

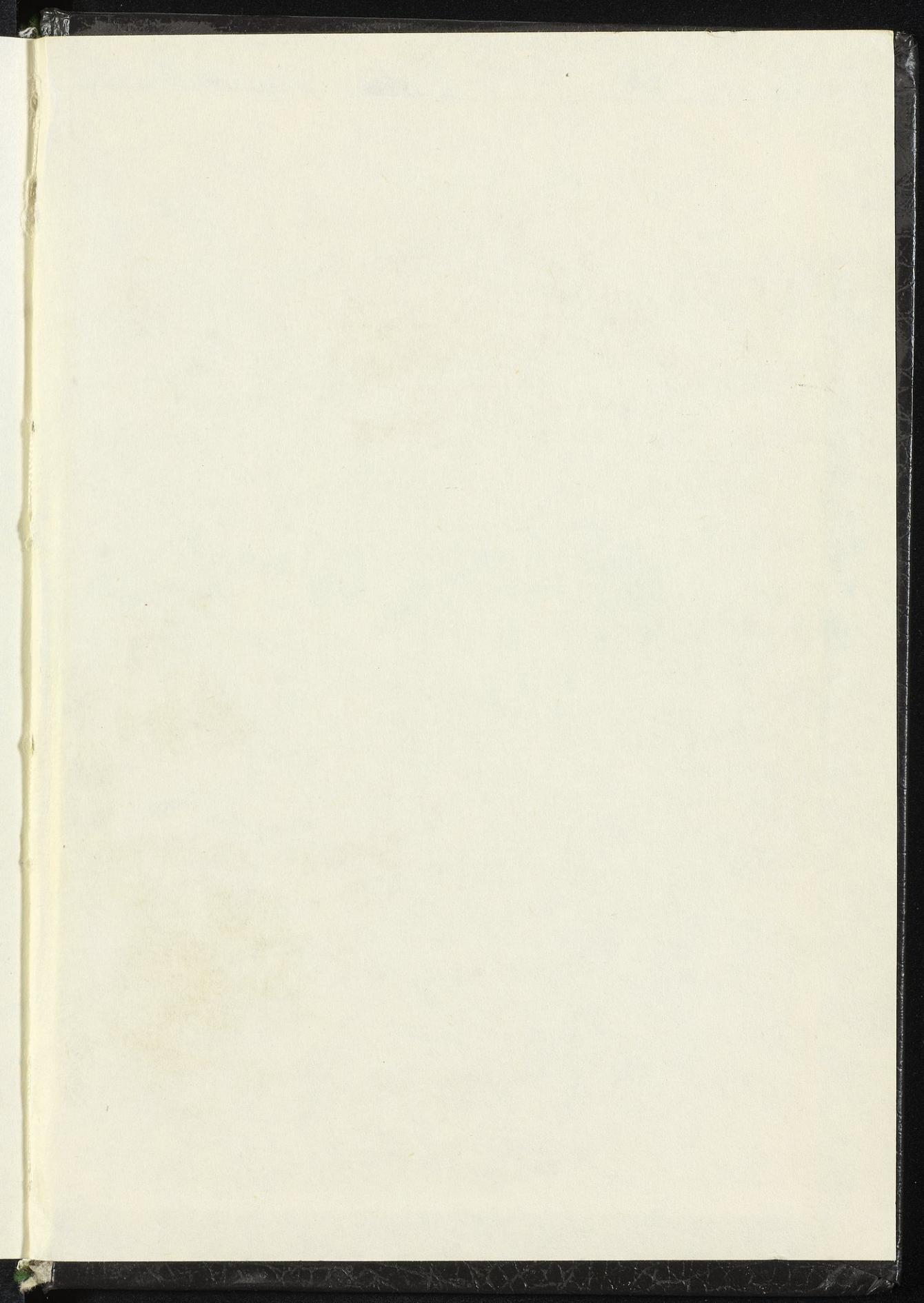
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لِوَافِتَهِ
شَاهِدَةُ الْعِلَامَةِ أَبْيَهِ اللَّهِ الْعَظِيمِ

الْمَسِيقَةِ مُحَمَّدِ الْوَهْبِيِّ

مُدَرِّكُ الْعَذْنَى

لِيَزِيلُونَ



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

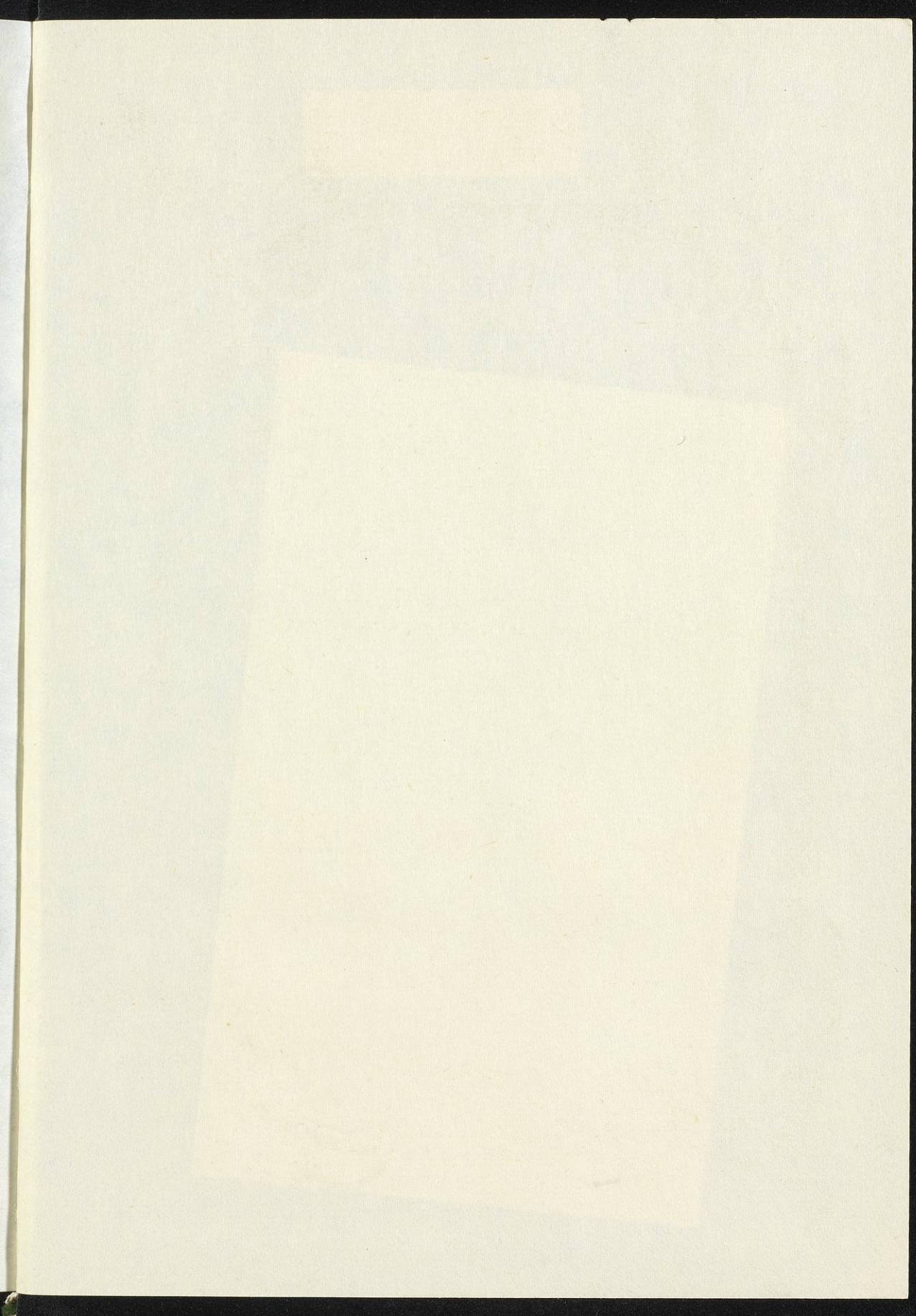
PAIR



32101 032378042

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.



هَذَا كِتَابٌ

بِمُحْمَّعِ الْفَوَائِدِ فِي شَرْحِ غُرَّ الْفَرَائِدِ

الْمُشْتَهَرَةِ بِالْمُنْظَوَمَةِ

لِلْحَكِيمِ الْمَتَّالِ السَّبْزَوَارِيِّ
”قُدْسَ سِرَّهُ“

لِؤْلَفِهِ

سَمَاحَةُ الْعَلَامَةِ آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ

الْسَّيِّدِ مُحَمَّدِ الْوَحِيدِيِّ

مَدْظُلَةُ الْعَالَمِ

الْجُزُءُ الثَّانِي

(Arab)

B753

. S23647238

1990z

jvz 2

شناشمه كتاب

نام كتاب : مجمع الفوائد فى شرح غرر الفرائد

نام مؤلف : حضرة آية الله العظمى وحيدی

ناشر : انتشارات مدرسه وحیدیه

تیراز : ١٠٠٠ جلد

نوبت چاپ: اول

چاپ : صدرا

قيمت : ٠٠ ریال



32101 032378042

((المقصد الرابع : في الطبيعيات؛ وفيه فرائد)) :

الفَرِيدَةُ الْأُولَىُ

في حقيقة الجسم الطبيعي

وقبل الخوض في المقصود قدّمنا ذكر أمور يعين الطالب الباحث في هذا الفنّ في فهم مقاصده كما صنعه المصنّف (رحمه الله) فسيـ : الشرح

(الثاني) : إنّ موضع كلّ علم لا بدّ أن يكون بمحتويه وجوده مفروغاً عنه في هذا العلم إما بينا بكلّ جهتيه كموضع العلم الأعلى أعني الموجود بما هو موجود الذي هو بين المهميّة والمهليّة إما مهميّة فـ هي مفهوم الوجود الذي هو من أبدٍ ه الأشياء ، وأما وجوده فلمكان كونه بنفسه هو الوجود ، وإما مبيّناً في علم الأعلى والمتّكّل لبيان الموضوعات هو الفلسفة الأولى وذلك لأنّ موضوعها هو الموجود بما هو موجود والعوارض العارضة عليه مثل الجسمية والفلكلية ونحوهما يقيّد الموضوع ويجعله موجوداً خاصاً وهو الموجود الفلكي ونحوه ، وبكلّ قيد يطرأه ويقيّد به يصير موضوعاً لعلم من العلوم ويكون نسبة موضوع العلم الأعلى إلى سائر موضوعات العلوم نسبة الكلّ إلى أفراده فتكون موضوعات العلوم من مصاديق موضوع العلم الإلهي ، ولهذا صار هو العلم الأعلى واستحقّ الرياسة العامة على سائر العلوم وسمّي بالعلم الأعلى والفلسفة الأولى ، وعلم ما بعد الطبيعة باعتبار تأخّره بالوضع في التعليم والتعلم وعلم ما قبل الطبيعة باعتبار تقدّمه بالطبع بحسب الواقع ، هذا .

وإنّما لم يكن البحث عن موضوع العلم مطلوباً فيه لأنّه يبحث في العلم عن العوارض لموضوعه علل قوامه (أي البحث عن أجزاء الموضوع) من مباديه لا من لواحقه حتى يبحث في هذا العلم ويكون من مسائله والبحث عن وجوده ليس من عوارضه لأنّه نفس كونه وتحققه لا أمر ينضمّ إليه ، ولأنّ مسائل العلم إثبات عوارض الموجود الذاتيّة له وهو يتوقف على ثبوت الموضوع وأجزائه ، فلو توقف ثبوت الموضوع وأجزاؤه على مسائله لزم توقف الشيء على نفسه .

(الأمر الثالث) : كما قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات : إنَّ المعلم الأول إبْتَدَأ فِي تعلِيمِه بالطبيعيات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا وختم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود بحسب نفس الأمر متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات (يعني العلوم الرياضية) إلى المحسوسات، ومنها إلى المعقولات ، وابتدأ صدر المتألهين (قدّس سرّه) في كتبه بالإلهيات على وجه يوافق الوضعطبع وأتبعه المصنف (قدّس سرّه) في ذلك حيث يقول : ونحن فان قدمنا الإلهي ليوافق الوضعطبع حيث انه علم ما قبل الطبيعة ولكلّ منها وجه كما لا يخفى .

(الأمر الرابع) : انه كان من اللازم أن يكون البحث عن الجسم الطبيعي الذي هو موضوع علم الطبيعي وبيان حقيقته وتألفه من المادة والصورة ونحو ذلك في العلم الأعلى لأنَّه بالنسبة إلى العلم الطبيعي من قبيل المبادي ومبادي العلم لا يبحث فيه بل يكون محلَّ بحثه علم آخر، فذكر مباحث المادة والصورة التي يبني عليه العلم في هذا العلم يكون من المصادر، فلأنَّ إثبات موضوع العلم وأجزائه لا يكون مسألة في هذا العلم لأنَّ الموضوع ما يطلب له أعراض ذاتية، وما لم يعلم وجوده يستحال أن يطلب له ثبوت شيء ، وأما كون هذه المباحث من مباحث الإلهي فلأنَّها أحوال لا يحتاج إلى المادة في الوجود، فانَّ البحث هناك إما عن وجود المادة والصورة أو عن تلازمهما وتشخيصهما ولكل ذلك غنى عن المادة، فوجه ذكره هذه المباحث في العلم الطبيعي من جهة تحقيق موضوعه والحذر عن حوالة المتعلّم من علم

إلى آخر المقتضية لتحير المتعلّم كما مرّ في اعتذار المصنّف (رحمه الله) ،
فلزم أن يذكر الأبحاث المتعلقة بآيات المادة والصورة وأحوالها وما
يبتني تلك الأبحاث عليه من المسائل الطبيعية كمسألة نفي الجزء
الذي لا يتجزئ فيه لأنّه آخر ما ينحلّ إليه مقاصده التي لا تبتني على
مسألة يقتضي حواله أخرى ، ولهذا السبب كان هذا المقصود مشتملاً
على مباحث مختلطة من العلمين ، كما عن شرح الإشارات .

وظاهر هذا الكلام والمستفاد من المصنّف في الشرح أنّ مسألة
نفي الجزء من المسائل الإلهيّة حيث قال : وهل هي من الإلهيّ أو
الطبيعي ؟ ففيه كلام ، والحق أنّها من الطبيعي ، ولا يخفى عدم ملائمة
جعلها من مسائل الطبيعي جعلها من مبادى مسألة تركها من المادة
والصورة التي هي من الإلهي لتأخر الطبيعي عنه مع كون المبادى
متقدّماً على ذيها .

(الأمر الخامس) : إنّ موضوع علم الطبيعي هو الجسم الطبيعي
من حيث الحركة والسكنون كما في بعض الكتب أو بما هو واقع في التغيير
كما في الشرح وهو على ما عرّفوه جوهر يمكن أن يفرض فيه الأبعاد
الثلاثة أعني : الطول والعرض والعمق كما عن الإشارات ، أو يمكن أن
يفرض فيه خطوط ثلاثة متقطعة على زوايا قوائم كما في الشرح ، ويقابلها
الجسم التعليمي الذي هو عبارة عن الكم المتصل الذي له الأبعاد
الثلاثة الذي هو موضوع علم الهندسة .

قال في الشرح :

ولأنما قالوا : يمكن أن يفرض ولم يقولوا : يوجد ؛ لأنّ تلك الخطوط لا يجب أن تكون موجودة فيه بالفعل كما في الكرة ، وإن وجدت كما في المكعب ، فليست الجسمية بسبب وجودها فيه بالفعل ، بل جسمية الجسم بكونه مصححاً لفرضها .

وقال أيضاً :

ثم المراد بالفرض التجویز العقلي لا التقدیر وإلا لصدق التعريف على الجوادر المجردة .

وقال أيضاً :

ولأنما لم يكتفوا بالفرض إذ لا يعتبر الفرض بالفعل وإنما لم يكن الجسم عند عدم الفرض جسماً ، وإنما لم يكتفوا بالإمكان قيل ليتناول الأفلاك بناءً على إمتناع الخرق .

ثم قال :

إذا عرفت هذا ، فقولهم : جوهر يشمل سائر الجوادر ، وقولهم : يمكن أن يفرض فيه خطوط يخرج الجوادر المجردة ، وتقييد الخطوط بكونها على الوجه المذكور إما لتحقيق أنّ المعتبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه ، وإما لل الاحتراز عن السطح الجوهري عند أهلة لا لل الاحتراز عن السطح العرضي لأنّه كالجسم التعليمي لم يدخل في الجوهر من أول الأمر ، إنتهى .

فإذا تحققت ما ذكرناه فلنشرع الآن في شرح النظم :

غُرَّ في ذِكْرِ الْأَقْوَالِ في حَقِيقَةِ الْجَسْمِ الطَّبِيعِيِّ

((الجسم عند المتكلّم التّئم من ذات الأوضاع التي لا تنقسم))

((مع إنتهاءها لدى الجمهور أو لا لدى النظام في المشهور))

((وقيل اجرام صغار مبداؤه ليس يفك وعمنا يج زؤه))

((وبين قائل إتصال إختلاف فسائل قال إنقسامه يقف))

((والقوم قالوا لا وقوف عند حد وبعد ذلك فالرواقي اعتقاد))

يعني : انّ الجسم عند المتكلّمين السّمّ مرّكب من أجزاءٍ لا تقبل الإشارة الحسّيّة مع إنتهاءِ أجزاءِ الجسم لدى جمهور المتكلّمين أو لا إنتهاءً للأجزاء لدى النّظام على ما هو المشهور ، وقيل : انّ الجسم رّكب من

أجزاءً صغار وهذه الأجزاء مبدأ الجسم ولا يقبل القسمة الخارجية بل وهمنا يخرجه يعني : إنّها منقسمة وهذا وبين القائلين باتصال الجسم اختلاف فقائل منهم قال : إن انقسامه يقف أي ينتهي ، والقوم يعني الحكماء قالوا : لا وقوف عند حد (يعني : أنه غير متنه) ، وبعد ذلك فالرواقى اعتقد إلى هذا بساطة أي بساطة الجسم .

أقول :

وأشار في هذه الغرر إلى الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي والمراد به الجسم البسيط وهو ما لم يتتألف من أجسام مختلفة الطبائع لا المركب الذي يقابله لأنّه ليس متصلةً واحداً ، بل هو ذي مفاصل من جهة حصول التركيب من المزاج وهو يحصل من تصغر أجزاء بسيط من بسائط الممتنج وتعاسها للأجزاء المستصغرة من بسائطه الآخر ، وعند ذلك لا يبقى الاتصال كما في الشرح وجعل في الإشارات محل البحث الجسم العفرد كما في شرح الإشارات وغيره ولكن المصنف عدل عنه وجعل محل البحث الجسم البسيط ليدخل فيه جميع الأقوال ومنها قول ذي مقراطيس لأنّ الجسم كالماء مثلاً عند ليس بمفرد وإن كان بسيطاً ولكن يخرج من تعريف الإشارات كما عرفت ، ثم إنّ الأقوال إختلفت في هذه المسألة فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى أنّ الجسم مركب من أجزاء لا تتجزّى ، فذهب بعضهم إلى تناهيه وبعضهم إلى عدمه ، وذهب ذي مقراطيس إلى كون هذه الأجزاء أجساماً وقابلة للقسمة بتوهّم الوهم لا بالقسمة الخارجية ، وذهب الباقون إلى أنّ الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكنه يقبل الإنقسام إما إلى ما يتناهى كما ذهب إليه من لا تحقيق له أو إلى ما لا يتناهى كما ذهب إليه الحكماء ، وسيجيئ نفي الجزء الذي لا

يتجزئ

وقال المصنف :

ثم إنّ وجه الضبط للأقوال أن يقال لا شك أنّ البسيط قابل للانقسام ، فلا يخلو إِمَّا أن يكون جميع الإنقسامات حاصلة فيه بالفعل وإنّما أن يكون الجميع حاصلة بالقوة ، وإنّما أن يكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة ، وعلى الأول فلا يخلو إِمَّا أن يكون تلك الإنقسامات التي بالفعل متناهية فهو مذهب جمهور المتكلمين ، وإنّما أن تكون غير متناهية فهو مذهب النظام ، وعلى الثاني فلا يخلو إِمَّا أن تكون الإنقسامات التي بالقوة متناهية وهو مذهب محمد الشيرستاني ، وإنّما أن تكون غير متناهية وهو مذهب الحكما ، وعلى الثالث فلا يخلو إِمَّا أن تكون تلك الأجزاء أجساماً وهو مذهب ذي مقارطيس ، وإنّما أن لا تكون أجساماً فهي إِمَّا خطوط جوهرية مستقلة في حد ذاتها وإنّما سطوح كذلك ، وإنّما مختلطة منها فقط أو منها أو من أحد هما مع مالا يتجزئ أصلاً ، وهذه ست إحتمالات لم يذهب إليها أحد .

ولإليك تفصيل الأقسام :

(الأول) : إنّ الجسم تألف من أجزاء متناهية ذات أوضاع (أي القابلة للإشارة الحسية) لا تنقسم أصلاً لا فكّاً بآقسامه كسرأً كما في الأشياء العصبية أو قطعاً كما في الأشياء اللينة أو حرقاً كما في بعض آخر ، وهمماً كما في الأعراض القارّة كتفّاح أحمر نصفه وأصفر نصفه الآخر ، وكالجسم الذي وضع الصفرة على بعضه فأنه ينقسم إلى المضيء والظلام بتوهّم الوهم ، ولا فرضاً أي ما هو بفرض العقل كلياً .

وفائدۀ لإيراد الفرض أنّ الوهم ربّما يقف امّا لأنّه لا يقدر على استحضار ما يريد أن يقسمه لغاية صغره أو لأنّه لا يقدر على الإحاطة كما فيمَا لا يتزاهاي ، والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكلّيات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي ، فالجسم عندهم ذو مفاصل ينفصل عندها إلى أجزاء متناهية لا إتصال بينها في الحقيقة وإنّما هو متصل بالحس ولا ينقسم الجسم إلا على مواضع الانفصال ، وإلى هذا القول أشار بقوله :

((الجسم عند المتكلّم التئم

من ذات الأوضاع التي لا تنقسم))

قال المصنّف في الشرح :

(أي من الأجزاء القابلة للإشارة الحسيّة) فانّ الوضع يطلق على معان ثلاثة :

(أحدّها) : كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسيّة .

(ثانيها) : جزء المقوله وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض .

(ثالثها) : نفس المقوله وهي الهيئة المقوله للنسبتين ؛ نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ، ونسبة المجموع إلى الخارج ، والمراد هنا هو الأول القول الثاني هو القول المذكور مع القول بعدم تناهي الأجزاء ، وهو المنسوب إلى النظام وأتباعه ، فإنّهم يقولون بتركب الجسم من أجزاء لا تتجزّى ، غير متناهية ، وإلى هذا القول أشار

المصنف بقوله :

((مع إنتهاءها لدى المشهور
أو لا لدى النظام في المشهور))

قال في الشرح :

وخلاف المشهور ظاهر ما نسب إليه أيضاً من الجسم عنده مركب من اللون والطعم والرائحة، وحام بعض بالتفريق بين القولين المنسوبين المشهور وغير المشهور إليه بأنّ هذه عنده ليست أعراضًا، بل جواهر لطيفة تتراكم، فتصير أجساماً كثيفة بالنسبة إليها .

القول الثالث هو المنسوب إلى ذي مقاطيس وأتباعه وهو أن مبادئ الأجسام البسيطة أجسام صغار صلبة متحركة في الوهم بحسب الجهات الثلاث، غير قابلة للتجزئة بحسب الخارج وإتصال الجسم البسيط عبارة عن إجتماع تلك الأجزاء وانفصاله عبارة عن إفتراقها، وكلّ جزء منها متصل في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الكلي ، بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الكلي كالماء مثلاً غير متصل كلّ جزء في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ، وإلى هذا القول أشار المصنف (رحمه الله) بقوله :

((وقيل أجرام صغار صلبة
ليس يفكّ وهمنا يجزئه))

وقال في الشرح :

والفرق بين هذا القول والقول بالجزء بتسمية المبادي أجساماً وبقبولها القسمة الوهمية بخلاف الجزء فيما ، هذه شعب القول

بالإنسان .

أقول : ينبغي الإشارة إلى أمرين :

(الأول) : إنّه على ما عرّفوا الجسم بأنّه : ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقطعة على زوايا قوائم ، فالجزء الغير القابلة للقسمة لا يكون جسماً ، فقول ذي مقراتيس بكونها أي المبادى أجساماً مخالف لحقيقة الجسم وتعريفه .

(الثاني) : إنّه لا يقال الوهم مدرك للمعنى الجزئية ، ولا شكّ أنّ جزء الجسم ليست من المعانى فليس الوهم مدركاً لها ، فكيف يكون قاسماً إياها ؟ سلّمنا أنّ الوهم مدرك للأجزاء لكنّ القاسم المتصرّف هو المتخيلة لا الوهم .

والجواب كما في المحاكمات : إنّ الوهم هو الحاكم على القوى الحسّية . كما إنّ العقل (أي النفس) سلطان القوى العقلية ، فساير القوى الجسمية آلات الوهم فهو مدرك للمعنى والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها ، بل التحقيق أنّ الحكم والإدراك والقسمة كلّها للنفس لكنّها لا يعمل في المحسوسات بعمل إلا وللوجه مدخل فيه إنتهاء .

وقال المصنّف بعد نقل هذا الكلام عن المحاكمات وما سماه تحقيقاً : حقيق بالتصديق لكن ليعلم أنّ مدخلية الوهم في عمل النفس كمدخلية خادم مباين في عمل مخدوم مباين ، بل ليس للقوى شأن إلا وللنفس معهها شأن ، وللنفس شؤون ليس للقوى معهها شأن ، فالنفس

أصل محفوظ للقوى، وسيأتي أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، إنتهى.

والذي يستفاد من الحاشية للمصنف ومن حاشية الآملي (رحمهما الله) أنّ في إدراك الإنسان الكلّيات والجزئيات ثلاثة أقوال :

(أحدها) : إنّ النفس الناطقة تدرك الكلّيات وقواها تدرك الجزئيات كالإبصار والسمع ، فائزها يكونان بالبصر والسمع ، وبعلاقة مجازية يسندان إلى النفس كقوله تعالى : * يا هامان ابن لي صرحاً*، وهذا سخيف، فإنه بمنزلة أن يقال : زيد الأكمه الأصم يرى ويسمع لأنّ خادمه سميع بصير .

(ثانيها) : ما قال بعض المحققين أنّ النفس تدرك الكلّيات بذاتها ، والنفس أيضاً تدرك الجزئيات بآلاتها ، وإسناد ما تدركها إليها على نحو الحقيقة ومن باب الإسناد إلى المباشر مثل قطع النجّار الخشب ، وإلى القوى بنحو المجاز ومن باب الإسناد إلى الآلة مثل قطع المنشار الخشب ، وهذا لا يعقل لأنّ كانت القوى مبادنة للنفس مبادنة عزلية .

(ثالثها) : إنّ النفس لها مراتب وشُؤون كما قال تعالى : *لقد خلقكم أطواراً* ، فمرتبة منها تدرك الكلّيات ، ومرتبة منها تدرك المعاني الجزئية ، ومرتبة منها تدرك الصور الجزئية ، والقوى والآلات وجسمه ودرجات والنفس أصل محفوظ فيها وهي م فهوارات فانيات في النفس أو مسوسات بها يظهر منها آثارها ، ففعل القوى بالحقيقة فعل النفس بلا شائبة مجاز كما يحكم ذوق الوجودان الصحيح أنه كما يسند إدراك -

الكليات إلى نفسه يسند إدراك الجزئيات إلى نفسه بلا تفاوت، وعلى هذا يكون الأسناد إلى كلّيّها (النفس وقوتها) على نحو الحقيقة، وهذا الأخير هو الموافق للتحقيق بناءً على أنّ النفس لا تكون مبادنة مع القوى بالتبابين العزلي، بل هي في وحدتها كلّ القوى مع إنّ حفاظ مرتبتها العالية، وعدم التجافي عن مقامها الشامخ، إنتهى: هذا.

وأما شعب القول بالإنصال إثنان :

(الأول) : إنّ الجسم بسيط في نفسه، متصل كاتصاله عند الحسّ، لكن يقبل الإنقسام إلى ما يتناهى وهو قول الشهيرستاني صاحب الملل والنحل، وهذا القول ينجرّ بالأخرّة إلى القول بالجزء.

(الثاني) : هذا القول مع القول بقبول الإنقسام إلى ما لا يتناهى وهو قول الحكماء، فاتهم قالوا : لا وقف لإنقسام في الجسم عند حدّ، فإذا لم يمكن الفكّ وعجز الوهم أيضًا أن يستحضار ما يريد أن يقسمه لغاية صغره يفرض العقل فيه شيئاً غير شيء، ويحيط بالكلي المشتمل على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي فيحكم بأنّ كلّ جزء منه يتجزّى إلى غير النهاية، وإلى هذين القولين أشار بقوله :

((وبين قائلٍ إتصالٌ إختلف

فقالَ قالَ إنقسامه يقف))

((والقوم قالوا لا وقف عند حد))

والمراد من القوم : الحكماء، ومعنى كون الجسم قابلاً للإنقسامات الغير المتناهية أنّ إنقساماته لا تقف إلى حدّ لا أنّ جميع الإنقسامات

يمكن أن تتحقق بالفعل ، وهذا كما ي قوله المتكلمون : إنّ الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع أنّهم أحالوا وجود الأمور الغير متناهية ، فليسوا يعنون به إلا أنّ قدرته لا تنتهي إلى حدّ لا يكون قادرًا عليه ، وهذا معنى قول المصنف في الشرح ، وهذا مثل عدم تناهي مقدورات الباري تعالى على مذهب المتكلمين كما في المحاكمات .

قال بعض الشرّاح :

وهذا الذي ذكره هو المعبر عنه بـ : الالاتاهي العددـي؛
بمعنى أنّ العدد غير متناهي المراتب أي لا ينتهي إلى مرتبة لم تكن بعدها مرتبة أخرى إذ كلّ مرتبة منه يتحقق بانضياف الواحد إليها مرتبة أخرى بعدها لكن جميع المراتب لا تكون موجودة بالفعل كيف وإلا يلزم أن لا تكون بعدها مرتبة أخرى ممكنة التتحقق وهو خلف، هذا .

واعتراض المحقق الدواني على صاحب المحاكمات بأنّ هذا في الإنقسام الوهمي ظاهر، وأما في العقلي فلا ، فلأنّ العقل إذا فرض للجسم أجزاءً غير متناهية بل لكلّ منها أجزاءً غير متناهية فقد فرض جميع الأجزاء الغير متناهية دفعه ، وذلك ظاهر، وردّ عليه الفاضل الباغنوي أنّ التقسيمات الغير متناهية من العقل إنما يتوقف على ملاحظة العقل للأمور الغير متناهية من المقسم والأقسام بصورة تفصيلية متمايزة ولا يمكن إستحضار ذلك له دفعه ، ولا في زمان متناه ، فيكون الإنقسام العقلي بعينه كإنقسام الوهمي في الحاجة إلى تصوّر المقسم والأقسام وإستحضارهما بصورة متمايزة ، غاية الأمر: في القسمة الوهمية يكون

تصورهما بصورة جزئية وفي العقلية بصورة كلية، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ اعتراض المحقق الدواني على المحاكمات مبنيٌ على القول الصواب في القضية المحصورة، وردّ البااغنوبي عليه بتتبّه على القول الغير العرضي فيها .

وتوضيحة: إنّه قد وقع الخلاف بينهم (أي علماء المنطق) أنّ — المحكوم عليه في القضية المحصورة هل هو نفس الأفراد أو هو عنوانها كما في القضية الطبيعية، فعند الأكثر: المحكوم عليه فيها هو نفس الأفراد ، وعند المحققين: هو عنوانها ، كما في القضية الطبيعية، لكن العنوان في الطبيعية هو المحكوم عليه بالذات وبما هو ملحوظ بالإستقلال بحيث لا يسري منه إلى الأفراد ، بل المحمول مسلوب عن الأفراد ، كما في القضية : ((الإنسان نوع)) حيث إنّ المحكوم عليه بالنوعية هو نفس طبيعة الإنسان من حيث هي طبيعة لا أفرادها ، وفي المحصورة هو المحكم عليه بما هو ملحوظ آلياً ومرأة إلى ملاحظة الأفراد بحيث لا يقف الحكم على العنوان ، بل يسري منه إلى الأفراد، وهذا هو الحق لأنّه على الأول يستلزم إستحضار ما لا نهاية له من الأفراد تفصيلاً وهو غير معقول لأنّه إنما أن يكون من العقل بتوسيط القوى الجسمانية أو بلا واسطة ، وكلاهما محال .

أما الأول : فلأنّ القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثير .
وأما الثاني : فلأنّ العقل يلحظ الكلّي بلا واسطة ، والأفراد الغير متناهية تفصيلاً يجب أن يكون إستحضارها له بالآلات الجسمانية وإذا علمت مبني الاعتراضين تقف على ما أجاب المصنف (رحمه الله)

في الشرح عن ردّ الbaghawi بقوله : ((هذا لا يردّ المحقق . . .)) إلخ ،
وملخص جوابه نقضاً وحلاً كالتالي :

أما بالحل وهو ما ذكرناه من أن اعتراضه مبني على كون الحكم
في المحصورة على الأفراد كالشخصية، وقد عرفت منعه وأنه
متوقف على إستحضار ما لا نهاية له من الأفراد المستحيل عن القوى
الجسمانية في التأثير والتأثير، بل التحقيق فيها أن الحكم في المحصورة
كالطبيعية ، لكنها بحيث يسري منها إلى الأفراد ، ولما كان الحكم على
الأفراد متوقفاً على تصوّرها لأن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوّت
المثبت له ، فلابد من تصوّرها ، لكن لا بالكتلة ، بل يكفي في صحة الحكم
عليها تصوّرها بالوجه ، وتصوّر عنوانها ووجهها تصوّرها بالوجه لأن وجه
الشيء هو الشيء بوجه ، فلا جرم يكفي في صحة الحكم عليها تصوّر
عنوانها ، فيتصوّر العنوان ويحكم على المعنونات التي تحت العنوان
التي صارت متصوّرة بالوجه ، ولا يحتاج إلى ملاحظة جميع الأقسام
بصور مفصّلة متمايزة .

وأما بالنقض فهو أن الأشياء بأنفسها توجد في الذهن لا
باشباحها كما حق في سبحث الوجود الذهني ، فإذا علمت أجزاء
غير متناهية للجسم يكون علمك هذا عين المعلوم ، فهو من حيث كونه
علمًا واحد أي علم واحد ، ومن حيث كونه عين المعلوم كثير ، فعلمك
بالكثرة عين الكثرة الذهنية ، فإذا كانت الكثرة في الذهن كانت
القسمة أيضاً فيه ، فكيف يكون هناك كثرة ولا تكون قسمة ؟ ، وإلى هذا
أشار المصنف بقوله في الشرح : ((والعلم عين المعلوم . . .)) إلى آخر
ما ذكر .

ثم إن الأقوال الثلاثة وهي شعب القول بالانفصال كلها باطلة.
 أما الأول : فلابنائه على القول بالجزء ، وسيجيء بطلانه ، فيلزم
 من بطلانه بطلانه ، ولازم بطلانه أن يبطل القول بعدم تناهي الأجزاء
 وهو قول النظام فإنه وأتباعه يقولون بتركيب الجسم من أجزاء لا تتجزى
 غير متناهية ، فإن الأدلة التي ذكروها في بطلان الجزء بطل الجوهر
 الفرد مطلقاً سواء قيل بتركيب الجسم من أفراد متناهية أو غير متناهية
 مع أدلة أخرى تخصّها ، وسيُتلى عليك عن قريب .

ومنه يظهر أيضاً بطلان القول بتناهيتها ، وأما بطلان قول ذي
 مقراطيس فيجيء في آخر بحث نفي الجزء ، وملخصه : إن القسمة الوهمية
 بأنواعها سواء كان فرضاً عقلياً كلياً أو بمجرد توهم الوهم جزئياً أو لا
 بمجرد هما بل بسبب إختلاف عرضين قاريين أو غير قاريين تحدث في
 القسم إثنينية يساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع وطباع
 الجزء الخارج الموافق له في المهمية ، فيجوز حينئذ على الجزئين
 المتضلين المفترضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين
 أعني : الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في المهمية من
 الإنفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ، وحكم الأمثال في ما يجوز وفي ما
 لا يجوز واحد ، وجواز القسمة الوهمية ملزم لجواز القسمة الإنفكاكية
 فبطل مذهب ذي مقراطيس وهو القول بكون الأجسام ملتئمة من أجسام
 صغار صلبة متجزية في الوهم غير قابلة للتجزية في الخارج .

وأما قول من قال باتصال الجسم وقبوله الإنقسام إلى ما يتناهى
 فهو مذهب الشهريستاني ، وهذا أيضاً باطل لأنّه بالأخر إلى

الجزء الذي لا يتجزّى .

وتوضيجه : إنّ هذا الإدّاء إمّا لأنّه إذا انتهت القسمة يلزم وجود الجزء إمّا في الخارج أو في الوهم ، وإمّا لأنّه إذا انتهت يلزم ترّكـب الجسم من تلك الأجزاء فيها والدليل الدال على امتناع وجود وترّكـب الجسم منه يعمّ الوجود والتركيب الخارجيين أو الوهـمـين .

وأمّا القول الآخر وهو القول باتصاله مع قبوله للانقسامات الغير المتناهية الإنفـاكـيـة والوهـمـيـة والـعـقـلـيـة بـجـمـيع أـنـوـاعـهـا وـهـوـقـولـالـحـكـماءـ وـمـخـتـارـالـمـحـقـقـالـطـوـسـيـ فـيـ التـجـريـدـ وـالـمـصـنـفـ فـيـ هـذـاـ الكـتـابـ كـمـاـ مـرـ تـفصـيلـهـ فـهـوـ أـصـحـ الـأـقـوالـ وـأـمـتـهـنـاـ .

وقد سمعت من المحاكمات عدم تحقق جميع الانقسامات المعنـكـةـ فيـ الجـسـمـ عنـ مرـتـبـةـ القـوـةـ إـلـىـ مرـتـبـةـ الفـعـلـيـةـ مـطـلـقاـ فـكـاـ أوـ وـهـماـ أوـ عـقـلاـ وـتـفـصـيلـالـمـحـقـقـالـدـوـانـيـ بـيـنـ الـإـنـقـاسـامـ الـعـقـلـيـ وـغـيـرـهـ بـأـنـ الـفـكـيـ وـالـوـهـمـيـ لـاـ يـجـوزـ وـلـكـنـ الـعـقـلـيـ لـاـ مـانـعـ مـنـهـ هـذـاـ .

ولـكـنـ يـردـ عـلـىـ قولـالـحـكـماءـ فـيـ ذـهـابـهـمـ إـلـىـ كـوـنـ الـجـسـمـ قـابـلـاـ لـلـانـقـاسـاتـ الـغـيـرـ المـتـنـاهـيـةـ ماـ يـردـ عـلـىـ النـظـامـ مـنـ لـاـ تـنـاهـيـ مـقـدـارـ الـجـسـمـ بـنـاءـاـ عـلـىـ عـدـمـ الفـرـقـ بـيـنـ الـجـزـءـ التـحـلـيـلـيـ وـالـتـرـكـيـبـيـ .ـ فـاـذـاـ كـانـ تـرـكـيـبـ الـجـسـمـ مـنـ أـجـزـاءـ غـيـرـ مـتـنـاهـيـةـ كـمـاـ يـقـولـ بـهـ النـظـامـ مـحـلـلاـ يـكـونـ تـحـلـيـلـهـ إـلـيـهـ أـيـضـاـ كـمـاـ يـكـونـ بـهـ الـحـكـماءـ مـحـلـلاـ .

وـجـوابـهـ عـلـىـ مـاـ أـفـادـهـ الـمـصـنـفـ (ـ رـحـمـهـ اللـهـ)ـ فـيـ الشـرـحـ بـمـاـ حـاـصـلـهـ أـنـ إـنـقـاسـمـ الـجـسـمـ إـلـىـ أـجـزـاءـ غـيـرـ مـتـنـاهـيـةـ بـحـسـبـ فـرـضـ الـعـقـلـ عـبـارـةـ عـنـ

وجود تلك الكثارات وتحققها في عالم العقل بوجود واحد جمعيّ نوريّ لا بتحققها بوجود اتها المتشتتة المتمايزة في الخارج ، وما يلزم منه لا تناهي مقدار الجسم هو الأخير لا الأول ، وهذا بخلاف ما يلزم على مذهب النظام فانّ تركيب الجسم عن أجزاء متناهية مستلزم لوجود تلك الأجزاء بوجود اتها المتشتتة الخارجية في الجسم ، وهو يستلزم لا تناهي مقدار الجسم المركب منها قطعاً ، وتفصي المحقق الدواني عن هذا الإشكال بوجه آخر نقله المصنف في الشرح بهذه العبارة ، ثم قال المحقق : وعندِي أنّ وجه التفصي أنّ النظام لما إلتزم بوجود تلك الأجزاء بالفعل لزمه كون تلك الأجزاء متساوية في إفاده الحجم ، وكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء فلزمه اللا تناهي ، وأمّا الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الفرض إلى أجزاء غير متناهية متناقصة كالنصف ونصف النصف ، وهكذا .

والحاصل من جميع تلك الأجزاء هو ذلك المقدار بعينه ، لأنّها أجزاء غير متناهية متناقصة ، ولا يقولون بانقسامه إلى أجزاء غير متناهية متساوية فضلاً عن المتعزيدة ، إنترهى .

أقول : فالتحليل إلى الأجزاء الغير متناهية عند الحكماء تناصيّ بمعنى أنّ الجسم المتقدر بمقدار الذراع مثلاً قابل للانقسام إلى غير النهاية لكن على سبيل التناقص ، فإذا انقسم إلى قسمين يكون كلّ قسم منه نصف ذراع ، وكلّ نصف إذا انقسم يكون كلّ قسم ثمن الذراع كلّ قسم منه ربع الذراع ، وكلّ ربع إذا انقسم يكون كلّ قسم ثمن الذراع وهكذا إلى غير النهاية ، ولازم ذلك إذا اجتمعت تلك الأجزاء الغير

المتناهية يكون الحال من إجتماعها هو مقدار الذراع فلا يلزم لا تناهي الجسم ، وعند النظام على سبيل التساوي لازمه اللا تناهي وهو محال .

فتلخص أن أصح الأقوال وأسدّها هو قول الحكماء .

* * *

((بساطة وهو لدى مشائهم

من صورة ومن هيولى ملتهم))

((إنّ الهيولى العمّعني ما حمل

قوة شيء أثبتت كلّ الملل))

((لكنّها هل وحدت أو كثرت

جسم أو لا بينهم شاجرت))

يعني : إنّ الرواقي إذ عتقد بساطة الجسم وهو أي الجسم لدى المشاء من الصورة والهيولى ملتهم أي مركب إنّ الهيولى العام بمعنى ما حمل قوة الشيء أثبتت إياه كلّ الملل لكنّها أي الهيولى واحد أو كثير جسم أو غير جسم إذ ختلفوا فيها وبينهم شاجرت أي تنازع .

وبعد ذلك أي إتفاق الحكماء على أنّ الجسم متصل واحد في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية إذ ختلفوا في بساطة الجسم وتركبه ، فذهب جماعة من المتكلمين أنّ الجسم جوهر بسيط لا جزء له وهو من حيث ذاته يسمى جسماً ، ومن حيث قبوله للصور النوعية يسمى هيولى

وكذا قال حكماً الإشراق وعظمتهم أفلاطون، وذهب أبو على والمشائون إلى أنه مرّكب من صورة وهيولي عند هم المجموع هو الجسم وذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسمية، والجوهر الآخر الذي هو محلّها هو وهيولي، ثم إنّ وهيولي العام بمعنى حامل القوّة والجوهر الذي يطرأ عليه الإنفعالات ما أثبتته ملل الإسلام واعتقدت له إتفاقاً وأذعنـت بوجودـها بحسبـ هذا المفهوم وإنـما النـزاع في مـهـيـتها هلـ هيـ نفسـ الجوـهرـ المتـصلـ؟ (الـجـسـمـ) ، أوـ جـوـهـرـأـبـسـطـ منـهـ؟ يـقـالـ لـهـ: مـادـةـ الـمـوـادـأـوـ جـواـهـرـ فـرـدـهـأـوـ أـجـرـامـ صـغـارـ صـلـبـهـ .

فالإحتمالات الأربع المذكورة ذهب إلى كلّ واحد منها فريق؛ فالّاول مذهب الإشراقيين، والثاني مذهب المشائين، والثالث قول ذي مقراطيس، والرابع قول المتكلّمين كما مرّت إليها الإشارة، فإذا عرفت ذلك فنقول :

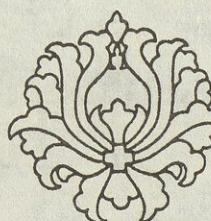
قد سبق بطلان القول الثالث والرابع وبقى القولان الأولان وهما قول الإشراق والمشاء، فالجسم عند الإشراقي لا ينحل إلى جزء وجـزـءـ أحدـهـماـ الصـورـةـ وـالـآخـرـ وهيـوليـ، بلـ هـنـاـ شـيـءـ وـاحـدـ باـعـتـارـ ذاتـهـ يـسـمـيـ جـسـمـاـ وـبـاعـتـارـ قـبـولـ للـصـورـ النـوعـيـ يـسـمـيـ هيـوليـ، وـأـمـاـ عـنـدـ المشـائـيـ يـنـحـلـ إلىـ جـوـهـرـأـبـسـطـ وـإـلـىـ جـوـهـرـ المتـصلـ الذـيـ هوـ جـسـمـ عندـ الإـشـراـقيـ، وـوـجـهـ أـبـسـطـيـتـهـ إـنـمـاـ هوـ منـ جـهـةـ كـوـنـهـ جـزـءـاـ منـ جـسـمـ وـيـقـالـ لـهـ: مـادـةـ الـمـوـادـ، وـأـمـاـ كـوـنـهـ مـادـةـ الـمـوـادـ فـلـكـونـهـ وهيـوليـ الـأـوـلـىـ فـيـ مقابلـ وهيـوليـ الثـانـيـ أـعـنـيـ ماـ لـيـسـ بـأـوـلـىـ، فـالـمـضـغـةـ مـثـلـاـ مـادـةـ الـلـانـسـانـ وـالـعـلـقـةـ مـادـةـ لـلـمـضـغـةـ وـالـمـنـيـ مـادـةـ لـلـعـلـقـةـ وـالـغـذـاءـ مـادـةـ لـلـمـنـيـ وـالـتـرـابـ مـادـةـ لـلـغـذـاءـ، وـيـطـلـقـ عـلـىـ جـمـيعـ هـذـهـ الـمـوـادـ: الـهـيـوليـ الثـانـيـ بـعـنـىـ

ما ليس بهيولى أولى ، ومادة التراب مادة له ، ويقال له : الهيولى الأولى ومادة المواد ، إذ ليس لها مادة وهي مادة لكل مادة من التراب إلى مرتبة المضفة حسب ما مثلناه ، وهي المسماة بالهيولى الأولى والهيولى الخاصة أعني الهيولى التي يختص القول بها بالمشائين خاصة في مقابل الهيولى العام أعني حامل القوة التي يقول بها كل الملل .

وكيف كان فعل جميع هذه الأقوال كانت الهيولى جوهراً ، ولم يقل أحد بعرضيتها إلا ضرار المتكلم ونسب إلى النظام وهو قول سخيف لا يعبأ به .

وعبر المصنف عن مذهب المشائين بالقول الأحق كما سيجيء في الغرر الآتية ، ومنه يعلم أن هذا المذهب مختاره أيضاً ، وإلى هذا المطلب أشار بقوله :

((ان الهيولى العام أعني ما حمل قوة شيء أثبتت كل الملل))
((لكنها هل وحدت أو كثرت وجسم أو لا بينهم تشاجرت))



غَرَّ فِي اثْبَاتِ الْهَيُولِي بِاصْطِلَاحِ الْمَشَائِينَ

أقول :

ولنقدم قبل البحث في شرح مسامين النظم مطلباً يفيد فـي
توضيح مقصود المصنف، ونشير إلى حقيقة القولين المشهورين في بساطة
الجسم وتركيبه، فنقول : ذهب أفلاطون ومن تابعه إلى أن ذلك
الجوهر المتصل (الجسم) قائم بذاته غير حال في شيء آخر، وهو
الجسم المطلق، فهو عند هم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج
أصلاً، وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في
ذاته، فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسماً ومن حيث قبوله للصور
النوعية التي لأنواع الأجسام يسمى بالهيولا، وهو مذهب الإशراقيين،
ومختار المحقق الطوسي في التجريد .

وذهب أرسطو ومن تابعه إلى أن ذلك الجوهر المتصل حال
في جوهر آخر يسمى بالهيولي، وعمدة ما احتجوا به على ذلك بعد
تجريد عن الزوايد والألفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة
الفهم وورود الإشكالات أن ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان

وخلصه: إن القوة والفعالية أمران متعاندان لا يجتمعان في شيء واحد، فالجسم له صور إتصالية وهو من هذه الجهة أمر بالفعل، وله إستعداد قبول الصور النوعية، وهو من هذه الجهة أمر بالقدرة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون ذلك الشيء من حيث هو بالقوة فلا جرم يكون الشيء الذي هو حامل القوة غير الشيء الذي هو بالفعل.

((ان دليل الفصل والوصل نطق

كال فعل والقوّة بالقول الأحق))

((متصل مضاد أو نفس))

ثانيةما غيري أو ذاتي))

((والذاتي إِمَّا الفصل لِكُمْ يَهْ))

((قد ساوق إتصال الشخصية
لأنّها الكون وذا الم————ية))
 ((ليس إتصال قابلاً ما قابلـه
ونفسه والجسم ذا ما أبطـله))
 ((فالجسم إذ فصلاً ووصلـاً قابلـه
فالباقي في الحالين فيه حاصل))
 ((وهي مع المتصل متصلةـة
مع ضـده بالضـد فـهي القابلـة))
 ((وقـوة لـلـفـعـل حيث عـانـدـت
قد إقتـضـت حـيـثـيـة بـهـا إـحـتـذـت))

يعني : أن دليل الوصل والفصل وكذا دليل القوة والفعل يدلـانـ على صدق قول الأـحق وهو ما ذهب إلىـهـ المشـاءـ ، الإـتصـالـ إـماـ إـضاـفيـ أوـ حـقـيقـيـ والإـتصـالـ الحـقـيقـيـ إـماـ ذاتـيـ أوـ غـيرـيـ ، والذـاتـيـ أيـ الإـتصـالـ الذـاتـيـ إـماـ فـصـلـ حـقـيقـيـ لـمـقولـةـ الـكـمـ المـتـصـلـ وإـماـ عـبـارـةـ عنـ الصـورـةـ الجوـهـرـةـ،ـ قد سـاـوقـ إـتصـالـ الشـخـصـيـةـ لأنـهـاـ أيـ الشـخـصـيـةـ هوـ عـبـارـةـ عنـ الـوـجـودـ وـاتـصالـ الـمـهـيـةـ ،ـ الإـتصـالـ بـنـفـسـهـ لاـ يـقـبـلـ الـإـنـفـصالـ وـلاـ نـفـسـهـ وـالـجـسـمـ ذـاـ أيـ الإـتصـالـ وـالـإـنـفـصالـ مـاـ اـتـصـلـهـ أيـ الـجـسـمـ ،ـ فـالـجـسـمـ فـيـ حـالـ الـإـنـفـصالـ يـقـبـلـ الـإـتصـالـ وـالـهـيـولـيـ فـيـ حـالـتـيـ الـإـتصـالـ وـالـإـنـفـصالـ ثـيـابـتـهـ فـيـ الـجـسـمـ ،ـ وـهـيـ أيـ الـهـيـولـيـ مـعـ المـتـصـلـ مـتـصـلـةـ وـمـعـ ضـدـهـ أيـ الـإـنـفـصالـ منـفـصـلـةـ فـهـيـ أيـ الـهـيـولـيـ قـابـلـ لـهـماـ أيـ الإـتصـالـ وـالـإـنـفـصالـ ،ـ وـالـقـوـةـ وـالـفـعـلـيـةـ مـعـانـدـتـانـ فـلـلـجـسـمـ لـكـلـ مـنـهـماـ حـيـثـيـةـ عـلـىـ حدـةـ .ـ

قال في الشرح :

ولهم في إثبات الهيولى مسالك ونذكر منها مسلكين ، وتفصيله على ما ذكره (رحمه الله) أنّ هذا البرهان (أي المسلك الأول) يبتلي على أصول :

(الأصل الأول) : إنّ المتصل على قسمين : مضاد ونفسي :

(الأول) : ما يكون صفة الشيء بالقياس إلى الغير ، وهو يأتي

في العرف واللغة على معنيين :

((الأول)) : أن يتحد نهاية مقدار بمقدار آخر ويقال لذلك

المقدار : إنّه متصل بالآخر بهذا المعنى كما في ضلعي الزاوية .

((الثاني)) : عبارة عن حركة جسم بحركة جسم آخر ، وإن لم

يكونا متredi النهاية ، كما في حلق القيد من الحديد ، وكما في إتصال

اللحم بالرباطات ، والرباطات بالعظام ، وهذا المعنى هما

المرادان بالمضاد .

(القسم الثاني) : ما يكون صفة للشيء لا بالقياس إلى الغير وهو

المراد بالنفسي ، وهذا أيضاً يكون على معنيين :

((أحد هما)) : ما هو من قبيل وصف الشيء بحال متعلقة كما في

الهيولى (فإنها توصف بالإتصال باعتبار إتصاف صورتها به) .

((ثانيهما)) : ما هو من قبيل الوصف بحال نفس الشيء ، وهو

المراد بالذاتي ، وهو أيضاً قسمان كما أشار إليه في النضم بقوله :

((والذاتي إما الفصل للكمية

أو ما هو الصورة جوه ——————^{رية}))

يعني : إنّ الذاتي قسم منها مقسّم للكلّ في قولنا : ((الكلّ إما متصل وإما منفصل)) ، والمتصل هو كون الشيء بحيث يفرض فيه أجزاء مشتركة الحدود ، ويلزمه أن لا يكون فيه مفاصل ، وقسم منها كون الشيء في حد ذاته بحيث يعرضه ذلك الإتصال الكمي ويلزمه الجسم التعليمي وإلى الأصل الأول أشار بقوله : ((متصل مضاد أو نفسي)) إلى قوله : ((الصورة جوهرية)) .

(الأصل الثاني) : إنّ الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية ، فالمتصل بالذات مساوٍ للشخصية ، والتشخص هو الوجود كما مرّ تحقيقه ، فتعدد كلّ من الوجود والتشخص ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته ، والكون والوجود هو المهيّة في الخارج ، وزيادة ته عليهما إنّما هو في التصور ، فالمتصل الواحد له ذات واحد ووجود واحد وتشخص واحد ، وليس لأجزائه الغرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر ، فإذا كان في الوجود شيء مهيّة الإتصال كان وجوده وتشخصه نفس إتصاله ، وإذا طرأ عليه الإنفصال إنعدام وجود موجودان متشخصان وهذا معنى قولهم : إنّ الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية ، وإلى هذا الأصل أشار بقوله :

((قد ساوق إتصال الشخصية لأنّها الكون وهذا المهيّة))

(الأصل الثالث) : إنّ بين الإتصال والإإنفصال يكون من أقسام التقابل تقابل العدم والملكة ، ولا يمكن أن يقبل الإتصال ما يقابل له (الإنفصال) لأنّ من شرط القابل أن يبقى وجوده مع وجود المقبول ،

(الأصل الرابع) : إنّا نرى بالعيان أنّ واحداً منهمـا (أي الاتصال والانفصال) لا يبطل الجسم بالكلية ، بل بطريان أحد هما لا يعدم الجسمية ، ولا يكون شيئاً آخر ، بل بعد طريانهما يكون الاتصال متعددًا بمعنى كون المتصل متعددًا لو عرض الانفصال ، ويكون الاتصال واحداً بمعنى كون المتصل واحداً لو عرض الاتصال بعد الانفصال ، وينبئه على أنّ الانفصال لا يكون معدّاً للجسمية بالكلية أنه لو كان معدّاً لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان إلى الماء

الذى كان في الجرة نسبته إلى ماء البحر في كونه معاييرًا (والحال أنه يقال : إنّ ما في الكيزان هو ما في الجرة ولا يقال : إنّ ما في الكيزان هو ما في البحر) ، وبالتالي باطل (أى كون نسبة ما في الكيزان إلى ماء الجرة كنسبتها إلى ماء البحر) ، فالمقدم مثله (وهو إنعدام الجسمية بالكلية بل الإنعدام حصل في الصورة الجوهرية وهيولى الجسم باقية في حالتي : الاتصال والإنفصال) ، ثم أشكل عليه في الشرح بأنّ هيولى العناصر واحدة بالشخص ، فعلى تقدير القول باليهiolى أيضًا يلزم ذلك (أى معايرة ما في الكيزان لما في الجرة كمعاييرته لما في البحر) .

ثم أجاب عنه : بأنّ كون الشيء واحداً بالشخص لا ينافي أن يكون له حصص ، وحصة اليهiolى التي في الجرة المخصصة بالأعراض المتعاقبة محفوظة بينها وبين الكيزان ، ومخالفة للحصة التي في البحر مع كون اليهiolى واحدة بالشخص .

وحاصله : إنّ حصة اليهiolى التي كانت في الجرة هي بعينها تلك الحصة التي في الكيزان ، فيصح أن يقال : لأنّ تلك الحصة التي في الكيزان هي بعينها الحصة التي كانت في الجرة ، ولا يصح أن يقال : لأنّ هذه الحصة بعينها هي التي كانت في البحر ، وإلى الأصل الرابع أشار بقوله : ((والجسم ذا ما أبطله)) .

فإذا تمهدت هذه الأصول فتقول :

فالجسم كما يقبل الفصل كالماء مثلاً إذا قسم من قصة على قصعتين كذلك يقبل الاتصال بعد الإنفصال ، فمع فرض كون الاتصال

متصلةً بالذات لا يقبل بذاته الإنفصال لأنّه يعدّه ويحوّل وجوده
الواحد إلى وجودين كلّ ذلك بحكم الأصول المذكورة وبطّلان الجزء،
ومع فرض أنّ المتصل وهو المتصلان الحالتان بعد الإنفصال لا يقبل
نفسه (أن يكون المتصلان متصلةً واحداً) .

فيتّج : إنّ الباقي في الحالين وهو المهيولى يكون حاصلاً في
الجسم (معنّي : إنّ الجسم مركب من المهيولى والصورة الجسمية) .

قال في الحاشية :

التفصيل أنّ في الوصل بعد الفصل إما أنّ الإنفصال قابل
الاتصال فهو غير باقٍ ، كما أنّ العشرة لا تبقى إذا وردت الوحدة
على موضوع العشرة ، ولما أنّ الاتصال قابل الاتصال ، فالشيء لا يقبل
نفسه ، وإنّما أنّ في الجسم شيئاً آخر يقبل فال فهي ثابتة منه (قدس سره)
وإليه أشار بقوله : ((فالجسم إن فصلاً ووصلًا قابل)) فالباقي في الحالين
فيه حاصل .

ثم قال في الشرح :

وإلا لكان الفصل في الأول ، والوصل في الثاني إعداماً وإيجاداً
من كتم العدم ، وذلك الباقي في الحالين أعني المهيولى ليس لها
هوية إتصالية في ذاتها ليمعن طريان الإنفصال ، ولا هوية إنفصالية
ليمعن طريان الاتصال ، وإليه أشار بقوله :
((وهي مع المتصل متصلة
مع ضدّه بالضدّ فهي القابلة))

توضيحة: إنّ الهيولي بتشخصها الذاتي محفوظة مع جميع التشخصات العرضية (الاتصال والانفصال) التي هي غير باقية ومتباعدة فالهيولي شأنها الخلع واللبس يخلع صورة ويتبّس بأخرى.

قال في الشرح :

وتلخি�صه على نمط الشكل الثاني أنّ الجسم قابل للانفصال وليس مجرد الاتصال قابلاً للانفصال ، فليس الجسم مجرد الاتصال ، وإذا لم يكن الاتصال خارجاً عن حقيقة الجسم ولا تمام حقيقته فهو جزءه فله جزء آخر يقبل الاتصال ومقابله فيتم تركيبه ، إنتهى .

والسلوك الثاني : مسلك الفعل والقوة وهو أنّ الجسم له صورة جوهرية وهي معنوي بالفعل وله إستعداد للصور النوعية فهو من هذه الجهة أمر بالقوة ، فالشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مصححاً للجهتين ، وإليه أشار بقوله :

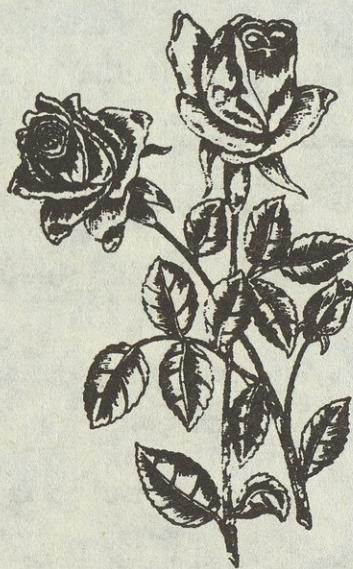
((وقوّة للفعل حيث عاندت

قد اقتضت حيّثيّة بها إحتذت))

وقال في توضيحة في الحاشية :

وقد علمت أنّ المتصل بالذات واحد بسيط فكيف يجتمع فيه القوة والفعالية ، وكلّ فعلية مصادمة لفعلية أخرى ، ولو لا الهيولي لما تم التهيؤ لشيء بالنسبة إلى شيء ، والفعلية بما هي فعلية لا تقبل فعلية في عالم الطبيعة إلا باعتبار الهيولي ، فإذا قلت : الماء يقبل الهواء أو له التهيؤ إليه كان باعتبار هيولي الماء وإنما باعتبار

الصورة المائية متغضّ متأبّ منه، ولهذا لا يقبل الصورة المثالية صورة أخرى، ولا تستعدّ عناصر المثال للفعل والانفعال حتى يحصل منه أحد المواليد ، ولهذا هناك دار الحصاد لا الزراعة، منه (قدّس سره) .



غُرْرٌ في تعرِيف الهيولي

وبَعْضَ حِكَامِهَا

((بجوهر ذا محض قوّة الصور

جسيمية حدّ الهيولي مشتهر))

((وَفِصْلُهَا مُضْمَنٌ فِي جَنْسِهَا

وَقُوّةُ الْوِجُودِ نَحْوَ أَيْسَهَا))

((وَذِي وِجُودٍ إِنْ تَرَبَ قَسَ الْعَدْمِ

وَالظُّلُمِ نُورٌ إِنْ تَزَنَهُ مَعَ ظُلْمِ))

((وَكُونُهَا الْجَوْهَرُ وَالْقُوَّةُ إِنْ

يَزْعُجُكَ فَاتَّلِ مَا بَلَمْ قَدْ زَكَنْ))

يعني : إنّ الهيولي في المشهور عبارة عن قوّة قبول الصور الجسيمية ،
وَفِصْلُهَا أي فصل الهيولي يتضمن جنسها وجنسها يتضمن فصلها وقوّة
الوجود نحو وجودها ، وَذِي هذِهِ الْقُوَّةِ وَجُودُ أَنْ تَرَبَ أَيْ تَشَكَّقَ قَسٌ
إِلَيْاهُ لِلْعَدْمِ فَتَعْلَمُ أَنْ لَهَا نَحْوُ وِجُودٍ وَالظُّلُمِ نُورٌ إِنْ تَزَنَهُ مَعَ الظُّلْمَةِ ، وَإِنْ
إِسْتَعْدَدَتْ كُونُ الهيولي جَوْهَرًا وَقُوَّةً مَحْضًا فَأَتَلِ أَيْ إِقْرَأُ مَا زَكَنْ فِي مَقْوَلَةِ
الْعِلْمِ (من أَنَّهُ ذُو مَرَاتِبٍ شَدَّةً وَضَعْفًا فَكَذَا الْقُوَّةُ قَابِلٌ لِلشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ) .

وأشار في هذه الغرر إلى حدّ الهيولي وتعريفه، وأنّها مركب من جنس وفصل وفصلها عين جوهريتها التي هي جنسها وإلى نحو وجودها وإلى أنّها بدت ذات مراتب كالعلم فانّها حقيقة مقوله بالتشكك كما أنّه حقيقة ذات تشكيك فهنا ثلاثة مطالب نذكرها بالإختصار :

(الأول) : في تعريف الهيولي وعرفها غير المشهور بأنّها جوهر يكون محلّاً لجوهر آخر وعرف المصنف بأنّها في المشهور جوهر هو محض قوّة الصورة الجسمية وبقيّد الجسمية خرج النفس في قبولها للصور العقلية .

(المطلب الثاني) : إنّ فصلها مضمن في جنسها كالعكس فكانت بسيطة ، وتوضيح ذلك على ما في بعض الشروح أنّ المهيّات باعتبار بساطتها وتركيبها خارجاً وذ هنّ تكون على ثلاثة أقسام :

(الأول) : يكون بسيطاً في الذهن فضلاً عن الخارج كما في الأجناس العالية والفصول الأخيرة، فإنّ الجنس العالى كالجوهر مثلاً لا يكون مركباً من جنس وفصل إذ لو كان كذلك لم يكن جنساً عالياً كما أنّ الفصل الأخير لا يكون له فصل وإلا لم يكن فصلاً أخيراً .

(القسم الثاني) : أن يكون مركباً في الذهن من الجنس والفصل ولكنّها بسيطة في الخارج كما في الأعراض فالبياض ليس في الخارج مركباً من شيءٍ وشيءٍ وإنما كان جسماً لكنه في الذهن مركب من لون هو

جنسه ومفرق للبصر هو فصله ، وما يكون بازاء جنسه هو بنفسه يكـون
بازاء فصله .

(القسم الثالث) : أن يكون مركباً في الخارج من المادة والصورة
كالجسم فيكون مركباً في الذهن من الجنس والفصل ويكون جنسه مأخوذأ
من مادته وفصله مأخوذأ من صورته ، فالفرق بين الجنس والمادة والفصل
والصورة يكون باعتبار اللا بشرط وبشرط لا .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المهيّات البسيطة في الخارج وفصولها
ليستا مأخوذتين من المادة والصورة الخارجتين لعدم تحقّقهما في
الخارج مع بساطتها ، بل تكون نفس المهيّة البسيطة بنفسها البسيطة
توجّر في الذهن وينحلّها العقل إلى جزء هو الجنس وجزء هو الفصل ،
وتكون نفس تلك المهيّة البسيطة بنفسها بازاء جزئها الجنسي وجزئها
الفصلي ، وهذا معنى كون الجنس مضمّناً في الفصل ، إذا تبيّن ذلك
فنقلوا :

المهيلوي ليست مركباً خارجيّاً ولكنّها مركب ذهني من جنس
فصل ، فتكون كالبساط الخارجيّة أعني الأعراض جنسها مضمّن في
فصولها ، وإليه أشار بقوله : ((وفصولها مضمّن)) .

(المطلب الثالث) : إنّ نحو وجودها قوة الوجود بمعنى أنّ
الوجود المضاف إليه فعلٌ غاية ما في الباب أنّ هذا الوجود من
المراتب الضعيفة للوجود فانّ قوة الوجود نفسها أيضاً وجود كيف ومقسم
الجواهر هو الوجود والمهيلوي من أقسام الجوهر ، وإليه أشار بقوله :

((وقّة الوجود)) ، ثم انه لو استعجبت من أنه كيف تكون القوّة وجوداً فقس تلك إلى العدم حتى تذعن أنّها وإن لم تكن فعلية صوريّة لكنّها بالقياس إلى العدم الصرف وجود كما انّ الظلّ نور بالنسبة إلى الظلمة وإن لم يكن نوراً بالنسبة إلى النّير وشعاعه كما أنه لو استغربت كون المهيولى من أقسام الجوهر مع كونها القوّة الصرفة فانظر إلى العلم الذي قد بدت له مراتب فانّه حقيقة مقوله بالتشكّيك فمرتبة منه مفهوم مصدري يؤخذ منه تصاريفه وأخرى كيفيّة نفسانية وأخرى جوهر نفسـي وأخرى جوهر عقلي وأخرى واجب الوجود (عز شأنه) ، فكذلك القوّة أيضاً قابلة للشدّة والضعف كما قالوا في الإمكان الإستعدادي ، ولأنّها كما علمت وجوداً والوجود مقول بالتشكّيك ، فمرتبة منها كيف إستعدادي ومرتبة منها جوهر هيولاني ، فال فهيولى قوّة متوجّهـة ينشعـب منها جميع الإستعدادات ويرجع إليها جميع القوى المقابلة للفعلـيات كما يرجع جميع الفعلـيات والأـنوار إلى نور الأنوار ، إنـتهـى .

والى المطالب المذكورة في ذيل ، ثم أشار بقوله : ((وذى وجود))
إلاخ ، وما ذكروه يظهر جواب ما ذكره الشيخ الإشرافي أن القابلية
والأستعداد والقبول ليست أموراً جوهرية ، ومراده أن الجسم بسيط
وقابلية للصور النوعية أمر إضافي اعتباري ويسمى الجسم هيولى باعتبار
القبول .

وملخص الجواب: إنّه قد ظهر ما ذكره المصنّف من كون الاستعداد ذاتاً مراتب بعض مراتبها عرض وبعضها جوهري وغيرهما، فوزان الــ*هيولى* في كونها معدن الظلمات وزان واجب الوجود (جلّ

شأنه) في كونه ينبع الأنوار، هذا من فرط الشدة والكمال، وهذا من غاية الضعف والوبال، وهذا كما أن الجهل وجنوده بازء العقل وجنوده .

قال في الحاشية :

يعني : لما كان له تعالى في كل شيء آية كان ما يتراهى في غاية البعد آية كما أن الجهل في بعض أحكامه وعد جنوده يحاكي العقل عدد جنوده ، فالعقل الصعودي النظري والعملي قد قال الله تعالى له : ((أقبل)) فأقبل ، فهياً له جنوداً في إقباله وهي الذكر والفكر والصبر والتسليم وغيرها مما في الحديث .

وقال : للنفس الجاهلية الشقية : ((أقبل علي)) فلم تقبل ، ولم أيضاً جنود مقابلة لجنود العقل كما أن نفسه مقابلته ، وهي الغفارة والتعطل والطيش والأعراض ونحوها ، إنتهى .



غُرْرٌ فِي أَسَا مِي الْهِيُولِي

((أسماؤها في الإصطلاح تختلف
بالاعتبارات التي الآن أصف))
((فعنصر من حيث منها التما
واسطغس إذ إليه إختتما))
((موضوع إذ بالفعل جا قبولاً
من حيث ما بالقوّة هيولي))
((للاشراك بين ما استعده
من صور فطينة و____))
((وآخر الأسماء لموضوع العرض
ومتعلق النفوس منته____ض))

يعني: أنّ أسماء الهيولي بالاعتبارات التي الآن أصف تكون
مختلفة، فيسمى عنصراً من حيث إبتداء التركيب منها ويسمى إسطقساً
أو إليها ينحل التركيب وينتهي، ويسمى موضوعاً لقبوله الصور المختلفة

بالفعل ومن حيث ما بالقوة ولها قوة التلبّس سمي هيولى ، ولا إشتراك
إستعداد قبلها للصور المترافقية سمي طينة ومدة مخفف مادة ، وآخر
الأسماء للهيولى أعني المادة يطلق على موضوع العرض وهو (الجوهر)
يعني يقال : للجوهر أيضاً مادة وكذا يطلق على متعلق النفوس وهو
الأبدان .

أشار في هذه الغرر إلى أسامي الهيولى بحسب الاعتبارات
التي تتصرّر فيها ، فـاـنـه يـسـمـى عـنـصـرـاً لـأـنـهـاـتـبـتـدـيـءـمـنـهـاـ التـرـكـيبـ ، وـيـسـمـى
إـسـطـقـساً لـأـنـهـاـ يـخـتـمـ إـلـيـهـاـ وـيـنـتـهـيـ بـهـاـ التـرـكـيبـ وـيـسـمـى مـوـضـوـعـاً لـقـبـولـهـاـ
بـالـفـعـلـ لـلـصـورـ الطـارـيـةـ عـلـيـهـاـ ، وـلـمـوـضـوـعـ مـعـنـيـاـنـ آـخـرـاـنـ : أحـدـهـاـ
مـوـضـوـعـ العـرـضـ أـعـنـيـ المـحـلـ المـسـتـغـنـيـ كـالـجـسـمـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـبـيـاضـ ،
ثـانـيـهـمـاـ : ما يـقـابـلـ الـمـحـمـولـ كـرـيدـ فـيـ زـيـدـ قـائـمـ ، فـالـمـوـضـوـعـ يـطـلـقـ عـلـىـ
ثـلـاثـةـ مـعـانـ ثـالـثـهـاـ الـهـيـوـلـىـ كـمـ قـلـنـاـ ، وـيـسـمـىـ هـيـوـلـىـ مـنـ حـيـثـ أـنـهـاـ لـمـ
تـلـبـسـ بـعـدـ بـالـصـورـةـ ، وـلـهـاـ قـوـةـ التـلـبـسـ ، وـيـسـمـىـ مـادـةـ وـطـيـنـةـ مـنـ حـيـثـ
إـشـتـرـاكـهـاـ بـيـنـ مـاـ اـسـتـعـدـهـ الـهـيـوـلـىـ مـنـ الصـورـ الـمـخـتـلـفـ ، هـذـاـ .

ونقل المصنف (رحمه الله) عن الشيخ في أوائل السماع الطبيعي
من الشفاء أنه (رحمه الله) قال : وهذه الهيولى من جهة أنها بالقوة
قابلة لصورة أو لصور فيسمى هيولى ، ومن جهة أنها بالفعل حاملة
لصورة فيسمى في هذه الموضع موضوعاً لها ، وليس معنى الموضوع هـنـاـ
معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جـزـءـ رـسـمـ للـجـوـهـرـ ، فـاـنـ
الـهـيـوـلـىـ لاـ يـكـونـ مـوـضـوـعـاً بـذـلـكـ الـمـعـنـىـ الـبـيـتـةـ ، وـمـنـ جـهـةـ أـنـهـاـ مـشـتـرـكـةـ
لـلـصـورـ كـلـهـاـ يـسـمـىـ مـادـةـ وـطـيـنـةـ ، وـلـأـنـهـاـ يـنـحـلـ إـلـيـهـاـ بـالـتـحـلـيلـ فـيـكــونـ

هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب يسمى اسطقساً ،
وكذلك كلما يجري في ذلك مجريها ، ولأنها يبتدئ منها التركيب في
هذا المعنى بعينه يسمى عنصراً ، وكذلك كل ما يجري في ذلك
مجريها ، هذا .

وقد تطلق العادة بالمعنى الأعم على موضوع العرض كالجسم
للبياض ، ومتعلق النفوس كمادة الحيوان التي تعلق به الروح ، ومنه
قولهم : كل حادث له مادة ومدة .



غُر في إبطال الجزء الذي لا يتجزئ

((تفكك الرحى ونفي الدائرة
وحجج أخرى لدفهم دائرة))

يعني : إنفكاك أجزاء الرحى وإنكار الدائرة وحجج أخرى لدى المتكلمين دائرة على ألسنتهم في إبطال الجزء الذي لا يتجزئ .

وأشار في هذه الغرر إلى إبطال الجزء الذي لا يتجزئ ، إذ مع القول بترك الجسم مما لا يتجزئ لا يمكن القول بالهيولى والصورة ، وبطلان الجزء عند المحققين يكاد يكون من البداهيات لكثرة الأدلة التي أقاموها على بطلانه ، فذكر المصنف جملة منها :

(الأول) : إن الحس يشهد بأن المتحرّك على المستدارة كالرحى باق على وضعه وشكله ونسبة أجزائه ، ومع القول بالجزء يلزم التفكك ، لأننا إذا فرضنا خطأً خارجاً من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها فذلك الخطأ يكون مركباً من أجزاء لا تتجزئ ، فإذا تحرك الجزء

الأبعد من هذا الخط فهو الذي على الطوق العظيم جزءاً واحداً من مسافته، فالجزء الذي يلي الأبعد إن تحرّك أقلّ من جزء كان الجزء منقساً، وإن تحرّك هو أيضاً جزءاً واحداً من مسافته نقلنا الكلام إلى الجزء الثالث والرابع وهكذا إلى الجزء الذي يلي المركز، فان تحرّك شيء منها أقلّ من جزء لزم إنقسامه، وإن تحرّك كلّ واحد منها جزءاً واحداً لزم أن يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته متساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وإن سكن الجزء الذي يلي الأبعد حين تحرّك الأبعد جزءاً لزم إنصافاته عنه، وكذا الحال في سائر الأجزاء فيلزم تفكيك أجزاء الرحى على مثال دواير محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها في جميع الجهات، وقد إلتزمه مع أنّ الحس يكذب كما قلنا ، قالوا : إن الرحى بتفكيك على مثال دوائر كما ذكرتم ، ولكن فاعل المختار يلتصق بعضها ببعض ، ولا يشعر الحس بذلك للطافة الأزمنة التي يقع فيها التفكك على ما في كشف المراد .

أقول : إذا كانت زيادة العظيمة على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة ألف إلى الواحد لزم أن يسكن الصغيرة إلى أن يقطع العظيمة تسع مئة وتسعة وتسعين جزءاً ، ويحصل الانفصال ، في هذا القدر من الزمان وللصوق في زمان يقطع جزءاً ، فزمان اللصوق ألطاف بكثير من زمان الانفصال .

قال في الشرح :

ولأنه من أعجب العجائب أن يرزق أجزاء الرحمى من الله تعالى الفطنة بأنها كم ينبغي أن تقف ومتى ينبغي أن يلحق كل بالآخر في الحركة، ويراعي النسب ويحفظها ولم يتأت هذا للإنسان مع كماله ولا مستلزماته تفكك أجزاء الإنسان وتتألمه إذا وضع عقبه على الأرض وأدار على نفسه دورة كاملة، ونذكر هذا الدليل بالفارسية من ترجمة الشفـا

لزياده التوضيح :

بدانكه حکماء قائلین بجزرا به اینطريق رد کردند که اگر جسم مرگب از اجزاء لا یتجزی باشد چون خطی فرض کنیم که از مرکز سنگ آسیاب به محیط کشیده شود به اعتقاد متكلّمین این خط مرگب از اجزاء لا یتجزی خواهد بود ، در اینصورت هنگامی که سنگ آسیاب میچرخد در خطی که از مرکز به محیط کشیده هرگاه جزئیکه نزد یک به محیط است که از اجزاء فوق سنگ آسیاب میباشد به اندازه یک جزء جابجا شود جزئیکه نزد یک به مرکز است و دائره کوچکتر مینماید چه حال دارد ؟ اگر بگوئیم آنهم به اندازه یک جزء جابجا میشود لازم میآید که دائرة مسیر او با دائرة مسیر جزء نزد یک به محیط مساوی باشد ، و اگر بگویند : کمتر از یک جزء جابجا میشود لازم میآید که جزء تجزیه شود ، پس لا یتجزی خواهد بود ، و اگر بگویند : ساکن میشود لازم میآید که اجزاء از هم بپاشند و گسیخته شوند ، اینست که متكلّمین ملزم بـ گسیختگی اجزاء شدن و بعض دیگر بـ طرفه قائل گردیده اند ، نقل از ترجمه شفا .

(الدليل الثاني) : لأن الدائرة موجودة بالحس ، فان كانت حقيقة لزم إبطال الجزء لأن الدائرة القطبية إذا تلقت أجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقية ، هذا خلف ، وإن تلقت ببواطنها خاصة لزم الإنقسام وإن لم تكن حقيقة كان ذلك لإرتفاع بعض أجزائها ، وإنخفاض البعض الآخر ، لكن المنخفض إذا مليء بالجزء ولم يفضل كانت الدائرة حقيقة ولزم ما ذكرنا وإلا لزم الإنقسام .

* * *

((مبطة الجوادر الأفراد
في واجب القبول للأبعاد))
((مما نفى الجزء بقول مطلق
محاذياته الجهات فـ))
((برهان قطع وتناسب نفى
معتقد النظام مهما سلف))
((وعدره الطفرة والتدخل))
((في فترة العقل يكون باطلا))
((واستلزم الوهمي فـ لما))
تساوت الأجزاء طباعاً فاعلم))

يعني : إنَّ كونَ الجسم متصلاً وذا أبعادٍ ثلاثة أي خطوطٍ ثلاثة متقطعةٌ على زوايا قوائمٍ يبطل القول بالجوهر الفرد ، مما أي من جملة ما نفى الجزء بقول مطلق (أي سواء كان في ضمن الجسم أو منفردًا) عبارة عن محاذاتِ الجسم بجهاته الستة لأنَّ محاذي جهة الفوق غير ما يحاذى جهة التحت وهذا ساير الجهات ، برهان القطع وكذا برهان التنااسب ينفي ويبطل معتقد النظام مع ما سلفاً من أقوال المتكلمين ، وعذر النظام بأنَّ قطع المسافة للمتحركين يمكن أن يكون بنحو الظرفية أو التداخل وهذا العذر في فترة العقل يكون باطلًا ، يعني إنَّ الانقسام الوهمي يستلزم الانقسام الخارجي لأنَّ طباع الأجزاء معها متساوية .

وقد إلتزمو إنتفاء الدائرة فقالوا : إنَّ البصر يخطأ في أمر الدائرة فإنَّ الدائرة المحسوسة شكل مضرس ، وليس بدائرة حقيقة ، وفيه أنَّه ليس بشيء لأنَّ هذا التضريس إنْ كان أصغر من الجزء لزم إنشاء الجزء

ولن کان مساویاً أو أكبر وکيف ترى الجزء ولا يرى ما هو مساوٍ له أو أكبر.

ومحصل الاستدلال بنفي الدائرة بالفارسيه كالآتي :

بدانکه ما حصل استدلال بنفي اينستکه در يك سطراز محیط تا مرکز که نگاه کنيم دواير بسيار ميتوان توهّم نمود که هرچه از مرکز د ورنده بزرگترند ، وهرچه به مرکز نزديکتند کوچکترند ، وهر دائره از آن دواير بزرگترند ، وهرچه د رونی محیط است ، و در دائرة بروني محاط ميباشد ، واگر دائرة د رونی محیط است ، باشيم ناچار دوايررا هم باید مرگب از اجزاء معتقد بوجود اجزاء باشيم ناچار دوايررا هم باید مرگب از اجزاء بدانيم ، ولیکن در آن صورت يا اينستکه ظاهر وباطن آن اجزاء يکسان ملاقات ميکنند پس ظاهر وباطن دايره يك اندازه خواهد بود ، وچون ظاهر هر دايره محاط با باطن دايره محیط مساویست و وچيز که با يك چيز مساوی باشند متساوي اند ، پس باطن دايره محیط با باطن دايره محاط نيز مساوی خواهد بود ، وچون اين استدلال را نسبت به تمام دائرة ائمه به يك يگر محیط ومحاط اند بسط دهيم نتيجه اين ميشود که همه دواير با هم مساوی اند ، پس به اين ترتيب دواير کناري از دواير ميانی بزرگتر نخواهد بود وحال آنکه خلاف آن آشکار است ، يا اينستکه ظاهر وباطن اجزاء يکسان ملاقات نميکنند ، پس اجزاء تجزيه شده اند که قسمتی از آنها ملاقی وقسمتی غير ملاقی ميباشند ، نقل از صفحه (۳۷) ترجمه شفا .

(الدليل الثالث) : إنّ الجسم الطبيعي عُرف بأنّه ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقطعة على زوايا قوائم ، فلو كان الجسم مرگباً

من أجزاء لا تتجزّى فيكون الجسم حينئذٍ ذا مفاصل ، ولم يكن الخط متصلًا ، بل ذا مفاصل ، فلم يكن الخط خطًا بل نقاط متتالية ، فكون الجسم واجب القبول للأبعاد ينفي الجزء ، وهو المراد بقوله : ((وحجج أخرى لديهم دائرة)) ، وقوله : ((مبطلة الجوهر الأفرادي)) إلخ ؛ شروع في تفصيل الحجاج .

قال في الشرح :
إشارة (يعني : هذه الحجّة) إلى ما قال الشيخ الرئيس في
الحكمة العلائية :
((جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسته بودی
قابل ابعاد نبودی))).

(الدليل الرابع) : إن المتحيز بالذات لابد أن يكون مَا يحاذى منه جهة الفوق غير ما يحاذى منه جهة التحت ، وكذا مَا يحاذى منه جهة اليمين غير ما يحاذى منه جهة اليسار ، وكذا مَا يحاذى منه جهة قدامه غير ما يحاذى منه جهة خلفه ، فكل متحيز بالذات لابد أن يكون منقسمًا في الجهات الثلاث ولو وهماً وفرضًا ، وإليه أشار بقوله : ((ما نفى الجزء بقول مطلق)) (سواء كان في ضمن الجسم أو منفردًا ، ((محاذياته الجهات فتق)) ، ثم انه (رحمه الله) بعد إبطال مذهب القائلين بالجواهر الفرد بالأدلة المتقدمة شرع في إبطال مذهب القائلين بعدم تناهي الأجزاء فعلاً ، والأدلة التي ذكرها في إبطال الجزء وإن كان يبطل القول بعدم التناهي أيضًا لأنها كانت تبطل الجوهر الفرد مطلقاً سواء قيل بترتب الجسم من أفراد متناهية منه

أو غير متناهية.

واستدلّ عليه بخصوصه بأدلة أخرى :

(الأول) : برهان القطع؛ وتقريره على ما في كشف المراد : إننا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الأجزاء، كما هو مذهب النظام لزم أن لا يقطع المتحرّك المسافة المتناهية في زمان متنه لأنّه لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها، ولا يمكن قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيكون هناك أزمنة غير متناهية فيستحيل أن يبلغ إلى النهاية، فإنّ الأجزاء عندَه بالفعل .

قال في الشرح :

وقد ضرب مثل وهو : إنْ قائلًا قال : إنّي لحظت في بعض مطارح النظر ذرّة يسيراً عليها بغل وهو لا يفرغ عن قطعها البة لأنّها مرّيبة مما لا يتناهى .

ثم قال في الشرح أيضاً :

ويترتب عليه أن لا يلحق السريع البطيء، إذا تحلّ بينهما مسافة معينة، بل لا يلحق السريع الواقف .

(الثاني) : برهان التنااسب؛ وتقريره على ما في كشف المراد : إننا نفرض أعداداً متناهية من الجواهر الأفراد ونولفها في جميع الأبعاد، فاما أن يزيد مقدارها على مقدار الواحد أولاً، والثاني باطل وإلا لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً، وإن زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت أبعاد ثلاثة حصل جسم من

أجزاءً متناهية وهو يبطل قولهم : إن كل جسم يتالف من أجزاءٍ غير متناهية ، وإذا أردنا تعميم القضية بأن نحكم بأنه لا شيءٌ من الأجسام بمؤلف من أجزاءٍ غير متناهية ، فطريقه أن ننسب (وهذا وجه نسميـه برهان التناـسـب) ، هذا المؤلـف الذي أـلفـناـهـ منـ الأـجزـاءـ المـتـاـهـيـةـ إـلـىـ جـسـمـ المـتـاـهـيـ المـؤـلـفـ منـ أـجزـاءـ غـيرـ مـتـاـهـيـةـ ، فـنـقـولـ : كـلـ جـسـمـ فـاـتـهـ مـتـاـهـ فيـ الـقـدـارـ ، فـلـهـ إـلـىـ هـذـاـ المـؤـلـفـ نـسـبـةـ وـهـيـ نـسـبـةـ مـتـاـهـيـ الـقـدـارـ إـلـىـ مـتـاـهـيـ الـقـدـارـ ، لـكـنـ نـعـلـمـ أـنـ الـقـدـارـ يـزـيدـ بـزـيـادـةـ الـأـجزـاءـ وـيـنـقـصـ بـنـقـاصـهـ ، فـنـسـبـةـ الـقـدـارـ إـلـىـ الـقـدـارـ كـنـسـبـةـ الـأـجزـاءـ إـلـىـ الـأـجزـاءـ لـكـنـ نـسـبـةـ الـقـدـارـ إـلـىـ الـقـدـارـ نـسـبـةـ مـتـاـهـ إـلـىـ مـتـاـهـ ، فـكـذـاـ نـسـبـةـ الـأـجزـاءـ إـلـىـ الـأـجزـاءـ ، وـإـلـىـ ذـيـنـكـ الـبـرـهـانـيـنـ أـشـارـ بـقـولـهـ :

((برهان قطع وتناسب نفسي

معتقد النظام مع ما سلفا))

* *

((وعدرة الطفرة والتدخل))

في فطرة العقل يكون باطلا))

واعتذر عن الوجه الثاني (برهان التناـسـبـ) بالتدخل ، فقال :
لا يلزم من عدم تناهـيـ الـأـجزـاءـ عدم تناهـيـ الـقـدـارـ لأنـ الـأـجزـاءـ
تـتـدـاخـلـ فـيـصـيـرـ جـزـاءـ وـأـزـيدـ فـيـ حـيـزـ جـزـءـ وـاحـدـ ، وـفـيـ قـدـرـةـ فـلـاـ يـلـزـمـ بـقـاءـ
الـنـسـبـةـ .

ثم انه اعتذر النـظـامـ ومن تـبعـهـ عنـ الـوـجـهـ الـأـوـلـ (برهان القـطـعـ)
بـالـطـفـرـةـ ، فـاـنـ الـمـتـحـرـكـ إـذـاـ قـطـعـ مـسـافـةـ غـيرـ مـتـاـهـيـةـ الـأـجزـاءـ فـيـ زـمـانـ

متناه فانه يطفر بعض الأجزاء ويتحرك على البعض الآخر وكذلك السريع يطفر بعض الأجزاء ليلحق البطيء وهذا العذران باطلان بالضرورة كما ثبت في محله، وإلى البطلان المذكور أشار قوله:

((وعذره الطفرة والتداخلا

في فطرة العقل يكون باطلًا))

وقال في الشرح :

وربما يتمسك في جواز الطفرة بدلوي على رأس حبل مشدود وطرفه الآخر بوتد في منتصف بئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويمدّ به فالدللو والكلاب يصلان إلى رأس البئر معاً ، فالدللو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب بالضرورة ، وفيه أن الدللو يتحرك بحركة أسرع لأنّه يتحرك بمحركين : أحد هما الكلاب والآخر الوتد ، وال القوم يستدلّوا به على بطلان الجزء ، فان هُنّا سريعاً وبطيئاً ، فالسريع إذا قطع جزءاً فالبطيء إما أن يقطع جزءاً فيلزم عدم لحقوق السريع البطيء ، وإما أن يقطع أقلّ من جزء فيلزم الإنقسام ، وإنما أن يسكن وهو باطل بشهادة الحسّ بخلافه ، بل يلزم وجود المعلول بدون علّته التامة لأنّ حركة الكلاب علة لحركة الدللو فكيف يتحرك هذا ويسكن ذاك ؟ إننتهى .

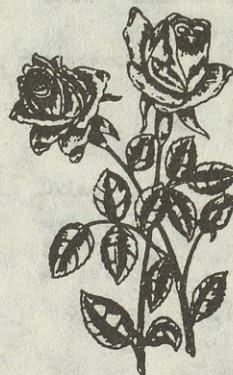
* * *

ثم ان الناظم (رحمه الله) أشار قوله :

((واستلزم الوهمي فكيّاً لما

تساوت الأجزاء طواعياً فاعلمـا))

إلى بطلان مذهب ذي مقارطيس في قوله : بالقسمة الوهمية للأجزاء دون الفكّة ، وتقريره : إنّ القسمة بأنواعها الثلاثة أعني الإنفكارية والوهمية والتي باختلاف العوارض الإضافية أو الحقيقية تحدث فـي المقسم إثنينية تكون طبيعة كلّ واحد من القسمين مساوياً لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه ، وكلّ واحد من القسمين كما صـحّ عليه الإنفكار عن صاحبه فـكذا كلّ واحد من قسمـي القسمـين إلى ما لا يتناهى فجواز القسمـة الوهمـية ملزوم لجواز القسمـة الإنـفكارـية ، ونحن نقتصر فـي هذا المقام على ما ذكرـه المصنـف ، ولم نفصلـه أكثرـ من ذلك ، لأنّ حال الكاتـب والقارـي لا يقتضـي أكثرـ من ذلك ، ومن كان له زيـادة شـوق فـليرجع إلى الكـتب المـفصلـة .



غُر في إثبات تناهي الأبعاد

((ولا تناهى البعد ينفي السلمي
في ضلعي الزاوية فليحسم))

((بوتر فآخر يزيد قدر
ثم بذا القدر بأوتار أخرى))
((كلّ الزيادات ففي بعده ظهر
في الحاصرين اللا تناهي إنحصر))

يعني : برهان السلمي ينفي لا تناهي البعد وهو بأن يقطع
ضلعي الزاوية ، بوتر أي بخط مستقيم فآخر أي بخط آخر زيد عليه قدر
ثم بذا القدر بأوتار أخرى (تكون المسافة بينها متساوية والفوائل متزايدة)
كلّ الزيادات تحصل في فوائل غير متناهية والحال انّ اللا تناهي في
الحاصرين (ضلعي الزاوية) إنحصر .

أشار في هذه الغر إلى مسألة تناهي الأبعاد وهي أحد
المقاصد في العلم الطبيعي ، وهي أيضاً مبدأ لسائل آخر منها : مسألة
إثبات محدد الجهات كما سيأتي ، ومنها : مسألة إمتناع إنفكاك الصورة

وَمَا يَتَبَعُهَا أَعْنِي الْمَقْدَارَ عَنِ الْهَيْوَلِيِّ .

قَالَ فِي الشَّرْحِ :

هَذَا مِنَ الْلَّوَاحِقِ ، وَإِرَادَةُ فِي خَلَالِ تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْجَسْمِ
وَأَجْزَائِهِ لِتَوقُّفِ تَلَازِمِ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ عَلَيْهِ .

قَالَ فِي شَرْحِ الْإِشَارَاتِ نَقْلًا عَنِ الْفَاضِلِ الشَّارِحِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ
لِمَا بَيْنِ الشِّيخِ أَنَّ الْجَسْمَ مَرْكَبٌ مِنَ الْهَيْوَلِيِّ وَالصُّورَةِ أَرَادَ بَعْدَ
ذَلِكَ أَنْ يَبْيَّنَ إِمْتَنَاعَ إِنْفَاكِ الصُّورَةِ عَنِ الْهَيْوَلِيِّ بِبَرهَانِ صُورَتِهِ هَذِهِ :
كُلُّ جَسْمٍ مُتَنَاهٍ ، وَكُلُّ مُتَنَاهٍ مُشَكِّلٌ ، فَالْجَسْمِيَّةُ لَا تَنْفَكُّ عَنِ الشَّكْلِ ، وَالشَّكْلُ
لَا يَحْصُلُ إِلَّا مَعَ الْمَادَّةِ ، فَالْجَسْمِيَّةُ لَا تَنْفَكُّ عَنْهَا ، وَكَيْفَ كَانَ فَقَد
إِسْتَدَلَّ الْمُصْنَفُ (رَحْمَهُ اللَّهُ) عَلَيْهِ بِمَا مُلْخَصَهُ أَنَّهُ إِذَا فَرَضْنَا زَاوِيَةً خَرَجَ
ضَلَعاً هُمَا إِلَى مَا لَا يَتَنَاهِي عَلَى الْإِسْتَقَامَةِ ، فَإِنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَ زِيَادَةِ
الضَّلَعَيْنِ وَزِيَادَةِ الْأَبْعَادِ الَّتِي إِشْتَمَلَ الضَّلَعَانِ عَلَيْهِا مَحْفُوظَةٌ بِحِيثِ
كُلُّمَا زَادَ الضَّلَعَانِ زَادَتِ الْأَبْعَادُ عَلَى نِسْبَةِ وَاحِدَةٍ ، فَإِذَا إِسْتَمْرَرَتْ
زِيَادَةُ الْبُعْدِ بَيْنَهُمَا إِلَى مَا لَا يَتَنَاهِي مَعَ وَجُوبِ إِتْصَافِ الثَّانِي أَعْنِي
الْبُعْدِ بَيْنَهُمَا بِالتَّنَاهِي لِإِمْتَنَاعِ إِنْحَصَارِ مَا لَا يَتَنَاهِي بَيْنَ حَاسِرِيْنِ .

وَتَوضِيْحُهُ عَلَيْهِ فِي شَرْحِ التَّجْرِيدِ لِلْفَاضِلِ الْقَوْشَجِيِّ :
إِنَّ كُلَّ زَاوِيَةً فَانِ لِضَلَعِيهَا نِسْبَةً مَا إِلَى مَا إِشْتَمَلَ عَلَيْهِ يَعْنِي إِلَى
بَعْدِ مَا بَيْنَهُمَا ، وَتَلَكَ النِّسْبَةُ مَحْفُوظَةٌ بِالْغَالِبِ مَا بَلَغَ ، يَعْنِي إِذَا إِمْتَدَّا
عَشْرَةً أَذْرَعَ مَثَلًا وَكَانَ بَعْدُ مَا بَيْنَهُمَا حِينَئِذٍ ذَرَاعًا فَإِذَا إِمْتَدَّا
عَشْرِينَ ذَرَاعًا كَانَ بَعْدُ مَا بَيْنَهُمَا حِينَئِذٍ ذَرَاعِينَ ، وَإِذَا إِمْتَدَّا ثَلَاثِينَ

كان ثلاثة أذرع ، وعليه فقس ، وهذا معنى حفظ نسبتها إلى بعد ما بينهما ، ولا شك أنّ بعد ما بينهما متنه لكونه محصوراً بين حاصرين ، فإذا ذهب الصلعان إلى غير النهاية لزم أن يكون نسبة المتناهي أعني الإمتداد الأول وهو عشرة أذرع في هذا الفرض إلى المتناهي أعني البعد الأول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي أعني الصلع الذاهب إلى غير النهاية إلى المتناهي أعني بعد ما بين الصلعين الذاهبين إلى غير النهاية ، هذا خلف ، هذا .

وتقرير المصنف لهذا البرهان المسمى بالبرهان السلمي مأخوذ من تقرير الشيخ ، وهو قوله بعد إشكاله بما أقامه القدماء :

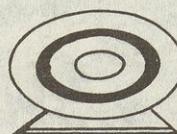
وإن إشتهر أحد بيان أن لا بدّ من بعد غير متنه فليفرض على الخطّين الذاهبين نقطتين متقابلتين ، وليوصل بينهما بخطٍ يكُون وترًا لزاوية التقاطع ، فلما كان ذهاب الخطّين إلى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك الأصل غير متناهية ، وليرفض تلك الزيادات متساوية ، فلما كان كل زرادة توجد في بعد فهي موجودة في ما فوقه فيلزم أن يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زايداً على البعد الأصل بما لا نهاية له ، فيكون غير متنه ويلزم الخلف لأنّا فرضناه محصوراً بين حاصرين ، وإليه أشار قوله : ((كل زرادة في ما فوقه في يكون زائداً على البعد الأصل بما لا نهاية له)) .

قال المصنف في الشرح :

أشرنا إلى تقرير الشيخ فقلنا : ولا تناهي البعد مطلقاً ينفي البرهان السلمي في ضلعي الزاوية فليحسم أي فليقطع بوتر هو البعد

الأصل ، فآخر أي فبوتر آخر زيد على الأول بقدر ثم زيد هذا القدر
 الذي كان الآخر زائداً على الأصل بأوتار أخرى أي في كلّ من أوتار آخر
 بحيث يزيد كلّ تال على سابقه بمثيل ما زاد سابقه على سابقه ، ثم
 قال : وهذا المصراع إشارة إلى قول الشيخ : ((وليرفض تلك
 الزيادات متساوية)) ، قيل : إنما فرض التساوي إذ لو كانت الزيادات
 الغير المتناهية على سبيل التناقض لم يجب أن يكون **البعد** المشتمل
 عليها غير متناه لأنّا إذا فرضنا خطّاً بقدر شبر ونجعل **البعد** الأول
 نصف شبر ثم ننصف النصف الباقي ونزيد على **البعد** الأول حتى يكون
بعداً ثانياً ثم ننصف نصف النصف ونزيد على الثاني فيكون **ثالثاً**
 وهكذا يمكن تتصيف الباقي إلى غير النهاية لأنّ الخطّ قابل للقسمة
 إلى غير النهاية ، ومع ذلك لا يكون **البعد** المشتمل على جميع تلك
 الزيادات شبراً واحداً بل أنقص منه .

وأمّا إذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب ،
 وإنما إقتصر عليه لأنّ المثل موجود في الزايد ، فإذا علم حصول المطلوب
 من اعتبار المثل علم حصوله من الزايد بالطريق الأولى دون العكس ، ثم
 ذكر اعتراض المحاكمات وجوابه طوبينا عن ذكره حذراً عن التطويل .



بُرهان المَسَامِتَة

وَبُرهان المَوازِيَّة وَبُرهان التَطْبِيق

((مُبْطِل لَا نِهَايَة ذِي ثَابَتَة

فِي الْخَطَّ فَقَد أُولَى الْمَسَامِتَة))

((إِنْ مِنْ مَوَازِيَّة إِلَيْهَا حَرْكَـا

قَطْر تَنَاهَـى وَبَعْكَـس ذَلِكـا))

((آخِرَها يَفْقَد وَالْتَطْبِيقـا

خـذ لـلتـنـاهـي مـأـخـذاً وـثـيقـاً))

يعني : انـ اللـاـ نـهـاـيـةـ الثـابـتـةـ فـيـ الـخـطـ يـبـطـلـهـاـ فـقـدـ اـنـ أـولـ الـمـسـامـتـةـ ،
انـ تـحـرـكـ قـطـرـ الـكـرـةـ الـمـتـنـاهـيـ مـنـ مـواـزـاتـ لـلـخـطـ الـغـيرـ الـمـتـنـاهـيـ إـلـيـهـاـ
أـيـ إـلـىـ الـمـسـامـتـةـ وـبـعـكـسـ ذـلـكـاـ يـعـنـيـ : اـنـ تـحـرـكـ قـطـرـ الـكـرـةـ مـنـ
الـمـسـامـتـةـ إـلـىـ الـمـواـزـاتـ ، آخـرـهـاـ أـيـ آخـرـ نـقـطـةـ الـمـسـامـتـةـ يـفـقـدـ وـبـرـهـانـ
الـتـطـبـيقـ خـذـ لـلتـنـاهـيـ مـأـخـذاًـ وـثـيقـاًـ أـيـ مـدـرـكـاًـ لـتـنـاهـيـ الـأـجـسـامـ .

أـشـارـ فـيـ هـذـهـ الغـرـرـ إـلـىـ بـرـاهـيـنـ ثـلـاثـةـ ، وـهـيـ : بـرـهـانـ
الـمـسـامـتـةـ ، وـبـرـهـانـ الـمـواـزـاتـ ، وـبـرـهـانـ التـطـبـيقـ :

(الأول) : برهان المسامة : وهو على ما قرره الفاضل اللاهيجي أن الأبعاد والامتدادات الموجودة أو المفروضة كلها متناهية لأنها لو كانت غير متناهية يجوز لنا أن نفرض خطأً هو غير متناه ، ونفرض خطأ آخر بموازاته وهو متناه ، ونفرض أحد طرفي هذا الخط ثابتاً وطرفه الآخر متحركاً إلى جانب الخط الغير المتناهي ، ولكن بعد الشروع في الحركة لا يبقى موازيًا مع الخط الغير المتناهي بل يتبدل موازاته بالمسامة ، والمراد من المسامة أن يكون الخط من خط آخر بنحو طولناه لكان يبلغ إلى الخط الآخر ، والخط الموازي يكون على خلافه وهو أن يكون الخطان كلما أطيلما لم يبلغ أحد هما إلى الآخر ، وهذه المسامة لا تحصل للخطين مطلقاً ، بل تحصل إذا كان أحد الخطين بحيث يذهب إلى غير النهاية ، فإذا كان الخط الآخر غير متناه بالضرورة يكون الخط الأول الموازي له مسامتاً له بعد الحركة ، بحيث أن المسامة المذكورة تكون بعد الموازاة ، فلابد أن يكون لها أولاً وبمبدأً يبتدئي إلى المسامة من هذه النقطة لأن كلّ كا لم يكن ثم وجد وكان لابد أن يكون لظهوره وجوده أولاً وبمبدأً ولكن في الصورة المذكورة (أي صورة فرض أحد الخطين غير متناه) لا يمكن أن يكون لظهوره المسامة أولاً لأنّه أي نقطة فرضت من الخط الغير المتناهي بمبدأً للمسامة تكون قبله نقطة يكون المسامة بها مقدماً على المسامة بهذه النقطة المفروضة ، وهكذا إلى أن يذهب إلى غير النهاية ، فان قبل الخصم أن في هذه الصورة (أي صورة فرض أحد الخطين غير متناه) يكون للمسامة أول منه يبتدئ على التسامت ، وهذا خلف ، لأنّا فرضنا قبله نقطة أخرى تكون المسامة بها مقدماً على المسامة للنقطة المفروضة

وإن لم يقبل الخصم في هذه الصورة أن تكون لها أول مبتدئ منه للتسامت يلزم أن لا يكون للموجود بعد العدم لإبتداء، وهذا محال وبعد بطلان الاتناهي يكون أبعاد العالم متناهياً، وإذا ثبت أنّ أبعاد العالم متناهية يثبت الجهة لأنّ الجهة تكون نهاية الامتداد، فكما أنّ نهاية كل خط أو جسم يكون جهة ذلك فذلك نهاية العالم تكون جهة العالم، والمشهور أنّ الجهات في الأجسام ستة، ومحدد الجهات هو الفلك الأعظم، فإنه يعين جهة الفوق والتحت بمناسبة كرويته فيكون محيطه جهة الفوق ومركزه جهة التحت.

وقرر المصنف برهان المسامة ببيان آخر، وهو أنا إذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت الموازات إلى المسامة وجب أن يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أولى نقطة المسامة، واللازم محال بيان اللزوم أنّ المسامة حادثة، فليكن لها أول، وأما بيان إستحالة اللازم فلأنه إذا كان الخط متناهياً كان أول نقطة المسامة نقطة رأس الخط، وأماماً إذا كان غير متناه فكلّ نقطة يعين أنها أولى نقطة المسامة قبلها نقطة أخرى المسامة معها قبل هذه، وإليه أشار بقوله: ((مبطل)) أي ((نهاية ذي ثابتة في الخط فقد أول المسامة)) ((إن من موازاة إليها حركاً قطر تناهي)).

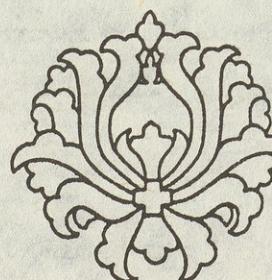
(البرهان الثاني) : برهان المعاواة، وتقريره على ما في الشرح:
إنا إذا فرضنا قطر الكرة مساماً لخط غير متناه ثم تحرك من المسامة إلى المعاواة لزم أن لا يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أخيرة فقط للمسامة، واللازم باطل لكون المسامة منقطعة، فلا بد

لها من نهاية .

وبيان الملازمة ظهر ما ذكر وإليه أشار بقوله : ((وبعكس ذلك
آخرها يفقد)) .

(البرهان الثالث) : برهان التطبيق ، وقد مضى في العلامة
والمعلول ، ولمزيد الفائدة ننقل تقريره من كشف المراد :
قال (رحمه الله) :

وتقريره أنّ الأبعاد لو كانت غير متناهية لامكنا أن نفرض خطين
غير متناهيين مبدؤهما واحد ثم نفصل من أحد هما قطعة ثم نطبق أحد
الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحد هما مثاباً لأول الآخر ، وثاني
الأول مثاباً لثاني الثاني ، والثالث للثالث وهكذا إلى ما لا ينتهي
فإن استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة ، وإن انقطع
الناقص إنقطع الزائد لأنّ الزائد إنّما زاد بمقدار متناه ، وهو القدر
المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً ، فالخطان
متناهيان وهو المطلوب ، وإليه أشار بقوله : ((والتطبيقا خذ للتناهي
مأخذاً وثيقاً)) .



غُرْرٌ فِي أَنَّ الصُّورَةَ فِي هُذَا الْعَامِ الطَّبِيعِيِّ لَا تَفْكَّرْ عَنِ الْهَيْوَلِيِّ

((فالجسم ذو شكل لما قبولا
كان قوامه وهذا هيولى))

((إذ هو إن بنفسه ذي شكل
وحدّ والجزء إستوى مع كلّ))

((ونسبة الغير إستوت للمتصل
مع أنه بنفسه لا ينفع))

يعني : ان الشكل للجسم الطبيعي فعليته وما قبولا كان قوامه
وذا هيولي ، إن هو أي الجسم بنفسه صار ذا شكل وحدّ يعني : يلزم
أن يكون الأجسام كلّها على شكل واحد وكان الجزء والكل مساوياً ،
ونسبة الفاعل الواحد مع الأفراد المتصلة واحد مع أنه أي الجسم بنفسه
لا يقبل القسمة .

أشار في هذه الغرر إلى بيان إمتناع إنفكاك الصورة الجسمية
عن الهيولي ، وهذه المسألة تتفرّع على مسألة إثبات تناهي الأبعاد ،

فان لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ، فان الشكل على ما قيل في
 تعريفه هو المقدار المحدود كما قالوا : إن الشكل هو ما أحاط به حد
 أو حدود ولكنه إذا حق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات ،
 والحد في هذا الموضع هو النهاية ، وكان المفهوم من الشكل هو هيئة
 شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به ،
 فإذا ذكر الشيء المتناهي يلزم أن يكون ذا شكل ، فكل إمتداد جسماني
 ملزم لشكل معين ، والشكل المعين ملزم للمادة ، ثم إن الدليل على
 كون التشكل بالهيولى أن لزوم الشكل للجسمية (أي الإمتداد) إما أن
 يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها أولاً يكون
 كذلك بل يكون بداخلة المادة ولو احتمالها في ذلك اللزوم ، والأول إما
 أن يكون لنفس الجسمية أو لشيء ما غيرها ، فهذه ثلاثة أقسام ، فان
 كان لنفسها منفرداً عن المادة وما يكتنفها من اللاحق كالفصل والوصل
 فيلزم تشابه الأجسام في المقادر بذلك لأن الاختلاف فيه إنما كان
 بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتکاثف والكيفيات المختلفة المقتضية
 لذلك ، وبالجملة : بسبب إنفعالات المادة عن غيرها ، ويلزم أيضاً
 التشابه في الهيئات والأشكال ، وأيضاً يلزم كل جزء يفرض من الإمتداد
 ما يلزم الكل من المقدار فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً إلى غير
 ذلك من التوالي الفاسدة ، وإن كان لشيء غيرها يكون مؤثراً فيه
 والإمتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللاحق فيلزم
 كون الجسم في نفسه من غير هيولاً قابلاً للفصل والوصل وكان له في
 نفسه قوة الإنفعال وهو محال لإستلزم أنه يكون مادياً وقد فرضنا
 منفرداً عنها ، هذا خلف .

وقال في الشرح :

إن دليل كون التشكل في الامتداد بالهيلوى أن لزوم الشكل للامتداد إما أن يكون لمادته الحاملة ولو احقرها أولاً يكون لها مدخل فيه، وعلى الثاني إما أن يكون لزوم الشكل للامتداد بنفسه عن نفسه أو عن غيره، فالأخيران باطلان فبقى الأول.

وقد أشرنا إلى بطلان الأول منها بقولنا : إذ هو أي الجسم
بمعنى الامتداد إن بنفسه أي بحيث لو إنفرد عن المادة لواحدة
هو ذو شكل عن نفسه وحد أي الشكل فلزم أن يكون الأجسام بأسرها
مشكلة بشكل معين أو وحد الجسم فيكون مقادير الأجسام واحدة لكن
الشكل تابعاً للمقدار .

بيان اللزوم :

إنَّ الْإِمْتَدَادُ أَمْرٌ وَاحِدٌ ، وَالغُرُصُ أَنَّهُ عَلَّةُ لِلشَّكَلِ بِلَا مَدْخِلٍ لَّهُ
لِلْمَادَّةِ وَلِوَاحِقَهَا ، وَوَحْدَةُ الْعَلَّةِ تُسْتَلِزُ وَحْدَةَ الْمَعْلُولِ ، فَثَبَتَ كَوْنُ
الشَّكَلِ حِينَئِذٍ وَكَذَا مَتَبَعُهُ وَاحِدًا ، وَالْجُزْءُ مِنَ الْجَسْمِ إِسْتَوَى مَعَ كُلِّ مِنْهُ
فِي الشَّكَلِ وَالْمَقْدَارِ ، فَإِنَّ الْعَلَّةَ الَّتِي هِيَ الْإِمْتَدَادُ نَفِيَ الْجُزْءُ وَالْكُلُّ
وَاحِدَةً ، فَأَقْلَلَ قَلِيلٌ مِنَ الْإِمْتَدَادِ يَسَاوِي أَكْثَرَ كَثِيرٍ مِنْهُ ، وَالْمَطْلُوبُ نَفِي

الكلية والجزئية حتى يكون هذا محدوداً آخر لازماً لهذا الشق، وإليه أشار بقوله: ((فالجسم ذو شكل)) إلى قوله: ((إمستوى مع كل)), وأشارنا إلى بطلان الثاني منهما وهو أن يكون الامتداد بلا مدخلية المادة قابلاً للشكل عن فاعل غيره بقولنا: ونسبة الغير (مفارقاً أو مقارناً) إستوت للمتصل أي الامتداد الجسماني.

وبالجملة: لا مخصص لأن يعطي الغير هذا الشكل بهـذا الامتداد وذاك بذلك، والمفروض عدم مدخلية المادة ولو احقرها.

قال في الحاشية:

خلاف ما إذا كان اعطاء الغير بدخلية المادة ولو احقرها ، فإن المادة باعتبار لحق عارضة إستعدّت بشكل معين ، وباعتبار عارضة أخرى إستعدّت لشكل معين آخر ، فلا يلزم التخصيص بلا مخصص على الفاعل ، وكذا إختصاص بعض أفراد نوع واحد من النباتات مثلاً بالحلواة وبعض آخر بالمرارة ، وبعض بالبياض وبعض بالسواد ، لأجل المادة ولو احقرها ، إنتهى .

قال في الشرح :

مع أنه أي المتصل بنفسه لا ينفع محدود آخر في هذا الشق
بيانه أنه لو لزم الشكل للامتداد بلا مدخلية المادة عن فاعل غيره لكان
الامتداد منفعلاً بنفسه من غير هيولاه لأنّه إنما يقبل الأشكال المختلفة
إذا أختلف، وإختلاف الامتدادات لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن
بعض وإتصال بعضها ببعض، وتخللها وتکافهرها وباختلافها في قبول
الكيفيات الفعلية والإنفعالية.

وبالجملة : بورود الانفعالات عليها وهو محال ، فانه هذه لواحق
الميولى ، والمفروض عدم مدخلتها ، وهذا ، الجملة معنى قوله (رحمة
الله) :

((ونسبة الغير ليستوت للمتصل
مع أنه بنفسه لا ينفع))



غُرْفَةٌ فِي آنَّ الْهَيْوَلِي

لَا تَعْرِي عن الصُّورَةِ

((ما جرّدت عن صورة هيولي

إذ عند هذا ذات وضع أو لا))

((في أول بذاتها تحيزت

وذًا محال وعلى الثاني إكتست))

((حين إكتست بصورة تعين

ومع تجرد فما المعى ——————))

((فهذه بالصور السوابق

منشأ الاختلاف في اللواحق))

يعني : ما جرّدت عن صورة هيولي إذ عند هذا (أي عند التجرد لو جرّدت عن كافة الصور) ذات وضع (بأنها هننا أو هناك) أو لا (أي ليست ذات وضع) في أول (وهو كونها قابلة للإشارة الحسية يلزم أن تكون) بذاتها تحيزت وذا محال (لأنّها ليست بجسم) وعلى الثاني وهو عدم كونها ذات وضع إكتست حين إكتست (لأنّه لا معنى للهيولي إلا الجوهر القابل للصور) بصورة تعينه (إذ لا يمكن

إكتساؤها بكلّ الصور) ومع تجرّد (للهيولي) فما المعين (بصيغة إسم الفاعل لاستواء الصور جميعاً بالنسبة إلى القابل وهو الهيولي والفاعل) فهذه (أي الهيولي) بالصورة السوابق منشأ الاختلاف في (الصور) اللواحق .

وأشار في هذه الغرر إلى أنّ الهيولي لا تتعرّى عن الصورة وشبّهها الشيخ الرئيس بالمرأة القبيحة المنظر كلّما يكشف قناعها تغطي وجهها بكمّها لكي لا يظهر قبح منظرها ، واستدلّ المصنف على عدم تعريّها عن الصورة بأنّها لو تجرّدت عن الصورة فهي في هذه الحالة إمّا أن يكون ذات وضع أي قابلة للإشارة الحسيّة إليها بأنّها هُنّا أو هُنّاك أو لا تكون ذات وضع ، فعلى الأول يلزم أن تكون متحيزة بذاتها أي شاغلة لمكان إذ لا معنى لقبولها الإشارة بأنّها هنا أو هناك إلا أنها في هذا الحيز أو ذاك الحيز .

(الحيز عند المتكلّمين هو الفراغ المتوجّم المشغول بالتحيّز الذي لم يشغله لكان خلاً كداخل الكوز بالنسبة إلى الماء ، والمكان عندهم قريب إلى معناه العرفي وهو ما يعتمد عليه المتمكّن بالأرض للسرير مثلاً ، فالواقع من شاهق الجبل وهو في الهواء في حيز إذ يقال : إنّه هنا أو هُنّا ، وليس في مكان إذ لا يعتمد على شيء ، فإذا حصل في الأرض حصل في مكان ، فالمكان عندهم أخصّ من الحيز ، وعند الحكماء هما واحد ، وهو البعد المجرّد الموجود على طريقة الإشراق ، أو سطح باطن الحاوي المشتمل على سطح ظاهر المحوي) .

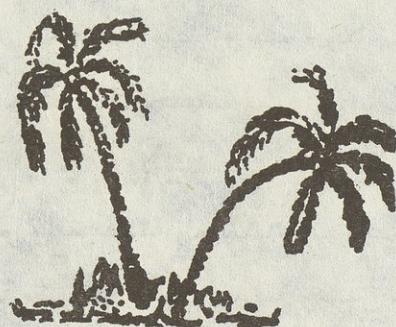
والمفروض تجرّد ها عن الجسمية فكانت متحيزة بالذات ، وهذا

محل لأنّ الهيولى متحيز بالعرض ، والجسم متحيز بالذات مالٌ للمكان
 وكذا ليست ذات وضع بمعنى المقوله أو جزء المقوله إذ ليس لها
 أجزاء ذات ترصف وترتيب ، بل الجسم كذلك بالذات ، وقد إقتصرنا
 في المحدود على هذا اختصاراً ، وقد يقال بعد ما كانت قابلة للإشارة
 الحسية فاما أن لا تنقسم أصلاً فهي النقطة أو في جهة واحدة فقط فهي
 الخطّ ، أو في جهتيه فهي السطح أو تنقسم من جميع الجهات فهي
 الجسم ، هذا خلف ، لأنّها (أي الهيولى) ليست بشيء من ذلك بل
 هي الهيولى ، إنتهى كما في الحاشية .

وعلى الثاني وهو عدم كونها ذات وضع فيلزم أن تكون مكتسبة
 بالصورة الجسمية المعينة ، وهو المطلوب ، ووجه تقييد الصورة بالمعينة
 هو عدم إمكان إكتسائها بكلّ صورة دفعه ، والإشارة إلى أنّ التعين
 لا يكون إلا بعين ، والتخصيص بصورة دون صورة لا يكون إلا بمخصص
 لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، فلو قلنا بتجرّد الهيولى عن الصورة فما
 المعين مع تساوي نسبة القابل وهو نفس الهيولى والفاعل إلى جميع
 الصور ، وهذا بخلاف ما إذا كانت متصرّفة بصورة وقد نفتها ولبسـت
 أخرى ، فإنّ الصورة السابقة معينة ومخصصة للهيولى باللاحقة ، فالمستعد
 وإن كان هو الهيولى إلا أنّ ما به الاستعداد هو الصورة السابقة ،
 فالهيولى ما لم يتصور بصورة النطفة ولم يتكيّف بمزاجها لم تستعد
 للعلقة ، وكذا في المضغة مشروط بسبق العلقة وهكذا ، فهو ثلثة
 أشياء : المستعد وهو الهيولى ، وما به الاستعداد وهو الصورة السابقة ،
 والمستعدّ له وهو الصورة اللاحقة ، فالاستعدادات المنتفية إنّما هي

بالصور المتنوّعة والأمزحة المختلفة ، ولذا قال في الشرح : فاذا انضمّ
إلى هذا القابل الغير المتناهي في الانفعال جود الفاعل الغير
المتناهي في الفعال إستمرّ نزول البركات وانفتح أبواب الخيارات إلى
غير النهاية ، وإلى هذا أشار بقوله :
((فهذه بالصور السوابق))
منشأ الإختلاف في اللاحق))

قال في الشرح :
وهكذا في السوابق على السوابق على سبيل التسلسل التعاقبي
المجوز عندهم ، بل قال الشيخ في الإشارات : تحت هذا سرّ وهو
عدم إنقطاع الفيض وعدم الامساك عن الجود إذ يداه مبسوطتان ينفق
كيف يشاء ، إنتهى .



غُرر في أنَّ كُلَّاً مِنَ الْهَيُولِيِّ وَالصُّورَةِ مُحْتَاجَةٌ إِلَى الْأُخْرَى بِوْجَهٍ غَيْرِ دَائِرٍ

((وصورة ما شرکت علّتها

كما إليها إحتاج شخصيتها))

((لا غرو فالكلّي وجوده على

مع أنّ شركة خفيفة المؤن))

((بل في زمانياتها دهرية

مثل التوسط من القطعية))

يعني : وصورة ما (إبهامية) شرکت علّتها (أي علة الهيولي بنحو جزء العلة وعلّة الهيولي هو المفارق العقلي فكلاهما يشتركان في العلية) كما إليها (أي الهيولي) إحتاج شخصيتها (أي الصورة الشخصية في التشكّل) لا غرو (جواب عما قيل أنّ الطبيعة المبهمة وهي صورة ما كيف تكون منشأ لذات شخصية أعني الهيولي ؟ فأجاب بقوله) : فالكلّي وجوده على ((لأنّ الطبيعي بمعنى وجود أفراده) مع أنّ شركة خفيفة المؤن ((لأنّ العقل وإن لم يمنع عن تجويز كون الطبيعة علة تامة لكنّه لا يمنع أن تكون شرطاً ورباطاً بنحو جزء العلة) ، بل (هذا ترق) في

زمانياتها أي في زمانيات من الصور صورة دهريّة مثل التوسيط (الحركة
التوسطية) من (الحركة) القطعية .

أشار في هذه الغرر إلى كيفية تعلق الهيولى بالصورة والأقسام
المحتملة فيها أربعة لأنّه إما أن يكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من
غير عكس أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس أو يكون كلّ
واحدة منها محتاجة إلى الأخرى أو لا يكون ولا واحدة منها والأول منها
على ثلاثة أقسام ، فانّ الصورة تكون للهيولى إما علة مطلقة أو جزء منها
أولاً علة ولا جزء علة ، والحق عند المصنف من هذه الثلاثة هو كون
الصورة جزء العلة كما أنّ المتحقق من المحتملات الأربع هو المحتمل
الثالث (وهو أن يكون كلّ واحد منها محتاجاً إلى الآخر من غير وجه
دائر) .

وأشار المصنف إلى مختاره (وهو كون الصورة جزء العلة) بقوله :
((وصورة ما شركت علة الهيولى ، فالهيولى محتاجة إليها في الوجود
والبقاء إحتياج الشيء إلى جزء العلة التامة)) ، والمراد بعلتها التي
صورة ما شركت لها هي العلة الفاعلية من المفارق العقلي ، فهذا
الفاعل وذلك الشرط بما المرادان بقولهم : إنّ الهيولى يستحفظ
وحدتها الشخصية بوحدة العدد (العقل المفارق) ، وواحد بالعموم
(الصورة المبهمة) ، وقد شبّهت الحكمة المعقب القدسي واستحفظه
الهيولى الشخصية بالصور المتراوحة المستمرة بمن يمسك سقاً معيناً
بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلاًها .

وأماماً إحتياج الصورة إلى الهيولي يكون في شخصيتها بمعنى
لamarat التسخّص ، لأنّ تشخصها يكون بوجودها الخاص ، فالصورة
الشخصية تحتاج إلى الهيولي في شكلها ، وساير ما يطرأ عليها من
أحوالها وأعراضها فكانت الصورة في بعض أعراضها محتاجة إلى الهيولي
وهو الشكل ، فالمحاجة إلى الهيولي ليس طبيعة الصورة ، ولا وجودها
بل بعض أعراضها .

قال المصنف في الحاشية :

ليس المراد بالتسخّص في قولهم : الصورة محتاجة إلى الهيولي
في التسخّص ، وكذا في قولنا : إحتياج شخصيتها التسخّص الحقيقي
الذي هو الوجود بل لماراته وكواشفه التي هي الكيف والكم والوضع
المعينة وغيرها كما في قولهم : إنّها محتاجة في التشكّل ، فإنّ الشكل
منها ، وقد عرفت أنّ إحتياج الصورة إلى الهيولي فيها معناء : لا
إحتياج في القبول والانفعال ، وأماماً الهيولي فهي في وجودها محتاجة
إلى طبيعة الصورة لا بمعنى أنّ طبيعة الصورة فاعل الهيولي ومعطى
وجودها بل بمعنى كون الوجود مفياً عليها من عللها التي هي
العقل المفارق ، والمعقب القدسي من ممّر الصورة ، فتكون الصورة
شريكه لعلّتها ، وبهذا البيان يندفع الدور الإحتمالي وإلى هذا أشار
المصنف في عنوان الباب بقوله : ((بوجه غير دائر)) ، وإلى الحاجة
من الطرفين أشار بقوله :

((وصورة ما شركت عللها

كما إليها إحتياج شخصيتها))

ثم إنّ هنا إشكالان :

(الأول) : إنّ الطبيعة المبهمة (وهي صورة ما) كيف يكون منشأ لذات شخصية وهي الهيولي ؟ ويجب أن تكون العلة أقوى من المعلول .
(الثاني) : إنّ الكلّيّ الطبيعي ليس له وجود إلا بمعنى وجود أشخاصه ، والشخص هنا (أي الصورة) محتاج إلى الهيولي ، فما الذي يكون شريكاً لعلتها ؟ .

والجواب عنهما :

إنّ الكلّيّ الطبيعي وجوده ظاهر بحيث لا يمكن سلبه عن الأفراد كما أنه لا يصح سلب الشخص عن الأعيان ، فكما لا يصح سلب الإنسانية عن زيد فكذا لا يصح سلب طبيعة الإنسانية عنه ، وليس من شرطه وجود عنوانين أن يكون كلّ منهما موجوداً بوجود على حدة كالإنسان مثلاً ، فإنه مركب من الجنس والفصل وهو موجودان بوجود واحد ، وهذا لا ينافي عليه الفصل للجنس ، فإنّ هذا الوجود الواحد من حيث أنه وجود الفصل علة ومن حيث أنه وجود الجنس معلول ، وهذا بناءً على كون مغيب وجود الجنس غير الفصل أعني العلة الفاعلية لوجودهما ، فإنه يوجد مهنية الفصل والجنس ، لكن بamarar الوجود من الفصل إلى الجنس ، وأمّا بناءً على التحقيق من كون الفصل حقيقة نفس وجود الجنس ، فالآخر أظهر حيث إنّ موجودية الجنس حينئذ بالفصل .

قال المصنف في توضيحه في الحاشية بما هذا لفظه :
ليس المراد بصورة ما الفرد المنتشر ولا الطبيعة الكلية ، لا من

حيث التحقق ، بل المراد الكلي من حيث التتحقق ، فذات الصورة الموجودة شيء والصورة الشخصية المحفوفة بالشكل وغيره من العوارض الغريبة المشخصة شيء ، فالطبيعة موجودة وشخصها أيضاً موجود ، ولهذا فالشخص موجود بالإتفاق ، والكلي الطبيعي وجوده معركة الآراء ، فذات الصورة محتاجة إليها للمهيلوى وشخصها محتاج إليها ، وإلى لواحقها من الفصل والوصل والحرّ والبرد والتخلخل والتکاثف ، وبالجملة الانفعال ، إنتهى .

هذا ، مضافاً أن كون الشيء جزء علة أخف مؤنة من كونه تماماً العلة لأن العقل وإن امتنع عن جواز كون واحد بالعموم (الصورة المبهمة) علة حقيقة لواحد بالعدد (المهيلوى) لا يمتنع عن تجويز كونه شرطاً ورابطأً لواحد بالعدد ، ففي تلك الوجود الضعيف الذي حظه من الوجود قوة كونه قوة الوجود لا غير ، وفي إسناده إلى الواحد بالعموم كما يقال عنه : تحقق أعدام متعددة من أجزاء العلة التامة لوجود شيء أن عدمه يستند إلى جامع هذه الأعدام لئلا يلزم توارد العلل المتعددة على معلول واحد ، ثم انه أشار على سبيل الترقى إلى مطلب آخر أهم وهو إثبات وجود صورة دهرية للزمانيات بعد أن أثبت الوجود لطبيعة الصورة الجسمية ، فقال : بل في زمانياتها صورة دهرية واقعة في الدهر لا في الزمان ، فانها أصلها المحفوظ ونسخه الباقي ، منتهية إلى المبادي العالية الثابتة على حالة واحدة ، وتلك الصورة الدهرية من هذه الصورة الزمانية ، مثل الحركة التوسطية من الحركة القطعية فـ كونها راسمها وحافظها .

قال في الحاشية :

قد مرّة معنى الدهر والزمان والسرمد ، والفرق بين هذا الترقى
وما قبل إنا في ما قبل كنّا بصدق إثبات الوجود لطبيعة الصورة ، ونحن
هنا بصدق إثبات الوحدة والثبات بعلاوة الوجود ، لانتهى .

وإلى هذا المطلب أشار بقوله :

((بل في زمانياتها دهرية

مثل التوسط من القطعية))



غُر في الصُّورَةِ النُّوعِيَّةِ

((ذَا صور نوَعِيَّة جسم ثقَف

مَبَادِيَ الآثار اللَّوَاتِي تَخْتَلِفُ

((لِشَرْكَةِ الصُّورَةِ والهِيَوْلِي

مَعَ كُونِ شَأنِ هَذِهِ قَبْلًا))

((فِي أَنَّهَا أَعْرَاضٌ أَوْ جَوَاهِرٌ

مَشَاءٌ وَإِشْرَاقِيَّةٌ تَشَاجِرُوا))

((وَعِنْدَنَا جَوَاهِرٌ بِالْعَرْضِ

ذَا كُونَهَا عِينَ الْفَصُولِ مَقْتَضِي))

يعني : ذَا صور نوَعِيَّة جسم ثقَف (بمعنى وَحْدَ الجسم في حال يكون ذَا صور نوَعِيَّة هي) مَبَادِيَ الآثار اللَّوَاتِي تَخْتَلِفُ (لكون بعضها حارًّا أو بارداً أو متحيزاً وغير ذلك) لِشَرْكَةِ الصُّورَةِ (الجَسْمِيَّةُ بَيْنَ الْأَجْسَامِ كُلُّهَا) والهِيَوْلِيَّ كَذَلِكَ (فِيلِزُمُ إِشْتِراكُ الْأَجْسَامِ كُلُّهَا فِي الآثارِ) مَعَ كُونِ شَأنِ هَذِهِ (أي الهِيَوْلِيَّ) قَبْلًا (والقابل لا يَكُونُ فاعلاً فَتَعْيَّنُ أَنْ يَكُونُ صُورَةً أُخْرَى نوَعِيَّة تَكُونُ مَنْشَاً لِلآثارِ الْمُخْتَلِفَةِ) فِي أَنَّهَا (أي الصُّورَ النوَعِيَّةِ) أَعْرَاضٌ أَوْ جَوَاهِرٌ ، مَشَاءٌ وَإِشْرَاقِيَّةٌ تَشَاجِرُوا (فَذَهَبَ الإِشْرَاقِيُّ إِلَى كُونَهَا أَعْرَاضًا وَالْمَشَاءَ إِلَى كُونَهَا جَوَاهِرَ) وَعِنْدَنَا جَوَاهِرٌ (ولكن) بِالْعَرْضِ ذَا

(أي كونها جواهر بالعرض) كونها (أي كون الصور النوعية) عين الفضول
الحقيقة مقتضي .

أشار في هذه الغرر إلى حقيقة الصور النوعية ، والمراد بالصورة النوعية هي المبدأ للآثار المختلفة ، والبحث عنها في ذيل البحث عن مقومات الجسم (المهيولى والصورة) للإشارة إلى أنها أيضاً من مقومات الأجسام النوعية ، يعني كما أنّ الامتداد الجسماني يعني الصورة الجسمية من مقومات الجسم المطلق وجزء من مهية كذلك الصورة النوعية من مقومات الجسم النوعي ، وإنما سميت بالنوعية لتنوع الأجسام بها أي صيرورتها بها نوعاً محصلاً كالماء والنار ، وكما أنّ الصورة الجسمية محصلة للمهيولى كذلك الصورة النوعية محصلة للمهيولى المحسنة ، فنسبة الصورة النوعية إلى المهيولى المحسنة يعني الجسم المطلق نسبة الفصل إلى الجنس ، ولدى هذا المعنى أشار بقوله : ((ذا صور نوعية جسم ثق)) يعني : إنّ الجسم المطلق وجد في حال يكون ذا صور نوعية .

واستدلّ المصنف على إثبات الصورة النوعية في الأجسام باختلاف آثارها كون بعضها حاراً وبعضها بارداً وبعضها حلواً وبعضها مرّاً إلى غير ذلك من الآثار ، فالمقتضي لهذا الإختلاف لا يخلو إما من أن يكون أمراً خارجاً عن ذات الجسم أو يكون الصورة الجسمية أو المهيولى أو صورة أخرى طبيعية ، فلا يكون الأول بالضرورة ، وأما الثاني والثالث أي الصورة الجسمية والمهيولى فأنهما مشتركان بين الأجسام كلّها ، فيلزم لاشتراك الأجسام كلّها في الآثار ، وهو باطل بالحسبان ، مضافاً إلى أنّ شأن المهيولى هو أن يكون قابلاً ولا يكون فاعلاً ،

فتعين أن يكون المقتضي لإختلاف الآثار هو الصورة النوعية ، وإلى بطلان القسمين أشار بقوله :

((لشركة الصورة والهيولى

مع كون شأن هذه قبولا))

كما أشار إلى تعين الصورة النوعية لمبدئية الآثار المختلفة بقوله :
((مبادي الآثار اللواتي تختلف)) .

ولما أشار في النظم إلى أن إختلاف الأحوال من الحركات والحرارة والبرودة وغيرها مستندة إلى إختلاف الصور وعللها بها فكان لسائل أن يقول : فما سبب إختلاف تلك الصور ؟ وما سبب إختصاص الأجسام بها ؟ ، فأجاب في الشرح بقوله :

قلت : أما سبب إختلاف الصور فعلى قول الإشراقيين وهو الحق أنها أظلال للمُثل النورية المتختلفة بالنوع التي نوع كل منها منحصر في الشخص الابداعي ، فإن موجودات عالمنا الأدنى ظلال موجودات العالم الأعلى ، وعلى قول المشائين أنها ظلال الصور المرتسمة العلمية.

((أقول)) :

=====

ووجه كون كل من المُثل النورية منحصرًا في الشخص هو إنتفاء المادة عنها ، إذ بالمادة القابلة للفصل والوصل والتخلخل والتکاثف تتکثر أفراد حقيقة واحدة ، فما لا مادة له أصلًا كالعقل أو كانت له مادة ولكن مادتها لا تكون قابلة للسخرق والإلتياط كالأفلاك لا تكون

متكثرة الأفراد ، ولأجل إنتفاء المادة عنها لكونها من عالم العقول عبر عنها بالشخص الإبداعي ، إذ المراد بالإبداعي هو الموجود الغير المسبوق بالمادة والمدة ، والمُثل النورية كالعقل الطولية كلها كذلك لأنّها مخرجة من الليس إلى الأليس دفعة واحدة دهريّة ، وهذا الوجه أفاده العلامة الآملي (رحمه الله) .

وأمّا سبب الإختصاص ففي الأفلاك موادّها المختلفة بالنوع ، وفي العنصريات قيل : قد ذهبوا إلى أنّ الإختصاص في الأجسام العنصرية لأنّ المادة العنصرية قبل حدوث كلّ صورة فيها كانت متصلة بصورة أخرى لأجلها إستعدّت لقبول الصورة اللاحقة ، ثمّ انه وقع الخلاف بين المشائي والإشراقي في كون الصور النوعية أعراضًا أو جواهرًا ، فذهب المشائي والإشراقي إلى كونها أعراضًا ، لأنّ العرض عندهم هو عبارة عن الإشراقيون إلى كونها جواهرًا ، لأنّ العرض عندهم هو عبارة عن الحال في المحلّ كيف كان أي سواء كان المحل مستغنياً عنه كالجسم بالنسبة إلى البياض العارض عليه أو محتاجاً إليه كالمهبل بالنسبة إلى الصورة ، وذهب المشائيون إلى كونها جواهر لأنّ الحال في محلّ مستغن عن الحال في الوجود ، والتنوع جميعاً عندهم عرض لا مطلقًا.

قال العلامة الآملي (رحمه الله) :

ولعل إختلافهم هذا يرجع إلى الإختلاف في الإصطلاح في العرض الذي لا مشاحة فيه ، ولا يكون إختلافاً في المعنى حيث إنّ الإشراقي إصطلاح في العرض بكونه الحال في محلّ مطلقاً سواء كان المحلّ مستغنياً عنه مطلقاً أو مفتقرًا إليه في الوجود أو التنوّع ، والمشائي يخصّ العرض بالحال في المستغن عنده مطلقاً ، وأما الحال في

المحل المفتقر إلى الحال فهو ليس بعرض عنده مطلقاً سواه، كان إفتقاره إليه في أصل الوجود كالمادة الأولى بالنسبة إلى الصورة الجسمية أو في التنوع كالمادة المجسمة بالنسبة إلى الصورة النوعية، فلا يكون عرضأً عندـه، وفي الحقيقة يتّفق المشـاء والإشراقي في كون الصورة النوعية حالـة في الهيولى المجسمة، وفي أنـ الهيولى المجسمة في صيرورتها نوعـاً خاصـاً تحتاج إلى الصورة النوعية، ولكن اختلافهما في تسميتـها عـرض أو جوهر، إنتهى.

ففي الخاتمة أشار المصنـف إلى مختاره في الصور النوعية وقال :
((عـندـنا جـواـهـر بـالـعـرـض ذـذـا كـوـنـهـا عـينـ الفـصـولـ مـقـضـيـ))

وقـالـ فيـ الشـرـحـ :

فـانـ الجنسـ عـرضـ عامـ لـلـفـصـلـ كـماـ أـنـ الفـصـلـ عـرضـ خـاصـ لـلـجـنسـ،
فـلاـ يـصـدـقـ الجوـهـرـ الجنـسـيـ عـلـىـ فـصـولـهـ المـقـسـمـةـ صـدـقـاًـ ذاتـيـاًـ؛ـ قـولـهـ:
عـندـناـ أـيـ عـنـدـ أـهـلـ الـحـكـمـةـ الـمـتـعـالـيـةـ تـبـعـاًـ لـصـدـرـ الـمـتـأـلـيـنـ،ـ وـتـوـضـيـحـ
مـرـامـهـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ بـيـانـ أـمـورـ :

(الأـولـ) :ـ إـنـ الصـورـةـ النـوـعـيـةـ فـيـ كـلـ نـوـعـ مـنـ الـأـجـسـامـ كـالـمـاءـ
وـالـنـارـ مـثـلـاـ عـينـ فـصـلـهـ الـأـخـيـرـ،ـ إـذـ ثـبـتـ أـنـ التـفاـوتـ بـيـنـ الصـورـةـ وـبـيـنـ
الـفـصـلـ بـالـاعـتـبارـ،ـ فـحـقـيقـةـ مـاـ بـهـ يـكـونـ النـارـ نـارـاـ وـالـمـاءـ مـاءـاـ مـعـ قـطـعـ النـظـرـ
عـنـ إـنـضـيـافـ اـعـتـبارـ إـلـيـهـ لـاـ يـسـمـيـ بـاـسـمـ وـلـكـنـ مـنـ حـيـثـ اـعـتـبارـ أـيـ اـعـتـبارـ
وـاقـعـ مـاـ بـهـ يـكـونـ النـارـ نـارـاـ بـشـرـطـ لـاـ عـمـاـ حلـ فـيـهـ يـسـمـيـ بـالـصـورـةـ النـوـعـيـةـ
وـمـنـ حـيـثـ اـعـتـبارـ لـاـ بـشـرـطـ عـنـهـ بلـ بـحـيـثـ يـكـونـ عـيـنـهـ وـجـودـأـ عـنـ
الـإـنـضـمـامـ يـسـمـيـ بـالـفـصـلـ،ـ وـالـفـصـلـ وـالـصـورـةـ إـسـمـانـ لـتـلـكـ الـحـقـيقـةـ لـكـنـ

باعتبارين ، ونفس تلك الحقيقة في الخارج شيء واحد ، ولكنه في
الذهب شيئاً باعتبارين .

(الأمر الثاني) : إن الفصل كالناطق خارج عن حقيقة الجنس كالحيوان ، ويكون صدقه عليه عرضياً ، ويكون الفصل خاصة بالنسبة إلى الجنس ، والجنس عرضاً عاماً بالنسبة إلى الفصل ، وذلك لخروج كلّ منهما عن حقيقة الآخر حيث أنّ الحيوان يصدق على ما لا يصدق عليه الناطق ، ولا يصدق الناطق إلا على ما يصدق عليه الحيوان .

(الأمر الثالث) : إن الجوهر مأخوذ في حدّ الحيوان الذي يصدق على الناطق ويكون ذاتياً له ، إذ يقال في حدّه أنه جوهر ممتد ؛ أي جسم وناميّ حسّاس متحرك بالإرادة ، فمن أول مفهوم الجوهر إلى إنتهاء مفهوم المتحرك بالإرادة ذاتي للحيوان ، بمعنى أنه ليس بخارج عن حقيقته ، بل كلّ جزء من حقيقته ، ولازم ذلك أن يكون صدق الجوهر على الفصل أيضاً عرضياً حيث أنّ الحيوان بما له من الأجزاء المقومية لحقيقة يصدق على الناطق صدقاً عرضياً ، ومن أجزائه المقومة الجوهر الجنسي ، فيكون صدق الجوهر على الناطق حينئذٍ عرضياً ، وهذا معنى كون الصورة النوعية جوهراً عرضاً أي بجوهرية المهيولى المحسنة ، وبذلك يتضح معنى قوله : ((ذا كونها عين الفضول مقتضي)) .



الفَرِيدَةُ الثَّانِيَةُ

فِي لَوْاحِقِ الْجَسْمِ الْطَّبِيعِيِّ فِي غُرَّ الْحَرْكَةِ

قبل الخوض في البحث عن الحركة و معناها و حققتها و أقسامها
وساير ما يتعلّق بها نذكر أُموراً لا تخلو عن فائدة :

(الأول) : إنّ البحث في الفريدة الأولى كانت في مبادىء
العلم الطبيعي لكون البحث فيها عن الجسم الطبيعي وأجزائه كما
عرفت، وكان البحث عنها من المباديء، ويكون البحث في هذه الفريدة
عن لواحقه، ولما كان أبواب الطبيعي ثمانية والباب الأول منها في
الأمور العامة من العلم الطبيعي، وهي المسماة بالسمع الكيّان لأنّها
أول ما يسمع من الطبيعي، وكانت الحركة من الأمور العامة من العلم
ال الطبيعي لعدم اختصاصها بجسم دون جسم، فلا جرم لإبتدأ في هذه
الفريدة بذكر الحركة، وقد ذكر المصنف أبواب علم الطبيعي في حاشية
منه على أول أمور العامة من الإلهي نقلها هنا ليكون الطالب على
 بصيرة من أبوابه .

قال (رحمة الله) :

((قولنا : المسماة بسمع الكيّان من الكون بمعنى الطبع ومنه

الكائن ، وبالجملة : المراد بهما أول ما يسع في الطبيعيات وأبوابها
 ثنائية ، ووجه الضبط أن يقال : موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي
 بما هو واقع في التغيير ، فاما يؤخذ مطلقاً ويبحث عن احواله فهو
 كتاب سمع الکياني ، ويبحث فيه عن الاحوال العامة مثل كل جسم
 له شكل طبيعي وله مكان طبيعي وكل جسم له متى وله جهة ، وكل جسم
 متناهياً بأبعاد ، وغير متناه الأجزاء ، وإنما مقيداً بأنه بسيط فاما مطلقاً
 فهو كتاب السماء والعالم ، ويعرف فيه احوال الأجسام البسيطة
 والحكمة في صنعها ونضدها ، وإنما من حيث يقع فيه الإنقلاب
 والإستحالة فهو كتاب الكون والفساد ، ويعرف فيه كيفية التوليد والتولد
 وكيفية اللطف الإلهي في إنتفاع الأجسام الأرضية من أشعة السماويات
 في نشوها وحياتها وإستيفاء الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركات
 السماوية ، وإنما مقيداً بأنه مركب غير تام فهو كتاب الآثار العلوية فيبحث
 فيه عن كائنات الجو من الحب والأمطار والثلوج والرعد والبرق وقوس
 قزح والهالة ونحو ذلك ، وإنما مقيداً بأنه مركب تام ، فاما بلا نمو وإدراك
 فهو كتاب المعادن ، وإنما مع نمو بلا إدراك فهو كتاب النبات ، وإنما
 مع إدراك بلا تعقل فهو كتاب الحيوان أو معه فهو كتاب النفس))
 إنتهی .

(الأمر الثاني) : لو قيل : إنّهم قالوا : إنّ موضوع الطبيعي هو
 الجسم من حيث الحركة والسكنون فمع تقييد الموضوع بهما يكون البحث
 عنهما بحثاً عن قيود الموضوع ، والبحث عنها ليس بحثاً عن لواحق
 الموضوع وأعراضه ، فلا يندرج في مسائل العلم بل يكون من المبادي .

فانه يقال كما في المحاكمات : موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث انه واقع في التغير بالحركة والسكن ، ومرادهم بذلك ليس أنّ موضوعه الجسم من حيث يتحرّك ويسكن بالفعل وإنّ لم يكن البحث عن الحركة والسكن من الطبيعي بل المراد أنّ موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعدّ للحركة والسكن .

والحاصل : إنّ حيّثية إستعداد الحركة والسكن هي الجزء من الموضوع لا حيّثية الحركة والسكن .

قال في الشرح :

كما أنّ بدن الإنسان من حيث انه يستعدّ للصحة والمرض ولذا يبحث فيه عن الصحة والمرض ، وإن أردت زيادة توضيح في رفع الأشكال المزبور فليلخّص ما أفاده المصنف (رحمه الله) في الحاشية .

قال (رحمه الله) :

التفصيل أنّ المقصود من التحقيق بالحيثيات في موضوعات العلوم ليس أنها أجزاء الموضوعات ، ولا أنها لابدّ من اعتبارها في موضوعية الموضوع لكلّ مسألة مثل أن يقال : في الطبيعي الجسم من حيث الحركة والسكن متخيّل أو متشكّل ، بل المقصود أمران :

(أحد هما) : التفرقة بين الموضوعات فإنّ شيئاً واحداً يكون موضوعاً لعلوم بحيثيات ، والتحقيق داخل والحيثية خارجة مثل الكلمة فإنّها موضوع لعلم النفس من حيث الاعراب والبناء من حيث الصحة والاعتلال وغيرهما مما يتعلّق ببنيان الكلمة موضوع الصرف وقس عليه .

(وثانيهما) : التبيّه على محمولات العلم ، فانه كما أنّ معرفة

موضوع العلم توجب البصيرة للشارع فيه كذلك معرفة محموله بوجه ، فان كلّ محمولات مسائل النحو لا تخرج عن الاعراب والبناء كذا الصحّة والمرض في الطّبّ ، والحرّكه بمعنى التغيير المطلق والسكنون موضوع هنا أي لا من حيث الوجود والوحدة والهوية وغيرها بل من حيث له تصحّح ورود التغييرات كالكون والتفسد وغيرها وأعدادها إنشائية ، فهذا موضوع الطبيعي وهذه محمولاته ، إنتهى .

(الأمر الثالث) : إنّ الفاضل الباغنوي أجاب عن الإشكال (أي كون الحركة والسكن من المبادىء بناءً على هذا التعريف ، فلا يكون من المسائل) بأنه يمكن أن يقال : إنّ المراد بالحركة والسكن في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما ، والذي كان عرضياً ذاتياً يبحث للموضوع هو خصوصية الحركة وخصوصية الموضوع فلم يلزم كون العرض داخلاً في الموضوع على تقدير كون القيد داخلاً ولا كون العمل غير مفيد إذا أخذ القيد خارجاً عنه ، وردّه المصنف في الشرح بما حاصله مع توضيح مأخذ من بيان العلامة الآملي (رحمه الله) أنه يجب أن يجعل محمول موضوع العلم القدر المشترك بين محمولات المسائل لا خصوص المحمولات لما قد ثبت في محله أنّ محمول كلّ مسألة يجب أن يكون من الأعراض الذاتية لموضوع العلم ولما قد ثبت في محله أيضاً أنّ ما يعرض الشيء لأمر أخصّ لا يكون عرضاً ذاتياً ، وخصوص المحمولات يكون مما يعرض لموضوع العلم بواسطة عروضها لموضوع المسألة ، فلا يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، فاذن يلزم أن يحصل القدر المشترك من المحمولات موجولاً لموضوع العلم لأنّه الذي يكون عرضاً ذاتياً له وإلا

يلزم أن يكون البحث عن عامة المحمولات خارجاً عن العلم لكون عامتها عارضة على موضوع العلم لأمر أخص وهو موضوع المسألة إذ الغالب في المسائل هو كون موضوع المسألة أخص من موضوع العلم وإتحاد موضوعهما نادر جداً، فكما أنّ في موضوع المسائل قدر مشترك هو موضوع العلم نسبة إلى موضعاتها نسبة الكلّي إلى جزئياته، كذلك في محمولاتـها أيضاً قدر مشترك هو محمول موضوع العلم نسبة إلى محمولات المسائل نسبة الكلّي إلى جزئياته، ومن هذا يصحّ أن يجعل تمييز العلوم بتمييز المحمولات كما يصحّ أن يجعل بتمييز الموضوعات ، فيقال بأنّ محمولات علم الطبّ مثلاً ما يتدرج تحت الصحة والمرض ومحمولات علم النحو ما يندرج تحت الاعراب والبناء ، وعلم الطبيعي ما يندرج تحت السكون والتغيير المطلق الأعم من الحركة وهكذا .

(الأمر الرابع) : إن أكثر علماء الطبيعة عرّفوا موضع علم الطبيعى بأنه الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون ، ولكنّ الشيخ عدل عنه ، وقال : إنّه الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغيير ، وتبعه المصنّف (رحمه الله) في ذلك كما عرفت في أول المقصد الرابع ، ولعله لإدراجه مسائل الكون والفساد في مسائله ، إذ هي ليست عارضة للجسم من حيث هو يتحرّك ويسكن ، وعلى تقييده بحيثية الحركة والسكون يلزم أن يكون البحث عن الكون والفساد إسْطَرَادِيًّا ، ولذا قال المصنّف في الحاشية : ((ولئنما عدلنا تبعاً للشيخ الرئيس إليه عن قول كثير من الطبيعيين من حيث الحركة والسكون إذ الانقلاب والكون والفساد عند هم دفعية ، والحركة خروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً فيلزم خروج

الإنقلاب مثلاً عن مسائل الطبيعي ، وأما التغير فهو أعم من التدريج
والدفعـة ، إنتهى .

* * *

غُرر في ذكر تعارف الحركة

((الشيء إما مطلقاً فعليّة

أو كان بالقوّة بالكلية))

((أو كان ذا وجهين فهو الحركة

أو كان بالتدريب فعلاً سلكه))

((فالحركة الخروج تدريجاً إلى

فعل من القوّة أيضاً نهلاً))

((كمال أول لما بالقوّة

من حيث أن قد لا بسته قوّة))

((وباصطلاح أول الأ��وان

عند الحصول في المكان الثاني))

الشيء إما مطلقاً (أي من جميع الوجوه) فعليّة (وهو واجب
الوجود) أو كان بالقوّة بالكلية (كالهيلوى التي قوّة محسنة) أو كان ذا

ووجهين (فعالية وقوّة) فهو الحركة إن كان بالتدريج فعلاً سلكه (ولم يكن بالتدريج كما هو مفهوم الشرط بل كان دفعه فهو التكّون) ، فالحركة الخروج تدريجاً إلى فعل من القوّة أيضاً نقلأً (عن المعلم أنّها) كمال أول لما بالقوّة من حيث أن قد لابسته قوّة ، وباصطلاح (أي إصطلاح المتكلّمين الحركة) أول الأكون (أي الكون الأول للمتحرّك) عند الحصول (له) في المكان الثاني .

أشار في هذه الغرر إلى تعاريف الحركة وإختلاف تعريفها بحسب تعاريف الحكماء والمتكلّمين ، وذكر تمهيداً لتعريف الحركة أنّ الموجود إما بالفعل على الإطلاق كالواجب تعالى ، وإنما بالقوّة بالكلية كالهليولى ، وإنما ذا وجهين فعليّة وقوّة فهو الحركة ، وإليه أشار بقوله :

((أو كان ذا وجهين فهو الحركة
إن كان بالتدريج فعلاً سلكه))

وقيل بتقرير آخر :

اعلم أنّ الشيء الموجود لا يجوز أن يكون بالقوّة من جميع الوجوه وإنّ لكان وجوده بالقوّة فيلزم أن لا يكون موجوداً وقد فرضناه موجوداً وهو خلف ، فهو وإنما بالفعل من جميع الوجوه وهو وجود واجب جل شأنه ، ثم العقول المسماة بلسان الشرع بالملكة القدسية ، أو بالفعل من بعض الوجوه ، وبالقوّة من بعضها ، فمن حيث انه بالقوّة لو خرج من القوّة إلى الفعل بذلك الخروج إنما يكون دفعه واحدة وهو الانقلاب والكون والفساد كانقلاب الماء هواً مثلاً ، فإنّ الصورة الهوائية كانت للماء

بالقوّة فخرج منها إلى الفعل دفعه واحدة ، وإنما يكون على سبيـل التدريج وهو الحركة ، وهذا البيان كما ترى ثنائـيّ لم يجعل الموجـود بالقوّة من جميع الوجوه من الأقسام ولكنـ الحق أنـه أيضـاً موجود وهو الهـيولـى ، ولذا زاد المصـنف تبعـاً لصدر المـتألهـين على هذا البيان ؛ قوله : ((أو كان بالقوّة بالكلـيـة)) ثم قال : وما يقال : إنـه لا يمكن أنـ يكون الشـيءـ بالقوّة من جميع الوجوه حتى في نفس القـوـةـ لاـ يـنـافـيـ ماـ قـلـناـ لأنـ مـرـادـنـاـ الخـلوـ عنـ جـمـيعـ الفـعـلـيـاتـ المـقـابـلـةـ لـالـقـوـةـ لـاـ مـاـ يـشـمـلـ فـعـلـيـةـ القـوـةـ أـيـضاـ ، ثـمـ إنـهـ لاـ يـفـهـمـ مـنـ هـذـاـ بـيـانـ تـعـرـيفـ الـحـرـكـةـ إـلـاـ ضـمـنـاـ ، فـالـتـعـرـيفـ الصـرـيـحـ عـلـىـ مـاـ أـفـادـهـ الـعـلـامـ الطـبـاطـبـائـيـ (قدـسـ سـرـهـ) هوـ أنـ الـحـرـكـةـ نحوـ وجـودـ يـخـرـجـ بـهـ الشـيءـ مـنـ القـوـةـ إـلـىـ الفـعـلـ تـدـريـجاـ ، أـيـ بـحـيثـ لـاـ تـجـمـعـ الـأـجـزـاءـ الـمـفـروـضـةـ لـوـجـودـهـ

وبعبارة أخرى : يكون كلـ حدـ منـ حدـودـ وـجـودـهـ فـعـلـيـةـ لـلـجـزـءـ السـابـقـ الـمـفـرـوضـ ، وـقـوـةـ لـلـجـزـءـ الـلـاحـقـ الـمـفـرـوضـ ، فـالـحـرـكـةـ خـرـوجـ الشـيءـ مـنـ القـوـةـ إـلـىـ الفـعـلـ تـدـريـجاـ ، وـهـذـاـ تـعـرـيفـ لـلـقـدـمـاـ ، وـإـلـىـ هـذـاـ التـعـرـيفـ أـشـارـ الـمـصـنـفـ بـقـولـهـ : ((فـالـحـرـكـةـ الـخـرـوجـ تـدـريـجاـ إـلـىـ فـعـلـ مـنـ القـوـةـ)) .

وـأـورـدـ عـلـيـهـ أـنـ التـدـريـجـ الـمـاخـوذـ فـيـ تـعـرـيفـ الـحـرـكـةـ مـتـوقـفـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ الزـمانـ ، وـكـذـاـ الـلـاـ دـفـعـةـ الـمـاخـوذـةـ فـيـ حدـهاـ الدـفـعـةـ الـمـاخـوذـةـ فـيـ حدـهاـ الـآنـ الـذـيـ هوـ عـبـارـةـ عـنـ طـرفـ الزـمانـ وـالـزـمانـ مـقـدـارـ الـحـرـكـةـ فـمـعـرـفـةـ الـحـرـكـةـ تـكـونـ مـتـوقـفـةـ عـلـىـ مـعـرـفـتـهـاـ وـهـذـاـ دـورـ ، وـأـجـيبـ عـنـهـ (المـجـيبـ صـاحـبـ الـمـطـارـحـاتـ) بـأـنـ الدـفـعـةـ وـالـلـاـ دـفـعـةـ وـالـتـدـريـجـ لـهـاـ

تصورات أولية لاعانة الحس عليها ، فمن الجائز أن تحدد الحركة بهذه الأمور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببان لهذه الأمور الأولية التصور في الوجود .

قال المصنف في الحاشية في ذيل قوله : ((ثم يجعل الحركة معرفة . . .)) إلخ : أي في موضع آخر كبحث الآن والزمان إذا أردنا أن نعرفهما نجعل الحركة المعلومة لنا بهذه الأمور البدائية ذريعة لمعرفتهما ، فنقول : الزمان مقدار الحركة ، والآن طرف مقدار الحركة .
إنتهى .

فاندفع الدور ولم يرد على هذا التعريف إشكال ، وفراراً عن إشكال الدور عدل عنه المعلم الأول ومن تبعه إلى تعريف آخر وهو التعريف الثاني .

قال الشيخ في الشفاء :
جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دوريّاً فاضطرّ مفیدنا هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكاً آخر ، إنتهى .

نقل عن المعلم أنها كمال أول لما بالقوة من حيث انه بالقوة .
وتوسيعه :

إن الجسم المتمكن في مكان مثلاً إذا قصد التمكّن في مكان آخر ترك المكان الأول بالشروع في السلوك إلى المكان الثاني حتى يتمكّن فيه ، فللجسم وهو في المكان الأول كمالان هو بالنسبة إليهما بالقوة وهو السلوك الذي هو كمال أول ، والتمكّن في المكان الثاني الذي هو

كمال ثان، فالحركة وهي السلوك كمال أول للجسم الذي هو بالقوّة بالنسبة إلى الكمالين، لكن لا مطلقاً، بل من حيث أنه بالقوّة بالنسبة إلى الكمال الثاني، لأنّ السلوك متعلق الوجود به، وقد تبيّن بذلك أنّ الحركة متعلقة الوجود بأمور ستة :

- ١- المبدأ وهو الذي منه الحركة .
- ٢- المنتهي وهو الذي إليه الحركة .
- ٣- المسافة التي فيها الحركة، وهي المقوله .
- ٤- الموضع الذي له الحركة، وهو المتحرك .
- ٥- الفاعل الذي به الحركة، وهو المحرّك .
- ٦- المقدار الذي يتقدّر به الحركة، وهو الزمان، وسيأتي بيان كل ذلك في الغرر الآتية إن شاء الله تعالى ، هذا .

وفي هذا المقام للمصنف كلام في بيان معنى الحركة على التعريف الثاني لا يخلو نقله عن فائدة ، ومزيد عائد .

قال (رحمه الله) :

ثم إنّ الكمال الأول والثاني يستعمل في موردین : أحدهما أن يكون ما به يخرج الشيء من القوّة إلى الفعل لا يتمّ دفعه بل يكون حالة إنتظارية فيسمى ما به يخرج قبل تمامه كمالاً أولاً وكماله الذي يتتوخّاه ويقصد كمالاً ثانياً .

وثانيةهما : أن يكون ما به يخرج يتمّ دفعه، فإن كان منوعاً لذلك الشيء يسمى كمالاً أولاً ، وإن كان عارضاً بل أثراً لذلك النوع يسمى كمالاً ثانياً ، فكون الحركة كمالاً أولاً من قبيل الأول ، وكون النفس كمالاً

أولاًً من قبيل الثاني ، فاذن لما كانت الحركة لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير والتوجه إليه ، فارقت سائر الكمالات بأنّ هوّيتها متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة ، بل كلّ شيء يفرض منها أمر بين صرافة القوّة ومحض الفعل ، وبأن لا يكون ما إليه الحركة حاصلاً بالفعل بل هو أيضاً يكون بالقوّة وإلا لم يتحقق الحركة بالفعل ، وأمّا سائر الكمالات فلا يوجد فيها هاتان الخاصيّتان فان الشيء إذا كان مربعاً بالقوّة ثم صار مربعاً بالفعل فحصول المربيّة من حيث هي لا يوجّب أن يستعقب شيئاً ولا عند حصولها يبقى منها شيء بالقوّة ، فاداً الحركة كمال أول لها بالقوّة ولكن من حيث هو بالقوّة لا من حيثية أخرى ، إنتهى موضع الحاجة .

(التعريف الثالث) : ما هو مصطلح المتكلّمين فانّهم قالوا : إنّ الحركة أول الأكوان للمتحرّك عند الحصول في المكان الثاني كما أنّ السكون عندهم هو الكون الثاني في المكان الأول (الحركة والسكنون عندهم من الأكوان الأربع وهي هما والاجتماع والإفراق) .

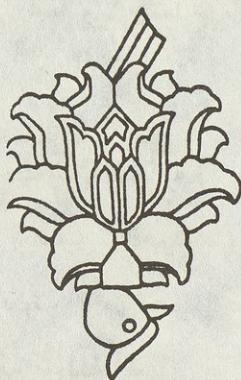
قال في الشرح :

فالجسم في كل حدّ من حدود المسافة إذا كان له كون واحد ويكون كونه الآخر في حد الآخر إتصف بالحركة ، وإذا كان له في حد واحد كونان إتصف بالسكون ، فكونه الأول هو الحركة ، وكونه الثاني هو السكون ، وأولى الكون في الحركة كأولى المكان في السكون أعم من التحقيقية والتقديرية .

وقال في توضيجه في الحاشية :

أي إن قال قائل : إن الأولية مضايفة مع الثانوية ، ولا كون نائياً للتحرك في أي حد فرض ، وإلا لزم سكونه ، وكذا أولية المكان ليست لها ثانية ، حيث ليس الساكن فيه ، فالجواب بالتعيم فلو كان للتحرك في حد كونان : فكون فيه لكان كون أول وكون ثان ، ولو لم يكن الكون الثاني للساكن في المكان الأول فتحرّك عنه لكان مكان ثان ، والمراد من التعيم أن الأولية ليست منحصرة في الحقيقة حتى إذا لم تصدق إختل التعريفان ، والتقديرية كافية ، إنتهى .

فتلخص : إن في التعريف ثلاثة مسالك : إثنان منها للحكماء ، واحد للمتكلمين ، فخذ واغتنم ، وإلى الأقوال الثلاثة أشار المصنف بقوله : ((فالحركة الخروج)) إلى آخر الأبيات .



غُررٌ في تَوْقِّفِهَا عَلَى مَوْرِ

((دعت مقوله وعلّي))

والوقت ثم المتقابلين))

((ما به ما منه ما إليه))

ما فيه ما عنه وما عليه))

دعت (أي إستدعت الحركة أموراً ستة: أولها) مقوله (ثانية) وثالثها) وعلتنين (فاعلية وقابلية)، (ورابعها) الوقت (خامسها) وسادسها) المتقابلين (المبدأ والمنتهى) مما به (الحركة وهو الفاعل) وما منه (الحركة وهو المبدأ) (و) ما إليه (الحركة وهو المنهى) ما فيه (الحركة هو المقوله) ما عنه (الحركة هو الموضوع) وما عليه (الحركة وهو المنتهى) .

أشار إلى توقف الحركة لأمور ستة:

- ١- المقوله التي يقع فيها الحركة
 - ٢- علة فاعلية، وعلة قابلية.
 - ٣- الوقت.

٥٦- المبدأ والمنتهى .

ثم أشار إليها بعبارات مختصرة: أحداً ما به الحركة، وهو الفاعل، وما منه الحركة وهو المبدأ، وما إليه الحركة وهو المنتهى، وما فيه الحركة المقوله (أعني المسافة التي فيها الحركة)، وما عنده الحركة هو الموضوع الذي له الحركة وهو المتحرك، وما عليه الحركة وهو المقدار الذي تقدر الحركة وهو الزمان، وقد مضى تفصيل ذلك في الغرر السابقة فراجع .

* * *

غَرَرٌ فِي تَقْسِيمِهَا

((وحركة إما بمعنى القطع أو
توسط ورسم الأولى قد عنوا))

((ما امتد في خيالنا ينبع ط
راسمة بالنسبة للتوضّط))

((وعرضية وما ذات طبيعة
طبيعية شوقيّة قسرية))

((هذا إقسام حسب الفواعل
وحسب ما فيه يجيء من قابل))

((وحسب القابل تقسيم بـ دا))

إذ عنصريًا وسماويًاً غـ دـ ا))

((ما على مرکزه التـ دـ وير))

وـ ما على خارجـ هـ يـ دـ يـ رـ))

((للمبدأ والمنتهى إقتسامـ هـة))

بـ الـ اـ سـ تـ دـ اـ رـةـ وـ الـ اـ سـ قـ اـ مـ هـةـ))

((ومنـ هـ ما رـ كـ بـتـ مستـ خـ رـ جـ هـةـ))

كـ مـ ثـ لـ مـاـ فـ يـ الـ كـ رـةـ المـ دـ حـ رـ جـ هـةـ))

((وـ فـ لـ كـ يـ هـةـ وـ عـ نـ صـ رـ يـ هـةـ))

أـ وـ لـ هـ ماـ شـ رـ قـ يـ هـةـ غـ رـ بـ يـ هـةـ))

((وـ مـ سـ تـ دـ يـ رـ ةـ لـ عـ رـ يـ رـ ةـ))

وـ ضـ عـ يـ ئـ ةـ أـ وـ شـ بـ هـ الـ وـ سـ قـ يـ ئـ ةـ))

((وـ تـ مـ ئـ ةـ أـ وـ مـاـ كـ قـ وـ سـ إـ نـ قـ طـ عـ))

أـ وـ عـ طـ فـتـ أـ وـ مـاـ عـ لـ عـ مـاـ جـ اـ رـ جـ))

((وـ مـ سـ تـ قـ يـ مـةـ عـ لـ عـ الـ مـ رـ كـ زـ أـ مـ))

مـنـ مـرـ كـ زـ أـ وـ مـاـ إـ لـىـ الـ مـرـ كـ زـ أـ مـ))

((هـابـ طـةـ صـاعـ دـةـ كـ سـالـ فـةـ))

مـقـطـوـعـةـ رـاجـعـةـ منـعـ طـ))

((وـ حـسـ بـ الـ وـقـتـ إـ نـقـاسـمـ هـاـ ثـ بـتـ))

بـ سـرـعـةـ وـبـطـوـعـ أـ وـ دـوـمـ وـبـتـ))

يعني :

إن الحركة بمعنى القطع أو التوسط ورسموا الأولى أي القطعية قد عنوا أي قصدوا ، إمتد وإنبسط في خيالنا راسمه يسمى بالحركة المتوسطة ، والحركة إما عرضية أو ذاتية والذاتية إما طبيعية أو شovicة أو قسرية ، هذا إقتسامها بحسب الفواعل وأما إقتسامها بحسب ما فيه أي المقوله يجيء من قابل ، والحركة بحسب القابل لها إقتسام لأنه تكون عنصرياً وسماويًّا ، والحركة السماوي إما يكون متحركاً على مركز القابل وإما يدور على خارج المركز ، والحركة تنقسم بحسب المبدأ والمنتهى إلى الحركة بالإستدارة والحركة بالإستقامة ، ومنهما أي الحركة بالإستدارة والحركة بالإستقامة قد يجتمعان كمثل ما في الكرة المدحرجة (كوى غلتان) ، والحركة تنقسم بفلكلية وعنصرية ولا هما أي الحركة الفلكلية تنقسم إلى شرقية وغربية ، والحركة المستديرة العنصرية إما وضعية أو شبه الوضعية (الأول : كحركة صخرة الرحي ، والثاني : كحركة الجولة (آتش گردان)) ، والحركة إما تامة مثل ما يكون تمام الدايرة وإما قوس إنقطع وإنما حركة منعطفة أو راجعة ، والحركة المستقيمة على ثلاثة لأنها إما يظهر على سطح الأرض وإنما تتحرك من مركز إلى الفوق كالبخار الصاعد وإنما تتحرك من الفوق إلى المركز كالحجر المابط ، هابطة أي نازلة صاعدة كسائلة يعني : تكون مستديرة - مقطوعة - راجعة - منعطفة ، والحركة بحسب الوقت تنقسم إلى سريعة وبطيئة أو دائمة أو باتة أي منقطعة .

أشار في هذه الغرر إلى تقسيمات الحركة باعتبار تعلقها بالأمور الستة المذكورة آنفًا، وبحسب الفواعل والقابل وغيرها من متعلقاتها، فالحركة إما قطعية وإما توسطية، فان اعتبرت بمعنى كون الشيء المتحرك بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد من حدود المسافة فرض، فهو ليس قبله وبعد فيه، وهي حالة بسيطة ثابتة غير منقسمة وتسمى الحركة التوسطية، وإن اعتبرت بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث له نسبة إلى حدود المسافة المفروضة التي كل واحد منها فعلية للقوة السابقة، وقوّة للفعلية اللاحقة من حد يتركه ومن حد يستقبله، ولا زم ذلك الإنقسام إلى الأجزاء والإنصرام والتقطي تدريجياً، وعدم إجتماع الأجزاء في الوجود وتسمى الحركة القطعية، والاعتباران جميعاً موجودان في الخارج لأنطبقهما عليه بمعنى أن للحركة نسبة إلى المبدأ والمنتهى لا يقتضي ذلك إنقساماً ولا سيلاناً ونسبة إلى المبدأ والمنتهى وحدود المسافة تقتضي سيلان الوجود والإنقسام، وأما ما يأخذ الخيال من صورة الحركة بأخذ الحد بعد الحد منها وجمعها صورة متصلة مجتمعة الأجزاء فهو أمر ذهناني غير موجود في الخارج لعدم جواز إجتماع أجزاء الحركة لوفضت لها أجزاء، وإن كانت ثابتة لا سيالة، هذا خلف، كذا أفاد في نهاية الحكمة .

وقال المصنف في الشرح في تعريفهما ما ملخصه :

إن الحركة تطلق عند هم على معنيين : أحدهما : كون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى وتسمى الحركة بمعنى التوسط، ويعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أي حد

من حدود المسافة فرض لا يكون هو قبل آن الوصول إليه ، ولا بعده حاصلاً فيه ، والحركة بهذا المعنى أمر موجود في الخارج بالضرورة وهي ثابتة مستمرة باعتبار ذاتها وسيالة باعتبار نسبتها إلى الحدود ، وهي بواسطة إستمرارها وسائلها تفعل في الخيال أمراً ممتدّاً غير قيّاز ويسمى بالحركة بمعنى القطع ، وهي ثاني المعنيين .

أقول : وقد وقع الخلاف في وجودها (الحركة بمعنى القطع) في الخارج ، فربما يقال بأنّها ليست موجودة وذلك لأنّ المتحرّك ما لم يصل إلى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها ، وإذا وصل فقد انقطعت ، والمختار عند المحققين وجودها في الخارج ، وسيأتي في مبحث الزمان ، وإلى هذين القسمين من الحركة أشار في النظم بقوله : ((وحركة إما بمعنى القطع أو - توسط ورسم الأولى)) أنها حركة إمتدّ في خيالنا ينبعض يعني أنّ الحركة القطعية تدرج في الحدوث في الخيال لكنّها قارة فيه بقاءً راسمة بالنسبة التوسط إشارة إلى رسم للحركة ، بمعنى التوسط ، وهو أنها ما هي الراسمة لقطعية

قال في الشرح :

بيانه أنه لما إرتسם نسبة المتحرّك إلى الحدّ الثاني في الخيال قبل أن يزول نسبته إلى الحدّ الأول عنه تخيل أمر ممتد ، منطبق على المسافة ، كما تحصل من قطرة النازلة والشعلة الجوالة أمر ممتدّ في الحس المشترك ، فيرى لذلك خطّاً أو دائرة كما أنّ نقطة رأس المخروط المارة بسطح تفعل بسائلها خطّاً متصلّاً وكما أنّ الآن السّيال يرسم زماناً متصلةً إذ الآن له معنيان أن يتفرّع عليه الزمان ، وهو الآن السّيال

وأن يتفرّع على الزمان وهو طرف وحدة مشترك بين الزمان الماضي والآتي وفصل مشترك بين قطعة وقطعة منه، إنتهى.

ثم تقتسم الحركة باقتسامه أخرى إلى عرضية وذاتية، فالاولى هي ما يوصف بها وصفاً بحال متعلقة بحركة جالس السفينة بحركتها، وهي ما يعرض للتحرك بواسطة في العروض، والثانية ما يوصف بها الشيء نفسه ويعرض له من غير بواسطة بحركة السفينة في المثال المذكور والذاتية منها إن لم تكن القوة المحركه التي هي مبدأها مستفاده من خارج وبلا شعور فهي طبيعته، ومع الشعور إرادية، وإن كانت مستفاده من الخارج فهي قسرية، فالفاعل في القسرية ليس الأمر الخارجي بل طبيعة المقسورة وإنعدمت الحركة بانعدام الخارج.

قال العلامة الطباطبائي (رحمه الله) :

وتفصيل القول: إن الموضوع إنما أن يفعل أفعاله على و蒂رة واحدة أو لا على وتيرة واحدة، والأول هو الطبيعة المفرقة بأنّها مبدأ حركة ما فيه وسكونه، والثاني هو النفس المسخرة لعدة طبائع وقوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل، وكلّ منها إنما أن يكون فعلهما ملائماً لنفسهما بحيث لو خلّيت بنفسها لفعلته، وهو الحركة الطبيعية، أولاً يكون كذلك كما يقتضيه قيام مانع مزاحم، وهو الحركة القسرية، وعلى جميع هذه التقادير فاعل الحركة هي الطبيعة، وأما في الحركة الطبيعية فلأنّ الطبيعة إنما تنشئ الحركة عند زوال صورة ملائمة أو عروض هيئة منافرة تفقد بذلك كمالاً يقتضيه فتطلب الكمال فتسلك إليه بالحركة، ففاعملها الصورة وقابلها المادة، وأما في الحركة

القسرية فلأنّ القادر ربّما تزول والحركة القسرية على حالها ، وقد بطلت
فاعلية الطبيعة بالفعل ، فليس الفاعل إلا الطبيعة المقصورة ، وأماماً في
الحركة النفسيّة فلأنّ كون النفس مسخرة للطبيع والقوى المختلفة
لتستكمل بأفعالها ، نعم الدليل على أنّ الفاعل القريب في الحركات
النفسانيّة هي الطبيع والقوى المغروزة في الأعضاء ، إنتهى .

وكيف كان تقسيم الحركة إلى العرضية والذاتية بأسامها إقتساماً بحسب الفاعل ، فهذه أربعة أقسام ، وأما إقتسامها بحسب القوابل أي الموضوعات للحركة وهذه خمسة ولি�ضرب الأربع في الخمس ، والحاصل في الاثنين (الحركة القطعية والتوضطية) ، وتفصيل الأقسام بحسب القوابل أن الحركة إما عنصرية وإما سماوية والسماوي ما يكون على مركزه التدوير (وهو فلك صغير مصمت غير مجوف مركوز في سخن حاصل المكوكب وهو غير شامل للأرض أي لا تكون الأرض في جوفه ويدور على نفسه بحركته الخاصة ، ويكون في حركته بسبب حركة حاملة متحركة حول الأرض كما هو مقرر في الهيئة ، ويكون ما على خارجه يدور نفسه كالأفلاك المجوفة الشاملة للأرض أي الأفلاك التي محاطة بالأرض ومجوفة تقع الأرض في جوفها ، وأما مستديرة أو مستقيمة بحسب مبدئها ومنتهاها فأنهما إما متحدان فالحركة مستديرة أو مختلفتان فمستقيمة أو مركبة منها كمثل ما في الكرة المدحرجة ، فان لها كلا الحركتين فحركتها الوضعية مستديرة وحركتها الانقلالية مستقيمة ، والحركة المستديرة إما فلكية وإما عنصرية ، أولاً هما إما شرقية وإما غربية كحركات الأفلاك ، فان بعضها غربية وبعضها شرقية ، وأما الحركة المستديرة

العنصرية فهي إما وضعية كحركة الرحى والدولاب أو شبه الوضعية كحركة الجوالة، وأيضاً الحركة المستديرة إما تامة أو ناقصة كقوس إنقطع بلا إنعطاف أو رجعة أو منعطفة محدثة لزاوية أو راجعة على المسافة التي جاء بها، هذه أقسام الحركة المستديرة.

وإما أقسام الحركة المستقيمة منها ما هي مارة على المركز كالحركات التي على سطح الأرض، ومنها ما هي مبتدأة من مركز، ومنها ما يقصد المركز حركات الأشياء الخفيفة والثقيلة، ويسمى هاتسان الحركات: هابطة وصاعدة، وهذه الحركة المستقيمة أيضاً كالحركة (أي المستديرة) في إقتسامها إما حركة مقطوعة بعد الصعود وإما راجعة وإما منعطفة، هذا، وللحركة إقتسام باعتبار الوقت فأنها إما واقعة في جميع الأوقات فهي دائمة أو لا فهي منبطة (أي منقطعة)، أو يقطع مسافة طويلة في زمان قصير فهي سريعة أو بالعكس فهي بطيئة وإلى هذه الأقسام طراؤ أشار (رحمه الله) بقوله: ((عرضية وما ذاتية)) إلى آخر الأبيات أعني قوله: ((بسربة أو بطوع أو دوم وبت)).



غُر في المتحرّكِ غير المحرّك

((وليس ما حرّك ما حرّكا

إذ كالهيلوي الجسم جاء مشتركا))

((وليس عاليان من أنجاس

مقوّمي شيء بلا إلتباس))

((فاعل مع قابل لم يتحد

وما يفيد أثرا لم يستفاد))

وليس ما حرّك (شيئاً عين) ما تحرّكا إذ كالهيلوي الجسم جاء

مشتركا - وليس عاليان من أنجاس مقوّمي شيء بلا إلتباس، (وأيضاً)

فاعل مع قابل لم يتحد (لأنّه لا يمكن أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابللاً

و (أيضاً) ما تفید أثراً لم يستفاد (ذلك الأثر إذ المستفید فاقد له)

أشار في هذه الغرر إلى أن المتحرّك غير المحرّك واستدلّ

بوجوه أربعة :

(الأول) : إن المتحرّك وموضع الحركة إما الهيلوي كما في

الحركة الجوهرية والحركة الكمية، وأما الجسم كما في الباقي وكل واحد

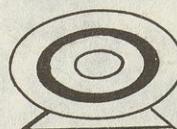
منهما يشتر� بين جميع الأجسام ، فلو كان هو نفسه محرّكاً لزم أن يكون الكلّ متحرّكاً ويكون حركتها إلى جهة مخصوصة ، ويكون في حال سكونها أيضاً متحرّكة واللازم كلّها باطلة ، فالملزوم مثلها .

(الثاني) : لو كان المتحرّك والمحرك شيئاً واحداً لزم أن يكون جنسان عاليان مقومين لشيء واحد وهو متبادران .
وتوضيجه : إن التحرّك من مقوله أن يفعل ، والتحرّك من مقوله أن ينفع ، فلو كان شيء واحد محرّكاً ومتحرّكاً لزم أن تتدّخل المقولتان ويكون لشيء واحد جنسين ويتقوّم بمقومين .

(الثالث) : لو كان شيء واحد محرّكاً ومتحرّكاً لزم أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلًا وهو الحال ضرورة أن فاعلية الشيء للشيء تقتضي أن تكون بالإيجاب وقابلية تقتضي أن تكون بالإمكان ، والوجوب والإمكان متنافيان ، والشيء الواحد من حيث هو بالوجوب لا يعقل أن يكون بالإمكان .

(الرابع) : أن ما يفيد الأثر لا يكون مستفيداً لذلك لأنّه يلزم أن يكون معطى الشيء فقداً له ولو اتحد المحرّك والمتحرّك لزم ذلك .

قال في الحاشية :
تفاوته مع سابقه مجرد عدم إتحاد الفاعل والقابل من غير تعرض
لكون الفاعل معطياً ، ومعطى الشيء واحداً ومستفيدة فقداً هنـاك
بخلافه هنا .



غُر في بِيَان الْأَقْوَال

فِي مَعْنَى الْحَرْكَةِ فِي الْمَقْوَلَةِ

((وقولنا الحركة في المقولـة
له معان٤ أربع مقولـة))

((من أنـها جنس لسيـال دعوا
وغيره أو أنـها الموضـوع أو))

((واسطة فيه ومن تغيـير
من نوع أو صنـف لها باخـر))

وقولنا الحركة في المقولـة له معان٤ أربع مقولـة من أنـها (المقولـة)
جنس لسيـال دعوا (أي سـموا) ، وغيره (أي بغير سـيـال) أو أنـها (أي
المقولـة هي) الموضـوع (للحرـكة) أو واسـطة فيه (أي في الموضـوع) ومن
تغيـير (الموضـوع المقولـة كالجـسم) من نوع (للـمـقولـة) أو صـنـف لها
باخـر (أي بنـوع آخر أو صـنـف آخر) .

اعلم أنـ قولـهم : الحـركة في المـقولـة لها أربع معـانـ كما نـقلـ
المصنـف عن الشـيخ في الشـفاء :

(الأول) : إنّ معنى قولنا : الحركة في المقوله أنّ الحركة عارضة على المقوله ، فيكون الحركة في المقوله كالعرض في الموضوع كما في البياض للجسم ، وعلى هذا يكون معنى الحركة في الأين مثلاً كون الأين متحرّكاً ، ومعنى الحركة في الكيف كون نفس الكيف متحرّكاً ، وهكذا الكون ، وإلى هذا الأول أشار بقوله : ((أو أنّها الموضوع)) كون الجسم أبيضاً .

(الثاني) : إنّ المقوله وإن لم تكن بنفسها معروضة للحركة نحو معرضيّة الجسم للبياض إلا أنّها واسطة لعراض الحركة لمعروضها نحو وساطة السفينة لعراض الحركة لجالسها بأن كانت الحركة للمقوله أولاً ، ومن جهة وجودها للمقوله تعرض للجوهر المتحرك ثانياً وبالعرض ، كما أنّ الملامة إنّما هي للسطحين المتلقيين من الجوهرين أولاً ، وللجوهرتين نفسهاما ثانياً وبالعرض ، وإلى هذا الثاني أشار بقوله : ((أو واسطة فيه)) .

(الثالث) : إنّ المقوله كالجنس والحركة كالنوع له بمعنى أن تكون الحركة تحت المقوله كدخول النوع تحت الجنس بمعنى تقسيم المقوله إلى سّيال وغيره ، فانهم قالوا : للكيف منه سّيال ومنه غير سّيال ، والأين منه سّيال ومنه غير سّيال ، وهكذا في الباقي ، والسيال من كلّ واحد منها هو الحركة ، وإليه أشار بقوله : ((من أنّها جنس لسيال دعوا - وغيره)) .

(الرابع) : إنّ الجوهر (الجسم) يتحرّك من نوع لتلك المقوله إلى نوع آخر ، ومن صنف إلى صنف ، والمعنى الأخير هو المقصود في

هذا المقام ، والوجوه الثلاثة الأولى مردودة .

وأما الثاني : فيشكل بأن صحة هذا المعنى تتوقف على أن تكون الحركة عارضة على المقوله أولاً حتى تصير المقوله واسطة لعرضها لذى المقوله أعني الجسم الذى له المقوله ثانياً وبالعرض ، ومع فرض أن لا تكون عارضة على المقوله وأن المقوله لا تكون موضوعاً لها كيف يصبح أن تكون واسطة في العرض ولذا لم تكن السفينة متحركة أولاً كيف يمكن

أن يقال : إنّها واسطة لعرض الحركة لجالسها ثانياً وبالعرض مع أنّ
الواسطة في العرض يجب أن لا تكون معروضة للعرض حقيقة ، وإلى
هذا أشار المصنف في الشرح ، وهو أيضاً مردود بأنّ المقوله إذا لم تكن
موضوعاً لم تكن واسطة في موضوعية الموضوع .

وأما الثالث : وهو أيضاً مردود لأنّ الحركة تجدد المقوله لا نفس
المقوله ، والجنس لا بدّ أن يحمل على نوعه ويتحدد به ذاتاً .

وتوضيح الرد :

إنّ تجدد المقوله ليس من درجاً تحت المقوله نحو إندراج النوع -
في الجنس إذ الجنس متعدد الوجود مع النوع ولذا يحمل عليه حملاً
صناعياً ، ويقال بأنّ الحيوان إنسان ، والمقوله لا تحمل على تجددها ،
فلا يقال : تجدد الكيف كيف ، أو تجدد الأين أين لعدم اتحاد وجودها
مع وجود تجددها ، والمتعدد مع المقوله وجوداً هو الشيء الذي به
التجدد ، وهو ما فيه التجدد الذي هو نوع المقوله ، ثم انه قد صح
هذا القول (أي القول بأنّ المقوله جنس للحركة وهي نوع لها) صدر
المتألهين ، كما في الشرح بأنّ ثبوت الحركة لنوع المتجدد السؤال
ليس كعرض العرض للموضوع بل هي من العوارض التحليلية كعرض
الفصل للجنس ، فالقول بأنّ الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حقّ
إنتهى .

وتوضيح تصحيحة كما عن المصنف (رحمه الله) :
إنّ فساد قول هذا القائل مبنيّ على أنّ تجدد الشيء حالة

خارج عن عارضة عليه من قبيل عوارض الوجود أي ما يعرض الشيء بعد الفراغ عن وجود معروضه كعروض السواد للجسم مثلاً حيث أنه يعرضه بعد أن يصير الجسم موجوداً، فأراد (رحمه الله) (أي الصدر) بيان أن ثبوت التجدد للفرد المتجدد ليس من قبيل عوارض الوجود حتى يرد عليه الإشكال، بل من قبيل عوارض المهمية، فلا يكون التجدد عارضاً متأخراً في الوجود بل يكون مع الفرد المتجدد به موجودان بوجود واحد، فالوجود الذي هو وجود الكيف مثلاً هو وجود الحركة نفسها، والعروض بحسب العنوان لا غير كما في العوارض التحليلية المعروض الفصل للجنس حيث أن الفصل لا يكون موجوداً بوجود الجنس موجوداً بوجود آخر، ويكون أحد الموجودين عارضاً على الموجود الآخر بل يكونان موجودين بوجود واحد لا عارضية ولا معروضية في الخارج أصلاً، وإنما العروض في ظرف التحليل العقلي.

وقال المصنف أيضاً في الحاشية تحت قوله : من العوارض التحليلية أي من عوارض المهمية لا من عوارض الوجود ، فانّ من العارض ما هو عارض لشيء المهمية كالوجود والإمكان للمهمية والوحدة والتشخيص للوجود ، والحركة بالنسبة إلى المقوله هكذا ، فهي العارضة الغير المتأخرة في الوجود ، بل موجود تان بوجود واحد ، إنتهى .

أقول : فثبتت قوله : ((إنَّ الْكِيفَ مِنْهُ فَرْدٌ قَارِ وَمِنْهُ فَرْدٌ سِيَالٌ
حَقٌ)) لَمَّا ظَهَرَ أَنَّ وُجُودَ الْمُقْوَلَةِ وَوُجُودَ تَجَدُّدِهَا وَاحِدٌ ، وَأَنَّ الْوِجُودَ
الْوَاحِدَ يَسْنَدُ إِلَى الْمُقْوَلَةِ نَفْسَهَا وَإِلَى تَجَدُّدِهَا كَاسِنَادِ الْوِجُودِ الْوَاحِدِ
عَلَيْهِ ، الْحَنْسُ ، وَالْفَصْلُ فَيَكُونُ تَجَدُّدَ الْمُقْوَلَةِ بِعِينِهِ هُوَ نَفْسُ الْمُقْوَلَةِ مِنْ

حيث الوجود ، فيصح أن يقال : إن الكيف منه قارٌ وهو الذي لا يقع التجدد في وجوده ومنه سيال وهو الذي يقع التجدد في وجوده بمعنى أن ما به الحركة أعني الكيف عين وجود الكيف لا أمر زائد عليه .

((تتميم)) :

والمحض بعد ما نقل التصحيح المزبور عن صدر المتألهين ل الكلام هذا القائل قال : لو كان هذا القائل من يقول بالمثل الأفلاطونية وأرباب الأنواع لكان ما صححه (رحمة الله) حقاً ، فإن إنقسام الكيف على فرد قار وفرد سيال ، وكذا سائر المقولات التي تقع فيها الحركة لا يمكن أن يتصور إلا على هذا المبني فيقال : الكيف منه قار ثابت وهو فرد الإبداعي لهذا النوع ، ومنه غير قار بل زائل دائرة كالأفراد الطبيعية منه ، وأما لولم يكن من يعتقد بالمثل وكان من لم يزق من مشرب رحique تحقيق القول بالمثل فلا يمكن توجيه كلامه بما صححه وذلك لأن غير السيال من كل نوع إنما هو الفرد الإبداعي منه ، وأما الأفراد الطبيعية منه ، فانما هي إما غير سيال بناءً على عدم الحركة الجوهرية وإنما سيال بناءً على ثبوتها ، وأما التفكير بين الأفراد الطبيعية من كل نوع بالاعتراف بسيلان بعضها وثبتات بعضها الآخر فلا يوافق كلام المذهبين (أي القائلين بالحركة الجوهرية ومنكريها) ضرورة أن القائل بشبوتها يقول في جميع الأفراد الطبيعية والمنكر ينكرها كذلك ، هذا ، لا يقال : إن القائل بأرباب الأنواع يقول بها في الطبيعة الجوهرية لا في الأعراض ، فالقول بوجود المثل لا ينفع في رفع الإشكال في هذا المورد (أعني كون الكيف على قسمين : منه قار ومنه غير قار) فاته يقال :

الالتزام بكون الجوهر منه سِيَّال ومنه قارٌ مستلزم للقول بوجود الفرد القار وغير القار للأعراض أيضاً غاية الأمر باعتبار المعنوي منها أي الهيئات النورية التي إذا ظهرت في هذا العالم كانت كيفيات ونحوها ، فذلك العالم لـما كان عالم الجمع كان وجود الموضع عين وجود العـرض وبالعكس كما أشار إليه في الحاشية .



غُرْفَةُ الْمَقْولَاتِ

التي تقع فيها الحركة كم هي؟

((ما هي فيه الخمس ذا المرضي

وغيرها دفعي أو تبعي))

((فالكم ما فيه بلا تحال فـ

لدى تخلخل وفي تكاثف))

((وفي نمو وذبول إستقر

وكونها في الأين والوضع ظرير))

((والمستحالة تجوز كالنمـ و))

مع إستحالة الخليط والفشل (و))

((زيادة المقدار لأن ما زيد في

أجزاء تخلخل وفي تکاثف))

((الحجم منقوص ولا نقصان من

أجزاءً ذا باسم الحقيقى قمن))

((على إنتفاش ولندماج وعلى

رقّ وغلظة القوم واستعم (٦)

((على الآخرين بمشهور صفا

ثم من الحركة ما قد سلفاً))

((من باب وضع كان ثانيةها ومن

كيفية ثالثها لقد زكـن))

((وجهرة دينا واقع))

إذ كانت الأعراض كلاًً تابعةً))

((والطبع أن يثبت فينسد العطا

بالثابت السيّال كيف إرتبطاً))

((وفي إستحالة العلوم ظاهر))

((ثم إتحاد العرضي بالعرض))

إلا في الاعتبار مثبت الغرض))

((تجدد الأمثال كونا ناصري))

إذ الوجود جوهر في الجوهر))

يعني : أن القول بوقوع الحركة في خمس مقوله مرضي عندنا
(والمراد من الخمس مقوله الوضع والكم والكيف والأين والجوهر) وغيرها
أي غير هذه الخمس من المقولات (كمقوله المضاف ومتى والملك والفعل
والأفعال) لا تقع الحركة فيها وهي إما دفعي أتبعي ، فالكم أي
مقوله الكم تقع الحركة فيها بلا خلاف لدى التخلخل والتکائف ، وفي

نحو دبول إستقرار أي ثبت الحركة وكونها أي الحركة في مقولتي الأين والوضع ظاهر، والإستحالة في مقوله الكيف مجوز الحركة كالنمو أي كما يجوز في الكم مع إستحالة أي محالّية الخلط والفسو ، زيادة المقدار إن حصل دون أن يحصل في أجزاء الجسم زيادة فهو التخلخل وفي تكافف الحجم منقوص ولا نقصان من أجزاء وذا أي هذا التكافف يقال له : التكافف الحقيقي ، على إنتفاص أي وقد يطلق التخلخل والتكافف على إنتفاص وإندماج وكذا يطلقان على رقة الجسم غلظته ويستعملان فهما ، على الآخرين أي المعنيين الآخرين صفهم أي التخلخل والتكافف بالمشهوري ثم من الحركة في الكم يكون الحقيقي منهما ، من باب وضع كان ثانية أي أول المشهوري منهما ومن مقوله الكيف ثالثها أي ثاني المشهوري لقد زكن ، وجوهريّة أي الحركة الجوهرية لسدينا واقعة لأن كل الأعراض للجواهر تابعة ، والطبع أي طبع الجوهر أن يثبت ولم يتحرّك ينسد باب العطاء بالثابت السيّال كيف ارتبطا ، وفي إستحالة العلوم أي في حركة النفوس من مبدأ الإدراكات الحسيّة إلى الوهميّة إلى أن ينتهي إلى مرتبة الإدراك العقلي الحركة الجوهرية ظاهر إذ صور الجواهر جواهر بحكم إنحفاظ الذات والذاتيات ، ثم إتحاد العرضي مع العرض إلا في مقام الاعتبار والتصور الوهسي مثبت للعرض أعني وقوع الحركة في الجوهر ، تجدد الأمثل في الكون ناصري في القول بالحركة الجوهرية إذ الوجود جوهر في الجوهر وغرض في العرض ففي كل بحسبه .

أشار في هذه الغرر إلى مطالع نذكرها في ضمن مقاصد :
 (الأول) : في بيان المقولات التي تقع فيها الحركة ، وهي
 على المشهور أربع مقولات :
 (١) : الـكم .
 (٢) : الـكيف .
 (٣) : الأـين .
 (٤) : الـوضع .

وتفصيل ذلك :

أما الـكم : فالحركة فيه تغيير الجسم في كـمه تغييرًا متصلًا منتظمًا
 متدرجًا كالنـمو الذي هو زيادة الجسم في حـجمه زيادة متصلة بـنسبة
 منتـظمة تدريجًا .

واما الـكيف : فوقعـة الحـركة فيه في الجـملة وخاصـة في الـكيفـيات
 المختـصـة بالـكمـيات نـظـير الإـستـقـامـة والإـسـتـواـء والإـعـوـاجـاج ظـاهـرـفيـ أنـ
 الـجـسـمـ المـتـحـركـ فيـ كـمـهـ يـتـحـركـ فيـ الـكـيـفـيـاتـ القـائـمـةـ بـكـمـهـ الـبـتـةـ ،ـ وـيـطـلـقـ
 عـلـىـ الـحـرـكـةـ الـكـيـفـيـةـ فـيـ الـاـصـطـلاـحـ الإـسـتـحـالـةـ ،ـ وـهـيـ حـرـكـةـ الـجـسـمـ فـيـ
 الـأـكـوـانـ مـنـ نـوـعـ إـلـىـ نـوـعـ آـخـرـ أوـ مـنـ صـنـفـ إـلـىـ صـنـفـ آـخـرـ كـماـ مـرـثـالـهـاـ
 فـيـ آـخـرـ الغـرـرـ السـابـقـةـ .

واما الأـين : فـوـقـةـ الـحـرـكـةـ فيهـ ظـاهـرـ كـماـ فـيـ إـنـتـقـالـاتـ الـأـجـسـامـ
 مـنـ مـكـانـ إـلـىـ مـكـانـ كـحـرـكـةـ الـحـجـرـ صـعـودـأـ وـنـزـولاـ وـيـسـمـيـ الـحـرـكـةـ فـيـ الـأـينـ
 بـالـنـقلـةـ إـصـطـلاـحـاـ لـكـنـ كـوـنـ الـأـينـ مـقـوـلـةـ مـسـتـقـلـةـ فـيـ نـفـسـهـاـ لـاـ يـخـلـوـ مـنـ شـكـ

وأما الوضع : فموقع الحركة فيه أيضاً ظاهراً كحركة الكرة على محورها
فإن وضعها يتبدل بتبدل نسب النقاط المفروضة على سطحها إلى
الخارج عنها تبدلاً متصلةً تدريجياً .

والى المقولات الأربع التي تقع فيها الحركة أشار بقوله ((فالكم
ما فيه بلا تحالف)) إلى قوله ((والفسوي)) .

(المقصد الثاني) : في بيان المقولات التي قالوا بعدم وقوع
الحركة فيها وهي الفعل والإفعال والمي والإضافة والجدة والجوهر
على خلاف في الأخير .

أما الفعل والإفعال : فقد أخذ في مفهوميهما التدرج ، فلا
فرد آني الوجود لهما ، وموقع الحركة فيهما يستدعي الإنقسام إلى
أجزاء آنية الوجود ، وليس لهما ذلك على أنه يستلزم الحركة في الحركة .

قال في الشرح :

وأن يفعل وأن ينفعل كما مرّ بما التأثير والتأثير التدريجيان
فلما كان التدرج معتبراً في مفهوميهما لم يمكن أن يكون حصولهما
بالدرج وإلا لكان الحركة في الحركة ، ولم يمكن الخروج عما في الحركة
لأن كل جزء من الأمر التدريجي سينال قابل للقسمة إلى غير النهاية
ولهذا لا جزء أول ولا جزء آخر للحركة يكونان أولاً وآخرأ حقيقين ، كما
أن للممتد القار أيضاً كالخط لا جزء أول وآخر له لأن المقدار جزء
موافق لكته في الحد والإسم ، فما فرضته جزءاً أولاً له لكونه ممتد أيضاً
ينحل إلى أجزاء ، نعم يكون لها أول وآخر بمعنى إنتهائهما ممن

الجانبين إلى مباین بالنوع ، فالحركة عبارة عن أن يكون في كل آن
مفروض فرد مما فيه الحركة للموضوع غير ما في آن قبله وآن بعده ، فلا بد
أن يكون ذلك الفرد أمراً قاراً ولو كان غير قار لم يكن خروجاً عنه كما
قلنا ، ولزم وقوع الزمان في الآن مثلاً ، إن كانت الحركة من التسخن
إلى التبرد كان الجسم في حال تسخنه متبرداً فانه لم يخرج عن
التسخن التدريجي حتى يكون متحركاً فيه ، إنتهى .

وأما المتن : فالكلام فيه هو الكلام فيهما (أن يفعل وأن ينفع) ،
فأنه لما كان هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان وهي تدرجية
پتدرج الزمان فلا فرد آني الوجود له حتى تقع فيه الحركة المنقسمة
إلى الآنيات .

وأما الإضافة : فأنها إنتزاعية تابعة لطرفها ، لا تستقل بشيء
كالحركة .

وأما الجدة : فإن التغيير فيها تابع للتغيير موضوعها كتغير النعل
والقدم في التنعل مثلاً عمما كانتا عليه .

وإلى هذه المقولات التي لا تقع فيها الحركة أشار بقوله : ((وغيرها
تباعي أو تبعي)) .

والدفعي : مثل قوله أن يفعل وأن ينفع ومتى ، والتابعى :
كمقولتي الإضافة والجدة .

وأما الجوهر : فوقع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير

موضوع ثابت باق ما دامت الحركة ، ولازم ذلك تحقق حركة من غير متحرك ، هذا ما ذكره في الجوهر من إنفقاء الموضوع في الحركة الجوهرية من نوع ، بل الموضوع هو المادة على ما مرّ بيانه ، وسيجيئ توضيحة ولذا قال المصنف (رحمه الله) : ((ما هي فيه الخمس ذا العرضي)) والخامسة هي الجوهر .

(المقصد الثالث) : في أن للحركة في الكم أقسام منها : ما يكون بنحو التخلخل التكافئ ، والأول زيادة المقدار من دون أن يزيد في أجزاء الجسم ، والثاني نقصان الحجم من دون أن ينقص من الأجزاء ، وهذا لا خلاف فيه ، وإليه أشار بقوله : ((بلا تخالف أو بنحو النمو والذبول أو بنحو السمن والهزال)) ، ولا فرق بينهما إلا بأن النمو والذبول في الأجزاء الأصلية أعني التي متخللة من مني الوالدين كالعظم والعصب والرباط والشريان والوريد ونحوها ، والسمن والهزال في الأجزاء الغير الأصلية من اللحم والشحم والسميين على خلاف فيه ، فأن صاحب المطاراتات أنكر الحركة الكمية في النمو والذبول ، وذهب إلى أن النمو والذبول حركة مكانية لا كمية ، واستدل عليه بأن النمو يحصل بتخلخل بعض الأجزاء في الجسم ، والأجزاء الأولية مقدارها باق بحاله ، وقد إنضم إليه مقدار الأجزاء الواردة ، فليس هنا زيادة في مقدار الجسم الواحد أصلاً ، بل إنضمام جسم ذي مقدار إلى جسم آخر مثله ، والذبول يحصل بتخلخل بعض الأجزاء عن الجسم وإنفصاله عنه ، فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد ، بل الأجزاء الباقية على مقدارها وإنما إنفصل عنهم جسم آخر له مقدار فلا يخلو

الأمر فيها عن حركة بعض الأجزاء الخارجية إلى أجزاء الجسم بالاتصال، وحركة بعض الأجزاء إلى الخارج بالإنتقال، فهي بالذات حركة أينية وبالعرض حركة كمية، ولا يخفى أنما ذكره لوتّم لذل على وقوع الحركة الكمية في السمن والهزال لما عرفت من عدم الفرق بينهما وبين النمو والذبول إلا بكونها بزيادة شيء على الأجزاء الأصلية أو نقصانية عنها، والسمن والهزال زيادة الشيء على الأجزاء الغير الأصلية أو نقصانه عنها.

((زيادة المقدار إن ما زيد في

أجزاء تخلخل وفي تكاثف))

((الحجم منقوص ولا نقصان من

أجزاءٌ وذا بِاسْمِ الْحَقِيقَيّْ (ف---ن))

((على إنتفاش واندماج وعلى))

رقّ غلظة القوام إستعملاً

((على الآخرين بمشهور صفا)) .

ثم إن التخلخل والتکائف بمعناها الحقيقين يكونان مثاليين للحركة الكمية، وبمعناها الثاني (أعني : الرقة والغلظة) يكونان مثاليين للحركة الكيفية الملموسة ، ولدى هذه المعانى أشار بقوله : ((ثم من الحركة ما قد أسلفا)) (أى الحقيقيان منها) من باب وضع كان ثانٍ بما ومن كيفية ثالثها لقد ركن .

(المقصد الرابع) : إن الحركة الكيفية يكون بالاستحالة ، وهي حركة الجسم في الألوان من نوع إلى نوع آخر ، ومن صنف إلى صنف كما كانت في الحركة بالكم كالنمو حيث يزيد الجسم في أقطاره الثلاثة أعني : الطول والعرض والعمق ، ولا تكون بالخلط ، ولا بالغشو والنفوذ لمحاليتها وعدم كونهما حركة في الكيفية ، ويقال لإصحاب هذا القول : أصحاب النشور والنفوذ ، والمراد بالخلط أن يكون كل شيء في كل شيء ما يمكن تارة ويزر أخرى كالماء الحار ، فانهم يقولون : لم تحدث الحرارة في الأجزاء المائية ، بل هي التي كانت في الأجزاء الناروية المكونة فيها ، وقد ظهرت بامداد خارجي ، فالجزء المائي ما تحرّك في الكيف ، والجزء الناروي ما تغير فيه أصلًا ، بل ليس في البيان إلا كون تارة وبروز أخرى .

والمراد بالغشو والنفوذ هو دخول أجزاء غريبة في الشيء مثل دخول أجزاء النار في الماء عند مجاورتهما ، وبالعكس فعلى إمكانه لا الماء يصير حاراً ، ولا النار بارداً ، بل يدخل في الماء أجزاء من النار وهي الحاملة للحرارة وبالعكس ، فلا حركة في الكيف ومحاليل

القولين واضحة .

قال في التجريد :

مع الجزم ببطلان الکمون والبروز لتذکیب الحس لهما .

وقال شارحه :

فإن الماء مثلاً لو كان فيه أجزاءٌ ناريةٌ كائنةٌ كان يجب أن يحسّ
بـحرّ باطنه من أدخل يده فيه أو يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه
وكلاهما باطل بالحسّ ، وإلى المعنى الصحيح من الحركة في الكيف
والمعنى الحال منه أشار بقوله : ((والإستحالة تجوز كالنحو)) (الكاف
للتشبيه) لا للتمثيل) مع إستحالة الخلط والفسو .

(المقصد الخامس) : إن المعروف المنقول من الحكماء إنجصار
الحركة في المقولات الأربع العرضية ، لكن المحكيّ من كلماتهم لا يخلو
عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقوله الجوهر غير أنّهم لم يعஸوا عليه
وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين (رحمه الله)
وتبعه في ذلك عليه المصنف في هذا الكتاب وساير كتبه فقال (رحمه
الله) :

فقد امتنى عليه (هذه المسألة) مسائل مهمة :

- ١ - كحدوث العالم الطبيعي بشراشره ذاتاً وصفة .
- ٢ - والوصول إلى الغايات والإستكمالات الذاتية للطبيعيات .
- ٣ - والوحدة الجمعية الحافظة لجميع المراتب الطبيعية ، والأمرية
للنفس الناطقة ، وغير ذلك .

قال في الحاشية :

مثل أنّ الصورة النوعيّة في الإنسان كانت واحدة متفاصلة
الدرجات، لا أنّ فيه صوراً عديدة، ولا أنّ هنا كوناً لصورة وفساداً
لأخرى، وغير ذلك، ثم أنّ هذه مبادىء براهين عندي على الحركة
الجوهرية، منها : إنّه لو لم يجز الحركة في الجوهر لم يكن عالم الطبيعة
بشراشره حادثاً، وبالتالي باطل ، فالمقدم مثله، منها : وهو من باب
الغايات أنّه لو لم يجز الحركة في الجوهر لم يتحقق حقّ الوصول إلى
الغايات، وبالتالي باطل فالمقدم مثله، منها : وهو من باب المبادىء
أنّه لو لم يجز الحركة في الجوهر لم يكن للنفس الناطقة وحدة حقة ظليلة
للحدة الحقة الحقيقة، وبالتالي باطل ، فالمقدم مثله، إنتهى .

(المقصد السادس) : في بيان الأدلة للحركة الجوهرية واستدلّ
المصنف (رحمه الله) عليها بأربعة وجوه :

(الأول) : إنّ الحركات العرضيّة بوجودها سيالة متغيرة وهي
معلولة للطابع والصور النوعيّة التي لموضوعاتها وعلّة المتغير يجب أن
تكون متغيرة، وإلا لزم تخلّف المعلول بتغييره عن علّته وهو محال ،
فالطابع والصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة
التي فيها الحركة متغيرة في وجودها متتجدة في جوهرها (وإن كانت
ثابتة بما هيّتها قارة في ذاتها لأنّ الذاتي لا يتغيّر) ، ولو كانت
الطابع المتّبعة للأعراض ثابتة وقارّة لأنسداً باب العطا (من الفياض
الجواب) لأنّ هذه المتتجددات العرضيّة لا تليق لأنّ يستند إلى الحقّ
القديم الذي لا حالة منتظرة لملائكة مقربيه ، فكيف لجانبه تعالى؟

والطبائع والصور التي جعلوها مصادر لها ثابتات كما هو المفروض على قول الخصم ، فإذا كانت كذلك فلم يرتبط السّيال بالثابت فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو غير جائز ، فإذا كان الثابت علة للسيال لزم أن يجتمع جميع حدوده دفعة واحدة ، مما فرضته سيالاً كان ثابتاً هذا خلف ، فلابد أن يكون الطبيعة متعددة بالذات أي بالوجود والهوية لا بالمعنى ، وهو المطلوب ، وإلى هذا الوجه أشار بقوله :

((وجوهريّة لدينا واقعـة))

إذ كانت الأعراض كلاً تابعة))

((والطبع إن يثبت فينسد العطا))

بالثابت السيال كيف ارتبط))

(الوجه الثاني) : إستحالة العلوم ؛ بمعنى : إن في حركة النفس المنطبعة (وهو الروح المتعلق بالبدن تعلق الإنطباع) ، وهو الذي يتكون من بخار الدم الساري في العروق المنتشر على الأعضاء ويعبّر عنه بالروح البخاري والروح الحيواني وهو جسماني حال في المادة ، و شأنه إدراك المحسوسات الظاهرة والباطنة في مقابل النفس مجرد ، وهو الأمر الزماني المتعلق بالبدن تعلق التدبر والتصرف والمدرك للكليات المجردة والباقي بعد فناء البدن وزواله وجود النفسيين فيما معلوم بالضرورة والوجودان) ، ولا سيما النفس الفلكية (في نفس الأفلak ثلاثة أقوال ، فالمشائون قائلون على وجود النفس المجردة فيها فقط ، وبعض القدماء بوجود النفس المنطبعة فيها فقط ، والثالث وجود كلّيّها فيما كما أشار إليه الشيخ في غير موضع من الإشارات بالكتاب) في التصورات الجزئية للجواهر دلالة على الحركة الجوهرية ،

فإن السبب القريب لحركات الأفلاك تصورات نفوسها المنطبعـة
لبيادـيها (أي العقول) على الوجه الجزئـي تصوـراً تجديـاً إتصالـياً
لنفس حركاتها الوضـعـية ، والتصـورات وإن كانت كيـفيـاتـاً عندـهم لكن
جوـاهـرـها جـواـهـرـ ذـهـنـيـةـ إذ صـورـ الجوـهـرـ جـواـهـرـ لأنـ الذـاتـيـاتـ فيـ أـنـحـاءـ
الـوـجـودـاتـ مـحـفـوظـةـ بـنـاءـاًـ عـلـىـ ماـ هوـ التـحـقـيقـ منـ أنـ الـأـشـيـاءـ بـحـقـائـقـهـاـ
تـوـجـدـ فـيـ الـذـهـنـ بـمـعـنـىـ انـ الصـورـةـ الـعـلـمـيـةـ مـنـ الـجـوـهـرـ جـوـهـرـ كـماـ مـرـ
فيـ مـبـحـثـ الـوـجـودـ الـذـهـنـيـ .

قالـ فـيـ الـحـاشـيـهـ فـيـ تـوـضـيـحـ هـذـاـ المـقـامـ تـحـتـ قولـهـ :
والـتـصـورـاتـ وإنـ كانتـ كـيـفيـاتـ فـانـ التـصـورـ الـحـقـيقـيـ لاـ المـصـدرـيـ
هوـ الـمـعـتـصـورـ بـالـذـاتـ لـاـ المـتـصـورـ بـالـعـرـضـ ، ولـهـذاـ قالـواـ : الـعـلـمـ هـوـ
الـصـورـةـ الـحـاـصـلـةـ ، فـتـصـورـكـ للـشـمـسـ شـمـسـ أـخـرىـ ، ولـلـقـمـرـ قـمـرـ آـخـرـ ،
ولـلـحـجـرـ حـجـرـ آـخـرـ ، وـهـكـذاـ ، وـقـولـهـمـ : إـنـ الـعـلـمـ وـالـتـصـورـ عـرـضـ فـكـيفـ لـيـسـ
معـنـاهـ أـنـ الشـيـءـ إـذـاـ تـصـورـ إـنـقـلـبـ وـصـارـ عـرـضاـ وـكـيـفـ ، بلـ معـنـاهـ الـجـمـعـ
بـيـنـ الـأـمـرـيـنـ مـنـ جـهـتـيـنـ : الـعـرـضـيـةـ وـالـكـيـفـيـةـ مـنـ جـهـةـ الـوـجـودـ النـاعـتـيـ
لـلـأـشـيـاءـ فـيـ الـذـهـنـ ، فـيـتـنـزـ العـقـلـ مـنـ هـذـاـ الـوـجـودـ الـكـيـفـ وـالـعـلـمـ
الـذـيـ هوـ نـوـعـ مـنـ الـكـيـفـ ، وـالـجـوـهـرـيـةـ مـثـلـاـ الـجـنـسـيـةـ وـالـنـوـعـيـةـ مـنـ جـهـةـ
أـنـ مـهـيـتـهاـ مـهـيـةـ شـأـنـ وـجـودـهاـ فـيـ الـخـارـجـ أـنـ لـاـ تـكـونـ فـيـ الـعـوـضـ وـعـ
إـنـتـهـىـ .

ثمـ إـنـهـ قـالـ فـيـ الشـرـحـ :
وـإـنـّـاـ خـصـصـنـاـ التـصـورـاتـ بـالـجـزـئـيـةـ إـذـ الـكـلـيـاتـ لـاـ تـغـيـرـ لـهـاـ بـذـاتـهـاـ
إـنـتـهـىـ .

وإلى الوجه الثاني أشار بقوله :
 ((وفي إستحالة العلوم ظاهر
 إذ صور الجواهر جواهر))

(الوجه الثالث) : إن الأعراض من مراتب وجود الجواهر لما تقدم أن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها ، فتغيرها وتتجدد لا يتم إلا مع تغير موضوعاتها الجوهرية وتتجدد لها فالحركات العرضية دليل حركة الجوهر إذ حينئذ التبدل في الأعراض عين التبدل في العرضيات والتبدل في العرضيات عين التبدل في المعارضات الجوهرية بمقتضى الحمل ، يعني : إن العرضي بحكم صحة حمله على معرضه كقولنا : الجسم أبيض عين معرضه ، وحيث أن العرض (كالبياض) عين العرضي (كالأبيض) إذ هما وجوداً شيء واحد ولو كانا بحسب المفهوم مغاييرًا ، وتغايرهما بالاعتبار ، فإن العرض وهو البياض مأمور بشرط لا ، وهو غير محمول فإنه لا يقال : الجسم بياض والعرضي وهو الأبيض مأمور لا بشرط وهو محمول كقولنا : الجسم أبيض فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة .

قال في الحاشية في توضيح الفرق بين العرض والعرضي ما هذا لفظه :

ليس الفرق بين العرض والعرضي بمجرد أن أحد هما مبدأ الاستيق والآخر هو المشتق ، فإنه فرق لفظي بل بأن وجود السواد مثلاً إذا أخذ لا بشرط أي أنه درجة من وجود موضوعه وأنه ظهور ذلك الوجود ، فهو عرضي لأن العرضي هو الخارج المحمل والحمل هو

الإتحاد في الوجود ، وإذا أخذ وجوده بشرط لا أي أنه وجود ناعتي وجود الموضوع وجود منعوتي ، وأحد هما زائداً على الآخر وإن كان زائداً متصلاً بل لازماً إذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء وأن يكون الشيء نفس الشيء ، فهو عرض فالعرض والعرضي متuhan بالذات متغيران بهذا الاعتبار ، فالتبديل القائل به القوم في المقولات الأربع من الأعراض تبدل في العرضيات والتبدل فيها تبدل في الجواهر المعروضات لأن حكم أحد المتهددين حكم آخر ، إنتهى .

وإلى هذا الوجه بالإكمال أشار بقوله :
((ثم إتحاد العرضي بالعرض
إلا في الاعتبار مثبت الغرض))

(الوجه الرابع) : القول بتجدد الأمثال ، فإنه يدل على الحركة الجوهرية ، وبيانه :

إن المراد بتجدد الأمثال على ما ذهب إليه المتكلمون على سبيل الإنفصال هو كون الموضوع في كل آن متلبساً بفرد من العرض مغايراً مع ما كان متلبساً به قبله وبعده ، بل يكون كل فرد مماثلاً لفرد قبله وبعده ، والمراد بكونه على سبيل الإنفصال هو إنفصال وجود الفرد الموجود في الآن عن الموجود في طرفيه بتدخل العدم بينه وبين الذي قبله وبعده ، والمحققون من الحكماء يقولون بتجدد الأمثال أيضاً لكن في وجود الجواهر أيضاً لا في الأعراض فقط ، وعلى سبيل الإنفصال لا الإنفصال وهم يقولون بأن فيض الوجود من مفضيه سبحانه تعالى يتجدد على المهيّات الإمكانيّة على سبيل الاتصال ، وإذا كان

أمثالاً لم يشعر بتتجدد ، ويتخيل أنه أمر واحد مستمر ، ولعل المولوي ينظر إلى هذا في قوله :

((هر نفس نو مى شود دنيا وما

بى خبر ازنو شدن اندر بقا))

فإذا لم يكن أمر التجدد واقفاً على الأعراض بل كان سارياً في الجواد أيضاً تثبت الحركة الجوهرية، وذلك لأنّ التبدل على هذا الفرض وإن كان في وجود الجوهر والوجود ليس بجوهر ولا عرض ولا يصدق على تبدل أنه تبدل في الجوهر إلا أنه لما كان نفس تحقق المهيّة لا أمراً ينضم إليها يصير في كلّ مهيّة محكماً بحكمها فيكون جوهرًا في الجوهر عرضاً في العرض، كان التبدل في وجود المهيّة عين التبدل في الجوهر وهو المطلوب أخذناه ملخصاً من الحاشية لـلاملي (قدس سره)، وإلى هذا الوجه وأشار بقوله :

((تجدد الأمثال كوناً ناصري

إذ الوجود جوهر في الجوهر))

والحمد لله أولاً وآخرأ .



غُر في تعيين مَوْضُوع هَذِهِ الْحَرْكَةِ
وَدَفَعَ مَا قَالُوا مِنْ بَعْدِ مِرْبَقَاءِ
الْمَوْضُوع

((حلت بصورة مع الهيولي
فتشبه النمو والذب — ولا))
((موضوعها بشخصه له البقاء
مبقية اعلمته المفارق))
((وقد يجيء البقاء في التدرج
كما الهيولي فعلها القوة جيء))
((قد جاز الاختلاف في المفهوم مع
توحد الكون الذي معه إنتزع))
((فصورة سائلة منقرضة
واحدة على الهيولي فائضة))
((تصرّم في كلّ جزء كون
آخر وليس فيه ما يكون))

((تبقى وإن تمرّ مر السحب
كالشيخ عين الشارخ الطار الصبي))

يعني : إن الحركة الجوهرية حلّت في الصورة والهيلول كحلول
الحركة الكمية في مقدار الجسم ، موضوع الحركة فيها يبقى بتمام الذات
حافظه وبقيه أي الموضوع أعلمـه الجوهر المجرد المفارق ، وقد يكون
بقاء شيء في ضمن تغييره ودرجـه كما أن الهيلول فعليـته عبارة عن
كونـها بالقوـة ، قد جاز الإختلاف في المفاهيم بشرط أن يكون منشـاً
لانتـراعـها أمـراً واحدـاً ، فالصورة المتـجدة السـيـالة منقرـضة شخصـاً ولكنـها
بالوحدة النوعـية باقـية على الهـيلـول فـائـضة ، بحيث تصـرم في كلـ جـزـء من
تلك الصـورـة كـونـ آخر وليس فيها بـونـ أيـ فـصل ، تـبـقـى الصـورـة وإنـ
تمرـ مرـ السـحب كما إنـ الشـيخ في حالـ شـيخـوـختـه هو الشـارـخ (جوـانـ)
الـطـارـ الصـبـيـ (كـودـك) .

وأشار في هذه الغرر إلى تعين موضع الحركة الجوهرية
والأشكال الواردة في عدم بقاء الموضع والجواب عنها ، فهنا ثلاثة
مقامات وختمة :

(المقام الأول) : في بيان موضع الحركة ، وهو الهيولى
المتحصلة بصورة ، فأما الهيولى بنفسها وبشخصها القائمة بصورة ما
موضع للحركة وهي باقية غير زائلة ، وإن كانت خصوصيات الصور الحالة
متبدلة عليها ، وهذا كما أنّ الهيولى بعينها وبشخصها باقية عند هم
في الكون والفساد بصورة ما ، والحركة الجوهرية في موضعها والإشكال
الوارد فيها كموضع الحركة الكمية وإشكالها الذي مرّ بيانها في الغرر
الابقة في كون موضعها أيضاً الهيولى فانّها هي التي تتحرك في
المقادير في الحركة الكمية مع أنّ الهيولى كما لم يتحقق بلا صورة جسمية
لم يتحقق بدون مقدار ما أيضاً ، إذ التحقيق أنّ تفاوت الجسم الطبيعي
والتعليمي بمجرد الإبهام والتعيين فالهيولى مع مقدار تتحرك في
المقادير المعينة كما في ما نحن فيه ، واعتبار صورة ما أو مقدار ما في
جانب الموضع ليس أنّ هنا صورتان مثلاً أحد هما : متحركة ، وثانية ما :
موضع الحركة ، أي ما فيه الحركة كما يتوهّم ، بل التفاوت بينهما
كالتفاوت بين الكلّي الطبيعي والفرد ومعلوم أنّهما موجودان بوجود
واحد فيرد على الهيولى بنحو الاتصال التدريجي أفراد الصور إذ لا
حاجة للهيولى إلى خصوصية شيء منها ، ولكنّها محتاجة إلى طبيعتها
الكلّية ، فما دامت تلك الطبيعة محفوظة بتعاقب الأفراد كانت
الهيولى باقية ولا نجد فرقاً بين حالة الكون والفساد حيث حكموا فيها

بقاء الهيولى بصورة ما وبين الحركة الجوهرية حيث حكموا فيها بعدم
بقاءها ، بل الثاني أقرب إلى البقاء لاتصال الصور فيه ، وإلى هذا
المقام أشار بقوله :

((حلّت بصورة مع الهيولى
فتشبه السمو والذبولا))

وأشكل على كون الهيولى باقية بصورة ما أن الشيء ما لم يتشخص
لم يوجد وما لم يوجد لا يمكن أن يكون موجوداً ، فكيف أن يكون صورة ما
التي لم يتشخص علة لوجود الهيولى .

وأجيب عنه تارة من حيث الفاعل وأخرى من حيث القابل :
أما الأول : إن العلة الحقيقة لوجود الهيولى وتشخصها هي
الواحد بالعدد الذي هو المفارق (أعني المثال النوري لا العقل
العاشر الذي هو مراد المسائلين من الواحد بالعدد المفارق الذي هو
مثلي هيولى العناصر في التكوّنات والتفاسدات كما في الشرح) .

واما الواحد بالعموم من الصورة فهي شريك العلة ، والشركة
خفيفة المؤنة .

واما الثاني (من حيث القابل) : فإن الهيولى أيضاً خفيف
المؤنة لكونها قوة محسنة ، فيكفيها ذلك ، وإلى هذا أشار بقوله :
((موضوعها بشخصه له البقاء
مبقية أعلمته المفارق))

قال المصنف في الحاشية :

مِبْقَيْهِ أَعْلَمُنَّهُ الْمَفَارِقَا أَيْ لِلْهِيُولِيِّ الْمَجْسَمَةِ بِالْمَنْوَعَةِ بِالصُّورَةِ
الْمَنْوَعَةِ بِقَاءَ بِرَبِّ النَّوْعِ ، بِمَعْنَى أَنَّ قَاعِدَةَ مُخْرُوطِ نُورِ رَبِّ النَّوْعِ مُنْسَحِبَةٌ
عَلَى صَنْمَهُ وَرَأْسِهِ عِنْدَ اللَّهِ ، وَنُورِ الثَّابِتِ وَوَجْهِهِ ثَابِتٌ وَهَذَا بِقَاءُ آخَرُ
سُوْيَ بِقَاءُ نَفْسِ الْهِيُولِيِّ كَمَا مَرَّ إِذْ لَهَا بِقَاءً فِي جَمِيعِ الصُّورِ وَالْأَحْوَالِ
وَوَحْدَةُ وَشَخْصِيَّةٍ لَا يَقْدِحُ فِيهَا الْإِنْفَصالُ ، وَكَثْرَةُ الْإِتَّصَالُ ، إِذْ لَا تَعْيَّنُ
صُورَيِّ لَهَا ، إِنْتَهِيَّ .

(المقام الثاني) : في الأشكال الوارد على بقاء الموضوع وجوابه

وذكر المصنف إشكاليين :

(الأول) : إِنَّهُ كَيْفَ يَعْقُلُ بِقَاءَ الْهِيُولِيِّ مَعَ تَدْرِجِ وَجُودِ الصُّورَةِ
وَذَلِكَ لِكُونِهَا مَعْلُوَّةً لِلصُّورَةِ ، وَلَا يَعْقُلُ ثَبَاتُ الْمَعْلُولِ مَعَ تَدْرِجِ عَلَتِهِ
وَمَعَ دُمُّ بِقَائِهَا يَعُودُ الْمَحْذُورُ وَهُوَ دُمُّ تَحْقِيقِ الْمَوْضُوعِ فِي الْحَرْكَةِ
الْجُوهرِيَّةِ ، وَالْجَوابُ عَنْهُ إِجْمَالًاً وَتَفْصِيلًاً عَلَى مَا فِي حَاشِيَةِ الْآمِلِيِّ (رَحْمَهُ
اللَّهُ) :

أَمَّا إِجْمَالًاً : إِنَّ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ مَا يَكُونُ بِقَاءً عَلَى نَحْوِ الثَّبَاتِ
وَالْإِسْتِقْرَارِ كَمَا فِي الْعُقُولِ الطَّوْلِيَّةِ وَالْعَرْضِيَّةِ ، بَلِ النُّفُوسُ عَلَى وَجْهِهِ
وَمِنْهَا مَا يَكُونُ بِقَاءً عَلَى نَحْوِ التَّدْرِجِ وَالسَّيْلَانِ وَذَلِكَ كَمَا فِي مَثَلِ
الْحَرْكَةِ وَالزَّمَانِ عِنْدَ الْكُلَّ وَالْطَّبَابِعِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِوَقْعِ الْحَرْكَةِ فِيهَا
وَهَذَا كَمَا يَكُونُ مَوْجُودِيَّةً شَيْءٌ بَعْيَنْ كُونِهِ مَوْجُودًا بِالْقُوَّةِ وَفَعْلِيَّتِهِ فِي عَيْنِ
كُونِهِ قُوَّةً كَمَا فِي الْهِيُولِيِّ ، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ بِقَاءَ الْهِيُولِيِّ فِي عَيْنِ كُونِهَا
مَتَدْرِجَةً ، إِذْ هَذَا النَّحْوُ مِنَ الْبِقَاءِ بِقَاءً أَيْضًاً .

وأما تفصيلاً: فحاصله يعود إلى أمور:

(الأول): إن الهيولي واحدة ومتشخصة بوجودها الشخصي المختص، وهو الوجود اللائق بحالها الذي عرفت أنه من الضعف بعرتبة يقال له: قوة الوجود، ووجودها اللائق بها ليس من ناحية الصورة المنددرجة في الوجود لكي يكون تدرجها في الوجود منافياً لبقاء الهيولي على نحو الثبات، بل هو مستفاد من المفارق النوري الثابت الباقى، وأن ما به البقاء هو المفارق لا الصورة المنددرجة الوجود.

(الثاني): إنه لو قلنا بأن ما به بقاء الهيولي هو الصورة المنددرجة لكن للصورة فردٌ زمانياً لا على وجه الانطباق تدريجيًّا النسب نسبتها إلى الفرد الزماني الذي على وجه الانطباق نسبة الحركة التوسطية إلى القطعية، فيكون مستمر الذات تدريجيًّا النسب، فنقول إذا كان بقاء الهيولي بهذه الصورة التي زمانياً لا على وجه الانطباق تكون الهيولي مستمرة في البقاء من غير محدود.

(الثالث): إنه لو قلنا بأن ما به بقاها هو الصورة المنددرجة التي زمانياً على وجه الانطباق لكن نقول: إن لهذه الصورة الزمانية على وجه الانطباق أصل محفوظ من الصورة لإتصال، هذه الصور الزمانية وعدم تخلل العدم بينها، وهو أي إتصالها مساوق لشخصيتها فكأنها من أولها إلى آخرها صورة واحدة، وكل واحدة منها درجة من تلك الصورة الواحدة، فعلى هذا يكون ما به التفاوت ثابتاً مستمراً باعتبار أصله وإن كان متدرجًا باعتبار درجاته، فتكون الهيولي باقية من غير إشكال.

(الوجه الرابع) : إنه لو قلنا بعدم إنحفاظ الصور المنددرجة بأصل محفوظ ثابت بينها الذي نسبته إلى تلك الدرجات الزمانية نسبة الدهر إلى الزمان لكن نقول : تلك الصور المنددرجة بأنفسها مع قطع النظر عن أصلها المحفوظ موجودة باقية بناءً على ما ستحقق من وجود الحركة القطعية في الخارج إلا أنّ وجودها على نحو التدرج والسيلان ، فهي على نحو السيلان باقية ، ويكون بقاها في عين تدرجها ، إذ هو نحو من البقاء ، إذ بقاء السرمدي على نحو والدهري على نحو آخر ، والزمني لا على وجه الانطباق على طور ، وعلى وجه الانطباق على طور ، فبنحو بقاء ما به البقاء يكون الهيولي باقية .

فعلى الوجه الأول من الجواب يكون بقاء ما به البقاء بالعقل المفارق ، ويكون بقاها على هذا النحو .

وعلى الوجه الثاني يكون بقاء ما به البقاء على الوجه الزمني لا على وجه الانطباق ، فيكون بقاء الهيولي كذلك .

وعلى الوجه الثالث يكون بقاء ما به البقاء على النحو الدهري فيكون بقاء الهيولي كذلك .

وعلى الوجه الرابع يكون بقاء ما به البقاء على النحو الزمني على وجه الانطباق ، فيكون بقاء الهيولي كذلك ، نعم لو أغمضنا عن الوجه الثلاثة المتقدمة وقلنا بعدم وجود الحركة القطعية أيضاً لتم الإشكال ، وأشار المصنف إلى هذا الجواب بقوله :

((وقد يجيء البقاء في التدرج
كما الميولى فعلها القوة جي))

هذا.

وقال في الشرح في تفسير هذا البيت دفع لما يتوهّم في المقام:
إنّ الهيولي كما أنّها مع المتصل متصلة، ومع المنفصل منفصلة،
وبذاتها لا هذا ولا تلك، كذلك ليست باقية ولا زائلة إلا بتبعيّة
الصورة، وإنّما كانت الصورة سيالة لم تكن الهيولي باقية، وبيان الدفع
بعد ما عرفت أنّ وحدة الهيولي وشخصيتها بوجودها ولكن كلّها
مستفادة من المفارق بشركة العلة المقارنة، وأنّ ما به البقاء الحقيقي لها
هو المفارق، إنّا نتكلّم الآن فيما به البقاء الذي هو الواحد بالعموم من
الصور، فنقول: إنّ للجوهر الصوري فردًا زمانياً لا على وجه الانطباق
على الزمان مستعراً تدريجيًّا النسب كالحركة التوسيّة، وفردًا زمانياً
منطبقاً متصلًا كالقطعيّة والإتصال مساوق للوحدة الشخصية، وبقاءه
عين التدرج في النسب أو في الذات، فانّ البقاء السرمدي بمنحو
والد هري بنحو، والزمني بكلّ قسميه بنحو، كما أنّ الوحدة في الكلّ
المنفصل عين الكثرة، والفعلية في الهيولي عين القوّة، فللهيولي أنحاء
من البقاء بحسب ما به البقاء، إنتهى .

وأنت إذا تأملت ما ذكرناه أولاً تصل إلى مغزى كلامه (رحمه الله) في هذا المقام.

(الإشكال الثاني) : إشكال ذكره الشيخ وغيره ، فحاصله :
إنه لو وقعت حركة في الجوهر وإشتداد وتضعف وإزدياد
وتنقص فاما أن يبقى نوعه في وسط الإشتداد مثلاً أولاً يبقى ، فان
كان نوعه يبقى فما تغير صورتها الجوهرية في ذاتها ، لأن المفروض
بقاها في وسط الإشتداد ، بل إنما تغيرت في عارض ، فلا يكون
إشتداداً جوهرياً ، بل هو إستحالة ، أي حركة في الكيف ، وإن كان
الجوهر لا يبقى مع الإشتداد مثلاً ففيه تاليان :
(أحد هما) : إنه ليس أيضاً حركة في الجوهر ، بل هو فساد
لصورة وكون لصورة أخرى .

(وثانيهما) : إنه على تقدير عدم بقاء الجوهر ففي كل آن يفرض
يحدث جوهر آخر ، ويكون بين جوهر كالجوهر الحادث أولاً ، وبين
جوهر آخر كالحادث آخر أنواع جواهر غير متناهية لأنّ أفراد ما فيه
الحركة بالقوة ما دام المتحرك متحركاً .
وبعبارة أخرى : يكون بين جوهر وجوهر آخر إمكان أنواع جواهر
غير متناهية بالقوة ، وهذا في الصورة الجوهرية محال ، لأنّ قوام الموضوع
والتحريك بهذه الحركة يعني الهيولى بالصورة الجوهرية ، فيلزم تقوم
الأمر الذي هو بالفعل يعني الهيولى بالأمر الذي هو بالقوة يعني تلك
الصور الغير المتناهية بالقوة التي بين جوهر وجوهر آخر ، وإن جاز في
غير الحركة في الجوهر كالكيف ونحوه لعدم تقويم موضوع الحركة بها ، بل
يكون الموضوع مع قطع النظر عمّا فيه الحركة أمراً بالفعل غير متقويم بما
فيه الحركة أصلاً .

وحاصل الإشكال :

إنّه لو وقعت الحركة في الجوهر للزم أن يكون شيء واحد أنواعاً كثيرة، وهو محال، والجواب عن هذا الإشكال على ما سلكه صدر المتألهين وتبعه المصنف (رحمه الله) في هذا الكتاب، وهو ما لخصه في المتن من جواز إنتزاع المفاهيم المختلفة من وجود واحد، وتفصيله على ما في الشرح أنّ في قولهم هذا خلطاً بين الوجود والحقيقة، فأنّه إن أريد بقاوئه وجوداً فاختار أنه باق، حيث أنه وجود واحد شخصي مستمر لكنه غير مستقر، وينتزع منه في عين وحدته وشخصيته في كل آن مفروض معنى (يعنى : إن الوجود المتصل وإن كان تدريجياً بحسب درجاته أمر واحد، وأنّ الصفات المختلفة كالإشتداد كمال في ذلك الوجود ، والتضعّف نقص ، فلا الإشتداد يخرجه عن وحدته ، ولا التضعّف ينثم ببساطته ، وينتزع منه في عين وحدته وشخصيته في كل آن مفروض معنى غير المفهوم الذي ينتزع منه في آن قبله وبعده ، وإن أريد بقاوئه مفهوماً (أي مهية) ، فاختار أنّه غير باق ، ولا يلزم منه بطلان وجود جوهر بالفعل وحدث آخر كذلك ، بل هو بطلان صفة ذاتية أعني مفهوماً وحدث صفة ذاتية أعني مفهوماً آخر مع وحدة الوجود ، وذلك لأجل مراتب ذلك الوجود الواحد في الكمال والنقص ، ولن يست تلك المفاهيم المنتزعة من ذلك الوجود الواحد بما هي متنوعة منه متباعدة حتى يردّ بعدم جواز إنتزاع المخالفات بما هي مخالفات عن منشأ واحد لأنّ تباينها إنما هو في ما إذا كان كلّ واحد منها موجوداً بوجود على حدة ، وأما في الحركة فالكلّ موجودة بوجود واحد شخصي زمانيّ نظير موجودية الماهيات بوجود النفس في الوجود

الذهني ، حيث لا مصادّة بين النار الذهني ونّاء وهكذا ، لأنّ الكلّ موجود بوجود الذهن ، وأنّ المصادّة بينها عند موجوديّة كلّ بوجوده الخاص ، وفي الحركة الجوهرية جميع تلك الماهيّات موجودة بوجود واحد شخصي زماني على وجه الانطباق ، والواحد الشخصي يجوز إنتزاع مفاهيم مختلفة عنه باعتبار درجاته المستفادّة في الكمال والنقص وهذا كما في الإستحالة مثل حركة الشيء في السخونة أو اللون مثلاً فانّ السخونة السائلة أو اللون السيال اللذين هما ما فيه الحركة وجود واحد سيال متداً ينترع من السخونة مفهوم الفاتر ومفهوم الحرار ومفهوم الآخر كلّ من مرتبة من مراتبها ، وكذا من اللون السيال ينترع الأصفر والأخضر والأسود كلّ من مرتبة من مراتبه ، وإلى هذا أشار المصنّف في الشرح بقوله : ولا فرق بين الحركة الجوهرية وغيرها في ذلك ، إذ الموضوع الجسماني كما لا يخلو عن صورة ما سيالة كذلك لا يخلو عن مقدار ما وأين ما وغيرها ، فهو متلبّ بالفرد الزماني بالفعل من كلّ واحد منها ، إنتهى .

ولى هذا الإشكال وجوابه أشار المصنّف في المتن بقوله :

((قد جاز الاختلاف في المفهوم مع توحّد الكون الذي منه إنتزع))

(المقام الثالث) : في فذلكة ما تقدّم و نتيجته من إثبات الحركة الجوهرية ، وهو أنّ الصورة السائلة المتصرّمة واحدة وفائضة على الهيولي بحيث تصرّم كلّ جزء من تلك الصورة (والمراد بالصورة هنا صورة جميع

العالم الجسماني الطبيعى ، كما يأتى تتنظير عالم الكبير بالصغير كما أشار إليه في الحاشية) كون آخر ، وليس فيها فصل بسكون (بالنسبة إلى الهيولى) ، وعدم (بالنسبة إلى الصورة) حتى لا يكون التصرم عين التكون ، بل يكون بينهما (أي الحركتين أو الصورتين) حد مشترك في الخارج (كتخل السكون بين الحركتين أو تخل العدم بين الصورتين) نعم هو بالفرض والوهم كما يكون هو في المقادير المتصلة كالخط بالفرض والوهم ، وإذا فرض فصلان مشتركان كان بينهما (أي كانت صورة سيالة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، لأنّه لولا ذلك للزم تتالي الآنين والتتالي محال لاستلزم الجزء الذي لا يتجزّى وهو محال) لئلا يلزم تتالي الآنين والآنين صورة سيالة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، وكذا كل جزء .

وتوضيح المطلب :

إنّ كون الصورة واحدة مع كونها في كل آن صورة مغايرة لما قبله وما بعده باعتبار أن تلك الصور المتعاقبة المثالية متصلة بالإتصال مساوقة للوحدة الشخصية ، فهي على مشتاتها واحدة وحدة جمعية لإتصالها واستمرارها كلها قائمة على الهيولى بحيث يكون كلّ تقويم درجة منها تحقق درجة أخرى منها ، وليس بين تصرم جزء وكون جزء آخر تخل السكون باعتبار حركة الهيولى في تلك الصور بأن تكون الهيولى في آن خالية عن الصورة أو فصل عدم باعتبار عدم الصورة بأن كان آناً خالياً عن الصورة ، بل يكون حركة الهيولى مستمرة في جميع الآنات وجودات الصور متصلة لا فصل بينها بعدم أصلاً إذ مع تخل السكون

بين الحركة ، وفصل العدم بين الصور لا يكون التصرّم عين التكّون ، بل يكون التصرّم في الآن الأول مثلاً والتكون في الآن الثالث منه ، ويكون الآن الثاني آن السكون بالنسبة إلى حركة المهيولى والعدم بالنسبة إلى الصورة ، فيكون ذلك الآن الثاني الحالي عن الصورة حدّاً مشتركاً بين الصورة الموجودة في الآن الأول والثالث ويفصل بينهما ويصيرهما إثنين بحيث يكون كلّ بالقياس إلى الآخر أين هو من صاحبه ، ومع عدم تخلل السكون بين الحركة وفعل العدم بين الصور لا حدّ مشترك في الخارج كما في الخطّ وغيره من المقادير المتصلة ، نعم الحدّ المشترك يكون في جميع المقادير المتصلة بالغرض والوهم ، إذ في الخطّ يتصرّر نقطة تكون مبتدأً لقطعة منه وهي بعينها مبدأ لقطعة أخرى ، لكنّها ليست موجودة بالفعل ، ولو فرض تتحققها لأنعدم الخطّ المذكور ووجود خطّ آخران مبتديان من تلك النقطة أو منتهيان إليها وإذا فرض فصلان مشتركان فاماً أن يفرض في الصورة كما إذا فرضنا الصورة الثالثة الواقعة في الآن الثالث نهاية الصور الموجودة من الأول أعني الموجودة في الآن الأول والثاني ، والصورة الرابعة الواقعة في الآن الرابع بداية ما توجد في الآن الرابع والخامس والسادس ، فتكون الصورتان أعني الموجودة في الآن الثالث والرابع فصلان مشتركان بين الصور الستّ الموجودة من الآن الأول إلى الآن السادس أو يفرض في الحركة الموجودة في الآتات الستّة فتكون الحركة الموجودة في الآن الثالث والآن الرابع فصلان مشتركان ، وإنّما يفرض في الآتات أنفسهما فيكون الآن الثالث والرابع فصلان مشتركان وكيف ما كان يكون بين الفصلين المشتركين شيئاً منهما منقسمة إلى أجزاء غير متناهية ف تكون بين الصورة

الموجودة في الآن الثالث وبين الموجوده في الآن الرابع صورة سيالية منقسمة إلى أجزاء غير متناهية، وبين الحركتين الموجودتين فيها أيضاً حركة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية وبين الآتین نفسهما أيضاً زمان سيال منقسم إلى أجزاء غير متناهية، وذلك لأنه لولا ذلك للزم تالي الآتین عند عدم وجود الزمان بين الآتین وتالي الآتین عند عدم وجود الصورة السيالية بين الصورتين وعدم وجود الحركة بين الحركتين وذلك أيضاً يستلزم تالي الآتین كما لا يخفى، وتالي الآتین محال للزوم الجزء الذي لا يتجزئ الذي قد ثبت إستحالته.

((خاتمة)) :

.....

فيها وهم ودفع :

أما الوهم : قد يقال : إنه لو كان هناك صورة سيالة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية فلا يتحقق حينئذ إلا الكثرة والسيلان، ولا يصدق إلا قولنا : أين أحد أجزاء هذا الكثير والسيال من الآخر.

وأما الدفع : إن حيّثية وجود الصورة ووحدته الذي هي عينه غالبة على الكثرة، وحيثية ثباته قاهرة على السيلان وبقاء تلك الصورة بالوجوه المتقدمة من البيان وإن تمرّ من السحاب كما قال تعالى :

* وترى الجبال جامدة وهي تمرّ من السحاب *

وقوله تعالى :

* أفعيننا بالخلق الأول بل هم في ليس من خلقِ جديد *

قال في الحاشية :

أي ترى طبائعها ساكنة وهي سيّالة جوهراً ، وترى جبال
وجودات الأناسي ساكنة وهي متبدلة ذاتاً وجوهراً في السلسلة العرضية
والطولية إلى أن تفني في الله كأندراك جبل إنسية موسى عند التجلي
ومثله الكلام في الخلق الجديد بحسب السلسلتين ، إنتهى .

وبقاء هذه الصورة مع تبدلاته في أفراده بحسب درجاته
كالشيخ ، فإنه مع تبدلاته البينة من أول تكوّنه إلى آخر عمره عين
الشارخ (أول الشباب) الطار (الذي نبت شاربه جديداً أو الحديث
السن) الصبي (وهو معلوم) .

قال في الشرح :

تنظير للعالم الكبير بالعالم الصغير كما قال تعالى :

* وما خلقتم ولا بعثتم إلا نفس واحدة *

فإنّ الإنسان مع تبدلاته البينة روحًا وجسداً (حيث انه في
أول تكوّنه لم يكن شيئاً مذكوراً وبعد ذلك ليس إلا كفواً للعناصر وفي المراتب
التالية ليس إلا أعجز موجود ثم يتدرج في الكمال حتى يصير إن شعلته
العناية الإلهية حكيمًا عالماً بالحقائق وملكاً مقتدرًا يملك الشرق والغرب)
واحد ومع أنه أين البيضاء من الحرباء (الحرباء حيوان أكبر من
الغطاء تستقبل الشمس برأسها وتدور معها كيف دارت كما في مجمع
البحرين في مادة حرب) ، فذلك الملك المقتدر الحكيم الذي لعلّه
يستأهل لأن يكون خليفة الله في الأرض عين ذلك الهيكل المحسوس
الذي كان أعجز الخليقة ، أما في الجسد فباعتبار وجهه إلى النفس

الناطقة ، وأمّا في النفس باعتبار وجهها إلى العقل ، والله من ورائهم
محيط .

وقال في الحاشية :

فالإنسان الصغير كالكبير يتحرّك جوهراً ، أمّا جسده فيستكمل
بالأعمال وبالجوهر حتى يتصل ويتحول إلى الصورة المثالية ، وأمّا
نفسه فتستكمل طولاً وباطناً حتى تستغنى عن البدن الطبيعي وقواء
بل إن صار عقله النظري بالفعل تحول إلى العقل المفارق الفعال
وصار روحًا (مرسلاً بعد ما كان روحًا مضافاً) .



غُر في الوحدة العددية

والنوعية للحركة وينتمي بالسكون

((ما منه ما إليه ما فيه بدت
الذات للحركة منها نوعٌ))

((شخص بذى وإثنين من سواها
ضدّ بذى ومنتها))

((أمّا السكون وهو سلب الحركة
عن قابل فعدم للملكة))

يعني : إنّ ما منه (المبدأ) ما إليه (المنتهى) ما فيه (المسافة)
هذه الثلاثة تكون بمنزلة الذاتي والمقوم للحركة لأنّها باختلاف هذه
الثلاثة تتّنّع وتكون أنواعاً ، شخص يعني : إنّ الحركة الشخصية تتحصل
بذى أي بهذه الثلاثة المذكورة وإثنين من سواها وهذا الزمان وموضع
الحركة وتحصل الحركة الضدية بتضاد مبتدئها ومنتهاها ، أمّا السكون
فهو عبارة عن سلب الحركة عن شيء قابل لها فهو عدم للملكة يعني :
أنّ السكون عدم ملكة وتضاده مع الحركة تضاد عدم ملكة .

أشار في هذه الغر إلى أنواع الحركة وأشخاصها ، وكذا إلى
معنى السكون ، وأنّ التقابل بينه وبين الحركة من أيّ أقسام التقابل؟

فهنا مطابقين :

(المطلب الأول) : في أنواع الحركة وأسماها ، اعلم أن الحركة بمنزلة الجنس ، ولها أنواع من درجة تحتها ، وكلّ نوع مشتمل على أفراد غير متناهية ، وإذا كانت الحركة جنساً مشتملة على أنواع فلابد أن يكون لها نوع أي فصل محصل لها ، فما به تصير الحركة نوعاً مخالفأً لنوع آخر منها ثلاثة من الستة ، وهو المبدأ والمنتهى ، والمقدمة التي تقع فيها الحركة وباختلاف واحد من هذه الثلاثة تختلف الحركة نوعاً كالحركة الصاعدة والهابطة ، فالأول منها غير الثاني وإن إتحاد المتحرّك ، وما فيه الحركة والحركة في مقدمة مخالف نوعاً مع الحركة في مقدمة أخرى ، فإنّ الحركة في الأئمّة نوع من الحركة ، والحركة في الكيف نوع آخر ، وهذه الثلاثة كما تكون منشأ لاختلاف الحركة النوعية كذلك تكون منشأ لاختلاف الحركة شخصاً بطريق أولى ، إذ الفرق من نوع معاير مع فرد من نوع آخر قهراً ، ومع ذلك يحصل الاختلاف الشخصي في الحركة بأمررين آخرين من الستة ، وهو الزمان والموضع ، فتكون ما به تختلف الحركة نوعاً وشخصاً خمسة من الستة ، وأمّا المحرك فقالوا : إن إختلافه لا يجب إختلاف الحركة شخصاً فضلاً عن النوع ، وذلك لما فرضه في الكتاب من أنّ المتحرّك بمحرك ما قد يتحرّك بمحرك آخر قبل إنقطاع حركته كالجسم المتحرّك في الأين بتلاحمه الجوادب ، والماء المتحرّك في الكيف بتلاحم النيران ، وليس هذا من باب إجتماع المؤثرين على أثر واحد لأنّ أثر كلّ بمنزلة البعض من الحركة ، وهذا التجزّي وإن كان بالفعل من وجه لا يقديح في وحدة الحركة لإتصالها ، وإلى أنواع الحركة باعتباراتها الثلاثة وأسماها باعتباراته الخمسة أشار بقوله :

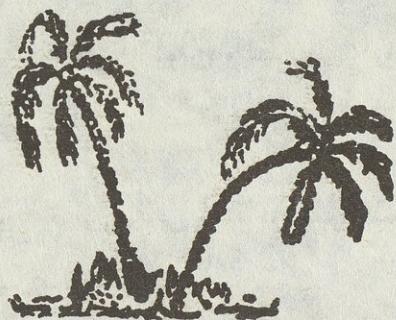
((ما منه ما إليه ما فيه بدت
كالذات للحركة منها نوعٌ))

((شخص ذي)) ((الثلاثة)) ((ولاثتين)) ((الزمان والموضوع))
((من سواها)) إلخ .

ثم إن الحركة تكون ضدّاً لحركة أخرى إذا كان مبدأ حركة مضاداً^أ
لمبدأ حركة أخرى ، وكذا تكون ضدّاً بتضادٍ منتهاها لمنتهاها ، ومثال
تضاد الحركات بتضاد ما منه وما إليه كالحركة من البياض إلى السواد
مع عكسه ، وهذا في التضاد بالذات ، والصادمة والهابطة في التضاد
بالعرض ، وهذا التضاد يتصور فيما منه وما إليه ، وأماماً ما فيه فلا يكون
فيه التضاد بل يكون فيه تناقض وتكون الحركتان خلافين ، فحركة
الفاكهة في الكل مع حركتها في الكيف خلافان لا جتماعهما في محلٍ
واحد ، وكذا حركتها الكيفية في الألوان والطعوم والروائح والأمزجـة
كما في الحاشية ، إنتهى .

(المطلب الثاني) : في معنى التقابل بين السكون والحركة قد
يقال : إن التقابل بينهما بالتضاد لوجهين :
أحد هما : أن يقال : إن السكون عبارة عن قرار الشيء وهو أمر
وجودي ، فيكون ضدّاً للحركة .
الثاني : أن يفسّر السكون بما عرفه المتكلّمون من كونه عبارة عن
الكون الثاني في المكان الأول ، وعليه أيضاً يكون وجودياً ، فيكون ضدّاً
للحركة ، وقد يقال : إن السكون عبارة عن عدم الحركة لكن لا العدم

المطلق حتى يكون تقابله مع الحركة بالسلب والهيغاب ، بل عدمها عما من شأنه الحركة فيكون تقابله مع الحركة بالعدم والملكة وهو مختار المصنف (رحمه الله) ، وإليه أشار بقوله :
((أما السكون وهو سلب الحركة
عن قابل فعدم للملكة))



الفريدة الثالثة

في باقي اللواحق العامة للجسم الطبيعي

غrr في الزمان

البحث في الزمان يكون تارة في وجوده وأخرى في ماهيته :

(الأول) : عبارة عن هليته البسيطة .

(الثاني) : في مائية الحقيقة .

والمصنف (قدس سره) قدّم البحث عن الماهية على الوجود مع أنّ البحث عن مطلب هل مقدم على البحث عن الماء الحقيقة لمكان نشأة الخلاف في وجود الزمان من جهة ماهيته، حيث انه لما كان مهيتها مقدار الحركة القطعية وهي غير موجودة في الخارج بناء على المشهور، فيقال : كيف يكون الزمان الذي هو مقدار الحركة موجوداً والمتقدر به (أعني الحركة) غير موجود على ما سيذكر، ولذلك قدّم البحث عن الماهية على البحث عن الوجود ، هذا .

وإنما لم يذكر الحركة في هذه الفريدة في عداد هذه اللواحق ،

وذكراها في الغريدة الثانية، لأنّ الحركة أعمّ لواحد الجسم الطبيعي
لكونها عارضة على كلّ جسم حتى الجسم الأعلى (فلك الأفلاك) بخلاف
الزمان والمكان وغيرهما من اللواحد، فانّ فلك الأفلاك لا يكون في
الزمان لأنّ الزمان عبارة عن مقدار حركته، فلا يكون نفسه في الزمان
كما أنه لا يكون في المكان بناءً على كون المكان عبارة عن السطح
الباطني للجسم الحاوي على السطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو
مذهب المشاّء.

((لقد جرى الزمان والقطعيّة
جري الطبيعي والتعلّمية))
((فزمن مقدار قطع كانا
ومنهم من قد نفى الزمانا))
((وقال بعضهم هو التحرّك
وقيل واجب وقيل فلك))

يعني : انّ الزمان والحركة القطعيّة يجري مجرى الجسم الطبيعي
والتعليمي ونسبة إليها كسبة الطبيعي إلى التعليمي ، فالزمان عبارة
عن مقدار الحركة القطعيّة وبعض المتكلّمين يقول بوهemicة الزمان وكونه أمراً
عدمياً ، وقال بعض الفلاسفة : انّ الزمان هو نفس الحركة وبعض قال
بكونه واجباً وقال جمع آخر بأنه هو الفلك .

أقول : هنا بحثان :
(الأول) : في مهemicة الزمان ؛ فالزمان من الأحوال المشتركة

للأجسام، وهو لدى الجمهور شيءٌ وأمر معلوم الانّية ومحظوظ الماهيّة،
يعنى أن كلّ الناس يعلمون أنّ في الوجود شيئاً يتبعُّض بأوقاتٍ
ويتقدّر بساعات وأيام وشهور وسنين، ولكن لا يعلمون أنّه جوهر أو عرضٌ
مقدار أو غير مقدار، موجود أم موهوم، فكيف كان قد إختلف الحكماءُ
والمتكلّمون في حقيقته، فالمتكلّمون ذهبوا إلى أنّ الزمان كالمكان أمرٌ
موهوم يتقدّر في الوهم بالأمور المذكورة، وبطّلان هذا لا يخفى على ذي
مسكة، والحكماءُ قائلون بأنّ الزمان شيءٌ (أمر) موجود في الخارج
فهو من مقولة الـ^{الكم}، وهو مقدار حركة الفلك، وهو المراد من القطعية
في المتن، ولكن وقع الخلاف بينهم في أنّه مقدار الحركة الوضعيّة
العرضيّة للفلك أو هو مقدار تجدد الطبيعة الفلكيّة بناءً على الحركة
الجوهرية، فالأول مذهب المشهور المأخذ من أرسطو، والثاني مذهب
صدر المتألهين وتبعه المصنّف في هذا الكتاب، وقول صدر المتألهين
هو التحقيق، لأنّ جعل مقدار التجدد الذاتي، والحركة الذاتيّة
زماناً أولى من جعل مقدار الحركة العرضيّة لأنّ الحركة العرضيّة وغيرها
من الأعراض كلّها واقعة في الزمان ولا يمكن جعل الحركة الوضعيّة في
الزمان مع كون الزمان مقدارها ، بخلاف ما لو جعلناه مقدار الحركة
الذاتيّة بنفس تجدد الطبيعة، ثم إنّه أشكّل على جعل الزمان مقدار
الحركة القطعية بأنّ الزمان موجود عند المحقّقين والقطعية لا وجود لها
إلا في الخيال كما مرّ، فكيف يكون المقدار (وهو الزمان) موجوداً
والمتقدّر (وهو الحركة القطعية) غير موجود ، وأمّا التوسطيّة فهو بسيطةٌ
لا مقدار لها ، وأجيّب عن هذا الإشكال بوجهين :

(الأول) : ما أجاب به الفاضل الخبير ملا إسماعيل الأصفهاني
(رحمه الله عليه) في حاشيته على الشوارق ، وقال :
الحق أن الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج ، وما قيل من
أنها لو وجدت في الخارج لزم وجود الكل بدون الجزء مردود بـأـنـ
الكل قسمان : قسم قار الأجزاء ، وقسم ليس بقار الأجزاء ، وهذا القسم
يكفي في وجوده وجود أجزائه على التعاقب ، فوجود الكل في الخارج
وجود تدريجي .

(الثاني) : ما أجاب به المصنف (رحمه الله) في الحاشية بقوله :
والحل : إن الموجود قسمان : موجود بوجود مصادقه ، وـمـوـجـودـ
بـوـجـودـ منـشـأـ إـنـتـزـاعـهـ ، ومنـ هـذـاـ القـبـيلـ وـجـودـ الإـضـافـاتـ وـنـحـوـهـاـ ،ـ بـلـ
جـمـيعـ الـمـهـيـاـتـ وـالـكـلـيـاتـ الـطـبـيـعـيـةـ وـجـودـ هـاـ بـمـعـنـىـ وـجـودـ منـشـأـ إـنـتـزـاعـهـاـ
أـعـنـيـ الـوـجـودـاتـ وـالـأـشـخـاصـ ،ـ فـالـقـطـعـيـةـ مـوـجـودـةـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ ،ـ إـنـتـهـىـ
وـمـاـ ذـكـرـنـاـ يـظـهـرـ ضـعـفـ كـلـامـ صـاحـبـ الـمـبـاحـثـ الـمـشـرـقـيـةـ الـذـيـ
نـقـلـهـ الـمـصـنـفـ فـيـ الشـرـحـ قـالـ :
وقـالـ صـاحـبـ الـمـبـاحـثـ الـمـشـرـقـيـةـ :ـ إـنـ الزـمـانـ كـالـحـرـكـةـ لـهـ مـعـنـيـانـ :ـ
أـحـدـهـماـ :ـ أـمـرـ مـوـجـودـ فـيـ الـخـارـجـ غـيرـ مـنـقـسـمـ وـهـوـ مـطـابـقـ لـلـحـرـكـةـ بـمـعـنـىـ
الـتـوـسـطـ وـيـسـمـىـ بـالـآنـ السـيـالـ أـيـضاـ (ـ وـهـوـ الـآنـ الـذـيـ يـتـفـرـعـ عـلـيـهـ الزـمـانـ)ـ .ـ
وـالـثـانـيـ :ـ أـمـرـ مـتـوـهـمـ لـاـ وـجـودـ لـهـ فـيـ الـخـارـجـ يـعـنـيـ الـمـطـابـقـ
لـلـحـرـكـةـ بـمـعـنـىـ الـقـطـعـ ،ـ إـنـتـهـىـ .ـ

وإلى كون الزمان مقدار الحركة القطعية أشار بقوله : ((ف Zimmerman
مقدار قطع كانا)) .

ثم إن نسبة الزمان من الحركة القطعية كنسبة الجسم التعليمي
إلى الجسم الطبيعي ، وحيث أن التفاوت بين الجسم الطبيعي
والتعليمي بالإطلاق والتعيين فذلك التفاوت بين الزمان والحركة
القطعية كذلك .

قال المصنف في الشرح :

فالإمتداد الجسعي إذا لوحظ مطلقاً بلا تعين بالتناهي واللا
تناهي ومن غير أن يكون ممسواً بمساحة معينة عند التناهي وهو
الجسم الطبيعي ، وإذا لوحظ متناهياً ممسواً بمساحة معينة عند هذا
يتطرق القدر والكمية ، فهو الجسم التعليمي ، كذلك الحركة القطعية
المتعلقة فإنها أيضاً إمتداد إلا أنه سياں ، فإذا لوحظت مطلقة فلا قدر
ولا كمية حينئذ ، وإذا لوحظت معينة متقدمة بقدر خاص جاء الزمان
من ثانية أو دقيقة أو ساعة أو غيرها أقل أو أكثر ، فالعارض من قبيل
عارض المهمة لا من قبيل عارض الوجود ، انتهى .

وتوضيح ذلك : إن عرض الزمان الذي هو مقدار الحركة على
الحركة نفسها من قبيل عارض المهمة نشأ من كون نسبة إلى الحركة
كنسبة الجسم التعليمي إلى الطبيعي ، وأما كون عرض التعليمي على
ال الطبيعي من قبيل عارض المهمة لا عارض الوجود فقد تقدم الكلام
في إثبات الهيولى عنه شرح قوله :

((والذاتي إما الفصل للكمية
أو ما هو الصورة جوهريّة))

وقلنا في ذلك الموضع : إنّ عوارض المهيّة تكون مثل الوجود وهو متّحد الوجود مع معرضها في الخارج وإنّما ظرف المعرض هو التحليل العقلي كعرض الجنس للفصل وبالعكس ، عرض الوجود لل فهيّة ، هذا .

وإلى التفاوت المذكور بين الزمان والحركة القطعية أشار بقوله :
((لقد جرى الزمان والقطعية
جري الطبيعي وتعليمية))

(البحث الثاني) : في وجود الزمان :
اعلم أنّه لا إشكال أنّ الزمان أمر موجود في الخارج ، لأنّا إذ افرضنا حركتين تكونان في الأخذ والترك موافقين ولكنّها في البطيء والسرعة مخالفان يكون لا محالة مسافة أحد هما أزيد والآخر أنقص وكذلك إذا فرضنا حركتين آخرين تكونان في الأخذ موافقين ويكون مسافتـهما متساوين ، ويكون أحد هما سريعاً والآخر بطئاً فيقطع أحد هما هذه المسافة بالسرعة والآخر بالبطيء ، فلا بدّ أن يكون في هذا البين أمر يمكن أن يتصرّف فيه موافقة الأخذ والترك في الصورة الأولى وموافقة الأخذ ومخالفة الترك في الصورة الثانية ، وهذا الأمر بين المبدأ والمنتهى في كلّ حركة معينة تقع في مسافة معينة يكون بحيث يجوز له أن يقطع مسافة أزيد من هذه المسافة بحركة سريعة منها وأن يقطع مسافة أنقص

حركة بطيئة منها ، وهذه الأحوال المذكورة واقعة في نفسها سواء اعتبرناها أم لا ، فهذا الأمر المذكور يكون موجوداً في نفسه سواء اعتبرنا توهّمه أم لا وليس معنى الموجود الخارجي إلا هذا ، فهذا الأمر في نفسه موجود في الخارج وأمر يقبل القسمة والزيادة والنقصان لذاته ، فيظهر من ذلك أنّ الزمان أمر موجود ولكن بعض المتكلمين أنكر الزمان ونفي كما أشار إليه المصنف بقوله : ((ومنهم من قد نفي الزمان)) لأنّ الماضي والمستقبل معد ومان ، والآن لا تتحقق له مع أنه طرف الزمان المخالف معه نوعاً .

توضيحة : إنّ المراد من الآن هو الآن المترعرع على الزمان الذي هو بمعنى الحال في مقابل الماضي والمستقبل ، ووجه عدم تتحققه : (أولاً) : إما عند منكري وجود الزمان فلأنه طرف الزمان ، والشيء إذا لم يكن موجوداً يمتنع أن يكون طرفة موجوداً ، وأما عند مثبتية فلأنهم يقولون بعدم إنقطاعه ، والشيء الذي لا بد و لا ختم له ليس له طرف لأنّ الأطراف لا توجد إلا إذا وقع القطع على ذي الطرف .

(وثانياً) : أنه على تقدير وجوده يكون طرفاً للزمان ، وطرف الشيء بما هو طرفة مخالف معه في نوعه كالنقطة التي طرف للخط فأنها تختلف مع مهيبة الخط ، فأنّها موجود وقابل للإشارة الحسية لا تنقسم أصلاً ، والخط موجود منقسم في الطول كما أنّ الخط الذي طرف للسطح مخالف مع السطح في المهمة لأنّ السطح موجود ينقسم في الطول والعرض وهكذا الكلام في السطح بالقياس إلى الجسم التعليمي ، وأحاديث عنه المصنف أخذها من صدر المتألهين (رحمه الله) في شرح الهدایة

أنّ الماضي والمستقبل معد ومان في الحال لا مطلقاً ، فانّ الماضي موجود في الماضي من الزمان وإن لم يكن موجوداً في الحال والمستقبل وكذا المستقبل موجود في المستقبل من الزمان وإن لم يكن موجوداً في الحال والماضي من الزمان ولا يلزم من نفي الأخصّ نفي الأعمّ، وكما أنّ المكان إذا كان موجوداً لا يلزم أن يكون موجوداً في المكان أو في طرف منه كذلك الزمان ، وحاصله : إنّ عدم كون شيء في شيء لا يستلزم عدم مطلقاً ، فإذا قلنا : إنّ الكوكب مثلاً ليس موجوداً في البيت ليس معناه أنه ليس موجوداً حتى في موضعه وهو السماء ، فسلب وجوده عن البيت لا يستلزم سلبه مطلقاً ، وكذلك إذا قلنا : إنّ الفلك الأعظم موجود ومكان للفلك الذي تحته لا يستلزم أن يكون هو بنفسه في مكان آخر ، كما هو لازم ما ذهب إليه المشائ في معنى المكان ، كما مر بخلاف المتمكّن ، فإنه إذا لم يوجد في شيء من الأمكنة لم يكن موجوداً أصلاً ، ثم إنّ بعضهم قال : إنّ الزمان هو الحركة نفسها ، وقد إحتاج على مذهبة بأنّ الحركة متقدّية متتجدة ، وكلّ متقدّس متتجدد فهو زمان ، وتوضيحة : إنّ الزمان حيث كان مقدار الحركة والحركة مأخوذة في مهيتها التصرّم والتتجدد كان مقدار العارض لها الذي هو الزمان متدرجاً متصرّماً إذ لا يعقل أن يكون المقدار العارض قاراً ثابتاً وموضعه الذي هو الحركة متقدّساً متصرّماً وإلا لزم بقاء الحال بلا محلّ ، فالحركة والزمان كلاماً متصرّماً متقدّساً .

والجواب : إنّ الوسط لم يتكرر ، لأنّها متقدّية متتجدة بالعرض وهو متقدّس متتجدد بالذات كما هو رأي جمهور الحكماء .

قال في الحاشية خلافاً للشيخ الإشراقي :

فأنه يقول بعكس ذلك يعني أنها متعددة بالذات وهو متعدد بالعرض ، والحق ما قالوه ، إذ في مرتبة وجود الحركة لا مقدار ، فلا كل ولا جزء حتى تكون غير قارة الأجزاء بالذات بخلاف مرتبة اعتبار الزمان إذ فيها يتحقق المقدار ويزيد قدر الكل على الجزء ، ولا يجتمع جزء مع جزء ، فالزمان غير قار الأجزاء بالذات والحركة كذلك بالعرض.

قال المصنف في الحاشية أيضاً :

ويمكن تصحيحه بأن الزمان لما كان عارضاً غير متاخر في الوجود للحركة وكلاهما موجودين بوجود واحد صح أن الزمان هو الحركة ، إنتهى.

وتوضيحه : إننا قلنا فيما مر : إن نسبة الزمان إلى الحركة كنسبة التعليمي إلى الطبيعي يمكن تصحيح القول بأن الزمان حركة باعتبار أن الزمان ليس موجوداً ، والحركة موجود آخر ، لكي يكون عروضه عليها من باب عوارض الوجود ، بل هما متعددان الوجود في الخارج كالجنس والفصل ، وإنما العروض في عالم الذهن ، فالزمان هو الحركة يعني وجوداً وإن كان غيرها مهيبة ، وقيل : الزمان هو الواجب تعالى عن ذلك ، واستدل عليه بأن الزمان لا يجوز عليه العدم وكلما هو كذلك فهو واجب بالذات ، والصغرى والكبرى منعutan لأن الواجب لذاته ما يمتنع عليه جميع أنحاء العدم مجامعاً كان أو مقابلاً ، والزمان لا يأبى عن العدم المجامع لأن لا يأبى أن لا يوجد رأساً وإن أبى عن العدم السابق واللاحق الزمانين .

قال المصنف في الحاشية:

هيئات الواجب تعالى وجود جمعي بسيط محيط تامٌ فوق
ال تمام وهذا وجود فرقىٰ مرگب محدود ضعيف من أضعف الأعراض ، نعم
هذا أيضاً آية من آيات صفات الواجب فانه بد يومته آية دوام الواجب
وبساطته أي بساطة الزمان المطابق للحركة المتوسطة وهو أصلان
راسمان للقطعية ، والزمان الذي هو قدرها يعني بساطة الآن السیّال
الراسم له آية بساطة الوجود المنبسط على كل المهيّات الذي هو نوره
وهو راسم الكل مع عدم إنشلام وحدته وبساطته كما أن الآن السیّال
واحد بسيط ومع وحدته وبساطته راسم كل كثارات الزمان من الدقائق
والساعات والأيام والليالي والأسابيع والشهور والسنين وغيرها ، ولعله
لذا ورد : ((لا تسّبوا الدهر فإن الدهر هو الله))

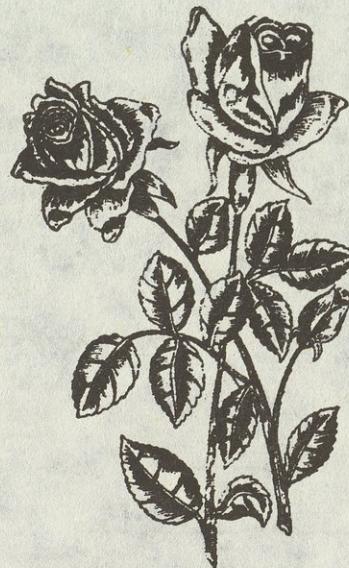
وقيل : إنّ الزمان هو الفلك نفسه ، واحتاج بـأَنْ كـلّ جـسم فـي
الزـمان ، وكـلّ جـسم فـي الفـلك ، والـجواب : إـنـه لـو تمـ هـذا فالـزـمان هـو
المـكان بـوضـع المـكان مـكان الفـلك ، والـحلـ أـنـ النـتيـجة أـنـ بـعـض ما فـي
الـزـمان فـي الفـلك وـهـي غـير المـطلـوب .

قال في الحاشية:

وهذا يناسب الحركة الجوهرية، فالزمان قدر سيلان الطبيعة الفلكية، وتلك الطبيعة صورة طبيعية للفلك، وشبيه الشيء بصورته وفصله، فالفلك تلك الطبيعة، والزمان موجود بوجود سيلانها، وسيلانها في مقام ذاتها الوجودية، والغرض أنه يمكن التوجيه والتصحيح لهذا القول وإنما قدر حركة الفلك جوهراً أو وصفاً لا نفس الفلك

إِنْتَهَىٰ

إلى الأقوال المذكورة تحت عنوان ، ثم أشار المصنف بقوله :
((وقال بعضهم هو التحرّك))
وقيل واجب وقيل فلائق))



غُرْفَةُ الْمَكَانِ

((كون المكان الكون ذاتاً وضع يحق
فكونه الموهوم من بعد محقق))

((وسطح باطن لدى المشاء من
حاوي على المحوي مكاناً قد زكتن))

((بعد مجرد لدى الاشتراك
جسمأً بكليته ملاقي))

((تزييف سطح عندهم مشهور
والحق بعد أنه المفترض))

((إذ قال كلّ قوله موقناً
الماء فيما بين أطراف الإناء))

((إِنَّ الْطَّبِيعَى مَكَانٌ طَلْبًا))

إلن قاسر يخرج بنهج أقربـاً))

((لكل جسم ثم للمرّك بـ

كان المكان ما لجزء غالـبـ((بـ))

يعنى :

ان قبول الإشارة الحسية يدل على وجود المكان فكونه بعدها
موهوماً كما يقوله المتكلّم قول باطل ، والمكان عند المشاء عبارة عن
السطح الباطن للجسم الحاوي على المحوى ، وعند الإشرافي بعده
 مجرد يلاقى تمام أجزاء جسم المحوى ، تزييف سطح (يعنى : القول
 بكون المكان السطح الباطن للحاوى) عند هم مشهور والحق كونه بعدها
 مجردأ وهو المفطور أي فطري للناس ، لأن كل الناس يعتقدون
 بأن الماء واقع في ما بين أطراف الإناء ، إن الطبيعي من المكان ما
 هو مطلوب للجسم إن قاسر أخرجه من مكانه الطبيعي يرجع إليه من
 أقرب الطرق ، لكل جسم مكان طبيعي ثم مكان الجسم المركب مكان
 غالب أجزائه .

وأشار في هذه الغرر إلى الخلاف الواقع في المكان وجوداً ومهيّة
وإلى كونه ذا وضع قابل للإشارة الحسيّة (وهو أول دليل على وجوده)
وإلى الطبيعي منه وغيره فالكلام في المكان قد يكون في وجوده وقد
يكون في مهنيّته :

(أاما الأول) : فقد أنكر بعض وجوده والمتبيّن لوجوده على
طائفتين ، فطائفة يدعى كون وجوده بدليلاً لا يحتاج إلى برهان ولعله
أقرب ، والثانية يزعم أنه نظريّاً فيستدلّ له بأدلة منها ما يذكره المصنف
من أنه قابل للإشارة الحسيّة ، وهذا نصّه (كون المكان الكون ذا وضع
يحق) يعني : إنّ كون المكان ذا وضع قابل للإشارة يحق وجود المكان
ثم إنّ المكان في اللغة والعرف عبارة عن الجسم الذي يعتمد عليه
جسم آخر كالأرض التي تستقرّ عليها الحيوانات وكالسرير الذي يستقرّ
عليه الإنسان ونحوهما ، وأما بحسب إصطلاح العلماء فقد اختلفوا في
معناه وفسّوه بعد اتفاقهم على أنّ المكان لا بدّ أن يكون شيئاً تجتمع
فيه إمارات أربع :

(الأولى) : أن يكون المكان مساوياً للمتمكّن بأن يزيد بزيادته
وينقص بنقصانه ، ولازم ذلك لاستحالة أن يكون جسمان مجتمعين في
مكان واحد ، وبعبارة واضحة : لاستحالة حصول الجسمين معاً في ما
يشغل أحد هما .

(الثانية) : أن يكون قابلاً لأن ينتقل منه المتمكّن إلى مكان
آخر بالدرج ، ولازم هذا المعنى إمكان وقوع الحركة فيه .

(الثالثة) : أن يكون ظرفاً للمتمكّن بمعنى إمكان نسبة المتمكّن

إليه بلفظه في مثل ما يقال : الماء في الكوز .

(الرابعة) : أن تختلف الأمكانة في الوضع بمعنى لاختلاف الجهات وتبينها كالفوق والتحت وغيرها ، فالمذاهب المشهورة المعتبرة في المكان ثلاثة مذاهب :

(المذهب الأول) : مذهب المتكلمين ؛ فإنّهم يقولون بأنّ مكان كلّ جسم هو فضاءً موهوم يتمكّن فيه الجسم كفضاءً داخل الإناء لاجتماع الماء فيه ، ويسمى بالبعد الموهوم ، والمراد من الموهوم ما يكون في الوهم ، ولا يكون موجوداً في الخارج ، وهذا المذهب بظاهره باطل ، لأنّ المكان بحسب الخارج يقبل الزيادة والنقصان ، فإنّ مكان الجسم الكبير يزيد على مكان الجسم الصغير لا محالة ، وهذه الزيادة والنقصان ليستا بحسب الوهم المحسّن ، لكون العقل حاكماً لزيادة مكان الجسم الكبير على مكان الجسم الصغير في الخارج وفي نفس الأمر وإن لم نتوهمه أصلاً ، ولا شكّ أنّ الأمر الذي يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لا يمكن أن يكون معدوماً في الخارج وإليه أشار المصنف (رحمه الله) بقوله : ((فكونه الموهوم من بعده محق)) ولكنّ المحقق اللاهيجي على ما ذكره في حواشى التجرييد أراد تصحيح هذا المذهب ونصرته بما حاصله : بأنّ الموجود في الخارج يكون على نحوين :

(الأول) : أن يكون موجوداً بنفسه .

(الثاني) : أن يكون موجوداً بمنشاً إنتزاعه .

فمن الممكن أن يكون وجود المكان من النحو الثاني ، وهذا النحو من الوجود بالنسبة إلى العدم المحسّن نحو وجود يخالف العدم المطلق

فالقول بالمكان بهذا المعنى لا يستلزم عدم المطلق في الخارج بل هو موجود في الخارج بوجود منشأ إنتزاعه، وكل ما كان بحسب الخارج قابلاً للزيادة والنقصان لا يستدعي أن يكون موجوداً بنفسه، بل يكفي فيه وجود منشأ إنتزاعه، ثم قال : وهذا إحتمال معقول في أمر المكان، لأنّ ما قلناه من الانزعاع يكون من وجود العالم، فالمكان أمر موجود ينزع وجوده من وجود العالم ولكن القائلين بالبعد الموهوم لا يرضون به لأنّهم قائلون بتحقق مكان موهوم قبل وجود العالم (إنتهى كما مرّ في بحث الحدوث) .

(المذهب الثاني) : مذهب أفلاطون وحكماء الإشراق؛ وهو يقولون بأنّ المكان عبارة عن البعد المجرّد الموجود في الخارج نظير تجرّد الموجودات المثالىة التي هي العالم بين العالمين أعني المفارق النورية والمقارنات المظلمة، والجسم متمنّ فيه بأعماقه وأجزائه، والمكان ملاقيه بتعامه ، لأنّ هذا البعد مجرّد والمتمنّ مادي والتدخل فيما واقع بخلاف ما إذا كانا مادّيين وفيه تعریض على المشائين إذ على مذهبهم الجسم يكون في المكان بسطحه لا بالكلية وقال المصنف في الحاشية في توضيح البعد المجرّد ما هذا لفظه :

فضاءُ الحوض الذي يتبدل عليه الماءُ والهواءُ والتربةُ وغيرهما وهو لا يتبدل إذ لا يجوز عليه الحركة الأينيّة غيرها لأنّ غير المتبدل غير المتبدل مكان لها ، وتجرّدُه باعتبار عدم حلوله في مادة أو موضع كالبعد المتمنّ وإن كان البعد المادي فيه بنحو الظرفية والنفوذ فيه، لا كالمجرّد المثالي ، فأنّه لا هو في المادة ولا المادة فيه،

ولهذا قلنا : إنّه نظيره ، إذ الموجود المثالي لا وضع له مع موجودات هذا العالم الطبيعي ، وليس في جهة من جهات هذا العالم بخلاف هذا البُعد المفطور وهذا أنزل تجرداً منه ، لنتهى .

وإلى هذا المذهب أشار المصنّف بقوله :

((بُعد مجرد لدى الأشراقـي
جسمًا بكلّيته ملاقيـي))

(المذهب الثالث) : مذهب أرسطو وأبو على والمشائين وهو
قائلون بأنّ المكان عبارة عن سطح الباطن من الجسم الحاوي على
السطح الظاهر للجسم المحوي ، وإلى هذا المذهب أشار المصنّف
بقوله :

((وسطح باطن لدى المشـاء من
حاو على المحوي مكاناً قد زـكن))

وقد اعترضوا على هذا المذهب بوجوه ، منها : لزوم حركة
الساكن كما في الطير الواقف في الريح الهـابة ، والسمك الواقف في
الماء الجاري ، فـأنـهما ساـكـانـ بالـضـرـورةـ معـ أنـهـ تـتـبـدـلـ عـلـيـهـماـ سـطـوحـ
الـهـوـاءـ وـالـمـاءـ الـمـحيـطـانـ بـهـماـ ، وـمـنـهـاـ : سـكـونـ الـمـتـحـرـكـ كـماـ فيـ الـمـنـقـولـ
مـنـ بـلـدـ إـلـىـ بـلـدـ فـيـ صـنـدـوقـ فـانـهـ مـتـحـرـكـ لـاـ مـحـالـةـ مـعـ أـنـ السـطـحـ الـبـاطـنـ
مـنـ الصـنـدـوقـ الـمـحـيـطـ بـهـ غـيرـ مـتـبـدـلـ فـيـلـزـمـ أـنـ يـكـونـ سـاكـنـاـ ، وـمـنـهـاـ : مـاـ
ذـكـرـهـ فـيـ الـحـاشـيـةـ وـهـوـ لـاـ نـعـدـاـمـ مـقـصـدـ الـمـتـحـرـكـ ، فـانـهـ إـذـاـ كـانـ الـمـكـانـ هـوـ
الـبـعـدـ كـانـ مـقـصـدـ الـمـتـحـرـكـ مـوـجـودـاـ قـبـلـ الـحـصـولـ فـيـهـ ، وـأـمـاـ إـذـاـ كـانـ هـوـ

السطح فلا، ومنها : عدم عموم المكان وذلك لأنّ الفلك الأعظم بناءً على كون المكان هو السطح لا مكان له لعدم إحاطة سطح به مع أنّهم يقولون : كلّ جسم له مكان طبيعي ، ولم يستثنوا الفلك عن حكمهم .

ولكنَّ الوجوه المذكورة وغيرها مما لم نذكرها مندفعه ومسطورة في الكتب، ولكنَّ الإشكال في الأخير صعب الإنداخ، والشيخ الرئيس للتزم بهذا الإشكال وقال : لا يجب أن يكون لكل جسم مكان بل يجب أن يكون له وضع (معنى كونه قابلاً للإشارة) يمتاز به عن سائر الأجسام، فعليه يكون للفلك الأعظم وضع لأنَّه أشار إليه بأنَّه فوق جميع الأفلاك وما يحكم به العامة بأنَّه يجب أن يكون كل جسم في المكان يبتنى على عدم ميزة بين المكان والوضع ، فالوضع على هذا يصير أعمَّ من المكان بمعنى أنَّ كلَّ ممكِن يكون ذا وضع لا يجب أن يكون كلَّ ما هو ذا وضع في المكان كالفالك الأعظم ، وإلى هذه الاعتراضات أشار المصنف بقوله : ((وترنيف سطح عند هم مشهور)) .

ثم انّ مختار المصنّف من الأقوال هو القول الثاني ، وإليه أشار
بقوله : ((والحق بعد أنّه المفطور)) يعني أنّ الحق هو كون المكان بعدهاً
مجرّدًا لكونه من الفطريات إذ قال كلّ الناس قولًاً موقنًاً (لأنّه من
الفطريات عقولهم) الماء فيما بين أطراف الارض ، ولا شكّ انّهم يريدون بها
أطرافها الداخلة لا الخارجة ، وما بين الأطراف الداخلة هو البعد
الممتدّ في داخلة لا سطحه الباطن إذ هو عينها أي عين الأطراف لا
بين الأطراف ، ثم انّ عند القائلين كون المكان هو البعد أنّ لكلّ
جسم مكان طبيعيّ لو حصل فيه يتضيّ بطبعه أن يكون ساكناً فيه وإن

خرج عنه يقتضي بطبعه أن يتحرّك إليه، عند القائلين بالسطح حيث
أن المكان عندهم لا يكون عاماً لكل جسم يكون لكلّ جسم عندهم حيزاً
طبيعياً بالكيفية المذكورة والحيز عندهم مفهوم أعمّ من المكان والوضع ،
فعلى هذا كلّ جسم ذي مكان يكون له حيزه الطبيعي ، والجسم الذي
لا مكان له كالمحيط فحيزه الطبيعي هو وضعه .

ولزيادة التوضيح لا بأس بنقل كلام العلامة على الإطلاق فـي
شرح التجريد ، قال (رحمه الله) :

كلّ جسم على الإطلاق فإنه يفتقر إلى مكان يحلّ فيه لاستحالة
وجود جسم مجرد عن كلّ الأمكنة ، ولا بدّ أن يكون ذلك المكان طبيعياً
له لأنّا إذا جردنا الجسم عن كلّ العوارض فاما أن لا يحلّ في شيء من
الأمكنة وهو محال ، أو يحلّ في الجميع وهو أيضاً باطل بالضرورة أو يحلّ
في البعض فيكون ذلك البعض طبيعياً (لأنّ الجسم لو حلّ مكاناً دون
مكان بالاقتضاء من طبيعته لزم الترجيح بلا مرجح) ، فيكون ذلك البعض
طبيعياً ، ولهذا إذا أخرج من مكانه عاد إليه ، وإنّما يرجع إليه على
أقرب الطرق ، وهو الاستقامة ، إنتهى .

وإلى الطبيعي من المكان أشار بقوله :

((إنّ الطبيعي مكان طلباً

إن قاصر يخرج بنهج أقرباً))

لكلّ جسم أثرياً كان أو عنصرياً .

قال في الشرح :

وفي النسبة إلى الطبيعة دلالة على أنه مقتضاها لا أنه مقتضى
الجسمية المشتركة أو المهيولى أو الفاعل المفارق لاستواء نسبتها إلى
جميع الأمكانة، ولا أنه مقتضى أمور خارجه أخرى ، إذ مع قطع النظر
عنها للجسم ذلك المكان المعين .

وكيف كان ، فعند كلتا الطائفتين القائلتين بالسطح أو البعد
يستحيل وجود الخلاء (أعني وجود مكان لا يكون فيه متمنّ أصلًا)،
وسيجيٌ تفصيل وجه الاستحالة ، وإنما عند القائلين بالسطح
فأنه لو فرض سطح باطن لا يكون مماساً بسطح ظاهر المتمنّ يلزم
وجود بعد يكون محلاً عندهم ، وأمّا عند القائلين بالبعد من جهة
أنه لو تحقق الخلاء يلزم أن لا يتمكّن الجسم من الحركة فيه ، لأنّ الحركة
لابدّ أن تقع في زمان ، وكلّ حركة تقع في الزمان يمكن أن تقع في
زمان أكثر منه ، وتكون الحركة بطيئة أو تقع في زمان أقل وتكون الحركة
سريعة ، فلو لم يكن معاوقاً فاقتضاها الحركة مرتبة معينة من السرعة أو
البطء من دون أن يكون في البين مرجح يكون ترجيحاً بلا مرجح وهذا
محال ، وحيث أنّ الحركة لا تتحقق في الخلاء أعني المكان الخالي عن
الشاغل يلزم أن لا يكون المكان موجوداً لما قلنا أنّ من إمارات المكان
إمكان وقوع الحركة فيه ، وهذا خلف .

ثم إنّ المكان الطبيعي للمركب هو مكان غالب أجزاءه فيما
إذا كان أجزاءه متفاوتة ، وأمّا ما تساوت أجزاءه فمكانه الطبيعي هو
المكان الذي إتفق وجوده فيه ، وإليه أشار في المتن بقوله :

((لكلّ جسم ثم للمرگب
كان المكان ما لجذب غالب))

وبعبارة واضحة عبر بها في شرح التجريد قوله : ((المرگب)) أنَّ
الترگب من جوهرتين (كالدخان المرگب من الأجزاء الأرضية والناريه)
فإن تساواً وتمانعاً وقف في الوسط بينهما وإن تفرقاً ، وإن غالب
أحد هما كان مكانه مكان الغالب وإن تركب من ثلاثة وغلب أحد هما
كان مكانه مكان الغالب وإن كان في الوسط وإن تركب من أربعة
متتساوية حصل في الوسط أو ما اتفق وجوده فيه ، وإن غلب أحد هما
كان في مكانه ولا إستمراً للمعتدل لسرعة إنفعاله بالأمور الغريبة ، إنتهى



غُر في امتناع الخلاء

((تساوي ذي المانع والعديم في حركة بالنفي في الخلاء يفني))

((إن معهما يفرض معاوق أقل
بنسبة ما في الزمانين حصل))

يعني : تساوي المتحرّك ذي المانع وغير ذي المانع في الحركة في نفي القول بالخلاء واف ، ان يفرض معهما مانع أقل بنسبة ما في الزمانين (أي زمان من المانع وزمان غير ذي المانع) حصل .

أشار في هذه الغرر إلى لاستحالة الخلاء إختلف كلامهم في هذا المقام فذهب قوم إلى جواز الخلاء وهم القائلون بالبعد الموهوم وبعض من أصحاب المذاهب الآخر ، آخرون إلى لامتناعه وهو اختيار المصتف والمتحق الطوسي في التجريد حيث قال : وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل وإلا لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمة عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانيهما .

وقال الشارح في توضيح مرامه واستدلّ عليه بأنّ الخلاً لوكان ثابتًا لكات الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق ، وال التالي باطل بالضرورة ، فالمقدم مثله ، وبيان شرطيته : إننا إذا فرضنا متحرّكًا يقطع مسافة ما حالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة ممتلية فأنّ زمان تلك الحركة يكون أطول لأنّ الملاً الموجود في المسافة معاوّق للمتحرّك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاً آخر أرق من الأول على نسبة زمان الحركة في الخلاً إلى زمانها في الملاً وهو النصف ، فيكون معاوّقته نصف المعاوّقة الأولى فيتحرّكها المتحرّك في الساعة ، لكنّ الملاً الرقيق معاوّق أيضًا ، فت تكون الحركة مع المعاوّق كالحركة بدونه وهو باطل ، وإليه أشار المصنف (رحمه الله) : ((تساوي ذي العائق والعديم)) إلخ .



غُر في الشكل

((كل بسيط فلكي عنصري

شكل طبيعي له هو الكري))

((فالطبع واحد وفعل واحد

في واحد لم يك غير الواحد))

((والأرض أخرجت قوى قسرية

من كروية سوي حسنية))

يعني : ان كل جسم بسيط سماوي أو أرضي الشكل الطبيعي له يكون هو الكروية ، فالطبع الواحد والفاعل الواحد في مادة واحدة لم يكن غير الواحد (يعني : غير صورة واحدة) ، والأرض أخرجتها القوى القاسرة (الريح والمطر والسائل ونحوها) من الكروية إلا في الحسن والمشاهدة .

أشار في هذه الغر إلى أن كل جسم فلكياً كان أو عنصرياً له شكل طبيعي وهو الشكل الكروي لا المضلعي ، ثم ان الشكل على ما قيل في تعريفه أنه ما أحاط به حد واحد أو حدود وبناء على التحقيق أنه

من الكيفيات المختصة بالكميات كلام استقامة والانحناء وهو هيئة إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعيّ وقسري لأن كل جسم متناهٍ (كما مر في بحث تناهي الأبعاد) ، وكل متناهٍ مشكل بالضرورة ، فإذا فرض خالياً عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل ، فيكون طبيعياً ، ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتضي أموراً مختلفة ولا شكل أبسط من الإستدارة ، فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقى الأشكال قسري ، ولذا قال المصنف (رحمه الله) :

((كل بسيط فلكي عنصري

شكل طبيعي له هو الكري))

((فالطبع واحد وفعل واحد

في واحد لم يك غير الواحد))

وقال في الشرح :

وما سوى الكروية فيه كثرة لأن المضلّع من الأشكال يكون حانب منه خطأً آخر سطحاً آخر نقطة ، إنتهى .

أقول : بخلاف الكرة فإنها جسم أحاط به سطح واحد يمكن أن يفرض فيه نقطة إذا خرج عنها خطوط إلى سطحه كانت تلك الخطوط متساوية من جميع الجوانب ، وحيث أنها لم تشتمل على أزيد من سطح واحد فلا سطوح ولا خطوط ولا نقاط فيها ، فهي أبسط الأشكال والنقطة التي في وسطها المعبر عنها بالمركز وهما صرفة ، ولما كان الشكل الطبيعي مستندأ إلى الطبيعة وهي واحدة والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فلا جرم وجوب أن يكون الشكل الصادر عنه كريّاً ،

فثبت أن الشكل الطبيعي هو الكري وهو المطلوب، وإلى هذا المعنى
أشار بقوله:

((فالطبع واحد وفعل واحد))

فی واحد لم یک غیر الواحد))

وقال في الحاشية في توضيح مقصوده من هذا البيت ما هذا

لُفْظٌ :

قولنا : وفعل فلعلّ واحد من حيث هو واحد أي من جهة واحدة فخرج ذو الجهات ، وقولنا : في قابل واحد خرج فعل الواحد في المقابل المتعدد كحرارة الشمس مثلاً ، فعليها تليين في الشمعة والتصليب في الملح ، وحيث اعتبرت وحدة الجهة فلا يرد أنّ الطبيعة النارية مثلاً واحدة ، وقد فعلت أفعلاً كثيرة كالحرارة والخفة والبيوسة والشكل والحركة وغيرها لأنّها فعلت لجهات كثيرة مع أنّ بعض هذه ليس في عرض الآخر ، فإنّ الخفة معلولة للحرارة وكذا البيوسة والحركة معلولة للخفة لأنّ الخفة ميل صاعد وبعضاها كالشخص للآخر ، بل الطبيعة تفعل فعليين متقابلين ولكن بشرطين فتفعل التسكين بشروط الوجود ان للحالة الطبيعية والتحريك بشرط الفقدان لها ، وقد يتوهّم الكثرة باعتبار تعدد المفاهيم مع وحدة المنتزع منه ، إنتهى .

((إشكال ودفع)) :

أما الإشكال : إنه لما كان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكروي ، مما جعله عدم الكرويية الحقيقة لها لما نشاهد فيها مennen

المرتفعات والوهدات بنحو أخرجها عن الكروية الحقيقة، وهذا يخالف ما ذكرتم.

وأما الدفع : إن سبب خروج الأرض عن شكلها الطبيعي (أعني الكروية) إنما هو بواسطة العوامل الخارجية والقوى القسرية كالرياح والأمطار والزلزال والانفجارات والانكسارات وغيرها من العوامل القسرية، وإليه أشار بقوله : ((والأرض أخرجت قوى قسرية – من كروية أي حقيقة) فالأرض بمقتضى طبيعته اليابسة حافظة لشكلها الطبيعي ولما أزاله القاسِر ولم يزل البيوسة صارت حافظة للشكل القسري بالعرض ولا تتوجه أبداً دوام القسر وهو محال (لما قالوا : إن القسر لا يدوم) ، لأن نوع القسر دائم وهو في العقل الذي هو رب ذلك النوع ، وأما أشخاصه فهي دائرة زائلة .

قال العلامة الآملي (رحمه الله) :

فإن قلت : إقتضاه طبيعة الأرض حفظ الشكل العارض عليهما مناف مع إقتضاها لشكلها الذاتي ، إذ الشيء الواحد لا يقتضي المتنافيين ، قلت : كلاً بل إقتضاه يؤكده لأنها لو خللت وطبعها تقتضي كروية الأرض ولكن لما أخرجت عن الكروية بواسطة تعدد القاسِر عليهما تزول عنها الشكل الطبيعي وتبقى فيها البيوسة ، وهي حافظة لشكلها العارض عليها ، ف تكون حافظة للشكل العرضي بالعرض ، وحدوث الشكل العرضي مستند إلى القاسِر وبقاوئه مستند إلى الطبيعة فهو مقصور من وجهه ومطبوع من وجه آخر كالمريض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي غالب رطوبته بسبب القاسِر حرارة توجب فساده ، إنتهى .

قوله : ((سوى حسّية)) مراده أن الكروية الظاهرة في الأرض بحسب الحسّ وإلا فهي بحسب الواقع خرجت عن الكروية الحقيقية بسبب القواسم .

وأما وجه الكروية حسّاً فهو لما تقرر في محله أن نسبة ارتفاع أعظم الجبال في كره الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة إلى كره قطرها ذراع كما في الشرح .



غَرَّ فِي الْجِهَةِ

((فوق وتحت جهة بالطبع

موجودة إذ هو ذات وضع))

((جهة طرف الامتداد

في مأخذ الإشارة مرادي))

((لم تنقسم في مأخذ الإشارة

فيلزم السماء الامتداد))

((وكونها ستاً وليس تنحصر

تقريبة الخاصي والعامي لإشتهر))

يعني : أن الفوق والطبع هما جهتان طبيعيان موجودتان
إذ هما ذواتي وضع وإشارة حسية ، الجهة عبارة عن طرف الامتداد
الذي ينتهي إليه الإشارة وهو مراد من الجهة ، ليست الجهة منقسمة
في نهاية الإشارة فيلزم أن تكون حركة السماء مستديرة ، وكونها سأي
الجهات ستاً معروض ولكنها لا تنحصر فيها تقريبه أي دليل إلتحصاره
خاصي (لأنه يمكن أن يفرض في الجسم ثلاثة خطوط متقطعة تحدث منها
زوايا قوائم فتحصل منها الجهات الستة) وعامي (لأنه يمكن أن يتصور
الإنسان فوقه وتحته وقد أمه وخلفه ويمينه ويساره كلاً على حدة) .

أشار في هذه الغرر إلى مطالب أربعة :

(الأول) : في وجود الجهة، وأنّها موجودة .

(الثاني) : في حقيقتها وما هيّا .

(الثالث) : في أنّها تنقسم إلى جهات طبيعية وغير طبيعية ،
والغير الطبيعي منها غير متناهية ، والحصر في الستة تقربيّة .

(الرابع) : في كون السماء مستديرة لكونها محددة الجهات ،
وهذه المسألة أعني موجودية الجهة تبتي على مسألة تناهي الأبعاد
لأنه إذا كانت أبعاد العالم متناهية ثبتت الجهة لما سندك رأى
الجهة نهاية الامتداد وطرفه ، وتفصيل هذا الإجمال :

(أما الأول) : وهو كون الجهة موجودة فلوجهين :

((الأول)) : إنّها ذات وضع أي يشار إليها بالإشارة الحسيّة
وكلّما كان كذلك فهو موجود ، فالجهة موجودة .

((الثاني)) : إنّها لو لم تكن موجودة لما أمكن إيجاد المتحرّك
إليها ، لكن المتحرّك يتّجه إليها لما عرفت من أنّها مقصد للمتحرّك
بالوصول إليها كما أنّ المكان كان مقصد بالحصول فيه ، فيجب أن تكون
موجودة ، وإلى المطلب الأول أشار بقوله : ((موجودة إذ هي ذات
وضع)) .

(وأما الثاني) : في حقيقتها وما هيّا فهو على ما في التجريد
وشرحه طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة ، وذلك لأنّا نتوهّم
امتداداً آخذًا من المشير منتهيًّا إلى المشار إليه ، وذلك المنتهى هو
طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة ، وليس (أي الجهة)

منقسمة لأنّ الطرف لو كان منقسمًا لم يكن الطرف كله طرفاً بل نهايته، فلا يكون الطرف طرفاً، هذا خلف.

وقال المصنف في الشرح في بيان حقيقتها :

لأنّ طرف كلّ إمتداد جهة، لا من حيث هو طرف مطلقاً، بل من حيث هو واقع فيأخذ الإشارة وينتهي إلى الإشارة، أي الإمتداد الموهوم الذي يؤخذ من المشير إلى المشار إليه لم تنقسم الجهة فيأخذ الإشارة، لأنّ الجهة طرف الإمتداد ونهايته، فلا معنى لانقسامها من حيث كونها طرفاً ونهاية، فهي إما نقطة إن لم تنقسم أصلاً أو خطّ وسطح إن انقسمت من غير هذه الجهة، وإلى المطلب الثاني أشار بقوله:

((بجهة طرف الامتداد))

في مأخذ الاشارة مرادي))

(وأمّا الثالث) : إنّها تنقسم إلى طبيعية وغير طبيعية ، فالطبيعي منها هو جهة الفوق والسفل لا غير ، والغير الطبيعي وهو ما عداها ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغييره وإنقاشه عن هيئة وبغير الطبيعي ما يمكن تغييره ، فإنّ القدّام قد يصير خلفاً ، وكذا اليمين والشمال ، وأمّا الفوق والسفل فلا ، وإليه أشار بقوله : ((فوق وتحت جهة بالطبع)) .
وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لأنّها أطراف الخطوط المفروضة في الإمتداد وتلك الخطوط غير متناهية ، وما في المشهور من كون الجهات ستّاً تقريب من الخاصّ والعامّ ؛ أمّا من الخاصّ : فتقريب أنّ الجسم يمكن أن يغوص فيه أبعاد ثلاثة مقاطعة

على زوايا قوائم ، ولكلّ بعد منها طرفان ، فلكلّ جسم جهات ست .
وأمّا من العام بتقريب المحاددات للأجزاء المختلفة في الإنسان
من الرأس والقدم والظهر والبطن والجنبين .

(وأمّا الرابع) : وهو إستدارة السماء ، فهذا المعنى متفرع على
مجموع ما سبق ، توضيح ذلك : إنّهم إستدلوا لإثبات إستدارة السماء
بوجوه طبيعية وتعليمية منها : ما ذكره المصنف (رحمة الله) وهو من
ناحية كون الفلك محدد الجهة ، فيجب أن يكون مستديراً .

وبيانه : إنّ الجهة كما علمت موجودة فيجب أن يكون لها
محدداً ، وإذا كان لها محدد يجب أن يكون محدداً كريّاً ، والفلك
محدد للجهة فيجب أن يكون بشكل الكرة ، وإنما وجب أن يكون المحدد
كريّاً لأنّه هو الشكل الوحيد الذي يكون بمحيطه محدداً لجهة وبمركزه
لجهة أخرى إذ ليس في الجسم الكريّي نقطة مفروضة تكون أبعد عن
المحيط من نقطة المركز لأنّ كلّ نقطة غير المركز أقرب منه إلى المحيط
لأنّ بعد المركز من المحيط يكون متساوياً من جميع الجوانب على ما
هو شأن الشكل الكريّي ، فثبت أنّ المحدد جسم كريّي محدد بمحيطه
جهة الفوق وبمركزه جهة التحت .

قال المصنف في الشرح :

لما كانت جهة الفوق والتحت طبيعتين ومتقابلتين فانّ الأجسام
الطالبة لإحداها بالطبع هاربة عن الأخرى بالطبع ، وإذا كانت
إحداها في غاية القرب من جسم يكون الأخرى في غاية البعد عنه

كانت جهة السفل غاية البُعد عن جهة فوق ، فلو لم يكن المحدد كرويًّا بل بيضياً أو عديمًا أو مكتوباً أو غير ذلك تبدلت جهة السفل بالنسبة إلى ما هو أبعد منها عن كونها سفلًا وصارت فوقًا بالنسبة إليه وكذا جهة فوق .

وقال في الحاشية :

قولنا : تبدلت جهة السفل إلى قولنا : وكذا جهة فوق أ ي إذا فرضنا المحدد أو العالم بيضياً مثلًا وأفرزنا من مركزه أنصاف أقطار إلى خارجه فلا شك أنّ ما يفرز إلى رأس البيضة مثلًا أطول مما إلى جنبيها ، والجهازان الطبيعيان لابد أن يكونا في غاية البُعد فإذا طول القطر الذي إلى الجنبين ليساوي القطر الذي إلى الرأسين تبدلت الجهازان : السفل والفوق لأنّ هنا ما هو أبعد من ذينك السفل والفوق ، وهذا اللدان فيما إلى الرأس ، وإلى هذا المطلب من البداية إلى النهاية أشار بقوله : ((فيلزم السماء الإستدارة)) .



غُرْ في حِدُوث الْأَجْسَام

وَذِكْرُ الْأَقْوَالِ فِيهِ

((جسم قد يمّ الذات والصفات
أو محدث كلتاهما أو آتى))

((أيضاً قديم الذات محدث الصفة

وعكسه لم يرو عن ذي معرفة))
((فثانياً يقوله أهل المثل

من مذهب فحل ومن رأى جزل))

((وأولاً من قدم السماء يرى
بالشخص والكلّي من عناصرها))

((وقال الأقدمون بالثالث مع
تشاجر في الذات ما ذي فاسمع))

((جسم وغيره فثاليس يرى
ذا الجسم ما ذا بتكييف ثري))

((ثم بتلسطيف هوا نار وقمع
ثم السماء من دخان إرتفاع))

((إذ بالبساط المركبات

((كُلّ) هو الوحدة لا ذاتاً جمع

بل ذُوّت کی لا یری الخلف وقع))

((فواردات اعتبرى الوضع نقط

يحصل منها الجسم بالسطح وخط))

((وذلك العظيم رمز كلمته))

يعني : الجسم بحسب الفرد إما قديم الذات والصفات معاً أو محدث كلاهما أي ذاتاً وصفة أو آتي ، أيضاً قديم الذات محدث الصفة عكسه (أي كونه محدث الذات وقديم الصفة) لم يرو عن ذي معرفة وعقل ، فثانياً أي القول بمحدثية الذات والصمة ي قوله أهل الأديان من مذهب فحل ومن رأي جزل ، وأولاً أي كونه قديم الذات والصفة يقول به من يرى قدم السماء بشخصه وكذا من يرى قدم العناصر الكلية ، وقال الأقدمون (أي الفلاسفة المتقدمة على أرسطو) بالثالث (كون الجسم قديم الذات ومحدث الصفة) مع تشاجر في الذات ما ذي (أي الذات وحقيقة ما هو) فسمع ، إن بعضاً من الفلاسفة ذهب إلى أنه جسم وذهب آخرون إلى أنه غيره أي غير الجسم فثاليس الحكيم يرى إن ذا الجسم ما والماء بعد التكثيف صارت تراباً ، ثم إن الماء بتلطيف يصير هواء وناراً ثم وجد السماء من دخان إرتفاع من هذه النار ، وفرقة قال بأن ذات الجسم عبارة عن الهواء أو الأرض أو النار تتنوّع بتلطيف وتكتيف ، وقال الثنوية بأن مبدأ العالم نور وظلمة ، وقال

بعض بأنه جسم صغير كروي (ذرّات) ، وانكساغوراس يرى مبدأ العالم عناصر مخلوطة غير متناهية ولكن كلّ هذه الأقوال ليست معتمدة ، ومن يرى مبدأ العالم غير الجسم تفرّقوا واختلفوا فالحربيانيون منهم نطقوا، وقالوا بقدماً خمسة: ١ - الإله ٢ - النفس ٣ - الدهر ٤ - الفضاء ٥ - الهيولي؛ فاثنان منها حبيث فاعلين كانا ذان، الباري والنفس واحد إثنين ليسا بحبيث فاعلين، بلا إنفعال ذان دهر وخلاء واحد هو الهيولي إنفعلاً، فعمد أي توجه الباري الهيولي بعد ما تعلّق النفس بها فالئتها ، حصل من هذا الالتيام ضروب الأجسام الأرضية والسمائية فارتقت النفس بعد طيّ مراحل الكمال لعالم الملك أي الملوك، إذ في الثنّي (دوگانه پرستی) شرك وفي التثلث (اب - ابن روح) فيه الكفر والتلوّث، وعند ميثاغورس المبادي أي مبادى الأجسام أعداد أنسأت واجتمعت من آحاد ، إذ بالبساط تحصلت المركبات وتقوم بها وتلك أي البساط آحادها ، كل واحد من البساط هو عين الوحدة لا ذات ثبت له الوحدة واجتمع مع الوحدة بل ذوقّت بأنفسها كي لا يرى الخلف وقع (لأن البحث في المبادي فلو كانت الوحدات التي فرضناها مبادي مسبوقة بالذات وكانت مفتقرة إلى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلف)، وحدات اعتبرها الوضع فصارت محسوسات) نقط يحصل منها الجسم بالسطح وخطّ أي بحصولهما من النقط ، وذلك العظيم أي فيثاغورس رمز كلمته فلا يرد إذ من المشهورات أنه لا ردّ على الرمز ولتحل عقدته بما يأتي في شرح البيت .

أشار في هذه الغرر إلى حدوث الأجسام والأقوال فيها ، وضبط الكلام في هذا المقام على ما في شرح المواقف أن يقال : إنّـا (أي الأجسام) إما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها بصفاتها أو بالعكس فهذه أربعة أقسام ، والقسم الرابع إحتمال عقلي في بادي النظر لم يقل به أحد .

(أما الأول) : إنّـها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق ، وبه قال المليون كلّـهم من المسلمين والمسيحيين والنصارى والمجوس ، وهذا القسم هو الذي جعله المصنّـف ثاني الأقسام وقال : ((فثانياً يقوله أهل الملل)) .

(الثاني) : إنّـها قديمة بذواتها وصفاتها ، وإليه ذهب أرسطو ومن تبعه من متأخّـري الفلاسفة كالفارابي ولابن سينا ، وتفصيل مذهبهم أنّـهم قالوا : الأجسام تنقسم كما علمت إلى فلكيات وعنصرىات : أما الفلكيات : فإنّـها قديمة بموادّـها وصورها (الجسمية والنوعية) وأعراضها المعينة من المقادير والأشكال وغيرها إلّـا الحركات والأوضاع المشخصة ، فإنّـها حادثة ضرورة أن كلّـ حركة شخصية مسبوقة بأخرى ، لا إلى نهاية ، وكذا الأوضاع المعينة التابعة لها ، وأما مطلق الحركة والوضع فقد يمّـ أيضاً ، لأنّـ مذهبهم أنّـ الأفلاك متحركة حركة مستمرة من الأزل إلى الأبد ، فلا سكون أصلّـاً .

واما العنصرىات : فقد يمة بموادّـها وبصورها الجسمية بنوعـاً وذلك لأنّـ المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة

نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أولاً وأبداً وبصورها النوعية بجنسها، وذلك لأنّ مادّتها لا يجوز خلوها عن الصور النوعية بأسرها، بل لابدّ أن يكون معها واحدة منها لكن هذه الصوره متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه، نعم الصور المخصصة فيها (أي في الصورة الجسمية والنوعية) والأعراض المختصة المتعيّنة محدثة، ولا إمتناع أيضاً عندهم في إستمراره كذلك ولا في إستمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية، وهذا القسم هو الذي جعله المصنف أول الأقسام، وإليه أشار بقوله : ((وأولاً من قدم السماء يرى

وقال في الشرح :

وقد وجّه قولهم صدر المتألّمين، وقول كثير من أصحاب القول الثالث، بل قال باتفاق أعظم الفلاسفة على الحدوث ونقل أقوالهم الدالّة عليه في كثير من كتبه وأشار إلى التوجيه في الحاشية بقوله: قولنا: وقد وجّه قولهم والتوجيه أنّ مرادهم قدم فيض الله وكلام الله نسور الله وإحسان الله.

وبالجملة : ما من صقعة قد يم والخلق وجميع ما من ناحيتكم
حدث متجدد ذاتاً وصفة ومن تفوّه منهم بالقدم فكأنّه لم يستشعر
بالعالم ولم يكن ناظراً إلا في الله بالله لأنّه حقيقة الوجود المحيط
والعالم ليس إلا ما سواه ، وما سواه ليس إلا شيئاً من المريّات الاعتبارية

المنغمة في سطوع النور الحقيقة ، فلم يمكن نور الحقيقة ظلمة العالم
من البروز والله وصفاته قد يم ، إنتهى .

(الثالث) : إنّها قد يمّة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من
تقدّم أرسطو من أقدمي الفلاسفة والحكماء وهؤلاء قد اختلفوا وتشاجروا
في تلك الذوات ، وإليه أشار المصنف بقوله :
((وقال الأقدمون بالثالث مع
تشاجر في الذات ما ذي فاسع))

ثم انّ فرقة منهم قالوا : إنّ هذه الذوات جسم ، واختلف في
ذلك الجسم أي الأجسام هو ؟ فقال ثاليس الملطي : إنّ الماء الذي
هو المبدع الأول ومنه أبدع الجوهر كلّها من السماء والأرض وما بينهما .

وقال في الشرح :
فالليس يرى هذا الجسم الماء القابل لكلّ صورة ، ثم انّ الماء
بتكتيف صار ثرى أي تراباً ، ثم بتلطيف للماء صار هواً وناراً ، فانّ الماء
إذا لطف صار هواء ، فتكمّلت النار من صفوته الهواء ثم السماء تكونت
من دخان ارتفع من تلك النار .

قال صاحب الملل والنحل وكأنّه أخذ مذهبـه من الكتب الإلهيّة
ففي التوراة أنّ الله تعالى خلق جوهرةً ونظر إليها نظر الـهـيبة فـذـابت
وصارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهـها بـسبـبـ الحـرـكةـ زـيدـ وـارـتفـعـ
منـهاـ دـخـانـ فـحـصـلـ مـنـ زـيدـهاـ الأـرـضـ وـمـنـ دـخـانـهاـ السـمـاءـ ، وـقـيلـ :
الأـرـضـ ، وـحـصـلـ الـبـوـاقـيـ بـالتـلـطـيفـ ، وـبعـضـهاـ بـالتـكـتـيفـ ، هـذـاـ

قال المصنف في الشرح :

فلا يبعد أن يكون المراد بالماء كما في قوله تعالى : * وجعلنا من الماء كلّ شيءٍ حيٌّ * الوجود المنبسط المعبر عنه في إصطلاح العرفاً بالنفس الرحمني ، ثم تطبيق الباقى لا يخفى على العالم بالتأويل .

قال في الحاشية :

قولنا : ثم تطبيق الباقى لا يخفى ؛ فمن لطيفه عالم العقل والنفس المعبر عنهم بالنار والهوا ومن كثيفه عالم المثال وعالم الطبيعة المعبر عنهم بالأرض وأماماً في التورية من نظر الهيبة فهو قهارية الله وذوبان أجزاء الجوهر تحت سطوع نوره تعالى ، ثم البخار المرتفع لطيف ذلك الماء ، لأنّ البخار أجزاء رشية مائية لطيفة ، والسماءات عالم العقول والآنفوس ، وأما الزيد فهو كثيف ذلك الماء ، فالأرض عالم الصورة والجبال أجزاءه ، إنتهى .

وإلى قول هذه الفرقة أشار في المتن بقوله : ((جسم وغيره)) إلى قوله : ((إرتفع)) ولا حياً ، وإلى هذا القول أشار بقوله : ((فالحربيانيون)) إلى قوله : ((لعالم الملك)) ، ثم إنّ المصنف أخذ في تهجين هذه الأقوال بأنّها مستلزم للشركة كقول الثنوية أو التثليث كالقول بالأقانيم الثلاثة (الأب والإبن وروح القدس) أو مستلزم للकفر والتلويم كالقول بالتخميس الذي ذهب إليه حررياني ، وفرقـة ثانية وهم أصحاب فيثاغسوس تبعـاً عليهـ قالـوا : هي الـوحدة ، فـأنـها تـجزـءـتـ فـصـارتـ الـوحدـاتـ نقطـاًـ ذـواتـ أوضـاعـ واجـتمـعتـ النـقطـةـ فـصـارتـ خطـاًـ واجـتمـعتـ الـخطـوطـ فـصـارتـ

سطحًا واجتمعت السطوح فصارت جسماً، وقد يقال : أكثر هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم ، إنْتَهى ما نقلناه عن
شرح المواقف .

قال المصنف في الشرح :

ولما كان فسيثاغورس من أعاظم الحكماء المتألهين وكان ممن أساطين الحكمة أشرنا إلى أنّ لكلامه الذي نقلوه عنه محملاً صحيحاً بقولنا : وذلك العظيم رمز كلمته ، فلا يرد إذ من المشتهرات أنه لا يرد على الرمز و ليحلّ عقدته فإنه عبر عن مبدأ المبادى بالوحدة الحقة ، وقد عرفت في مبحث الوحدة والكثرة أنّ الوحدة الحقيقة عين الوجود الحقيقي ، فمراده بالوحدات القائمة بذواتها مراتب الوجود ومراده من كون الأعداد هي المبادى ، وأنّ أول ما صدر عن الوحدة الإثنان ثم عن الاثنين ثلاثة ثم عن الثلاثة الأربع ، وهي مبادى الوجودات أنه صدر عن واجب الوجود الذي هو الفرد والوتر الذي ليس فيه شيءٌ والشيء العقل الذي هو زوج تركيبي من الوجود والمهمية فهو إثنان ، وأيضاً وقوعه في ثاني مراتب الوجود مقوم لوجوده لا يقدم ولا يؤخر كما أنّ الاثنين كذلك ثم صدر عن الواجب تعالى بواسطة العقل النفس وهي الثلاثة إذ لها وراء المهمية والوجود التعلق بالمواد تعلقاً تدبيرياً بخلاف العقل ، إذ لا توجه له إلى المادة لتترفع عنها غاية الترفع ، ثم صدر الطبع وهي الأربعة إذ له وراء الثلاثة إنطباع وتتوغل فيها فتعلقه الإنطباعي ينحل في الذهن إلى أصل توجهه ورسوخ وأيضاً وقوع كلّ منها في مرتبة ثلاثة ، ورابعة مقوم لوجوده ، كما قلنا في

العقل ، إنتهى .

وإليه أي إلى قول الغرفة الثانية أشار في المتن بقوله : ((وعند
في ثاغورس المبادي)) إلى قوله : ((ول يجعل عقدته)) .

قال في الشرح :

وقال بعضهم : كان الأصل هو الأرض وحصل الباقي منها
بتلطيف ، وزعم بعض أنه الهواء ف تكون من لطافة النار ومن كثافة الماء
والأرض ، وزعم بعض آخر أنه النار وتكون الثلاثة منها بالتكلاف ، والسماء
من الدخان ، وإليه أشار في المتن :
((وبالهوى والأرض والنار نطق
قوم بتلطيف وتكلف سبق))

وقالت الثنية : إن تلك الذات القديمة هي النور والظلمة ،
إما بناء على أن النور أجسام صغار منفصل عن النير أو على أن المراد
بالنور ما يشمل النير أو على أن المراد بالجسم ما يشمل الجسماني
وكون النور أجساماً صغاراً هو التحقيق عند علماء العصر الحاضر فأنهم
إتفقوا على أن النور أجسام صغار منفصل عن المنير وتصل إلى المستنير
وقد دققوا أن زمان سير نور الشمس منها إلى أرضنا هذه ثمان دقائق
وما ذكره المصنف في الحاشية بأنه باطل لأنه يستلزم الفك على الفلكي
لإتضح بطلانه في هذه الأعصار .

وفي المواقف عد النور والظلمة في أقوال من قالوا بأن الذات
القديمة ليست بجسم كما سيجيء ، وإلى هذا القول أشار بقوله : ((بالنور

والظلمة قال الثنوي) .

وقال ذي مقراطيس : إنّ أصل العالم أجرام صغار صلبة مبئوثة دائمة الحركة في خلأ غير متنه ، ثم إتفق أنّ تلك الأجزاء تصادمت على وجه خاص ، فحصل من تصادمها هذا العالم وحدثت السماوات والعناصر ، ثم حدثت من حركات السماوات إمتزاجات هذه العناصر فحدثت منها هذه المركبات ، وإلى هذا القول أشار في المتن بقوله : ((وقيل بالجسم الصغير الكروي)) .

وقيل : والقائل انكساغورس بالخليط ، قال : أصل الأجسام هو الخليط من كلّ شيء لحم وخبز وغير ذلك ، فإذا اجتمع جنس منها شيء له قدر محسوس ظنّ أنه قد حدث ولم يحدث إنّما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع ، وإليه أشار بقوله : ((وانكساغورس بالخليط قد

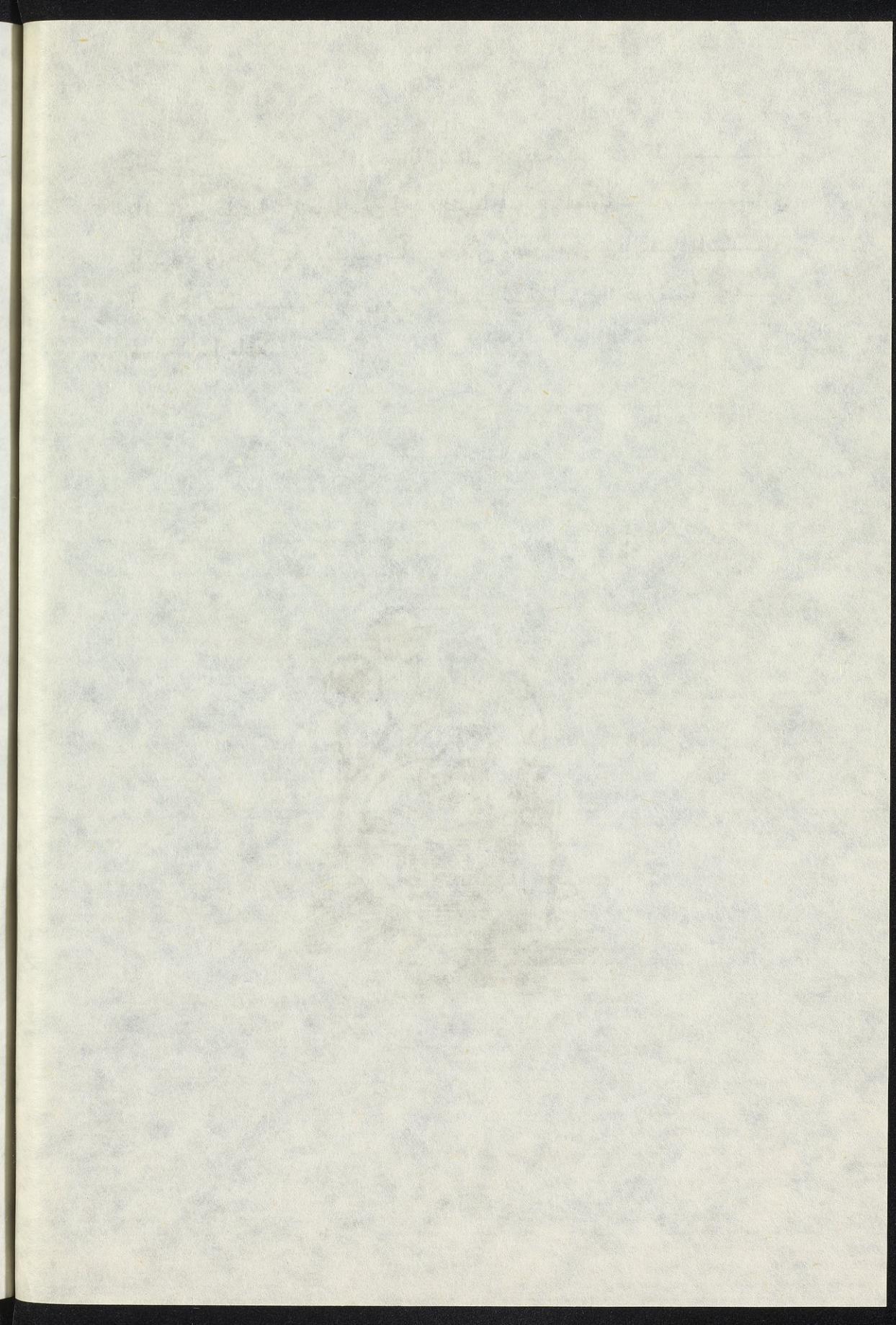
قال ولكن كلّها لا يعتمد))
أي كلّما ذكر في تعين تلك الذات وكذا أصل قولهم : إنّ الجسم قد يم الذات لا يعتمد عليها

وفرقة أخرى قالوا : إنه ليس بجسم واختلف فيه ما هو ، فقالت الثنوية من المجوس (النور والظلمة) فانهما قد يمان ، وتولّد العالم من إمتزاجهما .

وقال الحرمانيون منهم : هم فرقة من المجوس منسوبة إلى رجل يقال له : حرنان ، قالوا بقدماه خمسة جعلوها أصل العالم : النفس

والهيولى ، وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسيّة
والعقلية عليها ، فحصل من إختلاطهما أنواع المكونات ، والبــاري
والدــهر والخــلأ إثنان منها حــيــان فاعلان وــهــما الــبــاري والــنــفــس ولــتــنــان
آخران ليسا بــحــيــين وــفــاعــلــين ، وكــذــا لــيــس بــمــنــفــعــلــين وــواــحــدــ مــنــهــا مــنــفــعــلــ .
فــقــط لــيــس فــاعــلــ .





الفريدة الرابعة

في الفلكيات

((الجسم عنصريٌّ أو أثيريٌ))

((تحقق التركيب في الأركان))

دلّ على التحرّك المكاني))

((وهو على جسم بدا كريأ))

يكون ذا تحرّك دوريّاً))

((من عنصرية ومن صفاتهما))

((يخلو وذا محدد جهاته))

((ذا قوّة ليس لها إنتهـاء

وذلك الجسم هو السماء

١٠) والfolk الكلّي تسعة وذي

ولهم الأطلس ثانيةً (الذي))

(١) حركة بطئية تضاف لـ

وبالسرعة أخص أوا

((يقطع حيث لفظ واحد قيلا
مرسطح ثان هنخ قصو ميلا))
((ثم كرات السبعة السيارة
ترتيبها بنهاية مشورة))
((والثان كرسي وعرش أطلس
في السبع خنس جوار كنس))
((والفالك الكلي والجزئي
يعني به الشمول والسعدي))
((وكل ما هناك حي نسلطق
ولجمال الله دوماً عاشق))
((من خارج العزكر أو موافقه
وشامل الأرض وغيره فـ))

يعني : الجسم إما عنصري وإما أثيري أي جرم سماوي من ذلك
أي جرم غير منير وكوكب منير، ظهور التركيب وتحققه في الأركان أي
العناصر الأربع دل على الحركة الأينية والمكانية، وهو أي الحركة
المكانية دل على وجود جسم كري يكون ذا تحرك دوريًا أي بمحضه
الاستدارة، من عنصرية ومن صفاتها يخلو هذا الجسم الكري وهذا أي -
الجسم المذكور محدد جهاته أي جهات عالم الأجسام العنصرية،
ذا قوة أي الجسم المحدد ذا قوة ليس لها إنتهاءً وذلك الجسم
يسمي باسم السماء، والفلك الكلي الوسيع تسعه وهي أي هذه التسعة
أولها : الأطلس يقال له : الفلك الأطلس، ثانيها : الذي، حركة
بطيئة تضاف له (وهو فلك الثواب) وبالسرعة أي الحركة السريعة
اخصص أوله أي الأطلس، يقطع الفلك الأعظم بمقدار وقت يقال فيه
واحد من سطح الفلك الثاني أي فلك الثواب هنـ قصـو (٥٦٩٦) أميالاً
ثم بعد ذلك الثواب كـ ررات السبعة السيارة ترتتبـا
بنهاـجـهـ (فلك الأفلاكـ فلك البروجـ فلك زحلـ فلك مشتريـ
فلك مـريـخـ فلك شـمـسـ فلك زـهـرـةـ فلك عـطاـردـ فلك قـمرـ
مشهورةـ ويقال للثاني في عـرفـ الشـرـعـ : كـرـسيـ ، والـفـلكـ الأـطـلسـ :
عرـشـ فيـ السـبـعـ أيـ الأـفـلاـكـ السـبـعـ الـأـخـرـىـ تكونـ الخـنـسـ جـوارـ الـكـنـسـ
وهيـ الـخـمـسـةـ الـمـتـحـيـرـةـ ، والـفـلكـ يـنـقـسـمـ إـلـىـ كـلـيـ وـجـزـئـيـ وـالـمـرـادـ منـ الـكـلـيـ
وـالـجـزـئـيـ لـيـسـ مـعـناـهـماـ الـمـصـطـلـحـ بلـ بـمـعـنـىـ بـهـ الـمـشـمـولـ وـالـسـعـيـ أيـ ماـ
يـكـونـ فـلـكـ وـمـاـ يـشـمـلـ الـأـفـلاـكـ الـجـزـئـيـةـ ، وـكـلـ مـاـ هـنـاكـ أيـ مـنـ الـأـفـلاـكـ
فيـ الـفـضـاءـ فـهـوـ حـيـ نـاطـقـ ذـوـ شـعـورـ وـبـجـالـ اللـهـ دـائـمـاـ عـاشـقـ ، مـنـ فـلـكـ
خـارـجـ الـمـرـكـزـ أوـ مـوـافـقـهـ وـفـلـكـ شـامـلـ لـلـأـرـضـ وـغـيـرـ شـامـلـ لـهـ فـقـهـ أيـ اـعـلـمـ .

أشار في هذه الغرر إلى إقسام الأجسام إلى عنصرية وأثيرية وخصائص الأجسام الفلكية وأنواعها وأعدادها وكونها أحياء ذات نفوس ناطقة، فقال تمهيداً: إنّ الجسم على قسمين:

(الأول) : الأجسام العنصرية، وما تولد منها ، والمراد بالعنصر هيولي الأجسام باعتبار إبتداء التركيب منها كما يقال لها: اسطقس باعتبار إنتهائه التركيب وإنحلاله إليها .

(الثاني) : الأجسام الأنثيرية التي تكون مادة الفلك منها ، والأثير بمعنى المختار، وكون الفلك مختاراً ، وكونه أفضل من العناصر معلوم، ولذا قيل لها: العلويات، وللعناصر السفليات فمن الأجسام الأنثير الأفلاك والكواكب المنيرة، وإليه أشار المصنف :

((الجسم عنصري أو أثيري
من فلك وكوكب منير))

ثم إنّ البحث عن وجود الفلك و مهمته وأحكامه وخلوه عن
أحكام الجسم العنصري في طيّ أمور :

(الأول) : يستدلّ المصنف على وجود الفلك عقلاً قبل النظر
إلى الواقع بأنه لا إشكال في تحقق التركيب في الأركان وهي (أي
العناصر) بما فيها من المواليد الثلاثة أعني المعدنيات والنباتات
والحيوانات والتركيب يستدعي التحرّك المكانى وهي الحركة الأينية
ضرورة لقتضاه كلّ منها أي العناصر كونه في مكانه الطبيعي فيجرّها على
الاتساع والتركيب وإنفاق بعضها إلى حيز بعض سبب غير طبيعة كلّ
منها وهو عنابة المبدأ الفعال والتحرّك المكانى يدلّ على أمرين هما

وجود جسمٍ كري وحركة دوريّة له ، يعني : إنَّ الحركة الأينية في العناصر تدلُّ على شيئاً من وجود الفلك وحركته الدورية ، لكن من جهتين فمن حيث إنَّها من جهة إلى جهة تدلُّ على وجود جسم محدد ذي وضع محيط بالأبعاد والجهاز الذي شكل مستديراً وهو الفلك ، ومن حيث إنَّها حادثة غير مرتبطة ب نفسها بالعبد أ القديم تعالى تدلُّ على وجود أمر رابط بينها وبين مبدئها وهو الذي له جهة ثبوت وبقاء وجهاً حدوث وتصرُّم وفناً لكي يرتبط بجهة ثباته بالعبد أ القديم الثابت ويجهة تصرمه وتتجدد بالحركة الأينية وهو الحركة الدورية الدائمة التي بدواهاها مرتبطة بالقديم وبتصرمها بالحادث فهي الرابط بين الحادث والقديم ، وبهذا يصح ارتباط الحادث بالقديم في بحث القدم والحدث .

قال في الحاشية :

الحركة الأينية لكونها من جهة إلى جهة دلت على ذات الفلك ولحوتها دلت على حركته الدائمة إذ كل حادث لا بد له من رابط إلى القديم ، وكل حادث زمانٍ على مجموع أصل قديم وشرط حادث هو جزء من الحركة الدورية الفلكية ، والحركة المستقيمة حادثة لأنَّها كائنة بعد أن لم تكن ، انتهى .

وإليه أشار بقوله :

((تحقق التركيب في الأركان
دلٌّ على التحرك المكاني))

((وهو على جسم بدا كريأ
يكون ذا تحرك دوريأ))

وإلى الثاني أشار بقوله : ((جسم بدا كريأ)) إلخ إلى : ((مهية وحقيقة)) وأنه عبارة عن جسم محدد ذي وضع وذي شكل مستدير يكون ذا حركة دورية خالية عن العنصرية وصفاتها ولوازمه ، والمراد من العنصرية الميل المستقيم والدليل على خلوّ الفلك عن مبدأ ميل المستقيم من وجهين :

(الأول) : إنّ الحركة المستقيمة ممتنعة عليه لكونه محدد الجهات ولا جهة ورائه حتى يتحرك منها أو إليها ، ومع عدم الحركة المستقيمة له يكون مبدأ ميل المستقيم لغوا معطلًا ، ولا معطل في الوجود .

(الثاني) : إنّ الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبياع ، بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير ، فلا يجوز أن يقتضي الميل المستقيم وإلا لكان للطبيعة الفلكية الواحدة إقتناءً امررين متباينين وهذا التوجه إلى شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة وهو خلف محال ، ومنها عدم قبول الفلك الكون بمعنى : الكون عن شيء والفساد بأن يفسد إلى جسم آخر ، بل وجوده عن صانعه تعالى على سبيل الإبداع ، وفساده بمعنى الفناء البحث أي فناؤه صورة ومادة لا فناء صورته وبقاء مادته كما في الفساد مقابل الكون ، فللinkel طبيعة خامسة لا حارة ولا باردة ولا رطب ولا يابس ولا يكون له لوازمه من الخفة والثقل وقبول الشكل بسهولة وصعوبة ، فانّ الأولين من لوازم الحرارة والبرودة ، والثانيين أعني قبول الشكل بسهولة وعدمه

من لوازم الرطوبة واليبوسة ونحو ذلك مما يستلزم جوازه عليه قبول
الحركة المستقيمة .

قال في الحاشية:

فالحرارة والبرودة شأنهما تغريق وجمع كما قالوا : الحرارة كيـفـة
مفرقة للمختلفات جامعة للمشاكلات ، والبرودة بالعكس ، وتحدىان في
البسيط تخللاً وتکاثفاً ، والفرق والجمع حركة مستقيمة للأجزاء من
الأوساط إلى الأطراف ومن الأطرف إلى الأوساط ، وكذا التخلخل
والتكاثف والرطوبة كيـفـة يكون بها الجسم سهل القبول للتشـكـل وسهل
التحرك ، والببوسة كيـفـة يكون بها عسرهـما ، ومعلوم أنـهما مستلزمـتان
للحركة المستقيمة للأجزاء والخفـفة والثقل لنفس العـبـيل المستقيم فـي
الاعتماد ، والكل تستلزم أن يكون في الـلاـجـهـةـ جـهـةـ ، وفي الـلاـمـكـانـ
مكان ، فإنه إذا توجه من الأطراف إلى الوسط بـقـيـ جـهـةـ ، والـحـالـ أنـ
جهـةـ الفـوـقـ الحـقـيقـيـ سـطـحـ قـائـمـ بـالـمـحـدـدـ ، وكـذاـ إـذـاـ تـوـجـهـ عنـ الوـسـطـ
إـلـىـ الأـطـرـافـ ، إـنـتـهـىـ .

ومنها : عدم إنتهاء قوتها كما في العناصر بل هو ذا قوة فعالة
لتلك الحركة الوضعية الحافظة للزمان لأن له نفساً مجردة ولو صرّول
المدد إليه من العقل المفارق كما في الشرح وذلك الجسم هو السماء
إذ لا يعني بالسماء أو الفلك إلا الجسم الموصوف بالصفات الكذائية
وعد في بعض الحواشـي خواصاً آخر وهي أمور :

(الأول) : إنّ الفلك نوعه منحصر في فردٍ، وذلك لامتناع

طبيعة عن قبول الفصل والوصول لاستلزمها الحركة المستقيمة.

(الثاني) : عدم التغذّي إذ لا يتحلّ عنـه شيء ، لأنّ التحلـل
أيضاً مستلزم للحركة المستقيمة .

(الثالث) : إنّه لا يجوز عليه الحركة الكمية في الأجزاء ، فلا نموٌ
له ولا ذبول للاستلزم المذكور .

(الرابع) : إنّه لا يقبل الخرق والإلتياـم لـاستلزمـهما الحركة
المستقيمة كما ذكر وغير ذلك ، إنتهى .

وإلى الأمر الثاني أشار بقوله :
((من عنصرية ومن صفاتـها
يخلو وذا محدد جهاتـها))
((ذا قـوة ليس لها إنتـاء
وذلك الجسم هو السمـاء))

(الثالث) : في عدد الفلك الكلـي ، وهو تسعـة :
أولـها : الفلك الأطلس ، وثانيـها : فلك الثوابـت ، ثم بعـدهـا
كراتـ السيارات السبع ، وقيـدـنا بالـكـلي لأنـ الأـفـلاـكـ الجـزـئـيـةـ يـزـيدـ
عـلـىـ ذـلـكـ ، وـقـالـواـ : مـجـمـوعـ الأـفـلاـكـ الـكـلـيـةـ وـالـجـزـئـيـةـ أـرـبـعـةـ عـشـرـونـ .

قالـ فيـ الشـوارـقـ ماـ مـلـخـصـهـ :
إنـهـ لاـ سـبـيلـ لـنـاـ إـلـىـ الـعـلـمـ بـوـجـودـ الـأـفـلاـكـ وـإـثـبـاتـ عـدـدـ هـاـ
وـبـيـانـ أـحـوالـهـاـ إـلـاـ مـنـ طـرـيقـ الـإـحـسـاسـ (ـوـقـدـ سـمعـتـ عـنـ الـمـصـنـفـ دـلـيلـ
وـجـودـهـ مـنـ الـعـقـلـ)ـ بـحـركـاتـ الـأـجـرامـ النـيـرةـ الـعـالـيـةـ الـمـسـمـاءـ بـالـكـوـاكـبـ .

واختلاف تلك الحركات جهّة وسرعة وبطئاً ووقفاً ورجوعاً إلى غير ذلك من الاختلافات التي وجدوها بالحس والرصد ووجدوا أولاً لجميع الكواكب حركة سريعة من المشرق إلى المغرب، وهي التي بها يتحقق طلوعها وغروبها ويتم قريباً من يوم وليلة وبها يتحقق الليل والنهار وهي المسماة بالحركة اليومية فأثبتوا لها فلكاً واحداً يشتمل على الجميع ثم وجدوا لكلٍّ من الكواكب السبعة المعروفة بالسيارة حركة من المغرب إلى المشرق مخالفة لحركة آخر منها في السرعة والبطء، فأثبتوا لكلٍّ واحد منها فلكاً ثم وجدوا بعد مدة طويلة لجميع الكواكب التي هي غير السبعة حركة واحدة غريبة بطيئة جداً، فأثبتوا لها فلكاً على حدة، فحصلت تسعه أفلاك لتسع حركات وهي المسماة بالأفلالك الكلية، فالمراد من الفلك الكلّي ما يستند إليه واحدة من الحركات التسعة، إنتهى .

وهذا الواحد من تلك التسعة وهو الذي يستند إليه الحركة اليومية غير مكوك ولذا سمي بالفلك الأطلس لخلوه عن نقش الكواكب كالأطلس الخالي عن النّقش محيط بالجمع ولذلك سمي بذلك الأفلالك وبالفلك الأعظم وتحته فلك الثوابت وسمى بذلك البروج أيضاً لانفراض دواير البروج أولاً عليه لكون الكواكب التي أخذت إسم كلٍّ برج من شكلها مرکوزه فيه ثم أفلاك السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهي : الزحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وسمى سيارة لكونها ذوي حركات خاصة سريعة في الجملة وسمى الخامسة منها ما خلا الشمس والقمر متحيّرة لكونها في حركاتها الخاصة تارة مستقيمة

وتارة واقفة وتارة راجعة كالمتحير في أمره وإلى ما ذكره الشوارق أشار
المصنف بقوله :

((والفلك الکلّي تسعـة وذـي
أولـها الأطلـس ثانـيها الذـي))

قال المصنف في الشرح في سرعة حركة الفلك الأول :
إنه يتحرك بمقدار ما يقول أحد واحد (يك) من مسافة الفلك
الثاني وهو فلك الثوابت هنـج قصـو ميلـاً أي خـمسـة آلـاف وـمـائـة وـسـبـعـة
وـتـسـعـين مـيـلاً وـهـوـ أـلـف وـسـبـعـ مـائـة وـلـاثـنـان وـلـاثـون فـرسـخـاً من مـقـرـه ، وـالـله
أـعـلـمـ بـمـاـ يـتـحـركـ مـحـدـبـهـ حـيـنـئـيـ إـذـ مـقـدـارـ ثـخـنـ الفـكـ الـأـقـسـىـ وـبـعـدـ
مـحـدـبـ سـطـحـيـهـ مـنـ مـرـكـزـ الـأـرـضـ لـاـ سـبـيلـ لـلـبـشـرـ إـلـىـ إـسـتـخـرـاجـهـ كـمـ فـيـ
الـقـبـسـاتـ ، وـقـالـ : وـالـفـلـكـ الـثـانـيـ كـرـسـيـ فـيـ لـسـانـ الشـرـيـعـةـ وـالـفـلـكـ
الأـطـلـسـ هـوـ الـمـسـمـىـ بـالـعـرـشـ فـيـ ذـلـكـ الـلـسـانـ ، وـفـيـ إـشـارـةـ إـلـىـ التـوـفـيقـ
بـيـنـ الـشـرـعـ وـالـعـقـلـ فـلـاـ مـنـافـةـ بـيـنـ عـدـهـ الـأـفـلـاكـ تـسـعـةـ .

ومـاـ فـيـ الـكـتـابـ الـأـلـهـيـ مـنـ أـنـ السـمـاـوـاتـ سـبـعـ إـذـ الـفـلـكـ الـأـطـلـسـ
وـالـثـوابـتـ مـسـمـيـانـ فـيـ لـسـانـ الـشـرـعـ بـالـعـرـشـ وـالـكـرـسـيـ ، وـكـانـ فـيـ السـمـاـوـاتـ
الـسـبـعـ خـنـسـ جـوـارـ كـنـسـ أـيـ روـاجـ جـارـيـاتـ مـسـتـورـاتـ تـحـتـ نـسـورـ
الـشـمـسـ وـهـيـ الـخـمـسـةـ الـمـتـحـيـرـةـ (ـوـالـخـنـسـ مـأـخـزـدـ مـنـ خـنـسـ إـذـ تـأـخـرـ)ـ ،
وـالـمـرـادـ بـهـاـ الـكـواـكـبـ الـرـوـاجـ وـهـيـ الـخـمـسـةـ الـمـتـحـيـرـةـ وـفـيـ روـاـيـةـ عـلـوـيـةـ
أـنـ هـذـهـ الـخـمـسـةـ أـنـجـمـ الـزـحلـ وـالـمـشـتـريـ وـالـمـرـیـخـ وـالـزـهـرـةـ وـعـطـارـدـ .

وـالـكـنـسـ مـأـخـوذـ مـنـ كـنـسـ الـوـحـشـيـ إـذـ دـخـلـ كـنـاسـةـ ، وـالـمـرـادـ بـهـاـ

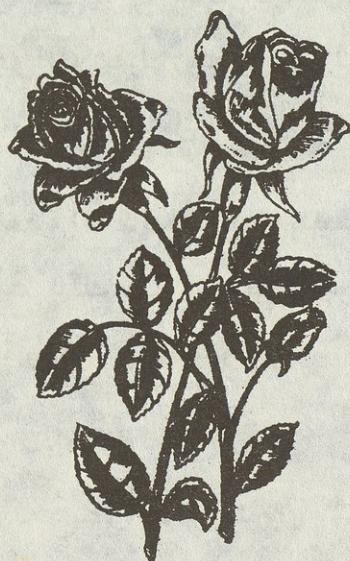
السيارات المختفية تحت الشمس كما مرّ في كلام صاحب الشوارق .

أقول : والأفلاك الجزئية التي تشتمل عليها الأفلاك الكلية تداوير وخارجية المراكز كذلك خارج المركز عن مركز العالم أو ذلك موافق المركز لمركز العالم أو ذلك شامل للأرض محيط بها أو ذلك غير شامل للأرض كالتدوير ، وليس المراد من الكلي والجزئي معناهما الإصطلاحي وهو ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ومقابله بل المراد بالأول الجسم الموجود السعي المحيط وبالثاني الجسم المشمول المحاط وكل ما في عالم الأفلاك حي ناطق لكونها ذات نفوس ولجمال الله عاشق ، وهذه الأفلاك وإن كان لكل واحد منها معشوق يخصه من العقول التسعية التي بازاء الأفلاك كما هو المشهور إلا أنها سرادقات جماله وإشراقات جماله وقبلة الكل واحد وهو الله تبارك وتعالى ، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله : ((حركة بطيئة)) إلى قوله : ((وشامل الأرض وغيره فقه)) من الأبيات .

ثم إن كل ذلك من هذه الأفلاك السبعة ينفصل إلى أجسام كثيرة تقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعمران والإستقامة والرجوع والسرعة والبطء والبعد والقرب من الأرض كما سيجيء في الغرر الآتية .

فالمجموع مع الفلقين العظيمين أربعة وعشرون فلكاً تشتمل سبعة أفلاك منها على خمسة كواكب متحيرة ، وفلك البروج تحتوي على ألف ونيف وعشرين كوكباً ثابتة على ما رصدوها ، وكون الثوابت في ذلك واحد غير معلوم ، وكذلك إنجصار الأفلاك فيما ذكروا غير معلوم بل يجوز

أن توجد أفلاك كثيرة إما من وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك، كما
عن الشيخ الرئيس، كما أنّ المحقق الطوسي (قدس سرّه) جوز أن يكون
الأفلاك ثمانية ذوي حركات خاصة غريبة، ويتعلّق نفس أخرى بالمجموع
تحرّكها الحركة اليومية، وسيأتي الردّ عليهما عن قريب من المصنّف
• (رحمه الله)



كَلْمَفِي الْمَقَامِ مَعَ أَعْلَمِ فُنَادِير

((وهذه التسعة لم يكن أقل
منها وإلى أكثر إذ كلّ بطل))

((فليس كلّ ثابت في فلك
مع كونها بالذات ذا تحرك))

((إذ كلّها نوعاً وقدراً اختلف
وواحد بوحد قد إكتنـف))

((كيف اتفاق سيرها في لغير
ولا نظام في اتفاق يعتـري))

((ولم يحرك تبعاً ذي فلك
إن لم يكن لذاتها تحرك))

((أليس ما بالعرض الذي طرى
كما في الأطلس وما به جـرى))

((بالقول بالتلليل في الثانية
ونفس أخرى ليس نفسي راضـى))

((تذنيب)) :
.....
((للتسع من كلّها الحقل العشر
ولستهن عاشرأ يكمل المبشر))

يعني : وهذه أي الأفلاك الكلية التسعة لم يكن أقل والأكثر منها إذ كل من القول بأن لكل من الثوابت أيضاً فلك والقول بأن لمجموع الأفلاك غير نفسه الخاص نفس آخر بطل ، فليس كل ثابت في فلك مع

كونها بالذات ذا تحرّك ، إذ كـلـها أي الأفلاك نوعاً وقدراً إختلف وكل واحد منها بواحد آخر قد إكتنـفـ أي إشتمـلـ ، كيف يمكن إتفاق مسـيرـها مع إختلاف أفلـاكـها في لـهـغـرـاـ (٢٥٢٠٠) سـالـ) والـحـالـ أنه لا نظام في إتفاق يعـتـريـ أي يـعـرـضـ ، ولو لم يكن لـفـلـكـ الثـوابـتـ بـذـاتـهاـ تـحرـكـ فـلـمـ تـحرـكـ تـبعـاـ لـفـلـكـ الأـعـظـمـ ، أـلـيـسـ ماـ بـالـعـرـضـ الـذـاتـيـ طـرـىـ كـمـ أـنـ يـجـرـيـ فـيـ الـأـطـلـسـيـ وـمـاـ بـهـ جـرـىـ مـاـ فـيـهـ ، بـالـقـوـلـ بـالـتـقـلـيلـ يـعـنـىـ أـنـ الأـفـلـاكـ ثـمـانـيـةـ وـكـذـاـ القـوـلـ بـأـنـ نـفـسـاـ أـخـرـ غـيرـ نـفـوسـهاـ الـخـاصـةـ لـهـاـ مـتـعـلـقـةـ لـيـسـ نـفـسـيـ رـاضـيـ بـهـ ، إـذـ لـيـسـ لـلـمـجـمـوعـ كـوـنـ (وجودـ) آخـرـ يـحـتـاجـ إـلـىـ نـفـسـ أـخـرـ هـلـ يـجـزـوـ أـنـ يـكـونـ لـلـبـشـرـ وـالـبـقـرـ نـفـسـ وـاحـدـةـ ؟ـ يـعـنـىـ : أـنـ أـلـفـلـاكـ مـعـ تـنـعـعـهـاـ كـيـفـ يـمـكـنـ أـنـ يـتـعـلـقـ بـمـجـمـوعـهـاـ نـفـسـ آخـرـ تـشـتـرـكـ فـيـ تـدـبـيرـ الـجـمـيعـ ، وـحـيـثـ لـاـ مـبـدـأـ مـيـلـ فـيـ الـفـلـكـ ثـمـ لـاـ مـبـدـأـ عـلـمـ خـاصـ فـكـيـفـ يـتـحـرـكـ بـالـحـرـكـةـ الـشـرـقـيـةـ ؟ـ فـيـعـلـمـ مـنـ ذـلـكـ أـنـ الـحـرـكـةـ الـمـزـبـورـةـ لـاـ تـكـوـنـ لـهـاـ إـلـاـ مـنـ نـاحـيـةـ الـفـلـكـ الأـعـظـمـ ، وـذـيـ الـمـبـادـيـ أـيـ النـفـوسـ الـمـنـطـبـعـةـ فـيـهـاـ تـكـوـنـ مـبـدـأـ لـحـرـكـاتـ أـخـرـيـ جـزـئـيـةـ فـالـنـفـسـ النـاطـقـةـ يـحـرـكـ النـفـسـ الـمـنـطـبـعـةـ وـهـيـ بـتـحـرـيـكـهـاـ يـدـيمـ الـحـرـكـاتـ وـيـصـلـ بـعـضـهـاـ إـلـىـ بـعـضـ وـلـاـ يـزالـ الـعـقـلـ يـعـينـ النـفـسـ النـاطـقـةـ وـالـعـقـلـ مـجـلـلـ الـخـطـرـ فـاـنـ مـرـتـبـةـ الـعـقـلـ أـجـلـ مـنـ الـحـرـكـاتـ الـجـزـئـيـةـ ، فـاستـعـدـتـ الـحـرـكـةـ السـرـيـعـةـ (أـيـ الـحـرـكـةـ السـوـيـةـ) وـجـودـ جـسـمـ كـلـ وـسـيـعـ طـبـعـتـ فـيـهـ نـفـسـ وـطـبـعـ خـاصـ غـيرـ أـلـفـلـاكـ ثـمـانـيـةـ شـامـلـ لـجـمـيـعـهـاـ ، لـلتـسـعـ أـيـ لـأـلـفـلـاكـ التـسـعـ لـكـلـ وـاحـدـ مـنـهـاـ عـقـلـ خـاصـ لـهـ مـنـ الـعـقـولـ الـعـشـرـةـ وـالـعـقـلـ الـعاـشـرـ هـوـ رـبـ النـوـءـ مـمـكـلـ الـبـشـرـ .

وأشار تحت هذا العنوان إلى كلامه في جواب كلام الشيخ
الرئيس ، حيث جوز أن يكون الثواب كلّ في فلك ، فتكون الأفلاك
أكثر مما قالوا ، وإلى كلام المحقق الطوسي (رحمه الله) حيث جوز أن
يكون الأفلاك ثمانية ذوي حركات خاصة غريبة ويتعلق نفس أخرى
بالمجموع تحرّكها الحركة اليومية .

قال العلامة الشيرازي صاحب التحفة :

لما سمعت هذا من المصنف قلت : فيجوز أن تكون سبعة ، بأن
يكون الثواب ود وائر البروج على محدد فلك زحل ، وترتبط نفس
بمجموع السبعة تحرّكها بالحركة الأولى ، وأخرى بالسابعة تحرّكها
بالحركة الأخرى ، ولكن بشرط أن يفرض الدوائر البروج متحركة بالحركة
السريعة دون البطيئة لينتقل الثواب بها من برج إلى برج كما هو
الواقع ، فاستحسن وأحسن عليّ ، وأمّا كلامه فقال : الأفلاك الكلية
تنحصر في هذه التسعة لم يكن أقلّ منها ولا أكثر منها ، إذ كلّ من
الأقلية والأكثرية باطل ، أمّا وجه بطلان القول بالأكثر أنه لو كان الثواب
كلّ واحد منها في فلك فاما أن يكون كلّ واحد من أفلاكها متحرّكاً
بذاته وإنما أن يكون كلّ واحد منها متحرّكاً بتباعية ذلك أعلى محيط بالكل
يحرّكها الحركة البطيئة ، أمّا الأول : ففيه أنه كيف يكون إنقضاء حركات
الجميع في زمان واحد ، وكيف يكون حركاتها متفقة مع اختلاف تلك
الأفلاك قدراء لاحتاطة بعضها ببعض بل مع اختلافها نوعاً ، وإليه وأشار
بقوله : ((فليس كلّ ثابت في فلك)) على حدة ((مع كونه بالذات ذا تحرّك
إذ كلّها)) أي كلّ تلك الأفلاك على تقدير تعدد أفلاك الثوابت

((نوعاً وقدراً إختلف)) — ((واحد)) منها ((بواحد)) آخر ((قد إكتتف)) وعند هذا ((كيف)) يتحقق ((إتفاق سيرها)) أي سير أفلاك الثوابت ((في كهגר)) أي في خمسة وعشرين ألف سنة ومئتين والحال أنه ((لا نظام)) وإنساق ((في إتفاق)) أي فيما هو بالاتفاق ((يعترى)) .

قال في الحاشية :

كما في إنسان له ستة أصابع فانه أقلّي الوجود لا الأكثرية فضلاً عن الدائني وإنقضاً حركة الكلّ بعد هذه المدة دائمي ، وأمّا مساوات المثلثات في الحركة مع اختلافها فغير بینة فيجوز تفاوتها في الحركة ولو كان تفاوتاً غير بین ، إنتهى .

وأمّا الثاني : فيرد عليه كما في الشرح أنه كيف يكون هناك أفلاك ليس لها حركات خاصة وإنما هي متحركة بالعرض ولو لم يكن للسيارات حركات خاصة لم تثبت لها أفلاكاً سوى الفلك الأطلس .

قال في الحاشية :

قولنا : فتقول : كيف يكون هناك أفلاك ؛ والحال أنّ الفلك جسم متحرك بالذات وإن خلق فقد خلق متحركاً بالذات فكيف يجوز أن لا يكون مبدأ ميل مستدير في ذاته إلا بالعرض لشيء آخر ، وإذا كان فيها مبدأ ميل مستدير بالذات وحركته بالذات ولا مجال مختلفة لإختلافها النوعي وإختلاف مشوقاتها المشبة بها بالنوع لم يبق أوضاع الثوابت ثابتة وهذا خلاف الواقع ، إنتهى .

• وإلى بطلان الأكثرية أشار بقوله :

((ولم يحرّك تبعاً ذي فلك)) أي أفلاك الثوابت على فرض التعدد ، فهو مفعول قدّم على فاعل هو فلك ((إن لم يكن لذاتها تحرّك)) ، أليس ما بالعرض الذاتي (مفعول) طري ، كما في (الفلك) الأطلس ، وما به جرى (ما في جوفه) ، فقولنا : وما به جرى : فان كلّ منها حركة خاصة غريبة ، فانّ فلك زحل يتمّ دوره في ثلاثين سنة ، والمشتري في إثنى عشرة ، وكذا الباقى ، والأطلس يحرّكها حركة شرقية في الثوابت أيضاً لا بدّ أن يتحرّك كلّ منها حركة خاصة ويحرّكها فلك أعلى بالعرض الحركة الطبيعية ، إنتهى .

وأما وجه بطلان الأقلية من وجهين :

(الأول) : إنّ الوجود مساوق للوحدة ، فما لا وحدة حقيقة له فلا وجود حقيقي له ، فمجموع الثمانية لا وجود له على حدة حتى يتعلّق به نفس على حدة وراء النfos المتعلقة بها ، فمجموع بشر وبقر مثلاً لا وجود له على حدة ، فلا نفس له وراء نفس كلّ واحد منهمما .

قال في الحاشية :

قولنا : فمجموع الثمانية لا وجود له إذ لا وحدة له وإنّ لا متعلق (بالفتح) لا متعلق (بالكسر) ومجموع الإنسان والحجر الموضوع بجنبه له تركيب يعتبره العقل فله وحدة ضعيفة في العقل فله وجود على حدة فيه ، وأما في الخارج فالحجر له وحدة فله وجود فيه والإنسان له وجود إذ له وحدة ، والمجموع ليس له وحدة ، فلا وجود ولهمذا في التقسيم لا يعدّ الإسم والحرف في تقسيم الكلمة قسماً منها ولا العقل والنفس قسماً في تقسيم الجوهر وقس عليهم ، إنتهى .

(الوجه الثاني) : إنه لا بدّ في مصدرية الحركة الجزئية للنفس من مخصص كالطبع والنفس المنطبعة لانبعاث الميل والإرادة والعلم بالجزئيات ولذا قالوا بتوضيـط القوى والطبيـعـ في أفعال النفس ولوـاـهـ وكانت النفس عـقـلاـ (لأنـ النفس إـذ لم تـحـتـجـ فـعـلـهـ إـلـىـ المـادـةـ يكون عـقـلاـ) والطبع والنفس المنطبـعـ لاـ بدـ لـهـماـ منـ جـسـمـ يـحـلـانـ فـيـهـ والمـبـادـيـ الجـزـئـيـ المـنـطـبـعـ فـيـ الـثـلـاثـيـةـ إـنـمـاـ هيـ لـحـرـكـاتـهـاـ الـخـاصـةـ وـلـاـ يـجـوزـ حلـولـ مـبـادـيـ مشـتـرـكـةـ مـضـادـةـ فـيـهـ .

وـتـوضـيـخـ ذـلـكـ مـلـخـصـاـ عـلـىـ ماـ فـيـ بـعـضـ الـحـوـاشـيـ :

إنـ النـفـسـ إـذـ أـرـادـتـ شـيـئـاـ يـتـصـورـهـ أـولـاـ ثمـ يـمـيلـ إـلـيـهـ ثـمـ يـشـتـاقـ إـلـيـهـ لـكـنـ التـصـورـ وـالـمـيـلـ وـالـشـوـقـ مـنـ النـفـسـ كـلـيـاتـ فـهـيـ عـنـدـ الـجـمـوعـ وـالـعـطـشـ يـتـصـورـ أـكـلـ الـخـبـزـ كـلـيـاـ وـشـرـبـ الـمـاءـ كـلـيـاـ لـاـ أـكـلـ هـذـاـ الـخـبـزـ وـلـاـ هـذـاـ أـكـلـ مـنـ هـذـاـ الـخـبـزـ، وـكـذـاـ فـيـ الشـرـبـ ثـمـ وـشـرـبـ الـمـاءـ لـاـ إـلـىـ هـذـاـ الـخـبـزـ وـهـذـاـ أـكـلـ، وـكـذـاـ فـيـ الشـرـبـ ثـمـ تـشـتـاقـ إـلـيـهـ بـمـاـ هوـ كـلـيـ وـذـلـكـ لـأـنـهـاـ بـمـاـ هيـ نـفـسـ عـاقـلـةـ لـاـ يـدـرـكـ الـجـزـئـيـ وـإـنـمـاـ أـدـرـكـهـاـ بـآـلـاتـ وـقـوـيـ مـنـطـبـعـةـ أـيـ حـالـةـ فـيـ مـادـةـ جـسـمـانـيـةـ فـيـكـونـ فـعـلـهـاـ الـجـزـئـيـ بـتـوضـيـطـ الـآـلـاتـ وـالـقـوـيـ وـبـذـلـكـ تـصـيرـ النـفـسـ نـفـساـ وـتـمـتـازـ عـنـ الـعـقـلـ، وـلـوـ تـوـسـيـطـ الـقـوـيـ وـالـآـلـاتـ كـانـ فـعـلـ الـجـزـئـيـ عـنـهـاـ مـمـتـعـاـ لـإـسـتـلـزـامـهـ التـخـصـيـصـ مـنـ غـيـرـ مـخـصـصـ حـيـثـ أـنـ نـسـبـةـ النـفـسـ مـنـ حـيـثـ هيـ نـفـسـ إـلـىـ تـامـ الـجـزـئـيـاتـ الـمـنـذـرـةـ تـحـتـ الـكـلـيـ الـذـيـ تـصـورـهـ وـمـالـ إـلـيـهـ وـاـشـتـاقـهـ مـتـسـاوـيـةـ، فـلـابـدـ مـنـ صـدـورـ جـزـئـيـ مـنـ تـلـكـ الـجـزـئـيـاتـ دـوـنـ الـآـخـرـ مـنـ مـخـصـصـ، وـمـخـصـصـ هـوـ الـآـلـاتـ وـالـقـوـيـ الـمـتـوـسـطـةـ، فـلـابـدـ مـنـ

خيال وحس مشترك يحسّ الجزئي بالحس المشترك ويتصوره بالخيال جزئياً فيميل إليه فيستache حتى ينتهي إلى حركة العضل ودور الفعل الجزئي ، فقد ثبت أنّ فيه النفس المنطبعة أي الحالة في المادة الجرمانية فإذا كان لمجموع الثمانية نفساً على حدة غير النفس المختصة بكلّ واحد منها فيلزم أن يكون لكلّ منها نفسان منطبعتان إحداهما مختصة بكلّ واحد منها تكون مبدأ للحركة الجزئية المختصة به والأخرى مشتركة بين الجميع تكون مبدأ للحركة المشتركة الشرقية وهو محـال للزمـوم إجـتمـاع طـبـيعـتـين مـتـضـادـتين فـي جـسـم وـاحـد ، إـنـتهـى .

جسم كل كي طبع---ت نفس به (أي فيه وكي) طبع (خامس) يحل
(به) .

((تذنيب)) :

.....

فيه ترتيب أراد به الترتيب في العقول والأفلاك الكلية بأن
العقل الأول للفلك الأول والثاني للثاني إلى أن ينتهي إلى التاسع
 فهو للفلك التاسع .

قال في الشرح (رحمه الله) :

وأما العقل العاشر فهو بازاء النفوس الأرضية ولا إكمالها وهو
باذن الله تعالى يوحى إلى الأنبياء (صلوات الله عليهم) ويهم
الأولياء (سلام الله عليهم) ويعلم العلماء والتسعه الأخرى من العقول
العشرة بازاء النفوس التسع الفلكية معشوقات لها وتلك النفوس
تتشبه بها بحركاتها الخاصة .

قال في الحاشية :

قولنا : للتسع ، أي للأنفس التسع من الأفلاك الكلية التسع
العقل العشرة هي المشبه بها تستكمل بحركاتها وتتشبه بها في
تحصيل فعلية بعد فعلية وشهود بعد شهود إلا العقل العاشر فإنه
المشبه به لكواكب الأرض وهي النفوس الناطقة فانها تستكمل بأن تتشبه
في وفور الفعلية والتمامية ، وهو جامع لجميع الفعليات التي فيما دونه
وهو معلم الكل من المذكورين في الشرح بتعليم الله تعالى كما قال
تعالى : * عَلِمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * وَهُوَ رُوحُ الْأَمِينِ ، كما قال تعالى : * إِنَّهُ

لقول رسول كريم ذي قوّة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين*وها هنا
مقام آخر ليس هنا مقام ذكره ، إنتهى .



غُرْفَةٌ إِشَارَةٌ جُمَالِيَّةٌ

إِلَى الْأَفْلَاكِ الْجَزِئِيَّةِ

((ولنّما الجزي منها إثنان
وعشرتان للذكاء نوعان))

((مثله والآخر التدوير
أو خارج ترددهم شمير))

((مسيرة منطقة البروج

وليس للخارج من خبروج))

((بسيره يبدي الفصول الأربع
لأنّها معدلاً مقاطعة))

((علوية وزهرة كراتها
كلّ ثلث إستوت هيئاتها))

((مثل وحامل تدوير
يرکز فيه كوكب منمير))

((طارد زاد منيراً كالقمر

علوية وزهرة بالجو زهر))

((وَقَمْرٌ حَامِلٌ فِي مَا يَلْ

لِيس مطّقاً على مثّل))

((مَنَاطِقُ الْمُمْثَلَاتِ إِنْطَبَقَتْ

مَنْطَقَةُ الْبَرْوَجِ وَاسْمًا اِنْطَقَتْ))

((وَخَارِجٌ لِغَيْرِ شَمْسِ مَشْرِقَةٍ

مَقَاطِعُ الْمَنَاطِقِ ذِي الْمَنَاطِقِ))

((مَثَلٌ حَامِلٌ ذِي الْوَمِيْضِ

إِشْتَرِكًا فِي الْأَوْجِ وَالْحَضِيْضِ))

((فَجَوْ زَهْرٌ وَمَدِيرٌ مَا يَلْ

وَمَا كَالْأَطْلَسِ لَقْرَبِ مَا يَلْ))

((وَغَيْرُهَا حَرَكَتْهَا مِنْ مَغْرِبٍ

عَلَى تَوَالٍ لِلْبَرْوَجِ لَازِبٌ))

((لَكَنَّهَا اخْتَلَفَتْ فِي سِيرَهَا

وَحدَدَتْ فِي الْهَيْئَةِ كَغَيْرِهَا))

يعني :

انّما الأفلاك الجزئية للسيارات السبعة إثنى عشرة للذكاء (أي الشمس) نوعان، أحد هما : ممثّل والآخر : التدوير أو خارج يعني : انّ الآخر تدوير أو خارج ترد يد هم فيهما مشهور، مسيرة (مدار الشمس) منطقة البروج وليس لخارج مركزه خروج عن المنطقة، بسيره أي الشّمس بيدي الفصول الأربع لأنّها أي منطقة البروج يقطع دائرة معدل النهار علوية (أي العريخ والمشتري والزحل) وزهرة كراتها كلّ ثلاثة إسترات صورها وهيئاتها ، وهذه الثلاثة ممثّل وحامل وتدوير يركز فيه كوكب منير ، عطارد وقمر زاد كل واحد منها فلكًا وهم ما يدير وجو ظهر على العلوية والزهرة فكانت أفلاكهما أربعة ، والفالك الحامل للقمر في ثخن فلك المايل وليس مطبيقاً على ممثّل بل سطح المايل يساوي فلك ممثّله ، مناطق الأفلاك الممثلة منطبقه أي مساوية لمنطقة البروج باسم الممثل ناطق على هذا المعنى ، ومنطبقه خارج المركز في كل واحد من السيارات غير الشمس المشترقة يقطع منطقة فلك البروج ومثلها ، الفلك الممثل وخارج المركز للشمس يشتراك في الأوج والحضيض ، وما أي الأفلاك التي تكون كالأطلس في الحركة إلى القطب الغرب عبارة من فلك جو ظهر ومايل ، وغيرها يعني : غير جو ظهر وماير ومايل تكون حركتها من المغرب إلى المشرق على توال في البروج الإثنى عشر لازب ، لكنها في كيفية السير مختلفة ومقدار حركاتها حدّدت في الهيئة كغيرها .

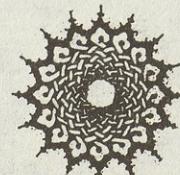
وأشار في هذه الغرر إلى تعداد الأفلاك الجزئية أنها إثنان وعشرون، ففي هذا المقام أمران:
• (الأول) : الفرق بين الأفلاك الكلية والجزئية.
• (الثاني) : في عدد الأفلاك الجزئية.

أما الأول: قالوا: إنّ الفلك الكلّي ما به ينضبط إحدى الحركات التسع والجزئي ما ليس كذلك أي لا ينضبط به فقط بل لابدّ أن ينضمّ إليه غيره حتى ينضبط إحداها به.

وأما الثاني: فالأفلاك الجزئية إثنان وعشرون للذكا (أي الشمس)
إثنان: أحد هما ممثل.

والآخر: التدوير أو خارج مركزه عن مركز العالم فيه تردّيد مشهور ومسير الشمس منطقه البروج وخارج مركزه لا يخرج عن سطحها والفصول الأربع تحصل بسير الشمس لأنّ منطقة البروج تكون مقاطعة لدائرة معدّل النهار فتصير حركته (أي الذكا) شمالية وجنوبية ولكنّ واحد من العلوية (هي العريّة والمشتري والزحل)، وكذلك الزهرة ثلاثة أفلال متساوية الهيئة (أي هيئة كلّ من الأفلاك الأربع من حيث إشتماله على الثالث متساوية بخلاف الشمس مع هذه الأربع من حيث الأقلية فأنّ لها كرتين كما علمت بخلاف العطارد والقمر معها من حيث الأكثرية، إذ لكلّ منها أربع كرات كما ستعلم)، وتلك الثالث ممثل وحامّل وتدوير موصوف بأنه يركز فيه كوكب منير، ولعطارد أربعة أفلال زيادة على العلوية والزهرة بفلك يسمى مديراً هو في شخن ممثله كحامله في شخن مديره كما أنّ للقمر أيضاً أربعة أفلال ويزيد على العلوية والزهرة

بذلك يسمى بالجو زهر وهو فلك متوازي السطحين موافق المركز محيد
بأفلاكه الثلاثة الأخرى منطقته في سطح منطقة البروج والقمر حاملة في
ثخن فلك مайл ومنطقته ليست منطقة على منطقة ممثّل ، ولهذا يسمى
بالمายيل ، ومنطقة المثلثات منطبقه على منطقة البروج كما أن لفظ الممثّل
يدل على الانطباق وخارج المركز لغير الشمس يقاطع مناطق منطقة
البروج بخلاف خارج مركز الشمس ، فانه لا يخرج عن سطح المنطقة كما
عرفت والممثّل وحامل التدوير ذي الكوكب يشتراكان في الأوج والحضيض ،
فإن محدّب الحامل مماس لمحدّب الممثّل في نقطة مشتركة ، وكذا مقعره
لمقعره ، والنقطة الأولى هي الأوج والثانية الحضيض ، ثم ان حركات
الأفلاك كلّها وجزئيهما مختلفة فبعض منها كالأطلس يتحرّك من
الشرق إلى الغرب ، وكذا الجو زهر ومديرو مايل وغيرها تتحرّك من
المشرق إلى المغرب وغير هذه الأربع حركتها من المغرب إلى المشرق
على توال البروج .



غُرْفَيْ بِيَان الدَّاعِي إِلَى تَكْثِيرِ الْأَفْلَاكِ

((وإنما الهدى إلى تكثيرها))

سوانح تسنج في مسيرها

((كأوج أو حضيض أو رجعة أو

إقامة أو إستقامـة رأوا))

((مع كونها بسيطة لا تختلف

وكل ناسك هناك لا يقف (ف))

((وكبّها من فلك وفا_ كي

فـنـوـعـهـ فـيـ وـاحـدـ يـدـرـيـ الذـكـيـ))

((لا قسر أو شتر على الدوام))

وكثيراً مظاهر السلام))

((ليس لها من شيء الكون ولا

((من عدم صرف إلى محض الفنا))

أنشأها أرجعها خالقها

يعني :

ولإنما الهدى إلى تكثير الأفلاك عبارة عن حالات وسوانح تسنج في مسيرها أي بحسب اختلاف حركاتها ، كأفع أو حضيض أو رجعه أو إقامة أو إستقامة رأوا فيها ، مع كونها أي الأفلاك بسيطة والبسيط لا تختلف حالاتها وكل ناسك لا يقف عن العمل ، وكلها أي أجرام كل واحد من الفلك وما فيه من الكوكب منحصر بفرد يدرى ذلك الذكي أي كل عاقل ، لا قسر في الأفلاك ولا شر فيها أبداً وكلها مظاهر لاسم السلام ووسائل فيضه تعالى ، من عدم صرف أنشأها خالقها لا من مادة وهيولى أرضية وأرجعها وأعد منها خالقنا .

وأشار في هذه الغرر إلى جهة تكثير الأفلاك وإلى بعض خواصه
الموجبة لافتراقها عن الأجسام العنصرية .

أما وجه تكثير الأفلاك فهو الاختلافات العارضة في مسيرها
من جهة اختلافات تسنح في سير الكواكب لأوّل أو حضيض مثل أن
يكون الكوكب تارة بعيدة من الأرض وذلك إذا كان في الأوّل وتارة قريبة
منه وذلك إذا كان في الحضيض وكذا حالات الخمسة المتحيرة من
كونها راجعة أو مقيدة أو مستقيمة كما مرّ ذلك على كثرة الأفلاك وتعددها
لما قلنا : إنّ كلّ فلك أو فلكي فعله على و蒂رة واحدة لأنّ الأفلاك
بسائط لأنّ كلّ مركب يتطرق إليه الانحلال في هذه المدد المتباولة
فيكون بسيطاً ، والبسيط يكون حركته على وتيرة واحدة لا تختلف أبداً
كما قال في الحاشية : والفالك كالملك فمن الملائكة رُكع لا يسجدون ومنهم
سجّد لا يركعون ، ومنهم قائدون لا يقعدون ، ومنهم قاعدون لا ينتصبون ،
ففيهم وفيها لن تجد لُسْنَةَ اللَّهِ تبديلاً ، والفالك الذي له الحركة
السريعة لا يصير حركته بطيئة أبداً ، والذى له الحركة البطيئة لا يصير
حركته سريعة أبداً ، وكذا في الشرقية والغربية وهكذا ، فكلّ واحد منها
ناسك لا يسكن عن عبادته ، فكيف تكون مقيدة فمن ذلك إهتدوا إلى
تكثير الأفلاك لينضبط هذه الأفلاك .

واما بعض خواصه الموجبة للفرق بين الأجسام الأثيرية والعنصرية
منها : إنّ كلّ فلك وفلكي واحد في نوعه يعني أنه ليس لها أفراد
منتشرة بل ينحصر نوعه في واحد لما قلنا : إنّ الحكيم الذي العالم
يدري أنّ كون الطبيعة الجسمية واحدة وأفراده كثيرة إنّما هو من جهة

القطع .

ومنها : إنّه ليس فيها قسر ولا شر ، بل كلّها مظاهر السّلام والبُرّ والخير الممحض ، ومن ثمّ نقل : إنّ الجنة الجسمانية في السماء ، ولعلّ المراد أنّه مظاهرها وذلك لأنّ الآخرة نشأة ثابتة ملكتية ، والسماء من عالم الملك والنشأة الأولى .

ومنها : إنّه لا تكون ولا تفاسد يعني ليس لها الكون من شيءٍ والتفاسد إلى شيءٍ كما في العنصر والعنصريات بل لها شيءٌ آخر مخصوص بها وأنّه من المبدعات وأنّه خلق من عدم صرف كما ورد : ((يا من خلق الأشياء من العدم)) ومرجعها إلى الفناء الممحض لا إلى شيءٍ آخر ، كما في المكونات كما ورد : ((يا من هو يبقى ويغنى كلّ شيءٍ)) .

قال في المتن والشرح ممزوجاً :
أنشأوها أرجعها خالقها ، لكن أين الإنساً عن العـدم
الممحض من التكوين عن المادـة السابقة بالزمان وأين الفناء الذي هو
التحق الممحض والطمس الصرف من الفساد الذي هو الاستحالة إلى
شيءٍ فيبقى منه مادـة ، وقال تعالى : *كلّ شيءٍ هالك إلا وجهه* .

وقال في الحاشية :

قولنا : من عدم صرف؛ إذ كان الله ولم يكن معه شيءٍ وفي مرتبة
غياب الغيوب لم يكن إسم ولا رسم ، والوجود الحقيقي مضافاً أولاً
 وبالذات إلى الله كيف وهو حقيقة الوجود الصرف الجامع لسنخـها
والذاتي لا يختلف ولا يختلف ، وثانياً وبالعرض إلى المهيـات الإمكانية ،

فجميعها مسبوقة بالعدم والعارض يزول والتوحيد إسقاط الإضافات
 كلّ من عليها من الدرّة إلى الدرّة فان ، فاذا فنى المقربون من الملك
 فكيف يبقى الفلك ، ونفع في الصور فصعب من في السماوات ومن في
 الأرض ، وقد ورد في الأحاديث أنّ الأرواح الكلية الأربع التي عليها
 مدار كلّ العوالم باذن الله تعالى أعني : جبرئيل وإسرافيل وعزائيل
 وميكائيل تقبع بقدرة الله تعالى * الله يتوفى الأنفس حين موتها *
 وحينئذ * لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار *

((پس عدم گردد عدم چون ارگنون
 گویدم : إنّا إليه راجعون))



غُرْرٌ فِي عَدَدِ التَّوَابَتِ

((كواكب ثوابت قد رصدت

ألف وإثنان وعشرون بـ عددت))

((وغير مرصود فليست تنحصر

لم يحصها إلا العزيز المقتدر))

((خاتمة)) :

.....

((أعداد حم وأحرف الهماء

وكلمة التوحيد فيه أدرجـا))

يعني : الكواكب الثوابت التي رصدت في علم الهيئة تبلغ
إلى ألف وإثنان وعشرون كوكباً ، وغير مرصود من الكواكب فليست تنحصر
لم يحصها إلا الله العزيز المقتدر ، أعداد حم (٤٨ صور) وأحرف الهماء
(٢٨) عبارة عن منازل القمر ثمانية وعشرين وكلمة التوحيد ((لا إله إلا
الله)) (٢١ برج) فيه أي في الفلك أدرجـا .

اعلم أن المرصودة من الثوابت على ما في التجريد وشرحه ألف ونيف وعشرين كوكباً سميت بها لثبات وضع بعضها مع بعض أو لبطؤ حركتها جداً بحيث لا يدرك إلا بدقة وبعد مدة، وهذه هي الثابت التي رصدوها وعيّنوا مواضعها طولاً وعرضأً وأما الغير المرصودة فلا سبيل إلى حصرها قوله النيف وهو يطلق على كلّ عدد بين العقدين، والمراد منه إثنان على ما صرّح به في التذكرة أو خمسة على ما قيل، واختار المصنف من القولين أولهما وقال : ((ألف وإثنان وعشرون بدت)) والباقي واضح .

((خاتمة)) :

.....

اعلم أن أعداد حم يكون بحساب الأبجد ثمانية وأربعون لأن^{١٠٠} السهاء ثمانية والميم أربعون وهي إشارة إلى الصور التي واحدة وعشرون منها في جانب الشمال من منطقة البروج وخمسة عشر منها في جنوبها وإثنتا عشرة على نفسها .

قال في الشرح :

إن حم في الولي الإلهي يمكن أن يكون قسماً بها كما ان زيرها وبيناتها قسم للأسماء التسعة والتسعين كما ورد أن لله تسعة وتسعين إسماً .

قال في الحاشية :

وهي (أي الأسماء) مذكورة في كتب الأسماء والصفات وذكرها

بمغایمتها في المواقف عسى أن يكون من المحظيين وحق الاحصاء هو التخلق بها كما هو شيمة العرفاء المتخلّقين بأخلاق الله تعالى .

وأما أحرف الهرجاء فهي إشارة إلى المنازل الثمانية والعشرى وكلمة التوحيد أي البروج الإثنان عشر لأنّ عددها كعدد حروف : ((لا إله إلا الله)) كل ذلك في الفلك مدرجة بدرجات العزيز المقدّر العليم ; يعني : إنّ في الفلك يتدرج أسماء الحسنى وحروف الهرجاء وكلمة التوحيد وهو يدلّ على تعظيم أمر السماء كما عظمه الله سبحانه في كتابه ، وقيل بالفارسية في هذا المقام :

((باید دانست که کواکب ثابت‌هه از کثرت بحدّی است که احصاء آن ممکن نیست علماء فن از آن جمله یک هزار و بیست دو ستاره را رصد کردند و موقع آنها را از فلك البروج (فلك هشتم) تعیین کردند از برای تعریف و تعیین این کواکب چهل و هشت صورت توهم کردند اند چنانکه بعضی از این کواکب بر نفس این صورت واقع می‌شود ، یعنی بر خطوطی که این صور از آن خطوط متوجه می‌شوند یا در میان این خطوط و اینها را کواکب داخل صور گویند ، و چون خواهند که از این کواکب خبر دهند گویند فلان کوکبی که بر سر فلان صورت است یا بر دست راست او هست یا بر پای چپ او است ، و بر این قیاس وبعضی بیرون این صور واقع می‌شود آنها را کواکب خارج صور گویند ، و چون از این کواکب که خبر دهند گویند : کوکبی که به قرب پای چپ فلان صورت است یا بقرب ذنب فلان صورت است ، و بر این قیاس واز این صور چهل و هشت گانه بیست و یک در جانب شمال است از

منطقه البروج وپاتزد ه در جانب جنوب دوازد ه بر نفس منطقه ونامهای
بروج دوازد ه گانه از این صور گرفته اند)) .



الفَرِيدَةُ الْخَامِسَةُ

فِي الْعُنْصُرِيَّاتِ

غُرُورٌ فِي عَدْدِ الْبُسْطَاطِ وَكِيفِيَّاتِهَا

((والعنصري بسيط أرض ثم ماء
ثم الهواء والنار تلوها السماء))
((والنار كانت حرة مثل الهوى
لكن ذا رطباً وذي يبسأ حwo))
((والأرض بالبرد مع اليبس يخف
والماء به مع الرطوبة إلتصاف))
((وجاز أن يغلب كل آخرًا
ولو بواسطه وإن تكن ثرا))

يعني : والجسم العنصري منه بسيط ومركب فالبسيط أرض ثم
ماء ثم الهواء والنار يتلوها السماء (أي يشتعل فلك القمر لهذه العناصر
الأربعة) ، والنار طبعها حار مثل الهواء لكن ذا أي النار يحوي رطباً
وذى أي الهواء يبسا حوى ، والأرض طبيعته محفوفة بالبرودة واليبوسة
والماء بالبرودة والرطوبة اتصف ، وجاز إنقلاب كل واحد منها إلى آخر
كما ينقلب النار هواء وينقلب الهواء نارا ولو بواسطة وإن تكثرت الوسائل
أشار في هذه الغرر إلى انقسام الأجسام العنصرية إلى أجسام
بسيطة وإلى أجسام مركبة ، فالمركيبة كالحيوان والإنسان فإنه مركب من
الطبائع الأربع ، والبساطة أربعة بحسب الاستقرار وهي الأرض ثم
الماء ثم الهواء ثم النار التي يتلوها السماء ، يعني : إن فلك القمر
يشتعل على هذه العناصر الأربع :

(الأول) : كرة النار ، بحيث يماس محدبها مقعر فلك القمر .
(الثاني) : كرة الهواء ، بحيث يماس محدبها مقعر كرة النار .
(الثالث) : كرة الماء وكرة الأرض وهمما بمنزلة كرة واحدة لأنَّ
الماء لم يحط بالأرض إحاطة تامة بل قریب من ربع الأرض خارج عن
الماء بحيث أنَّ سطحاً مستديراً أعني سطح مقعر الهواء يحيط
بهاتين الكرتين ، ثم أنَّ النار حارة كما أنَّ الهواء حارة ، لكن طبيعة
الهواء الحارة تحتوي رطباً كما أنَّ طبيعة النار يميل إلى اليبس ، وطبيعة
الأرض باردة يابسة كما أنَّ طبيعة الماء بارد رطب وكل من هذه
العناصر يجوز أن ينقلب إلى آخر بواسطة أو بغير بواسطة بمعنى أنَّ كلَّ
واحد منها قد ينقلب إلى ما يجاوره كما ينقلب النار هواءً ، كما في
الشعل المرتفعة حيث إنَّها تض محلٌ في الهواء على ما يشاهد وينقلب
الهواء ناراً كما في النفح الشديد على الكورة عند إنسداد خللها

وفرجها التي تدخل منها فيها الهواء الجديد وينقلب الهواء ماءً كما
 في إنفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها
 وانتقادها وينقلب الماء هواءً كما في الندى الحادث على ظاهر
 الإناء إذا برد الإناء بالجمد ، وكما في السحاب المتولد في قلل
 الجبال من صحو الماء لا من إنسياق السحاب إلى ذلك الموضع عن
 موضع آخر ، ولا من إنعقاد بخار صعد إليه وينقلب الماء أرضاً كما في
 المياه الجارية التي تجمد فتصير حجارة صلدة كحجر المرمر أو الملح
 ونحوهما ، وينقلب الأرض ماءً كما في تحليل الأجسام الصلبة الحجرية
 مياها سائلة على ما يعرفه أصحاب الحيل والإكسير فهي ستة صور ، وقد
 ينقلب إلى غير ما يجاوره إماً بواسطه واحد كما ينقلب النار إلى الماء
 بواسطة الهواء ، والماء إلى النار بهذه الواسطة ، والأرض إلى الهواء
 بواسطة إنقلابها إلى الماء ، والهواء إلى الأرض بهذه الواسطة ، وهي
 أربع صور ، وإماً بوسائل كما ينقلب النار إلى الأرض بانقلاب النار إلى
 الهواء وهو إلى الماء وهو إلى الأرض ، وينقلب الأرض إلى النار بهذه
 الوسائل فالجميع إثنا عشر حاصلة من ضرب كلّ من الأربع في الثلاثة
 الباقيه (الاربعه يعني البسائل الأربعه والثلاثة الباقيه يعني بلا وسط
 أو مع واسطة واحدة أو مع الوسائل) .



غُرْفَةٌ فِي بَيْانِ عَدَدِ طَبَقَاتِ الْأَرْضِ وَغَيْرِهَا

((كانت ثلاثة طبقات الأرض من
طينية وصرفة وما سكن))
((لكثرة الوهاد ربعه إنكشف
أولاً نجذاب الماء بالشمس لانتشاف))
((وغير ربع منه في الماء نفذ
وواحد ذا والهوا أربع إذ))
((يخلط بالبخار أو لا يخلط به
ما زج ثان ناراً أو لا فانتبه))
((وأولاً قسم إلى الذي إننقل
إليه عكس الضوء والذّ ما وصل))
((وذا الأخير زمهريراً وسما
ما قبله ما قبل الأرض وما))
((والثاني الذي بشيء ما احتلط
وطبق الدخان في الأولى إنخرط))

((من طبق الدخان زرقت السما
وقيل من بعد كذا الجو اعلم))
((ومنه ذو ذوابة وذو ذنب
ونيزك وأعمد ثم شـ ب))
((طبقة للنار تبعاً حرـ كـ ت))
((ذو ذنب نقلته ذا كشفـ ت))
((تكونها أصلـاً أصيلاً فـاهـ وـا))
((والشيخ الإشرافي قد نـ اـهـ))
((بالكوكب نـ جـ المـ رـ كـ يـ جـي))
((وـ شـ كـ الـ هـاـ عـ نـ دـ السـ مـاءـ إـ هـ لـ يـ جـي))

يعني:

كانت طبقات الأرض ثلاثة: طينية وهي الطبقة المجاورة للماء وصرفه وهي المحيطة بالمركز وما سكن أي يسكن فيه المواليد من النبات والحيوان والإنسان، لكثره الوهاد أي المواقع المنخفضة بكشف ربع الأرض عن الماء ليكون مسكنًا للحيوانات وغيرها من النباتات والمعادن أو لإنجداب الماء من ناحية الربع الشمالي إلى الجنوبي بسبب قرب الشمس وحرارته فانكشف الربع الشمالي، وغير المربع من الأرض في

الماء نفذ والماء طبق واحد وأما الهواء فطبقات أربع : ١ - طبقة
 الهواء المجاور للأرض والماء ٢ - طبقة الزمهريرية ٣ - طبقة الهواء
 القريب من الخلوص ٤ - الطبقة الدخانية التي يتلاشى فيها الأدخنة
 إذ تعليليته أي إما يخلط الهواء بالبخار أولاً يخلط ثم الهواء
 الغير المخالط بالماء إما يمازج ناراً أولاً، وأولاً وهو الهواء الذي
 خلط البخار قسم إلى طبق الهواء الذي إنْتَقَلَ إليه عكس الضوء من
 الشمس وغيرها من وجه الأرض وإلى الطبق الذي ما وصل إليه عكس
 الضوء، وذا أي القسم الأخير (أعني لهواء المخلوط بالبخار الذي لم
 يصل إليه الانعكاس زمهرير أولاً) ما قبله أي قبل الطبقة الزمهريرية ما
 أي هواء قبل الأرض وما ، والطبقة الثاني بالاعتبار الثاني هو الهواء
 الذي لم يختلط بشيء من النار من العلو والبخار من السفل وطبق
 الدخان في الطبقة الأولى من الهواء إنخرط ، من طبق الدخان
 تكون زرقة السماء وقيل : من بعد يتراهى الجو كذا أي زرقاً أعلم ، ومنه
 أي من الدخان يتكون الكواكب ذوات الذوائب والأذناب ومنه يتكون
 النيازك معرّب نيزه وأعمد ثم شهب فمادّة الكل دخان ، طبقة واحدة
 للنار تبعاً لحركة الفلك حرّكت (أي طبقة النار) ذو ذنب نقلته أي حركة
 ذا أي تبعيتها في الحركة كشفت ، تكونها أي النار أصلاً أصيلاً فاهوا
 أي قالوا والشيخ الإشراق نفاه أي كونها أصلاً برأسها وقال : بل هي
 هواء حارّ مختلف حرارته شدّة وضعفاً بعضه منير وبعضه غير منير
 بالكوكب يكون نضج المركب العنصري لا بالنار وشكلها أي النار المتولدة
 من الهواء اهليجي .

وأشار في هذه الغرر إلى طبقات الأرض والهواء وأنّ للماء
طبقة واحدة وللنار أيضاً طبقة واحدة متحركة بالتبعية، فهنا أربع
مقامات:

(الأول) : في طبقات الأرض وهي ثلاثة:
((الأولى)) : الأرض الصرف المحيطة بالمركز.
((الثانية)) : الطبيعة الطينية، وهي المجاورة للماء.
((الثالثة)) : الطبقة المنكشفة من الماء وهي التي تحتبس فيها
الأبخرة والأدخنة ويتولد المعادن والنباتات والحيوانات وينقسم إلى
البراري والجبال وهي المعروفة بالربع المسكون المنقسم إلى الأقاليم
السبعين ، وأما السبب في إنكشافها فقد قيل : هو لإنجداب الماء
إلى ناحية الجنوب لغلبة الحرارة فيها بسبب قرب الشمس لكون حضيض
الشمس في البروج الجنوبي وكونها في القرب أشدّ شعاعاً من كونها في
البعد وكون الحرارة اللازمـة من الشعاع الأشدّ الأقوى لا محالة، شأنـ
الحرارة جذب الرطوبـات وعلى هذا يمكن أن ينتقل العمارة من الشمال
إلى الجنوب ثم من الجنوب إلى الشمال وهذا بسبب إنتقال الأوج من
أحد هـما إلى الآخر، ويكون العمارة دائمـاً حيث أوج الشمس لئلا
يـجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربـها من الأرض فيبلغـ
الحرارة إلى حدـ النكـاة والإـحرـاق، ولا البعـدان في الشـتـاء فيـبلغـ
البرد إلى حدـ النـكـاة والتـضـحـيـحـ، وـقـيلـ: سـبـبـهـ كـثـرةـ الـوهـادـ وـالـأـغـوارـ
في نـاحـيـةـ الشـمـالـ بـاتـفـاقـ منـ الأـسـبـابـ الـخـارـجـةـ فـيـنـحدـرـ المـيـاهـ إـلـيـهـاـ
بـالـطـبـعـ فـيـقـىـ المـاـسـعـ الـمـرـفـعـ مـكـشـفـةـ، وـقـيلـ: لـيـسـ لـهـ سـبـبـ مـعـلـومـ
غـيرـ العـنـيـةـ الـإـلـهـيـةـ لـتـصـيرـ مـسـتـقـرـاـ لـلـانـسـانـ وـغـيرـهـ مـنـ الـحـيـوـانـاتـ وـمـادـةـ

لما يحتاج إليه من المعادن والنبات.

وأمام إنسانها إلى الأقاليم السبعة في بيانه:

إنه لما لم يكن على خط الاستواء (وهو عبارة عن الدائرة الحادّة في سطح الأرض بتوهّم قطع معدّل النهار أعني منطقة الحركة اليومية إياها) ، ولا على ما يدانيه شماليًّاً وجنوبيًّاً إماًرة يعتدّ بها لفترط الحرارة ولم يكن القطبين عمارة أصلًا لفترط البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون بينما يجاوز عشرة درجات في العرض عن خط الاستواء إلى أن يبلغ العرض قريب خمسين فقّسموا هذا القدر سبعة أقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الأحوال في الحرّ والبرد فاعتبروا في الطول الإمتداد من المشرق إلى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الأطول ، يعني : نهار كون الشمس في الانقلاب الصفي ، فكلّ واحد من الأقاليم منحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء ، وأشبه شيء بأنصاف الدفوف ولا محال يكون أحد طرفيه وهو الشمالي أضيق ، ومبدأ الأقلم الأول حيث العرض إثنا عشر درجة وثلاثة درجات ، والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس ، والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف ، والرابع حيث الأرض ثلاثة وثلاثون ونصف وثمان ، والخامس حيث العرض تسعة وثلاثون إلا عشر ، السادس : حيث العرض ثلاثة وأربعون وربع وثمان والسابع : حيث العرض سبع وأربعون وخمس ، وأخره : حيث العرض خمسون وثلاثة .

ومنهم من جعل مبدأ الأول خطّ الاستواء وآخر السابع متّهـى

العماره، وإنما ذكرناه لمزيد الفائده، وإن لم يذكره المصنف (رحمه الله)، وللى العقام الأول أشار الماتن (رحمه الله) بقوله : ((كانت ثلاثة)) إلى قوله : ((وغير ربع منه في الماء نفذ)) .

(العقام الثاني) : الماء (وهو جسم بارد رطب شفاف) محى ط بثلاثة أرباع الأرض تقريباً ، فان كلاماً من العناصر على هيئة الاستدارة محىط بعضها ببعض فالأرض كرة مضمته وقد أحاط القريب من ثلاثة أرباعها الماء ، فالماء على هيئة كرة مجوفة غير تامة قد قطع بعض جوانبها وملئت من الأرض فمجموع الماء والأرض معاً بمنزلة كرة واحدة تامة الهيئة له طبقة واحدة هي البحر المحىط بالأرض ولم يبق على صرافته لنفود آثار الأشعة فيه ومخالطته بالأجزاء الأرضية ، وليس له ما يميز بين أبعاضه بحيث يختلف في الأحكام إختلافاً يعتدّ به ، وإليه أشار المصنف : ((واحد ذا)) أي الماء .

(العقام الثالث) : الهواء (وهو الجسم الحار الرطب الشفاف) ،
وله أربع طبقات :
(الأولى) : هي المخلوطة بالنار ويلاشى فيها الأدخنة الغليظة المرتفعة ، ويكون منها الكواكب ذوات الأذناب وما يشبهها من النيازك والأعمدة وغيرها .

(الثانية) : الهواء الصرف أو القريب من الصرافة فيضمحل
فيها الأدخنة اللطيفة ويحصل منها الشهب والزرقة المترائية في السماء تكون من طبق الدخان ، وقيل : من بعد كذا يتراهى الجو .

قال المحقق الطوسي في التذكرة ما هذا لفظه :
وقالوا (يعني الحكماء) : الزرقة التي يظن الناس أنها لون السماء
فإنها تظهر في كرة البخار لأنها لو كان ألطاف منه أشد صعوداً من
الأكتاف كانت الأجزاء القريبة من سطح كرة البخار أقل قبولاً للضوء من
الأجزاء القريبة من الأرض لكثره بعد واللطافة ، ولهذا يكون كالظلمة
 بالنسبة إلى هذه الأجزاء فيرى الناظر في كرة البخار لوناً متوسطاً بين
 الضياء والظلام ، إنتهى .

(الثالثة) : الهواء البارد بما يخالطه من الأبخرة الباقي على
برودته لعدم وصول أثر الشعاع المنعكس من وجه الأرض إليه ويسمى
زمهريراً وفي تلك الطبقة تنشأ السحب والصواعق والرعد والبرق .

(الرابعة) : الهواء الكثيف المجاور للأرض والماء الغير الباقي
على صرافة برودته المكتسبة لمكان الأشعة المنعكسة ، وإلى هذا المقام
 وأشار المصنف بقوله : ((والهواء أربع)) إلى قوله : ((ثم شهب)) .

(المقام الرابع) : النار (وهي حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية)
لها طبقة واحدة هي النار الصرف البسيطة أعني الغير المخلوطة مع
غيرها ، وما يخالط منها مع الهواء عدوه في طبقات الهواء كما سمعت ،
وقوية على إحالة المركب إليها ، وما يقال من حديث السندر لوصح
فلعله لبطء الانفعال كما في كثير من الجواهر المعدنية أو لخاصية فيه ،
فلا ينافي كلية الحكم ، وأما كون كرة النار متحركة بالتبعية أي بتبعية
الفلك فبدليل حركة ذوات الأذناب الحادثة بقرب كرة الأثير حرفة

طولية موافقة للحركة اليومية ، وقد يشاهد لها مع ذلك حركة خاصة
أيضاً سواء كانت طولية أو عرضية لكنّها مستقيمة ، وإنما حكموا بكون حركة
كرة الأثير هذه الحركة المستديرة بتبعية الفلك لا فيها من مبدأ ميل
مستقيم ، كما يشاهد من النار الموجودة عندنا فلا يجامعه مبدأ ميل
مستديراً كما مرّ ، وإلى هذا المقام أشار المصنف بقوله : ((طبة للنار
تبعاً حرّكت)) إلى قوله : ((ذا كشفت)) .

((خاتمة)) :

.....

في أنه هل النار أصل بنفسه وعنصر برأسه أو هي في الأصل هواء
إنقلب بواسطة حركة الفلك المجاور والumas له ناراً وتكون منه ، والعناصر
بحسب أصل الخلقة لا يزيد على ثلاثة وهي : الهواء والماء والأرض ، كما
ذهب إليه شيخ الإشراق .

قال في الشرح :

والشيخ الإشراقي قد نفاه أي نفي كونها أصلاً برأسها بل هي
هواء حارٌ مختلف حرارته شدة وضعفاً بعضه منير وبعضه غير منير وعند
بالكوكب نضج المركب ، إنتهى .

يعني : إن المركبات يكون نضجها بتتوسيط الكوكب (أي الشمس)
فإن النار لا ينزل من الأثير لتصير أصلاً من أصول المركبات وتنضجها
وشكلها أي شكل النار المتولدة من الهواء عند السماء إهليجي بحسب
المقعر عند الشيخ ومن يقول بقوله ، لأنّها تكون عند المنطقة أكثر

لسرعة الحركة ثم يتدرج في القلة إلى القطبين ، ولكن المذهب الحق هو الأول ، وبه قالوا أكثر الحكماء ، وهو مختار المصنف (رحمه الله) ، وإلى هذا الخلاف أشار الماتن بقوله :

((تكونها أصلًاً أصيلاً فاهموا))

والشيخ الإشراقي قد نفأ))

((بالكوكب نضج المركب يجيء))

وشكلها عند السماء إهليجي))



غُرر في الْجَسْمِ الْمَرْكَبِ

يعني :

انَّ الحيوان والانسان والمعدن والنبات مركب تم أي مركبات
تامة وغير تم أي مركب ناقص ، كالمنزل أي السحاب لم يصن مدة اعتد
بها بل يتلاشى بخلاف المركب التام فانه يبقى مدة مددة ، فتلكموا
الأربعة (أي الحيوان والانسان والمعدن والنبات) تحصل إذا
تفاعل ذي الأربعة (أي العناصر الأربعة) كل واحد منها في الآخر
تأثيراً ، كل واحد من العناصر بكيفها تفعل أي بكيفيتها الفاعلة في
مادة الآخر وتتنوع وتختلف كيفها ، فحصلت من ذلك التفاعل كيفية
متشابهة وهي تسمى بالمزاج وهو بينها أي الكيفيات توسيط أي فصارت
كيفية متوسطة ، قالوا بحفظ الصور النوعية في العناصر عندنا المقدمة
أي الصور النوعية تكون متغيرة كالكيفية ، وهذه الصورة تكون فائضة من
المباد الأول (أي) نازلة أي فائضة كفيضان الناقص من
كامل بمعنى : انَّ تمام مراحل الناقص موجود في الكامل .

أشار في هذه الغرر إلى الأجسام المركبة من المواليد الثلاث:
المعدن والنامي والحيوان، أو المواليد الأربعية بزيادة الإنسان بناءً
على أخذ الحيوان بشرط لا ، كما أن النامي أخذ في هذا التقسيم
بشرط لا ، فلو أخذ لا بشرط فهو جنس يتّحد بكلّ من النبات والحيوان
و والإنسان ، فهنا مطالب ثلاث:

(الأول) : إن المركب على قسمين : مركب تام؛ وهو ما يصان
مدة اعتقد بها كالمواليد المذكورة ، ومركب غير تام؛ وهو ما لا يصان تركيبه
مدة اعتقد بها ، وإليه أشار بقوله :

((حيوان إنس معدن ونامي
مركب تم وغير تم))

إلى قوله : ((عني)) .

(الثاني) : في كيفية ولادة المواليد الأربعية من العناصر الأربعية
والعلة في ذلك أنه إذا تفاعلت تلك الأهمّات أي العناصر الأربعية
معنّى فاعلية كل منها في الآخر حصلت المواليد الأربعية ، وفي كيفية
التفاعل قولان :

((الأول)) : قيل بأنّ الفاعل أصل الكيفيّة وهي تفعل في المادة
بكسر صرافة كيّفيتها أي سُورتها ، فالمادة منفعة في الكيفيّة ، والمصنف
إختر هذا المذهب ولذا قال : ((بكيفها تفعل)) إلخ ، مثلاً يفعّل
حرارة الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيّفيّة
البارد وتحصل كيّفيّة متشابهة متّوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج ،
وفيه نظر لأنّ معنّى التفاعل أنه إذا إجتمعا كلّ الحار والبارد أو الرطب

واليابس مثلاً وفعل كلّ منها في الآخر لم يخل إما أن يتقدم فعل أحد هما على إنفعاله أو يقتربنا ويلزم من الأول صيرورة المغلوب غالباً وهو محال ، ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً ومغلوباً دفعه واحدة وهو محال ، إذ معنى الغلبة : حفظ الشيء ميزانية نفسه وزيادة عليها ومعنى المغلوبية عدم حفظ الشيء ميزانية نفسه ، ومعنى تشابه الكيفية المزاجية أنّ الحاصل منها في كلّ جزء من أجزاء الممتوج يماثل الحاصل في الجزء الآخر حتى أنّ الجزء الناري كالجزء المائي بناءً على بقاء صور العناصر في الحرارة والبرودة والرطوبة والبؤس .

قال في الحاشية :

أي الصغير المشوب وكذا الجزء المائي وغيره إذ لا بدّ في حصول المزاج من تصغر أجزاء الممتوج وتماسّها ونفوذ كلّ جسم صغير من أحد هما في الآخر لئلا يبقى أجزاء الممتوج فجأً ، إنتهى .

قال العلامة الآملي (رحمه الله) :

فإن كلّ جزء من أجزائه متاز إما بحقيقة أو بهويته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر إلا أنّ تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية بال النوع وهو معنى تشابهها ، والمزاج هو هذه الكيفية المتشابهة ، وقبل ذلك الاجتماع المؤدي إلى الكيفية المذكورة يسمى إمتزاجاً وإختلاطاً لا مزاجاً والحاصل في معنى تشابه الكيفية في جميع الأجزاء هو أن يكون الحاصل من تلك الكيفية في كلّ جزء من أجزاء العرّكب مماثلاً للحاصل في جزء آخر أي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت إلا بالمحل ، إنتهى .

ومعنى توسطها أن يكون بالقياس إلى الحرارة الصرف ببرودة وبالقياس إلى البرودة الصرف حرارة وكذا في الآخرين ، والقول أن الصورة فاعلة والكيفية آلة والمادة منفعة هو مذهب الفلسفه ، وقد ينتقض بالماء الحار إذا منج بالبارد واعتدلا فان الفعل والإفعال بين الماء والبارد هناك موجود مع أنه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد ، وجوابه على ما في شرح المقاصد هو أن الصورة المسخنة هنا هي الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة ، فان من قواعدهم أن صورة كل عنصر يفعل في مادة بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية سواء كانت ذاتية أو عرضية ، وسيجيء توضيحه عن قريب .

وفي هذا التفاعل على الحالين في بقاء الصورة وزوالها أو إنسارها كانكسار كفيتها أقوال ثلاثة :

القول ببقاء الصورة : وهو قول جمهور الحكماء ، وهو ما صرّح به الشيخ من بقاء المترجفات بأعيانها .

والقول بزوالها : أي عدم إنحفظاها مطلقاً ، وهذا هو الذي نسبه الشيخ إلى قوم من يقرب عصره وقال في آخر طبيعيات الشفاء : ولكن قوماً إخترعوا في قرب زماننا هذا مذهباً غريباً قالوا : إن البساط إذا لمترجت وإن فعل بعضها من بعض أدى ذلك إلى أن تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ، ولبسست حينئذ صورة واحدة فتصير هيولى واحدة وصورة واحدة ، ثم شرع في ردّه بأن هذا كون وفساد لا حصول مرگب ومزاج لأن المزاج إنما يكون عند بقاء المترجفات بأعيانها .

والقول الثالث: مذهب المحققين، وهو بقاء الصور النوعية لكن منكسرة الصور سُفْسِ الْكَيْفِيَّاتِ، وهذا هو الحق، وعليه المصنف، ويدل عليه وجهان:

(الأول) : إنّه كما أنّ بقاء الكيفيات في المركبات دليل على بقاء صور العناصر التي فاعلة لذلك الكيفيات وإلا يلزم بقاء المعلول مع زوال علته، كذلك إنسارها دليل على إنكسار الصور الفاعلية لها وإنّه يلزم تخلّف العلة عن المعلول أي يلزم بقاء صور العناصر على صرافتها مع إنسار كيفياتها مع أنّ كيفياتها آثار صورها.

(الثاني) : إنّ بقاء الصور على صرافتها مع وجودها بوجود واحد منكسرة نسبتها إلى الصور المنفردة نسبة النقص إلى التمام لغزو الحصول الغرض من وجودها من تلك الصورة الواحدة ولا معطل في الوجود ، هذا

فتـيـجـةـ القـوـلـ الثـالـثـ: إنـ هـذـهـ الصـورـ أـيـ صـورـةـ أـحـدـ الـمـوـالـيـدـ مرتبـةـ نـازـلـةـ مـنـ صـورـ الـأـوـاـئـلـ أـيـ الـأـمـهـاـتـ مـنـزـلـةـ النـاقـصـ مـنـ الـكـامـلـ وـالـنـاقـصـ هوـ الـكـامـلـ بـنـحـوـ أـضـعـفـ وـالـكـامـلـ هوـ الـنـاقـصـ بـنـحـوـ أـقـوىـ وـأـتـمـ، وـقـدـ مـرـّ أـنـ التـفاـوتـ بـالـنـقـصـ وـالـكـامـلـ لـيـسـ تـفـاوـتـاـ نـوعـيـاـ، وـإـلـىـ الـأـمـرـ الثـانـيـ مـنـ أـولـهـ إـلـىـ آخرـ أـشـارـ بـقـولـهـ: ((فـتـلـكـمـواـ أـلـرـبـعـةـ)) إـلـىـ قـولـهـ: ((كـالـكـيـفـيـةـ)).

وهـذاـ القـوـلـ الثـالـثـ الـمـوـاـفـقـ لـلـتـحـقـيقـ كـأـنـهـ تـوفـيقـ بـيـنـ القـوـلـيـنـ أـعـنيـ القـوـلـ بـقـاءـ الصـورـ وـدـمـ بـقـائـهاـ بـأـنـ تـقـولـ: إـنـهـاـ باـقـيـةـ لـكـنـ لاـ بـصـرـافـتـهـاـ وـبـنـعـتـ الـكـثـرـةـ بلـ مـعـ إـنـكـسـارـهـاـ وـبـنـحـوـ الـوـحـدـةـ وـلـيـسـ باـقـيـةـ

لكن بنحو الصرافة ونعت الكثرة، وإليه أشار بقوله:

((فهذه الصورة من أوائل

نازلة كناقص من كامل)) إنتهى

وإلى هذا التوفيق أشار في الشرح بقوله:

فإن قلت: الصور باقية صدقت، ولكن بنحو الوحدة والتتوسيط
ولأن قلت: إنّها غير باقية صدقت أيضاً، ولكن بنحو الكثرة والصرف
فكون هذه الصورة ناقصة باعتبار إنكسار الصرافة لا ينافي كونها كاملة
من جهة وحدتها الجمعية، إنتهى.



غُر في كائنات الجو

((رطب من الأجسام حين سخنا
بخر واليابس منه دخنا))
((للزمبرiran بخار لقيا
فماطر السحاب إن لم يقويا))
((برد وإلا فيكون باردا
إن كان بعد الاجتماع إنجمدا))
((وقبله ثلج وإن ليس صعد
للزمبرير مع كثرة فقد))
((يعقد فهو ماطر السحاب
ودون عقد سم بالضباب))
((مع قلة إن ليس برد إنجمد
طل وإن فهو صقيق يعدد))
((بشدة البرد الهواء قد يعقد
بلا بخار منه هذى يوجد))

((في المزن ان يحبس دخاق حصلا
رعد بمزرق ريشما تغلة لـ))

((وقد يرى تمزق عنـ فـ
يشتمل الغليظ واللطـ فـ))

((لما على دهنية قد إشـتمـلـ
فـبرـقـ او صـاعـقةـ منـهـ حـصـلـ))

((بنـيرـ إـذـاـ إـسـتـضـاءـ رـشـتـيـةـ
صـغـيرـةـ لمـ تـتـصلـ دـوـرـيـةـ))

((يـحـدـثـ قـوسـ قـنـجـ وـهـالـةـ
لـمـطـرـ كـانـ لـهـاـ دـلـالـةـ))

((في القوس خلفـها سـحـابـ مـظـلـمـ
أـوـ جـبـلـ كـانـ كـسـجـفـ لـازـمـ))

((وأـيـضاـ الشـمـسـ إـلـىـ الـأـفـقـ دـنـتـ
لـأـنـهـاـ تـنـحـلـ حـينـ إـرـتـفـعـتـ))

((واـخـتـلـافـ لـوـنـهـ لـخـلـطـ ضـوءـ
مـعـ لـوـنـ أـصـنـافـ الـغـامـ قـدـ رـأـواـ))

((فـيـحـدـثـ الـكـرـائـيـ وـأـرجـوانـيـ
واـحـمـرـ إـذـ بـدـونـهـاـ صـرـفـانـ))

((وـالـرـمـحـ مـنـ أـدـخـنـةـ مـصـرـودـةـ
أـوـ بـمـجاـورـ السـمـاءـ مـسـرـدـ وـدـ))

((مـنـ مـحـبـ إـذـ تـحرـّكـ صـحـبـ
تصـوـيـاـ بـالـحـرـرـ رـيـحـاـ يـنـقـلـبـ))

((ومن تخلخل الهواء بالتدّرجا
فالكلّ فيه محدث تموج))

يعني:

المذكورات توجد ، في المزن أن يحبس دخان حصل من مزقد المزن
 بعد ريثما تغلقاً أي خرج بعنف وشدة ، وقد يقع المزق بعنف
 فيشتعل من هذا العنف الهواء للطيف المختلط بالدخان الغليظ
 فتبعد شعلة نار ، تحصل من الأجزاء الدهنية الموجودة في الأدخنة
 برق أو صاعقة ، بنير إذا إستضاء أجزاء رشية صغيرة مستديرة لم تتصل
 دورية ، يحدث قوس قزح وهالة (دائرة دور ما) لمطر كان لها (أي لهالة)
 دلالة ، في ظهور القوس (يعني : قوس قزح) يشترط أن يكون خلف
 السحاب الشفاف سحاب كثيف أو جبل كان كسجف (جيوه پشت آئينه)
 لازم ، وأيضاً يشترط أن تكون الشمس قريبة من الأفق لأنها (أي الأجزاء
 الرشية) تنحل حين إرتفاع الشمس بحرارتها ، واختلاف لونه تكون من
 اختلاف ألوان السحب والجبال مع خلط ضوئه ، فيحدث لون كراشي
 وأرغوان وإحمرّ إذ مبدأ الألوان صرفان (اللون الأبيض واللون الأسود)
 ومنشأ الرمح تكون أدخنة مصرودة أو أدخنة عن مجاورة السماء مردودة
 مع سحب يعني : قد يحدث الرياح من حركة شديدة للسحاب وقد
 يحدث من حرارة الهواء وتأثيرها في الأدخنة فتصير هذه الأدخنة
 بواسطة حرّ الهواء ريشاً ، ويحدث الرياح من تخلخل الهواء بالندرة أي
 بالندرة فالكلّ أي كل ما ذكر من السحاب والدخان والهواء فيه محدث
 تموجاً وفي أثر التموج يحصل الريح .

أشار في هذه الغرر إلى كائنات الجو (الجوّ كما في الصحاح : هو ما بين السماء والأرض) ، والمراد بكتاباته ما يحدث من العناصر بين السماء والأرض بلا مزاج ، فهي المركبات الغير التامة وإجمال ما فصله في المتن على ما في شرح الهدایة لصدر المتألهين (قدس سره) أنه إذا وقعت القوى الفلكية خصوصاً الشمس باذن الله تعالى في العناصر فحرّكها وخلطها حصل من اختلاطها موجودات شتى :

(أولها) : البخار والدخان ، فإذا هيج الفلك باسخانه الحرارة وبخر من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية حصل بتواصدهما ما يحدث في الجو والأرض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطلل والصقيع والرعد والبرق والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وإنفجار العيون ، إنتهى .

ولعله أراد من الأرض مركبها ، فلذا ذكر الزلزلة في ضمن الحوادث الأخرى، إذا عرفت ذلك فنقول :

إنّ بناء كثير من التكوّنات على التسخين والتدخين بل بناءً كثيراً من أصناف الحياة على الروح البخاري وهو متعلق النفس كما يأتي وإلى ذلك أشار بقوله في المتن والشرح : ((رطب من الأجسام حين سخنا)) بانفعال أجزاءٍ شديدة مائلة مختلطة بأجزاءٍ هوائية غير متباعدة في الوضع بحر واليابس منها دخناً بانفصال أجزاءٍ نارية مختلطة بأجزاءٍ أرضية غير متميزة بالوضع وأسباب حدوث هذه الحوادث كالتالي :

1 - إذ بخرت الأشعة خصوصاً أشعة الشمس الأجزاء المائية وأوصلها إلى الزمهرير فتكاثفت هناك فتحدث من هذه الأبخّرة

المتصاعدة إليها ثلاثة أقسام من كائنات الجو السحاب الماطر إن لم يقو البرد وإن قوي البرد فان حصل بعد إجتماع الأجزاء المائية من البخار إنجماد فيكون بردًا وإن إنجمدت الأجزاء قبل الإجتماع فيكون ثلجاً وإن لم يتصاعد الأجزاء إلى الزمهرير لقلة حرارتها الموجبة للصعود فاما أن تكون كثيرة أو قليلة فان كان مع كثرة فتححدث قسمان :

وحاصل كلامهُ المتن : من قوله : ((للزمهير)) إلى قوله : ((بشدّة البرد الهاوا قد يعقد)) أنّ هنا ستّة أشياء ينزل علينا من جهة العلوّ المطر والثلج والبرد والضباب والطلّ والصقبح وذكرها في سبعة شقوق

فان البخار إذا وصل إلى الزمهرير ففيه ثلات شقوق ، وإذا لم يصل ففي كثرته شقان ، وفي قلته أيضاً شقان كما في الحاشية .

٢ - وأما أسباب الرعد والبرق والصاعقة فإنه إذا ارتفعت الأبخرة وأدخته كثيرة مختلطة وانعقد السحاب واحتبس الدخان في ما بين السحاب حصل الرعد (وهو الصوت الهائل المعروف) بخرق السحاب من الدخان ومزقه له في صعود ذلك الدخان إلى العلو لبقاء حرارته المقتضية للتصعيد لشدة لطافته وبيسه أو في هبوطه إلى السفل لزوالها وشدة تكاففه وثقله بالبرد الشديد ، وقد يقع تمزق عنيف في صعوده وهبوطه مقرضاً بالإشتعمال لا شتماله على أجزاء دهنية لأنّه شيء لطيف وفيه مائة وأربعة عمل فيها الحرارة والحركة عملاً قرب مزاجه من الدهنية فصار يشتعل بأدنى سبب ، فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحاصل من الحركة الشديدة ، فإن كانت الأجزاء الدهنية لطيفة حصل البرق وينطفئ بسرعة وإن كانت غليظة فحصلت صاعقة فلا ينتفي بسرعة بل يصل إلى الأرض والبرق يرى قبل الرعد مع إتحاد سببها لأنّ الصوت لا بدّ له من حركة الهواء فتحتاج إلى زمان يصل فيه الصوت إلى الصماخ بخلاف الرؤية ، وإلى هذه الحوادث وأسبابها أشار بقوله : ((وقد يرى)) إلى قوله : ((أو صاعقة منه حصل)) .

٣ - وأما قوس قزح والهالة فسببهما :
أما الأول : إنه إذا اجتمع أجزاء رشية صغيرة على هيئة إلإستدارة وإستضاءت من النير الأعظم وهو الشمس يحدث قوس قزح (قزح : إسم ملك موكل بالسحاب أو إسم شيطان ومنه الحديث المعروف

: ((لا تقولوا : قوس قزح فانه من أسماء الشيطان ، وقولوا : قوس الرحمن)) .

وأما الثاني : وهي الأجزاء المستضيئه بنور القمر وهالة الشمس نادرة جداً لأن الشمس تحمل السحب الواقية وهي دالة على نزول المطر وذلك لدلالتها على رطوبة الهواء ثم ان تحقق قوس قزح مشروط بأمور متعددة ذكر المصنف الجملة شرطين :

١) : أن تكون خلف الأجزاء الرشيه سحاب مظلم أو جبل كسجف لازم أي ستر لازم ليصير الأجزاء كالمرأة فان الشفاف من المرائي لو لم يكن وراءه كيف لم ير فيه شيء .

٢) : ومن جملة الشروط أن يكون الشمس قريبة من الأفق وذلك لأن الأجزاء الرشيه تنحل وتضحل عند إرتفاع الشمس ، ومن جملة الشروط كون الأجزاء صغيرة لتقابل اللون ولا تقبل الشكل وأن تكون الأجزاء الرشيه ثقيلة ليترسم فيها ما يحاذيها وأن تكون متقاربة لتصل الإرتسامات في الحس وغير ذلك من الشرائط المذكورة في الكتب المفصلة .

وأما وجه اختلاف ألوانه فهو خلط الضوء الذي هو كالبياض مع لون أصناف الغمام فانه من ضروب الإختلالات يحصل الألوان المختلفة فيحدث اللون الكراشي واللون الأرجوانى (معرّب : أرغوان)، واللون الأحمر الناصع ومنشأ هذه الألوان والأوساط الآخر لونان صرقان وهما :السودان والبياض كما في الإستحالة (أي الحركة الكيفية)، فالألوان المتوسطة تحدث من إختلافهما فهنا ما قوى فيه الإشراق يرى أحمراً

ناصعاً ، وما ضعف فيه وغلب عليه الظلام والسواد يرى فيه حمرة تقرب إلى السواد وهو الأرجواني ، وما توسط بينهما يرى كراثياً .

قال في الحاشية :

قولنا فيما يحصل بالإستحالة أي في الأكون المتوسطة الحاصلة بالأمزجة التي في المركبات إذ فيها يتحرك الموضوع من البياض إلى الصفرة مثلاً ، ومنها إلى الخضراء ومن مراتبها الكراشية ومنها إلى الحمرة ومن مراتبها الأرجوانية وأما هنا فالإستحالة ، انتهى .

وإلى هذه المطالب أشار بقوله : ((بنير إذا إستضاء)) إلى قوله : ((صرافان)) .

٤ - وأما حدوث الرياح وأسبابها قالوا في سببها وجوهاً أشار إليها المصنف في المتن :

(الأول) : تحدث بسبب أدخنة مصرودة أي متبردة التي وصلتها البرد بسبب التصاعد إلى الطبقة الزمهريرية فتتقل وتنزل فتموج الهواء يكون موجد الريح وإليه أشار بقوله : ((والريح من أدخنة مصرودة))

(الثاني) : إنّها تحدث بسبب أدخنة متتجاوزة عن الطبقة الزمهريرية إلى ما فوقها إذا لم ينكسر حرّها ببرد الزمهرير فتصعد عنها لخفتها فيردّها الهواء المجاور للulk بسبب حركة الدورّيّة الحادثة فيه بمسايعته للulk ومتابعته إياه فتحامل في ردّها على الهواء الذي تحتها بقّوة ف يتموج الهواء المنضغط به فتحدث الريح .

(الثالث) : إنها تحدث بسبب الحركة الشديدة العارضة على السحب من ناحية ثقلها الحالى من كثرة البرد الحالى من محاورة الطبقة الزمهريرية فتندفع إلى السفل فيحصل فيها الحرارة من ناحية حركتها الشديدة إذ الحركة محدثة للحرارة فتحلل الأجزاء المائية التي في أثنائها هواءً متوجاً فيحدث الريح .

والفرق بين هذه الثلاثة أن المادّة في السببين الأولين كانت دخانية وفي السبب الأخير كانت بخاريّة ، وإلى هذين الوجهين وأشار أو بمجاورة السماء مروددة مع سحب إذا تحرك السحب تصوّباً بالحرّ ريناً ينقلب التصوّب (التنزّل) .

(الرابع) : إنها تحدث من جهة تخلخل الهواء بالحرّ أو تكافه بالبرد وإندفعه من جهة إلى جهة .
توضيحه : أمّا التخلخل يكون بسبب الحرّ فيزيد مقداره بدون إنضمام جسم آخر إليه وإندفعه من جهة إلى جهة أخرى فيدفع الهواء ما يجاوره وذلك المجاور أيضاً يدفع مجاوره فيموج الهواء وتضعف تلك المدافعة شيئاً فشيئاً إلى غاية ما فتقف .
وأمّا التكافف يكون بسبب البرد لأنّه إذا صغر حجمه يتحرّك الهواء المجاور له إلى جهته ضرورة إمتناع الحال .

قال العلّامة الآملي (رحمه الله) بعد بيان الأسباب المذكورة :
ومن الرياح ما يكون سموماً أي حارّة جداً أو متكيّفة بكيفية سمّية
ومنها ما يرى فيها حمرة شعل النيران لاحتراقها في نفسها بالأشعنة

أو لمورها بالأرض الحارة جداً لغيبة أجزاء نارية عليها ، وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعه فتدافع تلك الرياح الأجزاء الأرضية فيضغط تلك الأجزاء بينها مرتفعة كأنّها تتلوى على نفسها فيحصل الدوران بالزاية والأعصار وبالفارسية : (گرد باد) ، وإلى السبب الرابع أشار المصنف بقوله :

((ومن تخلل الهواء بالدرجات فالكل فيه محدث تموجا))

إنتهى .

قال المصنف في الحاشية :

والرياح الحاصلة منه (أي التخلخل) لا تكون عاصفة وحدسيّ أن النسيم السحري سببه هذا فان الأرض كروية فكلما أقبل الشمس من جهة المشرق سخن الهواء الذي في قدامها بالتدرج فيتحقق تخلخل لطيف فيحصل نسيم لطيف ، إنتهى .



غُرَّ في تَكُونِ الْزِلْزَلَةِ

((زلزلة الأرض لحبس الأبخرة

والعين من تكتيفها منفجرة))

((والبئر والقناة من هذا النمط

واشتدّتا مما من السماء هبط))

يعني : إن سبب زلزلة الأرض الأبخرة المحبوسة في جوف الأرض
الطالعة للخروج فزلزلة الأرض والعين من تكتيف الأبخرة المنفجرة ،
والبئر والقناة من هذا النمط أي من هذا الطريق لأن أصلها الأبخرة
المتبردة ولكن تضعف قوتها عن شق الأرض فاذا أزيلت الأرض من
وجهها ظهرت مياها جارية واشتدّت مياهاها من ما تهبط من السماء
فيكون سبباً في زيادتها .

وأشار في هذه الغرر إلى سبب الزلزلة وإنفجار العيون وأشباحها
من الآبار والقنوات .

أقول : السبب الغالب لحدوث الزلزلة في الأغلب حبس
الأبخرة ، وبيانه : إنه إذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري الأرض
لغلطته أو تكون الأرض مستصحقة أي مستحکمة الجرم كأراضي الجبال
إجتمع البخار طالباً للخروج ، ولم يمكنه النفوذ في مجاري الأرض فزلزلة

الأرض ، وإليه أشار بقوله : ((زلزله الأرض لحبس الأُبخرة)) .

وأما الأسباب الغير غالبة لها أمور ، منها ما ذكرها المصنف في الشرح وهو أن تكون الزلزلة من جهة تساقط عوالى وهدات في باطن الأرض ، والمراد بالوهدة الحفر الواسعة التي توجد في باطن الأرض مستورة غير مكشوفة من جهة أصلًا فتكون العوالى المتتساقطة كثيرة فيموج بسقوطها الهواء المحتجن في تلك الوحدات المذكورة وتحصل الزلزلة بصدمة وهذا نادر ، وقد يكون سببها إحتباس الأدخنة وإحتباس الرياح فيكون إحتباسهما كاحتباس البخار فستطالبان الخروج فتحدث من حركتهما الخروجية من مجرى الأرض الزلزلة إما لغلوظتهما أو لتکافف الأرض كالجبال أولهما معاً ، وقد يكون سببها سقوط قلل الجبال على الأرض لبعض الأسباب وهذا نادر ، والقول بحدوث الزلزلة لهذه الأسباب لا ينافي القول بالفاعل المختار لكونها من جنوده * وما يعلم جنود ربك إلا هو *

ثم إن العيون المنفجرة أيضًا تحدث من تكتيف الأرض وتبريدها أبخرتها بحيث تنقلب مياها مختلطة بأجزاء بخارية لأنها إذا ثارت بحيث لا تسعمها الأرض أوجبت إنشقاق الأرض وإنفجار العيون والبئر والقناة أي ماؤهما أصلهما من الأُبخرة المتبردة ولكن ناقصة القوة عن شق الأرض فإذا أزيلت الأرض عن وجهها ظهرت مياها جاريـة وإليه أشار بقوله : ((والعين من تكتيفها منفجرة)) ((والبئر والقناة من هذا النمط)) ، ويعين مياها من ياهما في إشتداده وتكتيفه مياه السماء من المطر أو الثلج أو البرد ، وإليه أشار بقوله : ((واشتدّتا مما من السماء

هبط)) .

قال في الشرح :

تعريف بصاحب المعتبر أبي البركات البغدادي حيث قال : إن السبب في العيون والقنوات والآبار هو ما يسيل من الثلوج والأمطار إلى آخره فأشرنا به إلى أننا لا نضايق في كونها موجبة للشدة ، وأمّا كونها موجبة لأصلها فلا ، إنتهى .



عُرَرٌ فِي تَكْوُنِ الْمَعَادِنِ

((ذا إن تكّرت وإلا حصلت

معادن مما في الأرض (احتبس))

((مع إختلاط خلطها بالأدخنة))

كماً وكيفاً أزمنةً وأمكنةً

((فحيث ما يغلب بخارات على

أدخنة فمثل يشم حصللا

((من عکسه کالمج و الزاجات

ومع تساو متطرقات))

((ومتطرق لدیهم حب لا

من خلط کبریت وزیبق بدا))

((لم تناه تلك قوله بالملك))

ذا وهم من بناي نادينا سك))

((حضرت النبي تخدم القضاة))

كما الطبيب خادم القوى))

يعني : ذا أَيُّ الَّذِي ذُكِرَنَاهُ مِنْ تَكُونَ الْزَلْزَلَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأَبْخَرَةِ

((فليس إلا الله نصب العين))

لـه وغير حزبه في البيـن))

((كلّ العبادى فارقت أو قارت

بے تدّلت عندہ تبدّلیت))

أشار في هذه الغرر إلى تكون المعادن : المعدن أحد المواليد
 الثلاث، وهو المركب التام الذي لم يتحقق كونه ذا نشوونما، ولم
 يتحقق له حياة وإدراك، كما أنّ ما تحقق كونه ذا نشوونما، ولم يتحقق
 له حياة وإدراك فهو النبات، وإن تحقق كونه مضافاً إلى ما ذكر في
 النبات ذا حسّ وإدراك فهو الحيوان، والمعادن تحصل من الأبخرة
 المحتبسة تحت الأرض من غير تكّر لأنّ الكثير منها سبب وقوع الزلزلة
 كما سمعت، وغير الكثير منها مع إختلاطها بالأدخنة بضروب إختلاف
 خلطها بهما كماً أو كيماً أو مكاناً يكون سبب حصول المعدن
 والمراد بالإختلاف في الكلّ بأن تكون الأبخرة زائدة في المبدأ على
 الأدخنة وبالعكس ، وفي الكيف بأن يكون أثر أحد هما أقوى من الآخر أو
 بأن يكون بعضها حارّاً وبعضها بارداً وبحسب إختلاف الأمكنة بحسب
 طبقات الأرض وإختلاف أصنافها وبحسب إختلاف الأزمنة من تكونها
 في فصول السنة على حسب إختلافها ، فأنصبت الأرض بحسبها
 وإنقلبت إلى المعادن وإليه أشار بقوله : ((ذا إن تكّرت)) (أي ما ذكرنا
 من تكون الزلزلة بغيرها من الأبخرة المحتبسة في الأرض) وإن لم
 تتکّر معادن مما في الأرض إحتبست، فلو في غلبة البخارات على الأدخنة
 تحصل مثل يشمّ وغيرها من الجواهر المشفّة الغير المتطرقة ، والمراد
 بالمشفت ما ينفذ البصر فيه كالبلور ونحوه ، ومن غلبة الأدخنة على
 البخارات تحصل الملح والزجاجات والكبريت والتؤشادر ونحوها ، ومن
 إختلاطها بالتساوي تحصل الأجسام المتطرقة على قول وهي سبعة :
 ١ - الذهب ٢ - الفضة ٣ - النحاس ٤ - الخارصيني
 ٥ - الحديد ٦ - السرب ٧ - القلع .

وسميت هذه الأجسام السبعة بالمطرقة لأنّها قابلة لضرب المطرقة المسماة بالفارسية : (چکش) بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع إلى عمقها وتتبسط ، والطرق : الضرب بالمطرقة ، والمشهور أنّ المطرقة أي الأجسام المطرقة حصلت من إختلاط الكبريت والزبيق أي موادّها ، وفي إصطلاحهم : يسمى ما يغلب عليه الأجزاء الكثيفة الأرضيّة جسداً ، كما يسمى ما يغلب عليه الأجزاء اللطيفة روحًا .

قال في الحاشية :

والتفقيق بين هذا القول وبين القول المشهور أنّ هذا هو السبب البعيد والمشهور إنّما هو في السبب القريب وهو خلط الكبريت والزبيق على أنحاء سبعة ، وإلى ما ذكرناه من الأول إلى الآخر وأشار بقوله : ((ذا إن تكترت)) إلى قوله : ((من خلط كبريت وزبيق بدا)) .

((خاتمة في دفع شبهة)) :

وهو أنه لما كان ما ذكره في تكون كائنات الجو وغيرها من إسنادها إلى القوى السماوية والأرضية يوهم التنافي لما أتاه الشارعون (عليهم السلام) من حدوث هذه الحوادث وحصول هذه التكونات بتوسيط الملائكة الموكلين لأمر السماء والأرض بأمره تعالى .

قال في دفع هذا التوهّم :

إنّ تلك المذكورات من إسناد التكونات إلى القوى السماوية والأرضية لا ينافي القول بالملك وإنّما هذا الوهم يكون من الذين سلّكوا

في بعد من نادينا (النادي المجلس) ، وفي غير واديننا ، ولا يخفى وجه التوفيق لأولي الألباب والعالمين بعلم الأسباب أبي الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها ، وحضره النبي خادم القضاة كما ان الطبيب خادم القوى ، والقضاء هو علم الله الذي لا يرد ولا يبدل ، فإذا كان كذلك فلا يكون نصب العين للنبي (صلى الله عليه وآله) إلا الله (جل جلاله) وجندوه ، وهو مشاهدة الجهة النورانية في كل شيء وفي المبادئ الفاعلية .

قال في الحاشية :

والمتأنّيون يشاهدون الجهة النورانية من كل شيء ومن كل فاعل فهي من هذه الجهة جنود ربك وما يعلم جنود ربك إلا هو ، بل في مقام أسمخ يشاهدون وجه الله في كل شيء .

أقول :

((تجلى لي المحبوب من كل وجهة
وشهادته في كل معنى وصورة))

ومن هذين المقامين جاء في كتاب الله في موضع : * قل يتوقفكم ملك الموت الذي وكل بكم ، وفي موضع آخر : * الله يتوفى الأنفس حين موتها ، وفي موضع : * علمه شديد القوى ، وفي موضع : * علمك ما لم تكن تعلم ، * واتقوا الله يعلّمكم الله ، وفي مقام إسرافيل : * هو المصوّر ، وفي مقام : * هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ، إنترهى .

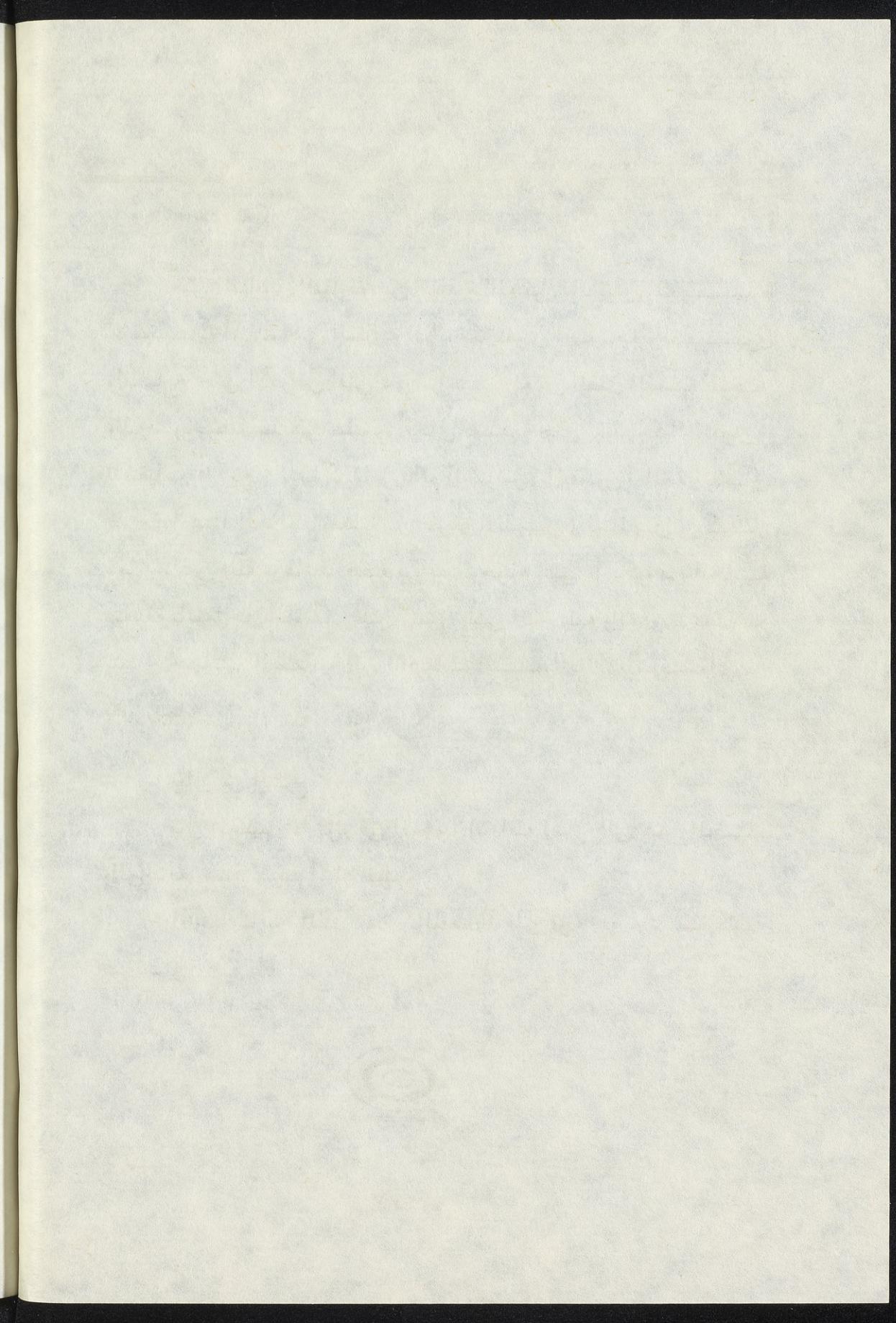
: ((فـذـلـكـهـ))

فكل المبادى المفارقة عن المادة كالعقل والآنفوس الناطقة
الاسفهبية أو المبادى المقارنة للمادة كالآنفوس المنطبعة والقوى
والطبيع حتى الأعراض التي هي مراتب نازلة من القوى الفعلية كالحرر
والبرد ونحوهما مما هي مبادى أفعال طبيعية حتى يقول حكماً الفرس :
للكيفيات الأربع : إنها كذا بانو عالم العناصر كما يقولون : العقل الفعال
كذا خدا هذا العالم ، ومعلوم من طريقة الإلهيين والمتألهين أن الكل
فعال باذن الله ووسائله فيضه وروابط وجوده على ما ذكره في الحاشية
متعلقة بالله (جل جلاله) عند النبي (صلى الله عليه وآله) ومتدلية به
بتبدل جهاتها الظلمانية إلى الجهات النورانية : وأشرقت الأرض
بنور ربها *

وقال في الشرح :

قول الحكيم : لا مؤثّر في الوجود إلا الله إشارة إلى هذا المقام
وإلى دفع هذا الوهم أشار بقوله :
((ولم تناف تلك قولا بالملك)) إلى قوله : ((به تدلّت عنده
تبدل)) .





الفريدة السادسة

في أحوال النفس

غُرر في أنها ماهي و هل هي وكم هي ؟

((کمال اول لجسم آلی

نفس ترى بالدرك والأفعال))

((إِمَّا سَمَاوِيَّةً أَوْ أَرْضَيَّةً))

نما وحيوانية نطق (ية))

((قد قيل للسماء نفس تنطبع

وقيل نفس جرّت قيل جمع))

((إمکان لأشرف لذا يجلّي

ثم لکلّ هي لا لکلي))

يعني:

انّ النفس عبارة من كمال أول لجسم آلي تتصرف فيه وبالدراك والفعل يعلم وجودها (يعني : من جملة أدلة وجود إدراك الجسم وفعله الدال علىه) ، النفس إما سماوية أو أرضية والآلية الأرضية إما نامية أو حيوانية أو إنسانية ، قد قبل : للسماء (٢٦٩)

نفس منطبعة حالة في جسمها ، وقيل : لها نفس مجردة ، وقيل : لها كلاهما جمع ، إمكان الأشرف أي قاعدة الإمكان يثبت النفس المجردة للفلك ولكل واحد من الأفلاك نفس على حدة لا أن يكون للمجموع نفس واحد .

وأشار في هذه الغرر إلى أربعة مطالب :

(الأول) : في تعريف النفس ؛ المراد مطلق النفس سماوياً كان أو أرضياً ، وفي النقوس الأرضية نباتياً كان أو حيوانياً أو إنسانياً ، وأنّها ترى بآثاره ، وهم المراد بقوله : ((ما هي وهل هي)) .

(الثاني) : إنقسام النفس إلى السماوية والأرضية ، ثم تقسيمها إلى نباتية وحيوانية وإنسانية وهي المراد بقوله : ((كم هي)) .

(الثالث) : في اختلاف الأقوال في النفس السماوية هل هي نفس منطبعة أو نفس مجردة أو لها كلاهما .

(الرابع) : إن لكل فلك جزئية أو كلية نفس على حدة لا أنّ — النفس لكليّ الفلك والكرات الجزئية منزلة آلاته ، وتفصيل هذا الإجمال
أما الأول : قد عرفها الحكماء بأنّها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيّة بالقوة لأنّ الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس المتضمنة إليه الذي يحصل من اجتماعها نبات أو حيوان أو إنسان صورة وإذا أخذ بمعنى الجنس كانت كمالاً لأنّ طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل ، وإلى ما ذكرنا وأشار في الشرح بقوله : ((ولنّما كانت النفس كمالاً لأنّ الكمال ما به يخرج الشيء عن القوة والتقص ، فهي من حيث

إنّها صورة يخرج بها المادة عن القوّة إلى الفعل ، ومن حيث إنّها
فصل حقيقي يخرج به الجنس المبهم الناقص عن النقص)) إنّتها .

ولإنّما عرّفوا النفس بالكمال دون الصورة لأنّ النفس الإنسانية غير
حالة في البدن ، فليست صورة له وهي كمال له ، والمراد بالكمال الأول
ما يكمل به النوع في ذاته وهو الذي يتّنّوّع به الشيء كالفصوص ، وأمّا
الكمال الثاني ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاتي اللازمـة والعارضـة
كالعلم وغيره من توابع الكمال الأول ، فالنفس من القسم الأول ، وهي
كمال لجسم طبيعي لا صناعي كالسرير وغيره ، ولنـيـسـتـ كـمـالـ لـكـلـ طـبـيـعـيـ
حتى البـسـائـطـ ، بل هي كمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه أفعالـهـ
بواسطة الآلات ، ومعناه كونـهـ ذـاـ آـلـاتـ يـصـدـرـ عـنـهـ بـتـوـسـطـهـ ، وبـغـيرـ
توـسـطـهـ ما يـصـدـرـ عـنـهـ مـاـ أـفـاعـيـلـ الـحـيـاـةـ التـيـ هـيـ التـغـذـيـ وـالـنـموـ
وـالـتـولـيدـ وـالـإـدـراكـ وـالـحـرـكـةـ الـإـرـادـيـةـ وـالـنـطقـ .

قال المصنّف في الشرح :

والمراد بالآلـةـ ماـ هيـ كـالـقـوىـ لـاـ ماـ هيـ كـالـأـعـضـاءـ ، فـيـشـمـلـ النـفـسـ
الـسـماـوـيـةـ ، لأنـ لـهـ أـيـضاـ قـوـةـ دـرـاكـهـ خـيـالـيـةـ وـحـسـاسـةـ وـقـوـةـ مـحـرـكـةـ هيـ لـطـبـيـعـةـ
الـخـامـسـةـ إـلـاـ أـنـ قـوـاـهـاـ فـيـ مـوـضـعـ وـاحـدـ هوـ كـلـ جـسـمـ الـفـلـكـ لـبـسـاطـتـهـ
فـانـدـفـعـ مـاـ قـالـهـ الـمـتـأـخـرـوـنـ كـصـاحـبـ الـمـلـخـصـ وـغـيرـهـ أـنـ زـعـمـ الـمـحـقـقـوـنـ أـنـهـ
لـاـ يـمـكـنـ تـعـرـيـفـ النـفـسـ بـمـاـ يـنـدـرـجـ فـيـ النـفـوسـ الـثـلـاثـ أـعـنىـ : النـبـاتـيـةـ
وـالـحـيـوـانـيـةـ وـالـفـلـكـيـةـ ، لأنـهـ إـنـ فـسـرـنـاـهـاـ بـمـاـ يـصـدـرـ عـنـهـ فـعـلـ ماـ كـانـ العـقـلـ
وـالـطـبـيـعـةـ نـفـساـ ، وإنـ فـسـرـنـاـهـاـ بـمـاـ يـفـعـلـ بـالـقـصـدـ وـالـإـرـادـةـ يـخـرـجـ عـنـهـ
الـنـفـسـ النـبـاتـيـةـ ، وإنـ فـسـرـنـاـهـاـ بـمـاـ يـصـدـرـ عـنـهـ الـأـفـعـالـ بـالـآـلـاتـ يـخـرـجـ عـنـهـ

النفس الفلكيّة، فالنفس لا تكون مقوله على النفوس إلا بالإشتراك اللفظي وأنت بما عرفت من معنى الآلي عرفت وجه الإندافاع، حيث أن الكمال الأول للجسم الطبيعي الآلي بدون قوله مذى الحياة تعريف جامع لجميع النفوس السماوية والأرضية، إذ النفس السماوية وإن لم تكن كمالاً أولاً لجسم طبيعي آلي بأن يكون جسم الفلك مركباً من مثل قلب وكبد ودماغ وأعصاب وشرايين وأوردة ولكن آلي بمعنى أن له آلات كالقوى المدركة والمحركة كما قال في الحاشية.

إذا عرفت ذلك فلا حاجة إلى إختيار رأي من قال : إن النفس للفالك الكلي فقط، والأفلاك الجزئية كالتدوير والخوارج بمنزلة الآلات (الأعضاء) حذرا من عدم شمول التعريف لنفس الأفلاك من جهة عدم الآلات، بمعنى الأعضاء لها لما قلنا : إن المراد من الآلات ما هو كقوى وإلى المطلب الأول وأشار بقوله : ((كمال أول لجسم آلي)) .

أقول : قوله : ((أول)) صفة لكمال ، وهو خبر مبتدأ يأتي وهو النفس في قوله : ((نفس ترى)) ، وألي يجوز أن يكون وصفاً للجسم فيكون مجروراً ، ويجوز أن يكون مرفوعاً لجعله وصفاً للكمال .

قال صدر المتألهين (قدس سره) في شرح المهدية :
الأولى رفعه ليكون صفة لكمال ، لأن نسبة الآلة إلى الفاعل أظهر
من نسبتها إلى القابل .

وقال في الشرح :
النفس إسم لهذه الإضافة إلى الجسم لا لحقيقة هذا الجوهر

المدبر، ولهذا كان مبحث النفس من الطبيعيات.

وأما الدليل على وجودها كما في الشرح :

هو الدرك في الإنسان والحيوان والفعل فيهما ، وفي النبات على سبيل التوزيع ، فانا نرى آثاراً خاصة في بعض الأجسام كالأدراك والحركة والتغذية والتنمية وتوليد المثل ، فاما أن يكون المبدأ لهذه الآثار هو الهيولي أو الصورة الجسمية أو الصورة الطبيعية (أي النوعية) فلا يصلح شيء منها للمبدئية .

أما الأول : فلكونها قوة صرفة وقابلة لمحضة .

وأما الثاني : فيلزم من مبدئيته اشتراك الأجسام كلها في تلك الآثار لاشتراك الصورة الجسمية في جميع الأجسام ، وهذا خلاف المحسوس المشاهد .

وأما الثالث : فلعدم الدرك فذا في تلك الأجسام مباد غير هذه الثلاثة وهي النفوس .

قال في الحاشية :

هذا ما قلنا في العنوان : ((هل هي)) ، وإنما قلنا على سبيل التوزيع إذ الدرك لا يجري في النفس النباتية ، فالسلوك فيها الأفعال المتقنة بل المتضادة ، فإنّ النفس النباتية تضرب أغصان الشجرة إلى العلو وعروقها إلى السفل وباطن الأرض يرقق جزءاً منها ويغلظ جزءاً ويبنيض ويسود ويحلّى ويمرك إلى غير ذلك من الأفعال المتقابلة والمتخالفة بخلاف الطبيعة ، فإنّ فعلها على وتيرة واحدة ،

وإلى ما ذكر أشار بقوله : ((نفس ترى في الدرك والأفعال)) .

وأما الثاني : إنّ النفوس تنقسم إلى سماوية وأرضية :

أما السماوية : فـأنتـم أثبـتوا للأفـلـاك نـفـوسـاً من جـهـةـ أنـ لـهـا شـعـورـاً بـحـرـكـاتـهـا ، حـيـثـ أـثـبـتوـاـ أـنـ حـرـكـاتـهـاـ لـيـسـتـ طـبـيعـيـةـ لـكـونـهـاـ وـضـعـيـةـ وـلاـ قـسـرـيـةـ لـأـنـهـاـ لـيـسـتـ لـهـاـ حـرـكـاتـ طـبـيعـيـةـ وـالـقـسـرـيـةـ لـاـ بـدـ منـ أـنـ تكونـ عـلـىـ خـلـافـ الطـبـيعـيـةـ ، فـاـذـاـ لـمـ تـكـنـ طـبـيعـيـةـ لـمـ تـكـنـ قـسـرـيـةـ فـاـنـحـصـرـ فـيـ أـنـ تـكـونـ إـرـادـيـةـ فـلـهـاـ شـعـورـ بـحـرـكـاتـهـاـ وـهـوـ يـدـلـ عـلـىـ كـوـنـهـاـ ذـوـاتـ نـفـوسـ شـاعـرـةـ .

وأما الأرضية ، فهي على ثلاثة أقسام : نفس نامية نباتية ، ونفس حيوانية حساسة ، ونفس إنسانية ناطقة قدسية .

وأما الثالث : إنـهـمـ قـدـ إـخـتـلـفـواـ فـيـ النـفـسـ السـماـوـيـةـ .

قال أسطو ومن تبعه على ما هو المنقول في كتب القوم :
إن للسماء نفس منطبعة أي سارية في جميع أجزاء كالروح
البخاري من الإنسان والحيوان ولعل ذلك القول منهم على ما لاحظوا
جهة إستهلاك نفوس الأفلاك وفناها عن ذاتها ، فكانـهـاـ
باعتبار تجردهـاـ وـكـلـيـتهاـ لـيـسـتـ مـوـجـودـاتـ هـذـاـ العـالـمـ بلـ مـنـ صـقـعـ
العقلـ ، فـلـاـ غـرـوـ فـيـ القـوـلـ بـالـتـحـاقـ النـفـوسـ الـفـلـكـيـةـ لـشـدـةـ تـجـرـدـهـاـ
بـالـعـقـولـ .

وقال الشيخ الرئيس :

إن للفقـلـكـ نـفـسـ مـجـرـدـةـ كـلـيـةـ .

قال في الشرح :

وكانه الحق خيال الفلك بحسه وحسه بخياله للطاقة نشأته
الحسية ولسريان خياله في جميع جسده .

وتوضيحة على ما في حاشية الآملي (رحمه الله) :

اعلم أنّ الفلك والحيوان عند هم مشتركان في أنّ لكلّ واحداً
منهما حواسٌ متعددة من الظاهرة والباطنة إلا أنّ الفرق بينهما كون
الحيوان متخصصاً بكون حال حواسه متفرقة متمايزة ، فالقوّة الباصّرة
منه في عضو مخصوص وهو البصر ، والسامعة في عضو آخر وهو
الأذن ، وهكذا ، ولكن حواس الفلك منتشرة في جميع أعضائه وجسمه
وهو يبصر بكلّه ويسمع بكلّه لا أنّ عضواً منه محلّ لسمعه وعضو آخر لبصره
وذلك للطاقة نشأته الحسية ، وهذا نظير ما قالوا في الأولياء والأنبياء
سيما خاتم الأنبياء (صلوات الله عليه وآله) في أنه كان يبصر من قفائه
وراءه كما يبصر ببصره ، وقيل : إنّ للفلك كلتا النفسيين ، ونسب إلى
الإمام الرازى ، واستدلّ المصنّف على كون الفلك ذا نفسيين بقاعدة
إمكان الأشرفية .

قال في الحاشية :

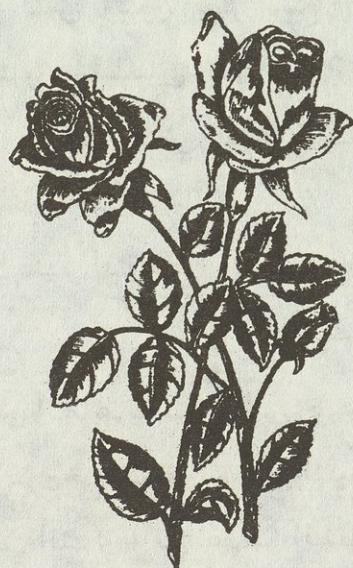
يعني أنّ الفلك الجامع للنفسيين الكلية والجزئية مكن أشرف من
الفلك المقتصر على أحد هما فيجب وجود ذلك عن الحكيم المتعال
وظاهر ذينك القولين : (القول بالنفس المنطبعة فقط ، والقول بالنفس
الكلية المجردة فقط) نظير القول بالطفرة ومن قال بالنفس الكلية فقط
كأنّه قال : طفرة عن النفس الخيالية والحسّاسة إلى مقام الطبيعة ، ومن

قال بالنفس المنطبعة فقط كأنه قال : طفرة الطبيعة إلى مقام العقل الكلي ، ولا مناسبة بين المادي والمجرد ، ولا رابط بين المنطبعات والمجرّدات المحسنة ، ومن هذا يظهر ويتجلى كون الفلك ذات نشأتين : التجدد والانطباع ، بمعنى : إنّ لنفسه هوية واحدة ذات مرتبتين لا أن يكون الفلك ذا نفسين كما يقول به الإمام إما بتصرف في قول الإمام أو يكون قوله قولاً رابعاً ، فانّ تشخيص البدن بالنفس والنفسان بما هما نفسان هوّيتان فهنا هوية واحدة ذات مرتبتين ، وبالمرتبة الدائمة يدرك أوضاعه وحركاته ولوازمها بنحو الجزئية ، وبالمرتبة العالية تعقل المعقولات والعقل المشبه به على ما ذكره في الحاشية .

وإلى الأمر الثالث أشار بقوله : ((قد قيل للسماء نفس)) إلى قوله : ((مكان الأشرف لذا يجلّى)) ، وقاعدة إمكان الأشرف قاعدة شريفة يستعملها أرسطو والشيخ في أكثر مصنفاته ، وأمعن النظر فيه الشيخ الإشراق إمعاناً شديداً ، وحاصلها : إنّ الممكن الأحسن نزولاً إذا وجد يجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله ، وإلا فاماً لا يوجد أصلاً أو يوجد مع الممكن الأحسن أو يوجد بعده ، ولكن المستثنى بجميع شروق محال فعدم وجود قبله محال ، وتفصيله موكول إلى محله .

واماً الرابع : إنّ لكلّ فلك نفساً على حدة كما أنّ على رأي الإشراقيين : لكلّ كرة وكوكب عقلاً ذا عنابة ، واستدلّ عليه المصنف بأنّ لكلّ فلك منها عقل خاص من الطبيقة العرضية من العقول ولكلّ من تدوير وكوكب وخارج مركز حركة على مركزه لإرادّة لا يتمّ إلا بنفس تريـد التشـبـه بعقل تعـشـقه .

فعلم مما ذكر إندفاع رأي من قال : إنّ النفس للulkوك الكلي فقط
والكرات الجزئية بمنزلة آلاته ، وإليه أشار بقوله : ((ثم لكلّ هي لا للكلي))



غُر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية

((الشعر الظاهر للخمسة إنقسم

لمس وذوق بصر سمع وشم))

((لمس سرى والذوق باللسان تم

وعصباً حلمتى الثدي لش))

((في عصب الصماخ للسمع والبصر

عند التقاطع الصليبي ظهر))

يعنى : ان الحواس الظاهرة تنقسم إلى خمسة قوى : لمس وذوق
بصر سمع وشم ، لمس قوة سرى في جميع البدن والذوق سرى في اللسان
تم والشم محله عصبا حلمتى الثدي ، في عصب الصماخ قوة السمع
مفروش والبصر يكون في محل تلاقي الصليبين وفيه ظهر .

وأشار في هذه الغرر إلى أنواع الإحساس الجزئي للحيوان وهي
خمسة : اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، ويشتراك في هذه القوى

الإنسان وغيره من الحيوانات وبدأ باللمس لأنّ باقي الحواس يراد لجلب النفع ، وهو لدفع الضرر ، ولما كان دفع الضرر أولى من جلب النفع قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة .

واللمس : قوّة سارية بمعونة الأعضاء في جلد البدن كله ولحمه بها تدرك المنافي والعلامات من الملموسات إلا ما يكون عدم الإحساس أفعى بحاله مثل ما هو مصبّ لما فيه لدغ كالمرارة للصفراء والطحال للسوداء والعظام أيضاً لا لمس لها فائزها دعائم البدن ، فلو أحستت تتألمت بالإصطكاكات ، ثم انهم إختلفوا في أنّ اللمس هل هو قوّة واحدة أو قوى كثيرة ، فالجمهور على أنها قوى أربع :

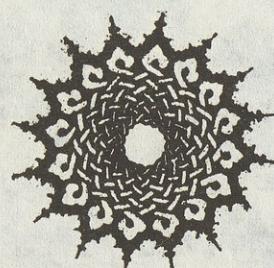
- ١ - الحاكمة بين الحرّ والبارد .
- ٢ - الحاكمة بين الرطب والجاف .
- ٣ - الحاكمة بين الصلب واللين .
- ٤ - الحاكمة بين الخشن والأملس ، لأنّ القوّة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من أمر واحد .

والذوق : قوّة قائمة بسطح اللسان ، لا يكفي فيه الملمسة ، بل لا بدّ من متوسّط من الرطوبة اللعابيّة الخالية عن الطعم لأنّه وإن كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الإدراك لأنّ الإدراك إنّما يكون بالانفعال ، والشيء لا ينفع عن مماثلة وإن كانت ذات طעם مضادّ لم تؤدّ الكيفيّة على صراحتها في الصحة كما في المرض .

والشمّ : قوّة مودعة في العصبتين الزائدتين النابتتين من مقدم

الد ماغ الشبيهتين بحلمني الثدي تدرك الروايج بوصول الهراء
المتكيف بها إليها .

والبصـر : قـوة موـدة في ملـقى العـصـبـتـيـن المـجـوـفـتـيـن النـابـتـيـن مـن
غـور البـطـنـيـن المـعـدـّـيـن مـن الدـمـاغـ يـتـيـامـن النـابـتـ مـنـهـما يـسـارـاً وـيـتـيـاسـرـ
الـنـابـتـ مـنـهـما يـمـيـناً فـيـلـقـيـان فـيـصـير تـجـوـيفـهـما وـاحـدـاً ، ثـمـ يـنـفـذـ النـابـتـ
يـمـيـناً إـلـىـ الـحـدـقـةـ الـيـمـنـىـ وـيـسـارـاً إـلـىـ الـيـسـرىـ ، وـهـذـاـ الـمـلـقـىـ يـسـمـىـ
بـجـمـعـ النـورـيـنـ كـمـاـ فـيـ الشـوارـقـ .



غُر في ذِكْر الأقوال

في كيفية الأ بصار

((قد قيل الأ بصار بالانطباع

وقيل بالخارج من شعاع))

((مضطرب الآخر أو مخروطي

مصنوع أو ألف من خطوط))

((لدى الجليدية رأسه ثبت

قاعدة منه على المرئي حوت))

((تكييف المشف باستحالاته

بكيف ضوء العين بعض قاله))

((وبانتساب النفس والإشراق

منها لخارج لدى الإشراقي))

((وصدر الآراء هو رأي الصدر

فهو يجعل النفس رأياً يدرى))

((للعضو اعداد إفاضه الصور

قامت قياماً عنه كالذى إستر))

يعني :

قد قيل : ان الإبصار بانطباع صورة المرئي في جلياته ، وقيل : انه أي الإبصار بخروج الشعاع من العينين ، واختلفوا في أنه مخروطي الشكل أو مضطرب الآخر واختلف أيضاً أنه مصمت أو مؤتلفة من خطوط شعائية (متراكمة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة ، وهذا معنى قول : لدى الجليدية رأسه ثبت قاعدة منه على المرئية حوت ، وبعض قال : ان الإبصار عبارة عن تكيف المشف (الهوا) الذي بين البصر والمبصر) باستحالة كيفيته بكيف ضوء العين والإشراقي قال بانتساب النفس وإشراقه يعني : ان الإبصار على إشراقي حضوري للنفس على المبصر ، وصدر الآراء هو رأي الصدر فانه قال : ان الإبصار عبارة عن جعل النفس وإنشائها بحول الله وقوته صورة مماثلة للمبصر بالعرض وهو الرؤية (إليه أشار قوله : رأياً يدرى)، للعضو وأعداد افاضه الصور) يعني : ان ان سلامه البصر وحصول شرائط الإبصار من قبيل المعدات) وأما الإنساء فمن النفس قامت هذه الصور بها قياماً صدرياً عنه لا فيه كالذى استرأى المعانى المخيلة فانما يكون من عالم الخيال فهو أيضاً يفيض من النفس وله قيام صدرياً بها .

أشار في هذه الغرر إلى اختلاف الأقوال وأنهاها إلى سبعة
أقوال :

(الثاني) : القول بخروج الشعاع من العينين الذي يثبت رأسه (أي رأس المخروط) على الجليد ^ية وقاعدته تتصل بالمرئي ، ثم إختلفوا هل ذلك الشعاع الخارج من العين خطّ واحد مستقيم يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب ويتحرّك طرفه الآخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط أو الشعاع الخارج مخروطيّ في الواقع ، ثم إختلفوا في أنه مصمت أو ألف من خطوط شعاعية مستقيمة مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة ، فهذه ثلاثة أقوال :

((الأول)) : أي القول بخروج الشاعر بنحو الإضطراب المذكي

هو المخروطي المتخيّل .

((الثاني)) : القول بخروج الشعاع بنحو مخروطي في الواقع

مصحّت .

((الثالث)) : القول بخروج الشعاع المخروطي المؤلّف من خطوط مجتمعة في جانب الرأس ومتفرّقة في جانب القاعدة .
وإلى الأقوال الثلاثة أشار بقوله : ((وقيل بالخارج من شعاع))
إلى قوله : ((على المرئي حوت)) .

(القول الثالث) : بحسب الوضع ، والخامس: بحسب الواقع .
القول بأنّ الإبصار ليس بالإنطباع ولا بخروج الشعاع الذي في البصر بل بأنّ الهواء المشفّ الذي بين الرائي والمرئي يتكيّف بكيفيّة الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار ، وهو قول بعض الحكماء ، وإلى هذا القول أشار بقوله :

((تكيّف المشفّ باستحالـه

بكيف ضوء العين بعض قاله))

(القول الرابع) : بحسب الوضع ، والسادس بحسب الواقع
قول الحكيم الإشراقي ، وحاصل قوله : إنّ المرئي يبصر بنور النفس الواقع منها على البصر من غير إنطباع ولا شعاع بل بمقابلة المستثير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة شفافة صقيلة مرآتية ، فحينئذ يقع للنفس حكم إشراقي حصوري على البصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية ، وإلى هذا القول أشار بقوله :

وبانتساب النفس والإشراق منها لخارج لدى الإشراقي))

والتعريض للجح والرد في الأقوال موكول إلى الكتب المفصّلة
وهذا المختصر ليس محل ذكره .

(القول الخامس) : وهو بحسب الواقع سادس الأقوال قول صدر
المتألهين (رحمه الله) ، وحاصله على ما ذكره العلامة الآملي (رحمه
الله) هو أنّه عند تحقق شرائط الإبصار وإرتفاع موانعه ينشأ النفس
صورة مماثلة للمرئي تكون مجرد عن المادة الخارجية وإن لم تكن مجردة
عن الوضع وحاضرة عند النفس قائمة بها نحو قيام المعلول بعلّته
والفعل بفاعله فيكون قيامها بالنفس قياماً صدوريّاً الذي يعبر عنه بالقيام
عنه لا حلولياً المعتبر عنه بالقيام فيه ، فيكون قوله (قدس سره) موافقاً مع
القول بالإنطباع من جهة ومخالفاً معه من جهة ، ووجه توافقهما هو كون
وجود المدرك بالذات بالفتح للمدرك بالكسر حيث إنّ المدرك على
قول الإنطباع هو الصورة المنطبعة من المبصر الخارجي في الجلidiّة ،
وعلى قوله (قدس سره) هو الصورة المنشأة من النفس في صفعها وعاليها
ووجه تناقضهما : إنّ الصورة المدركة في طريقة الإنطباع حالة في
جلidiّة ، وعلى نحو القيام المعتبر عنه (بغيه) ، وفي طريقة صدر
المتألهين لا حلول في الجلidiّة ، بل الصورة المدركة قائمة بالنفس
بالقيام الصدوري وأنّ الجلidiّة لمكان لطافتها وصفائها يظهر فيها
الصورة المثالية الموجودة في صفع النفس المعتبر عنها بالمثال المقيد
والحاصل : إنّ المرئي بالذات عند هو تلك الصورة المنشأة من النفس
في مرتبة الخيال التي هي مرتبة من مراتب النفس وتلك الصورة المنشأة
التي هي مخيّلة من وجه وخيال من وجه بزخ بين المجرد المحسّن وبين

المادّي المحسّن حيث إنّ المجرّد المحسّن مجرّد عن المادة والوضع والجهة والمكان ، والمادّي المحسّن مفروض بالجميع فهذه الصورة مجرّدة عن المادة الخارجيّة دون الوضع والجهة والمكان ، فلها تجربة لكن لا تجربةً مطلقاً بل عن المادة الخارجية ، والمحلّ الأصلي لها هو عالم الخيال الذي هو مرتبة من مراتب النفس في مقامها النازل على ما هو التحقيق من أنّ النفس في وحدته كلّ القوى ولكن لها تعلق بالجليدية نحو تعلق الظاهر بالمظاهر والمرئي بالمرأة فقيام هذه الصورة بالجنس مثل قيام الصورة الخيالية بالنفس في كونها قائمة بالنفس قياماً صدريّاً المعبر عنها بالخيال المتصل والمثال الأصغر في مقابل الصور المعلقة التي تنشأ بإنشاء النفوس الفلكية المعبر عنها بالمثال الأكبر والخيال المنفصل ، فالإدراك الحسي عند مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آلة الإدراك وتحقق صورة المدرك عند المدرك وكون المدرك جزئياً ، والإدراك الخيالي مجرّد عن الشرط الأول لأنّه يحصل في حالة حضور المادة وعدمه ، والإدراك الوهمي مجرّد عن الشرطين الأوّلين والإدراك العقلي مجرّد عن الجميع ، وإلى هذا القول أشار

قوله :

((وصدر الآراء هو رأي الصرد
 فهو يجعل النفس رأياً يدرى))

قوله : ((رأياً)) أي رؤية من رأي العين ، إلى قوله : ((استر)) .

غُرَّ في الحُواس الباطنة

((مدركتنا إما معان أو صور
والأول الكلّي والجزئي سبر))
((فصور مدركتها بنطاسي))
لها بجنسه الخيال واقتيا))
((تحلل الروح وأنه إمتنع
كون العظيم في صغير إنطبع))
((دلا على تجرد الخيال
فهو مثال عالم المثال))
((والوهم للجزئي من معنى علم
حافظه حافظه لقد رسم))
((والعقل للكلي من معنى أقل
خازنه القدسي والنسيان دل))
((دون تلك قوة مشتمرة
للوصل والفصل هي المفكرة))

يعني :

ان مدركاتنا إما معان أو صور والأول أي المعاني إما كلي أو جزئي وأما الثاني فلا سبيل إلى كليته (إذ المراد به ما يدرك باحدى الحواس) ، صور مدركها بنطاسيا وهو الحس المشترك لها أي بنطاسيا بجنسه قوة الخيال واقيئها أي خزانتها ، تحل السرور البخاري وأنه إمتناع أي إمتناع إنطباع العظيم (الأرض الجبال ونحوها) في صغير (قوة الخيال) دليلان دلالة على تجرد الخيال ، فهو أي الخيال مثال عالم المثال في التجرد البرزخي والوهم للجزئي من المعاني (كعداوة زيد وصداقة عمرو) علم وخلق حافظه وخازنه القوة الحافظة لقد رسم (كما أن الخيال كان حافظ البنطاسيا) ، قوة العقل لدرك المعاني الكلية عقل خازنه يكون القدسي (أي العقل الفعال عند المشاء ورب النوع الإنساني لدى الإشرافي) والنسيان دل على وجود خازن قدسي وهو العقل ، ودون تلك القوى الباطنة قوة أخرى باطنية مشتهرة وعمله الفصل والوصل (أعني : تركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض كأنسان له رأسان أو جناحان وتفصيل بعضها عن بعض كأنسان لا رأس له وهذه القوة هي المفكرة) .

هذه الغرر تشتمل على بيان أمور ثلاثة :

(الأول) : في بيان الحواس الجزئية الباطنة .

(الثاني) : في بيان تجّرد الخيال .

(الثالث) : في بيان القوّة التي بها تدرك المعاني الكلية .

أمّا الأول : فالقوى الجزئية الباطنية خمسة :

((الأول)) : بنطاسيا كلمة (يونانية) وهي الحسّ المشترك وهو

المدرک للصور الجزئية التي تجتمع عند مثيل المحسوسات .

((الثاني)) : خزانته وهي الخيال .

((الثالث)) : الوهم وهي قوّة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة

بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية .

((الرابع)) : خزانته وهي الحافظة .

((الخامس)) : القوّة المتصرفة في الصور الجزئية والمعانـي

الجزئية بالتركيب والتحليل ، فتركّب صورة انسان يطير وجبل من ياقوت

وهذه القوّة سميت متخيّلة لأن إستعملتها القوّة الوهيمـة والمتـفـرة لأن

إـستـعـمـلـتـهـاـ القـوـةـ النـاطـقـةـ .

وقال المصنف في وجه الضبط لها :

إنـ مدـركـاتـنـاـ إـمـاـ معـانـ أوـ صـورـ،ـ وـالـمعـانـيـ إـمـاـ كـلـيـةـ أوـ جـزـئـيـةـ

فالـمـدـركـ لـلـصـورـ هوـ الحـسـ المشـارـكـ الذـيـ هوـ كـحـوضـ يـنـصـبـ إـلـيـهـ المـاءـ

منـ أـنـهـارـ خـمـسـةـ أوـ هـوـ كـمـلـكـ وـهـيـ كـجـواـسـيـسـةـ،ـ وـإـلـيـهـ أـشـارـ بـقـوـلـهـ:

((فـصـورـ مـدـركـهاـ بـنـطـاسـياـ))ـ،ـ وـحـافـظـهـاـ قـوـةـ تـسـمـىـ بـالـخـيـالـ،ـ وـإـلـيـهـ أـشـارـ

بـقـوـلـهـ: ((لـهـاـ بـجـنـبـهـاـ الـخـيـالـ وـاقـيـاـ))ـ،ـ وـالـمـدـركـ لـلـمـعـالـىـ الـجـزـئـيـةـ

كعداوة زيد وصداقة عمرو والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمّها والعداوة الجزئية التي تدركها من الذئب قوّة تسمى بالواهمة، وإليه أشار بقوله : ((والوهم للجزئي من معنى علم)) ، وحافظ المعاني الجزئية أو خازن الوهم قوّة تسمى بالحافظة ، وإليه أشار بقوله : ((حافظه حافظه لقد رسم)) .

أقول : وهذه القوى الأربع الجزئية مشتركة بين الإنسان والحيوان وأمّا القوّة العاقلة فهي مختصة بالإنسان ولا يكون مشتركاً دونها قوّة أخرى وهي الخامسة هي القوّة المتفكّرة التي تكون للتركيب والتحليل أي لتركيب الصور والمعاني بعضها ببعض كإنسان له رأسان أو جناحان وتفصيل بعضها عن بعض كانسان لا رأس له ، ويقال لها : المتفكّرة من حيث إستعمال العقل إياها ، وأمّا من حيث إستعمال الوهم إياها فيسمى : متخيّلة .

قال في الحاشية :

قولنا : من حيث إستعمال العقل إن قيل : هذه القوّة إن لم تدرك الصور والمعاني فكيف يتصرف فيها ، وإن أدركت فتكون مبدأ شيئاً وهو خلاف ما تقرر عندهم ، قلت : فعلها التصرف فقط وإن أطلق المدرك عليها كان من باب التغليب والتصرف بالتركيز والتفصيل لا يستلزم الإدراك ، كما أنّك بيده تضمّ شيئاً آ وترتّبها ترتيباً أنيقاً ولا علم لليد أو الآلة التي بيدها إن قلت الكليات العقلية من عالم العقل ، وهذه القوّة المتصرفة من عالم الطبيعة والجزئيات المحدودة فلا تتطرق إلى ذلك العالم ، والسبيل لها إليه مسدود ، بل المراد إليه

هو العاقلة المجردة ، قلت : المتصرف بالحقيقة والمرتب للكليات هو النفس الناطقة بالقوة العقلية ، بل في الجزئيات أيضاً بتوسيط الوهم شأن القوة المتصرفة ليس إلا التصرف ولا يلزم الإدراك وكما أنّ التعاقب يشوب بعدرات العقل باعتبار التعلق بالمواد الزمانية والتركيب والتفصيل يأخذانه باعتبار هذه القوة ، وأيضاً شأن هذه القوة المحاكات لمدركات العقل ، وهذه جزئيات مع أنّ صور جزئيات الكليات محال تصرفها ولا إشكال فيها ، انتهى .

والقوة المدركة للمعاني الكلية هي النفس الناطقة بالقوة العقلية ذكرها المصنف هنا حفظاً للضبط ، ونحن نذكرها في الأمر الثالث فانتظر ، وإلى هذه القوة الخامسة أشار بقوله :

((ودون تلك قوة مشتمرة
للوصل والفصل هي المفكرة))

وأما الثاني : في تجريد الخيال وأقام عليه دليلين :
(الأول) : ما ملخصه : إنّ الصور المتخيلة لو كانت في محلّ
جسم أو جسماني لوجب تحلّلها بتحلل محلّها لكونها عرضاً لمحلّها
والموضوع من الشخصيات ، ولازم ذلك إتحلال تلك الصور بتحلل محلّها
مع أنها ليست كذلك وجداناً لإنحفاظ الصورة المتخيلة التي تخيلناها
صغرأً عند كبرها كما لا يخفى فحينئذ يجب أن يكون محلّها غير جسم
ولا جسماني وهو المطلوب ، وإليه أشار بقوله : ((تحلل الروح)) إلخ .

(الدليل الثاني) : إنه لو كان الخيال جسمانياً لزم إنطباع

العظيم في الصغير وهو ممتنع .

((بيان الملازمة)) :

إِنَّا نَتَخَيَّلُ السَّمَاوَاتِ بِعَظَمَتِهَا وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ صُورَتِهَا وَمَقَدَارَهَا تَحْلِّ فِي الْخَيَالِ الَّذِي لَهُ مَقَارِنٌ صَغِيرٌ جَدًّا ، وَأَمَّا إِمْتَانُ الْلَّازِمِ فَلَأُنْ كُلَّ مَقَارِنٍ إِنَّمَا أَنْ يَتَسَاوِيَا أَوْ يَتَفَاضِلَا ، وَإِذَا تَفَاضَلَا كَانَ الْفَضْلُ خَارِجًا لَا مَحَالَةَ ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقُولِهِ : ((وَأَنَّهُ إِمْتَانٌ)) إِلَخْ ، ثُمَّ أَنَّ الْخَيَالَ فِي التَّجَرُّدِ الْبَرْزَخِيِّ مَثَلًا لِعَالَمِ الْمَثَالِ وَهُوَ الْخَيَالُ الْمَنْفَصُلُ وَالْخَيَالُ الْمَتَصَلُ عَالَمُ الْمَثَالِ الْأَكْبَرِ .

وَأَمَّا الثَّالِثُ : فِي الْمَدْرَكِ لِلْمَعْانِي الْكُلِّيَّةِ فَهِيَ قُوَّةٌ مُجْرِدَةٌ لِيُسَسَّ فِي بَطْنِ مَنْ بَطَّونَ الدَّمَاغَ تَتَعَقَّلُ الْمَعْانِي الْكُلِّيَّةَ ، وَيُسَمَّى هَذِهِ الْقُوَّةُ بِالْعُقْلِ (النَّفْسُ النَّاطِقَة) ، وَخَازِنُهُ هُوَ الْعُقْلُ الْفَعَالُ عِنْدَ الْمَشَائِينَ وَرَبِّ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ عِنْدَ الْإِشْرَاقِيِّينَ ، وَهَذَا الْخَازِنُ أَيْضًا مُجْرِدَ قَدْسَيِّ مَفَارِقِ عَنِ الْمَوَادِّ وَلَوْاحِقِهَا ، وَذَكْرُهُ وَذَكْرُ خَازِنِهِ هُنَا بِالتَّابِعِ تَتمِيمًا لِلضَّبْطِ .

قَالَ فِي الْشَّرْحِ :

وَالنَّسِيَانُ دَلَّ عَلَى وُجُودِ خَازِنٍ قَدْسِيٍّ لِلْعُقْلِ ، يَعْنِي : إِنَّ الْمَعْقُولَاتِ قَدْ تَكُونُ مَشْعُورًا بِهَا حَاضِرَةً عِنْدَ الْعُقْلِ ، وَقَدْ تَصِيرُ غَائِبَةً عَنْهُ ، وَهَذَا عَلَى وَجْهَيْنِ :

(أَحَدُهُمَا) : أَنْ تَزُولَ عَنْهُ بِحِيثِ لَا يُمْكِنُ إِسْتِرْجَاعُهَا بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى كَسْبٍ جَدِيدٍ .

(وَثَانِيهِمَا) : أَنْ يَكُونَ بِحِيثِ يُمْكِنُهُ إِسْتِرْجَاعُهَا بَعْدَ الغَيْبَةِ

فهذا يدل على أن له خازناً قد يزول المعقول عنه لا عن خازنه .

وقال في الحاشية :

هذا المسلك يسلك في الفرق بين السهو والنسيان في المدارك الجزئية بأن الصورة في السهو تزول عن المدركة لا عن خزانتها ، وفي النسيان يزول عنهما جمياً بحيث يحتاج إلى مشاهدة جديدة ، إنتهى .

وإلى الأمر الثالث أشار بقوله :

((والعقل للكل من معنى عقل

خازنه القدسي والنسيان دل))



غُرر في القوى المُحرّكة الحيوانية

((ومبدأ التحرير أيضًا ذو شعب شوقيّة ذات تشهّد غضب))

((وزادت إرخاء وجدب منشّرة))

((في العضل العاملة المباشرة))

((تحرّك منا له مبادئ))

((خمسة إذ لابد للماء))

((تصور بغایة تصديق))

((فمن نزوعيّته التشويق))

((ثم عقب الشوق عن صمّ))

((تحرير ما في العضلات اختتم))

يعني : ان مبدأ التحريرك أيضاً ذو شعب (أقسام) فمنها : قوة محركة شوقية وهي ذات شعوبتين إحداهما : القوة الشهوية والأخرى : القوة الغضبية ، ومنها : قوة ذات إرخاء وجذب وهذه القوة منتشرة في العضل وتسمى بالقوة القابلة المباشرة للتحريرك ، ثم ان التحريرك الإرادي

منا له مبادئ خمسة: ١- إن لابد من تصور للمراد ٢- التصديق بالغاية ٣- فمن نزوعيته (القوة الشوقيّة) التشويق ٤- ثم عقيم الشوق العزم المصمّم وهو الشوق المؤكّد تحريك ما أُيّ قوّة تكون في العضلات إختتماً التحرّك الإرادي.

أشار في هذه الغرر إلى القوى المحرّكة الحيوانية، فمنها : قوّة محرّكة شوقيّة ولها شعبتين : إحداهما شهوّية والأُخرى غضبيّة ، فالأُولى منها هي القوّة الباعثة على الحركة لطلب اللذّة ، والثانية هي القوّة الباعثة على الحركة لدفع ضرر أو جلب نفع .

قال الشيخ في طبيعت الشفاء:

القوّة المحرّكة على قسمين : إِمَّا محرّكة بِأَنَّهَا باعثة على الحركة ،
وإِمَّا محرّكة بِأَنَّهَا فاعلة لها ، والمحرّكة على أنها باعثة هي القوة النزوعيّة
الشوقية ، وهي القوّة التي إذا ارتسمت في التخييل صورة مطلوبة أو مهروبة
عنها بعثت القوّة المتحركة الأخرى على التحرير ولها شعبتان : شعبة
تسمى : قوّة شهوانية وهي قوّة تبّعث على تحريرك يقرب به من الأشياء
المتخيلة ضروريّة كانت أو نافعة طلباً للذّة ، وشعبة تسمى غضبيّة وهي
قوّة تبّعث على تحريرك يدفع به الشيء ضاراً أو مفسداً طالباً للغلبة .

وإليه أشار بقوله:

((ومبدأ التحرير أيضًا ذو شعب شوقيّة ذات يشة غضب))

ومنها : قوة عاملة للحركة منبته في العضلة ذات إرخاء وجذب للأوتار، والرباطات ليحصل الحركة ، فالمحرك العاملة إذا قبضت العضل تشنّج ، فانجذب الوتر فانجذب العضو وتقلص فإذا أرخنه إسترخى الوتر، فانبسط العضو وعاد إلى وضعه الأصلي ، والوتر عضو عصبي ينبع من أطراف العضل ويتصل بالعضو لتحريكه ، والرباط عضو عصبي إلا أنه لا حس له يأتي من العظم إلى جهة العضل فيتشظي وهو والأعصاب فتفتت فتصير وترًا كما في الحاشية ، وإليه أشار بقوله : ((وذات إرخاء وجذب منشة)) إلى قوله : ((العاملة المباشرة)) .

(أوتار: جمع وتر رشته هائی است شبیه به نوار سفید و به استخوانها بسته شده است و بافتہ شده است از اعصاب و روابط و عصب بمعنای ریشه است و رباط عضوی است عصبانی بمعنی شاخه باریک) .

قال في الحاشية: **عضله وعقل بفارسى بمعنى ما هيچه است مرگب از پنج چيز:**

قال في الشرح : والعضل عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه العصب ينبع من أطراف العظام يسمى بالرباط والعقب ، ومن لحم إحتشى به الفرج التي بين الأجزاء الحاصلة بالإشتباك مجلل بالغشاء

وقال في الحاشية:

العضل وهو عضو مركب من عصب أي من ليفات العصب وشظايا الرباط، والحال: انه اعتبرت في مادة العضل خمسة أشياء: ليفات العصب وشظايا الرباط والوتر المفتول منهاما الخارج من أطرافه واللحام

المحشوّ هي به والغشاء المجلل لها وعدد العضل خمس مئة وثمانين
عشر عند جالينوس إذ حركات الأعضاء في البدن الواحد تتعدد بهذا
العدد ، وكل حركة تستدعي محرّكة مخصوصة ، فالمحرّكة بهذا العدد
فقة محرّكة تحرّك عضل عضو والبواقي تسكن ، ومن عجائب النفس أنها
متى همت بتحريك عضو ميّزت عضلة من بين العضلات وحركتها وهذا
من علومها العضوية وإن لم تعلم به علم حصولياً ، ولكرة العضلات في
بدن الحيوان .

قال الأطّباء : لحم البدن ثلاثة أصناف : أحداً وهو الأكثر لهذا
الصنف المشوب بالأجسام العصبية ، وثانيها : اللحم الخالص لـ لحم
الكبд ولحم الضلع ولحم منابت الأسنان ، وثالثها : اللعم الغدي
لـ لحم الثديين ولحم الأنثيين ، والثاني آخر الأصناف لخلوصها عن
الأجزاء الباردة العصبية .

وبالجملة : حكم القوة المنبثة في العضلات حكم الطبيعة المحرّكة
للأجسام السارية فيها ، وأما المحرّكة الشوقيّة فأرى أنها مجرّدة ذاتاً
عنها ، ولم أر في كلام المعتبرين تعريفاً موضع من البدن لها ، وهذا
يرشدك إليه ، ولعلّ موضعها على قولهم بالعادية هو مؤخر الدماغ
الذي لا قوّة مدركة فيه أو القلب ولا يخلو عن تحكم وتتكلّف ومن عجائب
إحاطة النفس أنه حتى تصور العقل أو الخيال أو الحسّ أمراً مرغوباً عقلياً
أو خيالياً أو حسيّاً حصل في القوّة ، إنتهى .

ثم انه أشار إلى مبادىء الحركة الإرادية ، وقال : للحركة الإرادية

منا مبادى خمسة :

(الأول) : تصور المراد ، ثم التصديق وتصور الغاية ، ثم حصول الشوق المؤكّد ، ثم العزم المصم وهو الإرادة ، ثم حركة العضل فإذا تحققت جميع المبادى حصلت الحركة ، وإليه أشار بقوله : ((تحرك منا له مبادى)) إلى قوله : ((إختتما)) .



غُرْفَةُ الْقَوْيِ النَّبَاتِيَّةِ

((إنَّ النَّبَاتِيَّةَ وَهِيَ سَمِّيَّةٌ

قوَى طَبِيعَةً أَيْضًاً ثَلَاثَتْ))

((غَازِيَّةٌ مُحِيلَّةٌ لِلْغَذَاءِ إِلَى

خَلِيفَةٍ تَشَبَّهُ مَا تَحْلِلاً))

((نَامِيَّةٌ تَزِيدُ أَقْطَارَ الْمَحَلِّ

بِنَسْبَةِ لَاقِتِهِ نَشُوْكَمِلَ))

((غَازِيَّةٌ نَامِيَّةٌ ذِي خَادِمَةٍ

وَتَلِكَ أَيْضًاً أَرْبَعًاً مُسْتَخْدِمَةً))

((جَاذِبَةٌ مَاسِكَةٌ وَدَافِعَةٌ

هَاضِمَةٌ لِهَا هَضُومَ أَرْبَعَةً))

((أَولَاهَا الْمَعْدَةُ لِلْكَيْلَوْسِ

وَالْكَبْدِيُّ الثَّانِي لِلْكَيْلَوْسِ))

((فَجَّاً نَضِيَّاً رَغْوًا عَكْرًا قَسْمَ

صَفَرَاءً سُودَاءً وَبَلْغَمَ وَدَمَ))

((ثالث إذ أوردةً يلاقى
وفي جداول وفي سواقبي))
((وفي رواضٍ وفي الشعر من
عروق الرابع في الأعضاء زكن))
((وفضل العضوي والعمروري
كالشعر والواسخ والعروق))
((والكبد ي فضله يجري إلى
مراة وفي الطحال والكلى))
((ويأخذ المعدى المعا طريقاً
كما جرى الصفو بما ساريقاً))
((فبعد ما أنهى الغذاء بباب
فالصفو ذا من صائم جذاب))
((بالرشح إذ في صائم لا منفذ
والتف للحج إلى لبث الغذا))
((لحفظ نوع قوة مولدة
من فضل آخر منياً موردة))
((وتحت تلك القوة المغيرة
وهي بالأولى عندهم مشهورة))
((وربما سمي ذي مفضلة
وتلك أيضاً سميت محصلة))
((فتلك مثل الأنثيين تلتزم
وهذه مثل المنى في الرحم))

((وقّة تفعل شكلاً وخطط
طبعاً لديهم ولدي ذا شطط))

: يعني :

ان القوى النباتية تسمى بالقوى الطبيعية أيضاً ثلاث قوى :
إحداها : غاضية وهي التي تحيل القضاء إلى خليفة تشبه ما تحلل من
البدن ، ثانيةها : قوّة نامية تزيد في أقطار المحتل بنسبة أي بمقدار لاقت
به أي بالإزدياد نشوئاً كاملاً ، غازية نامية ذي خادمة (يعني : ان القوّة
الغازية خادمة للقوّة النامية) وتلك أي الغازية أيضاً أربعاً مستخدمة ،
لأربع قوى يعني : ان القوّة الجاذبة والمسكة والدافعة والهاضمة
يخدمون الغازية ولهم أي للهاضمة هضوم أربعة ، أولها : الهضم المؤدي
للكيلوس (وهو الجوهر الشبيه بما الكشك) ، وثانيةها : الهضم الكبدي
للكيموس ، فجأً نضيضاً رغواً عكرأً قسّم أي ينقسم إلى أربع قيموسات : صفراً
سوداءً وبلغ ودم ، إذ فيه شيءٌ فجأً هو البلغم ونضيج هو الدم ورغوة
تطفو هو الصفراً وعكر يرسب وهو السوداء ، وثالثها : عند ملاقات دم
الكبدي للأوردة التي بها أقسام كالجدار والسوقي ، وفي الروابط
والشعري من العروق الرابع في الأعضاء زكن أي رابعها الهضم العضوي
منذ ترشح الدم من فوهات العروق الشعرية ، وفضل العضوي أي فضل
الهضم أربعة بحسب أقسامها للهضم العضوي الشعر والأوساخ للهضم
العروقي العروق جمع عرق بفتحتين ، والكبدي فضلها وأما فضلها الهضم
الكبدي الصفراً يجري إلى كيس المراجة وما بقي منها وهو السوداء يجري
إلى الطحال والباقي منه مرتّة سوداء وهو البول يجري إلى الكلى جمع

الكلية) ولم يتعرض إلى البلغم لأنه يستحيل إلى الدم عند غور الغذاء في البدن فكأنه ليس فضلاً ، ويأخذ فضله المعدى وهو نقل الكيلوس المعا (روده ها) طريقةً للخروج كما جرى صفو الكيلوس بما ساريقاً أي عروق دقيقة ، فبعد ما وصل الغذاء إلى النهاية بباب (المجرى الأسفل للمعدة) فالصفوة الماساريقا من صائم (المعا) المستدير الملتف المتصل بالإثنى عشر ويسمى صائم لجذب الكبد كل بللة فيه دائماً فيبقى لذلك خالياً من بللة الغذاء كما يبقى معدة الصائم خالية جذاب كما يجذب حجر المغناطيس الحديد ، ثم خروج البلة من الصائم بالرشح إذ لا منفذ في الصائم ووجه أنه التف الصائم للحوج أي للحاجة إلى لبث الغذاء طويلاً ليقضي الكبد وطره من جذب بللة الغذاء ورطوبته كان لحفظ النوع قوة مولدة منيأ (كما كانت الأوليان الغذائية والنامية لحفظ الشخص) من فضل هضم آخر مورد أي محصلة صورته النوعية ، وتحت تلك القوة (المولدة) القوة المغيرة وهي التي تهيء كل جزء من المني في الرحم مثلاً لعضو مخصوص وهي أي هذه القوة بالعنبرة الأولى عند هم موسومة مشهورة ، وربما سمي : ذي أي المغيرة الأولى منفصلة وتلك أي القوة التي تجذب مادة المني إلى الأنثيين أيضاً تسمى : محصلة ، فتلك أي القوة الجاذبة لمادة المني محلها الأنثيين وهذه أي القوة المغيرة تلتزم مثل المني في الرحم ، وقوة أخرى تفعل شكلاً وخطط طبعاً أي فساعل بالطبع لدى الحكماء ولدي ذا شطط لبطلان إستناد هذه الأفعال العجيبة إلى قوة عديمة الشعور بل هي مستندة إلى الملائكة المدبرين بأمر الله .

أشار في هذه الغرر إلى بعض آخر من قوى النفس الناطقة وهي القوى النباتية، وقد ذكرنا فيما تقدم أنّ قوى النفس الناطقة على ثلاثة أقسام :

(أحداها) : ما يعمّ الحيوان والنبات وهي الطبيعية، ويسمى النباتية أيضاً لانحصر قواها فيها، لا لاختصاص النبات بها.

(وثانيها) : ما يعمّ الحيوان فقط، وهي القوى الحيوانية، وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة، وهذه القوى العشر يحصل بها إدراك الجزئي ولا محالة تكون أخصّ من الأولى.

(وثالثها) : ما يخصّ الإنسان، وهو القوة العقلية، وهي أخصّ من الأوليين.

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّ القوى النباتية ويسمى بالطبيعة أيضاً ثلاث قوى : الغاذية والنامية والمولدة، وإليه أشار بقوله :

((إنّ النباتية وهي سميت

قوى طبيعية أيضاً ثلثة))

فالغاذية هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المفتدي ليختلف بدل ما يتحلل ، ويتم فعلها بتحصيل جوهر البدن وهو الدم والخليل الذي هو شبيه بالقوة القريبة بالمفتدي وبالإنزاق وهو أن يلتصق ذلك الحاصل بالعضو و يجعله جزءاً منه ، وبالتشبيه بالعضو المفتدي وقد يدخل بكلّ واحد من هذه الأفعال الثلاثة :

أما الأول : فكما في علة تسمى أطروقياً ، وهي عدم الغذاء .

وأّما الثاني : فكما في الاستسقاء اللحمي .

وأّما في الثالث : فكما في البرص والبهق .

إلى الغاذية أشار بقوله :

((غاذية محيلة الغذاء إلى

خليفة تشبه ما تحـلـلاـ))

ثم إن لهذه القوة خواص يتوقف فعلها على استخدامها ، وتلك
الخواص أربع قوى الأول :

١- الجاذبة للغذاء يجذب لكلّ عضو غذاؤه الخاص به أو
الخاص والمشترك كما في المعدة .

٢- والمسكّنة له لتهضمها الهاضمة إذ لو لا الماسكة لم يثبتت
الغذاء لرقتها ولزوجتها في مواقع مزلقة حتى يتم الانهضام .

٣- الهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة
وأمسيكته الماسكة إلى قوام يتيهياً لأن تجعله الغاذية جزءاً بالفعل من
المتفغّى ، ولها هضم أربعة :

(أولها) : الهرض المعددي للكيلوس أي لتحصيله ، وهو الجوهر
الشبيه بما الكشك الغليظ .

(الثاني) : الهرض الكبدى للكيموس أي لتحصيله ، فاذا إنطبع
الغذاء في الكبد تكونت منه الكيموسات الأربع ، إذ يحصل منه شيءٌ
تضيق وهو الدم ، وشيءٌ فجّاً غير منضوج وهو البلغم ، وشيءٌ كالرغوة
يطفو وهو الصفراء (والرغوة : الزيد الذي يطفو لشيءٍ عند غليانه أي
يسعلو) وشيءٌ عكر يرسب وهو السوداء (عكر الشيء : دردّية) .

(الثالث) : الْهَضْمُ الْعَرْوَقِيُّ الَّذِي يَكُونُ عِنْدَ وَرُودِ الدَّمِ الْأَوْرَدِ
وَمِنْهَا إِلَى الْجَدَافِ وَالسَّوَاقِيِّ وَالسَّرَّوَاضِعِ ، وَمِنْهَا الشِّعْرِيُّ مِنْ
الْعَصْبِ وَالْعَرْوَقِ

(الرابع) : الْهَضْمُ الْعَضْوِيُّ الَّذِي يَكُونُ فِي الْأَعْضَاءِ عِنْدَ
تَرْشِحِ الدَّمِ مِنْ فَوَاهَاتِ الْعَرْوَقِ الشِّعْرِيِّ ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ : ((هَاضِمة))
إِلَى قَوْلِهِ : ((زَكْنٌ)) ، ثُمَّ فَضَلَّاتُ الْهَضْمِ تَخْتَلِفُ بِاِخْتِلَافِهَا ، وَفَضَلَّ الْهَضْمُ
الْعَضْوِيُّ وَالْعَرْوَقِيُّ الشِّعْرِيُّ وَالْأَوْسَاخُ لِلْهَضْمِ الْعَضْوِيِّ وَالْعَرْوَقِيِّ جَمْعُ الْعَرْقِ
بِمَعْنَى (رَطْبَةُ الْبَدْنِ) لِلْعَرْوَقِيِّ (بِمَعْنَى الْعَصْبِ) وَالْهَضْمُ الْكَبْدِيُّ .
وَالْهَضْمُ الْكَبْدِيُّ فَضْلَهُ ثَلَاثَةُ : الصَّفَرَاءُ يَجْرِيُ إِلَى كِيسِ الْمَرَارَةِ
وَالْسُّودَاءُ وَهُوَ يَكُونُ فِي الطَّحالِ وَهُمَا يَأْخُذانِ مَا يَغْتَذِي مِنْهُمَا مَا
يَشَاكِلُ جُوهرَهُمَا وَطَبَعَهُمَا وَيَبْقَى الْبَاقِي مَرْتَةً مَحْضَةً فِي الْأُولِيَّ وَمَرْتَةً سُودَاءً
فِي الثَّانِيِّ وَالْبَوْلِ إِلَى الْكَلِيَّ جَمْعُ الْكَلِيَّ وَيَغْتَذِي بِمَا فِيهِ مِنْ الدَّمِ الدَّسِّ
وَإِلَى الْمَثَانَةِ مِنْ بَعْدِهِ ، وَيَغْتَذِي كَذَلِكَ .

قال في الشرح :

وَإِنَّمَا لَمْ نَتَعَرَّضْ لِلْبَلْغَمْ لَأَنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي الْبَدْنِ لَأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ إِلَى
الْدَّمِ عِنْدَ عَوْزِ الْغَذَاءِ فِي الْبَدْنِ فَكَانَهُ لَيْسَ فَضْلًا ، وَلِهَذَا وَلِتَرْتِيبِ
الْأَعْضَاءِ لَيْسَ لَهُ مَصْبَّ مُخْصُوصٍ ، وَالْهَضْمُ الْمَعْدِيُّ يَأْخُذُهُ الْمَعَا ، وَهُوَ
طَرِيقُ الْخُرُوجِ كَمَا أَنَّ صَفْوَ الْكِيلُوسَ يَنْتَقِلُ إِلَى الْمَاسَارِيقَ (عَرْوَقَ دَقِيقَةً)
يَنْدِفعُ الصَّافِيُّ مِنَ الْكِيلُوسِ مِنْهَا إِلَى الْكَبْدِ ثُمَّ أَنَّ الْغَذَاءَ الَّذِي صَارَ
كِيلُوسًا لَهُ بَوَابٌ وَهِيَ الْمَجْرِيُّ لَا أَسْفَلَ لِلْمَعْدَةِ ، وَإِنَّمَا سُمِّيَّ بِهِ لِأَنَّهُ
مَنْطَبِقٌ دَائِمًا إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ ، فَإِذَا جَاءَ وَقْتُهُ إِنْفَتَحَ الْمَجْرِيُّ وَإِنْحَدَرَ

الطعام وإنطبق، وإذا إنفتح الباب إنحدر الطعام إلى ماء يتصل به يسمى بالماء الإثنى عشر لأن مقداره في كل إنسان إثنا عشر إصبعاً من أصابع نفسه، وهو منتصب قائم في طول الصلب وتجويفه سعة مثل الثقب المسمى بالباب، وإذا وصل الطعام إلى ذلك الماء أخذ قوته وغذاؤه مما شاكل جوهره منه كالمعدة ثم عصر الباقي وأحدره إلى ماء يتصل به مستدير مختلف يسمى الأطباء الصائم لجذب الكبد كل بلة فيه دائماً فيبقى لذلك حالياً من بلة الغذاء، وجوهريته كما يبقى معدة الصائم خالية، ثم الخروج البلة من الماء الصائم بالرشح (أي الترشح) إذ هو مختلف لا منفذ له، وإنما خلق بلا منفذ لل الحاجة إلى لبث الغذاء طويلاً ليقضي الكبد وطره من جذب بلة الغذاء ورطوبته الجوهرية كلاماً، وإلى ذلك أشار بقوله: ((وفضل العضوي)) إلى قوله: ((إلى لبست الغذاء)).

٤- الدافعة، وهو للفضلات إذ لولاها لنقل البدن وفسد

بهذه الأفعال الثلاثة لثلاث قوى هي أمّا نفس الغاذية كما هو الظاهر أو الغاذية قوة أخرى يستخدمها كما ذكرنا، وإليه أشار بقوله: ((وتلك أيضاً أربعاً مستخدمة)) إلى قوله: ((وبلغم ودم)).

قال في الشفاء:

عدد الماء ست: ١- إثنى عشر ٢- الصائم ٣- الدقاق
 واللسايف ٤- ماء يعرف بالأعور ٥- ماء يعرف بالقولون
 ٦- ماء يعرف بالمستقيم .

ونظمها الشاعر بالفارسية :

آورده های آدمی اندر عدد شش بیش نیست
کردم اورا جمله دریک بیت منظوم ای حکیم
اولی اثنتی عشر پس صائم و دیگری - قبیح
از پس اعور بود قولون وانگه مستقیم

وأّما النامية : هي قوّة تزيد في اقطار الجسم على التنااسب
ال الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشوء، وإنّما سمّيت نامية مع أنّها منميّة إذ
النامي هو الجسم فأنّه يحصل له النمو بهذه القوّة، فهذه القوّة منميّة
للجسم والجسم نام بها لا أنّها نامية لوجهين :
(الأول) : رعاية المشاكلة مع الغاذية .
(والثاني) : إسناد الفعل إلى السبب، إذ القوّة المنميّة سبب
لحصول النمو في الجسم وحصوله فيه مسبب عن القوّة، فالنمو الذي هو
فعل المسبب أنسد إلى السبب، وقيل : قوّة نامية، والغاذية خادم
النامية، وإليه أشار بقوله : ((غاذية نامية ذي خادمة)) .

وأّما المولدة : هي التي تفید المني بعد استحالته في الرحم
الصور والقوى والأعراض .

قال في الشوارق :
والمولدة قوّة شأنها تحصيل البذر وتفصيله إلى أجزاء مختلفة
وهيئات متناسبة وذلك بأن يفرد جزءاً من الغذاء بعد الهضم التام
ليصير مبدأ شخص آخر من نوع المفتذى أو جنسه ثم يفصل ما فيه من

الكيفيات المزاجية ليمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، ثم يفيد، بعده الإستحالات الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع الذي إنفصل عنه أو لجنسه، والمحققون على أن هذه الأفعال مستندة إلى قوى ثلات على ما عرف في الإنسان وكثير من الحيوانات:

(الأولى) : التي تجذب الدم إلى الأنثيين ويتصرف فيه إلى أن يصير منيّاً وهي لا تفارق الأنثيين وتحصّن باسم المحصلة.

(الثانية) : التي يتصرف في المنى وتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو فتعين مثلاً للعصب مزاجاً خاصاً وللشريان مزاجاً خاصاً وللعظم مزاجاً خاصاً وبالجملة تعدّ مواد الأعضاء ويخصّ هذا باسم المفصلة والمغيرة الأولى تميّزاً عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية وذلك لتقدّمها في بدن المولود.

(الثالثة) : التي تفيد تميّز الأجزاء وتشكّلها على مقاديرها وأوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وساير ما يتعلّق بنهايات مقاديرها

وبالجملة: تلبس كلّ عضو صورته الخاصة به فتكمّل وجود الأعضاء وهذه يخصّ باسم المصوّرة ومحلّها المنى كالمفصلة، وفعليها في الرحم وكلام القوم مورد في أن المولدة باسم للقوى الثلاث جميعاً أو للمحصلة وحدّها أو للمفصلة معاً:

(الأول) : صريح الشفاء، والمفهوم من الإشارات.

(الثاني) : مذهب بعض الأقدمين.

(الثالث) : مذهب الجمهور.

ثم إن إسناد التصوير إلى هذه القوى باطل ، وسيأتي بيانه ،
وإلى قوة المولدة وما تحتها أشار بقوله : ((لحفظ نوع قوة مولدة)) إلى
 قوله : ((في الرحم)) .

ثم إن قوله : ((من فضل آخر منيّاً مورده)) في ورود مادة المنى
خلاف بين فحول الأطبا ، فمذهب البقراط أن جمهور المنى من
الدماغ فإنه ينزل منه إلى العرقين اللذين خلف الأنثيين ثم منها إلى
النخاع الذي هو خليفة الدماغ ومنه إلى الكليتين ثم إلى العروق التي
تأتي الأنثيين ، ولهذا قطع ذينك العرقين يقطع النسل .

وقال الشيخ :

أنا أرى أن المنى ليس عجب أن يكون من الدماغ وحده
ولأن كانت خميرته منه بل يجب أن يكون له من كلّ عضو رئيس عن وفر
الأعضاء الأخرى رشيح .

أقول : التشابه بين الوالد والمولود في الأعضاء يؤيد قول الشيخ .

وقال القرشي :

مادة المنى هي الرطوبة المنسوجة على الأعضاء الطل وبالتسخير
تصعد إلى الدماغ ولبرد الدماغ تبرد وتكافف ، ثم تنزل من العرقين
التي خلف الأنثيين إلى النخاع هكذا إلى الأنثيين ، وفيهما يكمن
تعديله ويزجه بالمولدة .

أقول : كون المنى الهرضم الرابع على هذين القولين أظهر ، فان
الهرضم الرابع إنما هو في الأعضاء المتشبّهة بالضد في اصقاع البدن

فهو كالصل المنبت في الأعضاء، ثم انه كما سمعت من الشوارق أثبت
ا- حكماً للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوّة
وبنّه شطط كما عن المصنف في المتن أو باطل كما في التجريد .

قال العلامة الطوسي (رحمه الله) :

المصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة
المركبة عن قوّة بسيطه ليس لها شعور أصلاً .

وقال العلامة (قدس سره) في الشرح :

والحق ما ذهب إليه المصنف من أن ذلك محال لأن هذه
الأشكال والصور أمور محكمة متقنة، فلا قصر عن طبيعة غير شاعرة
بما يصدر عنها بل يجب إستنادها إلى مدير حكيم، وأيضاً فإن هذه
التشكيلات أمور مركبة والقوّة البسيطة لا يصدر عنها أشياء كثيرة بل
شكلها في محلّها البسيط هو الكرة فتكون هذه المركبات على شكل
الكرات وهو باطل، إنتهى .

وقال المصنف في الشرح :

ولديّ ذا شطط لبطلان إستناد هذه الأفعال العجيبة إلى
قوّة عديمة الشعور بل هي مستندة إلى الملائكة المدبرين الفاعلين
بالتسخير لأمر الله تعالى ، إنتهى .

وإلى هذه القوّة أشار مع دفعه بقوله :

((وقوّة يفعل شكلًا ذي خطط

طبعاً لديهم ولديّ ذا شطط))

غُرُّ في القوى الحيوانية

((كما كثيف الخلط أعضاء بدا
لطيفة روحًا بخارياً غداً))
((من أيسر التجويف للقلب أنجس
وهو السراج الزيت الأيمن اقتبس))
((والحس والحركة نوره انشعب
وحرّه الشهوة دخنه الغضب))
((وزيته دم صفي من فضله
والقلب فيه جاذب لأعداته))
((فقطه أمسك ثم أرسلا
للشريان ما انتقى واعتدلا))
((وثلت الروح فنفساني
ثم طبيعني وحيوانني))
((وما إلى الدماغ عدلاً س maka
يقبل ما حس وما قد حرّكا))

((والنور الاسفهـد هذا مظـرـه
منه مطـاـيا رـكـبـتـها عـسـكـرـه))

((بل عـرـشـه غالـبـه المـثـالـي
كـالـنـوـمـ ثم هـذـه السـجـالـي))

((فـي الـلـطـفـ والـشـفـيفـ يـشـبـهـ الفـلـكـ
وـمـنـهـ قـسـطـ فـي الشـرـائـينـ سـلـكـ))

((فـماـ يـعـدـ العـضـوـ لـلـحـيـةـ
دـبـرـ ذـاـ الرـوـحـ فـحـيـوـانـيـةـ))

((بـسـطـ وـقـبـضـ الـقـلـبـ وـالـشـرـيـانـ
لـهـاـ لـرـوـحـ الرـوـحـ يـنـسـبـ))

((وـكـونـهـاـ تـحـرـكـ الـقـلـبـ اـشـتـهـرـ
لـدـىـ أـطـبـائـهـ إـلاـ مـنـ نـدـرـ))

((أـمـاـ الشـرـائـينـ فـيـهـنـ اـخـتـالـ
أـرـأـهـمـ مـنـ سـلـفـ وـمـنـ خـلـفـ))

((فـهـلـ عـلـىـ التـوـتـيرـ تـحـويـ تـصـعدـ
بـلـ اـنـبـاطـ وـانـقـاضـ يـوـجـدـ))

((أـمـ هـلـ عـلـىـ بـسـطـ وـقـبـضـ نـبـضـ
وـذـاـ بـأـنـ يـكـونـ قـلـبـاـ تـبـعـ))

((مـنـ بـسـطـهـ تـقـبـضـ تـبـسـطـ اـنـقـبـضـ
فـالـقـولـ بـالـمـدـ وـالـجـزـرـ اـنـتـهـضـ))

((أـوـ بـتـشـاـكـلـ تـكـونـ تـبـعـ
كـمـ إـذـاـ حـرـكـ اـصـلـ فـرعـ))

((او ذان بالطبع من الشرايان
وجا بشرطين له خ دان))
((او ذان من جاذبة دافعه
للروح وافتذائه ذا استتبعه))
((او ان حيوانيه ذا تقتضي
لا أنه حركتها بالع رض))
((واختلفت مع ما بقلب بالعدد
لا نوعا أقوال وذا منها اسد))

يعني :

كما ان الخلط الكثيف بدأ أعضاء والخلط اللطيف صار روحأ
روحأ بخارياً جداً ، من التجويف الأيسر للقلب إنجلس أي ظهر البخار
وهو أي الروح كالسراج والتجويف كالمسرحة اقتبس الزيت من تجويف
الأعين ، والحس والحركة نور هذه السراج انشعب وحرّه الشهوة ودخانه
الغصب ، وزيته عبارة عن الدم الذي صفى من فضله عند ما فارق الكبد
والقلب فيه أي من الدم جاذب لأعدله أي أفضله ، وقسسه أي نصيبيه

أمسك ثم أرسل للشريان ما انطقى أي ما هو المختار منه واعتدلا ، وذلـك
الروح البخاري ثلاثة فنسانـيـ منبـعـهـ الدـمـاغـ ثـمـ طـبـيعـيـ منـبـعـهـ الـكـبـدـ
وحيـوانـيـ منـبـعـهـ القـلـبـ ، وما من ذـلـكـ الرـوـحـ إـلـىـ الدـمـاغـ عـدـلـاـ سـمـكـاـ
أـيـ إـرـتـفـعـ يـقـبـلـ قـوـتـيـ الحـسـ والـحـرـكـةـ ، وـالـنـورـ الـاسـفـهـبـ (أـيـ الـرـوـحـ
الـإـنـسـانـيـ) هـذـاـ مـظـهـرـهـ مـنـهـ أـيـ مـنـ هـذـاـ الرـوـحـ مـطـاـيـاـ (أـيـ مـرـاكـبـ) رـكـبـهـاـ
عـسـكـرـ النـورـ الـاسـفـهـبـ ، بـلـ عـرـشـهـ أـيـ سـرـيرـهـ قـالـبـهـ المـثـالـيـ يـعـنـيـ
أـنـ مـتـعـلـقـهـ أـلـوـلـ هـوـ الصـورـةـ المـثـالـيـ كـالـنـوـمـ كـمـ أـنـهـ فـيـ النـوـمـ يـظـهـرـ فـيـ
الـسـقـالـبـ المـثـالـيـ وـبـهـ يـعـشـيـ وـبـيـطـشـ وـبـيـصـرـ وـبـيـسـمـعـ وـغـيـرـ ذـلـكـ ثـمـ هـذـاـ
الـمـجـالـيـ مـتـعـلـقـهـ الثـانـوـيـ وـالـثـالـثـيـ ، ثـمـ أـنـ هـذـاـ الرـوـحـ فـيـ الـلـطـفـ وـالـشـفـيفـ
يـشـبـهـ الـفـلـكـ سـيـمـاـ مـاـ صـدـعـ مـنـهـ إـلـىـ الدـمـاغـ فـاعـتـدـلـ مـزـاجـهـ فـحـدـثـ فـيـهـ
ثـقـالـهـ مـرـآتـيـ يـصـلـحـ لـظـهـورـ الـعـالـمـ المـثـالـيـ وـالـمـلـكـوتـيـ فـيـهـ وـمـنـهـ أـيـ مـنـ هـذـاـ
الـرـوـحـ قـسـطـ لـلـشـرـائـينـ سـلـكـ لـيـثـبـتـ فـيـ جـمـيـعـ أـطـرـافـ الـبـدـنـ فـمـاـ أـيـ
قـوـةـ يـعـدـ الـعـضـوـ لـلـحـسـيـةـ دـبـرـ ذـاـ الرـوـحـ فـحـيـوانـيـ وـذـلـكـ التـدـبـيرـ يـبـسـطـ
وـقـبـضـ الـقـلـبـ وـالـشـرـيـانـ يـنـسـيـانـ لـهـ أـيـ لـقـوـةـ الحـيـوانـيـ لـرـوـحـ الرـوـحـ أـيـ
لـفـرـحـ الرـوـحـ ، وـكـونـهـاـ أـيـ كـوـنـ الـقـوـةـ الحـيـوانـيـ تـحـرـكـ الـقـلـبـ لـدـىـ طـبـاعـ
الـحـكـماءـ اـشـتـهـرـ إـلـاـ مـنـ نـدـرـ مـنـهـمـ ، أـمـاـ الشـرـائـينـ فـاـخـتـلـفـ آـرـأـوـهـمـ فـيـهـنـ
مـنـ السـلـفـ وـالـخـلـفـ مـنـ الـحـكـماءـ ، فـهـلـ حـرـكـةـ الشـرـائـينـ بـنـحـوـ الـأـرـفـاعـ
وـالـأـنـخـفـاضـ يـكـوـنـ بـلـ إـبـسـاطـ وـإـنـقـاضـ يـوـجـدـ ، أـمـ هـلـ عـلـىـ نـحـوـ بـسـطـ
وـقـبـضـ نـبـضـ أـيـ تـحـرـكـ وـذـاـ أـيـ هـذـاـ التـحـرـكـ عـلـىـ كـلـاـ شـقـيـهـ إـلـاـ أـنـ يـكـوـنـ
بـالـتـبـعـيـةـ لـحـرـكـةـ الـقـلـبـ وـإـلـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ بـالـإـسـتـقـالـلـ وـالـأـلـوـلـ أـيـ القـوـلـ بـتـبـعـيـةـ

القلب ينشعب على قولين أحدهما : بأن تكون الشرائين تبعة القلب من بسط القلب تقبض الشرائين ومن قبضه تنبسط فهذا القول بالمد والجزر لانتهض والآخر تكون التبعية بالتشاكل لا التخالف وإليه أشار طه بقوله ، أو بتشاكل تبعة الشرائين القلب ما لا يكون إنساطها بانبسا وانقباضها بانقباضه لا بتناقضه كما في القول الآخر كما إذا حرك أصل فرعه كالشجرة والثاني أي القول بالتحرك بالإستقلال يتشعب على أقوال أحدها ، أو ذان أي البسط والقبض بالطبع من الشريان يفي أن الحركة مستندة إلى طبيعتها وهذا جاء له بشرطين للطبع ضدّان إذا عرض له الروح تبسطه وإذا عرض له احتراق تقبضه ثانية ، أو ذان أي — البسط والقبض من جاذبه ودفعه للروح واغتصاؤه ذا أي — القبض والقبض استتبعه اذ الروح مفتذ بالهواء ، وتالها ، أو ان القوة الحيوانية ذا تقتضي لا ان حركتها أي الشرائين بالعرض لحركة القلب أي لها قوة حيوانية على حدة وراء ما للقلب وإليه أشار بقوله ، واختلفت (قوتها الحيوانية) مع ما أي مع حيوانية قائمة بقلب بالعدد لا بالنوع يعني : نوع الحيوانية في كلّيهما واحد إلا أنها إثنان بالعدد وذا أي — القول بأن حركتها بالقوة الحيوانية القائمة بها أسد الأقوال .

وأشار في هذه الغرر إلى القوة الحيوانية وإلى مسائل من مسائل التشريح والطب، ترتقي إلى تسعه مطالب، نذكرها في طي العدد المذكور :

(١) : اعلم انّ كتب الحكماء خالية عن ذكر القوى الحيوانية والشيخ لم يذكرها في كتبه الحكيمية ولكن أثبتتها في كتاب القانون، وقال المصنف: هذا الإطلاق في عرف الأطباء أكثر حتى أنّ كتب كثير من الحكماء خالية عن ذكر القوة الحيوانية بهذا المعنى، والمراد بها القوة التي تفعل إنبساط القلب والشرائين وإنقباضهما للترويح ونقض البخار الدخاني، وهذه هي المقابلة للقوة النفسانية والقوة الطبيعية النباتية.

(٢) : انّ الدم الذي هو من الأخلط ينقسم في الكبد إلى كثيف ولطيف، فمن الكثيف بعد وروده إلى الأوردة إلى الجداول إلى السوافي إلى الرواضع إلى العروق الشعرية يصير أعضاءً للبدن بدلًا عما يتحلل من كلّ عضو، وللطيف ينجذب من الكبد إلى التجويف الأيمن من القلب فيعمل فيه القلب بحرارته فيحصل منه بخار سار من التجويف المذكور إلى التجويف الأيسر من القلب فتعمل فيه حرًّا أي تعمل حرارة القلب في البخار الساري حرًّا فيصير روحًا حيوانيًّاً طيفًاً شبيهاً في لطافته بالأجرام السماوية، وهذا الروح حامل القوة التي بها يستعدّ الأعضاء لقبول الحس والحركة وهي المبدأ القابل لهما، كما انّ القوة النفسانية هي المبدأ الفاعلي لهما، فهو أي ذاك السروح كالسراج والتجويف الأيسر كالمسرجة والدم الصافي الذي يرد من الكبد إلى التجويف الأيمن من القلب كالزيت والحس والحركة كالنور الحاصل من

ذاك السراج والشهرة كحرارته والغضب كدخانه وإلى هذا المطلب أشار بقوله : ((كما كثيف الخلط أعضاء بدا)) إلى قوله : ((والقلب منه جاذب لأندله)) .

(٣) : ثم إنّ القلب أمسك قسطه من هذا الدم وأرسل منها المختار منه إلى الشرايين ليكون كالبذر للنبت ، فانّ الدم فيها قليل والروح كثير والأوردة بعكس ذلك ، وإليه أشار بقوله : ((ثم أرسلا)) إلخ .

(٤) : فالروح البخاري يتكون من لطيف الدم بعد عمل القلب فيه بحرارته التي هي خاصّته ، وهذا الروح حامل قوّة قبول الحس والحركة وبها يستعدّ الحيوان لهما ، وإلى المطالب المذكورة في ضمن الأرقام المذكورة أشار المصنّف بقوله : ((لطيفة روحًا بخارياً غدا)) .

(٥) : الروح البخاري ينقسم إلى ثلاثة أرواح كالقوى حيث علمت أنها طبيعة نباتية وحيوانية قلبية ونفسانية دماغية .

أمّا الروح النفسي روح منبعه الدماغ ومجراه الأعصاب .

وأمّا الروح الطبيعي منبعه الكبد ومجراه الأوردة .

وأمّا الروح الحيواني منبعه القلب ومجراه الشرايين .

ثم إنّ الروح النفسي الذي يرتفع إلى الدماغ يعدل في بعض الشرايين بكسر سؤرة حرّه الذي إكتسب من القلب الحارّ ببرد الدماغ فيصير بذلك قابلاً لقوّتي الحس والحركة ، وإلى هذا الأمر أشار بقوله : ((وثلاث الروح)) إلى قوله : ((ما قد حرّكا)) .

(٦) : هذا الروح النفسي من بين الثلاثة يكون مظهر النفس

الناطقة ومتعلقة ، وبواسطته يتعلّق بقشره الذي هو البدن إذ لا بدّ من تصرف اللطيف في الغاية (النفس الناطقة) في الكثيف في الغاية (البدن) من متوسط (الروح البخاري النفسي) يناسبهما ويكون مطابقاً ومراكب عسّكر هذا النور الاسفهبي (أعني النفس الناطقة) من هذا الروح فتركبها ، والمراد بعسّكر النور الاسفهبي هو القوى التي يكون حاملها ذلك الروح البخاري ، فكأنّه مطية لها ، ولكن الحق أنّ متعلق النفس الناطقة الأول هو الصورة المثالية ، وهذا الروح متوسط في الطافة بينها وبين ما دونه كما أنه أي النفس الناطقة يظهر في النوم في القالب المثالي وبه يمشي ويبطش ويبصر ويسمع ويخاطب وهذا يرشدنا إلى تجريدها لما أنها تكون تارة بارزة في هذا البدن الطبيعي وتارة تاركة إياها وظاهرة بالصورة المثالية .

ثم هذه المجالي أي الروح البخاري والبدن متعلقة الثاني— وهي والثالث ، وإلى الأمر السادس أشار بقوله : ((والنور الاسفهبي هذا مظهّره)) إلى قوله : ((هذه المجالي)) .

(٢) : هذا الروح البخاري يشبه للulk في لطافته وشفافيته سِيما القسم المتتصاعد منه إلى الدماغ لاعتدال مزاجه بتردداته في تجاييفه الباردة ، فحدثت فيه صقالة مرآتية يصلح لظهور العالم المثالي والملكتي فيه ومنه قول العرفاء في الإنسان : شيء كالulk ، ثم انه قسط من هذا الروح سلك في الشرايين لينبئ في جميع أطراف البدن ، وإليه أشار بقوله :

((في اللطف والشفيف يشبه الفلك
ومنه قسط في الشرائين سلك))

(٨) : إذا عرفت هذا كله فاعلم أن تدبير البدن يكون بالقوّة
التي يعدّ العضو للحياة وهو القوّة الحيوانية، وتوضيحه :

(انه عرّف القوّة الحيوانية بتعريفين : أحد هما القوّة المعدّة
للحسّ والحركة ، وثانيهما ما عرّفه في الشرح من أول الغرر من أنها قوّة
تفعل إنبساط القلب والشرائين وإنقاضهما للترويح ، فقوله : ((فما
يعدّ العضو دبر ذا الروح)) إشارة إلى التعريف الأول أي القوّة التي
يعدّ العضو لكونه حيًّا ويدبر الروح البخاري قوله : ((قبض وبسط)) إشارة
إلى التعريف الثاني ، وفي كلمة : ((روح الروح)) إشارة إلى ما في
التعريف المذكور في أول الغرر من كون القوّة الحيوانية مدبراً للروح
البخاري فيكون التعريف الثاني جاماً للرسمين كما أفاده في الحاشية
بقوله : ((فيه جمع بين الرسمين)) .)

وكيفية تدبيره : أن القلب والشريان إنبساطهما وإنقاضهما للترويح
الروح ينسبان إليها أي إلى هذه القوّة ، وبعبارة أخرى : تحرّك القلب
والشريان الذي يكون به تدبير البدن يكون من هذه القوّة الحيوانية ، وإليه
أشار بقوله : ((فما يعدّ العضو للحيّة)) إلى قوله : ((ينسبان)) .

(٩) : قد عرفت أن حركة القلب يكون من القوّة الحيوانية وهذا
هو المشهور بينهم إلا النادر ولكن في حركة الشرائين خلاف وأقوال
آخر غير القول باستنادها إلى القوّة الحيوانية .

وملخص الأقوال : انه حركة الشرائين هل هو بمجرد الارتفاع
والانخفاض من دون أن يتسع بالإنبساط أو يضيق بالإنتقباض بل يكون
على التوتير أي وتيرة واحدة أو هي بالبسط والقبض يتحرك ، ثم ان
الحركة الإنبساطية والإنتقباضية لها هل تكون بتبعية حركة القلب أو يكون
بالاستقلال ، والأول منها أي الحركة الطبيعية يتشعب على قولين :
(الأول) : أن تكون تبعيتها بحيث من بسط القلب يحصل
الانتقباض لها ، ومن قبضة الإنبساط ، فهذا القول هو القول بالمد
والجزر ، وذلك لأنه إذا إنبسط القلب بالحركة التي فيه توجه الروح
إليه من الشرائين فسبق الشرائين وإذا إنقبض القلب توجه ما فيه من
الروح إلى الشرائين ولزم إنبساط الشرائين .

(الثاني) : أن تكون حركة الشرائين متشاكلة بحركة القلب وتكون بتبعيّتها للقلب بنحو التشاكل بأن تكون إنبساطها بانبساطه وإنقباضها بانقباضه لا بالتناقض كما في الأول ، بل يكون حركتها فرع حركة القلب طابق النعل بالنعل كحركة فروع الشجرة وأغصانها إذا حرك أصلها .

والثاني : أي القول بالإستقلال يتشعب على أقوال ثلاثة :
(الأول) : أن يكون البسط والقبض للشرائين بالطبع ولكنّه
مشروطاً بشرطين له أي للطبع ضدّان ، فطبيعة الشريان إذا عرض له
الروح الذي فيه نماء من شأنه أن ينبعض ، وإذا عرض له إختراق تقبضه
الطبيعة الأرضية تقتضي السكون في الخير الطبيعي بشرط وجدان
الحالة الملائمة والحركة إليه بشرط فقدانها .

(الثاني) : أن تكون الحركة بالاستقلال أيضاً مع كون مبدأ
الحركة قوة طبيعية في الشريان من الجاذبة والداعية لاغتناء
الروح البخاري من الهواء عند صاحب هذا القول .

(الثالث) : أن تكون حركتها بالاستقلال بقوة حيوانية على حدة
وراء ما للقلب المخالفة لما في القلب بالعدد والتماثلة معها
بالنوع لتماثل أثرهما ، وهذا القول الآخر مذهب المحققين وهو أسد
الأقوال لإستحکام دليله ، ودلائل الأقوال وترنيفها يطلب من
المطولات كشرح القانون للعلامة الشيرازي .

((تمثيل)) :

.....

((فالقلب والشريان كالمستوقد
وقودها دم كفحم موقد))
((وهذه القوة كالمرج
والصدر مثل منضج مفرج))
((أو أنها قيان لعبت
دنت وبانت طفت ما فطرت))
((فالقلب من صدر وذا من خارج
مستنشق خمس بوحد يجي))

يعني : إنّ القلب والشريان كالمستوقد للحاديدين وقودها
عبارة عن دم كالفحم إذ لا تستوقد ، وهذه القوة أي قوة حركة القلب

كالذى يؤحّج النار والصدر أي الريه كمثل المنفخ (دم كوره آهنگر) مفجّ
أي يفجّ القلب، فالقلب يستنشق من صدر (رئة) وذا أي الصدر من
خارج تستنشق وفي تنفس واحد يجي أي يكون للقلب قبض وبسط خمس
مرات.

وأشار في التمثيل إلى مثالين للقلب والشريان :
الأول) : وحاصله أنَّ القلب والشريان كالمستوقد للحَدَاد
ونار هذا المستوقد عبارة عن الدم الذي يجري فيه كالفحم الموقد والقوّة
الحيوانية مؤجج لهذا النار والصدر الجاذب للهُوَاء من الخارج كالمُنْفَخ
للحدَاد والمُفْرَح للقلب والشرايين .

وقال العلامة الاملي في حاشيته بالفارسية :
قلب وشريان چون کوره آهنگری است و خون در قلب و شريان
چون آتش آن کوره همچون زغال برافروخته شد و قوه حيوانيه چون
برافروزنده آتش است، و سينه بجهت آنکه هوارا از خارج وارد ميکند
چون پتك آهنگری است که موجب ترويج قلب و شرائين قریب به قلب
است .

(الثاني) : ان القلب والشرايين وأرواحها في إنبساطه وإنقاضها كلاماً المغنيه والقيان اللاعبيه دنت كل واحد منها إلى الآخر تاره وبانت تاره أخرى قد طفت ما فترت عن الحركات ومنه قول الشاعر :

((حفت بستر كالقيان تلحفت
 خضر الحرير على قوام معتدل))
 ((فكأنها والريح جاءت تميلها
 تبغي التعلق ثم يمنعها الخجل))

نم ان القلب يجذب الهواء من الصدر ، والصدر يجذب من
 هواء خارج ، ويستنشق الأول من هواء داخل والثاني من هواء خارج ، ثم
 ان القلب ينبعض وينقبض خمس مرات في مقابل تنفس واحد للصدر
 معتدل .

وإلى هذه المطالب الثلاثة أشار بقوله : ((فالقلب)) إلى قوله :
 ((يجي)) .

((فائدة)) :

.....

الشرائين جمع الشريان بالفتح والكسر ، وهو العرق النابض
 المتحرك في مقابل الوريد الذي هو العرق الساكن .



غُرَرٌ فِي النَّفْسِ النَّاطِقَةِ

((النفس في الحدوث جسمانية))

وفي البقاء تكون روحانيّة))

((فأعور جسمها شب))

((لم تتجافِ الجسم إذ ترُوحَتْ

ولم تحاف الروح إذ تجسّدت))

((فَكُلْ حَدًّ مَعَ حَدًّ هُوَ هُوَ))

وإن بوجه صَحَّ عنه سلبيه))

يعني : النفس في الحدوث جسمانية يعني : انّ النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء ، فأعور أي الذي عميته عينه اليمنى قال بجسمية النفس و مشابهتها بالأجسام الطبيعية كما انّ الذي ينزعها عن البدن وقواه يحدّها ويجعلها محدودة ، لم تتحاف الجسم إذ ترّوحت أي تجرّدٍ يعني في عين تجرّد لا يشدّ عن حيطة الإشراقية أي قوّة وكذلك لم تحاف عن الروح اذا تجسدت بل هو الأصل المحفوظ والنـسخ البـاقـي فـيهـما ، وكل حدّ مع حدّ هو يعني : كل مرتبة من مراتب النفس مع مرتبة أخرى هو هو باعتبار انّ النفس نـاظـمة شـتاـتهمـا وـاـنـ كانـ بـوجـهـ آخر يـصـحـ سـلـبـهـ عـنـ أيـ عـنـ كـلـ متـحـدـ .

أشار في هذه الغرر إلى أن التحقيق كون النفس في الحدوث
جسمانية وفي البقاء روحانية، وقبل شرح كلام المصنف (رحمه الله) ينبعي أن نشير إشارة إجمالية إلى الأقوال المعتبرة في هذا المقام:
اعلم أن الأقوال في باب النفس كثيرة يبلغ إلى ما يقرب من
ثلاثين قولًا نقلها العلامة في البحار في كتاب السماء والعالم في باب
النفس والعمدة منها أقوال :

(١) : القول بتقدّم وجودها على البدن ، وهذا هو الظاهر من بعض الروايات كقوله : ((إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ)) ، وما ورد في الشريعة من عالم الذرّ كما لا يخفى على الناظر في كتاب الأحاديث .

(٢) : القول بقدم وجودها وهو الظاهر من كلام أفلاطون وبعض من تبعه من الإشراقيين .

(٣) : القول بحدوث الأبدان ، والقائلين بهـذا
القول إختلفوا على أربعة أقوال .
قال المصنف في الحاشية :

اعلم انّ الإحتمالات التي لها قائل أربعة في هذا المقام :
(الأول) : انّ النفس جسمانية حدوثاً وبقاءً وهذا مذهب
القائلين بتجسّمها من المتكلّمين والطبعيّة والد هرية الذين حكى الله
تعالى عنهم في كتابه المجيد بقوله : *إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت
ونحيا وما يُهلكنا إلا الدهر* ، وهؤلاء تحزّبوا أحزاًباً ؛ فمنهم من يقول :
إنّها الروح البحاري ، وإنّها جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في

الورد والنار في الفحم، ومنهم من يقول: إنّه الدم لما سمع أنه يقال:
النفس السائلة على الدم إلى غير ذلك من الأقاويل الباطلة، وقد
قيل: في النفس أربعون قولًا.

(الثاني): إنّها روحانية حدوثاً وبقاءً، وهذا قول المشائين
القائلين: إنّها مجرد ذاتاً لا فعلاً حدثت في الجنين في الشهر
الرابع متعلقة به لا منطبعة فيه.

(الثالث): القول الذي قلنا به وهو قول صدر المتألهين من
الحكمة وكثير من العرفاء وهو أنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء
وما يقول العارف الشيخ فريد الدين (رحمه الله):
((تن ز جان نبود جداً عضوی از او است
جان ز گل نبود جداً جزوی از او است))
ناظر إلى هذا، والمراد بالجزء التناهى الشدى بالنسبة إلى
النور الغير المتناهى شدّه ومدّه وعدّه.

(الرابع): عكس هذا أي تكون روحانية الحدوث جسمانية
البقاء، وهذا في بعض النقوس على قول التناسخية، فانّ النّور
الاسفهيد كان روحانياً ظاهراً في أول الأمر فإذا سكنت في الصيحة
وتلوّث بلوث الصفات النباتية والحيوانية صارت جسمانية أي شديدة
التعلق بالأجسام والطبيعة ولو ازدهر لا جسماً إذ فرق بين بين الجسم
والجسماني، ولا جسمانياً كالمنطبعات بل هذا في البعض شيء يقول به
الكلّ من أهل التحقيق فانّ النفس إن كانت كذا صارت داخله في

الجسم غالبة عليها أحکامه إلا أنها تصير في النشأة الأخرى جسمانية
برزخية وأخروية لا كن إلى عالم المعنى ، ويخلص عن عالم الصورة
وقول المولى في المثنوي :

((اين به خاك اندر شد وگل خاك شد))

وآن نمك اندر شد گل خاك شد))

ناظر إليه ، إنتهى .

إذا عرفت ذلك فالقول الثالث من هذه الأقوال هو مختار
المحققين وتبعهم المصنف وقال : النفس في الحدوث جسمانية وفي
البقاء تكون روحانية .

وتوضيحيه : إنّ النفس في الابتداء حكمها حكم الطبائع المنطبعة
في المادة بمعنى أنه لا يكون لها وجود إلا باضافتها إلى المادة
فالإضافة إلى المادة داخلة في وجودها ولو قطعت الإضافة لقطع
وجودها ، وفي الانتهاء بعد الحركات الجوهرية والاستملالات الذاتية
والوصفيّة تصير مجردّة وتكون في زمرة المجرّدات ، وإن أردت زيادة
توضيح فاستمع لما يتلى :

اعلم انّ إضافة الشيء إلى شيء يتصور على نحوين :

(الأول) : أن يكون الشيء غير متocom بالإضافة لا مهيبة ولا وجود
بل يصير مضافاً بطريان الإضافة المقولية إليه من الخارج ، وذلك كالإبن
والأب أو البناء والبناء ، فإنّ الأب وكذا البناء لا يحتاج أيّ واحد
منهما في وجوده أو مهيبته إلى وجود الإبن أو البناء وذلك أنّ البناء
يمكن أن يزول منه ما يه يكون بناءً ، ولكنّه بعد إنسان لعدم كون

الإضافة مقومة لما هيّته ولا لوجوده .

(الثاني) : أن يكون الشيء في ماهيته أو وجوده أو في كليهما متقوّماً بالإضافة أي يكون وجوده من حيث وجوده مضافاً إلى شيء آخر مثلاً بحيث يكون لوجوده بالإضافة إلى شيء لا أن له وجوداً مستقلاً يطرأوه بالإضافة حتى يكون وجوده شيء وجود إضافته إلى الآخر شيء آخر كما كان في القسم الأول بل يكون وجوده من حيث هو وجوده مضافاً إلى شيء آخر بحيث تكون إزالة إضافة وجوده إلى شيء آخر عين إزالة وجوده ، فهذا الشيء لا حالة لوجود وجده مضافاً إلى شيء آخر ، وليس مما وجد ثم طرأه بالإضافة إلى شيء آخر كما هو واضح ، فالاضافة النفس إلى الجسم من النحو الثاني فلا تغفل .

إن قلت : كيف يكون الجسم ولطبيعة وغيرهما من مراتب النفس مع أنها مجردة ، قلت : إن لكل منها (أي الجسم والطبيعة وغيرهما) اعتبارين : اعتبار أنه لا بشرط ، واعتبار أنه بشرط لا ، بمعنى اعتبار كونه في الحركة والاستكمال واعتبار الوقوف والفعالية ، وبالاعتبار الأول - يكون معدوداً من مراتب النفس ، فلا إستغراب في كون النفس هي الطبيعة أعني الصورة الجسمية أو الجسم المطلق أو المهيولي الأولى أو الصورة النوعية أو الجسم الخاص الذي هو الجسم بشرط شيء بعد اعتبارها (أي النفس والجسم) لا بشرط ، والمراد باعتبار اللا بشرطية في المقام هو اعتبار كون الشيء في الحركة والاستهلاك وعدم المحدودية بحد دون حد ، وباعتبار بشرط لا هو الوقوف على حد محدود وعدم وقوف الإنسان على حد بل كسره كل حد يرد عليه وتجاوزه عنه إلى أن

يبلغ إلى مرتبة لا يدركها الوهم هو مقام ظلومية الإنسان الذي هو عين العدل ومقام ضعفه الذي هو عين القوة .

((ظلم از آنکه هستی خود را))

ساخت فانی باع سرمدرا))

((جهل او آنکه هرچه جز حق بود))

هستی او زلوج دل بزدود))

((نیک ظلم که عین معدلت است))

نفر جهله که منفر معرفت است))

وقال صدر المتألهين في الجواب عن هذا الإشكال مختصراً :
إن النفس في الأول هي الطبيعة ثم تتحرك بالحركة الجوهرية
الإستكمالية فتحصل لها الروحانية بنحو الوصول إلى الغايات ولا يرد
عليه إشكال كما يرد على القول المشهور من حدوث النفس عند حدوث
البدن (على خلاف قول المحققين وهو القول بحدوث النفس بعيون
حدوث البدن بمعنى أن هذه حدوث واحد لا حدوثين) بأن
إستعداد الحدوث في الكون في زمان مخصوص كيف يجتمع مع التجدد
ومع كون البدن حامل إستعداد حدوث النفس كيف لا يكون حامل
إستعداد فساده ، فإنه ليست النفس في أول أمرها روحانية بل في أثر
الإستكمال يحصل له التجدد فلا يرد الإشكال على هذا القول .

قال في الشرح ما حاصله :

الأولى والأحق أن يقال : إن النفس علة وتلك المراتب لإشراقاتها
لا أنها مراتب لها بل هي مراتب للاشرافات التي هي معلولة للنفس

وقد شبها النفس في إستكمالاتها بمراتبها الحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاورة ثم تشتدّ تلك الحرارة بالتحمر والتشعل والتتّور (والفرق بين التشعل والتتّور أنّ الأول هو صيرورة الفحم ذا شعلة والثاني إنبساط شعلة على ما حوله وإضاّته له فتكون مرتبته باعتبار إضاّته بعد إشتعاله إليه) .

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ القائل بكون النفس جسمًا لطيفاً سارياً في البدن أو أنها أجزاءٌ أصليةٌ في البدن أو أنها جزءٌ لا يتجرّز في القلب أو نحو ذلك أعور واحد العين ينظر إلى الأشياء بعيون واحدة ويكون بذلك مشبّهاً للنفس بالأجسام الطبيعية كالذي اجترا بالقول بنحو ذلك في المبدأ الأعلى من الطائفة المشبّهة والعارف يقول فان قلت بالتشبيه كنت محدداً ، وإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً ، وإن - قلت بالأمرين كنت مسدداً ، وكنت إماماً في المعارف سيداً ، كما انّ القائل بتجرّد ها عن البدن وتنزهها عن الإضافة إليه يجعلها محدوداً بحدّ وواقفاً عن السير والجدّ كالفلسفه الذين يقولون بتجرّد ها عن البدن إلا أن لها إضافة طاريه وتعلقاً بالبدن كتعلق الريان بالسفينة والملك بالمدينة ، وهذا التنزيه بالنسبة إلى قوّة من قواها التي تسمى بالعاقلة : حق ، وأمّا بالنسبة إلى المراتب الآخر فغير صحيح بل النفس في حال تجرّد ها وتزوجها لا يشدّ لم تتجاذب عن الجسم بل بإشراقاته تصل إليه ، ولا يشدّ الجسم عن حيطة إشراقه كما انّ الجسم لم يكن بمعزل عنها حين تجسدت بل هو الأصل المحفوظ والنسخ الباقى فيهمـا من أول كونها نطفة بل تراثاً إلى أن يصير عقلاً بالمستفاد باعتبار

حركة الجوهرية وبنوتها عين الوجود الذي ما به الإشتراك فيه عين ما به الإمتياز، ويترتب عليه كون إستكمالها ودرجها في مدارج الكمال وحركتها الصعودية على نحو اللبس بعد اللبس لا اللبس بعد الخلع وإلى جامعية النفس أي يكون جسمانية الحدوث روحانية البقاء أشار بقوله :

((فأعور جسمها شبه))

((لم تتجافِ الجسم أو ترُوحت))

ولم تجاف الروح إذ تجسدت))

ثم ان النفس في كل حد مع حد آخر هو هو باعتبارها لا بشرط
ومن ناحية أن النفس ناظمة شتاتها واجماعه بين متخالفاتها وأن وجودها
الذى هو الأصل عين الوحدة والتشخص وعرفت فيما سبق في بحث
الحركة كيفية بقاء الموضوع وأنه بوحد بالعلوم وهو صورة ما وواحد
بالشخص وهو رب نوعه الذي هو وجود المثالى ، وبوجه آخر وهو اعتبار
بشرط لا يصح عن كل حد سلبه أي سلب الحد الآخر ولكن النفس
لا نقع في عرض الحدود بل في طولها كأنها صور هي معناها وقشور
فنها فالمعنى كل اثنان لا يتعارضان فالذى ينافي أحدهما ينفي
الآخر

10

((عا، اتنا شتم، وحسنک واحد

وكالـ إلـهـ ذـاكـ الـحـمـالـ يـشـيرـ))

قال المصنف في الحاشية:

إن أشكل عليك صيرورة الجسم روحًا والجسماني مجردًا فانـ
إنقلاب في الحقيقة والإنقلاب المجوز لا يجوز هنا إذ لا مادة مشتركة
هنا إذ الروح مجرد والعقل بالفعل لا مادة له، قلت: هذا إشتباه
بين الإشتداد والحركة وبين الإنقلاب فهنا وجود واحد يستند أي يصير
موصفاً بأوصاف ذاتية غير ما كانت أولاً، والوجود أصل ومقدم والمهمية
اعتبارية ومتاخرة في اعتبار العقل، وأيضاً لما كان بين المراتب إتصال
 حقيقي بحيث لا مفصل فيه كما في المتصل الواحد الجرمي وأين ذلك من
 هذا كان هذا مصحح أن يقال: هذا الطبع تلك النفس وهذه النفس
ذلك العقل بمعنى أن آخر إشتداد الطبع أول إشتداد النفس وهذا
الأفق الأعلى لهذا أفق أدنى لهذه، وقس عليه، وأيضاً الأصل المحفوظ
من وجود النفس يصح فهو هوية في مراتبها كما هو مذكور في الشرح ،
إنتهى .

وإلى المطلب المذكور تحت عنوان ، ثم أشار بقوله :
((فكل حد مع حد هو هو وإن بوجه صالح عنه سلبه))



((خاتمة)) :

تحتوي على فائدتين نقلناهما ملخصاً عن كشف المراد للعلامة
.....
(قدس سره) :

(الفائدة الأولى) : إنّ النفس الناطقة الإنسانية ليست هي
المزاج لوجهين :

(الأول) : إنّ النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لأنّ المزاج
إنّما يحصل من إجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الإجتماع يجب
أن تكون متقدمة عليه وكذا شرط الإجتماع وهي النفس الناطقة فلا
تكون هي المزاج المتأخر عن الإجتماع لاستحالة الدور .

(الثاني) : إنّ المزاج يمانع النفس في مقتضاها كما في الرعشة
فإنّ مقتضى النفس الحركة إلى جانب ومقتضى المزاج الحركة إلى جانب
آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر .

(الفائدة الثانية) : إنّ النفس الناطقة ليست هي البدن لوجين
أيضاً :

(الأول) : إنّ الإنسان قد يغفل عن بدنه وأعضائه وأجزائه
الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب أن تغايرها .

(الثاني) : إنّ أعضاء البدن وأجزاءه تتبدل كلّ وقت وتستبدل
ما ذهب بغيره ، فإنّ الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات

البدنية فالبدن دائمًا في التحلل والإستخلاف، والهوية باقية من أول العمر إلى آخره والمتبدل مغایر للباقي فالنفس غير البدن .

* * *

غُرر في ذِكْرِ الْأَدِلَّةِ

عَلَى تَجْرِيدِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ

((حضور ذاتنا لذاتها لدى
إدراك ذاتنا يرى التجـرـدا))
((كذا تجرـد الذوات المرسـلة
وكون فعل النفس لـأنتهاـ لـه))
((ودركـها للصور البـسيطة
ـ كالـوحدة والـعـلـة المـحيـطـة))
((كذا الغـنـاء فـعلـاً كـدرـك الـذاـة
ـ وـدرـك درـك الـذـاتـ والـآـلات))
((وانـّ بـين الدـرك دـومـاً ما إـرـتـبـطـ
ـ من قـابلـ والنـفي رـأسـاً لا وـسـطـ))
((وانـّها بـذـاتـها مـسـتكـنةـ يـةـ
ـ في عـودـ رـسـمـ فـهيـ عنـ سـاهـيـةـ))

((وانها بحث وجود ظلّ حق

عندی وذا فوق التجدد إنطلاق))

((لها بلا تزاحم كلّ الصّور

كلا لجسمها كمالها الفـ (كر))

يعني :

حضور ذاتنا لذاتنا بعلم حضوري يدل على تجرّد النفس، كذا يدل على تجرّدها درك الذوات المرسلة (الطبع الكلية) وكون فعل النفس لا - لانتهاء له لأنها يقدر أن تتصور الأمور والأعداد الغير المتناهية، ويدل على تجرّدها دركها للصور البسيطة كالوحدة والعلة المحيطة أي العلة الأولى، وكذا يدل على تجرّدها الغنا أي غناها عن المادة في فعله كدرك الذات ودرك الذات والآلات أي قوى النفس، ويدل على تجرّدها أنّ النفس إما يكون دائمًا مدركاً لما ارتبط بها من قابل وإما لا يكون مدركتها دائمًا ولا واسطة في البين (لأنّ النفس لو كانت جسماً حالاً في الدماغ أو القلب أو الكبد يلزمها إما تعقل هذا العضو دائمًا أو يلزمها عدم تعلّقه دائمًا ولكن النفس الناطقة تقدر أن تتصور هذه الأعضاء في وقت ويفعل عن تصوّرها في وقت آخر فهذا يدل على أنّ النفس ليست بجسم ولا جسماني ولم يحل في أيّ عضو، ويدل على تجرّدها أنها بذاتها مستكفيّة في عود رسم وصورة هي عنه ساهية ولكن الجسم ليس له هذا الإقتدار فلزم أن لا تكون النفس جسماً، وأنها أي النفس صرف وجود وظلّ حق جلّ وعلا جندي وذا فوق التجرّد انطلق، لها أي للنفس يكون تمام الصور العلمية من دون تزاحم بينها كلال جسمها كمالها (فيه تقدّيم وتأخير والمعنى : إنّ كمالها كلال جسمها وكمالها عبارة

عن الفكر) .

وأشار في هذه الغرر إلى ذكر الأدلة على تجريد النفس الناطقة
اعلم أنه قد إختلف الناس في ماهية النفس وأنها هل هي جوهر أم لا ؟
وقد مضت الإشارة إلى الأقوال المذكورة فيها ، ثم انه إختلف القائلون
بكونه جوهرأً هل هي جوهر مجرد أم لا ؟ فالقائلون بكونها من قبيل
الأجسام إستدلوا عليه بوجوه :

(الأول) : إن المدرك للكليات أعني النفس هو بعينه المدرك
للجزئيات لأنّا نحكم بالكلي على الجزئي بقولنا : هذه الحرارة حرارة ،
والحاكم بين الشيئين لابد أن يتصورهما ، والمدرك للجزئيات جسم
لأنّا نعلم بالضرورة أنا إذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو
العضو اللامس ورد بأنّا لا نسلم أن المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطتها وإحساسات الحيوانات إنما هي لنفسها
المنطبعة بواسطة تلك الأعضاء والقوى لا لنفس القوى .

(الثاني) : إن كلاماً منا يعلم قطعاً أن المشار إليه بـ : أنا وهو
معنى النفس يتّصف بأنه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو
ذلك من خواص الأجسام ، والمتّصف وخاصة الجسم جسم ، ورد بأنّ
المشار إليه بـ : أنا وإن كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيراً ما يشار به
إلى البدن أيضاً لشدة ما بينهما من التعلّق ، وحيث يوسف بخواص
الأجسام كالقيام والقعود فإن المراد به البدن لتلك العلاقة لا للغفلة
وعدم الفرق بين المشار إليه بـ : أنا وبين البدن كما توهّم من هذا
الكلام ليلزم كون النفس في غاية الغفلة .

(الثالث) : إنّها لو كانت مجرّدة لكان نسبتها إلى جميع الأبدان على السواء فلم يتعلّق ببدن دون آخر، وعلى تقدير التعلّق جاز أن ينتقل من بدن إلى بدن آخر وحينئذ لم يصح القطع بأنّ زيداً الآن هو الذي كان بالأمس، وردّ بأنّا لا نسلم أنّ نسبتها إلى الكل على السواء بل كلّ أحد لا يليق بمزاجه واعتداله إلا تلك النفس الفائضة بحسب إستعداده الخاص باعتداله الخاص وغيرها من الوجوه المردودة واستدلّ المصنف تبعاً للمحققين على تجرّدها بأدلة متعددة وذكر المصنف عشرة منها ، والمراد بتجرّد النفس هو عدم كون تعلّقها بالمادة تعلقاً حلولياً كتعلق البياض بالجسم أو الصورة الجسمية بالهيولى بل لها نحو تعلق آخر كتعلق المعلم بالسيارة والربّان بالسفينة وقد عرفت أنّ هذا النحو من التعلّق لها إلى البدن في أول حد وها وإلا فهي في البقاء روحانية، ثم انّ الأدلة على تجرّد النفس على حسب ما رتبه المصنف كالتالي :

(١) : الأول : حضور ذاتنا لذاتنا عند إدراك ذاتنا يدلّ على تجرّد النفس وتنظيم هذا البرهان بصورة القياس المنطقى يكون هكذا : ذاتنا حاضرة لذاتنا وهذا صغرى، وكلّ ذات حاضرة لذاتها لم تكن حالة في المادة ، وهذا كبرى، فذاتنا ليست حالة في المادة ، وهذا هو النتيجة، وإثبات الصغرى والكبرى يتوقف على أمور :
 (الأول) : إنّه لا شبهة أبداً نعقل ذاتنا ولا نغفل عنها طرفة عين .

(الثاني) : إنّ المعقول على قسمين : معقول بالذات كالصورة

الحاصلة من الشيء عند العقل ومعقول بالعرض كمعقولية نفس الشيء —
الخارجي بواسطة صورتها المعقوله بالذات .

(الثالث) : إن المعقول بالذات بل كل مدرك بالذات وجوده في ذاته عين وجوده لمدركه أي لهما وجود واحد على ما هو حقيقة إتحاد العاقل والمعقول .

(الرابع) : إن علمنا بذاتنا حضوري لا حصولي ، وذلك لوجهين :
(الوجه الأول) : أنه لو كان بحصول صورة مساوية لذاتنا في ذاتنا للزم إجتماع المثلين : أحد هما ذاتنا والآخر صورة ذاتنا وهو محال .

(الوجه الثاني) : إن الصوري الذي هو معلوم بالذات إنما هو نفس الصورة الحاصلة ، وهو غير ذاتنا بل مثل ذاتنا ونحن نعلم ذاتنا بما هو بحسب أي نراه عين ذاتنا لا مماثل لذاتنا .

(الخامس) : إن علمنا الحضوري بذاتنا كاشف عن حضور ذاتنا لذاتنا بما هي ليست موجودة للمادة إذ الوجود للمادة يكون حاضراً للمادة ولا يكون حاضراً لنفسه ولو كانت المادة شاعرة وكانت عاقلة لما هو حاضرة لديها ، وكان الحاضر لديها معقولاً لها .

فإذا تبيّن هذه الأمور فنقول :

إن ذاتنا تعقل ذاتنا وكل ما تعقل ذاتنا ذات المعقول حاصلة لديه ، فإذا كانت حاصلة لذاتها ، ثم نقول : ذاتنا حاصلة لذاتها ، وكل ما حاصلة لذاتها لا تكون حاصلة للمادة ، فإذا كانت لا تكون حاصلة للمادة وهذا هو المطلوب ، وإليه أشار بقوله :

((حضور ذاتنا لذاتنا لدى
إدراك ذاتنا يرى التجدد))

(٢) : الثاني : من أدلة تجدد النفس هو تجدد الذوات المرسلة
أي لطبياع الكلية العقلية .

بيانه ملخصاً على ما في الشرح بتوضيح متناً :
إنّ النفس تعقل الصور العلمية المشتركة بين كثيرين وكلّ أمر
مشترك بين كثيرين يجب أن يكون مجرّداً عن المادة ولو احقرها من
المقدار والشكل والوضع والأين ، وساير الكيفيات العارضة على الشيء من
قبل المادة القابلة لها ، ومعلوم أنّ هذه الصور المجردة موجودة في
النفس كالأنسان والحيوان وساير المفاهيم المتّصفة بالكلية والعموم
المتصورة لنا ، والتصور إشارة عقلية ، والمعدوم لا يشار إليه ، فهـي
بنحو الكلية موجودة في الذهن فلا محالة يكون ما تقوم هي به مجرّداً
أيضاً وإنّما لأنّ لها مقدار معين ووضع معين وأين معين بتبعيته ، فإذا
يكون جزئية يمتنع صدقه على كثيرين فلا تكون مشتركة بين كثيرين وهذا
خلف ، فهو جوهر مجرد وهو المطلوب ، هذا .

والتعبير بالقيام للإشارة إلى أنّ هذا البرهان تامّ على جميع
المسالك في باب التعقل لأنّهم إختلفوا في كيفية تعلق النفس على
أقوال :

(الأول) : أن يكون التعقل بنحو الحلول أي حلول الصور
العقلية في النفس وقيامها بها قياماً حلولياً .

(الثاني) : أن يكون بطريق إتحاد العاقل والمعقول على مذهب
المشائين .

(الثالث) : أن يكون بطريق قيامها بالنفس قياماً صدرياً بـأن تكون معلولة للنفس والنفس علّة لها ، فعلى الأول يكون تجـرد العـارض مستلزمـاً لـتجـرد مـعروضـه إـذ لا يـعـقـلـ أنـ يـكـونـ المـعـروـضـ مـادـياًـ وـالـعـارـضـ مجرـداًـ ، وـعـلـىـ الثـانـيـ كـوـنـ التـعـقـلـ عـلـىـ نـحـوـ إـتـحـادـ يـكـونـ الـأـمـرـ أـوـضـحـ لأنـ تـجـردـ أـحـدـ الـمـتـحـدـيـنـ عـيـنـ تـجـردـ الـآـخـرـ عـلـىـ مـاـهـوـ مـقـتـضـيـ الـعـيـنـيـةـ وـعـلـىـ الثـالـثـ أـعـنيـ كـوـنـ التـعـقـلـ بـقـيـامـ الصـورـ الـمـعـقـولـةـ بـالـنـفـسـ قـيـاماًـ صـدـرـياًـ فـكـذـلـكـ أـيـضاًـ لأنـ تـجـردـ الـمـعـلـولـ مـسـتـلـزـمـ لـتجـردـ الـعـلـةـ إـلاـ يـلـزـمـ أنـ يـكـونـ وجودـ الـمـعـلـولـ أـقـوىـ مـنـ عـلـتـهـ لـكـونـ الـمـجـرـدـ أـقـوىـ مـنـ الـمـادـيـ .

قال في الحاشية :

قولنا : فلا محالة ما تقوم هي به مجرد قد عـبـرـنـاـ بـالـقـيـامـ الـذـيـ هـوـ أـعـمـ مـنـ الـقـيـامـ الـصـدـرـيـ وـالـقـيـامـ الـحـلـوـيـ لـلـاـشـارـةـ إـلـىـ أـنـ النـفـسـ إـنـ كـانـ فـاعـلـةـ لـلـكـلـيـاتـ الـعـقـلـيـةـ فـكـانـ تـجـردـ حـاـصـلـاًـ بـطـرـيقـ أـوـلـىـ لأنـ الـعـلـةـ الـفـاعـلـيـةـ أـقـوىـ وـأـتـمـ ، وـالـتـفـصـيلـ : أـنـ الصـورـ الـعـقـلـيـةـ إـمـاـ قـائـمةـ بـالـعـقـلـ حلـواًـ كـمـ هوـ الـمـشـهـورـ ، وـيـدـلـ عـلـيـهـ كـلـامـ الـمـحـقـقـ الطـوـسيـ (قدـسـ سـرـهـ)ـ فـيـ التـجـردـ أـنـ النـفـسـ مجرـدةـ لـتجـردـ عـارـضـهاـ فـيـسـتـلـزـمـ تـجـردـ الـحـالـ تـجـردـ الـمـحـلـ ، وـإـمـاـ قـائـمةـ بـهـ صـدـرـياًـ فـيـسـتـلـزـمـ تـجـردـ الـمـعـلـولـ تـجـردـ الـعـلـةـ ، وـإـمـاـ مـتـحـدـةـ بـهـ بـنـاءـاًـ عـلـىـ قـاعـدـةـ إـتـحـادـ الـعـاقـلـ وـالـمـعـقـولـ فـالـأـمـرـ وـاضـحـ أـيـضاًـ لأنـ تـجـردـ أـحـدـ الـمـتـحـدـيـنـ تـجـردـ الـآـخـرـ .

ثم أـنـ تـفـسـيرـ الـذـوـاتـ بـالـطـبـاـيـعـ مـنـ جـهـةـ تـقـيـيدـهاـ بـالـأـرـسـالـ

(المرسلة) لأنّ المقصود من الامرسال هو الكلية والإطلاق ، وأكثر استعمالهما في المفاهيم دون الذات الذي يطلق على الشيء باعتبار وجوده في الخارج ، فلفظ الذوات المذكورة في المتن يمكن أن يراد بها المفاهيم بقرينة كلمة المرسلة كما قلنا ، ويمكن أن يراد بها الوجود السعيّيُّ الخارجي ويكون إدراكه بمشاهدة النفس إِيَّاه ، بمعنى أنّ المراد من إدراك الكليات مشاهدة النفس أرباب الأنواع بالإضافة الإشراقية ولكن عن بعد .

وتوضيح ذلك إجمالاً :

إنّ للحكماء في إدراك النفس الكليات مشارب :

(الأول) : مذهب المتكلمين ، وهو كون إدراك الكليات بانتزاع مفهوم عام من الأفراد المشتركة المندروجة تحت معنى كلّي ، ويكون حصول ذلك المعنى الكلّي في النفس على نحو التولد .

(الثاني) : مذهب المشائين ، وهو عين المذهب الأول من كون إدراك الكليات بالإنتزاع عن الجزئيات إلا أنهم يقولون بحصول ذاك المعنى المنتزع في النفس من قبل إتصالها بخزانتها وهو العقل الفعال الذي هو خزانة المعلوم ، ومرادهم من الاتصال فهو لا ربط بين النفس والعقل يوجب إطلاعها على ما فيه من صور الكليات بقدر ما يحصل لها الارتباط به من الشدة والضعف مع حفظ الإثنينية بين النفس والعقل من حيث الوجود والتغاير من حيث المفهوم ، ولديهم على ذلك غفلة النفس عن الكليات تارة ونسياها أخرى في عدم الحاجة إلى إكتساب جديد في الأول دون الأخير وهو الشاهد على وجود تلك الكليات في مخزن للنفس في الأول بعد غفلة النفس عنه وإلا لكان

محتاجاً إلى كسب جديد .

(الثالث) : مذهب الإشراقيين وهو أن إدراك الكليات إنما هو
بمشاهدة أرباب الأنواع .

(الرابع) : هذا القول مع زيجادة
كون المشاهدة عن بعد ، ومعنى مشاهدة النفس للمُثل النورية عبارة
عن فنائها وإتحادها معها وجوداً ، أي صيرورة النفس موجوداً بوجود
المُثل النورية وفناها عن وجودها ، وبهذا يفترق المسلكين عن مسلك
المشائية ، حيث أنهم يقولون بالاتصال مع العقل الفعال ، ومعنى
الاتصال كما عرفت هو إرتباط بين الشيئين مع حفظ إثنينيّتهما وجوداً
وأماماً الإتحاد فهو صيرورة الموجودين وجوداً بوجود واحد نظير موجودية
الصورة العلمية بوجود النفس فالمهيّتان (أعني النفس والعقل بمعنى
النوع) موجودتان بوجود واحد إلا أن نسبته إلى مهية العقل بالأصل
إلى مهية النفس بالعرض وعلى كلا المسلكين أعني الثالث والرابع
مشاهدة رب النوع تكون بالإشراق ، وهذا الإشراق بين الشيء نفسه
بالإضافة الإشراقية .

(الخامس) : ما سلكه المصنف (رحمه الله) وهو جعل المدرك
للنفس ظلّ المثال العقلي وعنوانه لا نفسه لأنّه لا يحصل للنفس في
الأوائل مشاهدة نفس العقل لعدم إستكماله ومعلوم أن إدراك الكليات
لا يتوقف على بلوغ النفس إلى مرتبة العقل بالمستفاد وإتحادها
بالعقل المتكافئة ، ولذلك كلما ذكره صدر المتألهين من جعل الإتحاد

بين النفس وبين المثال العقلي جعله المصّنف بينها وبين ظله لكن
فيمن لم يبلغ مرتبة العقل ، وإليه أشار في الشرح بقوله : والحق أنّها
عنواناتها وعکوسها في القلب وأنوار مشرقة من السماوات العلي التي
هي عالم الإبداع ، إنتهى .

(٣) : الثالث : إنّ كون فعل النفس لا نهاية يدلّ على تحرّد
النفس وتقريره : إنّ النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات
للمادة ، فلا تكون مادّية لأنّها تقوى على ما لا يتناهى ، لأنّها تقوى
على تعقّلات الأعداد الغير المتناهية ، وقد بينا أنّ القوة الجسمانيّة
لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجرّدة ، وقال في الشرح : إنّ العاقلة
تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيءٌ من الجسمانيّات يقوى على
أفعال غير متناهية ، أمّا الصغرى لأنّ في إدراك كلّ معقول كلي يحيط
بجميع أفرادِ الغير المتناهية فإذا عقدت قضيّة عقلية بأنّ النار مشرقة
أحاط عاقلتك بجميع النيران ماضية أو آتية خارجية أو ذهنية بخلاف
ما في الخيال من الصورة النارية الجزئية ، وأمّا الكبرى فلما ثبت أنّ القوى
الجسمانيّة متناهية التأثير والتاثر فصورة القياس يكون كذا : النفس
العاقة الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية ، ولا شيءٌ من القوى
الجسمانيّة تقوى على أفعال غير متناهية فلا شيءٌ من القوى العاقلة
جسمانية .

(٤) : الرابع : دركها للصور البسيطة كالوحدة والعلة المحيطة
دليل تحرّد النفس ، بيانه : إنّ النفس تدرك الوحدة الحقيقة وعلّة
العلل والبسائط التي تتّألف منها المركبات فلو كانت النفس جسماً

أو جسمانية كانت قابلة للقسمة إلى غير النهاية كما عرفت سابقاً فيلزم أن تكون الصورة البسيطة التي فيها منقسمة بل غير متناهية وقد فرضناها مستحيل القسمة هذا خلف.

وبعبارة واضحة: إن العلم بهذه المذكورات كالعلم بواجب الوجود أو العلم بالحقائق البسيطة غير منقسم فكذا محله أعني المعروض (وهو النفس) غير منقسم، أما الأول: فلأنّها معلومات غير منقسمة وهو ظاهر، وأما الثاني: فلأنّه لو انقسم لا نقسم العلم لأنّه إن لم يحل في شيء من أجزائه لم يحل في ذلك المحل، وإن حلّ فاما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب أو في أكثر من جزء فاما أن يكون الحال في أحد هما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة أو غيره فيلزم الانقسام.

(٥) : الخامس: إن النفس تستغني في فعلها (أي تعقلها) عن المحل فتكون في ذاتها مستغنّية عنه لأنّ إستغناها في فعلها يستدعي إستغناها في نفسها، وبيان إستغاء التعلّق عن المحل إنّ النفس تدرك ذاتها لا آلّة وكذا تدرك آلتها، وتدرك إدراكها لذاتها ولآلتها كل ذلك من غير آلّة متوسّطة بينها وبين هذه المدركات فإذا هي مستغنّية عن الآلة أيضاً، وإليه أشار بقوله:

((كذا الغناء فعلاً كدرك الذات

ودرك درك الذات والآلات))

هذا

وأشار في التجريد إلى هذا الدليل بقوله : ولا استلزم إستغناء
العارض إستغناء المعروض .

قال العلامة في الشرح :

قوله : ولا استلزم إستغناء العارض . . إلخ ؛ أعني بالعارض
ها هنا التعقل ، قوله : إستغناء المعروض أعني به النفس التي يعرض
لها التعقل .

(٦) : السادس : إنّ النفس لو حلت جسماً من قلب أو دماغ
ل كانت دائمة التعقل لها وكانت لا تعلقها البة ، وبالتالي باطل بقسميه
فال يقدم مثله .

بيان الشرطية : إنّ القوة العاقلة إذا حلّت في قلب أو دماغ
لم يخل أبداً أن تكفي صورة ذلك المحل في التعقل أولاً تكفي ، فان
كفت لزم حصول التعقل دائماً لدراهم تلك الصورة للمحل ، وإن لم تكف
لم تعلقها البة لاستحالة أن يكون تعقلها مشروطاً بحصول صورة أخرى
لمحلها فيها وإلا لزم اجتماع المثلين .

واماً بطidan التالي فظاهر لأنّ النفس تعلق القلب والدماغ
في وقت دون وقت ، وإليه أشار بقوله :

((ولأن بين الدرك دوماً مرتبط

من قابل والنفي رأساً لا وسط))
يعني : إنّ على تقدير مادّية النفس أبداً يكون دائم التعقل لما
يرتبط به من قلب أو دماغ أو غير عاقلة له ، وهو المراد بالنفي رأساً

ولا حد متوسط بينهما .

(٧) : السابع : إنها مستكفيه بذاتها ، وحاصل هذا البرهان بصورة قياس على هيئة الشكل الثاني هكذا : النفس مستكفيه بذاتها وداخل ذاتها في إسترجاع ما حصلت من الصور العلمية ، ولا شيء من المنطبعات كالجسم والجسماني بمستكفي بذاته ، فالنفس ليست منطبعة في جسم أو جسماني وهو المطلوب .

(٨) : الثامن : إن كون النفس وجوداً بحثاً لا مهيبة لها يدل على تجردها ، بيانه على ما في الشرح مع توضيحه : إن النفس وما فوقها من العقول وجودات بحثة بلا مهيبة وأنوار بسيطة بلا ظلمة كما حقق سابقاً ، ومر في أوائل الشرح أن الأنوار الحسية بسيطة لا يشوبها ظلمة فضلاً عن الأنوار الاصفهانية (وهي النفوس) والقاهرة (وهي العقول) ونور الأنوار (وهو واجب الوجود (جل شأنه)) ، ومع بساطة الكل تتفاوت بالشدة والضعف ، فإن نور الأنوار غير متناهٍ في شدة النورية الحقيقية ، وبهذا البيان يثبت المطلوب (تجرد النفس) على الطريق الأولى لأن كونها وجوداً بلا معية فوق التجرد لأن التجرد الذي نحن بصدده إثباته هو التجرد عن المادة والتجرد عن المهيّة فوق التجرد عن المادة ، فإن المشائين يقولون بتجرد نفوس الناطقة والعقول عن المادة ، والتجرد عن الماهية لا يقولون به إلا في الواجب تعالى كما أنه فوق الجوهرية ، وسيأتي كونها بسيطة إن شاء الله في المعاد ، إنتهى .

ولزيادة التوضيح يعجبني نقل كلام العلامة الآملي (رحمه الله)

في هذا المقام ، قال (رحمه الله) ملخصاً :

إن البسيط كالمركب له مراتب كل مرتبة منه في مقابل مرتبة من المركب فأول مرتبة المركب هو المركب من الأجزاء المقدارية وهو الجسم ، فإذا كان جسماً فهو مركب من المادة والصورة لكون الجسم متقوماً بهما فيلزم أن يكون مركباً من الأجزاء العقلية أعني الجنس والفصل لكون الجنس والفصل في المركب من المادة والصورة مأخوذين منهما وإنما التفاوت بينهما بالاعتبار ، فالموجود منه مركب من المهيّة والوجود فالمركب من الأجزاء المقدارية داخل في جميع أقسام المركبات إذ هو مركب خارجي من المادة والصورة أيضاً ومركب من الجنس والفصل ومن الوجود والمهيّة أيضاً ، لكن كل مركب من المادة والصورة لا يجب أن يكون مركباً من الأجزاء المقدارية كما في العناصر البسيطة حيث أنها مركبة من المادة والصورة إلا أنها ليست لها أجزاء مقدارية بالفعل كما ان كل مركب من الجنس والفصل لا يكون مركباً من المادة والصورة كما فسي الأعراض كما ان كل مركب من الوجود والمهيّة لا يجب أن يكون مركباً من الجنس والفصل ، كما في الأجناس العالية والفصول الأخيرة حيث أنها مهيّة من المهيّات لكنها بسيطة ، وليس مركبة من الجنس والفصل بل هي نفس الجنس أو الفصل لكنها عند وجودها موجود مركب من المهيّة والوجود وإن كان وجودها بعين وجود ما ينضم إليها من الجنس والفصل وأخص مراتب البسيط هو البسيط الذي لا يكون مركباً من المهيّة والوجود إذ يلزم سلب كافة الترقيبات عنه لأنّه إذا لم يكن له مهيّة فلا يكون مركباً من الجنس والفصل لأنّ المركب منها هو المهيّة ، وإذا لم يكن مركباً من الجنس والفصل فلا يكون مركباً من المادة والصورة لأنّ -

المركب منها مركب من الجنس والفصل جزماً ، وإذا لم يكن مركباً من المادة والصورة فلم يكن مركباً من الأجزاء المقدارية أيضاً ، فكما أنّ غير المركب من المهيّة والوجود أخصّ مراتب البسيط يكون هو المركب من الأجزاء المقدارية أخصّ مراتب المركب ، إذا عرفت ذلك تبيّن لك معنى قول المصنف (قدس سره) : والتجرّد عن الماهيّة فوق التجرّد عن المادة ، فإنّ التجرّد عن المهيّة يستلزم التجرّد عن الجنس والفصل والتجرّد عنّهما يستلزم التجرّد عن المادة كما أنه أي المجرّد فوق الجوهرة لأنّ الموجود المجرّد عن المهيّة هو الوجود ، والوجود لا يكون جوهراً ولا عرضاً بل هو فوق الجوهر والعرض ، إنتهى .

وإلى هذا الدليل أشار بقوله :
 ((وأنّها بحث وجود ظلّ حق
 عندي وذا فوق التجرّد إنطلاق))

(٩) : التاسع : من أدلة تجرّد النفس ؛ كونها مجمع جميع الصور من دون تزاحم وتمانع ، فأنّها في مقام العاقلة مجمع الصور الكلية وفي مقام الخيال محلّ اعتبار صور السماوات والأرضين ، والجبال والأشخاص ومزدحم المحسوسات بأقسامها في مقام الحواس بلا تدافع بين متقابلاًتها ، ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك ، وإليه أشار بقوله : ((لها بلا تزاحم كلّ الصور)) .

(١٠) : العاشر من الأدلة : إنّ كلام الجسم كمال للتفكير .
 بيانه : إنّ القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك

الجسم الذي هو شرط فيها ، والنفس بالضدّ من ذلك فانّها حازت
ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكسر تعقّلاتها ، فلو كانت
جسمانية لضعف بضعف محلّها ، وليس كذلك فاذا إنفت ضعف
النفس في حال ضعف الجسم بل حصل لها التكامل والقوّة دلّ ذلك
على أنّها مجرّدة وليس بجسمانية ، هذا .

وأمّا وجه كون الفكر كمالاً للنفس فلخروجها بسبب الفكر
وتعقّلاتها عن مرتبة العقل الهرميوني إلى مرتبة العقل بالفعل ، ولا شكّ
أنّ وصولها إليها كمال لها .

وأمّا وجه أنه كلال للبدن فلأنه سبب جفاف رطوبة الدماغ لأجل
ثوران الحرارة المخففة حتى قد ينتهي إلى الجنون ، وذلك معلوم
بالتجربة .

قال في الشرح :
وتلك عشرة كاملة من الأدلة على تجرّد النفس الناطقة فاتقنىـا
لأنّ معرفة تجرّد النفس من المهمّات .



غُرر في العَقْل النَّظَريِّ وَالْعَقْل الْعَمَليِّ

((والعقل حيث إنعدم إستعداد
واستحضر العلوم مستفاد))
((والأول المشكاة والثاني علم
زجاجة والثالث المصباح سـمـا))
((لرابع نور على نور سـمـا
والزيت أيضاً قـوـة الحـدـثـ اـعـلـا))
((كمال حـدـثـ قـوـة قدسـيـة
يكاد زيتها يضيء مـأـتـيـة))
((شـجـرـة زـيـتونـة أـفـكـارـةـارـ
لـعـقـلـ فـعـالـ يـعـزـىـ نـارـ))
((أو جـسـمـ كـلـ نـفـسـ كـلـ عـقـلـ كـلـ
وـهـوـ عـلـيـهـ ذـاكـ الـأـرـبـعـ يـدـلـ))
((فـعـالـ الـأـسـمـاءـ رـوـحـ الشـجـرـةـ
كـمـ بـهـ أـوـلـ أـيـضاـ سـدـرـةـ))
((تـجـلـيـةـ تـخـلـيـةـ وـتـحـلـيـةـ
ثـمـ فـنـاءـ مـرـاتـبـ مـرـتـقـيـةـ))
((مـحـوـ وـطـمـسـ مـحـقـ اـدـرـ الـعـمـلاـ
تجـلـيـةـ لـلـشـرـعـ أـنـ يـمـثـلـ))
((تـخـلـيـةـ تـهـذـيـبـ باـطـنـ يـعـدـ
عـنـ سـوـءـ الـأـخـلـاقـ كـبـخـلـ وـحـسـدـ))
((فـلـقـلـقـيـ قـبـقـبـيـ ذـبـذـبـيـ
مـنـ التـذـاذـ طـرـحـتـ بـجـانـبـ))

((تحلية إن صار للقلب الخلّي
عن الرذائل الفضائل الحلي))

((فناً شهود كل ذي ظهور
مستهلاً بنور نور النور))

((بفعله الأفعال يمحو الحق
في النعت طمس في الوجود المحق))

يعني :
 النفس لها قوتان : عقل نظري وعملي ان تشاء فعبر ، علامة عن العقل النظري وعّالة عن العقل العملي فالمبتدأ أي النظري لأربع مراتب قد صدرا ، بحسب الكمال وبحسب درجات الاستعداد يكون الأفراد ذي الضعف والتتوسط واشتداد ، كثوة الطفل وقوّة من ترعرعا أي بلغ الشباب لتعلم صنعه وقوّة ما هر ما صنعا ، فما هو إستعداد الأولي (كاستعداد الطفل في دركه أن النار حارة وان الماء رافع للعطش) سمي بالعقل الهيولي وهو أول المراتب الأربع ، وعقل استعداد كسب المدركة (أي لمدركات النظرية من الأمور البدئية) من أوليات له يسمى : عقلاً بالملكة وهو ثاني المراتب من المراتب الأربع بالفعل أي بالعقل بالفعل يسمى : صاحب استحضار النظريات بلا انتظار (أي من دون مراجعة الى المقدمات وهو ثالث المراتب من المراتب الأربع) ، والعقل حيث انعدم استعداد (يعني : حيث صار

الاستعداد علّوماً حاضرة وخرجت النفس عن مقام القوّة الى الفعلية
واستحضر العلوم يسمى بالعقل بالمستفاد وهو رابع المراتب من المراتب
الأربع ، فالأول أي المرتبة الأولى المشكاة والثاني علم زجاجة والثالث
المصباح سمّ ، لرابع أي المرتبة الرابعة نور على نور سما والزيت أيضاً
قوّة الحدث اعلمًا ، كمال حدث وشدة قوّة قدسيّة نزل في شأنها : يكاد
زيتها يضيّ كما هو في القرآن مأتسيّه ، شجرة زيتونة واردة في الذكر
عيّرها بالأفكار لعقل فعال يعزّى أي ينسب نار التي أشير اليها في
قوله تعالى : * ولو لم تمسسه نار* ، ويعبر المشكاة بجسم كل والزجاجة
بنفس كل والمصباح بعقل كل وهو أي الهموّية الصرف (حضره واجب
الوجود (جلّ سلطانه)) عليها أي على هذه المذكورات من الجسم
الكل والنفس الكل والعقل الكل والهموّية الصرف ذاك الأربع أي المشكاة
والزجاجة والمصباح نور على نور يدل ، فعالم الأسماء والصفات روح -
الشجرة كما به أي بعالم الأسماء أول أيضاً سدرة المنتهى ، تجليه (تعلم
الأحكام) تخلية (يظهر الباطن عن الرذائل) وتجليه (تحلية الباطن
بالفضائل) ثم فنا (الاتصال بالحق) الى مراتب ثلاث مرقية ،محو وطمس
ومحق أدر العملا تجليه عبارة عن امثال أوامر الشرع وتخلية تهذيب
باطن يعدّ عن سوء الأخلاق كبخل وحسد ، ولقلقي اللسان قبقي البطن
ذبذبي الذكر من التذاذ طرحت بجانب ، تحليه عبارة عن صار للقلب
الخلي أي الخالي عن الرذائل الفضائل الحلي جمع حلية ، فنا عبارة
عن شهود كل ذي ظهور مستهلكاً بنور الله نور النور بفعله أي الحق يمحو
بفعله الأفعال وفي محو النعوت والصفة طمس وفي محو الوجود محقق

إن للنفس في إستكمال مراتبها العلمي والعملي باعتبار تأثيرها عما فوقها (أعني العقول) مستكملة في جوهرها عقلاً بالفعل وباختصار تأثيرها في ما دونها أعني البدن قوتان وهمما العقل النظري والعقل العملي ، وقد يعبر عنهما بقية العلامة وبقية العمالة .

قال في الشرح نقلًا عن المعلم الثاني :

إن النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان (العلم بأن الله سبحانه موجود أو أحد أو عالم ونحو ذلك، وهو الذي يكون مطلوبًا لذاته لأن يتربّ عليه العمل) والعملية هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله الإنسان بارادته (العلم بأن العدل حسن والظلم قبيح والصلة واجبة وقتل النفس حرام ونحو ذلك وهو الذي يكون مطلوبًا لما يتربّ عليه من العمل) .

وقال الشيخ في الإشارات:

ومن قواها (أي النفس) ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي ، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية ، ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل .

وقال العلامة الطوسي في الشرح :

في خاصية العقل العملي : فالشرع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى إلا بادراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب وهو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجربة أو ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره ، والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة إلى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده .

وتوضيح كلامه يكون بما ذكره صاحب المحاكمات، قال :
وأما العقل العملي فأنما يصدر عنه الأفعال بحسب إستنباطه ما يجب أن يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية ، ولما كان إدراك الكلي وإستنباطه من المقدمات الكلية إنما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل العملي إذ العمل لا يتأتى بدون العلم مثلاً لنا مقدمية كلية وهي أن كل حسن ينبغي أن يؤتى به ينتج أن الصدق ينبغي أن يؤتى به ، وهذا رأي كلي أدركه العقل النظري ثم أن العقل العملي لما أراد أن يوقع صدقاً جزئياً يقول : هذا صدق وكل صدق ينبغي أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغي أن يؤتى به وهذا رأي جزئي أدركه العقل النظري أيضاً لكن العقل العملي إنما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي ، فالعقل العملي بل النفس إنما يصدر منه الأفعال لآراء جزئية ينبعث عن آراء كلية عندها مستتبطة من

مقدّمات بديهية أو مشهورة أو تجريبية، إنترى.

وإلى هذا التفصيل أشار بالإجمال بقوله:

((النفس قوتان عقل النظري))

فَعْلَى إِن تَشأ فَعَبْرَ))

(عَلَامَة عَمَّالَة) لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ الْقُوَّةِ الْعَالَمَةِ وَالْقُوَّةِ
الْعَالَمَةِ كُلَّ تَاهِمَا مَرَاتِبِ الْعَاقِلَةِ، وَهِيَ حَالَةُ النَّفْسِ فِي إِدْرَاكَتِهَا ، لَكِنَّ
مَدْرَكَاتِهَا مُخْتَلِفةٌ، فَمِنْ نَاحِيَةِ إِخْتِلَافِهَا قَسَّمَتِ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ بِالْعَالَمَةِ
وَالْعَالَمَةِ وَالْعُقْلِ النَّظَرِيِّ وَالْعَلْمِيِّ وَلَا فَهِيَ قُوَّةٌ عَالَمَةٌ عَلَى التَّقْدِيرِينَ
كَمَا عَرَفْتَ ، ثُمَّ أَنَّ لِكُلِّ مِنْهُمَا أَرْبَعَ مَرَاتِبَ ، أَمَّا مَرَاتِبِ الْعُقْلِ النَّظَرِيِّ
وَتِلْكَ الْمَرَاتِبَ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الطَّوْسِيُّ (قَدَّسَ سُرُّهُ الْقَدْوَسِيُّ) مِنَ
كُونِهَا كَمَالًا بِالْقُوَّةِ وَكَمَالًا بِالْفَعْلِ وَالْقُوَّةِ مُخْتَلِفةٌ بِحَسْبِ الشَّدَّةِ
وَالضَّعْفِ ، فَمِبْدُؤُهَا كَمَا يَكُونُ لِلطَّفْلِ مِنْ قُوَّةِ الْكِتَابَةِ وَوُسْطُهَا كَمَا يَكُونُ
لِلْأُمِّيِّ الْمُسْتَعْدِ لِلتَّعْلِمِ وَمِنْتَهَا كَمَا يَكُونُ لِلْقَادِرِ عَلَى الْكِتَابَةِ الَّذِي
لَا يَكْتُبُ وَلَهُ أَنْ يَكْتُبْ مَتَى شَاءَ فُقُوَّةُ النَّفْسِ الْمُنَاسِبَةُ لِلْمَرْتَبَةِ الْأُولَى
يُسَمَّى عَقْلًا هِيَوْلَانِيًّا تَشَبِّهُ إِلَيْهَا حِينَئِذٍ بِالْهِيَوْلِيِّ الْأُولَى الْخِيَالِيَّةِ
فِي نَفْسِهَا عَنِ جَمِيعِ الصُّورِ الْمُسْتَعْدَدَةِ لِقَبْولِهَا وَهِيَ حَاصِلَةٌ لِجَمِيعِ
أَشْخَاصِ النَّوْعِ فِي مِبَادِيِّ فَطْرَتِهِمْ ، وَقُوتُهَا الْمُنَاسِبَةُ لِلْمَرْتَبَةِ الْمُتوسِّطَةِ
يُسَمَّى عَقْلًا بِالْمُلْكَةِ وَهِيَ مَا يَكُونُ عِنْدَ حَصْولِ الْمَعْقُولَاتِ الْأُولَى الَّتِي
هِيَ الْعِلُومُ الْأُولَى بِحَسْبِ الْإِسْتَعْدَادِ لِتَحْصِيلِ الْمَعْقُولَاتِ الْثَّانِيَةِ الَّتِي
هِيَ الْعِلُومُ الْمُكْتَسِبَةُ وَمَرَاتِبُ النَّاسِ يَخْتَلِفُ فِي تَحْصِيلِهَا فَمِنْهُمْ مَنْ
يَحْصُلُهَا بِشَوْقٍ مَا لِنَفْسِهِ إِلَيْهَا يَبْعُثُهَا عَلَى حَرْكَةِ فَكْرِيَّةٍ شَاقَّةٍ فِي طَلَبِ

تلك المعقولات وهو من أصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حرفة إما مع شوق أولاً مع شوق ، وهو من أصحاب الحدس ، ويكتّر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوّة قدسيّة ، وأمّا قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فيسمى عقلاً بالفعل وهي ما يكون عند الإقتدار على إستحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الإكتساب بالفكرة أو الحدس وهذه قوّة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المعنى بالعقل المستفاد لأنّها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد ، فان كلّ ما يخرج من قوّة إلى فعل فانّما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في إستفادة المعقولات إلى العقل الفعال قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس ، إنتهى .

أتول : فهذه أربعة مراتب للنفس: العقل الهيولاني - العقل بامكنته - العقل بالفعل ، فان هذه الثلاثة كمال بالقوّة لها - العقل المستفاد وهو كمال بالفعل لها ، وإلى هذه المراتب أشار في المتن

بقوله :

((فالمبتدأ لأربع مراتب قد صعدا - بحسب الكمـال واستعداد ذي الضعف والتتوسط واشتداد))

((قوّة الطفل ومن ترعرعا
لصنعه وماهر ما صنعا))

((فما هو إستعداد الأولي
سمى بالعقل الهيولاني))

((عقل إستعداد كسب المدركة
من أوليات له بالملائكة))

(ليس المراد بالأوليات البدويّات الأولى خاصة التي هي
إحدى البدويّات الستّ بل جميعها :
((بالفعل ذو إستعداد الإستحضار
للنظريّات بلا أنظار))
((والعقل حيث إنعدم إستعداد
واستحضر العلوم مستفاداً))

وقال في الشرح في وجه الضبط :
مراتب النفس من بداية الإستكمال إلى نهايته، إما إستعداد
الكمال أو نفس الكمال ، والإستعداد إما ضعيف أو متوسط أو شديد
لأنه .

وأصلها ما ذكره في المتن وما سمعت من كلام المحقق الطوسي
(رحمه الله) .

((تذنيب)) :

.....

قال في الشرح :

ثم أشرنا إلى ما ذكره الشيخ في الإشارات من تنزيل التمثيل
المورد في التنزيل لنور الله تعالى على هذه المراتب كما في الخبر :
((من عرف نفسه فقد عرف ربه)) بقولنا : ((وال الأول المشكاة)) إلخ ، قال

العلامة الطوسي في شرح عبارة الشيخ في هذا المقام :

لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قول الله (عز وجل) : *الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة لأنها كوكب دري يُوقَد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يُضيء ولسولم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء علِيم * مطابقة ل بهذه المراتب، وقد قيل في الخبر : ((من عرف نفسه فقد عرف ربه)) فقد فسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب، فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولياني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لإختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة، والذي يكاد زيتها يُضيئ ولم تمسسه نار بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل ، ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل ، ونور على نور بالعقل المستفاد ، فانّ الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر ، والمصباح بالعقل بالفعل لأنّه ينير بذاته من غير إحتياج إلى نور يكتسبه ، والنار بالعقل الفعال لأنّ المصايب تشتعل عنها ، انتهى .

وإلى هذه المراتب أشار المصنف في المتن بقوله :

((والأول المشكاة والثاني علم

زجاجة والثالث المصباح س))

ثم انه بعد ما علمت ان النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية اما بالفکر أو الحدس ينبغي أن يشار إلى الفرق بينهما والفرق بينهما على ما في الشرح وشرح الإشارات ان الفكر حركة من المطالب إلى المبادى ومن المبادى إلى المطالب والحدس ظفر بالحدود الوسطى دفعه عند الالتفات إلى المطالب وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير هذين الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أو لم يكن ثم ان للحدس مراتب وبالبالغة منها إلى الشرف قوّة قدسيّة كما أشار في المتن ، ووجه تشبيه الأفكار بالشجرة الزيتونة لجهة كثرة فروع الفكر الصحيح ونتائجها المتسلّل بها إلى نور اليقين الدائم كما ان بالشجرة المباركة الكثيرة الخيرات أعني الشجرة الزيتونة يتسلّل إلى النور الحسي ، ثم ان المصنف بعد بيان تنزيل التمثيل على نوره تعالى في الأنفس والإنسان الصغير أشار إلى تنزيله على نوره تعالى فسي الآفاق والإنسان الكبير من الأنوار الأسفهبية (النفوس الفلكية) والأنوار القاهرة (العقل الطولية والعرضية) ونور الأنوار (الواجب " جل شأنه") بما حاصله ان عالم الأجسام من الفلكية العنصرية هو المشكاة لإنظامها

وكد ورتها من جهة توغلها في المادة والأنوار الأسفهبية أعني عالم النقوس من الفلكية والعنصرية الزجاجة لصالتها وصفائها في الجملة كما أن الزجاجة شفافة والأنوار القاهرة أعني عالم العقول من الطولية والمتكافئة العرضية المصباح لتجردها عن المواد وعدم إشتباكها بالظلم والهوية الصرف المسمى بغيب الغيوب والحضر الأحادية الكذ الخفي

نور على نور وهذا ظاهر وإليه أشار بقوله :

((أو جسم كلّ نفس كلّ عقل كلّ

وهو عليها ذاك الأربع يدل))

ثم انه (رحمه الله) نزل الشجرة المباركة الزيتونة على عالم الأسماء كما قال : فعالم الأسماء روح الشجرة ، والمراد بعالم الأسماء هو ظهور الذات وتعيينه بتعيينات الأسماء والصفات الملزوم للأعيان الثابتة وهذا الظهور هو الظهور الأول والذات الظاهر بهذا التجلي يسمى بالحضر الأحادية في مقابل الهوية الصرف المسمى بالحضر الأحادية ويسمى أيضاً بعالم الأسماء لأنّ الإسم عندهم هو تجلي الذات بذاك التعيين وأما ألفاظ الأسماء كالعلم والحليم ونحوهما فهي إسم للاسم ويسمى أيضاً ببروز البرازخ لكونه متوسطاً بين المرتبة الأحادية التي هي مرتبة الوحيدة الصرف وبين مرتبة الأعيان الثابتة التي هي لازمة له على ما في حاشية الآمي (رحمه الله) ، ثم كون عالم الأسماء الشجرة المباركة لكثره فروع مفاهيم الأسماء بحيث قيل فيها : جاء الكسرة كم شئت من غير إنتهاء إلى حدّ ، وكونه زيتوناً من جهة توقف عالم العقول والنفوس والأجسام منه ، وإليه أشار في الشرح بقوله : فمنها يوقن الأنوار الثلاثة

التي دونها كما قال في الحاشية : ومرادنا بالأنوار الثلاثة الأنوار القاهرة والأنوار الأسفهبية الفلكية والعنصرية والأنوار الحسية وقد أول بعالم الأسماء أيضاً : شجرة سدرة المنتهى التي هي البرزخية الكبرى .

قال العلامة الآملي (رحمه الله) :

لما عرفت من أنّ عالم الأسماء هي بربخ البرازخ وليس فوقه إلا مرتبة غيب الغيوب والهوية الصرف مقام الأحديّة التي لا إسم لها فالى عالم الأسماء ينتهي البرازخ كما أنّ منه تبتدئ البرازخ وإليه ينتهي مسیر الكل ومنه يبتدئ هبوطهم فلهذه المرتبة إسمان : شجرة المباركة الزيتونة ، وشجرة سدرة المنتهى زيتونة ، باعتبار إنارتها ما دونها في مقام الهبوط والسلسلة النزولية ، وقد عرفت توقّد الأنوار الثلاثة منها وسدرة المنتهى باعتبار إنتها ، إستكمالات الكل وترقياتها في السلسلة الصعود إلىها .

((فائدة)) :

.....
قال المصنف في الشرح :

وفي قوله تعالى : *لا شرقية ولا غربية* إشارة إلى أنها ليست من عالم الحس ، وإنما كانت إما شرقية أو غربية ، وكذا قوله تعالى : *ويضرب الله الأمثال للناس* دلالة على أنّ المراد بهذه العبارات هذه الإستعارات ، فقوله تعالى : *لا شرقية ولا غربية* إشارة عن الخلوق عن الجزيرة والبلاهة على الأول (أي على تنزيل التمثيل على نوره تعالى في الأنس والأنسان الصغير) ، وإلى أنه لا وحدة صرفة ولا كثرة محضة

على الثاني (هو كونه بربحاً أي متوسطاً بين صرافة الوحدة ومحضة الكثرة)
إلى أنه لا هو ولا غيره (يعني : لا الهوية الصرفة ولا غيرها) على
الثاني أيضاً .

وأما مراتب العقل العملي فهو أيضاً أربع : التجلية ثم التخلية
ثم التخلية ثم الفناء بمراتبه الثلاث ، وتلك المراتب محو وطمس ومحق .

اما التجلية : فيحصل لها بامتثال أوامر الشرع تزيين الظاهر
باستعمال الشريعة النبوية والنوايم الإلهية .

وأما التخلية : يحصل بتهذيب الباطن عن ذمائم الأخلاق
وتطهيره عن الملائكة الرديئة ليكون قابلاً للاشراق كالبخل والحسد
وغيرهما من الصفات الذميمة ، وبحفظ اللسان والبطن والفرج عن
إلتذاذ الحرام .

قال رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) :
((من وقى شر لقلقه وقبقه وذبذبه فقد وقى الشر (كله)))
اللقلق : اللسان ، والقبق : البطن ، والذذب : الذكر .

قال الشاعر :

((فرج وگلو فرج وگلو کرد ه تورا دنك ودلوق
هرکس از این دو بگذرد باشد گل و باشد گل و))

وأما التخلية : تحصل لها بعد خلائتها عن الرذائل باتصافها
بالفضائل والصفات الحسنة والأخلاق الحميدة كما هو مذكور في كتب

الأُخْلَاقُ ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ الْمُصَنفُ بِقُولِهِ :

((تَحْلِيةٌ تَخْلِيَةٌ وَتَحْلِيَةٌ

ثُمَّ فَنَاءٌ مَرَاتِبٌ مَرْتَقِيَّةٌ))

((مَحْوٌ وَطَمْسٌ مَحْقُوقٌ رُادِرُ الْعَمَلَا

تَحْلِيةٌ لِلشَّرْعِ أَنْ يَمْتَشَّلًا))

((تَخْلِيةٌ تَهْذِيبٌ بَاطِنٌ يَعْدُ

عَنْ سُوءِ الْأَخْلَاقِ كِبْخَلٌ وَحَسْدٌ))

((وَلَقْنَقِيٌّ قَبْقَبِيٌّ ذَبْذَبِيٌّ

مِنْ إِلْتَذَازٍ طَرَحَتْ بِجَانِبٍ))

((تَحْلِيةٌ إِنْ صَارَ لِلْقَلْبِ الْخَلِيٌّ

عَنِ الرَّذَائِلِ الْفَضَائِلِ الْحَلِيِّ))

وَأَمّا الْفَنَاءُ : وَهُوَ الْمَرْتَبَةُ الْرَّابِعَةُ لِلْعُقْلِ الْعَمَلِيِّ عَبَارَةٌ عَنْ
شَهُودِ السَّالِكِ كُلَّ ذِي ظَهُورٍ مُسْتَهْلِكًا بِنُورِ النُّورِ أَعْنَى اللَّهُ تَبارَكَ
وَتَعَالَى كَمَا يَسْتَهْلِكُ أَنوارُ الْكَوَاكِبِ فِي النَّهَارِ بِنُورِ الشَّمْسِ الَّتِي هِي
سُلْطَانُ الْكَوَاكِبِ وَلِلْفَنَاءِ ثَلَاثَ مَرَاتِبٍ : الْمَحْوُ : وَهُوَ تَوْحِيدُ الْأَفْعَالِ،
وَالْطَّمْسُ : هُوَ تَوْحِيدُ الصَّفَاتِ، وَالْمَحْقُوقُ : تَوْحِيدُ الْذَّاتِ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ فِي
الْمَتنِ بِقُولِهِ :

((فَنَاءٌ شَهُودٌ كُلُّ ذِي ظَهُورٍ

مُسْتَهْلِكًا بِنُورِ النُّورِ))

((بِفَعْلِهِ الْأَفْعَالِ يَمْحُو الْحَقُّ

فِي النَّعْتِ طَمْسٌ فِي الْوِجْدَنِ الْمَحْقُوقِ))

غُرَرٌ فِي أَنَّ النَّفْسَ كُلُّ الْقُوَىٰ

((النفس في وحدته كل القوى
و فعلها في فعله قد انطوى))
((للحكم بالمرئي على المطعم
 وبالخيالي على الموهوم))
((والقاض بين إثنين لابد وأن
قد حضرا له كذا باقي على))
((قطعنا إننا نرى نسقى نشم
عقل نوهم ونشتهي نهم))

يعني : النفس في وحدته كل القوى تكون القوى الظاهرة
والباطنية من شؤونها في الحقيقة تكون العاقلة والمتوهمة والمتخيل
والحسنة والمحركة والمحركة كلها هي حقيقة النفس وفعلها أي القوى
في فعله قد انطوى ، للحكم بالمرئي على المطعم يعني : أن هذا
التفاح مثلاً حلو وهذا حامض أو بخيالي أي الحكم بالصورة الخيالية
على الصورة الموهومة فإذا فينا قوة واحدة مدركة للكليات والجزئيات
متصرفه فيها وهي الأصل المحفوظ في جميع القوى وهي النفس ، والقاض
بين الاثنين (هذا الجسم حار مثلاً) لابد وأن قد حضرا هذان (الجسم
- والحرارة) له كذا باقي العلن أي ظاهر ، وقطعنا إننا نرى نصيغى
نسم نعقل نوهم ونشتهي نهم أي نقصد يعني : أن ادراك كل واحد من
الحواس الظاهرة والباطنية يرجع إلى النفس لأنه لولم يرجع الادراكات
إليها فلا يقدر أن تحكم بينها وهذا خلاف ما نجد من أنفسنا .

أشار في هذا المقام أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى في مقامين :
مقام الكثرة في الوحدة ، ومقام الوحدة في الكثرة ، وتوضح المقام في ضمن
أمرتين :

(الأول) : في معنى الوحدة ، وإنّ المراد بالوحدة هنا أيّ معناها
أريد ، فاعلم أنّ الوحدة على نحوين : وحدة عرضية ، ووحدة حقيقية
فالوحدة العرضية ما يكون صفة للشيء باعتبار متعلقة كالأنسان الواحد
والفرس الواحد ، والحقيقة : ما يكون صفة له باعتبار نفسه كالوحدة
العارضة لهما باعتبار نفس الوحدة فيقال : الوحدة العارضة على
الإنسان أو الفرس واحد ، ثم الوحدة الحقيقة ينقسم إلى قسمين :
أحد هما الوحدة الحقة الجمعية التي في الواجب تعالى ، الثاني :
الوحدة الظلية التي تكون في النفس ، فالنفس بوحدتها جامعة لكلّ
القوى لا يشذّ عن حيطة وجودها شيء منها بل الكل موجودة بوجودها
لكن مع إنخفاض مقامها العالي وعدم تجافيهما عن مقامها المجرد كما
أنّ القوى في مقام كثرتها ليست منعزلة عن النفس ومباعدة لها .

(الثاني) : إنّ النفس في وحدتها كلّ القوى وفعل القوى قد
إنطوى في فعلها ، فالنفس في الحقيقة هي المتجوّلة وهي المتخيلة
وهي الحسّاسة المحرّكة المتحركة ، وهي الأصل المحفوظ في القوى في
كلا المقامين : مقام الكثرة في الوحدة ، ومقام الوحدة في الكثرة ، والمراد
باتحاد النفس مع القوى وكونها كلّها في مقام الكثرة في الوحدة هو
إتحاد تلك القوى معها في مقامها الشامخ كانطواه المدركات في وجود
المدرك في مقامه الشامخ وكانطواه العقول التفصيلية في العقل البسيط

الأجمالي وكانطوا الشجر من الأغصان والأوراق وغيرها في وجود البذر حيث أنّ البذر هو وجود إجمالي من الشجر والشجر وجود تفصيلي للبذر، والمراد باتحاد النفس مع القوى وكونها كلّها في مقام الوحدة في الكثرة هو اتحاد القوى مع نوره المنبسط من النفس على القوى وظلّها المترشّح منها ، إذ القوى كلّها معلولة للنفس فالصادر عن النفس هو الوجود الواحد البسيط الذي له مراتب متعددة ، ففي مرتبة يكون قوّة عاقلة ، وفي مرتبة أخرى مفكرة ، وفي ثالثة قوّة متخيلة وهكذا ، وهذه المراتب مراتب حقيقة واحدة ، وهي ذلك الوجود الظلي الصادر من النفس الذي هو عين الربط بالنفس لا شيء له الربط بها ، فالمتحد مع القوى هو لهذا الوجود الظلي لا النفس في مقام كونها علة له لكن لعالم يكن لهذا الوجود المعلولي نفسية أصلًا بل هو عين الربط بالنفس كما هو شأن في كلّ معلول بالقياس إلى علته ، قيل : النفس كلّ القوى .

ثم إنّ المصنّف (رحمه الله) يستدلّ على كون النفس بوحدتها كلّ القوى بوجهين :

(أحد هما) : من ناحية المدرك بالفتح ؛ فانا نحكم على شيء واحد بأحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات مثلاً نقول : الذي له لون كذا طعم كذا أو أنّ هذه الصور الخيالية هي بعينها تلك الصورة المبصرة ، والحاكم بين الشيئين لا بدّ أن يدركهما والمصدق لا بدّ له من تصور الطرفين ، فلابدّ لنا من قوّة واحدة تدرك لكلّ المحسوسات الظاهرة والباطنة حتى يمكنه الحكم بأنّ هذا اللون لهذا المطعم أو أنّ هذه الصورة مطابقة لهذه الصورة ، وقس عليه تصرّفنا في الصور

الخيالية والمعاني بالتركيب والتفصيل وضم بعضها إلى بعض لإيجاباً أو تفريقيها سلباً ، فان هذه الأفعال تدل على أن فينا قوة واحدة مدركة للكليات والجزئيات متصرفة فيها وهي النفس ، وإلى هذا الدليل أشار بقوله :

((للحكم بالمرئي على المطعوم

وبالخيالي على الموم))

((فالقاض بين إثنين لا بد وأن

قد حضرا له كذا الباقي على))

(الوجه الثاني) : من ناحية المدرك بالكسر وهو إنما يقطع بأن كل واحد منا واحد شخصي ، وأنه هو الذي يعقل وهو الذي يدرك بالأأنحاء الثلاثة وهي الإحساس والتخيل والتوهم ، فلو لم نقل بأن النفس كل القوى لما يتأتى ذلك ، وبالجملة : الحكم بأن الذي يعقل هو بعينه الذي يدرك وهو الذي يحرك بيدهي وجداني ، وإلى هذا الدليل أشار بقوله :

((قطعنا إنما نرى نسقى نش

نعقل نوهم ونشتبهي نهم))

(أي نقصد) .

قال في الشرح :

إن قلت: إن إسناد هذه الإدراكات والأفعال إلى النفس من جهة أن هذه صفات قواها وأفاعلها ، قلت: القطع حاصل بأنه لا مجاز في الإسناد ، أقول: في توضيح الإشكال والجواب: أن في إسناد

الأفاعيل إلى القوى وإلى النفس إحتمالات :

(الأول) : أن يقال كون الأفعال مستندة إلى القوى على نحو
الحقيقة مثل فتح العسكر المدينة، وإلى النفس بالعرض والمجاز
مثل فتح الأمير المدينة، وهذا خلاف ما نجد به بوجود انتبا ، فانـا إذا
قلنا : سمعت أو أبصرت أو أكلت أو شمت ونحو ذلك لم نرتكب مجازاً
بل نرى أنفسنا كذلك أي بصيراً سمعياً أكلاً شاماً بالحقيقة .

(الثاني) : أن تكون أفعالنا مستندة إلى أنفسنا بالحقيقة مثل كتبت بيدي ونحرت بيدي ، وإلى قوانا بالعرض والمجاز مثل كتبت بالقلم ونحرت بالسيف ، وهذا أيضاً مما يكذّبه الوجدان ، إذ المعلوم بالضرورة صحة إسناد الفعل إلى القوى حقيقة مثل أبصر بصري وسمع أذني ونحوهما ، وليس في هذا الإسناد إرتكاب مجاز أصلاً .

(الثالث) : أن تكون الأفعال مستندة إلى النفس والقوى كلتينما على نحو الحقيقة وهذا على نحوين : أحد هما أن يكون فعل واحد مستندًا إلى كلّ واحد منهما بالإستقلال بحيث يكون السمع ممتنع الأذن والإبصار من البصر في عرض كونه من النفس مع بینونة النفس عن البصر وكونها بالنسبة إليه أين هو من صاحبه وهذا مع أنه مخالف لما نجد من أنفسنا خلاف ذلك أمر محال للزوم توارد العلل المستقلة على معلول واحد ، وثانيهما : أن يكون مستندًا إلى النفس بعيان إستناده إلى القوى من جهة عدم المباينة بين القوى والنفس وكون النسبة إليها عين النسبة إلى النفس ، فلننفس مراتب كما قال تعالى : * خلقكم أطواراً وهذا هو الحق الذي أشار إليه المصنف بقوله فـى

الجواب بأنه لا مجاز في هذا الإسناد ، وإلى الدليل الثاني أشار
بقوله في المتن : ((قطعنا إننا نرى)) إلخ .

* * *

غُرَّ في بَعْضِ أَحْوَالِ النَّفَسِ

((نور سفہد مزا جاً واقعی

وغير باق هو غير بـ(باقي))

((وحادث عند حدوث الصيصة))

يعني : نور سفهيد (أي النفس الناطقة) بحفظ المزاج والمزاج فـان
والنفس هو الباقي فعلم ان النفس غير المزاج لأن غير باق هو غير باقي
والنفس حدثت حدوث الصيصية أي البدن وهي باقية وهذه أي
الصيصية تكون فانية .

وأشار في هذه الغرر إلى أنّ النفس غير المزاج وإلى أنّها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، وقد أشرنا إلى الأول منها وإلى

أنّ النفس ليس البدن في ضمن المباحث المتقدّمة فلا نعيد ما ذكرناه
هناك، والمصنّف إستدلّ عليه هنا بوجهين :

(الأول) : إنّ النفس حافظ المزاج ومبدأه ، وهو لا يكون عينه
إذ لو كانت النفس هي المزاج كما حكي عن جالينوس لزم توقف الشيءُ
على نفسه ، إذ النفس إما شرط للمزاج في حفظه أو مشروط به في فعله
وعلى كلا التقديرتين لو كانا شيئاً واحداً لزم توقف الشيءُ على نفسه وهو
محال لإستلزم كون الشيءِ الواحد موجوداً ومعدوماً في وقت واحد ، وقرر
المصنّف كون النفس حافظاً للمزاج في الحاشية بهذا البيان الجامع
لأجزاء البدن ، وإن كان نفس الأبوين أولاً إلا أنّ الحافظ لمزاجه هو
نفس المولود ، فانّ أجزاءً متخالفة الطبائع متتصارعة إلى الانفكاك ،
سيّالة إلى إحيازها الطبيعية والنفس هي جابرة إياها على الإلتئام
وجامعة للأجزاء للتغذية بعد التعلق ، وحافظة للمزاج كما أنّ كلّ صورة
نوعيّة مبدأ للأثار المخصوصة في مادّتها ، إنتهى .

وإليه أشار بقوله : ((نور سفه بد مزاجاً واقت)) .

(الثاني) : إنّ المزاج لا يبقى بل يتبدل بحسب أسنان الشخص
من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة ولكنّ النفس باقية لا فناً لها
والشيءُ الباقي غير الشيءِ الفاني يعني غير الباقي وإليه أشار في المتن
بقوله : ((وغير باق هو غير باق)) .

وأمّا أنّ النفس حادثة ذهب أرسطو ومن تبعه إلى أنّ النفس
حادثة وهو موافق لما يعتقد ، المليّون ، وذهب أفلاطون ومن قبله إلى

انّها قديمة والقائلون بالحدوث لاختلفوا على قولين ، ذهب المشائّية إلى حدوثها مجرّداً عن حدوث البدن وذهب أهل الحكمة المتعالية من صدر المتألّهين وأتباعه ومنهم المصنّف (رحمه الله) إلى حدوثها عند حدوث البدن لكنّها جسمانية الحدوث روحانية البقاء لا بنحو التجرد والدليل عليه على مذهب المتكلّم فظاهر واضح على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم .

وأمّا على مذهب الحكما، فنقول :

لإستدلالوا على بقاء النفس بعد فناً البدن بوجوه مؤيّدات نحن نذكر بعضها بالاختصار حذراً من الإطالة ، ونحيل التفصيل إلى الكتب المبسوطة كمبدأ ومعاد صدر المتألّهين وغيره :

أمّا الدليل : فمن وجوه ثلاثة :

(الأول) : إنّ النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن لأنّ كلّ شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلّق ، إذ كلّ أمرين ليس بينهما تعلّق ذاتي وإرتباط عقلي فلا يوجب فساد أحد هما فساد الآخر ، وقد قلنا : إنّ تعلّق النفس بالبدن تعلّق تدبيري لا تعلّق حلولي أو إتحادي ، ونسبة النفس مع البدن هو أين أحد هما من صاحبه هذا من واد وذاك من واد آخر ، هذا الطريق ذكره صدر المتألّهين بوجه أبسط فليراجع .

(الثاني) : طريقة أخرى اعتمدّها صاحب التلويمات وهي أنّ النفس بالفعل موجودة ولها بالفعل أن يبقى وكلّما هو موجود بالفعل ولو أن يبقى فليس له بالقوّة أن تبطل إلا أن ترّكب ذاته من شيئاً

كمادّة وصورة لأنّ البقاء والزوال متنافيان لأنّ أحد هما نوع من الوجود والآخر نوع من العدم وكذا الفعلية والقوّة نوعان من الوجود والعدم فالنفس لو جاز عليها البطلان فلزم أن يكون لها قوّة بطلانها فيها لأنّها أمر بسيط صوري وهي بالفعل من جهة ذاتها ، ولا يتصور أن يكون شيء بسيط هو بالفعل في ذاته وهو بالقوّة ، فإذا قوّة بطلانها لو فرض يجب أن يكون في قابل لها ففيه قوّة وجودها وقوّة عدمها كما في القوابل والأعراض الماديّة والنفس قد علمت أنها مجردة ذاتاً في قابل لذاتها والبدن قابل لعراضاتها وتدابيرها فيه ، فلا يتصور أن يكون لها قوّة بطلان أصلاً لا في ذاتها ولا في غيرها ، إنما لها قوّة بطلان وجودها الرابطي كما أنّ لها قوّة وجودها التعلقي وهي إستعداد البدن لمزاجه لتعلقها به وكونها مستعملة له حافظة لمزاجه ثم إستعداده لقطع تعلقها عنه وترك إستعمالها إياه لأجل فساد مزاجه وإنحلال تركّبه وإنهدام بنائه كما قيل شعر :

((جان قصد رحيل کرد گفتم که برو

گفتا چه کنم خانه فرومیآید))

(الثالث) : ما ذكره المصنف في أسرار الحكم ، قال في فصل بقاء النفس الناطقة بعد فساد البدن ما هذا لفظه :

برهانش آنستکه هرچه معدوم است يا بذاته معدوم است بما بطریان ضد ومنافي بر محلّ چون بیاض معدوم میشود بطریان سواد بر محل بیاض و فعل بر موصوف بوصل ونور بر موصوف به ظلمت وصورت نوعیّه هوا بر محل آب وصورت نوعیّه نار بر محل هوا وعكس اینها إلى غير

ذلك وداخل در اینست : ((کل کائن فاسد وكل مرگب ینحل)) زیرا که فساد کائن وانحلال ترکیب از غلبه یکی از اضداد ومنافیات است بر دیگری یا بانعدام یکی از علل اربع ونفس ناطقه اگر بذاتها معدهم باشد وجود ش ممتنع باشد وضد ومنافی ندارد که انعدامش بتصادم باشد ، چنانکه در عالم اجسام هست بلکه در مطلق جواهر تضاد نیست چه جواهر مجرد ، وترکیب خارجی ندارد مثل عناصر تا کل مرگب ینحل آنرا بگیرد چون علت فاعلی وغایی نفس جوهر مفارق است که انعدام ندارد ، وفرض انعدام عقل کلی فرض انعدام مبدأ العبادی است تعالی عن ذلك علواً کبیراً ، وعلت مادیه وصوریه ندارد زیرا که مجرد است بلکه گفتم مهیت ندارد ، پس چون مجرد نفس ثابت شده است که منطبع در جسم نیست بلکه جسم باعتبار مزاج آلت آنست پس هرگاه از صلاحیت آلت بیرون رود قدح نکند در بقای آن جوهر مجرد ، چنانکه اختلال منشا ضرر ندارد ویقای بخار یا زنك آئینه عدم قبول آن نور شمس را عکس را ضرر ندارد بوجود عاکس وچگونه تقاضا نکند نور قاهر شعاع خود را که ذات نور مدبر باشد ومزاج بدن شرط تعلق بود وتفّییر در ذات نیست چون تغییر در انوار قاهره عقلیه نیست ، وتفّییر در قواهر نیست ، چون تغییر در نور اقهر ابصر واجب الوجود نیست والحال اگر مراتب هستی بینی که آنچه گوهر ذات تو است تغییر وتبدل ندارد تبدلات طبیعی وغیر طبیعی در مرگب نفس یا البسیه نفس است اگر دشور وزوال وتبدل به گوهر ذات نور اسفه بد راه داشتی در حال ابتلای بدن کائن فاسد وھیئت ظلمانیه به او اولی بودی نسبت به حال خلاصی از سلاسل واغلال مادیه ، پس آنچه

قائل گفته است که آنکه تغییر نپزیرد توئی و آنکه نمرد ه است و نمیرد توئی
وصف آیت کبرای حق است و جنبه گوهر ذاتش که خود این آیت کبرای
وصف ذات وصفات حق است، و شرح فضائل و فوایل او است، و حمد
او و ذکر او است، انتهى .

ثم ان المصنف ذکر وجهها آخرًا لبقاء النفس بعد الموت ما
حاصله :

إنه لو فسد الروح بفساد البدن لكان حامل قوة الفساد فكان
مادياً وقد ثبت تجربة .

وأما المؤيدات فنذكر منها وجوهاً ثلاثة :
(الأول) : إن وقت النوم يضعف البدن وضعفه لا يقتضي ضعف
النفس بل النفس تقوى وقت النوم ، فيشاهد الأحوال ويطلع على
المغيبات ، فإذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس بل تقويتها
فهذا يقوى الظن في أن موت البدن لا يستعقب موت النفس .

(الثاني) : إن كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه معد إلى الموت ، وهذه الأفكار سبب لكمال النفس بالمعارف الإلهية وهو
غاية لكمال النفس فما هو سبب لكمال النفس فهو سبب لنقصان البدن
وفساده وهذا يؤكّد الظن في أن النفس لا تموت بموت البدن .

(الثالث) : إن الإنسان يرى في منامه أباء وأمه ويسألهم عن
أشياء وهم يذكرون له جواباً صحيحاً ، وربما أرشداه إلى دفين في موضع
لا يعلمه ، وذكر صاحب المطالب العالية أنه قيل : إن الفردوسي لما

صنف شاهنامج على إسم سلطان محمود وأنه ما قضى حقه كما يجب
 ضاق قلب فرد وسي عن ذلك فرأى رستم في المنام فقال له :
 إنك مدحتني في هذا الكتاب كثيراً وأنا في زمرة الأموات فلا أقدر
 على قضاة حقيقتك ولكن لاذ هب إلى الموضع الغلاني واحفر فإنك تجد
 دفيناً فخذه فكان الفرد وسي يقول : إن رستم بعد موته كان أكثر كرماً من
 محمود حال حياته ، وروي أيضاً : انه كانشيخ فقيه كان إماماً في الطوس
 يسمى بأبي القاسم ما صلى على فرد وسي عند وفاته بل أنكر عليه
 معتذراً بأنه كان في حياته يمدح ملوك الفرس ، وهم كانوا من المجروس
 حتى يرى في المنام انه يمشي في رياض الجنان بصورة حسنة ووجه مضيء
 يتلألأً على رأسه وبدنه التاج والديباج ، فلما سُئل عن سبب حاله
 قال : فقد رحم عليّ وغفر لي الرحمن (جل جلاله) وأسكنني في غرف
 الجنان لأجل بيت واحد من شاهنامج قلت في توحيد ، وهو قوله :

((جهان را بلندی ویستی توئی))

يعني : ان كله الوجود وهو كل الوجود وهذه الحكاية مشهورة ،
 وقد نظمها العطار وهي مما يدل دلالة واضحة على بقاء نفسه وحياته
 في الآخرة ، نقلناه بطوله عن المبدأ والمعاد للصدر (قدس سره)
 واستدل عليه على ما ذكر في كشف المراد : ان النفوس لو كانت أزلية
 وكانت اماً واحدة أو كثيرة والقسمان باطلان فالقول بعدها باطل ، أما
 العلامة فظاهر وأماً بطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحدة عزلاً فاماً أن
 تتکثر فيما لا يزال أولاً تتکثر ، والثاني باطل ولا لزم أن يكون ما يعلمه
 زيد يعلمه كل أحد ، وكذا سائر الصفات النفسانية ، لكن الحق خلاف

ذلك، فانه قد يعلم زيد شيئاً وعمرو جاهل به، فلو إتحدت نفساهما لزم إتصاف كل واحد بالضدين والأول باطل أيضاً لأنها لو تكترت وكانت النفسان الموجودتان أمّا ان كانتا حاصلتين قبل الإنقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف، وأمّا حدثت بعد الإنقسام وهو محال وإلا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة، وأمّا بطلان كثرتها عزلا فلأن التكثير إما بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض والكل باطل .

أما الأول : فلما ثبت وحدتها النوع ، وكذا الثاني ، لأنّ كثرة اللوازم لا تستلزم كثرة المزعومات ، وأما الثالث فلأنّ اختلاف العوارض للذوات المتساوية والنوع إنما يكون عند تغایر المواد لأنّ نسبة العارض إلى المثلين واحدة ، ومادة النفس البدن لاستحالة الإنطباع عليها وقبل البدن لا مادة ولا لزم التناسخ وهو محال ، إنتهى .

وأمّا دليل كون حدوثها جسمانية فقد مضى في الغرر المعقودة
في النفس الناطقة في شرح قوله : ((النفس في الحدوث جسمانية))
فراجع ، وإلى حدوثها عند حدوث البدن أشار بقوله : ((وحادث
عند حدوث الصيحة)) .

وأمّا شرح قوله : ((باق وهذه تصير فانية)) ما حاصله :
إنه لفسد الروح بفساد البدن لأن حامل قوة الفساد فكان
مادياً وقد ثبت تجربة ، ثم إن المصنف (رحمه الله) نهض بتوجيهه كلام
أفلاطون في قوله يقدم النفس بما حاصله : ولعل مراده قدم ما هو باطن

ذات النفس وهو العقل ، فان العقول حقائق والنفوس رقائق لها
فكينونتها السابقة كينونة النفوس بوجه لا أن النفوس بما هي نفوس قديمة
باليوم كيف وهي على التحقيق جسمانية الحدوث روحانية البقاء ٠

أقول : قوله : ((بوجه)) هو مقام الكثرة في الوحدة ، فالنفس
موجودة قبل كينونتها النفسي بوجود العقل مطوية في طي وجوده كطيّ
تفاصيل أجزاء الشجر في وجود البذر على ما تقدم ٠

وقال في الحاشية في توضيح توجيه كلام أفلاطون الإلهي :
إن كينونة العقل الكلّي في عالم الإبداع على سبيل الوحدة
والقدم الزماني كينونة النفس فان كينونة الأصل في نشأة كينونة الفروع
وكينونة النير كينونة الشروق والبروق بنحو أتم ومن هذا المقام مَا ورد
عن المعصومين (عليهم السلام) : ((كنا نوراً واحداً ثم افترقنا)) ، وما قال
العارف :

((متحد بودیم ویک جوهر همه))

بی سر وبی پا بودیم آن سر همه))

((یک گهر بودیم همچون آفتاب))

بی گره صافی همچو آب))

((چون به صورت آمد آن نور سره))

شد عدد چون سایه های کنگره))

((کنگره ویران کنید از منجنيق))

تا رود فرق از میان این فریق))

وعلى هذا لا يرد عليه ما أورد له المشاون من أنه لو كانت النفوس
قديمة أي بالزمان إلى آخر ما ذكرنا في دليل الحدوث إلى أن قال:
عرفت أن هذا يلزم لو كانت سابقة بما هي نفوس وبنحو الكثرة الأفرادية
وليس كذلك بل كما كانت في اللوح والقلم كانت في العلم بنحو أتم
ولا يلزم شيء مما ألزم ، إنتهى .



غُرَّ في إِبْطَالِ التَّنَاسُخِ

((لزوم إجتماع نفسيين على
صيّبية تناسخاً قد أبطألا))

((ومع وصول الأنسس لغاية
لا يقتضي التنازل العناية))

يعني : لزوم اجتماع نفسيين على صيّبية أي بدن واحد تناسخاً
قد أبطأ لأن كل أحد يعلم أن ليس في بدن إلا نفس واحدة ، ومع
وصول النفس إلى غاية كماله لا يقتضي العناية الربانية أن تتنازل
النفس من فعليتها إلى القوة .

وأشار في هذه الغرر إلى بطلان التناخ واستدلاله على
بطلانه بوجوه :

(الأول) : إنّ عدد النفوس مساوٍ لعدد الأبدان ، ولا يزيد
أحد هما على الآخر لأنّه لا يتعلّق ببدن واحد إلا نفس واحدة وذلك
معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلّق نفس واحدة إلا ببدن واحد إما على
سبيل الاجتماع وبالضرورة وإما على سبيل الانتقال من بدن إلى آخر

فلا يجوز عقلاً لوجهه :

(الوجه الأول) : إنّ النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة إلى بدن آخر لزم أن يتذكّر شيئاً من أحوال ذلك البدن لأنّ محل العلم والتذكّر هو جوهر النفس الباقى كما كان واللازم باطل قطعاً.

(الوجه الثاني) : إنّها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم أن لا يزيد عدد الأبدان الحالكة على عدد الأبدان الحادثة قطّ، وبالتالي باطل بالمشاهدة، فإنه قد يحدث وباء عام وتهلك أبدان كثيرة لا يحدث مثلها إلا في أعصار متطاولة.

بيان الملازمة: إنه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلاً فاما أن يتعلّق بالبدن الحادث إحدى نفسي الحالكين فقط فيلزم تعطل النفس الأخرى أو كلتاهمما فيجتمع على بدن واحد نفسان أو لم يكن هناك إلا نفس واحدة وكانت متعلقة بكل البدنين الحالكين فيلزم تعليق النفس الواحدة بأكثر من بدن واحد والتالي ظاهر البطلان.

(الوجه الثالث) : إنه لو انتقل نفس من بدن إلى آخر لزم أن يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لأنّ حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل أعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلوم عند تمام العلة وبهذا الوجه الأخير يستدلّ المصنف في الشرح وهذه عبارته :

إنّ البدن إذا كمل إستعداده لحدوث النفس فاضت عليه من

المبدأ لأنّ الجود تامّ والفيض عام والشرط وهو صلوح القابل حاصل فلو
تعلق به نفس مستنسخة أيضاً لزم إجتماع نفسين على بدن واحد وهو
باطل لأنّ كلّ أحد يجد أنّ ذاته واحد لا إثنان .

وقال في الحاشية :

قولنا : لأنّ كلّ أحد يجد أنّ ذاته واحد أي هذا بديهيّ وجداني
ولو كان نظريّاً فالبرهان عليه أن تشخيص البدن بالنفس كما ترى محفوظة
تشخيصه في تبدلاته العينية بحسب الأسنان وغيرها ، بل في تبدلاته
بحسب الوجود الصوريّ البرزخيّ والأُخري ، فلو كان هنا نفسان كان فيه
مشخصان فلزم أن يكون البدن لإثنين ، إنتهى .

ونقل برهاناً آخر عن صدر المتألهين (رحمه الله) ووصفه بالم坦ة
من أراد الإطلاع عليه فليراجع الشرح ، وأشار إلى الدليل الذي ذكره
نفسه بقوله : لزوم إجتماع نفسين على صيّصته تناسخاً قد أبطل ، وأشار
إلى الدليل الذي ذكره صدر المتألهين (رحمه الله) بقوله :
((ومع وصول الأنفس لغاية
لا يقتضي التنازل العناية))

وملخص برهانه (قدّس سرّه) كما أشار إليه في النظم انّ وصول
النفس في البدن الأول إلى غايتها يدلّ على فعليته وإنقاذهما إلى بدن
آخر جديد يستلزم إرجاعه إلى النقص ونزوله إلى مرتبة القوة ، وهذا
البرهان على ما لخصه العلامة الآملي يلتئم من أمور خمسة ، ونحسن
نذكرها بتلخيص لتلخيصه :

(الأول) : إن تعلق النفس بالبدن ذاتي لا عرضي .

(الثاني) : إن التركب بين النفس والبدن إتحادي لا إنضامي على ما عرفت شرحهما مراراً في هذا الكتاب .

(الثالث) : إن لكل من النفس والبدن مراتب من القوة والفعالية وحيث أن التركيب بينهما إتحادي تكون القوة في كل واحد منها بازاء القوة في الآخر والفعالية في كل واحد بازاء الفعلية في الآخر .

(الرابع) : إن كل واحد منها متحرك بالحركة الجوهرية من القوة إلى الفعل ، فيكون تكاملهما على سبيل التكافؤ ، يعني: أن تعايهما يكون على السواء بحكم تكافؤهما في القوة والفعالية الناشئ من إتحادهما وجوداً .

(الخامس) : النفس بخروج البدن السابق من القوة إلى الفعلية قد خرجت من القوة إلى الفعلية .
إذا تحققت تلك الأمور فتقول :

لو تعلقت النفس بعد خروجها عن البدن السابق إلى بدن آخر ل كانت النفس في مرتبة الفعلية والبدن الذي تعلقت به كالجنيين مثلاً في مرتبة القوة فيلزم عدم تكافؤهما في مرتبة القوة والفعالية وهو محال ، فتعلق النفس من بدن إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال .
وهو المطلوب . إنتهى .



غُرر في أقسام التأْسِخِ

((نسخ ومسخ رسم فسخ قسم))

إِنْسَانٌ وَحَيْوَانٌ جَمَادٌ وَنَمَّا

((للكلّ إنس باب الأبواب وذا

نَزَول الصَّعُود عَكْس ذَا خَذَا

((أقول من رأس بأن الأربعـة

((بالوصل والفصل بدت موزعة))

((كذاك بالصعود والتنتزل

والنقل والبروز والتمثيل))

((والملكتي وما في الملك جا))

فما يصحّ أو يحال لاستخراجها))

يعني : نسخ ومسخ رسم فنسخ قسم هذه الأربعة إنساً وحيواناً
جماداً ونما وهذه أيضاً أربعة ، للكل أي الأربعة المذكورة إنس هو باب
الأبواب لأن أول منزل للنور لا سفه بي هو الصيصية الإنسانية وهذا أي
هذا القسم من التناصح تناصح نزولي والتناصح الصعودي عكس ذا خذا
أقول من رأس بأن الأربعة أي أريد استئناف التقسيم بأن الأربعة
المذكورة من النسخ وأخواته يكون بالوصل والفصل يعني : يكون ترقّيات
الإنسان من الجماد إلى النبات ومن النبات إلى الحيوان ومن الحيوان
إلى الإنسان وهذا على سبيل الاتصال وقد يكون بالانفصال كما هو رأى

التناسخية بدت موزعة أي متقسّمة، كذلك بدت هذه الثمانية المؤتلفة من الأربعين الأوليين موزعة بالصعود والنزول فهذا ستة عشر إلى النقل والبروز والتمثيل يقسم، والتناسخ بالمعنى الملكي والملكي أيضاً جا، مما يصح من هذه الأقسام أولاً يصح في حال استخراجاً.

أشار في هذه الغرر إلى أقسام التنسخ وهي أربعة:
(الأول) : النسخ يكون في الإنسان بانتقال نفس روح بدن إلى بدن آخر.

(الثاني) : المنسخ وهو حلول نفس إنسانية في جسد حيوانية.

(الثالث) : الرسخ وهو تنزّله إلى جسم جامد.

(الرابع) : الفسخ وهو إنقاله إلى نامي.

ولكلّ من أقسام الحيوانات والنباتات الإنسان باب الأبواب على مذهب بعض التناسخية أنّ أول منزل النور الاسمادي هو البدن الإنساني ويسمونها : باب الأبواب لحياة جميع صيادي الحيوانية والنباتية، وهذا هو رأي يوذ اسف التناسخي فقالوا : إنّ الكاملين من السعداء يتّصل نفوسهم بعد المفارقة بالملأ الأعلى وتتّال من السعادة ما شاء الله، وأما غير الكاملين والأشقياء بحسب تفاوت مراتب شفائهم ينتقل إلى صيصة مناسبة لمهنة ظلمانية غلبت على نفوسهم من الحيوانات المتنكسة الرؤوس كانتقال نفس الحريص إلى الخنزير ونفس السارق إلى الفارة، وهكذا، ويسمى هذا بالتناسخ النزولي ، وبعكس هذا القول أعني الترقّي من الأدنى إلى الأعلى ذهب طائفة أخرى فزعموا أنّ الأولى

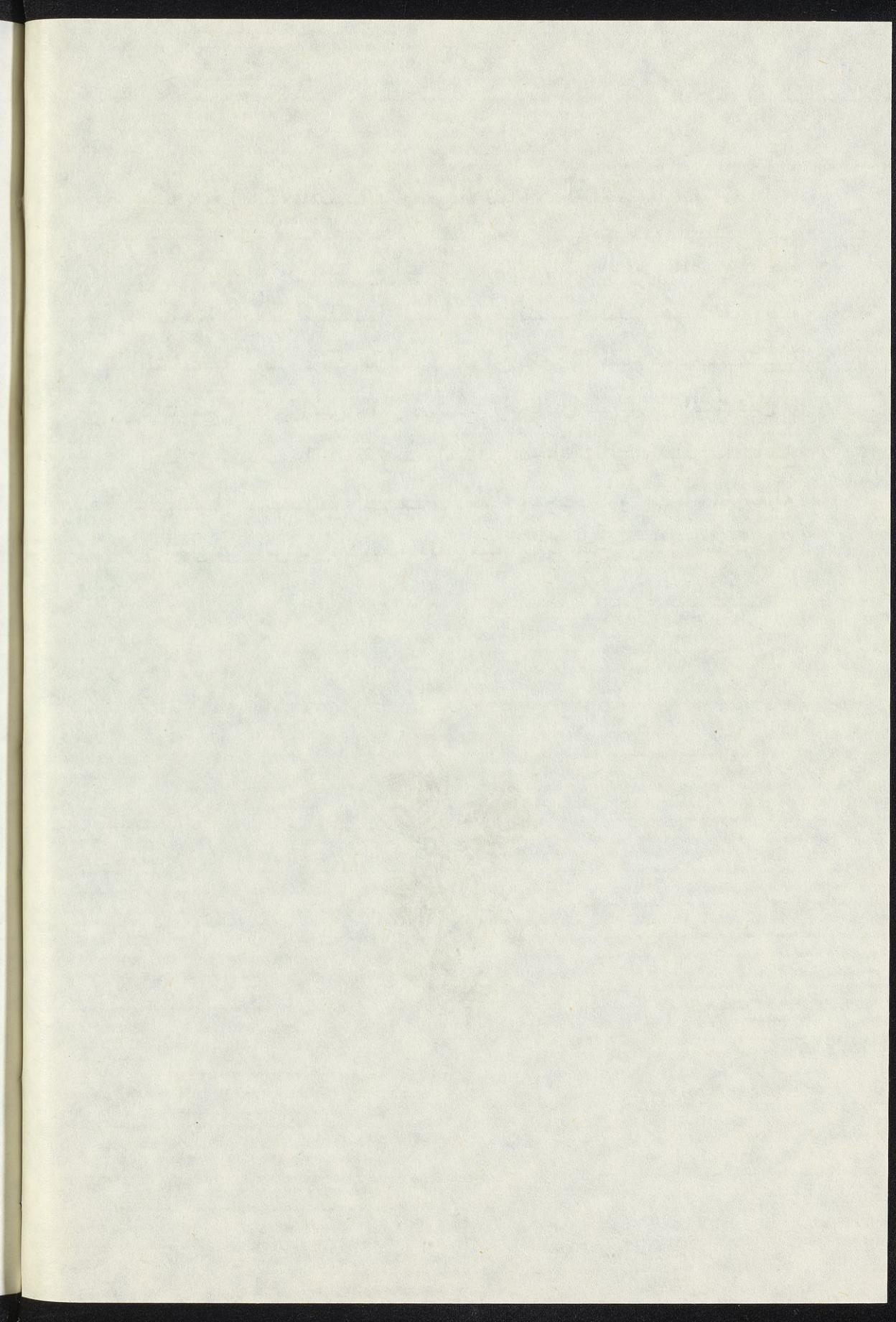
يقبل الفيض الجديد هو النبات وان المزاج الإنساني يستدعي نفساً أشرف وهي التي حازت الدرجات النباتية والحيوانية ، فكلّ نفس إنما يفيض على النبات فينتقل في أنواعه المتقاربة المراتب من الأدنى إلى الأكمل حتى ينتهي إلى المرتبة المتأخرة لأدنى مرتبة في الحيوان كالنخل ثم ينتقل إلى المرتبة الأدنى من الحيوان كالدودة مترقية منها إلى الأعلى فال أعلى حتى يصعد إلى مرتبة الإنسان ، وإلى هذه الأقسام وأشار بقوله : ((فسخ ومسخ)) إلى قوله : ((خذا)) .

ثم قسمه إلى أقسام آخر يحصل للمستخرج عدد كثير من أقسام التناصح بضرب بعضها في بعض (وهو أن يضرب الأربعة المذكورة إلى إثنين وهو الوصل والفصل والمراد من الوصل هو إنتقال من شيء إلى شيء آخر على سبيل الاتصال في مادة واحدة كما هو الواقع في ترقيات الإنسان من الجمادية إلى النباتية ومنها إلى الحيوانية ومنها إلى الإنسانية أو الانتقال على سبيل الانفصال كما هو رأي التناصحية على ما عرفتناه) فيحصل ثانية ، ثم هذه الثانية أما بنحو الصعود أو النزول فيحصل ستة عشر صور ، ثم اضربها إلى ثلاثة (وهو النقل والبروز والتمثيل) فتحصل ثمانية وأربعون صورة ، والمراد من النقل هو أن تتعلق النفوس بعد المفارقة بالمواد المستعدة كالنطف والبيوض كما هو المعروف عند التناصحية ، والمراد من البروز هو أن يبرز الروح في البدن الحي والمراد بالتمثيل هو تمثيل الروح بصورة كتمثل روح الأمين بصورة دحية الكلبي ، وتتمثل لمريم بشرأً سوياً ، ثم اضربها في إثنين آخرين وهو التناصح الملكي والتناصح الملكي فتحصل ستة وتسعون

قسمًا ، وفي هذه التقسيمات بعض الأقسام متداخلة في البعض ، هذا

والمراد من التناصح الملكي هو أن يتصور النفس بالصورة الأخرى
المناسبة لأخلاقها وملكاتها الدنياوية ، والتناصح الملكي هو ما يقول به
التناصحية ، وقد عرفت مقالهم ، ثم إن بعض الأقسام صحيحة
كالتناصح الحاصل على سبيل الاتصال والحاصل على سبيل التمثيل أو
الملكي ، وببعضها باطلة مستحيلة كالتناصح الانتقالية والملكي والتناصح
على سبيل الانفصال ، وإلى هذه الأقسام وصحيحها وباطلها أشار بقوله :
((أقول من رأس بأن الأربع)) إلى قوله : ((فما يصحّ أو يقال إستخرجا))





الفَرِيدَةُ السَّابِعَةُ

فِي بَعْضِ أَحْكَامِ النُّفُوسِ الْفَلَكِيَّةِ

((قبل نفوس الفلك الدوار
نقوشها واجبة التكرار))

((فما انتقض العام الريبوبي اليوم كـ
أمثال الأجسام وأنفس أخرى))

((لا ما مضت إلا لدى يوذاسف
والقول بالمحو والإثبات لاصطفى))

((وبعد ختم السنة المذكورة
يمحي النقوش غيرها مستورة))

((أو بالتعاقب إنمحط وأثبتت
حسب أشواق وأوضاع بدت))

((فالفيض منه دائم متصل
والمستفيض داثر وزايل))

((في السمع بعد الخلق خلق أهل
من دون أنثى وبغير فعل))

: يعني

ان النقوش نفوس الفلك الدوار واجبة التكرار أي يتكرر ، فبعد ما انقضى العام الربوبي (وهو ثلاثة مئة ألف ستة وستون ألفاً) اليوم أي عام أيامه كـ أمثال الأجسام وأمثال آخر ، لا ما مضت من الأنسس بل أشباهها الا لدى يوذاسف الحكيم التناسخي انه قال بعد هذه الأنسس الماضية على أشباح الأجسام الماضية والقول بالمحسو والاثبات اصطفى ، فبعد ختم السنة المذكورة يمحى النقوش حال كون غيرها مستوره (المحسو والاثبات يتصور على وجهين الأول : أن يثبت الله تعالى في رأس كل سنة من السنين الربوبية في تلك القوى الفلكية صور جميع ما يوجد في هذه السنة ثم بعد تمام الایجاد فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجد في السنة الأخرى وهكذا كما أشار اليه في البيت المارد الثاني : أن يتوار الصور من المبادى الإلهية على تلك القوى المنطبعة على حسب توارد الأشواق عليها المنبعثة عن تجدد الأوضاع شيئاً بعد شيء وصورة بعد صورة على نعت الاتصال وهذا أولى وأوفق بقوله تعالى : *كل يوم هو في شأن* وهذا معنى قوله ، وبالتعاقب انمحنت النقوش وأثبتت حسب أشواق وأوضاع بدت ، فالفيض من الله الخالص دائم ومتصل والمستفيض الممکن داشر غير ظاهر أو معصوم زائل ، ورد في السمع أي الخير أن بعد الخلق خلق آخر من دون أنثى وبغير فعل .

أشار في هذه الغرر إلى مطالب عديدة بالتلويح والتصريح :

(المطلب الأول) : في ضمن أمور :

(الأول) : إن للأفلاك نفوساً وأن لها حياة وشعوراً كما يشعر به قوله : ((قيل نفسوس)) إلخ ، وقد عرفت إختلاف الأقوال في النفوس الكلية وأن فيها ثلاثة أقوال :

القول بالنفس المنطبعة لها فقط ، والقول بالنفس المجردة لها فقط ، والقول بكون كلا النفسيين لها .

وهذا القول كان مرضياً عند المصنف لكونه مقتضى قاعدة : إمكان الأشرف ، لأن الفلك الجامع للنفسين : الكلية والجزئية ممكן أشرف من الفلك المقتصر على أحد هما فيجب وجود ذلك عن الحكيم المتعال :

عرفت أن لها شعوراً حيث أثبتوا أن حركاتها ليست طبيعية لكونها وضعية ولا قسرية لأنها ليست لها حركات طبيعية ، والقسرية لا بد من أن تكون على خلاف الطبيعية ، فاذا لم تكن طبيعية لم تكن قسرية ، فانحصر في أن تكون إرادية فلها شعور .

(الثاني) : إن للنفوس الفلكية شعوراً بحركاتها ولوازم حركاتها فان العلم بالعلة والملزوم يستلزم العلم بالمعلول واللازم ، فتعلم ضوابط كلية بجنبتها العقلية من أنه كل ما كان كذا كان كذا ، ثم إنتقدت جنبتها السفلية أي نفسها المنطبعة بتخييل الوصول إلى كل نقطة فلها أن تعلم لازم حركتها فتسألنى لكن كان كذا فيكون كذا كما ذكره في الحاشية .

(الثالث) : إن تلك النقوش والعلوم متناهية وبيانه على ما في حاشية الآمي (رحمه الله) ، وذلك لكونها موجودة مترتبة مجتمعة ولو كانت غير متناهية للزم الالاتناهي في الموجودات المترتبة المجتمعة ، أما كونها موجودة فلأنه لو لم تكن موجودة للزم الجهل مع أن النقوش الفلكية عالمه بحركاتها وبلوازم حركاتها ، وأما أنها مترتبة فلتترتب لوازمنها التي هي صور الكائنات الخارجية ، وأما أنها مجتمعة فلأن المفروض علم النقوش الفلكية بجميعها وإلا يلزم جهل المبادي إن لم تكن عالمه إلا بالبعض.

(الرابع) : إن الحوادث الكونية والوجودات الخارجية التي بازاً النقوش الفلكية غير متناهية إذ لو كانت متناهية إستلزمت إنقطاع الفيض ولكن الفيض غير منقطع فتكون الحوادث غير متناهية .

(الخامس) : إن دوام الفيض مع فرض تناهي نقوش الفلك وعلومها لا يكون إلا بالقول بتكرار مقتضياتها في عالم الكون بحسب تكرر حركات الفلك وأوضاعه في أدواره ، قال تعالى : *والسماء ذات الرجُع والأرض ذات الصَّدْع * .

إذا عرفت هذه المقدمات تعرف أن الصور المحتملة تكون هكذا فاما أن نقول : كما ان الحوادث تكون غير متناهية فالنقوش الفلكية التي هي بازائها أيضاً تكون غير متناهية ، وقد قلنا : انه غير جائز لاستلزمها الالاتناهي في الموجودات المترتبة المجتمعة ، وأما أن نقول بتناهي الحوادث فهو أيضاً غير جائز لاستلزمها إنقطاع الفيض وأما أن

نقول بتناهي النقوش فيلزمه تناهي الحوادث لأنّ الحوادث لـوازن حركات الفلك، وقد قلنا : إنّها غير متناهية فتعين القول بكون حركات الفلك ونقوشها متكررة بحسب الأدوار وهي تستلزم تكرار مقتضياتها في عالم الكون بحسبها (أي الأدوار) .

قال المصنف في الشرح في تفسير قوله : ((نقوشها واجبة التكرار)) : أي تكرار وجودها الخارجي ودوثها الكوني ، فانّ النقوش الفلكية ثبت أنّ لها شعوراً بحركاتها ولوازم حركاتها وتلك النقوش والمعلوم متناهية والحوادث التي بازتها لا بدّ أن يكون غير متناهية إذ الفيوض غير منقطع ، فوجب تكرار مقتضياتها في عالم الكون بحسب الأدوار فيعمُّ الحركات والأوضاع الفلكية بعد عبور المدة الآتية إلى شبيه أولها ويتبعها الكائنات في العود إلى أشباه ما كانت ، والقائل هو الشيخ الإشراقي ، وحاصل مذهبه :

إنّ علوم المبادي والنقوش الفلكية علوم كلّية هي ضوابط وقوانين لحوادث واجبة التكرار بأشباهها وأمثالها كعود الفصول الأربع في كلّ سنة ، فإنّها في كلّ سنة لاحقة أشباه للسنين الماضية لا أنّ الفصول الحادثة في السنة الماضية بعينها تعود في السنة اللاحقة ، فعند المبادي العالمية أحکام لحوادث غير متناهية في مدة مضبوطة بالسنين الربوبي على ما يتّأتى ، ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة إلى شبيه أولها من غير إنضباط لأعداد تلك المدّات فانّ تكررها في الماضي والمستقبل مما لا يمكن ضبطه لعدم تناهيه ماضياً ومستقبلاً .
لأنتهى .

إلى هذا المطلب أشار بقوله :
 ((قيل نفوس الفلك الدوار
 نقوشها واجبة التكرار))

(المطلب الثاني) : إختلفوا في أنّ نقوش الفلكية ثابتة متكررة في كلّ دورة أو أنّ النفوس الفلكية المنطبعة في أجرامها كتاب المحرو والإثبات (أي لوح المحرو والإثبات) ، بمعنى أنّ الله (جلّ جلاله) يثبت بحسب الجهات الكثيرة في رأس كلّ سنة من سنين العالم الإلهيّة في تلك القوى الفلكية صور جميع ما يوجد في تلك السنة ، ثم بعد تمام الإيجاد فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجد في السنة الأخرى وهكذا إلى غير النهاية ، فالاول منها : قول الشيخ الإشراقي تبعاً ليوذ اسف ، فانه قال :

بعد إنقضاء العام الربوي (وهي ثلاثة مئة وستون ألفاً عنده) عند المصنف هي دورة فلك الثواب وهي كهغر كما مر) ، وتمامها يتكرر أمثال الأجسام وأمثال آخر جديدة لا ما مضت من الأنفس كما يقول به يوذ اسف التناسхи .

قال المصنف في الشرح :
 فانه لما كان فيلسوفاً تناسخيّاً قال : بأنه بعد عبور هذه المدة يعود أشباه الأجسام ويتعلّق بها هذه الأنفس بعينها لا أنفس جديدة وعلى مذهبهم يرجع كلّ سعيد وشقى في الأدوار والأكور ، وهذا رجعتم وحشرهم الترتيبى كما ستنقل مذهب التناسхи في المعاد الجسماني ، وتبأّلعقيدتهم ، وهذا المذهب باطل لأنّ خزائن الله

تعالى لا تنفذ ولا تبيد ولا تقص عن إفاضة النفوس الجديدة أبداً، ولهذا تبعه الشيخ الإشراقي في تكرار الأوضاع الفلكية وتكرار الصور الجسمانية الكونية دون تكرار تعلقات النفوس المفارقة، وإلى قولشيخ الإشراق أشار المصنف (رحمه الله) بقوله : ((فما إنقضى العام الربوبياليوم كر)) (وصف بحال المتعلق أي تمام أيامه الربوبية) – ((أمثال الأجسام وأنفس أخرى)) – ((لا ما مضت إلا لدى يوذ اسف)) .

والثاني : قول صدر المتألهين ، وارتضاه المصنف (رحمه الله) وهو القول بالمحو والإثبات ، فإنه قال في حواشي حكمة الإشراق على ما في الشرح ما ملخصه :

إنّ النفوس الفلكية المنطبعة هو كتاب المحو والإثبات ، فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعندَه أُمّ الكتاب ، وهذا يتصور على وجهين : (الأول) : أن يثبت الله بحسب الجهات الكثيرة المتضائية من نسب العقول بعضها مع بعض الطولية والعرضية في رأس كلّ سنة من سنتين العالم الإلهي صور جميع ما يوجد في تلك السنة ، ثم بعد تمام الإيجاد فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجد في السنة الأخرى ، وهكذا إلى غير النهاية كما سمعت الوجه الثاني أن يتوارد الصور من المبادي الإلهية على تلك القوى المنطبعة على حسب توارد الأشواق عليها المنبعثة عن تجدد الأوضاع شيئاً بعد شيء وصورة بعد صورة على نعت الإتصال التجدي على طبق ما يترشّح منها على المواد العنصرية على التعاقب دائمًا ، ثم قال : وهذا أولى وأوفق بقوله تعالى : *كلّ يوم هو في شأن* ، وعلى أيّ الوجهين لا يلزم منه عدم التناهي في الصور

العلمية الفلكية على وجه الاجتماع ولا أيضاً يتكرر الصور الحادثة
العنصرية، إننها كلامه .

والمحظى أشار في المتن إلى قول صدر المتألهين (رحمه الله)
والتصوّرين المذكورين بقوله :
((والقول بالمحو والإثبات أصطفى))

((وبعد ختم السنة المذكورة
يمحي النقوش غيرها مستورة))
((أو بالتعاقب إنمحى وأثبتت
حسب أشواق وأوضاع بدت))

(المطلب الثالث) : وهو أنه لما توهّم مما ذكر قدم العالم فأراد
أن يدفع هذا التوهّم ، فقال : ((غرر في دفع وهم)) ، وحاصل الدفع
على ما في الشرح :
إنّ القديم ليس إلا الله وصفاته التي هي عين ذاته ، وما من
صقّه كجوده وإحسانه وتكلّمه وإفاضته ونحوها ، لا ما هو من صقّ الخلق
فإنه حادث زايل كالمستجاد والمحسن إليه والمخاطب والمستفيف
ونظارتها .

قال في الحاشية :
قولنا : كجوده وإحسانه ؛ وإنّي واثق بفطانتك أنّك لا تفهم من
هذه الألفاظ المعاني المصدرية والمفهومات الإضافية ، فجود الحق

وحق الجود هو الوجود المتbasط على المهيّات، وكذا إحسان قد يم
الإحسان وكذا تكلّمه وكلمته الوجود المتbasط الذي هو كلمة : ((كن))
والمهيّات هي المخاطبات، ومدلول يكون وكذا النقوس السماويّة
والأرضيّة كلماته المحفوظة الأنواع بالأفراد والمواد مخاطباته، وأيضاً هو
فيضه المقدّس ونوره الذي لا يأفل ونعمه التي لا تحصى إلى غير ذلك
من أوصافه وألقابه، لامتهى .

وإليه أشار بقوله :

((فالفيض منه دائم متصل
والمستفيض داثر وزايدل))

فعلى هذا لا يكون ما ذكرناه منافيًّا لما ورد في الشرح عن
بعض أهل العصمة في الخصال حيث قال (عليه السلام) :
((لعلكم ترون أنه إذا كان يوم القيمة وصير الله تعالى أبدان
أهل الجنة مع أرواحهم في الجنة ، وصير أبدان أهل النار مع أرواحهم
في النار أن الله تعالى لا يعبد في بلاده ولا يخلق خلقاً يعبدونه
ويوحدونه ويعظمونه ، بل والله ليخلقن الله خلقاً من غير فحول ولا
أناث يعبدونه ويوحدونه ويعظمونه)) الحديث .

قال في الحاشية :

قولنا : من غير فحوله ولا أناث هذا يدل على صحة ما ذهب
إليه بعض الحكماء أنه يجوز أن يحصل الإنسان بالشمس أيضاً ، فاذا
تغير أوضاع العالم تغيراً كلياً بطوفان عام أو بوباء عام وهكذا الناس

جاز حصوله بالشمس ، إنتهى .

وإلى الحديث المزبور أشار في المتن بقوله :
((في السمع بعد الخلق خلق أهل
من دون أنثى وبغير فعل))



((المقصد الخامس: في المنامات والنبوّات))

وفیہ فرائد :

وَقِيَهُ فَرَانْدٌ .
الْفَرِيدَةُ الْأُولَى
فِي السَّرَّكَاتِ . بَسْنَهَا
غُرُّرٌ فِي سَبَبِ صِدْقِ الرُّؤْيَا وَكَذْبِهَا

((النوم حبس الروح في الدماغ من))

حصر الرطوبات له فان زكن))

((غيب فدا بآن غدت مجتمعة

أنفساً والأنفس المنطبع

((من السماوات وألواح آخر))

فان فيها كل شيء مستطرا

((ولا غشاً في المفارق))

فهي المراي المتعاكـسات

((وإنما الشواغل الحسنية))

قد حجزت نفوسنا (النوريّة))

((ووجب إرتفاع أحجتها كثـر
من ذلك النوم ومنه قد ظـهر))
((صـاؤها الفطـري وانـضـجارـها
ومـوـتها بالـطـبع واختـيارـها))
((فـما رـأـها النـفـس نـوـمـاً قـبـلـت
من ذلك العـالـم حـيـث إـتـصـلـت))
((فـصـور تـشـبـهـها كـلـيـة
في قـوـة التـخـيل جـزـئـيـة))
((لأنـ طـبـعـها بـدا مـحاـكـيـا
بـصـور جـزـئـيـة معـانـيـا))
((فـي الـخـيـال إـنـطـبـعـت فـانـقـشـت
بنـطـاسـيـابـهـا فـازـ ذـا شـوـهـدـت))
((إـذ الـمـلـاك فـي الشـوـهـد لـلـصـور
تمـثـل من أـيـ صـقـع قد ظـهـر))
((وـالـنـقـش فـي الـبـنـطـاسـيـا كـما حـصـل
من حـسـ ظـاهـر كـذا ما دـخـل))
((وأـيـ شـيـء فـي الـخـيـال صـورـت
شـوـهـدـت فـيهـ فـقيـهـ حـفـظـت))
((فـما يـشـاهـد لـيـس ذـا التـغـيـير
لـمـا رـأـت مـا اـحـتـاج لـلـتـعـبـيـر))
((وـما يـغـيـر إـن يـكـن مـلـايـمـا
كـوـنـه ضـدـاً شـبـهـا لـازـمـا))

((فهو معتبر كعلم و ابن

١١) وصور تثبيتها جزئيّة

في الحفظ والتبدل كالكلّية))

((ورّيما تضاعف التبديل))

فاحتمل الأضغات والتحليل))

يُعْنِي :

النوم عبارة عن احتباس الروح البخاري في الدماغ من جهة حصر الرطوبات له فان ز肯 أي علم . غيب فذا أي العلم بالغيب يكون من اجتماع أنفسنا والأنفس المنطبعة ، من السماوات أو ألواح آخر كالنفوس الكلية والعقول النورية فان فيها أي في الألواح الجزئية والكلية كل شيء مستطر ، ولا غشاء أي لا حجاب في المفارق (النفوس والعقول) فهي أي الألواح السماوية كالمuraiي المتعاكسان ، وانما الشواغل الحسية حجزت عن إدراك المعاني ومطالعة الألواح نفوسنا النورية ، وموجب ارتفاع حجبها أي النفوس كثر من ذلك النوم ومنه أي من موجبات الارتفاع أمر قد ظهر ، منها صفائها الفطري وإلتزجارها أي النفس وموتها (النفس) بالطبع وموتها باختيارها ، فما رأها النفس نوماً أي في حالة

النوم قبلت من ذلك العالم أي الملكوت حيث اتصلت ، فصور كلية أخذتها النفس من العالم الأعلى تظهرها في قوة التخييل جزئية ، لأن طبعها أي طبع المتخيلة بقوتها الطبيعية بدا أي ظهر محاكيًا بصور جزئية معايناً أي معايناً كلية ، ففي الخيال هذه الصور الكلية بالتبديل إلى الصور الجزئية إنطبعت فانتشت البنطاسيا بهذه النقوش الجزئية فاذاً أي عند ذا شوهدت أي تحقق الرؤيا ، إذ الملك في الشهود (أي الرؤية للصور) هو التمثيل والتقتش من أي صقع ناحية ظهر ، والنقش في البنطاسيا كما حصل من حسّ ظاهر كذا يحصل مما أي من حسّ دخل وأي شيءٍ إرتسن في الخيال وصورة وشوهدت فيه فيه أي في خزانة الخيال أيضًا حفظت ، فما يشاهد في الرؤيا إن كان ليس ذا التغيير لما رأت ما احتاج هذه الرؤيا للتعبير ، وما يغير أي وإن كان ما شوهد في الرؤيا مغيرةً إن يكن ملائمةً للنفس وذا سبباً لما رأت النفس كونه أي كون المغير ضدّاً له أو شبيهاً أو لازماً له ، فهو أي الرؤيا معبر كعلم ولبن أي كتبديل العلم باللبن ودونه أي وإن لم يكن مناسبه بوجه من الوجوه أضغاث أحلام قرن ، صور تتشتها في الخيال جزئية كما انّ ملك مصر رأى في النوم السنين السبعة الجدب ب بصورة سبع بقرات عجاف والستين الخصبة بصورة سبع بقرات سمان ولكن يوسف النبي أرجعها إلى أصلها وهو المعاني والصور الكلية المأخوذة في عالمها فأولها إلى السنين الخصبة والجدب ، وربما تضاعف التبدل من صورة إلى صورة أخرى وهكذا فاحتتمل أن يكون الرؤيا من قبيل الأضغاث واحتتمل أن يكون من قبيل التحليل أي التعبير .

المراد بالمشتركات بين النبوات والمنامات أمور :

(الأول) : إنّ النبيّ قد يوحى إليه من طريق الرؤيا كما يوحى إليه في اليقظة كما ورد في الخبر : ((إنّ الرسول الذي يأتيه جبرئيل في كلّمه فيراه كما يرى أحدكم صاحبه الذي يكلّمه ، والنبيّ الذي يؤتى في النوم نحو رؤيا إبراهيم ، ونحو ما كان يأخذ رسول الله (صّلّى الله عليه وآلـهـ) من السبات إذا أتاـهـ جبرئيل في النوم ، وهـكـذاـ النـبـيـ ، وـمـنـهـمـ من تجتمع الرسالة والنبوة ، فـكـانـ رسـوـلـ اللهـ (صـ)ـ رسـوـلاـ نـبـيـاـ يـأـتـيهـ جـبـرـئـيلـ قـبـلـاـ فـيـكـلـمـهـ وـيـرـاهـ وـيـأـتـيهـ فـيـ النـوـمـ))ـ الخبرـ .

(الثاني) : إشتراك الرؤيا الصادقة والنبوة في إتصال نفس النبيّ والرأي في المبادي العالية في الإطلاع على المغيبات وإن كان ذلك المعنى في النبيّ (ص) أقوى ، وفي رواية عامية منقولة في البحار : ((قال : سمعت رسول الله (صّلّى الله عليه وآلـهـ) يقول : لم يبق من النبوات إلا المبشرات ، قالوا : وما المبشرات ؟ قال : الرؤيا الصالحة)) .

(الثالث) : إنّ النوم جزء من سبعين جزء من النبوة ، قيل : المراد أنها جزء من أجزاء علم النبوة وعلم النبوة باق ، والنبوة غير باقية ، وأراد به أنها كالنبيّة في الحكم بالصحة ، لا أنها حقيقة نبوة لأنّ النبيّة لا تتجزّى ، ولا نبوة بعد محمد (صّلّى الله عليه وآلـهـ) وهو معنى قوله (عليه السلام) : ((ذهبـتـ النـبـوـةـ وـبـقـيـتـ المـبـشـرـاتـ الرـؤـيـاـ الصـالـحـةـ يـرـاهـاـ المـسـلـمـ أوـ يـرـىـ لـهـ))ـ .

وفي رواية عن النبي ﷺ قال : ((الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)) .

قال الجزمي في النهاية :

معنى قوله : ((جزءاً من ستة وأربعين)) ان مدة الوحي على رسول الله ﷺ من حين إلى أن فارق الدنيا كان ثلاثة وعشرين سنة ، وكانت ستة أشهر منها في أول الأمر يوحى إليه في النوم وهو نصف سنة ، فكانت مدة وحيه في النوم جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من أيام الوحي ، إنتهى .

ثم إن النوم حالة تعرض للحيوان وبعرضها يقف النفس عن الحس والحركة الإرادية لا عن الأفعال الطبيعية ويلزمه رجوع الروح النفسي أي الروح الذي هو محل القوى الحساسة والمحركة عن الآلات إلى المبدأ وهو الدماغ لا بالكلية بل تبعث منه شيء يشير إليها ، وفائدة النوم أمان :

(الأول) : الإستراحة ، فإن الروح لشدة لطافته أسهل تحللاً من البدن ، فإذا انقطع عن التصرف في الآلات واجتمع في المنبع أعني الدماغ يصلح وينمو ويحصل له بدل ما تتحلل منه في اليقظة كما هو معلوم بالوجدان للمتنبه من النوم أنه أقوى وأذكي وأنهى كما أشير إليه في الحاشية .

(الثاني) : تجويد هضم الغذاء ، فإن إشغال النفس في

اليقظة بالأفعال الخارجية يمنعه من التدبر والتأثير الكامل في أفعال الداخل، ومنها : تجريد الهمم ، وكيف كان بعد إجتماع الروح في الدماغ وإجتماع الرطوبات المتحللة في اليقظة وإرتفاعها إليه بصورة أبخرة عذبة يسترخي بها الأعصاب وينطبق بعض أجزائها على بعض ويمنع من نفود الروح إلى الظاهر ، فعند تعطل الحواس يجد النفس فرصة لاتصالها بالسموات أو الأرواح من النفوس والجواهر الشريفة الروحانية فاطلعت على ما فيها على جسب حالها وهو المراد من الرؤيا .

قال تعالى : * ولا رطبٌ ولا يابسٌ إلا في كتابٍ مُّبِينَ *

وإليه أشار بقوله :

((النوم حبس الروح في الدماغ من حصر الرطوبات له فان زكن))

((غيب فذا بأن غدت مجتمعة أنفسنا والأنس المنطبع))

((من السماوات وألواح أخرى فان فيها في كل شيء مستطر))

ثم انه لا حجاب بين المفارقات لأنها كالمرائي المتعاكستات كل ما يكون في أحدها ينعكس إلى الآخر وبالعكس ، ولكن الحواجب الحسية والشواغل المادية حجزت نفوسنا عن التوجّه والإقبال إلى المبادي .

قال صدر المتألهين في كتابه المسعى بالمبداً والمعاد ما هذا
فظمه:

النفس لاستعمال الحواس في الجملة ، فحينئذٍ إذا ارتفع الحجاب بالنوم قليلاً يظهر في مرآة النفس شيئاً من النقوش والصور التي في تلك المرائي مما يناسبها ويحاذيهَا ، فان كانت تلك الصورة جزئية وبقيت بحفظ الحافظة إياها على وجهها ، ولم يتصرف فيها القوة المتخيلة الحاكمة للأشياء بتمثلها فيصدق هذا الرؤيا ولا يحتاج إلى تعبير ، وإن كانت المتخيلة غالبة أو إدراك النفس للصور ضعيفاً صارت المتخيلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال كتبديل العلم باللبن وتبديل العدد وبالحية وتبديل الملك بالبحر أو الجبل وتحقيقه أن لكل معنى عقليّ من عالم الإبداع صورة طبيعية في عالم الكون إذ العوالم متطابقة ، فالعلم لما كان مما يتقوى به النفس وهو جوهر روحياني والصور العلمية للإنسان إنما يحصل بعد حذف الزوائد والاختلافات عما يدركه الحس من أشخاص النوع وبعد ذلك يكون الباقى صورة غير مختلفة ، بل لها خالصاً صافياً سايغاً نيله للعقل الإنساني ، ولما كان البدن مثلاً للنفس واللبن غذاً لطيفاً سايغاً شرابه للبدن فيكون نسبة للبدن نسبة العلم إلى النفس ، ففي التعبير يعبر به عن العلم ، فالتعبير من أوله إلى آخره مثال يعرّفك طريق ضرب الأمثال وليس للأنبياء (عليهم السلام) أن يتكلّموا مع الخلق إلا بضرب الأمثال لأنّهم كلفوا أن يكلّموا الناس على قدر عقولهم ، وكما أنّ عقول الخلق مثال للعقول العالية في الحقيقة فكذا ما يخاطب بهم ينبغي أن يكون أمثلة للمعارف الحقيقية وقدر عقولهم أنّهم في النوم والنائم لا يكشف له شيء إلا بمثل ، فما توا إنتبهوا وعرفوا أنّ المثل صادق وإنما يعني بالمثل أداء المعنى في صورة إن نظر إلى معناه وجد صادقاً ، وإن نظر إلى صورته وجد كاذباً

وربما يبدل المتخيلة الأشياء المرئية في النوم بما يشابهها ويناسبها
مناسبة ما أو ما يضادها كما من رأى أنه ولد له ابن فتولد له بنت
وبالعكس ، وهذا الرؤيا يحتاج إلى مزيد تصرف في تعبيره ، وربما لم
يكن إنتقالات المتخيلة مضبوطة بنوع مخصوص فانشابت وجوه التعبير
فصار مختلفاً بالأشخاص والأحوال والصناعات وفصل السنة وصحة النائم
ومرضه وصاحب التعبير لا ينال إلا بضرب من الحدس ويغلط فيه كثيراً
لإلتباس ، إنتهى .

وقال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ما هذا لفظه :
اعلم أنّ الصور التي تدركها النفس في النوم أو اليقظة أو نحوهما
إمّا أن يكون لإتصالها بذلك العالم الروحاني أم لا ، وعلى الإتصال
فاماً أن يكون كليّة أو جزئيّة وعلى التقدير بين فاماً أن تنطوي سريعاً فـلا
حكم له ، أو تثبت كليّة فالمخيلة التي من طبعها المحاكات
تحاكي تلك المعاني الكليّة التي في النفس بصورة جزئيّة ثم تنطبع تلك
الصور في الخيال وتنتقل منه إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة ، فإن
كان المشاهد شديد المناسبة لما أدركته النفس من المعنى الكلي بحيث
لا يختلفان إلا بالكليّة والجزئيّة كانت الرؤيا غنية عن التعبير ، وإن لم
 يكن كذلك فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبيه لها
كما إذا صورت المعنى بصورة لازمة أو ضدّه أو شبهه فـان النفس إذا
أدركته العدو حاكته المتخيلة بالحية أو الذئب وإن أدركت الملك حاكته
ببحر أو جبل احتياج حينئذٍ إلى التعبير وهو تحليل بالعكس أي رجوع
من الصور المثالىة الجزئية إلى المعاني النفسانية الكليّة ، وإن لم تكون

مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعدّ في أضغاث الأحلام الحاصلة من دعاية المتخيلة ، وإن ثبتت جزئية وحفظتها الحافظة على وجهها ولم يتصرف المتخيلة المحاكية للأشياء بتمثيلها بغيرها صدقت هذه الرؤيا من غير إحتياج إلى التعبير ، وإن كانت المتخيلة غالبة أو إدراك النفس للصور ضعيفاً سارعت المتخيلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال ، وربما بدل ذلك المثال باخر وهكذا إلى حين اليقظة ، فان إنترى إلى ما يمكن أن يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا يفتقر إلى التعبير ، وإلا فهو من أضغاث أحلام ، والمصنف أخذ تفصيله المذكور في الشرح من كلام العلامة الشيرازي ولم ينقله إلى آخره ، ولذا قال العلامة الآملي في حاشيته : (لا يخفى) .

قال العلامة الآملي :

لا يخفى أنّ ما أفاده من التفصيل لا يعني في رفع الإجمال من جهة إمتزاجه بالمتن الموجب لتعسر نيله وتفصيله على الوجه الحالي عن الاندماج أن نقول : إنّ إدراك المدركات التي تدركها النفس في النوم أو اليقظة أو الحالة التي بينهما المعتبر عنها بلسان العرفة بحالة الخلسة امّا يكون بدون إتصال النفس بتلك الألسنواح المجردة ، فتلك المدركات تسمى بالأضغاث ، واما يكون مع إتصالها بها فعلية فاما أن تنطوي سريعاً لغلبة الرطوبة على الدماغ فيكون كالنقش على الماء فلا يبقى أو لغلبة اليبس عليه فلا يقبل فلا حكم له ، واما أن تثبت ، وعلى الثاني امّا أن تكون المدركات صوراً أو تكون من المعاني والمعاني امّا كلية أو جزئية ، فان كان المدرك من المعاني الكلية

كالعداوة والمحبة أو الجزئية كعداوة عمرو وصداقة زيد ، فاما أن يبقى
 على صراحتها أو تكسوها المتخيلة بكسوة الصورة حيث ان شأنها محاكاة
 المعاني بالصورة مثل تصويرها العلم بصورة اللبن والسرور بصورة البستان
 والحضره والعداوة بصورة العقرب والحياة نور الأنوار تعالى شأنه بصورة
 النور الحسي ونحو ذلك فعلى الأول أعني بقاء المعاني على صراحتها
 وعدم تصرف المتخيلة فيها فهو رؤياً صادقة غير محتاجة إلى التعبير
 وعلى الثاني وهو تصرف المتخيلة فيها بالتغيير فاما يكون بصورة لا تناسب
 بينها وبين المعنى المبدل بها بوجه من الوجه وهذا أيضاً أضغاث
 أحلام ، حاصلة من دعابة المتخيلة ، واما يكون بصورة مناسبة اما بتناسب
 تضاد كتبديل الحياة بالموت والابن بالبنت ، واما تكون بالمشابهة
 وذلك كتبديل العلم باللبن حيث ان العلم غذاء للنفس كما ان اللبن
 غذاء للبدن ، فيشابهان في الغذائية ، واما تكون بالملازمة تكون الصورة
 لازمه للمعنى الذي رأته النفس كتبديل العداوة بالحياة حيث ان صورة
 الحياة تلازم العداوة فالرؤيا في جميع هذه الصور التي تكون التبديل
 بصورة مناسبة رؤياً صادقة محتاجة إلى التعبير ، وقد تتراءى التبديل
 فيعسر تعبيره لعسر التحليل في الرجوع من الصورة الأخيرة إلى أول ما
 رأته النفس فيكون في حكم أضعاث الأحلام .

إذا عرفت ما ذكرناه وتأملت في كلام الصدر وما فصله المحشّي
 المحترم تعرف مقصود المصطف في قوله : ((وإنما الشواغل الحسّية))
 إلى قوله : ((فاحتمل الأضغاث والتحليل)) فتأمل جيداً .

غَرَّ فِي مَا تَلَقَاهُ فِي الْيَقْظَةِ

((وإن لدی اليقظة يدرك ويفي
نفس بكل جانب لم يضعف))
((تخیل من نزعه البنطاسیا
من ظاهر فمثلاً جاء رائی))
((ف منه ما وحیاً صریحاً استقر
و منه ما إلى التأول إفتقر))
((ومنه ما كمثل الأضغاث يعد
وإن ونی أو ما وفت عما يمد))
((بعد هش الخيال والحس كما
في الكاهن أو لا كما في السقما))

يعني : وان قويت النفس لدی اليقظة يدرك ويفي نفس
بكل جانب فيشهد في الظاهر ما يراه الرائي في الرؤيا لأنها قويت ولم
يضعف ، تخیل أي القوة المتخيلة عند نزعه البنطاسیا من تأثر الحواس
الظاهرة فيها فمثلاً أي صور عالم الملکوت جاء أي جاء النفس رائیاً ، منه
أي من مدرکات النفس ما يظهر بصورة الوحي أي وحیاً صریحاً استقر
(٤١١)

ومنه ما إلى التأويل والتأول افتقر، ومنه أي بعض المشاهدات كمثل الأضغاث يعد وان ونى أي ضعف النفس أو ما وفت وما أحاطت جميع الأطراف يمد أي ان لم تقدر النفس بنفسها أن يشاهد ويطالع الألواح الغيبية فيمد ، بمدهش الخيال أي بأمور مرعبة للنفس يمد ويجرع نفسها كما في عمل الكهنة أولاً يمد كما في المبرسين والسمقا أي المرضى

وأشار في هذه الغرر إلى ما يشاهد ويتلقاء من المبادي في حال

البيضة .

قال العلامة الشيرازي بعد كلامه المتقدم المنقول في الغرر

السابقة .

هذا ما يتلقاه النفس عن المبادي عند النوم ، وأما ما تتلقاه

عند البيضة فعلى وجهين :

(أحد هما) : أن تكون النفس قوية وافية بالجوانب المتتجاذبة (يعني إتصاله مع البدن وإتصاله مع المبادي) لا يشغلها البدن عن الإتصال بالمبادي المذكورة وتكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة ، وإذا ذاك فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في البيضة ما يقع للنائمين من غير تفاوت ، فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر إلى التأويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر إليه أو يكون شبيها بالمنامات التي هي أضغاث أحلام إن أمعن المتخيلة في الإنفاق والمحاكاة ، وإلى هذا الوجه وأشار بقوله :

((ولأن لدى البيضة يدرك وفي

نفس بكل جانب لم يضع ف))

((تخيّل من نزعة البنطاسيّا))
((من ظاهر فمثلاً جاء رائياً))
((فمنه ما وحياً صريحاً إستقر))
((ومنه ما إلى التأول إفتقر))
((ومنه ما كمثل الأضعاث بعد))

(ثانيهما) : أن لا يكون النفس كذلك فيستعين حال اليقظة بما يد هش النفس وتحير الخيال كما سبق ، وفي الأكثر إنما يكون ذلك في ضعف العقول ، ومن هو في أصل الجبلة إلى الدهش والحيرة ما هر ، وإليه أشار بقوله في المتن :

((وإن ونسى أو ما وفت عما يمد
((بعد هش الخيال والحسّ كما
في الكاهن أو لا كما في السقما))

((ومد هش القوى كما يستنطق
واهنتها طبعاً بما يرق رق))
((أو بصرأً دحرجة قد أرعش
أو ما يشف أو يعور أدهش))

يعني :

ومد هش القوى (أمور يمدّ النفس في توجيهها إلى عالم الغيب وإختلاسها عن القوى الحسية) كما أي مثلكما يستنطق واهنها أي واهن القوى طباعاً أي طباعاً بأمور منها بما ترافق (چيز در خشنده مانند شیشهه مد وری که پراز آب باشد و جلو آفتاب قرار گیرد) و حاصل معنى النظم أن استنطق النفس فيما يتلقىها من عالم الغيب إنما يمكنون باختلاسها عن تأثير القوى الحسية وتوجهها إلى عالم الغيب ولا يمكن هدان الأمران إلا باستعمال أمور مد هشة موجهة للقوى تحصل منها للحواس حيرة وذهنية ويقف الخيال عن العمل حتى يمكن للنفس الناطقة أن يتلقى الأمور الغيبية، أو بصرأ أي باضطراب البصر بشيء له موج ود حرجة قد أرעהه أي البصر أرعده أو بما شيء يشفّ أي شفاف أو يمور بشيء له موج أد هشهه.

غرضه (رحمه الله) أنه قد يمدّ في توجيه النفس إلى عالم الغيب وإختلاسها عن القوى باستعمال مد هشها ، وهو ثلاثة أمور :
(أحد ها) : ما يشغل النفس عن القوى بسبب توجهها إلى التأمل في الأشياء التي تتلألأ كرخاجة المدورة المعلوّة ماً إذا وضعت بخيال الشمس .

(وثانيهما) : ما يرعش البصر برجنته واضطرابه كالبلور المضلّع أو الزجاجة المضلّعة المعبر عنها بالفارسية (آويز لاله) إذا أديرت بخيال الشمس ، أو الشعلة القوية المستقيمة .

(ثالثها) : ما يد هش البصر بشفيفه كالبلور الصافي المستدير
(رابعها) : ما يد هشه بموره وموجه كالماء المتموج بشدة ، فعنده
ذلك أي الاستعانة بمد هش الحواس في تضييف الحواس ، واحتلال
النفس الناطقة فيستنطقونهما كأفعال الكهنة وقد يضعف الحواس بمرض
والنفس يجد فرصة للاتصال بالأنواع الجزئية السافلة فيكشف لها شيءٌ
من الأمور الخفية .

غَرَّ

((هذا إذا ما اتصل النفس وإن
لم تتصل لأن كان نوماً فقمـن))
((أضغاث أحـلام على الحقيقة
أسبابه ثلاثة نميـعـة))
((أولها أنّ الذي أدركـه
شخص فـي خـيـالـه صورـتـه))
((فـي المنـام لـنقـشت بنـطـاسـيا
بـالـعـيـن أو منـاسـب قدـ حـكـيـا))

((والثاني إن ما أله المفكرة
 يأتيه مما قد أتى المصورة))

((ثالثها مزاج روح حملا
 لقوّة التخييل أن تبدلا))

((تبدلت أفعالها بحسبه
 فمن حرور غالب في قالبه))

((حاكي بنيران وشبّهه ومن
 يغلبه مر صفرأ أو سوداً عن))

((ومن عليه البرد يغلب فيرى
 ثلجاً ومن عليه رطب مطرا))

: ((غrrr))
 " " " "

((ولن لدى اليقظة هذى حصلت
 أمور شيطانية قد سميت))

((وما من الأغوال في الأقوال جاء
 على الخيال قد يجيء مخرجا))

: يعني

هذا (يعني : ان ما ذكر من أن الصور التي يراها النفس في
 النوم أو اليقظة اما أن يكون كلية أو جزئية متبدلة أو غير متبدلة وغير ذلك)
 اذا ما اتصل النفس بذلك العالم وان لم يتصل ان كان نوماً اي في النوم
 فما يدركه النفس فقمن أي حقيق بأن يقال ، أضغاث أحلام على الحقيقة

:(غ,))

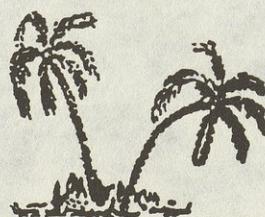
يعني : وان لدى اليقظة هـ ذي أي المرئيات بغير
الاتصال بالمبادىء العالية حصلت فهـ ذهـ أمور شيطانية بازا ، أضفت
أحلام في النوم قد سميت ، وما من الأغوال في الأقوال والأفواه سمع أو
جا ، على الخيال قد يجيء مخرجاً أي يمكن أن يكون له وجود خارجي
وأن يكون لها حقائق أصلية .

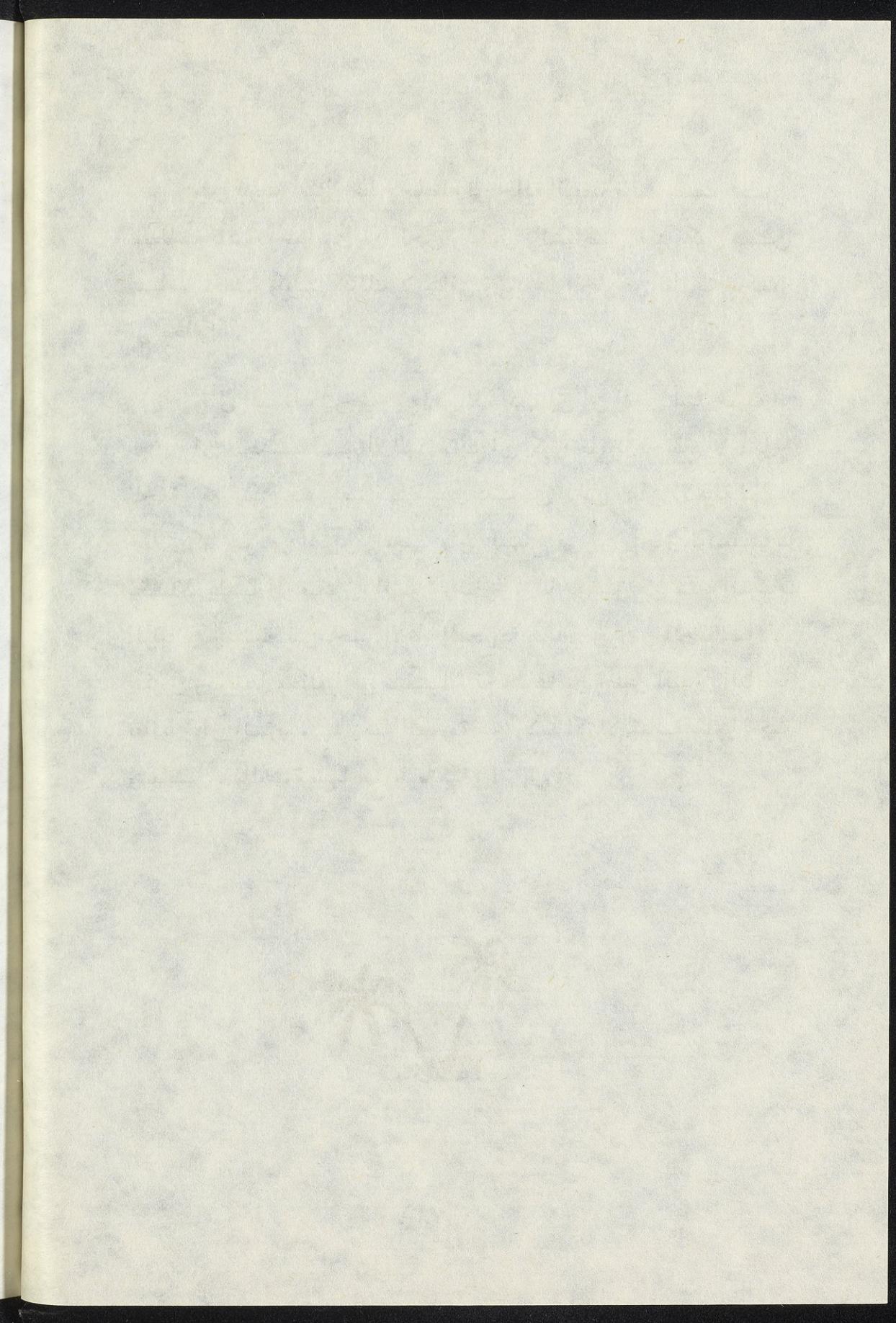
هذا كله في ما إذا اتصل النفس بذلك العالم، وإن لم تتصل
فما يدرك إن كان في النوم فهو الذي يقال له: أضغاث أحلام على
الحقيقة وهو المنام الكاذب، وقد ذكروا له أسباباً ثلاثة:
(الأول): إن ما يدركه الإنسان في حالة اليقظة من المحسوسات
تبقي صورته في الخيال، وعند النوم ينتقل من الخيال إلى الحس المشترك
فيشاهد هو بعينه إن لم يتصرف فيه المخيلة أو ما يناسبه إن تصرف فيه
(والثاني): إن المتفكرة إذا ألغت صورة إننتقلت تلك الصورة
منها عند النوم إلى الخيال ثم منه إلى الحس المشترك.

(الثالث): إذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المخيلة تغيرت
أفعالها بحسب تلك التغيرات، فمن غالب على مزاجه الصفر، حاكته
بالأشياء الصفر، وإن غالب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمّام الحار، وإن
غالب عليه البرودة حاكته بالثلج والشتاء، وإن غالب عليه السوداء حاكته
بالأشياء السود، والأمور الهائلة المتفرزة، وحصول هذه وأمثالها في
المتخيلة عند غلبة ما يوجبهها لأن الكيفية التي في موضع ربما
تعد إلى المجاور له أو المناسب كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام
بمعنى أنها يكون سبباً لحوثه إذا خلعت الأشياء موجودة وجوداً
فائضاً بأمثاله على غيره، والمخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك
الكيفية فيتأثر به تأثيراً يليق بطبعها وهي ليست بجسم حتى يقبل تلك
الكيفية المختصة بالأجسام فيقبل منها ما في طبعها قبولة.

ولأن كانت أمثال هذه حاصله في حالة اليقظة فربما سميت أموراً
شيطانية كاذبة ، وما يرى من الجن والغول والشياطين فقد يكون من
أسباب تخيلية وكونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي كما هو مذكور
في محله .

وقال المصنف (رحمه الله) في الحاشية في إن الجن لها حقيقة :
إن الجن يم الإلهي لابد أن يكون حافظاً لجميع الأوضاع
الحقة ، فلا ينكر بعض أصنافها الذي يعد من الجن ، فإن الأجنحة لها
حقائق كما هو نص القرآن العجيد ، ولا إمتناع في أن يتحقق مركبات
يغلب عليها الحقائقان (الهوا والنار) ، كما يغلب على هذه المركبات
الثقلان ويترتب على وجود هـ الآثار المعروفة منها ، وقوم من الحكماء لا
ينكرون وجودها وخالفوا في مهـيتها ، فجعلوها من جنس النفس الناطقة
 فقالوا : إن الشـير منها بعد المفارقة عن الأبدان الإنسانية صاروا أجنة
وشيـاطين ، والخـيرة منها صاروا ملائكة ، إنت هـ .





الفرِيدَةُ الثَّانِيَةُ

فِي أَصْوَلِ الْمَعْجَزَاتِ وَالْكَرَامَاتِ

((أُصُولُ الْإِعْجَازِ أَوِ الْكَرَامَةِ

خَصَائِصُهُ اَنْ يَقُوِيَ الْعَلَامَةُ))

((كَمَا خَمُودُ الْحَدَسِ يَبْلُغُ إِنْتِهَاءً

يَصْعُدُ فِي شَدَّتِهَا غَايَتِهَا))

((فِي يَهَا يَكَادُ يَضِيءُ وَصَلَ

وَفِيهِ لَا تَهْدِي مِنْ أَحَبَّتِ نَزْلَ))

((أَعْيَنِي أَطَّيَّبَ النُّفُوسَ ذَا السُّقُمَ

ذَاكَ بِلَا لَوْحَ قَرِى أَعْلَى الْقَلْمَ))

((وَيَقُوِيُ التَّخَيِّلُ فَالْبَنَطَاسِيَّا

الصَّوْتُ وَالصُّورَةُ مِنْ هُورَ قَلِيَا))

((قَدْ نَالَ فِي غَايَةِ حَسْنٍ بَاهرَ

إِذَا ذَا يَحَاكي عَالَمَ الْقَوَاهِرَ))

((وَيَقُوِيُ الْعَمَالُ فَالْمَهْيُولَى

تَنْقَادُ خَلْعاً شَاءَ أَوْ حَلَّوْلَا))

((فيقلب الهواء ويحدث المطر

يُبَدِّي طوفانًا يُبَيِّنُ مِنْ فَجَرٍ))

((يطیعه العنصر طاعة الجسد))

للنفس فالكل كجسمه يعـد))

((وأول أصل الأصول ولذا))

فالذكر أعلى المعجزات أخذنا

((فالأول العقول أولى طابعا

كالإنس لا يظفر عن طبائعه))

يعني : أصول الاعجاز للأنبياء أو الكراهة للأولياء لها ثلات خصائص
(أولاًها) أن يقوى القوة العلامة أي النظرية ، كما ان خمود الحدس
يبليغ انتهائه في خموده كذلك يتصعد في شدّته غايتها ، فيها أي في
غاية شدة الحدس يكاد زيتها يضيء لأن العقل المنفعل بنور العقل

الفعّال يضيء ولو لم تمسسه نار) وصل وفي خمود الحدس لا تهدي من أحببت نزل ، أهبي أي عجز أطياء النفوس عن مداوات النفوس السقيمة وذاك أي صاحب غاية شدة الحدس بلا لوح قرأ أعلى القلم ، ويقوى التخييل وهو الخاصة الثانية فيصرف البنطاسيا بحيث الصوت والصورة من هورقليا أي عالم المثال ، قد نال من الصور ما في غاية حسن باهر ظاهر إذ ذا أي عالم المثال يحاكي عالم القواهر (صاحب النفس القدسية يتصل بعالم المثال ويشاهد معنى الملك وصورته وحقيقة) ، ويقوى العقل العمالة وهو الخاصة الثالثة فيصرف في الهيولى أي هيولى عالم الطبيعة فالهيولى تنقاد له خلعاً شاء أو حلولاً أي يخلع عنها صورة ويلبسها أخرى ، فيغلب صاحب العقل العمالة الهواء بالسحاب الماطر ويحدث المطر ويدي طوفاناً يبيد أي يهلك من فجر ، يطيعه العنصر أي يكون عالم الطبيعة تحت أمر العمالة كطاعة الجسم للنفس فالكل أي كل عالم العناصر كجسده يعد ، وأول أي قوة العقل العلامة يكون أصل الأصول للخاصتين الأخيرتين ولذا فالذكر أي القرآن الكريم أعلى المعجزات أخذها ، فال الأول أي الحق تعالى العقول أعطى طابعاً أي خاتماً والمراد العقول العائدات في السلسلة الصعودية وهذا اشارة الى وجود سيد الكل خاتم الأنبياء (صلوات الله عليه وآلـهـ) كالأنس لا يظفر عن طباعاً يعني : كما انـ الإنسان حصلت له الكمالات بالترقي والتكميل لا بالطفرة .

أشار في هذه الغرر إلى أصول المعجزات والكرامات وذكر أنها

ثلاثة :

- ١ - أن يقوى القوة النظرية .
- ٢ - أن يقوى القوة المتخيلة .
- ٣ - أن يقوى القوة العملية .

وتوضيحة على ما ذكره صدر المتألهين (قدس سره) في كتابه المسما بالعبدأ والمعاد في الفن الثاني منه المشتمل على الطبيعيات في المقالة الرابعة التي تبحث في النبوات ما هذا لفظه : فصل في أصول المعجزات والكرامات وهي ثلاثة لأنّ الإنسان ملائم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ إدراكات ثلاثة : التعلّق والتخييل والإحساس ، وقد مرّ أن كلّ إدراك فهو ضرب من الوجود ، فشدة التعلّق وكماله في الإنسان يوجب له مصاحبة القدس ومجاورة المقربين والاتصال بهم والانخراط في سلوكهم وشدة القوة المتصورة فيه يؤدي إلى مشاهدة الأشباح المثالية والأشخاص الغيبية وتلقى الأخبار الجزئية منهم والإطلاع على الحوادث الماضية والآتية بهم ، وشدة القوة الحاسة المساواة لكمال قوة التحرير فيه يوجب إنفعال المواد عنه وخضوع القوى والطبياع الجرمانية لـ فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشأته الجامحة لجميع العوالم هي التي يكون الإنسان بها قويّ القوى الثلاث ليتحقق بها خليفة الله ورياسة الناس .

فعلم مما ذكر : إنّ أصول المعجزات والكرامات كمارات وخصائص ثلاث لقوى ثلاث ، وإلى الأصول الثلاثة أشار المصنف في المتن بقوله :

((أصول الاعجاز أو الكراهة - خصائص - ثلاث)) ، ثم فصل (رحمه الله) في توضيح الخاصيات الثلاث ونحن ننقلها ملخصاً لأنّ في نقل تمامه خروج عن وضع الكتاب ، قال :

أما الخاصة الأولى أعني كمال القوّة النظرية ، وهي أن تصفو النفس صفاءً وتبلغ في مرتبة عالية من الحدس والذكاء يكون شديدة الشبه بالعقل ليتصل به من غير كثير تفكّر وتأمّل حتى يفيض عليها العلوم من دون توسّط تعليم بشري ، بل يكاد أرض نفسه الناطقة أشرت بنور ربّها وزيت عقله المنفعل لغاية الاستعداد يضيئ بنور العقل الفعال الذي ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته ، وإن لم تمسسه نار التعليم البشري كما انّ في طرف نصان النورية وخمود الحدس ينتهي إلى عدم الحدس من الأغيباء الذين يعجز الأنبياء من إرشادهم حتى نزل فيهم : *إِنَّكُ لَا تَهْدِي مِنْ أَحَبِّتَ *

لتلخيص ما ذكر : إنّه يجوز أن ينتهي الشخص في طرف شدة النورية وشروقها إلى نفس شريفة شديدة الحدس ينتهي إلى آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلم فيدرك أموراً عقلية يقصر عن دركهـا غيره من الناس فيقال له : إنّهنبيّ أو ولـي ، وإلى هذه الخاصة أشار بقوله :

((أن يقوى العلامـة))

((كما خمود الحدس يبلغ إنتهـاـهـا))

((يـصـعـدـ فـيـ شـدـتـهـ غـاـيـتـهـاـ))

((فيها يكاد زيتها يضيء وصل
و فيه لا تهدي من أحبت نزل))
((أحيى أطباء النفوس ذا السقم
ذاك بلا لوح قرى أعلى القلم))

قال في الشرح :

أي ما فيه وإن جعلت ((قرى)) صفة لون لكان أجود أي ذاك صار
عين القلم بناءً على جواز إتحاد النفس بالعقل الفعال، بل العقل
الأول في الحضرة الختيبة من غير أن يكون له لوح قرأه، بل هو أمّيٌّ
(قال في الحاشية : وهو بعقله الكلّي أمّ الأقلام وبنفسه الكلية أمّ الكتاب)
وبصيغة بدنـه الشريف أمّ الصياديـ، ومسكته ومثواه المنيف أمّ القرى)
صاحب هذه المرتبة لا يحجب بالخلق عن الحق تعالى ولا بالحق
عن الخلق، بل يرى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة وله الفناءُ
بعد البقاء والبقاء بعد الفناء، ويشاهد نوره في كلّ ما يسمع ويمرى
ويلاحظ وجهه من كلّ ما يظهر ويختفى، وفي ختم أصحاب هذه المرتبة
فالأخـّ خــتم الكلام، إــنتهى.

أمــا الخــاصــةــ الثانيةــ : كــمالــ القــوةــ المــتخــيلــةــ، وــهــوــ كــوــنــهــاــ قــوــيــةــ بــحــيثــ
يشــاهــدــ فــيــ الــيــقــظــةــ عــالــمــ الــغــيــبــ لــماــ ســبــقــ، فــيــشــاهــدــ الصــورــ الجــمــيــلــةــ
وــالــأــصــوــاتــ الــحــســنــةــ الــمــنــظــوــمــةــ عــلــىــ الــوــجــهــ الــجــزــئــيــ فــيــ مــقــاــمــ هــوــرــ قــلــيــاــ أــوــ فــيــ
غــيرــهــ مــنــ الــعــوــالــمــ الــبــاطــنــيــةــ أــوــ تــحــاــكــيــ ماــ شــهــدــتــهــ النــفــســ فــيــ عــالــمــ
الــجــوــاــهــرــ الــعــقــلــيــةــ، وــلــاــ ســيــّــماــ فــيــ عــالــمــ الــعــقــلــ الــمــغــيــضــ لــهــذــاــ النــوــعــ الــبــشــرــيــ
بــاــذــنــ رــبــهــ فــيــ الــيــقــظــةــ وــيــســعــ مــاــ كــانــ يــرــأــهــ وــيــســعــهــ فــيــ النــوــمــ بــالــســبــبــ

الذي ذكرناه ، فيكون الصور المحاكية للجوهر الشريف بأحد الوجهين
صورة عجيبة في عالم الحس فهو الملك الذي يراه النبي أو الولي ويكون
المعارف التي تصل إلى النفس من إتصال الجوهر الشريفة بتمثل الكلام
المنظوم الواقع في غاية الفصاحة فيكون مسموعاً وهذا أيضاً ممكناً غير
مستحيل ، إنتهى .

وإليه أشار المصنف (رحمه الله) :

((ويقوى التخييل فالبنيطاسيا

والصوت والصورة من هورقلانيا))

((قد نال في غاية حسن باهر

إذ ذا يحاكي عالم القواهر))

وقال في الشرح :

يقوى التخييل بحيث يقدر على إستخلاص الحس المشترك عن
الحواس الظاهرة ، ويشاهد في اليقظة عالم الغيب ، فالبنيطاسيا
الصوت والصورة نال من هورقلانيا (وهو عالم المثال باصطلاح حكماء
الفرس أو أفلакه كما عن جابرضا وجابلقا من مدن عالم عناصره) هذا
الصوت وهذه الصورة في غاية الحسن لأن هذه الصورة وهذا الصوت
يحاكي عالم القواهر وما يناله البنيطاسيا بز من الباطن إلى الظاهر
وجميع ما يرى ويسمع رقائق الحقائق التي هي الأنوار القاهرة فصاحب
النفس القدسية يتصل ويشاهد معناه معنى الملك وحقيقة وصورته صورة
الملك ورقيقته يشاهد ببصره العقلي آيات ربّه الكبرى ويسمع بسمعه
العقلي كلماته الناتّمات وبحسه يرى صوراً بهيّة ويسمع أصواتاً وحروفاً

نظمّة ومنضّدة في غاية الجودة والفصاحة .

أما الخاصّة الثالثة في قوّة النفس من جهة جزئها العمليّيّ
وقواها التحريريّة ليؤثّر في هيولى العالم بازالة صورة وزعها عن المادة
وبإيجادها وكسوتها إياها فيؤثّر في إستحالة الهواء إلى الغيم وحدوث
الأمطار وحصول الطوفانات ، واستهلاك أمة فجزت وعتت عن أمر ربّها
ورسله واستشفاء العرض واستسقاء العطشى وخضوع الحيوانات وهذا
أيضاً ممكّن لما ثبت في الإلهيّات كون الهيوليّ مطيبة للنفوس متأثّرة
بها ، وكما أنّ النفوس الفلكيّة يؤثّر في هيولى هذا العالم بتعاقب الصور
الكونيّة عليها لأنّ نسبتها إليها نسبة الآباء إلى الأولاد ، فذلك نفس
الإنسان يؤثّر في هيولى هذا العالم وإن كان الغالب أنه يؤثّر في عالمه
الخاصّ أعني بدنه ولذلك إذا حصل للنفس صورة مكرورة إستحال مزاج
البدن وحدثت رطوبة العرق ، وإذا حدثت في النفس صورة الغلبة
حمى مزاج البدن وأحمرّ الوجه ، وإذا وقعت صورة مشتهاء في النفس
حدث في أوعية المنى حرارة مسخنة منفخة للريح حتى تمتلي به عروق
آلّة الواقع فيستعدّ له ، فهذه الحرارة والرطوبة يحدث في البدن من
هذه التصورات ليست من حرارة وبرودة ورطوبة أخرى بل عن مجرد
التصورات وعلمت أنه ليس من شرط كلّ مسخن أن يكون حارّاً وكذا
نحوه ، فإذا صارت الأمزجة يتتأثر من الأوهام فلا عجب أن يكون لبعض
النفوس قوّة إلهيّة يكون بقوتها كأنّها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة
بدتها ، فكما أنّ خاصّة الثانية يوجد بوجه غير مرضي في نفوس الأشرار
والناقصين فكذا هذه الخاصّة يوجد شيء منها في بعض النفوس القوية

فيتعدّى أثراها في بدن آخر حتى يفسد الروح بالتوهّم وقتل الإنسان
 أو غيره من الحيوانات، فيعبر عن ذلك باصابة العين، فلذلك قال
 النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) : ((العين تدخل الرجل في القبر والجمل
 في القدر)) ومعناه : إنه يستحسن الجمل ويتعجب منه وتكون النفس
 خبيثة حسودة فيتوهّم سقوط الجمل وينفعل جسم الجمل عن توهّمه
 ويسقط في الحال ، وإذا كان هذا ممكناً فما ظنك بنفوس عظيمـة
 شديدة القوى كيف لا يتعدّى تأثيرها عن بدنها وعاليـها الصغير وهي
 تصلح لأن تكون نفس العالم ورئيس القوى الطبيعية ومستخدـمـها وبؤثرـ
 في هيولـيـ العالم بـاـحداثـ حرارة وبرودـةـ وحركة وجـمـعـ وـتـفـرـيقـ وأـصـولـ
 الإـسـتـحـالـاتـ والإـنـقلـابـاتـ في عـالـمـنـاـ السـفـلـىـ إنـمـاـ يـنـبـعـثـ منـ الـحرـارـةـ
 والـحرـكـةـ كـمـاـ سـبـقـ فـيـ مـبـاحـثـ حـوـادـثـ الـجـوـ،ـ ومـثـلـ هـذـاـ يـعـبـرـ بـالـكـرامـةـ
 وـالـمعـجزـةـ عـنـ النـاسـ وـالـخـاصـيـةـ الـأـوـلـىـ أـفـضـلـ أـجـزـاءـ الـنـبـوـةـ عـنـ الـخـواـصـ
 ولـهـذـاـ كـانـ أـعـظـمـ مـعـجـزـاتـ نـبـيـنـاـ الـقـرـآنـ .

وإلى الخاصة الثالثة أشار المصنف بقوله :

((ويقوى العمال فالهيوليـ

تنقاد خلقـاـ شـاءـ حـلـولاـ))

((فيغلـبـ الـهـوـاءـ وـيـهـبـطـ الـمـطـرـ

يبـتـدـيـ طـوفـانـاـ يـبـيـدـيـ منـ فـجـرـ))

((يـطـيـعـهـ الـعـنـصـرـ طـاعـةـ الـجـدـ

لـلـنـفـسـ فـالـكـلـ كـجـسـمـ يـعـدـ))

قال في الشرح :
فإن النفس مهما أمرت الرجل بالمشي تحرّك واليد بالبطش
بطشت، والجفون بالإنفتاح إنفتحت أو بالإنطباقي إنطبقت وهكذا
وكذا طاعة القوى لها ، فالكلّ كجسمه يعد ، وهو أي الشخص الذي
قويت قوته العمالة نفس وروح لجميع العالم وقد ورد في الأئمة الأخيار
(سلام الله عليهم) : ((أنفسكم في النقوس وأرواحكم في الأرواج وأجسادكم
في الأجساد)) وأمثال ذلك مثل ما ورد فيزيارة الجوابية للحضرية
الرضوية (عليهمما آلف التحيّة والثناء) : ((بهم سكت السواكن وتحرّكت
المتحركات)) ، ثم أشار إلى كون الخاصة الأولى أفضل الخصائص بقوله :

((أول أصل الأصول ولذا
فالذكر أعلى المعجزات أخذنا))

ثم أشار إلى مقام خاتم الأنبياء (ص) بقوله :
((فالأول العقول أولى طابعا
كالإنس لا يطفر عن طباعـا))
يعني : إنّ المبدأ تبارك وتعالى أعطى خاتماً للعقل والعائدات
التي تكون في السلسلة الصعودية وهذا إشارة إلى وجود سيد الكلّ
ونبينا محمد (صلى الله عليه وآله) ؛ الإنسان الحقيقي الختامي الذي هو
جامع لجميع المراتب من الإنسان الجبروتي والملوكي والملكي والجبروتية
جامع للجزئيات وهكذا كما أنّ الإنسان الطبيعي لا يطفر عن طباعـه
فلا يتخطّى إلى مقام النوع التالي الأشرف ما لم يستوف مرتبة النوع

المقدم الأَخْسَسْ كَمَا قَرَرَ، وَلَا يَشْدُّ عَنْ وَجْهِهِ نَوْعٌ مِنَ الْأَنْوَاعِ الطَّبِيعِيَّةِ
الْبَسيِطَةِ وَالْمَرْكُبَةِ وَلِلْمُصْنَفِ فِي بَيَانِ الْقُوَى الْثَلَاثَةِ وَتَوْضِيْحِهِ كَلَامٌ فِي كِتَابِهِ
الْمُسَمَّى بِأَسْرَارِ الْحُكْمِ يَعْجِبُنِي نَقْلَهُ ·

قال في أسرار الحكم بالفارسية ما هذا لفظه :

نبی (عليه السلام) را خصائص سه گانه میباشد بحسب قوای ثلاثة
که قوت قوه علامه، وقوت قوه عماله، وقوت قوه حساسه باشد ، وأصول
اعجاز به این خواص است، پس قوه علامه نبی باید در کمال افضل
عقل اهل زمان خود باشد وجميع معلومات یا اکثر بتائید من اللـهـ
والحدس برای او حاصل شود نه به کسب وتعلم از معلم بشری وعقل اورا
هیئت استعلامیه قاهره تمام باشد بر قوى، وهمه نهايت انقياد وتسخر
داشته باشد ·

وقوه عماله او در قوت باشد که ماده کائنات مطیع او باشد که
هر صورتیکه بخواهد از آن خلع و در آن لبس نکند و چنانکه هر نفسی در
بدن خود هر تصرفی را میکند عالم کون بمنزله بدنه او باشد و هرجـهـ
خواهد از استحاله و انقلاب در اکوان بشود و مستجاب الدعـهـ باشد
چنانکه از هر نفسی تأثیرات تصوـرات ایشان ظاهراست ولی در ماده
مخصوصه بدنه خود مانند تصوـرات شهـوـیـهـ و غـضـبـیـهـ و خـوـفـیـهـ و فـرـحـیـهـ
واختـجـالـیـهـ که موجب وجودات طبـیـعـیـهـ شوند از حرکـات گـونـاـگـونـ واـشـکـالـ
بـوـقـلـمـونـ وـمـؤـثـرـاتـ اـزـ وـادـیـ اـسـتـ وـآـثـارـ اـزـ وـادـیـ دـیـگـرـ،ـ بـلـیـ چـنـانـکـهـ نـفـسـ
جزـئـیـهـ جـانـ جـسـمـ مـخـصـوصـ مـحـدـودـ اـسـتـ نـفـسـ کـلـیـهـ الـهـیـهـ جـانـ عـالـمـ
اـسـتـ چـنـانـکـهـ دـرـ اـئـمـهـ مـعـصـومـینـ (عليـهمـ السـلامـ)ـ مـأـثـورـاـسـتـ کـهـ :ـ ((ـأـنـفـسـکـمـ))ـ

فی النفوس وأرواحكم فی الأرواح)) چه عجب از کلیت ووسعت وجودی
که یتامی را مثل پدر مهریان وشیوخ وعجایز را مانند خلف جان فشان
باشد ، واهل مسکنت وزمانت را مثل خود به بیند بلکه در مقام فتوّت
متمگن گشته ایثار بر خود نماید .

وأّما قوت حسّاسه او پس باید در بیداری به بیند چیزها که
دیگران نه میبینند و بشنويد چیزها که دیگران نمیشنوند وهمچنین در باقی

حضرت مصطفی (صلی اللہ علیہ وآلہ) در بصر خود فرمود :
((زویت لی الأرض فرأیت مشارقها ومغاربها)) .

ودر سمع خود فرمود :
((أطّت السماءً وحق لها أن تأطّ ما فيها موضع قدم إلا وفيها
ملك راكع أو ساجد)) .
(أطّ : أي صوت) .

ودر شم خود فرمود :
((إني أجد نفس الرحمن من قبل الين))
وأّمت مرحومه را از ورثه آن جناب وغيرهم صدا زد که :
((إن لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها)) .

ودر ذوق خود فرمود :
((أبيت عند ربّي يطعني ويستقيني)) .

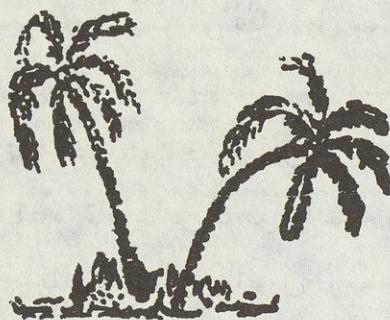
ودر لمس خود فرمود :
((وضع الله بكفي يده وأحسّ القلب برد أنامله بين ثديي)) .
ومنظور ذکر مثالی است در هر باب وگر نه اینگونه احساسات

آنجاناب را نهایت نیست، پس چون نبی را انسلاخ از وجود کوئی طبیعی دست دهد در عین صحو که وافی بجانبین است و جمیع سالم است نه جمع مکسر، و بعضی از ایشان جمع جمعند و جمع منتهی الجمیع اند که خواهی دانست، لاتری .

وتفصیل جمله های آخری را در فصل دیگر باین عبارت بیان میکند — ولایت اطّلاع بر حقایق الٰهیه است از معرفت ذات و صفات و افعال بینحو شهود و نبوت هم اینست مع شیء زاید که تبلیغ احکام و تأدیب به آداب و اخلاق و قیام بسیاست باشد، وازانجاست که هر نبی ولی است و عکس نیست، و رسول آنست که با اینها کتاب سماوی هم داشته باشد، واولوا العزم آنانند که شریعت ایشان ناسخ شریعت سابقه باشد، و خاتم با اینها همه باید خواص سه گانه را که مذکور شد بسنهاست رسانید، باشد، و روحانیت او عقل اول و صادر نخستین باشد، واز مراتب نفوس شریفه قویه که نگاشته شد مرتبه اکمل باشد که بعد از آن نباشد مگر مرتبه احادیث محضره و این انسان بس عزیز الوجود واندر النواود راست و هر ماده قابل این گوهر گرانمایه نیست آیا نمی — بینی که جهان آفرین که بر کلک او بیکران آفرین از بسیاری از جماد اند کی نبات کرد واز بسیاری از نبات اند کی حیوان واز بسیاری از — حیوان اند کی را انسان نمود، یعنی : نباتیکه در طریق وجود خود حیوان است و حیوانیکه در صراط وجود خود انسان است واز بسیار انسانی اند کی را عاقل واز بسیاری عقلا اند کی را مسلم واز بسیاری مسلمین اند کی را مؤمن واز مؤمنین اند کی را ععبد واز ععبدین اند کی را

زاهد واز زاهدین اندکی را عالم واز عالمین اندکی را عارف واز عرفاء
اندکی را ولی واز اولیاء اندکی را نبی واز نبی اندکی را رسول واز رسول
اندکی را اولو العزم واز اولو العزم یکی را خاتم (صلی الله علیه وآلہ
آفرید .

((ای کائنات را به وجود تو افتخار
ای بیش از آفرینش و کم ز آفریدگار))



الفَرِيدَةُ التَّالِثَةُ

فِي بَيْانِ صُورِ الرَّفَعَةِ الْغَيْرِيَّةِ

عَنِ النَّفْسِ الْأَنْسَانِيَّةِ

))إن التصورات للأم ور

تشيّ كحرّ لا عن الحررور))

((وَعْلَةٌ لَا عَلَّةٌ فِي الْعَيْنِ))

لها ومن ذلك سوء العين))

((أَلْمَ تَكْ لَفْعَلَنَا مِبْـاـدـيـ))

تعطي السماء التحرّك الإرادي))

((فلوليد بآبيه أسماء))

موجب هز وهزال ریسمو (هزة)

((أول الملموس إذ يكون

لا يلزم المساخن التسخّن ((

((لا غرو فيما قد تلونا أَسْجَح

أمط أذى العسفة عنك تفلح))

يعني :

ان التصورات الذهنية للأمور تتشوء أي تكون منشأ لظهور أمر آخر كحرّ أي حرارة ظاهرة في البدن في أثر عشق أو غضب باطني لا عن الحرور أي لا يكون منشأ الحرارة الظاهرة حرر طبيعي بل يكون سببه تصور باطني كما قلنا ، وعلة أي كمرض يحصل لا من علة في العين أي في الظاهر لها ومن ذلك سوء العين كالمرض الذي يحصل في أثر العين (جسم زخم) ، ألم تكن لفعلنا مبادي ؟ أي ألم تكن التصورات من تصور - وميل - وعزم - وجسم - واجماع - وسوق أكيد مبادي لأفعالنا كذلك تعطي تصورات النفوس السماوية كمالات مباديهم العقلية لسما التحرك الا رادي ، فللوليد أي النفس الجزئية الأرضية بأبيه الذي هو النفس الكلية السماوية أسوة أي اقتداء وهذا الوليد موجب حز أي حركة في جسمه وهزال (الاغري) وربوة (چاغي) ، بأول الملموس إذ يكون تكوّنات العالم (مراد ازاول ملموس عبارت است از حرارت - برودت - رطوبت - ببوست) مع ان بعضاً منها يؤثر على خلاف طبعها كالجهد الذي يزيد في البطش وغيره فيمكن أن يصدر من النفس الناطقة أيضاً أفعال على خلاف عادتها المتعارفة فعلى هذا لا يلزم أن يكون ولا للمسخن التسخن ، لا غزو فيما قد تلونا عليك من الغرائب أسرجح أي كن حسن العفو أسط أي أزل أدى العسفة أي الاعوجاج عنك أي عن نفسك تفلح أي تغز بالسعادات .

وأشار في هذه الغرر إلى تأثيرات النفس في عالمه الخاص
أعني بدنه بمجرد تصوّراته المختلفة فيصدر عنها بسبب تصوّرها أفعال
غريبة لما قد علمت أنّ من العلم ما هو فعليّ سبب لوجود المعلوم
وممثّل لها في الشرح بأمثله نذكرها بالترتيب:

(١) : قد يحصل في البدن حرارة قوية من دون أن يحدث حرور طبيعي كما إذا حدث في النفس صورة الغلبة حتى مزاج البدن وأحمر الوجه وامتلئ العروق والأوداج .

(٢) : إذا تصورت النفس صورة مشتهاء حدث في أوعية المنسى حرارة منفخة حتى يمتلىء عروق آلة الواقع والمهيج للحرارة ليس إلا التصور في الموضعين .

(٣) : تصور السقوط التوهّمي يكون سبباً للسقوط من جذع عالٍ .

(٤) : المرض الذي يحصل للانسان بحسب التصور الخاص مع انه لا علة خارجي له وله نقل مشهور وفي المتنوي مسطور والقصة مربوطة بتواطئ الصبيان في معاملتهم مع معلمهم معاملة المرضى حتى صار المعلم مريضاً واستغل بالراحة في بيته عن التعليم في مكتبه ، وفي هذا المقام يقول بالفارسية :

((کوڈ کان مکتبی او اوسٹاد

رج دیدند از ملال واجتهاد))

((مشورت کردند در تعویق کار

تا معلم درفت در اضطراب))

إلى آخر الأبيات.

ومن ذلك القبيل سوء العين ويعبر عن ذلك باصابة العين،
وقد سمعت تفصيله.

(٦) : رفع العلة والعرض بمجرد تصور رفع علته، كما حكي من
معالجات حذّاق الأطّباء بمجرد التدبيّرات النفسيّة، وإلى هذا أشار
بقوله :

((إن التصورات للأمور
تنشى كحر لا عن الحرر))
((علة لا علة في العين
لها ومن ذلك سوء العين))

ثم أيد ما ذكره بأن مبادئ أفعالنا هي تصوراتنا ، فالتصور
المطلق يكون سبباً لسوق نفوسنا ، وهذا التصور مع مبادئ آخر كالشوق
والعزم والإجماع والقوّة المثلثة في العضلات التي هي مبادئ الإرادة -
 تكون علة للفعل أي فعلنا ، كما أن التصور من النفوس السماوية يكون
علة للحركة الإرادية لها ، بمعنى : أن تصورات النفوس السماوية كملاة
مبادئهم العقلية تفيد السماء التحرّك الإرادي الوضعي طلباً للتشبّه
بالعقل ، فالوليد أعني النفوس الجزئية في إيجابها الآثار المختلفة
بحسب تصوراتها إنّقتها بأبيها الذي هو النفس الكلية السماوية في
تأثيرها في هيولا هذا العالم ، فيكون موجب حزق في البدن أي سرور
في البدن أو سبب هزال أي قحل أو سبب رغبة أي سمن بحسب فرجه
وحزنه وساير حالاته ، ولما وقع التكوانات في هذا العالم بأوائل الملموّسات

أعني الحرارة والبرودة والرطوبة والجفافة إذ عليها مدار الكون والفساد لا يلزم أن يكون كل مسخن متسخناً إذ ليس من شرط كل مسخن أن يكون متسخناً، ولا من شرط كل مبرد أن يكون متبرداً، وقس عليه.

قال في الحاشية:

والمراد بأوائل الملموسات هي الحرارة والبرودة والرطوبة والجفافة، وكما أن الملموسات تسمى أوائل المحسوسات كذلك هذه تسمى أوائل الملموسات وثاني الملموسات هي الصلابة واللين والخشونة والملاسة ونظائرها، وكون مدار الكون والفساد على الأربعـة ظاهر.

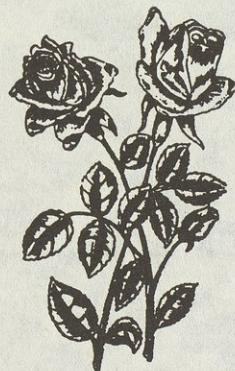
وقال حكماً الفرس:

إليها مفـوض كـدـبـانـيـة عـالـعـنـاـصـرـ، وإـلـىـعـقـلـفـعـالـ
كـدـخـدـائـيـهـ، وـلـيـسـتـفـويـضـ عـلـىـظـاهـرـهـ بـلـمـرـادـهـ وـسـاطـةـ فـيـضـ اللـهـ
كتـوـسيـطـ الـمـلـائـكـةـ فـيـ الشـرـعـ الـمـطـهـرـ.

والحاصل: أن الممكن لا يكون بلا سبب إلا أن السبب قد يكون خفيّاً، فحصول هذه الكيفيات لابد منه، ولكن موجب السخونة لا يلزم دائمًا أن يكون متسخناً كالنار، بل قد لا يكون كما في بعض التصورات، وقس عليه موجبات أخرى، إنتهى.

فـاـذـاـ تـأـمـلـتـ فـيـماـ ذـكـرـ لـاـ عـجـبـ فـيـماـ تـلـيـتـ عـلـيـكـ مـنـ الغـرـائـبـ
أـعـنـيـ غـرـائـبـ الـأـفـعـالـ الـحـاـصـلـةـ بـتـصـوـيرـاتـ النـفـسـ فـأـنـتـ إـذـاـ عـزـلـتـ
تـعـبـ الـأـخـذـ عـنـ غـيرـ الطـرـيقـ عـنـ نـفـسـكـ تـفـوزـ بـالـسـعـادـاتـ الـبـتـةـ، وإـلـىـ

ما ذكر وأشار في المتن بقوله :
((ألم تكن لفعلنا مبادئ
تعطي السماء التحرّك الإرادي))
((فللوليد بأبيه أسوة
موجب حز و Hazel Ribeau))
((بأول الملموس إذ يكونون
لا يلزم المسخن التسخن))
((لا غزو فيما قد تلونا أسلح
أمط اذى العسفة عنك تفلح))



((المقصد السادس)) :

" " " " " " " " "

فِي الْمَعَادِ

وَفِيهِ فِرَائِيدٌ

لَا يَأْس بِالاِشارة إِلَى تَفْصِيلِ الْأَقْوَالِ فِي الْمَعَادِ الْمُتَخَلِّذِ
بِالْأَجْمَالِ عَنْ كِتَابِ الْمِبْدَأِ وَالْمَعَادِ :
أَعْلَمُ أَنَّ النَّاسَ إِخْتَلَفُوا فِي أَمْرِ الْمَعَادِ :

(١) : فَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ وَهُمُ الْمُلَاحِدُونَ وَالْمُهَرِّيَّةُ وَجَمَاعَةُ مَنْ
الْطَّبَاعِينَ وَالْأَطْبَاءُ الَّذِينَ لَا اعْتِمَادَ عَلَيْهِمْ فِي الْمَلَةِ وَالشَّرِيعَةِ وَلَا
اعْتِدَادَ بِهِمْ فِي الْعُقْلِ وَالحِكْمَةِ فَإِنَّهُمْ قَالُوا بِاسْتِحْالَةِ حَشْرِ النَّفَّوسِ
وَالْأَجْسَادِ وَإِمْتِنَاعِ أَنْ يَتَحَقَّقَ فِي شَيْءٍ مِّنْهَا الْمَعَادُ زَعْماً مِّنْهُمْ أَنَّ
الْإِنْسَانَ لَيْسَ إِلَّا هَذَا الْهِيْكَلُ الْمُحْسُوسُ حَامِلُ الْكِيفِيَّةِ الْمَزَاجِيَّةِ وَمَا
يَتَبَعُهَا مِنَ الْقُوَى وَالْأَعْرَاضِ وَإِنَّ جَمِيعَهَا يَنْفَى بِالْمَوْتِ وَيَنْدُمُ بِزَوْالِ
الْحَيَاةِ وَلَا يَبْقَى إِلَّا الْمَوَادُ الْعَنْصَرِيَّةُ الْمُتَصَرِّفَةُ، فَالْإِنْسَانُ كَسَيْرُ
الْحَيَاةِ وَالنَّبَاتِ إِذَا مَاتَ فَاتَ وَسَعَادَتْهُ وَشَقَوَتْهُ مُنْحَصَرَةً فِيمَا لَهُ بِحَسْبِ
اللَّذَّاتِ وَالآلَامِ الْحَسِيَّةِ الدُّنْيَاوِيَّةِ، وَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فِي حَكَايَةِ هَؤُلَاءِ

الفجرة الكفرة يقول: *إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيي* وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الحكمة المتعالية وللشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الملة النبوية .

(٢) : والمنقول من جالينوس في أمر المعاد هو التوقف بناءً على تردد في أمر النفس أنها هل هي المزاج فيفني بالموت فلا يعاد أم هي جوهر مجرد باق بعد الموت ليكون لها المعاد ، وضم إلى هذا بعض من أخذ عن العلماء منهم أن المعدوم لا يعاد ، فاذا إنعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع الحشر .

(٣) : قول المتكلمين بالمعاد الجسماني ولكنهم يقولون : إنَّ الواجب في المعاد هو إعادة الأجزاء الأصلية التي باقية لا الأجزاء التي يتطرق إليها الزيادة والنقصان وبعضهم قالوا باعادتها بجميع أجزائِه مع المنع من إمتناع إعادة المعدوم .

جوهر باق لا سبيل إليه للفنا ، فيعود إلى عالم المجردات لقطع
التعلقات بالموت الطبيعي .

(٥) : القول بالمعادين الجسماني والروحي معاً وإليه ذهب
كثير من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كالغزالى
والكتابي والحلبى والراغب الإصفهانى والقاضى أبو يزيد الدبوسي وكثير
من علماء الإمامية وأشياخنا الإمامى عشرية كالشیخین المفید وأبی جعفر
والسید المرتضی والعلامة الطوسي وغيرهم (رضوان الله تعالى عليهم
أجمعين) من جهة ذهابهم إلى أن النفس مجرد يعود إلى البدن وبه
يقول جمهور النصارى والتناسخية ، إلا أن الفرق أن محققى المسلمين
ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الأرواح وردّها إلى البدن لا في هذا
العالم بل في الآخرة ، والتناسخية بقدمها وردّها إليه في هذا
العالم وينكرن الآخرة والجنة والنار الجسمانيين .

ثم إن هؤلاء القائلين بالمعادين جميعاً إختلفت كلماتهم في إن
المعاد من جانب البدن فهو هذا البدن بعينه أو مثله؟ وكل من
العينية هي يكون باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والهيئات
والتحاليف أم لا؟ والظاهر أن هذا الأخير لم يشترطه أحد بل كثير من
الإسلاميين فمال كلامهم إلى أن بدن المعاد غير البدن الأول بحسب
الشخص واستدلوا على ذلك بما دل عليه بعض الأحاديث المروية
من كون أهل الجنة جرداً ومربداً ، وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد
وقوله تعالى : * كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها* ، قوله
تعالى : * أو ليس الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق

مثلهم *

فان قيل : فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام
الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتکب المعصية .

قالوا : العبرة في ذلك بالإدراك وإنما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه ، ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة : إنّه هو بعينه ، وإن تبدّلت الصور والهياكل بل كثير من الأعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيّب أنّه عقاب لغير الجاني ، والحق أنّ المعاد في المعاد هو بعينه بدن الإنسان الشخص الذي مات بأجزائه بعينها لا مثله بحيث لو رأه أحد يقول : إنّه بعينه فلان الذي كان في الدنيا ، ومن أنكر هذا فقد أنكر الشريعة ، ومن أنكر الشريعة كافر عقلاً وشرعاً ، ومن أقرّ بعود مثل البدن الأول - بأجزاء آخر فقد أنكر المعاد حقيقة ولزمه إنكار شيءٍ كثير من النصوص القرآنية ، إنتهى .

وأناأشهد الله ومملائكته وأنبئاًه ورسله والملائكة المقربين خصوصاً ملك اليمين والشمال إني أعتقد في هذه الساعة وهي ساعة إثنين بعد ظهر يوم الإثنين تسعه وعشرين من شهر ربيع الثاني من شهور سنة (١٤٠٣) هجرية في أمر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم وجاء به ختم المرسلين واعتقدت به الأئمة المعصومين (عليهم الصلاة والسلام) وأطبقت عليه فحول علماء الشيعة الإمامى عشرية ، ولا أنكر من قدرة الله شيئاً ، وأشهد أن الله على كلّ شيء قادر وأن الله يبعث من في القبور .

الفَرِيدَةُ الْأُولَى

فِي الْمَعَادِ الرُّوْحَانِيِّ

((إنَّ الَّذِي بِالْعُقْلِ بِالْفَعْلِ إِنْتَفِي
فَهُوَ لِعَالَمِ الْعُقُولِ مُرْتَقٌ))

((مِنْهُ يَصِيرُ عَالَمًا عَقْلَيًّا))

((بِهِ يَضَاهِي عَالَمًا عَيْنَيًّا))

((وَهِيَةُ الْوُجُودِ بِالشَّرَاشِيرِ
تَزَينُهُ كَالْأُولَى فِي الْآخِرِ))

((كُونَا أَشَدِيَّةُ أَضْعَافِيَّةً))

((خَالِفُ وَالْمَهِيَّةِ الْمَهِيَّةِ))

((فَالْعَالَمُ الأَكْبَرُ كَانَ حَاوِيًّا
كَانَ غَدَّا كُلَّ لِهِ مَرَائِيًّا))

((مُلْتَحَقُ بِمَثْلِ نُورِيَّةِ))

((وَاجِدَةُ لِسْنَخِهَا عَرِيَّةً))

((مِنَ الْهَيْوَانِيِّ وَالْعَوْارِضِ تَحْفَّ
بِهَا كَعْنَوَاتِهَا لَكِنْ تَصَفَّ))

((ذي بالصرافة بشرط التعريـة))
في تلك من غير معـر تتحـية)
((مشاهـد من بعـده كـل البـهـاء))
بـها يحيـط كـل من إـلـيـه المـنـتـسـى))
((ينسـيه نـفـسـه إـتـصـال النـور))
فـحالـه في عـالـم الغـرـور))
((إـذ لـلـصـيـاصـي أـهـلـه بـالـأـنـفـس))
يـومـي وـنـاسـي اللـه نـفـسـه نـسـي))
((يـعـلم بـالـحـضـور بـالـشـيـء وـفـيـء))
إـذ كـان فـصـل الشـيـء مـن شـيـء بشـيـء))
((وـمـا لـه تـكـثـر قـد حـمـلا))
فـفـيه ما سـوـاه قد تـخـلا))
((أـمـا الـوـجـود مـا لـه مـن ثـانـي))
ليـس قـرـى وـرـاء عـبـادـان))
((وـكـلـّ مـا جـاـوز شـيـء حـدـه))
كـالـقـرـب وـالـفـقـر تـبـدـي ضـدـه))
((وـفـي الـوـجـود مـا بـه إـفـتـرـاق))
يـكون عـين مـا بـه إـنـفـاق))
((مـهـيـة يـصـحـب حـمـل شـايـع))
مـثـل الـوـجـود ذـاك فـيـها وـاقـع))
((فـجـنـة الـلـقا وـجـنـة الـصـفـة))
يـثـمر لـلـكـمـل عـرـس الـمـعـرـفـة))

((إن تغرسوا فمثل هذا فاغرسوا
وفي إبتعائه بجد نافسوا))

يعني:

انَّ الَّذِي أَيِّ النَّفْسَ مِنْ مَرَاتِبِ الْعُقْلِ مَرْتَبَةُ الْعُقْلِ بِالْفَعْلِ
انتَقَى أَيِّ اخْتَارَ فَهُوَ أَيِّ النَّفْسِ (وَتَذَكِيرُ الضَّمِيرِ بِاعتِبَارِ الْمَوْصُولِ) لِعَالَمِ
الْعُقُولِ مَرْتَقِيُّ، مِنْهُ (مِنْ بَعْضِهِ) أَيِّ بَعْضِ النَّفُوسِ يَصِيرُ عَالَمًاً عَقْلِيًّاً
فِي أَثْرِ التَّرْقِيَاتِ وَالْتَّكَامِلَاتِ بِهِ أَيِّ بِالْعُقْلِ بِالْفَعْلِ يَضَاهِي يَشَابِهُ عَالَمًاً
عَيْنِيًّاً، وَهِيَّأَةُ الْوُجُودِ بِالشَّرَاشِرِ أَيِّ بِتَمَامِهِ تَزَينِهِ أَيِّ تَوْزِينَهُ مِنْ الْوُزْنِ كَالْأُولِ
فِي الْآخِرِ، كُونَا أَشَدَّ دَيَّةً أَضْعَفَيِّةً (أَيِّ يَكُونُ عَالَمُ الْعُقْلِيِّ وَالْعَيْنِيِّ مِنْ
جَهَةِ الْوُجُودِ مَتَفَاوِتَةً فِي الشَّدَّةِ وَالْعَلَوِيَّةِ) خَالِفٌ وَلَكِنْ الْمَهِيَّةُ الْمَهِيَّةُ أَيِّ
مَهِيَّةٌ مَا سَنَحَ عَالَمُ الْعُقْلِ وَالْعَيْنِ مَتَحْدَةً، فَالْعَالَمُ الْأَكْبَرُ بِالْفَتْحِ كَانَ
الْإِنْسَانُ الْكَاملُ بِالرُّفْعِ حَاوِيًّا كَانَ غَدًا كُلَّ (أَيِّ ظَهَرَ كُلَّ الْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ)
لَهُ مَرَائِيًّا أَيِّ كَالْمَرَائِيِّ (أَيْنِهِ هُوَ)، مَلْتَحِقٌ أَيِّ تَلْتَحِقُ النَّفُوسُ الطَّاهِرَةُ
بَعْدِ خَروْجِهَا مِنَ الْأَبْدَانِ الْعُنْصُرِيَّةِ بِمِثْلِ نُورِيَّةِ وَاجِدَةِ لِسْنِخِرَةِ أَيِّ
مَشَابِهَةِ لِلْبَدْنِ الْعُنْصُرِيِّ وَلَكِنَّهَا عَنِ الْمَادَّةِ عَرِيَّةً، مِنَ الْهَيْوَلِيَّةِ
وَعَوَارِضِ تَحْفَّ بِهَا (يَعْنِي : الْمَثَلُ النُّورِيَّةُ عَرِيَّةٌ عَنِ الْهَيْوَلِيِّ وَعَوَارِضُهَا)
كَعِنْوَانَاتِهِ (أَيِّ كَعَرَاءِ الْكَلِيَّاتِ الْعُقْلِيَّةِ وَالْطَّبِيعِيَّةِ عَنْهَا) لَكِنْ تَصُّفُ، ذِي
أَيِّ الْكَلِيَّاتِ الْطَّبِيعِيَّةِ بِالصِّرَافَةِ بِشَرْطِ التَّعْرِيَةِ فِي تَلْكِ أَيِّ
الْمَثَلِ النُّورِيَّةِ يَكُونُ التَّجَرِيدُ وَالصِّرَافَةُ بِذَاتِهَا مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَتِنَحْيِيهِ،
مَشَاهِدُ يَعْنِي النَّفُوسُ مِنْ بَعْدِهِ أَيِّ بَعْدِ مَشَاهِدَةِ الْمَثَلِ (الْعُقُولُ
الْعَرِضِيَّةُ) كُلَّ الْبَهَاءِ (أَيِّ الْعُقُولُ الطَّوْلِيَّةُ) بِهَا أَيِّ بِالْعُقُولِ الْعَرِضِيَّةِ
وَالْعُقُولُ الطَّوْلِيَّةُ يَحِيطُ مِنْ إِلَيْهِ الْمَنْتَهَى وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ
) ٤٤٢

ينسيه نفسه اتصال النور كحالة في عالم الغرور أي كما انّ النفوس المدبرة يغترون بعالم الغرور وينسون نفوسهم بانغماسهم في اللذائذ الزائلة الجسمانية، إذ للصيادي أي الأبدان أهله أي أهل الدنيا بالأنفس يومي أي يشير بكلمة أنا الى أبدانهم وناسى الله نفسه نسى كما قال الله تعالى : *نسوا الله فأنساهم أنفسهم* ، يعلم أي النفس بالحضور أي بالعلم الحضوري بالشيء أي الموجود الحقيقي وفيه اذ كان فصل الشيء وميزة من شيء آخر بشيء ، وما له تكثّر قد حصل ففيه ما سواه أي غيرحقيقة الشيء قد تخللا كتخلل غير الشعارات مثلاً فيها فيوجب تكثّرها ، أما الوجود فهو حقيقة واحدة ما له من ثاني ليس قري وراء عباداً ن مثل معروف ، وكلما جاوز شيء حدّه كالقرب اذا جاوز حدّه وبلغ نهايته انعكس الى بعد وكذا الفقر الى الغنى والظهور الى الخفاء فكذا الكثرة في مراتب الوجود او في الشيء الذين لا شيء الا وهو مصادقها اذا جاوزت الحد انعكست الى الوحدة التي انطوت فيه الكثارات وفي الوجود ما به افتراق يكون عين ما به اتفاق فالتفاوت بالتقديم والتأخّر والشدة والضعف لا يقدح في وحدته ، ماهية يصح الوجود بحمل شایع يكون مثل الوجود ذاك أي التشكيك فيها واقع ، فجنة اللقاء وجنة الصفة أي الاتصال بصفات الله يشير للكلمين غرس المعرفة يعني : انّ غرس المعرفة في أراضي القلوب يتم للتكامل جنة اللقاء والصفة معاً ، ان كنتم تغرسون فمثل هذا أي شجرة المعرفة أغرسوا وفي ابتغائه وأثماره بجدّ نافسوا .

أشار في هذه الغرر إلى المعاد الروحاني بحسب مراتب
إكمال النفس في النشأة الدنيا وإلتحاقها إلى المُثل النورية
ومشاهدتها من بعد كلّ البهاء ، وبيان هذه المعنى في ضمن أمور :
(الأول) : إنّ المعاد الروحاني يختص بالذى من أفراد
الإنسان اختيار وانتخب بأن يصير إلى مرتبة العقل بالفعل مما هو عليه
من العقل بالقوة ، فانّ هذه الأفراد هم الذين يرتفون إلى عالم العقول
ويحصل له المعاد الروحاني الذي هو عبارة عن هذا الارتفاع إلى عالم
العقل بعد الموت .

(الثاني) : إنّ هذا الارتفاع يمكن أن يكون لهم بغير مكث في
عالم المثال (أي عالم البرزخ) كالنفوس الكاملة .

قال الأمي (رحمه الله) :
ويؤيد هذا المطلب ما ورد في بعض الأخبار مما يوحي إلى عدم
البرزخ للنبي والأئمة (عليهم السلام) ، وهو قول الإمام الصادق (عليه
السلام) : ((والله ما أخاف عليكم إلا البرزخ فأما إذا صار الأمر إلينا
فنحن أولى بكم)) ، ولعلّ عدم كون الأمر إلينهم في البرزخ من جهة
عدم مكثهم فيه وارتفاعهم إلى النور المحس بالتخلية عن أبد انهم من غير
مكث ، والله سبحانه ورسوله وأنبياءه (عليهم السلام) أعلم بالامر ، انتهى .

أو يكون مع المكث فيه بقليل أو كثير متنعماً بالصور البهية
المستيرة كالنفوس المتوسطة .

(الثالث) : إنّ الإنسان الذي صار عقلاً بالفعل أعمّ من الكامل

في الحكمتين : العلمية والعملية والكامل في العلمية دون العملية .

قال في الشرح :

فإن النفس لا يخلو عن أقسام خمسة، إما أن تكون كاملة في الحكمتين : العلمية والعملية أو متوسطة فيها أو كاملة في العلمية دون العملية أو في العملية دون العلمية أو ناقصة لهما ، والأول هو الكامل في السعادة ومن السابقين المقربين ، والثاني والثالث من المتوسطين في السعادة ، والرابع من أصحاب اليمين ، والخامس في الشقاوة ومن أصحاب الشمال ، فالكل في العمل أيضاً يرتفع إلى عالم النور لأن المعرفة بذر المشاهدة ، والعلم الذي في حد الكمال لا يدع صاحبه بل يسدده ويقوده إلى المقصود ، وهو أيضاً من المقربين ، وإن كان دون السابقين لأن الحق تعالى في كتابه المجيد قدّ السعادة إلى المقربين وأصحاب اليمين ، وهو ليس من أصحاب اليمين لأنهم هم الكاملون في العمل دون العلم أو من المتوسطين فيهما فيكون من المقربين ، ويدل عليه ما نقل العلامة في شرح حكمة الإشراق أن مذهب الأوائل من الحكماء أن الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض الأفلاك إذا لم يكن لاستعداد الخلوص إلى عالم النور ، ولا للترقي إلى فلك أعلى مما تعلق به ، وأن الكامل في العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يترقى من الأدنى إلى الأعلى إلى أن يصل إلى المحدد ثم يتخلص إلى عالم النور ، هذا كلامه .

ومرادهم التعلق بالصور المثالية التي مظاهرها الأفلاك كما في ذلك الكتاب ، إنترهى .

والمراد بكون الأفلاك مظهرا لها (أي المُثل) هو أن تعلق المثل بال مجرم السماوية ليس كتعلق الشيء الحال بمحله بأن يكون الجرم السماوي محلا لها ، بل إنما هو كتعلق الصورة المرئية بالمرأة ، وذلك لأن هذه الصور المعلقة لا تحتاج إلى حامل قابل أبداً ، بل إنما هي محتاجة الفاعل .

در اسرار الحكم راجع بمعاد روحاى وتقسيمات نفس در استكمالات خود وارتقاء آن بعالم عقول بهفت قسم رسانده ، واينست عين بيان فصل : معاد دو قسم است روحانى وجسمانى ، وبعضی از متکلمین وظاهريين حصر کرد ، اند معادرها در جسمانی ، وبعضی از متفلسفين در روحانی و هردو طایفه قاصراند ، واما اکابر حکماء و مشایخ عرفا و محققيين متکلمین به هردو قائلند واينست قول تحقيق حقیقت بتصديق ، زيرا که مدرك ک ، عوالم است سه گونه است : عالم عقل و عالم مثال و عالم محسوس ، واگر خواهی بگو : عالم معنی و عالم صور قائمه بذاتها و عالم صور طبیعیه ، وادراك سه گونه است : تعقل و تخیل و احساس ، واما توهّم ملحق است به تخیل ، چه معانی جزئیه مدرکات وهم مضافند يا بصور مادیه يا بصور مثالیه ، ومدرك نیز سه فرقه اند : کامل و متوسط و ناقص ، چنانکه خداوند حکیم در کتاب کریم سه صنف فرمود ، انسان را : مقریین وأصحاب یعنی وأصحاب شمال ، وتفصیل هفت صنفند ، زيرا که يا کاملند در علم و عمل هردو يا کاملند در علم و متوسطند در عمل يا کاملند در علم و ناقصند در عمل يا کاملند در عمل و متوسطند در علم يا کاملند در عمل و ناقص اند در علم يا متوسطند

در هردو یا ناقصد د ر هردو، و پس این اصناف بحسب غلبه یا
 دوام تعلق به یکی از آن عوالم سه گانه و آن مراتب سه گونه پدید
 آیند که آن ادراکات بمنزله روضنه ها وند به آن عوالم، پس برکسی
 غالب است اتصال نفس بجزئیات حسیه، و برکسی غالب است
 اتصال نفس بجزئیات مثالیه، و بریکی اتصال بعالم معنی الى ما
 شاء الله، پس هر که غالب باشد برا او اتصال بصور دنیویه سراییه
 واعمال مغیّات بغايات وهمیه وقصر همت بر التذاذ به لذات عاجله
 حباب آسای دنیه است، و فردا اسف حسرت و نکال است، و هر که
 غالب باشد برا او اتصال بصور دائم اخرویه وطلب لذات آجله از
 اصحاب یمین است و در مآل اورا نعیم دائم وخلاصی از دوزخ حاطم
 است، و آنانکه عقل بالفعل وعقل مستفاد شده اند و از اهل معنی
 هستند و اتصالی بی تکیف و بی قیاس معنی دارند اهل معاد روحانی
 اند .

إذا علمت هذه الأمور تعلم أن الأوصاف التي يذكرها المصنف
 (رحمه الله) بعضها مناسب للكامل في الحكمتين وبعضها مناسب للكامل
 في الحكمة العلمية دون العملية ، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله :
 ((إن الذي بالعقل بالفعل إنْتَفِي
 فهو لعالم العقول مرتفع))

ثم ان الأوصاف التي تحصل للنفوس بحسب إستكماله وصيروفته
 عقلًا بالفعل نذكرها على حسب ترتيب ذكرها المصنف :
 (الأول) : إن من صيورة النفس عقلًا بالفعل يصير الإنسان عالماً

عقلياً يضاهي عالماً عينياً في هيئته لا في مادّته وتتزين بهيئته عالم الوجود بشراسره في القوس الصعودي المعبر عنه بالأخر في المتن كما كانت متزينة بها في القوس النزولي ، ولا تفاوت بين العالمين من حيث المهمة ، إذ التحقيق ان الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن لا بأشباحها ولكن اختلافهما بحسب الوجود من حيث الشدة والضعف لأن العالم العقلي المضاهي أو هيئه الوجود الحاصل في العقل يخالف العالم العيني من حيث الوجود بالأشدّية والأضعفية ، وهذا التفاوت يكون بالتشكك وهو لا ينافي الوحدة لكون ما به التفاوت عين ما به الإشتراك على ما حققناه في مبحث الأقوال في حقيقة الوجود ، فالإنسان هو العالم الصغير بهذا الإستكمال يكون حاوياً للعالم الأكبر (كما قال على (عليه السلام) : ((أترعم أنت جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر))) .

ويكون في هذا الحال مرآة لأسماء الله تعالى وصفاته ويكون كلّ ما في الوجود عكساً ومرآة له ، فالنباتات عكوس نباتيّته ، فالحيوانات عكوس حيوانيّته ، والفالك بدخانيّته عكس لبخاريّة روحه ودخانيّته ، والملائكة العمالة لمعرفة عقله النظري وحكمته ، وقس عليه ما لا يسعه هذه التعليقة كما في الحاشية ، وهذه الصفة تناسب الكل في الحكمتين من السابعين المقربين .

(الثاني) : من الأوصاف للنفس التي صارت عقلاً بالفعل إلتحاقه بالمثل النورية على مذهب شيخ الإشراق ، فأنه قال : والكلّ من المدبرات بعد المفارقة تلحق القواهر ، فيزداد عدد المقدّسين من الأنوار إلى غير النهاية ، وعلى مذهب صدر المتألهين في درك الكليات

انه بمشاهدت النفس للمثل النورية ولكن عن بعيد ، ووجه كونها عن بعيد امرین :

(الأمر الأول) : من ناحية قاهرية تلك المثل على مثابة لا يمكن مشاهدتها من قرب نظير الشمس التي لا يمكن رؤيتها بلا حجاب من زجاج أو ماً أو نحوهما .

(الأمر الثاني) : إشتغال النفس بجزئيات عالم الطبيعة وعلى مذهب المصنف (رحمه الله) يكون إدراك الكليات لمن أمكنه دركها على ما هي عليها عنوانات وعکوس من المثل في مرآة قلبه ، إذ كما ان للنفس روادن إلى عالم الملك والملوک كذلك له روزنة إلى عالم الجبروت ، ولها وجودات لأنفسها لما مرّ من الأدلة على إثبات وجوده التي عمدتها قاعدة إمكان الشرف ووجودات لأنفسنا بقاعدة إتحاد العاقل والمعقول ، وكون المعنى المعقول في النفس وفي العقل معناً واحداً أو كانت النفس متحدة معه كاتحاد العقل معه ، فيلزم إتحاد النفس والعقل أيضاً ، لأنّ النفس المتحدة مع الصورة المعقولة التي متحدة مع العقل متحدة مع العقل قهراً بقياس المساوات ، وهذه الصفة تناسب للتكامل في الحكمة العلمية دون العملية ، ثم انه أشار إلى صفة المثل وقال : انّها واجدة لسنج أصنامها وأصل أفرادها بنحو الكثرة في الوحدة وعرية من الهيولى ومن العوارض اللاحقة بها كعنواناتها من الكليات العقلية ، فانّها أيضاً واجدة لسنج أفرادها وحصصها بحيث إذا أدركت صرف حقيقة نالت جميع أفرادها من حيث هي أفراد تلك الحقيقة ، وأحاطت بكلّها ، وعرّته بما هي من غرائب تلك الحقيقة

وأجنبها ، ولكنها (أي المثل والكليات العقلية) يفترقان في أن إتصاف الكليات بالصرافة والتجرد يكون بتعرية العقل وصرافية المثل وتجرد ها تكون بنفسها ومن دون تعرية معرّ وتقشير مقتضى .

(الثالث) : من صفات النفس المستكملة بصيرورتها عقلاً بالفعل مشاهدتها بعد مشاهدة العقول العرضية ، والإلتحاق بها كل البهاء بالإضافة إلى ما دونها أي العقول الطولية هذا بحسب ترتيب الوسائل والوسائل إلى الله تعالى ، وأما بحسب ظاهر اللفظ (أي لفظ كل البهاء) فهو ظاهر فيه سبحانه بأن يراد بكل البهاء ذاته من حيث الأسماء والصفات ولمقوله له مرتبة الواحدية عند العرفاء كما في الشرح.

وتوضيحه : إن كلمة : كل البهاء ، يمكن أن يراد بها كل العقول الطولية التي فوق العقول المتكافئة العرضية ، ويمكن أن يراد بها مرتبة الواحدية ، فإن أريد منه الأول فيكون المراد بمن إليه المنتهى المحيط بها هو الحق (جلت عظمته) ، وإن أريد منه الثاني (أعني مرتبة الأسماء والصفات التي هي مرتبة الواحدية) فيكون المراد بمن إليه المنتهى هو المرتبة الأحدية التي فوق المرتبة الواحدية ، وإليه أشار بقوله :

((مشاهد من بعده كل البهاء

بها يحيط من إليه المنتهى))

وهذه الصفة تناسب الكامل في العلم دون العمل ، وهو من المقربين ، وإن كان دون السابقين ، ثم أشار إلى أن النفس المستكملة لما اتصل إلى ينبوع النور ، فاتصاله إليه ينسيه نفسه عن نفسه فلا يرى

إلا الله، كحاله في عالم الدنيا عند تعلقه بالبدن وإتصاله بعالم الظلمات، فهذا الإتصال ينسيه نفسه فيشير بانا إلى البدن كما بانت مع ان النفس من واد (هو أمر ربّي)، والبدن من واد (وهو عالم الدنيا)

قال في الحاشية :

قولنا : فيشير بانا إلى البدن ، والحال ان البدن في مبدأ شعاع بيضاء النفس كقدرة ملقاء في شعاع محيط من الشمس الحسية ويظن نفسه ذات جهة السفلى والحال أنها منزهة من الجهة العليا والسفلى جميعاً ، ويحسب نفسه مورخة بتاريخ مخصوص متميزة بمتى معين وي الحال ذاته بحال الحيوان الأعمى ، ولو كان أصلح عقله النظري والعملي كان الكلمة أنا جمع الأتم والأسم الأعظم الأفخم ، فالإنسان الكامل فان والإنسان الناقص فان .

((وان نمك اندر شد كل پاك شد
وان اندر شد كل پاك شد))

إنتهى .

فمن شدة العلاقة والتعشّق من أهل عالم الغرور إلى الأبدان يومي إليها بالأنفس ويكون غافلاً عن نفسه ، بل ناسيأً له ، وكيف لا ومن نسي الله نسي نفسه ، قال تعالى : *نسوا الله فأنساهم أنفسهم* وهذه الآية عكس نقىض لقوله (صلى الله عليه وآلـهـ) : ((من عرف نفسه فقد عرف ربـهـ)) (يعنى : من لم يعرف ربـهـ لم يعرف نفسه بل نسيه لنسيانـه ربـهـ) وإلى ذاك الأمر أشار بقوله في المتن :

((ينسيه نفسه لإتصال النور))

حالة في عالم الغرور

((إذ للصيادي أهله بالأأنفس))

يومي وناسبي الله نفسه نسي))

قال في الشرح :

قال الشيخ الإشراقي (قدس سره) : وكما أنّ النور لا سفه بدي
لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيحيته مظهره فتوهم أنه فيها وإن لم
 يكن فيها فالأنوار المدبرة إذا فارقت من شدة قربها من الأنوار القاهرة
 العالية ، ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقية معها يتوجه أنها هي
 فيصير الأنوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات كما كانت الأبدان
 مظاهراً لها ، إنتهى .

ثم قال المصنف (رحمه الله) :

ولعلك تعرف من ذلك سرّ سطحيات بعض العرفاً .

(الرابع) : من صفات النفس المستكملة بصيرورتها عقلاً بالفعل
 علمه بالوجود كله من الوجود الأصيل والوجود الظلي بالعلم الحضوري
 الشهودي ، لكن حصول هذه العلم له باعتبار بعض المراتب أعني اعتبار
 بلوغه إلى مرتبة الفنا في الله والبقاء بالله لأنّ العلم الحضوري هو علم
 الشيء بنفسه وعلمه بمعلولاته وعلم الغافي بالمعنى فيه ، وإذا بلغ في مرتبة
 الفنا في حقيقة الوجود بعد رفع التعينات والحدود يعلم حقيقة
 الوجود علماً حضوريًا ، ووجهه كون العلم حضوريًا شهودياً لأهل الشهود

أنه يكون فصل الشيء من الشيء بشيء، وليس في هذا المقام غير الوجود شيء لأنّ غير الوجود إما عدم أو الممكية، والعدم هو اللاشي والممكية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة فهي أيضاً عدمي ولا شيء لا يتحلل بين الوجود والوجود حتى تجعلهما لاثنين، ولم يتحلل اللاشي الذي هو مبادنة حتى يفصله عنه بوجه من الوجه فلا يحصل به فصل (لأنّ اللاشي عدم ماض ليس بشيء يتحلل) فلا تتحقق إثنينية، لأنّ ما حصل فيه التكرر إنما هو بواسطة تخلل ما سواه فيه كتخلل غير الشعارات مثلاً فيها فيوجب تكررها، واختبار ذلك بمقاييسه شيء كالدار مثلاً بالنسبة إلى دار آخر فان صيرورتهما لاثنين متغايرين لا تحصل إلا بفصل جدار بينهما لكي يفصل أحد هما عن الآخر، فما لم يكن بينهما شيء لم يحصل بينهما فصل، ولا تتحقق بينهما إثنينية.

((همچه آن یک نور خورشید سماء
صد بود اند، میان خانه ها))

((لیک یسک باشد همه انوارشان

چون که بگرفتی تو دیوار از میان))

فمنشأ تعدد الأنوار إنّما هو تعدد الجدران الفاصل بينهما
وعند إرتفاع الجدران يتحد الأنوار وكلّها تصير نوراً واحداً، وإليه أشار
بقوله:

((يعلم بالحضور بالشيء وفيه))

لأنه كان فصل الشيء من شيء بشيء^٢)

((وَمَا لَهُ تَكْثِيرٌ قَدْ حَصَّلَ))

فَيَهُ مَا سِوَاهُ قَدْ تَخْلَلَ

((أَمَّا الْوِجُودُ مَا لَهُ مِنْ ثَانٍ))

لیس قری وراء عبادان))

وهذه الصفة تناسب الكامل في الحكمتين، ثم أشار إلى قاعدة عرفانية ذكرها العرفا الشامخون : إذا جاوز الشيء حدّه إنعكس ضدّه كالقرب والقفر إذا جاوزا حدّهما إنعكسا ضدّهما، يعني إنعكس القرب إلى البعد والقفر إلى الغناء والظهور إلى الخفاء ، فان من مصاديق هذه القاعدة ما نحن فيه من الكثرة في مراتب الوجود أو في الشيء اللذين لا شيء إلا وهو مصاديقهما إذا جاوزت الحد إنعكس إلى الوحدة التي إنطوت فيه الكثارات، وهي ضرب آخر من الوحدة، وهذه الوحدة من جهة أن في الوجود يكون ما به الإنفراق عين ما به الإنفاق ، فالتقدّم والتأخّر والشدة والضعف ونحو ذلك من أنحاء التشكيك لا يقدح في وحدته كما ذكره في الشرح ، كما أن المهمية أيضاً بالحمل الشائع مثل الوجود في كون ما به الإنفراق عين ما به الإنفاق إذ بذلك الحمل يصدق الوجود عليها ، ولأجل ذلك الصدق والحمل يسري إليها حكم الوجود فالتشكيك يقع في الوجود والمهمية معاً إلا أنه يكون في الوجود بالذات وفي المهمية بالعرض وإلى هذه القاعدة أشار بقوله :

((وكل ما جاوز شيءٍ حداً))

القرب والقر تبدّى ضـدّه))

((وفي الوجود ما به إفتراق
يكون عين ما به إتفاق))

((مهية يصحب حمل شاي مع

مثـل الـوـجـود ذـاك فـيـهـا وـاقـع))

وكيف كان غرس المعرفة في القلوب يثمر للكاملين الوصول إلى جنة اللقاء، وإلى جنة الصفة، ولذا رغب عليهم بقوله: ((إن غرسوا)) إلخ، فهذا حث على طلب المعرفة وان الذين يجدون في إستكمال نفوسهم إلى أن يتصلوا إلى عالم العقول أو يتحدوا معها على الخلاف المذكور فيما سبق فهو لاءُ الكاملون في درجتي العلم والعمل، ولهم روح وريحان وجنة نعيم، ولعل المراد بجنة عبارة عن جنتي: الصفة واللقاء، كما ورد في الدعا: ((يا نعيمي ويا جنتي)) وهو لاءُ يكون لهم جنة النعيم الصوري أيضاً لكن لا بالإلتفات إليها بالذات بل بالعرض كالظلّ اللازم، وإلى هذا أشار بقوله: ((فجنة اللقاء وجنة الصفة (مفعول مقدم) يثمر للكلّ غرس المعرفة)).

((إنّ تغرسوا فمثيل هذا فاغرسوا

وفي ابتغائه بجد نافسوا



الفرِيدَةُ الثَّانِيَةُ
فِي الْمَعَادِ الْجَسْمَانِيِّ

((من قُصْرِ المَعَادِ فِي الرُّوحَانِيِّ
قُصْرٌ كَالْحَاصِرِ فِي الْجَسْمَانِيِّ))
((وَجَامِعٌ بَيْنَهُمَا جَاءَ فَائِزًا
وَقَصْبَاتُ السُّبْقِ كَانَ حَائِزًا))
((ثُمَّ هُمْ تَشَتَّتُوا فِي الْقُولِ
فِي عُودٍ عَيْنِ الْبَدْنِ أَوْ مُثَلِّلٍ))

((وكل واحد فهل في كـلـ من عضو أو تخطيط أو شـكـل))
 ((وقيل ذا الأـخـير لم يوجـبـ أحدـ إـذـ كـونـ أـهـلـ الجـنـةـ جـرـداـ وـرـدـ))
 ((والـجـانـ فيـ الشـيـابـ منـ عـاقـبـ لـهـ فيـ الشـيـبـ لـيـسـ عـادـلاـ عنـ مـعـدـلـهـ))
 ((وبـعـضـهـمـ قدـ صـحـحـواـ الـجـسـمـانـيـ))
 ((بالـجـرمـ منـ أـفـلـاكـ أوـ دـخـانـ))
 ((يـكـونـ مـوـضـعاـ لـتـصـوـيرـاتـهـمـ))
 ((منـ نـايـرـاتـهـمـ وـتـنـوـيرـاتـهـمـ))
 ((وبـعـضـهـمـ صـحـحـ بـالـتـنـاسـخـ))
 ((وأـخـذـ جـنـسـ كـلـ خـلـقـ رـاسـخـ))
 ((وـفـرـقـةـ بـحـفـظـ أـجـزـاءـ فـرـدـةـ))
 ((تصـيـرـ ذـيـ بـالـوـصـلـ ذاتـ وـحـدـةـ))
 ((وـقـالـ الـأـشـرـاقـيـ فـيـ المـثـالـ))
 ((وـالـأـنـفـسـ الـأـنـفـسـ فـيـ الـأـقـوالـ))

يعني : من قصر أي حصر المعاد في الروحاني قصر أي فـرـطـ كالحاـصـرـ فـيـ الـجـسـمـانـيـ ، وجـامـعـ بـيـنـهـماـ أيـ الـرـوـحـانـيـ وـالـجـسـمـانـيـ جـاءـ بالـإـيمـانـ فـائـزاـ وـقـصـبـاتـ (الأـعـلامـ الـمـنـسـوـبـةـ لـلـسـبـقـ) السـبـقـ كانـ حـائـزاـ ، ثمـ

هم أي القائلون بالمعاد بالوجوه الثلاثة تشتتوا أي إختلفوا في القول في أن عود البدن يكون بالعين أو يكون بمثل ، وكل واحد (من العينيّة أو المثلية) هل يكون في كل الأجزاء من عضو أو تخطط أو شكل ، وقيل : ذا الأخير أي العود بجميع الأجزاء والخصوصيات لم يوجب أحد اذ تعليلية كون أهل الجنة جرداً ومرداً ورد ، والجان أي الجناني في الشباب من عاقب له في الشيب ليس عادلاً عن معدله لكون الجناني في كلا الحالين في الشباب والشيب هو هو ولكن التغيير في بعض عوارضه ، وبعضهم أي بعض الفلاسفة قد صححوا الجسماني بأن النفس بعد المفارقة عن البدن إذا نجا ، تعلق الجرم من أفلاك أودخان بمعنى أن النفس إذا توغل في المادة وعشقها يمكن أن يوجد توقفه في المادة توجهها إلى الأجسام العلوية من الدخان والبخار والأفلاك وتتجلى هذه عنده بصورة بدنها الطبيعي فيتعلق بها فيجد منها اللذة أو العقوبة ، يكون الجرم السماوي أو الدخان موضوعاً لتصويراتهم من نياتهم أي تصويراتهم النارية وتنويراتهم أي تصويراتهم النورية وبعضهم صاحب المعاد بالتنازع وأخذ جنس من أنواع الحيوان فالنمل للحرص والسرقة للغار وغيره ناسخ ، وفرقة قالوا (بأن الأجزاء المتفرقة من كل بدن تجتمع وتتصل بعضه ببعض) بحفظ أجزاء فرد ه تصرذ ي بالوصل ذات وحدة شخصية مثل سابقه ، وقال الاشراقي : يكون المعاد في البدن المثال ولكن الألأنفس نفس الألأنفس في جميع الأقوال .

وأشار في هذه الغرر إلى الأقوال المختلفة في المعاد من حصره في الروحاني أو الجسماني والجامع بينهما ، وذكر أدلةها والجواب عن استدلل على حصره في واحد منها ، وان القائلين بالمعاد في الروح والجسم هم الفائزون وإليك بتفصيل الأقوال والنظر في إحتجاجاتهم.

(الأول) : القول بالمعاد الروحاني دون الجسماني وهو قول بعض الفلاسفة من أتباع المشائين ، وقد استدلوا على عدم كون المعاد جسمانياً بدليلين :

(الدليل الأول) : إنّ البدن ينعدم بصورةه وأعراضه عند الموت بمقتضى قاعدة : كلّ مركب ينحل لأنّ اجتماع أجزاء المركب إنما يكون بالقسر ، والقاسر هو المزاج ، وإذا اختل المزاج وخرج عن الاعتدال يؤلّ المركب إلى الانحلال وبانعدام صورة المركب تنعدم أعراضه الطاربة عليه لتفريغها عليه ، وإذا إنعدم الشيء بصورةه وأعراضه فلا يعاد بشخصه لامتناع إعادة المعدوم .

(الدليل الثاني) : إنّ القوى البدنية يعني الحواس المدركة للجزئيات من الظاهرة والباطنة منطبقة في البدن بمعنى حلولها في الروح البخاري المنبعث عن الدم ، وإذا إنتفى المحل يتنتفي الحال وبعد فناء البدن لا يبقى القوى المدركة للجزئيات لزوالها بزوال حالها .

والجواب عن الأول : المنع من إنعدام الصورة البدنية بل يبقى دهراً حسب ما يشير إليه المصنف (بل في وعاء الدهر كلّ قد وقى) وسيأتي توضيحه .

قال في الحاشية :

فكلّ صورة كما يمتنع لارتفاعها عن مرتبتها التي لها في نفس الأمر كذلك يمتنع لارتفاعها عن مطلق نفس الأمر لأنّ لارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع أفرادها كيف ولو لارتفاعت لزم زوال علم الله تعالى ، وفي الدعا : ((يا من لا ينقص من خزائنه شيء)) ، والمتكلّمون أجابوا بجواز إعادة المعدوم بعينه ومن لم يجوزها منهم قالوا بعود مثل البدن ، وان المكلّف بالحقيقة هو النفس وهو الملتف والمتألم وهو المثاب والمعاقب فلا يلزم جور .

والجواب عن الثاني : إنّ النفس في وحدتها كلّ القوى فـ هي بجماعيتها سمع وبصر وذوق وشمّ ولمس ، وقد ذكرنا في مباحث النفس انّ تلك المشاعر لها مرتبان من الوجود : أحدها في مرتبة وجود القوى تفصيلاً وهو أيضاً وجود النفس وأنه مقام الوحدة في الكثرة ، والثاني في مرتبة وجود النفس بنحو الكثرة في الوحدة .

قال في الحاشية :

فالقوى التي في البدن أظلال لما في النفس وبالتي في النفس تدرك في النوم أو السكر والمرض وفي الكشوف الصوري المحسوسات الجزئية ، ومن هنا يقول العارف والمثنوي) :

((پنج حسی هست جز این پنج حس))

آن چو زر سرخ واين حس همچو مس))

((صحت اين حس ز معموري تن))

صحت اين حس ز ويراني بـ دن))

((صحت اين حس بجوئيد از طبیب

صحت اين حس بجوئيد از حبیب))

على ان المعاد الجسماني من ضروريات الدين وإنكار ضروريٌ من ضروريات الدين إن لم يكن بشبهةٍ كفر نعوذ بالله، إنتهى .

مضافاً إلى أن قوة الخيال ثبت تجرّدّها فهي لا تفني بفناء البدن وكذا البنطاسيا وغيرها مجردّة سيمّا الوهم تجرّدأ نازلاً بربخياً كما في الحاشية على أن القائلين بعالم المثال في مندوحة من ذلك، فانّ النفس التي إكتسبت هذه الصورة الطبيعية ها هنا تكسر الصور المثالية هناك، فانّها تحركت حرّكة جوهرية واستكملت فاستغنت عن الصورة الطبيعية مستكفيّة بالصورة المثالية المنبعثة عن ذاتها والصورة المثالية باطن ذات الصورة الطبيعية وهي هي فانّ الشخص هو النفس وهي محفوظة فيهما ، وشيئيّة الشيء بالصورة كما أفاده المصتف في تعليقة في المقام .

واستدلّوا على كون المعاد روحانياً بانّ النفس جوهر باق لا سبيل للفناء إليها فتعود إلى عالم المفارقات .

وتوضيح ذلك انّ أمر النفس بعد موته يدور بين أن تفني أو تبقى متعلقة بالبدن الأول أو إلى بدن عنصري آخر مثله أو إلى بدن مثالي أو مجردّة عن البدن كله لكن جميع الأقسام غير الأخير باطلة لاستحالة فناء النفس لكونها مجردّة وإستحالة تعلقها بالبدن الأول للزوم إعادة المعدوم واستحالة تعلقها إلى بدن عنصري مثل الأول للزوم

التناسخ وإستحالة تعلقها إلى بدن مثالي لعدم تحقق عالم المثال
عند هذا القائل ، فإذا بطل هذه الإحتمالات المذكورة إنحصر الصحيح
في الآخر وهو بقاء النفس بعد خراب هذا البدن مجرد عن البدن
كله فتعود إلى عالم المفارقات .

والجواب : إن تجرد النفس وإن كان أمرا ثابتاً لكن تعلقها ببدن آخر مثله في النشأة الأخرى ليس بمستحيل وإنما هو تناسخ صعودي لم يقم دليل على إمتناعه ، وعالم المثال ثابت على قواعد الإشراق على أن بقاء جميع النفوس مجرد عائد إلى عالم المفارقات من نوع لأنّه إنما يمكن في بعض النفوس وهو التي ثبت لها المعاد الروحاني من إستكمال القوتين : النظري والعملي أو الكامل في العلية دون العملية كما سبق ، ولا يخفى أنهم الأقلون ، فلو قصر المعاد عليهم للزم تعطيل أكثر النفوس وهو خلاف الحكمة فقصر المعاد بالروحاني إستناداً بهذه الأدلة في غير محله وإليه أشار المصنف في المتن بقوله : ((من قصر المعاد في الروحاني - قصر)) أي فرط .

قال المصنف في الشرح :

واما الشيخ رئيس المشائين فإنه لم ينكر المعاد الجسماني حاشاه عن ذلك إلا أنه لم يتحقق بالبرهان كما يظهر لمن نظر في الهيات الشفاء

وقال المصنف أيضاً في أسرار الحكم :

شيخ رئيس بعلوة تصدق وادعان بمعاد جسماني كه از شرع مطهر رسيد ه است چنانکه صريح الهیات الشفاء است خواسته است

وجه عقلى بگويد كه خير الأوضاع الجمع ومراده من الوجه ما يأتي من تصحيح الشيخ المعاد الجسماني تكون النفوس متعلقاً بالأجرام الفلكية أو الدخانية كما أشار إليه بقوله :

((وبعضاهم قد صححوا الجسماني
بالجمل من أفلاك أو دخان))

(الثاني) : من الأقوال القول بالمعاد الجسماني دون الروحاني وهو أكثر المتكلمين من الإسلاميين المنكرين لعالم العقول بل المفارقates حتى النفوس المجردة ، فـاـنـهـمـ يـرـونـ وـيـعـتـقـدـونـ بـأـنـ الـإـنـسـانـ لـيـسـ هـوـ شيئاً سـوـىـ هـذـهـ الـبـنـيـةـ الـمـحـسـوـسـةـ أـعـنـيـ الـجـسـدـ الـمـرـكـبـ مـنـ الـلـحـمـ وـالـدـمـ وـالـعـظـمـ وـالـعـروـقـ وـمـاـ شـاـكـلـهـاـ التـيـ كـلـهـاـ أـجـسـامـ وـمـاـ يـحـلـهـاـ مـنـ الـأـعـرـاضـ عـلـىـ هـيـئـةـ مـخـصـوـصـةـ هـيـ الصـورـ الـإـنـسـانـيـ عـنـهـمـ ، وـتـلـكـ مـاـدـتـهـاـ وـالـقـيـامـةـ لـيـسـتـ عـنـهـمـ إـلـاـ اـعـادـةـ هـذـهـ الـأـجـسـادـ بـمـاـدـتـهـاـ السـيـالـةـ الـقـابـلـةـ لـلـكـونـ وـالـفـسـادـ ، وـفـيـهـ أـنـهـ مـخـالـفـ لـلـعـقـلـ وـالـنـقـلـ ، أـمـاـ الـعـقـلـ : فـاـنـ حـصـرـ الـمـعـادـ فـيـ الـجـسـمـانـيـ يـوـجـبـ التـعـطـيلـ فـيـ النـفـوسـ الـكـامـلـةـ عـنـ الـبـلـوغـ إـلـىـ غـايـاتـهـ ، وـهـوـأـيـ التـعـطـيلـ خـلـافـ الـعـقـلـ ، وـأـمـاـ النـقـلـ : فـهـوـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ وـجـودـ الـلـذـاتـ الـعـقـلـيـةـ الـمـخـتـصـةـ بـالـنـفـسـ الـنـاطـقـةـ كـتـوـلـهـ تـعـالـىـ : * وـرـضـوـانـ مـنـ اللـهـ أـكـبـرـ ، وـقـوـلـهـ (عـلـيـهـ السـلـامـ) : ((فـهـبـنـيـ صـبـرـتـ عـلـىـ عـذـابـكـ فـكـيـفـ أـصـبـرـ عـلـىـ فـرـاقـكـ)) ، وـفـيـ الدـعـاءـ : ((يـاـ نـعـيـمـيـ وـجـنـتـيـ)) وـإـلـيـهـ أـشـارـ بـقـوـلـهـ : ((قـصـرـ كـالـحـاـصـرـ فـيـ الـجـسـمـانـيـ)) .

(الثالث) : هو القول بالمعادين أعني الروحاني والجسماني وهو قول كثير من الحكماء ومشايخ العرفة وكثير من علمائنا الإمامية

(قد سأله أسرارهم) ، وجماعه من المتكلمين كما سمعت ان القائلين بالمعادين هم الفائزون لأن الخلق طبقات فالمجازات متفاوتة ، بل الشخص الواحد ذو درجات متفاضة ، فأين اللطيفة النفسية وأين اللطيفة الروحية السرية كما أفاد في الحاشية ، والجامع بين المعادين جمع قصبات السبق وجاز بالسبقة ، وهذا المعاد هو الذي دل عليه العقل والنقل أوضحه المصنف في الشرح : ان معاد كل طائفة يناسب حاله من أي صنف كان من المقربين أو أصحاب اليمين أو أصحاب الشمال فراجع وإليه أشار :

((وجامع بينهما جاء فائزا
وقصبات السبق كان حائزا))

ثم ان القائلين بالمعادين إختلفوا في القول بالمعاد الجسماني إلى طائفتين : طائفة يقول بعود عين البدن الدنيوية ، وطائفة بعود مثله ، وكل واحد منها هل يشترط العينية والمثلية في كل واحد من عضو أو تخطط أو شكل أم لا بل يكفي العينية أو المثلية في المجموع من حيث المجموع ، وقيل هذا الأخير أي إشتراط العينية والمثلية في كل واحد واحد منها لم يوجبه أحد ولم يقل به لما ورد أن أهل الجنة جرد مرد ، قوله (عليه السلام) : ((إن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القر ليلة القدر)) ، وقال في صفة أهل النار : ((ضرس الكافر يوم القيمة مثل جبل أحد)) ، قوله (عليه السلام) : ((يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير) ، ومثل يحشر مخالف الإمام ورأسه رأس الحمار) ، ويدل على ذلك ان العقاب على الجاني في

شابه في وقت مشببه لا يكون ظالماً فلا يقال : انه عقاب لغير الجاني
فيكون العاقب ظالماً لما ذكرنا ان التشخص بالهوية بالنفس ، ولم
يتبدل هويته بل تبدل عوارضه وحالاته ، وإلى هذا الخلاف أشار
بقوله :

((ثم هم تشتبوا في القول
في عود عين البدن أو مثل))

((وكل واحد فهل في كيل
من عضو أو تخطيط أو شكل))

((وقيل ذا الأخير لم يجب أحد
إذ كون أهل الجنة جرداً ورد))

((والجان في الشباب من عاقب له
في الشيب ليس عادلاً عن معدله))

ثم ان الذين صعب عليهم أمر المعاد الجسماني من جهة
إمتاع المعدوم حاولوا لتصحيح المعاد الجسماني بوجوه ذكر المصنف
بعضها :

(الأول) : ما ذهب إليه الشيخان أبو نصر وأبو علي فانهما
قالا : إن طائفة من السعداء والأشقياء إذا فارقوا أبدانهم وهم بدنـيون
لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان
أمكن أن يتعلقهم تشوقهم بالبدن وأنسمم به ببعض الأجرام من الأفلak
أو جرم آخر متولد من الأهوية والأدخنة ويكون قريباً من مزاج الجوهر
المسمى روحـاً (أعني الروح البخاري) الذي لا يشكـ الطبيعـيون أن تعلـق

النفس به لا بالبدن حتى يكون هذا الجرم الفلكي أو الدخاني موضوعاً لتصويراتهم النارية أو النورية، والمراد أن تعلق هذه النفوس بهذه الأجرام ليس بمعنى كون هذه الأنفس أنفساً لتلك الأجرام أو مدبرة لها (فإن هذا لا يمكن لأنّه يصير تناسخاً بل هذا محل لأنّه في الأبدان الإنسانية والحيوانية لا روح بعد بل إذا صارت أجنة تامة استمرت الأرواح فتعلقت الأرواح المفارقة بالموت بها عند قائلية، وأمام الأفلاك فهي حية ناطقة ذات نفوس منطبعة ونفوس كلية فكيف يتعلق بها نفوس أخرى، فلو جاز كان مثل أن تتعلق النفس ببدن حي إنساني أو حيواني، وهذا مما لم يجوزه التناصخية أيضاً كما أفاد في الحاشية) بل يستعمل تلك الأجرام لإمكان التخييل فيتخيّل الصور التي كانت معتقدة عنه وفي وهمه، فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخرى على حسب ما تخيلها وإلا فشاهدت العقاب كذلك وقال في أسرار الحكم في شرح هذا المقام ما هذا لفظه:

فصل : در نقل اقوالی است در معاد جسمانی : یکی قولی است که به شیخ رئیس و فارابی منسوب است که اجرام فلکیه موضوع تخیل نفوس متوسطین و جرم دخانی موضوع تخیل نفس ناقصین باشد ، یعنی کره دهم باشد تحت فلك قمر فوق کره نار ، پس گویند که این نفوس چون مفارقت کنند و بد نی هستند و تعلق ندارند با آن چیزها ایکه اعلی از بدن و بد نی است منجذب میشوند بسبب تعلق بعالم صور با جرام سماویه و نحوش نه اینکه نفوس آنها باشند و مد بر آنها که این محال است بلکه آنها موضوع تخیل اینها باشند ، پس تصور خواهد کرد صور موعود را که معتقد آنها بوده اند به اخبار و اندار نبوّات و ولایات ، و شیخ رئیس

بسلاوه تصدق واذعان بمعاد جسمانی که از شرع مطهر دارد چنانکه
صریح الهیّات شفاء است خواسته است وجه عقلی بگوید که خیر الاوضاع
الجمع ، واینکه از این راه آمد ، اند سبب آنستکه صور خیالیه را مجرد
نمیداند و قائم میدانند بروح بخاری دماغی و چون این بخار متلاشی
میشود به شبیه این رفته اند که روح بخاری را گویند در صفا و اعتدال
مشابه فلك است و قول به آن جرم دخانی نیز از این باب است ، واهل
اشراق که صوررا مجرد برزخی دانند در مندوحة اند از این اقوال
ومظهر داشتن منافات با مجرد ندارد ، إنتهى موضع الحاجه .

ثم انّ صاحب الأسفار قد أشكل عليها وكذا علىشيخ الإشراق
في تصويبه قولهما من كون جرم سماوي موضوعاً لتخيلات طوائف من
السعادة والأشقياء باشكالات كثيرة مذكورة في أكثر كتبه كلزوم التناصح
وكون الفلك آبياً عن التأثير من العلل الغريبة ، وعدم صائئ للجسم
الدخاني من التفرق والتحلل ، فانّ الروح صائئ لجسم البدن ، ولا صائئ
للجرم الدخاني وعدم التطابق بين الفلك والنفوس المفارقة من جهة
كون الفلك متناهياً والنفوس لا تناهي لها لأنّ النفوس المفارقة عن
الأبدان الإنسانية غير متناهية عندهم ، فيلزم من تعلقها إلى جرم فلكيّ
أو دخاني لجتماع المفارقات كلّها على جسم من أجسام العالم لأنّ
الجسم الفلكي متنـاء ، وهذا الجسم الدخاني لمكان قراره تحت فلك
القر أصغر من فلك القمر ، فهو أيضاً متنـاء ، وحينئذ يلزم إما نهاية تلك
الجواهر أو عدم نهاية تلك الأجسام وكلاهما محال .

ويرد علىـى فرض كون المتعلق جرماً دخانياً بأنه مركب وكلـ

مرگب ينحلّ ، وأجاب المصنف عن هذه الإشكالات بأنّ تعلق النفس على الأجرام السماوية ليس بنحو التدبير والتسخير حتى يلزم التناسخ بل بنحو تعلق الظاهر بمظهره كما في المرأة والصورة ولكون جسم الفلك لصفائه وصالته مظهراً للصور المتخيلة لنفس هؤلاً لا فساد فيه ، ولهذا الصفا قالوا : جميع صور ما دونه منقوش فيه كما أشار إليه في حكمة الإشراق ، ولا منافات بين كون الصور قائمة بذاتها وكونها ذوات مظاهر كما انّ الخيال عند (قدس سره) مجرد والروح الدماغي مظهر له ، فظهور الصور القائمة بذاتها في المظاهر ليس من باب إحتياج تلك الصور بل هذا من خاصية وجود ذلك المظاهر ، وإنّ جرم الفلك في تصرف شخص نفسه والنفوس الأرضية لا تصرف لها فيها ، وهذه النفوس لا تتعلق بأجرام الفلك كتعلقها بأبدانها ، بل لها علاقة عشقية بصور نفسه المألوفة ، ويطلبون لوها لتصويرات خيالهم لترتسم فيه فيكون الفلك وسائر الأجرام مرائيّ للصور المزبورة ليتراءٍ فيه كون الفلك مظهراً للنفوس وتصوراتها لا يستلزم التطابق بين النفوس والأجرام الفلكية بالتناهي واللاتناهي ، وإنما هو من لوازم القول بالإنطباع فلا يلزم التطابق بين الظاهر والمظاهر بناً على مذهب شيخ الإشراق القائل بتجرّد الخيال والسائل بكون الجسم الفلكي مرآة لظهور الصور الخيالية لا محلّ لها مع أنه مدفوع على طريقة الشيخ أيضاً بأنّ النفوس الناطقة وإن كانت غير متناهية لكن ما تعلق منها إلى الجسم الفلكي أو الجرم الدخاني بعض منها وهو متناه وذلك البعض هو النفوس الغير الكاملة في العلم من نفوس الأشقياء وأصحاب الشمال أو المتوسطة في العلم والعمل وأصحاب اليمين كما تقدم .

واماًّاً الجرم الدخاني لا صائن له ، فجوابه : لعله عندهم يكون أمراً
برزخيّاً بين الجرم الفلكي والعنصري فلا سبيل فيه إلى الإنحلال والتفرق .

وبالجملة : اعتراضاته (قدّس سرّه) لا يرد على الشيخ الإشراقي
في باب التعلق بالفلك ، نعم ترد على الشيخ الرئيس وأتباعه من لا -
يقول بعالم المثال إلا أن يبني كلامهم على تجرّد الخيال كما يشير
إليه في بعض مباحثاته ، وإلى تصحيح الشيختين أشار المصنّف في المتن
بقوله :

((وبعضهم قد صححوا الجسماني
بالجمل من أفلак أو دخان))
((يكون موضوعاً لتصويرات ——— لهم
من نايراتهم وتنويرات ——— لهم))

والتصحيح الثاني ما ذهب إليه التناصخية فأنّهم يقولون في
المعاد بالتanax ، وأنّ صاحب كلّ خلق راسخ يأخذ نوعاً من أنواع
الحيوانات التي يناسبه بكونه محلّ ظهور ذات الخلق ، فالنفس الحريصة
تنتقل إلى بدن النملة لغلبة الحسّ على النمل ، وذات الشره تنتقل
إلى الخنزير لغبتها عليه ، والنفس السارقة تنتقل إلى بدن الفارة
وهكذا ، فعندهم أبدان الحيوانات الصامدة طبقات الجحيم في مظاهر
القهر ، وأما في مظاهر اللطف فطبقات الأفلاك درجات الجنان .

قال المصنّف في أسرار الحكم :
از اقوال مزيفه در معاد جسماني قول تناصخي است گذشت که

به تناصح نزولی بعضی قائلند و بعضی به صعودی، و اینکه در معاد
جسمانی بتناصح قائلند قول قائل بنزولی است نه قول قائل بصعودی که
گوید فیض جدید و نفس اول بر ماده نبات فایز میشود و از آنجا منتقل
میشود بحیوان و از آنجا به انسان چه واضح است که این عقوبت نیست
بلکه استكمال است، پس قائلین به تناصح نزولی که یوزا سفاست
وبعضی مشرقيین که گفته اند: اول منزل نور اسفهبد صيّصه انسانيّه
است و آن باب الأبواب است از برای جميع صياصی حيوانيّه و ام صامته
و گفته اند: حيواني نیست بجز انسان، ولی بعض نسخ شده اند
وبعضی باقيند، و آنچه باقيند اگر از کاملين باشند صعود کنند، بعالم
نور و تجافی کنند، از دار غرور و برخی نسخ شوند و در غواص بمانند
اگر از ناقصين باشند و گويند: مزاج اعدل اشرف در صيّصه انسانيّه است
و آن استدعا، فیض جدید کند از حضرت فیاض نور الأنوار تعالی، بلی
آن بار یابد و بتواند از بزم قدس جذوه اقتباس نماید نبات چيست که
با آن پای چوبین بسوی آن خرامد و حیوان کیست که زبان لا لش
و انتکاس رأسش استدعا، فیض جدید نماید یا باسمان قدس سر بالا
کند بلی سزاوار آنستکه سور آلد بیاشامد استدعا، صادق آنستکه
بلسان استعداد باشد، پس گويند: هر خلقی وخوئی که در حیات
دنیوی بر غالب شود و از هیئات ظلمانيّه باشد و علم بعداً و منتهری
تحصیل نکند موجب میشود که بعد از فساد صيّصه اش منتقل شود به
صيّصه مناسبه آن هیئت ظلمانيّه، زیرا که آن نور اسفهبد آلد منظم
منجذب است بخواص و اينها نيز بمناسبت ظلمت جاذب ((نارييان
مر نارييان را جاذبند)) مثل انتقال نفس حریص و خنزیر یا مور و نفس

ظالم بسبع ونفس دزد بموش وهمچنین ، وainهara ابواب طبقات
جهنم دانند واصناف هر يك از اين انواع را درکات گويند الى آخر ما
قال .

إلى هذا المذهب أشار المصنف (رحمه الله) بقوله :
((وبضمهم صح بالتناخ
وأخذ جنس كل خلق راسخ))

وقد مرّ من المصنف ومن إبطال التناخ مطلقاً أي بجميع أقسامه
من المسخ والنسخ والرسخ والفسخ ، والمراد من الأول : إنتقال النفس
الإنساني ببدن حيوان بعد الموت ، والثاني : إنتقاله ببدن الإنسان ،
والثالث : إنتقاله بجسم جمادي ، والرابع : إنتقاله بجسم نباتي .

(الثالث) : وفرقة من المتكلمين صححوا المعاد الجسماني
بانحفاظ أجزاء فرد ، أي لا تتجزّ في علم الله القادر المختار فيجمعها
الله تعالى بعد تفرقها في العالم جمعاً فتصير هذه الأجزاء ذات وحدة
إتصالية مصورة بصورة مثل الصورة السابقة ، فتعلق النفس بها مرة أخرى
فأنهم قائلون بأنّ مادة كلّ جسم هي الأجزاء الفردية وسائلون بأنّ شيئاً
الشيء وهذا ينافي المادة ، وأما الصورة فهي ليست إلا عبارة عن تأليف
هذه الأجزاء بنوع تأليف لا شخص التأليف فلو حصل فرد من نوع
التأليف الأولى في هذه الأجزاء الباقية بعينها يعود الشخص الأول
بعينه لأنّ شخص المادة باقية بعينه وشخص الصورة هو الصورة الأولى
من دون تغيير وتبدل ، وهذا القول مخالف للقواعد العقلية من

وجوه :

(الأول) : إن القول بالجزء باطل بحيث يكون بطلانه من البدويات .

(الثاني) : إن أجزاء كلّ بدن بعد مفارقة نفسه لو قلنا بتجردّه تبقى معطلة عن الصور ولاكتسائ صورة بعد صورة أو تعلق نفس دون نفس تخصيص بلا مخصوص وترجح بلا مرّجح .

(الثالث) : إنّه لو كان شيئاً من المركب وهذا ينافي بالمادة التي تفرق في شرق العالم وغربه يلزم أن يكون هذه الأجزاء بعينها هذا المركب ويلزم أن يكون هذا المركب هو المركب القبلي والبعدي، وأن يكون الصور المتلاحقة متقدمة الهوية لو كانباقي في جميع الأحوال هذه المادة المذكورة لأنّه هو المشخص لهذا المركب في جميع حالاته المتبدلة عليه كما أنّ هذا الشخص الواحد الشاب هو الكهل والشيخ بسبب وحدة المشخص الذي هو عبارة عن النفس الناطقة، وأما لولم تكن المادة باقيه وكانت حادثة فكلّ حادث مسبوق بمدة ومادة فيلزم التسلسل في الموارد والتسلسل التعلقيي والجمعي كلّ واحد منها باطلان عند القائلين بالجزء فالحق أنّ شيئاً من الشيء بصورته وهذا ينافي الصور يكون بالنفس وجوده ، والصور محفوظة وباقية في عالم الدور كما مرّ بقاء النفس وإبقاء الحق .

وقال المصنف في الحاشية ردّاً على مذهبهم بقوله : وفيه أولاً : فلأنّه مبني على أنّ شيئاً من الشيء بالمادة لا بالصورة وهو سخيف جداً إذ يلزم أن يكون المني إنساناً والبيضة طيراً والنبات

نخلة ، ونحو ذلك

وأما ثانياً : فلأنه حينئذ يكون دنياً لا آخرة ومغيّراً لا غاية لأنّ -
الآخرة نشأة أخرى طولية وغاية الشيء كماله ، فكمال النفس أن تصير عقلاً
وكمال الصورة الطبيعية أن تصير صورة صرفة خالصة عن شوب القوة وتصير
الصورة الدنيوية برزخية والبرزخية أخرىة كما مرّ .

وأما ثالثاً : فلأنه يلزم تعطيل الحق ومنع الحق عن المستحق إذ
يطرأ على الأجزاء المادية إستعدادات للصور المختلفة والإستدعاة
الصادق ما هو بلسان الإستعداد ، فيلزم أن لا يعطى الحق حقّها
مع أنه نهى عباده عن تعطيل الحقوق .

وأما رابعاً : فلأنّ توجّه أكثر الشبهات كمثل شبهة التنازع وشبهة
الأكل والمأكل وشبهة عدم وفاء المواد وغيرها إنّما هو على هذا القول
وبعد في الزوايا خبايا ، إنتهى .

(الرابع) : ما ذهب إليه شيخ الإشراق في تصحيح المعاد
الجسماني بقوله بالمثال ، فانّه بعد ذكر شطر من أحوال المثال في
كتابه المسمى بحكمه الإشراق قال : وهذا العالم المذكور نسميه : عالم
الأشباح المجردة وبه يتحقق بعث الأجساد والأشباح الربانية وجميع
مواعيد النبوة ، إنتهى .

أقول : قال العلامة الآملي (رحمه الله) :
إنّما وصف الأشباح بالتجرد لأنّها غير قائمة بمادة ومحمل بل
هي قائمة بالنفس بالقيام الصدوري نحو تعلق الوجود بالفاعل الموجد
فهي واقعي في صنع من النفس فلكية كانت النفس أو إنسانية ، والمراد

بالأشباح الربانية كما قال في حكمه الإشراف : هي الأشباح العظيمة الفاضلة المليحة أو الهايلة القبيحة التي يظهر فيها العلة الأولى والأشباح التي يليق بظهور العقل الأول ونحوه فيها إذ لئن من العقول أشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهوره فيها إلى آخر ما قال .

وقال في الحاشية :

المراد بالأشباح الربانية رقائق الحقائق المتمثلة لأقواء النفوس ومنها رقائق الناموس الأكبر المتمثلة للأنبياء ، فانّها تنحدر من الباطن وتتساق إلى الحس المشترك وتشاهد ، إنتهى .

والمراد بمواعيد النبوة هو تنعم أهل الجنان وتعذب أهل النار وبجميع أنواع اللذات وأصناف الآلام الجسمانية ، إذ البدن المثالي الذي يتصرف النفس فيه حكم البدن الحسي في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيما هو النفس الناطقة ، إنتهى .

وحاصل كلام الإشراقيين : إنّ بدن المعاد في القيمة هو البدن وال قالب المثالي لهذه النفس بازاء بدن العنصري فلما كان إعادة البدن العنصري من إعادة المعدوم المستحيلة فلا جرم تتعلق الروح بال قالب المثالي وبه تتحقق بعث الأجساد .

قال في الحاشية :

وال قالب المثالي مثل الصورة التي في المرأة ولكن هذا التشبيه مشروط بشرطين : أحد هما أن تكون الصورة المرآتية غنية عن المرأة

كما أنّ الصورة المثالية مجردّة عن المادة والموضوع ، وعند الشیخ الإشراقي : الصور المرأتية من عالم المثال والمرأة مظہر لا محلّ ، وحيث انّ المرأة تغلوطك وتوهم أنها محلّ فلنفرض عدمها .

وثانيهما : أن تكون ذات حياة كما أنّ الصورة المثالية عین الحياة وعین العلم والشعور وحياتها ذاتية ، فانّها نازلة من النفس وانّ الدار الآخرة لم يحيي الحيوان ، وحيثئذ كانت الصورة المرأتية عین الشخص لأنّ شيئاً الشيء بالصورة والشخص الذي هو النفس فرض أنه فيهما والهليولى المحذوفة عنها ليست إلا قوة الشيء وقوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست بشيء ، إنتهى .

وهذا العالم يعتقد الصوفية والعرفاء وحكماء الإشراق وأرباب الشرع ولكن ذكر هذا العالم في الشرع بلسان آخر وهو عالم البرزخ وخالف في ذلك المشائية ومن المتأخررين العلامة اللاهيجي ، وقال : إنّهم يستندوا في ذلك إلى المشاهدة ولا مستند لهم غيرها ، وكأنّه (رحمه الله) لم يطلع على براهينهم ، ومن جملة براهينهم قاعدة إمكان الأشرف كما سبق ذكره وتحقيقه ، وأعجب من ذلك أنه (رحمه الله) يقول : وقد يستدلّ على ذلك بأنّ ما نشاهد من تلك الصور في الخيال مثلاً ليست عدماً صرفاً ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل تكونها ذوات مقدار ولا مرتبعة في الأجرام الدماغية لامتناع إرتسام الكبير في الصغير كما مرّ في تخيل صورة الجبل مثلاً فيجب أن تكون موجودات خارجية قائمة بذواتها وهو المطلوب ، وبعد نقل هذا الإستدلال يقول : وفساده ظاهر ، لأنّه على فرض تسليم لامتناع إرتسام

الكبير في الصغير لا مانع من الإحتمال المذكور أعني الإرتسام فـي
النفوس الفلكية، وفيه أنّ منع البداهة مكايدة لا يسمع من مدعيها، وينبه
على الامتناع المذكور إنّا إذا فرضنا مقدارين أحد هما يزيد على الآخر
والآخر ينقص منه وبعد إنطباقهما فالمقدار الذي زايد على السحل
يسقط عن المحل لأنّ المحل لا يقبل إلا بقدر مقداره، فعلى هذا أن
لا يكون للمحلّ أعني الجرم الدماغي شعوراً بالقدر الزائد ويكون بالنسبة
إليه جاهلاً، وبهذا يظهر المنع من قوله: لا مانع من الإحتمال المذكور
بالنسبة إلى نفس الفلك لأنّ المانع تصور مقدار أزيد من مقدار محل
النفس المنطبعة أعني الفلك، فلا محيس إلا القول بأنّ الصور المذكورة
مثل معلقة قائمة بذاتها لا بمحلّ، فالفالك يكون مظهراً لها وبه ثبت
تجدد خيالنا أيضاً، هذا كله بالنسبة إلى الجسم والجسد، وأمّا الأنفس
في النشأة الصورية الأخرى فهي الأنفس في النشأة الصورية الماديّة
بعينها في جميع الأقوال لأنّ النفس باقية لا سبيل للفناء إليها كما في
ال الحديث: ((خلقتم للبقاء لا للفنا)) إلا على قول من كان الإنسان عند
البنية المحسوسة نفسه جسمانية منطبعة دائمة، ولا تفاوت بينه وبين
الطبعية والدهرية الذين أخبر الله تعالى عنهم بقوله: *إن هي حياتنا
الدنيا نموت ونحيي وما يُهلكنا إلا الدهر*، إلا بأنّهم يقولون: بأنّ
الإنسان كالحيوان والنبات إذا مات فات، وهؤلاء مليون يقولون بالعادة
فإنّ الإنسان روحًا وجسداً وإن ينعدم عند هؤلاء إلا أنّ القادر المختار
يوجد هما بعينهما .

ثانياً: فعلى هذا القول ليست الأنفس المعادة هذه الأنفس

مع تخلل العدم كما مر، وان تفوهوا بالعينية لساناً ، لكن محققاً أهل
الملة قالوا بتجدد النفس وأن لا سبيل للفساد إليها ، فلم نعبراً بهذا
القول أو بنينا على مذهبهم كما أفاد في الحاشية ، وإلى قول شيخ
الإشراق وعينية الأنفس الأخرىوية بالأنفس الدنية أشار المصنف بقوله :

((وقال الإشراقي بالمثال
والأنفس الأنفس في الأقوال))



الفرِيدَةُ الثَالِثَةُ
فِي بَيَانِ كَوْنِ الْبَدَنِ الْمُحْسُورِ يَوْمَ النَّسْرِ
عَيْنُ الْبَدَنِ الْمُنْسُوِيِّ

((والحق عينيته إذ شيئاً ينته))

بصورة وكونه شخصيّ تهـ))

((والإشتداد في الوجود قد قبل

وواحد وجود أجزاء المتصل))

((و م د ّة ع لى ال ع م و ا ع ت ب ر ت

ما دام ضعفها إليها افتقرت))

((فالنفس حيث عينت أي جسد))

قد دبرت وان تفاوت اتحد))

((من ثم كل من رسولنا رأى))

وقبول الإشتداد في الوجود قد قبل وهكذا شيء واحد وجود أجزاء
 المتصل فبناه على ذلك يليق أن يكون وجود النفس في أول أمره مادياً
 ثم بالتدريج تصير مجرد ملكوتياً مع أنه هو الشخص الأول لم يتغير
 حقيقته وإن تغير بعض عوارضه وذلك لأن وجوده الطبيعي كان منشأ
 لوجوده الملكوتي ، ومدة أي مادة على العموم في كل جسم أعتبرت لكن
 ما دام ضعفها أي الصورة إليها أي الهيولي والعادية افتقرت فلما
 اشتد وجودها فاستغنت عن عالم المادة وانتقل إلى عالم البقاء
 ويتبديل بذنه الترابي إلى للبدن المثالي ، والنفس حيث عينت وشخصت
 أي جسد كان ترابياً ويرزخيّاً قد دبرت وإن تفاوت الأبدان بالعنصرية
 والمثالية ولكن النفس اتحد ، من ثم كل من رأى رسولنا رأى رؤياً صادقة
 بأن صورة كان ما أخطأه من رأني فقد رأني فإن الشيطان لا يتمثل بي .

وأشار في هذه الغرر إلى أن المعاد في المعاد هو عين البدن
 الدنيوي بحيث لوراء أحد يقول : هو هو بعينه وهو فلان الذي كان في
 الدنيا لا مثله كما قال به بعض ، ولا البدن المثالي كما قال به أهل
 الإشراق ، واستدل عليه بوجه جعلها صدر المتألهين في كتبه ، والمصنف
 (رحمه الله) في أسرار الحكم أصولاً للبرهان على عينية البدن المعاد
 مع البدن الدنياوي ، وجعل في هذا الكتاب كلّ أصل من هذه
 الأصول برهاناً مستقلاً ولا باس به .

(الأول) : إن شيئاً شيئاً بصورته لما تقرر أن شيئاً شيئاً
 بصورته لا بمادته ، وقال الشيخ الرئيس : صورة الشيء مهيبة التي هو بها
 هو ، ومادة الشيء حامل قوته وإمكانه ، وحاصل هذا الوجه هو : إن كلّ

مرّكب سواه كان مرّكباً عقلياً من الجنس والفصل أو خارجياً حقيقةً من المادة والصورة أو اعتبارياً من الأجزاء بالأسر والهيئة الطاربة عليها كالسرير فانّ تقوّم حقيقته وشيئيته التي هو بها هو بصورته لا بمادّته أو مرّكباً من المادة العقلية والمهميّة والصورة العقلية كالوجود في الموجود المركب منها ، فإنه موجود بوجوده لا بمميّته ، والمراد بالصورة هو المعنى الأعم من الصورة النوعية والجسمية والهيئة الاعتبارية والذي يشهد على أنّ الشيء شيء بصورته هو أنّ السرير سرير بهيئة السريرية لا بمادّته بحيث لو لم يتصرّف المادة بتلك الهيئة لم تكن سريراً ولو زالت عنها الهيئة السريرية زال عنه إسم السرير مع أنّ المادة هي بعينها كما أنها لوحّدت مجردة عن المادة كما في الخيال بناءً على تجرده ، كانت سريراً والمادة المعتبرة فيه إنما هي على سبيل الإبهام الأعم من الخشب والحديد والفضة والذهب وغيرها من أيّ جوهر كانت وليس معتبرة على وجه التعيين ولأجل ذلك قالوا بأنّ الحكمة هي صيورة الإنسان عالماً عقلياً ماضياً للعالم العيني ومن المعلوم أنّ الصورة العقلية من العالم لا مادة لها ، ولذلك إذا شاهدت شخصاً في النّام فقد شاهدته ويصح لك القول بأنّك شاهدته على نحو الحقيقة مسح انّ المشاهد صورته المجردة ، وما ذكرنا ظهر أنّ المصنف في قوله فالسرير سرير بهيئة لا بخشبيته ، والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده والوجود موجود بوجوده لا بمميّته والوجود صورة عقلية والمهميّة مادة عقلية غرضه التّمثيل للمرّكيّات الثلاثة الاعتبارية والحقيقة والعقلية بكلّ قسميه ، ثمّ بصورة هذا العالم من جماده ونباته وحيوانه وإنسانه من الثري إلى الثري ومن الذرة إلى الدرّة فإذا فرضت مجردة عن موادّها في

الآخرة عين هذا العالم بالحقيقة، إذ لم يحذف عنه إلا ما هو من لوازم الهيولى التي هي من لوازم دنيوتها مثل قبول التركب والكون والفساد وغير ذلك من ما هو من باب القوة والعدم، ولكن صورته محفوظة.

قال في الحاشية :

ولا يشذّ عن الصورة الآخرية شيءٌ مما هو من باب الفعلية حتى الإمتداد الجوهرى الذى هو أدنى فعليّته وهو أول حلقة إكتست بها الهيولى الأولى وما حذف عنها هو من باب القوة والعدم، ولا مدخلية لها بوجه من الوجه في التشخص، وقد عرفت مراراً أن التمييز والتعيّن غير التشخص، وإلى هذا الوجه أشار بقوله :
((والحق عينيته إذ شيئاً
بصورة وكونه شخصية))

(الثاني) : إن وجود كل شيءٍ هو تشخصه، والمراد بالتشخص هو وجوده الخاص به الذي يرتفع لإبهام مهنته، وأما عوارضه المشخصة هي من إمارات تشخصه لا من مقوماته، فكل واحد منها مع عرضه العريض يعني وضعه الذي معه من أول وجوده إلى آخر عمره وهذا سائر أعراضه من المتن والأين والكيف من الإمارات المشخصة ولذلك يعبرون عنها بلفظ ما ، ويقولون : وضع ما وعيّن ما ونحو ذلك لأن كلاماً منها يتبدل ولكن الشخص هو الشخص الأول من أول عمره إلى آخره، والمقصود من هذا الوجه أن الموضوع للعود هو الوجود الخاص وإذا كان عين التشخص فالمعاد محفوظ الهوية، وإن تغير كثير من

أحواله الدخيلة في تميّزه ، فان التميّز غير التشخّص والفرق بين
 التشخّص والتميّز أن الكلّيات العقلية والطبيعية يكون بينها تميّز ولكن
 لا يكون فيها تشخّص وهكذا في مراتب شخص واحد لها تميّز ولكن كلّ
 واحد منها لا يكون مشخصاً كما انّ النفس الناطقة لها مراتب سبعة
 ولا يكون كلّ واحد منها مشخصاً حتى يكون فيها سبعة أنفس بل كلّ
 ذلك ثفن لشخص واحد ، وهكذا مراتب الأسنان من الصبا والشباب
 والكهولة والشيخوخة كلّها تفنن مراتب شخص واحد من الإنسان ،
 فالبدن الصوري الآخر يعيشه هو البدن المادي الدنيوي لأنّ وجودهما
 الذي هو أصل محفوظ فيهما واحد والعوارض المشخصة قد علمت
 أنّها إمارة الشخص الحقيقي فلا بأس ببقاء الشخص بعيشه مع زوالهما
 رأساً ، وليس لأحد أن لا يتصور بقاء الشخص بدون تلك الأعراض بل
 يمكن تصوّر ذلك بوجه ما إذا فرض أن يتقوى وجوده بحيث يستغلي
 بعلته الفيّاضة عن المقارنات الحسية والأعراض الجسمية كما في النفوس
 الإنسانية عند تجريدها وإستقلالها فإنّها قد تخصص حدوث كلّ من
 أحد النفوس المتّفقة في النوع بعوارض مادّية وهيئه بدنية ، ثم بعد
 إستقلالها في الوجود وتقويتها بكمالها العلمي والعملي وترقيتها إلى
 عالم القدس وإتصالها ببارئها إنخلعت عنها تلك الهيئات البدنية
 البتّة بل النفس في حياتها الدنيا وتعلقها بالبدن ربما يقع لها
 خلّسات الهيئة يكاد ترك عالم الأجسام بهيئاتها وعوارضها جملة مع
 بقائها شخصاً كما في المبدأ والمعاد لصدر المتألهين (رحمه الله) وإلى
 هذا الوجه أشار بقوله : ((وكونه شخصيته))

(الثالث) : إنّه يجوز الحركة الإشتداديّة بمعنى انّ الوجود قابل للاشتداد كما أنه قابل للتضعف وانّ الإشتداد والتضعف حركة والحركة القطعيّة متصلة والإتصال الوحداني مساوٍ للوحدة الشخصيّة فالوجود أصل محفوظ في جميع مراتب الحركة، وقد ثبت أنّ أجزاءً الحركة المتصلة الواحدة وحدودها ليست موجودة فيها على نعمت الامتياز بل موجود بوجود واحد فليس شيء من المهيّات التي بزايا تلك المراتب الوجوديّة والجوهرية موجودة بالفعل بوجوده الخاص وعلى وجه التفصيل ولهذا جاز كون شيء واحد متعلقاً بالمادة تارة ومجراًًاً عنها أخرى مع كونه نوعاً واحداً بل شخصاً فارداً، فكلّ ما ليس في الحركة الكيفيّة شيء من الصفرة والخضرة والنيلية والسواد للفاكهة المتحركة فيها والفتور والحرارة والأحرى للماء المسخن بالتدرج موجودة بالفعل على نعمت الامتياز كذلك ليس الصور الطبيعية والبرزخيّة والأخرويّة في جهة البدن وليس النفس النباتيّة والحيوانية والنطقية في جهة النفس موجودة على وجه الامتياز وبنعمت الكثرة بل على وجه الاستهلاك في واحد ذي درجات ومراتب متفاضة بعضها على بعض وإلى هذا الوجه أشار بقوله :

((والإشتداد في الوجود قد قبل
وواحد وجود أجزاء المتصل))

(الرابع) : إن الوحدة الشخصية في كل شيء ليست على و蒂رة واحدة، ودرجة واحدة، فان الوحدة الشخصية في الجوهر المجردة حكمها غير الوحدة الشخصية في الجوهر المادي، فان في الجسم الواحد الشخصي يستحيل أن يجتمع أوصاف متضادة وأعراض متقابلة من السواد والبياض واللذة والعلم والشقاوة والقساوة والعلو والسفل والدنيا والآخرة، وذلك لضيق حوصلة ذاته وقصر ردائه الوجودي عن الجمع بين الأمور المتناحفة بخلاف وجود الجوهر النطقي من الإنسان فانها مع وحدتها الشخصية جامدة للتجسم والتجرد وحاصرة للسعادة والشقاوة، فانها قد يكون في وقت واحد في أعلى علّيين وذلك عند تصور أمر قدسي، وقد يكون في أسفل سافلين، وذلك عند تصور أمر شهوي، وقد يكون ملكاً باعتبار وشيطاناً مريداً باعتبار، وما يؤيد ذلك ان المدرك بجميع الامدادات والفاعل بجميع الأفاعيل الواقعة من الإنسان هو نفسه الناطقة النازلة إلى مرتبة الحواس والآلات والأعضاء والصاعدة إلى مرتبة العقل المستفاد والعقل الفعال في آن واحد وذلك لسعة وجودها وبسط جوهريتها وإنشار نورها في الأكتاف والأطراف، فمن هذا البيان يتحقق ما قلناه من كون شيء واحد تارة محتاجاً في وجوده إلى عوارض مادية ولو حقيق جسمية وذلك لضعف وجوده ونقص تجوهره، وتارة ينفرد بذاته ويختلص بوجوده وذلك لاستكمال ذاته وقوى إنيته، وبهذا التفصيل يظهر له ما أفاده في الشرح بقوله: ان الوحدة الشخصية لها مراتب كما في المتصل القار أو السيال الذي هو عين الكثرة بالقوة، وفي الكم المنفصل الذي هو عين الكثرة بالفعل، وفي المجرد بنحو، وفي المادي بنحو آخر وهكذا، وفي الإنسان

وحدة جمعية إنطوت فيها الكثارات إذ فيه شيء كالملك وشي كالفلك
وشي كالجماد وشي كالنبات وهذا فتفاوت البدن الآخروي والد نيوبي
في بعض خواص النشأتين لا يقدر في تشخصهما ولا ينتم به وحدتهما
إنتهى .

وإلى هذا الوجه أشار في المتن بقوله :

(الخامس) : إن اعتبار المادة في الصورة إنما هو على سبيل
العموم والإبهام والصورة تحتاج إليها ما دامت ضعيفة ، فإذا قويت
واستقلّت بنفسها إستغنّت عنها كالطفل المحتاج إلى المهد ، وليس
المهد داخلاً في قوام وجود الطفل ولذلك لا يعتبر خصوصية مادة له
بل يكفي أيّ مادة كانت لتأتيي الحمل لما هو حقيقة الشيء ماداً ماداً
اعتبرت ، وربما تبلغ إلى حد لا تحتاج إلى الحامل أصلاً .

وقال في الحاشية :

قولنا : بل يكفي ؛ أما الكفاية فكما ترى أن الصورة الشخصية
البدنية كلّ يوم في مادة لتحللها بالحرارات الأربع واستخلاف بدل
ما يتخلّل عنها ، وأما البلوغ إلى حد الذائي في الصورة فهو صولها إلى
الصورة البرزخية ، وأما في النفس فبصيرورتها عقلاً بسيطاً غنياً عن
البدن وقواه بذاته وباطن ذاته بفاء الله وقدرة الله تعالى وذلك لأنّ
ذلك العقل بالفعل البسيط إنطوت فيه كل الفعليات التي دونه

ويتأتى منه جميع ما تأتى منها ، إنتهى .

ولذا كان الأمر كذلك فالنفس المتعين تدبر أمرأي جسد
كان عنصرياً أو بروزياً أو آخررياً ولا يقدح تفاوت الأبدان بحسب
النشاءات في حفظ وحدتها من جهة إتحاد النفس في الأجساد
المتفاوتة تفاوتاً بيّناً كثيراً كتشكل إنسان أو ملك أو جنّ بصورة إنسان ثم
صورة طير ثم صورة ثور مثلاً بعد إتحاد النفس فكيف إذا كانت الهيئة
محفوظة فكانت هنا جهة الإتحاد بطريق أولى ، فهذا البيت نتيجة
لجميع ما تقدم .

وقال في أسرار الحكم :

پس انسان واحد بمقتضای وجه سوم که اشتداد در وجود جوهرش
دارد مقامات دارد از طبع وصورت مادیه وصورت بروزیه وتجرد
نفسانی وتجرد عقلانی إلى ما شاء الله ، ومع هذا واحد است ، ومحفوظ
الهیویه است ، واين وحدت اشرف واتم واجمع واز ترکیب واز وجودان
وفقدان أبعد است که هیچ مرتبه از او مسلوب نیست وهرگاه وصول به
این وجوه بحصول پیوست دانسته شد که بدن محشور روز نشور عین
همین بدن است نه غير این بلکه نه مثل این ، چه دانستی که مشخص
نفس وجود نفس است ونفس مستعمل بدن بروزی وبدن آخری همین
نفس مستعمل بدن دنیوی است ، وسه بدن نیست بلکه بمقتضای دو وجه
دیگر که موضوع واحد است ووحدت حقه ظلیه وجمعیه دارد ، نه وحدت
محدوده سه مرتبه يك بدن وسه طور يك بدن است ، وبمقتضای وجه
(اول) : تمیز دارند از يك دیگر که يکی دنیوی بود ويکی بروزی ويکی

آخری نه تشخّصات و نیز ضعف و شدت و دثور و بقاء و کثافت مادّیت
ولطافت متفاوتند و همه در جات یک تشخّص و اطوار یک شخص اند
لقد خلقتم اطواراً و در دنیا نیز در یک شخص طفل از شاب و شاب
از کهل و کهل از شیخ امتیاز دارد ، و همچنین عقل بالقوّة از عقل بالملكة
و آن از عقل بالفعل و آن از عقل مستفاد ، ولی همه یک تشخّص دارند
که نفس اصل محفوظ در همه است ، لانه موضع الحاجة .

ولى هذا السوجه أشار في المتن بقوله:

((و م د ة ع لى ال ع م و ا ع ت ب ر ت

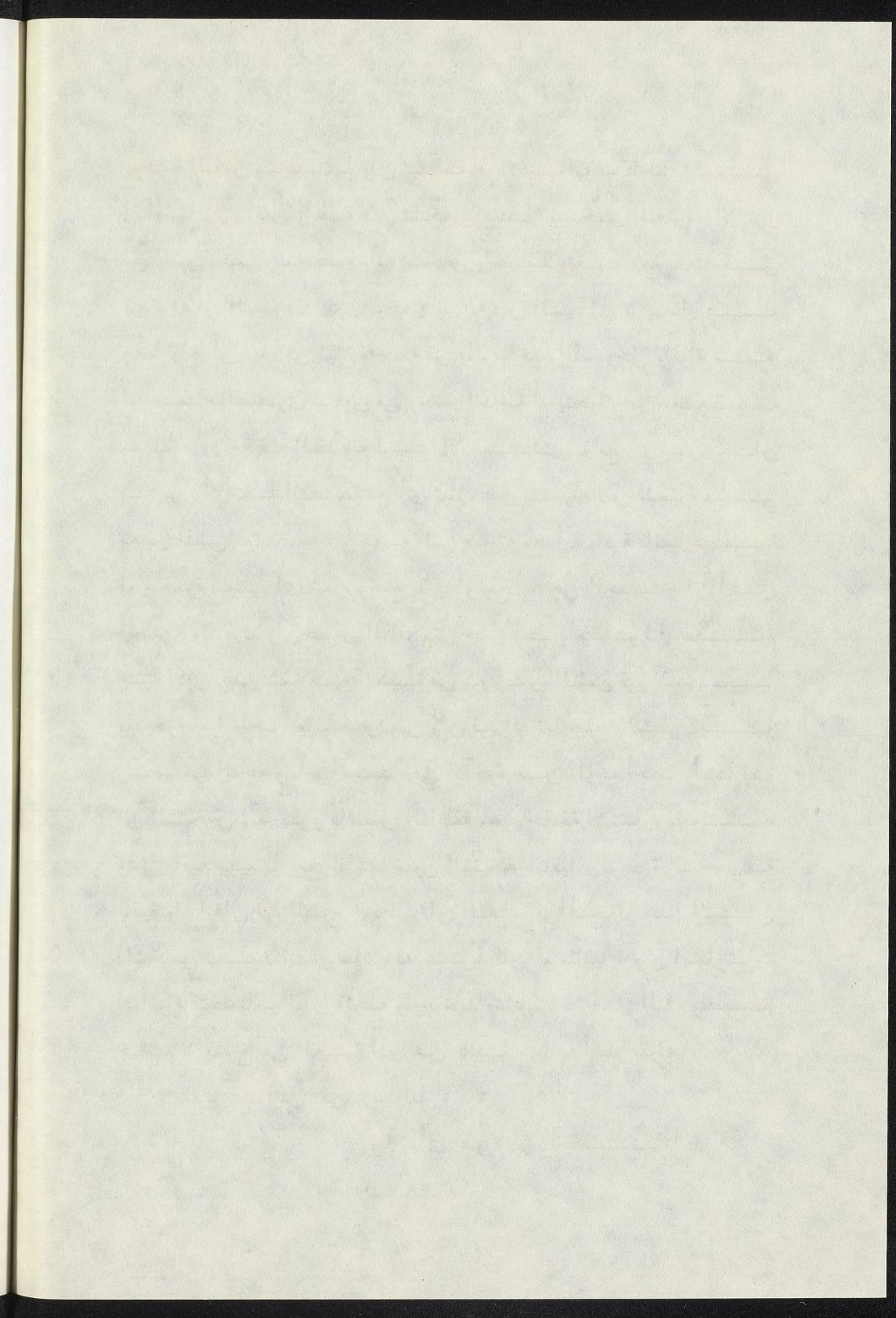
ما دام ضعفها إليها افتقرت))

((فالنفس حيث عيت أي جسد))

قد دبرت وان تفاوت اتحد))

ثم انه إذا ثبت ان المعتبر في تشخيص الانسان هو وحده نفسه الباقيه عند تبدل اعضائه من الطفولية إلى الشباب والشباب فما دامت النفس باقية يكون الانسان باقياً ، وإن تبدلت الاعضاء جميعاً ، وكما ان تشخيص الانسان بنفسه التي هي صورة ذاته فكذلك تشخيص بدنه أيضاً وتشخصات اعضائه بالنفس السارية قواها فيها فاليد والرجل وسائر الاعضاء ما دامت يسري فيها قوة نفس متعينه يكون يداً ورجلاً وأعضاءً لها ، وإن تبدلت عليها الخصوصيات من المواد فلا فرق حينئذٍ بين الاعضاء التي يتصرف فيها في اليقظة وبين الاعضاء التي يتصرف فيها في النوم وكذا لا فرق بين البدن والأعضاء التي يكون لها في الدنيا والتي لها في الآخرة في كونها واحدة شخصية

بوحدة النفس وشخصيتها وإن تبدلت في نفسها بوجه ما لم تبدل
 إضافتها إلى نفس واحدة لأنّ تشخيص الأعضاء بتشخيص النفس ، ألا ترى
 أنّ النبيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) شخص واحد بلا تعدد ومع هذا كله
 من يراه في المنام فقد يرى شخصه وذاته لأنّ الشيطان لا يتمثل به
 وربما وقع أن يراه في ليلة واحدة في بلد واحد ألف رجل وامرأة مع
 أنّ جسده العنصري مدفون في روضة المدينة لم يتحرك من موضعه
 وذلك لأنّ حقيقته المقدّسة ليست إلا نفسه الشريفة مع أيّ بدن كان
 فكلّ من رأى نفسه المقدّسة مع أيّ تمثيل كان فقد رأه لأنّ العبرة في
 تعين الشيء وتشخيصه هي نفسه التي صورته مع أيّة مادة كانت عظيمة
 أو صغيرة ، وعلى أيّ شكل ووضع كان أو وقع ، وفي الحديث : إنّ أهل
 الجنّة جود مرد وان ضرس الكافر مثل جبل أحد ، وظاهر أنّ عظم
 جثته يكون على شبه هذه العينية في كون بدن المؤمن في الدنيا
 والآخرة أمراً واحداً بالشخص وإن كان في الدنيا قبيح المنظر كثير
 الشعر في الوجه وساير الجسد وفي الآخرة حسن الوجه أجرد وأمرد وهو
 إنّ التشخيص إنما يكون بالنفس الناطقة وهي حقيقة الإنسان وهو
 وهي باقية بعينها ومع بقائها يكون التشخيص باقياً والوحدة الشخصية
 باقية ولذا قال في الشرح : فظهر أنّ المعاد في المعاد هذا البدن
 الشخصي بعينه لا بدن مماثل له عنصرياً كان أو مثالياً ، وان التفاوتات
 المأثورة كتحسينات أهل الجنّة ومرود تهم وتسويهات أهل النار وعظم
 جثتهم لا يiquid في العينية المبرهن عليها ، وإليه أشار بقوله :
 ((من ثم كلّ من رسولنا رأى
 رؤياً بأيّ صورة ما أخطئ))



(لأنه لا يعبأ بتفاوت الجسم إذا عينت النفس)

* * *

الفرِيدَةُ الرَّابِعَةُ
فِي شُبُهَاتِ تورَدِ عَلَى القَوْلِ
بِالْمَعَادِ الْجَسْمَانِيِّ

((وشبہة الاکل والماک)_ول

يدفعها من كان من فعل))

((إذ صورة بصورة لا تقلب

على الـ*هــيــولــىــ* الـ*انــفــاظــ* مــنــســحــبــ)

((وفي وعاء الدهر كل قد وقى
ما عندكم ينفد عند بقى))

((تبلى إذا غطا زماننا انحزل
مراتب السیال مع كل عمل))

((وذلك الكتاب لن يغادرا
 شيئاً صغيراً ولا كائرا))

((وليس حشر الجسم نسخاً يمتنع
نعم لدينا باطنی ما من))

((فباعتبار خلقه الإنسان
ملك أو أعمج أو شيطان))

((فهو وإن وحد دنيا وزعماً
أربعة عقبى فكان سبعا))

((بهيمة مع كون شهوة غضب
شيمته وإن عليه قد غالب))

((مكر وشيطان وإن سجينة
سننية فصور به))

((وكلها توجد لا من شيء
تجري من الأخلاق مجرى الفيء))

((بملكات ذي جهات الفاعل
تخالفت بجهات القابل))

((فملـه بالـعـقـض والـقـضـيـض))
 وأينـه من أـوج أو حـضـيـض))
 ((بـكـلـها فـي صـعـنـفـسـهـا إـنـطـوـت))
 جـزـيـت الأـيـدـي بـمـا قـد كـسـبـت))
 ((وجـنـة عـرـضـهـا الأـرـض والـسـمـاء))
 لـواـسـع الـقـلـب وـلـا تـصـادـمـا))

يعني : وان شبهة الأكل والمأكل لا يرد ويدفعها من كان من حول بتقريب ، إذ صورة شيء لا تنقلب إلى صورة أخرى ولكن الهيولى يخلع صورة ويلبس أخرى فعلى هذا لحم بدن المسلم حينما يصيـر كيلوساً أو كيموساً لبدن الكافر قد تخلّ عن الماهية الأولية والصورة السابقة وتلبّس بصورة لحم بدن الكافر والعاصي فعلى الهيولى الانخـفـاض منسحب أي جـارـ وتجـريـ عـلـيـهـا الصـورـ بـالـتـوـالـيـ ، فـفيـ وـعـاءـ الدـهـرـ كلـ صـورـةـ قدـ وـقـىـ ولاـ يـنـقـلـبـ صـورـةـ إـلـىـ صـورـةـ أـخـرـىـ لأنـ انـقـلـابـ المـهـيـةـ أمرـ محـالـ فـصـورـ بـدـنـ الـمـؤـمـنـ مـحـفـوظـةـ لـهـ وـكـذـاـ صـورـةـ بـدـنـ الـكـافـرـ ماـ عـنـدـ كـمـ يـنـفـدـ وماـ عـنـدـهـ أـيـ اللـهـ تـعـالـىـ باـقـ ، تـبـلـىـ أـيـ تـظـهـرـ إـذـ الـحـجـابـ وـقـطـاعـ الـزـمـانـ لـرـفـعـ مـرـاتـبـ الـوـجـودـ السـيـالـ معـ كـلـ عـمـلـ عـمـلـهـ ، فـذـلـكـ الـكـتـابـ أـيـ الدـهـرـ أـوـ الـإـنـسـانـ السـيـالـ لـنـ يـغـادـرـ أـيـ لـنـ يـتـرـكـ شـيـئـاًـ صـغـائـراًـ وـلـاـ كـبـائـراًـ ، وـلـيـسـ حـشـرـ الـجـسـمـ مـنـ قـبـيلـ الـتـنـاسـخـ الـمـمـتـنـعـ نـعـمـ يـكـونـ نـسـخـاًـ

باطنياً وهو أي الباطني لدينا ما منع (فالتناصح الممتنع عبارة عن حلول الروح في بدن آخر غير بدنه الأول ويكون هذا الحلول في عالم الطبيعة وأما التناصح الباطني الجائز عبارة عن حلول الروح ببدنه الأصلي ويكون الحلول في الآخرة لا في الدنيا) ، باعتبار خلقه أي الإنسان باعتبار تخلقه بالأخلاق الحسنة أو الذميمة ملك أو أعجمي أي حيوان أو شيطان ، فهو أي الإنسان وإن وحد دنياً يعني كان شيئاً واحداً بصورة واحدة ولكنه وزع أي قسم أربعة عقباً فكان سبعاً أي حشر في صورة سبع ، بهيمة أي يحشر في صورة بهيمة مع كون شهوة وغضب شيمته أي خلقه وإن عليه أي الإنسان قد غالب ، مكر فصورته صورة شيطان وإن كان شيمته سجيته سنّيته أي خلق حسن فصورته من الصور البهية النورية ، وكلها أي كل هذه الأربعه بأنواعها وأصنافها توجد لا من شيء بل تجري هذه الصور من الأخلاق مجرى الفي ، بملكات ذي أي هذه الملوك بجهات فاعليته تختلف الصور لا بجهات القابل لأن الصور الأخرى لا تحتاج إلى مادة لأن هذه النسأة ليست هيولانية ، فملكه أي ملك الإنسان بالقض والقضيض أي بأجمعه وأينه وأماه من أوج إن كان سعيداً أو حضيضاً إن كان شيئاً ، وكلها أي كل الملوك في صنع أي زاوية نفسها إنطوت جزيت الأيدي بما قد كسبت إنما هي أعمالكم ترد إليكم ، وجنة عرضها الأرض والسماء يكون لواسع القلب ولا تصادم ولا تزاحم في باطن عالم الطبيعة .

أشار في هذه الغرر إلى شبّهات أوردوها على القول بالمعاد
الجسماني ودفعها منها : إنّ إذا صار إنسان غذاء لإنسان آخر
فالجزاء المأكولة إمّا أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكول وأيّاً
ما كان لا يكون أحد هما معاداً بعينه ، وأيضاً لو أكل كافر مؤمناً للزم إمّا
تعذيب المطيع أو تعنيف العاصي أو يكون شخص واحد كافراً معدّياً أو
مؤمناً منعماً ، فأجاب المتكلّمون عن هذه الشّبهة بأنّ المعاد في القيمة
هو الأجزاء الأصلية التي خلقت من منيّ الآبوبين ، وهذه الأجزاء
الأصلية لا تصير جزءاً من بدن آخر والله سبحانه وتعالى يحافظ هذه
الأجزاء من أن تصير جزءاً لبدن آخر ، ولا يخفى ركاكة هذا الجواب
فالتحقيق في الجواب هو ما أشار إليه المصنف من أنّ صورة الشيء التي
بها شيئاً لا يصير جزءاً بدن آخر ، ولا يكون غذاء له مع أنها
ليست شرطاً للتغذية تكون مانعة للمادة من قبول صورة أخرى ، فان
الماء إذا صار هواءً ليس المراد أنّ الصورة المائية بما هي صورة مائية
صارت مصورة بالصورة الهوائية لأنّه إنقلاب في الحقيقة ، بل المراد أنّ -
المادة التي كانت متلبسة بالصورة المائية خلعت هذه الصورة ولبسـت
الصورة الهوائية ، فمع فرض عدم الخلع تكون الصورة المائية مانعة
عن قبول الصورة الهوائية ، وكذلك الأمر في كون الخبز كيموساً لا بدّ من
أن يخلع صورته النوعية وصورته العرضية من الاستدارة والاستطاله حتى
يقبل مادّته صورة الكيموس ويخلع صورة الكيموس حتى يكون قابلاً لصورة
الكيلوس ، وكذلك بدن المؤمن من حيث له صورة خاصة لا يصير بدنـا
للكافر إذ الصورة الخاصة مانعة في مادّية المادة للكافر ، وليس شرطاً
لها فلا بدّ من أن يخلع الصورة الأولى ويلبس الصورة الأخرى ، والصورـ

المطلقة لمواد من المصاحبات الإتفاقية ، وبين الصورة المنقلب منها والصورة المنقلب إليها تصادم وتزاحم لا يجتمعان والقابل والمقبول من شأنهما الاجتماع لا الاختلاف والإفتراق والحال أن كلّ صورة في حدّها ومرتبتها هي هي والمعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ، إذ عرفت أن أيّ صورة فرضت بعد أن خلعها المادة لا يرتفع عن مرتبة نفسها ولا عن مطلق نفس الأمر بل هي محفوظة ولكن المادة لا تتلبّس بها في المستقبل ولپس معنى ذلك إنعدام الصورة عن مرتبته أو عن مطلق نفس الأمر ، وإليه أشار بقوله : ((وفي وعاء الدهر كلّ قد وقى)) .

ثم أشار (رحمة الله) إلى أن المانع من إجتماع الصور هو مانع الزمان ، فإذا ارتفع هذا المانع يظهر مراتب السّيال أي العالم السّيال الزماني مع كل حركة وعمل عند ارتفاع خطائه ، فإن الزمانيات المتقدّمة علينا مثل حوادث زمان نوح وإبراهيم ونحوهما محجوبة عن لوقعها في زمان ووقوعنا في زمان آخر ، ويكون زمانها وزماننا حاجباً عن ظهورها عندنا ، وعند ارتفاع الزمان بطيئاً منشأته الذي هو الفلك في * يوم نطوي السماء كطريق السجل للكتب * يكون جميع العالم السّيال حاضراً حضوراً دفعياً دهرياً ، فهو كتاب تكويني آفاقي لن يغادر - صغيراً ولا كبيراً كما أشار إليه في المتن بقوله : ((ذلك الكتاب لمن يغادر)) ، ويمكن أن يكون المراد ذكر الكتاب الأنفسي وصحيفة الأعمال بالعرض لمناسبة ما قبله وإنما كانت النفس باطن صحيفة الأعمال إذ كلّ ظاهر باطن وكلّ صورة معنى وكلّ رقيقة حقيقة ، ففي النفس صور

الأعمال من وجوه ثلاثة :

(أحد ها) : حضورها بصورها كما قلنا ، وبوجه كما ترجع قهرى
عند رفع شواغلك فتجد صورها الخيالية والوهمية والعقلية في نفسك .
(وثانية) : حضور الملائكة الحاصلة من تكررها في جوهر نفسك
كالنقش في الحجر بل أغزر وأقر .

(ثالثها) : حضور الصور الجسمانية التي أظلال
تلك الملائكة المناسبة لها كالصور التملية للحس والعربية للأذية
والذهبية للغضبية السبعية :

((اي دريد آستين يوسفان
گرگ برخیزی از خواب گران))
((گشته گرگان هر یکی خوهای تو
میدرانند از غصب اعضای تو))

أخذته من حاشية بتفصيله للمصنف وذكرت موضع الحاجة منها ،
ويكون المراد بالسيال الإنسان السيال نفساً وبدناً لا العالم الكبير
السيال الزمانی برمه ، وأما سیالیّة الإنسان نفساً فلتترفعه عن مقام
الطبع إلى أن ينتهي إلى مرتبة العقل الفعال ، وأما بدنًا فلوصوله عن
مرتبة التراب إلى البدن العنصري إلى البرزخي إلى الآخروي ، فكيف
كان في تلك النسأة يتلى الكتابان أعني الكتاب التكويني الآفافي والكتاب
الأنساني دفعة واحدة ، وينظر آياتهما نظرة واحدة لا على الولا كما ورد
في الآثار : ((انْ عَلَيْاً (عليه السلام) إِذَا كَبَّ يَتْلُو جَمِيعَ الْقُرْآنِ يَشْرِع
إِذَا وَضَعَ إِحْدَى رِجْلَيهِ فِي رَكَابِهِ وَيَخْتَمُ إِذَا وَصَلَ الْأُخْرَى إِلَى الْآخِرِ))

ومنها : شبهة التناصح فانه عبارة عن تعلق النفس بعد مفارقته عن بدن طبيعي إلى بدن طبيعي آخر ، فإذا أحدث في يوم الحشر ببدن آخر وتعلق به النفس وكان هذا عين التناصح ، وأجاب عنها بعض العلماء : أن التناصح المحال هو تعلق النفس ببدن مغاير للبدن الأول في مادته ، ولكن في الحشر يتعلّق النفس ببدن يكون مادته من مادة البدن الأول ، وصورته أقرب إلى صورة الأول ، وأجاب الإمام

الغزالى عنه :

(أولاً) : بأن هذا حشر لا تناصح .

(وثانياً) : لو سلّمنا كونه تناصحاً فلتلزم به ونقول : أنه تناصح والشرع جوز هذا التناصح ومنع عن غيره ، ولكن يرد على كلا الجوابيين بالإشتراك أن الخبر الصادق كيف يخبر بأمر محال لأن مفسدة التناصح وهي إجتماع نفسين على بدن واحد آتية هنا أيضاً لأن الأجزاء بعد بطلان إستعدادها الأول بتفرقها يستعد يوم النشور لقبول النفس فإذا إستعدت فيفيض من المبدأ الجواد الفيض الجديد ولا يمنع تعلق النفس القديم من تعلق نفس جديد ، وقد يؤيد هذا الأمر بأنه قد يكون شعاع الشمس الواحد الواقع على المرأة ينعكس على جدار وهذا لا يمنع من وقوع شعاع الشمس بالاستقامة عليه من دون واسطة فذلك تعلق النفس المعاد لا يمنع من تعلق النفس الجديد على البدن الحادث في الأجزاء .

ويرد على الجواب الأول بخصوصه : أنه يضعف من جهة أن أجزاء البدن المحشور لو كان الأجزاء الدنية بعينها فهو مورد شبهة للمانع

وكون الأجزاء المادّية مشخصاً قد مرّ بطلانه، ويرد على الثاني أنّ الغزالي
لإكتفى بمثليّة البدن الآخروي للبدن الدّنيوي وقال : إنّ المشخص هو
النفس وهي باقية ، وقال بأنّ زيداً الشيخ مثلاً هو بعينه زيد الشاب
والشاب هو بعينه الطفل مع عدم بقاء الأجزاء قطعاً بسبب التحلّلات
بحارات أربع سِيّما في الأزمنة المتّساقّة والملتزمون لعود الأجزاء
مسقّدون من غير دراية .

قال المصنف في أسرار الحكم :
إنّ التشبيث بالمادّة في شيئيّة الشيء وهذا يته ونحوه في دفع
الشبهات إنّما هو من باب حفظ أوضاع الملة ويكون وضع علم الكلام
لذلك خصوصاً كلام القديم كان وضعه لذلك ولكن لو كان الجمع بين
حفظ الأوضاع وإقامة البرهان ممكناً يليق أن يستعمل البرهان ويتشبّه
به كما قال تعالى : *قل هاتوا برهانكم* ففي دفع هذه الشبهة نقول
ببرهان ظاهر انّ القول بالمعاد الجسماني لا يستلزم القول بالتنازع
ولا ما يتّرتب عليه من المفسدة لأنّ تعلق النفس بالبدن الآخروي ليس
كتعلق النفس ببدن دنيوي لأن يكون إستعداد ذاك البدن منشأ
تعلق النفس كالجنيين بل الأمر في البدن الآخروي بعكس ذلك لأنّ -
الأبدان الآخروية تتبع من إنشاء النفس وتقوم بها قياماً صدوريّاً ولا
تكون هذه الأبدان حاملاً لإستعداد قبول فيض جديد أو عتيق لما
قلنا : انه ليس لها هيولى والصور التي تحشر يوم القيمة من المسألوفات
للنفس أو المكرهات لها كلّها من منشأ النفس بحول الله وقوته وبقدرة
صاحب مقام ((كن)) فكان ، كما إنّ بعض أرباب المهمة ينشأون بعض ما

ي يريدون في هذه النشأة لأن إرادتهم مستهلكة في إرادة الحق وقد رتّهم
 في قدرته ، وفي الآخرة يكون جميع النفوس مستكفيّة بذاتها وباطن
 ذاتها بسبب الاقتدار الذي حصل لها بواسطة الملائكة ولكن فـي
 مظاهر القهر مثلهم كمثل العريض المبرسم الذي من سوء تدبّره لا يقدر
 على إنشاء صور صحيحة ، بل ينشئ صوراً موحشة ، وجميع صور هـذه
 النشأة من الجهات الفاعلية لا الجهات القابلية ، وتخصيص الصـور
 يرتبط بـملائكة الشخص وأخلاقـه الحسنة وأخلاقـه الذمـيمة ، وصـور
 الأبدان في هذه النشأة غير متناهـية بمقدار النفوس الغير المـتناهـية
 سـيما بـملاحظة الصور المـألوفـة والمـكروـهـة المنـشـأة لـكلـ واحد من النفـوس
 وقال الله تعالى في وصف جـنة المـتقـين : * عـرضـها السـماـوات وـالـأـرـض * -
 وأنـه يـملـكـ فيـ الجـنةـ كلـ مؤـمنـ مـلـكاـ تـامـاـ لاـ يـشـترـكـ فيـهـ أحدـ بـخـلافـ
 الأـمـلاـكـ الدـنـيـوـيـةـ فـانـهـاـ يـقـبـلـ الإـشـتـراكـ لأنـ الـآـخـرـةـ لـيـسـ دـارـ تـزاـحـمـ
 وـتـضـايـقـ وـلـاـ يـكـونـ لـهـاـ هـيـولـىـ وـكـلـ ماـ فـيـهـاـ وـاقـعـةـ فـيـ الـدـهـرـ
 وـالـمـتـعـاقـبـاتـ فـيـ سـلـسلـةـ الزـمـانـ مجـتمـعـاتـ فـيـ وـعـاءـ الـدـهـرـ كـمـاـ مـزـ.

قال الله تعالى :

* إنَّ الْأُولَئِينَ وَالْآخَرِينَ لِمَجْمَعِنَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمَ مَعْلُومٍ *

وإلى ما ذكرنا أشار بقوله في المتن والشرح في دفع الشـيـةـ :

((ولـيـسـ حـشـرـ الـجـسـمـ نـسـخـاـ يـمـتـنـعـ))

نعم لـديـناـ باـطـنـيـّـ ماـ مـنـعـ))

لـأنـ النـسـخـ المـمـتـنـعـ هوـ اـنـتـقـالـ النـفـسـ منـ بـدـنـ إـلـىـ بـدـنـ مـبـاـيـنـ

للأول في عالم الغرور، ويقال له : التناصح الملكي ، وأمّا التناصح الملكي بل تجسّم الأعمال ما منع بل هو أمر ثابت بالبرهان ومحقق عند أهل الكشف والعيان مستفاد من أرباب الشرايع والأديان فالإنسان باعتبار مناسبة أخلاقه للأنواع التي نذكرها يتصور بصورها فالإنسان بحسب الباطن إما ملك أو حيوان أو جم من بهيمة أو سبع أو شيطان ، فالإنسان بحسب النشأة الدنياوية وإن كان واحداً نوعاً بل شخصاً باعتبار ظاهره ، ولكنّه بحسب الباطن والعقبى ينقسم إلى أربعة أقسام : فسبعين وبهيمة مع كون شيمته أي خلقه شهوة وغضباً وإن غلب عليه المكر والخدعة فهو شيطان وإن كانت سجيّته في هذا العالم سنّية وأعماله حسنة فصورة تكون بهمية نوريّة حورية وغلمانية وغيرها ، وكل هذه الأربع توجد لا من شيء فهي من المنشآت لا المكونات تجري هذه من الأخلاق مجرى الفيّ من ذي الفيّ ، ووجود انها يكون بحول الله وقوته بالجهات الفاعلية للنفس بواسطة ملائكتها لأن لا يلزم تخصيص بلا مخصوص ، ولا إرادة جزافية ، فملك الإنسان بأجمعه و MAVاه من أوج ومقام رفيع إن كان سعيداً أو حضيضاً إن كان شقيّاً كل ذلك العقامت المقدرات أو الدرجات تكون من صنع النفس وتكون منطوية فيها ، وقال تعالى : * وجزيناهم بما كسبت أيديهم * ، وقال (عليه السلام) : ((إنما هي أعمالكم ترد إليكم ولا يظلم ربكم أحداً)) ، ثم انه لمكان ان الآخرة ليست دار تزاحم وتصادم تسع الجنة بكلّ النفوس الغير المتناهية مع كون ملك كلّ واحد منها تماماً لا يشتراك فيه غيره ، ويندفع به شبهة عدم وسعة الجنة للمؤمنين ، وإليه أشار بقوله :

((وجنة عرضها الأرض والسماء))

لواسع القلب ولا تصاد ماء))

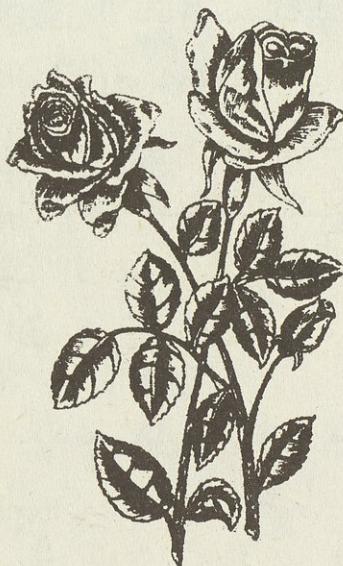
ومما ذكرنا أعني قولنا : وكل هذه الأربع توجد لا من شيء يندفع
شبهة التنازع وشبهة أخرى ليست في الأعضال بأقل منها كشبهة
مطالبة المكان للجنة والنار الجسمانيتين ولا سيما للجنة التي عرضها
السماوات والأرض بأنهما إن كانوا في ما فوق الفلك فلا خلا ولا ملا
ولأن كانوا فيما بين أطباقي السماوات فهي طباق لا فرجة بينها ، وكذا
إن كانوا في أمكنة العناصر مع أنهما كيف يسعهما والجنة عرضها
السماوات والأرض ودفعها واضح بما أنسنا فانهما في طول هذا العالم
الدنيوي لا في عرضه ، وفي باطن هذه النشأة الأولى الطبيعية لا في
ظاهرها ، ومنزلتهما من هذا العالم منزلة الفرج من البيضة ، والجنين
التابع من الرحم ، ويوجههما كالصور النامية من هذه الأجسام الطبيعية
والنوم أخو الموت ، وكشبهة مطالبة المادة لهما ، فإن جرم الأرض مقدار
محدود ممسوح بالمساحة المعينة فلا يفي بهما وبسكنهما الغير المتباينة
دفعه واضح لأن بناء هذه الشبهة على عدم التفطن بتمامية عالم
الآخرة فإنه إذا كان عالماً تماماً يجب أن يكون جميع ما يحتاج إليه
ناهضاً في نفسه ومن سنته غير محتاج إلى عالم دونه ، فمكانه وزمانه
وجميع لوازمه من سنته ولا يصادم موجودات العالم الطبيعي في مكانها
وزمانها ، ومادة تكونها وغيرها ، وإنما لم يكن تماماً لهذا خلف بل لهذا عالم
ال الطبيعي فإذا أخذ بمكانه وزمانه ووضعه وجهته ونحوها لا يحتاج إلى
المكان والزمان والوضع والجهة ، فإنه لا مكاني ولا زماني ، فإن المكان

والملکاني لا مكان له وهكذا ، وكشبہة مطالبة الغایة والغرض من الاعادۃ
بأنّ الاعادة لا لغرض أو لغرض عائد إلى المعید غير لایق بالحكیم
الغنى ، وإن كانت لغرض عايد إلى العبد فهو إما إيلام أو إلذاذ
أو دفع الألم ، والأول لا يليق بالرحیم العادل ، والثاني باطل فان
اللذة دفع الألم فلزم انه تعالى يؤلم العبد أولاً حتى يصل إليه لذة
وأيضاً هذا أمر عديم لا يكون غایة حقيقة ، والثالث أيضاً باطل لأنّه
يکنی فيه الإبقاء على العدم فيكون البعث ضائعاً .

والجواب عندي : انّ الاعادة نفسها الإيصال إلى الغایة
والفعل للإيصال إلى الغایة وهو لا يحتاج إلى إيصال آخر ، وأيضاً
هذه المجازاة والإيصال في الغایة ضروريّة ليست في حدّ الإمكان حتى
تعلل ، وليس من قبيل مجازة السلاطين تكميلاً لأنفسهم وتشفيّاً لها
بل من قبيل أمر الطبيب بالإحتماء وتناول الدواء ، فمن أطاع أمره نجى
ومن تمرد هلك ، وان الله لغنى عن العالمين .

وما ذكر انّ اللذة دفع الألم مشهور من محمد بن زکریا ، وهو
قول خطابي بل مغالطي من باب إشتباه ما بالعرض بما بالذات إذ في
بعض مواضع اللذة تبويت وسلب وتخليه وتحلية ، وأما لذة النظر إلى
الوجه الجميل أولاً من غير مسبوقة بالفارق ، وكذا إستماع الصوت
الحسن وإستشماع الطيب واستيذاق الحلاوي أو لمس نعومته البدن
من غير سبق الإشتياق في الكل وجوديات ولا دفع ألم فيها كيف والحق
تعالى أجمل من كلّ جميل وأجلّ من كلّ جليل وهو أجلّ مبتهج بذاته
وحقيقة الإلتذاذ متحققة فيه وإن كان لفظه توقيفياً ولا علم ولا عدم ، وكذا

في المجرّدات من العقول الكلية المتصلة بالحق تعالى، وإذا لم يكن
المقصود دفع الألم فالبقاء على العدم الذي لم يكن شأن جوده
وعنايته لممكن ما في الأول والآخر، لا وجه له.



((المقصد السابع في شطر من علم الأخلاق))

وفیہ فرائد :

فَرِيدَةُ فِي الْإِيمَانِ وَالْكُفْرِ

((قد عرف الإيمان بالتصديق

بما أتى النبي على التحقيق))

((وقد بدأ لساناً أو جنانياً

تقليداً أو برهاناً أو عياناً))

((والكفر نفي قنية الإيمان))

وهو كالإيمان على أفنان))

((كفر الجهد من الاستنكار))

ضرورة الدين على إستكثاره

((كفر النفاق النكر في الباطن لا

في الظاهر التهود عكساً جلاً

((وعد الاستبداد عن امامه
والجهل والفسق من اقسامه))
((فليحزن السالك وليراقب
إيمانه بسنخه لم يشب))
((وليس بين المنزلين منزلة
أثبتهما بعض من المعذلة))

يعني : قد عرف الإيمان بأنه التصديق بما أتى به النبي ﷺ (صلى الله عليه وآله) على التحقيق أي اليقين ، والإيمان بدا أربعة أقسام :
١) : الإيمان لساناً أو جناناً قلباً ٢) : تقليداً كإيمان العام ٣) :
أو برهاناً كإيمان الخواص ٤) : أو عياناً كإيمان أهل الشهود ، والكفر
عن نفي قنية الإيمان أي المتع الإيمان وهو أي الكفر كالإيمان على
أفنان أي أقسام ، كفر الجحود وهو يكون من إستكبار ضرورة الدين على
نحو إستكبار ، كفر النفاق وهو يكون بالنكر في الباطن لا في الظاهر وكفر
التهود يكون عكس ذا أي بالنكر في الظاهر لا في الباطن جلا ، وعد
الاستبداد والتمرد عن امامه والجهل والفسق من اقسامه أي أقسام
الكفر ، فليحزن أي فلتتحيط السالك وليراقب إيمانه من التلّوث بسنخها
أي سنخ أقسام الكفر ولم يشب أي لم يخلط إيمانه بها ، وليس بين
المنزلين (الإيمان - والكفر) منزلة أخرى متوسطة بينهما ولكن أثبتهما
أي المنزلة بين المنزلين بعض من المعذلة وهو واصل بن عطا .

أشار في هذه الغرر إلى معنى الإيمان والكفر :

الإيمان في اللغة : التصديق المطلق ، وفي الإصطلاح : هو التصديق بما جاء به النبي بالضرورة ، ولكن وقع الخلاف هل التصديق هو هذا أو هو مع الأقرار به لساناً ، والقول الحقيق بالقبول والمقابل بالتحقيق الذي إليه ذهب إليه أكثر محققى أصحابنا ، وهو مختار المحقق الطوسي في التجريد أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً ، ولا يكفي أحد هما ، أما التصديق القلبي فإنه غير كاف لقوله تعالى : *وجحدوا بها واستيقنوا أنفسهم * وقوله تعالى : *فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به * ، فأثبتت لهم المعرفة والكفر ، وأما التصديق اللساني فإنه غير كاف أيضاً لقوله تعالى : *قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا * ، ولا شك في أن أولئك الأعراب صدقوا بالسنتهم ، وأما العمل بالجوارح .

وبعبارة أخرى :

العمل بالأركان ليس دخيلاً في ماهية الإيمان بل هو من لوازمه المترتبة عليه لإمكان كون المؤمن فاسقاً ، ومختار المصنف في هذا الكتاب أن الإيمان هو التصديق بما جاء به النبي (ص) على التحقيق ، لأنّه قسم الإيمان إلى الإيمان باللسان وإلى الإيمان بالجنان ، وقال : ((قد بدا لساناً أو جناناً)) ، ويمكن أن يجمع بين القولين بأنّ الذي قال بكفاية الإيمان اللساني إنّما ي قوله به بالنسبة إلى ما يتربّ عليه من الآثار في الدنيا من ترتيب أحكام المسلمين عليه من طهارتة وإرثه ونكاحه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك من الأحكام المتفرعة على

إسلامه وإيمانه ظاهراً والذي قال إنّ الإيمان هو التصديق القلبـي واللسانـي معاً إنما هو بالنسبة إلى الآثار الأخرىـية من عدم الخلود في النار ولستحقاق دار القرار فـاـنـه لا ينفع في ترتب الآثار الأخرىـية الإقرار باللسان فقط مع الجحود في القلب كما نطقـت به الآيات والروايات، ثم إنّ المصنـف قسمـ الإيمان القلـبي في شرحـه على ثلاثة أقسام بحسبـه : التـصديق التقـليـدي كـإيمـان أـكـثـر العـوـام ، والتـصدقـيق البرـهـاني كـإيمـان العـلـمـاء أولـي الـأـنـظـار ، والتـصدقـيق العـيـانـي كـإيمـان أـهـل الشـهـود ، والـمـراد من أـهـل الشـهـود وـهـم أـهـل الـوـجـود الـذـين يـقـنـون بـأنـ الـوـجـود حـقـيقـة بـسـيـطـة مـبـسوـطـة تـأـبـي عنـ الـعـدـم بـذـاتـهـا ، والـمـهـيـات اـعـتـبارـيـة فـانـيـة فـيـها وـاـنـهـا كـسـرـاب بـقـيـعـة يـحـسـبـه الـظـمـآن مـاء ، وـاـنـ تـلـكـ الـحـقـيقـة لـاـ ثـانـيـة لـهـا وـغـيرـ ذـلـكـ مـنـ أـحـكـامـهـا إـيمـان هـؤـلـاءـ كـإـيمـان الفـراـشـةـ المـتـهـافـتـة عـلـى السـرـاج .

وقـالـ فيـ الحـاشـيـة :

والـمـثالـ الشـامـلـ لـلـجـمـيعـ (الـتـصدـيقـ التقـليـديـ وـالـتـصدـيقـ البرـهـانـيـ وـالـتـصدـيقـ الشـهـودـيـ) إنـ فـراـشـةـ تـرـىـ فيـ صـحنـ الدـارـ الشـعـاعـ الـوـاقـعـ منـ السـرـاجـ الـذـيـ فـيـ الـبـيـتـ عـلـىـ الدـهـلـيزـ وـفـراـشـةـ تـرـىـ الشـعـاعـ عـلـىـ قـرـبـ منـ الدـهـلـيزـ، وـفـراـشـهـ تـرـىـ السـرـاجـهـيـ قـائـمـ بـبـابـ الـبـيـتـ، وـفـراـشـةـ تـرـاهـ وـهـيـ فـيـ دـاـخـلـ الـبـيـتـ، وـفـراـشـةـ تـرـاهـ وـهـيـ تـجـولـ حـوـلـهـ، وـفـراـشـةـ مـمـسـوـسـةـ بـهـ، إـنـتـهـيـ:

وـالـتـقـابـلـ بـيـنـ الإـيمـانـ وـالـكـفـرـ تـقـابـلـ الـعـدـمـ وـالـمـلـكـةـ، وـيـتـرـتبـ عـلـى ذلكـ إـنـتـهـيـةـ الـواـسـطـةـ بـيـنـ الـكـفـرـ وـالـإـسـلـامـ بـخـلـافـ ماـ إـذـاـ كانـ تـقـابـلـهـماـ تـقـابـلـ التـضـادـ، فـاـنـهـ تـتـحـقـقـ الـواـسـطـةـ حـيـنـئـدـ بـيـنـهـماـ وـهـوـ الـذـيـ لـاـ مـصـدـقـ

ولا جاحد فانه ليس بمسلم ولا كافر، وإلى هذه الأمور وأشار المصنف
(رحمه الله) بقوله في المتن:

((قد عرف الإيمان بالتصديق

بما أتى النبي على التحقيق))

((وقد بدأ لساناً أو جناناً

تقليداً أو برهاناً أو عياناً))

ثم ان المصنف قال في الشرح :

وقال : كفر الاستبداد بالرأي وعدم تابعيته لللامام (عليه السلام) والجهل والفسق ، فهذه الثلاثة ليست من أقسام الكفر عند أهل الشرع إلا عند قليل من الإناثن عشرية ، فالمستبد المذكور محكم عليه بالكفر عند وليس بصواب ، إذ الكفر الظاهري حكم شرعي يقتصر فيه على مورد اليقين وهو الثلاثة الأولى ونحوها وهو حكم مخالف للأصل إذ الأصل عدم الرقية وعدم النجاسة وعدم إباحة الدم إلى غير ذلك كما أفاد في الحاشية ، وإنما عدّها من عدّ بمعيار أصل السلوك فهذا اصطلاح آخر أي كفر بحسب الطريقة لا بحسب الشريعة .

وقال في الحاشية في توضيح كفر الاستبداد بالرأي :
أنه يصدق بما جاء به النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ويقرّ به

بلسانه وقلبه ولكن ليس على بصيرة في دينه لسوء فهمه مع إستبداده
براً يه وعدم تابعيته للأمام (عليه السلام) أو نايبه ، وبالجملة : لورثه النبي
(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَيَسِّعُهُ عُوْمٌ) ((من مات ولم يعرف إمام زمانه
مات ميتة الجاهلية)) ، وقد قال النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) : -
((مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من تمسك بهم نجى ومن تخلف عنهم
غرق)) ، إنتهى موضع الحاجة ، وإليه أشار بقوله :
((كفر الجحود من الإستكثار

ضرورة الدين على استكثار))

((كفر النفاق النكر في الباطن لا
في الظاهر التهود عكساً جلاً))

((وعد الإستبداد عن إمامه

والجهل والفسق من أقسامه))

وفي تفسير القمي على ما حكاه في السفينة :
الكفر في كتاب الله على خمسة وجوه : كفر الجحود وهو على
وجهين : جحود بعلم وجحود بغير علم ، والثاني : هم الذين قال الله
تعالى عنهم : *وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيي وما يهلكنا
إلا الدهر* ، والأول هم الذين قال الله تعالى عنهم : *وكانوا من قبل
يستفتحون على الذي كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به* ، وكفر البراءة
وهو قوله تعالى : *ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض* أي يتبرأ بعضكم من
بعض ، وكفر الترك لما أمرهم الله قوله تعالى : *ومن كفر فان الله غني
أي ترك الحج وهو مستطيع ، وكفر النعم قوله تعالى : *لبيلوني أأشكر

أَمْ أَكْفَرُ؟ ، إِنْتَهِي .

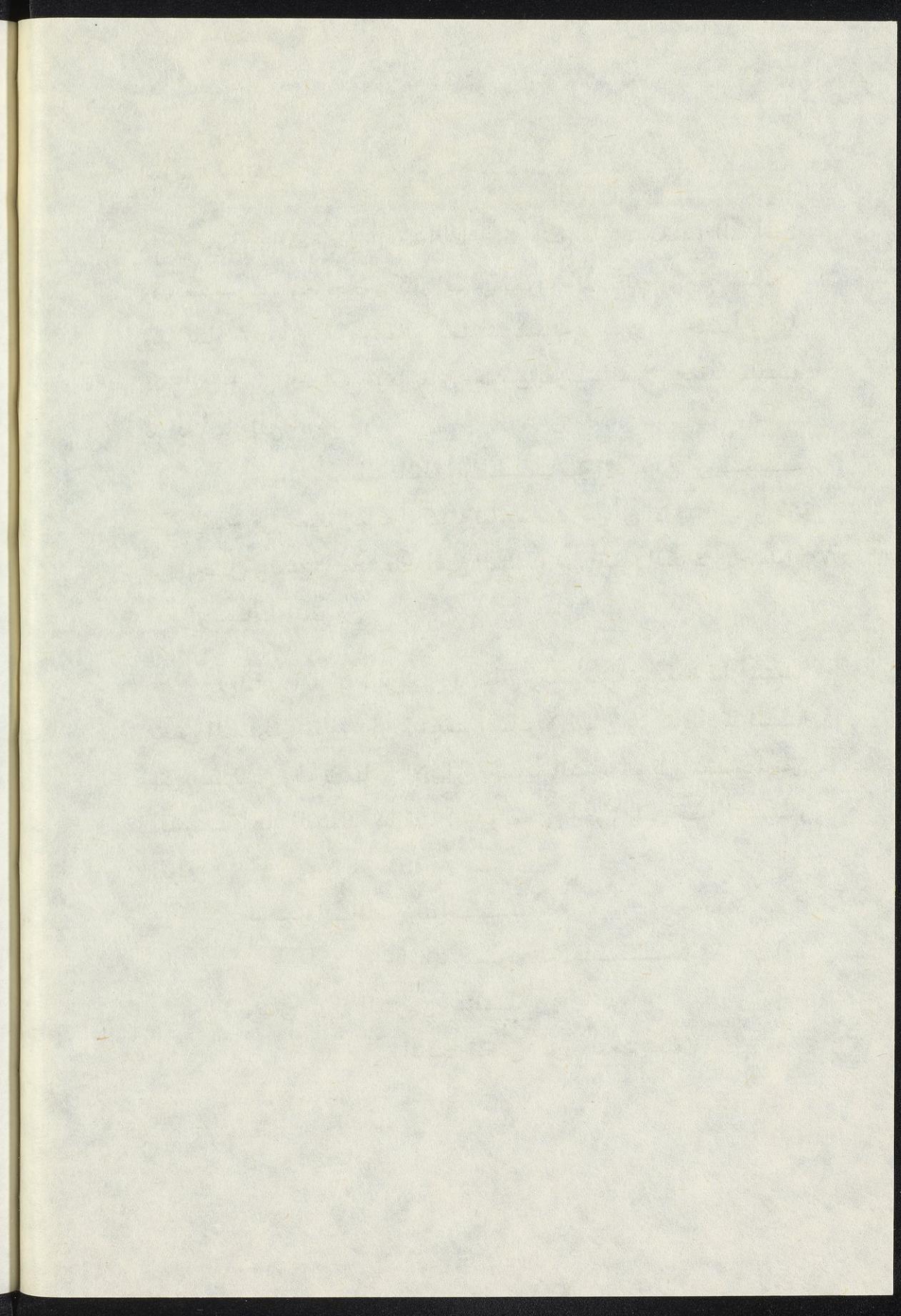
وَقِيلَ : الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَاءٍ : كُفْرُ إِنْكَارِ بِأَنَّ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ أَصْلًا
وَلَا يَعْتَرِفُ بِهِ ، وَكُفْرُ جُحْدُودِ كُفْرِ إِبْلِيسِ يَعْرِفُ اللَّهَ بِقَلْبِهِ وَلَا يَقْرَرُ بِلِسَانِهِ ،
وَكُفْرُ عَنَادِ وَهُوَ أَنْ يَعْرِفُ بِقَلْبِهِ وَيَعْتَرِفُ بِلِسَانِهِ لَا يَدِينُ بِهِ حَسْدًا وَبِغِيَّاً
كُفْرُ أَبِي جَهْلٍ وَأَضْرَابِهِ ، وَكُفْرُ نَفَاقِ وَهُوَ أَنْ يَقْرَرُ بِلِسَانِهِ وَلَا يَعْتَقِدُ بِقَلْبِهِ
ثُمَّ أَنَّهُ أَشَارَ إِلَى أَمْرَيْنِ :

(الأول) : أَمْرٌ بِالْحَائِطَةِ وَمِرَاقِبَةِ إِيمَانِهِ مِنْ أَنْ يَشُوبَهُ
شَيْءٌ يَقْدِحُ فِي حَقِيقَةِ إِيمَانِهِ أَوْ كَمَالِهِ لَمَا سَمِعْتُ مِنْ أَنَّ الْإِسْتِبْدَادَ وَأَخْوِيَّةَ
مِنَ الْجَهْلِ وَالْفَسُوقِ عَدَّ عِنْدَ أَهْلِ السُّلُوكِ مِنْ أَقْسَامِ الْكُفْرِ لِأَنَّ حَسْنَاتِ
الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتِ الْمُقْرِبِينَ .

(الثاني) : أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكُفْرِ مَنْزَلَةٌ وَوَاسْطَةٌ كَمَا أَثْبَتَهَا
بعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ ، فَقَالَ : أَنَّ إِرْتَكَابَ الْكَبَائِرِ لَا يَعْرِفُهُ إِيمَانٌ وَلَا كُفْرٌ بِلِ مَنْزَلَةٌ
بَيْنَ الْمَنْزَلَتَيْنِ وَهُوَ لَا يَنْافِي الْإِيمَانَ بِحَسْبِ الشَّرْعِ وَلَوْ كَانَ مَعْدُودًا مِنْ
الْكُفْرِ عِنْدَ أَهْلِ السُّلُوكِ كَمَا قَلَّنَا ، وَهُوَ بِمَعْنَى آخَرِ ، وَإِلَى هَذَا أَشَارَ
بِقَوْلِهِ :

((فَلِيَحْزِمُ السَّالِكُ وَلِيَرَاقِبْ
إِيمَانَهُ بِسَنْخِهِ لَمْ يَشُوبْ))

((وَلَيْسَ بَيْنَ الْمَنْزَلَتَيْنِ مَنْزَلَةٌ
أَثْبَتَهَا بَعْضُهُ بَعْضَ الْمُعْتَزِلَةِ))



فَرِيدَةُ فِي التَّوْبَةِ

((وَتُوبَةُ عَمٌّ وَخَصٌّ وَأَخْصٌ

فَالْعَمُّ بِالذَّنْبِ وَخَصْهَا يَخْصُ))

((بَتْرَكُ الْأُولَى وَأَخْصُ التَّوْبَ مِنْ

تَوْجِهٍ بِغَيْرِ حَقٍّ قَدْ زَكَنْ))

يعني : ان التوبة على ثلاثة أقسام : عم (مخفف عام) وخاص
(مخفف خاص) وأخص ، فالعام هو توبة العوام عن الذنوب وخاصةها
أي الخاص من التوبة يخص ، بترك الأولى كتبة الأنبياء (ع) والأخص
هو التوب من توجّه بغير حق تعالى شأنه قد زكن كتبة نبينا خاتم
الأنبياء (ص) قال : انه ليغان على قلبي وإنني لا استغفر الله في كل يوم
سبعين مرّة .

التوبة في اللغة الرجوع من المخالف إلى الموافقة ، وفي الاصطلاح
الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل ، لأن
ترك العزم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة ويدلّ عليه مضافاً إلى
الإجماع أمان :

(الأول) : إنها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف

دفع الضرر واجب .

(الثاني) : العلم القطعي بوجوب الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب والمصنف قسمها على ثلاثة أقسام : توبة العام وتوبة الخاص وتوبة خاص الخاص ، فالعام يخص بالذنب يعني أن توبة العام من الذنب وهذا القسم من التوبة يجب على كل مكلف ، وتوبة الخاص يخص بترك الأولى (والمراد منه ترك المندوب وترك عدم إرتكاب المكروه) توبة بعض الأنبياء ، وتوبة خاص الخاص هو التوبة عن التوجه بغير الحق تعالى شأنه توبة نبينا خاتم الأنبياء (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كما ورد في الحديث :

((إِنِّي لِيُعَذِّنُ عَلَى قَلْبِي، وَلَنِّي لَا سْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي كُلِّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً))

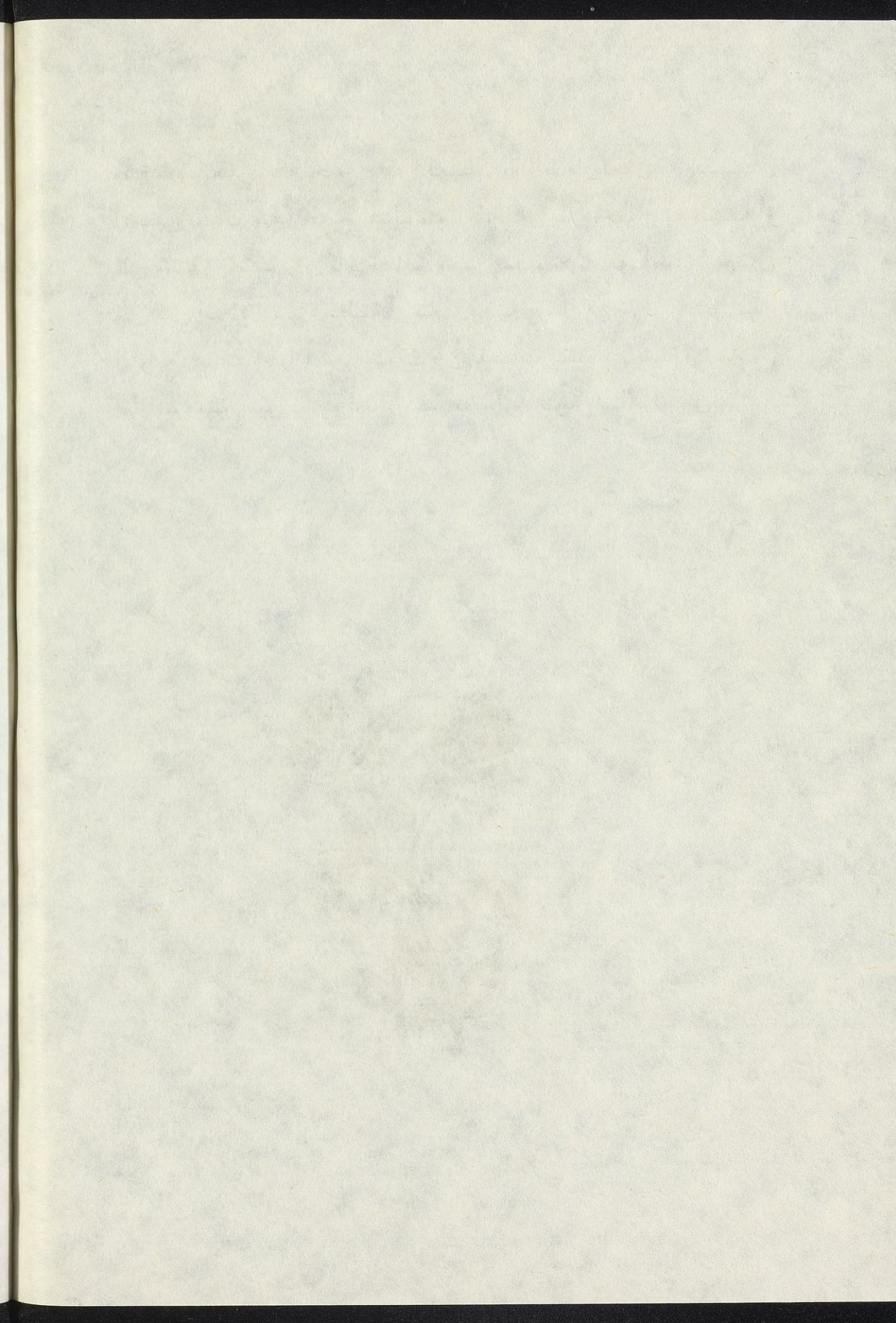
وإلى المراتب الثلاثة أشار بقوله : ((وتوبة عم)) إلخ .

ولا بأس أن نذكر تتميماً للفائدة أقسام التوبة بالمعنى الأول (التوبة من الذنب) :

قال العلامة (رحمه الله) في كشف المراد ملخصاً :
إن التوبة إما أن تكون من ذنب يتعلّق به حقه تعالى خاصة أو يتعلّق به حق الآدمي ، والأول إما من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا أو إخلال بواجب ترك الصلاة والزكاة ، فالأول يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود إليه ، وأما الثاني فيختلف أحکامه فمنه ما لا بدّ مع التوبة منه أداؤه كالزكاة ، ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة

ومنه ما يسقطان عنه بخروج وقته كالعبيد بن ، وأما ما يتعلّق به حرق
الآدمي فيجب فيه الخروج إليهم منه ، فإن كان مala وجب ردّه إليه أو
على ورثته إن مات وإن كان قصاصاً وجب تسليم نفسه إلى أولياء المقتول
ولأنه كان إضلالاً بفتوى خطيئة أو مثلها وجب إرشاده ، ثم إن هذه
التوابع ليست أجزاءاً من التوبة ، فإن العقاب يسقط بالتوبة ، ثم إن
لهم بال婷بعات يكون منزلة ذنب مستأصلة يلزم التوبة منها ، إنتهى .





فَرِيْدَةُ فِي التَّقْوِيْ

((كَرْجَةُ التَّوبِ مَرَاتِبُ التَّقْوِيْ))

من حِرْمَةٍ أَوْ حَلَّ أَوْ دُونَ الْلَّقَا))

يعني : كدرج التوب في كونها ثلاثة وكونها عاماً وخاصةً وأخص مراتب التقى أي التقى من حرم أي من الحرام وهذا تقى العوام أو من حل أي حلال وهذا تقى الخواص أو من غير اللقاء أي لقاء الله وهذا تقى الأخصين .

وأشار إلى درجات التقى ، التقى على وزن فعلى كتجـوى والأصل فيه وقوى من وقيته منعه قلبت الواو تاءً .

قال المجلسي : التقى من الوقاية ، وهي في اللغة فرط الصيانة وفي العرف : صيانة النفس عما يضرها في الآخرة ، وقصرها على ما ينفعها فيها ، ولها ثلاثة مراتب :

(الأولى) : وقاية النفس عن العذاب المخلد بتصحیح العقائد الإيمانية .

(والثانية) : التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك وهو المعروف عند الشرع .

(والثالثة) : التوقي عن كلّ ما يشغل القلب عن الحق ، وهذه
درجة الخواص بل خاص الخاص .

أقول : حكي عن بعض الناسكين أنه قال له رجل : صف لنا
القوى ؟ فقال : إذا دخلت أرضاً فيها شوك كيف كنتم تعمل ؟ فقال
أتوقى وأتحرّز ، قال : فافعل في الدنيا كذلك ، فهي القوى .

وسُئل الإمام الصادق (عليه السلام) عن تفسير القوى ؟ فقال :
((أن لا يفقدك حيث أمرك ، ولا يراك حيث نهاك)) .
إنتهى ما نقلته من سفينة البحار للمحدث القمي (رحمه الله) .
ثم ان الدرجات الثلاثة بحسب تقسيم المصنف إنما هو من حيث
مراتبه بحسب الباطن ، فالأول : القوى من الحرام وهذا تقوى العوام ،
والثاني : القوى من الحلال وهذا تقوى الخواص ، والثالث : تقوى
الأخصين القوى من غير لقاء الله وهذا تقوى الأخصين ، وكلّ عال له
مقام السافل مع زيادة .

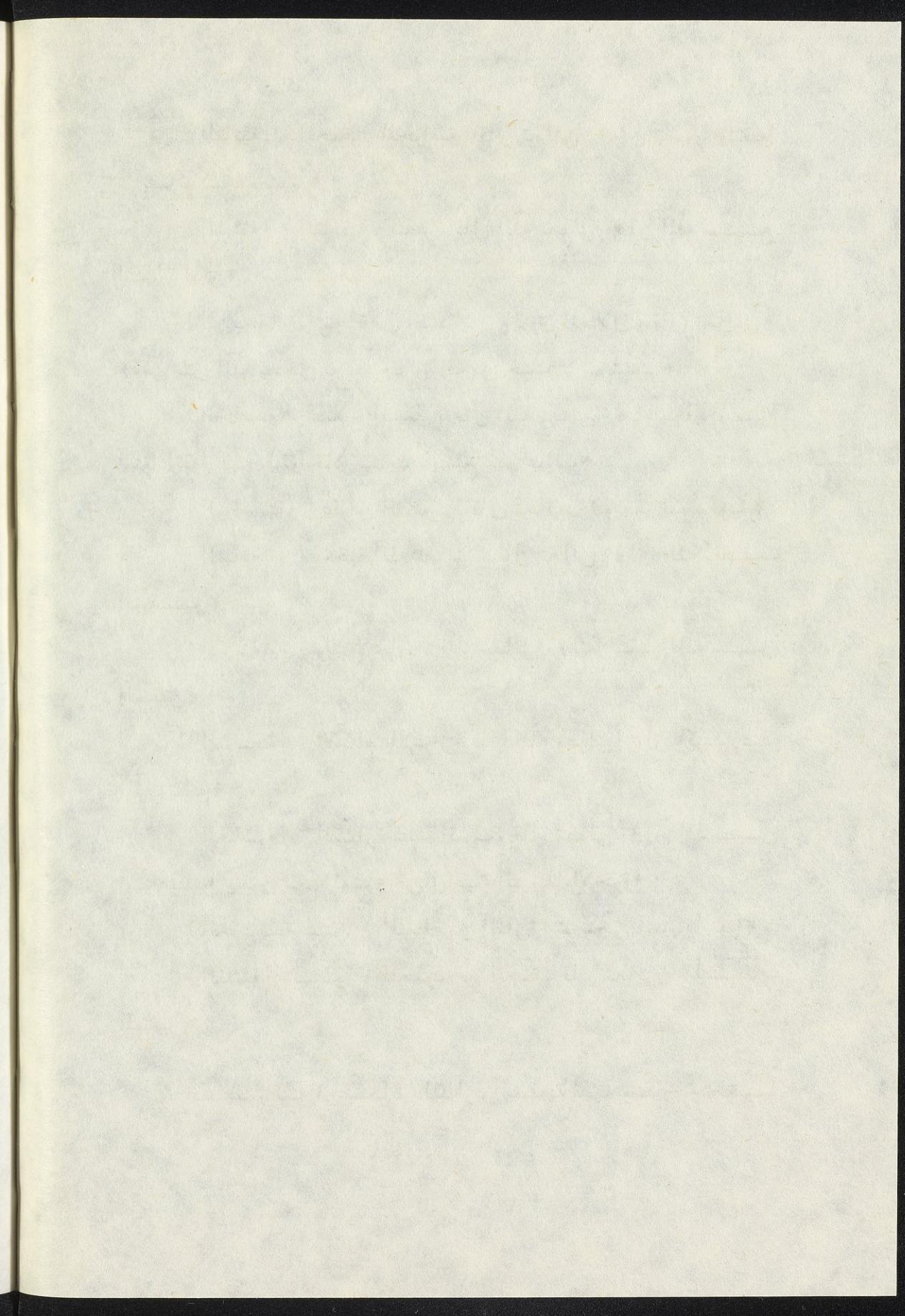
وقال بعض العارفين :

إنّ خيرات الدنيا والآخرة جمعت تحت كلمة واحدة وهي
القوى ، أنظر إلى ما في القرآن الكريم من ذكرها ، فكم علق عليها من
خير و وعد لها من ثواب ، وأضاف إليها من سعادة دنيوية وكراهة أخرىوية .

ولنذكر لك من خصالها وآثارها الواردۃ في إثنى عشر خصلة :
(الأولى) : المدح والثناء ، قال الله تعالى : * وإن تصبروا وتتقوا
فإن ذلك من عزم الأمور * .

- (الثانية) : الحفظ والحراسة ، قال تعالى : * وإن تصبروا وتتقوا
لا يضركم كيد هم شيئاً *
- (الثالثة) : التأييد والنصر ، قال الله تعالى : * إن الله مسع
الذين اتقوا *
- (الرابعة) : النجاة من الشدائد والرزق الحلال ، قال تعالى :
* ومن يتّق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب *
- (الخامسة) : صلاح العمل ، قال الله تعالى : * يا أيها الذين
آمنوا إتقوا الله وقولوا قولًا سديداً يصلاح لكم أعمالكم *
- (السادسة) : غفران الذنوب ، قال تعالى : * ويغفر لكم ذنوبكم *
- (السابعة) : محبة الله تعالى ، قال تعالى : * إن الله يحب
المتقين *
- (الثامنة) : قبول الأعمال ، قال تعالى : * إنما يتقبل الله من
المتقين *
- (الحادية عشر) : الأكرام والاعزاز ، قال الله تعالى : * إن أكرمكم عند
الله أتقاكم *
- (العاشرة) : البشارة عند الموت ، قال تعالى : * إن الذين
آمنوا وكانوا يتّقون لهم البشرى في الحياة الدنيا والآخرة *
- (الحادية عشر) : النجاة من النار : * ثم نُنجي الذين اتقوا *
- (الثانية عشر) : الخلود في الجنة ، قال تعالى : * أعدت
للمتقين *

فقد ظهر لك أن سعاده الدارين منطوية فيها ومن درجة تحتها



وهي كنز عظيم وغم جسم وخير كثير وفوز كبير، إنتهى .

* * *

فَرِيْدَةُ فِي الصِّدْقِ

((الصدق بالقول والقصد))

وال فعل كالوفاء بالعهود))

((يكذب مستعين حق إذ قرى))

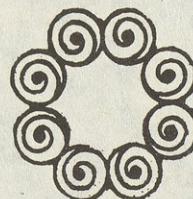
ثم إذ المهم جا غيراً يرى))

يعني : ان الصدق يكون بالقول ويكون بالقصد ويكون بالفعل
كالوفاء بالعهود ولذا يكذب مستعين حق (حين يقول : إياك نعبد
ولإياك نستعين) إذ قرى سورة الفاتحة ثم إذ المهم جا (يعني : إذا
عرض عليه أمر مهم) غيراً يرى .

لابد للسلوك أن يكون صادقاً في قوله وفي قصده وفي
فعله ، أما الصدق في القول : فقال الإمام الصادق (عليه السلام) :
((إن الله (عز وجل) لم يبعث نبياً إلا بصدق الحديث وأداء
الأمانة)) .

وأما الصدق في القصد : فهو واسطة بين القول والفعل ، فالقول مظهّره والعمل ثمرته ، لأنّه لم يكن في نيتّه صادقاً لم يقدّم على العمل خارجاً ، ولا يكون صادقاً في قصده إلا إذا كان ثابتاً في قصد المطلوب ولا ينفّسح عزيّته في الطلب ، وأما الصدق في الفعل بأن يكون وافياً لعهوده سواء كانت عهوده من الحق بالنذر واليمين أو مع الخلق ، إذ السالك لا بدّ أن يتخلّق بأخلاق الله تعالى ، ومن صفاته وأسمائه : صادق الوعد ، وقد مدح الله تعالى الصادقين بقوله : *رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه* .

ومن ما ذكرنا تعرّف أن المستعين بالحق (جل جلاله) إذا قرأ الفاتحة ، وقال : *إيّاك نستعين* على سبيل الحصر في كلّ صلاة مرتين ثم إذا عرضت عليه مهنة يرى غيره ويستمدّ من غير ساحتّه فهو يكذب في قوله أولاً وفي فعله ثانياً .



فَرِيدَةُ فِي الْإِنْسَانِ

((إِنَّا بِالْقَلْبِ إِنْ تَوْجِّهَا
حَقًا وَبِاللِّسَانِ إِنْ تَفْوَهُ))

((بِذِكْرِهِ فِي خَلَاءٍ وَفِي مَلَائِكَةٍ
إِنْ تَنْبُأْ أَرْكَانًا فَوَاضِبْ عَمَلاً))

يعني : ان الإِنَّابَةَ (وهو التَّوْجِّهُ إِلَى الْحَقِّ (جَلَّ شَانِهِ) وعدم خطورة الغير بياله) على ثلاثة أقسام : إِنَّابَةُ بِالْقَلْبِ هُوَ أَنْ تَوْجِّهَا حَقًاً وإِنَّابَةُ بِاللِّسَانِ هُوَ أَنْ تَفْوَهُ بِذِكْرِهِ أَيْ بِذِكْرِ الْحَقِّ فِي خَلَاءٍ وَفِي مَلَائِكَةٍ (أَيْ فِي الْخُلُوَّ وَالْجُلُوَّ) وإِنَّابَةُ بِالْأَرْكَانِ كَمَا قَالَ : اَنْ تَنْبُأْ أَرْكَانًا فَوَاضِبْ عَمَلاً يعني : ان المَوَاطِبَ لِلْعَمَلِ عَنْيَاةُ الْأَرْكَانِ .

الفرق بين التوبه والإِنَّابَةَ : اَنَّ التوبه رجوع عن المخالفه إِلَى الموافقة ، والإِنَّابَةَ هي الرجوع إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَهُوَ أَعْلَى ، والإِنَّابَةُ بِالْقَلْبِ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى الْحَقِّ (جَلَّ جَلَالَهُ) وَيَجْهَدُ أَنْ لَا يَخْطُرَ غَيْرُهُ بِيَالِهِ ، ولَذَا كَانَ قَلْبُ الْإِنْسَانِ الْكَامِلُ هُوَ بَاطِنُ بَيْتِ الْحَرَامِ ، وَقَالَ تَعَالَى : *وَمَنْ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ مَهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يَدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ

أجره على الله* ، فان المقام الأصلي للانسان مرتبة القلب جعل قصد العروج من موطن القلب إلى الحضرة الإلهية خروجه من بيته .

قال المصطف (رحمه الله) في الحاشية :

الإناة هي الرجوع إلى الحق بالوقاء بعهد التوبة ونزلتها من التوبة منزلة التخلية من التخلية ، فهي تتحقق وتثبت بالذكر والحضور والإنجذاب إلى الحق لشدة المحبة .

وكيف كان : فالإناة على قسمين :

الإناة بالقلب : وهو التوجه إلى الله بضميره بحيث لا يخطر غيره بباله .

والإناة باللسان : هو التفوّه بذكر الحق في السر والعلن ، والإناة تكون بالأركان أيضاً وهي تحصل بالمواظبة على الأعمال ، وكون ما يصدر منه من أفعاله مرضياً له سبحانه .



فَرِيدَةُ فِي الْمَحَاسِبَةِ وَالْمَراقبَةِ

((صونك عن زلّاتك المراقبة

وَحْذُوها طاعاتك المحاسبة))

((إن زدت طاعة فزن بنعمة

ترجع كليلاً وأثقاً بكرمه))

((بل هي منها أنت بمنتهى

فلله المنّة في هدايتك))

((ومن محاسب مضيف خاطرا

في ليلة تدارك التعتّرا))

يعني : صونك عن زلّاتك ومحافظتك على المعاصي سمي بالمراقبة
وَحْذُوها أي الزلات بطاعتك وموازنتها معها تسمى بالمحاسبة ،
ان زدت طاعة يعني : رأيت طاعتك كثيراً فزن أي أوزنه بنعمة الكثيرة
عليك ترجع كليلاً وأثقاً بكرمه ، بل هي أي الطاعات منها أي من نعمه
تعالى أنها أي الطاعات بمنتهى بقدرته فللله المنّة أي المنّ علينا في
هدايته لنا ، ومن محاسب أي بعض من الذين يحاسبون أعمالهم مضيف
إلى ذلك محاسبة خاطراتهم في ليلة تدارك التعتّرا أي يتدارك أثراته.

المحاسبة : هي النظر في رأس المال ، وفي الربح والخسران لكي يتبيّن له التساوي أو الزيادة أو النقصان حتى يعلم أنّه مقبول أو مغلوط أو ملعون ، وفي التساوي مغبون لصرف رأس ماله الذي هو عمره فيما لا ربح له ، وعند زيادة معصيته على طاعته عليه التكال إلا أن يتدارك بالطاعة ، وفي زيادة الطاعة له الغنم لكن يجب عليه موازنة طاعته بنعمه تعالى التي لا تحصى ، والمراقبة هي ملاحظة الرقيب وإنصراف الهرم إليه بمعنى مراعاة القلب للرقيب وإشتغاله به ، والمحتر لها هو تذكرة أن الله تعالى مطلع على كلّ نفس بما كسبت وأنه سبحانه عالم بسرائر القلوب وخطراتها ، فإذا استقرّ هذا العلم في القلب جذبه إلى مراقبة الله سبحانه دائمًا وتترك معاصيه خوفاً وحياءً ، والمواطبة على خدمته دائمًا .

قال المصنف في الحاشية :

وهما (أي المحاسبة والمراقبة) مقامان عظيمان وفي رعايتها جداً كثيرة وكان دأب أهل السلوك في المحاسبة أن يحاسبوا ما عملوا كلّ يوم في ليلته ، فان عملوا الحسنات حمدو الله وشكروا واسترادوا ، وإن صدر منهم عشرة إستغفروا الله وأنابوا إليه ، وكيفية المحاسبة وزن الأعمال أشرنا إليها في النظم : فزنوا بالقسطاس المستقيم .

ويعجبني أن أذكر في هذا المقام الخبر المروي في السفينة : عن عليّ (عليه السلام) عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قال : ((ألا أُنْبئُكُمْ بِأَكِيسِ الْكَيْسَيْنِ وَأَحْمَقِ الْحَمَّاقِ ؟)) قالوا : بلّ يا رسول الله ، قال : أكيس الكيسيين من حاسب نفسه وعمل لما بعد الموت

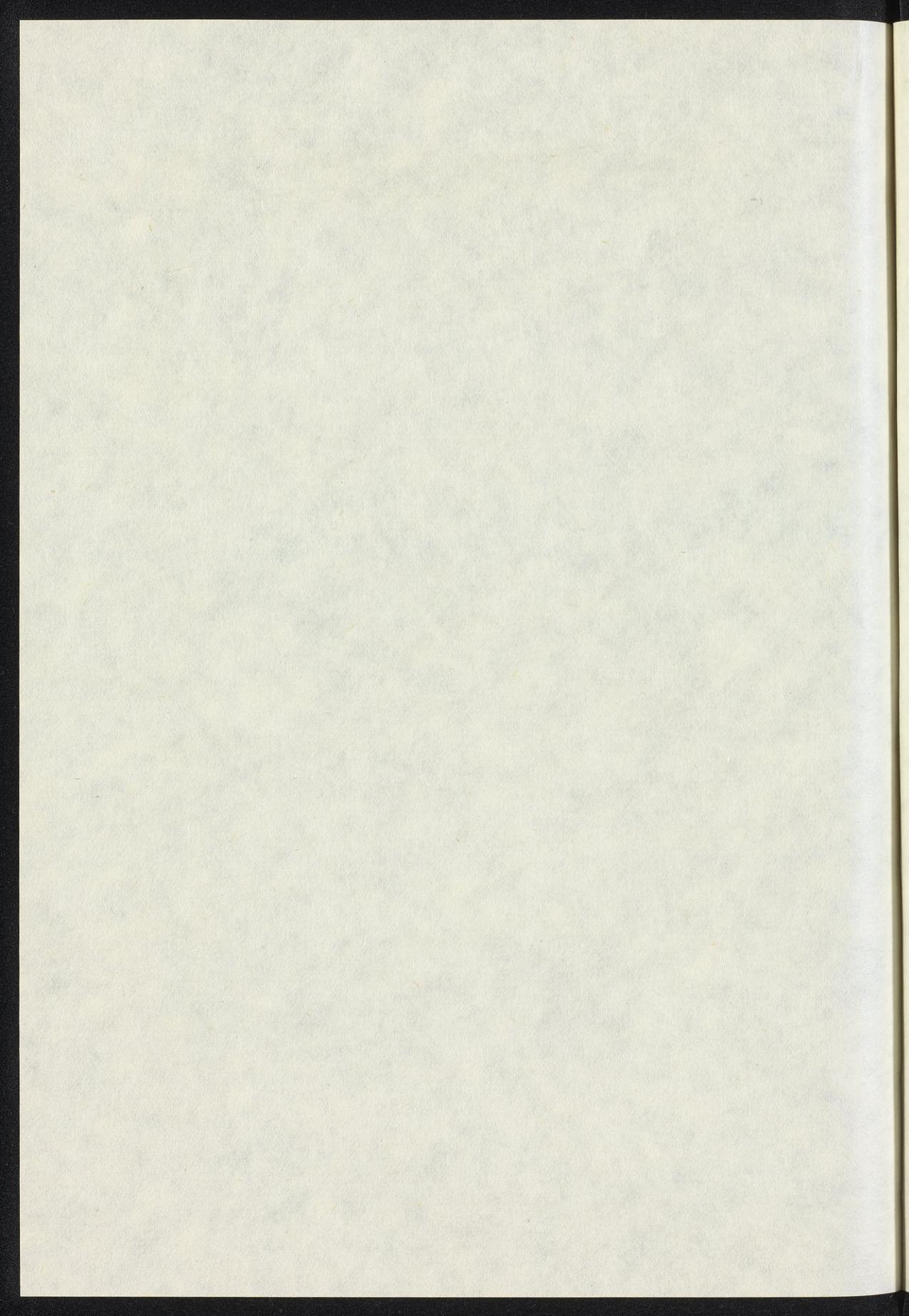
وأحمد ق الحقّاء من إتبع نفسه هواه وتمنّى على الله الأماني ، فقال
الرجل : يا أمير المؤمنين وكيف يحاسب الرجل نفسه ؟ قال : إذا أصبح
ثم أمسى رجع إلى نفسه وقال : يانفس إنّ هذا يوم مضى عليك لا يعود
إليك أبداً والله يسألك عنه فيما أفنيته فما الذي عملت فيه أذكرت الله
أم حمدتـ أقضيت حق أخي مؤمن أنفستـ عنه كربته أحفظته بظـرـرـ
الغيب في أهله وولده أحفظته بعد الموت في مخلفيه ، أكفت عن أخي
مؤمن بفضل جاهاـ أاعنت مسلماً ما الذي صنعت فيه ؟ فيذكر ما كان
منه ، فان ذكر أنه جرى منه خيراً حمد الله(عز وجل) وكبره على توفيقـهـ
ـ وإن ذكر معصية وتقصيرـاً إستغفر الله(عز وجل) وعزم على ترك معاودـتهـ ،
ـ ومحيـ ذلك عن نفسه بتتجـيد الصلاة على محمد وآلـهـ الطـيـبـينـ وعرضـ
ـ بيـعةـ أمـيرـ المؤـمنـينـ علىـ نفسـهـ وقبـولـهاـ وإعادـةـ لـعنـ شـائـئـهـ وأـعدـائـهـ
ـ ورافـعيـهـ عنـ حقوقـهـ ، فـاـذاـ فعلـ ذـلـكـ قالـ اللهـ(ـعزـ وـجلـ)ـ : لـسـتـ
ـ أناـقـشـكـ فيـ شيءـ منـ الذـنـوبـ معـ مـسـواـلـاتـكـ أولـيـائـيـ وـمـعـادـاتـكـ أـعـدـائـيـ))
ـ اـنـتـهـىـ .

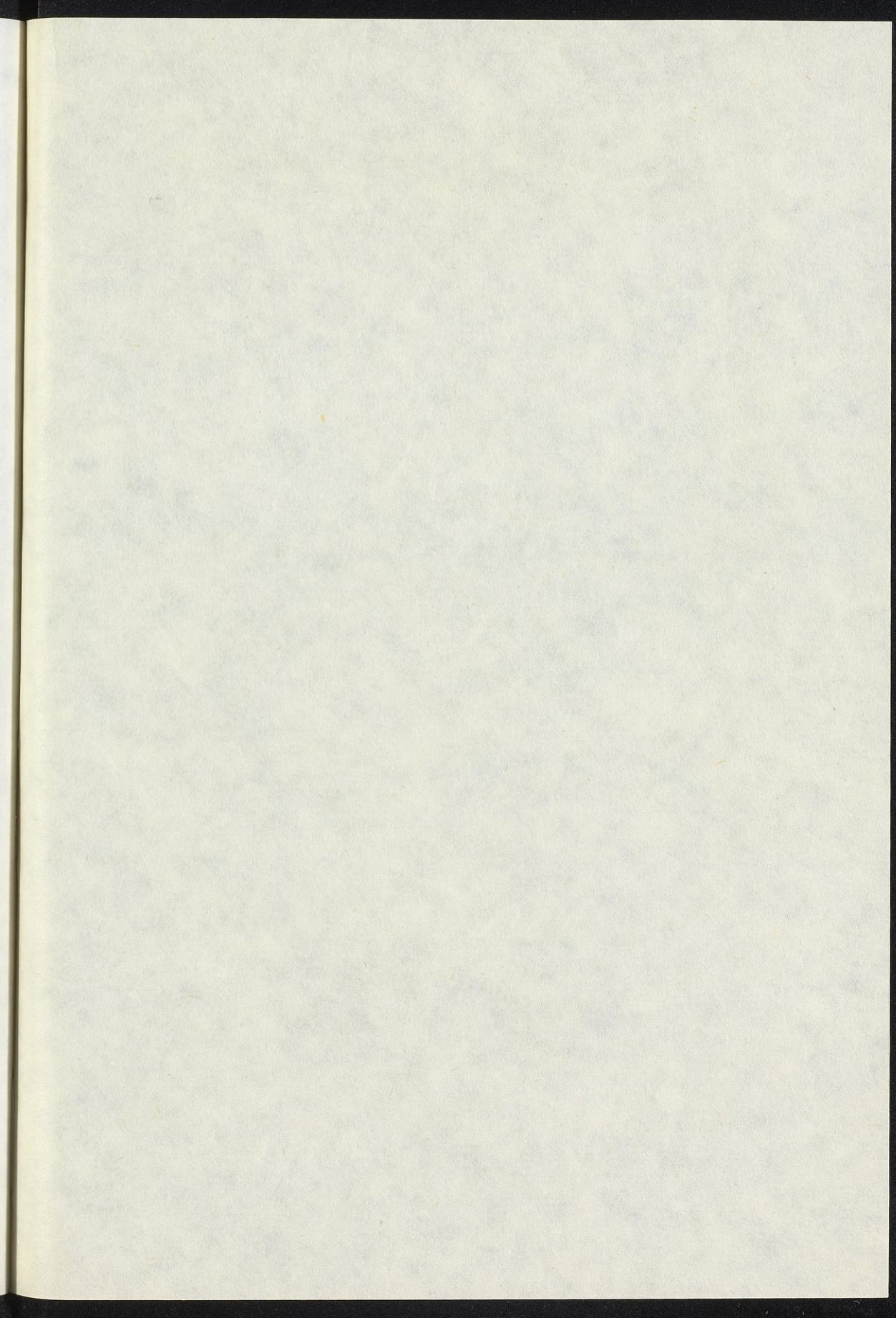
فالمستفاد من كلام المصنف (رحمه الله) في النظم والشرح : انـ
صون النفس عن الزلات هو المراقبة ، ومحاذاة طاعاتها بزلاتها ليعلم
أيها يزيد هو المحاسبة ، ثم إن زدت معصيّة على الطاعة فعليك
إستكمال لولم تداركها بالطاعة ، فإن زدت طاعة على الزلة فعليك
بموازنة طاعتك بنعمة سبحانه الظاهرة والباطنة من قواك وآلاتك
ومنافعها مما إشتملت عليها كتب التشريح وغيرها ، فانها بالنسبة إلى
ما لم يصلوا إليها قطرة في بحر لجيّ ، وكذلك موازنتها بأغذيتك

وأشربتك وأسباب تربيتك من العلوّيات والسفليّات ، فان لا تجد بينهما نسبة لقوله تعالى : * وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها . —* تعرف بالتقدير وترجع كلياً حسيراً تائباً واثقاً بكرمه بل الطاعة نفسها أيضاً من نعمة تعالى لأنّها تكون بمنته بالنعم أي بإقداره وإستطاعته ، فللله الحمد على هدايته ما كنّا نهتدي لولا أن هدانا الله ، هذا بالنسبة إلى محاسبة أهل الظاهر ، وأما محاسبة أهل الله إنما بمحاسبة الخواطر الربانية والملكيّة مع الخواطر الشيطانية والنفسيّة السانحة له في يومه وليلته وموازنتهما لتدارك أثراته وتلافي زلاته ، مضافاً إلى محاسبة أعماله عصمنا الله من العثرات وحفظنا من الزلات إن شاء الله تعالى .

قال المصنف في الحاشية :

والخواطر أربعة : خاطر رباني ويسمى نقر الخاطر وتعرف بالقوّة والتسلّط وعدم الاندفاع ، وملكيّ ويسمى إلهاماً وهو ما يدعوه إلى مفروض أو مندوب وبالجملة ما فيه صلاح ، ونفسانيّ ويسمى هاجساً وهو ما يدعوه إلى ما فيه حظ النفس إن لم يكن فيه مخالفة للشرع ، وشيطانيّ وهو ما يدعوه إلى مخالفة الحق ، قال الله تعالى : * الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء * ، وقال النبي ﷺ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) : ((إِنَّ فِي الْقُلُوبِ لَمَّاتِينَ : لَمَّةٌ مِّنَ الْمُلْكِ تَصْدِيقٌ بِالْحَقِّ وَعِدٌ بِالْخَيْرِ وَلَمَّةٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَكْذِيبٌ بِالْحَقِّ وَإِيَادٌ بِالشَّرِّ وَيُسَمَّى وَسَاوَسًا وَيُعَيِّرُ بِمِعْيَارِ الشَّرِّ ، فَمَا فِيهِ قُرْبَةٌ فَهُوَ مِنَ الْأُولَئِينَ ، وَمَا فِيهِ كُراهةٌ أَوْ مِخالفةٌ لِلشَّرِيعَةِ فَهُوَ مِنَ الْآخَرِينَ وَالحَوْالَةُ فِي التَّعْدِيزِ إِلَى الْقُلُوبِ الصَّادِقِ الظَّافِيِّ الْحَاضِرِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى بِعُونِهِ)) .





فَرِيدَةُ فِي الْأَخْلَاصِ

((وطالب القرية من غير غرض

دُنْيَاً وعَقْبَى مخلصٌ فِيمَا نَهَض))

((فالمبتغي للشهرة مريضٌ

وَطَامِعٌ الثَّوَابِ مُسْتَعِيْضٌ))

((لِيْسَ مِنَ الشَّرْكِ الْخَفِيِّ بِرِيَّاً

دَبِيبَهُ جَدَّاً خَفِيَّاً))

يعني : والذي يكون في عمله طالب القرية من غير غرض دُنْيوي أي عقبي يكون مخلصاً فِيمَا نَهَض أي قام به ، المبتغي بعمله الشهرة مريض والذى في عمله طامع للثواب مستיעض أي معامل ، ليس الذي يعمل للشهرة أو يطمع الثواب من الشرك الخفي بِرِيَّاً دَبِيبَهُ أَيْ آثَارَه جَدَّاً بَدَا خَفِيَّاً .

الإخلاص من الخلوص وهو في اللغة صفاء الشيء وخلوصه وعدم امتزاجه بغيره ، وفي العرف هو العمل الخالص الذي تجرد فيه قصد التقرب عن جميع الشوائب من رياء أو آفة من عجب أو تزيين وغير ذلك

إلا لله سبحانه وتعالى ، فطالب القرية من غير غرض دنيوي أو أخرى مخلص فيما يسعمله وهو على ثلات درجات :

(الأولى) : إخراج رؤية العمل من الأمل ، وهو أن لا يعتقد بعمله ولا يرى أن عمله من كسبه ، بل يراه محض الموهبة أجراه لله على يده ، وبهذا يخلص عن طلب العوض على العمل لأنّه من الله لا من كسبه ، فكيف يستحق به عوضاً .

(الثانية) : الخجل من العمل مع رؤيته فضلاً من الله لا كسباً منه وهو يكون إذا رأى نفسه محلّ له فيرى نقص العمل من نقص المحلّ كطول الوجه في المرأة الطويلة فيخجل من عيب العمل العارض له بسبب عيب نفسه التي محلّه كملوحة ماء العذب لجريانه على السبخة مع بذل الجهد والطاقة فيه للقيام بحق العبوديّة فانه عبد مأمور بذلك لابدّ له من إمثال أمر السيد .

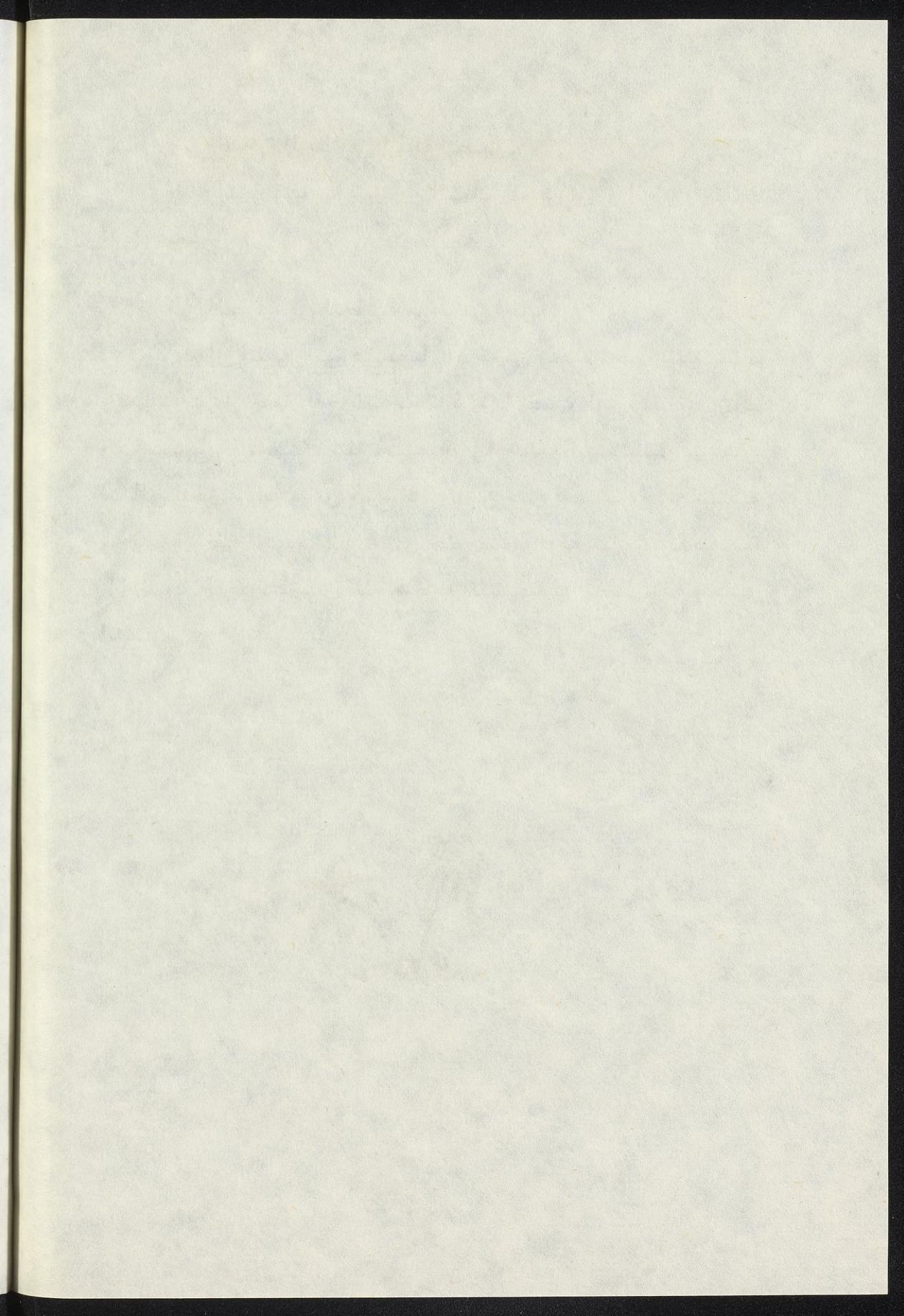
(الثالثة) : إخلاص العمل بالخلاص من الأمل وهو يكون بخلاصه من كلّ شوب حتى كونه منسوباً إليك بوجه من الوجه فتخلص من نفس العمل تاركاً له مسیر بعقتضى العلم الظاهر ميسره وتسيير أنت مشاهداً للحكم حراً من رقّ الخلق وبعداً خالصاً لله ، ثم انّ المبتغي لعمله الشهرة فهو مريض لا مخلص ، والذي يعمل للثواب فهو مستعیض معامل وغير المخلص في عمله لا يخلص من الشرك الخفي .

قال رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) :
((إنّ دبيب الشرك أخفى في أمتي من دبيب النملة السوداء))

على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء)) .
وإليه أشار بقوله : ((ليس من الشرك الخفيّ بريّاً)) إلخ ، والشرك
الجلي معلوم .

قال المصنف في الحاشية في معنى القرابة :
اعلم ان القرابة التي هي معيار الإخلاص و يجعل جميع النسـك
والعبادات بل جميع الحركات معتـنـاة بها ليست قرابة مكانـيـاً ولا زمانـيـاً
ولا رتبـيـاً ولا معـيـة ذاتـيـة وطبيـعـيـة ، وبالجملـة : قربـ شـيـئـين مـتـأـصلـين
لـتعـالـى الـحـقـ سـبـحـانـهـ عـنـ جـمـيعـ هـذـهـ ((ـمـنـ حـدـهـ فـقـدـ عـدـهـ))ـ وـهـوـ
مـوـجـودـ غـيرـ فـقـيدـ وـلـيـسـتـ بـيـنـونـتـهـ عـنـ خـلـقـهـ بـيـنـونـةـ عـزـلـةـ ،ـ بـلـ بـيـنـونـةـ صـفـةـ
بـلـ الـمـرـادـ التـخـلـقـ بـأـخـلـاقـ الـلـهـ وـمـرـجـعـهـ الفـنـاءـ فـيـهـ لـهـ الـمـلـكـ وـلـهـ الـحـمـدـ
إـنـتـهـىـ .





فَرِيْدَةُ فِي التَّوْكِلِ

((تَوْكِلْ أَنْ تَدْعُ الْأَمْرَ إِلَى
مَقْدَرِ الْأُمُورِ جَلَّ وَعَلَا))

((وَلَيْسَ هَذَا أَنْ تَكْفُ عنِ الْعَمَلِ
إِذْ رَبٌّ أَمْرٌ بِوَسَائِطِ حَصْلٍ))

((مَخْصَصَاتٌ فَاعِلٌ مَقْدَسٌ
فَانْ تَجِدْ فَكْفٌ فِي الْهَوَاجِسِ))

يعني : توكل هو أن تدع الأمر إلى مقدار الأمور (جل وعلا)، وليس هذا أي كله الأمر اكتبه إلى الله أن تكف عن عمل إذ رب أمر بوسائل حصل وتلك الوسائل ليست فواعل الله بل ، مخصصات فاعل مقدس عن التقيد والحصر يعني : ان الفواعل الظاهري مقتضيات ومعدّات ولا مؤثر في الوجود إلا الله وإن تجد أي إن شئت أن تعمل عملاً حسناً فكف أي أكف نفسك عن الهواجرس أي عن الخواط النفساني.
التوكل من الصفات الحميدة وهو كله إلى مالكه والتعويل على وكالته وهو من أصعب منازل العامة عليهم وأوهى السبل عند الخاصة وإنما كان التوكل أصعب منزل العامة لأنهم قد إحتاجوا بالأسباب لمحبّتهم نفوسهم وموافقاتها من المشتىهات فتعلّقوا بما تحصل به

من الأسباب والأموال لأنّ المال مادّة الشهوات فمالوا إليها فضرروا
 بها فهم يخافون من تلف النفوس أن تركوا الأسباب، فلا يعولون على
 الله معولين بعقولهم المشوّبة بالوهم إنّ أعطانا العقل والقوّة والقدرة
 فلا يقوى إيمانهم أن يعارض أوهامهم، ولا يعلمون أن الأمر ليس
 بأيديهم ولا تأثير لقدرهم فيحسبون أن الله قد وَكَلَ إليهم فلذلك كان
 أصعب عليهم، وأما الخاصة فانهم قد علموا يقيناً أن الأمر كله لله وأن
 أشرف الناس وأكملهم وهو النبي ﷺ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مخاطب بقوله
 تعالى : *ليس لك من الأمر شيء* فكيف بأد翁هم وأضعفهم ، وإذا لم
 يكن أمورهم بأيديهم وكان الملك بأسره له فأي شيء يكلون إلى الله
 ويسلمونه إليه ، وفي أي شيء يكلون إلى الله ويسلمونه إليه وفي أي شيء
 يجعلونه وكيلًا لهم فكان التوكل أضعف السبل عندهم وللتوكّل مراتب
 ودرجات ليس هنا موضع ذكرها ومحلّه الكتب الموضعة في الأخلاق ،
 ثم إن التوكل ليس معناه ترك السعي في الأمور الضروريّة وعدم الحذر
 عن الأمور المحدّورة بالكلية بل لا بد من التوسل بالوسائل والأسباب
 على ما ورد في الشريعة من غير حرص ومبالغة فيه ، ومع ذلك لا يعتمد
 على سعيه وما يحصله من الأسباب بل يعتمد على مسبب الأسباب
 وإلى هذا أشار المصنف (رحمه الله) بقوله : ((ليس معنى التوكل أن
 تكتف عن عمل وعن الجد والجهد في الخيرات إذ رب أمر بواسطته
 حصل إذ أبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها وتسلك الوسائل
 ليست فواعلاً إلهيّة بل مخصصات فاعل مقدّس عن التقيد والحصر)) .

قال في الحاشية :

فإنّ الفاعل الإلهي هو معطي الوجود وليس إلا الله تعالى
والوسائل مخصصات إذ أثر المطلق مطلق والمحدود أثر المقيد ولو
كان أثراً لمطلق لزم التخصيص من غير مخصوص فالمبادي الفاعلية المفارقة
والمقارنة والبرزخية كلّها جهات فاعلية الله، انتهى .

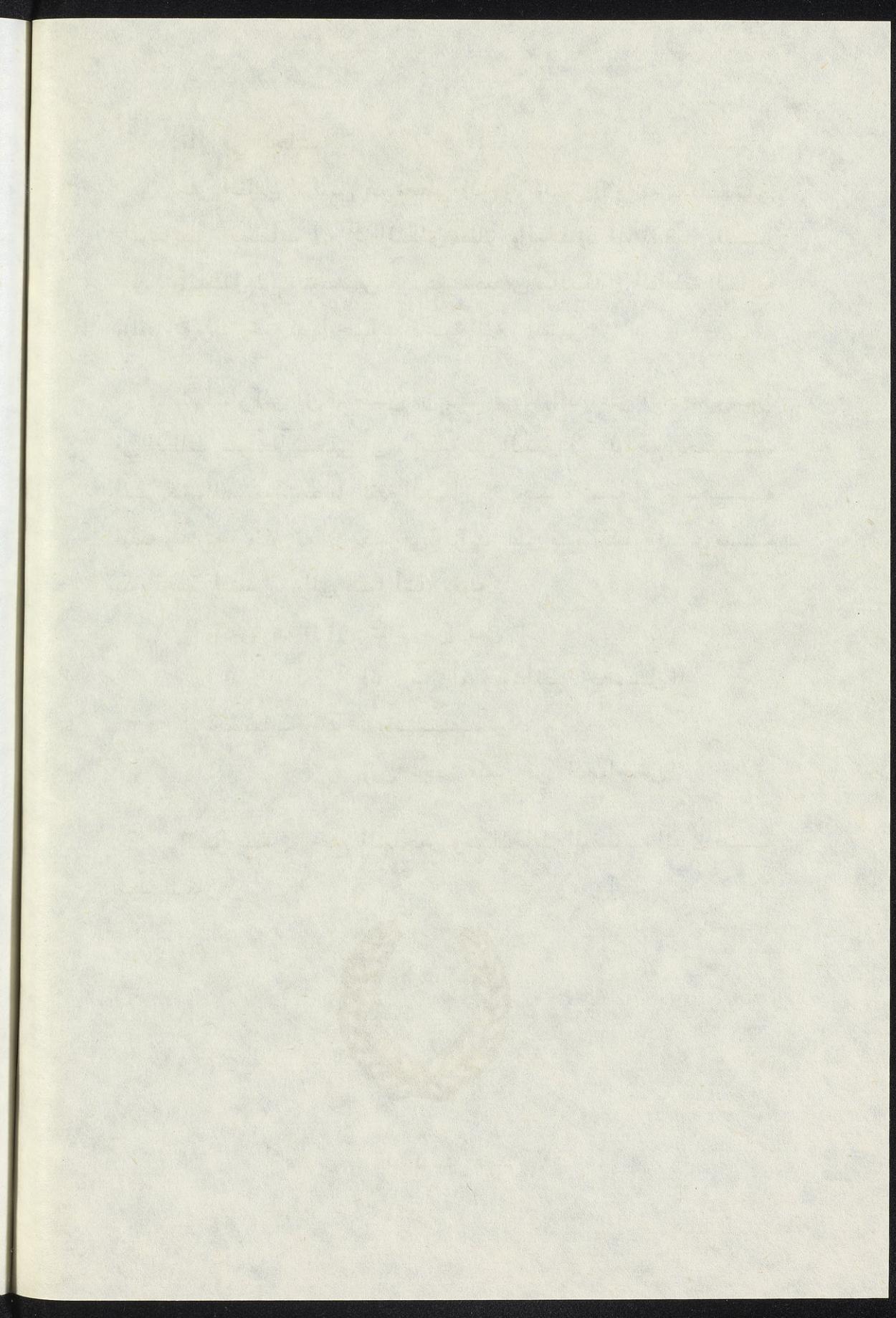
ثم أشار إلى أن الأحسن أن يكفّ في الزائد على الكفاف ويكون
في الطلب متوسطاً بمعنى أن لا يكفّ عن العمل في الراجح بحسب
الشريعة والطريقة كتحصيل نفقة العيال ولا يحسب نفسه إلا واسطة
فيضه وقدرته، ولكن له أن يكفّ في الزائد على قدر الكفاية الذي فيه
يكون حظّ النفس، وإلى هذا أشار بقوله :
((وليس هذا أن تكف عن عمل
إذ ربّ أمر بوسائل حصل))

((مخصصات فاعل مقدّس

وإن تجد فكّ في الهواجس))

الهواجس : جمع الهاجس وهو الخاطر النفسي الذي فيه
حظّ للنفس .





فَرِيدَةُ الرِّضَا

((وبهجة بما قضى الله رضا
وذو الرضا بما قضى ما اعترضا))
((أعظم باب الله في الرضا دعي
 وخازن الجنة رضواناً دعى))
((فقرأ على الغنا صبوراً ليرتضى
 وذان سيان لصاحب الرضا))
((عن عارف عمر سبعين سنة
 إن لم يقل رأساً لأنشياً كائنة))
((يا ليت لم تقع ولا لها إرتفاع
 مما هو المرغوب ليته وقوع))

يعني : إن السرور والبهجة بما قضى الله عبارة عن الرضا
 وذو الرضا أي صاحب الرضا بما قضى الله ما اعترضا ، أعظم باب الله في
 الرضا دعى أي سمع أن الرضا بباب الله الأعظم وخازن الجنة رضواناً
 دعى أي سمي به ، فقرأ على الغنى وكذا المرض على الصحة والموت على

الحياة صبور إرتضى أي صاحب مقام الصبر يختار كل بلاء على رفاهية ولكن الجميع عند صاحب الرضا سواسية كما قال : وذان أي الفقر والغنى سيان لصاحب الرضا ، ونقل عن عارف عمر سبعين سنة أن لم نقل رأساً أي في تمام مدة عمره لأشياء كائنة مما هو المكرورة، يا ليت لم تقع ولا لما ارتفع مما هو المرغوب أن الهيئة وقع وهذا معنى الرضا .

الرضا في اللغة : الإختيار ، وفي إصطلاح أهل المعرفة هو الوقوف الصادق عند مراد الله تعالى بحيث لا يحالجه إرادة منه ولا يعارضه داعية وإختيار ولا يعتريه تردد وهو على ثلاث درجات : (الدرجة الأولى) : رضا العامة وهو الرضا بالله ربّا ، وهو أن لا يرضى إلا بربوبية الله تعالى ولا يتخد ربّا سواه ، ولا يرضى إلا بعبادة الله ويسخط بعبادة ما دونه .

(الدرجة الثانية) : الرضا عن الله تعالى في كلّ ما قضى وقدّر .
(الدرجة الثالثة) : الرضا برضى الله تعالى ، فلا يرى العبد لنفسه سخطاً ولا رضاً فيبيعه على ترك التحكّم وحسن الإختيار ويلزمه إسقاط التمييز ، فلو أدخله الله النار لم يميّزها من الجنة ولا يختار إلا النار ، ولا يكون ذلك إلا لأهل المحبة .

وآية الرضا على ما في أعلام الدين للديلمي :
روي أن موسى (عليه السلام) قال : يا ربّ أخبرني عن آية رضاك عن عبدك ؟ فأوحى الله تعالى إليه : إذا رأيتني أهيني عبدي لطاعتي وأصرفه عن معصيتي فذلك آية رضائي .

وفي رواية أخرى :

إذا رأيت نفسك تحبّ المساكين وتبغض الجبارين فذلك آية
رضي .

فاذ اعرفت ما ذكرنا تعرف مغزى كلام المصنف (رحمه الله) في قوله : ((وبهجة بما قضى الله هي الرضا ، ومن رضي بقضاءه لا يعترض على شيء ولا يواجه بالإنكار لما وقع كما قال الشيخ في الإشارات : العارف هش بشّ بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكلّ شيء فإنه يرى فيه الحق ، وكيف لا يسوى والجميع عند سواسية أهل للرحمة قد شغلوا بالباطل ، إنتهى .

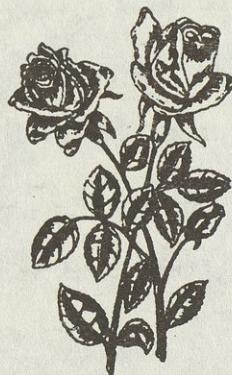
وقد ورد في الحديث :

ان الرضا باب الله الأعظم ومعنى انّ مقام صاحب الرضا لا اعتراض ولا إنكار له على شيء يكون عند الفقر والغنى سيان بخلاف من لم يصل إلى مقام الرضا ، وكان في مقام الصبر ، فإنه يختار الفقر على الغنى ، ويختار المرض على الصحة والموت على الحياة وكلّ بلاء على رفاهية ، والجميع عند صاحب الرضا سواسية كما نقل انّ عارفاً عمر سبعين سنة ولم يقل لشيء كائنة مما هو مكروه : يا ليت لم تقع ولا لما ارتفع مما هو محظوظ ليته وقع .

وقد روی انّ الإمام الهمام محمد الباقر (عليه السلام) ذهب إلى عيادة جابر بن عبد الله الانصاري الذي كان من كبار صحابة الرسول

(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وأد ركه العجز وضعف الشيخوخة فسأله عن حاله
 فقال جابر: صرت بحيث ان الهرم أحب إللي من الشباب والمرض من
 الصحة والموت من الحياة، فقال الباقر(عليه السلام) : أما أنا فـان
 أعطاني الله تعالى الهرم فهو أحب ، وإن أعطاني الشباب فهو أحب ،
 وإن أرضني فالمرض ، وإن صحبني فالصحة ، وإن أماتني فالموت ، وإن
 أحياني فالحياة ، فقبل جابر وجهه ، وقال : صدق رسول الله(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فإنه قال : أنت تصادف من ولدي من إسمه إسمى ويقر العلم
 بـقرأً كما يبقر الثور الأرض .

ويظهر من هذا ان جابراً كان في مقام الصبر والإمام أخبره عن
 مقام الرضا ، وقد طوى كل المقامات ، إنتهـى .



فَرِيْدَةُ فِي التَّسْلِيم

((إرجاع ما لنا إلى القديم

تملك كلا ثم بالتسليـم))

((من في الأنانية صار هالـكا

محيـمه في النار يدعـي مالـكا))

((فهو عـلا الرضاـء والتوكـلا

إذ حيث ما الـرب وكيلـا جـعلا))

((فـمتوكـل تـعلـقاً صـحـبـ

ولـيس يـخلـو ذـاك من سـوءـالأـدبـ))

((دـون مـسلم وـراضـا كـلمـا

يـ فعلـ حقـ طـبعـه قد لاـ يـمـا))

((وـهاـنـا الطـبعـ وـما لـه فـقـدـ

كـلـ الأمـانـات لأـهـلـها تـردـ))

يعـنيـ : انـ ارجـاعـ ماـ لـنـاـ جـمـيعـاـ منـ الذـاـتـ والـصـفـةـ والـفـعـلـ الىـ
قـديـمـ أيـ الىـ اللـهـ سـبـحـانـهـ سـمـةـ بـالـتـسـلـيمـ ، منـ صـارـ فيـ الأنـانـيـةـ

يعني : فهـاـكـ أـيـ خـذـ (إـسـمـ فعلـ) نـظـمـأـ هوـ كـالـجـمـانـ بـضـ الجـيمـ
 الـلـؤـلـؤـ المـنـظـمـ مـوـشـحـ الغـيدـ أـيـ مـزـينـ لـطـيفـ الـبـدـنـ (الـوـشـاحـ أـدـيـمـ)
 عـرـيـضـ مـرـصـعـ بـالـجـواـهـرـ وـالـغـيدـ جـمـعـ الـأـغـيدـ وـهـوـ لـطـافـةـ الـأـعـضـاءـ) الـكـوـائـبـ
 جـمـعـ كـائـبـ (وـهـيـ الـجـارـيـةـ حـيـنـ يـبـدـ وـنـهـودـ ثـدـيـهـاـ) الـحـكـمـ عـطـفـ بـيـانـ
 مـنـ الـجـمـانـ الـتـيـ شـبـهـتـ بـهـنـ ، منـظـومـةـ تـهـفوـ أـيـ تـطـربـ النـهـيـ أـيـ الـعـقـولـ
 جـمـعـ نـهـيـةـ بـالـضـمـ بـالـشـغـفـ أـيـ بـشـدـةـ الـحـبـ ضـنـاـيـنـ (جـمـعـ ضـنـيـةـ أـيـ مـاـ
 يـضـنـ وـيـخـلـ بـهـاـ لـشـرـافـتـهـاـ) الـأـسـرـارـ الـحـكـيـمـةـ فـيـهـاـ أـيـ فـيـ هـذـهـ الـمـنـظـومـةـ
 تـخـتـفـيـ ، مـنـ رـوـضـةـ الـقـدـسـ يـعـنـيـ هـذـاـ الـأـسـرـارـ الـحـكـيـمـةـ مـنـ رـوـضـةـ الـقـدـسـ
 يـعـنـيـ عـالـمـ الـعـقـلـ قـدـ اـتـحـفـاـ شـذـاءـ أـيـ الـرـيـحـ الطـيـبـ فـاحـ مـنـ تـلـكـ الرـوـضـةـ
 عـرـفـ سـلـمـيـ أـيـ رـائـحةـ صـاحـبـ الرـوـضـةـ عـرـفـاـ أـيـ اـتـحـفـاـ ، سـحـ أـيـ صـبـ عـلـيـكـ
 أـسـحـمـ أـيـ سـحـابـ هـطـالـ أـيـ فـيـاضـ إـرـتـوىـ بـالـ أـيـ قـلـبـ لـهـ أـيـ لـهـذـاـ الـقـلـبـ
 بـلـبـالـ أـيـ هـمـ وـوـسـوـاـوـسـ ، مـنـ جـانـبـ الـشـرـقـ أـيـ مـنـ عـالـمـ الـعـقـولـ بـرـوـقـ أـيـ
 مـطـالـبـ عـالـيـةـ أـوـضـتـ أـيـ لـمـعـتـ ، وـهـضـبـاتـ الـجـهـلـ أـيـ جـبـالـ الـجـهـلـ مـنـهـاـ
 أـيـ مـنـ تـلـكـ الـبـرـوـقـ نـسـفـتـ أـيـ قـلـعـتـ وـدـكـتـ ، طـلـعـتـهـاـ أـيـ طـلـعـتـ
 الـبـرـوـقـ فـيـ طـلـعـاتـ الـبـادـيـةـ أـيـ عـوـالـهـاـ وـفـيـ الـوـهـادـ أـيـ الـأـرـضـ الـمـنـخـفـضـةـ
 لـلـهـوـادـيـ أـيـ لـلـمـتـقـدـمـ هـادـيـةـ ، فـالـحـمـدـ لـلـهـ عـلـىـ اـخـتـامـهـاـ وـمـنـ (بـيـانـيـةـ)
 مـحـاسـنـ الـثـنـاءـ سـنـامـهـاـ أـيـ مـرـفـعـمـاـ وـرـخـهـاـ بـرـاعـةـ الـفـصـاحـةـ (الـبـرـاعـةـ
 قـصـبـ الـقـلـمـ) ، خـتـامـهـاـ كـبـدـ وـهـاـ الـفـلاـحةـ وـهـوـ (١٢٤٠) .

مستهلكاً ولم ير إلا نفسه محiche أي ملجأه في النار يدعى مالكاً إسم خازن النار، فهو أي التسليم علا الرضا (وكان أعلى درجة منه) وكذلك علا التوكل أما علوه على التوكل فلما قال : إذ حيث ما الرب وكيلًا جعلا فمتوكل تعلقاً صحب فهو مالك أمر بعد ولكن فوض أمره إلى الله تعالى وليس يخلو ذاك من سوء الأدب ، دون مسلم فانه لا يملك شيئاً وأما علوه على الرضا فلما قال : وراض أي المتصف بصفة الرضا كلما يفعل حق (جلّ وعلا) قد لا يم فعل الحق طبعه ، ولكن هنا أي في مقام تسليم الطبع وما له أي للطبع فقد كل الأمانات يعني الوجه وصفاته لأهلها هو مالك الملك تردّ ألا إلى الله تصير الأمور .

التسليم : هو الإنقياد المحمض لله تبارك وتعالى كما قال تعالى :
 * فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسّلموا تسلیماً *

وورد في الحديث : ((الإسلام التسليم)) .
 أقسم بجلال ربوبيته المختصة بمقام محمد (صلى الله عليه وآلـه وسلـم) ان المسلمين لا يكمل لهم درجة الإيمان حتى يحكموك فيما شجر بينهم أي فيما اختلفوا فيه ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً أي ضيقاً مما قضيت أي مما حكمت به بينهم ويسّلموا لك الحكم فيهم تسلیماً أي لا يشق عليهم الاعذان لحكمك ولا يضيق صدورهم بما لا يوافق أغراضهم من حكمك فيقبلوه بطيب نفس ويسّلموه من غير اعتراض عليه (كالميت بين يدي الغاسل) ، وهو على ثلاثة درجات :

(الدرجة الأولى) : تسليم ما يزاحم العقول مما يشق على الأوهام من الغيب من الأمور التي تجهل أسبابها ووجه صلاحها ويصعب له تحملها لكونها مخالفة لأهواءها ومشتهراتها كتخريب البلدان والعمران بالسيول والأمطار والزلزال وسائر الحوادث وإهلاك الأقوام والحرث والنسل بالصواعق والسمائم والرياح الباردة والعواصف والقواصف والثلوج والأعاصير وأمثال ذلك من الآفات والنوايب إلى الله تعالى وترك الاعتراض عليه والإنقياد لحكمه وأمره ، فإنه أعلم بذلك فيجب أن يسلم له حكمه ، ويعلم أن هذه الأمور واقعة بمشيئة وتابعة لحكمته ، فلا يخطر بباله اعتراض في ذلك .

(الدرجة الثانية) : تسليم العلم إلى الحال وهو أن يخرج من حكم العلم إذا حكم الحال عليه بمعارف وحقائق مخالفة لحكم العلم فيسلم علمه ومقتضاه إلى الحال ومقتضاه ، فإن الحال موهبة تخرج من الخبر إلى العيان ومن الحجاب إلى الكشف ، ومن علم النقل إلى علم الذوق فيكشف لصاحبها معاني لم يكن ليقبلها لولا غلبة الحال لكونها تخالف العلم ، فعليه أن يترك علم الظاهر إلى العلم الباطن الذي يقتضيه الحال ليصل إلى المعرفة والشهود كما يعرف ذلك من قضية موسى والخضر (على نبينا وعليهمما السلام) .

(الدرجة الثالثة) : تسليم ما دون الحق إلى الحق ، وإليه أشار المصنف (رحمه الله) بقوله :

((إرجاع ما لنا إلى القديم

يملك كلام ثم بالتسلييم))

يعني : إرجاع ما لنا جمِيعاً من الذوات والصفات والأفعال بما هو وحدات كما هو مقتضى توحيد الذات والصفات والأفعال إلى قديم برهانه يملك الكلّ كما قال : *لمن الملكاليوم لله الواحد القهارَ ، وقال على سبيل الحصر : *له الملك ولهم الحمد وهو على كلّ شيء قديرٌ ، ولما كان الأشياء تعرف بأضدادها قلنا : من في الأنانية صار هالكاً ، وأضاف الوجود المنبسط الذي هو نور الحق تعالى في السموات والأرض إلى القوابل والمعهيات وتشتت نظره الكثرة ذاهلاً عن وحدة ذلك الوجود بما هو متذلل بنور النور كمن يغفل عن عاكس بعکوسه المتلونة المختلفة صغراً وكبراً محيصه وملجأه في النار يدعى مالكاً مقابل رضوان خازن الجنة ثم انه (رحمه الله) أشار إلى أن مقام التسليم أعلى من مقام الرضا والتوكّل .

أما وجه علوه على التوكّل فان المتكّل كأنه يملك أمراً ثم يفروض أمره إلى الله فله نحو تعلق بما هو ملك لله حقيقة وذلك لا يخلو من سوء الأدب لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وليس كذلك الشخص المسلم أمره إلى الله فانه لا يملك شيئاً .

وأما وجه علوه على الرضا : ان الراضي يرضى بكلّ ما أراده الله وبكلّ ما يفعله ، بمعنى : ان ما أراده يكون ملائماً لطبعه ويكون مطلوباً له ولا يراه مكروهاً سواء كان في النظام الكلي أو في النظام الجزئي الذي هو نظام نفسه ، وهذا مع كونه أمراً صعباً إلا بتيسير الله تعالى وبمقاماً شامخاً سيما إذا كان فيه راسخاً دون التسليم ، وقد قال بعض أهل الحق : العابد الزاهد يجحد أن يرضى الحق تعالى منه ، والعارف

السالك يرتاض أن يرضى هو من الحق سبحانه، إنتهى .

ولكنَّ الشخص الذي في مقام التسليم نفى وقد الطبع وما للطبع
بل بردَّ كلَّ الأمانات أي الوجود وصفاته المستهلكة فيه إلى أهلها ، وهو
مالك الملك وله يكون في مقابل الحق فانياً ولا يرى لنفسه ذاتاً ولا
صفاتاً ولا أفعالاً ويبلغ مرتبة يكون بها مشمولاً لقوله تعالى : *ألا إلى
الله تصرير الأمور* ، اللهم اجعل خاتمة أمرنا خيراً ، وإلى هذا الأمر
 وأشار بقوله : ((وهو عللا الرضا والتوكلا)) إلى قوله : ((كلَّ الأمانات
لأهلها ترد)) .



((فهـاك نـظـاماً كالـجمـان المـنـظـم
موـشـح الغـيد الكـوـائـب الحـكـم))
((منـظـومـة تـهـفو النـهـي بـالـشـغـف
ضـنـاـين الأـسـرـار فـيـها تـخـفـيـ))
((من رـوـضـة الـقـدـس بـرـيـاً اـتـحـفـا
شـذاـه فـاح عـرـف سـلـمـى عـرـفـاـ))
((سـحـّ عـلـيـك أـسـحـم هـطـّـالـ))
((بـه إـرـتـوى بـالـلـه بـلـبـالـ))
((من جـانـب الشـرق بـرـوـق أـمـضـت
وـهـضـبـات الجـهـل مـنـهـا نـسـفـت))
((طـلـعـتـها فـي تـلـعـات الـبـادـيـة
وـفـي الـوـهـاد لـلـهـوـادـي هـادـيـة))
((فـالـحـمد لـلـه عـلـى إـخـتـامـهـا
وـمـن مـحـاسـن السـنـاء سـنـامـهـا))
((وـرـخـّـها يـرـاعـة الفـصـاحـة
خـتـامـهـا كـبـدـوـها الـفـلاـحـة))

ثم انه (رحمه الله) أشار إلى حسن هذا النظم وإشتماله على أسرار حكيمية يضمن لشرافتها وشبهه بنسيم تحف من روضة القدس قوة ذكاء ريحه يغلب على عرف سلمي تذكر برائحة صاحب الروضة، ثم أتى بتشبيه آخر وشبه منظومته هذه بالسحاب الفياض الذي صب من سماء العلم والحكمة حيث الرحمة على قلب يشوشة الهموم والوساوس وشبه نورية مطالبيها ببروقاً أوضحت من جانب الشرق وهو عالم العقول والأنسوار القاهرة فنفت بها هضبات الجهل (أي جبال الجهل) واندكت وكانت طلوعها أي طلوع البروق أو المنظومة في تلعات الأرض (أي مرتفعاتها)، وفي وهادها (أي المنخفضة من الأرض) للهودادي أي لمن يتقدم على هداية القوم في سيرهم هاديه، بمعنى: أن منظومته هذه إلى المطالب التي لها التقدم وأشرف على غيرها هاديه (والهودادي جمع هادي بمعنى المتقدم ومنه هودادي الخيل لأوايلها)، ثم ختم مطالبه بحمد الله سبحانه فقال: ((والحمد لله على إختتامها وله من محاسن الثناء أعلىها وأسنها))، وأشار إلى تاريخ تأليفها بقوله: ((ورخّها - أي الكتاب - قصب قلم الفصاحة ان ختام المنظومة كبدوها فلاح ونجاح فهذا المصراع الأخير مادة تاريخ الشروع في تأليف المنظومة وهو أربعون ومائتان بعد الألف.



| | |
|--|--|
| (فهرس مطالب الكتاب ومقاصده وارقام صفحاته) المجلد الثاني | |
| المقصد الرابع في الطبيعيات الفريدة الاولى في الجسم الطبيعي ص ١ إلى ص ٥ | غرر في حقيقة الجسم الطبيعي |
| عن ٦ إلى ص ٢٢ | غرر في اثبات المشائئي باصطلاح الهيولي |
| عن ٢٣ إلى ص ٣٣ | غرر في تعريف الـ سولى |
| عن ٣٣ إلى ص ٣٧ | غرر في اسمى الهولى |
| ص ٣٨ إلى ص ٤٠ | غرر في ابطال الجزء الذي لا يتجزى |
| ص ٤١ إلى عل ٥ | غرر في اثبات تناهى الابعاد |
| ص ٤٥ إلى عل ٥٥ | برهان المسامته وبرهان العوازاء والتطبيق |
| ص ٤٦ إلى عل ٦٤ | غرر في عدم انفكاك الصورة عن الهيولي |
| ص ٦٥ إلى عل ٦٨ | غرر في عدم تعرى الهيولي عن الصورة |
| ص ٦٩ إلى عل ٧٤ | غرر في احتياج كل من الصورة واليهولي الى الآخر |
| ص ٧٥ إلى عل ٨٠ | غرر في الصورة النوعية |
| ص ٨١ إلى عل ٨٥ | الفريدة الثالثة في لواحق الجسم |
| ص ٨٦ إلى عل ٩٢ | غرر في تعاريف الحركة |
| ص ٩٣ إلى عل ٩٤ | غرر في توقفها على امور |
| عن ٩٤ إلى عل ١٠ | غرر في تقسيمها |
| ص ١٠٢ إلى عل ١٠٣ | غرر في ان المتحرك غير المحرك |
| عن ١٠٤ إلى عل ١١٠ | غرر في معنى الحركة في المقوله |
| ص ١١١ إلى عل ١٢٦ | غرر في ان المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي |
| ص ١٢٢ إلى عل ١٤٢ | غرر في تعين موضع الحركة |
| ص ١٤٣ إلى عل ١٤٦ | غرر في الوحدة العددية |
| ص ١٤٢ إلى عل ١٥٢ | الفريدة الثالثة في باب اللواحق العام للجسم غرر في الزمان |
| ص ١٥٨ إلى عل ١٦٢ | غرر في المكان |
| عن ١٦٩ إلى عل ١٦٨ | غرر في امتناع لخلاء |

(فهرس مقاصد الكتاب و مطالبه و ارقام صفحاته) المجلد الثاني

- | | |
|-------------------|--|
| عن ١٧٠ الى عن ١٧٤ | غرر في الشكل |
| ص ١٧٥ الى عن ١٧٩ | غرر في الجهة |
| ص ١٨٠ الى ص ١٩٢ | غرر في حدوث الأجرام |
| ص ١٩٣ الى عن ٢٠٤ | الفرید الرابعه في الفلكيات |
| ص ٢٠٥ الى عن ٢١٤ | كلام في المقام مع الفخام |
| عن ٢١٥ الى عن ٢١٩ | غررفي الأفلاك الجزئيه |
| ص ٢٢٠ الى عن ٢٢٤ | غررفي بيان الداعي لتكثير الأفلاك |
| ص ٢٢٥ الى عن ٢٢٨ | غررفي عدد الثوابت |
| ص ٢٢٩ الى عن ٢٣١ | الفرید الخامس في العنصریات |
| ص ٢٣٢ الى عن ٢٤٠ | غررفي طبقات الأرض |
| ص ٢٤١ الى عن ٢٤٧ | غررفي الجسم المركب |
| ص ٢٤٨ الى عن ٢٥٨ | غررفي كائنات الجو |
| ص ٢٥٩ الى عن ٢٦١ | غررفي تكون الزلزله |
| ص ٢٦٢ الى ص ٢٦٧ | غررفي تكون المعادن |
| ص ٢٦٩ الى عن ٢٧٧ | الفرید السادس في احوال النفس غرر في حقيقها |
| ص ٢٧٨ الى ص ٢٨٠ | غررفي المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانيه |
| ص ٢٨١ الى عن ٢٨٦ | غررفي كيفية الابصار وساير القوى |
| ص ٢٨٧ الى ص ٢٩٣ | غررفي الحواس الباطنه |
| ص ٢٩٤ الى ص ٢٩٨ | غررفي القوى المحركه الحيوانيه |
| ص ٢٩٩ الى ص ٣١٠ | غررفي القوى النباتيه |
| عن ٣١١ الى عن ٣٢٣ | غررفي القوى الحيوانيه |
| ص ٣٢٤ الى ص ٣٢٦ | غررفي النفس الناطقه |
| ص ٣٢٣ الى عن ٣٣٤ | خاتمه تحتوى على فائدتين |
| ص ٣٣٤ الى عن ٣٤٩ | غررفي تجربه النفس الناطقه |

(فهرس مقاصد الكتاب بمطالبه مارقاً صفحاته) المجلد الثاني

- | | |
|--|---|
| ص ٣٥٠ الى ص ٣٦٤ | غرف في العقل النظري والعقل العملي |
| ص ٣٦٩ الى ص ٣٧٥ | غرف في ان النفس كل القوى |
| ص ٣٧٩ الى ص ٣٨٠ | غرف في بعض احوال النفس |
| ص ٣٨٣ الى ص ٣٨٣ | غرف في ابطال التناصح |
| ص ٣٨٧ الى ص ٣٨٤ | غرف في اقسام التناصح |
| ص ٣٩٨ الى ص ٣٨٩ | الفريد الساقه في بعض احكام النفوس الفليكته |
| المقصد الخامس في المنامات والنبوات الفريد الاول في المشرفات بينها ص ١٣٩٩ الى ص ٤١٠ | |
| ص ٤١٥ الى عن ٤١١ | غرف في ما يتلقاه في اليقظه |
| عن ٤١٥ الى عن ٤١٩ | غرف في المنام |
| ص ٤٢١ الى ص ٤٢٤ | الفريد الثاني في اصول المعجزات والكرامات |
| ص ٤٣٥ الى ص ٤٤٠ | الفريد الثالث في بيان صدور الافعال عن النفس |
| ص ٤٤١ الى ص ٤٤٤ | المقصد السادس في المعاد وفيه فرائد |
| ص ٤٤٥ الى ص ٤٤٥ | الفريد الاول في المعاد الروحاني |
| ص ٤٦١ الى ص ٤٦٢ | الفريد الثالث في المعاد الجسماني |
| ص ٤٨٣ الى ص ٤٩٣ | في بيان كون البدن المبعوث يوم النشووعين البدن الدنيوي |
| ص ٥٠٨ الى ص ٥١٥ | الفريد الرابع في رد شبّهات المعاد الجسماني |
| ص ٥١٦ الى ص ٥٠٩ | المقصد السابع في علم الاخلاق فريد في الايمان والكفر |
| ص ٥١٧ الى ص ٥١٩ | فريد في التوته |
| ص ٥٢٣ الى ص ٥٢١ | فريد في التقوى |
| ص ٥٢٦ الى ص ٥٢٥ | فريد في الصدق |
| ص ٥٢٨ الى عن ٥٢٧ | فريد في الامانة |
| ص ٥٣٢ الى عن ٥٢٤ | فريد في المحاسبة والمراقبة |
| ص ٥٣٧ الى ص ٥٣٥ | فريد في الاخلاص |
| ص ٥٤١ الى عن ٥٢٩ | فريد في التوكل |
| ص ٥٤٣ الى ص ٥٤٦ | فريد في الرضا |
| ص ٥٥٢ الى ص ٥٤٧ | فريد في التسليم |
| ص ٥٥٣ الى ص ٥٥٤ | حساته الكتاب |

این کتاب را چند مرتبه غلط گیری نموده و بجهت تصحیح چند مرتبه
تجدید تایپ شده باز در اثر مسامحه اغلات آن کاملاً برطرف نشده است
مستندی است قراء محترم از خطاهای چاپی آن چشم پوشی نموده مطالب
ومقاصد کتاب را منظور بدارند امید است در چاپ بعدی و با فرست کافی نسخه
صحیح در دسترس خوانندگان عزیز قرار گیرد .

