذلك بحسب الإضافة إلى المعنى المتصور أو إلى المعلوم الخارجي ، مع أن هذين الاحتمالين باطلان لوجه آخر ؛ لأن هذه الإضافة أمر غير حقيقي ، إذ إما طرفها اعتباري وإما ليس بموجود ، فهي اعتبارية ولمفاسد أخرى .

فتبين أن الإرادة غير صادرة عن هذا العلم السابق عليها البتة .

ثم نقول: كل نوع بنوعيته مبدأ صدور أفعاله المختصة والمشاركة وكمالاته الثانية على ما برهن عليه في السماع الطبيعي^(١).
وأيضاً ما يفعله الحيوان مدرك له بمعنى أنّ الفعل يحتاج في إرادته إلى إدراك ينتج ذلك أنّ الإرادة صادرة عن الطبيعة الحيوانية بواسطة العلم من غير تأثير للعلم ، أي أنّ العلم معدّ لتشخيص الكمال والفاعل هو الحيوان .

الفصل السادس

في كيفية استتباع الاعتبار للحقيقة

إنّ الإرادة لا تتمّ إلا مع العلم بالكمال ، أي أن يكون المعلوم كمالاً ، أي أن يتعلّق العلم بكون الفعل واجباً فلا فعل ، إلا عن نية وجوب كما مرّ في المقالة الأولى^(٢).
ومعنى كلّ ذلك وما مرّ في الفصل الثاني من المقالة الأولى أن ينتزع من الأمور الخارجيّة على حسب ملائمتها للطبع وعدمها ، أو وقوعها في طريق الملائم وعدمه معاني يريد ويترك الأمور العينية بحسب تطبيق هذه المعاني عليها ، وهذا كلّهُ بالفطرة وباقتضاء الطبيعة .

(١) تعود هذه التسمية لكتاب (السماع الطبيعي لأرسطو) الذي عرفه المسلمون لأول مرة عبر السريان ، وفي تسميته ما يشير إلى ذلك ، فإنّ الأصل السرياني هو (شمعاكيانا).
والسماع الطبيعي أوّل ما يبحث عادة من الطبيعيات . وبكلمة أخرى : أوّل ما يسمع منها ، ويجري البحث فيه حول الأسباب والمبادئ للطبيعيات ، وبيان أحوال العلل المختلفة ، والمادة والصورة ، والحركة وما يرتبط بها من مسائل ، والأجسام كمّها وكيفها .
(دروس في الفلسفة : ١٣).

ومن هنا كان غالب الأفعال مركباً من أمور متعددة يتخيل أمراً واحداً لقصد الطبيعة منها عند إرادتها معنى واحداً هو الكمال ، أو أمر متصل بالكمال ، أو في طريقه ، وقيل ما يتفق فعل من الأفعال لا يكون مركباً وذلك كالأكل ، فإنه مجموع حركات اينية مختلفة ، ووضع وملك من اليد واللحمة والتناول وفتح الفم والقبض والمضغ والالتقام والبلع ، وإذا فصلت هذه المركبات أيضاً وجدتها في أنفسها مركبة من أمور شتى .

هذا ، فتبين وتحصل كيفية استتباع الأمور الاعتبارية والمعاني الوهمية للأمور الحقيقية ، وهو بكونها متحدة بالأمور الخارجية الحقيقية ومقصودة بالإرادة ، فيحصل بالفعل في الخارج الأمور الحقيقية ، وهذا هو الغرض الأخير من الفصول المتقدمة .

الفصل السابع

في أن الفعل يشتد باشتداد الإذعان

إذا كانت في الإنسان ، بل الحيوان ، قوى متعددة من الحيوانية والإنسانية ، وهي ثلاثم الأفعال التي هي مقتضاها ، فمن الجائز أن تكون هي موجبة لإرادة ما يلائمها ، أي موجبة مقتضية لعلوم وإذعانات ملائمة لها توجب الإرادة نحو مقتضياتها .

وهي حيث إنها قوية في اقتضاء مقتضياتها فرّما لم يصادمها أي إذعان مصادم فرض لأنها أوصل بالطبيعة ، فالإذعان الناشئ عنها أقدم بمعنى أنه غير مقيد بشرط ، وكلما قيد في تأثيره بشرط إنّما يصير مطلقاً بالدخول تحت أحدها لو لم يكن الكل راجعاً إلى واحد أقدم ، كما رّما بين ذلك في غير هذا المقام .

ولذا كلما كان الإذعان أشدَّ كان التأثير أشدَّ ، بمعنى أنَّ الإذعان إذا كان أجلى كان توجه النفس إليه أتمَّ ، وغيره المزاحم لو فرض فهو مستخفَّ تحت أعراض النفس ، ففعله لا يزاحم بل ربَّما يهلك المانع بالإعراض وعدم التأمل ، كما ربَّما يتفق ذلك في اجتماع الغوغاء الآتي ، ولذا كلما كان الإذعان بعيد العمر كان أثبت عند النفس ، وكان صدور الفعل عنده أهون ؛ لأنَّ العلم ثابت عند النفس ومفروغ عن صلاحه وفساده ، فمجرد التنبُّه لمورده تتكوَّن الإرادة ، ولذا كانت الأفعال التي تقع عن التنبُّه تقع سهلة ، كمن سمع صوتاً يلتفت إليه بلا تروٍّ ، وكذلك جميع الأفعال الصادرة من محرِّك طبيعي كالحكِّ بمجرّد الشعور والتحفُّظ باليد عند صدمة متوجهة ، والأفعال التي تقع محاكاة كما يرى عند الأطفال ، وكذا في الاجتماعات الآتية ، فكلَّ ذلك لوجود الإذعان الثابت عند النفس ، فبمجرّد الشعور بالانطباق تتمَّ الإرادة ، فصدور الأفعال يختلف بحسب اختلاف الإذعانات .

الفصل الثامن

في كيفية تحصيل الإذعان

قد عرفت^(١) أنَّ الإذعان كلما كان أقوى كان الفعل أتمَّ ، وأنَّ هناك إذعاناً أو إذعانات أوائل وقوع الأفعال عنها لا يتوقَّف على مهلة وتأخير وروية .

فمن الممكن تحصيل الإذعان بشيء بتلبسها بلباس الإذعان الأولي أو بتلبس ما يقارنها بذلك اللباس ، وكلَّما كان هناك إذعان مناف لذلك كان الاحتياج إلى التلبس أكثر ، وإلى المغالطة أحسن حتَّى يضمحلَّ ما للإذعان المخالف من النفسية ،

(١) في الفصل السابق .

ويشهد بذلك غالب معاني التشجيعات والتحريصات ، بل الشعريات برمتها والأعمال في ذلك شاهرة .

هذا إذا كان بالتلبيس ، وربما كان بغيره ، وذلك بإثبات العقيدة وجعلها راسخة بكثرة الايراد ، فإنّ في الوقوع الواحد إذعاناً من النفس بالوجود ، وكلّما كثر الابتلاء كان توجه النفس إليها من حيث الأطراف ضعيفاً حتّى يصل إلى درجة لا يستنكر منه شيء بكثرة الورود ، ولذا كان تكرر القبيح موجباً لارتفاع قبحه ، فمن الممكن تحصيل الإذعان .

وبعبارة أخرى: إهلاك الإذعان الثابت بإحدى الطريقتين إمّا بكثير إيراد المثل ، وإمّا بتلبسه بما هو الثابت .

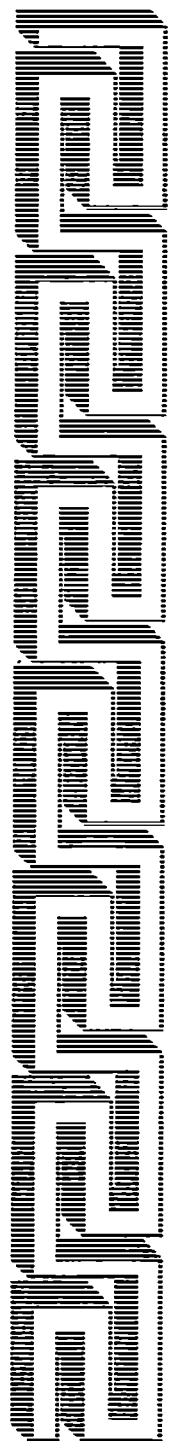
وهذان الفصلان غير داخلين في غرضنا من بيان كيفية استتباع الاعتبارات والآراء الوهميّة للأمور الحقيقيّة ، لكن وضعنا مجمل هذه المعاني فيهما لكونهما من جهة الإذعان مما سئنا لغرضنا ، وهاهنا نختم المقالة ، حامدين للأجلّ وعزّز ، مصليين على أوليائه المقرّبين محمّد وآله الطاهرين .

ووقع الفراغ من تحريرها ليلة النصف من شهر شعبان المعظّم ،

وحصل الفراغ من استنساخها ليلة الاثنين والعشرين من رمضان المبارك

من سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة بعد الألف الهجرية النبوية ،

والله المستعان



رسالة المنامات والنبيوات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين على الدوام ، والصلاة على سيّدنا محمّد وآله السلام .
قال العبد محمّد الحسين بن محمّد الطباطبائي -أعانه الله على مرضاته -: هذه جملة القول في الأحوال العارضة للإنسان من حيث إنّه مستكمل بالفطرة بالعلم ، وقد اقتصر السلف من ذلك على ما ورثناهم على القول في المنامات وفي النبوءات ، والعوارض اللاحقة للنبيّ ﷺ ، وقد حاذينا مسلكهم ، غير أنّنا أضفنا إلى ذلك بقية القول على ما سمح به الوقت ، وحاوله الباع ، والله سبحانه هو المستعان ، وهو مقالة واحدة فيها ستّة عشر فصلاً :

الفصل الأوّل: في الغرض من هذا الفنّ .

الفصل الثاني: في بعض الأصول مأخوذة من الاعتباريات وغيرها .

الفصل الثالث: في أنّ هذه الآثار الصادرة عن الإنسان بالإرادة تختلف بالشدة والضعف ، وأنّ ذلك مستند إلى قوّة العلم وضعفه ، بل كلّ تشكيك في الفعل لا يخلو عنه ، وأنّ التشكيك في العلم من جهة التشكيك في توجّه النفس إلى المعلوم .

الفصل الرابع: في أنّ كلّ فعل واقع محسوس فله تأثير ما في النفس ، وأنّ تكرر الفعل يوجب الرسوخ وعسر الزوال ، وأنّ في الحيوان ملكة وحالاً وما يلحق بذلك .

الفصل الخامس: في الخير والشرّ ، والنافع والضارّ ، أنّ للإنسان سعادة وشقاوة ، وأنّهما ينقسمان إلى حقيقي ومظنون .

الفصل السادس: في أنّ بين أفعال الإنسان تراحماً ، وأنّ ذلك يؤدّي إلى التزاحم بين الملكات وكيفيّة عروض اللذّة والألم من ذلك ، وأنّ القوّة الواحدة لو صدرت عنها وحدها أفعال قوى مختلفة لم يعرض هناك ألم .

الفصل السابع: في أنّ بين الأفعال ، وكذلك القوى ، ارتباطاً ، وأنّه ينقسم إلى طبيعي وعادي ، وأنّ الملكات الإنسانيّة ثلاثم كمال القوى الحيوانيّة والنباتيّة التي يرتبط بها في جانبي الخير والشرّ .

الفصل الثامن: في كيفيّة حصول العلم للإنسان وكثرته ، وصدور أفعاله به ، وأنّ جميع هذه العلوم ينتهي إلى أنّ الحقّ المطلق واجب مطلقاً ، وأنّ كلّ فعل حقّ بالحقيقة والباطل وجوده بالعرض ، وأنّ هاهنا نوعاً آخر من الحقّ هو المدار في اللذّة والألم النفسانيّين .

الفصل التاسع: في حال أفراد الناس من حيث درجاتهم في هذه العلوم ، وأنّهم ينقسمون إلى سعيد وشقيّ ومتوسّط .

الفصل العاشر: فيما ينتهي إليه كمال أهل السعادة ومن يليهم .

الفصل الحادي عشر: فيما ينتهي إليه كمال أهل الشقاوة ومن يليهم .

الفصل الثاني عشر: فيما ينتهي إليه كمال المتوسّطين والضعفاء من العامّة .

الفصل الثالث عشر: فيما يلحق بذلك من الكلام في الرؤيا وتعبيرها .

الفصل الرابع عشر: في كيفيّة تأثيرات النفس في هذا العالم .

الفصل الخامس عشر: في النبوة ، والرسالة ، والإمامة ، والوحي ، والإلهام ، والرؤيا الصادقة ، والمعجزة ، وخارق العادة ، والكرامة .

الفصل السادس عشر: في حقيقة السحر ، والكهانة ، والإخبار عن المغيّبات ، وظهور بعض الآثار الغريبة عن بعض الناس .

الفصل الأول

في إبانة الغرض من هذا الفن

من المعلوم أنّ كلّ نوع حقيقي له كمال يخصّه ، ويكون كمال النوع وتمامه بوجوده ، وأنّه إذا كان ذا كمال تدريجي كان حصول الغاية له بعد وجود أمورٍ آخرٍ مقدّمة متقدّمة له ، سواء كانت من جنسه أو من غير جنسه ، وتكون كلّ مقدّمة سبباً لتتهيؤ النوع واستعداده لما هو بعده .

هذا ، ثمّ إنّ الإنسان حيث كان نوعاً حقيقياً ممتازاً عن سائر قسمائه بالإدراك الفكري التام ، وذلك تدريجي الحصول له ، كان سبيله في حصول تمامه سبيل سائر أنواع التدريجي الكمال ، وإنّ كان أصل الكمال ، وهو الإدراك حاصلًا له في الجملة مثل سائر الأنواع ، فله من حيث إدراكه شؤون وعوارض من حيث ترتيب الإدراكات وصفاتها وأحكامها يعرض له حتّى يتم الكمال ، فالغرض من هذا الفن معرفة ما يعرض الإنسان من حيث إنّهُ مستكمل بالعلم والإدراك من الترتيب الذي هناك وأحكامه ولواحقه .

هذا وأمّا الغرض من تفاصيل أبحاثه فيغنيننا عن ذكره ما مرّ من تفصيل فهرس الكتاب .

الفصل الثاني

فيما ينبغي تقديمه من أحوال الإنسان

وأمر آخر يبتنى عليها البيان

قد تبين في العلم الأعلى^(١) أنّ الموجود في الخارج بالحقيّة هو الوجود، وأنّ غيره اعتباري محض، وتبين أيضاً أنّ للعالم بارئاً واجب الوجود، مستجمعاً لجميع صفات الكمال من غير كثرة ولا نقص أبداً، وأنّ الجميع مستند إليه، وأنها موجودة به تعالى من غير استقلال فيها أصلاً.

وتبين أيضاً أنّ وراء عالم الطبيعة عالماً آخر مقدارياً من غير مادة بريئاً عن نقائص المادّة، وهو أكمل وجوداً، ويسمّى عالم المثال، فوّه عالم آخر بريء عن المقدار أيضاً، وهو نور محض، وأكمل الجميع وجوداً، فينبغي أن يسلم هذه المسائل ومسائل أخرى نذكرها في مواردّها، مثل تجرّد الخيال والحركة الجوهرية، وأنّ بين الباري تعالى وعالم الطبيعة وسائط في العلّية، وأنّ عالم التجرّد باطن عالم المثال، وهو باطن عالم الطبيعة، فهذه أمور تبتنى عليها بعض المسائل ممّا بعد الفصل التاسع من هذا الكتاب، وبيان ذلك كلّه خارج عن وظيفتنا والبحث هذا البحث.

(١) العلم الأعلى: ويسمّى أيضاً (الفلسفة الأولى) و (الحكمة المتعالية)، وهو العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، وغايته تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود، وبالأخصّ العلّة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات وأسمائها الحسنی وصفاتها العليا وهو الله عزّ اسمه. (بداية الحكمة: ٦، بتصرف).

ثمّ أنه قد بيّنا في كتاب الاعتبارات^(١) أنّ الإنسان بما أنّه مستكمل بإدراكه له تصوّرات وتصديقات وهميّة اعتباريّة ، وأنّ ذلك متكثر بتكثر كمالاته ، وأنّ ذلك منقسم بانقسامها ، فمنها ما هو اعتقاد اعتباري بما أنّه فرد ، ومنها ما هو كذلك بما أنّه واقع في الاجتماع المنزلي ، أو في الاجتماع المدني ، ثمّ يتكثر بتكثير آخر بتكثر كلّ من الحالين ، وأنّ كمالاته النوعيّة المختصّة أمور إراديّة ، وأنّ إراداته تحتاج إلى آراء اعتباريّة ، وذلك لتشخيص الكمال ، وأنّ صدور الأمور الحقيقيّة عنه بواسطة إرادته لما يعتقد في الخارج ممّا هو متحدّ اتحاداً ، أمّا مع الأمور الخارجيّة فيبايقاعه يقع الأمر الخارجي دون ما يعتقد لكونه اعتبارياً ، وأنّ هذه القوّة الوهميّة التي فينا متصرفّة مسرية غير محقّقة في فعلها بالطبع ، ويتفرّع على ذلك خاصّة ، وهي أنّها إذا أدركت أمراً تصوّرياً فحيث لم تحقّقه تصرّفت في حدّة زيادة ونقيصة ، فيعطى حدّه إلى مشابهه ومشابهه ، وهكذا ، ثمّ إذا عادت إلى كلّ واحد منها وأدركت حدّة المخصوص ، وقد حكمت بينها بالوحدة حكمت بكونها واحدة ، ولم تبال بالتعدّد والتغاير اللائح الواضح .

هذا في التصوّرات ، وقريب منه حكمها في التصديقات ، فربّما ذهبت في حكمها من جانبي النقيصة والزيادة مذهباً بعيد الغاية ، والاصل أنّ من خاصّته الحكم بالاتحاد في الأمور الكثيرة وبالكثرة في الأمر الواحد ، وبهذه الوسيلة تمّ توسيط الأمور الاعتباريّة والآراء الوهميّة بين الحيوان وبين كمالاته المختصّة بنوعه . واعلم أنّ هذه العلوم ربّما ترتبت عليها آثار خارجيّة ، وهو في الجملة بيّن ، كاصفرار الوجه ، واحمرار الخجل ، وآثار أخرى محسوسة ، وفرح المريض عند علمه بالصحة ، وصحّته عند علمه بالصحة وأمثال ذلك ، فبين جملة من الأوصاف والأحوال ، وبين جملة من العلوم ارتباطات مخصوصة ، وهذا وأمثاله من كثير ممّا

(١) في المقالة الأولى ، الفصل الثاني من رسالة الاعتبارات .

يبتنى عليه مباحث الكتاب يتبين من المقالة الثانية من كتاب الاعتبارات .

واعلم أنّ هذه الأفعال الصادرة منّا تختلف ، فمنها ما هو سهل الوقوع ، كما إذا وافق عادة أو خلقاً راسخاً وما هو بخلافه ، بحيث يشقّ على الإنسان وقوعه وإيقاعه ، كما إذا وافق خلقاً بخلافه ، فيحتاج إلى ترؤّ كثير ، وينقسم كلّ منها إلى أقسام كثيرة شدةً وضعفاً ، فلنذكر ما هو السبب في ذلك .

الفصل الثالث

الآثار الصادرة عن الإنسان بالإرادة تختلف بالشدة والضعف

ثمّ نقول: إنّ هذه الآثار تختلف في الشدة والضعف ، وذلك بسبب قوة الإدراك وضعفه ، فإذا فرض أنّ شخصاً فعل فعلاً فلا ينقطع عن فعله إلا بانقطاع الإرادة إذا فرض وفاء الآلة وصحة انفعال المادة القابلة ، والإرادة لا تسقط إلا بعد سقوط العلم الذي هو المبدأ هو العلم بكون الفعل واجباً مطلقاً ، كما بيّنا ذلك في كتاب الاعتبارات^(١) ، وحيث لم يكن غير السعادة الأخيرة واجب مطلق عندنا ، فكّل فعل وجوبه لكونه واقعاً في طريق الخير بالذات ، وهذا المعنى أيضاً ليس في كلّ شيء مطلقاً ، وفي جميع الأحوال ، بل حال دون حال ، ووقت دون وقت ، وشرط دون شرط ، فكون كلّ فعل واجباً يحتاج إلى قيود كثيرة ، أمّا بحسب الحقيقة ، وأمّا بحسب الإذعان والظنّ على ما شرحنا كلّ ذلك في كتاب الاعتبارات^(٢) ، ومعنى هذه الشروط هو أن يكون في موارد فقدها إذعان بأنها على خلاف هذه الشروط المقيدة ، مثال ذلك : أنّ الراكض يركض بشرط أن لا يعرضه عيٌّ وتعب ، فإذا تعب

(١) و (٢) المقالة الثانية ، الفصل السابع من رسالة الاعتبارات .

وكلّ وقف ، فإنه مدعن بأنّ الراحة البدنيّة أوجب وألزم ، فحينئذٍ نقول إنّ الأفعال المشروطة في وجوبها وإن كانت على السويّة من هذه الجهة ، لكنّها مختلفة من جهة أنّ فعلاً واحداً منها ربّما لم يشترط بشيء أو يشترط بشيء ما قليل في بابه ، وربّما اشترط بأمر كثيرة لا يخلو عن مصادفة واحد منها مع مانع ، ففي الحالة الأولى لا يؤثّر في الفعل وإرادته كثير من المصادفات من الأمور القابلة للممانعة والمزاحمة ، وفي الحالة الثانية تسقط الإرادة وينقطع الفعل بمجرد طلوع مانع جزئي من الموانع ، مثال ذلك : حال الشجاع والقوي إذا قاتلا ، فالشجاع يعتقد أنّ لا حياة مع الذلّة ، والتخليّة عن سبيل العدوّ المفسد ذلّة وهوان ، فلا يريد إلاّ العزّة ، ولا يريد الحياة بدونها ، ولا كلّ ما يريد لأجل الحياة من سلامة الأعضاء وغيرها .

وأما القويّ الفاسد فإنه يريد الغلبة ، فيريد الحياة ، وكلّ ما يحتاج إليه في الحياة ليحوز لذائذ الغلبة بها ، وإلاّ فلا يريد إلاّ لحياة ؛ لأنّ مقصده الأسنى هو هي ، وما لا تتمّ إلاّ به ، فكلّ جراحة ترد على الشجاع ، وكلّ تعب وألم قاساه حتّى الموت المرّ يصبر عليه ويتجلّد ابتغاء العزّة .

وأما القويّ فثباته وصبره محدود بما يطّلع عنده من طابع الموت ، أو ما لا يلتذّ معه في حياته فيقف عند بلوغ الأمر به إلى ذلك الأمد دون الشجاع ، ومثل ذلك اختلاف الهمة في طالب غلبة ، فربّما سقطت همة أحدهما قبل الآخر .

فقد بان أنّ بين الأفعال والآثار اختلافاً في جانبيّ الشدّة والضعف .

ثمّ نقول : إنّ ذلك مستنداً إلى قوّة العلم وضعفه ؛ وذلك لأنّ سقوط الفعل وإرادته إنّما هو لسقوط العلم ، وسقوط العلم وهو الإذعان بالوجوب ، أعني إرتفاعه إنّما يكون بارتفاع أطرافه ، وارتفاع الأطراف أو أحدها إنّما يكون إمّا بثبوت نقيضها حقيقة ، وإمّا بزوالها عن النفس ، والزوال إنّما يكون بضعف توجّه النفس ، إذ مع توجّهها إليه وإرادتها شهوده امتنع الزوال إلاّ لضعف الآلة الحاملة له ، فعلى التقدير

الأول ، أعني ثبوت النقيض والأخير ، أعني زوال الصورة كنسيان دفعي - مثلاً - فالفعل خارج عما نحن فيه من الفرض ، ومن المعلوم أنّ الاختلاف المذكور في الناس وهمهم ليس مستنداً إلى أحد الأمرين ، فإذا سقط الإرادة إنّما هو لضعف العلم الناشئ عن ضعف توجه النفس ، وذلك بأن تتوجه النفس إلى شيء آخر مما تشاقه ، فتضعف الإرادة ، إذ النفس لا تخلو عن إرادة ما ، فعلم ما لاستيناب فعلها ، وحينئذ فتكون النفس إذا بدأ مانع لم تتوجه إلى جهة دفع المانع ، بل إلى جهة تقويته من حيث إنّها متوجهة إليه ، مثال ذلك : إنّ القاصد شرب الماء إذا لم يقوَ عطشه والمسافة إلى الماء بعيدة تتوجه نفسه إلى تصوّر لذة السكون وراحة القعود ، فإذا صادف هنا ظلمة في البين ، أو ريح مغبرة ، أو حرارة تصوّر ذلك منفعة مؤيدة للقعود ، ولا يتصوّر أنه هل هو مانع عن المشي إلى الماء ، كان كونه مؤيداً للقعود يكفي في منعه عن الطلب .

فقد بان أنّ التشكيك في العلم لأجل التشكيك في توجه النفس فقد بان أيضاً أنّ النفس لا تخلو عن علم ما ، وأنها عند الالتفات عن صورة تلتفت إلى أخرى معاوقة لها لمكان التعدّد ، وذلك لمكان العادة ، وأنّ العلم بالضدّين واحد ، ومن هنا كان إقدام الغافل أقوى من وجه من إقدام المجرب .

ثمّ نقول : إنّ كلّ تشكيك في الفعل لا يخلو عن صحابة تشكيك في العلم ؛ وذلك لأنّ الفرق بين فعلين أحدهما قوي والآخر ضعيف من حيث صدورهما عن الغافل إمّا من حيث العلم ، كما مرّ ، وإمّا من حيث الآلة البدنيّة ، أعني قوى الحركة والحسّ ، وأمّا الأوّل فقد مرّ بيانه ، وأمّا الثاني فلأنّ من المعلوم أنّ الآلات البدنيّة تعبى وتضعف إلى الغاية في صورة الخوف والحزن بقدر ركوزهما ورسوخهما ، وإن كان ذلك من جهة ضعف القوّة المنبئة ، لكنّ ذلك مستند إلى العلم جزماً ، فإذا كانت هي القوّة في كلّ مورد بواسطة العلم بالخوف والحزن ، فكمال القوّة وقوتها إمّا أن يكون بواسطة العلم بالعدم أو لعدم العلم به لا وجوداً ولا عدماً ، لكن من المعلوم

أنّ كلّ فعل صادر فإنّما هو عن العلم بالصلاح ، وعدم الفساد ، فهذا علم بالعدم ، ولو على جهة العموم ، وليس عروض هذا العرض للقوى والآلات البدنيّة بواسطة العلم بالأسباب المخوفة أو المحزنة - مثلاً - بمانع عن كون العلم دخيلاً في القوّة والشدّة ، وهو ظاهر هذا من جانب النقيضة والضعف ، وكذلك من جهة الزيادة كلّما كان العلم بوجود الفعل أتمّ ، سواء كان في الأفعال الشهويّة أو الغضبيّة كان وقوع الفعل أتمّ . ومن هنا ينتج أنّ مراتب الفعل المرتبة ضعفاً وشدّة من الأدنى إلى الأعلى ، ومن الأعلى إلى الأدنى ، مستصحبية بمراتب من العلم بالوجوب وعلوم بالفساد ، وأنّ هناك طرفين لا محالة ، وأنّ لا حالة معتدلة حقيقة تخلو عن العلم ، فإنّ المطلوب الأوّل ثابت .

ثمّ نقول: إنّ التشكيك المذكور في العلم تابع للتشكيك في حافظ الصورة العلميّة على ظاهر الأمر وفتح التشكيك في توجّه النفس في الحقيقة ؛ وذلك أنّ من المعلوم بالوجدان وجود الفرق بين ما إذا أدركناه بعينه خيالياً محضاً ، وذلك الفرق بينهما وجود مثل الشكل واللون وبين ما إذا أدركناه بعينه خيالياً محضاً ، وذلك الفرق بينهما وجود الحافظ في الأوّل دون الثاني على ظاهر الأمر ، فلنتأمّل وجه الفرق بينهما بنظر أدقّ من ذلك ، فنقول : إذا تصفّحنا المحسوسات الخارجيّة وجدنا بينها فرقا من هذه الجهة بعينها ، إذ فرق عظيم بين ما إذا أحسّسنا بمحسوس ومكثنا في تصوّره وبين ما إذا اكتفينا بأول وقوع الحسّ عليه ، وليعتبر ذلك بملموسات منضودة متفاوتة الكيفيّة من الحرارة والبرودة والخشونة والملاسة والصلابة واللين إذا أمرنا اللامس عليها ، فكذلك المبصرات متفاوتة اللون والضوء وسائر الكيفيات المبصرة لو كانت إذا أدركنا البصر عليها ، وكذلك سائر المحسوسات ، فكلمّا مكثت الحاسة في تصوّرها وتأملها ازدادت صورها جلاءً ، وكلمّا استعجلت ضعفت حتّى ربّما يلحق بالخيال المجرد ، فإنّ فرق بين ما كان المحسوس أحسّ به في زمان قليل أو كثير ، والذي يقوى منها هو المحسوس في زمان معتدّ به ، والباقي لا يفترق عن الخيال المجرد

كثيراً أو أصلاً.

ثمّ إنّا إذا تعمّقنا وجدنا مكثّ الحسّ أيضاً لا يوجب القوّة بنفسه ، فإنّا لو دفنّا أصواتاً مختلفة مختلطة كما يتّفق كثيراً في المحافل العامّة والغوغائيّة واهتمّنا وقصدنا واحداً من المتكلّمين سمعنا وميّزنا كلامه ، وأمّا الباقي فمع ما نسمعها كما نسمعها كالصوت الواحد الممتدّ المتشابه الأجزاء والحروف .

وكذلك عند المرض ومقاساة الآلام إذا اشتغل المريض بشيء من الكلام أو غير ذلك كان إدراك الألم ضعيفاً ولم يتألّم منه تألّمه عند عدمه ، وهذا مطّرد في جميع المحسوسات ، ولا يوجد فرق بين صورتَي القوّة والضعف في هذه الأمثلة إلّا وجود التوجّه النفساني وعدمه ، فالتوجّه دخالة ، ثمّ إذا رفعنا التوجّه عن كلّ مثال وجدت فيه قوّة عاد الأمر إلى الضعف ، وأمّا الخيال المحض فنرى فيه أيضاً من الفرق ما نراه في صور المحسوسات الخارجيّة ، إذ ربّما أعطى الخيال قوّة المحسوس ، بل أزيد ، كما في المبرسمين وعند الرسّام^(١) ، وإذا تأمّلنا الحال فيه وفي الخيال المحض وجدنا النفس عند الخيال المحض متوجّهة إلى أشياء وخاصّة المحسوسات مع اعتيادها بها ، وكلّما رفعنا شيئاً منها زادت قوّة الإدراك .

فقد بان أنّ الميزان في قوّة العلم قوّة التوجّه النفساني ، وظهر أيضاً أنّ من كسر هذه العادة وجد في التوغّل في نفسه كان خياله المحض بمنزلة الحسّ فينا وبالعكس .

(١) المبرسم والرسّام : وهي من الأمراض التي تصيب الإنسان ، سببها ورم في حجاب الدماغ ، أو ورم في الحجاب الحاجز المعترض بين القلب والمعدة ، وتؤدّي هذه الأمراض عند الإصابة بها إلى اختلاط الذهن ، وعدم التركيز ، والحمى الشديدة ، بحيث يشاهد صاحب هذا المرض صوراً لا وجود لها في الخارج .

الفصل الرابع

كلّ فعل واقع محسوس فله تأثير ما في النفس

فنقول: إنّنا إذا اعتدنا بشيء لم نتألّم عنه عند وقوعه ، وهو ظاهر ، فإذا أحسنا بوقوع ما يخالفه كان ذلك صعباً علينا موجباً للتألّم ، حتّى ربّما أدّى إلى الهلاك ، كما في صورة الفجأة بازدهام الغمّ ، وإذا وقع ثانياً لم يؤثّر تأثيره في الأوّل ، وكذلك كلّما زاد وقوعاً زاد في عدم الأهميّة حتّى ربّما لم يؤثّر أصلاً ، وسببه القريب الغرابة ؛ وذلك أنّ الإنسان مفطور على البحث عن العلّة ، فما رآه الإنسان بحيث يستقرّ في الجملة في قوّته المدركة وحافظته فهو لحضوره عنده لا يريد الكشف عنه ، وحيث كانت المخزونات من العلوم عند الإنسان مختلفة بالضرورة فاستحضارها أيضاً مختلف بالضرورة ، فإذا من الممكن أن يكون بعضها صعب الاستحضار ، وبعضها سهلة ، فإذا أراد استحضار الصعب لزمه صرف التوجّه عن الحاضر وأن يتوجّه إلى الخفيّ فهو فنّ متعارف حالة غافل أو كالعافل عن الخفيّ المستبطن ، فعند الإنسان معلومات أو ما هو كالمعلومات ، ومجهولات وما هو كالمجهولات وما هو مجهول فعلته مجهولة ، وإلا كان هو أيضاً معلوماً لما تحقّق في محلّه ، لكنّ الغريب ، وهو ما ليس بمعهود عند النفس ، ولا حاضر بل خفي غير ملتفت إليه ، فهو من المجهولات ، فيجب عندها البحث عن علّته .

ثمّ إنّ كلّ أمر ثابت عند النفس فهي متوجّهة إليه غافلة عن خلافه ، كما مرّ ، فإذا وقع خلافه وصادفه الإنسان بحث عن علّته ، أي عن جميع المعاني المكتنفة به ، المربوطة معه ، فإذا كان الفرض أنّه خلاف الثابت الحاضر ، فجميع هذه المعاني كذلك ، فإذا تكون الآثار المترتبة على المنافر مترتبة متكرّرة بتكرّر ما معه وبعده ،

وكلمًا كان كذلك ولوحظ ملائماته اشتدَّ توجه النفس إليه ، فيكون أثبت عندها ، فإذا ثبت أول مرتبة أوجب خفاءً ما في العلم السابق الذي كان بخلافه ، وخرج هو نفسه عن الخفاء إلى الجلاء ، ثم إذا وقع ثانياً فحيث كان فيه وصفان ، فلو وصف الخفاء الذي فيه لعدم انهدام العلم السابق بالكليّة توجّهت النفس إليه وزادت في إمعانها فيه ، فلو وصف الجلاء كان ذلك منها في المرّة الثانية أقلّ من المرّة الأولى ، ونسبة الثالثة إلى الثانية كنسبة الثانية إلى الأولى ، وكذلك القول إذا لم يكن العلم الطارئ مسبوqاً بعلم يخالفه بنظير البيان ، لكن بينهما فرقاً ، وهو أنّ الصورة الطارئة حيث كانت مخالفة كانت موجبة لصرف النفس عن الصورة الأولى ، وملائماتها كانت أثبت عند النفس ، لأنها منصرفة عن كلّ واحد من ملائماتها ، ومتوجّهة إليها ، فيكثر تصوّرها لملائماتها وللعل والملائمات التي صادفتها ابتداءً ، فكان أثبت عندها ، وأقرب من التفصيل بخلاف ما إذا كان ورود العلم ابتداءً فينحصر توجه النفس إلى ما صادفتها منها ، ويقلّ انفعالاتها المزاجيّة حينئذٍ ، وغيرها ، ومن هنا ما قيل : إنّ قدر النعمة يعلم بعد الفقد .

ومن هنا كان الالتذاذ والتألّم عن الشيء بعد الكدّ والجد فيه أشدّ ، وله نظائر كثيرة .

فقد بان أنّ كلّ علم فله تأثير ما في النفس ثبوتاً ، ومن جهة آثاره من الفرح والحزن والغضب والشره ونحو ذلك ، وبان أيضاً أنّ الصورة الواردة المخالفة أقوى تأثيراً ، وأثبت وجوداً ، وأعسر زوالاً من الصورة الواردة ابتداءً .

ثمّ نقول : إن تكرّر الورود يوجب الرسوخ وصعوبة الزوال ، ويظهر سبب ذلك ممّا بيّناه آنفاً من اختلاف الصور عند النفس ظهوراً وخفاءً ، فإنّ الرسوخ هو نوع ما من الظهور ، فكلمًا كثر ورود الصورة كثر توجه النفس إليه وقوى ، وكلمًا كان كذلك صعب انصرافها عنه ، أي غفلتها عنه ونسيانها لما عرفت .

ثمّ نقول : إنّ في الإنسان ، بل مطلق الحيوان ، ملكة وحالاً ، ونعني بالملكة :

الصورة العلميّة الراسخة التي يقع عنها الفعل بسهولة ، أي مع قلة التروّي واضطراب النفس ، ونعني بالحال خلاف ذلك ، والسبب في ذلك أنّك قد عرفت أنّ الصورة العلميّة كلّما كثر ورودها كثر رسوخها وصعب زوالها ، وكلّما كان كذلك سهل وقوع الفعل عنها ، وضعف الحاجة إلى الرويّة والفكر لتحصيل الجزم بوجوبه ، ومع شدّة ثبوت الصورة تضعف المنافيات ، وتزول ويجهل بها ويقوى العلم بها ، فيقلّ الروي ، فكّلما قويت الصورة ضعفت الرويّة حتّى ينتهي إلى ما لا رويّة معه ، وهو الرسوخ التامّ .

وقد بان أنّ في الإنسان ملكة وحالاً وهي بخلافها ، وبان أيضاً أنّ الحال في طريق الملكة ومقدّمة ، وبان أنّ من الملكة ما يمكن زوالها ، ومنها ما لا يمكن ، وهي الملكة التامّة الراسخة ، إلاّ أنّ يصطلح على إطلاق الملكة على خصوص العلم الراسخ غير القابل للزوال .

الفصل الخامس

في الخير والشرّ ، والنافع والضارّ ، وما يلحق بذلك

فنقول: إنّ الإنسان حيث إنّه نوع ما من الأنواع ، وفي أوّل تكوينه أمر بالقوّة فله كمال ما به يتمّ ذاته ، فالكمال الذي به تمامه بالحقيقة نسّميه خيراً ، وله عدم ما إذا عرضه لم يكمل ذاته ونسّميه شرّاً ، وحيث إنّ كماله أمر حاصل له بالتدرّج وغير موجود له دفعة ، فلامحالة بينه وبين الخير الأخير وسائط ، ونسّميه بالنوافع ، وكذلك بينه وبين الشرّ وسائط ونسّميه بالضوار ، فلإنسان خير وشرّ ، ونافع وضارّ ، ومثله لكلّ نوع من الأنواع ، فالكمال المطلق خير مطلق وعدمه شرّ مطلق ، وهناك نافع مطلق وضار مطلق والخير المختصّ بما هو مختصّ ، ونسّميه سعادة ، وعدمه

شقاوة ، وثبت أن الناس مختلفون في مقتضيات طبائعهم الصنفيّة والشخصيّة ، كما ادّعاه بعض^(١) ، ولعلّه الحقّ بمعنى كان لكلّ فرد من أفراد الإنسان سعادة وشقاوة غير ما للآخر ، وإن استوتوا جميعاً في الخير المطلق والشرّ المطلق الإنسانيّين ، وهذا المعنى من الخير والشرّ وغيرهما هو الذي يريده الناس في استعمالاتهم ، لكن لا يهّمنا بيان ذلك في هذا المقام .

ثمّ نقول : إنّ للإنسان كمالاً حقيقيّاً ، وكَمالاً مظنوناً وهمياً ، أمّا الكمال الحقيقي فظاهر ، وأمّا الكمال الظنّي الموهوم فإنّ الإنسان حيث إنّ له قوى متعدّدة متخالفة كالنباتيّة والحيوانيّة والنظقيّة ، فله كمالات متعدّدة ، وكلّ واحد منها في أوّل النشوء بالقوّة ، فلها طرائق ووسائط ، فهناك نوافع كثيرة مختلفة أنواعاً ، إذ النافع يتعيّن ماهيّته بالخير الذي هو نافع فيه ، فحيث إنّ الخيارات مختلفة ، فنوافع كلّ غير نوافع الآخر ، ولو اتّفق كون شيء واحد خيراً لقوّة ونافع في آخر فهو ذو وجهين أيضاً ، والخير المطلق ما لا جهة نفع فيه ، وهو مطلوب من كلّ وجه .

ثمّ إنّ الإنسان لبعث بعض قواه أو لبعض الاتّفاقات ، ربّما زادت همّته في الوقوف على بعض النوافع والوسائط لأمر توجب ذلك الإذعان لما ذكرنا في كتاب الاعتبار^(٢) أنّ بعض الاعتبارات ربّما جعلت أصيلاً يتفرّع عليه أمور أخرى ، كمن يؤثر الغنى لنفسه فلا يستفيد من الدينار ما هي واسطة له ، فلا يأكل ولا يشرب ولا يلبس ولا ينفق ، بل إنّما يجمع جمعاً ويظنّه خيراً مع أنّه لو تأمّل أدنى تأمّل وجد الدينار واسطة صرفة ينال بها الراحة واللذائذ من المآكل والمشارب والملابس والمناكح ، ولولا هذه المقاصد في الطبيعة لم يؤثر الدينار قطّ كمن يجد كنزاً

(١) الناس مختلفون في طبائعهم الصنفيّة والشخصيّة ، هذا ما عليه أكثر العلماء ، ومصرّح به في الروايات ، وليس ممّا ادّعاه البعض .

(٢) المقالة الأولى ، الفصل الثالث من رسالة الاعتبار .

في صحراء قفرة بعيدة لا ينفع بحاله ولا يخلصه من الهلاك مقدار ذرة ، كما أنّ الحبة الواحدة عند الطائر أجلّ قدراً من ذرة يتيمة يتنافس فيها الملوك الأعظم والأغنياء أولو الثروة .

ولو أمكن التوصل إلى هذه الراحة ، وكانت مطيعة للإنسان إطاعة الخيال لم يقصد الدينار قط ، ولم يقع فيها إيثار ولا طلب .

هذا ، وكلّما كانت الآثار المتفرّعة على الوسائط أكثر وأقوى كان الوقوف عندها أشدّ ، والرواح عنها أصعب ، فهذه كلّها خيرات ظنيّة بحسب ما يلبسه الوهم ، وأمّا بحسب الحقيقة فلا خيريّة فيها ، وإنّما نفعها بحسب ما يوصل إلى الخير ، فلو كان شيء منها بوجه من الوجوه عائقاً ، فبمقداره يكون شراً وضاراً ، فمن الخير ما هو مظنون ومنه ما هو حقيقي ، ومن هنا ظهر أنّ شيئاً واحداً ربّما يكون نافعاً من وجه وضاراً من وجه آخر .

ثمّ إنّ هذه الخيرات وإن كانت كثيرة بحسب الظاهر ، فإنّ أفعال كلّ قوّة من القوى الحقيقيّة كمالات وخيرات لها ، لكن لو فرض اجتماعها في شيء واحد ذي جهات كان بين أفعالها مزاحمة بالضرورة ، فإنّ الأفعال غير الجسميّة الصادرة عن ذوات الأنفس أفعال صادرة على قسم القوى الجسميّة ، فهي على خلاف مقتضى الطبيعة الجسميّة فهي شرور بالنسبة إليها ، وخيرات بالنسبة إلى القوى الفاعلة ، والشيء الذي هو المبدأ إذا فرض واحداً كان في ذاته غير ذي جهات ، بل في قوى ذاته فخيره أعني كمال وجوده أمر واحد ، وإن كانت خيرات وجوده أموراً كثيرة ، فلو كانت قواه في عرض واحد كان خيره هو الاعتدال في أفعالها ، وهو ظاهر ، لكنّ الشيء حيث كان له كمال واحد ، فمن الضروري أن تكون هذه القوى الكثيرة فيه لسدّ طرق الفساد الطارئة عليه من حيث كماله ، فمن البين أنّ هذه القوى خوادم جميعاً بالنسبة إلى الكمال الأخير ، فهي نوافع فيه فقصدتها وإيثارها بمقدار ما هي نافعة وحافضة له ، فالكمال الذي لها بنسبة بعضها إلى بعض هو الاعتدال في أفعالها ،

وبنسبة الجميع إلى الكمال الأخير هو صدور أفعالها بمقدار لا يخلّ بالعرض الأقصى والخير المطلق بحيث لا يميل من الوسط إلى جانبي الزيادة والنقصان ، وهو الاعتدال ، فكمال القوى وسعادتها غير ما خلق للخير المطلق هو الاعتدال في أفعالها ، وهي نافعة ، وهو نفعها والكمال المطلق لمثل هذا الشيء هو كمال وجوده الخاص وسعادته ، ولا يتمّ إلا بالكمال في نوافعه ، وهو الاعتدال في أفعالها ، فقد صحّ أنّ الكمال والخير للشيء بحسب الحقيقة هو الكمال اللاحق به حقيقة من غير مجاز فيه .

الفصل السادس

في أنّ بين أفعال الإنسان تراحماً وتمانعاً

إنّ بين أفعال الإنسان تراحماً وتمانعاً ، وذلك قريب من البيان ، أو بين ، فإنّ القوّة تحتل الإكثار من الفعل في جميع الطبقات وينقص بذلك بعينه ما يصدر عن القوّة الأخرى من أفعالها ، فيكون فعل هذه مزاحماً لفعل تلك ، ثمّ نقول إنّ ذلك يوجب المزاحمة بين ملكاتها ؛ وذلك لأنك قد عرفت^(١) أنّ كثرة صدور الأفعال وتكرّرها يوجب حصول الملكة والعلم الراسخ الذي هيئته القوّة لإصدار الفعل به ، واقتضاء القوّة إنّما هو لنفس الفعل لا للفعل بمقدار لا يزاحم أفعال القوّة الأخرى ، وهو ظاهر ، فإنّ ذلك جهة أخرى غير جهة الفعل ، فالقوّة إنّما تبعث بمقدار تطبق وتحتلّ فهي إنّما تبعث في كلّ مرّة إلى الفعل المطلق ، وأمّا الاكتفاء والتحدّد فإنّما هو من أمر آخر غير هذه القوّة ، فبتكرّره يحصل الملكة مطلقة ومرسلة ، ومثل ذلك

(١) في الفصل الرابع من هذه الرسالة .

في القوّة الأخرى ، وحيث كان الفعلان متزاحمين فالملكتان متزاحمتان ، ولازم ذلك حصول علوم متدافعة للإنسان يدفع بعضها بعضاً ، كوجوب الطلب كيف كان ، ووجوب الأكل عند الجوع كيف كان ووجوب السكون للراحة كيف كان ، لكنّ العلم بالشيئين المتدافعين غير ممكن في حال واحد ، لكنّ العلم بالقضيّة الكلّيّة تفصيلاً علم بأفرادها إجمالاً وبالقوّة ، فمن الممكن حصول العلم كلياً بأمرين بين أفرادهما تدافع ما من حيث الحكم ، وكذلك فليكن حال الإنسان في علومه ، وأما إذا التفت إلى علمين له كليّين متدافعين من حيث بعض الأفراد ، فمن المستحيل أن يحصل بهما علم معاً ، لكنّ المفروض فيما نحن فيه كون كلّ من العلمين ملكة راسخة حاضرة عند النفس دائماً ، فهي إذا التفتت إلى أحد العلمين مانع عن توجّهما إلى الآخر ، وصارف لهما ، والقوّة الأخرى التي توجب تحديد أفعال صاحبتها كما تبين تؤيّدتها على ذلك ، فبهذا الوجه تدفع النفس محذور الاعتقاد بالمتناقضين .

ومن هنا يظهر أنّ فينا شيئاً آخر يقسط بين القوى أفعالها ويحدّها ويقهرها ، ولعلّك تعثر بتفصيل حاله في محلّ آخر .

ثمّ نقول : ويعرض من ذلك اللدّة والألم ، وذلك أنّهما كما بيّن في محلّ آخر^(١) حيث كانا عبارتين عن نيل القوّة ما هو كمال لها من حيث هو نيل وكمال وعدم النيل فيما من شأنه أن ينال ذلك ، فهذه الملكات المنعقدة المذكورة حيث كانت ثابتة في القوى ، فإذا نالت شيء من القوى ما هو كمال لها ، أي فعلها الملائم التذّت منه ، فإذا فقدت فهو الألم .

لكن يجب أن يعلم أنّ اللدّة نيل ملائم - كما ذكر^(٢) - لا دفع منافر ، كما هو

(١) كما في كتاب الأسفار : ١ : ١١٧ ، فصل في الألم واللدّة ، وكذلك كتاب المبدأ والمعاد : ٢٤٧ ، فصل أنّه تعالى مبتهج ، وغيرها من الكتب .

(٢) هذا التعريف هو المشهور بين الحكماء ، وقد ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء «

المشهور^(١) والمقبول عند الناس ، قالوا: إنّ المريض الفاقد للصحة إنّما يلتذّ بها أول طرّوها فلا التذاذ ، وكذا في غيره ، فلا لذّة مع الثبات ، ولذا قيل : إنّ النعمة معلومة القدر بعد الزوال ، وهذا ظنّ كاذب بالتجربة الصحيحة ، فإنّ كلّ من أخذ بشيء من كمالاته المستقرّة الوجود فتصوّرّها تصوّراً كاملاً وصرف نفسه إلى تعقلها التذّ بها كما يلتذّ بها في أول ورودها وطروها ، وكذا في جانب النواقص وخلافات الكمال ، ومن المعلوم أن ليس هناك دفع .

ثمّ إنّ لازم ذلك الظنّ أن يكون كلّ واحد من اللذّة والألم عدميّاً ، وهو اندفاع الحالة السابقة ، إذ كما أنّ اللذّة تفتقد عند الاستقرار كذلك الألم ، وهو ظاهر ، فينتج أنّ كلّاً منهما عدم لعدم لرجوعه إلى تناقض شنيع ، فكّل منهما اندفاع حالة ثابتة ، فإن كانت اللذّة أو الألم هو الحالة الثابتة السابقة والآخر الذي يندفع هو به ويشتمل على عدمه هو مقابله ، فيرجعان متضادّين لا عدماً وملكمة ، فيكونان كمالين وجوديّين لقوّة ما متضادّين ، ولا يمكن في قوّة واحدة ذلك ، كما تحقّق في محلّه ، فإذن المطلوب ثابت .

ويظهر بذلك أنّ هذه اللذائذ والآلام إنّما هي بتوجّه النفس التامّ إليه ، فكلمّا

» (الفصل السابع من المقالة الثامنة) ، حيث قال : « اللذّة إدراك ملائم بما أنّه ملائم ، والألم إدراك منافي بما أنّه منافي » .

لكن الجدير بالذكر إنّ هذا التعريف قد عدل عنه الشيخ الرئيس في كتاب (الإشارات : ٣ : ٣٣٧) ، حيث قال : « إنّ اللذّة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ » . والشارح لكتاب الإشارات ، وهو المحقّق الطوسي قال : « هذا - يعني التعريف الثاني - أقرب إلى التحصيل من قولهم : اللذّة إدراك الملائم ، والألم إدراك المنافي » .

(١) فإنّ المشهور بين الأطباء هو هذا القول ، حيث قال الطبيب محمّد بن زكريّا الرازي : « اللذّة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعيّة » .

استدام الإدراك استدامت اللذة ، وأيضاً كلما قوي الإدراك قويت اللذة .

وأيضاً فلو كان فعل القوّة واحداً من غير شاغل استمرّت لذتها وزادت غاية ما يمكن .

ويظهر أيضاً أنّ الألم المحض غير موجود البتّة بخلاف اللذة المحضة ، وذلك لكون الألم عدم اللذة ، فوجوده على سبيل العرض ، وهذا سرّ تحته أسرار ، فافهم .
ويظهر أيضاً أنّه لا لذّة ولا ألم إلاّ بالإدراك ، ويشهد بذلك أيضاً أنّ كلّ لذّة لو فرضنا غفلة المدركة عنها افتقدناها ، ولو فرضنا إدراكها لها وليست في الخارج بالحقيقة وجدت اللذة بعينها .

ثمّ نقول : إنّ القوّة الواحدة لا تتألم بفعل نفسها ، وذلك ظاهر ممّا مرّ بيانه ، فكّل قوّة إنّما تتألم بفعل غيرها ، حيث إنّ ذلك يتضمّن عدم فعلها ، فتتألم بذلك ، ومع ذلك فلا بدّ من رابطة بينهما ، وإلاّ فالفعل من شيء مباين لا مماسّة له مع فعل شيء مباين آخر ، وذلك ظاهر ، ولا بدّ أن يكون ذلك الرباط بما له قوّة الإدراك إذ لو كان بغيره عاد المحذور بعينه .

ومن هنا أيضاً يظهر أنّ بين قوى الإنسان أمراً محيطاً رابطاً بينها ، كما مرّ آنفاً لأمر المدرك فينا هو الرابط إمّا ابتداءً أو ينتهي إليه أخيراً .

ويجب أن يعلم أيضاً أنّ كثرة فعل قوّة يوجب اعتياد القوّة الأخرى بما يناسب ذلك في بابها إن كانت بعد رسوخ الملكة بالصعوبة ، وإن كانت قبل فبالسهولة ، وذلك لما مرّ أنّ ورود الفعل يؤثّر في النفس ، ويثبت صورة ملائمة حتّى يحصل ملكة ، فتثبت حينئذٍ ملكة كالمتوسّط يكون أفعالها بطبعها كثيرة الشبه بأفعال القوّة المزاحمة محاكية لها ، مثال ذلك أنّ المتكبر المختال أكله وشربه ومشيه وقعوده كلّ ذلك متصوّر بالتكبر والاختيال ، والمحزون المهموم أفعاله محزنة ، والعاشق الواله واله في جميع أفعاله .

ومن جميع ذلك ظهر أنّ القوّة الواحدة لو صدرت عنها أفعال قوى مختلفة لم يحدث هناك ألم ، وذلك لما مرّ أنّ القوّة الواحدة لا تتألم عن أفعال نفسها .

الفصل السابع

في أنّ بين الأفعال، وكذلك القوى، ارتباطاً،

وأنّه ينقسم إلى طبيعي وعادي،

وأنّ الملكات الإنسانيّة ثلاثم كمال القوى الحيوانيّة

والنباتيّة التي يرتبط بها في جانبي الخير والشرّ

أمّا بين أفعال القوى ارتباطاً ، وكذلك بين القوى أنفسها ، فقد مرّ بيانه^(١) ، ولذلك بعينه تتأثر القوى منّا كلّ من صاحبها ، وكذلك في أفعالها ، ولا يكاد يوجد منّا فعل من قوّة من القوى على صرافتها إلاّ متلوّناً بألوان كثيرة ، ويذهب هذا التصاكّ والتصادم إلى غايات بعيدة ، فالقوّة تلوّن بفعل صاحبها ، ويحدث فعلها كذلك ، ثمّ الآخر من المتلوّن به ، فيحدث شيء آخر جديد ، وهكذا لا يزال تتقلّب الأفعال في تلوّنها ، ويتولّد من لون لون .

وبالجملة: الفعل الساذج نادر أو غير موجود وأوشك أن يوجد من الحيوان في

أوائل نشوّها .

ثمّ نقول: إنّ هذا الارتباط على قسمين : عادي وطبيعي ، واتّفاقي ، أمّا الطبيعي

فلأنّ مجموع القوى حيث كانت مسخّرة تحت أمر واحد وهو المدرك منّا بالطبع ،

(١) في الفصل السابق .

كانت بينها ارتباط ما طبيعي ، وكل عدد محدود من القوى أيضاً مربوطة بارتباطات أخرى توجب كمال الارتباط به فعل واحدة منها مع الثانية دونه مع الثالثة ، ولذلك يصيب التفرد في علاج الرذائل بعلاج واحدة منها دون الأخرى من بابها ، كما ذكره علماء الأخلاق في كتبهم^(١) ، وقد شبّه ذلك المعلم الأول أرسطو في كتابه بالحمام ، فإنّ حمامة واحدة تجلب جماعة^(٢) .

هذا ، وأمّا العادي فيجريان العادة واتّفاق الأسباب على أمر وذلك يوجب انصراف النفس إليه وغفلتها عن خلافه ، ومن هنا كانت العلوم تختلف في حصولها ، إذ قد بيّنا في كتاب البرهان^(٣) أنّ التكثر في العلوم إنّما يكون بالنتبه أولاً ، وهو الحدس الإجمالي قبل الإذعان وجريان العادة ، وتراكم ورود النظائر والاشتباه إلى النفس يوجب صرفها وتوجّحها إلى الوارد وغفلتها عن خلافه ، ولذلك ما نرى من

(١) يوجد ما يقرب من هذا المعنى في كتاب (جامع السعادات : ١ : ٦١) ، فصل النفس وأسماؤها وقواها الأربع ، وتجدر الإشارة إلى أنّ الشيخ النراقي صاحب كتاب جامع السعادات يشير إلى أنّ سبب التصادم بين القوّة الأربع ، وهي : القوّة العقلية ، والقوّة الغضبيّة السبعيّة ، والقوّة الشهويّة البيهيميّة ، والقوّة الوهميّة الشيطانيّة ، هو القوّة العقلية فيها يحصل التدافع بين سائر القوى .

والدليل على ذلك أنّه ليس في نفوس سائر الحيوانات تنازع وتجاذب لفقدانها القوّة العاقلة ، فإنّ الغلبة في السباع للغضب ، وفي البهائم للشهوة .

(٢) هذا المعنى موجود في أحد الكتب الأخلاقيّة للمعلم الأول ، وهي :

١ - كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس .

٢ - كتاب الأخلاق إلى اوديموس .

٣ - الأخلاق الكبرى .

٤ - السياسة .

٥ - دستور الأثينيين .

(٣) الفصل الثاني من المقالة الأولى من كتاب البرهان .

اختلاف البشر في آرائهم وإذعاناتهم بحسب مرور الدهور وخلو القرون ، فربّ أمر هو مقطوع غير مشكوك الثبوت في زمان ثمّ هو بعينه مقطوع البطلان غير مشكوك في آخر، وإثما وقع الانتقال من حال إلى آخر بواسطة أمر اتّفاقي يوجب انصراف واحد من الناس إليه ، ثمّ يرد الباقي مورده تدريجاً ، ولذلك فإنّ التحصّل على المطالب الحقّة نزر وصعب مستصعب ، لا يتحصّل إلّا بالانقطاع والتصفية ، ولذلك كان الوقوف على المطالب العقلية على شرفها واستحكام أساسها كما بيّناه في كتاب البرهان^(١) نزرة صعبة لا يرد ولا يصدر عنها إلّا واحد بعد واحد لمناعة الأمور المحسوسة حتّى ربّما سمّاها الناس ، بل الراقون منهم بالموهومات والمتخيّلات .

ثمّ نقول: إنّ الكمالات الإنسانيّة وهي الإدراكات ثلاثم كمال القوتين الأخرتين ، أعني الغضبّيّة والشهويّة في جانبي الخير والشرّ ، وذلك لما عرفت أنّ بين القوى شيئاً رئيساً يرتّب أفعالها وملكاتهما ويحفظها عن التناقض والتباين ، ويقوى على جميع الأفعال المتشتمّة ، وفتون الإدراكات ، ويجب أن يكون هذا المعنى هو الذي به يقوم نوعيّة الإنسان لارتفاع حقيقة الإنسان بارتفاعه ، وإذا كانت النوعيّة إنّما تتمّ بهذا المعنى ، وصحّ أنّه يحتمل الكمال والنقص كان كمال النوع مستنداً إلى كماله ، وإذا كان كذلك ، وكان له في نفسه أفعال ، وبالنسبة إلى ترتيب القوى ودفع التناقض والتباين من بينها أفعال كان الكمال الإنساني في هذه القوى المرؤوسة هو الاعتدال في أفعالها بحسب تقسيط هذا المعنى الكمالي ، أي أن لا يكون فعل القوّة بحيث يضرّ ويدفع كمال هذا المعنى فيه بالخروج إلى جهة الإفراط والتفريط .

إذا عرفت ذلك عرفت أنّ هاتين القوتين لو خرجتا من القوّة إلى الفعل في جانب الخير ، أي الاعتدال كان المعنى الرئيس خارجاً إلى الكمال في جانب الخير ، فليلتذ بجميع كمالاته في نفسه ، وقد هيأ له ذلك كلّهُ ، فلو فرض له قيام في نفسه بغير

(١) الفصل الثاني من المقالة الأولى من كتاب البرهان .

مصاحبة هاتين القوتين الماديتين أو خلوة، وقد هيأت له ملكات بحسب القوتين وملكات بحسب أفعال نفسه التذ بجميع الأفعال البدنية من الصور والأفعال الإدراكية، ولو كانت القوتان خارجتين إلى الفعل في جانبي الشر، أي الإفراط أو التفريط، عاق ذلك المعنى الرئيس عن كمالته، وثبت فيها جميع المتناقضات والمتباينات، فلو فرض له قيام في نفسه أو خلوه من دونهما كان قوى الإدراك لكنه خال عن كمالته فيتألم أشد تألم، ويستوحش ويرى بحسب أفعال القوتين جميع ما يكره منهما إذ الألم مستوعب والجهة غير متكثرة حتى ينصرف من واحد إلى آخر.

الفصل الثامن

في كيفية حصول العلم للإنسان

فنقول: إن الإنسان في أول ما يعرض له من العلم يعرض له شيء بسيط غير متميز، حتى إنه يحسب كل شيء واحداً لا يتميز له شيء عن شيء، والدليل على ذلك أن التكرار إنما يعرض له بعد التنبه لما به الامتياز تدريجاً، وهذا على السوية في جميع الأشياء لمساواتها في هذا المعنى، وكلّ تدريج فإنه مسبوق، ثم يحصل له التميز بين نفسه وغيره، ثم بين الأشياء، وأسبق الجميع التميز بين الوجود والعدم، ثم لا يزال يميز ويكثر لكن مع فرق ما بين ما يميز وهياً من قبل فيناله بسهولة وما ليس كذلك فيناله بصعوبة، وهو يتوخي بالطبع التكرار، وبالعادة أيضاً، ومن هنا تكثر العلوم والمدرجات بمرور الدهور والأحقاب. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يأخذ في الاعتبار لما يعرض له من الغلط في أمر المعاني بالطبع، كما شرحناه في كتاب الاعتبار، ولا يزال يولد الاعتبار من الاعتبار بمقدار ما بلغت به درجته ودرجة عصره من ارتقاء التمدن وتركب العيش إذ كانت

العلّة لذلك ولتكرّره هي هذا المعنى بعينه كما ذكر هناك^(١).

ثمّ اعلم أنّ القضايا الحقيقيّة، أي المطابقة للوجود، كما أنّ بينها صدقاً وكذباً ومطابقة لنفس الأمر وعدمها، والمطابق منها ينتهي إلى قضايا ضروريّة، بل أوليّة، والجميع إلى أوّل الأوائل، وهو أنّ الايجاب والسلب لا يصدقان معاً، ويكذبان معاً، كذلك الحال في هذه القضايا الاعتباريّة، فإنّ منها ما يوافق النظام، ومنها ما لا يوافقه، ونسمي الأوّل حقّة، والثانية باطلة، وكلّ حقّ بالغير ينتهي إلى حقّ بالذات، حتّى ينتهي إلى حقّ الحقائق، وهو في هذا الباب أنّ الحقّ المطلق واجب الفعل.

ثمّ إنّنا قد بيّنا هناك^(٢) أنّ أفعال الإنسان إنّما تصدر عن الآراء الاعتباريّة، وأنّها إنّما تصدر عن نيّة وجوب.

فنقول: إنّ كلّ واجب بالغير حيث إنّه ينتهي إلى واجب بالذات، ومن جميع الجهات فيجب أن يكون توخيّه لفعل واجب ما توخيّاً منه للواجب المطلق الذي هو من جميع الجهات، وإنّما الغلط فيما يغلط فيه في التطبيق، وقد بيّنا في كتاب المغالطة^(٣) أنّ الغلط وجوده بالعرض، وإنّ كلّ خطأ صواب بالحقيقة، وخطأ بالعرض، فكذلك الكلام فيما نحن فيه، فجميع هذه الأفعال باطلها وحقّها حقّة بالحقيقة، والباطل إنّما هو باطل بالعرض، فافهم ذلك.

واعلم أنّ قضية أنّ الإنسان لا يفعل غير الحقّ الواجب قضية بديهية فطريّة، وإنّ أنكرها معظم الناس إلّا الشاذّ منهم إن كان، لكنّ التأمّل يفيد ذلك، والبيان أيضاً، وحيث إنّ الإنسان لا يخلو عن الفعل بالضرورة، وكلّ فعل فهو عن علم، والمعلوم

(١) في الفصل الثامن من المقالة الأولى.

(٢) المقالة الأولى، الفصل الثالث من رسالة الاعتبارات.

(٣) المقالة الأولى، الفصل السادس من رسالة المغالطة.

ينتهي إلى الحقّ، فكلّ إنسان معترف بالحقّ بالضرورة وبالفطرة .

ثمّ إنّ هاهنا حقّاً بمعنى آخر، وهو أنّ الأمور التي في طريق كمال النفس أعمّ ممّا يكون إلى الخير أو الشرّ، وإلى السعادة أو الشقاوة مرتبة ترتيباً ظاهراً، فالسعادة القصوى تتفرّع على أمور متفرّعة على آخر، وهلمّ جرّاً، حتّى تنتهي إلى الحقّ المطلق الذي لا نزاع فيه أصلاً بالفطرة، وكذلك الشقاوة الكاملة مع مقدماتها ومقدمات مقدماتها حتّى تنتهي إلى الباطل المحض حسب ما مرّ سابقاً .

وقد عرفت أنّ الكلّ باعتبار آخر أشياء بالعرض، فالحقّ الأخير لو ركب ثمّ ركب في سلسلة لا يدخل فيها شيء ممّا بالعرض أوصل إلى السعادة القصوى، ولذلك ما سمّيت جميع فروعه حقائق، ولو ركب بحيث يدخلها ما بالعرض أو ركب الباطل المحض الموجود بالعرض مع فروعه تركيباً بالذات أوصل إلى الشقاوة التامة .

ثمّ نقول: إنّ الواجب لانتشاء الفضائل والردائل، والسعادة والشقاوة، هو هذا المعنى من الحقّ والباطل؛ وذلك لأنّنا قد بيّنا أنّ كلّ فعل لا يصدر عن كلّ علم، بل علم معه إذعان، وهو العلم حقيقة، وهذا لا يتمّ إلّا لصرف النفس إليه، فلو فرضنا كمالاً وعلماً به، وإذعاناً معه حتّى يصير العلم مطلقاً غير مقيد صدرت بذلك الفضيلة وثبتت الملكة، ولو فرضنا علماً ليس معه إذعان فصدور فهو لا يتمّ إلّا مع صرف النفس عنه إلى غيره، أي إلى إذعان بالرديلة اختياراً، فهناك جهود، وأمّا إذا لم يكن علم أو كان وفرض معه غفلة عن إذعانه لبعض الأسباب فلم يكن هناك لا إذعان ولا مطاوعة ولا جحود ومعاودة، والقسم الأول يولّد ملكة سعيدة، والثاني ملكة شقيّة، والثالث ليس فيه شيء آخر غير أنّه نقص لبعض الأسباب .

هذا، فقد ظهر أنّ الإنسان العالم بالحقّ المدعّن به في جميع المراتب هو السعيد الكامل، والإنسان العالم بالحقّ غير المدعّن به، كذلك في غير الحقّ المطلق لما مرّ أنّه غير ممكن هو الشقيّ الكامل، وإذعانه بماؤة الحقّ المطلق هو الحجّة عليه،

وأنَّ الإنسان غير العالم بالحقِّ أو العالم به غير المذعن بسبب غير اختياري أو العالم بالحقِّ في بعض المراتب المذعن به دون بعض آخر لقصور ليس بسعيد ولا شقيِّ في مجهولاته ومنكراته وإثما سعادته بمقدار علمه بالحقِّ ، وإذعاناً به ، ولأفراد الإنسان في هذا القسم مراتب ودرجات غير محصورة ، والقدر في سعادته وشقاوته هو الذي ذكرناه .

الفصل التاسع

في حال أفراد الناس من حيث درجاتهم في هذه الآراء والعلوم

إنَّ الناس بحسب القسمة في هذه العلوم والآراء يرتقون إلى عدد كثير، لكنَّ معظم الأقسام خمسة :

أحدها: الكاملون فيها سعادة تامّة .

وثانيها: المتوسّطون في السعادة الغالب عليهم ذلك .

وثالثها: المستقصون في الشقاوة الكاملون فيها ، ومن يليهم .

ورابعها: المتوسّطون فيها الغالب عليهم ذلك .

وخامسها: الناقصون ، وهم الذين لم يهيّؤوا في أحد الطرفين شيئاً معتدّاً به .

ولنشرع في بيان حال هذه الأقسام الخمسة من حيث ما يستقبلهم من الحال ، وما ينتهون إليه في صراط كمال وجودهم في طيّ ثلاث فصول :

الفصل العاشر

فيما ينتهي إليه كمال أهل السعادة من الكاملين والمتوسّطين

فنقول: إنّ الكاملين في هذه السعادة على قسمين ، إذ قد عرفت أنّ هذه العلوم والملكات تنتهي إمّا إلى طبع أو إلى عادة ، وإن كانت العادة أيضاً بنظر آخر تنتهي إلى الطبع ، وكيف كان فالطبع له مدخل ما في جميع هذه العلوم ، فالحارّ المزاج أشدّ وأكثر غضباً ، والفاقد الدم أكثر جنباً ، وهكذا فمن الممكن أن يقع مزاج من الأمزجة وهو معتدل غايته أو قريب من ذلك ، وحينئذٍ يكون تصرّف قواه غير النطقية وعوقها عن كمال القوّة النطقية على الإطلاق بمقدار يلزم في كمال القوّة النطقية من التعلّق بعالم الطبيعة والمادّة والتلوّث بلوازمها ، فيكون السلطان حينئذٍ في جميع القوى ، وعليها للقوّة النطقية ، لأنّها شعبها ليست عاتقة لها عن كمالها ، أي صارفة لها إلى جانب نفسها ، فلها السلطان المطلق وإذا كان كذلك فيكون إذا التفت إلى القوى البدنية التفت كأحد من الناس من غير سرف ، بل مقدار ما ينبغي .

وإذا رجع إلى كمالته الخيالية ، أي كمالاتها المدركة بحسب الصور المدركة المثالية الثابتة ، وله ذلك رجع من غير عائق من البدن فشاهد الصور المثالية من المشتبهات واللذائذ من غير ألم مادّي ، والموجودات والمعلومات التي في عالم المثال فإنّ الروابط واللوازم التي في عالم الحسّ موجودة في عالم المثال من غير عائق ، غير أنّ هناك شدّة وضعفاً بحسب وثاقة النفس وعدمها .

هذا إذا رجع إلى عالم العقل ، أعني العالم الذي لا عوق ولا كثرة ولا حجب فيه ، وهو عالم النور ، والبهاء المخض ، والمجرّدات كان له ذلك ، فأدرك ونال جميع اللذائذ والسعادات من غير إشغال بعضها عن بعض ، وأدرك جميع الروابط والعلوم

في عالم الحسّ والخيال على ما ثبت من أحوال هذه العوالم الثلاثة بحسب البرهان في العلم الإلهي ، وبحسب التجربة والكشف .

هذا ، غير أنّ هذا الإنسان الشريف كلّما نزل إلى عالم لم يغفل عمّا فوقه إجمالاً ، بحيث لو التفت أدرك لكون العالي باطن السافل ، ولا عوق ، وكلّما ارتقى إلى عالم عال لم يغفل عن السافل لكون السافل موجوداً في العالي بنحو أشرف وأنور .

وأحقّ المدركات إدراك الواحد الأوّل تعالى ، وأتّه الموجود بالحقيقة ، أي بنفسه ولنفسه وأنّ غيره موجود به وليس في نفسه شيئاً ، وهذا المعنى لا بقاء عنده لموجود ما ، ولذلك فإنّ لا يدرك غير الحقّ الأوّل تعالى ، فيدرك كلّ شيء حتّى نفسه به تعالى ، ويفعل أفعاله جميعاً به تعالى لا أنّه يريد فعلاً لأجله تعالى ، بل يريد به تعالى فيصدر عنه الفعل وبين المعنيتين فرق عظيم يعطيه التأمل التأمّل .

فقد ظهر أنّ هذا الإنسان لا يدرك ولا يشاهد غيره تعالى ، وبه يدرك كلّ مدرك ومعلوم .

وظهر أيضاً أنّ لا يريد في شيء من أفعاله غيره تعالى ، غير أنّ الفعل يقع وقوعاً ؛ وذلك لأنّ المراد هو المعلوم ، وإذا كان لا معلوم له إلّا هو تعالى فلا مراد له إلّا هو تعالى .

وظهر أيضاً أنّه لا يتألّم من شيء قطّ ، إذ المفروض أنّه لا يرى ولا يستقبل إلّا إيّاه ، وأنّه لا يلتذّ به تعالى ويغتبط ويسرّ أشدّ ما يكون ، بل كلّما اشتدّ به البلاء اشتدّ به الوجد والابتهاج ، وهو مطمئنّ به مسلّم له راضٍ منه متوكّل عليه ، وظهر أنّه يجد بذلك جميع الفضائل ، ويفقد جميع الرذائل ، فيكون شجاعاً عفيفاً حكيماً عادلاً ، ولا يوجد فيه شيء من أضداد هذه وفروع أضدادها ، بل يظهر ويتمّ فيه جميع صفات الحقّ تبارك وتعالى ، إذ غير الجهة الربوبي فيه مستهلك .

وهذا المعنى أمر آخر متأخّر عن تكمّل فضائله ابتداءً بسبب اعتدال المزاج ،

فإنّ هذا بالحقيقة احتراق وانحسام لمادّة الرذيلة الطبيعيّة وكدوراتها.

هذا مجمل القول في حال الإنسان المعتدل المزاج والقويّ بالفطرة، ويظهر شرطاً آخر من حاله فيما بعد إن شاء الله.

وأما الإنسان الذي يعدل قواه بالصناعة والعادة فيقرب حاله من مشابهة حاله غير أنّ الفرق فرق الفطرة والفكرة، فإنّ التعديل والعمل الفكري حيث إنّ ترتيب مقدّمات اختياراً وبالروية بقدر الطاقة، فربّما يخطئ بوقوع غلط خفي في تضاعيفها وبالتدرّج فإنّ الأوّل أيضاً، وإن لم يخل في طيّ صراط الكمال عن تدرّج ما غير أنّ التدرّج هناك بلا معاقب إلا في نهاية الضعف بخلاف ما في هذه الفرقة المستعملة للصناعة والنظر في طريق اكتساب الكمالات.

وبالجملة: فلهذه الطائفة في سيرهم صراط الكمال شؤون أخرى يختلفون مع أصحاب الاعتدال الفطري، فالنفس في أوّل وهلة إذا غلب فيها جانب القوى الطبيعيّة من الشهوة والغضب صرف ذلك إياها إلى جانبها، وكان السلطان لها، وإذا كان كذلك أذعنت بما توجبها الشهوة أو الغضب وحصلت ملكاتها.

وحيث إنّ القوّة النطقية مسخرة تحت ذلك صرف مدركاتها إلى ما يناسب أفعالهما لما مرّ من التشبيه بالتسخير، فيذعن بالأمر الاعتبارية الملائمة لهوى النفس من شرف الرئاسة والجاه وحسن الذكر وبقائه وسائر الأمور العالية في عالم الاعتبار.

ومع ذلك فالناس في هذه الدرجات على اختلاف كثير، والساقط الهمة الدني الفطرة يذعن بالشهوة، والمتوسّط بالغضب، والعالي بالأمور الوهميّة، وقُل ما يتفق في واحد جميع الثلاثة؛ وذلك لأنّ الأفعال الوهميّة بتصرّف القوّة النطقية التي تنوع الإنسان - كما مرّ - وإن كانت مسخرة تحت غيره، إلا أنّ الأفعال أفعالها، وينمط فطرتها، فهي أشدّ ملازمة وملاصقة بالإنسان وأفعال الغضب أيضاً، كالبرزخ،

بين أفعال الشهوة وأفعال الوهم ، فإنّ موادّها بالآخرة شهويّة بخلاف موجبها ومصوّرها ، فهي النفس فهي دون الوهميّات المحضة فوق الشهويّات المحضة من حيث الملاصقة بالإنسان ، وإذا تصفّحت أحوال الناس في شهواتهم وغلباتهم وآرائهم الوهميّة المحضة ، وتأملت في ذلك تأمّلاً وافياً صادقاً وقايست بعضها مع بعض ، وجدت على صدق ما ذكرناه شواهد كثيرة .

فكلّ دني الطبع مستدلّ من الناس يرى لنفسه جاهاً ، ولوازم من الوهميّات يفدي في سبيله جميع مشتبهاته وغلباته ، ولا يؤثر عليها شيئاً إن كان الاختلاف بينهم في هذه المعان يذهب مذاهب كثيرة .

وبالجملة: فإذا كان حال النفس في نفسها هذه ، فأول خطوة يخطوها الكاملون المستكملون في هذا الطريق انتزاع النفس من حبّ الدنيا ، أعني ملكات الشهوة والغضب والأوهام على الترتيب المذكور ، لما عرفت أنّه رأس كلّ خطيئة ؛ وذلك لأنّ الاستعداد قبل الإفاضة ، فإذا صفت النفس صفاءً رجع إلى العلوّ وعالم المثال ، فكأما صفت استفاضت ، فكأما رجعت إلى عالمها رأت أنواراً وصوراً بهيئة مشتبهة تشبه الصور الدنيويّة من وجه من جنات وعيون ومقام كريم وحوار عين وولدان مخلّدين بأكواب وأباريق وكأس من معين ، وربّما اطّلت في هذه الحال إلى واقعة من الوقائع المستقبلية أو السالفة أو المخفّية لميلها إلى باطن العالم الجسماني ، واطّاعها على الروابط واللوازم اطلاعة .

وهذه المعاني تأخذ من الضعف إلى الشدّة كلما اشتدّ انتزاع النفس وانصرافها إلى جانب الحقّ تبارك ، حتّى يصير ذلك ملكة يحصل معها الرجوع إلى هناك بأدنى التفاتة واطّلاعة ، وهناك تفاصيل كثيرة خارجة عن طوق البيان يصل إليها الواصلون من أهلها .

وملاك الجميع أنّ النفس إذا مسّت شيئاً من عالم النور والتجرّد حكّت ذلك

بملائمة من الصور في عالم الحسّ ، وربّما بدت في أوائل الحال صور مهيبية أو أمور هائلة حكاية ما تجده النفس من معاني تستغربها وتستوحشها لغربتها ابتداءً في هذا العالم ، أو تحسر الأمور لذيدة فائتة من عالم الحسّ .

ومن هنا يظهر أنّ هذه المرتبة غير دائمة ، بل مستبدلة بأحسن منها لا محالة بعد الرسوخ . هذا ثمّ لا يزال الانتزاع من بقايا عالم الطبيعة وآثارها ، وهي هذه الإدراكات الجزئية بالميل إلى باطنها ، والروح الساري فيها ، والمتوجّه إلى الحقّ المطلق تبارك وتعالى ، حتّى تحصل الإدراكات الجزئية ، والصور الحكاية لها ، وهي آخر هذه الصور ، كما أنّ أولها صور شديدة الحكاية لعالم الحسّ في عدم الانضباط ، والعلّة في ذلك ظاهرة ، وبعد ذلك يحصل إدراك المجرّدات الأدنى فالأعلى ، فيشاهد في ذلك أسرار عالمي الحسّ والمثال وموجودات بهيّة خالية عن الآلام والظلمات والحجب ويشتدّ الوله والوجد والمحبة ، وكلّما علا في الارتقاء أوغل في النفوذ إلى الباطل ، ويحصل الارتقاء من حال إلى ملكة حتّى يتمّ هذه العوالم ، وفيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

وإلى هذا المقام إنّما يشاهد الحقّ تعالى بغيره ، وذلك غير حقّ المشاهدة ، وذلك ظاهر فيتوقّف مشاهدته تعالى على نسيان الغير ، ثمّ على نسيان النفس ، والفناء في مشاهدته ، فإذا حصل ذلك النسيان وهذا النسيان طلع نور الحقّ الواحد تبارك وتعالى على مراتب أسمائه وصفاته وذاته ، فينمحي عند ذلك جميع الشرور والنقائص والآلام ، ولم يبق إلاّ الوجود المحض ، والمحض من كلّ كمال من غير كثرة ، وحصل جميع ما في العوالم السالفة على أشرف وجه يجب ، وهذا مقام خارج عن حيلة البيان .

وبعد هذه المرتبة مرتبة مشاهدة محض الوحدة من غير جهة كثرة أصلاً ، وإن كانت في عين الوحدة ، ثمّ لما حصل الرسوخ ووكد الأنس لم يضرّه الالتفات إلى

الغير، إذ لا غير، فكلمًا يجده ويراه ويستقبله فإتّما يجد الحقّ الواحد تبارك وتعالى ، وكذلك في أفعاله ، فهذا الإنسان الكامل يرى الحقّ بالحقّ ، والخلق بالحقّ ، ولا يشغله شيء عن شيء ، ولا شأن عن شأن ، فيظهر فيه صفات الحقّ ، ويصدر منه أفعاله تعالى ، فلا اختيار معه ولا اضطرار ، فهذا إجمال القول فيما يستقبل الكاملين من الأحوال غير أنّ الكامل بالفطرة أوفر نصيباً من مثله المستكمل بالصناعة في الجميع .

وليعلم أنّ الصفاء المحض إنّما هو في المرتبة الأخيرة ، وأمّا قبلها فمن الممكن حصول آفة توجب انحراف ، إذ ما دامت النفس باقية فهي ممكنة الطرفين من السعادة والشقاوة لوجود أسبابهما معاً ، وأمّا المرتبة الأخيرة فلا سبب عندها ولا كثرة ولا استقلال ، فمن الناس من يقف في بعض الطريق ، ومنهم من يرجع قهقري ، ومنهم من يمرّ مرّ الشهاب ، والمدار في ذلك على الاعتناء ، لولا الأسباب الخارجة ، فيحصل الوقوف عنده لحصول الاستقلال في المعنى به ، فيتمّ ظهور آثار ذلك المقام ، وهو ظاهر ، وإنّما مثل ذلك مثل من يرى شيئاً من وراء أزجة كثيرة ، فكلمًا أحدق بصره على واحد منها لم يره ما بعده ، وتمّ رؤيته له ، وهذا بخلاف صاحب المرتبة الأخيرة المشاهد للحقّ والخلق بالحقّ ، ولا شرف كبعد الهمة .

هذا ، وفي بقية ما لم يذكر من الأخلاق والأحوال والأفعال يشبه حال هذا الإنسان السعيد بالاكتساب حال الإنسان السعيد بالفطرة .

ثمّ اعلم أنّ هاهنا مراتب بحسب تجزي الفطرة كما علمته في الاكتساب فيختلف العدد وربّما تركّب في بعض الناس ، فهذه جمل أحوال السعداء الكاملين في سيرهم إلى كمالهم ، وجلّها - سيّما الأواخر - من قبيل تخييل المشعبذ عند بعض الناس ومن الكرامة الموقوفة على أهله عند آخرين ، ولا كلام معهم ، فلنشعر في جمل أحوال أصحاب الشقاوة .

الفصل الحادي عشر

في أحوال الأشقياء الكاملين ،

والذين يلونهم ، وما ينتهي إليه كمالهم

قد عرفت ملخّص حال الإنسان عند غلبة أحكام القوى البدنيّة عليه ، وأنّ الغالب منها يصرف القوّة النطقية نحوه ، فيولّد آراءً وإذعانات موافقة لحكم تلك القوّة ، وأنّ العمدة من أقسامها ثلاثة ، من الغالب عليه الشهوة ، ومن الغالب عليه الغضب ، ومن الغالب عليه أحكام الوهم ، والباقي من الأقسام مركّب منها .

فنقول: إنّ هذه القوى الثلاثة مختلفة في الخادمية والمخدومية ؛ وذلك أنّ الشهوة لا تخدم غيرها ، بل تستخدم الباقيتين لئيلها ، والقوّة الوهميّة تخدم وتستخدم والقوّة الغضبيّة خادمة غير مخدومة ، إلّا نادراً في غاية الشذوذ .

والوجه فيه أنّ الشهويّة جلّ فعلها جلب اللذة . وهذا أمر مطلوب في نفسه غير مقصود لأجل غيره ، والغضبيّة جلّ فعلها دفع ما والدفع يستعمل لتصفي أمر آخر فيكون مطلوباً لغيره ، وأمّا القوّة الوهميّة فإنّ لها كلا الاعتبارين .

ثمّ نقول: إنّ الإنسان الغالب عليه أحكام الشهوة والغضب ، وإنّما يستحصل من قوّته النطقية ، كما مرّ ، توليد الآراء الوهميّة المناسبة لذلك ، فلا يتصوّر إلّا ما يناسبه ، وأمّا التصوّرات والآراء المربوطة المناسبة لنظام العالم النوري ، وكذا الآراء والعلوم الكليّة المجدّدة ، فتخفي عنه ، ويبقى ما يناسب قوّته الغالبة عليه مع ارتباط ما بينها في الجملة على نضد الشهوة والغضب ، غير أنّ بينهما فرقاً ، فقوّة الشهوة لكونها عامّة مشهورة بين الناس ، ربّما ينصرف عنه توجّه النفس بكون صاحبها ساقطاً غير

مذكور بخلاف من غلب عليه الغضب، فربما يذكر وخاصة إذا خالطه شيء من القوة مثل بعض الفتاكين من السلاطين والشجعان بخلاف الفساق بالجوارح، فصاحب الغضب يذكره عامة الناس بخلاف صاحب الشهوة، فلا يذكر إلا عند أصحابه.

ثم نقول: وأما الإنسان الغالب عليه أحكام القوة الوهمية، فقد عرفت أن هذه الغلبة بالحقيقة لغلبة إحدى القوتين الآخرين، فتولد من القوة النطقية أحكاماً مناسبة لأحكامها منفصلة عنها بالمادة، فأصل هذه أن الشهوة يجب إثارتها، والغضب، وهذا حكم شهوي أو غضبي.

ثم يرى الإنسان أنه لا ينال هذه السعادة إلا بالحياسة والملك لزامها، فيكون تملك الزمام عنده أثر وأسعد من الملزوم الملجم، فإنه لا ينال من المشتبهات إلا واحداً، وينال من ملكه ما شاء ويختار ويقدر على ما شاء، وهذا بحسب الفطرة بالنسبة إلى جميع الأفعال الإرادية، جزئياً وكتلياً، بأن يكون الإنسان حراً مختاراً في إرادته.

ثم مع الغض عن جزئيات الأفعال وغير مهماتها، وهو أيضاً من الأمور الفطرية، كما ذكرناه في محلّه يبقى إثثار معظم الأفعال والأمور، وهذا أخص من الأول.

ثم إن الرأي العاصي إنما يرى هذه السعادة هي نيل عظام الأمور عندهم، وهو أخص المشتبهات، وهو الذي يختص به واحد بعد واحد لقصور العامة عن وصوله وتقصير أيديهم بالقهر، ولذا انصرف هم الناس غير السقطة منهم إلى سلوك هذين المسلكين في أمورهم، وهما ما ذكرنا من القصور والتقصير.

فتراهم يتعبون ويصرفون التدابير في إبداء شيء يتميزون به عن العامة من أنواع التزيينات والترتيبات والألبسة والأطعمة والأشربة وأشكال المساكن والمجالس، ومن ثم لا يزال هذا القسم يترقى وينتقل من شكل إلى شكل، وهذا فيما يقصر عنه العامة وغيرهم من أهل طبقتهم والطبقة الراقية قليلاً من درجة السفلة تنازع هذه

الطبقة في متميّزاتهم دفعاً للضيم عن أنفسهم ، فيشاركونهم في ذلك إمّا بالحقيقة ، وإمّا بالتشبيه ، فلا تزال المنازعة والمدافعة قائمة بينهم .

وأما المسلك الآخر ، فهو الذي هو بالطبع متميّز يقصر عنه أيدي الغالب بالقهر والتعالي عليهم ، فيخضعون بنحو ما لحائزة ، ويشيرون إليه بالبنان ، وهذا هو الجاه كالسلطنة والرئاسة وسائر أنواع الغلبة والاشتهار ، وهذا المسلك أمسّ شيء بالبشر ، وآخر شيء يصفو عنه أهل الصفاة ، وهو على مراتب لا يخلو عنه أحد من الناس حتّى إنّ أرذل الناس في نفسه له شيء من الجاه لا يحبّ البقاء بدونه ، ورّما يختلط بالاختيار المطلق الذي هو من الفطريّات ، بل السعادة المطلقة ، فلا يحبّ الإنسان حياته بغيره ، غير أنّه ذو مراتب كثيرة غير منحصورة من حيث آراء الناس في السعادة المطلقة التي هي كالمادّة له ، فيراه بعض المال ، وبعض الأولاد ، وبعض حسن الذكر ، وبعض الرئاسة ، وبعض غير ذلك ، والغالب على الناس هو الأوّل لغلبة ابتلائهم به . هذا حال هذه الفرق الثلاث مجملاً .

ثمّ نقول: إنّ هؤلاء جميعاً لا يزالون في الآم وغموم خياليّة لا فراغ لهم عنها ، لأنّ مادّة آرائهم الأمور الماديّة ، وحكم التضادّ والتزاحم فيها شائعة ، ومن الممتنع حصول أمر ماديّ على أحسن وجه يتصوّر فيقصد ، إذ المادّة محدودة ، فما يوجد منها أمكن تصوّر ما هو أزيد منه وأحسن ، فلا يزالون يطلبون عند كلّ ما يجدون ما هو أزيد منه حسناً ، وأشدّ ملائمة ، وتشمئزّ أنفسهم ممّا ينالون لانصرافها إلى تصوّر الأكمل منه ، فيوجب ذلك تصوّر الناقص بجهة نقصه ، فيسقط الحبّ لأنّه الجذب إلى جهة الكمال دون النقص ، فيتبع ذلك الكراهة ، هذا وإذا مضى شيء من المطالب تصوّر بجهة اللذّة منه ، فيتولّد منه الحسرة ، فلا يزال الإنسان وحاله هذا الحال بين حسرة وأمل وشيء من اللذّة قليل ستصرف عنه النفس ، وتشمئزّ ، وهذا حجّة عليهم في إخلادهم إلى الدنيا ، وأمّا إذا دخلت بهم النفس استوحشت من فقدان كمالاتها ، واغتمّت أشدّ ما يكون ، وحاكت ذلك الخيال بالأمر الهائلة

المنكرة القبيحة التي عنده ، فلا يزال قريناً فبئس القرين .

فهذه حال الأشقياء الكاملين ، ومن يليهم ، وإتّما الفرق بينهم لو كان فرق الفطرة والكسب نظير ما مرّ في السعداء .

ثمّ نقول: وهانها فرقة أخرى ممّن غلب عليه الآراء الوهميّة ، وهم السالكون مسالك النفس أو مطلق الارتياض من غير صراط الحقّ ، كما علمت وهم الذين يأخذون في تصفية النفس أو ارتياضها ويتركون مبادئ كمالاتها وأقاصيها ، مثل أصحاب الوهم ، وأصحاب النفس ، وأصحاب التسخير ، فيلوح لهم بعض علوم النفس غير مستصفي ، فيأمنون بما يشاهدون ويلتذّون أشدّ وأكثر ممّا يناله أهل الدنيا المذكورون من اللذّة ، ورّمّا يفقد عنهم آلام الدنيا مثل المجذوبين والوالهين ، غير أنّ ذلك لهم عند اشتغالهم بذلك ، وأمّا عند خلوّ النفس واشتغالها عن غيرها وانقلاعها عمّا هي عليه ، فحالهم حال الفرق الثلاث المذكورين من المنهمكين في الدنيا ، كما عرفت .

الفصل الثاني عشر

في حال العامّة المتوسّطين في الأمر ،

وما ينتهون إليه والضعفاء

قد تبين ممّا مرّ أنّ هؤلاء بسيطة الرأي والعلم ، غير جاحدين ولا معاندين للآراء الحقّة ، وأنّه إن ثبت منهم ذلك ففي الآراء السافلة المربوطة بالشهويّات والغضبّيّات الجزئيّة لقصور هممهم وأفهامهم عن نيل معالي الأمور والحقائق ، وانصراف نفوسهم إلى الأداني ، فيقهرهم كلّ مدبّر عالي الفهم ، ويتسلّط عليهم كلّ من ترقّى

عن درجتهم ، ولذلك أيضاً يسلمون أزمة الأمور إلى المشايخ وأهل التجربة والسادة ، ويرون وصولهم إلى درجتهم من المستحيلات ، لأنهم كلما راموا درجة واحد من الراقين أو مسوا بشيء من آرائهم ما ساعدتهم النفس والحال هذه إلى نيله ، والتمكّن فيه ، فيرون ذلك محالاً لهم ، ورزقاً مقسوماً لأهله ، وأنّ الكرامة والنبالة لهم في التقليد والاتباع ، ويظهر من ذلك أنّ حالهم في عدم الانقطاع عن عالم النفس والباطن أقرب من حال السعداء ، ومن حيث الانغمار والانغماس في الشهوة والغضب أقرب من حال الأشقياء ، فتكون الآلام النفسانيّة الواردة عليهم ، واللذائذ تشبه الآلام واللذائذ الواردة على الأشقياء عند الاشتغال بالمحسوسات ، وأما عند خلوة النفس فلعدم انقطاع النفس عن سعادتها الحقيقيّة بالكليّة ربّما يشاهدون بعض ما يشاهده السعداء ، وإن لم يصف عن بعض ما للأشقياء إلّا بأمر آخر وراء ما هيئوه وعدوّه .

الفصل الثالث عشر

[فيما يلحق بذلك من الكلام في الرؤيا وتعبيرها]

ويلحق بالكلام السابق في حال النفس في مشاهداتها في خلواتها الكلام في الرؤيا .

فنقول : من المعلوم أنّ النفس عند الرؤيا غير مشغولة بكلّ ما كانت تشتغل بها عند اليقظة فيخلو لها الفضاء في الجملة ، فيقدر رجوعها إلى عالمها يبدو لها من عالمها شيء ، وهذا المعنى - أعني كون النوم وراء طور المادّيّة ونظامها - في الجملة مسلمّ عند جميع البشر ، إذ هذه المنامات المخبرة صريحاً عن خبايا الأمور والوقائع المستقبلية أو بالمناسبة والشبه لا يستطيع أحد إنكارها .

ثم نقول: قد مرّ في الأصول السالفة^(١) أنّ الخيال يحاكي صورة ما يحاكي عليه بالمعاني والأمر المناسبة الحاضرة عنده، إمّا بحضور اتّفاقي أو عادي أو طبيعي . ومرّ أيضاً أنّ الطبع والمزاج له دخل عظيم في إعطاء صورة مناسبة لنفسه، مثل أنّ المحموم يتصوّر النار بالضرورة لما عنده من الحرارة والبرد لما عنده من البرء والإفافة، ومرّ أيضاً أنّ النفس عند رجوعها إلى عالمها المثالي تطلع على الارتباطات المثاليّة التي في باطن عالم الحسّ .

هذا، وبهذه الأصول الثلاثة يتمّ معظم ما في النوم من السرّ والحقيقة، فعند النوم لو غلب المزاج أو أمر قهري يعطي النائم خيلاً لاكتخمة أو امتلاء أو خيال غالب قبل حين النوم أو حادث قوي يردّ على الحواس الظاهرة، وخصوصاً اللامس، كلدغ أو حكة أو حرارة أو برودة قويّة، أو وارد آخر يؤثّر في الحسّ تأثيراً شديداً بحيث يصل إلى النفس، فحينئذٍ يردّ على النفس خيال مناسب لذلك، فترى - مثلاً - الحمام أو الثلج أو المطر أو ما أشبه ذلك أو تخلطه بما ترى من الرؤيا، وربّما ترى أموراً هائلة مهولة - كما في عبد الجنة - فمثل هذه الرؤيا خالية عن اعتبار التعبير، وأمّا إذا لم يسبق واحد من هذه الأمور غارت النفس في عالمها المثالي، ورأت ما رأت .

ثم نقول: وحينئذٍ ربّما حاكته بالمناسب النوعي، وربّما أخذ بنفس المرئي، فإن حاكته بالمناسب النوعي وبالمناسب عنده لعادة شخصيّة أو مناسبة اتّفاقيّة كانت الرؤيا محتاجة إلى التعبير، وهو الانتقال من مناسب إلى مناسب حتّى يقف على الأصل المشهود، كما أنّ الإنسان ربّما يرى العلوسماء أو منارة أو فرساً، والفخر سلطنة وتاجاً أو ما أشبه ذلك، ويرى العدو حيّة أو كلباً أو محذوراً آخر، ويرى كلّ مخوف محذور في صورة عدوّه، وبما ينتقل من ضدّ إلى ضدّ، كما ينتقل من مثل إلى مثل، فمن الصحّة إلى السقم، ومن الحياة إلى الموت .

(١) في الفصل السابع من هذه الرسالة .

هذا كلّه إذا وقف في المرّتين أو الثلاث ، وأمّا إذا ذهب متسلسلاً من مناسب إلى آخر أو ضدّ وهلمّ جرّاً تعدّز الوقوف على الأصل ، وهذا القسم يسمّى أضغاث الأحلام ، ولا يعبر ويتفق غالباً في الإنسان المحيل الخدوع أو الجدلي المنتقل ذهنه من مناسب إلى مناسب أو مضادّ .

هذا كلّه مع الحكاية ، وأمّا مع عدمها فلا يحتاج النوم إلى التعبير ، بل يكون عين بدا هنالك ويتفق غالباً لمن ذهنه خالية عن التصرف ، وللشخص قوي الحافظة ، ولذا قيل : إنّ الصدق يوجب صدق الرؤيا ^(١) ؛ وذلك لأنّ الصادق لا يتصرّف فيما يرى وينال ، بل يحفظه على ما هو عليه وعلى هيئته .

فظهر أنّ النوم أربعة أقسام :

أحدها : ما سببه مزاج أو نحوه ، ولا تعبير له .

ثانيها : أضغاث الأحلام ، ولا تعبير له أيضاً ، لكن عدم التعبير فيه لعدم إمكان الوصول ، وفي القسم الأوّل لبطلان الرؤيا .

ثالثها : النوم الصادق غير المتصرّف فيه ، ولا تعبير له أيضاً لعدم الحاجة .

رابعها : النوم الذي تصرف فيه بالحكاية ، وهذا القسم وحده محتاج إلى التعبير لتصرّف النفس فيه بحكاية ما نالته بصورة أخرى .

وليعلم أنّ المرئي الأصلي ربّما كان جزئياً ، وربّما كان كلياً ويختلف حال التعبير بحسب اختلافهما ، فعلى المعبر أن يحفظ رأى صاحب الرؤيا في غايته وغرضه وشغله وشأنه وعاداته وأفكاره عند نومه وصدقه وخلقه ومزاجه .

وبالجملة : جميع ما له دخل في الرؤيا ثمّ يحكم بما يريد وما بدا له .

(١) أصل هذا القول يرجع للحديث النبويّ المشهور في كتب العامة : «أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً» .

وليعلم وليتنبه أن النوم ربّما يغلب فيصرف النفس إليه ويوجب بحسب ما يبدو إرادة لأفعال خارجيّة ، كالتعود والتكلم والفرار والاحتلام ونحو ذلك ، وقد مرّ سببه^(١) ، وللمزاج في هذا الباب دخل عظيم .

الفصل الرابع عشر

في كيفية تأثيرات النفس في هذا العالم ، وبيان سببه

ليعلم إننا لم نرث عن السلف كلاماً مضبوطاً في تأثيرات النفس في أجزاء هذا العالم ، وإنما وصل منهم كلمات جزئية في إثبات تأثير ما للنفس مثل عناية النفس ، وتأثير العين والسحر ، وتأثير الهمة ، وكان العلة في ذلك أن السبيل إلى تدوين الأحكام استقراء الجزئيات ، ثم تمييز المختلفات ، وتحديد المشتركات ، وهذا المعنى في هذا الموضوع خارج عن طوق العامة ، لما مرّ^(٢) أن نفوسهم مشغلة بالماديات ، وإن اتفق منهم شيء لائح غفلوا عنه ، ولم ينتبهوا له لانصرافهم إلى غيره ، وأمّا الكاملون فإنهم وإن وجدوا أحكام تأثيرها وضبطها لكنهم مشغولون بما هي أبهى وأعلى .

وأيضاً ، فإن الغرض من التدوين هو الوضع للتعليم والتعلم ، وهذا خارج عن غرضهم ، غير مفيد لغيرهم ، إلا نادراً ، والنادر كالمعدوم ، فالذي يسعنا قولاً كلياً أن نقول : قد تحقّق في العلم الإلهي أن الموجودات مترتبة ترتيب الشرف ، فالحقّ الأول تبارك وتعالى ، ثمّ المجردات ، ثمّ المثاليات ، ثمّ الأجسام والجسمانيات ،

(١) في بداية هذا الفصل .

(٢) في الفصل الثاني عشر من هذه الرسالة .

وأنّ نظام التأثير في كلّ منها صادر عمّا فوقه ، فالنظام الكائن في عالم الأجسام عن علل موجودة في عالم المثال ، وهكذا .

وثبت أيضاً أنّ النفوس الإنسانيّة متحرّكة بالحركة الجوهريّة حتّى تنتهي إلى أقصى الوجود الممكن ، وفي كلّ مرتبة لها اتّحاد ما مع تلك المرتبة ، فلها مصدرية ما لما يصدر عنها من النظام على اختلاف ما في النفوس .

وثبت أنّ النظام الموجود في عالم منه خير ، وينتهي إلى الملك ، وهو الموجود المبدأ للخير ، ومنه شرّ ، وينتهي إلى الشيطان ، وهو الموجود المبدأ للشرّ ، ونعني بالخير والشرّ ما هو بالقياس إلى الكمال الحقيقي في الرجوع إلى الله تعالى خيراً أو شرّاً ، لا ما هو بالقياس إلى النظام المطلق ، إذ لا شرّ بالقياس إليه .

وثبت أنّ النفوس بحسب استصحابها شيئاً من أحد الطرفين يتعيّن طريق سلوكها إلى الله تعالى ويتميّز ، وإن ارتقى ما ارتقى .

فهذه الأصول المحقّقة هنالك تعطي إمكان تصرّف النفوس الإنسانيّة في هذا النظام الموجود في عالم الأجسام ، بأيّ تصرّف كان من غرائب الآثار وعجائبها ، وكذا في عالم المثال ، وذلك باستعلائها على الباطن الذي هو مصدر ذلك النظام . هذا ، وينقسم ذلك إلى أقسام :

فمنها: ما هو معلوم الباطن ، مثل تسخيرات الأرواح المنسوبة إلى الكواكب .

ومنها: غير المعلوم ، مثل ما يحصل لأصحاب الرياضات .

ومنها: ما هو بالطبع ، مثل ما يحصل لأصحاب العيون .

ومنها: ما يحصل بالكسب .

ومنها: ما هو بحسب اتّفاق ، كأقسام التّفأل والتطيرّ والعنايات .

ومنها: غير ذلك .

الفصل الخامس عشر

في النبوة والرسالة، وما يتبع ذلك من الوحي والإلهام،
والرؤيا الصادقة، والمعجزة، وخارق العادة، والكرامة

فنقول: قد مرّ^(١) - وهو مسلّم أيضاً - أنّ أفراد الإنسان بحسب الفطرة على ثلاثة أقسام:

أحدها: المعتدل الخلق بحسب الفطرة، وقد سبق أنّهم ينتهون بالآخرة إلى الكمال الأقصى بحسب درجاتهم.

ثانيها: المنحرف خلقاً بالفطرة، وقد مرّ أنّهم ينتهون إلى أقصى الشقاوة بحسب درجاتهم.

ثالثها: المتوسط في ذلك، وما يليه من الأطراف، وهؤلاء يختلف حالهم في الوقوع على صراط السعادة والشقاوة بحسب التربية وورود الآراء الخارجية عن نفوسهم فيها، فمن الممكن إن وقعت التربية النائمة أن يلحق أهل هذه المرتبة بأهل المرتبة الأولى في السعادة أو يتلوهم.

هذا، ثمّ إنّ من الثابت في العلم الإلهي أنّ الحقّ الأوّل تعالى تامّ العناية، والحنان غير متناهيّاً، فكلّ ما يمكن وقوعه من التكميل بحسب العود إلى الله تعالى فهو واجب، فمن الواجب هداية القابلين للهداية من الناس بإراءة الطريق الموصل إليه تعالى، واستعمال التشويق والوعد والوعيد الحقّ في ذلك، أو غير هذا الطريق

(١) الفصل العاشر من هذه الرسالة.

خارج عن الاختيار منافٍ لهذه السعادة المكتسبة ، على أن غير أهل الدرجة العالية من القسم الأول ينتفعون به أيضاً شبيه ما ينتفع به أهل هذه المرتبة ، وكذلك أهل القسم الثاني في جحودهم بذلك ليكملوا في شقاوتهم ، فما استكمال الأشقياء بالذات في جحودهم ، والسعداء بالذات في انقيادهم بأقل دخلاً في النظام من استكمال المتوسطين .

وبالجملة : فمن الواجب وقوع هداية إلى الطريق بترتيب اختياري ، وكون ذلك من طريق الباطن من كل أحد لنفسه .

وبعبارة أخرى : بإرسال الملك إلى المكلفين أنفسهم مستلزم للحال ، إذ المفروض عدم وصول غير أهل القسم الأول بحسب ما مرّ من البيان إلى هذه المرتبة في رؤية الملك .

وقد تبين في العلم الإلهي أن بين عالمنا وبين الحقّ الأول تبارك وتعالى وسائط ثابتة ، وينتج ذلك كلاً أن هذا التكليف والاهتداء يجب أن يرد على أهل القسم الأول من الأولياء بالضرورة ، فإن كان مختصاً بنفسه الشريفة سمي نبياً ، وإن عمّه وغيره سمي رسولاً أيضاً .

ثم إن معارف الإنسان حيث إنها علمية وعملية ، والعلمية هي الآراء الحقّة الراجعة إلى الباري الأول عزّ اسمه وأسمائه وصفاته وجميل أفعاله والملائكة المقربين ونظام الخلقة في بدوه وعوده ، والعملية هي الآراء الحقّة الراجعة إلى الواجب من كمالات النفس في جنب الحقائق ، وهي الأخلاق النفسانية ، وهناك كمالات بدنية عامة وخاصّة يستحفظ بها الكمالات الخاصّة بالنفس ليعيش معها العيش اللازم في الحياة الدنيا من كمالات نوعيّة من أبواب الشهوة والغضب ، وهي الكمالات الراجعة إلى النفس من البدن وحده ، ومع مجتمعين معدودين ، وهم أهل المنزل ومع جميع الناس ، وهم أهل المحلّة والبلدة والمملكة والقطعة والعالم ،

وهناك أيضاً أفعال يستحصل ويستحفظ بها هذه الملكات الجميلة ، ولولاها لم تستقرّ لما مرّ سابقاً^(١) أنّ الملكة لا تثبت مع ورود الأفعال غير الملائمة .

فتبيّن أنه يجب أن تشتمل الآراء على الرسول ، وهي المسمّاة بالشرعية على جميع ذلك .

فتبيّن فيها الآراء الواجبة القبول في الله - عزّ وجلّ - وأسمائه وصفاته ، وترتيب خلقه في المبدأ والمعاد .

ثمّ تبين الآراء الحقّة في أخلاق النفس وفضائلها ووزائلها .

ثمّ تبين القوانين المحدّدة للاجتماع المنزلي والمدني مميّزة بين المباح والمحذور بما يلائم المعارف الحقّة ، لأنّ الكمال هاهنا مقصود للغير فيقدر بقدره .

ثمّ تبين الأفعال الراجعة إلى استحفاظ المعارف ، وهي المسمّاة بالعبادات المشتملة على أنواع الخضوع والخشوع واستعمال احترامه تعالى وما يلحق بها من الأعمال الشخصية ، فهذه هي التي تشتمل عليها الشريعة ، وغير ذلك من العلوم والصناعات والأحوال خارجة عنها ، إلّا إذا ارتبط بها صحّة وفساداً ، كلزوم طبّ ما وهندسة ما وسائر الحرف والصناعات .

فظهر من جميع ما مرّ أنّ من الواجب أن يكون في العالم رسول ، وأنّ من الواجب أن يرد عليه شريعة جامعة لقوانين العلم والعمل جميعاً .

ثمّ نقول: إنّ هذا المعنى يختلف قوّة وضعفاً بحسب اختلاف الناس بمرور الزمان في استعدادهم في تلقّي العلوم والكمالات ، كما مرّ بيانه ، فمن الواجب أن تختلف الشرائع بحسب الأوقات ، وأن يكون اللاحق من الدين ناسخاً ومكملاً للسابق .

(١) في نهاية الفصل الرابع من هذه الرسالة .

ثمّ نقول: حيث كان الإنسان بالفطرة متغيّر الآراء والاعتبارات ، كما أشرنا إليه قبل وبيّناه في كتاب الاعتبارات^(١) ، فمن اللازم أن تكون الشريعة في كلّ عصر محفوظة عند بعض الناس ممّن يقوى على عدم التغيير ، أي تكون نفسه معصومة محفوظة الاتّصال بالمبادئ والعوالم العالية ، وهو المسمّى بالإمام ، فيحفظ الشريعة ، ويعمل بها ، ويدعو إلى العمل بها بحسب الإمكان ، كالرسول .

هذا ، على أنّ الحقّ في كلّ عصر مغلوب ، والسابق إلى الفطرة المتمكّن في النفس أتباع الهوى وحبّ الدنيا ، وإظهار الباطل في صورة الحقّ ، وغير ذلك من المصادمات والمزاحمات .

فظهر من ذلك أنّ من الواجب وجود إمامة ما كالرسالة ، وأنّ العالم لا يخلو منها عصراً ما بخلاف الرسالة ، وحينئذٍ فمن الجائز اجتماع الرسالة والإمامة معاً في إنسان واحد ، وافتراقهما - أي وجود إمام بلا رسول - موجود .

ثمّ نقول: ولأنّ الحقّ لا يتميّز عن الباطل والصدق عن الكذب عند الجميع بالبرهان فقط ، إذ البرهان أي الدليل القاطع لا يناله العمّة ، بل الخاصّة أيضاً ، وإن نالوه لكن لا تسكن نفوسهم عن الأعراض الخفيّة المستنبطة وجب عندئذٍ القوّة من الرسول على إظهار أمر خارج للعادة يحدس به أنّ نفسه متّصلة ومرتضعة من العالم الأعلى عند التجدي ، وهو المسمّى معجزة ، ويجب أن لا يغلب فيه بحسب العناية ممكن الصدور عن الأولياء الكاملين ، ويجب أيضاً أن يكون كليات ما يدّعيه موافقاً لصريح العقل ، فهذا كلّ ظاهر بيّن من الأصول السالفة .

ثمّ نقول: قد عرفت أنّ الأنبياء هم الأولياء الكاملون بالفطرة ، وأنّ الوارد عليهم من جانب الحقّ الأوّل تعالى نوماً ويقظة على أقسام ثلاثة : أمور كليّة نورية وأمور جزئية نورية ، وأمور جزئية حسية ، وأنّ الأوّل باطن الثاني ، والثاني باطن الثالث ،

(١) المقالة الأولى ، الفصل الثاني من رسالة الاعتبارات .

فالشريعة واردة عليهم إمّا معارف كَلِيَّة أمّا من الله تعالى بلا واسطة أو بواسطة واحد من الأنوار المجرّدة ، وهم الملائكة المقربون بصورهم الأصليّة ، وأمّا معارف جزئيّة نورية بواسطة النفوس المثاليّة ، وهم الملائكة المجسّمون فيلقون إليهم المعارف الجزئيّة بكلام مسموع أو بنحو آخر ، وأمّا المعارف الجزئيّة الحسيّة فحالهم فيه قريب من حال سائر الناس وهم يلقون ما يلقى إليهم ، بما يمكن أن يفهموا من الأمثال والتشابه ، إذ هو السبيل في تنزيل الكليات إلى الجزئيّة ، وقد مرّ ذلك بياناً .

ثمّ نقول: إنّ هذه المعارف المتلقاة يمكن أن يختلف كيفية تلقّيها بحسب اختلاف أحوال النبيّ ، فمنها ما يتلقّى في النوم ، ومنها ما يتلقّى في اليقظة ، ومنها ما يكون مشهود السبب كالذي يتلقّى من الحقّ الأوّل تعالى بلا واسطة أو معها مع شهودها ، أي رؤية الملك الملقّن أو غير ذلك ، وربّما يسمّى هذا القسم وحياً ، ومنها ما يكون مجهول السبب ، وإنّما يلقى في النفس إلقاءً ، وربّما يسمّى إلهاماً ، ومن هذا القسم هتف الهاتف ، ولا يسمّى إلهاماً .

الفصل السادس عشر

في حقيقة السحر والكهانة ، وما يشبههما من الشرور

فنقول: قد عرفت أنّ من الممكن أن يتخلّص الإنسان في طريق الشرّ إلى بعض مراتب الباطن ، فمن الممكن أن يطّلع هناك على بعض الروابط التي في عالمنا الجسماني ، فيأخذ ببعض ذلك الاستنتاج الآثار الغريبة ، أمّا بغير استعانة من المادّة ، بل بمجرد قوّة النفس أو باستعانة منها ، وأيضاً إمّا بتصرف في خيال النفوس وهو المسمّى سحر العيون^(١) ، أو بأثار خارجيّة كشفاء أو تمريض أو تسخير أو حبّ

(١) هذه التسمية مستفادة من قوله تعالى في سورة الأعراف ٧: ١١٦ ﴿ قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا ﴾

أو بغض ، أو نحو ذلك ، وهذا كله يسمّى بالسحر .

وقد يتّلع على الوقائع الماضية والمستقبلية أو الخفية أو الضمائر أو غير ذلك .
ومن هذا الباب تسخير الجنّ والأرواح بتصفية النفس وتقويتها بالاستعلاء عليهم
بإيصالها إلى مرتبة فوق وجودهم ثمّ تسخيرهم واستخدامهم فيما لا يقوى عليه
البشر من جزئيات التواتر القطعي في الأعصار السالفة وعصرنا الحاضر .

ويشبه أن تكون الكهانة على ما وصل إلينا من أخبار الكهنة هي الاطلاع على نوع
المغيبات بإخبار من الجنّ لاستئناس يتفق منهم مع بعض الناس ، وهو الكاهن ،
إمّا طبعاً ، وإمّا قسراً وتسخييراً بكسب الإنسان نفسه أو بقوّة بعض من فوقه ذلك
من التسخير والاستخدام كما يفعل في زماننا هذا بالمصروعين والمصابين والميزان
في جميع ذلك هو الميل إلى الباطل ، والاتّصال به ، فلا وجه للتطويل ، وليكن هذا
آخر الكلام الموضوع في هذا الكتاب .

وليعلم من الأحاديث الواردة في شريعة الإسلام المقدّسة في هذه الأبواب
الأخيرة كثيرة لم نذكرها على تصديقها جميع ذلك لكون الكلام موضوعاً في هذا
الكتاب على سبيل العقل المجرد .

وقد احترزنا على ذلك عن البناء على أكثر ما بين في فنون أخرى إلا ما ألجأنا إليه
الاضطرار ، وهو أمور معمورة شديدة الوضوح تعرّضنا لتعدادها في أوّل الكتاب .

والحمد لله على الإتمام ، والصلاة على أهل بيت العصمة والرسالة والسلام .

وكان الفراغ صباح يوم السبت لأحد عشر خلون من شهر جمادى الآخرة

من شهور سنة خمسین وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبوية

صلّى الله عليه وآله وسلّم

﴿ سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحصيل مباحث القوّة والفعل^(١) من الفلسفة الإلهيّة والحكمة المتعالية^(٢)، وتحرير مسائلها، والبرهان عليها، وهو مقالة واحدة تشتمل على عشرة فصول تتضمّن نحواً من خمس وسبعين مسألة.

(١) لقد عنون العلامة رحمته هذا الفصل بـ(القوّة والفعل)، والأجدر جعل العنوان (الفعل والقوّة)، كما نبّه عليه الشيخ محمدتقي الأملي في تعليقه على شرح منظومة السبزواري المسمّاة (بدرر الفوائد)، والوجه في ذلك إنّ الفعل يعمّ أكثر الموجودات، وإن كانت القوّة أيضاً تعمّ الموجودات، لكنّ الفعل أكثر منها، فيكون أشرف من القوّة، فلذا من الأفضل تقديمه عليها، والأمر سهل.

(٢) نبّه العلامة رحمته على أنّ مباحث القوّة والفعل من أبحاث الحكمة المتعالية، حيث كان المشاؤون يبحثون مسائل القوّة والفعل ضمن مباحث الجسم في الطبيعيات.

الفصل الأوّل

في الغرض من هذه المقالة

غرضنا فيها بيان أنّ الوجود المطلق ينقسم إلى ما وجوده بالقوّة وما وجوده بالفعل ، ونعني بما وجوده بالفعل أن يكون الشيء موجوداً يترتب عليه آثاره مطلقاً ، وبما وجوده بالقوّة أن يكون موجوداً بحيث لا يترتب عليه آثاره التي كانت تترتب عليه ، وهو بالفعل ، ومن الضروري أنّ الموجود من حيث إنّه موجود منشأ لترتب الآثار ، فكون ما بالقوّة بحيث لا يترتب عليه الآثار إنّما هو بقياسه إلى ما بالفعل ، وإلاّ ففرض الوجود فرض ترتب الآثار ، فالفعليّة تساوق مطلق الوجود ، وما بالقوّة باعتباره في نفسه من مصاديق ما بالفعل ، وإن كان يقابله بالإضافة والقياس ، فالوجود وهو المقسم يختلف في أفراده من حيث وقوع حدّه عليها إذا قيس بعضها إلى بعض ، وهذا هو التشكيك .

لكن يجب أن يعلم أنّ هذا النحو من التشكيك غير نحو التشكيك الموجود بين العلة والمعلول ، فإنّ لكلّ واحد منهما ماهيّة غير ما للآخر بخلاف ما بالفعل وما بالقوّة ، فإنّ ما بالفعل بعينه يصير هو ما بالقوّة ، فهذا ما اصطاح عليه الحكماء في هذا الباب في معنى اللفظين ، وقد كانت العامّة تطلق لفظ القوّة في بادئ الأمر على وصف الشدّة الذي لبعض الأشياء في أفعالها وتأثيراتها ، كشدّة النار في تسخينها ، وشدّة الشمس في أنّها باهرة للعين ، وشدّة الرجل في بأسه ، ثمّ زعموا أنّ الزيادة في الانفعال ، كالزيادة في الفعل كشدّة الحرير في نعومته ، وشدّة الهواء في لطافته ورطوبته ، لزعمهم أنّ الانفعال من قبيل الفعل لكونها جميعاً وصفاً قائماً بالموضوع .

ثمّ لمّا وجدوا كفيّة الفعل والانفعال مختلفة بحسب الموارد زيادة ونقيصة أذعنوا

أنّ القوة التي هي مبدأ الفعل أو الانفعال ، أمر تشكيكي تختلف شدة وضعفها ، وقد اعتقدوا أيضاً أنّ الأثر مطلقاً أمر مخزون مضمّن في المؤثر يستفرغه عنه تأثيره فينقله إلى المتأثر ، كالملاح النابع من العين المنصبّ في الحوض ، فأوجب هذا كله أن يدعن أنّ الفعل والانفعال الخارجيين أمران موجودان في ضمن القوة وجوداً غير متميّز ، كما أنّ الخارج متميّز ، فقيل : إنّ الأثر الفلاني في القوة .

وهذا مأخذ الاصطلاح ، فكأنه قيل أولاً ما في القوة لما هو موجود بوجود لا يترتب عليه الآثار ، ثمّ وسّع في اللفظ فأطلق لفظ القوة وما بالقوة مكان قولنا : ما في القوة ، ثمّ أخذ لفظ الفعل للوجود الذي يترتب عليه الآثار للمقابلة التي بينها وبين الفعل وكونه موجوداً في ضمن القوة بوجود غير متميّز ، وقد اصطلاح أيضاً على القوة بمعنى مبدأ الفعل ، وعلى القوة بمعنى مبدأ الانفعال ، ثمّ قسّم كلّ منهما إلى أقسام لا يتعلّق بذلك غرضنا .

وبالجملة : الفعل هو الوجود المترتب عليه الآثار ، والقوة هي وجود الشيء من حيث لا يترتب عليه آثاره التي كانت تترتب عليه ، وهو بالفعل فتبين أولاً أنّ الوجود ينقسم إلى فعل وقوة .

ثمّ تبين أنّ ما لوجوده قوة فوجوده سيال غير ثابت ، ونعني بسيلان الوجود أنّ هناك وجوداً ناقصاً متوجّهاً إلى التمام من حيث إنّه تمامه لكن لا مطلقاً ، بل بحيث كلّما قسّمناه إلى قسمين كان أحد القسمين تمام الآخر ، وهو نقصه ، ثمّ إذا قسّمنا كلياً من القسمين كان أحدهما تمام الآخر ، والأجزاء مع ذلك غير مجتمعة في الوجود ، فهو الحركة لانطباق حدّها عليه ، فإنّها كمال أول لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة ، فإنّنا إذا فرضنا حركة ما للجسم إلى غاية كان الوصف الذي يأخذه الجسم وهو بعد في المسافة كمالاً له لكن لا مطلقاً ، بل من حيث إنّه متعلّق الوجود بالغاية والجسم بالنسبة إليها بعد بالقوة ، فهو كمال أول الجسم الذي هو بالقوة من حيث الغاية لكن لا مطلقاً ، بل من حيث إنّه بالقوة ومن جهة تعلّقه بالغاية .

هذا، ويتحصّل من البحث أنّ الجواهر الجسمانيّة متحرّكة في ذاتها ولواحقها وخلاصة الأمر في حركة الجوهر أنّ العالم الجسماني حقيقة واحدة سيّالة الجوهر متبدّلة الذات في كلّ آن متغيّرة الصفات من جميع الجهات^(١).

أمّا من جهة الذات فهو أنّه جوهر فعليّته أنّه متوجّه إلى الفعلية والكمال والتمام، وهويّة ذاته أنّه متحرّك إلى الهويّة سيّال قاصداً إلى غاية ثابتة، فهو متوسط بين قوّة محضة وفعلية خالصة، وهي في نفسها متغيّرة متحوّلة متطوّرة بين فعليات آخذة من الضعف إلى الشدّة، وهي الأنواع الماديّة، وهذه الأنواع والفعليات وإن لم نهتد إلى تحصيل حقائقها ونميّزها على ما هي عليها، وإحصاء كمّيّتها لكن فيها ما هو صورة بسيطة هي المادة الأولى ليست هويّتها إلاّ أنّها قوّة الوجود فقط، فهي تتحرّك في هذه الصورة.

ومن الفعليات ما هي صورة لمادّة هي المادّة الأولى مع صورتها الأولى مجموعاً، وهذه هي المادّة الثانية، فهي بفعليتها مادّة للصورة الثانية النوعية، وهذا هو النوع والطبيعة، ومن الفعليات صورة تأخذ عدّة من الطبائع وتجعلها على فعليتها جميعاً مادّة لنفسها، وتكون صورة لمجموعها وتلبّسها الوحدة النوعية، وتجعل أفعالها فعلاً واحداً لنفسها، وهذه الفعلية هي المسمّاة بالنفس.

وبالجملة: فجوهر العالم الجسماني لا يزال يشتدّ ويتصاعد في حركته إلى صورة فوق صورة وفعلية أتمّ من فعلية، وكلّما وقفت الحركة في مورد بزوال صورة من الصور الفعلية في طي المسافة كان ذلك تجرّداً للصورة وعوداً لمادّتها إلى حركتها السابقة بنحو الظهور بعد الخفاء، لا الوجود بعد الفناء، فحركة العالم الجسماني لا تزال تدخّر مجرّدات من سنخ صورها.

وأما من جهة الأعراض فجميعها سيّالة متبدّلة أناً فأنّاً، غير أنّ بعض هذه الحركات

(١) وهذا هو معنى الحركة الجوهرية التي قال بها صدر المتألّهين.

أولية تسيل بها لأعراض بسيلان الجسم ، وهي التي نتوهمها من ثبات الأعراض الثابتة وبعضها ثوان يتحرك فيها الأجسام بنحو الحركة في الحركة ، وهي التي تربط حركة بحركة ، وتنقل الموضوع من حركة إلى حركة كما أن الجسم المتحرك من وضع إلى وضع يتحرك في الوضع والمبدأ والمنتهى أيضاً سيالات .

ويتبين هناك ^(١) أن الموجود ينقسم إلى سيال وثابت ، وأيضاً أن ما وجوده ثابت فليس له مادة وأن ما فيه حركة فله مادة ، وأن ما لا مادة له فلا حركة فيه .

ثم نبين في **الفصل الثالث** أن الحركة تنقسم إلى توسّطية وقطعية ، والغرض منه أن الحركة في نفسها ذات حيثيتين حقيقتين .

إحديهما حيثية الثبوت والقرار ، وهي بهذا الاعتبار غير منقسمة ولا ذات أجزاء ، وتسمى حركة توسّطية ، لكون الملحوظ منها مجرد التوسّط بين المبدأ والمنتهى من غير نسبه إلى أجزاء المسافة والأخرى حيثية السيلان وعدم الاستقرار وهي بهذا الاعتبار منقسمة إلى الأجزاء انقساماً لا يقف على حدّ ، وأجزائها لا تجتمع في الوجود لمكان عدم القرار ، وتسمى الحركة القطعية لقطعها أجزاء المسافة بانتسابها إليها ، وهذه غير الحركة القطعية بمعنى مجتمعة الأجزاء بحسب الوجود ، فإنها بهذا المعنى وهمية غير خارجية .

ويتبين بذلك أن حدّ الحركة المذكور وما يعارضها من جهة حدّها إنما هو للحركة القطعية بالذات وللتوسّطية بعرضها .

ثم نبين في **الفصل الرابع** أن الجواهر المتحركة حركات ومتحركات ، أي أن الوصف الجوهرى فيها عين الموصوف ، فإن الوجود الناعت فيها عين الوجود في نفسه ، فالوجود الجوهرى لو كان لشيء كان ذلك الشيء نفسه بخلاف العرض ، فإن وجوده لغيره ، وهو الموضوع وبتبين أيضاً أن الفاعل المحرك في الحركات كلّها

(١) في الفصل الثاني الذي يعقده المصنّف من هذه الرسالة .

غير القابل المتحرك .

ثم نبين أنّ المتحرك في جميع الحركات هو الموضوع بالمعنى الأعمّ ، ففي الجواهر مادتها ، وفي الأعراض موضوعاتها ، ثمّ نبين أنّ الأعراض تابعة في وجودها للجواهر ، فهي من أي مقولة كانت متحركة بحركتها .

ثمّ نبين في **الفصل الخامس** أنّ الحركة الجوهرية اشتدادية مشككة لا متشابهة متواطئة ، ونعني به أنّ كلّ حدّ من حدودها ماهية جوهرية خاصة هي بوجودها فعلية للقوة السابقة عليها ، وهي بعينها ، أي بمجموع قوتها وفعليتها ، قوة للفعلية اللاحقة ، أي أنّها بمادتها وصورتها مادة للصورة اللاحقة ، وهذا النحو من الحركة نصلح عليه بالحركة المشككة غير المتواطئة ، وربما يعبر عنه في لسانهم باللبس بعد اللبس في قبال الخلع واللبس^(١) .

ومنه يتبين أنّ كلّ حدّ فقوته هي الحدّ السابق عليه من غير فصل ، وأمّا الحدّ مع الفصل فليس من قوته في شيء .

وأيضاً أنّ هذه الحركة لا معنى لتوجهها من الشدة إلى الضعف .

وأيضاً أنّ كلّ حدّ من الحدود فإنّما بطلانه تجرّده عن المادة وبقاء مادته ، وهي الحدّ السابق بفعليته على حركتها وتوجهها إلى الغاية ، وكذلك تنقطع كلّ حركة عند التجرد .

(١) الخلع واللبس : عبارة عن كون المادة تخلع صورة ثمّ تلبس صورة أخرى ، أو كما يقولون : امتناع بقاء الأجسام بأسرها ، بل هي في كلّ آن يوجد فيه جسم ما ثمّ يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ، وهذا الكلام باطل لما تقرّر في محلّه لأنّ الذي نشاهده في الآن الأوّل هو نفسه في الآن الثاني .

أمّا اللبس بعد اللبس : هي كون المادة في حركة تكاملية من تعاقب الصور والحالات بصورة تدرجية بحيث تحتفظ كلّ مرحلة بخصائص المرحلة والحالة السابقة لها .

وأيضاً أنّ الحركات التابعة حالها حال الجواهر في الحركة الاشتدادية .

وأيضاً أنّ الحركة المتواطئة لا مصداق لها .

وأيضاً أنّ الحركة تتوقّف على مبدء وغاية ، ويتبيّن أيضاً أموراً آخر مناسبة لما مرّ .

ثمّ نبيّن في **الفصل السادس** أنّ معنى وقوع الحركة في مقولة كالكم والكيف ونحوهما وقوعها في وجودها الناعتي لا في وجودها في نفسه ، وأنّ نسبة الماهية إليها في قولنا حركة في مقولة كذا نسبة بالعرض لمكان اتّحاد وجودها لغير مع وجودها في نفسها ، ولازم ذلك أنّ في مورد الحركة أنواع غير متناهية بالقوة ، وأنّ النوع الأخير بمعنى نهاية الحركة لا يخرج من القوة إلى الفعل أبداً ، وتبيّن بذلك أنّ معنى كون الحركة ذا أقسام آنية الوجود أو انقسامها إلى الآنات عدم انقسامها بالنسبة إلى نفس الحركة ، وإن انقسمت من جهة أخرى .

ويتبيّن أيضاً جواز وقوع الحركة في الحركة بمعنى أن يكون الجسم متّصفاً بالخروج التدريجي من القوة إلى الفعل تدرجاً فيوجد التدرج بالتدرج ، أي أنّ التدرج وإن وجب انتهائه إلى الثبات والقرار لكن لا يجب أن يكون ذلك بلا واسطة ، بل من الجائز أن يكون الشيء متدرجاً ويتّصف بالتدرج أيضاً متدرجاً ، وفي هذه المرتبة مثلاً ثابتاً ، وينتج من ذلك أنّ وقوع الحركة في الحركة ينتج البُطء ، وأنّ البُطء هو تركّب الحركة ، وأنّ وقوع السرعة والبُطء في الحركات يستند إلى تركّبها وعدمها وأنّ غاية كلّ منها متّصلة بالثبات والقرار وأنّ غاية كلّ منها بالقوة .

ثمّ نبيّن في **الفصل السابع** حال الحركات الثابتة وتوضيحه إنّنا نزعم أنّ الأجسام ثابتة غير متغيّرة ، وكذلك عدّة من أعراضها عند ما نرى بالضرورة عدّة من الحركات على اختلافها ، كالانتقال من وضع مكاني إلى وضع آخر ، ومن وصف كيفي إلى وصف آخر ، ومن كميّة إلى أخرى ، وإذ قد أثبتنا الحركة في تلك الثوابت بالبرهان ، وإن لم يوافق الوهم ، فما حال هذه الحركات المحسوسة التي مبدئها وغايتها حركة ،

فهل هي مستندة إلى الطبيعة كما أنّ الحركات الأولى مستندة إلى الطبيعة ، فنبين أنّ الحركات تنقسم إلى طبيعية وقسريّة ونفسانيّة ، والقسريّة ترجع إلى الطبيعية ، فالحركات نفسانيّة وطبيعيّة ، فأما الحركات الثانية الطبيعيّة فاختصاصها ببعض الأعراض مع انعدام البعض الآخر على نسبة محفوظة تكشف عن كونها بنحو التبدّل دون البطلان ، وخلافه فإنّا نجد نسبة محفوظة بين الأعراض المختلفة نوعاً ، والمتّحدة في تغييرها كلّما أمعن أحد الجانبين في الزيادة أمعن الآخر في النقص ، وهذا في أقسام الكيفيات والكمّيات وسائر النسب شائعة [١٢] أوصاف ذائعة ، وهذا نحو اتّحاد في أوصاف الجسم وأعراضها ، لكن في وجوداتها الناعته لا في وجوداتها في أنفسها وماهيّاتها ، فهي تبدّل بعضها إلى بعض كما أنّ سهم المثلث كلّما زاد في الارتفاع نقصت زاوية الرأس سعة ، فهي تبدّل به ، وكلّما زاد الجسم بعداً نقص تأثيره ، فهو يتبدّل به ، وهذا وإن لم يذهب إليه أحد من السلف كعدّة من المسائل المتقدّمة لكنّه الركون إلى الحقّ .

هذا ، ويتبيّن بذلك أنّ الحركة بنحو التصفّف كحركة الجسم من الحرارة إلى البرودة موجودة بالعرض ، وأنّ الحركات الثانية بنحو الحركة في الحركة ، وأنّ الحركات النفسانيّة إنّما هي حركات موادّها بالتسخير ، ويتبيّن به أشياء أخر مناسبة لذلك ، وأيضاً أنّ الحركات الأولى لا سكون في مقابلها ، وأنّه في الحركات الثانية نسبي .

ثمّ نبين في **الفصل الثامن** معنى الزمان ووجوده ، وما يلحقه من وجود الان وسائر الأحكام .

ثمّ نبين في **الفصل التاسع** حقيقة السرعة والبُطء ، وأنّهما تركيب لحقيقة وبساطتها ، وأنّ هذا التركيب تحليلي ، وأنّ التقابل غير حقيقي .

ثمّ نبين في **الفصل العاشر** أنّ السكون معنى عدمي ، ونبين كيفيّة التقابل بينهما ، وأنّ المجرّد عن المادّة ليس فيه حركة ولا سكون ، وعند ذلك نختم المقالة .

الفصل الثاني

[الوجود ينقسم إلى ثابت وسيال، وإلى ما بالفعل وما بالقوة]

إنّ بعض ما عندنا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغيّر فيصير غيره بالضرورة، كالجوهر الغير النامي يمكن أن يتبدّل إلى الجوهر النامي، والجوهر النامي يقبل أن يصير حيواناً مع تعيّن القابل والمقبول، فبينهما نسبة ثابتة حقيقية .

على أنّنا نجد هذه النسبة مختلفة بالقرب والبعد، والشدة والضعف، فإنّ نسبة النطفة إلى الحيوان ليست كنسبة الغذاء إليه، فهذه النسبة موجودة في الخارج بينهما، وكلّ نسبة موجودة فإنّها توجب وجود طرفيها في ظرف وجودها لضرورة قيامها بهما، وعدم خروج وجودها على وحدته عن وجوديهما، وكون وجود أحد الطرفين للآخر كلّ ذلك لما تبين في مباحث الوجود والعدم، وإذا كان المقبول بوجوده بفعلته الخارجيّة ووجوده الذي هو منشأ لترتب آثاره غير موجود عند القابل فهو موجود عنده بوجود ضعيف لا يترتب عليه جميع آثاره .

فللمقبول وجود واحد ذو مرتبتين مرتبة ضعيفة لا يترتب عليها جميع آثاره ومرتبة قويّة بخلافه، ولنسمّ المرتبة الضعيفة وجوداً بالقوة، والقويّة وجوداً بالفعل، فالمقبول بوجود بالقوة معه بوجوده بالفعل موجود متّصل واحد، وإلاّ بطلت النسبة، وقد فرضت ثابتة موجودة، وهذا خلف .

وكذا المقبول بوجوده بالقوة القابل موجودان بوجود واحد، وإلاّ لم يكن أحد الطرفين موجوداً للآخر، فبطلت النسبة وهذا خلف فوجود القابل ووجود المقبول بالقوة ووجوده بالفعل جميعاً وجود واحد ذو مراتب مختلفة يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق، فهو مشكّك، وإن لم يرجع إلى التشكيك المتعارف،

ولو أننا فرضنا فيما نحن فيه الجوهر القابل مقبولاً لجوهر آخر والمقبول قابلاً لجوهر آخر كان للجمع وجود واحد ذو مراتب أربع بالفعل وثلاث بالقوة ، فهناك وجود واحد مشكك ثم إنَّ كلَّ مقبول بالفعل فإنَّ ما في قوته قائم الذات بالفعليَّة السابقة بالضرورة ، والفرض ينتزع عدم فعليَّة المقبول منها .

فكلَّ مرتبة من مراتب هذا الوجود ، وكلَّ حدٍّ من حدوده الفعليَّة كمال ، وفعليَّة للفعليَّة السابقة بما ينتزع منها عدمها ، وهي بالقوة ومتعلِّقة الذات بالفعليَّة اللاحقة فهو كمال أوَّل لما بالقوة من حيث إنَّه بالقوة ، فهو حركة لانطباق حدِّها عليه ، فهو وجود تدريجي سيَّال ، ولنسمِّ ما به الاشتراك فيه مادَّة وموضوعاً للحركة وما به الاختلاف صورة وحداً للحركة .

فكلَّ حدٍّ بما أنَّه حدٌّ لا يجتمع مع الآخر ، وكذا ما يشتمل عليه من قوَّة الآخر ، فكلَّ ما لوجوده الفعلي قوَّة فوجوده سيَّال تدريجي وينعكس بعكس النقيض إلى أنَّ ما وجوده دفعي غير سيَّال ، أي ثابت ، فهو غير مشتمل على قوَّة ، فالوجود الثابت لا مادَّة له .

ثمَّ إنَّ الكلام في الأعراض من حيث تبعيَّة وجودها لموضوعاتها ، ومن حيث تبدُّلها نظير الكلام في الجواهر في الجملة .

وسيجيء^(١) تفصيل القول فيها فما له حركة فله مادَّة وما لا مادة له لا حركة فيه ، وقد تبين من الفصل أنَّ الوجود ينقسم إلى ثابت وسيَّال ، وأيضاً أنَّ الوجود ينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوة .

(١) في الفصل الرابع من هذه الرسالة .

الفصل الثالث

[إنَّ الحركة ^(١) تنقسم إلى تَوْسِطِيَّةٍ وَقَطْعِيَّةٍ]

للحركة اعتباران :

أحدهما: كون المتحرِّك بين المبدأ والمنتهى بحيث كلَّ حدٍّ من الحدود فهو ليس قبله وبعده فيه ، وهي بهذا الاعتبار أمر بسيط لا نسبة له إلى الحدود ولا انقسام له ، ولا أجزاء ، وتسمَّى الحركة التَوْسِطِيَّةِ ^(٢) .

وثانيهما: اعتبار كون المتحرِّك بين المبدأ والمنتهى مع نسبته إلى كلِّ حدٍّ من حدود المسافة ولازم ذلك جواز الانقسام إلى الأجزاء والتقسُّي والانصرام والسيلان لكون كلِّ حدٍّ من الحدود فعليَّة لقوَّة سابقة ، وقوَّة لفعليَّة لاحقه ، وتسمَّى الحركة

(١) إنَّ الداعي للبحث عن الحركة ومفهومها وتقسيمها ما صرَّح به العلامة في كتاب (أصول الفلسفة: ٣: ٥٣ ، المقالة العاشرة) ، قائلاً: «إنَّ جميع التحوُّلات التي تحصل في عالم الطبيعة تتمَّ عن طريق الحركة . ومن هنا لا مفرَّ أمامنا من البحث والتحقيق في حقيقة الحركة ومفهومها» .

(٢) الحركة التَوْسِطِيَّةِ : كون الجسم المتحرِّك بين المبدأ والمنتهى .

مثالها: حركة شخص من البيت إلى المسجد ، فإنَّ حركته بين المكانين من أوَّل الزمان إلى آخره تسمَّى حركة تَوْسِطِيَّةِ .

وقد أشار العلامة الحلبي رحمته الله إلى ذلك قائلاً: «وهذا التوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة لا تتغيَّر ما دام متحرِّك ، بل قد تتغيَّر حدود التوسط ، وليس المتحرِّك متوسطاً لوجوده في حدٍّ دون آخر ، بل لأنَّه بحيث أي حدٍّ يفرضه لا يكون قبله ولا بعده» . (الأسرار الخفية: ١٥٥) .

القطعية والاعتباران جميعاً موجودان في الخارج .

الفصل الرابع

[الكون والفساد^(١)]

وإذ كان الكون والفساد في الموضوعات المختلفة راجعين إلى الحركة كانت المواد مصوّرة بصورة الحركات الجوهرية ، وحيث أنّ الوجود في نفسه والوجود لغيره في الأمور الموجودة في نفسها واحد ، أي أنّ الوجود في نفسه موجود لنفسه محمول عليه ، متّصف به في الجواهر ، فالمتحرّك عين الحركة ، فالجواهر في تحرّكها في نفسها متحرّكات ، وهي حركات ، وهذا بخلاف ما يقتضيه وقوع الحركة في الأعراض ، فالمتحرّك فيها وهو ذات الموضوع غير الحركة .

ثم إنّ المتحرّك سواء كان عين الحركة كما في الحركة الجوهرية أو غير الحركة ، كما في الحركة العرضية لا يكون عين الفاعل المحرّك ، أمّا في الجواهر فلأنّ المحرّك لو كان عين المتحرّك والمتحرّك هو الحركة كما مرّ كان الشيء علة فاعلة لنفسه ، وهو محال ، فالمحرّك فيها غير المتحرّك ، إلا أنّ فاعل الوجود فاعل بعينه للحركة لوحدتهما .

وأما في الأعراض فلأنّ المتحرّك فيها وإن كان غير الحركة ، لكنّه متحرّك من حيث كونه قابلاً للحركة التي هي كماله ، فلو كانت هذه الحيثية عين حيثية كونه محرّكاً فاعلاً للحركة كان شيء واحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة ، أي بالقوة وبالفعل

(١) الكون والفساد: مصطلح يطلق على التغيّرات والتحوّلات الدفعية ، أي التغيّرات والتحوّلات التي تحول الموجود بقوة دفعة وبصورة غير تدريجية إلى موجود بالفعل .
أمّا إذا كان التحوّل بصورة تدريجية فيطلق على هذا التغيّر (الحركة) .

الفصل الخامس

[الحركة الجوهرية حركة اشتدادية مشككة]

قد عرفت^(١) أنّ في مورد الحركة الجوهرية مادة وصورة، وقد عرفت في مباحث الماهية أنّ الجنس والفصل هما المادة والصورة لا بشرط، وأنّ الماهيات النوعية قد تترتب طولاً متنازلة إلى السافل من نوع عالٍ ومتوسط وسافل، وقد تندرج عرضاً تحت جنس واحد قريب، ولازم ذلك أن يكون في مورد القسم الأول مادة أولى متحصلة بصورة أولى ثمّ هما معاً مادة ثانية لصورة ثالثة، وهكذا، وفي مورد القسم الثاني مادة لها صور متعدّدة متعاقبة عليها، كلّما حصلت لها واحدة منها امتنع وجود صورة أخرى معها، وحينئذٍ إمّا أن تتبدّل عليها الصور أو يكون كلّ واحدة منها لازمة لا تفارق ما حلّت فيها إلى بدل، كما في مورد الفرس والأسد والطائر.

إذ المهّد هذا، فاعلم أنّ الذي يتصوّر من أمر الحركة الجوهرية بحسب بادئ النظر ما يوافق حال القسم الثاني من الأقسام الثلاثة، وهو أن يكون هناك مادة متحرّكة في صورها، فتحصلها فعلته صورة تحمل قوّة صورة أخرى، ثمّ تبطل الأولى وتحصل الثانية مع قوّة الثالثة، وهكذا، فالمادة لا تزال تخلع صورة وتلبس أخرى.

وأما القسم الأول فهل الحركة فيه مؤلفة مركّبة من عدّة حركات أو مختلفة، أو أنّ الأمر على نحو آخر؟

نقول: إنّ الحركة حيث كانت كمالاً أولاً لم أولاً لما بالقوّة كانت ذاته متقومّة بحيثيّتي القوّة والفعل معاً، فإذا فرضنا صيرورة هذه الفعلية بعينها، أي المتحرّك

(١) الفصل الرابع من هذه الرسالة.

بهذه الحركة بعينها قوة فعلية أخرى كما في الأنواع المتنازلة بطلت حدّ الحركة حينئذٍ فيما بين المادة الأولى وصورتها ، وانتقل الحدّ منطبقاً على المادة الثانية في صورتها الثانية ، فصارت الفعلية في هذه المرتبة فعلية الصورة الثانية ، وملكت آثار نفسها وآثار الفعلية السابقة ، إذ آثار الشيء بفعليته ولا فعلية حينئذٍ إلا واحدة ، فلها جميع الآثار ، وهذا معنى كون الفصل الأخير جامعاً لجميع كمالات الفصول السابقة ومنشأً لانتزاعها ، وحينئذٍ فالمادة الأولى ليست مادة للصورة الثانية ، وإن كانت مادة للصورة الأولى ، بل لو كانت أو فرضت فهي من المقارنات .

وبالجملة: ينطبق عليه حدّ الحركة الاشتدادية ، فإنّ كلّ حدّ فيها ليست فعلية مباينة للفعلية السابقة مجامعة لبطلانها ، بل كلّ حدّ فيها تارك لمادة نفسه ، ومادة للحدّ اللاحق بمعنى أنّه بفعليته بعينه قوة للفعلية اللاحقة ، فهذه الحركة الجوهرية الراسمة للأنواع المترتبة مشكّكة لا متواطئة ، واشتدادية لا متشابهة .

ومن هنا يظهر أنّ هذه الحركة المشكّكة لا معنى لنزوليتها وكونها من الشدة إلى الضعف ، فإنّ معناها عود الفعلية الثانية بما هي فعلية قوة لقوتها ، كأن يصير - مثلاً - الإنسان حيواناً ، والحيوان نباتاً .

ويظهر أيضاً أنّ حقّ الأمر في موارد بطلان الحركة في أي حدّ من حدود الأنواع المترتبة أنّ فعلية الحدّ تتجرّد عن مادّتها وتعود المادة بفعلية نفسها مستمرة في حركتها ، قد كانت فعليتها محفوظة في نفسها ، وإن لم تكن محفوظة بالقياس إلى الصورة اللاحقة ، فانعدام كلّ حدّ من حدود الحركة تجرّد للحدّ وانتهاء وانقطاع للحركة وشروع للحركة بالفعلية السابقة .

ويظهر أيضاً أنّ الأعراض أيضاً تتبع الأنواع في الحركة أخذة في الاشتداد ، وسنزيده بياناً .

هذا ، وأمّا الحركة المتواطئة المتشابهة التي يوجهه بادئ النظر فنقول فيها :

إنَّ الحركة حيث كانت كمالاً أولاً لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة ، فهذا الكمال الأوّل متعلّق الوجود بكمال ثانٍ يرتفع معه قوّته ، وهو متّصل به اتّصلاً يوجب الوحدة والوجود الواحد من حيث إنّه الفعل أقوى منه من حيث إنّه بالقوّة ، وكلّ حدّ من حدود هذا المتّصل فرض آخر ، فهو منقسم بالقوّة إلى جزئين يكون ثانيهما الآخر ، وهكذا ، ولازم ذلك كون الحركة متدرّجة من الضعيف إلى القوي ، والمحدود الفعلية سوى الحدّ الأخير كلّها بالقوّة ، وإنّما الذي بالفعل فقط هو ما تنقطع عنده الحركة ، وقد عرفت^(١) أنّ ما بالفعل من غير قوّة ليس بماديّ ، فكلّ حركة تنقطع عند التجرد ، فتبيّن من هذا البيان أنّ الحركة المتواطئة الغير المشكّكة لا معنى لها ، كما تبيّن أنّ كلّ حركة فلها غاية كما أنّ لها مبداءً ، إذ الترتّب في الحركة المشكّكة الاشتدادية يكون فعلية سابقة قوّة لفعلية لاحقة ، فكلّ فعلية مسبوقه بقوّة حتّى ينتهي إلى قوّة لا فعلية لها إلاّ فعلية أنّها قوّة الفعلية ، وليس بعدها إلاّ العدم المحض ، فكلّ حركة فهي تنتهي من أحد طرفيها إلى قوّة محضة ، وهي المادّة الأولى ، ومن الطرف الآخر إلى فعلية ليس معها قوّة ، وهي الفعلية المجردة عن المادّة ، فكلّ حركة فلها مبداءً ومنتهى بمعنى نفاذها من جانبي كلّ حدّ مفروض من حدودها .

ومن هنا يظهر أيضاً أنّ الحركة التي ليست بين حدودها الفعلية شدّة وضعف فليست من الحركة البسيطة الجوهرية أو العرضية التابعة في شيء .

ويظهر أيضاً أنّ كلّ حدّ من حدود المسافة لو تكثرت كثرة لا ترجع إلى التشكيك لم تكن بينها حركة لتأديتها إلى الحركة المتواطئة المتشابهة ، وذلك كما يقال : إنّ الأنواع المركّبة مؤلّفة من عناصر مختلفة نوعاً .

ويظهر أيضاً أنّ الأنواع المركّبة وأجزائها من الجنس والفصل يجري فيها ما يجري في المركّبات وأجزائها من المادّة والصورة على نحو يلائمها ، وهي ماهيتها ،

(١) الفصل الثاني من هذه الرسالة .

إذ لا فرق بينها إلا اعتبار اللابشرطيّة والشرط لائيّة غير أنّها مهيات لا تقبل التشكيك .
ويظهر أيضاً أنّ الماديات غايتها لمجردات عن المادّة بمعنى ما ينتهي إليه حركتها
وتقف عنده .

الفصل السادس

[في معنى وقوع الحركة في مقولة ما ،

وكون الحركة ذا أقسام آتية ،

وجواز وقوع الحركة في نفس الحركة]

قد تحقّق في مباحث الماهية وغيرها أنّ الماهية^(١) لا تقبل التشكيك ،
فلو فرضت مهية أي مقولة وقعت فيها حركة كان ذلك في وجودها الذي لغيره دون
وجودها الذي في نفسه ، أي في وجودها الناعتي لشيء ، سواء كان ذلك الشيء
نفسه ، كما في الجواهر أو غيره ، كما في العرض ، إذ لا مهية له من هذه الحيثية ،
وهذا معنى ما يقال إنّ التشكيك في العرضي دون العرض .

ثمّ إنّ الوجود الناعتي الذي فيه تقع الحركة ، وإن كانت لا ماهية له لكن لا تحداه

(١) الماهية : تطلق غالباً على الأمر المتعقل ، مثل المتعقل من الإنسان هو الحيوان الناطق ، مع
قطع النظر عن الوجود الخارجي ، والأمر المتعقل من حيث أنّه مقول في جواب ما هو
يسمى ماهية ، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى (حقيقة) ، ومن حيث امتيازه عن
الأغيار يسمى (هوية) ، ومن حيث حمل اللوازم له يسمى (ذاتياً) ، ومن حيث يستنبط
من اللفظ يسمى (مدلولاً) ، ومن حيث أنّه محل الحوادث (جوهراً) . (التعريفات
للجرجاني : ٨٤) .

مع الوجود في نفسه ينسب ماهيته إليه بوجوه ، ولذلك كان معنى وقوع الحركة في مقولة أن يرد على موضوع الحركة في كل أن نوع من أنواع تلك المقولة ، إذ لو ورد نوع في اثنين والحركة كلها من قبيل الاشتداد كما عرفت^(١) وقع في المهية تشكيك ، وهو محال ، وما وقع في بعض الكلمات أن معناه ورود نوع المقولة أو صنفه على الموضوع في كل أن مبني على إمكان وجود الحركة المتشابهة المتواطئة ، وقد عرفت استحالته .

وبالجملة : هذه الأنواع الواردة بالتعاقب بالقوة بتبع وجوداتها التي بالقوة ، فإن الحركة لاتصالها واحدة شخصيته ولقسيمته الواردة عليها بالقوة ، وهي لا تقف على حد لا تتجاوزه وإلا لتألف الاتصال والامتداد مما ليس بمتمصل ولا ممتد ، وهو محال ، ويتفرع عليه أن النوع الأخير في موارد الحركة لا يخرج من القوة إلى الفعل أبداً ، وإلا لتوقف القسمة ، وهو محال .

وبالجملة : فالحركة لكونها متصلة واحدة لها مهية واحدة بالفعل بالمعنى الذي تقدم ، ومن هنا يظهر أن معنى كون الحركة ذات أقسام آتية الوجود كون أقسامها آتية غير قابلة القسمة بالقياس إلى أصل الحركة المقسوم عليها ، وأما في نفسها فهي قابلة للقسمة البتة .

ومن هنا يظهر أن من الجائز أن تقع الحركة في نفس الحركة ، وأما أن معنى وقوع الحركة في شيء أن يكون لما يقع فيه الحركة أفراد آتية ترد على الموضوع واحداً بعد آخر ، ولا فرد آتية للحركة لقبولها الانقسام إلى غير النهاية ، فإنما يشكل لوجوب كون تلك الأفراد آتية غير منقسمة على الإطلاق ، ليس كذلك كما عرفت ، بل الواجب كونها غير منقسمة بالقياس إلى نفس الحركة المنقسمة إليها ، وأما في نفسها فلا لذهاب القسمة إلى غير النهاية ، وحينئذ فمن الجائز أن توجد حركة تدريجاً

(١) الفصل الخامس من هذه الرسالة .

بتحقّق فرد أنّي منها بالنسبة إلى الحركة الأخرى العارضة بعد فرد أنّي ، ويستنتج من ذلك أنّ وقوع حركة في حركة يوجب إمعان المتحرّك في حركته ، ويكون ذلك نظير قيام لعرض بعرض المنتهي بالآخرة إلى موضوع جوهري ، ومن هنا يمكن أن يحدث أنّ البطء إنّما يتحقّق بوقوع حركة أخرى في الحركة ، وأنّ السرعة والبطء يدوران مدار وقوع الحركات في الحركات قلّة وكثرة ، وأنّ غاية السرعة وغاية البطء متصلتان بالقرار والسكون ، أمّا غاية السرعة فبقرب المبدأ من المنتهى ، وأمّا غاية البطء فبقرب المنتهى من المبدأ ، وأنّ غايتيهما غير موجودتين إلّا بالقوة ، وسنزيد أمر السرعة والبطء وضوحاً .

الفصل السابع

[حال الحركات الثابتة ،

وانقسام الحركات إلى طبيعيّة ونفسانيّة وقسريّة]

قد عرفت^(١) أنّ الجواهر الماديّة متحرّكة سيّالة الوجود ، والأعراض تابعة الوجود للجواهر ، وإلّا لزم وجود العرض من غير موضوع وهذا خلف .

فهذه الأعراض المظنونة القرار كموضوعاتها متحرّكة سيّالة ، وحينئذٍ فالأعراض التي هي من لوازم الوجود مجعولة بعين جعل موضوعها جعلاً بسيطاً ، ففاعلها الجوهر المفارق الذي هو فاعل جوهر الموضوع لما تقرّر في محلّه أنّ العلل الجسمانيّة لا تفعل إلّا بتوسط المادّة ، ولا معنى لتوسط المادّة المتّحدة بما بينها وبين نفسها .

(١) الفصل الثاني من هذه الرسالة .

نعم ، لما كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة إلى المادة كان لها نحو دخل في الفاعلية .

ثم إن هاهنا أعراض أخرى مفارقة حركات أخرى ثبتها الحس ، كالحركة التي نسميها حركة مكانية والحركة الوضعية والكيفية والكمية ، فهل الفاعل المحرك في هذه الحركات هو النوع أيضاً ؟

الذي تفتضيه الأصول السابقة أن يقال : إن هذه الحركات منتهية إلى المبدأ الجوهرى ، غير أن الجواهر المحركة فيها على قسمين ، فإنها إما تفعل أفعالها على وتيرة واحدة أو لا على وتيرة واحدة ، والأولى نسميها طبيعة ، والثانية نفساً ، ثم الطبيعة المحركة على وتيرة واحدة ربما كانت حركتها على نحو يلائم نفسها بحيث لو خليت ونفسها لفعلتها ، وهذه هي الحركة الطبيعية ، وربما كانت على نحو لا يلائم نفسها ، وهذه هي الحركة القسرية ، وبالضرورة تنتهي إلى حركة طبيعية لوجوب انتهاء كل معلول إلى علة يلائمها ، وحيث كانت الحركة لا إلى غاية ممتنعة كانت هذه الحركة التي هي في عرض من الأعراض متوجهة إلى الكمال الثاني من ذلك العرضي ، فالحركة الطبيعية توجه من الطبيعة إلى عرضي من أعراضها الطبيعية ولا محالة هي عن غرض غير طبيعي لامتناع ترك الفاعل فعل نفسه ، فمبدأ الحركة قسري ، ومنتهاها طبيعي ، فكل حركة طبيعية فهي مسبوقه بأخرى قسرية ، كما أن القسرية منتهية إلى طبيعية ، فإذا فرضنا حركة ما طبيعية أو قسرية كان لازماً ترتب حركات غير متناهية . هذا بحسب نظر الجليل ، لكنك قد عرفت^(١) أن الحركة مطلقاً بنحو التشكيك اشتدادية ، وعليه فالمبدأ والمنتهى مرتبانان من التشكيك والطبيعة المشككة آخذة وتاركة معاً للمرتبة الضعيفة إذا توجهت إلى الشديدة ولا امتناع فيه . ثم إنه حيث كانت هذه الحركة مشككة ، وكان هناك طبيعة قاسرة وطبيعة

(١) في الفصل الخامس من هذه الرسالة .

محرّكة ، وكان اقتضاء كلّ نوع لأعراضها إنّما هو لنوع تلك الأعراض دون أشخاصها ، فإنّ التشخيص لعارض غريب أجنبي ، وكانت الحركة في العرض دون العرض كان لازم هذه الأوضاع هو القول : بأنّ ما بين الأنواع الجسمانيّة نحو ارتباط في وجودها ، وأنّ ما بين الأعراض المختلفة أيضاً نحو ارتباط ووحدة في وجودها بحيث يمكن أن يتبدّل بذلك بعضها ببعض بأن يزيد هذا فينقص من ذلك على النسبة ، فطبيعة ما من الطبائع يشتدّ في حركتها فيوجب ذلك ضعف الأخرى في حركتها بالعرض ، وإنّما هو في الحقيقة تبدّل ، ثمّ تضعف الأخرى وتقوى الثانية ، وهكذا .

وبذلك يتّضح أنّ الحركة بنحو التضعّف والتنقّص موجودة بالعرض ، وإنّما هو تبدّل بالحقيقة ، ومن هنا يظهر أنّ هذه الحركات الثانية أيضاً مستندة إلى الطبائع ، غير أنّها حركات في حركات ، حيث إنّ مبدئها ومنتهاها حركات ، فإنّ الجسم في حركته الطبيعيّة مفارقة لعرض ومتوجّهة إلى عرض طبيعي ، والمبدأ والمنتهى سيّالان وجوداً ، فالطبيعة مبدأ للحركات الأولى في أعراضها بالذات ، وكذا هي مبدأ للحركات في حركاتها الأولى إذا منعت عنها بالتسرّ ، ثمّ زال القاسر كما أنّ منع القاسر إيّاها بعينه حركة أخرى طبيعيّة تأخذ من هذه وتضمّ إلى تلك . هذا في الحركات الطبيعيّة والقسريّة .

وأما الحركات النفسانيّة ، وهي التي لا تكون على وتيرة واحدة ، أي متكرّرة متباينة ، ومن المعلوم أنّ الحركة سيّلان في وجود ناعتي محتاج الكثير المتباين منه إلى موضوعات كثيرة متباينة ، ولازم هذا أن يكون مادّة الصورة النفسانيّة أموراً كثيرة تصوّرت بصورة واحدة ، وهي النفس ، وقد مرّ أنّ تصوّر المادّة بصورة باللبس بعد اللبس دون الخلع واللبس بالحركة الاشتدادية ، فهذه الصورة النفسانيّة تسبقها صورة أخرى لموادها هي مجموعاً مادّة للنفس ، فهناك صور بالفعل هي من حيث إنّها بالفعل قوّة ومادّة للنفس والفعليّة ، إنّما تأبى عن الفعليّة في غير مورد التشكيك والتجربة أيضاً تؤيد بقاء الصور الفعليّة السابقة على النفس على فعليّتها بعد

صيرورتها مادة للنفس ، فإن الصورة النفسانية إذا زالت عن الجسم بقيت الفعليات السابقة متحركة بحركاتها الخاصة ، ولو كانت باطلة بعد وجود النفس لكان زوال النفس إما موجبا لانعدام الجسم بكلّيته أو حركة الجسم من الفعلية اللاحقة الشديدة إلى الفعلية السابقة الضعيفة ، وقد مرّ امتناعه ، فالفعليات السابقة باقية على تمام فعليتها غير أنّها من حيث فعليتها قائمة بفعلية الصورة اللاحقة النفسانية .

ونتيجة ذلك أن أفعالها بعينها أفعال للفعلية اللاحقة ، ولا عكس ، وهذا هو الفعل بالتسخير الذي مرّ بيانه في مباحث العلة والمعلول ، وأيضاً أنّ الفعليات السابقة مأخوذة على وجه الإيهام والإطلاق الذي لها بالقياس إلى الفعلية اللاحقة ، وإن كانت في حدّ نفسها فعلية متعيّنة فتبدّلها لا يبطل كونها مادة للنفس ، وإن أوجب بطلانها في نفسها من حيث تعيّناتها .

ثمّ نقول: قولنا على وتيرة واحدة يمكن أن يعتبر أمراً في نفسه ومطلقاً ، ويمكن أن يعتبر بالإضافة ، وحيث إنّ الحركة اشتدادية ، فمن الجائز أن يكون كون نفس ما تفعل لا على وتيرة واحدة ، كذلك بالقياس إلى مادتها ، وإن كان ذلك بالقياس إلى ما بعدها من الصور النفسانية على وتيرة واحدة ، وهكذا .

وبذلك يتضح معنى كون النفس مادة لنفس أخرى ، ويظهر أيضاً أنّ النفس لا تكون مادة لصورة طبيعية تفعل فعلها وتيرة واحدة البتّة ، فإنّ فعل المادة إنّما هو لصورتها ، والصورة الطبيعية المفروضة تفعل على وتيرة واحدة ، وفعل مادّتها لا كذلك ، فيكون فعل الصورة على وتيرة واحدة ، ولا كذلك معاً ، وهو محال ، ويظهر أيضاً أنّ الطبيعة لا تكون أقوى وأشرف من النفس البتّة .

الفصل الثامن

[في معنى الزمان^(١)]

إنّا نجد فيما عندنا أشياء موجودة بعد أشياء أخرى هي قبلها قبلية لا يجمع لحسبها قبل والبعد بخلاف جميع القبليات والبعديات الأخر، كقبلية العلة أو جزئها على المعلول، وغير ذلك، وهذه مقدّمة ضرورية مؤلفة من محسوسة وغيرها.

ثمّ إنّ هذه القبلية بعينها تنقسم إلى قبل وبعد، وكذا كلّ ما فرضناه أنّه قبل من هذا السنخ ولا تقف القسمة على حدّ، وكذا القول فيما فرضناه بعد، فها هنا كم متصل غير قار^(٢)، إذ لو لم يكن مقدار لم يكن انقسام، ولو لم يكن اتصال لم يتحقّق البعد فيما هو قبل، وبالعكس، بل انفصلا ولو لم يكن عدم القرار لاجتماع قبل وبعد في الوجود بالفعل، وإذ كان الكمّ عرضاً فله معروض، لكنّا إذا رفعنا الحركة عن المورد

(١) الزمان: من المسائل الفلسفية والكلامية التي اهتمّ بها الفلاسفة والعلماء، وقد أطيل الكلام فيها، لتعدّد المذاهب والآراء في تفسير حقيقة الزمان، ومن تلك الآراء المفسّرة لحقيقة الزمان هي:

- ١- كونه من الجواهر المجردة.
 - ٢- كونه من الأمور الوهمية، أي لا حقيقة له.
 - ٣- الزمان من الأمور الذهنية (وهو منسوب للفيلسوف الألماني كانت).
 - ٤- الزمان مقدار الحركة مطلقاً.
 - ٥- الزمان حركة الفلك الأطلس الأعظم (وهذا القول منسوب لأرسطو)، وغير ذلك من الأقوال المتناقضة.
- (٢) هذا هو الرأي المشهور بين الفلاسفة الإسلاميين، وهو أحد الآراء في تفسير حقيقة الزمان.

ارتفع هذا المقدار، وإذا وضعناها ثبت، فموضوعه هو الحركة، وهذا هو الذي نسميه بالزمان، وكلّما وضعنا حركة مكان حركة تحقّق هذا المسمّى بالزمان، فإذن كلّ حركة فلها زمان.

ويتبيّن أنّ الزمان مقدار الحركة، وأنّ للحركة نحو عليّة للزمان عليّة الموضوع لعرضه، وأنّ نسبة الزمان إلى الحركة نسبة الكميّة التعليميّة إلى الجسم، أعني نسبة المعين إلى المبهم^(١).

ويتبيّن به أيضاً أنّه كما أنّها تنقسم إلى أقسام لها حدود مشتركة وبينها فواصل غير موجودة إلا بالقوّة، وهي الآنيّات، كذلك الزمان ينقسم إلى أقسام لها حدود مشتركة وبينها فواصل غير موجودة إلا بالقوّة، وهي الآنات، فالآن طرف الزمان، وهو أمر عديم حظّه من الوجود هو انتسابه إلى ما هو طرف له.

ومن هنا يظهر أنّ تتالي الآنات ممتنع، فإنّ الآن لا يتصوّر إلا فاصلة عدميّة بين قطعتين من الزمان، وما هذا حاله لا يتحقّق منه اثنان إلا وبينهما زمان.

ويظهر أيضاً أنّ انطباق الأشياء على الزمان يخلف اختلافاً، فالحركة والمتحرّك، **وبالجملة**: كلّ تدريجي الوجود من القطعيّات منطبق على الزمان بلا واسطة، وكلّ آني الوجود كالوصلات إلى حدود المسافات والانفصالات ونحوها - منطبق على الآن، والحركات التوسّطيّة منطبقة عليه بواسطة القطعيّة، وأنّ تصوير التوسّطي من الزمان وهو المسمّى بالآن السيّال وهمي مجازي لمكان كميّته.

ويظهر أيضاً أنّ الزمان ليس له طرف موجود بالفعل بمعنى جزء هو بدايته أو نهايته بحيث لا ينقسم في امتداد الزمان، وإلاّ لزم تألّف المقدار من أجزاء لا قدر لها وهو محال، وأنّ الزمان يمكن أن تختلف أجزائه بحسب الأقسام، كما أنّ الحركة

(١) أو فقل: إنّ الزمان وحدة قياس الحركة.

كذلك كما في الحركة واحدة مختلفة الأطراف بحسب السرعة والبُطء .

ويتبين به أيضاً بمعونة ما مرّ من أنّ المادّة المطلقة متحرّكة في صورها الجوهرية ، وأنّ الأعراض تابعة لها في الحركات الأول ، وأنّ هاهنا حركات ثانية طبيعية أو قسريّة أو نفسانيّة أنّ زمان الحركات الأوّل واحد بالشخص ، وهو زمان الحركة الجوهرية ، وهو الذي نستشعر به ولا نغفل عنه ونقدّر به الحركات والمتحرّكات بحسب الحقيقة ، وأمّا الحركات الثواني فلها أزمنة مختلفة بحسب اختلاف الحركات ، وأنّ أخذ زمان الحركة اليومية مقياساً للحركات المختلفة مقداراً لها أشبه بالاصطلاح .

ويتبين به أيضاً أنّ القبليّة والبعدية الزمانيتين لا تتحقّقان شيء بالنسبة إلى شيء إلاّ وبينها زمان مشترك ينطبقان عليه ، وأنّ الزمان لا يتقدّم عليه شيء إلاّ بتقدّم غير زمني ، كتقدّم علّة الوجود ولاحركة وموضوعها عليه ، وأنّه إذا تحقّق قبل بالنسبة إلى حركة أو متحرّك أوجب ذلك تحقّق زمان مشترك بينهما ، ولازمه تحقّق حركة مشتركة ولازمه تحقّق مادّة مشتركة بينهما^(١) .

الفصل التاسع

[في السرعة والبُطء]

السرعة والبُطء تعرفهما بالضرورة لإعانة الحسّ على ذلك ، فإذا فرضنا حركتين بطيئة وسريعة ، فإن فرضنا اتّحاد المسافة - ونعني بها ما فيه الحركة من حيث تجدّده

(١) ويتبين أيضاً بمعونة ما مرّ في الفصول السابقة أنّ كلّ حركة فعندها أمور ستّة: الفاعل ، والقابل ، والمبدأ ، والتمتّهي ، والمسافة - وهي المقولة التي فيها الحركة - والزمان (منه $\frac{1}{2}$).

بالمبدأ والمنتهى - اختلفا زماناً ، فكان زمان البطيئة أكثر ، و زمان السريعة أقل ، وإن فرضنا اتحاد الزمان اختلفا مسافة ، فكانت المسافة المقطوعة بالبطيئة أقل ، والمقطوعة بالسريعة أكثر ، وهما من المعاني الإضافية التي يقع على كل حدّ منها حدّ الآخر نظريات نسبة مثل نسبه ، فإنّ البطيئة بعينها سريعة بالنسبة إلى ما هو أبطأ منها ، والسريعة بطيئة بالنسبة إلى ما هو أسرع منها ، فإذا فرضنا سلسلة من الحركات أخذة من البطيئة إلى السريعة كانت الحركة الأخيرة بطيئة فقط ، والثانية التالية لها يصدق عليها حدّ السرعة بالنسبة إليها ، وعلى الثالثة بالنسبة إلى الثانية ، وهكذا ، وإذا أخذنا من الطرف الآخر صدق على الأولى حدّ السريعة فقط ، وعلى الثانية حدّ البطيئة بالنسبة إليها ، وعلى الثالثة بالنسبة إلى الثانية ، وهكذا ، فيصدق على ما سوى الطرفين حدّ السريعة والبطيئة ، لكن بالإضافة فإذا اعتبرنا النسبة رجع المورد إلى التشكيك ولا بدّ معه من وسط يضاف إليه الطرفان ، وهو كما عرفت في المثالين .

أمّا المسافة أو الزمان ، فإذا فرضناه الزمان وطبقنا عليه الحركتين انقسمتا بانقسام الزمان إلى أجزائه ، فكالجزء الواقع بإزاء جزء الزمان من البطيئة أقصر ، والواقع بإزائه من السريعة أطول بحسب القسمة ، فلو أخذنا من البطيئة ما يساوي الجزء من السريعة انقسمت البطيئة من حيث لاتنقسم السريعة ، ففي البطيئة انقسام من غير جهة الانقسام الذي تشتركان به معاً ، ففعلية الجزء من السريعة بحسب هذا الانقسام دفعي لفرض انقسامها إلى الأجزاء الآتية ، بخلاف ما يساويه من البطيئة ، فإنّ حصوله تدريجي ، فإنّ الدفعي منها هو الجزء الذي أوجبه القسمة دون الذي حصل بانضمام أجزاء إليه ، وهذا نظير ما لو فرضنا عددين متساويين كعشرة وعشرة ، إلا أنّ كلّ واحد من أحاد إحديهما واحد فقط ، وكلّ واحد من أحاد الأخرى عشرة ، فأحديهما مؤلّفة بسائط والأخرى يعرضها عدد آخر من غير الجهة التي يشارك معها الأخرى ، فهما مشتركان في الانقسام العددي ، لكن إحديهما تختصّ بانقسام آخر غير ما تشتركان فيه ، وهذا يوجب أن تكون الحركة البطيئة حركة مؤلّفة من حركة

في حركة ، ونظر الكلام جارٍ في ما إذا كانت البطيئة والسريعة تتحدان بحسب المسافة دون الزمان ، فإذا البُطء تركب الحركة والسرعة باطنها ، وقد مرّ فيها أنّ السرعة والبُطء يدوران مدار تألف الحركات وعدمه ، وأنّ البُطء على الإطلاق والسرعة على الإطلاق أمران في القوة فقط .

ويظهر به أنّ هذا التركيب إضافي بحسب التحليل فقط لامتناع التشكيك عن التركب ، ويظهر أيضاً أنّ لا تقابل بين السرعة والبُطء بأحد أقسام التقابل الأربعة ، بل النسبة نسبة المفرد والمركب^(١) .

هذا كلّه إذا أُريد بالسرعة والبُطء المعنى الإضافي العارض لإحدى الحركتين بالنسبة إلى الأخرى ، وأما إذا أُريد بها نفس السيلان الذي يمكن أن يتعيّن بالزمان فهو معنى مساوق للحركة .

الفصل العاشر

في معنى السكون

كما أنّا نشاهد حركات سمّيناها في الفصول السابقة بالحركات الثواني ، نشاهد في موضوعاتها في غير حال الحركة معنى نسّميه السكون^(٢) يتّصف به الجسم

(١) يذهب العلامة رحمته إلى أنّه لا تقابل بين السرعة والبُطء ، بل النسبة بينهما نسبة المفرد والمركب . وأنّ السرعة والبُطء من المعاني الإضافيّة ، على خلاف ما ذهب إليه صدر المتألّهين من أنّ السرعة والبُطء بينهما تقابل ، والتقابل يكون من نوع التضادّ .

(٢) السكون - عند الحكماء - : عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك ، فالمجرّدات غير متحرّكة ولا ساكنة ، إذ ليس من شأنها الحركة والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة .

وعند المتكلّمين : السكون هو الاستقرار زماناً فيما يقع فيه الحركة ، فالتقابل بينهما «

اتصافاً، وليس يجتمع مع الحركة من جهة واحدة البتة .

فنقول: لو كان السكون معنى وجودياً لكان نحواً من الوجود لا يجتمع مع نحو وجود الحركة، والحركة تدريجية الوجود وتغيره، فيكون السكون ثبات الوجود وقراره، وقد مرَّ أن كل وجود ثابت مجرد عن المادة مع أن السكون وصف جسماني يتصف به الأجسام، فالسكون ليس بأمر وجودي، فهو معنى عدمي وليس عدماً مطلقاً، هو مجرد ارتفاع وجود الحركة وإلا صدق على كل ما لا يصدق عليه هذه الحركة، كالواجب تعالى وغيره، فليس نقيضاً للحركة فهو ارتفاع الحركة وعدمها الناعت للموضوع القابل لها، فهو إذن يقابل الحركة تقابل العدم والملكة .

وبهذا يظهر أن السكون إنما هو ارتفاع الوجود التدريجي عن المتصف به، فهو عدم غير تدريجي ولو كان السكون في نفسه تدريجياً للوجود، فتثبت حركة في العدم، وكان السكون إنما هو سكون بالحمل الأولي دون الحمل الشائع، وهو خلاف ما وضعناه أولاً، وعلى هذا فعدم الحركة الذي [شومه] وجود الحركة

» تقابل التضاد. (جامع العلوم: ٢: ١٢٥).

ونضيف على هذا أن للسكون معنيان:

معنى عدمي: وهو عدم الحركة، أي خلو الجسم عن الحركة قبل الحركة وبعدها .

معنى وجودي: وهو الاستقرار والثبات بقطع النظر عن الحركة والمعنى الذي يقابل الحركة من السكون هو المعنى الأول دون الثاني، فيكون التقابل بين الحركة والسكون تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد .

والعلامة رحمته يذهب إلى أن المعنى العدمي هو الذي يقابل الحركة وليس الوجودي بأنه إذا كان السكون بمعنى القرار والثبات فقد برهن في الفلسفة أن كل وجود ثابت لا يقبل الحركة فهو مجرد عن المادة (كالمجردات)، ولا يخفى أن السكون ليس بأمر مجرد عن المادة، بل السكون وصف وحالة جسمانية تتصف بها الأجسام، فتعين أن يكون معنى السكون معناً عدمياً، بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل وهو الجسم .

وهو الانعدام التدريجي الذي يقارنه الوجود التدريجي لأجزاء الحركة ليس بسكون ، بل السكون هو عدم الحركة الذي يجده الجسم ، وهو في المبدأ أو المنتهى أو عند بطلان الحركة ، وكذا الوصف الوجودي الذي نتوهمه أو نشاهده ، وهو استمراره واستقراره في وصفه الذي يمكن أن يتحرك فيه من كيف أو كمّ أو وضع ليس بسكون بل هو العدم الذي يقارنه وتسميته بالسكون إنّما هو بالعرض والمجاز .

ويظهر أيضاً أنّ ما لا يقبل الحركة كالمجردات فليس بمتحرك وساكن .

ويتبين بالرجوع إلى ما مرّ من حال الحركات أنّ الحركات الأولى وهي الحركة الجوهرية والحركة العرضية التابعة لها لا سكون في مقابلها .

وأيضاً أنّ السكون في الحركات الثواني نسبي بالنظر إلى حال الحركات التي تقابلها ، وإن كان الجسم متحركاً من هذه الحيثية أيضاً لشمول الحركة لجميع الجسمانيات .

تمّت المقالة بعون الله تعالى في يوم الأربعاء

قد مضت من شهر جمادى الثانية عشرون يوماً من سنة ١٣٧٣هـ

المصادر

١ - القرآن الكريم

٢ - الاحتجاج: الشيخ الطبرسي (من علماء القرن السادس) : منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ، تعليق: السيّد محمّد باقر الخرخسان ، الطبعة الثالثة / ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .

٣ - الاختصاص: الشيخ المفيد : مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة ، تعليق: علي أكبر غفّاري ، الطبعة السابعة / ١٤٢٥هـ .

٤ - الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: الشيخ المفيد: الناشر: المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد ، تحقيق: مؤسّسة آل البيت، لإحياء التراث ، الطبعة الأولى / ١٤١٣هـ .

٥ - الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة: العلامه الحلّي: الناشر: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ، تحقيق: الدكتور حسام الألوسي والدكتور صالح الهاشم ، الطبعة الأولى / ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م .

٦ - الإشارات والتنبيهات: الشيخ الرئيس = ابن سينا ، الناشر: نشر البلاغة - قم ، شرح المحقّق نصير الدين الطوسي ، الطبعة الأولى / ١٣٧٥هـ . ش .

٧ - أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: العلامه محمّد حسين الطباطبائي ، الناشر: مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر ، تعليق: الشهيد المطهري ، ترجمة: عمّار أبو رغيف ، الطبعة الأولى / ١٤٢١هـ .

٤٦٢ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

٨- الأمالي: الشيخ الصدوق: الناشر: مركز الطباعة والنشر مؤسّسة البعثة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة في مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى /١٤١٧هـ.

٩- الأمالي: الشيخ الطوسي: الناشر: نشر دار الثقافة - قم، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة في مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى /١٤١٤هـ.

١٠- الأمالي: الشيخ المفيد: الناشر: مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، تحقيق: علي أكبر غفّاري، الطبعة الخامسة /١٤٢٥هـ.

١١- بحار الأنوار: العلامّة المجلسي: الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة /١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٢- بداية الحكمة: العلامّة محمّد حسين الطباطبائي: الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، صحّحه وعلّق عليه: عبّاس عليّ الزراعي السبزواري، الطبعة العشرون /١٤٢٣هـ.

١٣- بصائر الدرجات: الشيخ محمّد بن حسن الصفّار: الناشر: طليعة نور - قم، الطبعة الأولى /١٣٨٤هـ.

١٤- التعريفات: السيّد الشريف عليّ بن محمّد الجرجاني: الناشر: ناصر خسرو - طهران، الطبعة الثالثة /١٣٦٨هـ. ش.

١٥- التعليقات: الشيخ الرئيس = ابن سينا: الناشر: مركز النشر التابع للمكتب الإسلامي - قسم التبليغ، الطبعة الرابعة /١٤٢١هـ. ق - ١٣٧٩هـ. ش.

١٦- تفسير العسكري: المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: نشر وتحقيق: مدرسة الإمام المهدي - قم المقدّسة، الطبعة الأولى /١٤٠٩هـ.

١٧- تفسير العياشي: الشيخ محمّد بن مسعود بن عيّاش السلمي العياشي: الناشر: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، تعليق: العلامّة السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، الطبعة

الأولى / ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

١٨ - تفسير غريب القرآن: الشيخ فخر الدين الطريحي : بعناية وتصحيح وتعليق وتحقيق ونشر : محمد كاظم الطريحي .

١٩ - تفسير القمي: علي بن إبراهيم القمي : الناشر : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٢هـ - ١٩٩١م .

٢٠ - تفسير الميزان: العلامة محمد حسين الطباطبائي : الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة

٢١ - التنبيه على سبيل السعادة: المعلم الثاني = الفارابي : الناشر : حكمت ، تحقيق : جعفر آل ياسين ، الطبعة الأولى / ١٤١٢هـ .

٢٢ - التوحيد: الشيخ الصدوق : الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ، تحقيق : السيد هاشم الحسيني الطهراني ، الطبعة الثامنة / ١٤٢٣هـ .

٢٣ - ثواب الأعمال: الشيخ الصدوق : الناشر : منشورات الشريف الرضي ، تحقيق : الشيخ حسين الأعلمي / سنة الطبع ١٤١٨هـ .

٢٤ - جامع السعادات: الشيخ محمد مهدي النراقي : الناشر : منشورات الأعلمي للمطبوعات - بيروت ، تحقيق : السيد محمد كلانتر ، الطبعة السابعة / ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م .

٢٥ - جامع الشتات: العلامة المحقق محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني الخواجوي ، تحقيق : السيد مهدي الرجائي ، الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ .

٢٦ - جامع العلوم أو دستور العلماء: القاضي عبدالنبي عبدالرسول الأحمدنكري : الناشر محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٢١هـ .

٢٧ - الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: العلامة الحلّي : الناشر : بيدارفر ،

٤٦٤ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

تحقيق: محسن بيدار فر ، الطبعة الثالثة / ١٤٢٦هـ.

٢٨ - حاشية الكفاية: العلامة محمدحسين الطباطبائي ، الناشر: بنياد علمي - فكري
العلامة الطباطبائي (المؤسسة العلمية الثقافية العلامة الطباطبائي - قم) .

٢٩ - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: صدر الدين الشيرازي: الناشر:
دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الثالثة / ١٩٨١م .

٣٠ - الخصال: الشيخ الصدوق: الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة
المدرّسين - قم المشرفة ، تحقيق: علي أكبر غفّاري ، سنة الطبع ١٤٠٣هـ .

٣١ - درر الفوائد: الحاج الشيخ محمدتقي الآملي ، الناشر: مؤسسة دار التفسير ،
الطبعة الثالثة / ١٤١٦هـ . ق . - ١٣٧٤هـ . ش .

٣٢ - دروس في الفلسفة الإسلامية: عبدالجبار الرفاعي: الناشر: مؤسسة الهدى
للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى / ١٤٢١هـ . - ٢٠٠٠م .

٣٣ - رسالة التشيع في العالم المعاصر: العلامة محمد حسين الطباطبائي: الناشر:
مؤسسة أم القرى للنشر والتحقيق ، سنة الطبع ١٤١٨هـ .

٣٤ - الرواشح السماوية: محمد باقر الاسترآبادي المعروف بالميرداماد: الناشر: دار
الحديث للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ . ق - ١٣٨٠هـ . ش .

٣٥ - روضة الواعظين: الشيخ العلامة الفتال النيشابوري الشهيد (من أعلام القرن
الخامس والسادس الهجريين) : الناشر: انتشارات الشريف الرضي ، الطبعة الأولى
١٣٨٦هـ . ش .

٣٦ - سبل الهدى والرشاد: الصالحي الشامي: الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت ،
تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معرض ، الطبعة الأولى
١٤١٤هـ . - ١٩٩٣م .

- ٣٧ - سعد السعود للنفوس: رضي الدين أبي القاسم بن موسى بن جعفر بن محمد الطاوس: الناشر: انتشارات دليل، تحقيق: فارس تبريزيان، الطبعة الأولى/١٤٢١هـ.
- ٣٨ - سنن الترمذي: الترمذي السلمي: الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية/١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٣٩ - شرح حكمة الإشراف: قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي: طبع حجري - طهران/١٣١٥هـ. ش.
- ٤٠ - الشفاء: الشيخ الرئيس = ابن سينا، الناشر: مكتبة المرعشي النجفي رحمته، تصدير ومراجعة: الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق: الدكتور أحمد فؤاد الاخواني، سنة الطبع ١٤٠٥هـ.
- ٤١ - صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.
- ٤٢ - الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف: السيد ابن طاووس: الناشر: مؤسسة البلاغ، تحقيق: مهدي الرجائي، الطبعة الأولى/١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- ٤٣ - علل الشرائع: الشيخ الصدوق: الناشر: انتشارات الشريف الرضي، الطبعة الأولى/١٤٠٥هـ.
- ٤٤ - عوالي اللئالي: ابن أبي جمهور الاحسائي: تحقيق: الحاج آقا مجتبی العراقي، الطبعة الأولى/١٤٠٥هـ.
- ٤٥ - عيون أخبار الرضا عليه السلام: الشيخ الصدوق: الناشر: ذوي القربى، الطبعة الأولى/١٤٢٧هـ.
- ٤٦ - الفارات: ابن هلال الثقفي: الناشر: دار الأضواء - بيروت، تحقيق: السيد عبدالزهرة الحسيني، الطبعة الأولى/١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٤٦٦ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

٤٧ - غرر الحكم ودرر الكلم: القاضي ناصح الدين أبي الفتح عبدالواحد بن محمد التميمي الآمدي: الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت، ترتيب: عبدالحسن دهيني، الطبعة الثانية / ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٤٨ - فقه الرضا عليه السلام: علي بن بابويه القمي: الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسة، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى / ١٤٠٦هـ.

٤٩ - القبسات: محمد بن محمد باقر الداماد المعروف بـ (الميرداماد): الناشر: انتشارات جامعة طهران، تحقيق: الدكتور مهدي محقق، سنة الطبع ١٣٧٤هـ. ش.

٥٠ - قرب الإسناد: الحميري القمي: الناشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى / ١٤١٣هـ.

٥١ - قصص الأنبياء: قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي: الناشر: مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، تحقيق: غلام رضا عرفانيان اليزدي، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.

٥٢ - القواعد والفروق: محمد باقر الفاضلي البهسودي: الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى / ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٥٣ - الكافي: الشيخ الكليني: الناشر: مؤسسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الأولى / ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٥٤ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحلّي: الناشر: شكوري - قم (مع حواشي وتعليقات آية الله إبراهيم الموسوي الزنجاني)، الطبعة الثالثة / ١٣٧٢هـ. ش.

٥٥ - كمال الدين وتمام النعمة: الشيخ الصدوق: الناشر: طليعة نور، الطبعة الأولى / ١٤٢٥هـ.

٥٦ - الكنى والألقاب: المحدث الشيخ عباس القمي: الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة، الطبعة الأولى / ١٤٢٥هـ.

٥٧ - كنز العمال: المتقي الهندي: الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة

الأولى / ١٩٨٩م.

٥٨ - اللغات المشرقية: صدرالدين الشيرازي ، الناشر : مؤسّسة انتشارات آگاه تهران ، تعليق : عبدالمحسن مشكوه الديني ، الطبعة الأولى / ١٣٦٢هـ . ش .

٥٩ - محاسبة النفس: السيّد ابن طاووس : الناشر : انتشارات مرتضوي ، الطبعة الرابعة .

٦٠ - المحاسن: أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي ، الناشر : المجمع العالمي لأهل البيت ، تحقيق : السيّد مهدي الرجائي ، الطبعة الثانية / ١٤١٦هـ .

٦١ - المحتضر: حسن بن سلمان الحلّي ، الناشر : المكتبة الحيدريّة ، تحقيق : سيّد عليّ أشرف ، سنة الطبع ١٤٢٤هـ . ق - ١٣٨٢هـ . ش . .

٦٢ - مجلّة فقه أهل البيت: مقالة الشيخ محمّد الكردي - العدد ٤١ ، إصدار : مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ، سنة الطبع ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م .

٦٣ - مسند أحمد: أحمد بن حنبل = أبو عبدالله الشيباني : الناشر : مؤسّسة قرطبة - القاهرة ، تعليق : شعيب الأرنؤوط .

٦٤ - مصباح المتهجّد: الشيخ الطوسي : الناشر : مؤسّسة فقه الشيعة - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ . - ١٩٩١م .

٦٥ - معاني الأخبار: الشيخ الصدوق : الناشر : مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم المشرفّة ، تحقيق : علي أكبر غفّاري ، الطبعة الخامسة / ١٤٢٥هـ .

٦٦ - معجم مصطلحات المنطق: السيّد جعفر الحسيني : الناشر : دار الاعتصام للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى - التجريبي .

٦٧ - مقدّمة وتعليقات مفاتيح الغيب: صدر الدين الشيرازي (تعليقات المولى عليّ النوري) : الناشر : مؤسّسة التاريخ العربي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م .

٦٨ - مكارم الأخلاق: الشيخ الطبرسي : الناشر : منشورات الشريف الرضي ، الطبعة

٤٦٨ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

السادسة / ١٣٩٢ هـ. ش. - ١٩٧٢ م.

٦٩ - مناقب آل أبي طالب: أبو جعفر محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني :
الناشر: دار الأضواء - بيروت ، تحقيق: الدكتور يوسف البقاعي ، الطبعة الثانية
(المصححة) ١٤١٢ هـ. ق. / ١٩٩١ م.

٧٠ - منطق أرسطو: المعلم الأول = أرسطو : الناشر: دار القلم - بيروت ، تحقيق:
الدكتور عبدالرحمن بدوي ، الطبعة الأولى / ١٩٨٠ م.

٧١ - المنطقيات: المعلم الثاني = الفارابي : الناشر: مكتبة المرعشي النجفي ،
تحقيق: محمدتقي دانش پژوه ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨ هـ.

٧٢ - مَنْ لا يحضره الفقيه: الشيخ الصدوق : الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ،
الطبعة الأولى / ١٤٢٦ هـ. ق. - ٢٠٠٥ م.

٧٣ - المنهج الجديد في تدريس الفلسفة: الشيخ محمد تقي مصباح ، الناشر:
مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة ، الطبعة السادسة / ١٤٢٥ هـ.

٧٤ - موسوعة الفلسفة: الدكتور عبدالرحمن بدوي ، الناشر: مكتبة ذوي القربى ،
الطبعة الأولى / ١٤٢٧ هـ.

٧٥ - النجاة: الشيخ الرئيس = ابن سينا : الناشر: المكتبة المرتضوية ، الطبعة الثانية /
١٣٦٤ هـ. ش.

٧٦ - نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية: علي جابر الصفا ، الناشر: دار الهادي
للطباعة والنشر - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢ هـ.

٧٧ - نهج البلاغة: أمير المؤمنين عليه السلام : الناشر: دار أسوة للطباعة والنشر ، تحقيق:
الدكتور صبحي الصالح ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ.

٧٨ - وسائل الشيعة: الحرّ العاملي ، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ،
الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.

المحتويات

٥	كلمة الناشر
٧	مقدمة التحقيق

رسالة التوحيد

٢٣ - ٤٤

٢٥	الفصل الأول: [الوجود بين الحقيقة والوهم]
٢٦	الفصل الثاني: [الوجود حقيقة أصيلة]
٢٧	الفصل الثالث: [واجب الوجود أرفع من كل تعين]
٢٧	الفصل الرابع: [التوحيد في القرآن وروايات أهل البيت <small>عليهم السلام</small>]
٢٩	[الروايات الدالة على أنه تعالى واحد لا بالعدد]
٣٢	[الروايات الدالة على نفي الصفات الزائدة على الذات]
٣٦	الفصل الخامس
٣٦	[تنبيه]
٣٧	[مقالة ملحقة في ذكر مراتب التوحيد]
٣٧	الفصل الأول: [التوحيد الذاتي]
٣٨	الفصل الثاني: [التوحيد الصفاتي]

٤٧٠ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

الفصل الثالث: [التوحيد الأفعالي ونتيجة الاعتقاد به] ٤١

رسالة الأسماء

٤٥ - ٨٠

الفصل الأول: [في بيان الصفات الذاتية والفعليّة، والصفات الثبوتية والسلبية] .. ٤٧

الفصل الثاني: [الكتاب والسنة يدلّان على ما مرّ من تقسيمات] ٤٨

الفصل الثالث: [مقام الأحديّة] ٤٩

الفصل الرابع:

المبحث الأول: [الأسماء التي في معنى الوصف] ٥٢

المبحث الثاني: [الميزان الكلّي في تفسير أسمائه سبحانه وصفاته] ٥٨

المبحث الثالث: [النسبة بين صفات الله (عزّ وجلّ) وصفات غيره] ٦٠

المبحث الرابع: [في ترتّب وتفرّع الأسماء الإلهية بعضها على بعض] ٦٤

المبحث الخامس: [تحقيق في كون (هو، أنت، أنا) أسماء له تعالى] ٧٣

المبحث السادس: [هل أسماء الله توقيفية؟] ٧٤

الفصل الخامس: [الاسم الأعظم ما تنتهي إليه جميع الأسماء] ٧٦

الفصل السادس: [معنى الاسم الأعظم في الأخبار والأدعية] ٧٧

رسالة الأفعال

٨١ - ١٣٥

الفصل الأول: [لا فعل إلا فعله سبحانه] ٨٣

الفصل الثاني: [الآيات والروايات تدلّ على ما مرّ] ٨٣

الفصل الثالث: [معنى القضاء والقدر] ٨٩

٤٧١	محتويات الكتاب
٩٢	الفصل الرابع: [ما ورد من الأخبار في القضاء والقدر]
١٠٠	الفصل الخامس: [الكلام في السعادة والشقاوة]
	الفصل السادس: [ما يستفاد من الآيات والروايات في معنى السعادة والشقاوة، وذكر أخبار الطينة والذَرِّ والميثاق]
١٠٣	
١٢٣	الفصل السابع: [الكلام في الجبر والاختيار]
١٢٥	الفصل الثامن: [الأخبار الدالّة على ما هو الحقّ في المسألة]
١٢٨	الفصل التاسع: [الكلام في الإرادة والمشيئة]
١٢٩	الفصل العاشر: [الآيات والروايات الواردة في الإرادة والمشيئة]
١٣١	[حقيقة كلامه تعالى]

رسالة الوسائط

١٣٧ - ٢١٤

١٣٩	الفصل الأول: [أنّ في الوجود أربعة عوالم كلّية]
١٤٢	الفصل الثاني: [في علم الأسماء ووساطة الأسماء الإلهية]
١٥١	الفصل الثالث: [في بيان حقيقة بعض المفاهيم]
١٥١	[معنى الحجب والسرادقات]
١٥٨	[بيان حقيقة العرش]
١٧١	[بيان معنى القلم واللوح]
١٨٢	[في معنى السماوات والأرض]
١٨٧	[أقسام وحقيقة الملائكة]
١٩٢	[ما ورد من الروايات في معنى الروح]
١٩٨	[الكلام في حقيقة الشيطان]

كتاب البرهان

٢١٥ - ٢٧٤

٢١٧	مقدمة المؤلف
٢١٨	كلام في الغرض الموضوع لأجله هذا الكتاب
٢٢١	المقالة الأولى من كتاب البرهان
٢٢١	الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة
٢٢٣	الفصل الثاني: في كيفية حصول العلم لنا، واختلاف العلوم وكيفية
٢٢٧	الفصل الثالث: [الاستنتاج الفكري لا يكون إلا بتحليل وتركيب معاً]
	الفصل الرابع: في أن التصديق الضروري على المشهور ستة أقسام، وأن الكل
٢٣١	يرجع إلى الأولى، وكذا كل ضروري لو كان غيرها ضروري
٢٣٩	الفصل الخامس: في بعض أحكام الضروريات
٢٤٣	المقالة الثانية من كتاب البرهان
٢٤٣	الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة
٢٤٧	الفصل الثاني: [لا بد لمقدمة البرهان أن يكون محمولها ذاتياً لموضوعها]
٢٤٩	الفصل الثالث: [مقدمة البرهان لا بد أن تكون ضرورية]
٢٥١	الفصل الرابع: [البرهان ينقسم إلى (لم) و (إن)]
٢٥٢	الفصل الخامس: [أحكام برهان (اللم)]
٢٥٣	الفصل السادس: [أحكام برهان (إن)]
٢٥٧	المقالة الثالثة من كتاب البرهان
٢٥٧	الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

محتويات الكتاب ٤٧٣

الفصل الثاني: في حقيقة العلوم البرهانية، وأجزائها، وأحكامها من حيث هي

علوم برهانية ٢٥٨

الفصل الثالث: في اختلاف العلوم وتشاركها، ونقل البرهان من علم إلى علم ... ٢٦٣

المقالة الرابعة من كتاب البرهان ٢٦٧

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة ٢٦٧

الفصل الثاني: في معنى الحدّ ٢٦٨

الفصل الثالث: التصوّر كالتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ينتهي إليه ... ٢٧٠

الفصل الرابع: في مناسبة الحدّ والبرهان، وزيادة الحدّ على المحدود،

واكتساب الحدّ بالبرهان ٢٧١

المغالطة

٢٧٥ - ٣٠١

كلام في الغرض من كتاب المغالطة ٢٧٦

المقالة الأولى من كتاب المغالطة ٢٧٩

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة ٢٧٩

الفصل الثاني: [كَلَّ غَلَطَ فَهُوَ عَنْ حَقٍّ] ٢٨٠

الفصل الثالث: كَلَّ غَلَطَ فِي الْحُكْمِ فَإِنَّهُ عَنْ غَلَطٍ فِي تَصَوُّرٍ مَا ٢٨٢

الفصل الرابع: [عِنْدَ كُلِّ غَلَطٍ قَضِيَّةٌ حَقَّةٌ وَقَضِيَّةٌ مَغْلُطَةٌ] ٢٨٤

الفصل الخامس: [فِي الرَّابِطَةِ الَّتِي بَيْنَ الْحَقِّ وَالْغَلَطِ] ٢٨٥

الفصل السادس: [الغلط وجوده بالعرض] ٢٨٦

الفصل السابع: [كَلَّ غَلَطَ يَنْجَلُ إِلَى أَحْكَامٍ بِالذَّاتِ حَقَّةً، وَإِلَى أَحْكَامِ

٤٧٤ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

٢٨٧ [بالعرض مغلطة]

٢٨٩ المقالة الثانية من كتاب المغالطة

٢٨٩ الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

٢٩٠ الفصل الثاني: [في أسباب الغلط]

٢٩١ الفصل الثالث: [أقسام الغلط اللفظي]

٢٩٤ الفصل الرابع: [أقسام الغلط المعنوي]

٢٩٨ الفصل الخامس: [أسباب المغالطة الخارجة عن القياس]

٣٠٠ الفصل السادس: [اختلاف الغلط باختلاف المعرف والحجة]

التركيب

٣٠٣ - ٣٢٣

٣٠٤ مقالة معمولة في صناعة التركيب

٣٠٥ الفصل الثاني: [في الثبوت وأقسامه]

٣٠٦ الفصل الثالث: [في معنى الاعتبار، وجملة من أحكامه ولوازمه]

٣٠٦ الفصل الرابع: [أن الأمر الاعتباري لا حد ولا رسم ولا برهان عليه]

الفصل الخامس: [في بيان ضابط كلي في كون القضية حقة أو مشهورة

اعتبارية]. ٣٠٩

٣٠٩ الفصل السادس: [العلم بكنه الأشياء]

٣١٠ الفصل السابع: في تركيب القول الشارح

٣١٦ الفصل الثامن: في شرح الأمور الاعتبارية

٣١٩ الفصل التاسع: في تركيب الحجّة

محتويات الكتاب ٤٧٥

الفصل العاشر: في الاحتجاج على القضايا الاعتبارية والمشهورة ٣٢٣

التحليل

٣٢٧ - ٣٢٥

مقالة معمولة في صنعة التحليل ٣٢٦

الفصل الأول: [في صنعة التحليل، والفرق بين التحليل والتركيب] ٣٢٧

الفصل الثاني: في قواعد كلية يبتنى عليها قانون التحليل ٣٢٩

الفصل الثالث: [في أن الغلط الواقع في القضية يكون عن غلط في تصوّر ما] ٣٣٠

الفصل الرابع: في تحليل المعرف ٣٣٢

الفصل الخامس: في تحليل الحجّة ٣٣٣

الاعتباريات

٣٣٩ - ٣٧٧

كلام في غرض هذا الكتاب ٣٤١

المقالة الأولى: في كيفية استتباع الأمور الحقيقية للأمور الاعتبارية ٣٤٢

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة ٣٤٣

الفصل الثاني: في حقيقة الاعتبار، وجهة الحاجة إليه ٣٤٤

الفصل الثالث: في كيفية نشوء الاعتبار، ومنشأه، وما هو الاعتبار الأول؟ ٣٤٧

الفصل الرابع: في أصول الاعتباريات الراجعة إلى الاجتماع ٣٤٨

الفصل الخامس: في لوازم الاعتبارات ٣٥٠

الفصل السادس: في بناء العقلاء على شيء، وأنه لا يتغير ٣٥١

الفصل السابع: في الحسن والقبح ٣٥١

- الفصل الثامن: في أن ما بنوا عليه هل يتغير، وكيف يتغير؟ ٣٥٣
- الفصل التاسع: في الكلام [اللغة] ٣٥٦
- الفصل العاشر: في الملك ولوزامه ٣٦٠
- الفصل الحادي عشر: في اعتبار الرئاسة والمرؤسيّة ولوزامهما ٣٦١
- الفصل الثاني عشر: في البعث والزجر والإطاعة ونحوها ٣٦٢
- الفصل الثالث عشر: في الإطاعة ٣٦٢
- الفصل الرابع عشر: في الاعتباريات حال التساوي بين الطرفين ٣٦٣
- الفصل الخامس عشر: في أنهم يعملون بالعلم ٣٦٤
- الفصل السادس عشر: في عملهم في غيره ٣٦٥

المقالة الثانية: في كيفية ترتب الأمور الحقيقية على الاعتباريات

- والآراء الوهميّة ٣٦٧
- الفصل الأوّل: في غرض المقالة ٣٦٩
- الفصل الثاني: في امتياز الحيوان عن سائر الأنواع بالحركة الإرادية ٣٦٩
- الفصل الثالث: في الإرادة والاختيار ٣٧٠
- الفصل الرابع: كّل فعل صادر عن الإنسان إرادي ٣٧٢
- الفصل الخامس: في أن الفعل صادر عن الإنسان، والعلم معدّ له ٣٧٣
- الفصل السادس: في كيفية استتباع الاعتبار للحقيقة ٣٧٤
- الفصل السابع: في أن الفعل يشتدّ باشتداد الإذعان ٣٧٥
- الفصل الثامن: في كيفية تحصيل الإذعان ٣٧٦

المنامات والنبوّات

٣٧٩ - ٤٢٧

- ٢٨٣ الفصل الأوّل: في إبانة الغرض من هذا الفنّ
- الفصل الثاني: فيما ينبغي تقديمه من أحوال الإنسان وأمور آخر يبتنى عليها
- ٢٨٤ البيان
- ٢٨٦ الفصل الثالث: الآثار الصادرة عن الإنسان بالإرادة تختلف بالشدة والضعف
- ٢٩١ الفصل الرابع: كلّ فعل واقع محسوس فله تأثير ما في النفس
- ٢٩٣ الفصل الخامس: في الخير والشرّ، والتافع والضارّ، وما يلحق بذلك
- ٢٩٦ الفصل السادس: في أنّ بين أفعال الإنسان تراحماً وتمانعاً
- الفصل السابع: في أنّ بين الأفعال، وكذلك القوى، ارتباطاً، وأنّه ينقسم إلى طبيعى وعادي، وأنّ الملكات الإنسانيّة تلائم كمال القوى
- ٤٠٠ الحيوانات والنباتيّة التي يرتبط بها في جانبي الخير والشرّ
- ٤٠٣ الفصل الثامن: في كفيّة حصول العلم للإنسان
- ٤٠٦ الفصل التاسع: في حال أفراد الناس من حيث درجاتهم في هذه الآراء والعلوم
- ٤٠٧ الفصل العاشر: فيما ينتهي إليه كمال أهل السعادة من الكاملين والمتوسّطين
- الفصل الحادي عشر: في أحوال الأشقياء الكاملين، والذين يلونهم، وما ينتهي إليه كمالهم
- ٤١٣ الفصل الثاني عشر: في حال العامّة المتوسّطين في الأمر، وما ينتهون إليه والضعفاء
- ٤١٦ الفصل الثالث عشر: [فيما يلحق بذلك من الكلام في الرؤيا وتعبيرها]
- ٤١٧ الفصل الرابع عشر: في كفيّة تأثيرات النفس في هذا العالم، وبيان سببه
- ٤٢٠ الفصل الخامس عشر: في النبوة والرسالة، وما يتّبع ذلك من الوحي والإلهام،

٤٧٨ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي

والرؤيا الصادقة، والمعجزة، وخارق العادة، والكرامة ... ٤٢٢

الفصل السادس عشر: في حقيقة السحر والكهانة، وما يشبههما من الشرور ... ٤٢٦

القوة والفعل

٤٢٩ - ٤٥٩

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة ٤٣٢

الفصل الثاني: [الوجود ينقسم إلى ثابت وسيال، وإلى ما بالفعل وما بالقوة] ... ٤٣٩

الفصل الثالث: [إن الحركة تنقسم إلى توسطة وقطعية] ٤٤١

الفصل الرابع: [الكون والفساد] ٤٤٢

الفصل الخامس: [الحركة الجوهرية حركة اشتدادية مشككة] ٤٤٤

الفصل السادس: [في معنى وقوع الحركة في مقولة ما، وكون الحركة ذا أقسام

أنيّة، وجواز وقوع الحركة في نفس الحركة] ٤٤٧

الفصل السابع: [حال الحركات الثابتة، وانقسام الحركات إلى طبيعية ونفسانية

وقسرية] ٤٤٩

الفصل الثامن: [في معنى الزمان] ٤٥٣

الفصل التاسع: [في السرعة والبُطء] ٤٥٥

الفصل العاشر: في معنى السكون ٤٥٧

٤٦٨ - ٤٦١ مصادر الكتاب

٤٧٨ - ٤٦٩ محتويات الكتاب