حکمة الاشراق

شیخ شهاب الدین سهروردی

با مقدمه شمس الدین محمّد الشهرزوری

(نسخه کامل به زبان عربی)

تنظیم نسخه الکترونیکی در کتابخانه مجازی

Elibrary.blog.ir

المقدّمة لشمس الدين محمّد الشهرزورى على كتاب حكمة الاشراق

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم. سبحانك يا فايض الجود الأزلىّ، و ناظم الوجود السرمديّ، و واهب الذوات الشريفة القدسيّة، و مكمّل النفوس النفيسة الانسيّة، و محرّك الكرات الفلكيّة بالاشواق الدائمة العلوية، و مزوّج الاركان السفليّة بالقوى العالية الفعليّة، فخلقت من ذلك الازدواج و الامتزاج صورا مختلفة الاستقامة و الانعراج و متباينة الانفراج و الانتساج من المعادن و النبات و الحيوان الامشاج، ثمّ تمّت الوجود بالاحسان المنعوت بالابتهاج و الانحراج. تباركت فى بهاء جلال وحدانيّتك فلا انتقال، و تعاليت فى كبرياء الوهيّة فردانيّتك فلا زوال. لك خشعت اسماعنا و ابصارنا، و لأمرك انقادت مظاهرنا و اشباحنا. خضعت لعظمتك الرقاب و لانت لهيبتك الشمّ الصعاب. ليس لذاتك المقدّسة النورانيّة حدّ محدود و لا لقدم احسانك أمد معدود و لا لهويّتك اللاهوتيّة نعت موجود، و لست ذا والد و لا مولود.

فالقوى الوهميّة عاجزة عن ادراكك و تقدّرك، و كذا الخياليّة لا يمكنها تصوّرك لتقدّسك عن الغاية و تنزّهك عن النهاية. و كيف لا يكون كذلك و قد تحيّرت فى

كنه عظمتك عقول العقلاء و انطمست فى أدنى طبقة من انوارك افهام الفهماء؟

غرقت فى أبحر لجج سنا معرفتك الباب الألبّاء و خرست فى التعبير عن احوال ربوبيّتك ألسن الفصحاء و الخطباء. فلك الحمد على ما سألت من العطاء و دفعت من البلاء، و لك الشكر على ما أوليت من النعماء و جلوت البصر عن الظلمة و العماء حمدا يرفعنا عن حضيض الكدر الى أوج الانوار و الاضواء و مصدر الجود و السخاء.

و أشهد انّ لا اله الّا اللّه وحده لا شريك له شهادة تطهّرنا من دنس الطبايع و الاهواء و تجذبنا الى عوالم الفسحة و الفضاء. ثمّ الصلاة و السلام على ملوك حظاير القدس و رؤساء بقاع الانس لا سيّما المبعوث الى العرب و العجم المخصوص بالشرف و الكرم محمّد المصطفى افضل الانبياء و الاولياء و اعظم السالكين و الاصفياء صلّى اللّه عليه و على آله و اصحابه نجوم المهتدين و رجوم الشياطين و سلّم تسليما كثيرا.

امّا بعد فانّ المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوىّ العقلىّ الى العالم السفلى الظلمانىّ لكى تستكمل بالعلوم و المعارف الحقيقيّة لخلوّها فى اوّل الأمر عن ذلك. و لمّا لم يمكنها الوصول الى تلك العلوم الّا بعد الكدّ و الاجتهاد فى زمان

طويل، و ذلك لا يكون الّا بمعاونة البدن و قواه، و البدن لا يقوم الّا بالاغذية و الملابس و المساكن و ما يتبعها من الامور اللذيذة، فوجب ان يكون هذه الأشياء مقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال لئلّا تخرج عنه الى احد طرفى الافراط و التفريط:

فتكون بالأوّل خارجة عن الحكمة التى لأجلها خلقت اللذّات البدنيّة و بسبب ذلك تقوّى علاقتها و يشتدّ ميلها الى عالم الغربة فتخرج بذلك عن الحكمة، و بالثانى يحصل اتلاف البدن الذى بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدّى الى الاتّصال. فلهذا احتجنا الى تهذيب الاخلاق ضمنا و تبعا، لانّ الاشتغال بالحواسّ الظاهرة و الباطنة

حكمة الاشراق، ص: ۴

و الشهوة و الغضب حجاب للنفس و منع لها فى الحال عن تحصيل العلوم؛ و على تقدير الحصول ايضا يتمكّن فى جوهر النفس محبّة هذا العالم الدنىّ و يستحكم لها العلاقة. و ذلك موجب للآلام زمانا و عدم خلوص اللذّات العقليّة. فاذا فارقت النفس البدن منقوشة بحقائق الموجودات و مرتسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفلىّ او ضعيفة، عرج بها الى الملأ الاعلى و حصلت على الحظّ الاوفى ملتذّة بالجمال الأزلىّ و مسرورة بالبهاء الأبدى لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام، و قد قيل انّ الجنسيّة علة الضم. و ان فارقت بالعكس، فحالها يكون بالعكس.

و اذا علمت ان كمال الانفس بالعلوم النظريّة و انّ العلم بالحكمة العمليّة نظرىّ ايضا و انّ تهذيب الاخلاق انّما جعل لتتفرّغ النفس عن الشواغل و تصفو عن الموانع الصادّة عن الاستكمال، فالسعادة الانسانيّة مذوقة بتحصيل العلوم و لمّا كانت العلوم تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين: حقيقيّة و عرفيّة اصطلاحيّة، و اعنى بالحقيقيّة ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغيّر المعلوم- لانّ تغيّر العلم تابع لتغيّر المعلوم فاذا كان المعلوم غير متغيّر فالعلم به كذلك-، و هذا كالبارىء تعالى و العقول و النفوس و الافلاك و الكلّيّات من العناصر و المركّبات. و امّا العلوم العرفيّة الاصطلاحيّة، فما يقابل العلوم الحقيقيّة، اعنى ما يتغيّر العلم (به) و يتبدّل بتبدّله و تغيّره، و هذا كالنحو و اللغة و الاشعار و الخطب و الرسائل و امثالها من الآداب، فانّها تتبدّل و تتغيّر عند اندراس تلك الامّة و الشريعة المخصوصة بتلك العلوم بلسانها. و اعظم الاسباب فى اندراسها زوال الملك عن تلك الامّة و الملّة و استيلاء المخالفين لها عليها، كما اندرس فى زماننا هذا نحو اليونان و لغتهم و اشعارهم و خطبهم و رسايلهم، و كذا العلوم المتعارفة التى كانت لفارس و القبط و بابل و غيرهم من الامم السالفة.

حكمة الاشراق، ص: ۵

و امّا علم الفقه فانّه علم سياسة المدن، فلكلّيّته لا يندرس و انّما يندرس بعض الفروع و تتبدّل الاحكام و تتغيّر و تنتقل من أمّة الى امّة، و كذا حكم اصول الفقه و ان كان فى هذا سرّ سنشير اليه فى ما بعد، ان شاء اللّه تعالى. و اذا علمت هذا، فاعلم انّ الكمال الحقيقىّ انّما يحصل بالعلم الحقيقىّ الثابت بحسب ثبات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهدا لنفسه

بعد المفارقة. و امّا ما لا ثبات له فلا يحصل مشاهدته بعد المفارقة، فلا يحصل به كمال حقيقىّ و ان كان قد يجوز ان يحصل به كمال وهمىّ.

و اذا تلخّص لنا انّ السعادة منوطة بالعلوم الحقيقيّة دون غيرها، فنقول انّ العلوم الحقيقيّة تنقسم الى قسمين: ذوقية كشفيّة و بحثيّة نظريّة. فالقسم الاوّل يعنى به معاينة المعانى و المجرّدات مكافحة لا بفكر و نظم دليل قياسىّ او نصب تعريف حدّىّ او رسمىّ، بل بانوار اشراقيّة متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن و تتبيّن معلّقة تشاهد تجرّدها و تشاهد ما فوقها مع العناية الالهيّة.

و هذه الحكمة الذوقيّة قلّ من يصل اليها من الحكماء و لا يحصل الّا للافراد من الحكماء المتألّهين الفاضلين. و هؤلاء منهم قدماء سبقوا ارسطو زمانا كاغاثاذيمون و هرمس و انباذقلس و فيثاغورس و سقراط و افلاطون و غيرهم من الافاضل الاقدمين الذين شهدت الامم المختلفة بفضلهم و تقدّمهم. و هؤلاء و ان كان اكثر و كدهم الامور الذوقيّة، فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث و تحريرات و اشارات منها تقوّى امام البحث ارسطاطاليس على التهذيب و التفصيل. و لهذا قال المعلّم الاوّل «انّ الاوّلين الذين تفلسفوا فلسفة الحقّ و ان أخطئوا فى بعض الامور الطبيعيّة، فقد احسنوا فى حلّ الامور الالهيّة.» و منهم متأخّرون تأخّروا عنه لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقيّة ضعيفة جدّا، لان ارسطاطاليس شغلهم بالبحث و البسط

و الردّ و القبول و الأسئلة و الاجوبة و غير ذلك من الامور المانعة عن تحصيل الامور الذوقيّة، و لا سيّما مع انضمام حبّ الرئاسة الى ذلك. و لم يزل البحث بعد ذلك ينمو و يزيد و الذوق يضعف و يقلّ الى قرب من زماننا هذا. و لمّا امتدّ الزمان و طال العهد، ضاعت طرق سلوكهم و كيفيّة التوصّل الى معاينة الانوار المجرّدة و لطافة مأخذهم فى مفارقة الانفس بعد خراب البدن او لا مفارقتها، و انطمست ادلّتهم و حرّف عليهم غيرها الى غير ذلك.

و تضاعف ذلك ايضا الى الزمان المذكور ايضا حتى انّ بعض المستعدّين ممّن لا يرضى بالبحث الصرف اراد ان يحصل شيئا ما من الحكمة الحقيقيّة على ما ينبغى. فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدّى بالشخص الى المطلوب، و لم يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السعادة و ظهر صبح الحكمة من افق النفس و اشرقت انوار الحقائق من المحلّ الاعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة و مقتدى الطريقة، مظهر الدقائق و فايض الحقائق، معدن الحكمة و صاحب الهمّة، و المؤيّد بالملكوت و المنخرط فى سلك عالم الجبروت، بقية السلف، سيّد فضلاء الخلف، افضل المتقدّمين و المتأخّرين، لبّ الفلاسفة و الحكماء المتألّهين، شهاب الملّة و الحقّ و الدين أبو الفتوح السهروردى- قدّس اللّه نفسه و روّح رمسه!-

فشرع فى اصلاح ما افسدوا و اظهار ما طمسته الادوار و الاكوار و تفصيل ما اجملوا و شرح ما اشاروا اليه و رمزوا و حلّ ما انغلق و اشكل و احياء ما مات و دثر، و شمّر عن ساق الجدّ فى التعصّب للحكماء الاول و الذبّ عنهم و مناقضة من ردّ عليهم، و بالغ فى نصرتهم اشدّ مبالغة: كلّ ذلك على بصيرة و خبرة لا على عمى و حيرة، لكن مكشوف حاصلة من رياضيات لطيفة عظيمة و ابحاث صحيحة تامّة. فانّه-

حكمة الاشراق، ص: ٧

رضى اللّه عنه- كان مبرزا فى الحكمتين الكشفيّة و البحثيّة بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه و لا يلحق غوره، و ستعلم ذلك عند خوضنا فى شرح كلامه و تبيين مرامه و كونه نطق بامور شريفة مكنونة و اسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره و لا ظفر بها احد سواه لا من الحكماء و لا من اهل الذوق. و ذلك يدلّك على انّ له قدما راسخا فى الحكمة و يدا طويلة فى الفلسفة و جنانا ثابتا فى الكشف و ذوقا فى فقه الانوار، كما قال:

آيات نبوّة الهوى بى ظهرت قبلى كتمت و فى زمانى اشتهرت.

و انّما تقف على هذا كلّه اذا حصل لك تلك الطريقة و وقفت على بعض اسرارها و احوالها. و كتب هذا العظيم كلّها شريفة مفيدة و لا سيّما «كتاب حكمة الاشراق» المخزون بالعجائب المشحون بالنكت الغريبة و الفوائد التى لم تر على بسيط الارض اعظم منه و لا اشرف و اصحّ و اتمّ و انفس فى العلم الالهىّ و غيره. فهو الخطب العظيم و الامر الكريم الّا انّه كنز مخفىّ و سرّ مطوىّ و له طرق مخصوصة تصل اليه منها، و قلّ من يسلكها او يعرفها و لم يتيسّر لاكثر من جاء بعده من الافاضل ان يصل اليه او يحلّ رموزه او يكشف غموضه لاشتغالهم بامور الدنيا و لإلفهم و عادتهم لكلمات المشّائين. فلا جرم بقى هذا الكتاب مهملا متروكا لصعوبة مأخذه و دقّة مسلكه. و لمّا يسّر اللّه تعالى علينا ما فيه من الغرائب و العجائب و كشف لنا حقايقه و دقايقه و اتّضح بالنظر المستقصى غثّه و سمينه و بأمر آخر دقيقه و جليله، و كنّا ضنينين باسرار هذا الكتاب غير فاشين لها و كاتمين غير باذلين زمانا طويلا-

حكمة الاشراق، ص: ٨

لا بخلا و لا شحّا بل لغموض مأخذه و دقّة غوره و مباحثه. و لقلّة الطالبين المخلصين و المستعدّين الفاضلين و لموت العلم و الحكمة و قلّة اهل الفضل و العقل و كسود سوق الحكمة فى هذا الزمان- الّا أني لكثرة الاسفار و الحولان فى البلدان و كثرة تحريك المستعدّين و الافاضل و ذوى الانفس الزكيّة و الهمم العالية ظهر هذا الرجل الفاضل، و كثرت

الرغبة فيه و فى كتبه و كلامه، و عظمت دواعى الاذكياء فى تحصيل حكمه و قلايده، و توفّرت الدواعى على استفادة طرقه و مذاهبه و لا سيّما «كتاب حكمة الاشراق» الذى لا يليق الشروع فيه الّا بعد قطع عقبات العلم و الامتلاء من الحكمة المشهورة و العلم المتداول، لكونه خلاصة الحكمة و لبّ العلم و خازن العجائب و دستور الغرائب، و لم يقع لنا و لا لغيرنا كتاب اصحّ منه فى العلم الالهىّ و السلوكىّ: فلمّا كان الأمر على هذا، رأيت ان احرّر شرحا جامعا لاصوله و فروعه، محتويا على قواعد الحكمة الذوقيّة و البحثيّة، مهذّبا من القشور و الفضول، مشتملا على الابواب و الفصول، سالكا فى ذلك ايضاح غوامضه و عويصه، و موضحا حلّ نكته و فصوصه، و كاشفا عن رموزه و اشاراته، و باحثا عن عيون قواعده و ايماءاته، طالبا فى ذلك كلّه تحقيق الحقّ و اصابة الصدق و تحرير الدليل و تسهيل السبيل للسالكين الى جناب القدس و حضرة الانس، المتطلّعين الى الحضرة الالهية، الراقين الى المعارج العلوية، راجيا بذلك الأجر الجزيل و الثواب الجميل و الذكر المخلّد و الثناء المؤبّد. و ما توفيقى الّا باللّه، عليه توكّلت و اليه أنيب.

حكمة الاشراق، ص: ٩

المقدّمة للمصنّف

(١) بسم اللّه الرحمن الرحيم. جلّ ذكرك اللّهمّ و عظم قدسك و عزّ جارك و علت سبحاتك و تعالى جدّك! صلّ على مصطفيك و اهل رسالاتك عموما و خصوصا على محمّد المصطفى سيّد البشر و الشفيع المشفّع فى المحشر: عليه و عليهم السلام.

و اجعلنا بنورك من الفائزين و لآلائك من الذاكرين و لنعمائك من الشاكرين.

(٢) و بعد اعلموا اخوانى انّ كثرة اقتراحكم فى تحرير حكمة الاشراق اوهنت عزمى فى الامتناع و ازالت ميلى الى الاضراب عن الاسعاف. و لو لا حقّ لزم و كلمة سبقت و أمر ورد من محلّ يفضى عصيانه الى الخروج عن السبيل، لما كان لى داعية الاقدام على اظهاره، فانّ فيه من الصعوبة ما تعلمون. و ما زلتم يا معشر صحبى- وفّقكم اللّه لما يحبّ و يرضى- تلتمسون منّى ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لى بالذوق فى خلواتى و منازلاتى: و لكلّ نفس طالبة قسط من نور اللّه قلّ او كثر، و لكلّ مجتهد ذوق نقص او كمل. فليس العلم وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت و يمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم

حكمة الاشراق، ص: ١٠

الذى هو «بالافق المبين» (٨١/ ٢٣) ما هو على الغيب بضنين، و شرّ القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد و انقطع فيه سير الافكار و انحسم باب المكاشفات و انسدّ طريق المشاهدات.

(٣) و قد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب و فى اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشّائين و لخّصت فيها قواعدهم، و من جملتها المختصر الموسوم ب «التلويحات اللوحيّة و العرشيّة» المشتمل على قواعد كثيرة و لخّصت فيها القواعد مع صفر حجمه، و دونه «اللمحات» و صنّفت غيرهما، و منها ما رتّبته فى ايّام الصبى.

و هذا سياق آخر و طريق اقرب من تلك الطريقة و انظم و اضبط و اقلّ اتعابا فى التحصيل، و لم يحصل لى اوّلا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر. ثمّ طلبت عليه الحجّة حتّى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلا، ما كان يشكّكنى فيه مشكّك.

(۴) و ما ذكرته من علم الانوار و جميع ما يبتنى عليه و غيره يساعدنى عليه كلّ من سلك سبيل اللّه عزّ و جلّ و هو ذوق امام الحكمة و رئيسها افلاطون صاحب الأيد و النور، و كذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من عظماء الحكماء و اساطين الحكمة مثل انباذقلس و فيثاغورس و غيرهما و كلمات الاوّلين مرموزة و ما ردّ عليهم؛ و ان كان متوجّها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز. و على هذا يبتنى قاعدة الشرق فى النور

و الظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف و فرشاوشتر و بوزرجمهر و من قبلهم. و هى ليست قاعدة كفرة المجوس و الحاد مانى و ما يفضى الى الشرك باللّه تعالى و تنزّه. و لا تظنّ انّ الحكمة فى هذه المدّة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البيّنات، و هو خليفة اللّه فى ارضه، و هكذا يكون ما دامت السماوات و الارض. و الاختلاف بين متقدّمى الحكماء و متأخّريهم انما هو فى الالفاظ و اختلاف عاداتهم فى التصريح و التعريض.

و الكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متّفقون على التوحيد لا نزاع بينهم فى اصول المسائل. و المعلّم الأول (ارسطاطاليس) و ان كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تامّ النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى الى الازراء باستاذيه، و من جملتهم جماعة من اهل السفارة و الشارعين مثل أغاثاذيمن و هرمس و اسقلينوس و غيرهم.

(۵) و المراتب كثيرة و هم على طبقات، و هى هذه: حكيم الهىّ متوغّل

فى التألّه عديم البحث؛ حكيم بحّاث عديم التألّه؛ حكيم الهىّ متوغّل فى التألّه و البحث؛ حكيم الهىّ متوغّل فى التألّه متوسّط فى البحث او ضعيفه؛ حكيم متوغّل فى البحث متوسّط فى التألّه او ضعيفه؛ طالب للتألّه و البحث؛ طالب للتألّه فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فان اتّفق فى الوقت متوغّل فى التألّه و البحث، فله الرئاسة و هو خليفة اللّه. و ان لم يتّفق، فالمتوغّل فى التألّه المتوسّط فى البحث. و ان لم يتّفق، فالحكيم المتوغّل فى التألّه عديم البحث، و هو خليفة اللّه. و لا يخلو الارض عن متوغّل فى التألّه أبدا، و لا رئاسة فى ارض اللّه للباحث المتوغّل فى البحث الذى لم يتوغّل فى التألّه. فانّ المتوغّل فى التألّه لا يخلو العالم عنه، و هو احقّ من الباحث فحسب، اذ لا بدّ للخلافة من التلقّى.

و لست اعنى بهذه الرئاسة التغلّب، بل قد يكون الامام المتألّه مستوليا ظاهرا مكشوفا، و قد يكون خفيّا، و هو الذى سمّاه الكافّة «القطب». فله الرئاسة و ان كان فى غاية الخمول. و اذا كانت السياسة بيده، كان الزمان نوريّا. و اذا خلا الزمان عن تدبير الهىّ، كانت الظلمات غالبة. و اجود الطلبة طالب التألّه و البحث؛ ثمّ طالب التألّه؛ ثمّ طالب البحث.

(۶) و كتابنا هذا لطالبى التألّه و البحث، و ليس للباحث الذى لم يتألّه او لم يطلب التألّه فيه نصيب. و لا نباحث فى هذا الكتاب و رموزه الّا مع المجتهد المتألّه او الطالب للتألّه. و اقلّ درجات قرىء هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق

الالهىّ و صار وروده ملكة له؛ و غيره لا ينتفع به أصلا. فمن اراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشّائين، فانّها حسنة للبحث وحده محكمة، و ليس لنا معه كلام و مباحثة فى القواعد الاشراقيّة، بل الاشراقيّون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نوريّة.

فانّ من هذه القواعد ما يبتنى على هذه الانوار، حتّى ان وقع لهم فى الاصول شكّ، يزول عنهم بالسلم المخلّعة. و كما انّا شاهدنا المحسوسات و تيقّنّا بعض احوالها ثمّ بنينا عليها علوما صحيحة- كالهيئة و غيرها- فكذا نشاهد من الروحانيّات اشياء، ثمّ نبنى عليها. و من ليس هذا سبيله فليس من الحكمة فى شىء و سيلعب به الشكوك.

و الآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها هاهنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد، و هى كافية للذكى و لطالب الاشراق. و من اراد التفصيل فى العلم الذى هو الآلة فليراجع الكتب المفصّلة. و مقصودنا فى هذا الكتاب ينحصر فى قسمين:

القسم الاوّل فى ضوابط الفكر و فيه ثلث مقالات

المقالة الاولى فى المعارف و التعريف و فيه ضوابط سبعة

الضابط الاوّل «فى دلالة اللفظ على المعنى»

(٧) هو انّ اللفظ دلالته على المعنى الذى وضع بازائه هى دلالة القصد، و على جزء المعنى دلالة الحيطة، و على لازم المعنى دلالة التطفّل، و لا يخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفّل، اذ ليس فى الوجود ما لا لازم له؛ و لكنّها قد تخلو عن دلالة الحيطة، إذ من الأشياء ما لا جزء له، و العامّ لا يدلّ على الخاصّ بخصوصه.

فمن قال «رأيت حيوانا» فله أن يقول «ما رأيت انسانا» و لا يمكنه أن يقول «ما رأيت جسما» او «متحركا بالارادة» مثلا.

حكمة الاشراق، ص: ١٥

الضابط الثانى «فى مقسّم التصوّر و التصديق»

(٨) هو انّ الشيء الغائب عنك اذا ادركته، فانما ادراكه- على ما يليق بهذا الموضع- هو بحصول مثال حقيقته فيك. فانّ الشيء الغائب ذاته اذا علمته، ان لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العالم و ما بعده؛ و ان حصل منه أثر فيك و لم يطابق فما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذى فيك مثاله. و المعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العامّ، و للفظ الدالّ عليه هو اللفظ العامّ، كلفظ الانسان و معناه. و المفهوم من اللفظ اذا لم يتصوّر فيه الشركة لنفسه أصلا هو المعنى الشاخص، و اللفظ الدالّ عليه باعتباره يسمّى اللفظ الشاخص، كاسم زيد و معناه.

و كلّ معنى يشمله غيره فهو بالنسبة اليه سمّيناه المعنى المنحطّ.

الضابط الثالث «فى الماهيّات»

(٩) هو انّ كلّ حقيقة فامّا بسيطة و هى التى لا جزء لها فى العقل، و غير بسيطة و هى التى لها جزء كالحيوان، فانّه مركّب من جسم و شيء يوجب حياته؛ و الاوّل جزء عامّ، اى ادا اخذ هو و الحيوان فى الذهن كان هو- اى الجسم- اعمّ من الحيوان و الحيوان منحطّ بالنسبة اليه، و الثانى هو الجزء الخاصّ الذى لا يكون الّا له. و المعنى الخاصّ بالشيء يجوز ان يساويه كاستعداد النطق

للانسان، و يجوز ان يكون اخصّ منه كالرجوليّة له. و الحقيقة قد يكون عوارض مفارقة كالضحك بالفعل للانسان، و قد يكون لها عوارض لازمة. و اللازم التامّ ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلّث، فانّها ممتنعة الرفع فى الوهم؛ و ليس انّ فاعلا جعل المثلّث ذا زوايا ثلث، اذ لو كان كذا لكانت ممكنة اللحوق و اللاحوق بالمثلّث، و كان يجوز تحقّق المثلّث دونها، و هو محال.

الضابط الرابع (فى الفرق بين الاعراض الذاتيّة و الغريبة)

(١٠) هو انّ كلّ حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذى يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق فاعل و ما الذى يلحقها من غيرها، فانظر الى الحقيقة وحدها و اقطع النظر عن غيرها. فما يستحيل رفعه عن الحقيقة و هو تابع للحقيقة، فموجبه و علّته نفس الحقيقة، اذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن اللحوق و الرفع. و الجزء من علاماته تقدّم تعقّله على تعقّل الكلّ، و انّ له مدخلا فى تحقّق الكلّ.

و الجزء الذى يوصف به الشيء- كالحيوانيّة للانسان و نحوها- سمّاه اتباع المشّائين ذاتيّا، و نحن نذكر فى هذه الأشياء ما يجب. و العرضىّ اللازم أو المفارق يتأخّر عن الحقيقة تعقّله، و الحقيقة لها مدخل ما فى وجوده. و العرضىّ قد يكون اعمّ

من الشيء كاستعداد المشى للانسان، و قد يختصّ به كاستعداد الضحك للانسان.

الضابط الخامس (فى انّ الكلىّ ليس بموجود فى الخارج)

(١١) هو انّ المعنى العامّ لا يتحقّق فى خارج الذهن، اذ لو تحقّق لكان له هويّة يمتاز (بها) عن غيره و لا يتصوّر الشركة فيها، فصارت شاخصة و قد فرضت عامّة، و هو محال. و المعنى العامّ أمّا ان يكون وقوعه على كثيرين بالسواء- كالاربعة على شواخصها- و يسمّى العامّ المتساوق، و امّا ان يكون على سبيل الاتمّ و الانقص كالابيض على الثلج و العاج، و ساير ما فيه الاتمّ و الانقص نسمّيه المعنى المتفاوت. و اذا تكثّرت الاسماء لمسمّى واحد، سمّيت مترادفة؛ و اذا تكثّرت مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد، سمّيت أمثاله مشتركة.

و الاسم اذا أطلق فى غير معناه لمشابهة او لمجاورة او ملازمة، يسمّى مجازيّا.

الضابط السادس (فى معارف الانسان)

(١٢) هو انّ معارف الانسان فطريّة و غير فطريّة. و المجهول اذا لم يكفه التنبيه و الاخطار بالبال و ليس ممّا يتوصّل اليه بالمشاهدة الحقّة التى للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة اليه ذات ترتيب موصل اليه منتهية فى التبيّن الى الفطريّات، و الّا يتوقّف كلّ مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله و لا يحصل له اوّل علم قط، و هو محال.

الضابط السابع (فى التعريف و شرائطه)

(١٣) هو انّ الشيء اذا عرّف لمن لا يعرف، فينبغى ان يكون التعريف بامور تخصّه امّا لتخصيص الآحاد او لتخصّص البعض او للاجتماع. و التعريف لا بدّ و أن يكون بأظهر من الشيء لا بمثله و ما يكون أخفى منه او يكون لا يعرف الّا بما عرّف به. فقول القائل فى تعريف الأب «انّه هو الذى له ابن» غير صحيح، فانّهما متساويان فى المعرفة و الجهالة، و من عرف أحدهما عرف الآخر، و من شرط ما يعرّف به الشيء أن يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء؛ او يقال «النار

هى الاسطقس الشبيه بالنفس» و النفس أخفى من النار. و كذا قولهم «انّ الشمس كوكب يطلع نهارا» و النهار لا يعرف الّا بزمان طلوع الشمس. و ليس تعريف الحقيقة مجرّد تبديل اللفظ، فانّ تبديل اللفظ انّما ينفع لمن عرف الحقيقة و التبس عليه معنى اللفظ. و الإضافيّات ينبغى أن يؤخذ فى حدودها السبب الموقع للاضافة، و المشتقّات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق.

(١۴) فصل (فى الحدود الحقيقية)

اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدالّ على ماهية الشيء «حدّا» و يكون دالّا على الذاتيّات و الامور الداخلة فى حقيقته، و معرّف الحقيقة من الخارجيّات «رسما». و اعلم انّ الجسم مثلا اذا اثبت له مثبت جزءا يشكّ فيه بعض الناس و ينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء. فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى، بل لا يكون

الاسم الّا لمجموع لوازم تصوّره. ثمّ انّ كلّ واحد من الماء مثلا او الهواء اذا ثبت انّ له اجزاء غير محسوسة، ينكرها بعض الناس؛ فتلك الاجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه. و كلّ حقيقة جرميّة- اذا كان الجسم احد اجزائها و حاله كما سبق- فما تصوّر الناس منها الّا امورا ظاهرة عندهم هى المقصودة بالتسمية للواضع و لهم. فاذا كان حال المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحسّ شيء منه أصلا، ثمّ انّ الانسان اذا كان له شيء به تحقّقت انسانيّته، و هو مجهول للعامّة و الخاصّة من المشّائين حيث جعلوا حدّه «الحيوان الناطق» و استعداد النطق عرضىّ تابع للحقيقة، و النفس- التى هى مبدأ هذه الأشياء- لا تعلم الّا باللوازم و العوارض و لا اقرب الى الانسان من نفسه، و حاله كذا فكيف يكون حال غيره على انّا نذكر فيه ما يجب؟

(١٥) قاعدة اشراقيّة (فى هدم قاعدة المشّائين فى التعريفات)

سلّم المشّاؤون انّ الشيء يذكر فى حدّه الذاتىّ العامّ و الخاصّ. فالذّاتى العامّ- الذى ليس بجزء لذاتي عامّ آخر- للحقيقة الكلّيّة التى يتغيّر بها جواب «ما هو؟» يسمّى الجنس، و الذاتيّ الخاصّ بالشيء سمّوه فصلّا. و لهذين نظم فى التعريف غير هذا قد ذكرناه فى مواضع اخرى من كتبنا. ثمّ سلّموا انّ المجهول لا يتوصّل اليه الّا من المعلوم، فالذّاتى الخاصّ للشيء ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع آخر. فانّه ان عهد

حكمة الاشراق، ص: ٢١

فى غيره لا يكون خاصّا به. و اذا كان خاصّا به و ليس بظاهر للحسّ و ليس بمعهود، فيكون مجهولا معه. فاذا عرف ذلك الخاصّ ايضا، ان عرف بالامور العامّة دون ما يخصّه، فلا يكون تعريفا له، و الجزء الخاصّ حاله على ما سبق.

فليس العود الّا الى امور محسوسة او ظاهرة من طريق آخر، ان كان يخصّ الشيء جملتها بالاجتماع، و ستعلم كنه هذا فيما بعد.

ثمّ من ذكر ما عرف من الذاتيّات لم يأمن وجود ذاتىّ آخر غفل عنه، و للمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. و ليس للمعرّف حينئذ أن يقول «لو كانت صفة اخرى لاطّلعت عليها» اذ كثير من الصفات غير ظاهرة. و لا يكفى أن يقال «لو كان له ذاتىّ آخر ما عرفنا الماهيّة دونه.» فيقال: انّما تكون الحقيقة عرفت اذا عرف جميع ذاتيّاتها. فاذا انقدح جواز ذاتىّ آخر لم يدرك، لم يكن معرفة الحقيقة متيقّنة. فتبيّن انّ الإتيان على الحدّ كما التزم به المشّاؤون غير ممكن للانسان، و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فاذن ليس عندنا الّا تعريفات بامور تخصّ بالاجتماع.

حكمة الاشراق، ص: ٢٢

المقالة الثانية فى الحجج و مباديها و هى تشتمل على ضوابط

الضابط الاوّل (فى رسم القضيّة و القياس)

(١۶) هو انّ القضيّة قول يمكن ان يقال لقائله انّه صادق فيه او كاذب. و القياس هو قول مؤلّف من قضايا اذا سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر. و القضيّة التى هى ابسط القضايا هى الحمليّة و هى قضيّة حكم فيها بأنّ احد الشيئين هو الآخر او ليس، مثل قولنا «الانسان حيوان» او ليس. فالمحكوم عليه يسمّى موضوعا و المحكوم به يسمّى محمولا. و قد يجعل من القضيّتين قضيّة واحدة، بأن يخرج كلّ واحدة منهما عن كونها قضيّة و يربط بينهما. فان كان الربط بلزوم، يسمّى شرطيّة متّصلة، كقولهم «ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.» و ما قرن به حرف الشرط من جزأيها يسمّى المقدّم، و ما قرن به حرف الجزاء يسمّى التالى. و ان اردنا ان نجعل منها قياسا، ضممنا اليها قضيّة حمليّة لاستثناء عين المقدّم ليلزم منه عين التالى، كقولنا «لكنّ الشمس طالعة» فيلزم ان يكون النهار موجودا؛ او لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدّم، كقولنا «لكن ليس النهار موجودا» فليست الشمس طالعة. فانّه اذا وجد الملزوم، فبالضرورة

حكمة الاشراق، ص: ٢٣

يكون اللازم قد وجد؛ و إذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع. و لا يستثنى نقيض المقدّم و لا عين التالى، فانّه قد يكون التالى اعمّ من المقدّم، كقولنا «ان كان هذا سوادا فهو لون.» فلا يلزم من رفع الاخصّ و كذبه رفع الاعمّ و كذبه. و لا من وضع الاعمّ و صدقه وضع الاخصّ و صدقه، بل انّما يلزم من وضع الاخصّ و صدقه وضع الاعمّ و صدقه، و من رفع الاعمّ و كذبه رفع الاخصّ و كذبه. و ان كان الربط بين الحمليّتين بعناد يسمّى شرطيّة منفصلة، كقولنا «امّا ان يكون هذا العدد زوجا و امّا ان يكون فردا» و يجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين. و الحقيقيّة هى التى لا يمكن اجتماع اجزائها و لا الخلوّ عن اجزائها. و ان اريد ان يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما يتّفق، فيلزم نقيض ما بقى- كان واحدا او اكثر- او نقيض ما يتّفق فيلزم عين ما بقى. و ان كانت ذات اجزاء كثيرة و استثنى نقيض واحد، فيبقى منفصلة فى الباقى. و قد يتركّب متّصلة من متّصلتين كقولهم «ان كان كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فكلّما كانت الشمس غاربة فالليل موجود.» و قد يتركّب منهما منفصلة كقولنا «امّا ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، و امّا ان يكون اذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود.» و التصرّفات كثيرة.

حكمة الاشراق، ص: ٢۴

و من كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون. و اعلم انّ الشرطيّات يصحّ قلبها الى الحمليّات، بأن يصرّح باللزوم او العناد، فنقول «طلوع الشمس يلزمه وجود النهار» او «يعانده الليل.» فكان الشرطيّات محرّفة عن الحمليّات.

الضابط الثانى (فى اقسام القضايا)

(١٧) هو انّ الشرطيّة اذا قيل فيها «اذا كان، كان أو أمّا و امّا» فيصلح ان يكون دايما او فى بعض الاوقات، فتعيّن و الّا يكون مهملا مغلّطا. و فى الحمليّة اذا قيل «الانسان حيوان» فتعيّن انّ كلّ واحد من الانسان كذا او بعض جزئيّاته. فانّ الانسانيّة لذاتها لا تقتضى الاستغراق، اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا، و لا ايضا تقتضى التخصيص، بل هى صالحة لهما. فليعيّن انّ الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق، حتّى لا يكون اهمالا مغلّطا.

فالقضيّة التى موضوعها شاخص نسمّيها شاخصة، كقولك «زيد كاتب.» و التى موضوعها شامل و عيّن فيها الحكم على كلّ واحد هى كقولنا «كلّ انسان حيوان» و «لا شيء من الناس بحجر» فى السلب. فانّ لكلّ قضيّة ايجابا و سلبا اى اثباتا و نفيا. و فيما يتخصّص بالبعض هى كقولنا «بعض الحيوان انسان» او «ليس» و يسمّى اللفظ المخرج من الاهمال سورا مثل «كلّ» و «بعض»

حكمة الاشراق، ص: ٢٥

و غيرهما. و القضيّة المسوّرة محصورة، و الحاصرة الكلّيّة سمّيناها القضيّة المحيطة، و التى عيّن فيها الحكم على البعض مهملة بعضيّة. و فى المهملة البعضيّة الشرطيّة نقول: «قد يكون اذا كان أو امّا» و البعض فيه اهمال ايضا، فانّ ابعاض الشيء كثيرة. فليجعل لذلك البعض فى القياسات اسم خاصّ و ليكن مثلا ج. فيقال «كلّ ج كذا» فتصير قضيّة محيطة، فيزول عنها الاهمال المغلّط. و لا ينتفع بالقضيّة البعضيّة الّا فى بعض مواضع العكس و النقيض. و كذا فى الشرطيّات كما يقال «قد يكون اذا كان زيد فى البحر فهو غريق» فليتعيّن ذلك الحال و لتجعل مستغرقة. فيقال «كلّما كان زيد فى البحر و ليس له فيه مركب و سباحة فهو غريق» و كون طبيعة البعض مهملة لا ينكر. و اذا تفحّصت عن العلوم، لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون ان يعيّن ذلك البعض. فاذا عمل على ما قلنا، لا يبقى القضيّة الّا محيطة، فانّ الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم، و حينئذ يصير احكام القضايا أقلّ و أضبط و أسهل.

(١٨) و اعلم انّ كلّ قضيّة حمليّة من حقّها أن يكون فيها موضوع و محمول و نسبة بينهما صالحة للتصديق و التكذيب، و باعتبار تلك النسبة صارت القضيّة قضيّة. و اللفظ الدالّ على تلك النسبة يسمّى الرابطة، و قد تحذف فى بعض اللغات و يورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة، كما يقال فى العربيّة «زيد كاتب»؛ و قد

حكمة الاشراق، ص: ٢٦

تورد كما قيل «زيد هو كاتب» و السالبة هى التى يكون سلبها قاطعا للرابطة، و فى العربيّة ينبغى ان يكون السلب متقدّما على الرابطة لينفيها، كقولهم «زيد ليس هو كاتبا» و اذا ارتبط السلب ايضا بالرابطة، فصار جزء أحد جزأيها فالربط الايجابيّ بعد باق، كما يقال فى العربيّة «زيد هو لا كاتب» فانّ الربط باق. و قد صيّر السلب جزء المحمول، و القضيّة موجبة تسمّى معدولة. و فى غير العربيّة قد لا يعتبر تقدّم الرابطة و تأخّرها فى السلب و الايجاب، بل ما دام الرباط حاصلا و السلب سواء كان جزء الموضوع او المحمول هى موجبة الّا ان يكون السلب قاطعا لها. و اذا قلت «كلّ لا زوج فرد» فهو ايجاب الفرديّة على جميع الموصوفات باللازوجيّة، فتكون موجبة. و الحكم الموجب الذهنيّ لا يثبت الّا على ثابت ذهنيّ. و الموجب على انّه فى العين لا يكون الّا على ثابت عينيّ. و الشرطيّات ايضا ان تكثّرت السلوب فيها و الربط اللزوميّ أو العناديّ باق، فالقضيّة موجبة. و السلب اذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر، يكون ايجابا. و اذا قلت «ليس كلّ انسان كاتبا» يجوز ان يكون البعض كاتبا، فالذى يتيقّن فيه سلب البعض فحسب. و اذا قيل «ليس لا شيء من الانسان

حكمة الاشراق، ص: ٢٧

كاتبا» يجوز ان لا يكون البعض كاتبا. و سلب المتّصلة برفع اللزوم و سلب المنفصلة برفع العناد.

الضابط الثالث (فى جهات القضايا)

(١٩) هو انّ الحمليّة نسبة محمولها الى موضوعها امّا ضروريّ الوجود و يسمّى الواجب، أو ضروريّ العدم و يسمّى الممتنع، أو غير ضروريّ الوجود و العدم و هو الممكن. فالاوّل كقولك «الانسان حيوان» و الثانى كقولك «الانسان حجر» و الثالث كقولك «الانسان كاتب». و العامّة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع.

فاذا قالوا «ليس بممتنع» عنوا به الممكن، و اذا قالوا «ليس بممكن» عنوا به الممتنع. و هذا غير ما نحن فيه، فانّ ما ليس بممكن هو قد يكون ضروريّ الوجود و قد يكون ضروريّ العدم بهذا الاعتبار، و ما يتوقّف وجوبه و امتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه و امتناعه، فهو ممكن فى نفسه.

حكمة الاشراق، ص: ٢٨

و الممكن يجب بما يوجب وجوده و يمتنع بشرط لا كون موجب وجوده، و عند تجرّد النظر الى ذاته فى حالتى وجوده و عدمه ممكن.

(٢٠) و اعلم انّا اذا قلنا «كلّ ج ب» ليس معناه الّا انّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بج يوصف بب، لانّك اذا قلت «كلّ ج ب» عرفت انّ مفهوم الجيم معنى عامّ. ثمّ تعرّضت للشواخص التى تحته بقولك «كلّ واحد واحد» اذ ليس معناه جميع الجيم، اذ يمكنك ان تقول «كلّ انسان يسعه دار واحدة» و لا يمكنك ان تقول «جميع الناس يسعهم دار واحدة». و اذا رأيت فى القضايا مثل قولك «كلّ نايم يجوز ان يستيقظ» مثلا دريت انّ مقتضى قولنا «كلّ نايم» ليس النائم من حيث هو نايم، فانّه مع النوم لا يتصوّر ان يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بانّه نايم هو الذى يجوز ان ينام و يستيقظ. و كذا اذا قلنا «كلّ آب متقدّم على الابن» ليس معناه من حيث هو آب، بل الشخص الموصوف بانّه آب. و اذا قلت «كلّ متحرّك بالضرورة متغيّر» لك أن تعلم انّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بانّه متحرّك ليس بضروريّ له لذاته ان يتغيّر، بل لأجل كونه متحرّكا. فضرورته متوقّفة على شرط، فيكون ممكنا فى نفسه. و لا نعنى بالضروريّ الّا ما يكون لذاته فحسب. و امّا ما يجب بشرط من وقت و حال فهو ممكن فى نفسه.

حكمة الاشراق، ص: ٢٩

(٢١) حكمة اشراقيّة (فى بيان ردّ القضايا كلّها الى الموجبة الضروريّة)

لمّا كان الممكن امكانه ضروريّا و الممتنع امتناعه ضروريّا و الواجب وجوبه ايضا كذلك، فالاولى أن تجعل الجهات من الوجوب و قسيميه اجزاء للمحمولات، حتّى تصير القضيّة على جميع الاحوال ضروريّة، كما تقول «كلّ انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا.» فهذه هى الضرورة البتّاتة. فانّا اذا طلبنا فى العلوم امكان شيء او امتناعه، فهو جزء مطلوبنا. و لا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتّة الّا بما نعلم انّه بالضرورة كذا.

فلا نورد من القضايا الّا البتّاتة حتّى اذا كان من الممكن ما يقع فى كلّ واحد وقتا ما كالتنفّس، صحّ ان يقال «كلّ انسان بالضرورة هو متنفّس وقتا ما.»

و كون الانسان ضروريّ التنفّس وقتا ما أمر يلزمه أبدا، و كونه ضروريّ اللاتنفّس فى وقت ما غير ذلك الوقت ايضا أمر يلزمه أبدا. و هذا زايد على الكتابة، فانّها و ان كانت ضروريّة الامكان، ليست ضروريّة الوقوع وقتا ما. و اذا كانت القضيّة ضروريّة، كفانا جهة الربط فحسب، أو تعرّض كونها بتّاتة دون ادخال جهة اخرى فى المحمول، مثل ان تقول «كلّ انسان بتّة هو حيوان»، و فى غيره اذا

حكمة الاشراق، ص: ٣٠

جعلت بتّاتة، لا بدّ من ادراج الجهة فى المحمول. و لنا أن لا نتعرّض للسلب بعد تعرّضنا للجهات، فانّ السلب التامّ هو الضروريّ، و قد دخل تحت الايجاب اذا اورد الامتناع على ما ذكرناه و كذا الامكان.

و اعلم انّ القضيّة ليست هى باعتبار مجرّد الايجاب قضيّة، بل و باعتبار السلب ايضا، فانّ السلب ايضا حكم عقليّ سواء عبّر عنه بالرفع او بالنفى. فانّه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض، و هو اثبات من جهة انّه حكم بالانتفاء، و الشيء لم يخرج من الانتفاء و الثبوت. امّا النفى و الاثبات فى العقل فهما احكام ذهنيّة حالهما شيء آخر. فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفيّ و لا مثبت، بل هو فى نفسه امّا منتف او ثابت؛ و له تتمّة سنذكرها. و القضيّة اذا لم يتعيّن فيها جهة، فهي مهملة الجهات و كثر فيها الخبط. فليحذف مهملة الجهات كما قد حذفت مهملة كمّيّة الموضوع.

الضابط الرابع (فى التناقض و حدّه)

(٢٢) هو انّ التناقض هو اختلاف قضيّتين بالايجاب و السلب لا غير. ثمّ يلزم منه ان لا يجتمعا صدقا و لا كذبا. فينبغى ان يكون الموضوع و المحمول و الشرط

حكمة الاشراق، ص: ٣١

و النسب و الجهات فيهما غير مختلفة. و فى القضايا المحيطة لا يحتاج الى زيادة شرط، بل نسلب ما أوجبناه بعينه، كقولنا فى القضيّة البتّاتة «كلّ فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون هكذا.» نقيضه «ليس بالضرورة كلّ فلان هو ممكن ان يكون هكذا.» و هكذا فى غير هذه. و اذا قلنا «لا شيء» نقيضه «ليس لا شيء».

و قد سلبنا ما أوجبنا بعينه فى القضيّتين، الّا انّه لزم من سلب الاستغراق فى الايجاب تيقّن سلب البعض مع جواز الايجاب فى البعض، و من سلب الاستغراق فى السلب تيقّن الايجاب فى البعض و جواز سلب البعض. و القضيّة التى خصّصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض، كقولك «بعض الحيوان انسان» «ليس بعض الحيوان انسانا» و انّما لا يصحّ هذا لانّ البعض مهمل التصوّر، فيجوز ان يكون البعض الذى هو انسان غير البعض الذى ليس بانسان، فلم يكن موضوع

القضيّتين واحدا. و لكن اذا عيّنّا البعض و جعلنا له اسما- كما ذكرنا من جعله مستغرقا- كان على ما سبق. و لعلّه لا يحتاج الى تعمّق المشّائين، و اذا حفظت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم.

الضابط الخامس فى العكس

(٢٣) و العكس هو جعل موضوع القضيّة بكلّيّته محمولا و المحمول موضوعا مع حفظ الكيفيّة و بقاء الصدق و الكذب بحالهما. و تعلم انّك اذا قلت «كلّ

حكمة الاشراق، ص: ٣٢

انسان حيوان» لا يمكنك ان تقول «و كلّ حيوان انسان» و كذا كلّ قضيّة موضوعها اخصّ من محمولها. و لكن لا اقلّ من ان يوجد شيء هو موصوف بانّه فلان و موصوف بانّه بهمان، و ليكن ج مثلا. فاذا كان شيء من فلان بهمانا- كان كلّه أو بعضه- فلا بدّ من ان يكون شيء ممّا يوصف بانّه بهمان يوصف بانّه فلان- كان كلّه أو بعضه- فانّ الجيم موصوف بكليهما. و اذا قلنا «بالضرورة كلّ انسان هو ممكن ان يكون كاتبا» فعكسه «بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان.» و كذا غير الامكان من الجهات ينقل مع المحمول، و عكس الضروريّة البتّاتة الموجبة ضروريّة بتّاتة موجبة مع أىّ جهة كانت. فللمحيطة و للجزئيّة انعكاس على انّ شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا. و اذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة؛ و الّا ان وجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما وقع الاقتصار على كذب أحدهما، بل كذب كلاهما. و الضروريّة البتّاتة اذا كان الامكان جزء محمولها، فان كان معها سلب، ينقل ايضا كقولهم «بالضرورة كلّ انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا.» فهي بتّاتة موجبة عكسها «بالضرورة شيء ممّا يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان.» و قد تخبط فيه كثير من المشّائين. و فى مثل قولك «ليس بعض الحيوان انسانا» اذا عيّنت ذلك البعض و جعلته كلّيّا انعكس الى ما قلنا؛ أو تجعل السلب

حكمة الاشراق، ص: ٣٣

جزء المحمول، فتقول «بعض الحيوان هو غير انسان» فينعكس الى «بعض غير الانسان حيوان» و الّا لا ينعكس. و قولك «لا شيء من السرير على الملك» لا ينبغى ان تعكسه دون النقل بالكلّيّة، فلا تقول «لا شيء من الملك على السرير» بل «لا شيء ممّا على الملك بسرير.» فلفظة «على» لا بدّ من نقلها، اذ هى جزء من المحمول هاهنا. و ايراد العكس و النقيض و السوالب و المهملات البعضيّة انّما كان للتنبيه لا لحاجتنا اليه فيما بعد.

الضابط السادس (فى ما يتعلّق بالقياس)

(٢۴) هو انّ القياس لا يكون أقلّ من قضيّتين. فانّ القضيّة الواحدة ان اشتملت على كلّ النتيجة، فهي شرطيّة، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضيّة اخرى و هو القياس الاستثنائيّ. و ان ناسبت جزء المطلوب، فلا بدّ ممّا يناسب الجزء الآخر، فيكون قضية اخرى و يسمّى حينئذ القياس اقترانيّا. و لا قياس واحد من اكثر من قضيّتين، فانّ المطلوب ليس له الّا جزءان. فاذا ناسب كلّ واحدة من القضيّتين جزءا، فلا امكان لانضمام الثالثة. و فى الشرطيّة لم يبق الّا الاستثناء فى الاستثنائيّات، بل يجوز أن يكون قياسات كثيرة مبيّنة لمقدّمتى

حكمة الاشراق، ص: ٣۴

قياس واحد. و القضيّة اذا صارت جزء القياس تسمّى مقدّمة. و لا بدّ من اشتراك مقدّمتى الاقترانىّ فى شيء يسمّى الحدّ الاوسط. و كلّ واحد من موضوع المقدّمة و محمولها يسمّى حدّا. و الشركة لا بدّ و ان تقع فى محمول احداهما و موضوع الأخرى، أو موضوعهما أو محمولهما. و غير الاوسط من الحدّين يسمّى طرفا.

و النتيجة تحصل من الطرفين و ينحذف الاوسط. و اذا كان الحدّ المتكرّر- اعنى الاوسط- موضوع المقدّمة الاولى و محمول الثانية، فهو السياق البعيد الذى لا يتفطّن لقياسيّته من نفسه، فحذف. و التامّ من الاقترانيّات ما يكون الاوسط محمول الاولى فيه و موضوع الثانية، و هو السياق الاتمّ. و هاهنا:

(٢۵) دقيقة اشراقيّة (فى السلب.)

اعلم انّ الفرق بين السلب اذا كان فى القضيّة الموجبة، و بين السلب اذا كان قاطعا للنسبة الايجابيّة، هو انّ الاوّل لا يصحّ على المعدوم، اذ لا بدّ للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثانى، فانّ النفى يجوز عن المنفىّ. و لكنّ هذا الفرق انّما يكون فى الشخصيّات لا فى القضايا المحيطة و جملة المحصورات. فانّك اذا قلت «كلّ انسان هو غير حجر» أو «لا شيء من الانسان بحجر» هو حكم على كلّ واحد واحد من الموصوفات بالانسانيّة فيهما، و السلب انّما هو للحجريّة. فلا بدّ و ان تكون الموصوفات بالانسانيّة متحقّقة حتّى يصحّ ان تكون موصوفة بها. فاذا زال الفرق، فنجعل

حكمة الاشراق، ص: ٣۵

السلب فى المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتّى لا يكون لنا قضيّة الّا موجبة، و لا يقع الخبط فى نقل الاجزاء فى مقدّمات الأقيسة. و لانّ السلب له مدخل فى كون القضيّة السالبة قضيّة- اذ هو جزء التصديق على ما سبق- فنجعله جزءا للموجبة، كيف و قد دريت انّ ايجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضرورىّ، و الممكن ايجابه و سلبه سواء.

و السياق الأتمّ ضرب واحد و هو: كلّ ج ب بتّة، و كلّ ب آ بتّة فينتج:

كلّ ج آ بتّة. و اذا كانت المقدّمة جزئيّة، فنجعلها مستغرقة كما سبق، مثل «ان يكون بعض الحيوان ناطقا» و «كلّ ناطق ضاحك» مثلا. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقيّة اسما و ان كان معها، و ليكن د. فيقال «كلّ د ناطق و كلّ ناطق كذا» على ما سبق. ثمّ لا يحتاج الى ان نقول «و بعض الحيوان د» على انّه مقدّمة اخرى، لانّ د اسم ذلك الحيوان، فكيف يحمل عليه اسمه؟ و ان كان ثمّ سلب، فليجعل جزءا كما مضى. فيقال «كلّ انسان حيوان» و «كلّ حيوان فهو غير حجر» ينتج: انّ كلّ انسان هو غير حجر. فلا يحتاج الى تكثير ضروب و حذف بعض و اعتبار بعض. ثمّ لّما كان الطرف الأخير يتعدّى الى الطرف الاوّل بتوسّط الاوسط، فالجهات فى القضيّة الضروريّة البتّاتة تجعل جزء المحمول فى المقدّمتين أو فى احداهما، فتتعدّى الى الاصغر، مثل «انّ كلّ انسان بالضرورة

هو ممكن الكتابة» و «كلّ ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن المشى» ينتج: انّ كلّ انسان بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن المشى؛ و لا يحتاج الى تطويل كثير فى المختلطات، بل الضابط الاشراقىّ مقنع، و السياقان الآخران ذنابتان لهذا السياق. و هاهنا:

(٢۶) قاعدة (الاشراقيّين فى الشكل الثانى.)

و هى انّه اذا كانت قضيّتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احداهما على الاخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد، فنعلم يقينا انّه لو كان أحدهما ممّا يتصوّر ان يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله. فيمتنع اذن ان يوصف أحدهما بالآخر أيّهما جعل موضوعا فى النتيجة، و أيّهما حمل هاهنا. فالنتيجة ضروريّة بتّاتة لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها. فما يكون فى المقدّمتين من جهات أو سلوب فتجعل جزءا للمحمول، مثل قولك «كلّ انسان بالضرورة ممكن الكتابة» و «كلّ حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة.» فنعلم انّ الانسان بالضرورة ممتنع الحجريّة، و حينئذ لا يشترط اتّحاد المحمول ايضا من جميع الوجوه فى هذا السياق خاصّة، بل انّما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول، و يجوز تغاير جهتى

القضيّتين فيه. و مخرجه من السياق الاوّل انّ هذين القولين قضيّتان استحال على موضوع احداهما ما أمكن على موضوع الاخرى. و كلّ قضيّتين استحال على موضوع احداهما ما أمكن على موضوع الاخرى، فموضوعاهما بالضرورة متباينان؛

ينتج انّ هذين القولين قضيّتان موضوعاهما بالضرورة متباينان. و كذا اذا كان فى البتّاتة محمول احداهما ممكن النسبة و فى الاخرى واجب النسبة، فانّ وجوب النسبة يمتنع على الاولى و الامكان على الاخرى. و كذلك اذا كان محمول احداهما واجب النسبة و الاخرى ممتنع النسبة، فكان على ما قلنا. و ان كان فى هذا السياق جزئيّة، فلتجعل كلّيّة كما سبق، و لسنا نوجب ان نعمل فى آحاد مقدّمات العلوم هذا العمل، بل اذا علمنا القانون هاهنا، فكلّ مقدّمتين صادفناهما على هذا القانون، علمنا انّ حالهما كما سبق، و تركنا التطويل على أصحابه فى الضروب و البيان و الخلط. و لهذا مخرج من الشرطيّات، من انّه لو كان موضوعا هاتين المقدّمتين ممّا يصحّ دخول أحدهما فى الآخر، فما وجب على جزئيّات أحدهما ما أمكن على جزئيّات الآخر أو امتنع؛ و يستثنى نقيض التالى لنقيض المقدّم.

(٢٧) قاعدة (الاشراقيّين فى الشكل الثالث.)

و اذا وجدنا شيئا واحدا

معيّنا وصف بمحمولين، علمنا انّ شيئا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل «ان يكون زيد حيوانا و زيد انسانا» علمنا انّ شيئا من الحيوان انسان، بل و شيء من الانسان حيوان على أىّ طريق كان. و اذا كان هذا الشيء المعيّن معنى عامّا، فيجعل مستغرقا، كقولنا «كلّ انسان حيوان و كلّ انسان ناطق.» فصار هذا الحصر لشيء معيّن موصوف بالأمرين. فيلزم ان يكون شيء من أحدهما هو الآخر. و اذا كان بعض من شيء موصوفا بأحد المحمولين أو كليهما و عيّن، فجعل مستغرقا كان هذا حاله. و يجعل السلب ايضا جزء المحمول؛ فينتقل الى النتيجة، و يكون الاوسط موصوفا بالطرفين فى جميع المواضع فى هذا السياق دون الحاجة الى سالب. و اذا كان المقدّمتان فيهما السلبان فجعل السلبان جزء المحمولين، صحّ ايضا كما فى قولك «كلّ انسان هو لا طاير و كلّ انسان هو لا فرس» جاءت النتيجة موجبة، و هو انّ شيئا ممّا يوصف بأنّه لا طاير هو لا فرس.

و ان كان احدى المقدّمتين مستغرقة و الاخرى غير مستغرقة بعد الشركة فى الموضوع، يجوز؛ فانّ البعض داخل فى الكلّ، فيتيقّن كون شيء واحد موصوفا بالمحمولين، و يلزم اتّصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر. و لا يلزم اتّصاف كلّ واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فانّ المحمولين أو أحدهما ربّما يكون

أعمّ من الموضوع الذى هو الاوسط و الطرف الآخر، فلا يلزم اتّصاف كلّ أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر. و اذا جعلنا الجهات و السلوب أجزاء المحمول فى المقدّمتين، حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة و مختلطات. و مداره على أمر واحد و هو تيقّن اتّصاف شيء واحد بشيئين. و مخرجه من الشكل الاوّل هو انّ هذين القولين قضيّتان فيهما شيء ما وصف بكلى المحمولين؛ و كلّ قضيّتين فيهما شيء ما وصف بكلى المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر.

فهذان القولان هكذا حالهما و قد انحذف عنّا التطويلات.

(٢٨) فصل: فى الشرطيّات.

و الشرطيّات ايضا قد يؤلّف منها أقيسة اقترانيّة، كقولك فى المتّصلات «كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، و كلّما كان النهار موجودا فالكواكب خفية» ينتج: كلّما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية. و الشرائط و الحدود حالها كما سبق. و قد يتركّب قياس من شرطيّة و حمليّة، و القريب ما اذا كانت الشركة بينهما فى التالى و الحمليّة كبرى، كقولك «كلّما كان ج ب، فكلّ ه د، و كلّ د آ.» فيحصل النتيجة شرطيّة متّصلة مقدّمها مقدّم صغرى القياس بعينه، و تاليها نتيجة تأليف التالى و الحمليّة، كقولنا «كلّما كان ج

ب، فكلّ ه آ.»

(٢٩) فصل (فى قياس الخلف.)

و القياس الذى يتبيّن فيه حقّيّة المطلوب بابطال نقيضة، هو قياس الخلف و يتركّب من قياسين: اقترانىّ و استثنائىّ، كقولك «ان كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج ب و كلّ ب آ» على انّها مقدّمة حقّة، ينتج على ما قلنا: ان كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج آ.» و ان شئت، جعلت هذه محيطة كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب- الذى هو تالى الشرطيّة- محيطا. ثمّ يستثنى نقيض التالى، لينتج نقيض المقدّم و هو أنّه «لم يكذب لا شيء من ج ب بل هو صادق.» و فى الخلف يتبيّن انّ النتيجة المحالة ما لزمت من المقدّمة الصادقة و لا من الترتيب، فتعيّن ان تكون لنقيض المطلوب.

الضابط السابع (فى موادّ الأقيسة البرهانيّة)

(۳۰) هو انّ العلوم الحقيقيّة لا يستعمل فيها الّا البرهان، و هو قياس مؤلّف من مقدّمات يقينيّة. ثمّ ما نعلمه يقينا من المقدّمات امّا أن يكون «أوّليا» و هو الذى تصديقه لا يتوقّف على غير تصوّر الحدود، و لا يتأتّى لأحد انكاره بعد تصوّر الحدود، كحكمك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، و انّ الأشياء المساوية لشيء واحد

حكمة الاشراق، ص: ۴۱

بعينه متساوية، و انّ السواد و البياض لا يجتمعان فى محلّ واحد. أو يكون «مشاهدا» بقواك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل انّ الشمس مضيئة، أو كعلمك بأنّ لك شهوة و غضبا، و مشاهداتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر و الشعور. أو يكون «حدسيّا».

و الحدسيّات على قاعدة الاشراق لها أصناف: أوّلها «المجرّبات» و هى مشاهدات متكرّرة مفيدة بالتكرار يقينا تأمن النفس فيه عن الاتّفاق، كحكمك بأنّ الضرب بالخشب مؤلم. و ليس هو من الاستقراء، و الاستقراء هو حكم على كلّى بما وجد فى جزئيّاته الكثيرة. فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم، فنعلم انّ حكمنا على كلّ انسان «بانّه اذا قطع رأسه لا يعيش» ليس الّا حكما على كلّىّ بما صودف فى جزئيّاته الكثيرة، اذ لا مشاهدة للكلّ. و الاستقراء قد يفيد اليقين، اذا اتّحد النوع كما فى امثال المذكور. و اذا اختلف، قد لا يفيد اليقين كحكمك «بأنّ كلّ حيوان يحرّك لدن مضغه فكّه الأسفل» استقراء بما شاهدت. و يجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده- كالتمساح- بخلاف ما شاهدته.

و من الحدسيّات «المتواترات» و هى قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات يقينا، و يكون الشيء ممكنا فى نفسه و تأمن النفس عن التواطؤ. و اليقين هو القاضى بوفور الشهادات، و ليس لنا أن نحصر عددها فى مبلغ معيّن، فربّ

حكمة الاشراق، ص: ۴۲

يقين حصل من عدد قليل. و للقرائن مدخل فى هذه الأشياء كلّها يحدس منها الانسان حدسا. و حدسيّاتك ليست حجّة على غيرك، اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك. و كثيرا ما يحكم الوهم الانسانىّ بشيء و يكون كاذبا، كانكاره لنفسه و للعقل و للموجود لا فى جهة، و يساعد العقل فى مقدّمات ناتجة لنقيضه؛ فاذا وصل الى النتيجة، رجع عمّا سلّمه. و كلّ هومىّ يخالف العقل فهو باطل، و العقل لا يوجب ما يقتضى خلاف مقتضى آخر له.

و «المشهورات» ايضا قد لا تكون فطريّة. فمنها ما يتبيّن بالحجّة، كحكمنا «بأنّ الجهل قبيح.» و منها باطل. و قد يكون الأوّلىّ مشهورا ايضا.

و من القضايا ما قبل ايضا عمّن يحسن به الظنّ. و من القضايا ما يؤثر لا بتصديق، بل بقبض و بسط و سمّيت «المخيّلات» كحكمك بأنّ العسل مرّة متهوّعة. و منها قضايا مزوّرة مشبّهة بأمر لتزوّج بالتزوير، و سنذكرها. فلا يستعمل فى البراهين الّا اليقينىّ سواء كان فطريّا أو يبتنى على فطرىّ فى قياس صحيح.

(٣١) فصل (فى التمثيل.)

التمثيل غير مفيد لليقين، و هو ما يدّعى فيه شمول حكم لأمرين بناء على شمول معنى واحد لهما. ثمّ يقرّر أصحاب الجدل

حكمة الاشراق، ص: ۴۳

هذا النمط بطريقين: أحدهما هو انّ المعنى الشامل حيث عهد كان مقترنا بهذا الحكم، و كذا بالعكس؛ فيقترنان فى محلّ النزاع. و هم فى حيّز الانقطاع عند مطالبة لميّة عدم جواز انفكاكهما فى موضع لم يعهده هذا المحتجّ. و الثانى هو انّهم يعدّون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتّفاق الذى سمّوه الأصل أو الشاهد؛ و لا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فربّ حكم متعلّق بشيء لا يطّلع عليه الّا بعد حين. ثمّ يثبتون انّ ما وراء ما نسب اليه الحكم فى الأصل آحاده غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلّف الحكم عن كلّ واحد فى موضع آخر؛ أو انّ الذى نسب اليه الحكم استقلّ دون الاوصاف باقتضاء الحكم فى موضع آخر. امّا الغاء ما سوى الذى نسب اليه الحكم فلا يتمشّى لبقاء احتمال ان يكون فى الأصل لخصوصه و تشخّصه و نفسه لا لمعنى يجوز ان يتعدّى، أو لمجموع الأوصاف و هو احوط لاشتماله على العلّة يقينا. و عند النزول عن هذا، يجوز ان يكون اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة، و كلّ مرتبة من العدد له مدخل. و ايضا يحتمل انقسام ما عيّنوه الى قسمين لا يلازم الّا لأحدهما، و لا

حكمة الاشراق، ص: ۴۴

يوجد فى محلّ النزاع و هذا يقرب من الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط، و دعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه فى موضع آخر لا ينجعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء احدى العلّتين الى أيّهما ينضمّ اقتضى الحكم.

و يجوز ان يكون لحكم واحد عامّ أسباب كثيرة كما سنذكره؛ فيكون فى ذلك الموضع معه صفة اخرى. فيقتضى الكلّ بالاجتماع ذلك الحكم، و يعود الكلام الى عدّ الاوصاف ان التزم بعدّها فى الموضع الثانى. و هم ينكرون جواز تعليل

الحكم العامّ فى المواضع المتعدّدة بالعلل المتعدّدة، و يقيمون الحجّة عليه. ثمّ يرجع حاصل حجّتهم الى التمثيل، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل.

و أيضا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عامّ علل، لا يصحّ قاعدتهم انّ العلّة فى الشاهد علّة فى الغائب. و كذا الشرط لجواز ان يكون لشيء عامّ أو مشخّص علل و شروط على سبيل البدل. و من قواعدهم أيضا انّ ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب. فيقال: ان كانت الدلالة لذاته على الحكم العامّ، فنسبتها الى ما فى الشاهد و الغائب سواء، فلا حاجة الى التمثيل. و ان كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة أو اثبات الدلالة، فالكلام فى اعتبار الخصوص ما سلف.

(٣٢) فصل (فى انقسام البرهان الى برهان لم و برهان انّ.)

الحدّ

حكمة الاشراق، ص: ۴۵

الاوسط قد يكون علّة نسبة الطرفين ذهنا و عينا، و البرهان الذى فيه ذلك يسمّى «برهان لم». و قد يكون علّة نسبة الطرفين فى الذهن فقط، اى يكون العلّة للتصديق فحسب، و يسمّى «برهان أنّ» لاقتصار دلالته على إنّيّة الحكم دون لمّيته فى نفسه. و قد يكون هذا الاوسط معلول النسبة فى الاعيان الّا انّه أظهر عندنا، كقولك «هذا الخشب محترق، و كلّ محترق مسّته النار، فهذا الخشب مسّته النار.»

(٣٣) فصل (فى بيان المطالب.)

و المطالب منها مطلب «ما» و يطلب به مفهوم الشيء؛ و «هل» و يطلب به أحد طرفى نقيض ما قرن به و جوابه بأحدهما؛ و «أىّ» و يطلب به التمييز؛ و «لم» و يطلب به علّة التصديق، و قد يطلب به علّة الشيء فى الاعيان. فهذه هى اصول المطالب العلميّة. و من فروعها «كيف» الشيء، و ما يقال فى جوابه يسمّى «كيفيّة» مثل انّ الشيء أسود أو أبيض؛ و «كم» و ما يقال فى جوابه يسمّى «كمّيّة» كانت متّصلة كالمقادير أو منفصلة كالاعداد؛ و «أين» الشيء و يطلب به نسبة الشيء الى مكانه؛ و «متى» و يطلب به نسبة الشيء الى زمانه. و قد يغنى عنهما «أىّ» اذا قرن بما يطلب، كما يقال «فى أىّ مكان هو؟» أو «فى أىّ زمان هو؟» فيغنى «أىّ» عن «أين»

حكمة الاشراق، ص: ۴۶

و «متى»؛ و على هذا غيرهما. و من المطالب مطلب «من» الشيء و يطلب به خصوص ما عرف أنّه عاقل لذاته.

المقالة الثالثة فى المغالطات و بعض الحكومات بين أحرف اشراقيّة و بين بعض أحرف المشّائين و فيها فصول

الفصل الاوّل فى المغالطات

(٣۴) انّه قد يقع الغلط فى القياس بسبب ترتيبه، و هو ان لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. و ممّا يتعلّق بذلك ان لا ينتقل الحدّ الاوسط بكلّيّته الى المقدّمة الثانية، أو لا يكون متشابها فيهما، أو لا يكون مقولا على الكلّ، كقولك «كلّ انسان حيوان و الحيوان عامّ» لينتج «انّ كلّ انسان عامّ» و هو خطأ قد نشأ من اهمال المقدّمة الثانية و كون الحيوان فى المقدّمة الثانية غير مقول على الكلّ، بل هو مختصّ بالحقيقة الذهنيّة، فلا يتعدّى، أو لا يكون أحد الطرفين فى النتيجة على ما ذكر فى القياس. فاذا حفظت ما مضى، أمنت من الغلط فى هذه الأشياء.

حكمة الاشراق، ص: ۴٧

(٣۵) و قد يقع الغلط بسبب المادّة كالمصادرة على المطلوب الاوّل، و هو ان يكون النتيجة بعينها موردة فى القياس مغيّرة فى اللفظ؛ أو كما يكون المقدّمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها اولى من تبيينها بالنتيجة؛ أو يكون المقدّمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم ما أو تركيب أو تصريف يحتمل الوجوه.

(٣۶) و قد يقع الغلط بسبب تقدّم السلوب و تأخّرها و تكثّرها؛ و كذا الجهات، كما يظنّ انّ قولنا «ليس بالضرورة» و «بالضرورة ليس» سواء، و هو خطأ، فانّ الاوّل يصدق على الممكن دون الثانى؛ و ليس قولنا «لا يلزم ان يكون» كقولنا «يلزم ان لا يكون.» و ما ليس بممكن قد يكون ضروريّ الوجود أو العدم بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون، فانّه بعينه ممكن الكون الّا ان يعنى بالامكان ما ليس بممتنع و هو (الامكان) العامّ، فانّه لا ينقلب موجبة الى سالبة و سالبة الى موجبة. و اذا جعلت السلوب- على ما قلنا- اجزاء، و لا يستعمل الزائد، و عدلت الى اللفظ الايجابيّ بحسب طاقتك لئلّا يتكثّر السلوب و التراكيب اللفظيّة، أمنت من هذا الغلط، و السلوب مغلّطة جدّا.

حكمة الاشراق، ص: ۴٨

(٣٧) و قد يقع بسبب السور، كما يؤخذ البعض السوريّ مكان البعض الذى هو الجزء الحقيقيّ، و كما يؤخذ كلّ واحد و الجميع كلّ مكان الآخر. و قد يقع بسبب ايهام العكس، كمن حكم انّ كلّ لون سواد بناء على انّ كلّ سواد لون؛ أو بسبب تركيب المفصّل، كقولك «زيد طبيب و جيّد» فيأخذ انّه طبيب جيّد؛ أو لتفصيل مركّب، كقولك «الخمسة زوج و فرد» فتقول انّها زوج و انّها فرد؛ أو بسبب ما يظنّ انّ أحد المتلازمين بعينه هو الآخر، أو انّ أحدهما علّة الآخر، و لا يعلم انّ من المتلازمات ما ليس بينهما الّا الصحبة كاستعدادى الضحك و الكتابة فى الانسان. و هذه

المغالطة كثيرا ما تقع لمن لم يترسّخ فى العلوم، فيأخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء. و قد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد، كما يقال «ان لم يكن الابوّة دون البنوّة و البنوّة دون الابوّة، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، فيكون دورا.» و هو فاسد، فانّهما يكونان معا، و التوقّف الممتنع انّما يكون اذا كان كلّ واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدّم كلّ واحد منهما على نفسه و على المتقدّم عليه.

(٣٨) و ما ظنّ بعض اهل العلم- انّه لا يتصوّر ان يكون شيئان كلّ واحد منهما مع الآخر بالضرورة- ينتقض عليه بالمتضايفين، فانّه لا يتصوّر وجود كلّ

حكمة الاشراق، ص: ٤٩

واحد منهما الّا مع الآخر بالضرورة. و حجّته انّ كلّ واحد منهما ان استغنى عن الآخر، فيصحّ وجوده دونه؛ و ان كان لكلّ واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر؛ و ان كان لأحدهما مدخل فى وجود الآخر، فيتقدّم عليه فلا معيّة. و هذا اذا منع، لا يقدر على اقامة الحجّة عليه.

ثمّ انّه بعينه متوجّه فى المتضايفين فى وجودهما العينىّ و فى وجوب تعقّلهما معا ايضا؛ و ربّما يستثنى هذا القائل المتضايفين عن القاعدة. و من جملة المغالطات أن يثبت قاعدة بحجّة و يستثنى عنها شيء يكون نسبة الحجّة اليه و الى غيره- ممّا يدخل تحت القاعدة- سواء، دون حجّة. و هذا غرضنا فى ايراد هذه المباحثة العلميّة، و الارشاد لا القدح، ليعلم مغلطتان فى حجّة واحدة، و ليطّلع الباحث على جواز ان يكون شيئان لكلّ واحد منهما مدخل فى الآخر، فلا يتصوّر الّا مع المعيّة. و ليس من شرط كلّ ما له مدخل التقدّم و العلّيّة المطلقة، و لا من شرط وجوب الصحبة المدخل.

(٣٩) و ممّا يوقع به الغلط ان يؤخذ مبنى الأمر فى شيء معنى عامّا

حكمة الاشراق، ص: ٥٠

ليثبت فى مشاركه فيه، كمن يقول «السواد انّما يجمع البصر لكونه لونا» ليتعدّى الى البياض.

و قد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوّة؛ و أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل؛ و أخذ ما بالذات و ما بالعرض كلّ واحد منهما مكان الآخر؛ و أخذ الاعتبارات الذهنيّة و المحمولات العقليّة امورا عينيّة، كمن يسمع انّ الانسان كلّىّ، فيظنّ انّ كونه كلّيّا أمر يحمل عليه لاتّصافه به فى الاعيان؛ و أخذ مثال الشيء مكانه؛ و أخذ جزء العلّة مكانها؛ و أخذ ما ليس بعلّة الكذب فى الخلف علّة له؛ و اجراء طريق اللّاأولوية عند اختلاف النوع، كمن يقول «ليس الانسان بوجوب

التنفّس أولى من السمك بعد اشتراكهما فى الحيوانيّة»؛ و كذا اجراء هذا الطريق فى عالم الاتّفاقات، كقول القائل «ليس زيد بالطول أولى من عمر و بعد اشتراكهما فى الانسانيّة، فلا ينبغى ان يتخصّص أحدهما به» و لا يعلم انّ هاهنا أسبابا غايبة عنّا يجب أو يمتنع بها امور ممكنة، و سنبرهن عليها. و فى النوع الواحد المتفاوت بالكمال و النقص لا يجرى هذا، فانّ بعض اشخاصه قد يكون أولى بأمر لكماله فى نفسه، و أمّا كيفيّة هذا الكمال فسيأتى فيما بعد.

(۴۰) و ممّا يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليبتنى عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه. و قد يقع الغلط لقلّة المبالاة بالحيثيّات، كمن يقول «كلّ أبيض

حكمة الاشراق، ص: ۵۱

داخل فى مفهومه البياض و زيد أبيض» ليتعدّى اليه دخول البياض فى حقيقته، فانّ البياض داخل فى الأبيض من حيث انّه أبيض لا من حيث انّه انسان أو حيوان أو غيرهما، فلا يمكن تعديته الى ما تحت الأبيض.

(۴۱) و ممّا يوقع الغلط تغيير الاصطلاح فى موضع النقض عن المحلّ الذى اطلق فيما وقع عليه النقض دفعا للنقض. و من ذلك ما يقال انّ مماثل المماثل مماثل، فانّ هذا لا يلزم الّا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه؛ و اذا كانت من وجه واحد، فيلزم أيضا ان يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلا و امّا اذا لم يتّحد الجهة، فلا يلزم، اذ يجوز ان يماثل شيء شيئا بأمر و يماثل غيره بأمر آخر. و المساوى للمساوى مساو أيضا، اذا كانت المساواة من جميع الوجوه. فامّا اذا اختلفت جهة المساواة- كالجسم الذى يساوى بطوله جسما و بعرضه جسما آخر- فأخذ مساوى الشيء من وجه لا يلزم ان يساوى بشيء ما للمساوى الآخر من وجه آخر. و ليس لأحد ان يدّعى انّ المساواة لا يجوز ان تطلق الّا على ان تكون من جميع الوجوه، فانّه يجوز ان يكون جسمان متساويى الطول فقط.

حكمة الاشراق، ص: ۵۲

(۴۲) و من ذلك أخذ العدم المقابل مكان الضدّ كالسكون، فانّه عدم مقابل لانّه عدم الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة؛ و كذا العمى، فانّه عبارة عن انتفاء البصر فى حقّ من يتصوّر فى حقّه البصر، فانّ الحجر لمّا لم يتصوّر فى حقّه البصر، لا يسمّى اعمى.

و الضابط فى معرفة الاعدام هو انّا اذا استبقينا الموضوع- كالجسم أو الانسان مثلا- و رفعنا عنه الملكة- كالحركة أو البصر- لا يحتاج الى وضع شيء آخر حتّى يكون ساكنا أو اعمى، بل كفى استبقاء الموضوع و رفع شيء عنه. فالعدم لا

يحتاج الى علّة، بل علّته عدم علّة الملكة؛ فاذا أخذ ضدّا، فيكون أمرا وجوديّا، فيحتاج الى علّة و يلزم منه امور اخرى و يوقع الغلط. و من اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان، كالقدّوسيّة و التفرّد، فهي اسماء للسلوب.

و منها ما لا يطّرد فى نوع واحد، كالمروديّة. و منها ما باعتبار الامكان، كالعمى و السكون؛ و الاصطلاحات مختلفة. و من ذلك أخذ الايجاب و السلب مكان العدم و الملكة، فانّ الايجاب و السلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم و الملكة.

فلك أن تقول «انّ الحجر ليس ببصير» و لا تقول «انّه اعمى.»

حكمة الاشراق، ص: ۵۳

(۴۳) و ممّا يوقع الغلط اجراء اللفظ العامّ فى المواضع على المعانى المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. و هذا و ان كان مندرجا تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، الّا انّه كثير الوقوع، فخصّصناه بالذكر. و العامّ قد ذكرنا انّه يعنى به ما لا يمنع الشركة لذاته؛ و قد يعنى به المستغرق، و هو كون الحكم على كلّ واحد واحد. و العامّ الاوّل لا يلزم من صدقه و اثباته صدق الخاصّ و اثباته، و يلزم من نفيه و كذبه كذب الخاصّ و نفيه. و الخاصّ الذى بازائه يلزم من صدقه صدق العامّ، و لا يلزم من كذبه كذب العامّ. و العامّ الثانى بعكس هذا، فانّه يلزم من صدقه صدق الخاصّ المندرج فيه، كقولك «كلّ ج ب» فيصدق بعض ج ب أيضا، و كذا كلّ شخص شخص من ج. و لا يلزم من كذبه كذب الخاصّ الذى فيه. و أمّا خاصّه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العامّ، و لكن يلزم من كذبه كذب هذا العامّ.

(۴۴) و ممّا يوقع الغلط أخذ الماهيّة المركّبة من اجزاء متشابهة لكلّها حقيقة جزءها. و انّما يصحّ هذا فيما وراء الشكل و بعض الكمّيّات، فانّ قطعتى الدائرة متشابهتان و حقيقتهما غير حقيقة الكلّ الذى هو الدائرة؛ و الاثنان يحصل من واحد و واحد، و لا يشارك الاثنان مع الواحد فى الحقيقة.

حكمة الاشراق، ص: ۵۴

الفصل الثانى فى بعض الضوابط و حلّ الشكوك

(۴۵) انّه قد يظنّ انّ المقدّمة الثانية تغنى عن المقدّمة الاولى و لا يعلم انّا و ان علمنا انّ كلّ اثنين زوج، لم يندرج تحته ما فى كمّ زيد بخصوصه بالفعل حتّى نعلم انّه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم انّه اثنان بعلم آخر، اذ جهة الخصوص غير جهة العموم. و هذا الشكّ ينشأ من أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل، فانّه لمّا رأى انّ موضوع المقدّمة الاولى يندرج تحت موضوع المقدّمة الثانية بالقوّة، ظنّ انّه يندرج بالفعل، فغلط.

(۴۶) و ممّا اشتهر من المغالطات قول القائل «انّ مجهولك اذا حصل فيم تعرف انّه مطلوبك؟» فلا بدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتّى يعرف انّه هو. و هذا أيضا لزم من اهمال الوجوه و الحيثيّات. فانّ المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا، لم يطلب. و كذا ان كان معلوما من جميع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجه متخصّص بما علمناه. و هذا انّما هو فى القضايا و التصديقات، فانّا اذا طلبنا التصديق فى قولنا «العالم هل هو ممكن؟» لم نطلب الّا حكما متخصّصا بهذه التصوّرات فحسب. امّا من سمع اسم الشيء فحسب و طلب مفهومه، فقيل له انّ هذا وضع بازاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرّد السماع انّ مطلوبه هو. و كذا من تصوّر الشيء بلازم واحد و لم

حكمة الاشراق، ص: ۵۵

يشاهده، فقد شكّ فى بعض الصفات، و ان شرح له شارح. فاذا تيقّن الانسان وجود طير يقال له «ققنس» و لم يشاهده، و طلب خصوصه و هو لا يعلم الّا جهة عموم فيه- كالطيريّة مثلا،- لم يكن لأحد ان يعرّفه بحيث يعلم انّ الصفات التى ذكرها الشارح هى لمطلوبه و انّ ذلك مطلوبه، الّا ان يحصل عنده بضرب من التواتر من اشخاص انّ الطائر المسمّى بققنس له صفات كذا و كذا.

(۴۷) قاعدة (فى المقوّمات للشيء.)

لا يجوز ان يكون للشيء مقوّمات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل، اذ يختلف الماهيّة بكلّ واحد منها؛ و لكن يجوز ان يكون للشيء مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فمن اراد اثبات تجويز البدل لمقوّم، فليبيّن أوّلا انّه ليس مقوّما للماهيّة و يحتاط حتّى لا يكون العلّة ما يعمّ المأخوذات عللا مختلفة، فيستقلّ الأمر العامّ بالعلّيّة دونها، و لا يتمشّى دعوى التعدّد.

(۴۸) قاعدة (فى القاعدة الكلّيّة.)

و اعلم انّ القاعدة الكلّيّة لوجوب شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء فى جزئىّ واحد. و القاعدة الكلّيّة لامتناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء فى جزئىّ واحد؛ كمن حكم «انّ كلّ ج بالضرورة ب» فوجد جيما واحدا ليس بب ينتقض به القاعدة الكلّيّة. و كذا

حكمة الاشراق، ص: ۵۶

من حكم «انّه ممتنع ان يكون كلّ ج ب» فوجد جيما هو ب، فينتقض قاعدته.

و من حكم «انّ كلّ ج ب بالامكان»، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم. و من ادّعى امكان شيء كلّىّ على كلّىّ آخر- مثل البائيّة على الجيم- كفاه أن يجد جزئيّا واحدا منه هو ب و جزئيّا آخر ليس بب. فيعرف انّه لا يمتنع على الطبيعة الجيميّة الكلّيّة البائيّة، و الّا ما اتّصف من اشخاصها واحد بها؛ و لا يجب، و الّا ما تعرّى جزئىّ واحد منها. و الطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهنىّ- كما سنذكره- يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون هى أو قسيما لها، اى متخصّصا بفصل أحدهما كاللونيّة، فانّها لطبيعتها ممكنة ان تكون سوادا أو بياضا، اى لا مانع لها فى الذهن عن تخصّصها بأحدهما، و فى الأعيان لا يتصوّر، اذ لا لونيّة مستقلّة فى الأعيان فيمكن لحوق خصوص بياضيّة و سواديّة بها، كما سنذكره.

فيمكن على كلّىّ اللون ما لا يمكن على كلّ لون. و الطبيعة النوعيّة- كالانسانيّة- يمكن على نوعها ساير ما يتخصّص به اشخاصها، و يمكن على كلّ واحد واحد ايضا مثل السواد و البياض و الطول و القصر. و ان امتنع، فانّما يكون لأمر من خارج.

(۴۹) قاعدة و اعتذار:

انّما اقتصرنا فى هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادا

على الكتب المصنّفة فى هذا العلم الذى هو المنطق، و اكثرنا فى المغالطات ليتدرّب الباحث بها، فانّ الباحث يجد الغلط فى حجج طوايف الناس و فرقهم اكثر ممّا يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه فى التنبيه على مواضع الغلط أقلّ من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حقّ. و لمّا كان السلب وجوديّا من وجه ما من حيث انّه نفى فى الذهن و حكم عقلىّ، و ليس التصديق هو النسبة الايجابيّة التى يقطعها السلب فحسب- فانّ التصديق بعد السلب باق- فالنسبة التصديقيّة الباقية عند السلب غير النسبة الايجابيّة المشهورة. فالسلب هو حكم وجودىّ، اى له وجود فى الذهن و ان كان قاطعا لايجاب آخر. ثمّ وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضرورىّ، و الوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع، و الامكان ايجابه و سلبه سواء، و كانت التركيبات الممكنة غير محصورة: اقتصرنا على ذكر الموجب فى هذا المختصر، اذ غرضنا فيه أمر آخر. و لمّا كان فى العلوم الحقيقيّة المطلوب أمرا يقينيا، و كان المطلق الذى لم يذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع أبدا، فانّا لا نقول «كلّ ج ب» مطلقا اذا لم يقع بعضه أبدا، مثل قولنا «كلّ انسان كاتب بالفعل.» فالمطلق العامّ فى المحيطة لا يطّرد الّا فى الضروريّات الستّة المشهورة فى الكتب، و لكلّ واحد ضرورة بجهة ما. فنتعرّض لها، فلا

فايدة فى المطلق. و الممكن العامّ أعمّ منه و أشدّ اطّرادا و اطلاقا، فانّ المطلق العامّ يتعيّن وقوعه وقتا ما و هو مشعر بضرورة ما فى المحيطة دون الممكن العامّ.

فاذا اردنا أمرا عامّا أو جهة عامّة، فكفانا الامكان العامّ، فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلّط. و لمّا لم يطلب فى علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معيّن الّا فى معرض نقض، حذفنا ذكر البعضيّات المهملة. و لمّا ليس يحتاج الناظر فى كلّ مطلب من المطالب العلميّة الى ردّ السياق الثانى و الثالث الى الاوّل بعد ان عرف ضابطه فى موضع واحد، فكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب و تعميم البعضيّات فى جميع المواضع بعد ان عرف الضابط.

(۵۰) (قاعدة فى هدم قاعدة المشّائين فى العكس.)

و اعلم انّ المشّائين ثبتوا العكس بالافتراض و الخلف، و الخلف أيضا فى العكس يبتنى على الافتراض.

فنقول: اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة، فلا شيء من ب ج كذا، و الّا

يصحّ بعض ب ج. فنفرضه شيئا معيّنا، و ليكن هو د. فد هو ب و هو ج، فشيء ممّا يوصف بج يوصف بب، و قد قيل: لا شيء من ج ب بالضرورة. ثمّ الموجبة الكلّيّة و الجزئيّة يثبتون عكسيهما بالافتراض، و قد يثبتونهما بالخلف، و الخلف يبتنى تارة اخرى على الافتراض. فانّ الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة، و فى السالبة لا بدّ من الافتراض على ما ذكرناه، و الافتراض بعينه هو الشكل الثالث، اذ يطلبون شيئا يحمل عليه الجيميّة و البائيّة مثلا. ثمّ يثبتون الشكل الثالث بردّه الى الاوّل بالعكس، فيدور البيان. و يلزم منه تبيين الشيء بما مبيّن به. ثمّ الخلف فى العكس استعماله غير مطبوع، فانّ الخلف من القياسات المركّبة. و من لم يعرف القياسات و استنتاجها، ان كفته سلامة القريحة فى معرفة صحّة قياسيّة، فليقنع بذلك فى جميع المطالب العلميّة؛ فلا يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف. و لست انكر انّ الانسان ينتفع بالخلف و يعرف صحّته، و ان لم يعرف كونه مركّبا من قياسين- اقترانىّ و استثنائىّ- و لم يطّلع على تفاصيل احكامه. و انّ الخلف يعرف منه و يتبيّن به صحّة العكوس التى ذكروها، و لكن عن التطويل فى مثل هذه الأشياء استغناء.

ثمّ انّ الخلف غير كاف فى أن يتبيّن انّ هذا هو العكس لا غير؛ فانّ من

ادّعى انّه اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة، فانّه ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج- و الّا كلّ ب ج- فنفرض الموصوف بالجيميّة من الباء انّه د على ما عرفت.

فيلزم ان يكون شيء من الجيم ب، و قد قلنا: بالضرورة لا شيء من ج ب! هذا محال. فصحّة العكس هكذا بهذا البيان لا يدلّ على انّه هو العكس. و اذا كان الخلف وحده غير كاف و امكن ان يتبيّن دونه صحّة العكس كما بيّنّا، فلا يكون به بأس. و كذا بياننا للشكلين دون الحاجة الى العكس و الخلف.

(۵۱) و ليس لمدّع ان يقول: انّ الخلف المورد فى العكس ليس بقياس.

فانّ من عرف القياس و الخلف، عرف انّه قياس، الّا انّ العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائىّ و اقترانّ شرطىّ أيضا. فانّ مطلوبنا فيه شرطىّ أيضا، و هو قولنا:

كلّما كان لا شيء من ج ب، فلا شيء من ب ج، و من صورته ان نقول: ان صحّ لا شيء من ج ب، و لم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ب ج. فالجملة الاولى هى المقدّم، و التالى هو قولنا: فيصحّ بعض ب ج. فنأخذه و نجعله مقدّما فى مقدّمة اخرى، فنقول: و كلّما يصحّ بعض ب ج، فيصحّ بعض ج ب. و نقرنه بالمقدّمة الاولى؛ فينتج انّه ان صحّ لا شيء من ج ب، و لم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ج ب. و كان القياس اقترانيّا من متّصلتين؛ فانحذف الحدّ الاوسط؛ ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرفت. و المقدّمة الثانية- و ان

كانت مركّبة من بعضيّتين حمليّتين- كلّيّة، لانّ عموم الشرطيّات ليس بالاعداد، بل بالاوضاع و الاوقات. و اذا كان كما ذكرنا، فيكون الخلف فى العكس مذكورا غير تامّ الصورة، فيبتنى القياسات على حجج لا يتمّ كونها حجّة الّا بها، بل الصواب ان يقال: الاشكال لا يحتاج فى اثبات صحّتها الّا الى تنبيه و اخطار بالبال، و الضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلّفات و اعتذارات واهية.

الفصل الثالث فى بعض الحكومات فى نكت اشراقيّة

و النظر فى بعض القواعد ليعرف فيها الحقّ و يجرى أيضا مجرى الأمثلة لبعض المغالطات. و لنقدّم على ذلك مقدّمة يصطلح فيها على بعض الأشياء ليكون توطئة الى المقصود.

(۵۲) هى انّ كلّ شيء له وجود فى خارج الذهن، فامّا أن يكون حالّا فى غيره شايعا فيه بالكلّيّة و نسمّيه «الهيئة»، أو ليس حالّا فى غيره على سبيل الشيوع بالكلّيّة و نسمّيه «جوهرا.» و لا يحتاج فى تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا «لا كجزء منه» فانّ الجزء لا يشيع فى الكلّ. و امّا اللونيّة و الجوهريّة

حكمة الاشراق، ص: ۶۲

و أمثالهما، فليست بأجزاء على قاعدة الاشراق على ما سنذكره. فلا يحتاج الى التقييد به و الاحتراز عنه؛ فمفهوم الجوهر و الهيئة معنى عامّ.

(۵۳) و اعلم انّ الهيئة لّما كانت فى المحلّ، ففى نفسها افتقار الى الشيوع فيه؛ فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها و لا أن تنتقل، فانّها عند النقل تستقلّ بالحركة و الجهات و الوجود؛ فيلزمها أبعاد ثلاثة، فهي جسم لا هيئة. و الجسم هو جوهر يصحّ ان يكون مقصودا بالاشارة، و ظاهر انّه لا يخلو عن طول و عرض و عمق ما، و الهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان.

و الاجسام لّما تشاركت فى الجسميّة و فارقت فى السواد و البياض، فهما زائدان على الجسميّة و الجوهريّة، فهما متباينان.

(۵۴) و اعلم انّ الشيء ينقسم الى واجب و ممكن. و الممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه، فالترجّح بغيره. فيترجّح وجوده بحضور علّته و عدمه بعدم علّته. فيجب و يمتنع بغيره، و هو فى حالتى وجوده و عدمه ممكن. فلو أخرجه الوجود الى الوجوب- كما ظنّ بعضهم- لأخرجه العدم الى الامتناع، فلا ممكن أبدا. و ما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، فله مدخل فى وجوده، فيمكن فى نفسه. و نعنى بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بتّة دون تصوّر تأخّر؛ و يدخل فيها الشرائط و زوال المانع. فانّ المانع ان لم

حكمة الاشراق، ص: ۶۳

يزل، يبقى الوجود- بالنسبة الى ما يفرض علّته- ممكنا. و اذا كانت نسبته اليه امكانيّة دون ترجّح، فلا علّيّة و لا معلوليّة. و ليس هذا مصيرا الى انّ العدم يفعل شيئا، بل معنى دخول العدم فى العلّيّة انّ العقل اذا لاحظ وجوب المعلول، لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع. و للعلّة على المعلول تقدّم عقلىّ لا زمانىّ؛ و قد يكونان فى الزمان معا، كالكسر مع الانكسار، فنقول «كسر فانكسر» دون العكس. و من التقدّم ما هو زمانىّ، و من التقدّم ما هو مكانىّ أو وضعىّ- كما

فى الاجرام- أو شرفىّ بحسب صفات الأشرف. و جزء العلّة قد يتقدّم زمانا و قد يتقدّم تقدّما عقليّا. و هاهنا أمر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسبيله.

(۵۵) و اعلم انّ كلّ سلسلة فيها ترتيب- أىّ ترتيب كان- و آحادها مجتمعة، يجب فيها النهاية. فانّ كلّ واحد من السلسلة بينه و بين أىّ واحد كان، ان كان عدد غير متناه، فيلزم ان يكون منحصرا بين حاصرى الترتيب، و هو محال.

و ان لم يكن فيها اثنان، ليس بينهما لا يتناهى، فما من أحد الّا و بينه و بين أىّ واحد كان ممّا فى السلسلة اعداد متناهية. فالكلّ يجب فيه النهاية. و هذا فى الاجسام أيضا متوجّه، فنفرض فيها سلسلة من حيثيّات مختلفة أو اجسام مختلفة، فيطّرد فيها البرهان. و أيضا لك أن تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة تأخذه كأنّه ما كان و طرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر، تأخذ هكذا

حكمة الاشراق، ص: ۶۴

مرّة و مع القدر المفروض عدمه مرّة أخرى كأنّهما سلسلتان، و تطبق احداهما على الاخرى فى الوهم؛ أو تجعل عدد كلّ واحد مقابلا لعدد الآخر فى العقل- ان كان من الاعداد-، فلا بدّ من التفاوت. و ليس فى الوسط، لانّا أوصلنا.

فيجب فى الطرف، فيقف الناقص على طرف، و الزائد يزيد عليه بالمتناهى؛ و ما زاد على المتناهى بمتناه، فهو متناه. و به يتبيّن تناهى الأبعاد بأسرها و العلل و المعلولات و غيرهما.

I. حكومة (فى الاعتبارات العقليّة)

(۵۶) الوجود يقع بمعنى واحد و مفهوم واحد على السواد و الجوهر و الانسان و الفرس، فهو معنى معقول أعمّ من كلّ واحد. و كذا مفهوم الماهيّة مطلقا و الشيئيّة و الحقيقة و الذات على الاطلاق، فندّعى انّ هذه المحمولات عقليّة صرفة. فانّ الوجود ان كان عبارة عن مجرّد السواد، ما كان بمعنى واحد يقع على البياض و عليه و على الجوهر. فاذا أخذ معنى أعمّ من الجوهريّة، فامّا ان يكون حاصلا فى الجوهر قائما به أو مستقلّا بنفسه. فان كان مستقلّا بنفسه، فلا يوصف به الجوهر، اذ نسبته اليه و الى غيره سواء. و ان كان فى الجوهر، فلا شكّ انّه يكون حاصلا له، و الحصول هو الوجود؛ فالوجود اذا كان حاصلا،

حكمة الاشراق، ص: ۶۵

فهو موجود. فان اخذ كونه موجودا انّه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود و على غيره بمعنى واحد، اذ مفهومه فى الأشياء انّه شيء له الوجود، و فى نفس الوجود انّه هو الوجود. و نحن لا نطلق على الجميع الّا بمعنى واحد. ثمّ نقول: ان كان السواد معدوما، فوجوده ليس بحاصل؛ فليس وجوده بموجود، اذ وجوده أيضا معدوم. فاذا عقلنا الوجود و حكمنا بأنّه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثمّ اذا قلنا: وجد السواد الذى كان قد أخذناه معدوما و كان وجوده غير حاصل، ثمّ حصل وجوده، فحصول الوجود غيره؛ فللوجود وجود، و يعود الكلام الى وجود الوجود، فيذهب الى غير النهاية. و الصفات المترتّبة الغير المتناهية اجتماعها محال.

(٥٧) وجه آخر: هو انّ مخالفى هؤلاء- اتباع المشّائين- فهموا الوجود و شكّوا فى انّه هل هو فى الأعيان حاصل أم لا؟ كما كان فى أصل الماهيّة.

فيكون للوجود وجود آخر، و يلزم التسلسل. و تبيّن بهذا انّه ليس فى الوجود ما عين ماهيّته الوجود، فانّا بعد ان نتصوّر مفهومه، قد نشكّ فى انّه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجود زايد و يتسلسل.

(٥٨) وجه آخر: هو انّه اذا كان الوجود للماهيّة، فله نسبة اليها، و للنسبة وجود، و لوجود النسبة نسبة اليها، و يتسلسل الى غير النهاية.

(٥٩) وجه آخر: هو انّ الوجود اذا كان حاصلا فى الاعيان و ليس

بجوهر، فتعيّن ان يكون هيئة فى الشيء، فلا يحصل مستقلّا. ثمّ يحصل محلّه، فيوجد قبل محلّه، و لا ان يحصل محلّه معه، اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، و هو محال؛ و لا ان يحصل بعد محلّه، و هو ظاهر. و أيضا اذا كان الوجود فى الاعيان زائدا على الجوهر، فهو قائم بالجوهر؛ فيكون كيفيّة عند المشّائين، لأنّه هيئة قارّة لا يحتاج فى تصوّرها الى اعتبار تجزّ و اضافة الى أمر خارج، كما ذكروا فى حدّ الكيفيّة. و قد حكموا مطلقا انّ المحلّ يتقدّم على العرض من الكيفيّات و غيرها، فيتقدّم الموجود على الوجود، و ذلك ممتنع.

ثمّ لا يكون الوجود أعمّ الأشياء مطلقا، بل الكيفيّة و العرضيّة أعمّ منه من وجه. و أيضا اذا كان عرضا، فهو قائم بالمحلّ؛ و معنى انّه قائم بالمحلّ، انّه موجود بالمحلّ مفتقر فى تحقّقه اليه. و لا شكّ انّ المحلّ موجود بالوجود، فدار القيام، و هو محال. و من احتجّ- فى كون الوجود زائدا فى الاعيان- بأنّ الماهيّة ان لم ينضمّ اليها من العلّة أمر، فهي على العدم، أخطأ.

فانّه يفرض ماهيّة، ثمّ يضمّ اليها وجودا؛ و الخصم يقول: نفس هذه الماهيّة العينيّة من الفاعل، على انّ الكلام يعود الى نفس الوجود الزائد فى انّه هل أفاده الفاعل شيئا آخر أو هو كما كان؟ (۶۰) و اعلم انّ اتباع المشّائين قالوا: انّا نعقل الانسان دون الوجود و لا

حكمة الاشراق، ص: ۶۷

نعقله دون نسبة الحيوانيّة. و العجب انّ نسبة الحيوانيّة الى الانسانيّة ليس معناها الّا كونها موجودة فيه امّا فى الذهن أو فى العين. فوضعوا فى نسبة الحيوانيّة الى الانسانيّه وجودين: أحدهما للحيوانيّة التى فيه، و الثانى لما يلزم من وجود الانسانيّة حتّى يوجد فيها شيء. ثمّ انّ بعض اتباع المشّائين بنوا كلّ أمرهم فى الالهيّات على الوجود. و الوجود قد يقال على النسب الى الأشياء، كما يقال:

الشيء موجود فى البيت، و فى السوق، و فى الذهن، و فى العين، و فى الزمان، و فى المكان؛ فلفظة الوجود مع لفظة «فى» فى الكل بمعنى واحد؛ و يطلق بازاء الروابط كما يقال: زيد يوجد كاتبا. و قد يقال على الحقيقة و الذات، كما يقال: ذات الشيء و حقيقته، و وجود الشيء و عينه و نفسه. فتؤخذ اعتبارات عقليّة و تضاف الى الماهيّات الخارجيّة. هذا ما فهم منه الناس. فان كان عند المشّائين له معنى آخر، فهم ملتزمون ببيانه فى دعاويهم لا على ما يأخذون من أنّه أظهر الأشياء، فلا يجوز تعريفه بشيء آخر.

(۶۱) و اعلم انّ الوحدة أيضا ليست بمعنى زايد فى الاعيان على الشيء، و الّا كانت الوحدة شيئا واحدا من الأشياء، فلها وحدة. و أيضا يقال «واحد و آحاد كثيرة» كما يقال «شيء و اشياء كثيرة.» ثمّ الماهيّة و الوحدة التى لها اذا اخذتا شيئين، فهما اثنان: أحدهما الوحدة، و الآخر الماهيّة التى هى لها؛ فيكون لكلّ واحد منهما وحدة. فيلزم منه محالات: منها انّا اذا قلنا «هما

حكمة الاشراق، ص: ۶۸

اثنان» يكون للماهيّة دون الوحدة وحدة، و يعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية. و منها ان يكون للوحدة وحدة، و يعود الكلام، فيجتمع صفات مترتّبة غير متناهية. و اذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضا أمر عقلىّ، فانّ العدد اذا كان من الآحاد و الوحدة صفة عقليّة، فيجب ان يكون العدد كذا.

(۶۲) وجه آخر: هو انّ الأربعة اذا كانت عرضا قائما بالانسان مثلا، فامّا ان يكون فى كلّ واحد من الاشخاص الأربعيّة تامّة، و ليس كذا؛ أو فى كلّ واحد شيء من الأربعيّة، و ليس الّا الوحدة. فمجموع الأربعيّة ليس له محلّ غير العقل، اذ

ليس فى كلّ واحد الأربعيّة و لا شيء منها، فليست على هذا التقدير أيضا فى غير العقل. فظاهر انّ الذهن اذا جمع واحدا فى الشرق الى آخر فى الغرب، فيلاحظ الاثنينيّة. و اذا رأى الانسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلاثة و أربعة و خمسة بحسب ما يقع النظر اليه و فيه بالاجتماع. و يأخذ أيضا فى الاعداد مائة و مئات و عشرة و عشرات و نحوهما.

(۶۳) و اعلم انّ الامكان للشيء متقدّم على وجوده فى العقل، فانّ الممكنات تكون ممكنة، ثمّ توجد. و لا يصحّ ان يقال انّها توجد، ثمّ تصير ممكنة.

و الامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثمّ هو عرضىّ للماهيّة و يوصف به الماهيّة، فليس الامكان شيئا قائما بنفسه. و ليس بواجب الوجود، اذ لو

حكمة الاشراق، ص: ۶۹

وجب وجوده بذاته، لقام بنفسه؛ فما افتقر الى اضافة الى موضوع. فيكون ممكنا اذن، فامكانه يعقل قبل وجوده. فانّه ما لم يمكن أوّلا، لا يوجد.

فليس امكانه هو، و يعود الكلام هكذا الى امكان امكانه الى غير النهاية، فيفضى الى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتّبة. و كذا الوجوب، فانّ الوجوب صفة للوجود. فاذا زاد عليه و لم يقم بنفسه، فهو ممكن؛ فله وجوب و امكان، فذهب اعداد امكاناته و وجوباته مترتّبة الى غير النهاية. و وجوب الشيء يكون قبله، فلا يكون هو، اذ «يجب ثمّ يوجد» و لا «يوجد ثمّ يجب.»

ثمّ للوجود وجوب، و للوجوب وجود. و هكذا يلزم سلسلة اخرى من تكرار الوجود على الوجوب و الوجوب على الوجود غير متناهية، و هى ممتنعة لما سبق.

(۶۴) و اعلم انّ لونيّة السواد ليست لونيّة و شيئا آخر فى الاعيان، فانّ جعله لونا هو بعينه جعله سوادا. فلو كان للّونيّة وجود و لخصوص السواد وجود آخر، جاز لحوق أىّ خصوصيّة اتّفقت بها، اذ ليس واحد من الخصوصيّات بعينه شرطا للّونيّة. و الّا لما أمكنت مع ما يضادّها أو يخالفها، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيّات بها. و أيضا اللونيّة ان كان لها وجود مستقلّ، فهي هيئة: امّا ان تكون هيئة فى السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها؛ أو فى محلّه،

حكمة الاشراق، ص: ۷۰

فالسواد عرضان- لون و فصله- لا واحد.

(۶۵) و الاضافات أيضا اعتبارات عقليّة، فانّ الاخوّة مثلا ان كانت هيئة فى شخص، فلها اضافة الى شخص آخر و اضافة الى محلّها. فاحدى الاضافتين غير الاخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، اذ ذاتها اذا فرصت موجودة ذات واحدة، و اضافتاها الى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هى؟ فتعيّن ان يكون كلّ واحدة من الاضافتين موجودا آخر. ثمّ الاضافة التى لها الى المحلّ يعود هذا الكلام اليها، و يتسلسل على الوجه الممتنع. فاذن هذه كلّها ملاحظات عقليّة.

(۶۶) و العدميّات- كالسكون- أيضا أمر عقلىّ، فانّ السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة، و الانتفاء ليس بأمر محقّق فى الاعيان و لكنّه فى الذهن معقول، و الامكان أيضا أمر عقلىّ، فيلزم ان يكون الاعدام المقابلة كلّها امورا عقليّة.

(۶۷) و اعلم انّ الجوهريّة أيضا ليست فى الاعيان أمرا زائدا على الجسميّة، بل جعل الشيء جسما بعينه هو جعله جوهرا، اذ الجوهريّة عندنا ليست الّا كمال ماهيّة الشيء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحلّ. و المشاءون عرّفوه بأنّه الموجود لا فى موضوع. فنفى الموضوع سلبىّ و الموجوديّة عرضيّة.

حكمة الاشراق، ص: ۷۱

فاذا قال الذابّ عنهم: انّ الجوهريّة أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه و اثباته على المنازع. ثمّ اذا كانت أمرا آخر موجودا فى الجسم، فلها وجود لا فى موضوع، فتكون موصوفة بالجوهريّة و يعود الكلام الى جوهريّة الجوهريّة، فيتسلسل الى غير النهاية.

(۶۸) فاذن الصفات كلّها تنقسم الى قسمين: صفة عينيّة و لها صورة فى العقل، كالسواد و البياض و الحركة؛ و صفة وجودها فى العين ليس الّا نفس وجودها فى الذهن، و ليس لها فى غير الذهن وجود. فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون غيرها فى الاعيان، مثل الامكان و الجوهريّة و اللونيّة و الوجود و غيرها ممّا ذكرنا. و اذا كان للشيء وجود فى خارج الذهن، فينبغى ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه. و أمّا الذى فى الذهن فحسب، فليس له فى خارج الذهن وجود حتّى يطابقه الذهنىّ. و المحمولات- من حيث انّها محمولات- ذهنيّة، و السواد عينىّ. و الأسوديّة لمّا كانت عبارة عن شيء ما قام به السواد، لم يدخل فيه الجسميّة و الجوهريّة؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم، لقيل عليه انّه أسود، فاذا كان شيء ما له مدخل فى الأسوديّة، فلا يكون الّا أمرا عقليّا فحسب، و ان كان السواد له وجود فى الاعيان. و امّا الصفات العقليّة اذا اشتقّ منها و صارت محمولات- كقولنا «كلّ جيم هو ممكن»-

حكمة الاشراق، ص: ۷۲

فالممكنيّة و الامكان كلاهما عقليّان فحسب بخلاف الأسوديّة. فانّها و ان كانت محمولا عقليّا، فالسواد عينيّ، و السواد وحده لا يحمل على الجوهر. و اذا قلنا «ج هو ممتنع فى الاعيان» ليس معناه انّ الامتناع حاصل فى الاعيان، بل هو أمر عقليّ نضمّه الى ما فى الذهن تارة و الى ما فى العين اخرى، و كذا نحوه. و فى مثل هذه الأشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنيّة واقعة مستقلة فى الأعيان.

و اذا علمت انّ مثل هذه الأشياء المذكورة من قبل- كالامكان و اللونيّة و الجوهريّة- محمولات عقليّة، فلا تكون أجزاء للماهيّات العينيّة. و ليس اذا كان الشيء محمولا ذهنيّا- كالجنسيّة المحمولة على الشيء مثلا- كان لنا ان نلحقه فى العقل بأيّة ماهيّة اتّفقت و نصدق، بل لما يصلح له بخصوصه. و كذا الوجود و ساير الاعتبارات.

(۶۹) فصل (فى بيان انّ العرضيّه خارجة عن حقيقة الاعراض.)

قال اتباع المشّائين: العرضيّة خارجة عن حقيقة الاعراض، و هو صحيح، فانّ العرضيّة أيضا من الصفات العقليّة. و علّل بعضهم بأنّ الانسان قد يعقل شيئا و يشكّ فى عرضيّته. و لم يحكموا فى الجوهريّة هكذا. و لم يتفكّروا بأنّ الانسان اذا شكّ فى عرضيّة شيء، يكون قد شكّ فى جوهريّته.

و كون السواد كيفيّة أيضا عرضيّ له، و هو اعتبار عقليّ. و ما يقال انّه «نعقل اللون ثمّ نعقل السواد» تحكّم، بل لقائل أن يقول «نعقل أوّلا انّ هذا سواد، ثمّ نحكم عليه أنّه لون و أنّه كيفيّة.» و نحن لا نحتاج الى هذا: انّما هو قول جدلىّ، و عمدة الكلام ما سبق.

II. حكومة اخرى (فى بيان انّ المشّائين أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء)

(۷۰) و هى انّ المشّائين أوجبوا ان لا يعرف شيء من الأشياء اذ الجواهر لها فصول مجهولة. و الجوهريّة عرّفوها بأمر سلبيّ، و النفس و المفارقات لها فصول مجهولة عندهم. و العرض- كالسواد مثلا- عرّفوه بأنّه لون يجمع البصر.

فجمع البصر عرضيّ. و اللونيّة عرفت حالها. فالاجسام و الاعراض غير متصوّرة أصلا. و كان الوجود أظهر الأشياء لهم، و قد عرفت حاله. ثمّ ان فرض التصوّر باللوازم، فللّوازم أيضا خصوصيّات يعود مثل هذا الكلام اليها. و هو غير جايز، اذ يلزم منه ان لا يعرف فى الوجود شيء ما. و الحقّ انّ السواد شيء واحد بسيط، و قد عقل و ليس له جزء آخر مجهول، و لا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، و من شاهده استغنى عن التعريف، و صورته فى العقل كصورته فى

الحسّ. فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قد يعرف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة، كمن تصوّر الحقائق البسيطة متفرّقة، فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما.

(۷۱) و اعلم انّ المقولات التى حرّروها، كلّها اعتبارات عقليّة من حيث مقوليّتها و محموليّتها. و بعضها المشتقّ منه، اى البسيط الذى منه أخذ المحمول بخصوصه أيضا صفة عقليّة- كالمضاف و الاعداد بخصوصها- كما سبق، و كلّ ما يدخل فيه الاضافة أيضا. و منها ما يكون فى نفسه صفة عينيّة؛ امّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلىّ- كالرايحة مثلا و السواد- فانّ كونهما كيفيّة أمر عقلىّ معناه انّه هيئة ثابتة كذا و كذا، و ان كانا فى أنفسهما صفتين محقّقتين فى الاعيان. و لو كان كون الشيء عرضا أو كيفيّة و نحوهما موجودا آخر، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق.

III. حكومة اخرى (فى ابطال الهيولى و الصورة)

(۷۲) قال المشّاؤون: الجسم يقبل الاتّصال و الانفصال، و الاتّصال لا يقبل الانفصال، فينبغى أن يوجد فى الجسم قابل لهما، و هو الهيولى. و قالوا: المقدار غير داخل فى حقيقة الأجسام لاشتراكها فى الجسميّة و افتراقها فى المقادير،

و لأنّ جسما واحدا يصغر و يكبر بالتخلخل و التكاثف. و يردّ عليهم انّ الاتّصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بأنّ أحدهما اتّصل بالآخر، و هو الذى يقابله الانفصال. و فى الجسم امتداد من الطول و العرض و العمق، و الامتداد ليس يقابله الانفصال أصلا؛ فما قولك فيمن يدّعى انّ الجسم مجرّد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير؟

(۷۳) و قول القائل انّها أعراض- لتبدّل الطول و العرض و العمق على شمعة مثلا- ليس الّا دعوى؛ ان جعل هذا المقدار- ذاهبا فى بعض الجهات- عرضا، فلا يلزم منه انّ المقدار نفسه عرضىّ للجسم أو عرض. فانّ ما يزداد فى الطول عند المدّ ينتقص من عرضه، و كذا ما ينبسط فى العرض ينتقص من طوله؛ فيتّصل فى المدّ بعض أجزاء كانت متفرّقة، و يفترق بعض ما كانت متّصلة.

فذهابه فى الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له، و آحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدّل؛ و الجسم ليس الّا نفس المقدار، و الامتدادات الثلاثة هى ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات.

و قولهم «الاتّصال لا يقبل الانفصال» صحيح، اذا عنى به الاتّصال بين الجسمين؛ و ان عنى بالاتّصال المقدار، فنمنع انّ المقدار لا يقبل الانفصال.

و استعمال الاتّصال بإزاء المقدار يوجب الغلط، لأنّه اشتراك فى اللفظ، فيوهم

حكمة الاشراق، ص: ۷۶

انّ المراد منه الاتّصال الذى يبطله الانفصال.

(۷۴) و قول القائل «انّ الاجسام تشاركت فى الجسميّة و اختلفت فى المقدار فيكون خارجا عنها» كلام فاسد، فانّ الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق، و الجسم الخاصّ بإزاء المقدار الخاصّ. و ما هو الّا كمن يقول: المقادير الخاصّة فى الصغر و الكبر مختلفة و تشاركت فى انّها مقدار، فافتراقها بالصغر و الكبر ليس الّا لشيء غير المقدار، حتّى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما فى المقدار. و هو فاسد، فانّ المقدار اذا زاد على المقدار، لا يجوز أن يقال زاد بغير المقدار، اذ لا تفاوت فى المقادير الّا بالمقدار؛ فالتفاوت بنفس المقداريّة و لأنّ أحدهما أتمّ و الآخر أنقص. و هذا كالتفاوت بين النور الأشدّ و الأضعف، و الحرّ الأشدّ و الأضعف. و لا أعنى بالنور الأشدّ و الحرّ الأشدّ الّا شدّته فى القدرة و الممانعة و غير ذلك. و ليس شدّة النور و ضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة- اذ الظلمة عدميّة،- و لا أجزاء مظلمة- فانّ كلامنا فيما يحسّ من النور و ما ينعكس على أملس كالمرأة من نيّر،- بل تماميّة و كمال له فى الماهيّة. ففى الطول أيضا هكذا، فانّ هذا الطول اذا كان أعظم من ذلك الطول، فانّه أتمّ فى طوليّته و مقداريّته، و الزيادة أيضا طول. فان لم نسمّ هذا «شدّة فى الطول»- بسبب ان هاهنا يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة

حكمة الاشراق، ص: ۷۷

و الزائد بخلاف الأتمّ بياضا، فانّه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين- كالأشدّ بياضا، فيجعل الجامع «الأتّميّة» دون الأشدّيّة، و لا مشاحّة فى الأسامى.

فحاصل الكلام هو انّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، و انّ الاجسام الخاصّة هى المقادير الخاصّة. و كما تشاركت الاجسام فى المقدار المطلق و افترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، تشاركت فى الجسميّة و افترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.

(۷۵) و امّا التخلخل و التكاثف فلا نسلّمهما بالمعنى الحقيقىّ اذ ليس الّا بتبديد الأجزاء و اجتماعها و تخلّل الجسم اللطيف بينها. و امّا ما قيل فى القمقمة الصيّاحة «انّ النار لا تداخلها» فذلك صحيح؛ و امّا الشقّ فليس كما ذكره المشّاؤون من زيادة المقدار، بل لأنّ الحرارة مبدّدة للأجزاء. فاذا اشتدّت، مالت جوانبها الى الافتراق، و مانعها الجسم، و

الميل ذو مدد، و الخلاء- كما بيّن فى الكتب- ممتنع؛ فبميلها الى الافتراق و ضرورة عدم الخلاء ينشقّ القمقمة لا بحصول مقدار اكبر.

و امّا ما يقال «انّه يمصّ القارورة، فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها، فيتكاثف الهواء» غير مسلّم. فانّ بعد المصّ لا يمكن

حكمة الاشراق، ص: ٧٨

الحكم بأنّ عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء، بل يخرجه دخول الماء و يبقى له منفذ ما؛ و لا يمكننا أن نحكم بأنّ الماصّ لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ، حتّى يلزم التخلخل بعد المصّ. و مثل هذه الأشياء يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة؛ و نحدس انّه لو كان التخلخل متصوّرا- كما يقولون- بزيادة المقدار، لزم منه تداخل الاجسام. فانّ المقادير اذا ازدادت و العالم قبله كلّه ملأ، و لا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام اخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة؛ و هذا عند الطوفانات العظيمة المائيّة أظهر. ثمّ القمقمة الصيّاحة التى عليها اعتمادهم، اذا فرضت ممتلئة، أ يزيد المقدار فيها ثمّ تنشقّ؟ أو تنشقّ ثم يزيد المقدار؟ فان كان ينشقّ القمقمة ثمّ يزيد المقدار، فالشقّ ليس للتخلخل كما علّلوه به؛ و كذا ان كانا معا، فانّ الشقّ يكون سببه شيئا آخر متقدّما عليه. و ان زاد المقدار أوّلا، فيلزم منه التداخل.

و ان قيل انّه يتقدّم على الشقّ زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول فى ميل الأجزاء الى التفريق، فلا يلزم ما قالوا. فاذن ليس التخلخل الّا بتفريق أجزاء الحرارة و تخلّل جسم لطيف كالهواء، حتّى اذا مالت الأجزاء الى الافتراق و منعها مانع، دفعته ان كان لها قوّة. و يحسّ هذا التبديد فى المتخلخلات كالماء و غيره من

حكمة الاشراق، ص: ٧٩

المائعات، اذا تسخّنت. و لو ضممنا أجزاءها، لانضمّت و رجعت الى المقدار الأوّل. فتقرّر من هذا انّ الجسم هو المقدار، و مقادير العالم لا تزداد و لا تنقص أصلا، و أن ليس للخردلة مادّة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كلّه، كما التزم به المشّاؤون. و هذا رأى الأقدمين و الأوّلين من الحكماء.

(۷۶) و ما يقال «انّ الجسم يحمل عليه أنّه ممتدّ أو متقدّر، فيكون زائدا عليه» ليس بكلام مستقيم. فانّا اذا قلنا انّ الجسم متقدّر، لا يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه. و الحقائق لا تبتنى على الاطلاقات لما يجرى فيها من التّجوزات. فربّما يأخذ الانسان فى ذهنه شيئيّة مع مقدار، فيقول: الجسم شيء له مقدار. فاذا رجع الى الحقيقة، لم يجد الشيء الّا نفس المقدار.

و اذا اطلق فى العرف مثل قولهم «بعد بعيد» لا يدلّ على انّ البعديّة فى البعد شيء زايد عليه، بل هو تجوّز كما يقال «جسم جسيم». و يجوز ان يقال «انّ الجسم ممتدّ» بمعنى انّ له امتدادا خاصّا فى جهة متعيّنة، فيرجع حاصله الى انّ المقدار ذاهب فى جهات مختلفة أو جهة متعيّنة و نحو ذلك.

فهذه المغالطات لزمتهم من أخذ الاتّصال بمعنى الامتداد و من بعض التجوّزات و من ظنّهم انّ الامتياز بالكمال و النقص- كما بين الخطّ الطويل

و القصير- بشيء زايد على المقدار، و ذلك غير مستقيم.

IV. حكومة (فى انّ هيولى العالم العنصرىّ هو المقدار القائم بنفسه)

(۷۷) فاذا تبيّن لك من الفصل السابق انّ الجسم ليس الّا نفس المقدار القائم بنفسه، فليس شيء فى العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير و الصور، و هو الذى سمّوه الهيولى. و ليس فى نفسه شيئا متخصّصا عندهم، بل تخصّصه بالصور. فحاصله يرجع الى انّه موجود ما و جوهريّته سلب الموضوع عنه.

و قولنا «موجود ما» أمر ذهنىّ كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشيء.

و على القاعدة التى قرّرناها، هذا المقدار- الذى هو الجسم- جوهريّته اعتبار عقلىّ. فاذا اضيف بالنسبة الى الهيئات المتبدّلة عليه و الانواع الحاصلة منها المركّبة، يسمّى «هيولى» لها لا غير، و هو جسم فحسب.

V. حكومة اخرى (فى مباحث تتعلّق بالهيولى و الصورة)

(۷۸) و هؤلاء بيّنوا انّ الذى وضعوه موجودا و سمّوه «هيولى» لا يتصوّر وجوده دون الصور، و لا الصور دونه. ثمّ ربّما حكموا بأنّ للصورة مدخلا

فى وجود الهيولى؛ و كثيرا ما يعوّلون فى كون الصورة علّة ما للهيولى بناء على عدم تصوّر خلوّها عنها. و ذلك ليس بمتين، فانّه يجوز ان يكون للشيء لازم لا يكون دونه، و لا يلزم ان يكون ذلك علّة.

ثمّ منهم من بيّن انّ الهيولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة، لأنّها حينئذ امّا أن تكون منقسمة- فيلزم جسميّتها فلا تكون مجرّدة،- أو غير منقسمة- فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام.- و هذا غير مستقيم. فانّها اذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك و يكون ذلك لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة و هو المقدار.

(٧٩) و من جملة حججهم: انّ الهيولى ان فرضت مجرّدة، ثمّ حصل فيها الصورة، امّا أن تحصل فى جميع الأمكنة، أو لا فى مكان- و هما ظاهرا البطلان- أو فى مكان مخصّص، و لا مخصّص على التفصيل المشهور فى الكتب.

فلقايل أن يقول لهم: امتناعها فى مكان خاصّ لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرّد، و غاية ما يلزم من هذه الحجّة انّ العالم اذا حصل و بقيت هيولى مجرّدة، لا يمكن عليها بعد ذلك ليس الصورة لعدم المخصّص بمكان، و استحالة الشيء لغيره لا يدلّ على استحالته فى نفسه. و هذه و أمثالها لزمت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته و لغيره.

(٨٠) و يقرب ممّا سبق من حجّتهم قولهم- فى اثبات انّ الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة- انّها ان تجرّدت، امّا أن تكون واحدة أو كثيرة.

فالكثرة تستدعى مميّزا، و ذلك بالصورة. و الوحدة ان اتّصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها و لا يمكن عليها التكثّر أصلا. فانّ لقائل أن يقول: انّ الوحدة صفة عقليّة تلزم من ضرورة عدم انقسامها، و استحالة انقسامها انّما هى لانتفاء شرط القسمة، و هو المقدار كما سبق، و لمّا اثبتنا أن ليس الجسم الّا المقدار فحسب، استغنينا عن البحث فى الهيولى، الّا انّ الغرض فى ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

(٨١) ثم اثبتوا (المشّاؤون) صورا اخرى. فقالوا: الجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة أو ممكنا، مع أن يقبل ذلك و الشكل و تركه بسهولة، أو يقبل هذه الأشياء بصعوبة. فلا بدّ من صور اخرى تقتضى هذه الأشياء و يتخصّص بها الجسم. و لقائل أن يقول بأنّ هذه المخصّصات هى كيفيّات امّا فى العناصر- فمثل الرطوبة و اليبوسة و الحرارة و البرودة- و امّا فى الافلاك، فهيئات اخرى.

فان قال «انّ الاعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر و ما ذكرناه مقوّم

للجوهر» أجيب بأنّ كون هذه الامور- التى سمّيتموها صورا- مقوّمة للجوهر ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشيء غير خال عن أمر لا يدلّ على تقوّمه بذلك الأمر، اذ من اللوازم أعراض. و ان كان تقوّم الجسم بها لكونها مخصّصات الجسم، فليس أيضا من شرط المخصّص ان يكون صورة و جوهرا. فانّ أشخاص النوع اعترفتم بأنّها تتميّز بالعوارض؛ و لو لا المخصّصات، لما وجدت الانواع و غيرها. و الطبايع النوعيّة اعترفتم بأنّها أتمّ وجودا من الاجناس و لا يتصوّر فرض وجودها دون المخصّصات. فان كانت مخصّصات الجسم صورا و جوهرا- لأجل انّ الجسم لا يتصوّر دون مخصّص- فمخصّصات الانواع أولى بأن تكون جواهر. و ليس كذا، فيجوز ان يكون المخصّص عرضا، و العرض يكون من شرايط تحقّق الجوهر، كما انّ المخصّصات فى الانواع أعراض، و لا يتصوّر تحقّق النوع فى الاعيان الّا مع العوارض.

(۸۲) و الذى يقال «انّ الحقيقة النوعيّة تحصل، ثمّ يتبعها العوارض» كلام ضعيف. فانّ الطبيعة النوعيّة- كالانسانيّة مثلا- ان حصلت أوّلا ثمّ يتبعها العوارض، فكان حصولها انسانيّة مطلقة كلّيّة، ثمّ تتشخّص. و هو محال، اذ لم تحصل الّا متشخّصة، و المطلق لا يقع فى الاعيان أصلا. و ان كانت هذه العوارض ليست بشرايط لتحقّق الطبيعة النوعيّة، و ليس ما يمتاز به هذا الشخص

لازما لحقيقة الانسانيّة، فيجوز فرض انسانيّة باقية على الاطلاق، كما حصلت أوّلا ثمّ لحقتها العوارض دون مميّز، اذ هذه العوارض- التى تخصّص بها أشخاص النوع- ليست من مقتضيات الحقيقة النوعيّة و لوازمها- و الّا اتّفقت فى الكلّ- فهي اذن من فاعل خارج. فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعيّة، كان لنا فرض وجودها دونها- اى دون هذه العوارض- و ليس كذا. فصحّ من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر و مقوّما لوجوده بهذا المعنى. ثمّ ان جاز حصول الانسانيّة مطلقة، ثمّ يتبعها المميّزات المخصّصات، فهلّا جاز حصول الجسميّة مطلقة، ثمّ يتبعها المخصّصات؟ و كلّ ما يعتذرون به هنالك، مثله واقع فى الانواع.

(۸۳) ثمّ العجب انّ العقل انّما يقتضى الجسم لتعقّله لامكان نفسه على ما قالوه (المشّاؤون)، و امكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ و كذا تعقّل الامكان، فانّ تعقّل الامكان غير تعقّل الوجوب، لأنّهما ان كانا واحدا، كان اقتضاؤهما واحدا، و ليس كذا. فاذا كان تعقّل الوجوب غير تعقّل الامكان، فهما زائدان على ماهيّته، عرضيّان له عرضان فيه. و الوجود لمّا لم يدخل فى حقيقة الشيء، فالأولى أن لا يدخل الامكان و الوجوب فضلا عن تعقّلهما.

فاذا كان تعقّلهما عرضا، و باعتبار ذينك حصل جوهر مفارق و جوهر آخر جسمانىّ، فصحّ انّ الاعراض لها مدخل فى وجود الجواهر بضرب من العلّيّة أو الاشتراط، و ليس مقوّم الوجود الّا ما له مدخل ما فى وجود الشيء. ثمّ الاستعداد المستدعى للنفس الذى للبدن، أ ليس لأجل المزاج و هو عرض و هو من شرايط حصول النفس؟ و النفوس بعد المفارقة أ ليست تتخصّص و يمتاز بعضها عن بعض بالاعراض؟ فصحّ انّ من مخصّصات الجواهر الاعراض، و التخصّص بها شرط وجود الحقائق النوعيّة.

(۸۴) و العجب انّهم جوّزوا ان يكون الحرارة مبطلة للصورة المائيّة و عدمها شرطا لوجودها. فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر و علّة، فلم لا يجوز ان يكون وجوده علّة أو شرطا لوجوده؟ و هل كان مقوّم الوجود الّا ما له مدخل ما فى وجود الشيء؟ و قد اعترفوا بأنّ المستدعى للصورة الهوائيّة الحرارة، و هى من علل حصولها مع عرضيّتها. فمثل هذه الاغاليط لزم بعضه من استعمال الالفاظ على معان مختلفة- كلفظة الصورة و غيرها،- و بعضه من الاستثناء عن القاعدة التى نسبة حجّة ثبوتها اليها و الى ما استثنى عنها سواء.

(۸۵) و منهم من احتجّ بأنّ فى الماء و النار و نحوهما امورا تغيّر جواب

«ما هو؟» فتكون صور، فانّ الاعراض لا تغيّر جواب «ما هو؟» و هو كلام غير متين. فانّ الخشب اذا اتّخذ منه الكرسىّ، ما حصل فيه الّا هيئات و أعراض، و لا يقال انّه خشب عند السؤال عن أنّه «ما هو؟» بل يقال انّه كرسىّ. و الدم مثلا محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر، و ليس فيه الّا الهيئات التى باعتبارها صار دما. و اذا سئل عن اشخاصه انّها «ما هى؟» لا يجاب بأنّها عناصر أو نحو ذلك، بل بأنّها دم. و كذا البيت المشار اليه اذا سئل انّه «ما هو؟» لا يجاب بأنّه طين أو حجارة، بل بأنّه بيت. فالاعراض مغيّرة لجواب «ما هو؟» و الحقائق الغير البسيطة انّما هى بحسب التركيبات.

و الأسامى و البسائط لا جزء لها حتّى يتغيّر فيها جواب «ما هو؟» ببعض الاجزاء. و الانواع المركّبة الضابط فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتّى يتغيّر فيها جواب «ما هو؟» (۸۶) و من حججهم: انّ هذه الصور جزء الجوهر، و جزء الجوهر جوهر.

و هذا فيه غلط، فانّ جزء ما يحمل عليه انّه جوهر بجهة ما، لا يلزم ان يكون جوهرا. فالكرسىّ يحمل عليه بجهة ما انّه جوهر، و الهيئات التى بها الكرسويّة جزء الكرسىّ، و لا يلزم ان تكون جوهرا، بل الجوهر الذى هو من جميع الوجوه جوهر، يكون جميع أجزائه جوهرا. فانّ نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهرا، ان كان له جزء.

حكمة الاشراق، ص: ٨٧

و الماء و الهواء من الذى سلّم انّها جواهر محضة، بل من حيث جسميّتها جواهر، و خصوص المائيّة و الهوائيّة بالاعراض. فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.

(٨٧) ثمّ قولهم «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون جوهرا، و جوهريّة الصورة كونها لا فى موضوع، و كونها لا فى موضوع عدم استغناء المحلّ عنها، و عدم استغناء المحلّ عنها هو انّها مقوّمة للمحلّ،» فقولنا «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون جوهرا» كأنّا قلنا «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون مقوّمة للجوهر.» فثبت بما ذكرنا انّ الاعراض يجوز ان تقوّم الجوهر؛ و الصورة لا نعنى بها الّا كلّ حقيقة بسيطة نوعيّة- كانت جوهريّة أو عرضيّة- فى هذا الكتاب. و ليس فى العناصر شيء سوى الجسميّة و الهيئات لا غير. و اذا اندفعت الصور التى اثبتوها و قالوا انّها غير محسوسة، فبقيت الكيفيّات التى تشتدّ و تضعف.

(٨٨) و اعلم انّ من قال «انّ الحرارة اذا اشتدّت، فتغيّرها فى نفسها ليس بعارض، فيكون بفصل» أخطأ. فانّ الحرارة ما تغيّرت، بل محلّها بأشخاصها. و امّا الفارق بين أشخاصها، فليس بفصل؛ فانّ جواب «ما هو؟» لا يتغيّر فيها. و لا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكماليّة و النقص. و الماهيّة العقليّة تعمّ ذوات أشخاصها التامّة و الناقصة، على انّ من التغيّر ما يؤدّى الى تبدّل الماهيّة. و كلام المشّائين فى الأشدّ و الأضعف مبنى على التحكّم،

حكمة الاشراق، ص: ٨٨

فانّ عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانيّة من غيره، و قد حدّوا الحيوان بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالارادة. ثمّ الذى نفسه أقوى على التحريك و حواسّه أكثر، لا شكّ انّ الحسّاسيّة و المتحرّكيّة فيه أتمّ. فبمجرّد ان لا يطلق فى العرف انّ هذا أتمّ حيوانيّة من ذلك، لا ينكر انّه أتمّ منه. و قولهم انّه لا يقال انّ هذا أشدّ مائيّة من ذلك- و نحوها- كلّه بناء على التجوّزات العرفيّة.

فاذا منعوا و طولبوا بلميّة دعاويهم، يتبيّن و هن الكلام. و نحن سنذكر فيما بعد ما يتخصّص به كلّ واحد من العناصر من الهيئات، و أن ليس فيها الّا ما يحسّ. و المشّاؤون اثبتوا فى الأشياء المتشخّصة امورا لا تحسّ و لا تعقل بخصوصه ا، حتّى يصير الحقائق- بعد ان علمت- مجهولة. و الحقّ مع الأقدمين فى هذه المسألة.

(٨٩) قاعدة (فى ابطال الجوهر الفرد.)

و من الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القائل: الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم فى الوهم و العقل، بناء على انّه لو انقسم الى غير النهاية، لكان الجسم و جزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية، و مساواة الجزء لكلّه محال. و لم يعلم هؤلاء انّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة،

و ليس لها أعداد حاصلة حتّى يقال انّه يساوى شيئا أو يتفاوت. ثمّ ليس من شرط ما لا يتناهى انّه لا يتفاوت لا سيّما اذا كان بالقوّة؛ فانّ الالوف فى العقل ممكنة الى غير النهاية، و هى تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد الالوف، و لا يخلّ ذلك بكونهما غير متناهيين. و استحالة الجزء الذى لا يتجزّى فى العقل و الوهم للجسم ظاهر؛ فانّ هذا الجزء ان كان فى الجهات، فما منه الى جهة غير ما منه الى الاخرى، فينقسم. و أيضا لو كان للجسم جزء لا يتجزّى، لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين، لّما لم يتصوّر ان يماسّ كلّ كليهما- اذ لا يكون حينئذ لا يتجزّى،- و لا مقتصرا على مماسّة أحدهما- فانّه على الملتقى،- فلا بدّ من التقاء شيء من كلّ واحد؛ فانقسمت الثلاثة. و أيضا الواحد بين الاثنين ان حجب، لقى كلّ من الطرفين غير ما يلقاه الآخر، فانقسم؛ أو لم يحجب، فوجوده و عدمه سواء، فلم يبق فى العالم حجم، و هو محال. و اذا لم يتصوّر للجسم جزء لا يتجزّى، فلا يتصوّر لكلّ ما يكون فى الجسم حتّى الحركة، فانّها واقعة فى المسافة، فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة.

(٩٠) قاعدة (فى ابطال الخلاء.)

و اذا علمت انّ الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليا، اذ العدم الذى يفرض ما بين أجسام له مقدار فى جميع الاقطار. فانّ ما يتّسع لجسم

يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول و عرض و عمق، و هو مقصود بالاشارة، فيكون جسما. ثمّ اذا حصل فى الخلاء جسم، فيصير الأبعاد بعدا واحدا و تتداخل بحيث يلقى كلّ واحد كلّ الآخر، و هو محال. و كيف لا يستحيل ان يجتمع مقدار ان و لا يكون مجموع الاثنين أكبر من أحدهما؟

VI. حكومة (فيما استدلّ به على بقاء النفس)

(٩١) و من الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجّه النقض ما قيل «انّ النفس لا تنعدم اذ ليس فيها قوّة أن تنعدم و فعل أن تبقى- لأنّها موجودة بالفعل- و هى وحدانيّة.» فاورد عليهم انّ المفارقات حكمتم بكونها ممكنة مع انّها بالفعل موجودة، و ممكن الكون ممكن اللّاكون، ففيه قوّة أن لا يبقى.

أجاب بعضهم بأنّ معنى الامكان فى المفارقات هو أنّها متوقّفة على عللها، حتّى لو فرض عدم العلّة انعدمت، لا انّ لها قوّة العدم فى نفسها. و هذا الاعتذار غير مستقيم، فانّ توقّفها على العلّة و لزوم انتفائها من انتفاء العلّة انّما كان تابعا لامكانها فى نفسها؛ فكيف يفسّر الامكان عند توجّه الاشكال بما يتبع الامكان، بعد الاعتراف بأنّ الواجب بغيره ممكن فى نفسه، و امكانه فى نفسه

متقدّم على وجوبه بغيره تقدّما عقليّا، و انّ العقول كلّها ممكنة و لا تستحقّ الوجود بذاتها؟ (٩٢) ثمّ العجب انّه قال «انّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات» و أورد هذا هكذا مطلقا. و ذلك محال، فانّ العلّة المركّبة للكائنات الفاسدات كالعلّة فى المفارقات فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلّة. و الكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلّها و انتفاء ما يوجب بطلانها، فلا تنعدم الّا لانعدام جزء من العلّة. و الأصلح له ان كان يذكر- بدل العلّة مطلقا- العلّة الفيّاضة من المفارقات، فانّ الكائنات تنعدم مع بقاء علّتها المفارقة، و لكنّ انتفاءها انّما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الاخرى للعلّة.

و كان ينبغى ان يأوّل الامكان بالقوّة القريبة التى هى الاستعداد القريب، لا ان يجحد أصل الامكان و لا استحقاق الوجود فى المفارقات. و ليس هذا موضع التطويل فيه، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.

(٩٣) و من جملة المراوغات فى دفع الاشكال قولهم «انّ الوحدة فى واجب الوجود سلبيّة، معناه انّه لا ينقسم، و فى غيره ايجابيّة و هى مبدأ العدد، و العدد شيء وجودىّ و كذا مبدأه.» فلقايل ان يقول: هذه الوحدة التى هى مبدأ العدد يوصف

بها أيضا واجب الوجود، فانّا نقول القيّوم واحد، و ثانيه العقل الاوّل و ثالثه كذا، و رابعه كذا. فقد وصفناه بالوحدة التى هى

مبدأ العدد، اذا أخذناه مع اعداد الوجود، فانّه واحد منها. فلم ينفع ذلك الاعتذار و تغيير الاصطلاح، بل الحقّ انّ الوحدة صفة عقليّة لا غير كما ذكرنا.

VII. حكومة (فى المثل الافلاطونيّة)

(۹۴) و من الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشّائين فى ابطال مثل افلاطون: انّ الصورة الانسانيّة و الفرسيّة و المائيّة و الناريّة لو كانت قائمة بذاتها، لما تصوّر حلول شيء ممّا يشاركها فى الحقيقة فى المحلّ. فاذا افتقر شيء من جزئيّاتها الى المحلّ، فللحقيقة نفسها استدعاء المحلّ، فلا يستغنى شيء منها عن المحلّ. فيقول لهم قائل: أ لستم اعترفتم بأنّ صورة الجوهر تحصل فى الذهن و هى عرض، حتّى قلتم انّ الشيء له وجود فى الاعيان و وجود فى الاذهان؟ فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهريّة فى الذهن و هى

عرض، جاز ان يكون فى العالم العقلىّ الماهيّات قائمة بذاتها، و لها أصنام فى هذا العالم لا تقوم بذاتها، فانّها كمال لغيرها، و ليس لها كمال الماهيّات العقليّة، كما انّ مثل الماهيّات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى الذهن و لا تكون قائمة بذاتها، لانّها كمال أو صفة للذهن، و ليس لها من الاستقلال ما للماهيّات الخارجة حتّى تقوم بذاتها. فلا يلزم ان يطّرد حكم الشيء فى مثاله.

(۹۵) ثم حكمتم بأنّ الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود و على غيره؛ و فى واجب الوجود الوجود نفسه و فى غيره عارض له زايد على الماهيّة. فيقول لكم القائل: استغناء الوجود عن ماهيّة ينضاف اليها ان كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا. و ان كان لأمر زايد فى واجب لوجود،

فهو يخالف قواعدكم، و يلزم منه تكثّر الجهات فى واجب الوجود، و قد بيّن انّه محال. و ليس لكونه غير معلول، فانّ عدم احتياجه الى علّة انّما كان لكونه واجبا غير ممكن. و الوجوب لا يجوز ان يفسّر بسلب العلّة، فانّه انّما استغنى عن

العلّة لوجوبه. ثمّ وجوبه ان زاد على وجوده، فقد تكثّر و عاد الكلام الى انّ وجوبه الزائد على الوجود- الذى هو صفة للموجود- ان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود و لازما له، فليكن كذا فى جميع الموجودات، و الّا يكون لعلّة؛ و ان كان لنفس الوجود، فالاشكال متوجّه.

فيقال: انّ استغناءه ان كان لعين الوجود، ففى الجميع ينبغى ان يكون كذا. فان قال: انّ وجوبه كماليّة وجوده و تماميّته و تأكّده، و كما انّ كون هذا الشيء أشدّ أسوديّة من غيره ليس بأمر زايد على الأسوديّة- بل لكمال فى نفس السواد غير زايد عليه- فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكّده و تماميّته. فقد اعترف هاهنا بجواز ان يكون للماهيّات تماميّة فى ذاتها مستغنية عن المحلّ و نقص محوج اليه كما فى الوجود الواجب و غيره.

(٩۶) قاعدة (فى جواز صدور البسيط عن المركّب.)

يجوز ان يكون للشيء علّة مركّبة من أجزاء. و أخطأ من منع ان يكون لعلّة الشيء جزءان

معلّلا بأنّ الحكم اذا كان وحدانيّا، امّا ان ينسب بكلّيّته الى كلّ واحد، و هو محال، اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر؛ أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه، فليس بجزء للعلّة؛ أو ليس لكليهما أثر، فالعلّة غير مجموعهما؛ أو ان كان لكلّ واحد منهما فيه أثر، فهو مركّب لا وحدانىّ.

و الغلط فيه انّما ينشأ من ظنّه انّه اذا لم يكن لكلّ واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كلّ واحد جزءا؛ و ذلك بيّن البطلان. فانّ جزء العلّة للشيء الوحدانىّ لا أثر له بنفسه فيما يتعلّق بذلك الشيء، بل المجموع له أثر واحد، لا انّ لكلّ واحد فيه أثرا. فليس لكلّ واحد أثر، و لا يلزم حكم كلّ واحد على المجموع، بل المجموع له أثر، و هو نفس المعلول الوحدانىّ.

و كما انّ جزء العلّة- التى هى ذات أجزاء مختلفة الحقيقة- لا يستقلّ باقتضاء المعلول، و لا يلزم ان يقتضى جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التى تكون من نوع واحد. فانّه اذا حرّك ألف من الناس شيئا من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها و مسافتها، لا يلزم ان يقدر واحد على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلا.

(٩٧) و ما يقالانّ الجسم اذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة قسرا؛ فانّه ان قبلها، ففرض انّ قوّة ما حرّكته زمانا و مسافة، و حرّكت

ذا ميل فى مثل تلك المسافة، فلا بدّ و ان يكون تحريكه فى زمان أقصر.

فنفرض- بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمان عديمه- جسما آخر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور، فتحرّك بمثل تلك القوّة فى مثل مسافته. فلا شكّ انّه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فيساوى حركته حركة عديم الميل، و هو محال.

فلقايل ان يقول: لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف- الذى هو جزء لميل آخر و لا نسبة له الى كلّه معتبرة- لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكلّ؟

فيكون فى حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور فى تحريك الثقيل.

و العجب انّ هذه الحجّة- التى ذكروها- توجب للأفلاك و المحدّد ميلا لأجرامها غير ما يحدث من نفوسها؛ و المستدير أوضاعه متساوية، فلا يتعيّن استحقاق جانب و لا ميل الى صوب معيّن.

(٩٨) و لا يجوز ان يكون للشيء الشخصىّ علّتان، فانّه ان كان لكلّ واحد مدخل فى وجوده، فكلّ واحد جزء للعلّة لا علّة تامّة. و ان لم يكن لأحدهما مدخل، فالعلّة أحدهما. و الأمر العامّ يجوز ان يكون له علل، كالحرارة مثلا. فانّها قد توجبها مجاورة جسم حارّ، و قد يوجبها الشعاع و الحركة.

و هاهنا حكومات فى بعض الادراكات و المدركات نذكرها لانّها ينتفع بها فيما بعد.

VIII حكومة (فى ابطال جسميّة الشعاع)

(٩٩) ظنّ بعض الناس أنّ الشعاع جسم و ذلك باطل، اذ لو كان جسما، لكان اذا سدّت الكوّة بغتة، ما كان يغيب. فان قيل: بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها، فسلّم انّ الشعاع نفسه ليس بجسم. و أيضا لو كان جسما، لكان انعكاسه من الصلب أولى ممّا كان من الرطب، و لنقص جرم الشمس اذا فارقها، و ما حصل الّا على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة- فانّ جسما واحدا بطبعه لا يتحرّك على جهات مختلفة،- و لتراكم أضواء سرج كثيرة حتّى صار غلظا ذا عمق، و كلّما ازداد أعداد المضيء ازداد عمقه. و ليس كذا؛ فليس ممّا ينتقل من الشمس أو من محلّ الى محلّ، بل هو هيئة، فلا ينتقل، و علّتها هى المضيء بواسطة جسم شفّاف كالهواء.

(١٠٠) و ظنّ انّ الشعاع هو اللون، و ليس الشعاع الذى على الأسود غير سواده. قالوا: الالوان معدومة فى الظلمة، و ليس انّ الظلمة ساترة، فانّها عدميّة على ما بيّن؛ و ليست الالوان الّا الكيفيّات الظاهرة لحاسّة البصر، و الشعاع كماليّة ظهورها لا أمر زايد على اللونيّة.

فلقايل ان يقول لهم: اذا سلّم لكم انّ الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم ان تكون نفس الشعاع، و ليس تلازم الأشياء أو توقّف الأشياء بعضها على بعض يلزم منه اتّحاد الحقائق. و ممّا يدلّ على انّ الشعاع غير اللون: انّ اللون امّا ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور أو عن الظهور على جهة خاصّة؛ لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فانّ الضوء- كما للشمس- ليس بنفس اللون، و هو ظاهر للبصر. و كذلك الضوء اذا غلب على بعض الأشياء السود الصقيلة- كالشبح- يغيب لونها، و الظهور يتحقّق بالضوء. و ان اخذ اللون على انّه ليس بمجرّد الظهور بل مع تخصّص، فامّا ان يكون نسبة الظهور الى السواد و البياض كنسبة اللونيّة اليهما، فى انّ الظهور لا يزيد فى الاعيان على نفس السواد- كما ذكرناه فى اللونيّة- فليس فى الاعيان الّا السواد و البياض و نحوهما، و الظهور محمول عقلىّ؛ فلا

يكون ظهور البياض فى الاعيان الّا هو، فالأتم بياضا ينبغى ان يكون أتمّ ظهورا، و كذا الأتمّ سوادا. و ليس كذا، فانّا اذا وضعنا العاج فى الشعاع و الثلج فى الظلّ ندرك مشاهدة انّ الثلج أتمّ بياضا من العاج، و انّ العاج الذى هو فى الشعاع أضوأ و أنور من الثلج الذى هو فى الظل؛ فدلّ على انّ الأبيضية غير الأنوريّة، و اللون غير النور. و كذا الأتمّ سوادا اذا وضعناه فى الظلّ و الأنقص فى الشعاع، كان الأنقص أنور، و الأشدّ سوادا أنقص نورا.

و ليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه فى الظّل، فانّا اذا نقلنا السواد الأتمّ الى الشعاع و الأنقص الى الظلّ، يصير الأتمّ أنور مع بقاء أشدّيّته. و امّا ان يكون الظهور فى الاعيان شيئا آخر غير السواد و البياض، فهو المطلوب.

فيتّضح ممّا ذكرنا انّ الشعاع غير اللون، و ان لم يتحقّق اللون دونه. و ليست هذه المسألة من مهمّاتنا؛ و لو كان الحقّ معهم فيها، ما كان يضرّنا.

IX حكومة (فى تضعيف ما قيل فى الابصار)

(١٠١) ظنّ بعض الناس انّ الابصار انّما هو بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات. فان كان هذا الشعاع عرضا، فكيف ينتقل؟ و ان كان جسما، فان كان يتحرّك بالارادة، كان لنا قبضه الينا على وجه لا نبصر مع التحديق، و ليس كذا. و ان كان يتحرّك بالطبع، فما تحرّك الى جهات مختلفة و لكان

نفوذه فى المائعات التى لها لون أولى من نفوذه فى الزجاجات الصافية؛ و لكان نفوذه فى الخزف أيضا أولى من الزجاج، لأنّ مسمّه أكثر؛ و لما شوهد الكواكب القريبة و البعيدة معا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ و لكان الجرم يتحرّك دفعة الى الافلاك، فيخرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين. و هذه كلّها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

(١٠٢) و قال بعض اهل العلم انّ الرؤية انّما هو انطباع صورة الشيء فى الرطوبة الجليديّة. فوقع عليهم اشكالات: منها انّ الجبل اذا رأيناه مع عظمه و الرؤية انّما هى بالصورة و للصورة، فان كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم فى حدقة صغيرة؟ أجاب البعض عن هذا بأنّ الرطوبة الجليديّة تقبل القسمة الى غير النهاية- كما بيّن فى الاجسام- و الجبل أيضا صورته قابلة للقسمة الى غير النهاية، فيجوز ان يحصل فيها. و هذا باطل، فانّ الجبل و ان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية- و كذا العين- الّا انّ مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، و كذا كلّ جزء يفرض فى الجبل فى القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟ (١٠٣) و قال بعضهم انّ النفس تستدلّ بالصورة- و ان كانت أصغر من

المرئى- على انّ ما مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره. و هذا باطل، فانّ رؤية المقدار الكبير انّما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال. و بعضهم جوّز ان يكون فى مادّة واحدة مقدار صغير لها و آخر كبير هو مثال للغير. فألزمهم الخصم بأنّ المقدار الذى هو للجبل، اذا انطبع فى الجليديّة لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض فى محلّ واحد، فانّه لو كان كذا، ما بقى مشاهدة الترتيب. و اذ لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكلّ ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليديّة. فان استوى مقدار الجليديّة مع مقدار الصورة الامتداديّة للجبل، فلا يتصوّر مشاهدة عظمه. و ان زادت الصورة الامتداديّة على مقدار الجليديّة و قد استغرقت أجزاء الجليديّة بأجزائها، فلها أجزاء و امتداد خرج عن حدّ العين.

فلا يرى كما هو و لا يكون فى محلّ. و من أنصف، تفطّن بصعوبة انطباع الشبح. و هذه قاعدة مهمّة جدّا فيما نحن بسبيله.

(١٠٤) قاعدة (فى حقيقة صور المرايا.)

اعلم انّ الصورة ليست فى المرآة، و الّا ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها.

و أيضا اذا لمست المرآة بإصبعك و هى بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين

حكمة الاشراق، ص: ١٠٢

صورة إصبعك و ملتقى إصبعك أيضا و بين صورة الوجه مسافة لا يفى بها عمق المرآة، على انّ الصورة لو كانت فيها، لكانت فى سطحها الظاهر، اذ هو المصقول منها؛ و ليس كذا. و ليست هى فى الهواء؛ و ليست هى فى البصر، لما سبق من انّها أكبر من الحدقة؛ و ليست هى صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة كما ظنّه بعضهم، فانّا قد أبطلنا الشعاع؛ و ليست هى نفس صورتك تراها بطريق آخر، فانّك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء. و أيضا هى متوجّهة الى خلاف توجّه وجهك. و أيضا لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة، ان اتّصل بجميع الوجه رؤي على مقداره لا أصغر؛ و ان اتّصل ببعض الوجه أو بعض كلّ عضو منه، فما رؤي هيئة الوجه و كلّ أعضائه تامّة. و لمّا أمكن ان يرى الرائى إصبعه و صورتها، فانّ الشعاع اذا اتّصل بالاصبع و اتّحد، فلا يرى الّا الاصبع مرة واحدة و لا صورة؛ و ليس كذا. و أيضا لكان من يرى مثال الكوكب فى الماء وقع حركة شعاعه الى الكوكب دفعة، فانّ رؤية الماء و صورة الكوكب دفعة. و اذا تبيّن انّ الصورة ليست فى المرآة، و نسبة الجليديّة الى المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التى فرض هؤلاء الناس

حكمة الاشراق، ص: ١٠٣

فيها كحال صورة المرآة.

ثمّ انّ البصر اذا أحسسنا به أجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة و هى عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بدّ من ارتسام صورها- عند هؤلاء- و صور المسافات التى بينها على سمت واحد، فكيف يفى به الجليديّة و اقطارها؟ فسرّ الرؤية و صور المرايا و التخيّل يأتى من بعد.

و غرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده.

X. حكومة (فى المسموعات و هى الاصوات و الحروف)

(١٠٥) تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر فى الصوت.

فانّ الهواء لا يحفظ الشكل و هو سريع الالتئام. ثمّ من تشوّش الهواء الذى عند اذنه، كان ينبغى ان لا يسمع شيئا لتشوّش التموّجات و اختلافها.

حكمة الاشراق، ص: ١٠۴

و الاعتذار بأنّ الصوت نفسه يخرق الهواء و ينفذ فيه لشدّته، باطل. فانّه اذا تشوّش ما عند الاذن من الهواء كلّه، لا يبقى للبعض قوّة النفوذ و الامتياز عن الباقى. و القرع و القلع بالفعل غير داخل فى حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما. و الصوت لا يعرّف بشيء، و المحسوسات بسايطها لا تعرّف أصلا. فانّ التعريفات لا بدّ و ان تنتهى الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف، و الّا تسلسل الى غير النهاية. و اذا انتهى، و ليس شيء أظهر من المحسوسات حتّى ينتهى اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطريّة التى لا تعريف لها أصلا. و امّا مثل الوجود الذى مثّلوا به انّه مستغن عن التعريف، فالتخبيط فيه أكثر ممّا فى المحسوسات. و لا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث انّها محسوسة أو هى سواد أو صوت أو رايحة، و ان كان يقع الخلاف فى جهات اخرى. فبسايط المحسوسات و المشاهدات بأسرها لا جزء لها، و لا شيء أظهر منها، و بها يعرّف مركّباتها. فحقيقة الصوت لا تعرّف أصلا لمن ليس له حاسّة السمع، و كذا الضوء لمن ليس له حاسّة البصر. فانّه بأىّ تعريف عرّف، لا يحصل له حقيقة ذلك. و ليس فى محسوسات حاسّة واحدة ما يعرّف به محسوس حاسّة اخرى من حيث خصوصيّاتها. و من كان له حاسّة السمع و البصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء و الصوت؛ بل الصوت أمر بسيط صورته فى العقل كصورته فى الحسّ لا غير، و حقيقته انّه صوت فقط. و امّا الكلام فى سببه، فذلك شيء آخر: من انّه لقلع أو قرع، و انّ الهواء شرط، و انّه

حكمة الاشراق، ص: ١٠۵

اذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطا بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

(١٠۶) فصل (فى الوحدة و الكثرة.)

الواحد من جميع الوجوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا الى الاجزاء الكمّيّة و لا الحدّيّة و لا انقسام الكلّىّ الى جزئيّاته. و الواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه. فتحفظ هكذا، و تترك التجوّزات التى هى مثل قولنا «زيد و عمرو واحد فى الانسانيّة» و يكون معناه انّ لهما صورة فى العقل نسبتهما اليها سواء.

هذا ما أردنا هاهنا، و قد انتهى به القسم الاوّل، و لنور الانوار حمد لا يتناهى.

القسم الثانى فى الانوار الالهيّة و نور الانوار و مبادئ الوجود و ترتيبها و فيه خمس مقالات

المقالة الاولى فى النور و حقيقته و نور الانوار و ما يصدر منه أوّلا و فيه فصول و ضوابط

I. فصل (فى انّ النور لا يحتاج الى تعريف)

(۱۰۷) ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه و شرحه فهو الظاهر، و لا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف.

II. فصل (فى تعريف الغنىّ)

(۱۰۸) الغنىّ هو ما لا يتوقّف ذاته و لا كمال له على غيره؛ و الفقير ما يتوقّف منه على غيره ذاته او كمال له.

III. فصل (فى النور و الظلمة)

(۱۰۹) الشيء ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه و الى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه. و النور و الضوء المراد بهما واحد هاهنا، اذ لست أعنى به ما يعدّ مجازيّا- كالذى يعنى به الواضح عند العقل- و ان كان يرجع حاصله فى الأخير الى هذا النور. و النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره- و هو النور العارض،- و الى نور ليس هو هيئة لغيره- و هو النور المجرّد و النور المحض.- و ما ليس بنور فى حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغن عن المحلّ- و هو الجوهر الغاسق،- و الى ما هو هيئة لغيره- و هى الهيئة الظلمانيّة.- و البرزخ هو الجسم، و يرسم بأنّه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة.

و قد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور، بقى مظلما. و ليست الظلمة

عبارة الّا عن عدم النور فحسب. و ليس هذا من الاعدام التى يشترط فيها الامكان، فانّه لو فرض العالم خلاء أو فلكا لا نور فيه، كان مظلما؛ و لازمه نقص الظلمة مع عدم امكان النور فيه. فثبت انّ كلّ غير نور و نورانىّ مظلم.

و البرزخ اذا انتفى عنه النور، لا يحتاج فى كونه مظلما الى شيء آخر؛ فهذه البرازخ جواهر غاسقة. بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس و غيرها، و شاركت هذه فى البرزخيّة ما يزول عنه الضوء و فارقته بالضوء الدائم. فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زايد على البرزخيّة و قائم بها، فيكون نورا عارضا، و حامله جوهر غاسق. فكلّ برزخ هو جوهر غاسق.

(١١٠) و النور العارض المحسوس ليس بغنيّ فى نفسه، و الّا ما افتقر الى الغاسق. فلمّا قام به، فهو فاقر ممكن. و وجوده ليس من الجوهر الغاسق، و الّا لازمه و اطّرد معه، و ليس كذا، كيف و الشيء لا يوجب. أشرف من ذاته! فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة أنوارها غير ماهيّاتها المظلمة و هيئاتها الظلمانيّة. و ستعلم انّ أكثر الهيئات الظلمانيّة معلولة للنور، و ان كان عارضا أيضا؛ و هى خفيّة، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟ فينبغى ان يكون معطى الانوار للبرازخ غير برزخ و لا جوهر غاسق، و الّا دخل

فى هذا الحكم الذى هو على الجميع، فهو أمر خارج عن البرازخ و الغواسق.

IV. فصل (فى افتقار الجسم فى وجوده الى النور المجرّد)

(١١١) الغواسق البرزخيّة لها أمور ظلمانيّة كالاشكال و غيرها و خصوصيّات للمقدار؛ و ان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ، الّا انّ له تخصّصا ما و مقطعا و حدّا ينفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الأشياء التى يختلف بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، و الّا تشاركت فيها البرازخ؛ و لا حدود المقادير لها بذاتها، و الّا استوى الكلّ فيها. فله ذلك من غيره، اذ لو كان الشكل و غيره من الهيئات الظلمانيّة غنيّة، ما توقّف وجودها على البرزخ. و الحقيقة البرزخيّة لو كانت غنيّة بذاتها واجبة، ما افتقرت فى تحقّق وجودها الى المخصّصات من الهيئات الظلمانيّة و غيرها. فانّ البرازخ لو تجرّدت عن المقادير و الهيئات، لم يمكن تكثّرها لعدم المميّز من الهيئات الفارقة، و لا يمكن تخصّص ذات كلّ واحد. و ليس بجائز ان يقال انّ الهيئات المميّزة لوازم للماهيّة البرزخيّة تقتضيها هى، اذ لو كان كذلك، لما اختلفت فى البرازخ، و قد اختلفت.

و الحدس يحكم بأنّ الجواهر الغاسقة الميّتة ليس وجود بعضها عن بعض،

اذ لا أولويّة بحسب الحقيقة البرزخيّة الميّتة. و ستعلم من طرائق اخرى انّ البرزخ لا يوجد البرزخ. و البرزخ و هيئاته الظلمانيّة و النوريّة، لّما لم يكن وجود شيء منها عن شيء على سبيل الدور- لامتناع توقّف شيء على ما يتوقّف عليه،

فيوجد موجده فيتقدّم على موجده و نفسه و هو محال،- و اذا لم تكن غنيّة لذاتها، فكلّها فاقرة الى غير جوهر غاسق و هيئة نوريّة و ظلمانيّة، فيكون نورا مجرّدا. و الجوهر الغاسق جوهريّته عقليّة و غاسقيّته عدميّة؛ فلا يوجد من حيث هو كذا، بل هو فى الاعيان مع الخصوصيّات.

(١١٢) ضابط (فى انّ النور المجرّد لا يكون مشارّا اليه بالحسّ.)

و لمّا علمت انّ كلّ نور مشار اليه فهو نور عارض، فان كان نور محض، فلا يشار اليه و لا يحلّ جسما، و لا يكون له جهة أصلا.

(١١٣) ضابط (فى انّ كلّ ما هو نور لنفسه فهو نور مجرّد.) النور العارض ليس نورا لنفسه، اذ وجوده لغيره، فلا يكون الّا نورا لغيره. فالنور المحض المجرّد نور لنفسه، و كلّ نور لنفسه نور محض مجرّد.

V فصل اجمالىّ (فى انّ من يدرك ذاته فهو نور مجرّد)

(١١٤) كلّ من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده؛ و ليس هيئة ظلمانيّة فى الغير، اذ الهيئة النوريّة أيضا ليست نورا

لذاتها فضلا عن الظلمانيّة. فهو نور محض مجرّد لا يشار اليه.

VI فصل تفصيلىّ (فيما ذكرناه أيضا)

(١١٥) هو انّ الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته فى ذاته، فانّ علمه ان كان بمثال و مثال الأنائيّة ليس هى- فهو بالنسبة اليها هو و المدرك هو المثال حينئذ،- فيلزم ان يكون ادراك الأنائيّة هو بعينه ادراك ما هو هو، و أن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها، و هو محال- بخلاف الخارجيّات، فانّ المثال و ما له ذلك كلاهما هو.- و أيضا ان كان بمثال، ان لم يعلم انّه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ و ان علم انّه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. و كيف ما كان، لا يتصوّر ان يعلم الشيء نفسه بأمر زايد على نفسه، فانّه يكون صفة له. فاذا حكم انّ كلّ صفة زائدة على ذاته- كانت علما أو غيره- فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات و دونها. فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.

(۱۱۶) و أنت لا تغيب عن ذاتك و عن ادراكك لها، و اذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة أو زايد، فلا تحتاج فى ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو الغير الغائبة عن نفسها. فيجب ان يكون ادراكها لها لنفسها كما هى، و ان لا تغيب قط عن ذاتك و جزء ذاتك. و ما تغيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب و الكبد و الدماغ و جميع البرازخ و الهيئات الظلمانيّة و النوريّة، ليست من المدرك منك، فليس المدرك منك بعضو و لا أمر برزخىّ و الّا ما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمرّ لا يزول.

و الجوهريّة اذا كانت كمال ماهيّتها أو تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع أو المحلّ، ليست بأمر مستقلّ يكون ذاتك نفسها هى. و ان اخذت الجوهريّة معنى مجهولا و أدركت ذاتك لا بأمر زايد ادراكا مستمرّا، فليست الجوهريّة الغائبة عنك كلّ ذاتك و لا جزء ذاتك. فاذا تفحّصت، فلا تجد ما أنت به أنت الّا شيئا مدركا لذاته و هو «أنائيّتك.» و فيه شاركك كلّ من أدرك ذاته و أنائيّته. فالمدركيّة اذن ليست بصفة و لا أمر زايد، كيف ما كان.

و ليست جزءا لأنائيّتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ: اذا كان وراء المدركيّة و الشاعريّة، فيكون مجهولا، و لا يكون من ذاتك التى شعورها لم يزد عليها. فتبيّن من هذا الطريق انّ الشيئيّة ليست بزايدة أيضا على الشاعر؛

فهو الظاهر لنفسه بنفسه، و لا خصوص معه حتّى يكون الظهور حالا له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نورا محضا. و مدركيّتك لأشياء اخرى تابع لذاتك، و استعداد المدركيّة عرضىّ لذاتك. و ان فرضت ذاتك إنيّة تدرك نفسها، فيتقدّم نفسها على الادراك، فتكون مجهولة، و هو محال؛ فليس الّا ما قلنا. و اذا أردت أن يكون للنور عندك.

(۱۱۷) ضابط، فليكن انّ النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته، و هو أظهر فى نفسه من كلّ ما يكون الظهور زائدا على حقيقته.

و الانوار العارضة أيضا ليس ظهورها لأمر زايد عليها، فتكون فى نفسها خفيّة،

بل ظهورها انّما هو لحقيقة نفسها. و ليس انّ النور يحصل ثمّ يلزمه الظهور، فيكون فى حدّ نفسه ليس بنور، فيظهره شيء آخر؛ بل هو ظاهر و ظهوره نوريّته. و ليس كما يتوهّم فيقال «نور الشمس يظهره أبصارنا» بل طهوره هو نوريّته، و لو عدم الناس كلّهم و جميع ذوات الحسّ، لم يبطل نوريّته.

(۱۱۸) عبارة اخرى: ليس لك ان تقول «إنّيّتى شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفيّا فى نفسه» بل هى نفس الظهور و النوريّة. و قد علمت انّ الشيئيّة من المحمولات و الصفات العقليّة، و كذا كون الشيء حقيقة و ماهيّة، و عدم الغيبة أمر سلبيّ لا يكون ماهيّتك؛ فلم يبق الّا الظهور و النوريّة. فكلّ من أدرك ذاته، فهو نور محض، و كلّ نور محض ظاهر لذاته و مدرك لذاته.

هذا احدى الطرائق.

(۱۱۹) حكومة (فى انّ ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرّده عن المادّة كما هو مذهب المشّائين.)

و نزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجرّدا

حكمة الاشراق، ص: ۱۱۵

عن البرازخ و الموادّ، لم يلزم الّا ان يكون طعما لنفسه لا غير. و النور اذا فرض تجرّده، يكون نورا لنفسه؛ فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه و هو الادراك، و لا يلزم ان يكون الطعم عند التجرّد ظاهرا لنفسه، بل طعما لنفسه فحسب.

و لو كفى فى كون الشيء شاعرا بنفسه تجرّده عن الهيولى و البرازخ- كما هو مذهب المشّائين- لكانت الهيولى التى اثبتوها شاعرة بنفسها، اذ ليست هى هيئة لغيرها بل ماهيّتها لها، و هى مجرّدة عن هيولى اخرى- اذ لا هيولى للهيولى- و لا تغيب عن نفسها، ان عنى بالغيبة بعدها عن نفسها؛ و ان عنى بعدم الغيبة الشعور، فلم يرجع الشعور فى المفارقات الى عدم الغيبة، بل عدم الغيبة كناية و تجوّز عن الشعور على هذا التقدير. و كان عند المشّائين كون الشيء مجرّدا عن المادّة غير غايب عن ذاته هو ادراكه. و المادّة نفسها كما قالوا خصوصها انّما يحصل بالهيئات، فهب انّ الهيئات منعتها المادّة، فالمادّة ما الذى منعها؟ و اعترفوا بأنّ الهيولى ليس لها تخصّص الّا بالهيئات التى سمّوها صورا. و الصور اذا حصلت فينا، أدركناها؛ و ليست الهيولى فى نفسها الّا شيئا ما مطلقا أو جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير و جميع

حكمة الاشراق، ص: ۱۱۶

الهيئات كما زعموا. فلا شيء فى حدّ نفسه أتمّ بساطة من الهيولى سيّما انّ جوهريّتها هى سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلم ما أدركت ذاتها لهذا التجرّد عن الحوامل و الاجزاء؟ و لم ما أدركت الصور التى فيها على انّا بيّنّا حال الجوهريّة و الشيئيّة و انّ أمثالهما اعتبارات عقليّة؟ (١٢٠) ثمّ قال هؤلاء انّ مبدع الكلّ ليس الّا مجرّد الوجود. و اذا بحث عن الهيولى على مذهبهم، رجع حاصلها الى نفس الوجود، اذ التخصّص انّما هو بالهيئات الجوهريّة كما سبقت. و ليس شيء هو نفس الماهيّة مطلقا، بل يثبت خصوص، فيقال انّه ماهيّة أو موجود. و الهيولى لا تبقى الّا ماهيّة ما أو وجودا ما؛ فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودا ما، فكان واجب الوجود كذا، تعالى ان يكون هكذا! و اذا كان واجب الوجود يعقل ذاته و الأشياء لمثل هذه البساطة، فكان يجب أيضا فى الهيولى، لأنّها موجود فحسب. و بطلان هذه الاقاويل ظاهر. فثبت انّ الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه و بالعكس. و اذا فرض النور العارض مجرّدا، كان ظاهرا فى نفسه لنفسه. فما حقيقته انّه الظاهر فى نفسه لنفسه، حقيقته حقيقة النور المفروض مجرّدا، فانّ «الهوهو» ينعكس رأسا برأس.

حكمة الاشراق، ص: ١١٧

J. VII فصل (فى الانوار و أقسامها)

(١٢١) النور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه، و الى نور فى نفسه و هو لغيره. و النور العارض عرفت انّه نور لغيره، فلا يكون نورا لنفسه و ان كان نورا فى نفسه، لأنّ وجوده لغيره. و الجوهر الغاسق ليس بظاهر فى نفسه و لا لنفسه على ما عرفت. و الحياة هى أن يكون الشيء ظاهرا لنفسه، و الحىّ هو الدرّاك الفعّال. فالادراك عرفته. و الفعل أيضا للنور ظاهر، و هو فيّاض بالذات. فالنور المحض حىّ، و كلّ حىّ فهو نور محض. و الغاسق ان أدرك ذاته، كان نورا لذاته، فلم يكن جوهرا غاسقا. و ان اقتضى البرزخ أو غاسق ما من حيث هو كذا الحياة و العلم، لكان يجب على مشاركه ذلك، و ليس كذا. و ان فرض للجوهر الغاسق حيوة و علم لهيئة زائدة، كان على ما سبق. و أيضا لا شكّ انّ الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. و ليست ظاهرة للبرزخ، فانّه غاسق فى نفسه؛ كيف يظهر له شيء اذ لا بدّ لمن يظهر له شيء أن يكون لنفسه ظهور فى نفسه؟ فانّه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته.

حكمة الاشراق، ص: ١١٨

فلمّا لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه و لا الهيئة و لا البرزخ للهيئة و لا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. و الهيئة لمّا لم يكن وجودها الّا لغيرها، لم يحصل منها و من البرزخ شيء قائم بنفسه، بل القائم منهما هو البرزخ. فان كان شيء

ما مدركا منهما لذاته، فلا يكون الّا ما له ذاته منهما و هو البرزخ. فانّ البرزخ و الهيئة شيئان لا شيء واحد، و دريت انّه غير ظاهر فى نفسه.

(١٢٢) ايضاح آخر. نقول: يجوز أن يكون شيء يظهر الشيء لغيره- كالنور العارض للمحلّ- و ليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. و اذا كان شيء أظهر أمرا لغيره، ينبغى أن يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه حتّى يظهر عنده أمر ما. و اذا تقرّر هذا، فنقول: لا يجوز ان يكون أمر يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهرا عند نفسه، اذ لا أقرب من نفسه الى نفسه و قد خفى نفسه على نفسه، و خفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما أبدا. كيف و يستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك؟ و البرزخ خفىّ لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء.

(١٢٣) و أيضا من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء، لأظهره النور

و كان كلّ برزخ استنار ظاهرا لنفسه، فكان حيّا. و ليس كذا. و أىّ خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانيّة، لا يوجب أن يظهره نور عند نفسه. و تقرّر من جهة اخرى انّ ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما و لا جوهر غاسق ما.

(١٢۴) قاعدة (فى انّ الجسم لا يوجد جسما.) و اذا دريت انّك فى نفسك نور مجرّد و لست تقوى على ايجاد برزخ، فاذا كان من النور الجوهرىّ الحىّ الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ الميّت عن ايجاد البرزخ.

VIII. فصل (فى انّ اختلاف الانوار المجرّدة العقليّة هو بالكمال و النقص لا بالنوع)

(١٢۵) النور كلّه فى نفسه لا يختلف حقيقته الّا بالكمال و النقصان و بامور خارجة، فانّه ان كان له جزءان و كلّ واحد غير نور فى نفسه، كان جوهرا غاسقا أو هيئة ظلمانيّة، فالمجموع لا يكون نورا فى نفسه. و ان

كان أحدهما نورا و الآخر غير نور، فليس له مدخل فى الحقيقة النوريّة، و هى أحدهما. و ستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل.

(۱۲۶) فصل. و من طريق آخر نقول: الانوار المجرّدة لا تختلف فى الحقيقة، و الّا ان اختلفت حقايقها، كان كلّ نور مجرّد فيه النوريّة و غيرها.

و ذلك الغير امّا ان يكون هيئة فى النور المجرّد، أو النور المجرّد هيئة فيه، أو كلّ واحد منهما قائم بذاته. فان كل هو هيئة فى النور المجرّد، فهو خارج عن حقيقته، اذ هيئة الشيء لا تحصل فيه الّا بعد تحقّقه ماهيّة مستقلّة فى العقل؛ فالحقيقة لا تختلف به. و ان كان النور المجرّد هيئة فيه، فليس بنور مجرّد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض و قد فرض نورا مجرّدا، و هو محال. و ان كان كلّ واحد منهما قائما بذاته، فليس أحدهما محلّ الآخر و لا الشريك فى المحلّ، و ليسا ببرزخين ليمتزجا أو ليتّصلا، فلا تعلّق لأحدهما بالآخر. فالانوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق.

(۱۲۷) ايضاح آخر: اذا تبيّن انّ أنائيّتك نور مجرّد و مدرك لنفسه و الانوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق، فيجب ان يكون الكلّ مدركا لذاته، اذ ما يجب على شيء يجب على مشاركه فى الحقيقة. هذا طريق آخر. و اذا

علمت ما سبق أوّلا، استغنيت عن هذه الوجوه.

(۱۲۸) قاعدة (فى انّ موجد البرازخ مدرك لذاته.) فلمّا كان واهب جميع البرازخ نورها و وجودها نورا مجرّدا، فهو حىّ مدرك لذاته، لأنّه نور لنفسه.

IX. فصل (فى نور الانوار)

(۱۲۹) النور المجرّد اذا كان فاقرا فى ماهيّته، فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميّت، اذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف و أتمّ منه لا فى جهة؛ و أنّى يفيد الغاسق النور؟ فان كان النور المجرّد فاقرا فى تحقّقه، فالى نور قائم. ثمّ لا يذهب الانوار القائمة المترتّبة سلسلتها الى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية فى المترتّبات المجتمعة. فيجب ان ينتهى الانوار القائمة و العارضة و البرازخ و هيئاتها الى نور ليس وراءه نور، و هو نور الانوار، و النور المحيط، و النور القيّوم، و النور المقدّس، و النور الأعظم الأعلى، و هو النور القهّار، و هو الغنىّ المطلق، اذ ليس وراءه شيء آخر.

و لا يتصوّر وجود نورين مجرّدين غنيّين، فانّهما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى؛ و لا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، و لا بأمر يفرض انّه لازم للحقيقة اذ يشتركان فيه، و لا بعارض غريب كان ظلمانيّا أو نورانيّا، فانّه ليس

وراءهما مخصّص. و ان خصّص أحدهما نفسه أو صاحبه، فيكونان قبل التخصّص متعيّنين لا بالمخصّص، و لا يتصوّر التعيّن و الاثنينيّة الّا بمخصّص.

فالنور المجرّد الغنيّ واحد و هو نور الانوار، و ما دونه يحتاج اليه و منه وجوده، فلا ندّ له و لا مثل له. و هو القاهر لكلّ شيء و لا يقهره و لا يقاومه شيء اذ كلّ قهر و قوّة و كمال مستفاد منه. و لا يمكن على نور الانوار العدم، فانّه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود، و لم يترجّح تحقّقه من نفسه على ما دريت، بل بمرجّح، فلم يكن بغنيّ حقّا، فيحتاج الى غنيّ مطلق هو نور الانوار لوجوب تناهى السلسلة.

(١٣٠) و أيضا من طريق آخر: الشيء لا يقتضى عدم نفسه، و الّا ما تحقّق. و نور الانوار وحدانيّ لا شرط له فى ذاته، و ما سواه تابع له. و اذ

لا شرط له و لا مضادّ له، فلا مبطل له؛ فهو قيّوم دايم. و لا يلحق نور الانوار هيئة ما نوريّة كانت أو ظلمانيّة، و لا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

(١٣١) أمّا اجمالا: فلأنّ الهيئة الظلمانيّة لو كانت فيه، للزم أن يكون له فى حقيقة نفسه جهة ظلمانيّة توجبها، فيتركّب، فليس بنور محض. و الهيئة النوريّة لا تكون الّا فيما يزداد بها نورا؛ فنور الانوار ان استنار بهيئة، فكان ذاته الغنيّة مستنيرة بالنور الفاقر العارض الذى أوجبه هو بنفسه، اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نوريّة، و هو محال.

(١٣٢) اجمال آخر: هو انّ المنير أنور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور، فيكون ذاته أنور من ذاته، و ذلك ممتنع.

(١٣٣) طريق آخر تفصيليّ: هو انّ نور الانوار لو أوجب لنفسه هيئة، لفعل و قبل. وجهة الفعل غير جهة القبول، و لو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول، لكان كلّ قابل لما قبل فاعلا، و كلّ فاعل لما فعل قابلا بنفس الفعل؛ و ليس كذا. فيلزم ان يكون فيه جهتان: جهة تقتضى الفعل و جهة تقتضى القبول. و لا يتسلسل الى غير النهاية، فينتهى الى جهتين فى ذاته.

(١٣٤) ثمّ الجهتان ليس كلّ واحد منهما نورا غنيّا اذ لا نورين غنيّين لما عرفت، و لا أحدهما نور غنيّ و الآخر نور فقير، لأنّ الفقير ان

كان هيئة فيه، فيعود الكلام اليه؛ و ان لم يكن هيئة، فهو مستقلّ، فلا يكون فيه، و قد فرض جهة فى ذاته، و ذلك ممتنع. و لا أن يكون أحدهما نورا و الآخر هيئة ظلمانيّة، لأنّه يعود هذا الكلام بعينه أيضا. و لا أن يكون أحدهما جوهرا غاسقا و الآخر نورا مجرّدا، فيكون كلّ واحد غير متعلّق بالآخر، فلا يكون فى ذات نور الانوار أيضا. فثبت انّ نور الانوار مجرّد عمّا سواه، و لا ينضمّ اليه شيء ما، و لا يتصوّر أن يكون أبهى منه.

و لمّا رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته، و هو النوريّة المحضة التى لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حياته و علمه بذاته لا يزيد على ذاته. و قد سبق بيانه لك فى كلّ نور مجرّد.

حكمة الاشراق، ص: ١٢٥

المقالة الثانية فى ترتيب الوجود و فيها فصول

I. فصل (فى انّ الواحد الحقيقىّ لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد)

(١٣٥) لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور و غير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير مركّبة ممّا يوجب النور و يوجب الظلمة، و قد تبيّن لك استحالته، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة؛ و أيضا النور من حيث هو نور ان اقتضى، فلا يقتضى غير النور؛ و لا يحصل منه نوران، فانّ أحدهما غير الآخر، فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر، ففيه جهتان و قد بيّنّا امتناعهما. و هذا يكفى فى حصول كلّ شيئين منه كيف كانا. و فى التفصيل نقول: لا بدّ من فارق بين الاثنين. ثمّ يعود الكلام الى ما به الاشتراك و الافتراق بينهما، فيلزم جهتان فى ذاته و هو محال.

حكمة الاشراق، ص: ١٢٦

II فصل (فى انّ أوّل صادر من نور الانوار نور مجرّد واحد)

(١٣٦) و ان فرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور، و الّا تعدّدت جهاته على ما سبق. و الانوار المجرّدة المدركة و العارضة كثرتها ظاهرة؛ فلو صدر منه ظلمة، لكانت واحدة، و ما وجد غيرها من الانوار و الظلمة، و الوجود يشهد ببطلانه. فنور الانوار لمّا لم يتصوّر ان يحصل به على وحدته كثرة، و لا امكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة و لا نورين، فأوّل ما يحصل منه نور مجرّد واحد. ثمّ لا يمتاز عن نور الانوار بهيئة ظلمانيّة مستفادة من نور الانوار، فيتعدّد جهات نور الانوار مع ما برهن من انّ الانوار سيّما المجرّدة غير مختلفة الحقائق. فاذا التمييز بين نور الانوار و بين

النور الأوّل الذى حصل منه، ليس الّا بالكمال و النقص، و كما انّ فى المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد فى الكمال، فالانوار المجرّدة حكمها كذا. و الانوار العارضة قد يختلف كمالها و ضعفها بسبب المفيد و ان اتّحد القابل و استعداده، كحايط واحد يقبل النور من الشمس، و من السراج، أو ما ينعكس من الزجاج على الارض من شعاع الشمس، و بيّن انّ الارض يقبل من الشمس أتمّ ممّا انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج، و لا يخفى انّ التفاوت فى الكمال و النقص بينهما ليس الّا لتفاوت المفيدين هاهنا. و قد يكون الفاعل واحدا و يختلف كمال الشعاع و نقصانه بسبب القابل، كما يقع من شعاع الشمس على البلّور و الشبح و الارض، فانّ الذى يقبل البلّور أو الشبح مثلا أتمّ. و النور المجرّد لا قابل له؛ فما وراء نور الانوار كماله و نقصه يكون بسبب رتبة فاعله. و كمال نور الانوار لا علّة له، بل هو النور المحض الذى لا يشوبه فقر و لا نقص.

(۱۳۷) سؤال: الماهيّة النوريّة من حيث هى لا تقتضى الكمال،

فتخصّصها بنور النور ممكن معلول؟ جواب: هى كلّيّة ذهنيّة لا تتخصّص نفسها بخارج، و ما فى العين شيء واحد، ليس أصل و كمال، و للذهنىّ اعتبارات لا تتصوّر على العينىّ.

(۱۳۸) و ما قيل «انّ القائم بذاته لا يقبل الكمال و النقص» تحكّم قد سبقت الاشارة اليه. بلى الانوار العارضة على الانوار المجرّدة- التى سنشير اليها- يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل و القابل. فثبت انّ أوّل حاصل بنور الانوار واحد، و هو النور الأقرب و النور العظيم، و ربّما سمّاه بعض الفهلويّة «بهمن». فالنور الأقرب فقير فى نفسه غنىّ بالأوّل.

و وجود نور من نور الانوار ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمت انّ الانفصال و الاتّصال من خواصّ الاجرام، و تعالى نور الانوار عن ذلك؛ و لا

بأن ينتقل عنه شيء، اذ الهيئات لا تنتقل، و علمت استحالة الهيئات على نور الانوار. و قد ذكرنا لك فصلا يتضمّن انّ الشعاع من الشمس ليس الّا على أنّه موجود به فحسب، فهكذا ينبغى ان تعرف فى كلّ نور شارق عارض أو مجرّد، و لا تتوهّم فيه نقل عرض أو انفصال جسم.

III. فصل فى أحكام البرازخ

(١٣٩) اعلم انّ للاشارات فى جميع الجوانب غايات، و انّه ان لم يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك- و قد تبيّن لك تناهى المترتّبات المجتمعة الجرميّة و غيرها- لكانت الحركة و الاشارة عند عبورها و خروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شيء، و العدم لا يتصوّر الاشارة اليه. و سواء كان محيطا بالكلّ قابلا للانفصال أو برازخ كثيرة متألّفة، فانّ كلّ واحد من هذه البرازخ- و ان فرض انّه غير ممكن أن تنفصل- فلا بدّ

حكمة الاشراق، ص: ١٣٠

من أن تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها و انقسامها، فيقع الحركة الى شيء و لا صوب، و هو محال. و المختلفات لا بدّ من حصول أفرادها أوّلا حتّى تتركّب، و البسيط يجعل جسما واحدا دفعة، ثمّ يتجزّى ان كان ممّا يقبل ذلك؛ فلا بدّ من المحيط الغير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء فى الوهم. و لا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان، فانّه واحد متشابه لا يحصل من نفسه الّا جهة واحدة و هو العلو، و كلّ ما قرب منه فهو العالى. فاذا لا يكون الأسفل الا فى غاية البعد عنه، و هو المركز، و هذا هو البرزخ المحيط.

(١٤٠) و ممّا يدلّ على انّ ما منه الجهة- المفروض انّه هو لا غير- لا ينقسم، انّ المتحرّك الى فوق لو قسمه، فامّا ان يتحرّك بعد عبور أقرب جزأيه الى فوق، و حينئذ لا يكون الفوق الّا الجزء الأبعد؛ أو يتحرّك من فوق، فلا يكون جهة الفوق الّا من الجزء الأقرب. فعلى التقديرين يصير جملة ما يفرض جهة جزؤه هو الجهة، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له. و كلامنا فى عين ما منه الجهة الذى لا نأخذ معه ما لا مدخل له فى الجهة. و ليس هذا كالأسفل المتعيّن بمركزيّة المحدّد، اذا وصل المتحرّك الى غايته صار لحصّة حجمه من الكلّ له السفليّة القصوى بذاته. و كلّ شيء نسب الى مكان بأنّه فيه، يكون مكانه غيره و غير أجزائه، و يصحّ تبدّل أجزائه بالنسبة الى أجزاء ما فرض مكانا له، ان لم يمكن الانتقال بالكلّيّة كما فى الافلاك،

حكمة الاشراق، ص: ١٣١

أو النقل بالكلّية كما فى غيرها. فاذن المكان هو باطن حاويه الأقرب، و ما لا حاوى له لا مكان له.

IV. فصل (فى بيان انّ حركات الافلاك ارادية و فى كيفيّة صدور الكثرة عن نور الانوار)

(۱۴۱) البرزخ الميّت لا يدور بنفسه؛ فانّ كلّ ما له مقصد يقصده و يصل اليه و يفارقه بنفسه، فليس بميّت، اذ الموات اذا قصد بنفسه طبعا الى شيء لا يفارق مطلوبه، فانّه يلزم منه أن يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا، و هو محال. و البرازخ العلويّة كلّ نقطة تقصدها، تفارقها. و لا قاسر لها، اذ لا سلطنة للسافل على العالى. و ليس بعضها مزاحما للبعض، اذ لا مدافعة بين المحيط و المحاط اللّذين كلّ واحد منهما لا يفارق موضعه؛ كيف و لها حركات مختلفة و يشارك الكلّ فى حركة يوميّة؟ و ليست الحركة اليوميّة قسريّة، فانّ القسرية لا تمكن من حركة اخرى، و لا يتحرّك الجسم

حكمة الاشراق، ص: ۱۳۲

فى حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته، فلا بدّ و أن يكون شيء من حركات الافلاك بالعرض و شيء منها بالذات، كالمارّ فى السفينة على خلاف حركتها، فيقبل أحدهما بذاته، و الآخر بتوسط ما هو فيه. فلا يكون الحركة اليوميّة- التى اشترك فيها جميع البرازخ السماويّة- الّا من محيط، و لكلّ واحد حركة اخرى. و محرّك كلّ واحد من هذه البرازخ حىّ بذاته، فيكون نورا مجرّدا. و يلوح لك من هذا أيضا انّ البرازخ مقهورة للانوار، و الافلاك آمنة من الفساد و الشهوات و الغضب، فليست الحركة لمراد برزخىّ، فتكون لمقصد نورىّ. و الكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة، فلا بدّ لها من برازخ كثيرة، و كلّ هذه غير غنيّة بل مفتقرة فى تحقّقها و كمالاتها الى نور مجرّد.

(۱۴۲) و لمّا لم يصدر من نور الانوار غير النور الأقرب و ليس فى النور الأقرب أيضا جهات كثيرة- فانّه يرجع الكثرة فيه الى كثرة جهات ما يقتضيه فيفضى الى تكثّر نور النور و هو محال- و فى البرازخ كثرة، فان حصل به برزخ واحد و لم يحصل منه نور، لوقف الوجود عنده. و ليس كذا، اذ فى البرازخ كثرة و فى الانوار المدبّرة. و ان حصل من النور الأقرب أيضا

حكمة الاشراق، ص: ۱۳۳

نور مجرّد و هكذا من هذا النور نور مجرّد آخر، فلم يتأدّ الى البرازخ.

ثمّ ما دام كلّ واحد نورا، فمن حيث نوريّته لا يحصل منه الجوهر الغاسق، فلا بدّ و أن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ و نور مجرّد. فانّ له فقرا فى نفسه و غنى بالاوّل. فله تعقّل فقره، و هو هيئة ظلمانية له. و هو يشاهد نور الانوار، و يشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه و بين نور الانوار، اذ الحجاب انّما يكون فى البرازخ و الغواسق و الأبعاد، و لا جهة و لا بعد لنور الانوار و لا للانوار المجرّدة بالكلّيّة. فبما يشاهد من نور النور، يستغسق و يستظلم نفسه بالقياس اليه، فانّ النور

الأتمّ يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له و استغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه؛ يحصل منه ظلّ هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه، و هو المحيط المذكور. و باعتبار غناه و وجوبه بنور الأنوار و مشاهدة جلاله و عظمته، يحصل منه نور مجرّد آخر. فالبرزخ ظلّه و النور القائم ضوء منه، و ظلّه انّما هو لظلمة فقره. و لسنا نعنى بالظلمة الّا ما ليس بنور فى ذاته هاهنا.

(۱۴۳) قاعدة (فى كيفيّة التكثّر.)

النور السافل اذا لم يكن بينه و بين العالى حجاب، يشاهد العالى و يشرق نور العالى عليه، فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار. فان قيل: يلزم ان يتكثّر جهة نور الانوار

حكمة الاشراق، ص: ۱۳۴

باعطاء الوجود و الاشراق، يقال: الممتنع الموجب للتكثّر انّما هو أن يوجد شيئان عنه عن مجرّد ذاته، و ليس هاهنا كذا. امّا وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب. و امّا شروق نوره عليه، فلصلوح القابل و عشقه اليه و عدم الحجاب، فهاهنا جهات كثيرة و علّة قابليّة و شرايط. و الشيء الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل و تعدّدها أشياء متعدّدة مختلفة.

(۱۴۴) قاعدة (فى جود نور الانوار.)

الجود افادة ما ينبغى لا لعوض، فالطالب لحمد و ثواب معامل، و كذا المتخلّص عن مذمّة و نحوها.

فلا شيء أشدّ جودا ممّن هو نور فى حقيقة نفسه، و هو متجلّ و فياض لذاته على كلّ قابل. و الملك الحقّ هو من له ذات كلّ شيء، و ليست ذاته لشيء، و هو نور الانوار.

(۱۴۵) قاعدة (فى المشاهدة.)

لّما علمت انّ الابصار ليس بانطباع صورة المرئىّ فى العين، و ليس بخروج شيء من البصر، فليس الّا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير. و امّا الخيال و المثل فى المرايا فسيأتى حالها، فانّ لها خطبا آخر. و حاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر و المبصر. فانّ القرب المفرط انّما منع الرؤية، لأنّ الاستنارة أو النوريّة

حكمة الاشراق، ص: ۱۳۵

شرط للمرئىّ، فلا بدّ من النورين: نور باصر و نور مبصر. و الجفن لدى الغموض لا يتصوّر استنارته بالانوار الخارجة، و ليس لنور البصر من القوّة النوريّة ما ينوّره، فلا يرى لعدم الاستنارة. و كذا كلّ قرب مفرط. و البعد المفرط فى حكم الحجاب لقلّة المقابلة. فالمستنير أو النور كلّما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقى نورا أو مستنيرا.

(۱۴۶) قاعدة اخرى اشراقيّة

(فى انّ مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده.) اعلم انّ لعينك مشاهدة و شروق شعاع.

و شروق الشعاع عليها غير المشاهدة، فانّ الشعاع يقع عليها حيث هى، و المشاهدة للشمس لا تكون الّا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس، كما سبقت الاشارة اليه. و لو كان الجفن نوريّا أو كانت الشمس فى القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع و المشاهدة أيضا.

V. فصل (فى انّ لكلّ نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل و للسافل محبّة بالنسبة الى العالى)

(۱۴۷) النور السافل لا يحيط بالنور العالى، فانّ النور العالى يقهره،

امّا ليس لا يشاهده. و الانوار اذا تكثّرت، فللعالى على السافل قهر، و للسافل الى العالى شوق و عشق. فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه، و لا يعشق هو غيره، و يعشق هو نفسه، لانّ كماله ظاهر له و هو أجمل الأشياء و أكملها، و ظهوره لنفسه أشدّ من كلّ ظهور لشيء بالقياس الى غيره و نفسه. و ليست اللذّة الّا الشعور بالكمال الحاصل من حيث انّه كمال و حاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذّ. و كلّ لذّة للّاذّ انّما هى بقدر كماله و ادراكه لكماله، و لا أكمل و لا أجمل من نور الانوار، و لا أظهر منه لذاته و لغيره، فلا ألذّ منه لذاته و غيره. و هو عاشق لذاته فحسب، و معشوق لذاته و غيره.

و فى سنخ النور الناقص عشق الى النور العالى، و فى سنخ النور العالى قهر للنور السافل. و كما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته، فلا يزداد لذّته و عشقه على ذاته. و كما لا يقاس نوريّة غيره اليه، فلا يقاس لذّة غيره و عشق غيره الى لذّته بذاته و عشقه لذاته، و لا عشق الأشياء و تلذّذها

بغيره الى عشقها و تلذّذها به. فانتظم الوجود كلّه من المحبّة و القهر، و سيأتيك تتمّة هذا. و الانوار المجرّدة اذا تكثّرت، يلزمها النظام الأتمّ.

VI. فصل (فى انّ محبّة كلّ نور سافل لنفسه مقهورة فى محبّته للنور العالى)

(١۴٨) فللنور الأقرب مشاهدة لنور الانوار و شروق منه عليه، و محبّة له و لنفسه، و محبّته لنفسه مقهورة فى قهر محبّة نور الانوار.

VII. فصل (فى انّ اشراق النور المجرّد ليس بانفصال شيء منه)

(١۴٩) اشراق نور النور على الانوار المجرّدة ليس بانفصال شيء منه كما تبيّن لك، بل هو نور شعاعىّ يحصل منه فى النور المجرّد على مثال ما مرّ فى الشمس

على ما يقبل منها. و المشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور الحاصل فى النور المجرّد من نور الانوار هو الذى نخصّصه باسم «النور السانح» و هو نور عارض. و النور العارض ينقسم الى ما يكون فى الاجسام، و منه ما يكون فى الانوار المجرّدة.

VIII. فصل (فى كيفيّة صدور الكثرة عن الواحد الأحد و ترتيبها)

(١۵٠) النور الأقرب لمّا حصل منه برزخ و نور مجرّد، و من هذا نور مجرّد آخر و برزخ، فاذا أخذ هكذا الى ان يحصل تسعة أفلاك و العالم العنصرىّ، و تعلم انّ الانوار المترتّبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهى الترتيب

الى نور لا يحصل منه نور مجرّد آخر. و اذا صادفنا فى كلّ برزخ من الأثيريّات كوكبا، و فى كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بدّ لهذه الأشياء من اعداد و جهات لا تنحصر عندنا. فعلم انّ كرة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب، اذ لا يفى جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة.

فهو ان كان من أحد من العوالى، فليس فيه جهات كثيرة سيّما على رأى من جعل فى كلّ عقل جهة وجوب و امكان لا غير. و ان كان من السوافل، فكيف يتصوّر ان يكون أكبر من برازخ العوالى و فوقها، و كواكبه أكثر من كواكبها؟ و يؤدّى الى المحالات. فلا يستمرّ على هذا الترتيب الذى ذكره المشّاؤون. و كلّ كوكب فى كرة الثوابت له تخصّص لا بدّ له من اقتضاء و مقتض يتخصّص به.

(١٥١) فاذن الانوار القاهرة- و هى المجرّدات عن البرازخ و علائقها-

حكمة الاشراق، ص: ١٤٠

أكثر من عشرة و عشرين و مائة و مائتين. و منها: ما لا يحصل منه برزخ مستقلّ، فانّ البرازخ المستقلّة أعدادها أقلّ من عدد الكواكب، و هى مترتّبة.

فيحصل من النور الأقرب ثان، و من الثانى ثالث، و هكذا رابع و خامس الى مبلغ كثير. و كلّ واحد يشاهد نور الانوار و يقع عليه شعاعه. و الانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض. فكلّ عال يشرق على ما تحته بالمرتبة، و كلّ سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسّط ما فوقه رتبة رتبة، حتّى انّ القاهر الثانى يقبل من النور السانح من نور الانوار مرّتين: مرّة منه بغير واسطة، و باعتبار النور الأقرب مرّة اخرى. و الثالث أربع مرّات: ينعكس مرّتا صاحبه عليه، و ما يقبل من نور الانوار بغير واسطة، و من النور الأقرب.

و الرابع ثمانى مرّات: أربع مرّات من انعكاس صاحبه، و مرّتا الثانى، و مرّة من النور الأقرب، و من نور الانوار بغير واسطة. و هكذا يتضاعف الى مبلغ كثير- فانّ الانوار المجرّدة العالية لا يحجب بين السافلة و بين نور الانوار اذ الحجاب من خاصّيّة الابعاد و شواغل البرازخ- مع انّ كلّ نور قاهر يشاهد نور الانوار،

حكمة الاشراق، ص: ١٤١

و المشاهدة غير الشروق و فيض الشعاع على ما علمت. فاذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا من نور الانوار، فكيف مشاهدة كلّ عال و اشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة و بواسطة متضاعفة الانعكاس! (١٥٢) و اعلم انّ الأشعّة البرزخيّة اذا وقعت على برزخ، يشتدّ النور فيه لأعداد. و قد يجتمع فى محلّ واحد ما لا يتمايز أعداده الّا بتمايز العلل، كأشعّة سرج فى حايط، فيقع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض. و ليس هذا كشيء يشتدّ من مبدأ واحد أو عن مبدءين، و يبقى بعدهما الشدّة؛ و لا كأجزاء

علّة لواحد كيف كان. و قد يجتمع اشراقات ما كثيرة فى محلّ واحد مثل شروقين الى شيئين فى محلّ واحد هاهنا، و لكن لا علم للبرزخ بزيادة من كلّ اشراق، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعدّدة على حىّ لا يغيب ذاته عنه، و لا ما يشرق عليه و لا ما يزداد من كلّ واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتّبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات و عظم الاشعّة التامّة، و هى القواهر الاصول الاعلون. ثمّ يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات و مشاركاتها و مناسباتها- كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، و كذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، و كذا بمشاركة جهة القهر معها، و كذا بمشاركة جهة المحبّة معها، و بمشاركات أشعّة قاهر واحد بعضها مع بعض، و بمشاركات أشعّة أنوار قاهرة و مشاهداتها، و بمشاركات ذواتها الجوهريّة، و بمشاركات بعض أشعّة بعض مع بعض أشعّة غيره- أعداد. و بمشاركات أشعّة الجميع سيّما

الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت و كرتها و صور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة أشعّة بعض مع بعض. و بمشاركات الأشعّة مع جهة الاستغناء و القهر و المحبّة و المناسبات العجيبة بين الأشعّة الشديدة الكاملة و البواقى يحصل الانوار القاهرة أرباب الأصنام النوعيّة الفلكيّة و طلسمات البسائط و المركّبات العنصريّة و كلّ ما تحت كرة الثوابت.

(۱۵۳) فمبدأ كلّ من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو «صاحب الطلسم» و النوع القائم النورىّ. و بحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبّة و القهر و الاعتدال لمبادئها يختلف فى الكواكب و غيرها ما يوجد سعديّة و نحسيّة و اعتدالا. و الانواع النوريّة القاهرة أقدم من أشخاصها أى متقدّمة عقلا. و الامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانواع النوريّة المجرّدة.

و الانواع ليست فى عالمنا عن مجرّد الاتّفاقات، فانّه لا يكون من الانسان غير الانسان، و من البرّ غير البرّ. فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرّد الاتّفاق و لا عن مجرّد تصوّر نفوس محرّكة للفلك و غايات، لأنّ تصوّراتها من فوقها

اذ لا بدّ من علل لها. و ما سمّوه عناية سنبطله. و الصور النوعيّة المنتقشة فى المجرّدات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة، اذ هى لا تنفعل عمّا تحتها. و لا يكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة فى بعض، فانّه ينتهى الى تكثّر نور الانوار. فلا بدّ و أن يكون نوعها قائما بذاته فى عالم النور ثابتا.

(۱۵۴) و لا يتصوّر أن يوجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار معا، اذ لا تصوّر للكثرة عنه، فلا بدّ من متوسّطات مترتّبة طوليّة. و ليست القواهر العالية المترتّبة أصحاب أصنام متكافئة، فيجب أن يكون أصحاب الأصنام المتكافئة عن الأعلين، و تكثّرها بمناسبات أشعّة فى الأعلين. و ان كان يتصوّر

فضيلة ما فى أصحاب الطلسمات و نقص ما لأجل كمال الأشعّة المقتضية لها و نقصها، فيقع فى الطلسمات مثلها، حتّى يكون نوع متسلّطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه. و لو كانت الترتيبات الحجميّة فى الافلاك عن الأعلين المترتّبين، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقا و من الزهرة. و ليس كذا، بل بعضها أعظم كوكبا و بعضها أعظم فلكا، و بينها تكافؤ من وجوه أخرى.

فبين أربابها- أى أصحاب الأصنام- أيضا كذا. و الفضائل الدائمة الثابتة و نحوها لا تبتنى على الاتّفاقات، بل على مراتب العلل.

(۱۵۵) فالأنوار المجرّدة تنقسم الى أنوار قاهرة و هى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع و لا بالتصريف- و فى الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون و أنوار قاهرة صوريّة أرباب الاصنام؛- و الى أنوار مدبّرة للبرازخ، و إن لم

تكن منطبعة فيها، تحصل من كلّ صاحب صنم فى ظلّه البرزخىّ باعتبار جهة عالية نوريّة- و البرزخ انّما هو من جهة فقريّة،- اذا كان برزخه قابلا لتصرّف نور مدبّر. و النور المجرّد لا يقبل الاتّصال و الانفصال، فانّ الانفصال و ان كان عدم الاتّصال، لا يقال الّا فيما يمكن فيه الاتّصال. و الأعلون جهات فقرهم تظهر فى البرزخ المشترك، و يظهر أيضا فى أصحاب الطلسمات جهات فقر الأعلين بجهة فقريّة تنقص من نوريّته. و الفقر فى السافلين أكثر

منه فى الأعلين. و النهاية فى الترتيبات واجبة، فلا يلزم من كلّ قاهر قاهر، و لا عن كلّ كثرة كثرة، و لا عن كلّ شعاع شعاع، و ينتهى النقص الى ما لا يقتضى شيئا أصلا، و ان كان لزوم الكثرة انّما يتصوّر عن كثرة و لزوم القاهر عن قاهر.

(۱۵۶) و اذا كانت الافلاك حيّة و لها مدبّرات، فلا يكون مدبّراتها عللها، اذ لا يستكمل العلّة النوريّة بالجوهر الغاسق. و لا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فانّ النور المدبّر مقهور من وجه بالعلاقة. فيكون مدبّرها نورا مجرّدا قد نسمّيه «النور الاسفهبد». و هذا يرشدك الى انّه لمّا كان من لدن الأوّل ضرورى جهات قهر و محبّة، و فى القواهر جهتا استغساق فقرىّ و استنارة، فتركّبت الاقسام فى المعلولات، فصارت هكذا: نور الغالب عليه القهر، و نور الغالب عليه المحبّة، و غاسق فيه القهر من المستنيرات

حكمة الاشراق، ص: ۱۴۸

فى الكواكب، و غاسق الغالب فيه المحبّة أيضا من المستنيرات الكوكبيّة، و غواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر و هى الأثيريّات المتأبّية عن الفساد المؤثرة، و غواسق الغالب عليها المحبّة و الذلّ و هى العنصريّات المطيعة لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها. ثمّ النار لمّا قربت من الأثيريّات، لزمها أيضا قهر على ما تحتها. و سنذكر شرح ذلك ان شاء اللّه تعالى.

(۱۵۷) و اعلم انّ لكلّ علّة نوريّة بالنسبة الى المعلول محبّة و قهرا، و للمعلول بالنسبة اليها محبّة يلزمها ذلّ. و لأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النوريّة و الغاسقيّة، و المحبّة و القهر، و العزّ اللازم للقهر بالنسبة الى السافل و الذلّ اللازم للمحبّة بالنسبة الى العالى واقعا على أراكهم، كما قال تعالى «وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.»

حكمة الاشراق، ص: ۱۴۹

IX. فصل (فى تتمّة الكلام على الثوابت و بعض الكواكب)

(۱۵۸) و لمّا لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف، فيكون ظلّا لترتيب عقلىّ. و من الترتيبات- بل و من الكواكب فى الثوابت- ما لا يحيط البشر به علما. و عجايب عالم الأثير و نسب الافلاك و حصرها فى عدد بحيث يتيقّن أمر صعب، و لا مانع عن أن يكون وراء فلك الثوابت عجايب اخرى و كذا فى فلك الثوابت لا ندركها.

(۱۵۹) و اعلم انّه لا ميّت فى عالم الأثير. و سلطان الانوار المدبّرة العلويّة و قوّتها تصل الى الافلاك بتوسّط الكواكب، و منها ينبعث القوى، و الكوكب كالعضو الرئيس المطلق. و «هو رخش» الذى هو طلسم «شهريز»

حكمة الاشراق، ص: ۱۵۰

نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه فى سنّة الاشراق. و ما ازداد على الكواكب بمجرّد المقدار و القرب بل بالشدّة، فانّ ما يترأى من الثوابت بالليل و باقى السيّارات مقدار مجموعها أكثر من الشمس بما لا يتقايس و لا يفعل النهار.

X. فصل (فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق)

(۱۶۰) لمّا تبيّن انّ الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر و المبصر، فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق، و غيره ظاهر له «لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ» اذ لا يحجبه شيء عن شيء؛ فعلمه و بصره واحد و نوريّته قدرته، اذ النور فيّاض لذاته.

(۱۶۱) و المشّاؤون و اتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائدا

حكمة الاشراق، ص: ۱۵۱

عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجرّدة عن المادّة. و قالوا: وجود الأشياء عن علمه بها. فيقال لهم: ان علم ثمّ لزم من العلم شيء، فيتقدّم العلم على الأشياء و على عدم الغيبة عن الأشياء، فانّ عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها. و كما انّ معلوله غير ذاته، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته.

و امّا ما يقال «انّ علمه بلازمه منطو فى علمه بذاته» كلام لا طائل تحته، فانّ علمه سلبىّ عنده، فكيف يندرج العلم بالأشياء فى السلب؟ و التجرّد عن المادّة سلبىّ، و عدم الغيبة أيضا سلبىّ، فانّ عدم الغيبة لا يجوز ان يعنى به الحضور، اذ الشيء لا يحضر عند ذاته- فانّ الذى حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال الّا فى شيئين- بل أعمّ، فكيف يندرج العلم بالغير فى السلب؟ ثمّ الضاحكيّة شيء غير الانسانيّة، فالعلم بها غير العلم بالانسانيّة.

و الضاحكيّة علمها عندنا ما انطوى فى العلم بالانسانيّة، فانّها ما دلّت مطابقة أو تضمّنا عليها، بل دلالة خارجيّة. فاذا علمنا الضاحكيّة، احتجنا الى صورة اخرى، و دون تلك الصورة معلومة لنا بالقوّة. و امّا ما ضربوا من المثال فى الفرق

بين العلم التفصيلىّ بمسائل و بين العلم بالقوّة بها و بين مسائل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علما بجوابها، لا ينفع. فانّ ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوّة يجد من نفسه ملكة و قدرة على الجواب

حكمة الاشراق، ص: ١٥٢

لهذه المسائل المذكورة. و هذه القوّة أقرب ممّا كانت قبل السؤال، فانّ للقوّة مراتب، و لا يكون عالما بجواب كلّ واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كلّ واحد واحد. و واجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثمّ اذا كان «جيم» غير «باء»، فسلب ما كيف يكون علما بهما و عناية بكيفيّة ما يجب ان يكونا عليه من النظام؟ و ان كان علمه بالأشياء حاصلا من الأشياء، فليطلب العناية المتقدّمة على الأشياء و العلم المتقدّم.

(١٦٢) فاذن الحقّ فى العلم هو قاعدة الاشراق، و هو انّ علمه بذاته هو كونه نورا لذاته و ظاهرا لذاته، و علمه بالأشياء كونها ظاهرة له امّا بأنفسها أو متعلّقاتها التى هى مواضع الشعور المستمرّ للمدبّرات العلويّة.

حكمة الاشراق، ص: ١٥٣

و ذلك اضافة، و عدم الحجاب سلبىّ. و الذى يدلّ على انّ هذا القدر كاف، هو انّ الابصار انّما كان بمجرّد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب. فاضافته الى كلّ ظاهر له ابصار و ادراك له، و تعدّد الاضافات العقليّة لا يوجب تكثّرا فى ذاته. و امّا العناية، فلا حاصل لها. و امّا النظام، فلزم من عجيب الترتيب و النسب اللازمة عن المفارقات و أضوائها المنعكسة كما مضى. و هذه العناية ممّا كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقائق النوريّة ذوات الطلسمات، و هى فى نفسها غير صحيح. و اذا بطلت، تعيّن ان يكون ترتيب البرازخ عن تراتيب الانوار المحضة و اشراقاتها المندرجة فى النزول العلّىّ الممتنع فى البرازخ.

(١٦٣) و اعلم انّه اذا كان فى سطح ما سواد و بياض، يتراءى البياض أقرب لانّه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب، و السواد أبعد لمقابل ما قلنا. ففى عالم النور المحض المنزّه عن بعد المسافة كلّ ما كان أعلى فى مراتب العلل، فهو أدنى الى الأدون لشدّة ظهوره. فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! و اذا كان هو أقرب، كان هو أولى بالتأثير فى كلّ ذات و كمالها، و النور هو مغناطيس القرب.

حكمة الاشراق، ص: ١٥٤

XI. فصل (فى قاعدة الامكان الأشرف على ما هو سنّة الاشراق)

(۱۶۴) و من القواعد الاشراقيّة انّ الممكن الأخس اذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد. فانّ نور الانوار اذا اقتضى الأخسّ الظلمانىّ بجهته الوحدانيّة، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فاذا فرض موجودا، يستدعى جهة تقتضيه أشرف ممّا عليه نور الانوار، و هو محال. و الانوار المجرّدة المدبّرة فى الانسان برهنّا على وجودها؛ و النور القاهر- أعنى المجرّد بالكلّيّة- أشرف من المدبّر و أبعد عن علايق الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون وجوده أوّلا. فيجب أن تعتقد فى النور الأقرب و القواهر و الافلاك و المدبّرات

ما هو أشرف و أكرم بعد امكانه، و هى خارجة عن عالم الاتّفاقات، فلا مانع لها عمّا هو أكمل لها.

(۱۶۵) ثمّ عجايب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات و البرازخ، و النسب بين الأنوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانيّة، فتجب قبلها. و اتباع المشّائين اعترفوا بعجايب الترتيب فى البرازخ، و حصروا العقول فى عشرة. فعالم البرازخ يلزم ان يكون أعجب و أطرف و أجود ترتيبا، و الحكمة فيه أكثر على قواعدهم. و ليس هذا بصحيح، فانّ العقل الصريح يحكم بأنّ الحكمة فى عالم النور و لطايف الترتيب و عجايب النسب واقعة أكثر ممّا هى فى عالم الظلمات، بل هذه ظلّ لها. و الانوار القاهرة و كون مبدع الكلّ نورا و ذوات الاصنام

من الانوار القاهرة شاهدها المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة.

ثم طلبوا الحجّة عليها لغيرهم، و لم يكن ذو مشاهدة و مجرّد الّا اعترف بهذا الأمر. و أكثر اشارات الأنبياء و أساطين الحكمة الى هذا. و افلاطون، و من قبله مثل سقراط، و من سبقه مثل هرمس و اغاثاذيمون و انباذقلس، كلّهم يرؤون هذا الرأى. و أكثرهم صرّح بأنّه شاهدها فى عالم النور. و حكى افلاطون عن نفسه انّه خلع الظلمات و شاهدها، و حكماء الفرس و الهند قاطبة على هذا. و اذا اعتبر رصد شخص أو شخصين فى أمور فلكيّة، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة و النبوّة على شيء شاهدوه فى أرصادهم الروحانيّة؟ (۱۶۶) و صاحب هذه الأسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشّائين فى انكار هذه الأشياء، عظيم الميل اليها؛ و كان مصرّا على ذلك، لو لا ان رأى برهان ربّه. و من لم يصدّق بهذا و لم يقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات و خدمة أصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع فى عالم الجبروت،

و يرى الذوات الملكوتيّة و الانوار التى شاهدها هرمس و افلاطون و الاضواء المينويّة ينابيع ال «خرّه» و الرأى التى أخبر عنها زرادشت. و وقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها، فشاهدها. و حكماء الفرس كلّهم متّفقون على هذا، حتّى انّ الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سمّوه «خرداد» و ما للاشجار سمّوه «مرداد» و ما للنار سمّوه «اردييهشت»

حكمة الاشراق، ص: ۱۵۸

و هى الانوار التى اشار اليها انبادقلس و غيره.

(۱۶۷) و لا تظنّ انّ هؤلاء الكبار اولى الايدى و الابصار ذهبوا الى انّ الانسانيّة لها عقل هو صورتها الكلّيّة و هو موجود بعينه فى الكثيرين، فكيف يجوّزون ان يكون شيء ليس متعلّقا بالمادّة و يكون فى المادّة؟ ثمّ يكون شيء واحد بعينه فى موادّ كثيرة و أشخاص لا تحصى؟ و لا انّهم حكموا بأنّ صاحب الصنم الانسانىّ مثلا انّما اوجد لأجل ما تحته حتّى يكون قالبا له،

حكمة الاشراق، ص: ۱۵۹

فانّهم أشدّ الناس مبالغة فى أنّ العالى لا يحصل لأجل السافل؛ فانّه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر الى غير النهاية.

(۱۶۸) و لا تظنّ انّهم يحكمون بأنّها مركّبة حتّى يقال انّه يلزم ان تنحلّ وقتا ما، بل هى ذوات بسيطة نوريّة، و ان لم يتصوّر أصنامها الّا مركّبة. و ليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، فانّ المشّائين سلّموا انّ الانسانيّة فى الذهن مطابقة للكثيرين، و هى مثال ما فى الاعيان مع انّها مجرّدة و ما فى الاعيان هى غير مجرّدة، و هى غير متقدّرة و لا متجوهرة بخلاف ما فى الاعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلّيّة.

و لا يلزمهم أيضا أن يكون للحيوانيّة مثال و كذا لكون الشيء ذا رجلين، بل

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۰

كلّ شيء يستقلّ بوجوده له أمر يناسبه من القدس. فلا يكون لرائحة المسك مثال و للمسك آخر، بل يكون نور قاهر فى عالم النور المحض له هيئات نوريّة من الأشعّة و هيئات من المحبّة و اللذّة و القهر؛ و اذا وقع ظلّه فى هذا العالم، يكون صنمه المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم أو الصورة الانسانيّة مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

(۱۶۹) و فى كلام المتقدّمين تجوّزات، و هم لا ينكرون ان المحمولات ذهنيّة و انّ الكلّيّات فى الذهن. و معنى قولهم «انّ فى عالم العقل انسانا كلّيّا» اى نورا قاهرا فيه اختلاف أشعّة متناسبة يكون ظلّه فى المقادير صورة الانسان؛ و هو كلّىّ لا بمعنى أنّه محمول، بل بمعنى أنّه متساوى نسبة الفيض على هذه الاعداد، و كأنّه الكلّ و هو الاصل. و ليس هذا الكلّىّ ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة، فانّهم معترفون بأنّ له ذاتا متخصّصة، و هو عالم بذاته، فكيف يكون معنى عامّا؟ و اذا سمّوا فى الافلاك كرة كلّيّة و اخرى

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۱

جزئيّة، لا يعنون به الكلىّ المشهور فى المنطق، فتعلّم هكذا.

(۱۷۰) و امّا الذى احتجّ به بعض الناس فى اثبات المثل من «انّ الانسانيّة بما هى انسانيّة ليست بكثيرة فهي واحدة» كلام غير مستقيم.

فانّ الانسانيّة بما هى انسانيّة لا تقتضى الوحدة و الكثرة، بل هى مقولة عليهما جميعا. و لو كان من شرط مفهوم الانسانيّة الوحدة، فما كانت الانسانيّة مقولة على الكثيرين. و ليس اذا لم يقتض الانسانيّة الكثرة يكون لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض الكثرة اللّاكثرة، و عدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللّاكثرة، و نقيض اقتضاء الكثرة انّما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع لا افتضاء الوحدة. ثمّ الانسانيّة الواحدة المقولة على الكلّ انّما هى فى الذهن، لا يحتاج لأجل الحمل الى صورة اخرى. و ما قيل «انّ الاشخاص فاسدة و النوع باق» لا يوجب ان يكون أمرا كلّيّا قائما بذاته، بل للخصم أن يقول: الباقى صورة فى العقل و عند المبادئ. و مثل هذه الأشياء اقناعيّة.

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۲

(۱۷۱) و ليس اعتقاد افلاطون و أصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعيّات، بل على أمر آخر. و قال افلاطون «انّى رأيت عند التجرّد أفلاكا نورانيّة.» و هذه التى ذكرنا بعينها السّماوات العلى التى يشاهدها بعض الناس فى قيامتهم «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ.» و ممّا يدلّ على انّهم يعتقدون انّ مبدع الكلّ نور و كذا عالم العقل، ما صرّح به افلاطون و أصحابه: انّ النور المحض هو عالم العقل. و حكى عن نفسه انّه يصير فى بعض

احواله بحيث يخلع بدنه و يصير مجرّدا عن الهيولى، فيرى فى ذاته النور و البهاء، ثمّ يرتقى الى العلّة الآلهيّة المحيطة بالكلّ. فيصير كأنّه موضوع فيها معلّق بها، و يرى النور العظيم فى الموضع الشاهق الالهىّ. ما هذا مختصره الى قوله «حجبت الفكرة عنّى ذلك النور.»

و قال شارع العرب و العجم «انّ للّه سبعا و سبعين حجابا من نور، لو

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۳

كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره.» و أوحى اليه اللّه

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۴

«نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» و قال «انّ العرش من نورى» و من الملتقط من الأدعية النبويّة «يا نور النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك اهل السّماوات و استضاء بنورك اهل الارض. يا نور كلّ نور! خامد بنورك كلّ نور.» و من الدعوات المأثورة «أسألك بنور وجهك الذى ملأ أركان عرشك.» و لست أورد هذه الأشياء لتكون حجّة، بل نبّهت بها تنبيها، و الشواهد من الصحف و كلام

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۵

الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى.

(۱۷۲) قاعدة (فى بيان جواز صدور البسيط عن المركّب.)

النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعّته أمر لا يماثله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته و باعتبار أنوار كثيرة شعاعيّة فيه، فتصير كجزء للعلّة، فيحصل من المجموع المعلول مخالفا له. ثمّ المعلول يقبل من أشعّة اخرى ممّا قبلت علّته و زيادة شعاع من علّته، فيقع اختلافات كثيرة فى القواهر. و يجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها، و يجوز أن يكون البسيط حاصلا من أشياء مختلفة.

(۱۷۳) قاعدة (فى بيان أقسام أرباب الأصنام.)

و من القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، و كما انّ من النفوس ما احتاج الى توسّط الروح النفسانيّ، و منه ما يكون لشدّة نقصه لا يحتاج الى ذلك- كالنفس النباتيّة،- و من المعادن ما قرب من هيئة النبات- كالمرجان،- و من النبات

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۶

ما قرب من الحيوان- كالنخل،- و من الحيوانات ما قرب من الانسان فى كمال القوّة الباطنه و غيرها- كالقرد و غيره،- فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، و الطبقة السافلة عاليها فى جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية، و من الانوار المتصرّفة البشريّة ما كان يكاد عقلا، و فى النزول منها ما كاد يكون كبعض البهائم، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نورا متصرّفا، و لا يستحقّ أن يكون دونه نور مجرّد آخر يتصرّف هو فيه لنقص فى جوهره. و الانوار القاهرة و ان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراق،

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۷

الّا انّ الضعف الذى فى الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيّما اذا كان ذلك النور من العوالى. فالانوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها، أى ليس بينها و بين صنمها واسطة اخرى مثل النور المتصرّف لنقصها و قصورها عن افادة نور مجرّد، و لعدم استعداد الصنم أيضا. و كذا غيرها من مركّبات الجمادات.

XII. فصل (فى بيان عدم تناهى آثار العقول و تناهى آثار النفوس)

(۱۷۴) و لا تظنّنّ انّ الانوار المجرّدة من القواهر و المدبّرات لها مقدار، اذ كلّ متقدّر برزخىّ، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هى أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. و كلّها مشاركة فى الحقيقة النوريّة، كما عرفت. و التفاوت بينها بالكمال و النقص، و ينتهى النقص فى الحقيقة النوريّة الى ما لا يقوم بنفسه، بل يكون هيئة فى غيره. و ليس بصحيح تشنيع من يقول: انّ النور كيفيّة و عرض هاهنا، فكيف يقوم بنفسه؟ و لو استغنى شيء من النور عن المحلّ، لاستغنى الجميع. فانّه لا أصل له، اذ الاستغناء للنور

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۸

انّما هو لكماله، و كماله بجوهره، و غاية نقصه بالعرضيّة و الاضافة الى المحلّ.

فلا يلزم من نقص شيء نقص ما يشاركه من وجه. فاذن التفاوت قد يكون بالمقدار، و قد يكون بالعدد، و قد يكون بالشدّة و الكمال. و النور المصباحىّ لمّا كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، و حوامل الشعاع قد تكون أكثر عددا منه، فكونه موجبا للشعاع على أىّ وجه يفرض. و تفاوت النوريّة ليست الّا بالأشدّيّة و الكمال، فنور الانوار شدّته و كمال نوريّته لا تتناهى، فلا يتسلّط عليه بالاحاطة شيء؛ و احتجابه عنّا انّما هو لكمال نوره و ضعف قوانا لا لخفائه. و لا يتخصّص شدّته عند حدّ يمكن ان يتوهّم وراءه نور، فيكون له حدّ و تخصّص مستدع لمخصّص و قاهر له، بل هو القاهر بنوره لجميع الأشياء. فعلمه نوريّته، و قدرته أيضا نوريّته و قهره للاشياء، و الفاعليّة من خاصيّة النور. و امّا الانوار القاهرة من المقرّبين، فانوارها متناهية، ان عنى بالنهاية أن يكون الشيء وراء ما هو أتمّ منه؛ و هى غير متناهية الشدّة ان عنى أنّ لها صلوح أن يحصل منها آثار غير متناهية. فانّا سنبرهن على دوام البرازخ و الحركات الدوريّة و انّ هذه الحركات غير متناهية العدد.

و النور المدبّر يجب نهاية آثاره، فانّه ان كان غير متناهى القوّة، ما انحبس

حكمة الاشراق، ص: ۱۶۹

فى علايق الظلمات المتناهية الذوات و متناهية جواذب القوى و الشوق الطبيعىّ، و ما جذبها شواغل البرازخ عن الافق النورىّ. فهذه الحركات الدائمة التى هى من الانوار المتصرّفة، انّما تكون بمدد من الانوار القاهرة، و لها القوّة الغير المتناهية، و هو كمال نوريّتها. فاذا كان كذا، فنور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، و غير المتناهى قد يتطرّق اليه التفاوت كما بيّنا من قبل.

و كلّ واحد من الانوار المدبّرة فى البرازخ يمدّه صاحبه، و هو النور القاهر الذى هو صاحب الصنم، و هو لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار كما سنبرهن عليه انّ فى عالم القواهر لا يتصوّر التجدّد.

(۱۷۵) و اعلم انّ تضاعف الاشراقات لا بدّ منه و نسبها. و لست ادّعى انّ جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجايب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرّفين فى الظلمات. و كلّ ما فرض من العجائب، فانّ هناك ألطف و أعجب من ذلك. و من الأدلّة على أنّ هناك أعجب من ذلك هو انّا

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۰

عرفنا هذا القدر. فلو كان هناك هذا فحسب، لكنّا قد أحطنا- و نحن فى الظلمات- بتدبير نور الانوار بقياساتنا و استنباطتنا و هو محال، بل كوننا فى الظلمات مانع عن المشاهدة و رؤية العجائب. و ما ذكرناه أنموذج.

(۱۷۶) و اعلم انّه لمّا لم يتصوّر استقلال النور الناقص بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة النور التامّ عليه فى نفس ذلك التأثير، فنور الانوار هو الفاعل الغالب مع كلّ واسطة، و المحصّل منها فعلها، و القائم على كلّ فيض فهو الخلّاق المطلق مع الواسطة و دون الواسطة، ليس شأن ليس فيه شأنه على انّه قد يتسامح فى نسبة الفعل الى غيره.

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۱

المقالة الثالثة فى كيفيّة فعل نور الأنوار و الأنوار القاهرة و تتميم القول فى الحركات العلويّة و فيه فصول

I. فصل (فى بيان انّ فعل الانوار أزلىّ)

(۱۷۷) نور الانوار و الانوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل، الّا على ما سنذكره. فانّ كلّ ما لا يتوقّف على غير شيء اذا وجد ذلك الشيء وجب أن يوجد، و الّا فهو ممّا لا يتصوّر وجوده؛ أو توقّف على غيره، فما كان هو الذى توقّف عليه، و قد فرض أنّ التوقف عليه و هو محال.

و كلّ ما سوى نور الانوار لمّا كان منه، فلا يتوقّف على غيره كما يتوقّف شيء من أفعالنا على وقت أو زوال مانع أو وجود شرط. فانّ لهذه مدخلا فى أفعالنا، و لا وقت مع نور الانوار متقدّما على جميع ما عدا نور الانوار، فانّ

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۲

نفس الوقت أيضا من الأشياء التى هى غير نور الانوار. فلمّا كان نور الانوار- و جميع ما يفرضه «الصفاتيّة» صفة- دائمة، فيدوم بدوامه ما منه، لعدم توقّفه على أمر منتظر؛ و لا يمكن فى العدم البحت فرض تجدّد، مع أنّ كلّ ما يتجدّد يعود الكلام اليه. فنور الانوار و الانوار القاهرة ظلالها و أضواءها المجرّدة دائمة. و قد علمت أنّ الشعاع المحسوس هو من النيّر لا النيّر من الشعاع؛ و كلّما يدوم النيّر الاعظم، يدوم الشعاع مع أنّه منه.

II. فصل (فى بيان انّ العالم قديم و أنّ حركات الافلاك دوريّة تامّة)

(۱۷۸) كلّ هيئة لا يتصوّر ثباتها، هى الحركة. و كلّ ما لم يكن زمانا

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۳

ثمّ حصل، فهو حادث. و كلّ حادث اذا حدث، فشيء ممّا توقّف عليه هو حادث، اذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه، اذ لا بدّ من مرجّح فى جميع الممكنات.

ثمّ مرجّحه ان دام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح، لدام الشيء، فلم يكن حادثا. و لمّا كان حادثا، فشيء ممّا توقّف عليه هذا الحادث، حادث؛ و يعود الكلام الى ذلك الشيء، فلا بدّ من التسلسل، و السلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها و لا تنقطع، و الّا يعود الكلام الى أوّل حادث بعد الانقطاع. فينبغى أن يكون فى الوجود حادث متجدّد لا ينقطع. و ما يجب فيه التجدّد لماهيّته، انّما هو الحركة.

و للحركات المستقيمة حدّ، اذ البرازخ الغير المتناهية غير متصوّر تحقّقها. و تعلم انّ البرزخ لا يتحرّك بطبعه الّا لفقد ملايم؛ فاذا وصل اليه وقف، حتّى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه و يترجّح وجوده له، فلا يتحرّك، اذ لا يطلب ما لا يترجّح له وجوده. و القسريّات من الحركات امّا من الطبع أو الارادة و ستعلم أنّ ما تحت فلك القمر ممّا يمكن أن يكون له حركة ارادّية لا يحتمل الحركة الدائمة و لا بقاء لبرزخه دايما، لوجوب تحلّل هذه التراكيب؛ فلجميع حركات ما تحت الافلاك مقطع. و لمّا وجب استمرار حركة

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۴

دائمة لا تنقطع، فهي للافلاك و تكون دوريّة، و يتبيّن من ذلك دوام حواملها.

و قد يكون للافلاك بحسب مبدأ حركاتها المفروض و منتهى حركاتها و اضافاتها يمين و يسار و غير ذلك من الجهات، و يتعيّن فيها نقط الاضافات.

(۱۷۹) نكتة: و اعلم انّ الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الّا بتمام حركة دوريّة. و لو رجعت قبل تمام حركة دوريّة، لطلعت من مغربها؛ و تعلم انّ النهار ليس الّا من طلوعها، فيتثنّى النهار و ليس كذا. و علمت وجود المحدّد، و انّ السفل بالمركز و الارض عنده؛ و لو جاوزت المركز من أىّ جانب فرض، كانت قاصدة الى العلوّ و لا يلائمها، و سيأتيك كيفيّة أمره. و جميع الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات الافلاك، فهي علّة حدوث الحوادث، و لا يقع الافلاك تحت الكون و الفساد و التركيب من بسايط، و الّا لزم التحلّل

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۵

و عدم دوام الحركات و الحدوث الموجب لتقدّم حركات و برازخ اخرى عليها محيطة دائمة.

(۱۸۰) و اعلم انّ الافلاك فى حركاتها و مناسبات حركاتها و مقابلاتها و غير ذلك أيضا متشبّهة بمناسبات الامور القدسيّة و أشعّة الانوار القاهرة. و لمّا لم يمكن لها الجمع بين جميع الاوضاع، و الكواكب كلّ منها يحجب بعضها عن بعض، فلا

يمكن مقابلة بين الكلّ و عدم حجاب و مناسبة بين الجميع كما فى عالم القواهر، اذ فى البرازخ أبعاد و حجب. فحفظت ذلك على سبيل البدل، حتّى تصير آتية فى الاكوار و الادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب و الاستيناف.

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۶

(۱۸۱) و ليس على ما يفرضه اتباع المشّائين من أنّ كلّ فلك فى حركاته الكثيرة متشبّه بواحد من جميع الوجوه. فانّ الافلاك كثيرة، و حركاتها مختلفة، و الغرض على ما صرّحوا به حركة الكواكب. فالكوكب تارة راجع، و تارة مستقيم، و تارة فى الأوج، و تارة فى الحضيض. فكيف يكون تشبّها بشيء واحد، و هم لا يقولون بالاشراقات لتكثّر المناسبات النوريّة؟ فليس اذن حركاتها على اختلاف احوالها الّا لمناسبات أشعّة و أنوار فى المعشوقات. و ليس نسب بعضها الى بعض الّا تابعا لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض، حتّى تأتى فى الاكوار و الادوار على النسب القاهريّة التى يمكن التشبّه بها، ثم تستأنف.

و المشّاؤون فى هذه التشبّهات اعترفوا بضرب من المثال الذى ردّوا فيه على

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۷

المتقدّمين. و ممّا يدلّ على كثرة المعشوقات، هو انّ معشوق الافلاك فى حركاتها لو كان واحدا، لتشابهت الحركات. و تعلم أنّه لو كانت البرازخ العلويّة بعضها علّة للبعض، لكانت المعلولات متشبّهة فى حركاتها بالعلل عاشقة لها، و ليس كذا.

III. فصل (فى تتمّة القول فى القواهر الكليّة الطوليّة و العرضيّة و فى أزليّة الزمان و أبديّته)

(۱۸۲) و لمّا كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار، و حصل منها برزخ واحد لفقر مشترك، و القواهر التى اقتضت العنصريّات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلويّة، و حصل منها برازخ خاضعة للبرازخ العالية متأثّرة عنها طبعا، و لها مادّة مشتركة تقبل الصور المختلفة،

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۸

فالحركة أيضا مشتركة فى الدوريّة لتشبّه بمعشوق واحد هو النور الأعلى، و هى مفترقة فى الجهات لاختلاف معشوقاتها التى هى الانوار القاهرة: الاشتراكات بازاء الاشتراكات فى السّماوات و الارض، و الافتراقات بازاء الافتراقات، و المفترقات بازاء المفترقات. فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

(۱۸۳) و ليعلم انّ تقدّم القواهر بعضها على بعض تقدّم عقليّ لا زمانىّ.

و القواهر لا يقدر البشر على احصائها و ضبط ترتيبها. و ليست هى ذاهبة فى الطول فحسب، بل منها متكافئة. فانّ الأعلين بجهاتها الكثيرة النوريّة أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار قاهرة متكافئة.

و لو لا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة. و ما يحصل من الانوار القواهر عن

حكمة الاشراق، ص: ۱۷۹

القواهر الأعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار و لكلّ عال، أشرف ممّا يحصل من جهة الأشعّة. و فى الأشعة مراتب أيضا و طبقات. ففى القواهر اصول طوليّة قليلة الوسائط الشعاعيّة و الجوهريّة هى الأمّهات، و منها عرضيّة من أشعّة وساطيّة على طبقات.

(۱۸۴) و اعلم انّ الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع فى العقل مقدار متقدّمها و متأخّرها. و ضبط بالحركة اليوميّة، فانّها أظهر الحركات. و تحدس من تأخيرك لأمر- اذا أدّى الى فوات ما يتضمّن تقديمه- انّ أمرا ما قد فاتك، و هو الزمان. و تعرف أنّه مقدار الحركة لمّا ترى من التفاوت و عدم

حكمة الاشراق، ص: ۱۸۰

الثبات. و الزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمانىّ، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فانّ العدم للشيء قد يكون بعد؛ و لا أمرا ثابتا يجتمع معه، فهو أيضا قبليّة زمانيّة، فيكون قبل جميع الزمان زمان، و هو محال. فالزمان لا مبدأ له.

(۱۸۵) و من طريق آخر: قد عرفت انّ الحوادث تستدعى عللا غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، و لا بدّ و أن تكون لمحيط، و قد عرفت دوامه من طريق آخر. و الزمان أيضا لا مقطع له، اذ يلزم أن يكون له بعد؛ و بعده ليس

عدمه- اذ قد يكون العدم قبل- و لا شيئا ثابتا، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، و هو محال. و يعتبر القبليّة

و البعديّة بالنسبة الى الآن الوهميّ الدفعيّ، و الزمان الذى حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضى اليه بعد، و الأبعد قبل، و المستقبل بخلاف هذا؛ و الّا يتّجه اشكال التشابه.

(١٨۶) و الفيض أبدى، اذ الفاعل لا يتغيّر و لا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. و ما يقال «انّ الفيض لو دام، لساوى مبدعه» لا يلزم، لّما دريت انّ النيّر يتقدّم على الشعاع، و ان كان قد يستدلّ بوجود الشعاع و عدمه على وجود النيّر قبله و عدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أمّا الموجب فى نفسه لا يساوى ما يوجبه، بل هو منه و به (١٨٧) و امّا ما يقال «انّ الحركات مجتمعة فى الوجود لانّ كلّ واحد صار موجودا، فيكون الكلّ قد صار موجودا» ففاسد، اذ الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، و لهذا قد صحّ عدم النهاية فيها. فلا مجموع لها، فانّها كما وجدت عدمت. و برهان وجوب النهاية دريت انّه انّما ينساق فيما يمكن اجتماع آحاده و له ترتيب. و لا كذلك الحركات. و فرض المحال ليبتنى على

جهة استحالته شيء، قد عرفت بطلانه. و العلل التى وجب فيها النهاية هى الذوات الثابتة الفيّاضة.

(١٨٨) و ما يقال «انّ الحركات ان كانت عديمة النهاية، يلزم منه أن يكون كلّ حادث منها متوقّفا على حصول ما لا يتناهى» فلا يحصل. فهو غلط، لأنّ المتوقّف على الغير المتناهى الذى هو ممتنع، انّما يكون اذا كان الغير المتناهى المترتّب لم يحصل بعد؛ فما يتوقّف عليه لا يحصل أبدا. امّا اذا كان الغير المتناهى ماضيا و يكون الحادث ضروريّ الوقوع بعده، فهو نفس محلّ النزاع.

(١٨٩) و الذى يقال «انّ الآن هو آخر الماضى فيتناهى» فان عنى به انّه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. و ان عنى به أنّه آخر و يكون بعده أدوار اخرى كلّ منها آخر ما قبله، فهو كلام صحيح. فانّه آخر هذا الماضى و أوّل ما سيأتى اذا جعل مبدأ، و كلّ واحد من الزمان فى جانبيه- أعنى الماضى

و المستقبل- لا يتناهى. و كثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كلّ واحد، كما يقال: كلّ واحد من الحركات مسبوق بالعدم، فيلزم منه أن يكون الكلّ كذا. و قد دريت انّه لا يلزم، فانّ لك أن تقول: كلّ واحد من أعداد السواد على هذا المحلّ ممكن الحصول فى زمان واحد محدود. و لا يمكنك أن تقول: الجميع كذا. فلا يلزم من الحكم على كلّ واحد الحكم على الجميع.

IV. فصل (فى بيان انّ حركات الافلاك لنيل أمر قدسىّ لذيذ)

(١٩٠) و لمّا ثبتت الحركات الفلكيّة و انّ الحركات من أنوار مجرّدة مدبّرة، و أشرنا الى انّ الانوار المجرّدة المدبّرة دون الانوار القاهرة المقدّسة عن علايق الظلمات، فلمّا كان النور الأخسّ ما عنده الظلمات، فالأقرب الى الظلمات أبعد عن الكمالات النوريّة. و عرف انّ حركات البرازخ العلويّة ليست لما تحتها و ليست لما تناله هى دفعة أو لا تناله أصلا، لأنّ الحالين يفضيان الى انصرام الحركات للنيل أو اليأس. فهي لنيل مقصد نورىّ تناله الانوار المدبّرة

عن الانوار القاهرة، و هو نور سانح و شعاع قدسىّ. و لو لم يكن فى النور المدبّر فى البرازخ العلويّة أمر دايم التجدّد، ما كانت منها الحركة المتجدّدة دايما، اذ الثابت لنفسه لا يقتضى التغيّر. ثمّ ما يتجدّد فى الانوار المتصرّفة العلويّة ليس أمرا من الظلمات- لما سبق،- فيكون أمرا نوريّا من القواهر متجدّدا. و ليست صورا علميّة، فانّها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها، و كذا بما فوقها. و على ما ستعلم، انّ الضوابط كلّها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار، و نسب الموجودات المترتّبة القاهريّة أيضا متناهية- و ان كثرت- لتناهى العلل و المعلولات. و حركات الافلاك غير متناهية، فليست الّا لأمر غير متناهى التجدّد ممّا ذكرناه من الشعاع القدسىّ اللذيذ.

(١٩١) فالتحريكات تكون معدّة للاشراقات، و الاشراقات تارة اخرى

موجبة للحركات. و الحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التى كانت معدّة لذلك الاشراق بالعدد، فلا دور ممتنعا. فلا زالت الحركة شرط الاشراق، و الاشراق تارة اخرى يوجب الحركة التى بعده، و هكذا دايما. و جميع اعداد الحركات و الاشراقات مضبوطة بعشق مستمرّ و شوق دايم. و توالى الحركات على نسق واحد فى الافلاك لتوالى الانوار السانحة على نسق واحد فى الانوار المدبّرة.

(۱۹۲) و لمّا كان الفلك و فاعله متشابهى الاحوال، فكان شكل الفلك متشابها. و لا متشابه فى وضع، ما يفرض له أجزاء غير الكرىّ، و كذا كلّ برزخ بسيط. و لمّا لم يكن لمدبّرات البرازخ العلويّة العلائق الشهوانيّة و الغضبيّة و ما يمنعها عن عالم النور، فقبلت الاشراقات الكثيرة. فبما قبلت من نور الانوار و اشتركت المدبّرات فيه، اشتركت تحريكاتها فى الدوريّة. و بما اختلفت من الاشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها. و النور المدبّر و ان كان عن قاهر من الأعلين و كان كثير قبول الاشراقات، لا يكون فى كمال الجوهر كنور قاهر.

فانّ القاهر انّما يفيض النور المجرّد المدبّر لكمال البرزخ من الأرباب العظيمة

حكمة الاشراق، ص: ۱۸۶

و تدبيره على ما يليق بتصرّف البرازخ متناهى القوّة، ليستحكم مع البرازخ علاقته.

(۱۹۳) قاعدة (فى بيان انّ المجعول هو الماهيّة لا وجودها.)

و لمّا كان الوجود اعتبارا عقليّا، فللشيء من علّته الفيّاضة هويّته. و لا يستغنى الممكن عن المرجّح لوجوده، و الّا ينقلب بعد امكانه فى نفسه واجبا بذاته.

و قد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علّته الفيّاضة لتوقّفه على علل اخرى زايلة. و قد يكون للشيء علّة حدوث و علّة ثبات مختلفتين كالصنم، فانّ علّة حدوثه فاعله مثلا و علّة ثباته يبس العنصر. و قد يكون علّة الثبات و الحدوث واحدا كالقالب المشكّل للماء. و نور الانوار علّة وجود جميع الموجودات و علّة ثباتها، و كذا القواهر من الانوار. و البرازخ العلويّة لمّا كانت غير كاينة و لا فاسدة لا يفارقها أنوارها المدبّرة، بل هى دائمة التصرّف فيها.

حكمة الاشراق، ص: ۱۸۷

المقالة الرابعة فى تقسيم البرازخ و هيئاتها و تركيباتها و بعض قواها و فيها فصول

I. فصل (فى تقسيم البرازخ)

(۱۹۴) كلّ جسم امّا ان يكون فاردا و هو ما لا تركيب فيه من برزخين مختلفين، و امّا ان يكون مزدوجا و هو ما يتركّب منهما. و كلّ فارد فامّا ان يكون حاجزا و هو الذى يمنع النور بالكلّيّة، و امّا لطيفا و هو الذى لا يمنعه أصلا، و امّا مقتصدا و هو الذى يمنعه منعا غير تامّ و له فى المنع مراتب.

و الافلاك حاجزها مستنير، و غيره لطيف؛ و هى برازخ قاهرة لا تفسد و لا تبطل لما بيّنّا لك من دوام الحركات لموضوعاتها. و البرزخ القابس هو ما تحتها، و لم يخرج الفارد القابس عن الاقسام الثلاثة: امّا أن يكون قابسا حاجزا كالارض، أو مقتصدا كالماء، أو لطيفا كالفضاء. و ليس بيننا و بين البرازخ

حكمة الاشراق، ص: ١٨٨

العلويّة حاجز و لا مقتصد، و الّا حجب عنّا الانوار العالية، فليس الّا الفضاء.

و ما ترى من السحب و غيرها فانّما هى من أبخرة، و هى مقتصدة اقتصادا ما.

و الماء طبعه الاقتصاد الّا أن يمازجه شيء آخر يكدّره. و كلّ مركّب فبحسب الغلبة ينسب الى أحد هذه. و المركّبات القابسيّة اذا كانت مقتصدة- كالبلّور- فانّما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد و هو الماء.

(١٩٥) و قال جماعة انّ اصول القوابس أربعة: بارد يابس هو الارض، و بارد رطب هو الماء، و حارّ رطب هو الهواء، و حارّ يابس هو النار. و ضابط الرطوبة عندهم قبول التشكّل و تركه و الانفصال بسهولة، و ضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة؛ و الحقّ يأبى هذا. فانّ النار امّا أن يأخذوها كما عند العامّة- و عند العامّة النور داخل فى مفهوم النار،- و امّا أن يأخذوها على اصطلاح آخر. فان كانت حجّتهم فى اثباتها عند الفلك هو «انّ التى عندنا قاصدة للعلوّ» فهو ضعيف، لأنّ هذه النار تنقلب هواء فى الحال، و برزخها لا يبقى عند شدّة تلطّفه مستعدّا لظهور النور فيه، فينقطع عنه سلطنة الحرارة أيضا و بقى هواء،

حكمة الاشراق، ص: ١٨٩

و من خاصّيّة الحرارة التلطيف. و لو كانت باقية نارا أو على الحرارة التى كانت فيها، لأحرقت ما قابلها على خطّ مستقيم، و ليس كذا. و ان استدلّوا بحركة الفلك انّها تسخّن ما يجاور الفلك فيكون هواء متسخّنا، فلا يلزم أن يكون نارا. و ان استدلّوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك، فيحصل منه ذوات الاذناب و الشهب، فهذا خطأ لأنّ الحرق ليس من خاصيّة النار؛ فإنّ الحديدة الحامية تحرق و الهواء الحارّ شديد الحرق. و الاستدلال بما نرى فى المصباح من شبه ثقبة فى صنوبرتها، انّما هو هواء، فانّ الناريّة كلّما كانت أقوى فهي أقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف، و ان ضعفت عن الاحالة فيقوى الدخان؛ فما قرب من الفتيلة و نحوها تلطّف، فصار هواء لقوّة النار و بقيت معه حرارة.

(۱۹۶) ثمّ انّ هؤلاء اعترفوا بأنّ اليابس هو الذى لم يقبل التشكّل و تركه بسهولة، و ليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة، و كذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء الّا فى حرارة مختلفة فى الشدة و النقص، فهو

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۰

هواء حارّ. و ما يقال «انّ النار يابسة لتجفيفها الأشياء» ليس بحسن، فانّ التجفيف انّما هو لازالة الرطوبة، و ازالة الرطوبة انّما هو للتلطيف و التصعيد لا بأن تكون هى يابسة. و ليس انّها تفنى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها أرطب لأنّها تصير بخارا أو هواء فتصير أشدّ ميعانا. فالاصول ثلاثة: حاجز و مقتصد و لطيف.

(۱۹۷) و اعلم انّ اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فانّه بعد اللطف قد تقلّ فيه، فمن الماء ما هو أشدّ حرارة من الهواء محسوسة. و ليست الصور الّا الهيئات الظاهرة كما ذكرنا. و ان سمّى ما اشتدّ من الهواء حرارته نارا، فذلك مسلّم جوازه، فيكون اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدّة كيفيّة واحدة و ضعفها.

(۱۹۸) و قول القائل «لو كانت النار حارّة رطبة لكانت هواء، فما طلبت موضعا أعلى بل وقفت عنده» كلام غير مستقيم، فانّ للخصم أن يقول: انّ الهواء كلّما اشتدّت حرارته اشتدّ ارتقاؤه لا لأنّ له حينئذ حقيقة أخرى، بل لأنّ له حينئذ لطافة اخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته ألطف لا لصيرورته نارا.

ثمّ من الذى شاهد نارا ارتقت حقيقة؟ و ما عند الفلك يقول الخصم انّه يتسخّن

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۱

بحركة الفلك. ثمّ العجب انّهم فى الممتزجات ادّعوا ناريّة؛ و اذا علمت انّ النار التى توهّموها عند الفلك لا يستنزلها الينا قاسر- اذ الفلك لا يدافعها،- و ما يفرضه فارض- انّه ينزل لبرد- لا يكون نارا، و هذه التى عندنا تلطّف و تحلّل، فلم يقع فى الممتزجات الّا حرارة تامّة أو ناقصة.

(۱۹۹) و الماء ميعانه للحرارة، و هو اذا تمكّن من برده أو تمكّن فيه برد الهواء المستفاد منه ينجمد، الّا انّه أقرب الى الميعان من الارض. فالحرّ غريب، و انّما هو من النور أو الحركة المعلّلة بالنور. و البرد التامّ ليس معلّلا بمجرّد البرزخ العنصرىّ بل به و بعدم حرارة ما، فانّ البرودة لو كانت معلولة بالماء لماهيّته وحدها، لما تصوّر لمزيل أن يزيلها عنه. فهي معلّلة به و بعدم المزيل من الحرارة و موجباتها، الّا انّ البرد وجودىّ اذا البارد- كالجمد- يبرّد ما فوقه و ما يجاوره. و اللازم للماء فى الاحوال كلّها- تسخّن أو انجمد- الاقتصاد، الّا أن يخالطه شيء.

(۲۰۰) و الهواء ينقلب ماء كما ترى ممّا يركب الطاسات المكبوبة على

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۲

الجمد من القطرات؛ و لا يتصوّر أن تكون للشرح، فتعيّن أن تكون هواء صار بشدّة البرد ماء. و ليس لقائل أن يقول «الاجزاء المائيّة المتبدّدة فى الهواء انجذبت اليه»، اذ لو كان كذا، لكان انجذابها الى حياض كبيرة أولى؛ و ليس كذا، حتّى انّ الطاس- و ان كان مكبوبا على الجمد عند حياض و مستنقعات- تركها من النداوة مثل ما كان دونها، و ذلك فى جميع المواضع سواء فرضت فيه الأبخرة كثيرة أو قليلة. و الماء صيرورته هواء تشاهد من تحلّل الأبخرة شديدا، حتّى يزول اقتصادها أصلا بحيث يتلطّف بالكليّة. و انقلاب الماء أرضا يرى من استحجار المياه فى الحال. و انقلاب الهواء نارا ذات نوريّة يرى فى القدح و النفاخات العظيمة التى تجعل الهواء نارا ذات نوريّة. و اذا صحّ انقلاب أحد العنصرين الى الآخر، يجب انقلاب الآخر اليه، و الّا كان فى الادوار الغير المتناهية لم يبق شيء من ذلك الّا انقلب الى هذا، فلا يبقى منه شيء.

و أيضا اذا صحّ الانقلاب، فنسبة الحامل اليهما سواء فى الامكان.

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۳

(۲۰۱) و النار ذات النور شريفة لنوريّتها، و هى التى اتّفقت الفرس على انّها طلسم «اردیبهشت» و هو نور قاهر فيّاض لها. فهذه الأشياء ينقلب بعضها الى بعض، فلها هيولى مشتركة. و الهيولى هو البرزخ: نقول له فى نفسه «برزخا» و بالقياس الى الهيئات «حاملا» و «محلّا» و بالقياس الى المجموع منه و من الهيئات و هو النوع المركّب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن. و هيولى الافلاك غير مشتركة، أى هيئات برازخها الثابتة لا تفارقها و مجموعها لا يتبدّل.

II. فصل (فى بيان انتهاء الحركات كلّها الى الانوار الجوهريّة أو العرضيّة)

(۲۰۲) و لك أن تعلم انّ الحركات كلّها سببها الأوّل- أى الأعلى النورىّ- امّا نور مجرّد مدبّر كما للبرازخ العلويّة و الانسان و غيره، و امّا الشعاع الموجب للحرارة المحرّكة لما عندنا كما يشاهد من الأبخرة و الأدخنة.

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۴

(۲۰۳) و اعلم انّ حركة الحجر الى أسفل ليست بمجرّد طبعه- اذ لو كان فى حيّزه الطبيعىّ ما تحرّك- بل تبتنى على القسر. و القاسر امّا أن ينتهى الى نور مجرّد مدبّر أو أمر ما معلّل بحرارة توجبه، و نزول الامطار أيضا لهذا. فانّ ما يتلطّف

من الأشياء اليابسة عندنا و يتصاعد هو الدخان؛ و ما يتصاعد من الرطب المتلطّف هو البخار، و سبب ذلك الحرارة؛ فيرجع الى النور أو الى حركة معلّلة بنور مجرّد أو عارض. ثمّ اذا غلب البرد على البخار، فينحدر ماء. و ليس انحداره الّا بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد فى الحمّامات من صعود قطرات بحرارة و تكاثفها ببرد. و ما يتكاثف على الجوّ من الأبخرة و يصير سحابا، و ينبجس فيه الدخان و أراد التخلّص، تقلقل فيه عند شدّة التقاوم و المصاكة ليتخلّص يسمّى الرعد، و قد ابتنى على الحرارة. و قد ينفصل الدخان نارا، و كان منه الصواعق و غيرها. و الدخان اذا ضربه البرد يثقل فهبط، أو رجع لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوابس و تحامل على الهواء متبدّدا، كان منه الرّياح. و كان السبب الأوّل فى هذه الأشياء أيضا الحرارة، و لا حرارة عندنا الّا من شعاع النّيرات أو ما يقع من نيران حاصلة

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۵

بقدحنا، و هذا يسير. ثمّ القدح صادر عن الانوار المتصرّفة التى لنا. و حركة المياه الى مكانها الطبيعىّ و انفجارها من العيون، انّما هو لأبخرة محتقنة؛ و كذا الزلازل، و سبب الأبخرة ما سبق. فالحركات كلّها سببها النور.

(۲۰۴) و الحركات فى البرازخ العلويّة و ان كانت معدّة للاشراقات، الّا انّ الاشراق من الانوار القاهرة، و المباشر للحركة النور المدبّر، فالعلّة هناك النور المجرّد مع النور السانح. و الحركة أقرب الى طبيعة الحياة و النوريّة، اذ هى مستدعية للعلّة الوجوديّة النوريّة بخلاف السكون فانّه عدمىّ، فيكفيه عدم علّة الحركة. فالسكون لمّا كان عدميّا، فهو مناسب للظلمات الميّتة. فلو لا نور- قائم أو عارض- فى هذا العالم، ما وقعت حركة أصلا.

فصارت الانوار علّة الحركات و الحرارات، و الحركة و الحرارة كلّ منهما مظهر للنور، لا انّهما علّتاه بل تعدّان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدّة ما يليق باستعدادها.

(۲۰۵) و امّا النور فيوجدهما و يحصّلهما بسنخه، و النور فيّاض لذاته، فعّال لماهيّته لا بجعل جاعل. و أمّا أشعّة الكواكب فعلّتها الكواكب. و النور التامّ له فى نفسه أن يكون علّة للنور الناقص. و لمّا وجب بالمثلّث زواياه

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۶

الثلث مع كونه هيئة، لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نورا عارضا على شرايط. و الحرارة و الحركة تستدعى احداهما صاحبتها فيما له صلاحيّة القبول. و النور اختلاف آثاره و تعدّدها لاختلاف القوابل و استعدادها. و بين الحركة و النور مصاحبة فى البرازخ العلويّة، و صحبتهما أتمّ من صحبة أحدهما مع الحرارة.

(۲۰۶) و اذا فتّشت الأشياء لم تجد ما يؤثر فى القريب و البعيد غير النور.

و لمّا كانت المحبّة و القهر من النور، و الحركة و الحرارة أيضا معلولاه، فصارت الحرارة لها مدخل فى التروع و الشهوات و الغضب، و يتمّ جميعها عندنا بالحركة، و صارت الاشواق أيضا موجبة للحركات. و من شرف النار كونها أعلى حركة، و أتمّ حرارة، و أقرب الى طبيعة الحياة، و به يستعان فى الظلمات. و هو أتمّ قهرا و أشبه بالمبادئ لنوريّته؛ و هو أخو «النور الاسفهبد» الانسىّ، و بهما

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۷

يتمّ الخلافتان صغرى و كبرى. فلذلك أمر الفرس بالتوجّه اليه فيما مضى من الزمان. و الانوار كلّها واجبة التعظيم شرعا من نور الانوار.

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۸

III. فصل (فى بيان الاستحالة فى الكيف التى هى تغيّر فى الكيفيّات لا فى الصور الجوهريّة)

(۲۰۷) الحرارة التى يوجبها الحركة ليست- كما يظنّ- انّها كانت كامنة و أظهرها الحركات. و اعتبر بالماء المتخضخض، فانّ ظاهره و باطنه يتسخّنان، و كانا قبل ذلك باردين. و لو كانت خارجة من الباطن، لبرد الباطن. و ظنّ بعض الناس انّ الماء لا يتسخّن بالنار، بل يفشو فيه أجزاء ناريّة معها الحرارة.

و ذلك باطل، فانّه لو كان بالفشوّ، لكان الماء الذى فى الخزف أسرع تسخّنا من الذى فى بعض القماقم الحديديّة و النحاسيّة على نسبة قواميهما و منع الفشوّ؛ و ليس كذا. ثمّ الناريّة كيف تدخل فى الظرف المملوّ الذى لم يبق فيه مكان لفاش؟ و هذه القوابس اذا امتزجت، حصل منها المواليد. و المزاج هو الكيفيّة المتوسّطة الحاصلة من كيفيّات متضادّة لأجسام مجتمعة متفاعلة متشابهة فى جميع الأجزاء.

(۲۰۸) و اذا علمت انّ الصور التى فرضوها غير متحقّقة، ففى المزاج

حكمة الاشراق، ص: ۱۹۹

لا يكون الّا توسّط الكيفيّات. و حاصل الفرق بين المزاج و الفساد انّ الفساد تبدّل بالكلّيّة، و المزاج توسّط المجتمعات و يحصل من هذه المركّبات: حيوان و نبات و معادن. و من المعادن كلّ ما حصل فيه برزخ نورىّ و ثبات به يشبه بالبرازخ

العلويّة و أنوارها- كالذهب و الياقوت- كان محبوبا للنفوس مفرّحا، فيه عزّ من جهة كمال ثباته و أمر يناسب المحبّة للبصيص النوريّ.

(٢٠٩) و لمّا كان الغالب على هذه الأشياء الجوهر الأرضيّ- لحاجتها الى حفظ الاشكال و القوى،- كان «اسفندارمذ»- و هو النور القاهر الذى طلسمه الارض- كثير العناية بها. و لمّا كان صنمه منفعلا عن الجميع لنزول رتبته، كان حصّة «كدبانوئيّته»- أى اسفندارمذ- عن كلّ صاحب صنم حصّة الاناث. و طبيعة كلّ شيء اذا اخذ غير كيفيّاته، فهو النور الذى يكون

حكمة الاشراق، ص: ٢٠٠

ذلك الشيء صنمه على ما سبق.

(٢١٠) و المزاج الأتم ما للانسان، فاستدعى من الواهب كمالا. و الانوار القاهرة علمت استحالة تغيّراتها، فانّ تغيّرهم لا يكون الّا لتغيّر الفاعل- و هو نور الانوار- و يستحيل عليه؛ فلا تغيّر له و لا لها. و انّما يحصل من بعضها الأشياء لاستعداد متجدّد لتجدّد الحركات الدائمة. و يجوز أن يكون الفاعل تامّا و يتوقّف الفعل على استعداد القابل، فبقدر الاعتدال يقبل من الهيئات و الصور- التى ذكرناها فى النسب العقليّة فى الانوار القاهرة و الوضعيّة التى للثوابت- ما يليق. و يحصل من بعض الانوار القاهرة و هو صاحب طلسم النوع الناطق- يعنى جبرئيل عليه السلام،- و هو الأب القريب من عظماء

حكمة الاشراق، ص: ٢٠١

رؤساء الملوك القاهرة، «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم و التأييد، معطى الحياة و الفضيلة، على المزاج الأتمّ الانسانىّ نور مجرّد هو النور المتصرّف فى الصّياصي الانسيّة، و هو النور المدبّر الذى هو «اسفهبد الناسوت» و هو المشير الى نفسه بالأنائيّة.

(٢١١) و ليس هذا النور موجودا قبل البدن، فانّ لكلّ شخص ذاتا تعلم نفسها و احوالها الخفيّة على غيرها. فليست الانوار المدبّرة الانسيّة واحدة، و الّا ما علم واحد كان معلوما للجميع، و ليس كذا. فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة، لا يتصوّر وحدتها، فانّها لا تنقسم بعد ذلك، اذ هى غير متقدّرة و لا برزخيّة حتّى يمكن عليها الانقسام؛ و لا تكثّرها، فانّ هذه الانوار المجرّدة قبل الصّياصي لا تمتاز بشدة و ضعف- اذ كلّ رتبة من الشدّة و الضعف ما لا يحصى- و لا عارض غريب، فانّها ليست فى عالم الحركات

المخصّصة حينئذ. فلمّا لم يمكن كثرتها و لا وحدتها قبل تصرّف الصّياصي، فلا يمكن وجودها.

(۲۱۲) طريق آخر: ان كانت موجودة قبل الصّياصي، فلم يمنعها حجاب و لا شاغل عن عالم النور المحض- و لا اتّفاق و لا تغيّر فيه،- فتكون كاملة، فتصرّفها فى الصيصية يقع ضائعا ثم لا أولويّة بحسب الماهيّة لتخصّص بعضها بصيصية، و الاتّفاقات- أعنى الوجوب بالحركات- انّما هو فى عالم الصّياصي، فيستعدّ الصيصية لنور ما بالحركات، و ليس فى عالم النور المحض اتّفاق تخصّص ذلك الطرف. و ما يقال «انّ المتصرّفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» كلام باطل، اذ لا تجدّد فى ما ليس فى عالم الحركات و التغيّرات على ما علمت.

(۲۱۳) حجّة اخرى: هى انّ الانوار المدبّرة ان كانت قبل البدن، فنقول:

ان كان منها ما لا يتصرّف أصلا، فليس بمدبّر، و وجوده معطّل؛ و ان لم يكن منها ما لا يتصرّف، كان ضروريّا وقوع وقت وقع فيه الكلّ و ما بقى نور مدبّر؛ و كان الوقت قد وقع فى الآزال، فكان ما بقى فى العالم نور مدبّر، و هو محال.

(۲۱۴) طريق آخر: و اذا علمت لا نهاية الحوادث و استحالة النقل الى الناسوت، فلو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية؛ فاستدعت جهات غير متناهية فى المفارقات، و هو محال.

IV. فصل (فى الحواسّ الخمس الظاهرة)

(۲۱۵) الانسان و غيره من الحيوانات الكاملة خلق له حواسّ خمسة:

اللمس و الذوق و الشمّ و السمع و البصر. و محسوسات البصر أشرف، فانّها هى الانوار من الكواكب و غيرها، لكنّ اللمس أهمّ للحيوان، و الأهمّ غير الأشرف.

و المسموعات ألطف من وجه آخر.

V. فصل (فى بيان انّ لكلّ صفة من صفات النفس نظيرا فى البدن)

(۲۱۶) و اذا علمت انّ النور فيّاض لذاته، و انّ له فى جوهره محبّة لسنخه و قهرا على ما تحته، فيلزم من النور الاسفهبد فى الصّياصي الغاسقة بسبب قهره قوّة غضبيّة، و بتوسّط محبّته قوّة شهوانيّة. و كما انّ النور الاسفهبد يشاهد صورا برزخيّة، فيعقلها و يجعلها صورا عامّة نوريّة تليق بجوهره-

حكمة الاشراق، ص: ۲۰۵

كمن شاهد زيدا و عمرا و أخذ منهما للانسانيّة صورة عامّة تحمل عليهما و على غيرهما،- يلزم فى صيصيته قوّة غاذية تحيل الأغذية المختلفة كلّها الى شبيه جوهر المغتذى؛ و لو لا هذه، لتحلّل بدن الانسان و لم يجد بدلا، فما استمرّ وجوده. و كما انّ فى سنخ النور التامّ أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه فى صيصيته قوّة توجب صيصية اخرى ذات نور، و هى المولّدة التى بها بقاء نوع ما لم يتصوّر بقاء شخصه، فتقطع قدرا من المادّة ليكون مبدأ لشخص آخر. و كما انّ من سنخ النور أن يزداد بالانوار السانحة و يستكمل بالهيئات النوريّة و يخرج من القوّة الى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوّة توجب الزيادة فى الاقطار على نسبة لائقة و هى النامية. ثمّ يخدم الغاذية جاذبة تأتيها بالمدد، و ماسكة تحفظه ليتصرّف المتصرّف، و هاضمة تمرّئه و تعدّه للتصرّف، و دافعة لما لا يقبل المشابهة.

(۲۱۷) و هذه القوى فروع النور الاسفهبد فى صيصيته، و الصيصية صنم

حكمة الاشراق، ص: ۲۰۶

للنور الاسفهبد. فيحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه و شركة احوال البرازخ.

و يدلّ على تغايرها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض، و اختلاف الآثار و اختلال بعضها عند كمال بعض. و الانسان استوفى قوى الحيوان و النبات.

VI. فصل (فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة و الروح الحيوانىّ)

(۲۱۸) النور الاسفهبد لا يتصرّف فى البرزخ الّا بتوسّط مناسبة ما، و هى ما له مع الجوهر اللطيف الذى سمّوه الروح، و منبعه التجويف الأيسر من القلب، اذ فيه من الاعتدال و البعد عن التضادّ ما يشابه البرازخ العلويّة.

و فيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فانّ المقتصد الصافى له ذلك، و غيره من العنصريّات يصير مظهرا للمثال بتوسّطه. و فيه من الحاجزيّة ما يقبل النور و يحفظه و يحفظ الاشكال و الصور. و فيه أيضا اللطافة و الحرارة المناسبة للنور.

و فيه الحركة أيضا المناسبة للنور العارض. و اذا لم يكن فى اعداد نوعه الثبات لسرعة تحلّله باعتبار اللطف و غلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمدد. فقد أتى على

جميع مناسبات النور. فانّ الفضاء لم يكن يقبل الشعاع، و لكن يناسب النور بحرارته و سرعة قبول حركته. و لهذا قصد الى عالم النور البرزخىّ الذى دامت حركته، و قرب منه و عشقه. و الحاجز قبل النور الشعاعىّ و حفظه، فناسب من هذا الوجه. و المقتصد حفظ الشعاع و صار مظهرا لمثال النيّر و المستنير، و لكن خالف مناسبة النور بالبرد و نحوه.

(٢١٩) و هذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، و هو متبدّد فى جميع البدن، و هو حامل القوى النوريّة، و يتصرّف النور الاسفهبد فى البدن بتوسّطه و يعطيه النور. و ما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح. و ما به الحسّ و الحركة هو الذى يصعد الى الدماغ و يعتدل، و يقبل السلطان النورىّ، و يرجع الى جميع الاعضاء. و لمناسبة السرور مع النور صار كلّ ما تولّد روحا نورانيا، مفرّحا- أعنى من جملة الأغذية- و لمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفّرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار. و الحيوانات كلّها تقصد النور فى الظلم و تعشق النور. فالنور الاسفهبد و ان لم يكن مكانيّا و لا ذا جهة، الّا انّ الظلمات التى فى صيصيته مطيعة له.

VII. (فصل) (فى انّ الحواسّ الباطنة غير منحصرة فى الخمس)

(٢٢٠) و اعلم انّ الانسان اذا نسى شيئا ربّما يصعب عليه ذكره حتّى أنّه يجتهد عظيما و لا يتيسّر له، ثمّ يتّفق أحيانا أن يتذكّر ذلك بعينه.

فليس هذا الذى يذكره بعينه فى بعض قوى بدنه، و الّا ما غاب عن النور المدبّر بعد السعى البالغ فى طلبه. و ليس على ما يفرض انّه محفوظ فى بعض قوى بدنه و منع عنه مانع، فانّ الطالب انّما هو النور المتصرّف، و ليس ببرزخىّ حتّى يمنعه مانع عن أمر محفوظ فى بعض قوى صيصيته؛ و لا يشعر الانسان فى حال غفلته عن أمر بشيء مدرك فى ذاته و صيصيته له. فليس التذكّر الّا من عالم الذكر، و هو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبديّة الفلكيّة، فانّها لا تنسى شيئا.

(۲۲۱) و الصور الخياليّة على ما فرضت مخزونة فى الخيال باطلة لمثل هذا؛ فانّها لو كانت فيها، لكانت حاضرة له و هو مدرك لها. و لا يجد الانسان فى نفسه عند غيبته عن تخيّل زيد شيئا مدركا له أصلا؛ بل اذا أحسّ الانسان بشيء ما يناسبه- أو تفكّر فيه بسبب من الاسباب- ينتقل فكره الى زيد، فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. و المعيد من عالم الذكر انّما هو النور المدبّر.

(۲۲۲) و أثبت بعض الناس فى الانسان قوّة وهميّة هى الحاكمة فى الجزئيّات، و اخرى هى متخيّلة لها التفصيل و التركيب، و أوجب انّ محلّهما التجويف الأوسط. و لقائل أن يقول: انّ الوهم بعينه هو المتخيّلة، و هى الحاكمة و المفصّلة و المركّبة. و دليلك على تغاير القوى امّا اختلال بعضها مع بقاء البعض، و لا يمكن لأحد دعوى بقاء المتخيّلة سليمة و ليس ثمّ شيء حاكم فى الجزئيّات الذى هو الوهم عندك، و اختلاف المواضع عرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها، و قد اعترف بانّهما فى التجويف الأوسط، و اذ لا يختلّ أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضا كذلك؛ و امّا تعدّد الافاعيل، فلا يمكن الحكم بتعدّد القوى لتعدّد الافاعيل، اذ يجوز ان يكون قوّة واحدة بجهتين تقتضى فعلين. أ ليس الحسّ المشترك باعترافه مع وحدته

يدرك جميع المحسوسات التى لا يتأتّى ادراكها الّا بحواسّ خمس؟ و هو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات، فيدركها مشاهدة. و لو لا ذلك ما كان لنا أن نحكم أنّ هذا الأبيض هو هذا الحلو للحاضرين، فانّ الحسّ الظاهر منفرد بأحدهما، و الحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما. فاذا جاز أن يكون لقوّة واحدة ادراكات كثيرة، فجاز منها أفاعيل متعدّدة كثيرة على انّ الحكم الوهمىّ لا يخالف أفاعيل المتخيّلة.

(۲۲۳) ثمّ العجب انّ منهم من قال «انّ المتخيّلة تفعل و لا تدرك» و عنده الادراك بالصورة. فاذا لم يكن عندها صورة و لا تدرك، فأىّ شيء تركّبه و تفصّله؟ و الصورة التى عند قوّة اخرى كيف تركّبها هذه القوّة و تفصّلها؟ و اذا لم يمكن سلامة المتخيّلة و تمكّنها من أحكامها دون صور، فلا يمكن أن يقال: يختلّ الخيال أو موضعه و المتخيّلة سليمة و هى على أفعالها.

(۲۲۴) فالحقّ انّ هذه الثلث شيء واحد و قوّة واحدة باعتبارات يعبّر عنها بعبارات. و الذى يدلّ على انّ هذه غير النور المدبّر، انّا اذا حاولنا

تثبّتا على شيء، نجد من أنفسنا شيئا ينتقل عنه، و نعلم منّا انّ الذى يجتهد فى التثبيت غير الذى يروم النقل، و انّ الذى يثبت بعض الأشياء غير الذى ينكرها. و اذا كنّا نجد فى أبداننا ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به أنائيّتنا.

فهو اذن قوّة لزمت عن النور الاسفهبد فى الصيصية، و لأجل انّها ظلمانيّة منطبعة فى البرزخ تنكر الانوار المجرّدة و لا تعترف الّا بالمحسوسات؛ و ربّما تنكر نفسها، و تساعد فى المقدّمات، فاذا وصلت الى النتيجة، عادت منكرة، فتجحد موجب ما سلمت من الموجب. و التذكّر و ان كان من عالم الافلاك، الّا انّه يجوز ان يكون قوّة يتعلّق بها استعداد ما للتذكّر.

VIII. (فصل) (فى حقيقة صور المرايا و التخيّل)

(٢٢٥) و قد علمت انّ انطباع الصور فى العين ممتنع، و بمثل ذلك يمتنع فى موضع من الدماغ. و الحقّ فى صور المرايا و الصور الخياليّة انّها

حكمة الاشراق، ص: ٢١٢

ليست منطبعة، بل هى صياص معلّقة ليس لها محلّ. و قد يكون لها مظاهر، و لا تكون فيها. فصور المرآة مظهرها المرآة، و هى معلّقة لا فى مكان و لا فى محلّ. و صور الخيال مظهرها التخيّل و هى معلّقة. و اذا ثبت مثال مجرّد سطحىّ لا عمق له و لا ظهر- كما للمرايا- قائم بنفسه و ما هو منه عرض، فصحّ وجود ماهيّة جوهريّة لها مثال عرضىّ، و النور الناقص

حكمة الاشراق، ص: ٢١٣

كمثال النور التامّ، فافهم! (٢٢٦) و كما انّ الحواسّ كلّها ترجع الى حاسّة واحدة- و هى الحسّ المشترك،- فجميع ذلك يرجع فى النور المدبّر الى قوّة واحدة هى ذاته النوريّة الفيّاضة لذاتها. و الابصار و ان كان مشروطا فيه المقابلة مع البصر، الّا انّ الباصر فيه النور الاسفهبد؛ و انّما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأنّ الشيء قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شأنه أن يبصره، و الشاغل فى حكم الحجاب. و قد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ ممّا للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن، و هم متيقّنون حينئذ بأنّ ما يشاهدون من الامور ليست نقوشا فى بعض القوى البدنيّة، و المشاهدة البصريّة باقية مع النور المدبّر. و من جاهد فى اللّه حقّ جهاده و قهر الظلمات، رأى انوار العالم الأعلى مشاهدة أتمّ من مشاهدة المبصرات هاهنا. فنور الانوار و الانوار القاهرة

حكمة الاشراق، ص: ٢١٤

مرئيّة برؤية النور الاسفهبد و مرئيّة برؤية بعضها بعضا، و الانوار المجرّدة كلّها باصرة. و ليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها.

(٢٢٧) فهذه القوى فى البدن كلّها ظلّ ما فى النور الاسفهبد، و الهيكل انّما هو طلسمه حتّى أنّ المتخيّلة أيضا صنم لقوّة النور الاسفهبد الحاكمة.

و لو لا انّ النور المدبّر له أحكام بذاته، ما حكم بأنّ له بدنا أو تخيّلا جزئيّا أو له قوّة متخيّلة جزئيّة، فهذه الأشياء غير غايبة عنها، بل ظاهرة لها ظهورا ما. و التخيّل لا يأخذ صورة نفسه، فانّه حاكم على المحسوسات و ما يتبعها. و النور الاسفهبد محيط و حاكم بأنّ له قوى جزئيّة، فله الحكم بذاته، و هو حسّ جميع الحواسّ. و ما تفرّق فى جميع البدن، يرجع فى

النور الاسفهبد حاصله الى شيء واحد. و للنور الاسفهبد اشراق على مثل الخيال و نحوه، و اشراق على الابصار المستغنى عن الصورة.

(٢٢٨) و له ذكر اجمالىّ: انّ هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار، و الّا ان كان مجرّد مثال الخيال، ان أدرك انّه مثال الخارج، يكون أدرك الخارج الغائب دون مثال و استغنى عنه، و هو ممتنع على انّ

الخارج المتخيّل قد يكون انعدم فى حالة التخيّل. و البصر لمّا كان ادراكه بكونه حاسّة نوريّة و عدم الحجاب بينه و بين المستنير، فالنوريّة مع عدم الحجاب فى المجرّدات أتمّ، و هى ظاهرة لذاتها، فهي باصرة و مبصرة للانوار.

المقالة الخامسة فى المعاد و النّبوّات و المنامات و فيها فصول

I. فصل فى بيان التناسخ

(٢٢٩) النور الاسفهبد استدعاء المزاج البرزخىّ باستعداده المستدعى لوجوده، فله الف مع صيصيته لأنّها استدعت وجوده. و كان علاقته مع البدن لفقره فى نفسه و نظره الى ما فوقه لنوريّته؛ و هى مظهر لأفعاله و حقيبة لأنواره و وعاء

لآثاره و معسكر لقواه. و القوى الظلمانيّة لمّا عشقته تشبّثت به تشبّثا عشقيّا، و جذبته الى عالمها عن عالم النور البحت الذى لا يشوبه ظلمة برزخيّة

أصلا؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت الى الظلمات. و الصيصية الانسيّة خلقت تامّة يتأتّى بها جميع الافاعيل، و هى أوّل مترل للنور الاسفهبد على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ. و لمّا كان الجوهر الغاسق مشتاقا بطبعه الى نور عارض ليظهره و نور مجرّد ليدبّره و يحيى به، فانّ الغاسق انّما هو من جهة الفقر فى القواهر. و كما انّ الفقير مشتاق الى الاستغناء، فكذا الغاسق مشتاق الى النور.

(٢٣٠) قال بوذاسف و من قبله من المشرقيّين: انّ باب الابواب لحياة جميع الصّياصي العنصريّة الصيصية الانسيّة. فأىّ خلق يغلب على النور الاسفهبد و أىّ هيئة ظلمانيّة تتمكّن فيه و يركن اليها هو، يوجب أن يكون

بعد فساد صيصيته منتقلا علاقته الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانيّة من الحيوانات المنتكسة. فانّ النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية الانسيّة، و هو مظلم مشتاق الى الظلمات و لم يعلم سنخه و عالم النور و تمكّنت فيه الهيئات الردية، فينجذب الى الصّياصي المنتكسة لحيوانات اخرى، و جذبته الظلمات.

(٢٣١) قالوا: و المزاج الأشرف ما للصيصية الانسيّة، و هى أولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبدىّ من النور القاهر. فلا ينتقل اليها من غيرها نور اسفهبد- اذ تستدعى من الواهب نورا مدبرا- و يقارنها مستنسخ، فيحصل فى انسان واحد أنائيّتان مدركتان، و هو محال.

(٢٣٢) قالوا: و لا يلزم من استدعاء الصيصية الانسيّة النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الاسفهبد من النور القاهر.

فاذا انفسدت الصيصية الانسيّة، و النور الاسفهبد عاشق للظلمات، لا يعلم مأواه؛ فهو بشوقه ينجذب الى أسفل سافلين. و الصّياصي المنتكسة و عالم البرازخ أيضا متعطّش، فينجذب بالضرورة الى صيصية اخرى. فانّ الحكمة التى لأجلها اقترن

النور الاسفهبد بعلايق البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية. و النور لا يتمّ بغير نور، و لا يرتقى من الصّياصي الصامتة الى الانسان شيء، بل ينحدر من الصّياصي الانسيّة الى الصوامت للهيئات. و لكلّ خلق صياص «و لكلّ باب منها جزء مقسوم.»

(٢٣٣) و ما يقال «انّ عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات» فباطل، لأنّ الانوار المدبّرة المستظلمة فى الأزمنة الطويلة كثيرة، و هى متدرّجة فى النزول. و أصحاب الحرص لا يلحقون الصّياصي النمليّة الّا بعد

مفارقة صياصى أنواع كثيرة متفاوتة المقدار و العلائق. و لا يرتقى منها الى الانسان شيء ليلزم صعوبات فى انطباق العدد الكثير على الصّياصي القليلة الطويلة الاعمار من صياص قليلة الاعمار كثيرة العدد جدّا. و ينتقص العلائق بالسكرات و شدّة الموت و البلايا. و لكلّ مرتبة كبار و أوساط و صغار، و لكلّ قوم من أرباب الصناعات أمّة من الصوامت تشبههم خلقا و عيشة؛ فتنتقل الى الأكبر، ثمّ الى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثمّ الى الأصغر فى أزمنة متطاولة.

(٢٣٤) و عند هؤلاء ما يقال «انّ كلّ مزاج يستدعى من النور القاهر نورا متصرّفا» فكلام غير واجب الصحّة، اذ لا يلزم فى غير الصيصية الانسانيّة و ما يقال «انّه لا يلزم أن يتّصل وقت فساد الصيصية الانسانيّة بوقت كون صيصية صامتة» ليس بمتوجّه أيضا؛ فانّ الأمور مضبوطة بهيئات فلكيّة غاية عنّا، كما يوجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما

معطّلا، فكذا فى موت بعض الصّياصي حيوة بعض منها.

هذا مذهب المشرقيّين. و ربّما يجوّزون النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله، ما لم يلزم المزاحمة التى فى الانسان لاستعداد الفيض.

(٢٣٥) و قال المشّاؤون «جميع الأمزجة مستدعية بخواصّ مزاجها نفوسا متصرّفة، فيلزم فيها ما ذكرتم فى الانسان.» هذا مذهب المشّائين.

و افلاطون و من قبله من الحكماء قائلون بالنقل، و ان كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف.

و تمسّك بعض الاسلاميّين بآيات من الوحى مثل قوله تعالى كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها. و قوله تعالى كُلَّما أَرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْها أُعِيدُوا فِيها. و قوله وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ. و آيات المسخ و الأحاديث الواردة فى أنّ الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة. و كما ورد فى الوحى حكاية عن الاشقياء «رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ؟»

حكمة الاشراق، ص: ٢٢٢

و كقوله تعالى فى السعداء «لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولى.» و غير ذلك.

و صغى أكثر الحكماء الى هذا، الّا انّ الجميع متّفقون على خلاص الانوار المدبّرة الطاهرة الى عالم النور دون النقل، و نحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق.

(٢٣٦) و اعلم انّ النور المجرّد المدبّر لا يتصوّر عليه العدم بعد فناء صيصيته، فانّ النور المجرّد لا يقتضى عدم نفسه، و الّا ما وجد. و لا يبطله موجبه و هو النور القاهر، فانّه لا يتغيّر. ثمّ انّ الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته؟ ثمّ انّ النور كيف يبطل شعاعه و ضوءه بنفسه؟ و الانوار المجرّدة ليس بينها مزاحمة على محلّ أو مكان لتقدّسها عنهما. و ليست حالّة فى الغواسق ليشترط فيها مقابلة و استعداد محلّ. و ليس مبدأ المدبّرات بمتغيّر، فلا تكون هى كمتعلّقات حصلت من أحوال المدبّر وحده، أو مع غيره كالصقاليّات، فانّها

حكمة الاشراق، ص: ٢٢٣

مشروطة بشهود الحىّ الباصر. و نسبة غير النفس الفاعليّة الى ما لها كالمحلّ للنقوش- كانت منه أو من غيره- فاذا بطل حال المبدأ، بطلت. فالنور المجرّد موجبه دايم، فيدوم. و لو كانت الانوار المدبّرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيئات الظلمانيّة؛ ففى حالة مقارنة علايق البدن كانت أولى بالعدم، لا بعد المفارقة. و اذا تخلّص النور المجرّد عن الظلمات، فيبقى ببقاء النور القاهر الذى هو علّته. و موت البرزخ انّما هو لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحيّة قبول تصرّفات النور المدبّر.

II. فصل (فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور)

(٢٣٧) النور المدبّر اذا لم يقهره شواغل البرزخ، يكون شوقه الى عالم النور القدسىّ أكثر منه الى الغواسق. فكلّما ازداد نورا وضوءا، ازداد عشقا و محبّة الى النور القاهر، و ازداد غنىّ و قربا من نور الانوار. و لو كانت الانوار المتصرّفة غير

متناهية قوّة التأثير، ما حجبها جذب شواغل البرازخ عن الافق النورىّ. و الانوار الاسفهبديّة اذا قهرت الجواهر الغاسقة، و قوى عشقها و شوقها الى عالم النور، و استضاءت بالانوار القاهرة، و حصل لها ملكة الاتّصال بعالم

حكمة الاشراق، ص: ٢٢۴

النور المحض، فاذا انفسدت صياصيها لا تنجذب الى صياص اخرى لكمال قوّتها و شدّة انجذابها الى ينابيع النور. و النور المتقوّى بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه ينجذب الى ينبوع الحياة، و النور لا ينجذب الى مثل هذه الصّياصي، و لا يكون له نزوع اليها. فيتخلّص الى عالم النور المحض و يصير قدسيّا تقدّس نور الانوار و القواهر القدّيسين. و لمّا كان من المبادئ لا يتصوّر القرب بالمكان بل بالصفات، كان أكثر الناس تجرّدا عن الظلمات أقرب منها.

(٢٣٨) و الشوق حامل الذوات الدرّاكة الى نور الانوار، فالأتمّ شوقا أتمّ انجذابا و ارتفاعا الى النور الأعلى. و لمّا علمت انّ اللذّة وصول ملائم الشيء و ادراكه لوصول ذلك، و الألم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا، و جميع الادراكات من النور المجرّد و لا شيء أدرك منه، فلا شيء أعظم و ألذّ من كماله و ملائماته، سيّما و قد عرفت انّ اللذّات فى طلسمات الانوار المجرّدة منها ترشّحت و هى ظلالها. و الغير الملائم لها هيئات ظلمانيّة و ظلال غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة و شوقها الى ذلك. و الانوار الاسفهبديّة

حكمة الاشراق، ص: ٢٢۵

ما دامت معها علاقة الصيصية و الشواغل البرزخيّة الكثيرة، لا تلتذّ بكمالاتها و لا تتألّم بعاهاتها، كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه أو ازهفته عاهة و هو متخبّط فى سكره، غير مدرك لما أصابه. و من لم يلتذّ باشراقات القواهر النوريّة و أنكر اللذّة الحقّة، فهو كالعنين اذا أنكر لذّة الوقاع.

(٢٣٩) و كما انّ لكلّ من الحواسّ لذّة و ألما ليس لحاسّة اخرى على حسب اختلاف ادراكاتها و كمالاتها، و كذا ما للشهوة و الغضب، و كمال النور الاسفهبد اعطاء قوّتى قهره و محبّته حقّهما، فانّ القهر للنور على ما تحته فى سنخه، و كذا المحبّة، فينبغى أن يسلّط قهره على الصيصية الظلمانيّة و محبّته الى عالم النور. و ان كان كتب عليه الشقاوة، فيقع محبّته و عشقه على الغواسق، فيقهره الظلمات. و انّما يقع محبّته الى عالم النور كما ينبغى، اذا عرف ذاته و عرف عالم النور و ترتيب الوجود و المعاد و نحوها على حسب الطاقة

حكمة الاشراق، ص: ٢٢۶

البشريّة. و لمّا كان تدبير الصيصية و العناية بها أيضا ضروريّا، فأجود الاخلاق الاعتدال فى الامور الشهوانيّة و الغضبيّة و فى صرف الفكر الى المهمّات البدنيّة.

(٢۴٠) و لا خلاص لمن لم يكن أكثر همّه الآخرة و أكثر فكره فى عالم النور. و اذا تجلّى النور الاسفهبدىّ بالاطّلاع على الحقائق و عشق ينبوع النور و الحياة، و تطهّر من رجس البرازخ، فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلّص عن الصيصية؛ و انعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة و مع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه، و من القواهر أيضا كذا، و من الاسفهبديّة الطاهرة الغير المتناهية فى الآزال- من كل واحد واحد نوره و ما أشرق عليه من كلّ واحد مرارا لا تتناهى،- فيلتذّ لذّة لا تتناهى. و كلّ لاحق يلتذّ بالسوابق، و يلتذّ به السوابق، و يقع منه على غيره و من غيره عليه أنوار لا تتناهى، و هى اشراقات و دوايرعقليّة نوريّة يزيد فى رونقها اشراق جلال نور الانوار و مشاهدته.

حكمة الاشراق، ص: ٢٢٧

(٢۴١) و كما انّ مدرك النور المجرّد و ادراكه و مدركه لا يقاس الى ثلث الظلمانيّات، فلذّته لا تقاس الى لذّتها، و لا يحاط بها فى هذا العالم؛ كيف و كلّ لذّة برزخيّة أيضا انّما حصلت بأمر نورىّ رشّ على البرازخ، حتّى أنّ لذّة الوقاع أيضا رشح عن اللذّات الحقّة. فانّ الذى يواقع لا يشتهى اتيان الميّت، بل لا يشتهى الّا برزخا و جمالا فيه شوب نورىّ؛ و يتمّ لذّته بالحرارة التى هى أحد عشّاق النور و معلولاته، و بالحركة التى هى أحد معلولات النور و عشّاقه. و يتحرّك قوتا محبّته و قهره حتّى يريد الذكر أن يقهر الأنثى، فوقع من عالم النور محبّة مع قهر على الذكر، و محبة مع الذلّ على الأنثى على نسبة ما فى العلّة و المعلول على ما سبق. و كلّ يريد أن يتّحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخىّ. و انّما ذلك طلب للنور الاسفهبدىّ لذّات عالم النور الذى لا حجاب فيه.

حكمة الاشراق، ص: ٢٢٨

(٢۴٢) و الاتّحاد الذى بين الانوار المجرّدة انّما هو الاتّحاد العقلىّ لا الجرمىّ. و كما انّ النور الاسفهبدىّ لمّا كان له تعلّق بالبرزخ و كانت الصيصية مظهره، فتوهّم أنّه فيها و ان لم يكن فيها؛ فالانوار المدبّرة اذا فارقت، من شدّة قربها من الانوار القاهرة العالية و نور الانوار و كثرة علاقتها العشقيّة معها، تتوهّم انّها هى. فيصير الانوار القاهرة مظاهر للمدبّرات كما كانت الابدان مظاهر لها. و بحسب ما يزداد المحبّة المشوبة بالغلبة، ازداد الانس و اللذّة فى عالمنا، و كذا تعاشق الحيوانات. هذا هاهنا؛ فما قولك فى عالم المحبّة الحقّة التامّة و القهر التامّ الخالصين، الذى كلّه نور و بصيص و

حيوة؟ (۲۴۳) و لا تظنّنّ أنّ الانوار المجرّدة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا، فانّ شيئين لا يصيران واحدا، لأنّه ان بقى كلاهما، فلا اتّحاد؛ و ان انعدما، فلا اتّحاد؛ و ان بقى أحدهما و انعدم الآخر، فلا اتّحاد. و ليس فى غير الاجسام اتّصال و امتزاج. و المجرّدات لا تنعدم، فهي ممتازة امتيازا عقليّا

حكمة الاشراق، ص: ۲۲۹

لشعورها بذاتها و شعورها بأنوارها و اشراقاتها و تخصّص يبتنى على تصرّفات الصّياصي؛ بل يصير مظاهرها الانوار التامّة، كما صارت المرايا مظاهر المثل ضربا للمثل. فيقع على المدبّرات سلطان الانوار القاهرة، فتقع فى لذّة و عشق و قهر و مشاهدة لا يقاس بذلك لذّة ما. و قهر العالم الأعلى غير مفسد، اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هنالك، بل يكمل اللذّة، و المدبّرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدّسة بقدس اللّه تعالى «طُوبى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ».

III. فصل (فى بيان أحوال النفوس الانسانيّة بعد المفارقة البدنيّة)

(۲۴۴) و السعداء من المتوسّطين و الزهّاد من المتنزّهين قد يتخلّصون

حكمة الاشراق، ص: ۲۳۰

الى عالم المثل المعلّقة التى مظهرها بعض البرازخ العلويّة، و لها ايجاد المثل و القوّة على ذلك. فيستحضر من الاطعمة و الصور و السماع الطيّب و غير ذلك على ما يشتهى. و تلك الصور أتمّ ممّا عندنا، فانّ مظاهر هذه و حواملها ناقصة، و هى كاملة. و يخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ و الظلمات و عدم فساد البرازخ العلويّة.

(۲۴۵) و أمّا أصحاب الشقاوة- الذين كانوا «حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا» «فَأَصْبَحُوا فِي دِيارِهِمْ جاثِمِينَ»- سواء كان النقل حقّا أو باطلا- فانّ الحجج على طرفى النقيض فيه ضعيفة- اذا تخلّصوا عن الصّياصي البرزخيّة يكون لها ظلال من الصور المعلّقة على حسب أخلاقها.

(۲۴۶) و الصور المعلّقة ليست مثل افلاطون، فانّ مثل افلاطون نوريّة

حكمة الاشراق، ص: ۲۳۱

ثابتة، و هذه مثل معلّقة (منها) ظلمانيّة و (منها) مستنيرة للسعداء على ما يلتذّون به بيض مرد، و للأشقياء سود زرق. و لّما كان الصّياصي المعلّقة ليست فى المرايا و غيرها، و ليس لها محلّ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، و ربّما تنتقل فى مظاهرها، و منها يحصل ضرب من الجنّ و الشياطين.

و قد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند، و قوم لا يعدّون من أهل مدينة تسمّى ميانج شاهدوا هذه الصور كثيرا بحيث أكثر المدينة كانوا يروهم دفعة فى مجمع عظيم على وجه ما أمكننى دفعهم. و ليس ذلك مرّة أو مرّتين، بل فى كلّ وقت يظهرون؛ و لا يصل اليهم أيدى الناس. و قد جرّب من أمور اخرى صياص متدرّعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحسّ

حكمة الاشراق، ص: ٢٣٢

المشترك، بل تكاد تتدرّع بجميع البدن و تقاوم البدن و تصارع الناس.

(٢٤٧) ولى فى نفسى تجارب صحيحة تدلّ على أنّ العوالم أربعة: أنوار قاهرة، و أنوار مدبّرة، و برزخيّان، و صور معلّقة ظلمانيّة و مستنيرة فيها العذاب للأشقياء. و من هذه النفوس و المثل المعلّقة يحصل الجنّ و الشياطين؛ و فيها السعادات الوهميّة. و قد يحصل هذه المثل المعلّقة حاصلة جديدة و تبطل كما للمرايا و التخيّلات. و قد يخلقها الانوار المدبّرة الفلكيّة لتصير

حكمة الاشراق، ص: ٢٣٣

مظاهر لها عند المصطفين. و ما يخلقها المدبّرات تكون نوريّة و تصحبها أريحيّة روحانيّة.

حكمة الاشراق، ص: ٢٣٤

و لّما شوهدت هذه المثل و ما نسب الى الحسّ المشترك، فدلّ على أنّ المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقا؛ بل انّما توقّف عليها الابصار، لأنّ فيها ضربا من ارتفاع الحجب.

(٢٤٨) و هذا العالم المذكور نسمّيه «عالم الاشباح المجرّدة»، و به تحقّق بعث الاجساد و الاشباح الربّانيّة و جميع مواعيد النبوّة، و قد يحصل من

حكمة الاشراق، ص: ٢٣٥

بعض نفوس المتوسّطين ذوات الاشباح المعلّقة المستنيرة التى مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة، و مرتقى المتقدّسين من المتألّهين أعلى من عالم الملائكة.

IV. فصل (فى الشرّ و الشقاوة)

(٢٤٩) الشقاوة و الشرّ انما لزما فى عالم الظلمات من الحركات، و الظلمة و الحركة لزمتا من جهة الفقر فى الانوار القاهرة و المدبّرة، و الشرّ لزم بالوسايط. و نور الانوار يستحيل عليه هيئات و جهات ظلمانيّة، فلا يصدر منه شرّ. و الفقر و الظلمات لوازم ضروريّة للمعلولات كساير لوازم الماهيّة الممتنعة السلب. و لا يتصوّر الوجود الّا كما هو عليه، و الشرّ في هذا العالم أقلّ من الخير بكثير.

(٢٥٠) قاعدة (فى كيفيّة صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويّات.)

لّما كانت قوّة القواهر غير متناهية فى الفعل و المادّة قابلة لها قوّة ذلك الى غير النهاية، و المعدّات من الحركات غير متناهية، انفتح باب حصول البركات و فيض الانوار المدبّرة الى غير نهاية قرنا بعد قرن. و الكامل من المدبّرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقدّسين من الانوار الى غير النهاية.

V. فصل (فى بيان سبب الانذارات و الاطّلاع على المغيّبات)

(٢٥١) الانسان اذا قلّت شواغل حواسّه الظاهرة، فقد يتخلّص عن شغل التخيّل، فيطّلع على أمور مغيّبة و يشهد بذلك المنامات الصادقة. فانّ النور المجرّد اذا لم يكن متحجّما و جرميّا، فلا يتصوّر أن يكون بينه و بين الانوار المدبّرة الفلكيّة حجاب سوى شواغل البرازخ. و النور الاسفهبد حجابه شواغل الحواسّ الظاهرة و الحواسّ الباطنة. فاذا تخلّص عن الحواسّ الظاهرة و ضعف الحسّ الباطن، تخلّصت النفس الى الانوار الاسفهبديّة للبرازخ العلويّة و اطّلعت على النقوش التى فى البرازخ العلويّة للكائنات. فانّ هذه الانوار عالمة بجزئيّاتها و لوازم حركاتها. فاذا بقى أثرها فى الذكر كما

شاهد فى الالواح العالية صريحا، فلا يحتاج الى تأويل و تعبير. و ان لم يبق أثرها بل أخذت المتخيّلة فى الانتقالات عنه الى أشياء أخرى متشابهة أو متضادّة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج الى تفسير ما و استنباط انّ المتخيّلة من أىّ شيء انتقلت اليه.

(۲۵۲) و اعلم أنّ نقوش الكائنات أزلا و أبدا محفوظة فى البرازخ العلويّة مصوّرة، و هى واجبة التكرار. فانّه ان كان فى البرازخ العلويّة نقوش غير متناهية الحوادث مترتّبة لا يكون شيء منها الّا بعد شيء، فتلك النقوش هى نفس من السلاسل المجتمعة المترتّبة، فيتناقض ما برهن عليه و هو محال.

ثمّ ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث فى المستقبل مترتّبة، فان كان كلّ واحد منها لا بدّ و أن يقع وقتا ما، فيأتى وقت ما يكون الكلّ قد وقع فيه، فيتناهى السلسلة، و قد فرضت هى غير متناهية و هو محال. و ان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكلّ عن الوقوع، ففيها ما لا يقع أبدا، فليس من الكائنات فى المستقبل، و قد فرض منها، هذا محال. و لا يلزم هذا فى الممكنات المستقبلة كيف كانت، فانّها دون الصور المفصّلة المعقولة لا كلّ لها (۲۵۳) و لا ينبغى أن يتوهّم أن يكون شيء من الكائنات الماضية أو

المستقبلة لا تعلمها هى، فيكذّبه المنامات و الكهانات و أخبار النبوّات بما وقع و بما سيقع و تذكّر الاحوال الماضية. فانّ البرهان قد سبق على أنّ الذكر انّما هو من البرازخ العلويّة أيضا و الانوار المدبّرة لها. فصاحب الانذار بالنبوّة أو الكهانة أو المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء فى ذاته لذاته موافقا لما يقع، فانّ عجزه ظاهر و عجز نوعه. و النائم ليس فى قواه قدرة ذلك و لا لنفسه، و الّا لكان فى اليقظة أقدر على ابداعه. ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع، فينبغى أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جزما على وفاقه، و هذا محال.

و أيضا يعرف الانسان بالضرورة فى الجملة أنّ الاعلام من شيء آخر؛ فالامور العالية عندها حيطة بالواقع و الماضى و المستقبل. و ان فرض أنّ أصحاب البرازخ العلويّة تستفيد العلم من شيء آخر فوقها و تستمدّ منه، فيعود الكلام الى الشيء الذى منه الاستفادة و الاستمداد. فلا بدّ و أن يكون هذه الضوابط واجبة التكرار.

(۲۵۴) و لا نعنى بوجوب تكرار الضوابط أنّ المعدوم يعاد، فانّ الفارق بين الهيئات من نوع واحد المحلّ أو الزمان ان اتّحد المحلّ. فاذا كان

من الفارق بين المثلين فى محلّ واحد الزمان، و به يتخصّص ذوات محلّ واحد من نوع واحد، فلا يعاد لامتناع عود زمانه؛ و ان فرض أن يعود العرض و زمانه، فهذا العرض و زمانه قبل ذلك كانا موجودين، فلهما قبل زمانىّ، فيكون للزمان

زمان و هو محال. و أيضا اذا كان له و لزمانه المستعاد قبليّة، ما اعيدت و تخصّصه بها، فلا يمكن عوده، و المستعاد المفروض زمانا لا يكون زمانا.

(۲۵۵) و اذا عرفت انّ الكائنات واجبة التكرار، فلا يبقى من المركّبات من المواليد الثلاثة أمر دايما، و الّا عاد أمثاله فى الادوار الغير المتناهية باقية.

فصارت أعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا، و هو محال. ثمّ لا يفى بها المادّة و الاجسام المتناهية. و الاشباح المجرّدة يتصوّر فيها اللّاتناهية لا كما التى يمنعها البرهان، اذ لا يمكن منها ايتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتدّ.

حكمة الاشراق، ص: ۲۴۰

VI. فصل (فى اقسام ما يتلقّى الكاملون من المغيّبات)

(۲۵۶) و ما يتلقّى الأنبياء و الأولياء و غيرهم من المغيّبات فانّها قد ترد عليهم فى أسطر مكتوبة، و قد ترد بسماع صوت قد يكون لذيذا و قد يكون هايلا. و قد يشاهدون صور الكائن، و قد يرون صورا حسنة انسانيّة تخاطبهم فى غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب. و قد يرى الصور التى تخاطب كالتماثيل الصناعيّة فى غاية اللطف، و قد ترد عليهم فى حظرة، و قد يرون مثلا معلّقة و جميع ما يرى فى المنام من الجبال و البحور و الأرضين و الأصوات العظيمة و الاشخاص كلّها مثل قائمة، و كذا الروائح و غيرها. و ما يرى من الجبل

حكمة الاشراق، ص: ۲۴۱

و البحر صريحا فى المنام الصادق أو الكاذب، كيف يسمعهما الدماغ أو بعض تجاويفه؟ و كما أنّ النائم و نحوه اذا انتبه، فارق العالم المثالىّ دون حركة و لم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة و هو هناك.

(۲۵۷) و مثل المرآة علّتها الضوء. و الاجسام التى لا ملاسة فيها، انّما لا يحصل معها المثال للاجزاء الغائرة المظلمة، و ما ليس فيه غاير فهو صغير.

(۲۵۸) و للافلاك أصوات غير معلّلة بما عندنا، فانّا بيّنا أنّ الصوت غير تموّج الهواء؛ غاية ما فى الباب أن يقال أنّ الصوت هاهنا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شيء لأمر فى موضع أن يكون شرطا لمثله. و كما أنّ الأمر الكلّىّ يجوز أن

يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، جاز أن يكون له شرايط على سبيل البدل. و كما أنّ ألوان الكواكب لا تشترط بما يشترط

حكمة الاشراق، ص: ۲۴۲

به الألوان عندنا، فكذا أصواتها. و ما يسمع المكاشفون من الاصوات الهائلة لا يجوز أن يقال أنه لتموّج هواء فى دماغ، فانّ الهواء تموّجه بتلك القوّة لمصاكّة فى الدماغ لا يتصوّر، بل هو مثال الصوت و هو صوت. فيجوز فى الافلاك أصوات و نغمات غير مشروطة بالهواء و المصاكّة. و لا يتصوّر أن يكون نغمة ألذّ من نغماتها، كما لا يتصوّر أن يكون شوق مثل شوقها. فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور و عشق جلال نور الانوار، و تشبّهوا فى مواجيدهم بالسبع الشداد، و فى ذلك عبرة لأولى الالباب. و للافلاك سمع غير مشروط بالأذن، و بصر غير مشروط بالعين، و شمّ غير مشروط بالأنف، و هو الامكان الأشرف فيجب فيها.

(۲۵۹) و لاخوان التجريد مقام خاصّ فيه يقدرون على ايجاد مثل قائمة على أىّ صورة ارادوا، و ذلك هو ما يسمّى مقام «كن»، و من رأى ذلك المقام

حكمة الاشراق، ص: ۲۴۳

تيقّن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المثل المعلّقة و الملائكة المدبّرة يتّخذ لها طلسمات و مثل قائمة تنطق بها و تظهر بها. و قد جرت منها بطشات صعبة و قبضة قاهرة بالمثل و أصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثمّ العجب أنّ الانسان عند تجرّد ما يسمع ذلك الصوت، و هو يصغى اليه و يجد خياله أيضا حينئذ مستمعا اليه، فذلك صوت من المثال المعلّق. و كلّ من احتنك فى السباتات الالهيّة اذا صعد، لم يرجع حتّى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور المليحة. فكلّما كان صعوده أتمّ، كانت مشاهدته لصور أصفى و ألذّ، فيبرز بعد ذلك الى عالم النور، ثمّ يبرز الى نور الانوار.

حكمة الاشراق، ص: ۲۴۴

(۲۶۰) و اعلم أنّ كلّ شيء ممّا فى العالم العنصرىّ مصوّر فى الفلك على نحو ما وجد هاهنا بجميع هيئاته، و كلّ انسان منقوش مع جميع أحواله و حركاته و سكناته ما وجد و ما سيوجد «وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ.» و من البرهان على وجود النفس و أنّها غير جسمانيّة انّها قد يكون مظهرها البرزخ، و قد يكون مظهرها المثال المعلّق، و هى تدرك ذاتها في الحالتين، فليست أحدهما.

و لنذكر هاهنا من الذكر ما يدرك به المثل الحقّ و يستبصر به، و هى من الواردات؛ و ليطلب أسرارها من الشخص القائم بالكتاب.

VII. فصل مسطور فى لوح الذكر المبين

(٢٦١) انّ السائرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور، مخلصين

صابرين، يتلقّاهم ملائكة اللّه، مشرقين، يحيّونهم بتحايا الملكوت؛ و يصبّون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتطهّروا؛ فانّ ربّ الطول يحبّ طهر الوافدين.

ألا انّ اخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح و التقديس عاكفين يخشعون للّه، و هم قيّام قانتون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين، و هم عن ابناء الظلمات يجتنبون، قاموا فى هياكل القربات، يناجون مع اصحاب حجرات العزّة، يلتمسون فكّ الأسير، و يقتبسون النور من مظهره. أولئك الذين اقتدوا بالصافّين عند اللّه الأقربين. سبّحوا اللّه الذى جعل الشمس وسيلة

و النيرين خليفة و الجوارى حملة فى قربة اللّه: يتنعّمون، فينعمون. و أشخاص الضّوء فى مدارج الحراك بنور اللّه ينتفعون، فينفعون النازلين.

(٢٦٢) ألقى اللّه التقديس على قلوب الذين أووا الى المحاريب، يقرءون الاذكار، و ينادون ربّهم، فيقولون: الهنا! اطمس عنّا غيهب النكر، انّ غيهب النكر دثار الجاهلين. الهنا! أتيناك طائعين. و اشارت اليك الارواح بالتقاديس طالبات الرقى الى مقاعد الجلال من كرسيّك الفسيح و مطرح نورك الرشيد، فقدّسهنّ بأيديك المتين. ركضت نفوس أولى البصائر اذا رمقت نحو عرصات ضوئك الكريم، انّ ضوأك الكريم غياث المستجيرين.

(٢٦٣) هداية اللّه أدركت قوما اصطفّوا باسطى أيديهم ينتظرون الرزق السماوى. و لمّا انفتحت ابصارهم، وجدوا اللّه مرتديا بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت، و تحت شعاعه قوم اليه ينظرون. و لو لا أولو عزيمة فى الأرض

يطهّرون الباقيات لجوار اللّه، هم أحباب الربّ يبغضون السيّئات، لقذفت السماوات و بالا على الأرض، فترتجّ، فتطحن الظالمين.

(۲۶۴) و بعث اللّه النبيّين الى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا اللّه على نسك و تقرّبوا. و فريق زاغوا عن الحقّ مبعدين. فأمّا الذين عبدوه خاضعين، فسيرفعهم اللّه الى مشهد الضياء. فيدخلون فى صفوف العزّة، و يقدّسهم اللّه بطهارته، فاذا هم عند اللّه في النعيم دايمون. و أمّا الزائغون، فيلقى عليهم الذلّ، و هم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الذى برزت له الذوات الصالحات، فوهب لها البسيطة. فآبوا الى قومهم مكرهين.

(۲۶۵) و ضمان الرحمن انّ قوما تاهوا فى شوق مرتع الجلال- الذى هو مآوى أحياء السرمد حول قبّة الديهور- يقبضهم الى جناب الحقّ.

فهم فى عين الحيوان على الآباد، يسبّحون عظم موقع قوم وقفوا يركعون و فى

دجى الليل تمطر أعينهم من خشية ربّهم و يبكون. كتب اللّه فى زبور الرحمة أن لا يذر على وجوههم غبرة حين يلقونه و يجعلهم بلقائه فايزين؛ انّ مطيع الرحمن يغشاه بارق من نوره، ألا انّ نجم اللّه خير الطارقين!

VIII. (فصل) وارد آخر

(۲۶۶) عهد اللّه الى القرون أن يجيبوا الداعى و يعتزلوا المفتريات على اللّه من الاحزاب قبل أن يثقلهم غاشية يوم القيامة، و كم من قرن عصوا رسالات ربّهم! فأخذهم قهره بطمس أدبارهم، فانقلبوا الى مصرع السوء يدبّون على النار و يتمنّون الرجعى. و حرام فى الرقيم الأوّل عود الفاجرين الى الاوطان. ظنّ الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أفق المجد دون أن يأخذوا سفر اللّه بجدّ و يخشوا مكر القدر يوم القفول من الدار الى

عرصة الهيبة؟ و سيرى الجاحدون عند البرزة سطوة لا يدفعها دافع و لا يبقى معها الانكار.

(۲۶۷) جعل اللّه في البسيطة سبعا من المسالك، و عند السابع تقرّ عين كلّ سالك سيّار. و الذين ينهجون من السبل ليقضوا ما سطر اللّه عليهم فى الكتابة الأولى، و لا يمنعهم المسرّات عن المسير، و لا يقعدهم حمارة القيظ عن السعى الى

مرضات اللّه صاحب الأمر، و الذين يطوفون عند الباب، و يخافون حول اللّه، و المصلّون فى الديجور، و الصابرون فى المناسك، و المتصدّقون فى غفلات قومهم، و الصارمون فى الجهاد، و السائرون فى الأرض و أرواحهم معلّقة

حكمة الاشراق، ص: ٢٥٠

بالمحلّ الأعلى، و أصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من اللّه البشرى بالخلاص.

(٢۶٨) وقّع اللّه فى السفر و قضى الى الروح الأمين أنّه ليجيب دعوة كلّ مغلوب بالظلامة و كلّ ذى نظافة يطلب التظلّم لرضى اللّه، و أنّه لينصر الصابرين على بأس ابناء الشياطين، و ليلبس الفاجر سربال القار، و ابناء التوفيق يأخذون من الزائل ما يثبتهم، و المخذلون يحرمون عند البعاد و يختارون ما

حكمة الاشراق، ص: ٢٥١

يزول عنهم على ما يصحبهم، فيعبرون به على العقبات، و سوط اللّه ينتقم من كلّ شارد أفّاك.

(٢۶٩) سمعت الملائكة صياح الأبرار من خشية اللّه، فتضرّعوا فيهم الى ربّهم أن «يا صاحب العظموت، و رب الأعلين، و ناصب سرادقات القدرة، و مضيء للاكوان! صلّ عليهم؛ أنّ صلاتك الخير يفرح بها كلّ قلب قوّام. ربّنا! انّ قوما صاحوا فى نجواهم و بكوا فى محاريبك طالبين بركات سماء جلالك، تبرّؤوا عن الطواغيت و تجرّدوا عن السحت، و بذلوا جهدهم فى سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لدنك حظّا عزيزا، و اجعل لهم من لدنك سلطانا نصيرا منيرا.»

(٢٧٠) استجاب اللّه دعوة الملائكة فى الذين يعملون الفاضلات و يصبرون على التعبّد و لا يشركون به شيئا، انّهم اذا وردوا عرصة القدرة يغشيهم ما غشى المقرّبين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود،

حكمة الاشراق، ص: ٢٥٢

و ينصرهم على أهل الفسوق قبل العود الى باب اللّه الرفيع، و ليجعل لهم رواه من روائه النيّر، فيخضع لهم كلّ ذى طرف حسّاس.

IX . فصل (فى أحوال السالكين)

(٢٧١) و لنرجع الى المقصود الذى كنّا بسبيله من العلم. فاعلم أنّ النفوس اذا دامت عليها الاشراقات العلويّة، يطيعها مادّة العالم، و يسمع دعاءها فى العالم الأعلى، و يكون فى القضاء السابق مقدّرا أنّ دعاء شخص يكون سببا لاجابة فى

شيء كذا. و النور السانح من العالم الأعلى هو اكسير القدرة و العلم، فيطيعه العالم. و النفوس المجرّدة يتقرّر فيها مثال من نور اللّه، و يتمكّن فيها نور خلّاق. و العين السوء هو لنوريّة قاهرة تؤثّر فى الأشياء، فتفسدها.

(٢٧٢) و اخوان التجريد يشرق عليهم أنوار و لها أصناف: نور بارق يرد

حكمة الاشراق، ص: ٢٥٣

على أهل البدايا يلمع و ينطوى كلمعة بارق لذيذ؛-- و يرد على غيرهم أيضا نور بارق أعظم منه و أشبه منه بالبرق الّا أنّه برق هايل، و ربّما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوى فى الدماغ- نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حارّ على الرأس؛- نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر فى الدماغ؛- نور لذيذ جدّا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرّك بقوّة المحبّة؛- نور محرق يتحرّك من تحرّك القوّة العزّية، و قد يحصل من سماع طبول و أبواق أمور هايلة للمبتدئ، أو لتفكّر و تخيّل يورث عزّا؛- نور لامع فى خطفة عظيمة يظهر مشاهدة و ابصارا أظهر من الشمس فى لذّة مغرقة؛- نور برّاق لذيذ جدّا يتخيّل كأنّه متعلّق بشعر الرأس زمانا طويلا؛- نور سانح مع قبضة مثاليّة تتراءى كأنّها قبضت شعر رأسه و تجرّه شديدا و تؤلمه ألما لذيذا؛- نور مع قبضة تتراءى كأنّها متمكّنة فى الدماغ؛- نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسانيّ، فيظهر كأنّه تدرّع بالبدن شيء، و يكاد

حكمة الاشراق، ص: ٢٥٤

يقبل روح جميع البدن صورة نوريّة و هو لذيذ جدّا؛- نور مبدئه فى صولة، و عند مبدئه يتخيّل الانسان كأنّ شيئا ينهدم؛- نور سانح يسلب النفس و تتبيّن معلّقة محضة منها تشاهد تجرّدها عن الجهات، و ان لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك؛- نور يتخيّل معه ثقل لا يكاد يطلق؛- نور معه قوّة تحرّك البدن حتّى يكاد يقطع مفاصله.

(٢٧٣) و هذه كلّها اشراقات على النور المدبّر، فتنعكس الى الهيكل و الى الروح النفسانيّ. و هذه غايات المتوسّطين، و قد يحملهم هذه الانوار، فيمشون على الماء و الهواء. و قد يصعدون الى السماء مع أبدان، فيلتصقون ببعض السادة العلويّة. و هذه أحكام الإقليم الثامن الذى فيه جابلق و جابرص و هورقليا ذات العجائب.

حكمة الاشراق، ص: ٢٥٥

(٢٧٤) و أعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبّر عن الظلمات انسلاخا، و ان لم يخل عن بقيّة علاقة مع البدن، الّا انّه يبرز الى عالم النور و يصير معلّقا بالانوار القاهرة؛ و يرى الحجب النوريّة كلّها بالنسبة الى جلال النور المحيط القيّوم

نور الانوار كأنّها شفّافة، و يصير كأنّه موضوع فى النور المحيط. و هذا المقام عزيز جدّا، حكاه افلاطون عن نفسه و هرمس و كبّار الحكماء عن انفسهم. و هو ما حكاه صاحب هذه الشريعة و جماعة من المنسلخين عن النواسيت. و لا يخلو الأدوار عن هذه الامور، و كلّ شيء عنده بمقدار و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الّا هو. و من لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين الحكمة، فانّ ذلك نقص و جهل و قصور. و من عبد الله على الاخلاص، و مات عن الظلمات، و رفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره.

(٢٧٥) و هذه الانوار ما يشوبه العزّ، ينفع فى الامور المتعلّقة به.

حكمة الاشراق، ص: ٢٥۶

و ما يشوبه المحبّة، ينفع فى الامور المتعلّقة بها؛ و فى الانوار عجايب. و من قدر على تحريك قوّتى عزّه و محبّته، تحكّمت نفسه على الأشياء بحسب كلّ قوّة فيما يناسبها لا غير. و الصاعد الفكور الصابر نايل. و من الهمم المقامات و المحاذير و المهاويل و التحاييز كلّها معينة لأصحاب الفكرة الصحيحة فى الآراء الالهيّة و الشيطانيّة. و ثبات الهمّة بالمدركات الممدّة لكلّ قوّة بحسبها: تمدّ العزّ على القهر و المحبّة على الجذب.

(٢٧۶) و المستبصر له العبرة التامّة فيكثّر القليل، و الصبر من عزم الأمور، و السرّ فيه مفوّض الى الشخص القائم بالكتاب. و القربة الى اللّه عزّ و جلّ،

حكمة الاشراق، ص: ٢٥٧

و تقليل الطعام، و السهر، و التضرّع الى اللّه عزّ و جلّ فى تسهيل السبيل اليه، و تلطيف السرّ بالأفكار اللطيفة، و فهم الاشارات من الكائنات الى قدس اللّه عزّ و جلّ، و دوام الذكر لجلال اللّه يفضى الى هذه الامور؛ و الاخلاص فى التوجّه الى نور الانوار أصل فى الباب؛ و تطريب النفس بذكر اللّه صاحب الجبروت نافع على أنّ الحزن للحال الثانى أفضل؛ و قراءة الصحف المنزلة، و سرعة الرجوع الى من له الخلق و الأمر، كلّ هذه شرايط.

(٢٧٧) و اذا كثرت الانوار الالهيّة على انسان، كسته لباس العزّ و الهيبة، و تنقاد له النفوس. و عند اللّه لطلّاب ماء الحياة مورد عظيم. فهل من مستجير بنور ذى الملك و الملكوت فهل من مشتاق يقرع باب الجبروت؟ فهل من خاشع لذكر اللّه؟ فهل من ذاهب الى ربّه ليهديه؟ ما ضاع من قصد نحو جنابه، و لا خاب من وقف ببابه.

X. (وصيّة المصنّف)

(۲۷۸) أوصيكم اخوانى بحفظ أوامر اللّه، و ترك مناهيه، و التوجّه

حكمة الاشراق، ص: ۲۵۸

الى اللّه مولانا نور الانوار بالكليّة، و ترك ما لا يعنيكم من قول و فعل، و قطع كلّ خاطر شيطانىّ.

(۲۷۹) و أوصيكم بحفظ هذا الكتاب و الاحتياط فيه، و صونه عن غير أهله، و اللّه! خليفتى عليكم. فرغت من تأليفه فى آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين و ثمانين و خمس مائة فى اليوم الذى اجتمعت الكواكب السبعة فى برج الميزان فى آخر النهار. فلا تمنحوه الّا أهله ممّن استحكم طريقة المشّائين، و هو محبّ لنور اللّه، و قبل الشروع يرتاض أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقلّلا للطعام منقطعا الى التأمّل لنور اللّه عزّ و جلّ و على ما يأمره قيّم الكتاب.

(۲۸۰) فاذا بلغ الكتاب أجله، فله الخوض فيه. و سيعلم الباحث فيه

حكمة الاشراق، ص: ۲۵۹

أنّه قد فات المتقدّمين و المتأخّرين ما يسّر اللّه على لسانى منه. و قد القاه النافث القدسىّ فى روعى فى يوم عجيب دفعة، و ان كانت كتابته ما اتّفقت الّا فى أشهر لموانع الاسفار. و له خطب عظيم؛ و من جحد الحقّ، فسينتقم اللّه منه «وَ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقامٍ.» و لا يطمعنّ أحد أن يطّلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفة عنده علم الكتاب.

(۲۸۱) و اعلموا اخوانى! انّ تذكّر الموت أبدا من المهمّات «وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ.» «وَ اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً.»

حكمة الاشراق، ص: ۲۶۰

«فَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ.» اللّهمّ! يا ربّى و يا الهى و اله كلّ شيء! افعل بنا ما أنت أهله و لا تكلنا الى أنفسنا و لا الى أحد سواك طرفة عين.

و ابسط لنا يا ربّ! خير الدنيا و الآخرة، و اصرف عنّا شرّ الدنيا و الآخرة.

و استرنا و اخبرنا و انصرنا و طهّرنا و كمّلنا و علّمنا و اسعدنا بك، يا خير مأمول و أكرم مسئول، يا أرحم الراحمين! و الحمد للّه المشكور المعبود، فيّاض الجود و واهب الوجود؛ و له الشكر وحده أبد الآبدين، و الصلاة على رسله و أنبيائه خصوصا على سيّدنا محمّد و آله الطّيبين الطاهرين صلاة دائمة زاكية مباركة نامية و سلّم تسليما كثيرا.

تمّ كتاب حكمة الاشراق

إعداد نسخة إلكترونية: رضا صبرى (RezaSabri.ir)

فى المكتبة الإلكترونية؛ Elibrary.blog.ir

1396/9/1 (2017.11.24)