

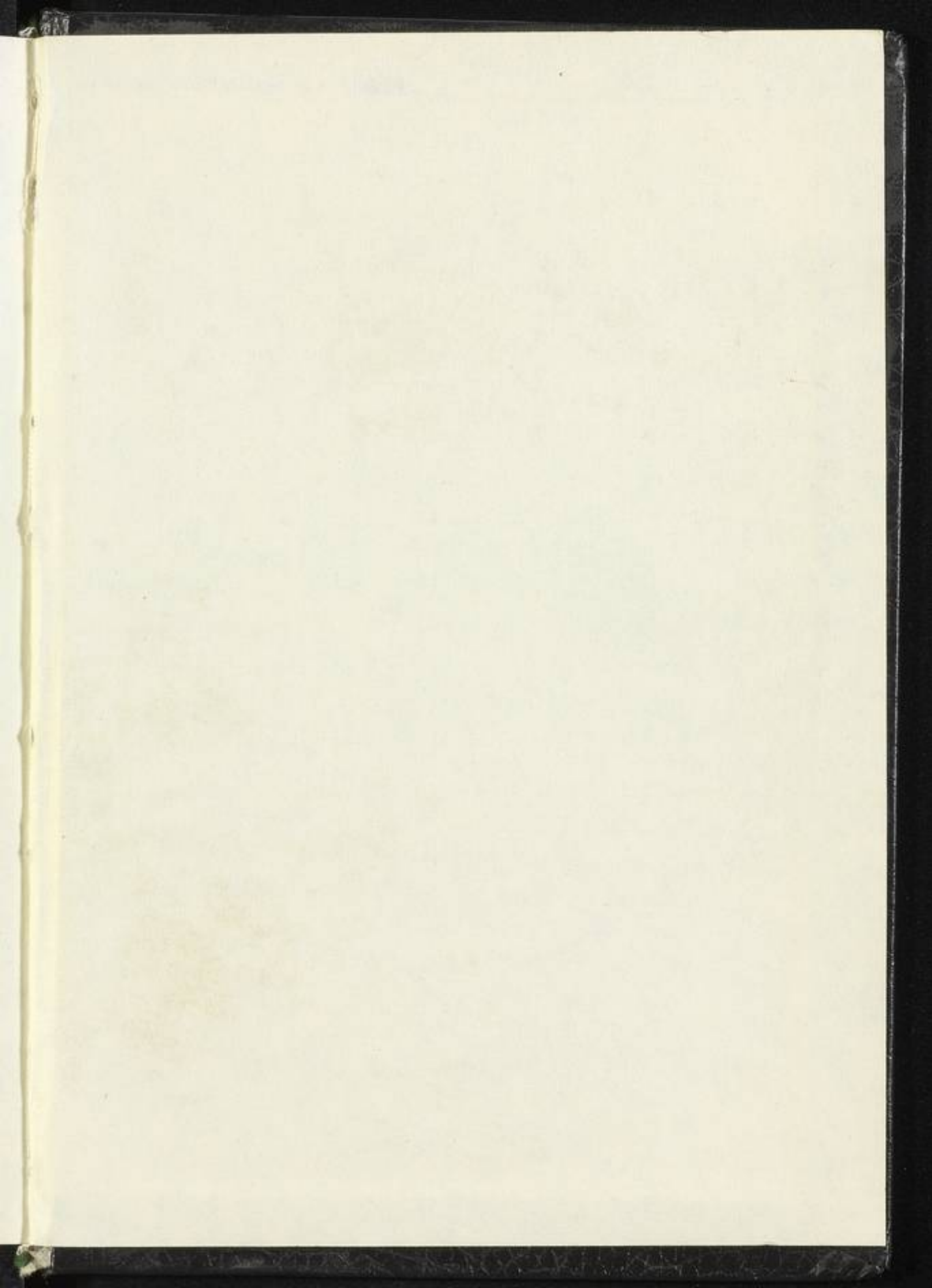
مجمع الفتاوى
عبد القادر

المؤلف
مسجد جامع القاهرة
الشيخ محمد بن عبد الوهاب

مجلد اول

الجزء الثاني





PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR

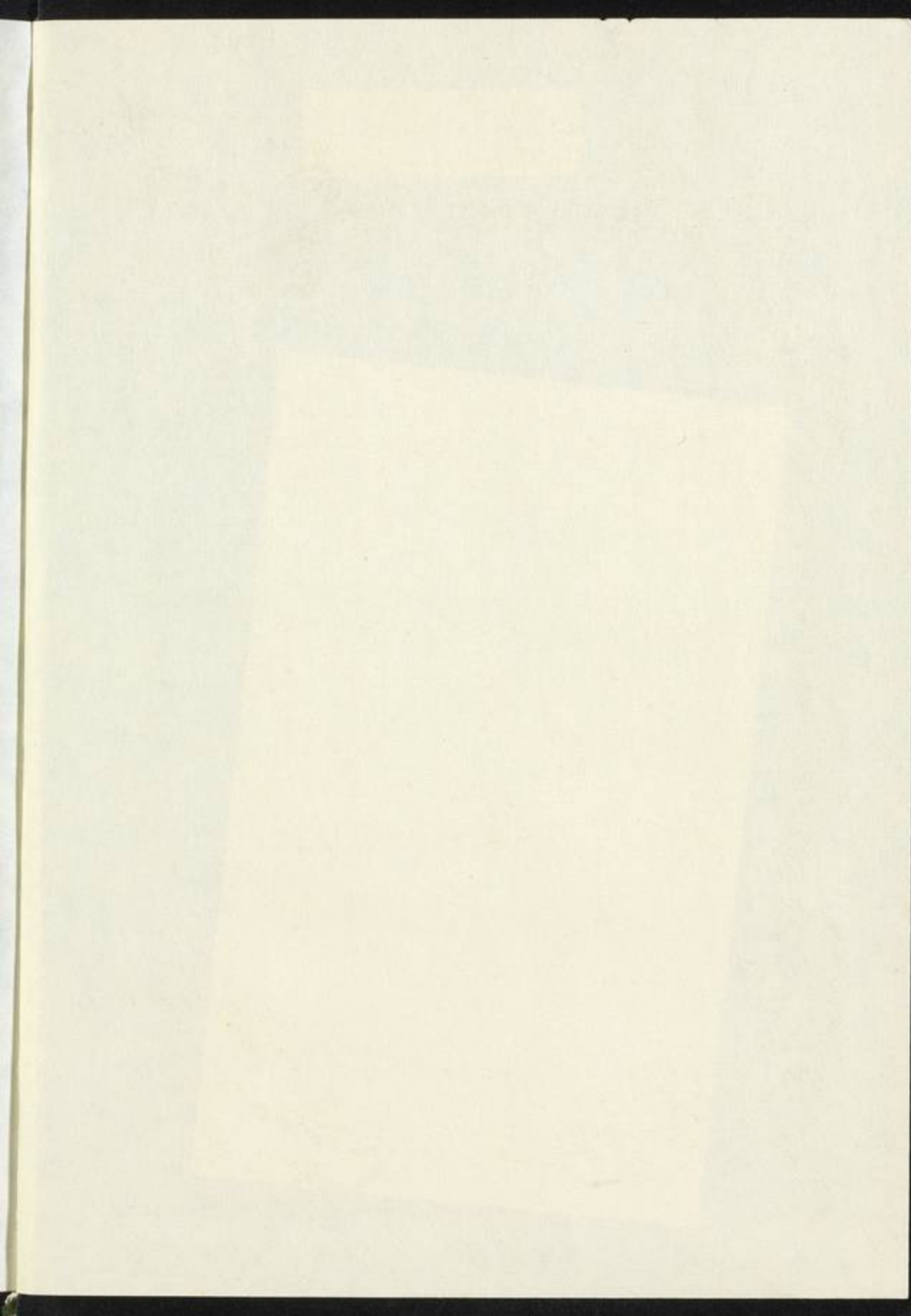


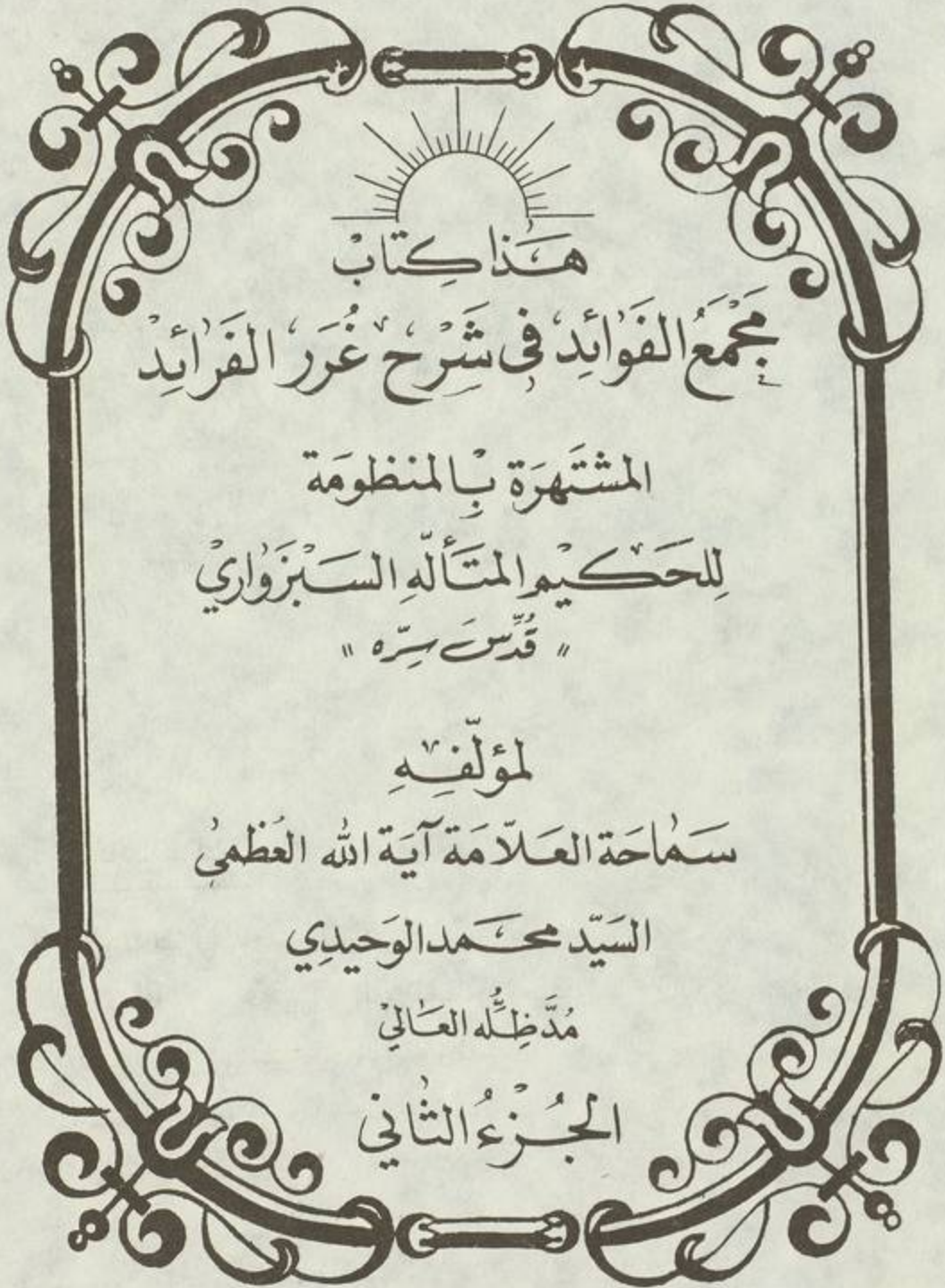
32101 032378042

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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







هَذَا كِتَابٌ

بِمَجْمَعِ الْفَوَائِدِ فِي شَرْحِ غُرَرِ الْفَرَائِدِ

الْمَشْتَهَرَةِ بِالْمَنْظُومَةِ

لِلْحَكِيمِ الْمُتَأَلِّهِ السَّبْزَوَارِيِّ

« قَدَّسَ سِرَّهُ »

لِمَوْلَانِهِ

سَمَاحَةِ الْعَلَامَةِ آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ الْوَحِيدِيِّ

مَدَّ ظِلَّهُ الْعَالِي

الْجُزْءُ الثَّانِي

(Arab)

B753

. 823647238

1990z

JVZ' 2

شناسنامه کتاب

نام کتاب : مجمع الفوائد فی شرح غرر الفوائد

نام مؤلف : حضرة آية الله العظمى وحيدى

ناشر : انتشارات مدرسه وحيديه

تيراژ : ۱۰۰۰ جلد

نوبت چاپ : اول

چاپ : صدرا

قيمت : ۰۰ ريال



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

.....

الفريدة الأولى 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) في الشرح :

(الأول) : إنّ المبحوث عنها في هذه الفريدة يكون من مبادي هذا المقصد لا من مطالبه ومباحثه لأنّ البحث عن الجسم وما هيّته بحث عن موضوع علم الطبيعي لا من مسأله ، فلا يخلو جعل هذه الفريدة من المطالب من تسامح ، كما اعتذر هو (رحمه الله) عنه في الشرح بقوله : ((إن قلت لِمَ لم تذكره هناك (أي في الفلسفة الأولى) حتى إستغنيتم عن ذكره ههنا مع كونه هناك أليق)) قلت : لو ذكرناه هناك لم يكن بدّ لنا من ذكره ههنا أيضاً تحقيقاً لموضوع الطبيعي وحذراً من الحوالة التي توجب التحيّر لمتعلّم الطبيعي ، فكان حينئذٍ يلزم التكرار مع أنّ بناء هذا النظم على الاختصار ، إنتهى .

(الثاني) : إن موضوع كل علم لابد أن يكون بمهيته ووجوده مفروغاً عنه في هذا العلم إما بينا بكل جهتيه كموضوع العلم الأعلى أعني الموجود بما هو موجود الذي هو بين المهية والهلية إما مهية فهي مفهوم الوجود الذي هو من أبد الأشياء ، وإما وجوده فلمكان كونه بنفسه هو الوجود ، وإما مبيناً في علم الأعلى والمتكفل لبيان الموضوعات هو الفلسفة الأولى وذلك لأن موضوعها هو الموجود بما هو موجود والعوارض العارضة عليه مثل الجسمية والفلكية ونحوها يقيد الموضوع ويجعله موجوداً خاصاً وهو الموجود الفلكي ونحوه ، وبكل قيد يطوره ويقيد به يصير موضوعاً لعلم من العلوم ويكون نسبة موضوع العلم الأعلى إلى ساير موضوعات العلوم نسبة الكلّي إلى أفراد فتكون موضوعات العلوم من مصاديق موضوع العلم الإلهي ، ولهذا صار هو العلم الأعلى واستحقّ الرياسة العامة على ساير العلوم وسمّي بالعلم الأعلى والفلسفة الأولى ، وعلم ما بعد الطبيعة باعتبار تأخره بالوضع في التعليم والتعلم وعلم ما قبل الطبيعة باعتبار تقدّمه بالطبع بحسب الواقع ، هذا .

وإنما لم يكن البحث عن موضوع العلم مطلوباً فيه لأنّه يبحث في العلم عن العوارض لموضوعه وعلل قوامه (أي البحث عن أجزاء الموضوع) من مبادئه لا من لواحقه حتى يبحث في هذا العلم ويكون من مسأله والبحث عن وجوده ليس من عوارضه لأنّه نفس كونه وتحققه لا أمر ينضم إليه ، ولأنّ مسائل العلم إثبات عوارض الموجود الذاتية له وهو يتوقف على ثبوت الموضوع وأجزائه ، فلو توقّف ثبوت الموضوع وأجزائه على مسأله لزم توقّف الشيء على نفسه .

(الأمر الثالث) : كما قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات
: إنَّ المعلم الأول إبتدء في تعليمه بالطبيعيّات التي هي أقدم
الأشياء بالقياس إلينا وختم بالفلسفيّات التي هي أقدمها في الوجود
بحسب نفس الأمر متدرّجاً في التعليم من مبادي المحسوسات (يعني
العلوم الرياضيّة) إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات ، وابتدأ صدر
المتألّهين (قدّس سرّه) في كتبه بالإلهيّات على وجه يوافق الوضع الطبع
وأتبعه المصنّف (قدّس سرّه) في ذلك حيث يقول : ونحن فان قدّمنا
الإلهي ليوافق الوضع الطبع حيث أنّه علم ما قبل الطبيعة ولكلّ منهما
وجه كما لا يخفى .

(الأمر الرابع) : أنّه كان من اللازم أن يكون البحث عن الجسم
الطبيعي الذي هو موضوع علم الطبيعي وبيان حقيقته وتألفه من المادّة
والصورة ونحو ذلك في العلم الأعلى لأنّه بالنسبة إلى العلم الطبيعي
من قبيل المبادي ومبادي العلم لا يبحث فيه بل يكون محلّ بحثه علم
آخر ، فذكر مباحث المادّة والصورة التي يبتني عليه العلم في هذا
العلم يكون من المصادرة ، فلأنّ إثبات موضوع العلم وأجزائه لا يكون
مسألة في هذا العلم لأنّ الموضوع ما يطلب له أعراض ذاتيّة ، وما لم
يعلم وجوده إستحال أن يطلب له ثبوت شيء ، وأمّا كون هذه المباحث
من مباحث الإلهي فلأنّها أحوال لا يحتاج إلى المادّة في الوجود ، فانّ
البحث هناك إمّا عن وجود المادّة والصورة أو عن تلازمهما وتشخصهما
ولكل ذلك غنى عن المادّة ، فوجه ذكره هذه المباحث في العلم
الطبيعي من جهة تحقيق موضوعه والحذر عن حوالة المتعلّم من علم

إلى آخر المقتضية لتحير المتعلم كما مر في اعتذار المصنف (رحمه الله) ،
فلزم أن يذكر الأبحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة وأحوالهما وما
يبتني تلك الأبحاث عليه من المسائل الطبيعية كمسألة نفي الجزء
الذي لا يتجزى فيه لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده التي لا تبتني على
مسألة يقتضي حوالة أخرى ، ولهذا السبب كان هذا المقصد مشتملاً
على مباحث مختلطة من العلمين ، كما عن شرح الإشارات .

وظاهر هذا الكلام والمستفاد من المصنف في الشرح أن مسألة
نفي الجزء من المسائل الإلهية حيث قال : وهل هي من الإلهي أو
الطبيعي ؟ ففيه كلام ، والحق أنها من الطبيعي ، ولا يخفى عدم ملائمة
جعلها من مسائل الطبيعي جعلها من مبادي مسألة تركيبه من المادة
والصورة التي هي من الإلهي لتأخر الطبيعي عنه مع كون المبادي
متقدماً على ذبيها .

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

قال في الشرح :

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

وقال أيضاً :

ثم المراد بالفرض التجويز العقلي لا التقدير وإلا لصدق التعريف على الجواهر المجردة .

وقال أيضاً :

وإنما لم يكتفوا بالفرض إذ لا يعتبر الفرض بالفعل وإلا 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 ساير الجواهر ، وقولهم : يمكن أن يفرض فيه خطوط يخرج الجواهر المجردة ، وتقييد الخطوط بكونها على الوجه المذكور إما لتحقيق أنّ الاعتبار في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه ، وإما للاحتراز عن السطح الجوهري عند أهله لا للاحتراز عن السطح العرضي لأنّه كالجسم التعليمي لم يدخل في الجوهر من أول الأمر ، إنتهى .

فاذا تحققت ما ذكرناه فلنشرع الآن في شرح النظم :

غُرِّ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي حَقِيقَةِ الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ

- ((الجسم عند المتكلم التــــم
من ذات الأوضاع التي لا تنقسم))
((مع إنتهائها لدى الجمهور
أو لا لدى النظام في المشهور))
((وقيل اجرام صغار مبدأؤه
ليس يفكّ وهمنا يجــــزؤه))
((وبين قائلي إتصال إختلف
فقائل قال إنقسامه يقــــف))
((والقوم قالوا لا وقوف عند حد
وبعد ذلك فالرواقي اعتقد))

يعني : انّ الجسم عند المتكلمين السّم مركّب من أجزاء لا تقبل
الإشارة الحسيّة مع إنتهاء أجزاء الجسم لدى جمهور المتكلمين أو لا إنتهاء
الأجزاء لدى النظام على ما هو المشهور ، وقيل : انّ الجسم ركب من

أجزاء صغار وهذه الأجزاء مبدأ الجسم ولا يقبل القسمة الخارجية بل
وهمنا يخرجها يعني: أنها منقسمة وهما وبين القائلين باتصال الجسم اختلاف
فقائل منهم قال: إن انقسامه يقف أي ينتهي، والقوم يعني الحكماء قالوا:
لا وقوف عند حد (يعني: أنه غير متناه)، وبعد ذلك فالرواقي اعتقد
إلى هذا بساطة أي بساطة الجسم.

أقول:

أشار في هذه الغرر إلى الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي
والمراد به الجسم البسيط وهو ما لم يتألف من أجسام مختلفة الطبايع
لا المركب الذي يقابله لأنه ليس متصلاً واحداً، بل هو ذي مفاصل
من جهة حصول التركيب من المزاج وهو يحصل من تصغر أجزاء بسيط
من بسائط الممتزج وتماسها للأجزاء المستصغرة من بسائطه الأخر، وعند
ذلك لا يبقى الإتصال كما في الشرح وجعل في الإشارات محلّ البحث
الجسم المفرد كما في شرح الإشارات وغيره ولكن المصنّف عدل عنه
وجعل محلّ البحث الجسم البسيط ليدخل فيه جميع الأقوال ومنها
قول ذي مقراطيس لأنّ الجسم كالماء مثلاً عنده ليس بمفرد وإن كان
بسيطاً ولكن يخرج من تعريف الإشارات كما عرفت، ثم إنّ الأقوال
اختلفت في هذه المسألة فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى
أنّ الجسم مركّب من أجزاء لا تتجزّى، فذهب بعضهم إلى تناهيتها
وبعضهم إلى عدمه، وذهب ذي مقراطيس إلى كون هذه الأجسام
أجساماً وقابلة للقسمة بتوهم الوهم لا بالقسمة الخارجية، وذهب
الباقيون إلى أنّ الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحسّ لكنّه
يقبل الانقسام إمّا إلى ما يتناهى كما ذهب إليه من لا تحقيق له أو
إلى ما لا يتناهى كما ذهب إليه الحكماء، وسيجيء نفي الجزء الذي لا

يتجزى .

وقال المصنف :

ثم ان وجه الضبط للأقوال أن يقال لا شك أن البسيط قابل للانقسام ، فلا يخلو إما أن يكون جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل وإما أن يكون الجميع حاصلة بالقوة ، وإما أن يكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة ، وعلى الأول فلا يخلو إما أن يكون تلك الانقسامات التي بالفعل متناهية فهو مذهب جمهور المتكلمين ، وإما أن تكون غير متناهية فهو مذهب النظام ، وعلى الثاني فلا يخلو إما أن تكون الانقسامات التي بالقوة متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني ، وأما أن تكون غير متناهية وهو مذهب الحكماء ، وعلى الثالث فلا يخلو إما أن تكون تلك الأجزاء أجساماً وهو مذهب ذي مقراطيس ، وإما أن لا تكون أجساماً فهي إما خطوط جوهرية مستقلة في حد ذاتها وإما سطوح كذلك ، وإما مختلطة منهما فقط أو منهما أو من أحدهما مع ما لا يتجزى أصلاً ، وهذه ست احتمالات لم يذهب إليها أحد .

وإليك تفصيل الأقسام :

(الأول) : إن الجسم تألف من أجزاء متناهية ذات أوضاع (أي القابلة للإشارة الحسية) لا تنقسم أصلاً لا فكاً بأقسامه كسراً كما في الأشياء العلية أو قطعاً كما في الأشياء اللينة أو حرقاً كما في بعض آخر ، وهما كما في الأعراض القارة كتفاح أحمر نصفه وأصفر نصفه الآخر ، وكالجسم الذي وضع الصفرة على بعضه فإنه ينقسم إلى المضيء والمظلم بتوهم الوهم ، ولا فرضاً أي ما هو بفرض العقل كلياً .

وفائدة إيراد الفرض انّ الوهم ربّما يقف آما لأنه لا يقدر على استحضار ما يريد أن يقسمه لغاية صغره أو لأنه لا يقدر على الإحاطة كما فيمــــــــــــــــــــا لا يتنــــــــــــــــــــاهى ، والفــــــــــــــــــــرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكلّيات المشتعلة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى ، فالجسم عندهم ذو مفاصل ينفصل عندها إلى أجزاء متناهية لا إتصال بينها في الحقيقة وإنّما هو متصل بالحسّ ولا ينقسم الجسم إلا على مواضع الانفصال ، وإلى هذا القول أشار بقوله :

((الجسم عند المتكلم التئم

من ذات الأوضاع التي لا تنقسم))

قال المصنّف في الشرح :

(أي من الأجزاء القابلة للإشارة الحسيّة) فإنّ الوضع يطلق على

معان ثلاثة :

(أحدها) : كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسّية .

(ثانيها) : جزء العقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة

أجزائه بعضها إلى بعض .

(ثالثها) : نفس العقولة وهي الهيئة العقولة 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 ، فإنهم يقولون

بتركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى ، غير متناهية ، وإلى هذا القول أشار

المصنّف بقوله :

((مع إنتهائها لدى الجمهور

أو لا لدى النظام في المشهور))

قال في الشرح :

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

القول الثالث هو المنسوب إلى ذي مقراطيس وأتباعه وهو أن مبادئ الأجسام البسيطة أجسام صغار صلبة متجزّية 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 الكلّي ، بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الكلّي كالماء مثلاً غير متصل كلّ جزء في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحسّ ، وإلّا هذا القول أشار المصنّف (رحمه الله) بقوله :

((وقيل أجرام صغار صلبة

ليس يفكّ وهمنا يجزّؤه))

وقال في الشرح :

والفرق بين هذا القول والقول بالجزء بتسمية المبادئ أجساماً وبقبولها القسمة الوهميّة بخلاف الجزء فيهما ، هذه شعب القول

بالانفصال .

أقول : ينبغي الإشارة إلى أمرين :

(الأول) : إنّه على ما عرفوا الجسم بأنّه : ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، فالأجزاء الغير القابلة للقسمة لا يكون جسماً ، فقول ذي مقراطيس بكونها أي المبادي أجساماً مخالف لحقيقة الجسم وتعريفه .

(الثاني) : إنّه لا يقال الوهم مدرك للمعاني الجزئية ، ولا شكّ أنّ أجزاء الجسم ليست من المعاني فليس الوهم مدركاً لها ، فكيف يكون قاسماً لآياها ؟ سلّمنا أنّ الوهم مدرك للأجزاء لكنّ القاسم المتصرّف هو المتخيّلة لا الوهم .

والجواب كما في المحاكمات : إنّ الوهم هو الحاكم على القوى الحسيّة ، كما أنّ العقل (أي النفس) سلطان القوى العقليّة ، فسائر القوى الجسميّة آلات الوهم فهو مدرك للمعاني والصور والقاسم والمركّب والمفصلّ بواسطتها ، بل التحقيق أنّ الحكم والإدراك والقسمة كلّها للنفس لكنّها لا يعمل في المحسوسات بعمل إلاّ وللوهم مدخل فيه إنتهى .

وقال المصنّف بعد نقل هذا الكلام عن المحاكمات وما سمّاه تحقيقاً : حقيق بالتصديق لكن ليعلم أنّ مدخليّة الوهم في عمل النفس كمدخليّة خادم مباين في عمل مخدوم مباين ، بل ليس للقوى شأن إلاّ وللنفس معها شأن ، وللنفس شؤون ليس للقوى معها شأن ، فالنفس

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

والذي يستفاد من الحاشية للمصنّف ومن حاشية الآملي (رحمهما

الله) أنّ في إدراك الإنسان الكليّات والجزئيّات ثلاثة أقوال :

(أحدها) : إنّ النفس الناطقة تدرك الكليّات وقواها تدرك

الجزئيّات كالأبصار والسمع ، فأنّهما يكونان بالبصر والسمع ، وبعلاقة

مجازيّة يسندان إلى النفس كقوله تعالى : * يا هامان ابن لي صرحاً* ،

وهذا سخيف ، فأنّه بمنزلة أن يقال : زيد الأكمه الأصم يرى ويسمع لأنّ

خادمه سميع بصير .

(ثانيها) : ما قال بعض المحققين أنّ النفس تدرك الكليّات

بذاتها ، والنفس أيضاً تدرك الجزئيّات بآلاتها ، وإسناد ما تدركها

إليها على نحو الحقيقة ومن باب الإسناد إلى المباشر مثل قطع النجار

الخشب ، وإلى القوى بنحو المجاز ومن باب الإسناد إلى الآلة مثل قطع

المنشار الخشب ، وهذا لا يعقل إن كانت القوى مباينة للنفس مباينة

عزليّة .

(ثالثها) : إنّ النفس لها مراتب وشؤون كما قال تعالى : * لقد

خلقكم أطواراً* ، فمرتبة منها تدرك الكليّات ، ومرتبة منها تدرك المعاني

الجزئيّة ، ومرتبة منها تدرك الصور الجزئيّة ، والقوى والآلات وجوه

ودرجات والنفس أصل محفوظ فيها وهي مقهورات فانيات في النفس

أو ممسوسات بها يظهر منها آثارها ، ففعل القوى بالحقيقة فعل النفس

بلا شائبة مجاز كما يحكم ذو الوجدان الصحيح أنّه كما يسند إدراك —

الكليات إلى نفسه يسند إدراك الجزئيات إلى نفسه بلا تفاوت، وعلى هذا يكون الإسناد إلى كليهما (النفوس وقواها) على نحو الحقيقة، وهذا الأخير هو الموافق للتحقيق بناءً على أن النفس لا تكون مباينة مع القوى بالتباين العزلي، بل هي في وحدتها كل القوى مع إنحفاظ مرتبتها العالية، وعدم التجافي عن مقامها الشامخ، إنتهى هذا .

وأما شعب القول بالإنصال إثنان :

(الأول) : إن الجسم بسيط في نفسه، متصل كاتصاله عند الحس، لكن يقبل الانقسام إلى ما يتناهى وهو قول الشهرستاني صاحب الملل والنحل، وهذا القول ينجر بالأخرة إلى القول بالجزء .

(الثاني) : هذا القول مع القول بقبول الانقسام إلى ما لا يتناهى وهو قول الحكماء، فأنهم قالوا : لا وقوف للانقسام في الجسم عند حد، فإذا لم يمكن الفك وعجز الوهم أيضاً أن إستحضار ما يريد أن يقسمه لغاية صغره يفرض العقل فيه شيئاً غير شيء، ويحيط بالكلّي المشتمل على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي فيحكم بأن كل جزء منه يتجزى إلى غير النهاية، وإلى هذين القولين أشار بقوله :

((وبين قائلتي إتصال إختلف

فقلل قال إنقسامه يقف))

((والقوم قالوا لا وقوف عند حد))

والمراد من القوم : الحكماء، ومعنى كون الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية أن إنقساماتها لا تقف إلى حد لا أن جميع الانقسامات

يمكن أن تتحقق بالفعل ، وهذا كما يقوله المتكلمون : إن الباري تعالى قادر على مقدرات غير متناهية مع أنهم أحالوا وجود الأمور الغير المتناهية ، فليسوا يعنون به إلا أن قدرته لا تنتهي إلى حد لا يكون قادراً عليه ، وهذا معنى قول المصنف في الشرح ، وهذا مثل عدم تناهي مقدرات الباري تعالى على مذهب المتكلمين كما في المحاكمات .

قال بعض الشراح :

وهذا الذي ذكره هو المعبر عنه ب : اللاتناهي العددي ؛ بمعنى أن العدد غير متناهي المراتب أي لا ينتهي إلى مرتبة لم تكن بعدها مرتبة أخرى إذ كل 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 التحقق وهو خلف ، هذا .

واعترض المحقق الدواني على صاحب المحاكمات بأن هذا في الإنقسام الوهمي ظاهر ، وأما في العقلي فلا ، فلأن العقل إذا فرض للجسم أجزاء غير متناهية بل لكل منها أجزاء غير متناهية فقد فرض جميع الأجزاء الغير المتناهية دفعة ، وذلك ظاهر ، وردّ عليه الفاضل الباغنوي أن التقسيمات الغير المتناهية من العقل إنما يتوقف على ملاحظة العقل للأمر الغير المتناهية من المقسم والأقسام بصور تفصيلية متميزة ولا يمكن إستحضار ذلك له دفعة ، ولا في زمان متناه ، فيكون الإنقسام العقلي بعينه كأنقسام الوهمي في الحاجة إلى تصور المقسم والأقسام وإستحضارهما بصور متميزة ، غاية الأمر في القسمة الوهمية يكون

تصوّرها بصورة جزئية وفي العقلية بصورة كلية، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ اعتراض المحقق الدواني على المحاكمات مبنيّ على القول الصواب في القضية المحصورة، وردّ الباغوي عليه بتنبّه على القول الغـير المرضي فيها .

وتوضيحه: إنّ 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، لكنّ العنوان في الطبيعية هو المحكوم عليه بالذات وبما هو ملحوظ بالاستقلال بحيث لا يسري منه إلى الأفراد، بل المحمول مسلوب عن الأفراد، كما في القضية: ((الإنسان نوع)) حيث أنّ المحكوم عليه بالنوعية هو نفس طبيعة الإنسان من حيث هي طبيعة لا أفرادها، وفي المحصورة هو المحكوم عليه بما هو ملحوظ آلياً ومرآة 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 إمّا أن يكون من العقل بتوسيط القوى الجسمانية أو بلا واسطة، وكلاهما محال .

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

في الشرح عن ردّ الباغوي بقوله : ((هذا لا يردّ المحقق (٠٠٠))) إلخ ،
وملخص جوابه نقضاً وحلاً كالآتي :

أما بالحل وهو ما ذكرناه من أنّ اعتراضه مبنيّ على كون الحكم
في المحصورة على الأفراد كالشخصية، وقد عرفت منعه وأنّه
متوقّف على إستحضار ما لا نهاية له من الأفراد المستحيل عن القوى
الجسمانية في التأثير والتأثر، بل التحقيق فيها أنّ الحكم في المحصورة
كالطبيعية ، لكنّها بحيث يسري منها إلى الأفراد ، ولما كان الحكم على
الأفراد متوقّفاً على تصوّرها لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له ، فلا بدّ من تصوّرها ، لكن لا بالكنه ، بل يكفي في صحّة الحكم
عليها تصوّرها بالوجه ، وتصورّ عنوانها ووجهها تصوّرها بالوجه لأنّ وجه
الشيء هو الشيء بوجه ، فلا جرم يكفي في صحّة الحكم عليها تصوّر
عنوانها ، فيتصورّ العنوان ويحكم على المعنونات التي تحت العنوان
التي صارت متصوّرة بالوجه ، ولا يحتاج إلى ملاحظة جميع الأقسام
بصور مفصّلة متمايزة .

وأما بالنقض فهو أنّ الأشياء بأنفسها توجد في الذهن لا
بأشباحها كما حقق في مبحث الوجود الذهني ، فاذا علمت أجزاء
غير متناهية للجسم يكون علمك هذا عين المعلوم ، فهو من حيث كونه
علماً واحد أي علم واحد ، ومن حيث كونه عين المعلوم كثير ، فعلمك
بالكثرة عين الكثرة الذهنية ، فاذا كانت الكثرة في الذهن كانت
القسمة أيضاً فيه ، فكيف يكون هناك كثرة ولا تكون قسمة ؟ ، وإلى هذا
أشار المصنّف بقوله في الشرح : ((والعلم عين المعلوم (٠٠٠))) إلى آخر
ما ذكر .

ثم انّ الأقوال الثلاثة وهي شعب القول بالانفصال كلّها باطلة.
 أمّا الأول : فلابتناؤه على القول بالجزء ، وسيجيء بطلانه ، فيلزم
 من بطلانه بطلانه ، ولازم بطلانه أن يبطل القول بعدم تناهي الأجزاء
 وهو قول النظام فأنه وأتباعه يقولون بتركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى
 غير متناهية ، فإنّ الأدلّة التي ذكروها في بطلان الجزء تبطل الجوهر
 الفرد مطلقاً سواء قيل بتركّب الجسم من أفراد متناهية أو غير متناهية
 مع أدلّة أخرى تخصّها ، وسيُتلى عليك عن قريب .

ومنه يظهر أيضاً بطلان القول بتناهيها ، وأمّا بطلان قول ذي
 مقراطيس فيجيء في آخر بحث نفي الجزء ، وملخصه : إنّ القسمة الوهميّة
 بأنواعها سواء كان فرضاً عقلياً كلياً أو بمجرد توهم الوهم جزئياً أو لا
 بمجردهما بل بسبب إختلاف عرضين قارّين أو غير قارّين تحدث في
 المقسوم إثنيّة يساوي طباع كلّ واحد منهما طباع المجموع وطباع
 الجزء الخارج الموافق له في المهية ، فيجوز حينئذٍ على الجزئيّين
 المتضلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين
 أعني : الجزء الذي قسّم والجزء الخارج الموافق له في المهية من
 الانفكاك الرافع للاتحاد الإتصالي ، وحكم الأمثال في ما يجوز وفي ما
 لا يجوز واحد ، وجواز القسمة الوهميّة ملزوم لجواز القسمة الانفكاكيّة
 فبطل مذهب ذي مقراطيس وهو القول بكون الأجسام ملتئمة من أجسام
 صغار صلبة متجزّية في الوهم غير قابلة للتجزية في الخارج .

وأما قول من قال باتصال الجسم وقبوله الانقسام إلى ما يتناهي
 فهو مذهب الشهرستاني ، وهذا أيضاً باطل لأدائه بالأخرة إلى

الجزء الذي لا يتجزى .

وتوضيحه : إن هذا الإدّاء إمّا لأنّه إذا إنتهى القسمة يلزم وجود الجزء إمّا في الخارج أو في الوهم . وإمّا لأنّه إذا إنتهت يلزم ترّكّب الجسم من تلك الأجزاء فيهما والدليل الدالّ على إمتناع وجوده وترّكّب الجسم منه يعمّ الوجود والتركيب الخارجين أو الوهميين .

وأما القول الآخر وهو القول باتصاله مع قبوله للانقسامات الغير المتناهية الإنفكاكية والوهميّة والعقليّة بجميع أنواعها وهو قول الحكماء ومختار المحقق الطوسي في التجريد والمصنّف في هذا الكتاب كما مرّ تفصيله فهو أصحّ الأقوال وأمتنها .

وقد سمعت من المحاكمات عدم تحقق جميع الانقسامات الممكنة في الجسم عن مرتبة القوّة إلى مرتبة الفعلية مطلقاً فكاً أو وهماً أو عقلاً وتفصيل المحقق الدواني بين الانقسام العقلي وغيره بأنّ الفكي والوهمي لا يجوز ولكنّ العقلي لا مانع منه ، هذا .

ولكنّه يرد على قول الحكماء في ذهابهم إلى كون الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية ما يرد على النظام من لا تناهي مقدار الجسم بناءً على عدم الفرق بين الجزء التحليلي والتركيبي ، فاذا كان تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية كما يقول به النظام محلاً يكون تحليله إليه أيضاً كما يكون به الحكماء محالاً .

وجوابه على ما أفاده المصنّف (رحمه الله) في الشرح بما حاصله أنّ إنقسام الجسم إلى أجزاء غير متناهية بحسب فرض العقل عبارة عن

وجود تلك الكثرات وتحققها في عالم العقل بوجود واحد جمعيّ نورّي لا بتحققها بوجوداتها المتشتتة المتميزة في الخارج ، وما يلزم منه لا تناهي مقدار الجسم هو الأخير لا الأول ، وهذا بخلاف ما يلزم على مذهب النظام فإن تركيب الجسم عن أجزاء متناهية مستلزم لوجود تلك الأجزاء بوجوداتها المتشتتة الخارجيّة في الجسم ، وهو يستلزم لا تناهي مقدار الجسم المركّب منها قطعاً ، وتفصيّ المحقق الدواني عن هذا الإشكال بوجه آخر نقله المصنّف في الشرح بهذه العبارة ، ثم قال المحقق : وعندني أنّ وجه التفصيّ أنّ النظام لما إلترزم بوجود تلك الأجزاء بالفعل لزمه كون تلك الأجزاء متساوية في إفادة الحجم ، وكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء فلزمه اللاتناهي ، 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 المتزايدة ، إنتهى .

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

المتناهية يكون الحاصل من إجتماعها هو مقدار الذراع فلا يلزم لا
تناهي الجسم ، وعند النظم على سبيل التساوي ولا زمه اللاتناهي
وهو محال .

فتلخص أنّ أصحّ الأقوال وأسدّها هو قول الحكماء .

* *

((بساطة وهو لدى مشائهم

من صورة ومن هيولى ملتئم))

((إنّ الهيولى العم أعني ما حمل

قوة شيء أثبتت كلّ الملل))

((لكنّها هل وحدت أو كثرت

وجسم أو لا بينهم تشاجرت))

يعني : إنّ الرواقي لا يعتقد بساطة الجسم وهو أي الجسم لدى
المشائ من الصورة والهيولى ملتئم أي مركّب إنّ الهيولى العام بمعنى
ما حمل قوة الشيء أثبتت إياه كلّ الملل لكنّها أي الهيولى واحد أو
كثير جسم أو غير جسم إختلفوا فيها وبينهم تشاجرت أي تنازعت .

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

وكذا قال حكماء الإشراق وعظيمهم أفلاطون ، وذهب أبو علي والمشاؤون إلى أنه مركّب من صورة وهيولى وعندهم المجموع هو الجسم وذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسميّة ، والجوهر الآخر الذي هو محلّها هو الهيولى ، ثم إنّ الهيولى العام بمعنى حامل القوّة والجوهر الذي يطرأ عليه الإنفعالات ما أثبتته ملل الإسلام واعتقدته إتفاقاً وأذعنت بوجودها بحسب هذا المفهوم وإنّما النزاع في مهيتها هل هي نفس الجوهر المتصل؟ (الجسم) ، أو جوهر أبسط منه؟ يقال له : مادّة المواد أو جواهر فردة أو أجرام صغار صلبة .

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

قد سبق بطلان القول الثالث والرابع وبقي القول الأولان وهما قول الإشراق والمشاء ، فالجسم عند الإشراقي لينحلّ إلى جزء وجزء أحد هما الصورة والآخر الهيولى ، بل هنا شيء واحد باعتبار ذاته يسمّى جسماً وباعتبار قبوله للصور النوعيّة يسمّى هيولى ، وأمّا عنده المشائي ينحلّ إلى جوهر أبسط وإلى الجوهر المتصل الذي هو الجسم عند الإشراقي ، ووجه أبسطيته إنّما هو من جهة كونه جزءاً من الجسم ويقال له : مادّة المواد ، وأمّا كونه مادّة المواد فلكونه الهيولى الأولى في مقابل الهيولى الثانية أعني ما ليس بأولى ، فالمضغة مثلاً مادّة للانسان والعلقة مادّة للمضغة والمنى مادّة للعلقة والغذاء مادّة للمني والتراب مادّة للغذاء ، ويطلق على جميع هذه المواد : الهيولى الثانية بمعنى

ما ليس بهيولى أولى ، ومادّة التراب مادّة له ، ويقال له : الهيولى
الأولى ومادّة المواد ، إذ ليس لها مادّة وهي مادّة لكلّ مادّة من التراب
إلى مرتبة المضغة حسب ما مثله ، وهي المسماة بالهيولى الأولى
والهيولى الخاصّة أعني الهيولى التي يختصّ القول بها بالمشائين خاصّة
في مقابل الهيولى العام أعني حامل القوّة التي يقول بها كلّ الملل .

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

وعبر المصنّف عن مذهب المشاء بالقول الأحق كما سيجي في
الغرر الآتية ، ومنه يعلم أنّ هذا المذهب مختاره أيضاً ، وإلى هذا
المطلب أشار بقوله :

((انّ الهيولى العم أعني ما حمل

قوّة شيء أثبتت كلّ الملل))

((لكنّها هل وحدت أو كثرت

وجسم أو لا بينهم تشاجرت))



غُرر في اثبات الهيولى باصطلاح المشائين

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

وذهب أرسطو ومن تابعه إلى أن ذلك الجوهر المتصل حالّ في جوهر آخر يسمّى بالهيولى، وعدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والألغاز المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الإشكالات أن ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان

بلا منفصل إذا طرأ عليه الانفصال إنعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما ، فلا بدّ هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل لأول وبين هذين المتصلين ، ولا بدّ أن يكون ذلك الشيء واقعاً بعينه في الحالين وإلا لكان تفريق الجسم إلى جسمين اعداما للجسم بالكلية وإيجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم ، والضرورة تقتضي بطلانه ، وهذا البرهان هو المسلك الأول في استدلال المصنّف الذي مهّد له أصولاً ، وهذا القول مذهب المشائين ومختار المصنّف (رحمه الله) وسمي هذا البرهان بدليل الفصل والوصل ، وأضاف المصنّف برهاناً آخر وهو المسلك الثاني الذي أشار إليه بقوله : ((كالفعل والقوة بالقول الأحق)) .

وملخصه : إنّ القوة والفعلية 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 بالقوة 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 .

((انّ دليل الفصل والوصل نطق

كالفعل والقوة بالقول الأحق))

((متصل مضاف أو نفسي

ثانيهما غيري أو ذاتي))

((والذاتي إمّا الفصل للكمية

أو ما هو الصورة جوهرية))

((قد ساوق إتصال الشخصية
 لأنها الكون وذا المهية))
 ((ليس إتصال قابلاً ما قابله
 ونفسه والجسم ذا ما أبطله))
 ((فالجسم إذ فصلاً ووصلاً قابل
 فالباقي في الحالين فيه حاصل))
 ((وهي مع المتصل متصلة
 مع ضده بالضد فهي القابلة))
 ((وقوة للفعل حيث عانددت
 قد إقتضت حيثية بها إحتذت))

يعني : ان دليل الوصل والفصل وكذا دليل القوة والفعل يدلان
 على صدق قول الأحق وهو ما ذهب إليه المشاء ، الإتصال إما إضافي أو
 حقيقي والإتصال الحقيقي إما ذاتي أو غيري ، والذاتي أي الإتصال
 الذاتي إما فصل حقيقي لمقولة الكم المتصل وإما عبارة عن الصورة الجوهرية ،
 قد ساوق الإتصال الشخصية لأنها أي الشخصية هو عبارة عن الوجود
 واتصال المهية ، الإتصال بنفسه لا يقبل الانفصال ولا نفسه والجسم ذا
 أي الإتصال والانفصال ما اتصله أي الجسم ، فالجسم في حال الانفصال
 يقبل الإتصال والهيولى في حالتها الإتصال والانفصال ثابتة في الجسم ،
 وهي أي الهيولى مع المتصل متصلة ومع ضده أي الانفصال منفصلة فهي
 أي الهيولى قابلة لهما أي الإتصال والانفصال ، والقوة والفعلية معاندتان
 فللجسم لكل منهما حيثية على حدة .

قال في الشرح :

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

(الأصل الأول) : إنّ المتصل على قسمين : مضاف 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 : إنه متصل بالآخر بهذا المعنى كما في ضلعي الزاوية .

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

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

اللحوم بالرباطات ، والرباطات بالعظام ، وهذان المعنيان هما

المرادان بالمضاف .

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

المراد بالنفسي ، وهذا أيضاً يكون على معنيين :

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

الهيولى (فإنها توصف بالاتصال باعتبار إتصاف صورتها به) .

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

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

((والذاتي إما الفصل للكميّة

أو ما هو الصورة جوهرية))

يعني : إنّ الذاتي قسم منها مقسم للكّم في قولنا : ((الكّم إمّا متصل وإمّا منفصل)) ، والمتصل هو كون الشيء بحيث يفرض فيه أجزاء مشتركة الحدود ، ويلزمه أن لا يكون فيه مفاصل ، وقسم منها كون الشيء في حدّ ذاته بحيث يعرضه ذلك الإتصال الكمي ويلزمه الجسم التعليمي وإلى الأصل الأول أشار بقوله : ((متصل مضاف أو نفسي)) إلى قوله : ((الصورة جوهرية)) .

(الأصل الثاني) : إنّ الوحدة الإتصاليّة مساوقة للوحدة الشخصية ، فالمتصل بالذات مساوق للشخصيّة ، والتشخص هو الوجود كما مرّ تحقيقه ، فتعدد كلّ من الوجود والتشخص ووحده يوجب تعدد الآخر ووحده ، والكون والوجود هو المهيبة في الخارج ، وزيادته عليهما إنّما هو في التصوّر ، فالمتصل الواحد له ذات واحدة ووجود واحد وتشخص واحد ، وليس لأجزائه الفرضيّة وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر ، فإذا كان في الوجود شيء مهيبة الإتصال كان وجوده وتشخصه نفس إتصاليه ، وإذا طرأ عليه الانفصال إنعدم ووجد موجودان متشخصان وهذا معنى قولهم : إنّ الوحدة الإتصاليّة مساوقة للوحدة الشخصية ، وإلى هذا الأصل أشار بقوله : ((قد ساوق إتصال الشخصية

لأنّها الكون وذا المهيبة))

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

والإنفصال يعدم الإتصال ، ولا يمكن له القبول ، وكذا لا يقبل الإتصال نفسه أيضاً ، ولكلّ إتصال مضمي أقسامه لإنفصال يقابله ، فكلّ واحد منها لا يقبل ما يقابله ، فمقابل الأول أن لا يكون المقداران متحدي النهاية ، والثاني أن لا يتحرك أحد الجسمين بحركة الآخر ، والثالث إنفصال الكمّ المنفصل ، والرابع كون الجوهر الواحد ذا مفصل في الواقع كما في الحاشية ، فالمقابل بأيّ معنى كان لا يكون قابلاً لمقابله ، فالوجود الذي هو طرد العدم لا يقبل العدم ، والعدم لا يقبل الوجود ، فقابل كلّ منهما لا بدّ أن يكون المهية التي لا تأمهي عن الوجود ولا عن العدم ، وكذا البياض لا يقبل السواد وبالعكس ، ولا بدّ من موضوع يقبل كلا منهما على التعاقب كيف والفساد بطروّ الضدّ على موضوع الضدّ الآخر وطرده ، والموت بطروّ الإفتراق على موضوع الإجتمع من الأكوان الأربعة ، فهكذا الإتصال والإنفصال فلا بدّ أن يقبلهما شيء آخر وهو الهيولى منه (رحمه الله) ، وإلى هذا الأصل أشار بقوله : ((ليس إتصال قابلاً ما قابله ونفسه)) .

(الأصل الرابع) : إنّنا نرى بالعيان أنّ واحداً منهما (أي الإتصال والإنفصال) لا يبطل الجسم بالكلية ، بل بطريان أحدهما لا يعدم الجسميّة ، ولا يكون شيئاً آخر ، بل بعد طريانها يكون الإتصال متعدداً بمعنى كون المتصل متعدداً لو عرض الإنفصال ، ويكون الإتصال واحداً بمعنى كون المتصل واحداً لو عرض الإتصال بعد الإنفصال ، وينبّه على أنّ الإنفصال لا يكون معدماً للجسميّة بالكلية أنّه لو كان معدماً لكانت نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان إلى الماء

الذي كان في الجرة نسبه إلى ماء البحر في كونه مغايراً (والحال أنه يقال : إن ما في الكيزان هو ما في الجرة ولا يقال : إن ما في الكيزان هو ما في البحر) ، والتالي باطل (أي كون نسبة ما في الكيزان إلى ماء الجرة كنسبتها إلى ماء البحر) ، فالمقدّم مثله (وهو إنعدام الجسميّة بالكلية بل الإنعدام حصل في الصورة الجوهرية وهيولى الجسم باقية في حالتها : الإتصال والانفصال) ، ثم أشكل عليه في الشرح بأن هيولى العناصر واحدة بالشخص ، فعلى تقدير القول بالهيولى أيضاً يلزم ذلك (أي مغايرة ما في الكيزان لما في الجرة كمغايرته لما في البحر) .

ثم أجاب عنه : بأن كون الشيء واحداً بالشخص لا يناهسي أن يكون له حصص ، وحصّة الهيولى التي في الجرة المخصصة بالأعراض المتعاقبة محفوظة بينها وبين الكيزان ، ومخالفة للحصّة التي في البحر مع كون الهيولى واحدة بالشخص .

وحاصله : إن حصّة الهيولى التي كانت في الجرة هي بعينها تلك الحصّة التي في الكيزان ، فيصحّ أن يقال : إن تلك الحصّة التي في الكيزان هي بعينها الحصّة التي كانت في الجرة ، ولا يصحّ أن يقال : إن هذه الحصّة بعينها هي التي كانت في البحر ، وإلى الأصل الرابع أشار بقوله : ((والجسم ذا ما أبطله)) .

فاذا تمهدت هذه الأصول فتقول :

فالجسم كما يقبل الفصل كالماء مثلاً إذا قسم من قصعة على قصعتين كذلك يقبل الإتصال بعد الانفصال ، فمع فرض كون الإتصال

متصلاً بالذات لا يقبل بذاته الانفصال لأنه يعدمه ويحول وجوده
الواحد إلى وجودين كل ذلك بحكم الأصول المذكورة وبطلان الجزء،
ومع فرض أن المتصل وهو المتصلان الحاصلان بعد الانفصال لا يقبل
نفسه (بأن يكون المتصلان متصلًا واحدًا) .

فينتج : إن الباقي في الحالين وهو الهيولى يكون حاصلًا في
الجسم (بمعنى : إن الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسميّة) .

قال في الحاشية :

التفصيل أن في الوصل بعد الفصل إما أن الانفصال قابل
الاتصال فهو غير باق ، كما أن العشرة لا تبقى إذا وردت الوحدة
على موضوع العشرة ، وإما أن الاتصال قابل الاتصال ، فالشيء لا يقبل
نفسه ، وإما أن في الجسم شيئاً آخر يقبل فالهيولى ثابتة منه (قدس سره)
وإليه أشار بقوله : ((فالجسم إن فصلاً ووصلاً 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 الهيولى ليس لها
هوية إتصالية في ذاتها ليمنع طريان الانفصال ، ولا هوية إنفصالية
ليمنع طريان الاتصال ، وإليه أشار بقوله :

((وهي مع المتصل متصلة

مع ضده بالضد فهي القابلة))

توضيحه : إن الهيولى بتشخصها الذاتي محفوظة مع جميع
التشخصات العرضية (كالإتصال والانفصال) التي هي غير باقية ومتبدّلة
فالهيولى شأنها الخلع واللبس يخلع صورة ويتلبس بأخرى .

قال في الشرح :

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

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

((وقوة للفعل حيث عاندت

قد اقتضت حيثية بها إحتدت))

وقال في توضيحه في الحاشية :

وقد علمت أنّ المتصل بالذات واحد بسيط فكيف يجتمع فيه
القوة والفعلية ، وكل فعلية مصادمة لفعلية أخرى ، ولولا الهيولى لما
تمّ التهيؤ لشيء بالنسبة إلى شيء ، والفعلية بما هي فعلية لا تقبل
فعلية في عالم الطبيعة إلا باعتبار الهيولى ، فاذا قلت : الماء يقبل
الهواء أو له التهيؤ إليه كان باعتبار هيولى الماء وإلا فالعالم باعتبار

الصورة المائيّة متعصّ متأبّ منه ، ولهذا لا يقبل الصورة المثاليّة صورة
أُخرى ، ولا تستعدّ عناصر المثل للفعل والإنفعال حتى يحصل منه
أحد المواليد ، ولهذا هناك دار الحصاد لا الزراعة ، منه (قدّس سرّه) .



عُرِّفَ فِي تَعْرِيفِ الْهَيُولَى

وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

((بجوهر ذا محض قوّة الصور

جسيميّة حدّ الهيولى مشتهراً))

((وفصلها مضمّن في جنسها

وقوّة الوجود نحو أيسها))

((وذو وجود إن ترب قس العدم

والظّلّ نور إنتزّه مع ظلم))

((وكونها الجوهر والقوّة إن

يزعجك فاتل ما بعلم قد زكن))

يعني : ان الهيولى في المشهور عبارة عن قوّة قبول الصور الجسيميّة ، وفصلها أي فصل الهيولى يتضمّن جنسها وجنسها يتضمّن فصلها وقوّة الوجود نحو وجودها ، وذو أي هذه القوّة وجود أن ترب أي تشك قس إياه للعدم فتعلم أن لها نحو وجود والظّلّ نور أن تزّه مع الظلمة ، وإن إستعدت كون الهيولى جوهرًا وقوّة محضًا فاتل أي إقرأ ما زكن في مقولة العلم (من أنه ذو مراتب شدة وضعفًا فكذا القوّة قابل للشدة والضعف) .

أشار في هذه الفرر إلى حدّ الهيولى وتعريفه ، وأنّها مركّب من جنس وفصل وفصلها عين جوهريتها التي هي جنسها وإلى نحو وجودها وإلى أنّها بدت ذات مراتب كالعلم فإنّها حقيقة مقولة بالتشكيك كما أنّه حقيقة ذات تشكيك فهنا ثلاثة مطالب نذكرها بالاختصار :

(الأول) : في تعريف الهيولى وعرفها غير المشهور بأنّها جوهر يكون محلاً لجوهر آخر وعرف المصنّف بأنّها في المشهور جوهر هو محض قوّة الصورة الجسميّة وبقيد الجسميّة خرج النفس في قبولها للصور العقلية .

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

(الأول) : يكون بسيطاً في الذهن فضلاً عن الخارج كما في الأجناس العالية والفصول الأخيرة ، فإنّ الجنس العالي كالجوهر مثلاً لا يكون مركّباً 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 مركّباً في الذهن من الجنس والفصل ولكنّها بسيطة في الخارج كما في الأعراض فالبياض ليس في الخارج مركّباً من شيءٍ وشيءٍ وإلا لكان جسماً لكنّه في الذهن مركّب من لون هو

جنسه ومفروق للبصر هو فصله ، وما يكون بازاء جنسه هو بنفسه يكسون
بازاء فصله .

(القسم الثالث) : أن يكون مركباً في الخارج من المادّة والصورة
كالجسم فيكون مركباً في الذهن من الجنس والفصل ويكون جنسه مأخوذاً
من مادّته وفصله مأخوذاً من صورته ، فالفرق بين الجنس والمادّة والفصل
والصورة يكون باعتبار اللا بشرط وبشرط لا .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المهيّات البسيطة في الخارج وفصولها
ليستا مأخوذتين من المادّة والصورة الخارجيتين لعدم تحققهما في
الخارج مع بساطتها ، بل تكون نفس المهيّة البسيطة بنفسها البسيطة
توجد 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 مضمناً في الفصل ، إذا تبين ذلك
فنقول :

الهيولى ليست مركباً خارجياً ولكنّها مركّب ذهني من جنس
وفصل ، فتكون كالبسائط الخارجيّة أعني الأعراف جنسها مضمّن في
فصلها ، وإليه أشار بقوله : ((وفصلها مضمّن)) .

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

((وقوة الوجود)) ، ثم أنه لو إستعجبت من أنه كيف تكون القوة وجوداً فقس تلك إلى العدم حتى تدعن أنها وإن لم تكن فعلية صورية لكنّها بالقياس إلى العدم الصرف وجود كما أنّ الظلّ نور بالنسبة إلى الظلمة وإن لم يكن نوراً بالنسبة إلى النير وشعاعه كما أنه لو إستغربت كون الهيولى من أقسام الجوهر مع كونها القوة الصرفة فانظر إلى العلم الذي قد بدت له مراتب فأنه حقيقة مقولة بالتشكيك فمرتبة منه مفهوم مصدر ي يؤخذ منه تصاريفه وأخرى كيفية نفسانية وأخرى جوهر نفسي وأخرى جوهر عقلي وأخرى واجب الوجود (عزّ شأنه) ، فذلك القوة أيضاً قابلة للشدة والضعف كما قالوا في الإمكان الاستعدادي ، ولأنها كما علمت وجوداً والوجود مقول بالتشكيك ، فمرتبة منها كيف إستعدادي ومرتبة منها جوهر هيولاني ، فالهيولى قوة متجوهرة ينشعب منها جميع الاستعدادات ويرجع إليها جميع القوى المقابلة للفعليات كما يرجع جميع الفعليات والأنوار إلى نور الأنوار ، إنتهى .

والى المطالب المذكورة في ذيل ، ثم أشار بقوله : ((وذي وجود)) إلخ ، ومما ذكره يظهر جواب ما ذكره الشيخ الإشراقي أنّ القابلية والإستعداد والقبول ليست أموراً جوهرية ، ومراده أنّ الجسم بسبب وقابليته للصور النوعية أمر إضافي اعتباري ويسمى الجسم هيولى باعتبار القبول .

وملخصّ الجواب : إنّه قد ظهر مما ذكره المصنّف من كون الإستعداد ذات مراتب فبعض مراتبها عرض وبعضها جوهر وغيرهما ، فوزان الهيولى في كونها معدن الظلمات وزان واجب الوجود (جلّ

شأنه) في كونه ينبوع الأنوار، هذا من فرط الشدة والكمال، وهذا من غاية الضعف والوبال، وهذا كما أنّ الجهل وجنوده بازاء العقل وجنوده .

قال في الحاشية :

يعني : لما كان له تعالى في كلّ شيء آية كان ما يتراءى في غاية البعد آية كما أنّ الجهل في بعض أحكامه وعدد جنوده يحاكي العقل وعدد 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 عليّ)) فلم تقبل ، وله أيضاً جنود مقابلة لجنود العقل كما أنّ نفسه مقابله ، وهي الغفلة والتعطل والطيش والأعراض ونحوها ، إنتهى .



غُرِّي فِي أَسْمَاءِ الْهَيُولَى

- ((أسماءها في الإصطلاح تختلف
بالاعتبارات التي الآن أصف))
((فعنصر من حيث منها التما
واسطغس إذ إليه إختتما))
((موضوع إذ بالفعل جا قبولا
من حيث ما بالقوة هيولى))
((للاشتراك بين ما استعدده
من صور فطينة ومده))
((وآخر الأسماء لموضوع العرض
ومتعلق النفوس منتهى))

يعني: ان أسماء الهيولى 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 التلبس سمي هيولى ، ولإشتراك
إستعداد قبولها للصور المتعاقبة 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 الاعتبار
التي تتصور فيها ، فانه يسمى عنصراً لأنها تبتدئ منها التركيب ، ويسمى
إسطقساً لأنها يختتم إليها وينتهي بها التركيب ويسمى موضعاً لقبولها
بالفعل للصور الطارية عليها ، وللموضوع معنيان آخران : أحدهما
موضوع العرض أعني المحلّ المستغني كالجسم بالنسبة إلى البيضاء ،
ثانيهما : ما يقابل المحمول كزيد في زيد قائم ، فالموضوع يطلق على
ثلاثة معان ثالثها الهيولى كما قلنا ، ويسمى هيولى من حيث أنها لم
تتلبس بعد بالصورة ، ولها قوة التلبس ، ويسمى مادة وطينة من حيث
إشتراكها بين ما استعدده الهيولى من الصور المختلفة ، هذا .

ونقل المصنّف (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 المواضع موضعاً لها ، وليس معنى الموضوع ههنا
معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزءاً رسم للجوهر ، فإن
الهيولى لا يكون موضعاً بذلك المعنى البتة ، ومن جهة أنها مشتركة
للصور كلها يسمى مادة وطينة ، ولأنها ينحلّ إليها بالتحليل فيكون

هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب يسمى اسطقساً ،
وكذلك كلما يجري في ذلك مجراها ، ولأنّها يبتدي منها التركيب في
هذا المعنى بعينه يسمى عنصراً ، وكذلك كلّ ما يجري في ذلك
مجراها ، هذا .

وقد تطلق المادة بالمعنى الأعم على موضوع العرض كالجسم
للبياض ، ومتعلّق النفوس كمادة الحيوان التي تعلّق به الروح ، ومنه
قولهم : كلّ حادث له مادة ومدة .



غُرر في إبطال الجزء الذي لا يتجزى

((تفكك الرحي ونفى الدائرة
وحجج أخرى لديهم دائـرة))

يعني : إنفكك أجزاء الرحي وإنكار الدائرة وحجج أخرى لدى المتكلمين دائرة على أسنتهم في إبطال الجزء الذي لا يتجزى .

أشار في هذه الغرر إلى إبطال الجزء الذي لا يتجزى . إذ مع القول بتركب الجسم مما لا يتجزى لا يمكن القول بالهيبولى والصورة . وبطلان الجزء عند المحققين يكاد يكون من البديهيات لكثرة الأدلة التي أقاموها على بطلانه . فذكر المصنف جملة منها :

(الأول) : إنَّ الحسَّ يشهد بأنَّ المتحرَّك على الإستدارة كالرحي باق على وضعه وشكله ونسبة أجزائه . ومع القول بالجزء يلزم التفكك . لأننا إذا فرضنا خطأً خارجاً من مركز الرحي إلى الطوق العظيم منها فذلك الخطَّ يكون مركباً من أجزاء لا تتجزى . فإذا تحرك الجزء

الأبعد من هذا الخطّ فهو الذي على الطوق العظيم جزءاً واحداً من مسافته ، فالجزء الذي يلي الأبعد إن تحرك أقلّ من جزء كان الجزء منقسماً ، وإن تحرك هو أيضاً جزءاً واحداً من مسافته نقلنا الكلام إلى الجزء الثالث والرابع وهكذا إلى الجزء الذي يلي المركز ، فإن تحرك شيء منها أقلّ من جزء لزم إنقسامه ، وإن تحرك كلّ واحد منها جزءاً واحداً لزم أن يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وإن سكن الجزء الذي يلي الأبعد حين تحرك الأبعد جزءاً لزم إنفصاله عنه ، وكذا الحال في ساير الأجزاء فيلزم تفكيك أجزاء الرحى على مثال دواير محيطية بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها في جميع الجهات ، وقد إلتمزموه مع أنّ الحسّ يكذب به كما قلنا ، قالوا : إنّ الرحى بتفكيك على مثال دوائر كما ذكرتم ، ولكنّ فاعل المختار يلصق بعضها ببعض ، ولا يشعر الحسّ بذلك للطافة الأزمنة التي يقع فيها التفكيك على ما في كشف المراد .

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

قال في الشرح :

ولأنه من أعجب العجائب أن يرزق أجزاء الرحي من الله تعالى
الفتنة بأنها كم ينبغي أن تقف ومتى ينبغي أن يلحق كل بالآخر في
الحركة ، ويراعى النسب ويحفظها ولم يتأت هذا للإنسان مع كماله
ولاستلزامه تفكك أجزاء الإنسان وتآلمه إذا وضع عقبه على الأرض وأدار
على نفسه دورة كاملة ، ونذكر هذا الدليل بالفارسية من ترجمة الشفا
لزيادة التوضيح :

بدانکه حکماً قائلین بجزراً به اینطریق رد کردند که اگر جسم
مرکب از اجزاء لا یتجزی باشد چون خطی فرض کنیم که از مرکز سنگ
آسیاب به محیط کشیده شود به اعتقاد متکلمین این خط مرکب از
اجزاء لا یتجزی خواهد بود ، در اینصورت هنگامی که سنگ آسیاب
میچرخد در خطی که از مرکز به محیط کشیدیم هرگاه جزئی که نزدیک
به محیط است که از اجزاء فوق سنگ آسیاب میباشد به اندازه یک جزء
جابجا شود جزئی که نزدیک به مرکز است و دایره کوچکتر مینماید چه حال
دارد ؟ اگر بگوئیم آنها هم به اندازه یک جزء جابجا میشود لازم میآید که
دایره مسیر او با دایره مسیر جزء نزدیک به محیط مساوی باشد ، و اگر
بگویند : کمتر از یک جزء جابجا میشود لازم میآید که جزء تجزیه شود ،
پس لا یتجزی نخواهد بود ، و اگر بگویند : ساکن میشود لازم میآید که
اجزاء از هم بپاشند و گسیخته شوند ، اینست که متکلمین ملزم بـ
گسیختگی اجزاء شدند و بعضی دیگر به طرفه قائل گردیده اند ، نقل از
ترجمه شفا .

(الدليل الثاني) : إنّ الدائرة موجودة بالحسّ ، فان كانت
 حقيقة لزم إبطال الجزء لأنّ الدائرة القطبيّة إذا تلاقّت أجزاءها
 بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقيّة ، هذا خلف ، وإن تلاقّت
 ببواطنها خاصّة لزم الانقسام وإن لم تكن حقيقة كان ذلك لارتفاع بعض
 أجزاءها ، وإنخفاض البعض الآخر ، لكنّ المنخفض إذا مليء بالجزء ولم
 يفضل كانت الدائرة حقيقة ولزم ما ذكرنا وإلا لزم الانقسام .

* * *

((مبطلّة الجواهر الأفراد

في واجب القبول للأبعاد))

((مما نفى الجزء بقول مطلق

محاذياته الجهات فثق))

((برهان قطع وتناسب نفى

معتقد النظام مهما سلفا))

((وعذره الطفرة والتداخلا

في فترة العقل يكون باطلا))

((واستلزم الوهمي فكياً لما

تساوت الأجزاء طباعاً فاعلم))

يعني : انّ كون الجسم متّصلاً وذا أبعاد ثلاثة أي خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم يبطل القول بالجواهر الفرد ، مما أي من جملة ما نفى الجزء بقول مطلق (أي سواء كان في ضمن الجسم أو منفرداً) عبارة عن محاذات الجسم بجهاته الستة لأن محاذي جهة الفوق غير ما يحاذي جهة التحت وهكذا ساير الجهات ، برهان القطع وكذا برهان التناسب ينفي ويبطل معتقد النظام مع ما سلفا من أقوال المتكلّمين ، وعذر النظام بأن قطع المسافة للمتحرّكين يمكن أن يكون بنحو الطفـرة أو التداخل وهذا العذر في فترة العقل يكون باطلاً ، يعني انّ الإنقسام الوهمي يستلزم الإنقسام الخارجي لأن طباع الأجزاء معها مساوية .

وقد إلتمزوا إنتفاء الدائرة فقالوا : إنّ البصر يخطأ في أمر الدائرة فإنّ الدائرة المحسوسة شكل مضرّس ، وليست بدائرة حقيقية ، وفيه أنّه ليس بشيء لأنّ هذا التضريس إن كان أصغر من الجزء لزم إنقسام الجزء

وإن كان مساوياً أو أكبر وكيف ترى الجزء ولا يرى ما هو مساوٍ له أو أكبر .

ومحصل الاستدلال بنفي الدائرة بالفارسيه كالآتي :

بدانکه ما حصل استدلال بنفي اینستکه در یک سطر از محیط تا مرکز که نگاه کنیم د و ایر بسیار میتوان توهم نمود که هرچه از مرکز دورند بزرگترند ، و هرچه به مرکز نزدیکند کوچکترند ، و هر دایره از آن د و اثر بر دایره درونی محیط است ، و در دایره برونی محاط میباشد ، و اگر معتقد بوجود اجزاء باشیم ناچار د و ایر را هم باید مرگب از اجزاء بدانیم ، ولیکن در آن صورت یا اینستکه ظاهر و باطن آن اجزاء یکسان ملاقات میکنند پس ظاهر و باطن دایره یک اندازه خواهد بود ، و چون ظاهر هر دایره محاط با باطن دایره محیط مساویست و د و چیز که با یک چیز مساوی باشند مساوی اند ، پس باطن دایره محیط با باطن دایره محاط نیز مساوی خواهد بود ، و چون این استدلال را نسبت به تمام دایرهائی که به یکدیگر محیط و محاط اند بسط دهیم نتیجه این میشود که همه د و ایر با هم مساوی اند ، پس به این ترتیب د و ایر کناری از د و ایر میانی بزرگتر نخواهد بود و حال آنکه خلاف آن آشکار است ، یا اینستکه ظاهر و باطن اجزاء یکسان ملاقات نمیکند ، پس اجزاء تجزیه شده اند که قسمتی از آنها ملاقی و قسمتی غیر ملاقی میباشد ، نقل از صفحه (۳۷) ترجمه شفا .

(الدلیل الثالث) : إن الجسم الطبيعي عرف بأنه ما يمكن أن

يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، فلو كان الجسم مرگباً

من أجزاء لا تتجزى فيكون الجسم حينئذٍ ذا مفاصل ، ولم يكن الخطّ متصلاً ، بل ذا مفاصل ، فلم يكن الخطّ خطاً بل نقاط متتالية ، فكون الجسم واجب القبول للأبعاد ينفي الجزء ، وهو المراد بقوله : ((وحجج أخرى لديهم دائرة)) ، وقوله : ((مبطله الجواهر الأفرادي ٠٠٠)) إلخ ؛ شروع في تفصيل الحجج .

قال في الشرح :

إشارة (يعني : هذه الحجّة) إلى ما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائقية :

((جسم در حدّ ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبود)) .

(الدليل الرابع) : إنّ المتحيّز بالذات لا بدّ أن يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت ، وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار ، وكذا ما يحاذي منه جهة قدّامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه ، فكلّ متحيّز بالذات لا بدّ أن يكون منقسماً في الجهات الثلاث ولو وهماً وفرضاً ، وإليه أشار بقوله : ((مما نفى الجزء بقول مطلق)) (سواء كان في ضمن الجسم أو منفرداً) ، ((محاذياته الجهات فثق)) ، ثم انه (رحمه الله) بعد إبطال مذهب القائلين بالجواهر الفرد بالأدلة المتقدّمة شرع في إبطال مذهب القائلين بعدم تناهي الأجزاء فعلاً ، والأدلة التي ذكرها في إبطال الجزء وإن كان يبطل القول بعدم التناهي أيضاً لأنها كانت تبطل الجواهر الفرد مطلقاً سواء قيل بترکّب الجسم من أفراد متناهية منه

أو غير متناهية.

واستدلّ عليه بخصوصه بأدلة أخرى :

(الأول) : برهان القطع؛ وتقريره على ما في كشف المراد : إنّنا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الأجزاء كما هو مذهب النظام لزم أن لا يقطع المتحرك المسافة المتناهية في زمان متناه 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 عنده بالفعل .

قال في الشرح :

وقد ضرب مثل وهو : إنّ قائلاً قال : إنّني لحظت في بعض مطارح النظر ذرة يسير عليها بغل وهو لا يفرغ عن قطعها البتة لأنّها مركّبة مما لا يتناهى .

ثم قال في الشرح أيضاً :

ويترتب عليه أن لا يلحق السريع البطيء إذا تحلل بينهما مسافة معيّنة ، بل لا يلحق السريع الواقف .

(الثاني) : برهان التناسب؛ وتقريره على ما كشف المراد : إنّنا نفرض أعداداً متناهية من الجواهر الأفراد ونولّفها في جميع الأبعاد ، فأمّا أن يزيد مقدارها على مقدار الواحد أو لا ، والثاني باطل وإلا لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً ، وإن زاد — مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت أعداد ثلاثة حصل جسم من

أجزاء متناهية وهو يبطل قولهم : إن كل جسم يتألف من أجزاء غير متناهية ، وإذا أردنا تعميم القضية بأن نحكم بأنه لا شيء من الأجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهية ، فطريقه أن ننسب (وهذا وجه نسميه ببرهان التناسب) ، هذا المؤلف الذي ألفناه من الأجزاء المتناهية إلى جسم المتناهي المؤلف من أجزاء غير متناهية ، فنقول : كل جسم فأنه متناه في المقدار ، فله إلى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار ، لكننا نعلم أن المقدار يزيد بزيادة الأجزاء وينقص بنقصانها ، فنسبة المقدار إلى المقدار كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء لكن نسبة المقدار إلى المقدار نسبة متناه إلى متناه ، فكذا نسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، وإلى ذينك البرهانين أشار بقوله :

((برهان قطع وتناسب نفى))

معتقد النظام مع ما سلفا))

* *

((وعذرة الطفرة والتداخلا))

في فطرة العقل يكون باطلا))

واعتذر عن الوجه الثاني (برهان التناسب) بالتداخل ، فقال : لا يلزم من عدم تناهي الأجزاء عدم تناهي المقدار لأن الأجزاء تتداخل فيصير جزءان وأزيد في حيز جزء واحد ، وفي قدرة فلا يلزم بقاء النسبة .

ثم أنه اعتذر النظام ومن تبعه عن الوجه الأول (برهان القطع) بالطفرة ، فإن المتحرك إذا قطع مسافة غير متناهية الأجزاء في زمان

متناه فأنه يطفر بعض الأجزاء ويتحرك على البعض الآخر وكذلك السريع
يطفر بعض الأجزاء ليلاحق البطيء ، وهذان العذران باطلان بالضرورة
كما ثبت في محله ، وإلى البطلان المذكور أشار بقوله :
((وعذره الطفرة والتداخلاً

في فطرة العقل يكون باطلاً))

وقال في الشرح :

وربما يتمسك في جواز الطفرة بدلو على رأس حبل مشدود وطرفه
الآخر بوتد في منتصف بئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد
ويمد به فالدلو والكلاب يصلان إلى رأس البئر معاً ، فالدلو قطع مسافة
البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب بالضرورة ، وفيه
أن الدلو يتحرك بحركة أسرع لأنه يتحرك بمحركين : أحدهما الكلاب
والآخر الوتد ، والقوم إستدلوا به على بطلان الجزء ، فإن ههنا سريعاً
وبطيئاً ، فالسريع إذا قطع جزءاً فالبطيء إما أن يقطع جزءاً فيلزم
عدم لحوق السريع البطيء ، وإما أن يقطع أقل من جزء فيلزم الإنقسام ،،
وإما أن يسكن وهو باطل بشهادة الحس بخلافه ، بل يلزم وجود المعلول
بدون علته التامة لأن حركة الكلاب علة لحركة الدلو فكيف يتحرك هذا
ويسكن ذاك ؟ إنتهى .

* * *

ثم ان الناظم (رحمه الله) أشار بقوله :

((واستلزم الوهمي فكياً لما

تساوت الأجزاء طواعاً فاعلمنا))

إلى بطلان مذهب ذي مقراطيس في قوله: بالقسمة الوهميّة للأجزاء دون الفكيّة، وتقريره: إنّ القسمة بأنواعها الثلاثة أعني الانفكاكيّة والوهميّة والتي باختلاف العوارض الإضافيّة أو الحقيقيّة تحدث في المقسوم إثنيّة تكون طبيعة كلّ واحد من القسمين مساوياً لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه، وكلّ واحد من القسمين كما صحّ عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كلّ واحد من قسمي القسمين إلى ما لا يتناهى فجواز القسمة الوهميّة ملزوم لجواز القسمة الانفكاكيّة، ونحن نقتصر في هذا المقام على ما ذكره المصنّف، ولم نفضّله أكثر من ذلك، لأنّ حال الكاتب والقاري لا يقتضي أكثر من ذلك، ومن كان له زيادة شوق فليرجع إلى الكتب المفصّلة.



غرر في إثبات تناهي الأبعاد

((ولا تناهي البعد ينفي السلمي))

في ضلعي الزاوية فليحسبم))

((بوتري فأخر يزيد قدر

ثم بذال قدر بأوتار آخر))

((كلّ الزيادات ففي بُعد ظهر

في الحاصرين اللاتناهي إنحصر))

يعني : برهان السلمي ينفي لاتناهي البعد وهو بأن يقطع
ضلعي الزاوية ، بوتري أي بخطّ مستقيم فأخراي بخطّ آخر زيد عليه قدر
ثم بذال قدر بأوتار آخر (تكون المسافة بينها متساوية والفواصل متزايدة)
كلّ الزيادات تحصل في فواصل غير متناهية والحال ان اللاتناهي في
الحاصرين (ضلعي الزاوية) إنحصر .

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

وما يتبعها أعني المقدار عن الهيولى .

قال في الشرح :

هذا من اللواحق ، وإيراده في خلال تحقيق مهية الجسم
وأجزائه لتوقف تلازم المادة والصورة عليه .

قال في شرح الإشارات نقلاً عن الفاضل الشارح في هذه المسألة:
لما بين الشيخ أنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة أراد بعد
ذلك أن يبيّن إمتناع إنفكك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه :
كلّ جسم متناه ، وكلّ متناه مشكّل ، فالجسميّة لا تنفكّ عن الشكل ، والشكل
لا يحصل إلا مع المادة ، فالجسميّة لا تنفكّ عنها ، وكيف كان فقد
إستدلّ المصنّف (رحمه الله) عليه بما ملخصه أنّه إذا فرضنا زاوية خرج
ضلعاهما إلى ما لا يتناهى على الإستقامة ، فإنّ النسبة بين زيادة
الضلعين وزيادة الأبعاد التي إشتعل الضلعان عليها محفوظة بحيث
كلّما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبة واحدة ، فإذا إستمرت
زيادة البعد بينهما إلى ما لا يتناهى مع وجوب إتصاف الثاني أعني
البعد بينهما بالتناهي لإمتناع إنحصار ما لا يتناهى بين حاصرين .

وتوضيحه علماً في شرح التجريد للفاضل القوشجي :

إنّ كلّ زاوية فان لضلعيهما نسبة ما إلى ما إشتلا عليه يعني إلى
بعد ما بينهما ، وتلك النسبة محفوظة بالغأ ما بلغ ، يعني إذا إمتدّا
عشرة أذرع مثلاً وكان بُعد ما بينهما حينئذٍ ذراعاً فإذا إمتدّا
عشرين ذراعاً كان بُعد ما بينهما حينئذٍ ذراعين ، وإذا إمتدّا ثلاثين

كان ثلاثة أذرع ، وعليه فقس ، وهذا معنى حفظ نسبتها إلى بعد ما بينهما ، ولا شك أن بعد ما بينهما متناه لكونه محصوراً بين حاصرين ، فإذا ذهب الضلعان 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 الضلع الذاهب إلى غير النهاية إلى المتناهي أعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين إلى غير النهاية ، هذا خلف ، هذا .

وتقرير المصنّف لهذا البرهان المسمّى بالبرهان السلمي مأخوذ من تقرير الشيخ ، وهو قوله بعد إشكاله بما أقامه القدماء :
وإن إشتهى أحد بيان أن لا بدّ من بعد غير متناه فليفرض على الخطّين الذاهبين نقطتين متقابلتين ، وليوصل بينهما بخطّ يكون وترّاً لزاوية التقاطع ، فلما كان ذهاب الخطّين إلى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك الأصل غير متناهية ، وليفرض تلك الزيادات متساوية ، فلما كان كلّ زيادة توجد في بعد فهي موجودة في ما فوقه فيلزم أن يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الأصل بما لا نهاية له ، فيكون غير متناه ويلزم الخلف لأنّ فرضناه محصوراً بين حاصرين ، وإليه أشار بقوله : ((كلّ الزيادات ففي بعد ظهر)) .

قال المصنّف في الشرح :

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

الأصل ، فأخر أي فبوتر آخر زيد على الأول بقدر ثم زيد هذا القدر الذي كان الآخر زائداً على الأصل بأوتار أخراي في كل من أوتار آخر بحيث يزيد كلّ تال على سابقه بمثل ما زاد سابقه على سابقه ، ثم قال : وهذا المصراع إشارة إلى قول الشيخ : ((وليفرض تــــك الزيادات متساوية)) ، قيل : إنّما فرض التساوي إذ لو كانت الزيادات الغير المتناهية على سبيل التناقص لم يجب أن يكون البُعد المشتمل عليها غير متناه لأنّ إذا فرضنا خطأً بقدر شبر ونجعل البُعد الأول نصف شبر ثم ننصف النصف الباقي ونزيد على البُعد الأول حتى يكون بُعداً ثانياً ثم ننصف نصف النصف ونزيد على الثاني فيكون ثالثاً وهكذا يمكن تنصيف 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 .

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



بُرْهَانُ الْمَسَامَةِ

وَبُرْهَانُ الْمَوَازَاةِ وَبُرْهَانُ التَّطْيِيقِ

((مبطل لا نهاية ذي ثابتة

في الخطّ فقد أول المسامته))

((إن من موازاة إليها حرّكا

قطر تناهى وبعكس ذلكا))

((آخرها يفقد والتطبيقا

خذ للتناهي مأخذاً وثيقاً))

يعني : انّ اللانهاية الثابتة في الخطّ يبطلها فقدان أول المسامته ، انّ تحرّك قطر الكرة المتناهي من موازات للخطّ الغير المتناهي إليها أي إلى المسامته وبعكس ذلكا يعني : انّ تحرّك قطر الكرة من المسامته إلى الموازات ، آخرها أي آخر نقطة المسامته يفقد وبرهان التطبيق خذ للتناهي مأخذاً وثيقاً أي مدركاً لتناهي الأجسام .

أشار في هذه الغرر إلى براهين ثلاثة ، وهي : برهان

المسامته ، وبرهان الموازاة ، وبرهان التطبيق :

(الأول) : برهان المسامطة : وهو على ما قرره الفاضل اللاهيجي أن الأبعاد والامتدادات الموجودة أو المفروضة كلها متناهية لأنها لو كانت غير متناهية يجوز لنا أن نفرض خطأ هو غير متناه ، ونفرض خطأ آخر بموازاته وهو متناه ، ونفرض أحد طرفي هذا الخط ثابتاً وطرفه الآخر متحركاً إلى جانب الخط الغير المتناهي ، ولكنه بعد الشروع في الحركة لا يبقى موازياً مع الخط الغير المتناهي بل يتبدل موازاته بالمسامطة ، والمراد من المسامطة أن يكون الخط من خط آخر بنحو لو طولناه لكان يبلغ إلى الخط الآخر ، والخط الموازي يكون على خلافه وهو أن يكون الخطان كلما أطيلاً لم يبلغ أحدهما إلى الآخر ، وهذه المسامطة 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 مسامطاً له بعد الحركة ، وحيث أن المسامطة المذكورة تكون بعد الموازاة ، فلا بد أن يكون لها أولاً ومبتدئاً يبتدي إلى المسامطة من هذه النقطة لأنه كل ما لم يكن ثم وجد وكان لا بد أن يكون لظهوره ووجوده أولاً ومبتدئاً ولكن في الصورة المذكورة (أي صورة فرض أحد الخطين غير متناه) لا يمكن أن يكون لظهور المسامطة أولاً لأنه أي نقطة فرضت من الخط الغير المتناهي مبتدئاً للمسامطة تكون قبله نقطة يكون المسامطة بها مقدماً على المسامطة 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 للمسامطة أول منه يبتدي على التسامت ، وهذا خلف ، لأننا فرضنا قبله نقطة أخرى تكون المسامطة بها مقدماً على المسامطة للنقطة المفروضة

وإن لم يقبل الخصم في هذه الصورة أن تكون لها أول مبتدئ منه
 للتسامت يلزم أن لا يكون للموجود بعد العدم إبتداءً ، وهذا محال
 وبعد بطلان اللاتناهي يكون أبعاد العالم متناهيًا ، وإذا ثبت أن
 أبعاد العالم متناهية يثبت الجهة لأنّ الجهة تكون نهاية الإمتداد ،
 فكما أن نهاية كلّ خطّ أو جسم يكون جهة ذلك فكذلك نهاية العالم
 تكون جهة العالم ، والمشهور أن الجهات في الأجسام ستة ، ومحدد
 الجهات هو الفلك الأعظم ، فانه يعين جهة الفوق والتحت بمناسبة
 كرويته فيكون محيطه جهة الفوق ومركزه جهة التحت .

وقرر المصنّف برهان المساواة ببيان آخر ، وهو أنّا إذا فرضنا كرة
 خرج من مركزها قطر متناه مواز لخطّ غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت
 الموازات إلى المساواة وجب أن يكون في الخطّ الغير المتناهي
 نقطة هي أولى نقطة المساواة ، واللازم محال بيان اللزوم أنّ المساواة
 حادثة ، فليكن لها أول ، وأمّا بيان إستحالة اللازم فلأنّه إذا كان الخطّ
 متناهيًا كان أول نقطة المساواة نقطة رأس الخطّ ، وأمّا إذا كان غير متناه
 فكلّ نقطة يعين أنّها أولى نقطة المساواة قبلها نقطة أخرى المساواة
 معها قبل هذه ، وإليه أشار بقوله : ((مبطل)) أي ((نهاية ذي ثابتة في
 الخطّ فقد أول المساواة)) ((إن من موازاة إليها حرّكا قطر تناهي)) .

(البرهان الثاني) : برهان الموازاة ، وتقديره على ما في الشرح :
 إنّنا إذا فرضنا قطر الكرة مساوياً لخطّ غير متناه ثم تحرك من
 المساواة إلى الموازاة لزم أن لا يكون في الخطّ الغير المتناهي نقطة
 هي أخيرة فقط للمساواة ، واللازم باطل لكون المساواة منقطعة ، فلا بدّ

لها من نهاية .

وبيان الملازمة ظهر مما ذكر وإليه أشار بقوله : ((ويعكس ذلك
آخرها يفقد)) .

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

وتقريره أنّ الأبعاد لو كانت غير متناهية لأمكننا أن نفرض خطين
غير متناهيين مبدؤهما واحد ثم نفضل من أحدهما قطعة ثم نطبق أحد
الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلاً لأول الآخر ، وثاني
الأول مقابلاً لثاني الثاني ، والثالث للتالث وهكذا إلى ما لا يتناهي
فإن إستمرّ 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 متناهيّاً ، فالخطان
متناهيان وهو المطلوب ، وإليه أشار بقوله : ((والتطبيقاً خذ للتناهي
مأخذاً وثيقاً)) .



عُرِّيَ فِي أَنَّ الصُّورَةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ

لَا تَتَفَكَّ عَنْ الْهَيُولَى

((فالجسم ذو شكل لما قبولا))

كان قوامه وذا هيولَى))

((إذ هو إن بنفسه ذي شكل))

وحدّ والجزء إستوى مع كلّ))

((ونسبة الغير إستوت للمتصل))

مع أنّه بنفسه لا ينفعل))

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

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

فإن لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ، فإن الشكل على ما قيل في تعريفه هو المقدار المحدود كما قالوا : إن الشكل هو ما أحاط به حدّ أو حدود ولكنه إذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات ، والحدّ في هذا الموضع هو النهاية ، وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به ، فاذن الشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل ، فكلّ إمتداد جسمانيّ ملزوم لشكل معيّن ، والشكل المعيّن ملزوم للمادة ، ثم إن الدليل على كون التشكّل بالهيدولي أن لزوم الشكل للجسمية (أي الإمتداد) إمّا أن يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها أولاً يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم ، والأول إمّا أن يكون لنفس الجسمية أو لشيء ما غيرها ، فهذه ثلاثة أقسام ، فإن كان لنفسها منفرداً عن المادة وما يكتنفها من اللواحق كالفصل والوصل فيلزم تشابه الأجسام في المقادير وذلك لأن الاختلاف فيه إنّما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك ، وبالجملة : بسبب إنفعالات المادة عن غيرها ، ويلزم أيضاً التشابه في الهيئات والأشكال ، وأيضاً يلزم كلّ جزء يفرض من الإمتداد ما يلزم الكلّ من المقدار فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة ، وإن كان لشيء غيرها يكون مؤثراً فيـه والإمتداد منفرد بنفسه عن المادة وعمّا يوجبه المادة من اللواحق فيلزمه كون الجسم في نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل وكان له في نفسه قوّة الإنفعال وهو محال لاستلزامه أن يكون مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها ، هذا خلف .

فبقى أن يكون بمشاركة من الحامل وهو الهيولى ، فثبت منه
إحتياج الصورة الجسميّة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى في
ماهيتها ، فإذا هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب أخذته
من الإشارات وشرحه ملقفاً ومختصراً .

وقال في الشرح :

إن دليل كون التشكل في الإمتداد بالهيولى أن لزوم الشكل
للإمتداد إما أن يكون لمادته الحاملة ولواحقها أو لا يكون لها مدخل
فيه ، وعلى الثاني إما أن يكون لزوم الشكل للإمتداد بنفسه عن نفسه
أو عن غيره ، فالأخيران باطلان فبقي الأول .

وقد أشرنا إلى بطلان الأول منهما بقولنا : إذ هو أي الجسم
بمعنى الإمتداد إن بنفسه أي بحيث لو انفرد عن المادة ولواحقها
هو ذو شكل عن نفسه وحد أي الشكل فلزم أن يكون الأجسام بأسرها
مشكلة بشكل معين أو وحد الجسم فيكون مقادير الأجسام واحدة لكون
الشكل تابعاً للمقدار .

بيان اللزوم :

إن الإمتداد أمر واحد ، والفرض أنه علة للشكل بلا مدخليته
للمادة ولواحقها ، ووحدة العلة تستلزم وحدة المعلول ، فثبت كون
الشكل حينئذٍ وكذا متبوعه واحداً ، والجزء من الجسم إستوى مع كلّ منه
في الشكل والمقدار ، فإن العلة التي هي الإمتداد في الجزء والكُلّ
واحدة ، فأقلّ قليل من الإمتداد يساوي أكثر كثير منه ، والمطلوب نفي

الكليّة والجزئية حتى يكون هذا محذوراً آخر لازماً لهذا الشقّ ، وإليه أشار بقوله : ((فالجسم ذو شكل)) إلى قوله : ((إستوى مع كلّ)) ، وأشرنا إلى بطلان الثاني منهما وهو أن يكون الإمتداد بلا مدخليّة المادّة قابلاً للشكل عن فاعل غيره بقولنا : ونسبة الغير (مفارقاً أو مقارناً) إستوت للمتصل أي الإمتداد الجسماني .

وبالجملة : لا مخصص لأن يعطي الغير هذا الشكل به — إذا الإمتداد وذاك بذاك ، والمفروض عدم مدخليّة المادّة ولو احقها .

قال في الحاشية :

بخلاف ما إذا كان اعطاء الغير بمدخليّة المادّة ولو احقها ، فإنّ المادّة باعتبار لحوق عارضة إستعدت بشكل معيّن ، وباعتبار عارضة أخرى إستعدت لشكل معيّن آخر ، فلا يلزم التخصيص بلا مخصص على الفاعل ، وكذا إختصاص بعض أفراد نوع واحد من النبات مثلاً بالحلاوة وبعض آخر بالمرارة ، وبعض بالبياض وبعض بالسوار ، لأجل المادّة ولو احقها ، إنتهى .

قال في الشرح :

مع أنّه أي المتصل بنفسه لا ينفعل محذور آخر في هذا الشقّ بيانه أنه لو لزم الشكل للإمتداد بلا مدخليّة المادّة عن فاعل غيره لكان الإمتداد منفعلاً بنفسه من غير هيولاه لأنه إنّما يقبل الأشكال المختلفة إذا أختلف ، وإختلاف الإمتدادات لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض وإتصال بعضها ببعض ، وتخلخلها وتكاثفها وباختلافها في قبول الكيفيات الفعليّة والإنفعاليّة .

وبالجملة : بورود الإنفعالات عليها وهو محال ، فإنّ هذه لواحق
الهيولى ، والمفروض عدم مدخليتها ، وهذا الجملة معنى قوله (رحمه
الله) :

((ونسبة الغير إستوت للمتصل

مع أنّه بنفسه لا ينفعل))



عُرِّفِي أَنَّ هَيُولِيَّ لَا تَعْرِئُ عَنِ الصُّورَةِ

((ما جردت عن صورة هيولى))

إذ عند هذا ذات وضع أو لا))

((في أول بذاتها تحيَّزت))

وذا محال وعلى الثاني إكتست))

((حين إكتست بصورة تعيَّن))

ومع تجرد فما المعين))

((فهذه بالصور السوابق))

منشأ الاختلاف في اللواحق))

يعني : ما جردت عن صورة هيولى إذ عند هذا (أي عند التجرد لو جردت عن كافة الصور) ذات وضع (بأنها ههنا أو هناك) أو لا (أي ليست ذات وضع) في أول (وهو كونها قابلة للاشارة الحسية يلزم أن تكون) بذاتها تحيَّزت وذا محال (لأنها ليست بجسم) وعلى الثاني وهو عدم كونها ذات وضع إكتست حين إكتست (لأنه لا معنى للهيولى إلا الجوهر القابل للصور) بصورة تعيَّنه (إذ لا يمكن

إكتسائها بكلّ الصور) ومع تجرّد (للهيولى) فما المعين (بصيغة إسم
الفاعل لا استواء الصور جميعاً بالنسبة إلى القابل وهو الهيولى والفاعل)
فهذه (أي الهيولى) بالصورة السوابق منشأ الاختلاف في (الصور)
اللواحق .

أشار في هذه الغرر إلى أنّ الهيولى لا تتعرّى عن الصورة
وشبّتها الشيخ الرئيس بالمرأة القبيحة المنظر كلّما يكشف قناعها
تغطّي وجهها بكمّها لكي لا يظهر قبح منظرها ، واستدلّ المصنّف على
عدم تعرّيبها عن الصورة بأنّها لو تجرّدت عن الصورة فهي في هذه
الحالة إمّا أن يكون ذات وضع أي قابلة للإشارة الحسيّة إليها بأنّها
ههنا أو هناك أو لا تكون ذات وضع ، فعلى الأول يلزم أن تكون
متحيّزة بذاتها أي شاغلة لمكان إذ لا معنى لقبولها الإشارة بأنّها هنا
أو هناك إلا أنّها في هذا الحيّز أو ذاك الحيّز .

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

والمفروض تجرّدها عن الجسميّة فكانت متحيّزة بالذات ، وهذا

محال لأن الهيولى متحيّزة بالعرض ، والجسم متحيّز بالذات مالم للمكان وكذا ليست ذات وضع بمعنى المقولة أو جزء المقولة إذ ليس لها أجزاء ذات ترصيف وترتيب ، بل الجسم كذلك بالذات ، وقد إقتصرنا في المحذور على هذا إختصاراً ، وقد يقال بعد ما كانت قابلة للإشارة الحسيّة فأمّا 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 ، لأنها (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 الجسميّة المعيّنة ، وهو المطلوب ، ووجه تقييد الصورة بالمعيّنة هو عدم إمكان إكتسائها بكلّ صورة دفعة ، والإشارة إلى أن التعيين لا يكون إلا بمعين ، 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 متصوّرة بصورة وقد نفتها ولبست أخرى ، فإنّ الصورة السابقة معيّنة ومخصصة للهيولى باللاحقة ، فالمستعد وإن كان هو الهيولى إلا أنّ ما به الإستعداد هو الصورة السابقة ، فالهيولى ما لم يتصوّر بصورة النطفة ولم يتكيّف بمزاجها لم تستعد للعلاقة ، وكذا في المضغة مشروط بسبق العلقة وهكذا ، فهنا ثلاثة أشياء : المستعد وهو الهيولى ، وما به الإستعداد وهو الصورة السابقة ، والمستعدّ له وهو الصورة اللاحقة ، فالإستعدادات المنتفية إنّما هي

بالصور المتنوعة والأمزجة المختلفة ، ولذا قال في الشرح : فاذا إنضمَّ
إلى هذا القابل الغير المتناهي في الإنفعال جود الفاعل الغير
المتناهي في الفعل إستمرّ نزول البركات وانفتح أبواب الخيرات إلى
غير النهاية ، وإلى هذا أشار بقوله :

((فهذه بالصور السوابق

منشأ الاختلاف في اللواحق))

قال في الشرح :

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



غرر في أن كلام من الهيولى والصورة محتاجة إلى الأخرى بوجه غير دائر

((صورة ما شركت علّتها))

كما إليها إحتاج شخصيتها))

((لا غرو فالكلّي وجوده علن

مع أن شركة خفيفة المؤمن))

((بل في زمانياتها دهرية

مثل التوسّط من القطعية))

يعني : وصورة ما (إبهامية) شركت علّتها (أي علة الهيولى بنحو
جزء العلة وعلّة الهيولى هو المفارق العقلي فكلاهما يشتركان في العلية)
كما إليها (أي الهيولى) إحتاج شخصيتها (أي الصورة الشخصية فـ في
التشكّل) لا غرو (جواب عما قيل أن الطبيعة المبهمة وهي صورة ما كيف
تكون منشأ لذات شخصية أعني الهيولى ؟ فأجاب بقوله) : فالكلّي
وجوده علن (لأن الطبيعي بمعنى وجود أفراده) مع أن شركة خفيفة
المؤمن (لأن العقل وإن إمتنع عن تجويز كون الطبيعة علة تامّة لكنّه لا
يمنتع أن تكون شرطاً ورابطاً بنحو جزء العلة) ، بل (هذا ترق) فـ في

زمانياتها أي في زمانيات من الصور صورة دهرية مثل التوسط (الحركة
التوسطية) من (الحركة) القطعية .

أشار في هذه الغرر إلى كيفية تعلق الهيولى بالصورة والأقسام
المحتملة فيها أربعة لأنه إما أن يكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من
غير عكس أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس أو يكون كل
واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى أو لا يكون ولا واحدة منها والأول منها
على ثلاثة أقسام ، فإن الصورة تكون للهيولى إما علّة مطلقة أو جزء منها
أو لا علّة ولا جزء علّة ، والحق عند المصنّف من هذه الثلاثة هو كون
الصورة جزء العلّة كما أنّ المتحقق من المحتملات الأربع هو المحتل
الثالث (وهو أن يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى الآخر من غير وجه
دائر) .

وأشار المصنّف إلى مختاره (وهو كون الصورة جزء العلّة) بقوله :
((صورة ما شرت علّة الهيولى ، فالهيولى محتاجة إليها في الوجود
والبقاء لإحتياج الشيء إلى جزء العلّة التامة)) ، والمراد بعلتها التي
صورة ما شرت لها هي العلّة الفاعلية من المفارق العقلي ، فهذا
الفاعل وذلك الشرط هما المرادان بقولهم : إنّ الهيولى يستحفظ
وحدتها الشخصية بواحد بالعدد (العقل المفارق) ، وواحد بالعموم
(الصورة المبهمه) ، وقد شبّهت الحكماء المعقّب القدسي واستحفاظه
الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة بمن يمسك سقفاً معيّنأ
بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقمّ أخرى بدلها .

وأما إحتياج الصورة إلى الهيولى يكون في شخصيتها بمعنى
إمارة التشخص ، لأنّ تشخصها يكون بوجودها الخاص ، فالصورة
الشخصية تحتاج إلى الهيولى في شكلها ، وسائر ما يطرأ عليها من
أحوالها وأعراضها فكانت الصورة في بعض أعراضها محتاجة إلى الهيولى
وهو الشكل ، فالمحتاج إلى الهيولى ليس طبيعة الصورة ، ولا وجودها
بل بعض أعراضها .

قال المصنّف في الحاشية :

ليس المراد بالتشخص في قولهم : الصورة محتاجة إلى الهيولى
في التشخص ، وكذا في قولنا : إحتاج شخصيتها التشخص الحقيقي
الذي هو الوجود بل إماراته وكواشفه التي هي الكيف والكم والوضع
المعيّنة وغيرها كما في قولهم : إنّها محتاجة في التشكّل ، فإنّ الشكل
منها ، وقد عرفت أنّ إحتياج الصورة إلى الهيولى فيها معناه : لا
إحتياج في القبول والإفعال ، وأما الهيولى فهي في وجودها محتاجة
إلى طبيعة الصورة لا بمعنى أنّ طبيعة الصورة فاعل الهيولى ومعطي
وجودها بل بمعنى كون الوجود مفيضاً عليها من علّتها التي هي
العقل المفارق ، والمعقب القدسي من ممّر الصورة ، فتكون الصورة
شريكة لعلّتها ، وبهذا البيان يندفع الدور الإحتمالي وإلى هذا أشار
المصنّف في عنوان الباب بقوله : ((بوجه غير دائر)) ، وإلى الحاجة
من الطرفين أشار بقوله :

((وصورة ما شركت علّتها))

كما إليها إحتاج شخصيتها))

ثم إن هنا إشكالات :

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

والجواب عنهما :

إن الكلي 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 كل منهما موجوداً بوجود على حدة كالإنسان مثلاً ، فإنه مركب من الجنس والفصل وهما موجودان بوجود واحد ، وهذا لا ينافي عليّة الفصل للجنس ، فإن هذا الوجود الواحد من حيث أنه وجود الفصل علة ومن حيث أنه وجود الجنس معلول ، وهذا بناءً على كون مفيض وجود الجنس غير الفصل أعني العلة الفاعلية لوجودهما ، فإنه يوجد مهية الفصل والجنس ، لكن بامرار الوجود من الفصل إلى الجنس ، وأما بناءً على التحقيق من كون الفصل حقيقة نفس وجود الجنس ، فالآخر أظهر حيث إن موجودية الجنس حينئذٍ 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 الكلّي من حيث التحقق ، فذات الصورة
الموجودة شيء ، والصورة الشخصية المحفوفة بالشكل وغيره من العوارض
الغريبة المشخّصة شيء ، فالطبيعة موجودة وشخصها أيضاً موجود ، ولهذا
فالشخص موجود بالاتفاق ، والكلّي الطبيعي وجوده معركة الآراء ، فذات
الصورة محتاجة إليها للهيولى وشخصها محتاج إليها ، وإلى لواحقها
من الفصل والوصل والحرّ والبرد والتخلخل والتكاثف ، وبالجملة
الإفعال ، إنتهى .

هذا ، مضافاً أنّ كون الشيء جزءاً علّة أخفّ مؤنة من كونه تمام
العلّة لأنّ العقل وإن إمتنع عن جواز كون واحد بالعموم (الصورة
المبهمّة) علّة حقيقة لواحد بالعدد (الهيولى) لا يمتنع عن تجويز كونه
شرطاً ورابطاً لواحد بالعدد ، ففي تلك الوجود الضعيف الذي حظّه
من الوجود قوّة كونه قوّة الوجود لا غير ، وفي إسناده إلى الواحد بالعموم
كما يقال عنه : تحقق أعداد متعدّدة من أجزاء العلّة التامة لوجود شيء
انّ عدمه يستند إلى جامع هذه الأعداد لئلا يلزم توارد العلل المتعدّدة
على معلول واحد ، ثم انه أشار على سبيل الترقّي إلى مطلب آخر أهم
وهو إثبات وجود صورة دهرية للزمانيات بعد أن أثبت الوجود لطبيعة
الصورة الجسميّة ، فقال : بل في زمانياتها صورة دهرية واقعة في الدهر
لا في الزمان ، فإنّها أصلها المحفوظ وسنخه الباقي ، منتبهة إلى
المبادئ العالية الثابتة على حالة واحدة ، وتلك الصورة الدهريّة من
هذه الصورة الزمانيّة ، مثل الحركة التوسطيّة من الحركة القطعيّة في
كونها راسمها وحافظها .

قال في الحاشية :

قد مرّ معنى الدهر والزمان والسرمد ، والفرق بين هذا الترقّي
وما قبل إنّنا في ما قبل كنّا بصدد إثبات الوجود لطبيعة الصورة ، ونحن
هنا بصدد إثبات الوحدة والثبات بعلاوة الوجود ، إنتهى .

وإلى هذا المطلب أشار بقوله :

((بل في زمانياتها دهريّة

مثل التوسط من القطعيّة))



غُرْفِي الصُورَةِ النُوعِيَّةِ

((ذا صور نوعيّة جسم ثقف

مبادي الآثار اللواتي تختلف))

((لشركة الصورة والهيولى

مع كون شأن هذه قبولا))

((في أنّها أعراض أو جواهر

مشاء وإشراقية تشاَجروا))

((وعندنا جواهر بالعرض

ذا كونها عين الفصول مقتضي))

يعني : ذا صور نوعيّة جسم ثقف (بمعنى وحدّ الجسم في حال
يكون ذا صور نوعيّة هي) مبادي الآثار اللواتي تختلف (لكون بعضها
حارّاً أو بارداً أو متحيّزاً وغير ذلك) لشركة الصورة (الجسميّة بين الأجسام
كلّها) والهيولى كذلك (فيلزم إشتراك الأجسام كلّها في الآثار) مع كون
شأن هذه (أي الهيولى) قبولاً (والقابل لا يكون فاعلاً فتعيّن أن يكون
صورة أخرى نوعيّة تكون منشأً للآثار المختلفة) في أنّها (أي الصور النوعيّة)
أعراض أو جواهر ، مشاء وإشراقية تشاَجروا (فذهب الإشراقي إلى كونها
أعراضاً والمشاء إلى كونها جواهر) وعندنا جواهر (ولكن) بالعرض ذا

(أي كونها جواهر بالعرض) كونها (أي كون الصور النوعية) عين الفصول
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 (الهيولى والصورة) للإشارة إلى أنها أيضاً من مقومات
الأجسام النوعية ، يعني كما أن الإمتداد الجسماني أعني الصورة الجسمية
من مقومات الجسم المطلق وجزء من مهية كذلك الصورة النوعية من
مقومات الجسم النوعي ، وإنما سُميت بالنوعية لتنوع الأجسام بها أي
صيورتها بها نوعاً محصلاً كالماء والنار ، وكما أن الصورة الجسمية
محصلة للهيولى كذلك الصورة النوعية محصلة للهيولى المجسمة ، فنسبة
الصورة النوعية إلى الهيولى المجسمة أعني الجسم المطلق نسبة الفصل
إلى الجنس ، وإلى هذا المعنى أشار بقوله : ((ذا صور نوعية جسم
ثقف)) يعني : إن الجسم المطلق وجد في حال يكون ذا صور نوعية .

واستدلّ المصنّف على إثبات الصورة النوعية في الأجسام باختلاف
آثارها ككون بعضها حاراً وبعضها بارداً وبعضها حلواً وبعضها مرّاً
إلى غير ذلك من الآثار ، فالمقتضي لهذا الاختلاف لا يخلو إما من
أن يكون أمراً خارجاً عن ذات الجسم أو يكون الصورة الجسمية أو
الهيولى أو صورة أخرى طبيعية ، فلا يكون الأول بالضرورة ، وأما الثاني
والثالث أي الصورة الجسمية والهيولى فأنهما مشتركان بين الأجسام
كلّها ، فيلزم إشتراك الأجسام كلّها في الآثار ، وهو باطل بالحسّ
والعيان ، مضافاً إلى أن شأن الهيولى هو أن يكون قابلاً ولا يكون فاعلاً ،

فتعيّن أن يكون المقتضي لإختلاف الآثار هو الصورة النوعيّة ، وإلى
بطلان القسمين أشار بقوله :

((لشركة الصورة والهيولى

مع كون شأن هذه قبولا))

كما أشار إلى تعيّن الصورة النوعيّة لمبدئية الآثار المختلفة بقوله :
((مبادي الآثار اللواتي تختلف)) .

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

قلت : أمّا سبب إختلاف الصور فعلى قول الإشراقيين وهو الحق
أنّها أظلال للمثل النوريّة المتخالفة بالنوع التي نوع كلّ منها منحصر في
الشخص الإبداعي ، فإنّ موجودات عالمنا الأدنى ظلال موجودات
العالم الأعلى ، وعلى قول المشائين أنّها ظلال الصور المرتسمة العلميّة.

((أقول)) :

=====

وجه كون كلّ من المثل النوريّة منحصراً في الشخص هو إنتفاء
المادّة عنها ، إذ بالمادّة القابلة للفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
تتكثر أفراد حقيقة واحدة ، فما لا مادّة له أصلاً كالعقول أو كانت له
مادّة ولكن مادّتها لا تكون قابلة للسخرق والإلتيام 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 ، والمثل النورية كالعقول الطولية كلها كذلك لأنها مخرجة من الليس إلى الأيس دفعة واحدة دهرية ، وهذا الوجه أفاده العلامة الآملي (رحمه الله) .

وأما سبب الإختصاص ففي الأفلاك موادها المختلفة بالنوع ، وفي العنصريّات قيل : قد ذهبوا إلى أنّ الإختصاص في الأجسام العنصريّة لأنّ المادة العنصريّة قبل حدوث كلّ صورة فيها كانت متصلة بصورة أخرى لأجلها إستعدت لقبول الصورة اللاحقة ، ثمّ أنه وقع الخلاف بين المشائي والإشراقي في كون الصور النوعية أعراضاً أو جواهرأ ، فذهب الإشراقيون إلى كونها أعراضاً ، لأنّ العرض عندهم هو عبارة عن الحال في المحلّ كيف كان أي سواء كان المحلّ مستغنياً عنه كالجسم بالنسبة إلى البياض العارض عليه أو محتاجاً إليه كالهيلولى بالنسبة إلى الصورة ، وذهب المشائيون إلى كونها جواهر لأنّ الحال في محلّ مستغن عن الحال في الوجود ، والتنوع جميعاً عندهم عرض لا مطلقاً .

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 أنّ الإشراقي إصطلاح في العرض بكونه الحال في محلّ مطلقاً سواء كان المحلّ مستغنياً عنه مطلقاً أو مفتقراً إليه في الوجود أو التنوع ، والمشائي يخصّ العرض بالحال في المستغني عنه مطلقاً ، وأمّا الحال في

المحلّ المفترق إلى الحال فهو ليس بعرض عنده مطلقاً سواء كان إفتقاره إليه في أصل الوجود كالمادّة الأولى بالنسبة إلى الصورة الجسميّة أو في التنوّع كالمادّة المجسّمة بالنسبة إلى الصورة النوعيّة ، فلا يكون عرضاً عنده ، وفي الحقيقة يتّفق المشاء والإشراقي في كون الصورة النوعيّة حالاً في الهيولى المجسّمة ، وفي أنّ الهيولى المجسّمة في صيرورتها نوعاً خاصاً تحتاج إلى الصورة النوعيّة ، ولكن إختلافهما في تسميتهما عرض أو جوهر ، إنتهى .

ففي الخاتمة أشار المصنّف إلى مختاره في الصور النوعيّة وقال :
 ((وعندنا جواهر بالعرض ذ ذاً كونها عين الفصول مقتضى))

وقال في الشرح :

فإنّ الجنس عرض عامّ للفصل كما أنّ الفصل عرض خاصّ للجنس ، فلا يصدق الجواهر الجنسي على فصوله المقسّمة صدقاً ذاتياً ؛ قوله : عندنا أي عند أهل الحكمة المتعالية تبعاً لصدر المتألّهين ، وتوضيح مرامه يتوقّف على بيان أمور :

(الأول) : إنّ الصورة النوعيّة في كلّ نوع من الأجسام كالماء والنار مثلاً عين فصله الأخير ، إذ ثبت أنّ التفاوت بين الصورة وبين الفصل بالاعتبار ، فحقيقة ما به يكون النار ناراً والماء ماءً مع قطع النظر عن إنضياف اعتبار إليه لا يسمّى باسم ولكن من حيث اعتباره أي اعتبار واقع ما به يكون النار ناراً بشرط لا عمّا حلّ فيه يسمّى بالصورة النوعيّة ومن حيث اعتباره لا بشرط عنه بل بحيث يكون عينه وجوداً عند الإنضمام يسمّى بالفصل ، والفصل والصورة إسمان لتلك الحقيقة لكن

بالاعتبارين ، ونفس تلك الحقيقة في الخارج شيء واحد ، ولكنه في
الذهن شيئين باعتبارين .

(الأمر الثاني) : إنَّ 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 كلِّ
منهما عن حقيقة الآخر حيث أنَّ الحيوان يصدق على ما لا يصدق عليه
الناطق ، ولا يصدق الناطق إلا على ما يصدق عليه الحيوان .

(الأمر الثالث) : إنَّ الجوهر مأخوذ في حدِّ الحيوان الذي
يصدق على الناطق ويكون ذاتياً له ، إذ يقال في حدِّه أنه جوهر ممتد ؛
أي جسم وناميّ حسّاس متحرّك بالإرادة ، فمن أول مفهوم الجوهر إلى
إنتهاء مفهوم المتحرّك بالإرادة ذاتي للحيوان ، بمعنى أنه ليس بخارج
عن حقيقته ، بل كلِّ جزء من حقيقته ، ولازم ذلك أن يكون صدق الجوهر
على الفصل أيضاً عرضياً حيث أنَّ الحيوان بما له من الأجزاء المقومّة
لحقيقته يصدق على الناطق صدقاً عرضياً ، ومن أجزاء المقومة الجوهر
الجنسي ، فيكون صدق الجوهر على الناطق حينئذٍ عرضياً ، وهذا
معنى كون الصورة النوعية جوهرأً عرضاً أي بجوهريّة الهيولى المجسّمة ،
وبذلك يتّضح معنى قوله : ((ذا كونها عين الفصول مقتضي)) .



الفريدة الثانية

في لواحق الجسم الطبيعي في غير الحركة

قبل الخوض في البحث عن الحركة ومعناها وحقيقتها وأقسامها وسائر ما يتعلّق بها نذكر أموراً لا تخلو عن فائدة :

(الأول) : إنّ البحث في الفريدة الأولى كانت في مبادئ العلم الطبيعي لكون البحث فيها عن الجسم الطبيعي وأجزائه كما عرفت ، وكان البحث عنهما من المبادئ ، ويكون البحث في هذه الفريدة عن لواحقه ، ولما كان أبواب الطبيعي ثمانية والباب الأول منها في الأمور العامّة من العلم الطبيعي ، وهي المسمّى بالسمع الكيان لأنها أول ما يسمع من الطبيعي ، وكانت الحركة من الأمور العامّة من العلم الطبيعي لعدم إختصاصها بجسم دون جسم ، فلا جرم إبتدأ في هذه الفريدة بذكر الحركة ، وقد ذكر المصنّف أبواب علم الطبيعي في حاشية منه على أول أمور العامّة من الإلهي ننقلها هنا ليكون الطالب على بصيرة من أبوابه :

قال (رحمه الله) :

((قولنا : المسمّى بسمع الكيان من الكون بمعنى الطبع ومنه))

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

(الأمر الثاني) : لوقيل : إنهم قالوا: إن موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث الحركة والسكون 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 التغيير بالحركة والسكون ، ومرادهم بذلك ليس
أن موضوعة الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل وإلا لم يكن البحث
عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد أن موضوعة الجسم الطبيعي
من حيث يستعدّ للحركة والسكون .

والحاصل : إنّ حيثية إستعداد الحركة والسكون هي الجزء من
الموضوع لا حيثية الحركة والسكون .

قال في الشرح :

كما أن بدن الإنسان من حيث انه يستعدّ للصحة والمرض ولذا
يبحث فيه عن الصحة والمرض ، وإن أردت زيادة توضيح في رفع
الإشكال المزبور فليخلص ما أفاده المصنّف (رحمه الله) في الحاشية .

قال (رحمه الله) :

التفصيل أنّ المقصود من التحيث بالحيثيات في موضوعات
العلوم ليس أنّها أجزاء الموضوعات ، ولا أنّها لا بدّ من اعتبارها في
موضوعية الموضوع لكل مسألة مثل أن يقال : في الطبيعي الجسم من
حيث الحركة والسكون متحيّز أو متشكّل ، بل المقصود أمران :
(أحدهما) : التفرقة بين الموضوعات فإن شيئاً واحداً يكون
موضوعاً لعلوم بحيثيات ، والتحيث داخل والحيثية خارجة مثل الكلمة
فانّها موضوع لعلم النفس من حيث الاعراب والبناء من حيث الصحة
والاعتلال وغيرها مما يتعلّق ببنيّة الكلمة موضوع الصرف وقس عليه .

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

موضوع العلم توجب البصيرة للشارع فيه كذلك معرفة محموله بوجهه ، فإنّ كلّ محمولات مسائل النحولاً تخرج عن الاعراب والبناء كذا الصحّة والمرض في الطبّ ، والحركة بمعنى التغيّر المطلق والسكون موضوع هنا أي لا من حيث الوجود والوحدة والهويّة وغيرها بل من حيث له تصحح ورود التغيّرات كالكون والتفاسد وغيرها وأعدادهما إنشائيّة ، فهذا موضوع الطبيعى وهذه محمولاته ، إنتهى .

(الأمر الثالث) : إنّ الفاضل الباغنوي أجاب عن الإشكال (أي كون الحركة والسكون من المبادي بناءً على هذا التعريف ، فلا يكون من المسائل) بأنّه يمكن أن يقال : إنّ المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما ، والذي كان عرضياً ذاتياً يباحث للموضوع هو خصوصيّة الحركة وخصوصيّة الموضوع فلم يلزم كون العرض داخلياً في الموضوع على تقدير كون القيد داخلياً ولا كون الحمل غير مفيد إذا أخذ القيد خارجاً عنه ، وردّه المصنّف في الشرح بما حاصله مع توضيح مأخوذ من بيان العلامة الآملي (رحمه الله) أنّه يجب أن يجعل محمول موضوع العلم القدر المشترك بين محمولات المسائل لا خصوص المحمولات لما قد ثبت في محلّه أنّ محمول كلّ مسألة يجب أن يكون من الأعراض الذاتية لموضوع العلم ولما قد ثبت في محلّه 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 مجوّلاً لموضوع العلم لأنّه الذي يكون عرضاً ذاتياً له ولا

يلزم أن يكون البحث عن عامّة المحمولات خارجاً عن العلم لكون عامّتها عارضة على موضوع العلم لأمرٍ أخصّ وهو موضوع المسألة إذ الغالب في المسائل هو كون موضوع المسألة أخصّ من موضوع العلم وإتحد موضوعهما نادر جداً ، فكما أنّ في موضوع المسائل قدر مشترك هو موضوع العلم نسبته إلى موضوعاتها نسبة الكلّي إلى جزئياته ، كذلك في محمولاتها أيضاً قدر مشترك هو محمول موضوع العلم نسبته إلى محمولات المسائل نسبة الكلّي إلى جزئياته ، ومن هذا يصحّ أن يجعل تمايز العلوم بتمايز المحمولات كما يصحّ أن يجعل بتمايز الموضوعات ، فيقال بأنّ محمولات علم الطبّ مثلاً ما يتدرج تحت الصّحة والمرض ومحمولات علم النحو ما يتدرج تحت الاعراب والبناء ، وعلم الطبيعى ما يتدرج تحت السكون والتغيّر المطلق الأعم من الحركة وهكذا .

(الأمر الرابع) : إنّ أكثر علماء الطبيعة عرفوا موضوع علم الطبيعى بأنّه الجسم الطبيعى من حيث الحركة والسكون ، ولكنّ الشيخ عدل عنه ، وقال : إنّ الجسم الطبيعى بما هو واقع في التغيّر ، وتبعه المصنّف (رحمه الله) في ذلك كما عرفت في أول المقصد الرابع ، ولعلّه لإدراج مسائل الكون والفساد في مسأله ، إذ هي ليست عارضة للجسم من حيث هو يتحرّك ويسكن ، وعلى تقييده بحيثيّة الحركة والسكون يلزم أن يكون البحث عن الكون والفساد إستطرادياً ، ولذا قال المصنّف في الحاشية : ((وإنّما عدلنا تبعاً للشيخ الرئيس إليه عن قول كثير من الطبيعيين من حيث الحركة والسكون إذ الانقلاب والكون والفساد عندهم دفعيّة ، والحركة خروج من القوّة إلى الفعل تدرجاً فيلزم خروج

الانقلاب مثلاً عن مسائل الطبيعي ، وأما التغيير فهو أعم من التدريج
والدفعة ، إنتهى .

* *

غُرِّي فِي ذِكْرِ تَعَارُفِ الْحَرَكَةِ

- ((الشئ إما مطلقاً فعليّة
أو كان بالقوة بالكلية))
((أو كان ذا وجهين فهو الحركة
أو كان بالتدريج فعلاً سلكه))
((فالحركة الخروج تدريجاً إلى
فعل من القوة أيضاً نقلاً))
((كمال أول لما بالقوة
من حيث أن قد لا يسته قوّة))
((وباصطلاح أول الأكوان
عند الحصول في المكان الثاني))

الشئ إما مطلقاً (أي من جميع الوجوه) فعليّة (وهو واجب الوجود) أو كان بالقوة بالكلية (كالهيولى التي قوّة محضة) أو كان ذا

وجهين (فعليّة وقوّة) فهو الحركة إن كان بالتدريج فعلاً سلكه (وإمّا لم يكن بالتدريج كما هو مفهوم الشرط بل كان دفعة فهو التكوّن) ، فالحركة الخروج تدريجاً إلى فعل من القوة أيضاً نقلاً (عن المعلم أنّها) كمال أول لما بالقوّة من حيث أن قد لا يسته قوّة ، وباصطلاح (أي اصطلاح المتكلّمين الحركة) أول الأكوان (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 إمّا بالفعل على الإطلاق كالواجب تعالى ، وإمّا بالقوّة بالكلية كالهَيُولَى ، وإمّا 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 وإلا لكان وجوده بالقوّة فيلزم أن لا يكون موجوداً وقد فرضناه موجوداً وهو خلف ، فهو إمّا بالفعل من جميع الوجوه وهو وجود واجب جلّ شأنه ، ثم العقول المسماة بلسان الشرع بالملكة القدسيّة ، أو بالفعل من بعض الوجوه ، وبالقوّة من بعضها ، فمن حيث أنّه بالقوّة لو خرج من القوّة إلى الفعل فذلك الخروج إمّا يكون دفعة واحدة وهو الانقلاب والكسوف والفساد كانقلاب الماء هواءً مثلاً ، فإنّ الصورة الهوائية كانت للماء

بالقوة فخرج منها إلى الفعل دفعة واحدة ، وإما يكون على سبيل
التدريج وهو الحركة ، وهذا البيان كما ترى ثنائي لم يجعل الموجود
بالقوة من جميع الوجوه من الأقسام ولكن الحق أنه أيضاً موجود وهو
الهيولى ، ولذا زاد المصنف تبعاً لصدر المتألهين على هذا البيان ؛
قوله : ((أو كان بالقوة بالكلية)) ثم قال : وما يقال : إنه لا يمكن أن يكون
الشيء بالقوة من جميع الوجوه حتى في نفس القوة لا ينافي ما قلنا لأن
مرادنا الخلو عن جميع الفعليات المقابلة للقوة لا ما يشمل فعلية القوة
أيضاً ، ثم أنه لا يفهم من هذا البيان تعريف الحركة إلا ضمناً ، فالتعريف
الصريح على ما أفاده العلامة الطباطبائي (قدس سره) هو أن الحركة
نحو وجود يخرج به الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً ، أي بحيث لا
تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده .

وبعبارة أخرى : يكون كل حد من حدود وجوده فعلية للجزء
السابق المفروض ، وقوة للجزء اللاحق المفروض ، فالحركة خروج الشيء
من القوة إلى الفعل تدريجاً ، وهذا التعريف للقدماء ، وإلى هذا
التعريف أشار المصنف بقوله : ((فالحركة الخروج تدريجاً إلى فعل
من القوة)) .

وأورد عليه أن التدريج المأخوذ في تعريف الحركة متوقف على
معرفة الزمان ، وكذا اللا دفعة المأخوذة في حدّها الدفعة المأخوذة
في حدّها الآن الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة
فمعرفة الحركة تكون متوقفة على معرفتها وهذا دور ، وأجيب عنه
(المجيب صاحب المطارحات) بأن الدفعة واللا دفعة والتدريج لها

تصوّرات أوليّة لاعانة الحسّ عليها ، فمن الجايز أن تحدد الحركة بهذه الأمور ثم تجعل الحركة معرّفة للزمان والآن اللذين هما سببان لهذّه الأمور الأوليّة التصوّر في الوجود .

قال المصنّف في الحاشية في ذيل قوله : ((ثم يجعل الحركة معرّفة)) الخ : إي في موضع آخر كمبحث الآن والزمان إذا أردنا أن نعرّفهما نجعل الحركة المعلومة لنا بهذه الأمور البديهية ذريعة لمعرفةهما ، 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 يتضمّن بياناً دورياً فاضطرّ مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكاً آخر ، إنتهى .

نقل عن المعلم أنّها كمال أول لما بالقوة من حيث أنّه بالقوة .
وتوضيحه :

إنّ الجسم المتمكّن في مكان مثلاً إذا قصد التمكن 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 وهما السلوك الذي هو كمال أول ، والتمكّن في المكان الثاني الذي هو

كمال ثان ، فالحركة وهي السلوك كمال أول للجسم الذي هو بالقوة
بالنسبة إلى الكمالين ، لكن لا مطلقاً ، بل من حيث أنه بالقوة بالنسبة
إلى الكمال الثاني ، لأن السلوك متعلق الوجود به ، وقد تبين بذلك
أن الحركة متعلقة الوجود بأمر ستة :

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

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

قال (رحمه الله) :

ثم إن الكمال الأول والثاني يستعمل في موردين : أحدهما أن
يكون ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل لا يتم دفعه بل يكون حالة
لانتظارية فيسمى ما به يخرج قبل تمامه كمالاً أولاً وكمالاً الذي يتوخاه
ويقصده كمالاً ثانياً .

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

أولاً من قبيل الثاني ، فاذن لما كانت الحركة لا حقيقة لها إلا التآدي إلى الغير والتوجه إليه ، فارقت ساير الكمالات بأن هويتها متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة ، بل كل شيء يفرض منها أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ، وبأن لا يكون ما إليه الحركة حاصلًا بالفعل بل هو أيضاً يكون بالقوة وإلا لم يتحقق الحركة بالفعل ، وأما ساير الكمالات فلا يوجد فيها هاتان الخاصيتان فإن الشيء إذا كان مربّعاً بالقوة ثم صار مربّعاً بالفعل فحصول المربعية من حيث هي لا يوجب أن يستعقب شيئاً ولا عند حصولها يبقى منها شيء بالقوة ، فإذا الحركة كمال أول لما بالقوة ولكن من حيث هو بالقوة لا من حيثية أخرى ، إنتهى موضع الحاجة .

(التعريف الثالث) : ما هو مصطلح المتكلمين فأنهم قالوا : إن الحركة أول الأكوان للمتحرّك عند الحصول في المكان الثاني كما أن السكون عند هم هو الكون الثاني في المكان الأول (الحركة والسكون عند هم من الأكوان الأربعة وهي هما والاجتماع والافتراق) .

قال في الشرح :

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

وقال في توضيحه في الحاشية :

أي إن قال قائل : إنَّ الأوليَّة مضافة مع الثانويَّة ، ولا كون نائياً للمتحرِّك في أيِّ حدِّ فرض ، وإلا لزم سكونه ، وكذا أوليَّة المكان ليست لها ثانويَّة ، حيث لبس الساكن فيه ، فالجواب بالتعميم فلو كان للمتحرِّك في حدِّ كونان : فكون فيه لكان كون أول وكون ثان ، ولو لم يكن الكون الثاني للساكن في المكان الأول فتحرك عنه لكان مكان ثان ، والمراد من التعميم أنَّ الأوليَّة ليست منحصرة في الحقيقيَّة حتى إذا لم تصدق إختلَّ التعريفان ، والتقديريَّة كافية ، إنتهى .

فتلخص : إنَّ في التعريف ثلاثة مسالك : إثنان منها للحكماء ، وواحد للمتكلِّمين ، فخذ واغتنم ، وإلى الأقوال الثلاثة أشار المصنّف بقوله : ((فالحركة الخروج)) إلى آخر الأبيات .



غُرر في توقّفها على أمور

((دعت مقولة وعلّتين))

والوقت ثم المتقابلين))

((مما به ما منه ما إليه))

ما فيه ما عنه وما عليه))

دعت (أي إستدعت الحركة أموراً ستة: أولها) مقولة (ثانيها
وثالثها) وعلّتين (فاعليّة وقابليّة) ، (ورابعها) الوقت (خامسها
وسادسها) المتقابلين (المبدأ والمنتهى) مما به (الحركة وهو الفاعل)
وما منه (الحركة وهو المبدأ) (و) ما إليه (الحركة وهو المنتهى) ما فيه
(الحركة هو المقولة) ما عنه (الحركة هو الموضوع) وما عليه (الحركة وهو
المنتهى) .

أشار إلى توقّف الحركة لأُمور ستة :

١- المقولة التي يقع فيها الحركة .

٢ و٣- علّة فاعليّة ، وعلّة قابليّة .

٤- الوقت .

٥٦- المبدأ والمنتهى .

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

* *

غُرر في تقسيمها

- ((وحركة إما بمعنى القطع أو
توسط ورسم الأولى قد عنوا))
((ما امتدّ في خيالنا ينبسط
راسمة بالنسب التوسّط))
((وعرضية وما ذاتية
طبيعية شوقية تسريّة))
((هذا إقتسام حسب الفواعل
وحسب ما فيه يجيء من قابل))

- ((وحسب القابل تقسيم يبدأ
لذ عنصرياً وسماوياً غدا))
((ما على مركزه التـدوير
وما على خارجه يديـر))
((للبدأ والمنتهى إقتسامـة
بالإستدارة والإستقامـة))
((ومنهما ما رُكبت مستخرجة
كمثل ما في الكرة المدحرجة))
((وفلكيـة وعنصريـة
أولاهما شريقيـة غربيـة))
((ومستديرة لعنـريـة
وضعيـة أو شبه الوضعيـة))
((وتمة أو ما كقوس إنقطع
أو عطفـت أو ما على ما جاء رجـع))
((ومستقيمة على المركـز أم
من مركز أو ما إلى المركـز أم))
((هابطة صاعدة كسالفـة
مقطوعة راجعة منعطفـة))
((وحسب الوقت إنقسامها ثبت
بسرعة وبطوع أو دوم وبـت))

يعني :

إنّ الحركة بمعنى القطع أو التوسّط ورسموا الأولى أي القطعيّة
قد عنوا أي قصدوا ، إمتدّ وإنبسط في خيالنا راسمه يسمّى بالحركة
التوسّطيّة ، والحركة إما عرضيّة أو ذاتيّة والذاتيّة إما طبيعيّة أو شوقيّة
أو قسريّة ، هذا إقتسامها بحسب الفواعل وأما إقتسامها بحسب ما
فيه أي المقولة يجيء من قابل ، والحركة بحسب القابل لها إقتسام
لأنه تكون عنصريّاً وسماويّاً ، والحركة السماوي إما يكون متحرّكاً على
مركز القابل وإما يدور على خارج المركز ، والحركة تنقسم بحسب المبدأ
والمنتهى إلى الحركة بالاستدارة والحركة بالاستقامة ، ومنها أي الحركة
بالاستدارة والحركة بالاستقامة قد يجتمعان كمثل ما في الكرة المدحرجة
(كوى غلتان) ، والحركة تنقسم بفلكيّة وعنصريّة أو لهما أي الحركة الفلكيّة
تنقسم إلى شرقيّة وغربيّة ، والحركة المستديرة العنصريّة إما وضعيّة أو
شبه الوضعيّة (الأول : كحركة صخرة الرحي ، والثاني : كحركة الجولوة
(آتش گردان)) ، والحركة إما تامّة مثل ما يكون تمام الدائرة وإما
كقوس إنقطع وإما حركة منعطفة أو راجعة ، والحركة المنستقيمة على
ثلاثة لأنها إما يظهر على سطح الأرض وإما تتحرّك من مركز إلى الفوق
كالبخار الصاعد وإما تتحرّك من الفوق إلى المركز كالحجر الهابط ،
هابطة أي نازلة صاعدة كسالقة يعني : تكون مستديرة - مقطوعة - راجعة -
منعطفة ، والحركة بحسب الوقت تنقسم إلى سريعة وبطيئة أو دائمة
أو باتّة أي منقطعة .

أشار في هذه الغرر إلى تقسيمات الحركة باعتبار تعلقها بالأمر
الستة المذكورة آنفاً ، وبحسب الفواعل والقوابل وغيرها من متعلقاتها ،
فالحركة إما قطعية وإما توسّطية ، فإن اعتبرت بمعنى كون الشيء المتحرك
بين المبدأ والمنتهى بحيث كلّ حدّ من حدود المسافة فرض ، فهو
ليس قبله وبعده فيه ، وهي حالة بسيطة ثابتة غير منقسمة وتسمى الحركة
التوسّطية ، وإن اعتبرت بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث
له نسبة إلى حدّ ود المسافة المفروضة التي كلّ واحد منها فعلية للقوة
السابقة ، وقوة للفعلية اللاحقة من حدّ يتركه ومن حدّ يستقبله ، ولازم ذلك
الإنقسام إلى الأجزاء والإنصرام والتقسّي تدريجاً ، وعدم إجتماع الأجزاء
في الوجود وتسمى الحركة القطعية ، والاعتباران جميعاً موجودان في
الخارج لأنطباقهما عليه بمعنى أنّ للحركة نسبة إلى المبدأ والمنتهى
لا يقتضي ذلك إنقساماً ولا سيلاناً ونسبة إلى المبدأ والمنتهى وحدود
المسافة تقتضي سيلان الوجود والإنقسام ، وأمّا ما يأخذه الخيال من
صورة الحركة بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها وجمعها صورة متصلة مجتمعة
الأجزاء فهو أمر ذهنيّ غير موجود في الخارج لعدم جواز إجتماع
أجزاء الحركة لو فرضت لها أجزاء ، وإلا كانت ثابتة لا سيّالة ، هذا
خلف ، كذا أفاد في نهاية الحكمة .

وقال المصنّف في الشرح في تعريفهما ما ملخصه :

إنّ الحركة تطلق عندهم على معنيين :

أحد هما : كون الجسم أبداً متوسّطاً بين المبدأ والمنتهى وتسمى
الحركة بمعنى التوسّط ، ويعبّر عنها بأنّها كون الجسم بحيث أيّ حدّ

من حدود المسافة فرض لا يكون هو قبل أن 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 وسيلانها تفعل في الخيال أمراً ممتداً غير قـارّ
ويسمى بالحركة بمعنى القطع ، وهي ثاني المعنيين .

أقول : وقد وقع الخلاف في وجودها (الحركة بمعنى القطع) في
الخارج ، فربما يقال بأنّها ليست موجودة وذلك فلأنّ المتحرّك ما لم
يصل إلى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتعامها ، وإذا وصل
فقد إنقطعت ، 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)) أنّها
حركة إمتدّ في خيالنا ينبسط يعني أنّ الحركة القطعية تدريجيّة
الحدوث في الخيال لكنّها قارّة فيه بقاءً راسمة بالنسب التوسط إشارة
إلى رسم للحركة ، بمعنى التوسط ، وهو أنّها ما هي الراسمة للقطعية

قال في الشرح :

بيانه أنّه لما إرتسم نسبة المتحرّك إلى الحدّ الثاني في الخيال
قبل أن يزول نسبته إلى الحدّ الأول عنه تخيل أمر ممتد ، منطبق على
المسافة ، كما تحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوّالة أمر ممتدّ في
الحسّ المشترك ، فيرى لذلك خطّاً أو دائرة كما أنّ نقطة رأس المخروط
المارّة بسطح تفعل بسيلانها خطّاً متصلاً وكما أنّ الآن السيّال يرسم
زماناً متصلاً إذ الآن له معنيان أن يتفرّع عليه الزمان ، وهو الآن السيّال

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

ثم تقسم الحركة باقتسامة أخرى إلى عرضية وذاتية ، فالأولى هي ما يوصف بها وصفاً بحال متعلّقة كحركة جالس السفينة بحركتها ، وهي ما يعرض للمتحرّك بواسطة في العروض ، والثانية ما يوصف بها الشيء نفسه ويعرض له من غير واسطة كحركة السفينة في المثال المذكور والذاتية منهما إن لم تكن القوّة المحرّكة التي هي مبدأها مستفادة من خارج وبلا شعور فهي طبيعته ، ومع الشعور إرادية ، وإن كانت مستفادة من الخارج فهي قسرية ، فالفاعل في القسرية ليس الأمر الخارجي بل طبيعة المقسور وإلا إنعدمت الحركة بانعدام الخارج .

قال العلامة الطباطبائي (رحمه الله) :

وتفصيل القول: إنّ الموضوع إمّا أن يفعل أفعاله على وتيرة واحدة أو لا على وتيرة واحدة ، والأول هو الطبيعة المفرّقة بأنّها مبدأ حركة ما فيه وسكونه ، والثاني هو النفس المسخّرة لعدّة طبائع وقوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل ، وكلّ منهما إمّا أن يكون فعلهما ملائماً لنفسهما بحيث لو خليت ونفسها لفعلته ، وهو الحركة الطبيعية ، أو لا يكون كذلك كما يقتضيه قيام مانع مزاحم ، وهو الحركة القسرية ، وعلى جميع هذه التقادير فاعل الحركة هي الطبيعة ، وأمّا في الحركة الطبيعية فلأنّ الطبيعة إنّما تنشئ الحركة عند زوال صور ملائمة أو عروض هيئة منافرة تفقد بذلك كمالاً تقتضيه فتطلب الكمال فتسلك إليه بالحركة ، ففاعلها الصورة وقابلها المادّة ، وأمّا في الحركة

القسريّة فلأنّ القاسر ربّما تزول والحركة القسريّة على حالها ، وقد بطلت فاعليّة الطبيعة بالفعل ، فليس الفاعل إلا الطبيعة المقسورة ، وأمّا في الحركة النفسانيّة فلأنّ كون النفس مسخّرة للطبايع والقوى المختلفة لتستكمل بأفعالها ، نعم الدليل على أنّ الفاعل القريب في الحركات النفسانيّة هي الطبايع والقوى المغرورة في الأعضاء ، إنتهى .

وكيف كان تقسيم الحركة إلى العرضيّة والذاتيّة بأقسامها إقتسام بحسب الفاعل ، فهذه أربعة أقسام ، وأمّا إقتسامها بحسب القوابل أي الموضوعات للحركة وهذه خمسة وليضرب الأربع في الخمس ، والحاصل في الإثنين (الحركة القطعيّة والتوسطيّة) ، وتفصيل الأقسام بحسب القوابل أنّ الحركة إمّا عنصرية وإمّا سماوية والسماوي ما يكون على مركزه التدوير (وهو فلك صغير مصمّت غير مجوّف مركز في سخن حاصل المسكوكب وهو غير شامل للأرض أي لا تكون الأرض في جوفه ويدور على نفسه بحركته الخاصّة ، ويكون في حركته بسبب حركة حاملة متحرّكاً حول الأرض كما هو مقرر في الهيئة ، ويكون ما على خارجه يدبر نفسه كالأفلاك المجوّفة الشاملة للأرض أي الأفلاك التي محيطتها بالأرض ومجوّفة تقع الأرض في جوفها ، وأمّا مستديرة أو مستقيمة بحسب مبدئها ومنتهىها فأنّهما إمّا متحدان فالحركة مستديرة أو مختلفتان فمستقيمة أو مركّبة منهما كمثل ما في الكرة المدحرجة ، فإنّ لها كلا الحركتين فحركتها الوضعيّة مستديرة وحركتها الإنتقاليّة مستقيمة ، والحركه المستديرة إمّا فلكيّة وإمّا عنصرية ، وأولاهما إمّا شرقيّة وإمّا غربيّة كحركات الأفلاك ، فإنّ بعضها غربيّة وبعضها شرقيّة ، وأمّا الحركة المستديرة

العنصرية فهي إما وضعيّة كحركة الرحي والدولاب أو شبه الوضعيّة كحركة الجوّالة ، وأيضاً الحركة المستديرة إما تامّة أو ناقصة كقوس إنقطع بلا إنعطاف أو رجعة أو منعطفة محدثة لزاوية أو رجعة على المسافة التي جاء بها، هذه أقسام الحركة المستديرة .

وأما أقسام الحركة المستقيمة منها ما هي مارة على المركز كالحركات التي على سطح الأرض ، ومنها ما هي مبتدئة من مركز ، ومنها ما يقصد المركز كحركات الأشياء الخفيفة والثقيلة ، ويسمى هاتان الحركات : هابطة وصاعدة ، وهذه الحركة المستقيمة أيضاً كالحركة (أي المستديرة) في إقتسامها إما حركه مقطوعة بعد الصعود وإمّا راجعة وإمّا منعطفة ، هذا ، وللحركة إقتسام باعتبار الوقت فانّها إما واقعة في جميع الأوقات فهي دائمة أو لا فهي منبثقة (أي منقطعة) ، أو يقطع مسافة طويلة في زمان قصير فهي سريعة أو بالعكس فهي بطيئة وإلى هذه الأقسام طراً أشار (رحمه الله) بقوله : ((وعرضيّة وما ذاتيّة)) إلى آخر الأبيات أعني قوله : ((بسرعة أو بطوع أو دوم وبت)) .



غُرِّي فِي الْمُتَحَرِّكِ غَيْرِ الْمُحَرِّكِ

((وليس ما حرّك ما حرّكا))

إذ كالهَيُولَى الجسم جاء مشتركاً))

((وليس عالِيَانِ من أَجْنَاسِ))

مَقُومِي شَيْءٍ بلا إلتباس))

((وفاعل مع قابل لم يتحد))

وما يفيد أثراً لم يستفد))

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

مشاركاً - وليس عالِيَانِ من أَجْنَاسِ مَقُومِي شَيْءٍ بلا إلتباس ، (وأيضاً)

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

و (أيضاً) ما يفيد أثراً لم يستفد (ذلك الأثر إذ المستفيد فاقد له)

أشار في هذه الغرر إلى أنّ المتحرّك غير المحرّك واستدلّ

بوجوه أربعة :

(الأول) : إنّ المتحرّك وموضوع الحركة إمّا الهَيُولَى كما في

الحركة الجوهرية والحركة الكمية ، وأمّا الجسم كما في البواقي وكلّ واحد

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

(الثاني) : لو كان المتحرّك والمحرّك شيئاً واحداً لزم أن يكون جنسان عاليان مقومين لشيء واحد وهما متباينان .
وتوضيحه : إن التحريك من مقولة أن يفعل ، والتحرك من مقولة أن ينفعل ، فلو كان شيء واحد محرّكاً ومتحرّكاً لزم أن تتداخل المقولتان ويكون لشيء واحد جنسين ويتقوم بمقومين .

(الثالث) : لو كان شيء واحد محرّكاً ومتحرّكاً لزم أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً وهو محال ضرورة أن فاعلية الشيء للشيء تقتضي أن تكون بالإيجاب وقابليته 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 لأنه يلزم أن يكون معطي الشيء فاقداً له ولو اتحد المحرك والمتحرك لزم ذلك .

قال في الحاشية :

تفاوتته مع سابقه مجرد عدم إتحاد الفاعل والقابل من غير تعرض لكون الفاعل معطياً ، ومعطي الشيء واجدة ومستفيدة فاقدة هناك بخلافه هنا .



غُرر في بيان الأقوال في معنى الحركة في المقولة

((وقولنا الحركة في المقولة
له معان أربع مقولة))
((من أنها جنس لسيال دعوا
وغيره أو أنها الموضوع أو))
((واسطة فيه ومن تغيير
من نوع أو صنف لها بأخر))

وقولنا الحركة في المقولة له معان أربع مقولة من أنها (المقولة)
جنس لسيال دعوا (أي سموا) ، وغيره (أي بغير سيال) أو أنها (أي
المقولة هي) الموضوع (للحركة) أو واسطة فيه (أي في الموضوع) ومن
تغيير (لموضوع المقولة كالجسم) من نوع (للمقولة) أو صنف لها
بأخر (أي بنوع آخر أو صنف آخر) .

اعلم أنّ قولهم : الحركة في المقولة لها أربع معان كما نقل
المصنّف عن الشيخ في الشفاء :

(الأول) : إن معنى قولنا : الحركة في المقولة أنّ الحركة عارضة على المقولة ، فيكون الحركة في المقولة 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)) ككون الجسم أبيضاً .

(الثاني) : إنّ المقولة وإن لم تكن بنفسها معروضة للحركة نحو معروضيّة الجسم للبياض إلا أنّها واسطة لعروض الحركة لمعروضها نحو واسطة السفينة لعروض الحركة لجالسها بأن كانت الحركة للمقولة أولاً ، ومن جهة وجودها للمقولة تعرض للجوهر المتحرّك ثانياً وبالعرض ، كما أنّ العلامة إنّما هي للسطحين المتلاقيين من الجوهرين أولاً ، وللجوهرين نفسها ثانياً وبالعرض ، وإلى هذا الثاني أشار بقوله : ((أو واسطة فيه)) .

(الثالث) : إنّ المقولة كالجنس والحركة كالنوع له بمعنى أن تكون الحركة تحت المقولة كدخول النوع تحت الجنس بمعنى تقسيم المقولة إلى سيّال وغيره ، فإنّهم قالوا : للكيف منه سيّال ومنه غير سيّال ، والأين منه سيّال ومنه غير سيّال ، وهكذا في البواقي ، والسيّال من كلّ واحد منهما هو الحركة ، وإليه أشار بقوله : ((من أنّها جنس لسيّال دعوا - وغيره)) .

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

هذا المقام ، والوجوه الثلاثة الأولى مردودة .

أما الأول : فلأنه لا حركة في مقولة بمعنى التغيير في وجودها الذي في نفسها الذي يطرد العدم عنها لأن وجود الماهية في نفسها هي نفسها ، فان كانت في مقولة من المقولات حركة وتغيير فهو في وجودها الناعت من حيث انه ناعت ، فان الشيء له ماهية باعتبار وجوده في نفسه ، وأما باعتبار وجوده الناعت لغيره كما في الأعراض ، أو لنفسه كما في الجواهر ، فلا ماهية له فلا محذور في وقوع الحركة في مقولة ، ولذا قال المصنف في رده بأن التسود مثلاً ليس بأن يكون ههنا سواد أصل مستمر محفوظ كما هو شأن موضوع الحركة ، وينضم إليه سوادات متصلة سيالة ، وإلا لزم إجتماع المثليين في كل حدّ حدّ ولزم ترّكّب العرض في الخارج مع أنّ الأعراض بسائط في الخارج مركّبات في الذهن ، وأيضاً أنّ بقيت ذات السواد بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كانت وإن حدثت فيها صفة زائدة وذاتها باقية فلا يكون التبدّل في ذات السواد بل في صفاته هذا خلف ، وإن لم تبق عند الإشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر ، فعلم أنّ التسود إشتداد الجسم في إسوداده ، إنتهى .

وأما الثاني : فيشكل بأن صحّة هذا المعنى تتوقّف على أن تكون الحركة عارضة على المقولة أولاً حتى تصير المقولة واسطة لعروضها لذي المقولة أعني الجسم الذي له المقولة ثانياً وبالعرض ، ومع فرض أن لا تكون عارضة على المقولة وأنّ المقولة لا تكون موضوعاً لها كيف يصحّ أن تكون واسطة في العروض وإذا لم تكن السفينة متحركة أولاً كيف يمكن

أن يقال : إنها واسطة لعروض الحركة لجالسها ثانياً وبالعرض مع أن
الواسطة في العروض يجب أن لا تكون معروضة للعرض حقيقة ، وإلى
هذا أشار المصنّف في الشرح ، وهو أيضاً مردود بأنّ المقولة إذا لم تكن
موضوعاً لم تكن واسطة في موضوعيّة الموضوع .

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

وتوضيح الرد :

إنّ تجدد المقولة ليس مندرجاً تحت المقولة نحو إندراج النوع —
في الجنس إذ الجنس متحد الوجود مع النوع ولذا يحمل عليه حملاً
صناعياً ، ويقال بأنّ الحيوان إنسان ، والمقولة لا تحمل على تجدد ها ،
فلا يقال : تجدد الكيف كيف ، أو تجدد الأين أين لعدم إتحاد وجودها
مع وجود تجدد ها ، والمتحد مع المقولة وجوداً هو الشيء الذي به
التجدد ، وهو ما فيه التجدد الذي هو نوع المقولة ، ثم أنه قد صحح
هذا القول (أي القول بأنّ المقولة جنس للحركة وهي نوع لها) صدر
المتألهين ، كما في الشرح بأنّ ثبوت الحركة للنوع المتجدد السيال
ليس كعروض العرض للموضوع بل هي من العوارض التحليليّة كعروض
الفصل للجنس ، فالقول بأنّ الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق
إنتهى .

وتوضيح تصحيحه كما عن المصنّف (رحمه الله) :

إنّ فساد قول هذا القائل مبنيّ على أنّ تجدد الشيء حالة

خارجة عنه 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 المهية ، فلا يكون التجدد عارضاً متأخراً في الوجود بل يكون مع الفرد المتجدد به موجوداً بوجـود واحد ، فالوجود الذي هو وجود الكيف مثلاً هو وجود الحركة نفسها ، والعروض بحسب العنوان لا غير كما في العوارض التحليلية كعروض الفصل للجنس حيث أن الفصل لا يكون موجوداً بوجود والجنس موجوداً بوجود آخر ، ويكون أحد الموجودين عارضاً على الموجود الآخر بل يكونان موجودين بوجود واحد لا عارضة ولا معروضة في الخارج أصلاً ، وإنما العروض في ظرف التحليل العقلي .

وقال المصنف أيضاً في الحاشية تحت قوله : من العوارض التحليلية أي من عوارض المهية لا من عوارض الوجود ، فإن من العارض ما هو عارض لشيء المهية كالوجود والإمكان للمهية والوحدة والتشخيص للوجود ، والحركة بالنسبة إلى المقولة هكذا ، فهي العارضة الغير المتأخرة في الوجود ، بل موجودتان بوجود واحد ، إنتهى .

أقول : فثبت قوله : ((إن الكيف منه فرد قارومنه فرد سيال حق)) لما ظهر أن وجود المقولة ووجود تجددها واحد ، وأن الوجود الواحد يسند إلى المقولة نفسها وإلى تجددها كاسناد الوجود الواحد إلى الجنس والفصل فيكون تجدد المقولة بعينه هو نفس المقولة من

حيث الوجود ، فيصحّ أن يقال : إنّ الكيف منه قارّ وهو الذي لا يقع
التجدد في وجوده ومنه سيّال وهو الذي يقع التجدد في وجوده بمعنى
أنّ ما به الحركة أعني الكيف عين وجود الكيف لا أمر زائد عليه .

((تتميم)) :

.....

والمصنّف بعد ما نقل التصحيح المزبور عن صدر المتألّهين لكلام
هذا القائل قال : لو كان هذا القائل ممن يقول بالمثل الأفلاطونيّة
وأرباب الأنواع لكان ما صححه (رحمه الله) حقّاً ، فإنّ إنقسام الكيف
على فرد قارّ وفرد سيّال ، وكذا ساير المقولات التي تقع فيها الحركة لا
يمكن أن يتصوّر إلا على هذا المبني فيقال : الكيف منه قارّ ثابت وهو
فرد ، الإبداعي لهذا النوع ، ومنه غير قارّ بل زائل دائر كالأنفـراد
الطبيعيّة منه ، وأمّا لو لم يكن ممن يعتقد بالمثل وكان ممن لم يذق من
مشرب رحيق تحقيق القول بالمثل فلا يمكن توجيه كلامه بما صححه وذلك
لأنّ غير السيّال من كلّ نوع إنّما هو الفرد الإبداعي منه ، وأمّا الأفراد
الطبيعيّة منه ، فإنّما هي إمّا غير سيّال بناءً على عدم الحركة الجوهرية
وإمّا سيّال بناءً على ثبوتها ، وأمّا التفكيك بين الأفراد الطبيعيّة من
كلّ نوع بالاعتراف بسيلان بعضها وثبات بعضها الآخر فلا يوافق كلا
المذهبين (أي القائلين بالحركة الجوهرية ومنكسريها) ضرورة أنّ القائل
بثبوتها يقول في جميع الأفراد الطبيعيّة والمنكر ينكرها كذلك ، هذا ، لا
يقال : إنّ 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 قارّ ومنه غير قارّ) فانه يقال :

الإلتزام يكون الجوهر منه سيّال ومنه قارّ مستلزم للقول بوجود الفرد القار وغير القار للأعراض أيضاً غاية الأمر باعتبار المعنوي منهما أي الهيئات النوريّة التي إذا ظهرت في هذا العالم كانت كميّات ونحوها ، فذلك العالم لما كان عالم الجمع كان وجود الموضوع عين وجود العرض وبالعكس كما أشار إليه في الحاشية .

أقول : كلّ هذا لو قيل برّب النوع في الأعراض وإن لم نقل به فيها ، فتصحیح القول بكون الحركة نوعاً من المقولة بناءً على القول برّب النوع تنحصر باندراج الحركة تحت مقولة الجوهر دون المقولات العرضيّة التي تقع فيها الحركة كالكيف ونحوه ، ولكنّ الكلام في إندراجها تحت تمام المقولات التي تقع فيها الحركة ، فإذا بطلت المعاني الثلاثة تعيّن الرابع ، كما أشرنا إليه ، وهو أنّ معنى كون الحركة في المقولة عبارة عن تغيير لموضوع المقولة كالجسم من نوع للمقولة أو صنف لهما بنوع آخر أو صنف آخر ، ففي الإلتجاه إلى السواد وهو نوع من الإستحالة يرد على الجسم صنف بعد صنف من البياض حتى يتخطّى إلى نوع الخضرة ، ويرد عليه أصنافها أيضاً حتى يرد نوع النيليّة ويستوفّي أصنافها حتى يرد السواد بأصنافه ، وهكذا في حركته في الطعموم والكميّات الأخرى ، والكمّيّات ، وجميع هذه الحركات متحققة في الفواكة والأثمار المتحرّكة ، وإلى الرابع أشار بقوله : ((ومن تغيير من نوع أو صنف لها بآخر)) .



غرر في ان المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي؟

- ((ما هي فيه الخمس ذا المرضي
وغيرها دفعي أو تبعي))
((فالكّم ما فيه بلا تخالف
لدى تخلخل وفي تكاثف))
((وفي نموّ وذبول إستقر
وكونها في الأين والوضع ظهر))
((والاستحالة تجوز كالنموّ
مع إستحالة الخليط والفشو))
((زيادة المقدار إن ما زيد في
أجزاء تخلخل وفي تكاثف))
((الحجم منقوص ولا نقصان من
أجزاء ذا باسم الحقيقي قمن))
((على إنتفاش وإندماج وعلى
رقّ وغلظة القوام إستعمل))

- ((على الآخرين بمشهور صفا
ثم من الحركة ما قد سلفا))
((من باب وضع كان ثانيها ومن
كيفية ثالثها لقد زكــن))
((وجوهريّة لدينا واقعة
إذ كانت الأعراض كلّاً تابعة))
((والطبع أن يثبت فينسدّ العطا
بالثابت السيّال كيف إرتبطا))
((وفي إستحالة العلوم ظاهر
إذ صور الجواهر جواهر))
((ثم إتحاد العرضي بالعرض
إلا في الاعتبار مثبت الغرض))
((تجدد الأمثال كونا ناصري
إذ الوجود جوهر في الجوهرا))

يعني : أنّ القول بوقوع الحركة في خمس مقولة مرضيٌّ عندنا
(والمراد من الخمس مقولة الوضع والكم والكيف والأين والجوهر) وغيرها
أي غير هذه الخمس من المقولات (كمقولة المضاف ومتى والملك والفعل
والإنفعال) لا تقع الحركة فيها وهي إما دفعيٌّ أتبعي ، فالكم أي
مقولة الكم تقع الحركة فيها بلا خلاف لدى التخلخل والتكاثف، وفي

نمو و د بول إستقر أي ثبت الحركة وكونها أي الحركة في مقولتي الأيمن
والضع ظاهر ، والإستحالة في مقولة الكيف مجوز الحركة كالنمو أي كما
يجوز في الكم مع إستحالة أي محالية الخليط والفشو ، زيادة المقدار
إن حصل دون أن يحصل في أجزاء الجسم زيادة فهو التخلخل وفي
تكاثر الحجم منقوص ولا نقصان من أجزاء وذا أي هذا التكاثر يقال
له : التكاثر الحقيقي ، على إنتفاش أي وقد يطلق التخلخل والتكاثر
على إنتفاش وإندماج وكذا يطلقان على رقة الجسم وغلظته ويستعملان
فيهما ، على الأخيرين أي المعنيين الأخيرين صفهما أي التخلخل
والتكاثر بالمشهوري ثم من الحركة في الكم يكون الحقيقي منهما ، من
باب وضع كان ثانيها أي أول المشهوري منهما ومن مقولة الكيف
ثالثها أي ثاني المشهوري لقد زكن ، وجوهريّة أي الحركة الجوهرية
لـدينا واقعة لأن كلّ الأعراض للجواهر تابعة ، والطبع أي طبع
الجوهر أن يثبت ولم يتحرك ينسب باب العطاء بالثابت السيّال
كيف إرتبطا ، وفي إستحالة العلوم أي في حركة النفوس من مبدأة
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 الوهمي مثبت للعرض أعني وقوع الحركة في الجوهر ،
تجدد الأمثال في الكون ناصري في القول بالحركة الجوهرية إذ الوجود
جوهر في الجوهر وفرض في العرض ففي كلّ بحسبه .

أشار في هذه الغرر إلى مطالب نذكرها في ضمن مقاصد :
(الأول) : في بيان المقولات التي تقع فيها الحركة ، وهي
على المشهور أربع مقولات :

• الكم : (١)

• الكيف : (٢)

• الأين : (٣)

• الوضع : (٤)

وتفصيل ذلك :

أما الكم : فالحركة فيه تغيير الجسم في كمّه تغييراً متصلاً منتظماً
متدرجاً كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة بنسبة
منتظمة تدرجاً .

وأما الكيف : فوقع الحركة فيه في الجملة وخاصة في الكيفيات
المختصة بالكميات نظير الاستقامة والاستواء والاعوجاج ظاهر في أنّ
الجسم المتحرك في كمّه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمّه البتّة ، ويطلق
على الحركة الكيفية في الإصطلاح الاستحالة ، وهي حركة الجسم في
الأكوان من نوع إلى نوع آخر أو من صنف إلى صنف آخر كما مرّ مثالها
في آخر الغرر السابقة .

وأما الأين : فوقع الحركة فيه ظاهر كما في إنتقالات الأجسام
من مكان إلى مكان كحركة الحجر صعوداً ونزولاً ويسمى الحركة في الأين
بالنقلة إصطلاحاً لكن كون الأين مقولة مستقلة في نفسها لا يخلو من شكّ

وأما الوضع : فوقع الحركة فيه أيضاً ظاهر كحركة الكرة على محورها
فإن وضعها يتبدل بتبدل نسب النقال المفروضة على سطحها إلى
الخارج عنها تبدلاً متصلاً تدريجياً .

وإلى المقولات الأربع التي تقع فيها الحركة أشار بقوله : ((فالكّم
ما فيه بلا تخالف)) إلى قوله : ((والفشوي)) .

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

أما الفعل والإنفعال : فقد أخذ في مفهوميهما التدرّج ، فلا
فرد آنيّ الوجود لهما ، ووقع الحركة فيهما يستدعي الانقسام إلى
أجزاء آنية الوجود ، وليس لهما ذلك على أنه يستلزم الحركة في الحركة .

قال في الشرح :

وأن يفعل وأن ينفعل كما مرّ هما التأثير والتأثر التدريجيّان
فلما كان التدرّج معتبراً في مفاهمه لم يمكن أن يكون حصولها
بالتدرّج وإلا لكان الحركة في الحركة ، ولم يمكن الخروج عمّا فيه الحركة
لأنّ كلّ جزء من الأمر التدريجيّ سيّال قابل للقسمه إلى غير النهاية
ولهذا لا جزء أول ولا جزء آخر للحركة يكونان أولاً وآخرأ حقيقيين ، كما
أنّ للمعدّ القارّ أيضاً كالخطّ لا جزء أول وآخر له لأنّ المقدار جزءه
موافق لكّله في الحدّ والإسم ، فما فرضته جزءاً أولاً له لكونه متدّاً أيضاً
ينحلّ إلى أجزاء ، نعم يكون لها أول وآخر بمعنى إنتهائها من

الجانبيين إلى مابين 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 قارراً ولو كان غير قارر لم يكن خروجاً عنه كما قلنا ، ولزم وقوع الزماني في الآن مثلاً ، إن كانت الحركة من التسخن إلى التبرد كان الجسم في حال تسخنه متبرداً فإنه لم يخرج عن التسخن التدريجي حتى يكون متحركاً فيه ، إنتهى .

وأما المتى : فالكلام فيه هو الكلام فيهما (أن يفعل وأن ينفعل) فإنه لما كان هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان وهي تدريجية يتدرج الزمان فلا فرد آني الوجود له حتى تقع فيه الحركة المنقسمة إلى الآنيات .

وأما الإضافة : فإنها إنتزاعية تابعة لطرفيها ، لا تستقل بشيء كالحركة .

وأما الجدة : فإن التغيير فيها تابع لتغيير موضوعها كتغيير النعل والقدم في التنعل مثلاً عما كانتا عليه .

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

والدفعي : مثل مقوله أن يفعل وأن ينفعل ومتى ، والتباعي : 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 إنتفاء الموضوع في الحركة الجوهرية ممنوع، بل الموضوع هو المادة على ما مرّ بيانه، وسيجيء توضيحه ولذا قال المصنّف (رحمه الله) : ((ما هي فيه الخمس ذا المرضي)) والخامسة هي الجوهر .

(المقصد الثالث) : في أنّ للحركة في الكم أقسام :

منها : ما يكون بنحو التخلخل الكائف، 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 بأنّ النمو والذبول في الأجزاء الأصلية أعني التي متخلّفة من منى الوالدين كالعظم والعصب والرباط والشريان والوريد ونحوها، والسمن والهزال في الأجزاء الغير الأصلية من اللحم والشحم والسمين على خلاف فيه، فإنّ صاحب المطارحات أنكر الحركة الكمية في النمو والذبول، وذهب إلى أنّ النمو والذبول حركة مكانية لا كمية، واستدلّ عليه بأنّ النمو يحصل بتخلخل بعض الأجزاء في الجسم، والأجزاء الأولية مقدارها باق بحاله، وقد إنضمّ 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 تنقّص مقدار جسم واحد، بل الأجزاء الباقية على مقدارها وإنّما إنفصل عنهما جسم آخر له مقدار فلا يخلو

الأمر فيها عن حركة بعض الأجزاء الخارجية إلى أجزاء الجسم بالالتصاق ، وحركة بعض الأجزاء إلى الخارج بالانفصال ، فهي بالذات حركة أينية وبالعرض حركة كمية ، ولا يخفى أنما ذكره لو تمّ 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 .

وأجابوا عن إشكاله ، والجواب يطلب من المطولات .

ثم إن التخلخل والتكاثف إن كان بزيادة المقدار وعدم زيادة الأجزاء أو نقصان الحجم من دون أن ينقص من الأجزاء شيء فيقال لهما : التخلخل والتكاثف الحقيقيان ، وإن كان بانتفاشي وإندماج (الانتفاش : هو أن يتباعد أجزاء الجسم ويدخلها جسم غريب كالقطن المنفوش ، والإندماج : هو أن يتغارب الأجزاء بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نقشه) ، أو كان برقة القوام أو غلظته فيقال لهما بهذين الاعتبارين : التخلخل والتكاثف المشهوريين وإليه أشار بقوله :

((زيادة المقدار إن ما زيد في

أجزاء تخلخل وفي تكاثف))

((الحجم منقوص ولا نقصان من

أجزاء وذا باسم الحقيقي قسم))

((على إنتفاش واندماج وعلى

رقّ وغلظة القوام إستعملا))

((على الأخيرين بمشهور صفا)) .

ثم إنَّ التخلخل والتكاثف بمعناهما الحقيقيين يكونان مثالين للحركة الكميّة ، ومعناهما الثاني (أعني : الرقّة والغلظة) يكونان مثالين للحركة الكيفيّة الملموسة ، وإلى هذه المعاني أشار بقوله : ((ثم من الحركة ما قد أسلفنا)) (أي الحقيقيّان منهما) من باب وضع كان ثانيهما ومن كيفيّة ثالثها لقد ركن .

(المقصد الرابع) : إنَّ الحركة الكيفيّة يكون بالإستحالة ، وهي حركة الجسم في الألوان من نوع إلى نوع آخر ، ومن صنف إلى صنف كما كانت في الحركة بالكمّ كالنموّ حيث يزيد الجسم في أقطاره الثلاثة أعني : الطول والعرض والعمق ، ولا تكون بالخليط ، ولا بالفشو والنفوذ لمحاليّتهما وعدم كونهما حركة في الكيفيّة ، ويقال لأصحاب هذا القول : أصحاب النشور والنفوذ ، والمراد بالخليط أن يكون كلّ شيء في كلّ شيء ما يمكن تارة وببروز أخرى كالماء الحارّ ، فانهم يقولون : لم تحدث الحرارة في الأجزاء المائيّة ، بل هي التي كانت في الأجزاء الناريّة المكنونة فيها ، وقد ظهرت بامداد خارجي ، فالجزء المائي ما تحرّك في الكيف ، والجزء الناري ما تغيّر فيه أصلاً ، بل ليس في البيّن إلا كمون تارة وبروز أخرى .

والمراد بالفشو والنفوذ هو دخول أجزاء غريبة في الشيء مثل دخول أجزاء النار في الماء عند مجاورتهما ، وبالعكس فعلي إمكانه لا الماء يصير حارّاً ، ولا النار بارداً ، بل يدخل في الماء أجزاء من النار وهي الحاملة للحرارة وبالعكس ، فلا حركة في الكيف ومحاليّة

قال في التجريد :

مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحسّ لهما .

وقال شارحه :

فإنّ الماء مثلاً لو كان فيه أجزاءً ناريةً كائنة كان يجب أن يحسّ بحرّ باطنه من أدخل يده فيه أو يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحسّ ، وإلى المعنى الصحيح من الحركة في الكيف والمعنى المحال منه أشار بقوله : ((والإستحالة تجوّز كالنمو)) (الكاف للتشبيه) لا للتمثيل (مع إستحالة الخليط والفسو .

(المقصد الخامس) : إنّ المعروف المنقول من الحكماء إنحصار الحركة في المقولات الأربع العرضية ، لكنّ المحكيّ من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر غير أنّهم لم يعضوا عليه وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألّهين (رحمه الله) وتبعه في ذلك عليه المصنّف في هذا الكتاب وسائر كتبه فقال (رحمه الله) :

فقد إبتنى عليه (هذه المسألة) مسائل مهمّة :

- ١- كحدوث العالم الطبيعي بشرائه ذاتاً وصفة .
- ٢- والوصول إلى الغايات والإستكاملات الذاتية للطبيعيّات .
- ٣- والوحدة الجمعيّة الحافظة لجميع المراتب الطبيعيّة ، والأمرية للنفس الناطقة ، وغير ذلك .

قال في الحاشية :

مثل ان الصورة النوعية في الإنسان كانت واحدة متفصلة
الدرجات، لا أن فيه صوراً عديدة، ولا أن هنا كوناً لصورة وفساداً
لأخرى، وغير ذلك، ثم ان هذه مبادي براهين عندي على الحركة
الجوهريّة، منها : إنه لو لم يجز الحركة في الجوهر لم يكن عالم الطبيعة
بشراشه حادثاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، منها : وهو من باب
الغايات أنه لو لم يجز الحركة في الجوهر لم يتحقق حق الوصول إلى
الغايات، والتالي باطل فالمقدّم مثله، منها : وهو من باب المبادي
أنه لو لم يجز الحركة في الجوهر لم يكن للنفس الناطقة وحدة حقة ظلّية
للوحدة الحقة الحقيقيّة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، إنتهى .

(المقصد السادس) : في بيان الأدلة للحركة الجوهريّة واستدلّ

المصنّف (رحمه الله) عليها بأربعة وجوه :

(الأول) : إن الحركات العرضيّة بوجودها سيّالة متغيّرة وهي

معلولة للطبايع والصور النوعيّة التي لموضوعاتها وعلّة المتغيّر يجب أن
تكون متغيّرة، وإلا لزم تخلف المعلول بتغيّره عن علّته وهو محال،
فالتبايع والصور الجوهريّة التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة
التي فيها الحركة متغيّرة في وجودها متجددة في جوهرها (وإن كانت
ثابتة بماهيّتها قارة في ذاتها لأنّ الذات لا يتغيّر)، ولو كانت
الطبايع المتبوعة للأعراض ثابتة وقارة لأنسداد باب العطاء (من الفيّاض
الجواد) لأنّ هذه المتجددات العرضيّة لا تليق لأن يستند إلى الحقّ
القديم الذي لا حالة منتظرة لملائكة مقربيه، فكيف لجانبه تعالّى؟

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

((جوهرية لدينا واقعة

إذ كانت الأعراض كلاً تابعه))

((والطيع ان يثبت فينسد العطا

بالثابت السيال كيف إرتبطا))

(الوجه الثاني) : إستحالة العلوم ؛ بمعنى : إن في حركة النفس المنطبعة (وهو الروح المتعلق بالبدن تعلق الانطباع ، وهو الذي يتكوّن من بخار الدم الساري في العروق المنبث على الأعضاء ويعبر عنه بالروح البخاري والروح الحيواني وهو جسماني حال في المادة ، شأنه إدراك المحسوسات الظاهرة والباطنة في مقابل النفس المجرد ، وهو الأمر الزماني المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف والمدرك للكليات المجردة والباقي بعد فناء البدن وزواله ووجود النفسين فينا معلوم بالضرورة والوجدان) ، ولا سيما النفس الفلكية (في نفس الأفلاك ثلاثة أقوال ، فالمشؤون قائلون على وجود النفس المجرد فيها فقط ، وبعض القدماء بوجود النفس المنطبعة فيها فقط ، والثالث وجود كليهما فيهما كما أشار إليه الشيخ في غير موضع من الإشارات بالكناية) في التصورات الجزئية للجواهر دلالة على الحركة الجوهرية ،

فإن السبب القريب لحركات الأفلاك تصوّرات نفوسها المنطبعة لمبادئها (أي العقول) على الوجه الجزئي تصوّراً تجديداً إحصائياً كنفس حركاتها الوضعيّة ، والتصوّرات وإن كانت كميّات عندهم لكن جواهرها جواهر ذهنيّة إذ صور الجوهر جواهر لأنّ الذاتيات في أنحاء الوجودات محفوظة بناءً على ما هو التحقيق من أنّ الأشياء بحقائقها توجد في الذهن بمعنى أنّ الصورة العلميّة من الجوهر جوهر كما مرّ في مبحث الوجود الذهني .

قال في الحاشية في توضيح هذا المقام تحت قوله :
والتصوّرات وإن كانت كميّات فإنّ التصوّر الحقيقي لا المصدري هو المتصوّر بالذات لا المتصوّر بالعرض ، ولهذا قالوا : العلم هو الصورة الحاصلة ، فتصوّر للشمس شمس أخرى ، وللقمر قمر آخر ، وللحجر حجر آخر ، وهكذا ، وقولهم : إنّ العلم والتصوّر عرض فكيف ليس معناه أنّ الشيء إذا تصوّر إنقلب وصار عرضاً وكيفاً ، بل معناه الجمع بين الأمرين من جهتين : العرضيّة والكيفيّة من جهة الوجود الناعتي للأشياء في الذهن ، فيتنزح العقل من هذا الوجود الكيف والعلم الذي هو نوع من الكيف ، والجوهريّة مثلاً الجنسيّة والنوعيّة من جهة أنّ مهيتها مهية شأن وجودها في الخارج أن لا تكون في الموضوع إنتهى .

ثم إنّه قال في الشرح :
وإنما خصصنا التصوّرات بالجزئية إذ الكليات لا تغير لها بذاتها إنتهى .

وإلى الوجه الثاني أشار بقوله :

((وفي إستحالة العلوم ظاهر

إذ صور الجواهر جواهر))

(الوجه الثالث) : إنّ الأعراض من مراتب وجود الجواهر لما

تقدّم أنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها ، فتغيّرها
وتجددها لا يتمّ إلا مع تغيّر موضوعاتها الجوهرية وتجددها فالحركات
العرضية دليل حركة الجوهر إذ حينئذٍ التبدّل في الأعراض عين
التبدّل في العرضيات والتبدّل في العرضيات عين التبدّل في
المعروضات الجوهرية بمقتضى الحمل ، يعني : إنّ العرضي بحكم صحّة
حملة على معروضه كقولنا : الجسم أبيض عين معروضه ، وحيث إنّ العرض
(كالبياض) عين العرضي (كالأبيض) إذ هما وجوداً شيء واحد ولو
كانا بحسب المفهوم مغايراً ، وتغايرهما بالاعتبار ، فإنّ العرض وهو
البياض مأخوذ بشرط لا ، وهو غير محمول فأنّه لا يقال : الجسم بياض
والعرضي وهو الأبيض مأخوذ لا بشرط وهو محمول كقولنا : الجسم أبيض
فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة .

قال في الحاشية في توضيح الفرق بين العرض والعرضي ما هذا

لفظه :

ليس الفرق بين العرض والعرضي بمجرد أنّ أحدهما مبدأ
الإشتقاق والآخر هو المشتق ، فأنّه فرق لفظي بل بأنّ وجود السواد مثلاً
إذا أخذ لا بشرط أي أنّه درجة من وجود موضوعة وأنّه ظهور ذلك
الوجود ، فهو عرضي لأنّ العرضي هو الخارج المحمول والحمل هو

الإتحاد في الوجود ، وإذا أخذ وجوده بشرط لا أي أنه وجود ناعتي
ووجود الموضوع وجود منعتي ، 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 متحدان بالذات
متغايران بهذا الاعتبار ، فالتبدل القائل به القوم في المقولات الأربع
من الأعراض تبدل في العرضيات والتبدل فيها تبدل في الجواهر
المعروضات لأن حكم أحد المتحدين حكم آخر ، إنتهى .

وإلى هذا الوجه بالإكمال أشار بقوله :

((ثم إتحاد العرضي بالعرض

إلا في الاعتبار مثبت الغرض))

(الوجه الرابع) : القول بتجدد الأمثال ، فإنه يدلّ على الحركة

الجوهريّة ، وبيانه :

إنّ المراد بتجدد الأمثال على ما ذهب إليه المتكلمون على
سبيل الإنفصال هو كون الموضوع في كلّ آن متلبساً بفرد من العرض
مغائراً مع ما كان متلبساً به قبله وبعده ، بل يكون كلّ فرد معائلاً لفرد
قبله وبعده ، والمراد بكونه على سبيل الإنفصال هو إنفصال وجود
الفرد الموجود في الآن عن الموجود في طرفيه بتخلل العدم بينه
وبين الذي قبله وبعده ، والمحققون من الحكماء يقولون بتجدد الأمثال
أيضاً لكن في وجود الجواهر أيضاً لا في الأعراض فقط ، وعلى سبيل
الإتصال لا الإنفصال وهم يقولون بأنّ فيض الوجود من مفضيه سبحانه
تعالى يتجدد على المهيئات الإمكانية على سبيل الإتصال ، وإذا كان

أمثلاً لم يشعر بتجدده ، ويتخيل أنه أمر واحد مستمر ، ولعلّ
المولوي ينظر إلى هذا في قوله :

((هر نفس نو می شود دنیا وما

بی خبر از نو شدن اندر بقا))

فإذا لم يكن أمر التجدد واقفاً على الأعراض بل كان سارياً في
الجواهر أيضاً تثبت الحركة الجوهرية ، وذلك لأنّ التبدل على هذا
الفرض وإن كان في وجود الجوهر والوجود ليس بجوهر ولا عرض ولا -
يصدق على تبدله أنه تبدل في الجوهر إلا أنه لما كان نفس تحقق
المهية لا أمراً ينضم إليها يصير في كلّ مهية محكوماً بحكمها فيكون جوهرًا
في الجوهر وعرضاً في العرض ، كان التبدل في وجود المهية عين
التبدل في الجوهر وهو المطلوب أخذناه ملخصاً من الحاشية للآملي
(قدس سره) ، وإلى هذا الوجه أشار بقوله :

((تجدد الأمثال كوناً ناصري

إن الوجود جوهر في الجوهر))

والحمد لله أولاً وآخراً .



عُرر في تعيين موضوع هذه الحركة
ودفع ما قالوا من عدم بقاء
الموضوع

- ((حلت بصورة مع الهيلولى
فتشبه النمو والذب — ولا))
((موضوعها بشخصه له البقاء
مبقية اعلمته المفارقة))
((وقد يجيء البقاء في التدرج
كما الهيلولى فعلها القوة جي))
((قد جاز الاختلاف في المفهوم مع
توحد الكون الذي معه إنتزاع))
((فصورة سيالة منقرضة
واحدة على الهيلولى فائضة))
((تصرم في كل جزء كـون
لآخر وليس فيها بـون))

((تبقى وإن تمرّ مرّ السحب

كالشيخ عين الشارخ الطار الصبي))

يعني : انّ الحركة الجوهرية حلّت في الصورة والهيولى كحلول
الحركة الكمية في مقدار الجسم ، موضوع الحركة فيها يبقى بتمام الذات
حافظه ومبقيه أي الموضوع أعلمنه الجوهر المجرد المفارقا ، وقد يكون
بقاء شيء في ضمن تغييره وتدرّجه كما أن الهيولى فعليته عبارة عن
كونها بالقوة ، قد جاز الاختلاف في المفاهيم بشرط أن يكون منشأ
إنتزاعها أمراً واحداً ، فالصورة المتجددة السيالة منقرضة شخصاً ولكنها
بالوحدة النوعية باقية وعلى الهيولى فائضة ، بحيث تصرّم في كلّ جزء من
تلك الصورة كون لآخر وليس فيها بون أي فصل ، تبقى الصورة وإن
تمرّ مرّ السحب كما انّ الشيخ في حال شيخوخته هو الشارخ (جوان)
الطار الصبي (كودك) .

أشار في هذه الغرر إلى تعيين موضوع الحركة الجوهرية والإشكالات الواردة في عدم بقاء الموضوع والجواب عنها ، فهنا ثلاثة مقامات وخاتمة :

(المقام الأول) : في بيان موضوع الحركة ، وهو الهيولى المتحصلة بصورة ، فأما الهيولى بنفسها وبشخصها القائمة بصورة ما موضوع للحركة وهي باقية غير زائلة ، وإن كانت خصوصيات الصور الحالة متبدلة عليها ، وهذا كما أن الهيولى بعينها وشخصها باقية عندهم في الكون والفساد بصورة ما ، والحركة الجوهرية في موضوعها والإشكالات الواردة فيها كموضوع الحركة الكمية وإشكالاتها الذي مر بيانها في الغرر السابقة في كون موضوعها أيضاً الهيولى فإنها هي التي تتحرك في المقادير في الحركة الكمية مع أن الهيولى كما لم يتحقق بلا صورة جسمية لم يتحقق بدون مقدار ما أيضاً ، إذ التحقيق أن 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 الموضوع ليس أن هنا صورتان مثلاً أحدهما : متحركة ، وثانيهما : موضوع الحركة ، أي ما فيه الحركة كما يتوهم ، بل التفاوت بينهما كالتفاوت بين الكلي الطبيعي والفرد ومعلوم أنهما موجودان بوجود واحد فيرد على الهيولى بنحو الاتصال التدريجي أفراد الصور إذ لا حاجة للهيولى إلى خصوصية شيء منها ، ولكنها محتاجة إلى طبيعتها الكلية ، فما دامت تلك الطبيعة محفوظة بتعاقب الأفراد كانت الهيولى باقية ولا نجد فرقاً بين حالة الكون والفساد حيث حكموا فيها

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

((حلت بصورة مع الهيولى

فتشبه النـمـو والذبول))

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

وأجيب عنه تارة من حيث الفاعل وأخرى من حيث القابل :
أما الأول : إنّ العلّة الحقيقية لوجود الهيولى وتشخصها هي الواحد بالعدد الذي هو المفارق (أعني المثال النوري لا العقل العاشر الذي هو مراد المشائين من الواحد بالعدد المفارق الذي هو مبقي هيولى العناصر في التكوّنات والتفاسدات كما في الشرح) .

وأما الواحد بالعموم من الصورة فهي شريكة العلّة ، والشركة خفيفة المؤنة .

وأما الثاني (من حيث القابل) : فإنّ الهيولى أيضاً خفيفة المؤنة لكونها قوّة محضة ، فيكفيها ذلك ، وإلى هذا أشار بقوله :
((موضوعها بشخصه له البقاء

مبقية أعلمته المفارقة))

قال المصنّف في الحاشية :

مبقية أعلمته المفارقة أي للهيولى المجسّمة بل المنوّعة بالصورة
المنوّعة بقاء برّب النوع ، بمعنى أنّ قاعدة مخروط نور ربّ النوع منسحب
على صنمه ورأسه عند الله ، ونور الثابت ووجهه ثابت وهذا بقاء آخر
سوى بقاء نفس الهيولى كما مرّ إذ لها بقاء في جميع الصور والأحوال
ووحدة وشخصية لا يقدح فيها الانفصال ، وكثرة الاتصال ، إذ لا تعيّن
صوريّ لها ، إنتهى .

(المقام الثاني) : في الإشكال الوارد على بقاء الموضوع وجوابه
وذكر المصنّف إشكالين :

(الأول) : إنه كيف يعقل بقاء الهيولى مع تدرّج وجود الصورة
وذلك لكونها معلولة للصورة ، ولا يعقل ثبات المعلول مع تدرّج علّته
ومع عدم بقائها يعود المحذور وهو عدم تحقق الموضوع في الحركة
الجوهريّة ، والجواب عنه إجمالاً وتفصيلاً على ما في حاشية الآملي (رحمه
الله) :

أمّا إجمالاً : إنّ من الموجودات ما يكون بقاءه على نحو الثبات
والاستقرار كما في العقول الطولية والعرضية ، بل النفوس على وجهه
ومنها ما يكون بقاءه على نحو التدرّج والسيلان وذلك كما في مثل
الحركة والزمان عند الكلّ والطبايع عند القائلين بوقوع الحركة فيها
وهذا كما يكون موجوديّة شيء بعين كونه موجوداً بالقوّة وفعلية في عين
كونه قوّة كما في الهيولى ، فحينئذٍ يكون بقاء الهيولى في عين كونها
متدرّجة ، إذ هذا النحو من البقاء بقاءً أيضاً .

وأما تفصيلاً : فحاصله يعود إلى أمور :

(الأول) : إنَّ الهيولى واحدة ومتشخّصة بوجودها الشخصي المختصّ ، وهو الوجود اللائق بحالها الذي عرفت أنّه من الضعف بمرتبة يقال له : قوّة الوجود ، ووجودها اللائق بها ليس من ناحية الصورة المندرجة في الوجود لكي يكون تدرّجها في الوجود منافياً لبقاء الهيولى على نحو الثّبات ، بل هو مستفاد من المفارق النوري الثابت الباقي ، وأنّ ما به البقاء هو المفارق لا الصورة المندرجة الوجود .

(الثاني) : إنّّه لو قلنا بأنّ ما به بقاء الهيولى هو الصورة المندرجة لكن للصورة فرداً زمانياً لا على وجه الانطباق تدرّجيّ النسب نسبتها إلى الفرد الزماني الذي على وجه الانطباق نسبة الحركة التوسّطيّة إلى القطعيّة ، فيكون مستمرّ الذات تدرّجيّ النسب ، فنقول إذا كان بقاء الهيولى بهذه الصورة التي زمانياً لا على وجه الانطباق تكون الهيولى مستمرّة في البقاء من غير محذور .

(الثالث) : إنّّه لو قلنا بأنّ ما به بقاؤها هو الصورة المندرجة التي زمانياً على وجه الانطباق لكن نقول : إنّ لهذه الصورة الزمانيّة على وجه الانطباق أصل محفوظ من الصورة لإتصال ، هذه الصوور الزمانيّة وعدم تخلل العدم بينها ، وهو أي إتصالها مساوق لشخصيّتها فكأنّها من أولها إلى آخرها صورة واحدة ، وكلّ واحدة منها درجة من تلك الصورة الواحدة ، فعلى هذا يكون ما به التفاوت ثابتاً مستمرّاً باعتبار أصله وإن كان متدرّجاً باعتبار درجاته ، فتكون الهيولى باقية من غير إشكال .

(الوجه الرابع) : إنه لو قلنا بعدم إنحفاظ الصور المندرجة بأصل محفوظ ثابت بينها الذي نسبته إلى تلك الدرجات الزمانيّة نسبة الدهر إلى الزمان لكن نقول : تلك الصور المندرجة بأنفسها مع قطع النظر عن أصلها المحفوظ موجودة باقية بناءً على ما سنحقق من وجود الحركة القطعيّة في الخارج إلا أنّ وجودها على نحو التدرّج والسيلان ، فهي على نحو السيلان باقية ، ويكون بقاءها في عين تدرّجها ، إذ هو نحو من البقاء ، إذ بقاء السرمد على نحو والد هري على نحو آخر ، والزماني لا على وجه الانطباق على طور ، وعلى وجه الانطباق على طور ، فبنحو بقاء ما به البقاء يكون الهيولى باقية .

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

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

وعلى الوجه الثالث يكون بقاء ما به البقاء على النحو الد هري فيكون بقاء الهيولى كذلك .

وعلى الوجه الرابع يكون بقاء ما به البقاء على النحو الزماني على وجه الانطباق ، فيكون بقاء الهيولى كذلك ، نعم لو أغضنا عن الوجوه الثلاثة المتقدّمة وقلنا بعدم وجود الحركة القطعيّة أيضاً لتمّ الإشكال ، وأشار المصنّف إلى هذا الجواب بقوله :

((وقد يجيء البقاء في التدرّج

كما الهيولى فعلها القوّة جي))

هذا .

وقال في الشرح في تفسير هذا البيت دفع لما يتوهم في المقام :
إنّ الهيولى كما أنّها مع المتصل متصلة ، ومع المنفصل منفصلة ،
وبذاتها لا هذا ولا تلك ، كذلك ليست باقية ولا زائلة إلا بتبعيّة
الصورة ، وإذا كانت الصورة سيّالة لم تكن الهيولى باقية ، وبيان الدفع
بعد ما عرفت أنّ وحدة الهيولى وشخصيّتها بوجودها ولكن كلّها
مستفادّة من المفارق بشركة العلة المقارنة ، وأنّ ما به البقاء الحقيقي لها
هو المفارق ، إنّنا نتكلّم الآن فيما به البقاء الذي هو الواحد بالعموم من
الصور ، فنقول : إنّ للجوهر الصوري فرداً زمانياً لا على وجه الانطباق
على الزمان مستمراً تدرجياً النسب كالحركة التوسّطيّة ، وفرداً زمانياً
منطبّقاً متصلاً كالقطعيّة والاتصال مساوق للوحدة الشخصيّة ، وبقاؤهما
عين التدرّج في النسب أو في الذات ، فإنّ البقاء السرمدي بنحو
والدهري بنحو ، والزمانى بكلا قسميه بنحو ، كما أنّ الوحدة في الكمّ
المنفصل عين الكثرة ، والفعلية في الهيولى عين القوّة ، فللهيولى أنحاء
من البقاء بحسب ما به البقاء ، إنتهى .

وأنت إذا تأملت ما ذكرناه أولاً تصل إلى مغزى كلامه (رحمه

اللّه) في هذا المقام .

(الإشكال الثاني) : إشكال ذكره الشيخ وغيره ، فحاصله :

إنه لو وقعت حركة في الجوهر وإشتداد وتضعف وإزدیاد وتنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الإشتداد مثلاً أولاً يبقى ، فإن كان نوعه يبقى فما تغيرت صورتها الجوهرية في ذاتها ، لأن المفروض بقاؤها 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 :

(أحدهما) : 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 لأن 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 ، لأن قوام الموضوع والتحرك بهذه الحركة أعني الهیولی بالصورة الجوهرية ، فيلزم تقوّم الأمر الذي هو بالفعل أعني الهیولی بالأمر الذي هو بالقوة أعني تلك الصور الغير المتناهية بالقوة التي بين جوهر وجوهر آخر ، وإن جاز في غير الحركة في الجوهر كالكيف ونحوه لعدم تقوّم موضوع الحركة بها ، بل يكون الموضوع مع قطع النظر عما فيه الحركة أمراً بالفعل غير متقوّم بما فيه الحركة أصلاً .

وحاصل الإشكال :

إنه 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 أن في قولهم هذا خلطاً بين الوجود والمهية ، فأنه إن أريد بقاءه وجوداً فاختار أنه باق ، حيث أنه وجود واحد شخصي مستمر لكنه غير مستقر ، وينتزع منه في عين وحدته وشخصيته في كل آن مفروض معنى (بمعنى : إن الوجود المتصل وإن كان تدرجياً بحسب درجاته أمر واحد ، وأن الصفات المختلفة كالإشتداد كمال في ذلك الوجود ، والتضعف نقص ، فلا الإشتداد يخرج عن وحدته ، ولا التضعف ينثلم ببساطته ، وينتزع منه في عين وحدته وشخصيته في كل آن مفروض معنى غير المفهوم الذي ينتزع منه في آن قبله وبعده ، وإن أريد بقاءه مفهوماً (أي مهية) ، فاختار أنه غير باق ، ولا يلزم منه بطلان وجود جوهر بالفعل وحدوث آخر كذلك ، بل هو بطلان صفة ذاتية أعني مفهوماً وحدوث صفة ذاتية أعني مفهوماً آخر مع وحدته الوجود ، وذلك لأجل مراتب ذلك الوجود الواحد في الكمال والنقص ، وليست تلك المفاهيم المنتزعة من ذلك الوجود الواحد بما هي متنوعة منه متباينة حتى يردّ بعدم جواز إنتزاع المتخالفات بما هي متخالفات عن منشأ واحد لأن تباينها إنما هو في ما إذا كان كل واحد منها موجوداً بوجود على حدة ، وأما في الحركة فالكل موجود بوجود واحد شخصي زمني نظير موجودية الماهيات بوجود النفس في الوجود

الذهني ، حيث لا مضادة بين النار الذهني ومائه وهكذا ، لأن الكل موجود بوجود الذهن ، وأن المضادة بينها عند موجودة كل بوجود الخاص ، وفي الحركة الجوهرية جميع تلك الماهيات موجودة بوجود واحد شخصي زمني على وجه الإنطباق ، والواحد الشخصي يجوز إنتزاع مفاهيم مختلفة عنه باعتبار درجاته المستفادة في الكمال والنقص وهذا كما في الإستحالة مثل حركة الشيء في السخونة أو اللون مثلاً فإن السخونة السيالة أو اللون السيال اللذين هما ما فيه الحركة وجود واحد سيال ممتد ينتزع من السخونة مفهوم الفاتر ومفهوم الحار ومفهوم الأحر كل من مرتبة من مراتبها ، وكذا من اللون السيال يتنوع الأصفر والأخضر والأسود كل من مرتبة من مراتبه ، وإلى هذا أشار المصنّف في الشرح بقوله : ولا فرق بين الحركة الجوهرية وغيرها فـي ذلك ، إذ الموضوع الجسماني كما لا يخلو عن صورة ما سيالة كذلك لا يخلو عن مقدار ما وأين ما وغيرها ، فهو متلبس بالفرد الزمني بالفعل من كل واحد منها ، إنتهى .

وإلى هذا الإشكال وجوابه أشار المصنّف في المتن بقوله :

((قد جاز الاختلاف في المفهوم مع

توحد الكون الذي منه إنتزع))

(المقام الثالث) : في فذلك ما تقدّم ونتيجته من إثبات الحركة الجوهرية ، وهو أنّ الصورة السيالة المتصرمة واحدة وفائضة على الهيولى بحيث تصرّم كل جزء من تلك الصورة (والمراد بالصورة هنا صورة جميع

العالم الجسماني الطبيعي ، كما يأتي تنظير عالم الكبير بالصغير كما أشار إليه في الحاشية) كون لآخر ، وليس فيها فصل بسكون (بالنسبة إلى الهيولى) ، وعدم (بالنسبة إلى الصورة) حتى لا يكون التصم عين التكون ، بل يكون بينهما (أي الحركتين أو الصورتين) حدّ مشترك في الخارج (كتخلل السكون بين الحركتين أو تخلل العدم بين الصورتين) نعم هو بالفرض والوهم كما يكون هو في المقادير المتصلة كالخطّ بالفرض والوهم ، وإذا فرض فصلان مشتركان كان بينهما (أي كانت صورة سيالة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، لأنه لولا ذلك للزم تتالي الآنين والتتالي محال لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزى وهو محال) لئلا يلزم تتالي الآنين والآنيين صورة سيالة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، وكذا كلّ جزء .

وتوضيح المطلب :

إنّ كون الصورة واحدة مع كونها في كلّ آن صورة مغايرة لما قبله وما بعده باعتبار أنّ تلك الصور المتعاقبة المثالية متصلة والاتصال مساوق للوحدة الشخصية ، فهي على مشتاتها واحدة وحدة جمعيّة لإتصالها واستمرارها كلّها فائضة على الهيولى بحيث يكون كلّ تقوّم درجة منها تحقق درجة أخرى منها ، وليس بين تصمّ جزء وكون جزء آخر تخلل سكون باعتبار حركة الهيولى في تلك الصور بأن تكون الهيولى في آن خالية عن الصورة أو فصل عدم باعتبار عدم الصورة بأن كان آنًا خاليًا عن الصورة ، بل يكون حركة الهيولى مستمرة في جميع الآنات ووجودات الصور متصلة لا فصل بينها بعدم أصلاً إذ مع تخلل السكون

بين الحركة ، وفصل العدم بين الصور لا يكون التصرّم عين التكوّن ، بل
 يكون التصرّم في الآن الأول مثلاً والتكوّن في الآن الثالث منه ، ويكون
 الآن الثاني آن السكون بالنسبة إلى حركة الهبولى والعدم بالنسبة إلى
 الصورة ، فيكون ذلك الآن الثاني الخالي 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 حدّاً مشترك في
 الخارج كما في الخطّ وغيره من المقادير المتصلة ، نعم الحدّ المشترك
 يكون في جميع المقادير المتصلة بالفرض والوهم ، إذ في الخطّ يتصوّر
 نقطة تكون مبتدأً لقطعة منه وهي بعينها مبداً لقطعة أخرى ، لكنّها
 ليست موجودة بالفعل ، ولو فرض تحققها لا نعدم الخطّ المذكور
 ووجه خطّان آخران مبتدیان من تلك النقطة أو منتهيان إليها وإذا فرض
 فصلان مشتركان فأمّا 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 صورتان أعني
 الموجودة في الآن الثالث والرابع فصلان مشتركان بين الصور الستّة
 الموجودة من الآن الأول إلى الآن السادس أو يفرض في الحركة
 الموجودة في الآنات الستّة فتكون الحركة الموجودة في الآن الثالث
 والآن الرابع فصلان مشتركان ، وإمّا يفرض في الآنات أنفسها فيكون
 الآن الثالث والرابع فصلان مشتركان وكيف ما كان يكون بين الفصلين
 المشتركين شيئاً منهما منقسمة إلى أجزاء غير متناهية فتكون بين الصورة

الموجودة في الآن الثالث وبين الموجودة في الآن الرابع صورة سيّالة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، وبين الحركتين الموجودتين فيهما أيضاً حركة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية وبين الآنين نفسيهما أيضاً زمان سيّال منقسم إلى أجزاء غير متناهية ، وذلك لأنه لولا ذلك للزم تتالي الآنين عند عدم وجود الزمان بين الآنين وتتالي الآنين عند عدم وجود الصورة السيّالية بين الصورتين وعدم وجود الحركة بين الحركتين وذلك أيضاً يستلزم تتالي الآنين كما لا يخفى ، وتتالي الآنين محال للزوم الجزء الذي لا يتجزّى الذي قد ثبت إستحالته .

((خاتمة)) :

فيها وهم ودفع :

أمّا الوهم : قد يقال : إنه لو كان هناك صورة سيّالة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية فلا يتحقق حينئذٍ إلا الكثرة والسيلان ، ولا يصدق إلا قولنا : أين أحد أجزاء هذا الكثير والسيّال من الآخر .

وأمّا الدفع : إنّ حيثية وجود الصورة ووحدته الذي هي عينه غالبية على الكثرة ، وحيثية ثباته قاهرة على السيلان وبقاء تلك الصورة بالوجوه المتقدّمة من البيان وان تمرّ مرّ السحاب كما قال تعالى :

* وترى الجبال جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب * .

وقوله تعالى :

* أفعينا بالخلق الأول بل هم في لبسٍ من خلقٍ جديد * .

قال في الحاشية :

أي ترى طبائعها ساكنة وهي سيالة جوهراً ، وترى جبـال
وجودات الأناسي ساكنة وهي متبدلة ذاتاً وجوهراً في السلسلة العرضية
والطولية إلى أن تغنى في الله كاند كاك 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 البيئنة من أول تكونه إلى آخر عمره عيـن
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 خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة * .

فإن الإنسان مع تبدلاته البيئنة روحاً وجسداً (حيث أنه في
أول تكونه لم يكن شيئاً مذكوراً وبعده ليس إلا كفواً للعناصر وفي المراتب
التالية ليس إلا أعجز موجود ثم يتدرج في الكمال حتى يصير إن شملته
العناية الإلهية حكيماً عالماً بالحقائق وملكاً مقتدرأ يملك الشرق والغرب)
واحد ومع أنه أين البيضاء من الحرباء (الحرباء حيوان أكبر من
الغطاءة تستقبل الشمس برأسها وتدور معها كيف دارت كما في مجمع
البحرين في مادة حرب) ، فذلك الملك المقتدر الحكيم الذي لعلـه
يستاهل لأن يكون خليفة الله في الأرض عين ذلك الهيكل المحسوس
الذي كان أعجز الخليفة ، أما في الجسد فباعتبار وجهه إلى النفس

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

وقال في الحاشية :

فالإنسان الصغير كالكبير يتحرك جوهرأ ، أما جسده فيستكمل
بالأعمال وبالجوهر حتى يتصل ويتحول إلى الصورة المثالية ، وآما
نفسه فتستكمل طولأ وباطناً حتى تستغني عن البدن الطبيعي وقواه
بل إن صار عقله النظري بالفعل تحول إلى العقل المفارق الفعّال
وصار روحأ (مرسلاً بعد ما كان روحأ مضافأ) .



غُرر في الوحدة العددية

والنوعية للحركة ويختم بالسكون

((ما منه ما إليه ما فيه بدت

كالذات للحركة منها نوعت))

((شخص بذى وإثنين من سواها

ضدّ بعداً ومنتهاها))

((أما السكون وهو سلب الحركة

عن قابل فعدم للملكة))

يعني : انّ ما منه (المبدأ) ما إليه (المنتهى) ما فيه (المسافة) هذه الثلاثة تكون بمنزلة الذاتي والمقوم للحركة لأنها باختلاف هذه الثلاثة تتنوع وتكون أنواعاً ، شخص يعني : انّ الحركة الشخصية تتحصل بذى أي بهذه الثلاثة المذكورة وإثنين من سواها وهما الزمان وموضوع الحركة وتحصل الحركة الضدية بتضاد مبدئها ومنتهاها ، أما السكون فهو عبارة عن سلب الحركة عن شيء قابل لها فهو عدم للملكة يعني : انّ السكون عدم ملكة وتضاده مع الحركة تضاد عدم ملكة .

أشار في هذه الغرر إلى أنواع الحركة وأشخاصها ، وكذا إلى

معنى السكون ، وأنّ التقابل بينه وبين الحركة من أي أقسام التقابل؟

فهنا مطلبين :

(المطلب الأول) : في أنواع الحركة وأشخاصها ، اعلم أن الحركة بمنزلة الجنس ، ولها أنواع مندرجة تحتها ، وكلّ نوع مشتمل على أفراد غير متناهية ، وإذا كانت الحركة جنساً مشتملة على أنواع فلا بدّ أن يكون لها منوع أي فصل محصّل لها ، فما به تصير الحركة نوعاً مخالفاً لنوع آخر منها ثلاثة من الستّة ، وهو المبدأ والمنتهى ، والمقولة التي تقع فيها الحركة وباختلاف واحد من هذه الثلاثة تختلف الحركة نوعاً كالحركة الصاعدة والهابطة ، فالأول منهما غير الثاني وإن إتحد المتحرّك ، وما فيه الحركة والحركة في مقولة مخالف نوعاً مع الحركة في مقولة أخرى ، فإنّ الحركة في الرّئين 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 مغاير مع فرد من نوع آخر قهراً ، ومع ذلك يحصل الاختلاف الشخصي في الحركة بأمرين آخرين من الستّة ، وهو الزمان والموضوع ، فتكون ما به تختلف الحركة نوعاً وشخصاً خمسة من الستّة ، وأمّا المحرّك فقالوا : إن اختلافه لا يوجب اختلاف الحركة شخصاً فضلاً عن النوع ، وذلك لما فرضه في الكتاب من أنّ المتحرّك بمحرّك ما قد يتحرّك بمحرّك آخر قبل إنقطاع حركته كالجسم المتحرّك في الأين بتلاحق الجوازب ، والماء المتحرّك في الكيف بتلاحق 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 يتدح في وحدة الحركة لإتصالها ، وإلى أنواع الحركة باعتباراتها الثلاثة وأشخاصه باعتباراته الخمسة أشار بقوله :

((ما منه ما إليه ما فيه بدت

كالذات للحركة منها نوعاً))

((شخص بذى)) (الثلاثة) (وإثنين) (الزمان والموضوع)

((من سواها)) إلخ .

ثم انّ الحركة تكون ضدّاً لحركة أخرى إذا كان مبدأ حركة مضادّاً لمبدأ حركة أخرى ، وكذا تكون ضدّاً بتضادّ منتهاها لمنتهاها ، ومثال تضادّ الحركات بتضادّ ما منه وما إليه كالحركة من البياض إلى السواد مع عكسه ، وهذا في التضادّ بالذات ، وكالصاعدة والهابطة في التضادّ بالعرض ، وهذا التضادّ يتصوّر فيما منه وما إليه ، وأمّا ما فيه فلا يكون فيه التضادّ بل يكون فيه تخالف وتكون الحركتان خلافين ، فحركة الفاكهة في الكمّ مع حركتها في الكيف خلافاً لاجتماعهما في محلّ واحد ، وكذا حركتها الكيفية في الألوان والطعوم والروائح والأمزجة كما في الحاشية ، إنتهى .

(المطلب الثاني) : في معنى التقابل بين السكون والحركة قد

يُقال : إنّ التقابل بينهما بالتضادّ لوجهين :

أحدهما : أن يقال : إنّ السكون عبارة عن قرار الشيء وهو أمر

وجوديّ ، فيكون ضدّاً للحركة .

الثاني : أن يفسر السكون بما عرفه المتكلمون من كونه عبارة عن

الكون الثاني في المكان الأول ، وعليه أيضاً يكون وجوديّاً ، فيكون ضدّاً

للحركة ، وقد يقال : إنّ السكون عبارة عن عدم الحركة لكن لا العدم

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



الفريدة الثالثة

في باقي اللواحق العامة للجسم الطبيعي

غرر في الزمان

البحث في الزمان يكون تارة في وجوده وأخرى في ماهيته :

(الأول) : عبارة عن هليته البسيطة .

(الثاني) : في مائئة الحقيقية .

والمصنف (قدس سره) قدّم البحث عن الماهية على الوجود مع أنّ البحث عن مطلب هل مقدّم على البحث عن الماهية الحقيقية لمكان نشأة الخلاف في وجود الزمان من جهة ماهيته، حيث أنّه لما كان مهيته مقدار الحركة القطعية وهي غير موجودة في الخارج بناءً على المشهور، فيقال : كيف يكون الزمان الذي هو مقدار الحركة موجوداً والمتقدّر به (أعني الحركة) غير موجود على ما سيذكر، ولذلك قدّم البحث عن المهية على البحث عن الوجود، هذا .

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

وذكرها في الفريدة الثانية ، لأنّ الحركة أعمّ لواحق الجسم الطبيعي لكونها عارضة على كلّ جسم حتى الجسم الأعلى (فلك الأفلاك) بخلاف الزمان والمكان وغيرهما من اللواحق ، فإنّ فلك الأفلاك لا يكون في الزمان لأنّ الزمان عبارة عن مقدار حركته ، فلا يكون نفسه في الزمان كما أنّه لا يكون في المكان بناءً على كون المكان عبارة عن السطح الباطني للجسم الحاوي على السطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو مذهب المشاء .

((لقد جرى الزمان والقطعيّة

مجرى الطبيعي والتعلّميّة))

((فزمن مقدار قطع كانا

ومنهم من قد نفى الزمانا))

((وقال بعضهم هو التحرك

وقيل واجب وقيل فلك))

يعني : انّ الزمان والحركة القطعيّة يجري مجرى الجسم الطبيعي والتعلّمي ونسبته إليها كنسبة الطبيعي إلى التعلّمي ، فالزمان عبارة عن مقدار الحركة القطعيّة وبعض المتكلّمين يقول بوهميّة الزمان وكونه أمراً عدماً ، وقال بعض الفلاسفة : انّ الزمان هو نفس الحركة وبعض قال بكونه واجباً وقال جمع آخر بأنه هو الفلك .

أقول : هنا بحثان :

(الأول) : في مهية الزمان ؛ فالزمان من الأحوال المشتركة

للأجسام ، وهو لدى الجمهور شيءٌ أمر معلوم الإتيّة ومجهول الماهيّة ، بمعنى أنّ كلّ الناس يعلمون أنّ في الوجود شيئاً يتبعّض بأوقات ويتقدّر بساعات وأيام وشهور وسنين ، ولكن لا يعلمون أنّه جوهر أو عرض مقدار أو غير مقدار ، موجود أم موهوم ، فكيف كان قد اختلف الحكماء والمتكلّمون في حقيقته ، فالمتكلّمون ذهبوا إلى أنّ الزمان كالمكان أمر موهوم يتقدّر في الوهم بالأمر المذكورة ، وبطلان هذا لا يخفى على ذي مسكة ، والحكماء قائلون بأنّ الزمان شيءٌ (أمر) موجود في الخارج فهو من مقولة الكمّ ، وهو مقدار حركة الفلك ، وهو المراد من القطعيّة في المتن ، ولكن وقع الخلاف بينهم في أنّه مقدار الحركة الوضعيّة العرضيّة للفلك أو هو مقدار تجدد الطبيعة الفلكيّة بناءً على الحركة الجوهريّة ، فالأول مذهب المشهور المأخوذ من أرسطو ، والثاني مذهب صدر المتألّهين وتبعه المصنّف في هذا الكتاب ، وقول صدر المتألّهين 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 ونفس تجدد الطبيعة ، ثمّ أنّه أشكل على جعل الزمان مقدار الحركة القطعيّة بأنّ الزمان موجود عند المحققين والقطعيّة لا وجود لها إلا في الخيال كما مرّ ، فكيف يكون المقدار (وهو الزمان) موجسوداً والمتقدّر (وهو الحركة القطعيّة) غير موجود ، وأمّا التوسطيّة فهو بسيطة لا مقدار لها ، وأجيب عن هذا الإشكال بوجهين :

(الأول) : ما أجاب به الفاضل الخبير ملاّ إسماعيل الإصفهاني
(رحمة الله عليه) في حاشيته على الشوارق ، وقال :
الحقّ أنّ الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج ، وما قيل من
أنّها لو وجدت في الخارج لزم وجود الكلّ بدون الجزء مردود بأنّ
الكلّ قسمان : قسم قارّ الأجزاء ، وقسم ليس بقارّ الأجزاء ، وهذا القسم
يكفي في وجوده وجود أجزائه على التعاقب ، فوجود الكلّ في الخارج
وجود تدريجي .

(الثاني) : ما أجاب به المصنّف (رحمه الله) في الحاشية بقوله :
والحلّ : إنّ الموجود قسمان : موجود بوجود مصداقه ، وموجود
بوجود منشأ إنتزاعه ، ومن هذا القبيل وجود الإضافات ونحوها ، بل
جميع المهيّات والكلّيات الطبيعيّة وجودها بمعنى وجود منشأ إنتزاعها
أعني الوجودات والأشخاص ، فالقطعيّة موجودة بهذا المعنى ، إنتهى .
ومما ذكرنا يظهر ضعف كلام صاحب المباحث المشرقيّة الذي
نقله المصنّف في الشرح قال :

وقال صاحب المباحث المشرقيّة : إنّ الزمان كالحركة له معنيان :
أحدهما : أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى
التوسّط ويسمّى بالآن السيّال أيضاً (وهو الآن الذي يتفرّع عليه الزمان
لا الآن الذي هو طرف الزمان ويتفرّع على الزمان) .
والثاني : أمر متوهّم لا وجود له في الخارج يعني المطابق
للحركة بمعنى القطع ، إنتهى .

وإلى كون الزمان مقدار الحركة القطعية أشار بقوله : ((فزمن
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 فكذلك التفاوت بين الزمان والحركة
القطعية كذلك .

قال المصنف في الشرح :

فإلا امتداد الجسمي إذا لوحظ مطلقاً بلا تعين بالتناهي واللا
تناهي ومن غير أن يكون ممسوحاً بمساحة معينة عند التناهي وهو
الجسم الطبيعي ، وإذا لوحظ متناهيًا ممسوحاً بمساحة معينة وعند هذا
يتطرق القدر والكمية ، فهو الجسم التعليمي ، كذلك الحركة القطعية
المتصلة فانها أيضاً إمتداد إلا أنه سيال ، فإذا لوحظت مطلقة فلا قدر
ولا كمية حينئذٍ ، وإذا لوحظت معينة متقدرة بقدر خاص جاء الزمان
من ثانية أو دقيقة أو ساعة أو غيرها أقل أو أكثر ، فالعارض من قبيل
عوارض المهية لا من قبيل عوارض الوجود ، إنتهى .

وتوضيح ذلك : إن عروض الزمان الذي هو مقدار الحركة على
الحركة نفسها من قبيل عوارض المهية نشأ من كون نسبته إلى الحركة
كنسبة الجسم التعليمي إلى الطبيعي ، وأما كون عروض التعليمي على
الطبيعي من قبيل عوارض المهية لا عوارض الوجود فقد تقدم الكلام
في إثبات الهيولى عنه شرح قوله :

((والذاتي إمّا الفصل للكميّة))

أو ما هو الصورة جوهرية))

وقلنا في ذلك الموضوع : إنّ عوارض المهيّبة تكون مثل الوجود وهو متحد الوجود مع معروضها في الخارج وإنّما ظرف المعروض هو التحليل العقلي كعروض الجنس للفصل وبالعكس ، وعروض الوجود للمهيّبة ، هذا .

وإلى التفاوت المذكور بين الزمان والحركة القطعية أشار بقوله :

((لقد جرى الزمان والقطعية

مجرى الطبيعي وتعليمية))

(البحث الثاني) : في وجود الزمان :

اعلم أنّه لا إشكال أنّ الزمان أمر موجود في الخارج ، لأنّنا إذا فرضنا حركتين تكونان في الأخذ والترك موافقين ولكنّها في البطء والسرعة مخالفان يكون لا محالة مسافة أحدهما أزيد والآخر أنقص وكذلك إذا فرضنا حركتين آخريّن تكونان في الأخذ موافقين ويكون مسافتهما مساويين ، ويكون أحدهما سريعاً والآخر بطيئاً فيقطع أحدهما هذه المسافة بالسرعة والآخر بالبطء ، فلا بدّ أن يكون في هذا البين أمر يمكن أن يتصوّر فيه موافقة الأخذ والترك في الصورة الأولى وموافقة الأخذ ومخالفة الترك في الصورة الثانية ، وهذا الأمر بين المبدأ والمنتهى في كلّ حركة معيّنة تقع في مسافة معيّنة يكون بحيث يجوز له أن يقطع مسافة أزيد من هذه المسافة بحركة سريعة منها وأن يقطع مسافة أنقص

بحركة بطيئة منها ، وهذه الأحوال المذكورة واقعة في نفسها سواء اعتبرناها أم لا ، فهذا الأمر المذكور يكون موجوداً في نفسه سواء اعتبرنا توهمه أم لا وليس معنى الموجود الخارجي إلا هذا ، فهذا الأمر في نفسه موجود في الخارج وأمر يقبل القسمة والزيادة والنقصان لذاته ، فيظهر من ذلك أن الزمان أمر موجود ولكن بعض المتكلمين أنكر الزمان ونفى كما أشار إليه المصنف بقوله : ((ومنهم من قد نفى الزمان)) لأن الماضي والمستقبل معدومان ، والآن لا تحقق له مع أنه طرف الزمان المخالف معه نوعاً .

توضيحه : إن المراد من الآن هو الآن المتفرع على الزمان الذي هو بمعنى الحال في مقابل الماضي والمستقبل ، ووجه عدم تحققه : (أولاً) : إما عند منكري وجود الزمان فلأنه طرف الزمان ، والشيء إذا لم يكن موجوداً يمتنع أن يكون طرفه موجوداً ، وأما عند مثبتية فلأنهم يقولون بعدم إنقطاعه ، والشيء الذي لا بد ولا ختم له ليس له طرف لأن الأطراف لا توجد إلا إذا وقع القطع على ذي الطرف .

(ثانياً) : أنه على تقدير وجوده يكون طرفاً للزمان ، وطرف الشيء بما هو طرفه مخالف معه في نوعه كالنقطة التي طرف للخط فانها تخالف مع مهية الخط ، فانها موجودة وقابل للإشارة الحسية لا تنقسم أصلاً ، والخط موجود منقسم في الطول كما أن الخط الذي طرف للسطح مخالف مع السطح في المهية لأن السطح موجود ينقسم في الطول والعرض وهكذا الكلام في السطح بالقياس إلى الجسم التعليمي ، وأجاب عنه المصنف أخذاً من صدر المتألهين (رحمه الله) في شرح الهداية

أنّ الماضي والمستقبل معدومان في الحال لا مطلقاً ، فإنّ 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 عدمه مطلقاً ، فإذا قلنا : إنّ الكوكب مثلاً ليس موجوداً في البيت ليس معناه أنّه 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 المشاء في معنى المكان ، كما مرّ بخلاف الممكن ، فإنّه إذا لم يوجد في شيء من الأمكنة لم يكن موجوداً أصلاً ، ثم إنّ بعضهم قال : إنّ الزمان هو الحركة نفسها ، وقد إحتجّ على مذهبه بأنّ الحركة متفضية متجددة ، وكلّ متفضّ متجدد فهو زمان ، وتوضيحه : إنّ الزمان حيث كان مقدار الحركة والحركة مأخوذة في مهيتها التصرّم والتجدد كان مقدار العارض لها الذي هو الزمان متدرّجاً متصرّماً إذ لا يعقل أن يكون المقدار العارض قاراً ثابتاً وموضوعه الذي هو الحركة متفضياً متصرّماً وإلا لزم بقاء الحال بلا محلّ ، فالحركة والزمان كلاهما متصرّمان متفضيان .

والجواب : إنّ الوسط لم يتكرر ، لأنّها متفضية متجددة بالعرض وهو متفضّ متجدد بالذات كما هو رأي جمهور الحكماء .

قال في الحاشية خلافاً للشيخ الإسراقي :

فأنه يقول بعكس ذلك يعني أنها متجددة بالذات وهو متجدد 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 متأخر في الوجود للحركة وكلاهما موجودين بوجود واحد صح أن الزمان هو الحركة ، إنتهى .

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

قال المصنّف في الحاشية :

هيهات الواجب تعالى وجود جمعي بسيط محيط تامّ وفوق
التمام وهذا وجود فرقيّ مرّكب محدود ضعيف من أضعف الأعراض ، نعم
هذا أيضاً آية من آيات صفات الواجب فإنّه بديمومته آية دوام الواجب
وببساطته أي بساطة الزمان المطابق للحركة التوسّطيّة وهما أصلان
راسمان للقطعيّة ، والزمان الذي هو قدرها أعني بساطة الآن السيّال
الراسم له آية بساطة الوجود المنبسط على كلّ المهيّات الذي هو نوره
وهو راسم الكلّ مع عدم إنثلام وحدته وبساطته كما أنّ الآن السيّال
واحد بسيط ومع وحدته وبساطته راسم كلّ كثرات الزمان من الدقائق
والساعات والأيام والليالي والأسابيع والشهور والسنين وغيرها ، ولعلّه
لذا ورد : ((لا تسبّوا الدهر فإنّ الدهر هو الله)) .

وقيل : إنّ الزمان هو الفلك نفسه ، واحتجّ بأنّ كلّ جسم في
الزمان ، وكلّ جسم في الفلك ، والجواب : إنّ لو تمّ هذا فالزمان هو
المكان بوضع المكان مكان الفلك ، والحلّ أنّ النتيجة أنّ بعض ما في
الزمان في الفلك وهي غير المطلوب .

قال في الحاشية :

وهذا يناسب الحركة الجوهرية ، فالزمان قدر سيلان الطبيعة
الفلكيّة ، وتلك الطبيعة صورة طبيعته للفلك ، وشيئية الشيء بصورته
وفصله ، فالفلك تلك الطبيعة ، والزمان موجود بوجود سيلانها ،
وسيلانها في مقام ذاتها الوجوديّة ، والفرض أنّه يمكن التوجيه والتصحيح
لهذا القول وإلا فالزمان قدر حركة الفلك جوهرأ أو وصفاً لا نفس الفلك

إنتهى .

وإلى الأقوال المذكوره تحت عنوان ، ثم أشار المصنّف بقوله :
((وقال بعضهم هو التحرك
وقيل واجب وقيل فلك))



غُرِّي فِي الْمَكَانِ

- ((كون المكان الكون ذا وضع يحق
فكونه الموهوم من بعد محق))
((وسطح باطن لدى المشاء من
حاور على المحوي مكاناً قد زكن))
((بعد مجرد لدى الاشراق
جسماً بكليته ملاقى))
((تزييف سطح عندهم مشهور
والحق بعد أنه المفظور))
((إذ قال كلّ قولاً موقناً
الماء فيما بين أطراف الإناء))

أشار في هذه الغرر إلى الخلاف الواقع في المكان وجوداً ومهيةً
وإلى كونه ذا وضع قابل للإشارة الحسية (وهو أول دليل على وجوده)
وإلى الطبيعي منه وغيره فالكلام في المكان قد يكون في وجوده وقد
يكون في مهية:

(أما الأول) : فقد أنكر بعض وجوده والمثبتين لوجوده على
طائفتين ، فطائفة يدعي كون وجوده بديهياً لا يحتاج إلى برهان ولعله
أقرب ، والثانية يزعم أنه نظري فيستدل له بأدلة منها ما يذكره المصنف
من أنه قابل للإشارة الحسية ، وهذا نصه (كون المكان الكون ذا وضع
يحق) يعني : إن كون المكان ذا وضع قابل للإشارة يحق وجود المكان
ثم إن المكان في اللغة والعرف عبارة عن الجسم الذي يعتمد عليه
جسم آخر كالأرض التي تستقر عليها الحيوانات وكالسرير الذي يستقر
عليه الإنسان ونحوهما ، وأما بحسب إصطلاح العلماء فقد اختلفوا في
معناه ومنه بعد اتفاقهم على أن المكان لا بد أن يكون شيئاً تجتمع
فيه إمارات أربع :

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

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

(الثالثة) : أن يكون ظرفاً للمتمكن بمعنى إمكان نسبة المتمكن

إليه بلفظه في مثل ما يقال : الماء في الكوز .

(الرابعة) : أن تختلف الأمكنة في الوضع بمعنى إختلاف الجهات وتباينها كالفوق والتحت وغيرهما ، فالمذاهب المشهورة المعتمدة في المكان ثلاثة مذاهب :

(المذهب الأول) : مذهب المتكلمين ؛ فإنهم يقولون بأن مكان كلّ جسم هو فضاء موهوم يتمكّن فيه الجسم كفضاء داخل الإناء لإجتماع الماء فيه ، ويسمّى 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 والنقيصة ليستا بحسب الوهم المحض ، لكون العقل حاكماً لزيادة مكان الجسم الكبير على مكان الجسم الصغير في الخارج وفي نفس الأمر وإن لم نتوهمه أصلاً ، ولا شك أنّ الأمر الذي يقبل الزيادة والنقيصة في الخارج لا يمكن أن يكون معدوماً في الخارج وإليه أشار المصنّف (رحمه الله) بقوله : ((فكونه الموهوم من بُعد محق)) ولكنّ المحقق اللاهيجي على ما ذكره في حواشي التجريد أراد تصحيح هذا المذهب ونصرته بما حاصله : بأنّ الموجود في الخارج يكون على نحوين :

(الأول) : أن يكون موجوداً بنفسه .

(الثاني) : أن يكون موجوداً بمنشأ إنتزاعه .

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

فالقول بالمكان بهذا المعنى لا يستلزم عدمه المطلق في الخارج بل هو موجود في الخارج بوجود منشأ إنتزاعه ، وكلّ 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 الإنتزاع يكون من وجود العالم ، فالمكان أمر موجود ينتزع وجوده من وجود العالم ولكنّ القائلين بالبُعد الموهوم لا يرضون به لأنّهم قائلون بتحقق مكان موهوم قبل وجود العالم (إنتهى كما مرّ في بحث الحدث) .

(المذهب الثاني) : مذهب أفلاطون وحكماء الإشراف ؛ وهم يقولون بأنّ المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج نظير تجرّد الموجودات المثاليّة التي هي العالم بين العالمين أغنيّ الفارقات النوريّة والمقارنات المظلمة ، والجسم متمكّن فيه بأعماقه وأجزائه ، والمكان ملاقيه بتمامه ، لأنّ هذا البُعد مجرد والمتمكّن مادّي والتداخل فيهما واقع بخلاف ما إذا كانا مادّيين وفيه تعريض على المشائين إذ على مذهبهم الجسم يكون في المكان بسطحه لا بالكلّيّة وقال المصنّف في الحاشية في توضيح البعد المجرد ما هذا لفظه :

فضاء الحوض الذي يتبدّل عليه الماء والهواء والتراب وغيرهما وهو لا يتبدّل إذ لا يجوز عليه الحركة الأيضيّة غيرها لأنّ غير المتبدّل غير المتبدّل مكان لها ، وتجرّد به باعتبار عدم حلوله في مادّة أو موضوع كالبعد المتمكّن وإن كان البُعد المادّي فيه بنحو الظرفيّة والنفوذ فيه ، لا كالمجرد المثالي ، فانه لا هو في المادّة ولا المادّة 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 البعد المفطور وهذا أنزل تجرّدا منه ، إنتهى .

وإلى هذا المذهب أشار المصنّف بقوله :

((بُعد مجرد لدى الإشرافي

جسماً بكلّيته ملاقِي))

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

((وسطح باطن لدى المشاء من

حاو على المحوي مكاناً قد زكن))

وقد اعترضوا على هذا المذهب بوجوه ، منها : لزوم حركة
الساكن كما في الطير الواقف في الريح الهابّة ، والسمك الواقف في
الماء الجاري ، فأنّهما ساكنان بالضرورة مع أنّه تتبدّل عليهما سطوح
الهواء والماء المحيطتان بهما ، ومنها : سكون المتحرّك كما في المنقول
من بلد إلى بلد في صندوق فأنّه متحرّك لا محالة مع أنّ السطح الباطن
من الصندوق المحيط به غير متبدّل فيلزم أن يكون ساكناً ، ومنها : ما
ذكره في الحاشية وهو إنعدام مقصد المتحرّك ، فأنّه إذا كان المكان هو
البُعد كان مقصد المتحرّك موجوداً قبل الحصول فيه ، وأمّا إذا كان هو

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 .

ولكنّ الوجوه المذكورة وغيرها مما لم نذكرها مندفعة ومسطورة في الكتب ، ولكنّ الإشكال في الأخير صعب الإندفاع ، والشيخ الرئيس يلتزم بهذا الإشكال وقال : لا يجب أن يكون لكلّ جسم مكان بل يجب أن يكون له وضع (بمعنى كونه قابلاً للإشارة) يمتاز به عن ساير الأجسام ، فعليه يكون للفلك الأعظم وضع لأنه أشار إليه بأنّه فوق جميع الأفلاك وما يحكم به العمامة بأنّه يجب أن يكون كلّ جسم في المكان يبتني على عدم ميّزهم بين المكان والوضع ، فالوضع على هذا يصير أمّ من المكان بمعنى أنّ كلّ متمكّن يكون ذا وضع لا يجب أن يكون كلّ ما هو ذا وضع في المكان كالفلك الأعظم ، وإلى هذه الاعتراضات أشار المصنّف 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 بُعداً مجرداً لكونه من الفطريّات إذ قال كلّ الناس قولاً موقناً (لأنّه من فطريّات عقولهم) الماء فيما بين أطراف الإناء ، ولا شكّ أنّهم 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 بكون المكان هو البعد أنّ لكلّ جسم مكان طبيعيّ لو حصل فيه يقتضي بطبعه أن يكون ساكناً فيه وإن

خرج عنه يقتضي بطبعه أن يتحرك إليه ، وعند القائلين بالسطح حيث
انّ المكان عندهم لا يكون عاماً لكلّ 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 فسي
شرح التجريد ، قال (رحمه الله) :

كلّ جسم على الإطلاق فانه يفتقر إلى مكان يحلّ فيه لاستحالة
وجود جسم مجرد عن كلّ الأمكنة ، ولا بدّ أن يكون ذلك المكان طبيعياً
له لأننا 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 بالإقتضاء من طبيعته لزم الترجيح بلا مرجح) ، فيكون ذلك البعض
طبيعياً ، ولهذا إذا أخرج من مكانه عاد إليه ، وإنما يرجع إليه على
أقرب الطرق ، وهو الاستقامة ، إنتهى .

وإلى الطبيعيّ من المكان أشار بقوله :

((إنّ الطبيعيّ مكان طلباً

إن قاسر 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 الهيولى أو الفاعل المفارق لإستواء نسبتها إلى
جميع الأمكنة ، 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 متمكناً أصلاً) ،
وسيجي تفصيل وجه الإستحالة ، وإجماله أما عند القائلين بالسطح
فأنه لو فرض سطح باطن لا يكون مما ساً بسطح ظاهر المتمكّن يلزم
وجود بعد يكون محالاً عند هم ، وأما عند القائلين بالبعد من جهة
أنه لو تحقق الخلاء يلزم أن لا يتمكّن الجسم من الحركة فيه ، لأنّ الحركة
لا بدّ 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 معاروق فاقْتضا الحركة مرتبة معيّنة من السرعة أو
البطؤ من دون أن يكون في البين مرجح يكون ترجيحاً بلا مرجح وهذا
محال ، وحيث أنّ الحركة لا تتحقق في الخلاء أعني المكان الخالي عن
الشاغّل يلزم أن لا يكون المكان موجوداً لما قلنا أنّ من إمارات المكان
إمكان وقوع الحركة فيه ، وهذا خلف .

ثم إنّ المكان الطبيعي للمركّب هو مكان غالب أجزائه فيمّا
إذا كان أجزائه متفاوتة ، وأما ما تساوت أجزائه فمكانه الطبيعي هو
المكان الذي إتفق وجوده فيه ، وإليه أشار في المتن بقوله :

((لكلّ جسم ثم للمركّب))

كان المكان ما لجذب غالب))

وبعبارة واضحة عبّر بها في شرح التجريد قوله: ((المركّب)) أنّ
الترکّب من جوهرين (كالدخان المركّب من الأجزاء الأرضية والنارية)
فان تساویاً وتمانعاً وقف في الوسط بينهما وإلا تفرّقاً ، وإن غلب
أحد هما كان مكانه مكان الغالب وإن ترکّب من ثلاثة وغلب أحدها
كان مكانه مكان الغالب وإلا كان في الوسط وإن ترکّب من أربعة
متساوية حصل في الوسط أو ما اتفق وجوده فيه ، وإن غلب أحدها
كان في مكانه ولا إستمرار للمعتدل لسرعة إنفعاله بالأُمور الغريبة ، إنتهى



غُرِّي فِي إِمْتِنَاعِ الْخَلَاءِ

((تساوي ذي العائق والعديم في
حركة بالنفي في الخلأ يفني))
(إن معهما يفرض معاوق أقل
بنسبة ما في الزمانين حصل))

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

أشار في هذه الغرر إلى إستحالة الخلأ لإختلاف كلامهم في
هذا المقام فذهب قوم إلى جواز الخلأ وهم القائلون بالبعد الموهوم
وبعض من أصحاب المذاهب الأخر، وآخرون إلى إمتناعه وهو إختيار
المصنّف والمحقق الطوسي في التجريد حيث قال : وهذا المكان لا يصحّ
عليه الخلوّ من شاغل وإلا لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمة
عند فرض معاوق أقلّ بنسبة زمانيهما .

وقال الشارح في توضيح مراده واستدلّ عليه بأنّ الخلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق ، والتالي باطل بالضرورة ، فالعقدّم مثله ، وبيان شرطيته : إنّنا إذا فرضنا متحرّكاً يقطع مسافة ما خالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة فإنّ زمان تلك الحركة يكون أطول لأنّ الملاء الموجود في المسافة معاق للمتحرّك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء آخر أرقّ من الأول على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملاء وهو النصف ، فيكون معاقته نصف المعاقبة الأولى فيتحرّكها المتحرّك في الساعة ، لكنّ الملاء الرقيق معاق أيضاً ، فتكون الحركة مع المعاق كالحركة بدونه وهو باطل ، وإليه أشار المصنّف (رحمه الله) : ((تساوي ذي العائق والعديم)) إلخ .



غرر في الشكل

- ((كلّ بسيط فلكيّ عنصري
شكل طبيعيّ له هو الكروي))
((فالطبع واحد وفعل واحد
في واحد لم يك غير الواحد))
((والأرض أخرجت قوى قسريّة
من كرويّة سوى حسّية))

يعني : انّ كلّ جسم بسيط سماويّ أو أرضي الشكل الطبيعي له يكون هو الكرويّة ، فالطبع الواحد والفاعل الواحد في مادّة واحدة لم يكن غير الواحد (يعني : غير صورة واحدة) ، والأرض أخرجتها القوى القاسرة (كالرياح والمطر والسيل ونحوها) من الكرويّة إلا في الحسّ والمشاهدة .

أشار في هذه الغرر إلى أنّ كلّ جسم فلكيّ كان أو عنصرياً له شكل طبيعي وهو الشكل الكروي لا المضلّع ، ثم انّ الشكل على ما قيل في تعريفه أنّه ما أحاط به حدّ واحد أو حدود وبناءً على التحقيق أنّه

من الكيفيات المختصة بالكميات كالأستقامة والإنحناء وهو هيئة إحاطة الحدّ الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعيّ وقسري لأنّ كلّ جسم متناه (كما مرّ في بحث تناهي الأبعاد) ، وكلّ متناه مشكّل بالضرورة ، فإذا فرض خالياً عن جميع العوارض لم يكن له بدّ من شكل ، فيكون طبيعياً ، ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتضي أموراً مختلفة ولا شكل أبسط من الإستدارة ، فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الأشكال قسري ، ولذا قال المصنّف (رحمه الله) :

((كلّ بسيط فلكيّ عنصريّ

شكل طبيعيّ له هو الكروي))

((فالطبع واحد وفعل واحد

في واحد لم يك غير الواحد))

وقال في الشرح :

وما سوى الكرويّة فيه كثرة لأنّ المضّع من الأشكال يكون حانب منه خطأً وآخر سطحاً وآخر نقطة ، إنتهى .

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

فثبت أنّ الشكل الطبيعي هو الكروي وهو المطلوب، وإلى هذا المعنى أشار بقوله :

((فالطبع واحد وفعل واحد))

في واحد لم يك غير الواحد))

وقال في الحاشية في توضيح مقصوده من هذا البيت ما هذا لفظه :

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 ، فعلها تليين في الشمعة والتصليب في الملح ، وحيث اعتبرت وحدة الجهة فلا يرد أنّ الطبيعة النارية مثلاً واحدة ، وقد فعلت أفعالاً كثيرة كالحرارة والخفة واليبوسة والشكل والحركة وغيرها لأنها فعلت لجهات كثيرة مع أنّ بعض هذه ليس في عرض الآخر ، فإنّ الخفة معلولة للحرارة وكذا اليبوسة والحركة معلولة للخفة لأنّ الخفة ميل صاعد وبعضها كالمشخص للآخر ، بل الطبيعة تفعل فعلين متقابلين ولكن بشرطين فتفعل التسكين بشرط الوجدان للحالة الطبيعيّة والتحرك بشرط فقدان لها ، وقد يتوهم الكثرة باعتبار تعدد المفاهيم مع وحدة المنتزع منه ، إنتهى .

((إشكال ودفع)) :

أما الإشكال : إنّه لما كان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرية ، فما جهة عدم الكرية الحقيقيّة لها لما نشاهد فيها من

المرتفعات والوحدات بنحو أخرجها عن الكروية الحقيقية ، وهذا يخالف ما ذكرتم .

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

قال العلامة الآملي (رحمه الله) :

فان قلت : إقتضاء طبيعة الأرض حفظ الشكل العارض عليها مناف مع إقتضاءها لشكلها الذاتي ، إذ الشيء الواحد لا يقتضي المتنافيين ، قلت : كلاً بل إقتضاؤه يؤكده لأنها لو خلّيت وطبعها تقتضي كرية الأرض ولكن لما أخرجت عن الكروية بواسطة تعدّي القاسر عليها تزول عنها الشكل الطبيعي وتبقى فيها اليبوسة ، وهي حافظة لشكلها العارض عليها ، فتكون حافظة للشكل العرضي بالعرض ، وحديث الشكل العارضي مستند إلى القاسر وبقاؤه مستند إلى الطبيعة فهو مقسور من وجه ومطبوع من وجه آخر كالمرض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي غلب رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساداً ، إنتهى .

قوله : ((سوى حسّية)) مراده أنّ الكرويّة الظاهرة في الأرض بحسب
الحسّ وإلا فهي بحسب الواقع خرجت عن الكرويّة الحقيقيّة بسبب
القواسم .

وأما وجه الكرويّة حسّاً فهو لما تقرر في محلّه أنّ نسبة إرتفاع أعظم
الجبال في كرة الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع كما
في الشرح .



غَرَفِي الْجَهَّة

- ((فوق وتحت جهة بالطبع
موجودة إذ هو ذات وضع))
((بجهة طرف الإمتداد
في مأخذ الإشارة — رادي))
((لم تنقسم في مأخذ الإشارة
فيلزم السماء الاستدارة))
((وكونها ستاً وليس تنحصر
تقريبية الخاصي والعامي إشتهر))

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

أشار في هذه الغرر إلى مطالب أربعة :

(الأول) : في وجود الجهة ، وأنها موجودة .

(الثاني) : في حقيقتها وماهيّتها .

(الثالث) : في أنها تنقسم إلى جهات طبيعية وغير طبيعية ،

والغير الطبيعي منها غير متناهية ، والحصري الستة تقريبية .

(الرابع) : في كون السماء مستديرة لكونها محددة الجهات ،

وهذه المسألة أعني موجودة الجهة تبثني على مسألة تناهي الأبعاد

لأنه إذا كانت أبعاد العالم متناهية تثبت الجهة لما سنذكر أن

الجهة نهاية الامتداد وطرفه ، وتفصيل هذا الإجمال :

(أما الأول) : وهو كون الجهة موجودة فلوجهين :

((الأول)) : لأنها ذات وضع أي يشار إليها بالإشارة الحسيّة

وكلّما كان كذلك فهو موجود ، فالجهة موجودة .

((الثاني)) : لأنها لو لم تكن موجودة لما أمكن إتجاه المتحرّك

إليها ، لكنّ المتحرّك يتّجه إليها لما عرفت من أنها مقصد للمتحرّك

بالوصول إليها كما أنّ المكان كان مقصده بالوصول فيه ، فيجب أن تكون

موجودة ، وإلى المطلب الأول أشار بقوله : ((موجودة إذ هي ذات

وضع)) .

(وأما الثاني) : في حقيقتها ومهيّتها فهو على ما في التجريد

وشرحه طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة ، وذلك لأننا نتوهم

إمتداداً أخذاً من المشير منتهياً إلى المشار إليه ، وذلك المنتهى هو

طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة ، وليست (أي الجهة)

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

وقال المصنّف في الشرح في بيان حقيقتها :

إنّ طرف كلّ إمتداد جهة ، لا من حيث هو طرف مطلقاً ، بل
من حيث هو واقع في مأخذ الإشارة وينتهي إليه الإشارة ، أي الإمتداد
الموهوم الذي يؤخذ من المشير إلى المشار إليه لم تنقسم الجهة في
مأخذ الإشارة ، لأنّ الجهة طرف الإمتداد ونهايته ، فلا معنى
لإنقسامها من حيث كونها طرفاً ونهاية ، فهي إمّا نقطة إن لم تنقسم
أصلاً أو خطّ و سطح إن إنقسمت من غير هذه الجهة ، وإلى المطلب
الثاني أشار بقوله :

((بجهة طرف الإمتداد

في مأخذ الإشارة مرادي))

(وأما الثالث) : إنّها تنقسم إلى طبيعيّة وغير طبيعيّة ، فالطبيعي
منها هو جهة الفوق والسفل لا غير ، والغير الطبيعي وهو ما عداهما
ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغييره وانتقاله عن هيئة وبغير الطبيعي ما
يمكن تغييره ، فإنّ القدام قد يصير خلفاً ، وكذا اليمين والشمال ، وأما
الفوق والسفل فلا ، وإليه أشار بقوله : ((فوق وتحت جهة بالطبع)) .

وهذه الجهات التي ليست طبيعيّة غير متناهية لأنّها أطراف
الخطوط المفروضة في الإمتداد وتلك الخطوط غير متناهية ، وما في
المشهور من كون الجهات ستّاً تقريب من الخاصّ والعام ، أما من
الخاص : فتقريب أنّ الجسم يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة

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

(وأما الرابع) : وهو إستدارة السماء ، فهذا المعنى متفرع على
مجموع ما سبق ، توضيح ذلك : إنهم إستدلّوا لإثبات إستدارة السماء
بوجوه طبيعّية وتعليمّية منها : ما ذكره المصنّف (رحمه 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 محدد ها كريباً ، والفلك
محدد للجهة فيجب أن يكون بشكل الكرة ، وإنما وجب أن يكون المحدد
كريباً لأنه هو الشكل الوحيد الذي يكون بمحيطه محدداً لجهة وبمركزه
لجهة أخرى ، إذ ليس في الجسم الكروي 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 الكروي ، فثبت أنّ المحدد جسم كروي محدد بمحيطه
جهة الفوق وبمركزه جهة التحت .

قال المصنّف في الشرح :

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

كانت جهة السفلى غاية البعد عن جهة الفوق ، فلو لم يكن المحدد كروياً بل بيضياً أو عدسياً أو مكعباً أو غير ذلك تبدلت جهة السفلى بالنسبة إلى ما هو أبعد منها عن كونها سفلاً وصارت فوقاً بالنسبة إليه وكذا جهة الفوق .

وقال في الحاشية :

قولنا : تبدلت جهة السفلى إلى قولنا : وكذا جهة الفوق أي إذا فرضنا المحدد أو العالم بيضياً مثلاً وأفرزنا من مركزه أنصافاً أقطاراً إلى خارجه فلا شك أن ما يفرز إلى رأس البيضة مثلاً أطول مما إلى جنبيها ، والجهتان الطبيعيتان لا بد أن يكونا في غاية البعد فإذا طوّل القطر الذي إلى الجنين ليساوي القطر الذي إلى الرأسين تبدلت الجهتان : السفلى والفوق لأن هنا ما هو أبعد من ذينك السفلى والفوق ، وهما اللذان فيهما إلى الرأس ، وإلى هذا المطلب من البداية إلى النهاية أشار بقوله : ((فيلزم السماء الاستدارة)) .



غُرر في حدوث الأجسام

وذكر الأقوال فيه

- ((جسم قديم الذات والصفات
أو محدث ككتاهما أو آتبي))
((أيضاً قديم الذات محدث الصفة
وعكسه لم يرو عن ذي معرفة))
((فثانياً يقوله أهل الملل
من مذهب فحل ومن رأي جزل))
((وأولاً من قدم السماء يـرى
بالشخص والكلبي من عناصر))
((وقال الأقدمون بالثالث مع
تشاجر في الذات ما ذي فاسمع))
((جسم وغيره فثاليس يـرى
ذا الجسم ماء ذا بتكثيف ثرى))
((ثم بتلستيف هوا نار وقع
ثم السماء من دخان لرتفع))

- ((وبالهبوا والأرض والنار نطق
ثم بتلستيف وتكثيف سبــــــــــــــــق))
((بالنور والظلمة قال الثنــــــــــــــــوي
وقيل بالجسم الصغير الكــــــــــــــــروي))
((وانكساغمورس بالخليط قــــــــــــــــد
قال ولكن كــــــــــــــــها لا يعتمــــــــــــــــد))
((ومن يراها غيره تفرقــــــــــــــــوا
فالحريــــــــــــــــانتيــــــــــــــــون منهم نطقــــــــــــــــوا))
((بقدماء خمسة فائــــــــــــــــنان
حيين فاعلين كانــــــــــــــــا ذان))
((البارئ والنفس وادر إثنــــــــــــــــين
ليسا بحيين وفاعليــــــــــــــــن))
((بلا إنفعال ذان دهر وخالــــــــــــــــاً
وواحد هو الهبولــــــــــــــــى إنفعــــــــــــــــلا))
((فعمد الباري الهبولــــــــــــــــى بعد ما
تعلق النفس بها فالأتمــــــــــــــــا))
((ضروب الأجسام كالأرض والفلك
فارتفعت النفس لعالم الملــــــــــــــــك))
((إذ في الثنى الشرك وفي التثليث
ففيه كل الكفر والتلوــــــــــــــــيــــــــــــــــث))
((وعند في تاغورس المــــــــــــــــادي
أعداد إنشاء من الآحــــــــــــــــادي))

((إذ بالبسائط المرگبات

تقومت وتلك واحداث))

((كلّ هو الوحدة لا ذاتاً جمع

بل ذوتت كي لا يرى الخلف وقع))

((فواردات اعترى الوضع نقط

يحصل منها الجسم بالسطح وخط))

((وذلك العظيم رمز كلمته

فلا يردّ وليحل عقدته))

يعني : الجسم بحسب الفرد إما قديم الذات والصفات معاً
أو محدث كلاهما أي ذاتاً وصفة أو آتي ، أيضاً قديم الذات محدث
الصفة وعكسه (أي كونه محدث الذات وقديم الصفة) لم يرو عن
ذي معرفة وعقل ، فثانياً أي القول بمحدثيّة الذات والصفة يقوله 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 المتقدمّة على أرسطو) بالثالث
(كون الجسم قديم الذات ومحدث الصفة) مع تشاجر في الذات ما
ذي (أي الذات وحقيقة ما هو) فسمع ، ان بعضاً من الفلاسفة ذهب
إلى أنه جسم وذهب آخرون إلى أنه غيره أي غير الجسم فثاليس الحكيم
يرى انّ ذا الجسم ماء والماء بعد التكثيف صار تراباً ، ثم انّ الماء
بتلطيف يصير هواً ونارا ثم وجد السماء من دخان ارتفع من هذه
النار ، وفرقة قال بأن ذات الجسم عبارة عن الهواء أو الأرض والنار
تتنوع بتلطيف وتكثيف ، وقال الثنوية بأن مبدأ العالم نور وظلمة ، وقال

بعض بأنه جسم صغير كروي (ذرات) ، وانكساغوراس يرى مبدأ العالم عناصر مخلوطة غير متناهية ولكن كل هذه الأقوال ليست معتمدة ، ومن يرى مبدأ العالم غير الجسم تفرقوا واختلفوا فالحريانيون منهم نطقوا ، وقالوا بقدماء خمسة : ١- الإله ٢- النفس ٣- الدهر ٤- الفضاء ٥- الهیولی ، فإثنان منها حيين فاعلين كانا ذان ، الباري والنفس وادراثنین لیسا بحیین وفاعلین ، بلا إنفعال ذان دهر وخلا وواحد هو الهیولی إنفعلا ، فعمد أي توجه الباري الهیولی بعد ما تعلّق النفس بها فالتما ، حصل من هذا الإلتیام ضروب الأجسام الأرضیة والسماویة فارتفعت النفس بعد طیّ مراحل الكمال لعالم الملك أي الملكوت ، إذ فی الثنی (دو گانه پرستی) شرك وفي التثلیث (اب - ابن - روح) ففیه الكفر والتلویت ، وعند میثاغورس المبادي أي مبادي الأجسام أعداد أنشأت واجتمعت من آحاد ، إذ بالبسائط تحصّلت المركّبات وتقومت بها وتلك أي البسائط آحادها ، كل واحد من البسائط هو عين الوحدة لا ذات ثبت له الوحدة واجتمع مع الوحدة بل ذوّتت بأنفسها كي لا يرى الخلف وقع (لأن البحث في المبادي فلو كانت الوحدات التي فرضناها مبادي مسبوقه بالذات لكانت مفترقة إلى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلفا) ، لوحدات اعتراها الوضع فصارت محسوسات) نقط يحصل منها الجسم بالسطح وخط أي بحصولهما من النقط ، وذلك العظيم أي فيثاغورس رمز كلمته فلا يرد إذ من المشهورات أنه لا ردّ على الرمز وليحل عقده 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 : إنَّها (أي الأجسام) إمَّا أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها وصفاتها أو بالعكس فهذه أربع أقسام ، والقسم الرابع إحتمال عقلي في بادي النظر لم يقل به أحد .

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

(الثاني) : إنَّها قديمة بذواتها وصفاتها ، وإليه ذهب أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا ، وتفصيل مذاهبهم أنهم قالوا : الأجسام تنقسم كما علمت إلى فلكيات وعنصريّات : أما الفلكيات : فإنَّها قديمة بموادّها وصورها (الجسميّة والنوعيّة) وأعراضها المعيّنة من المقادير والأشكال وغيرها إلاّ الحركات والأوضاع المشخّصة ، فإنَّها حادثة ضرورة أنّ كلّ حركة شخصيّة مسبوقه بأخرى ، لا إلى نهاية ، وكذا الأوضاع المعيّنة التابعة لها ، وأما مطلق الحركة والوضع فقديم أيضاً ، لأنّ مذاهبهم أنّ الأفلاك متحركة حركة مستمرة من الأزل إلى الأبد ، فلا سكون أصلاً .

وأما العنصريّات : فقديم بموادّها وبصورها الجسميّة بنوعها وذلك لأنّ المادّة لا تخلو عن الصورة الجسميّة التي هي طبيعة واحدة

نوعيّة لا تختلف إلا بأمر خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمرّ الوجود بتعاقب أفرادها أزلاً وأبداً وبصورها النوعيّة بجنسها ، وذلك لأن مادّتها لا يجوز خلّوها عن الصور النوعيّة بأسرها ، بل لا بدّ أن يكون معها واحدة منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيّتها النوعيّة فيكون جنسها مستمرّ الوجود بتعاقب أنواعه ، نعم الصور المشخّصة فيهما (أي في الصورة الجسميّة والنوعيّة) والأعراض المختصّة المتعيّنة محدثة ، ولا إمتناع أيضاً عندهم في إستمراره كذلك ولا في إستمرار أنواع المركّبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية ، وهذا القسم هو الذي جعله المصنّف أول الأقسام ، وإليه أشار بقوله :

((وأولاً من قدم السماء يرى

بالشخص والكلي من عناصر))

وقال في الشرح :

وقد وجّه قولهم صدر المتألّهين ، وقول كثير من أصحاب القول الثالث ، بل قال باتّفاق أعاضم 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 ونور الله وإحسان الله .

وبالجملة : ما من صقعه قديم والخلق وجميع ما من ناحيتهم حادث متجدد ذاتاً وصفة ومن تفوّه منهم بالقدم فكأنه لم يستشعر بالعالم ولم يكن ناظراً إلا في الله بالله لأنه حقيقة الوجود المحييط والعالم ليس إلا ما سواه ، وما سواه ليس إلا شيئيات المهيّات الاعتباريّة

المنعمرة في سطوع النور الحقيقية ، فلم يمكّن نور الحقيقة ظلمة العالم
من البروز والله وصفاته قديم ، إنتهى .

(الثالث) : إنّها قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما وهو قول من
تقدّم أرسطو من أقدمي الفلاسفة والحكماء وهؤلاء قد اختلفوا وتشاجروا
في تلك الذوات ، وإليه أشار المصنّف بقوله :
((وقال الأقدمون بالثالث مع

تشاجر في الذات ما ذي فاسمع))

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

وقال في الشرح :

فقال تاليس يرى هذا الجسم الماء القابل لكلّ صورة ، ثم أنّ الماء
بتكثيف صار ثرى أيّ تراباً ، ثم بتلطيف للماء صار هواً وناراً ، فإنّ الماء
إذا لطف صار هواءً ، فتكسّوت النار من صفوة الهواء ثم السماء تكوّنت
من دخان ارتفع من تلك النار .

قال صاحب الملل والنحل وكأنّه أخذ مذهبه من الكتب الإلهية
ففي التوراة أنّ الله تعالى خلق جوهرةً ونظر إليها نظر الهيبة فذاابت
وصارت ماءً فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زيد وارتفع
منها دخان فحصل من زيدها الأرض ومن دخانها السماء ، وقيل :
الأرض ، وحصلت البواقي بالتلطيف ، وبعضها بالتكثيف ، هذا .

قال المصنّف في الشرح :

فلا يبعد أن يكون المراد بالماء كما في قوله تعالى : * وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ * الوجود المنبسط المعبرّ عنه في إصطلاح العرفاء بالنفس الرحماني ، ثم تطبيق الباقي لا يخفى على العالم بالتأويل .

قال في الحاشية :

قولنا : ثم تطبيق الباقي لا يخفى ؛ فمن لطيفه عالم العقل والنفس المعبرّ عنهما بالنار والهوا ومن كنيفه عالم المثال وعالم الطبيعة المعبرّ عنهما بالأرض ، وأمّا في التورية من نظر الهيبة فهو قهاريّة الله وذويان أجزاء الجوهر تحت سطوع نوره تعالى ، ثم البخار المرتفع لطيف ذلك الماء ، لأنّ البخار أجزاء رشيّة مائيّة لطيفة ، والسموات عالم العقول والنفوس ، وأمّا الزبد فهو كنيف ذلك الماء ، فالأرض عالم الصورة والجبال أجزاءه ، إنتهى .

وإلى قول هذه الفرقة أشار في المتن بقوله : ((جسم وغيره)) إلى قوله : ((إرتفع)) ولا حيّاً ، وإلى هذا القول أشار بقوله : ((فالحريريانيون)) إلى قوله : ((لعالم الملك)) ، ثم انّ المصنّف أخذ في تهجين هذه الأقوال بأنها مستلزم للشركة كقول الثنويّة أو التثليث كالقول بالأقنيم الثلاثة (الأب والابن وروح القدس) أو مستلزم للكفر والتلويمت كالقول بالتخميس الذي ذهب إليه حرياني ، وفرقة ثانية وهم أصحاب فيثاغورس تبعاً عليه قالوا : هي الوحدة ، فإنّها تجزّت فصارت الوحدات نقطاً ذوات أوضاع واجتمعت النقطة فصارت خطّاً واجتمعت الخطوط فصارت

سطحاً واجتمعت السطوح فصارت جسماً ، وقد يقال : أكثر هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصد هم ، لإنتهى ما نقلناه عن شرح المواقف .

قال المصنّف في الشرح :

ولما كان فيثاغورس من أعظم الحكماء المتألهين وكان من أساطين الحكمة أشرنا إلى أن لكلامه الذي نقلوه عنه محملاً صحيحاً بقولنا : وذلك العظيم رمز كلمته ، فلا يرد إذ من المشتبهات أنه لا يرد على الرمز وليحلّ عقده فانه عبّر عن مبدأ المبادي بالوحدة الحقّة ، وقد عرفت في مبحث الوحدة والكثرة أن الوحدة الحقيقية عين الوجود الحقيقي ، فمراد بالوحدات القائمة بذواتها مراتب الوجود ومراد من كون الأعداد هي المبادي ، وأن أول ما صدر عن الوحدة الإثنان ثم عن الإثنين الثلاثة ثم عن الثلاثة الأربعة ، وهي مبادي الوجودات أنه صدر عن واجب الوجود الذي هو الفرد والوتر الذي ليس فيه شيء والشيء العقل الذي هو زوج تركيب من الوجود والمهيبة فهو إثنان ، وأيضاً وقوعه في ثاني مراتب الوجود مقوم لوجوده لا يقدم ولا يؤخر كما أن الإثنين كذلك ثم صدر عن الواجب تعالى بواسطة العقل النفس وهي الثلاثة إذ لها وراء المهيبة والوجود التعلّق بالمواد تعلّقاً تدبيرياً بخلاف العقل ، إذ لا توجه له إلى المادة لترفعه عنها غاية الترفع ، ثم صدر الطبع وهي الأربعة إذ له وراء الثلاثة إنطباع وتوقّل فيها فتعلّقه الانطباعي ينحلّ في الذهن إلى أصل توجه ورسوم وأيضاً وقوع كلّ منهما في مرتبة ثالثة ، ورابعة مقوم لوجوده ، كما قلنا في

العقل ، إنتهى .

وإليه أي إلى قول الفرقة الثانية أشار في المتن بقوله : ((وعند
في تاغورس المبادي)) إلى قوله : ((وليحلّ عقدته)) .

قال في الشرح :

وقال بعضهم : كان الأصل هو الأرض وحصل الباقي منها
بالتلطيف ، وزعم بعض أنه الهواء فتكوّن من لطافة النار ومن كثافة الماء
والأرض ، وزعم بعض آخر أنه النار وتكوّن الثلاثة منها بالتكاثف ، والسماء
من الدخان ، وإليه أشار في المتن :

((وبالهوى والأرض والنار نطق

قوم بتلطيف وتكثيف سبق))

وقالت الثنوية : إنّ تلك الذات القديمة هي النور والظلمة ،
إمّا بناء على أنّ النور أجسام صغار منفصل عن النير أو على أنّ المراد
بالنور ما يشمل النير أو على أنّ المراد بالجسم ما يشمل الجسماني
وكون النور أجساماً صغاراً هو التحقيق عند علماء العصر الحاضر فإنهم
إتفقوا على أنّ النور أجسام صغار تنفصل عن المنير وتصل إلى المستنير
وقد دققوا أنّ زمان سير نور الشمس منها إلى أرضنا هذه ثمان دقائق
وما ذكره المصنّف في الحاشية بأنه باطل لأنه يستلزم الفكّ على الفلكي
إتضح بطلانه في هذه الأعصار .

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

والظلمة قال الشوي)) .

وقال ذي مقراطيس : إن أصل العالم أجرام صغار صلبة مبثوثة دائمة الحركة في خلأ غير متناه ، ثم إتفق أن 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 كل شيء لحم وخبز وغير ذلك ، فإذا اجتمع جنس منها شيء له قدر محسوس ظن أنه قد حدث ولم يحدث إنما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع ، وإليه أشار بقوله :
((وانكساغورس بالخليط قد

قال ولكن كلها لا يعتمد))

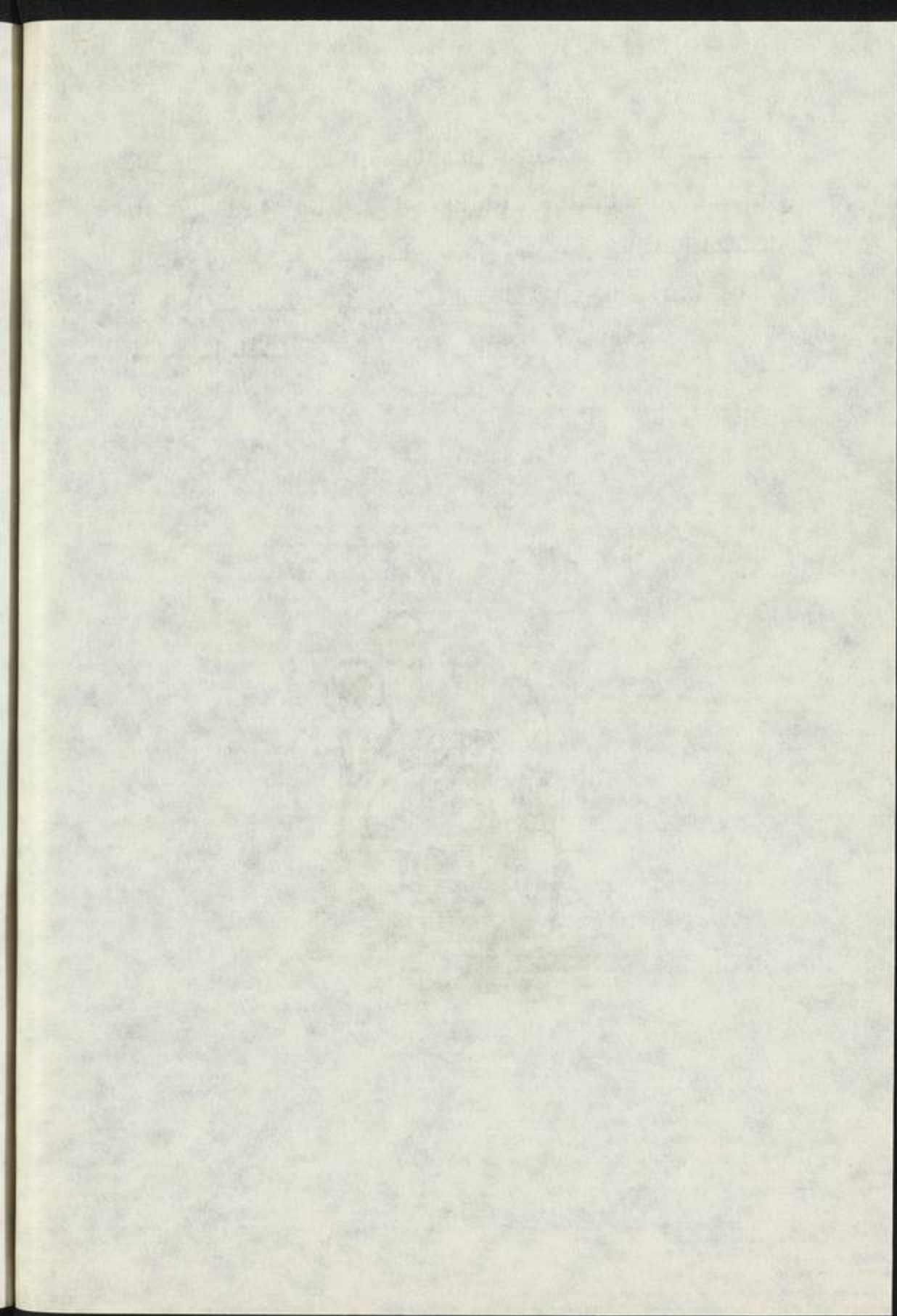
أي كلما ذكر في تعيين تلك الذات وكذا أصل قولهم : إن الجسم قديم الذات لا يعتمد عليها .

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

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

والهَيُولَى ، وقد عشقت النفس بالهَيُولَى لتتوقف كمالاتها الحسيّة
والعقلية عليها ، فحصل من إختلاطهما أنواع المكوّنات ، والباري
والدهر والخلاّ إثنان منها حيّان فاعلان وهما الباري والنفس وإثنان
آخران ليسا بحيين وفاعلين ، وكذا ليس بمنفعلين وواحد منها منفعل
فقط ليسا فاعلاً .





الفريدة الرابعة في الفلكيات

- ((الجسم عنصريّ أو أثيري
من فلك وكوكب منيــــر))
((تحقق التركيب في الأركان
دلّ على التحرك المكاني))
((وهو على جسم بدا كريباً
يكون ذا تحرك دوريّاً))
((من عنصريّة ومن صفاتها
يخلو وذا محدد جهاتها))
((ذا قوّة ليس لها إنتهاء
وذلك الجسم هو السماء))
((والفلك الكليّ تسعة وذي
أولها الأطلس ثانيها الذي))
((حركة بطيئة تضاف له
وبالسريّة أخصص أوله))

أشار في هذه الغرر إلى إنقسام الأجسام إلى عنصريّة وأثيريّة
وخواصّ الأجسام الفلكيّة وأنواعها وأعدادها وكونها أحياء ذوات نفوس
ناطقة ، فقال تمهيداً : إنّ الجسم على قسمين :

(الأول) : الأجسام العنصريّة ، وما تولّد منها ، والمراد بالعنصر
هيولى الأجسام باعتبار إبتداء التركيب منها كما يقال لها : اسطقس
باعتبار إنتهاء التركيب وإنحلاله إليها .

(الثاني) : الأجسام الأثيريّة التي تكون مادّة الفلك منها ،
والأثير بمعنى المختار ، وكون الفلك مختاراً ، وكونه أفضل من العناصر
معلوم ، ولذا قيل لها : العلويّات ، وللعناصر السفليّات فمن الأجسام
الأثير الأفلاك والكواكب المنيرة ، وإليه أشار المصنّف :

((الجسم عنصريّ أو أثيريّ

من فلك وكوكب منير))

ثم إنّ البحث عن وجود الفلك ومهيّته وأحكامه وخلوّه عن
أحكام الجسم العنصريّ في طيّ أمور :

(الأول) : إستدلّ المصنّف على وجود الفلك عقلاً قبل النظر
إلى الواقع بأنّه لا إشكال في تحقّق التركيب في الأركان وهي (أي
العناصر) بما فيها من المواليد الثلاثة أعني المعدنيّات والنباتات
والحيوانات والتركيب يستدعيّ التحركّ المكانيّ وهي الحركة الأنيديّة
ضرورة إقتضاء كلّ منها أي العناصر كونه في مكانه الطبيعيّ فيجرّها على
الإلتيام والتركيب وإنتقال بعضها إلى حيّز بعض سبب غير طبيعة كلّ
منها وهو عناية المبدأ الفعّال والتحركّ المكانيّ يدلّ على أمرين هما

وجود جسمي كروي وحركة دورية له ، يعني : إن الحركة الأينية في العناصر تدلّ على شيئين هما وجود الفلك وحركته الدورية ، لكن من جهتين — فمن حيث أنّها من جهة إلى جهة تدلّ على وجود جسم محدد ذي وضع محيط بالأبعاد والجهات ذي شكل مستدير وهو الفلك ، ومن حيث أنّها حادثة غير مرتبطة بنفسها بالمبدأ القديم تعالی تدلّ على وجود أمر رابط بينها وبين مبدئها وهو الذي له جهة ثبوت وبقاء وجهة حدوث وتصمّ وفناء لكي يرتبط بجهة ثباته بالمبدأ القديم الثابت ويجهته تصمّمه وتجددّه بالحركة الأينية وهو الحركة الدورية الدائمة التي بدوامها مرتبط بالقديم وتتصمّمها بالحادث فهي الرابط بين الحادث والقديم ، وبهذا يصحح إرتباط الحادث بالقديم في بحث القدم والحادث .

قال في الحاشية :

الحركة الأينية لكونها من جهة إلى جهة دلّت على ذات الفلك ولحدوثها دلّت على حركته الدائمة إذ كلّ حادث لا بدّ له من رابط إلى القديم ، وكلّ حادث زمنيّ علته مجموع أصل قديم وشرط حادث هو جزء من الحركة الدورية الفلكية ، والحركة المستقيمة حادثة لأنّها كائنة بعد أن لم تكن ، إنتهى .

وإليه أشار بقوله :

((تحقق التركيب في الأركان

دلّ على التحرك المكاني))

((وهو على جسم بدا كريباً
يكون ذا تحرك دورياً))

والى الثاني أشار بقوله : ((جسم بدا كريباً)) إلخ إلى : ((مهية
وحقيقية)) وأنه عبارة عن جسم محدد ذي وضع وذي شكل مستدير يكون
ذا حركة دورية خالية عن العنصرية وصفاتها ولوازمها ، والمراد من
العنصرية الميل المستقيم والدليل على خلو الفلك عن مبدأ ميل
المستقيم من وجهين :

(الأول) : إن 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 معطلاً ، ولا معطل في الوجود .

(الثاني) : إن الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع ، بل
له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير ، فلا يجوز أن يقتضي الميل
المستقيم وإلا لكان للطبيعة الفلكية الواحدة إقتضاء أمرين متباينين وهما
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 صانعته تعالى
على سبيل الإبداع ، وفساده بمعنى الفناء البحت أي فناءه صورة
ومادة لا فناء صورته وبقاء مادته كما في الفساد مقابل الكون ، فللفلك
طبيعة خامسة لا حارة ولا باردة ولا رطب ولا يابس ولا يكون له لوازمها
من الخفة والثقل وقبول الشكل بسهولة وصعوبة ، فإن الأولين من
لوازم الحرارة والبرودة ، والثانيين أعني قبول الشكل بسهولة وعدمها

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

قال في الحاشية :

فالحرارة والبرودة شأنهما تفريق وجمع كما قالوا : الحرارة كيفية
مفرقة للمختلغات جامعة للمتشاكلات ، والبرودة بالعكس ، وتحدثان في
البسيط تخلخلاً وتكاثفاً ، والفرق والجمع حركة مستقيمة للأجزاء من
الأوساط إلى الأطراف ومن الأطراف إلى الأوساط ، وكذا التخلخل
والتكاثف والرطوبة كيفية يكون بها الجسم سهل القبول للتشكّل وسهل
التحرّك ، واليبوسة كيفية يكون بها عسرهما ، ومعلوم أنهما مستلزمان
للحركة المستقيمة للأجزاء والخفة والثقل لنفس الميل المستقيم فـي
الاعتماد ، والكلّ تستلزم أن يكون في الالاهة جهة ، وفي الالاهة مكان
مكان ، فانه إذا توجه من الأطراف إلى الوسط بقي جهة ، والحال أن
جهة الفوق الحقيقي سطح قائم بالمحدد ، وكذا إذا توجه عن الوسط
إلى الأطراف ، إنتهى .

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

(الأول) : إن الفلك نوعه منحصر في فرد ، وذلك لإمتناع

طبيعة عن قبول الفصل والوصل لإستلزامهما الحركة المستقيمة .

(الثاني) : عدم التغذي إذ لا يتحلل عنه شيء ، لأن التحلل
أيضاً مستلزم للحركة المستقيمة .

(الثالث) : إنه لا يجوز عليه الحركة الكمية في الأجزاء ، فلا نمو
له ولا ذبول للاستلزام المذكور .

(الرابع) : إنه لا يقبل الخرق والإلتيام لاستلزامهما الحركة
المستقيمة كما ذكر وغير ذلك ، إنتهى .

وإلى الأمر الثاني أشار بقوله :

((من عنصرية ومن صفاتها

يخلو وذا محدد جهاتها))

((ذا قوة ليس لها إنتهاء

وذلك الجسم هو السماء))

(الثالث) : في عدد الفلك الكلي ، وهو تسعة :

أولها : الفلك الأطلس ، وثانيها : فلك الثوابت ، ثم بعده
كرات السيارات السبع ، وقيدنا بالكلي لأن الأفلاك الجزئية يزيد
على ذلك ، وقالوا : مجموع الأفلاك الكلية والجزئية أربعة وعشرون .

قال في الشوارق ما ملخصه :

إنه لا سبيل لنا إلى العلم بوجود الأفلاك وإثبات عدد ها
وبيان أحوالها إلا من طريق الإحساس (وقد سمعت عن المصنف دليل
وجودها من العقل) بحركات الأجرام النيرة العالية المسماة بالكواكب .

واختلاف تلك الحركات جهة وسرعة وبطؤاً ووقوفاً 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 فلماً واحداً يشتمل على الجميع ثم وجدوا لكل من الكواكب السبعة المعروفة بالسيارة حركة من المغرب إلى المشرق مخالفة لحركة آخر منها في السرعة والبطء، فأثبتوا لكل واحد منها فلماً ثم وجدوا بعد مدة طويلة لجميع الكواكب التي هي غير السبعة حركة واحدة غريبة بطيئة جداً، فأثبتوا لها فلماً على حدة، فحصلت تسعة أفلاك لتسع حركات وهي المسماة بالأفلاك الكلية، فالمراد من الفلك الكلي ما يستند إليه واحدة من الحركات التسعة، إنتهى.

وهذا الواحد من تلك التسعة وهو الذي يستند إليه الحركة اليومية غير مكوكب ولذا سمي بالفلك الأطلس لخلوه عن نقش الكواكب كالأطلس الخالي عن النقش محيط بالجمع ولذلك سمي بفلك الأفلاك وبالفلك الأعظم وتحتة فلك الثوابت وسمي بفلك البروج أيضاً لأنه فرض دوائر البروج أولاً عليه لكون الكواكب التي أخذ اسم كل برج من شكلها مركزه فيه ثم أفلاك السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهي: الزحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وسمي سيارة لكونها ذوي حركات خاصة سريعة في الجملة وسمي الخمسة منها ما خلا الشمس والقمر متحيرة لكونها في حركاتها الخاصة تارة مستقيمة

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

((والفلك الكلي تسعة وذي

أولها الأطلس ثانيها الذي))

قال المصنف في الشرح في سرعة حركة الفلك الأول :

إنه يتحرك بمقدار ما يقول أحد واحد (يك) من مسافة الفلك
الثاني وهو فلك الثوابت هـخ قصو ميلاً أي خمسة آلاف ومئة وستة
وتسعين ميلاً وهو ألف وسبع مئة وإثنان وثلاثون فرسخاً من مقعره ، والله
أعلم بما يتحرك محدّبه حينئذٍ إذ مقدار ثخن الفلك الأقصى وبعد
محدّب سطحه من مركز الأرض لا سبيل للبشر إلى إستخراجه كما في
القبسات ، وقال : والفلك الثاني كرسيّ في لسان الشريعة والفلك
الأطلس هو المسمّى بالعرش في ذلك اللسان ، وفيه إشارة إلى التوفيق
بين الشرع والعقل فلا منافاة بين عدّه الأفلاك تسعة .

وما في الكتاب الإلهي من أنّ السماوات سبع إذ الفلك الأطلس
والثوابت مسمّيان في لسان الشرع بالعرش والكرسي ، وكان في السماوات
السبع خنّس جوار كنّس أي رواجع جاريات مستورات تحت نـور
الشمس وهي الخمسة المتحيرة (والخنّس مأخوذ من خنس إذا تأخّر) ،
والمراد بها الكواكب الرواجع وهي الخمسة المتحيرة وفي رواية علويّة
أنّ هذه الخمسة أنجم الزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد .

والكنّس مأخوذ من كنس الوحشي إذا دخل كناسة ، والمراد بها

السيارات المخفية تحت الشمس كما مرّ في كلام صاحب الشوارق .

أقول : والأفلاك الجزئية التي تشتمل عليها الأفلاك الكليّة
تداوير وخارجة المراكز كفلك خارج المركز عن مركز العالم أو فلك موافق
المركز لمركز العالم أو فلك شامل للأرض محيط بها أو فلك غير شامل
للأرض كالتدوير ، وليس المراد من الكلي والجزئي معناهما الإصطلاحي
وهو ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ومقابلته بل المراد بالأول الجسم
الموجود السعي المحيط وبالتالي الجسم المشمول المحاط وكلّ ما في
عالم الأفلاك حيّ ناطق لكونها ذوات نفوس ولجمال الله عاشق ، وهذه
الأفلاك وإن كان لكلّ واحد منها معشوق يخصّه من العقول التسعة
التي بازاء الأفلاك كما هو المشهور إلا أنّها سرادات جماله وإشراقات
جماله وقبلة الكلّ واحد وهو الله تبارك وتعالى ، وإلى ما ذكرنا أشار
بقوله : ((حركة بطيئة)) إلى قوله : ((وشامل الأرض وغيره فقه)) من الأبيات .

ثم إنّ كلّ فلك من هذه الأفلاك السبعة ينفصل إلى أجسام
كثيرة تقتضيه إختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض
والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الأرض كما سيجيء
في الغرر الآتية .

فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلكاً تشتمل سبعة
أفلاك منها على خمسة كواكب متحرّرة ، وفلك البروج تحتوي على ألف
ونيف وعشرين كوكباً ثابتة على ما رصدوها ، وكون الثوابت في فلك واحد
غير معلوم ، وكذلك إنحصار الأفلاك فيما ذكرنا غير معلوم بل يجوز

أن توجد أفلاك كثيرة إمّا من وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك ، كما
عن الشيخ الرئيس ، كما أنّ المحقق الطوسي (قدّس سرّه) جوز أن يكون
الأفلاك ثمانية ذوي حركات خاصّة غريبة ، ويتعلّق نفس أخرى بالمجموع
تحركها الحركة اليوميّة ، وسيأتي الردّ عليهما عن قريب من المصنّف
(رحمه الله) .



كلام في المقام مع اعلام فخر

- ((وهذه التسعة لم يكن أقل
منها وإلى أكثر إذ كل بطول))
((فليس كل ثابت في فلك
مع كونها بالذات ذا تحرك))
((إذ كلها نوعاً وقدرأً إختلف
وواحد بواحد قد إكتنف))
((كيف إتفاق سيرها في لهجر
ولا نظام في إتفاق يعتري))
((ولم يحرك تبعاً ذي فلك
إن لم يكن لذاتها تحرك))
((أليس ما بالعرض الذي طرى
كما في الأطلس وما به جرى))
((بالقول بالتقليل في الثمانية
ونفس أخرى ليس نفسي راضية))

((إذ ليس للمجموع كون آخر
هل حاز نفساً بشر وبقـــــر))
((وحيث لا مبدأ ميل ثم لا
مبدأ علم خصّ كيف إنتقلا))
((وذو المبادي لمسيرات آخر
فالنفس ذي عقل مجلل الخطر))
((فاستدعت السريعة ذي جسم كل
كي طبعت نفس به طبع يحل))

((تذنيب)) :

((للتسع من كليها العقل العشر
واستثن عاشراً يكمل البشر))

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

كونها بالذات ذاتاً تتحرك ، إذ كلّها أي الأفلاك نوعاً وقدراً يختلف وكل واحد منها بواحد آخر قد لاكتنف أي إشتمل ، كيف يمكن إتفاق مسيرها مع إختلاف أفلاكها في لهغرا (٢٥٢٠٠) سال) والحال أنه لا نظام في إتفاق يعتري أي يعرض ، ولو لم يكن لفلك الثوابت بذاتها تحرك فلم تحرك تبعاً للفلك الأعظم ، أليس ما بالعرض الذاتي طرى كما أنه يجري في الأطلسي وما به جرى مما فيه ، بالقول بالتقليل يعني ان الأفلاك ثمانية وكذا القول بأن نفساً آخر غير نفوسها الخاصة لها متعلقة ليس نفسي راضية به ، إذ ليس للمجموع كون (وجود) آخر يحتاج إلى نفس آخر هل يجوز أن يكون للبشر والبقر نفس واحدة؟ يعني : ان الأفلاك مع تنوعها كيف يمكن أن يتعلق بمجموعها نفس آخر تشترك في تدبير الجميع ، وحيث لا مبدأ ميل في الفلك ثم لا مبدأ علم خاص فكيف يتحرك بالحركة الشرقية ؟ فيعلم من ذلك ان الحركة المزبورة لا تكون لها إلا من ناحية الفلك الأعظم ، وذي المبادي أي النفوس المنطبعة فيها تكون مبدأ لحركات أخرى جزئية فالنفس الناطقة يحرك النفس المنطبعة وهي بتحريكها يديم الحركات ويصل بعضها إلى بعض ولا يزال العقل يعين النفس الناطقة والعقل مجلجّل الخاطر فإن مرتبة العقل أجل من الحركات الجزئية ، فاستعدت الحركة السريعة (أي الحركة السوية) وجود جسم كل وسيع طبعت فيه نفس وطبع خاص غير الأفلاك الثمانية شامل لجميعها ، للتسع أي للأفلاك التسع لكل واحد منها عقل خاص له من العقول العشرة والعقل العاشر هو ربّ النوع . مكمل البشر .

أشارت تحت هذا العنوان إلى كلامه في جواب كلام الشيخ الرئيس ، حيث جوز أن يكون الثوابت كل 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 تحركها الحركة اليومية .

قال العلامة الشيرازي صاحب التحفة :

لما سمعت هذا من المصنف قلت : فيجوز أن تكون سبعة ، بأن يكون الثوابت ودوائر البروج على محدد فلك زحل ، وتتعلق نفس بالمجموع السبعة تحركها بالحركة الأولى ، وأخرى بالسابعة تحركها بالحركة الأخرى ، ولكن بشرط أن يفرض الدوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج إلى برج كما هو الواقع ، فاستحسن وأحسن عليّ ، وأما كلامه فقال : الأفلاك الكليّة تنحصر في هذه التسعة لم يكن أقلّ منها ولا أكثر منها ، إذ كل من الأقلية والأكثرية باطل ، أما وجه بطلان القول بالأكثر أنه لو كان الثوابت كل واحد منها في فلك فأمّا أن يكون كل واحد من أفلاكها متحركاً بذاته وإمّا أن يكون كل واحد منها متحركاً بتبعية فلك أعلى محيط بالكل يحركها الحركة البطيئة ، أمّا الأول : ففيه أنه كيف يكون إنقضاء حركات الجميع في زمان واحد ، وكيف يكون حركاتها متفقة مع إختلاف تلك الأفلاك قدراً لإحاطة بعضها ببعض بل مع إختلافها نوعاً ، وإليه أشار بقوله : ((فليس كل ثابت في فلك)) على حدة ((مع كونه بالذات ذا تحرك إذ كلّها)) أي كل تلك الأفلاك على تقدير تعدد أفلاك الثوابت

((نوعاً وقد رآه إختلف)) - ((وواحد)) منها ((بواحد)) آخر ((قد
إكتنف)) وعند هذا ((كيف)) يتحقق ((إتفاق سيرها)) أي سير أفلاك
الثوابت ((في كهغرا)) أي في خمسة وعشرين ألف سنة ومئتين والحال أنه
((لا نظام)) وإتساق ((في إتفاق)) أي فيما هو بالإتفاق ((يعترى)) .

قال في الحاشية :

كما في إنسان له ستة أصابع فإنه أقلّي الوجود لا الأكثرى فضلاً
عن الدائمي وإنقضاء حركة الكلّ بعد هذه المدّة دائمي ، وأما مساوات
الممثلات في الحركة مع إختلافها فغير بيّنة فيجوز تفاوتها في الحركة
ولو كان تفاوتاً غير بيّن ، إنتهى .

وأما الثاني : فيرد عليه كما في الشرح أنّه كيف يكون هناك أفلاك
ليس لها حركات خاصّة وإنّما هي متحرّكة بالعرض ولو لم يكن للسيارات
حركات خاصّة لم تثبت لها أفلاكاً سوى الفلك الأطلس .

قال في الحاشية :

قولنا : فتقول : كيف يكون هناك أفلاك ؛ والحال أنّ الفلك
جسم متحرّك بالذات وإن خلق فقد خلق متحرّكاً 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 محال مختلفه
لإختلافها النوعي وإختلاف معشوقاتها المشبّهة بها بالنوع لم يبيّن
أوضاع الثوابت ثابتة وهذا خلاف الواقع ، إنتهى .

وإلى بطلان الأكثرية أشار بقوله :

((ولم يحرك تبعاً ذي فلك)) أي أفلاك الثوابت على فرض التعدد ، فهو مفعول قديم على فاعل هو فلك ((إن لم يكن لذاتها تحرك)) ، أليس ما بالعرض الذاتي (مفعول) طري ، كما في (الفلك) الأطلس ، وما به جرى (ما في جوفه) ، فقولنا : وما به جرى : فإن لكل منها حركة خاصة غريبة ، فإن فلك زحل يتم دوره في ثلاثين سنة ، والمشتري في إثني عشرة ، وكذا الباقي ، والأطلس يحركها حركة شرقية ففي الثوابت أيضاً لا بد أن يتحرك كل منها حركة خاصة ويحركها فلك أعلى بالعرض الحركة الطبيعية ، إنتهى .

وأما وجه بطلان الأقلية من وجهين :

(الأول) : إن الوجود مساوق للوحدة ، فما لا وحدة حقيقية له فلا وجود حقيقي له ، فمجموع الثمانية لا وجود له على حدة حتى يتعلق به نفس على حدة وراء النفوس المتعلقة بها ، فمجموع بشر وبقر مثلاً لا وجود له على حدة ، فلا نفس له وراء نفس كل واحد منهما .

قال في الحاشية :

قولنا : فمجموع الثمانية لا وجود له إذ لا وحدة له وإذ لا متعلق (بالفتح) لا متعلق (بالكسر) ومجموع الإنسان والحجر الموضوع بجانبه 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 ولهذا في التقاسيم لا يعد الاسم والحرف في تقسيم الكلمة قسماً منها ولا العقل والنفس قسماً في تقسيم الجوهر وقس عليهما ، إنتهى .

(الوجه الثاني) : إنه لا بدّ في مصدرية الحركة الجزئية للنفس من مخصص كالطبع والنفس المنطبعة لإنبعاث الميل والإرادة والعلم بالجزئيات ولذا قالوا بتوسيط القوى والطبايع في أفعال النفس ولولاه لكانت النفس عقلاً (لأنّ النفس إذ لم تحتج في فعله إلى المادة يكون عقلاً) والطبع والنفس المنطبعة لا بدّ لهما من جسم يحلّان فيه والمبادي الجزئية المنطبعة في الثمانية إنما هي لحركاتها الخاصّة ولا يجوز حلول مبادي مشتركة مضادة فيها .

وتوضيح ذلك ملخصاً على ما في بعض الحواشي :

إنّ النفس إذا أرادت شيئاً يتصوّره أولاً ثم يميل إليه ثم يشواق إليه لكنّ التصوّر والميل والشوق من النفس كليّات فهي عند الجوع والعطش يتصوّر أكل الخبز كلياً وشرب الماء كلياً لا أكل هذا الخبز ولا هذا الأكل من هذا الخبز ، وكذا في الشرب ثم تميل إلى أكل الخبز وشرب الماء لا إلى هذا الخبز وهذا الأكل ، وكذا في الشرب ثم تشواق إليه بما هو كليّ وذلك لأنها بما هي نفس عاقلة لا يدرك الجزئي وإنما أدركها بآلات وقوى منطبعة أي حالة في مادة جسمانية فيكون فعلها الجزئي بتوسيط الآلات والقوى وبذلك تصير النفس نفساً وتمتاز عن العقل ، ولولا توسيط القوى والآلات كان فعل الجزئي عنها ممتنعاً لإستلزامه التخصيص من غير مخصص حيث أنّ نسبة النفس من حيث هي نفس إلى تمام الجزئيات المندرجة تحت الكليّ الذي تصوّره ومال إليه واشتاقه متساوية ، فلا بدّ من صدور جزئيّ من تلك الجزئيات دون الآخر من مخصص ، والمخصص هو الآلات والقوى المتوسّطة ، فلا بدّ من

خيال وحسّ مشترك يحسّ الجزئي بالحسّ المشترك ويتصوّره بالخيال جزئياً فيميل إليه فيشتاقه حتى ينتهي إلى حركة العضل وصدور الفعل الجزئي ، فقد ثبت أنّ فيه النفس المنطبعة أي الحالة في المادة الجرمانية وإذا 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 محال للزوم إجتماع طبيعتين متضادتين في جسم واحد ، إنتهى .

وإلى هذه أشار بقوله : ((بالقول بالتقليل في الثمانية)) ، ونفس أخرى (تحركها الحركة السريعة) ليس نفسي راضية إذ ليس في المجموع كون (ووجود) آخر هل حاز (من الحياة) نفساً (أخرى إستفهام إنكاري) بشر وبقر (أي مجموعهما) وحيث لا مبدأ ميل (جزئي إستداري) هو الطبيعة الخاصة) ثم لا مبدأ علم خصّ (ولا مبدأ شوق وإرادة جزئيين من النفس المنطبعة) كيف إنتقلا (أي كيف وقع الإنتقال والحركة الشرقية من وضع جزئي إلى وضع جزئي آخر) وذو المبادي (المنطبعة في الثمانية) لمسيرات أخرى (من حركاتها الخاصة ولا يجدي في مبادي الحركة السريعة وإذا لم يتحقق المبادي الجزئية الضرورية في مباشرة الحركة الجزئية ومع ذلك يصدر من النفس التحريك بلا آلة) ، فالنفس ذي (إسم إشارة بدل من النفس) عقل (لأن الفرق بينهما بالإحتياج إلى الفعل وعدم الإحتياج) والعقل مجلل الخطر (أي مترفع الشأن عن مباشرة الحركات وهذا خلف) فاستدعت السريعة ذي (بدل)

جسم كل كي طبعست نفس به (أي فيه وكى) 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 وإكمالها وهو
باذن الله تعالى يوحى إلى الأنبياء (صلوات الله عليهم) ويلهمهم
الأولياء (سلام الله عليهم) ويعلم العلماء والتسعة 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 التسعة
العقول العشرة هي المشبه بها تستكمل بحركاتها وتشبه بها في
تحصيل فعلية بعد فعلية وشهود بعد شهود إلا العقل العاشر فإنه
المشبه به لكواكب الأرض وهي النفوس الناطقة فانها تستكمل بأن تشبه
في وفور الفعلية والتامة ، وهو جامع لجميع الفعليات التي فيما دونه
وهو معلم الكل من المذكورين في الشرح بتعليم الله تعالى كما قال
تعالى : * علمه شديد القوى * وهو روح الأمين ، كما قال تعالى : * إنه

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



عُرْفِي إِشَارَةٌ إِجْمَالِيَّةٌ

إِلَى الْأَفلاكِ الْجَزْيِيَّةِ

- ((وَأَمَّا الْجَزْيِي مِنْهَا إِثْنَانِ
وعشرتان للذكا نوعان))
((ممثل والآخِر التَدْوِيْر
أَوْ خَارِج تَرْدِيْدِهِمْ شَهْرِيْر))
((مَسِيْرَةُ مَنطِقَةِ الْبَرْج
وَلَيْسَ لِلخَارِجِ مِنْ خَرْجِ))
((بَسِيْرِهِ يَبْدِي الْفَصُولَ الْأَرْبَعَةَ
لَأَنَّهَا مَعْدَلًا مَقَاطِعُهُ))
((عَلْوِيَّةٌ وَزَهْرَةٌ كَرَاتِيْهَا
كَلَّ ثَلَاثَ إِسْتَوَاتٍ هَيْئَاتِيْهَا))
((مَمْتَلٌ وَحَامِلٌ تَدْوِيْر
يَرْكُزُ فِيهِ كَوْكَبٌ مِنْ))
((عَطَارِدٍ زَادَ مَنِيْرًا كَالْقَمَرِ
عَلْوِيَّةٌ وَزَهْرَةٌ بِالْجَوِّ زَهْرًا))

- ((وقمر حاملة في مايل
ليس مطبّقاً على ممثّل))
((مناطق الممثّلات إنطبقت
منطقة البروج واسما انطبقت))
((وخارج لغير شمس مشرقة
مقاطع المناطق ذي المنطقه))
((ممثّل حامل ذي الوميض
إشتركا في الأوج والحضيض))
((فجوّ زهر ومدير مايل
وما كالأطلس لقرب مايل))
((وغيرها حركتها من مغرب
على توال للبروج لازب))
((لكنّها اختلفت في سيرها
وحددت في الهيئة كغيرها))

يعني :

انما الأفلاك الجزئية للسيارات السبعة إثني وعشرتان للذكا
(أي الشمس) نوعان ، أحدهما : ممثل والآخر : التدوير أو خارج يعني :
ان الآخر تدوير أو خارج ترديدهم فيهما مشهور ، مسيرة (مدار الشمس)
منطقة البروج وليس لخارج مركزه خروج عن المنطقة ، بسيره أي الشمس
يبدي الفصول الأربعة لأنها أي منطقة البروج يقطع دائرة معدّل النهار ،
علوية (أي المريخ والمشتري والزحل) وزهرة كراتها كل ثلاث إستسوت
صورها وهيئاتها ، وهذه الثلاثة ممثّل وحامل وتدوير يركز فيه كوكب منير ،
عطارد وقمر زاد كل واحد منهما فلكاً وهما مدير وجو ظهر على العلوية
والزهرة فكانت أفلاكهما أربعة ، والفلك الحامل للقمر في ثخن فلك
المايل وليس مطبقاً على ممثّل بل سطح المايل يساوي فلك ممثّله ،
مناطق الأفلاك الممثلة منطبقة أي مساوية لمنطقة البروج واسم الممثّل
ناطق على هذا المعنى ، ومنطبقة خارج المركز في كل واحد من
السيارات غير الشمس المشتركة يقطع منطقة فلك البروج وممثّلها ، الفلك
الممثّل وخارج المركز للشمس يشتركان في الأوج والحضيض ، وما أي
الأفلاك التي تكون كالأطلس في الحركة إلى القربسغرب عبارة من
فلك جو ظهر ومدير ومايل ، وغيرها يعني : غير جو ظهر ومدير ومايل
تكون حركتها من المغرب إلى المشرق على توال في البروج الإثنى عشر
عشر لازب ، لكنها في كيفية السير مختلفة ومقدار حركاتها حددت في
الهيئة كغيرها .

أشار 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 الكلي ما به ينضبط إحدى الحركات التسع والجزئي ما ليس كذلك أي لا ينضبط به فقط بل لابدّ أن ينضم إليه غيره حتى ينضبط إحداها به .

وأما الثاني : فالأفلاك الجزئية إثنان وعشرون للذكا (أي الشمس) إثنان : أحدهما ممثّل .

والآخر : التدوير أو خارج مركزه عن مركز العالم فيه ترد يد مشهور ومسير الشمس منطقة البروج وخارج مركزه لا يخرج عن سطحها والفصول الأربعة تحصل بسير الشمس لأنّ منطقة البروج تكون مقاطعة لدايرة معدّل النهار فتصير حركته (أي الذكا) شمالية وجنوبية ولكلّ واحد من العلوية (هي المريخ والمشتري والزحل) ، وكذلك الزهرة ثلاثة أفلاك متساوية الهيئة (أي هيئة كلّ من الأفلاك الأربعة من حيث إشماله على الثلاث مساوية بخلاف الشمس مع هذه الأربعة من حيث الأقلية فإنّ لها كرتين كما علمت بخلاف العطارد والقمر معها من حيث الأكثرية ، إذ لكلّ منها أربع كرات كما ستعلم) ، وتلك الثلاث ممثّل وحامل وتدوير موصوف بأنه يركز فيه كوكب منير ، ولعطارد أربعة أفلاك زيادة على العلوية والزهرة بفلك يسمّى مديراً هو في ثخن ممثله كحامله في ثخن مديره كما أنّ للقمر أيضاً أربعة أفلاك ويزيد على العلوية والزهرة

بفلك يسمّى بالجوزهر وهو فلك متوازي السطحين موافق المركز محيط
 بأفلاكه الثلاثة الأخرى منطقته في سطح منطقة البروج والقمر حاملة في
 ثخن فلك مايل ومنطقته ليست منطقة على منطقة ممثّل ، ولهذا يسمّى
 بالمايل ، ومنطقة الممثّلات منطبقة على منطقة البروج كما أنّ لفظ الممثّل
 يدلّ على الإنطباق وخارج المركز لغير الشمس يقاطع مناطق منطبقة
 البروج بخلاف خارج مركز الشمس ، فإنّه لا يخرج عن سطح المنطقة كما
 عرفت والممثّل وحامل التدوير ذي الكوكب يشتركان في الأوج والحضيض ،
 فإنّ محدّب الحامل مماسّ لمحدّب الممثّل في نقطة مشتركة ، وكذا مقعره
 لمقعره ، والنقطة الأولى هي الأوج والثانية الحضيض ، ثمّ إنّ حركات
 الأفلاك كلّها وجزئياتها مختلفة فبعض منها كالأطلس يتحرّك من
 الشرق إلى الغرب ، وكذا الجوزهر ومدير ومايل وغيرها تتحرّك من
 المشرق إلى المغرب وغير هذه الأربعة حركتها من المغرب إلى المشرق
 على توال البروج .

وأما الأربعة (الأطلس والجوزهر ومدير ومايل) فإنّها على خلاف
 التوالي لكنّ غير الأربعة مختلفة في السير ومشاركة في كونها ذوات
 حركات غربيّة ومقادير حركات الأفلاك المتحرّكة إلى الغرب عنّيت
 وحددت في علم الهيئة كما أنّ مقادير الحركات الشرقيّة معيّنة فيها
 أيضاً .



عُرِّيَ فِي بَيَانِ الدَّاعِي إِلَى تَكْثِيرِ الْأَفْلَاكِ

- ((وَأِنَّمَا الْهَادِي إِلَى تَكْثِيرِهَا
سَوَانِحٌ تَسْنَحُ فِي مَسِيرِهَا))
((كَأَجْرٍ أَوْ حُضِيضٍ أَوْ رَجْعَةٍ أَوْ
إِقَامَةٍ أَوْ إِسْتِقَامَةٍ رَأَوُا))
((مَعَ كَوْنِهَا بَسِيطَةً لَا تَخْتَلِفُ
وَكُلَّ نَاسِكٍ هُنَاكَ لَا يَقِفُ))
((وَكُلِّبَهَا مِنْ فَلَكَ وَفَلَكَ كِي
فَنَوْعِهِ فِي وَاحِدٍ يَدْرِي الذَّكِي))
((لَا قَسْرَ أَوْ شَتْرَ عَلَى الدَّوَامِ
وَكُلِّبَهَا مِظَاهِرَ السَّلَامِ))
((لَيْسَ لَهَا مِنْ شَيْءٍ الْكَوْنُ وَلَا
تَفَاسِدُ لَهَا إِلَى بَسْمَلِي))
((مِنْ عَدَمِ صَرْفٍ إِلَى مَحْضِ الْفَنَاءِ
أَنْشَأَهَا أَرْجَعَهَا خَالِقِهَا))

يعني :

وإنما الهادي إلى تكثير الأفلاك عبارة عن حالات وسوانح
تسمح في مسيرها أي بحسب إختلاف حركاتها ، كأوج أو حضيض
أورجعه أو إقامة أو إستقامة رأوا فيها ، مع كونها أي الأفلاك
بسيطة والبسيط لا تختلف حالاتها وكلّ ناسك لا يقف عن
العمل ، وكلها أي أجرام كل واحد من الفلك وما فيه من
الكوكب منحصر بفردة يدري ذلك الذكي أي كل عاقل ، لا قسر
في الأفلاك ولا شرّ فيها أبداً وكلّها مظاهر إسم السلام ووسائط
فيضه تعالى ، من عدم صرف أنشأها خالقها لا من مادة
وهيولى أرضية وأرجعها وأعدمها خالقنا .

أشار في هذه الغرر إلى جهة تكثير الأفلاك وإلى بعض خواصه
الموجبة لإفتراقها عن الأجسام العنصرية .

أما وجه تكثير الأفلاك فهو الاختلافات العارضة في مسيرها
من جهة اختلافات تسنح في سير الكواكب كأوج أو حضيض مثل أن
يكون الكوكب تارة بعيدة من الأرض وذلك إذا كان في الأوج وتارة قريبة
منه وذلك إذا كان في الحضيض وكذا حالات الخمسة المتحيرة من
كونها راجعة أو مقيمة أو مستقيمة كما مرّدت على كثرة الأفلاك وتعدد ها
لما قلنا : إن كل فلك أو فلكي فعله على وتيرة واحدة لأن الأفلاك
بسائط لأن كل مركّب يتطرّق إليه الإنحلال في هذه المدد المتطاوله
فيكون بسيطاً ، والبسيط يكون حركته على وتيرة واحدة لا تختلف أبداً
كما قال في الحاشية : والفلك كالملك فمن الملائكة رجع لا يسجدون ومنهم
سجد لا يركعون ، ومنهم قائلون لا يقعدون ، ومنهم قاعدون لا ينتصبون ،
ففيهم وفيها لن تجد لسنة الله تبديلاً ، والفلك الذي له الحركة
السريعة لا يصير حركته بطيئة أبداً ، والذي له الحركة البطيئة لا يصير
حركته سريعة أبداً ، وكذا في الشرقية والغربية وهكذا ، فكل واحد منها
ناسك لا يسكن عن عبادته ، فكيف تكون مقيمة فمن ذلك إهتدوا إلى
تكثير الأفلاك لينضبط هذه الأفلاك .

وأما بعض خواصه الموجبة للفرق بين الأجسام الأثيرية والعنصرية
منها : إن كل فلك وفلكي واحد في نوعه يعني أنه ليس لها أفراد
منتشرة بل ينحصر نوعه في واحد لما قلنا : إن الحكيم الذكي العالم
يدري أن كون الطبيعة الجسمية واحدة وأفرادها كثيرة إنما هو من جهة

القطع .

ومنها : إنه ليس فيها قسر ولا شر ، بل كلُّها مظاهر السلام والبرِّ والخير المحض ، ومن ثمَّ نقل : إنَّ الجنَّةَ الجسمانيَّةَ في السماء ، ولعلَّ المراد أنه مظهرها وذلك لأنَّ الآخرة نشأة ثابتة ملكوتيَّة ، والسماء من عالم الملك والنشأة الأولى .

ومنها : إنه لا تكون ولا تفسد يعني ليس لها الكون من شيء والتفاسد إلى شيء كما في العنصر والعنصريَّات بل لها شيء آخر مخصوص بها وأنه من المبدعات وأنه خلق من عدم صرف كما ورد : ((يا من خلق الأشياء من العدم)) ومرجعها إلى الفناء المحض لا إلى شيء آخر ، كما في المكونات كما ورد : ((يا من هو يبقى ويفنى كلَّ شيء)) .

قال في المتن والشرح ممزوجاً :

أنشأوها أرجعها خالقها ، لكن أين الإنشاء عن العدم المحض من التكوين عن المادة السابقة بالزمان وأين الفناء الذي هو المحق المحض والطمس الصرف من الفساد الذي هو الاستحالة إلى شيء فيبقى منه مادة ، وقال تعالى : *كلَّ شيء هالك إلا وجهه* .

وقال في الحاشية :

قولنا : من عدم صرف ؛ إذ كان الله ولم يكن معه شيء وفي مرتبة غيب الغيوب لم يكن إسم ولا رسم ، والوجود الحقيقي مضاف أولاً وبالذات إلى الله كيف وهو حقيقة الوجود الصرف الجامعة لسنخها والذاتي لا يختلف ولا يتخلف ، وثانياً وبالعرض إلى المهيئات الإمكانية ،

فجميعها مسبوقه بالعدم والعارض يزول والتوحيد إسقاط الإضافات
كلّ من عليها من الدرة إلى الذرة فان ، فاذا فنى المقرّبون من الملك
فكيف يبقى الفلك ، ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في
الأرض ، وقد ورد في الأحاديث أنّ الأرواح الكليّة الأربعة التي عليها
مدار كلّ العوالم باذن الله تعالى أعني : جبرئيل وإسرافيل وعزرائيل
وميكائيل تقبض بقدره الله تعالى * الله يتوفى الأنفس حين موتها *
وحيث إنّ * لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار * .

((پس عدم گردد عدم چون ارغنون

گویدم : إنّنا إليه راجعون))



غُرِّي فِي عَدَدِ الثَّوَابِتِ

((كواكب ثوابت قد رصدت

ألف وإثنان وعشرون بـددت))

((وغير مرصود فليست تنحصر

لم يحصها إلا العزيزالمقتدر))

((خاتمة)) :

.....

((أعداد حـم وأحرف الهجاء

وكلمة التوحيد فيه أدرجا))

يعني : الكواكب الثوابت التي رصدت في علم الهيئة تبلغ إلى ألف وإثنان وعشرون كوكباً ، وغير مرصود من الكواكب فليست تنحصر لم يحصها إلا الله العزيزالمقتدر ، أعداد حـم (٤٨ صورت) وأحرف الهجاء (٢٨) عبارة عن منازل القمر ثمانية وعشرين وكلمة التوحيد ((لا إله إلا الله)) (٢ ابرج) فيه أي في الفلك أدرجاً .

اعلم أنّ المرصودة من الثوابت على ما في التجريد وشرحه ألف
ونيف وعشرين كوكباً سمّيت بها لثبات وضع بعضها مع بعض أو لبطوء
حركتها جداً بحيث لا يدرك إلا بدقّة وبعد مدّة، وهذه هي الثوابت
التي رصدوها وعينوا مواضعها طولاً وعرضاً وأمّا الغير المرصودة فلا سبيل
إلى حصرها قوله النيف وهو يطلق على كلّ عدد بين العقدين، والمراد
منه إثنان على ما صرح به في التذكرة أو خمسة على ما قيل، واختار
المصنّف من القولين أولهما وقال: ((ألف وإثنان وعشرون بدت)) والباقي
واضح .

((خاتمة)) :

.....

اعلم أنّ أعداد حم يكون بحساب الأبعد ثمانية وأربعون لأنّ
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 :

إنّ حم في الوحي الإلهي يمكن أن يكون قسماً بها كما أنّ
زبرها وبيئاتها قسم للأسماء التسعة والتسعين كما ورد أنّ لله تسعة
وتسعين اسماً .

قال في الحاشية :

وهي (أي الأسماء) مذكورة في كتب الأسماء والصفات وذكرها

بمفاهیمها فی المواقف عسی أن یكون من المحصین وحق الإحصاء هو
التخلّق بها كما هو شیمة العرفاء المتخلّقین بأخلاق الله تعالی .

وأمّا أحرف الهجاء فهی إشارة إلى المنازل الثمانية والعشرين
وكلمة التوحید أي البروج الاثنا عشر لأنّ عددها كعدد حروف: ((لا
إله إلا الله)) كلّ ذلك فی الفلك مدرجة بادراج العزیز المقتدر
العظیم ؛ یعنی : إن فی الفلك یتدرّج أسماء الحسنی وحروف الهجاء
وكلمة التوحید وهو يدلّ علی تعظیم أمر السماء كما عظّمه الله سبحانه
فی كتابه ، وقیل بالفارسیّة فی هذا المقام :

((باید دانست که کواکب ثابتہ از کثرت بحدّی است کـــ
احصاء آن ممکن نیست علماء فن از آن جمله يك هزار و بیست دو ستاره را
رصد کرده اند ومواقع آنها را از فلك البروج (فلك هشتم) تعیین
کرده اند از برای تعریف وتعیین این کواکب چهل وهشت صورت
توهم کرده اند چنانکه بعضی از این کواکب بر نفس این صورت واقع
میشود ، یعنی بر خطوطی که این صور از آن خطوط متوهم 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 برای 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 برای این قیاس
و از این صور چهل وهشت گانه بیست و یک در جانب شمال است از

منطقه البروج وپانزده در جانب جنوب ودوازده بر نفس منطقه ونامهای
بروج دوازده گانه از این صور گرفته اند)) .



الفريدة الخامسة
في العنصريّات
غر في عدد البساط وكيفياتها

((والعنصريّ بسيط أرض ثم ماء
ثم الهواء والنار تلوها السماء))
((والنار كانت حرّة مثل الهوى
لكن ذا رطباً وذي يبساً حوى))
((والأرض بالبرد مع اليبس يخف
والماء به مع الرطوبة إتصف))
((وجاز أن يغلب كلّ آخر
ولو بواسط وإن تكثرت))

يعني : والجسم العنصري منه بسيط ومركب فالبسيط أرض ثم ماء ثم الهواء والنار يتلوها السماء (أي يشتمل فلك القمر لهذه العناصر الأربعة) ، والنار طبيعتها حارّة مثل الهواء لكن ذا أي النار يحوي رطباً وذئياً أي الهواء يبسا حوي ، والأرض طبيعته محفوفة بالبرودة واليبوسة والماء بالبرودة والرطوبة اتّصف ، وجاز لإنقلاب كلّ واحد منها إلى آخر كما ينقلب النار هواءً وينقلب الهواء ناراً ولو بواسطة وإن تكثرت الوسائط أشار في هذه الغرر إلى انقسام الأجسام العنصرية إلى أجسام بسيطة وإلى أجسام مركّبة ، فالمركّبة كالحيوان والإنسان فأنه مركّب من الطبائع الأربعة ، والبسيطة أربعة بحسب الإستقراء وهي الأرض ثم الماء ثم الهواء ثم النار التي يتلوها السماء ، يعني : إن فلك القمر يشتمل على هذه العناصر الأربعة :

(الأول) : كرة النار؛ بحيث يماسّ محدّبتها مقعّر فلك القمر .

(الثاني) : كرة الهواء ، بحيث يماسّ محدّبتها مقعّر كرة النار .

(الثالث) : كرة الماء وكرة الأرض وهما بمنزلة كرة واحدة لأنّ

الماء لم يحط بالأرض إحاطة تامّة بل قريب من ربع الأرض خارج عن الماء بحيث أنّ سطحها مستديراً أعني سطح مقعّر الهواء يحييط بهاتين الكرتين ، ثم إنّ النار حارّة كما أنّ الهواء حارّة ، لكن طبيعة الهواء الحارّة يحتوي رطباً كما أنّ طبيعة النار يميل إلى اليبس ، وطبيعة الأرض باردة يابسة كما أنّ طبيعة الماء بارد رطب وكلّ من هذه العناصر يجوز أن ينقلب إلى آخر بواسطة أو بغير واسطة بمعنى أنّ كلّ واحد منها قد ينقلب إلى ما يجاوره كما ينقلب النار هواءً ، كما في الشعلة المرتفعة حيث أنّها تضمحلّ في الهواء على ما يشاهد وينقلب الهواء ناراً كما في النفخ الشديد على الكورة عند إنسداد خللها

وفرجها التي تدخل منها فيها الهواء الجديد وينقلب الهواء ماءً كما
 في انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها
 وانتقاصها وينقلب الماء هواءً كما في الندي الحاد على ظاهر
 الإناء إذا برد الإناء بالجمد ، وكما في السحاب المتولد في قلال
 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 صلبة كحجر المرمر أو الملح
 ونحوهما ، وينقلب الأرض ماءً كما في تحليل الأجسام الصلبة الحجرية
 مياها سيالة على ما يعرفه أصحاب الحيل والإكسير فهي ستة صور ، وقد
 ينقلب إلى غير ما يجاوره إما بواسطة واحد كما ينقلب النار إلى الماء
 بواسطة الهواء ، والماء إلى النار بهذه الوساطة ، والأرض إلى الهواء
 بواسطة إنقلابها إلى الماء ، والهواء إلى الأرض بهذه الوساطة ، وهي
 أربع صور ، وإما بوسائط كما ينقلب النار إلى الأرض بانقلاب النار إلى
 الهواء وهو إلى الماء وهو إلى الأرض ، وينقلب الأرض إلى النار بهذه
 الوسائط فالجميع إثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الأربعة في الثلاثة
 الباقية (الأربعة أعني البسائط الأربعة والثلاثة الباقية أعني بلا وسط
 أو مع واسطة واحدة أو مع الوسائط) .



عُرِّيَ فِي بَيَانِ عَدَدِ طَبَقَاتِ الْأَرْضِ وَغَيْرِهَا

- ((كانت ثلاثاً طبقات الأرض من
طينية وصرفة وما سكن))
((لكثرة الوهاد ربه إنكشف
أولاً نجذاب الماء بالشمس إنتشف))
((وغير ربع منه في الماء نفذ
وواحد ذا والهواء أربع إذ))
((يخلط بالبخار أو لا خلط به
مازج ثان ناراً أو لا فانتبه))
((وأولاً قسم إلى الذي إنتقل
إليه عكس الضوء واللذ ما وصل))
((وذا الأخير زمهريراً وسمما
ما قبله ما قبل الأرض وما))
((والثاني الذي بشيء ما اختلط
وطبق الدخان في الأولى إنخرط))

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 تعليلته أي إما يخلط الهواء بالبخار أولاً ولا يخلط ثم الهواء الغير المخالط بالماء إما يمازج ناراً أولاً، وأولاً وهو الهواء الذي خلط البخار قسم إلى طبق الهواء الذي إنتقل إليه عكس الضوء من الشمس وغيرها من وجه الأرض وإلى الطبقة الذي ما وصل إليه عكس الضوء ، وذا أي القسم الأخير (أعني لهواً المخلوط بالبخار الذي لم يصل إليه الانعكاس زمهرير أولاً) ما قبله أي قبل الطبقة الزمهريرية ما أي هواء قبل الأرض وماء ، والطبق 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 زرقه السماء وقيل : من بعد يتراءى الجو كذا أي زرقاً اعلمنا ، ومنه أي من الدخان يتكوّن الكواكب ذوات الذوائب والأذنان ومنه يتكوّن النيازك معرّب نيزه وأعمد ثم شهب فمادة الكل دخان ، طبقة واحدة للنار تبعاً لحركة الفلك حرّكت (أي طبقة النار) ذو ذنب نقلته أي حرّكته ذا أي تبعيتها في الحركة كشفت ، بكونها أي النار أصلاً أصيلاً فاهوا أي قالوا والشيخ الإشراف نفاه أي كونها أصلاً برأسها وقال : بل هي هواء حارّ مختلف حرارته شدة وضعفاً بعضه منير وبعضه غير منير ، بالكوكب يكون نضج المركب العنصري لا بالنار وشكلها أي النار المتولّدة من الهواء اهليلجي .

أشار 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 ثلاث :

((الأولى)) : الأرض الصرفة 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 السبعة ، وأما السبب في إنكشافها فقد قيل : هو لاجتذاب الماء إلى ناحية الجنوب لغلبة الحرارة فيها بسبب قرب الشمس لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبيّة وكونها في القرب أشدّ شعاعاً من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الأشدّ الأقوى لا محالة ، وشأن الحرارة جذب الرطوبات وعلى هذا يمكن أن ينتقل العمارة من الشمال إلى الجنوب ثم من الجنوب إلى الشمال وهكذا بسبب إنتقال الأوج من أحد هما إلى الآخر ، ويكون العمارة دائماً حيث أوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الأرض فيبلغ الحرارة إلى حدّ النكايه والإحراق ، ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد إلى حدّ النكايه والتضحيق ، وقيل : سببه كثرة الوهاد والأغوار في ناحية الشمال باتفاق من الأسباب الخارجة فينحدر المياه إليها بالطبع فيبقى المواضع المرتفعة مكشوفة ، وقيل : ليس له سبب معلوم غير العناية الإلهية لتصير مستقرّاً للإنسان وغيره من الحيوانات ومادة

لما يحتاج إليه من المعادن والنبات .

وأما إنقسامها إلى الأقاليم السبعة فبيانه :

إنه لما لم يكن على خطّ الاستواء (وهو عبارة عن الدائرة الحادثة في سطح الأرض بتوهم قطع معدّل النهار أعني منطقة الحركة اليومية إياها) ، ولا على ما يدانيه شمالاً وجنوباً إمارة يعتدّ بها لفرط الحرارة ولم يكن القطبين عمارة أصلاً لفرط البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون بينما يجاوز عشرة درجات في العرض عن خطّ الاستواء إلى أن يبلغ العرض قريب خمسين فقسّموا 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 نصفين مدارين موازيين لخطّ الاستواء ، وأشبه شيء بأنصاف الدفوف ولا مجال يكون أحد طرفيه وهو الشمالي أضيق ، ومبدأ الأقليم الأول حيث العرض إثنا عشر درجة وثلاثا درجة ، والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس ، والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف ، والرابع حيث الأرض ثلاث وثلاثون ونصف وثمان ، والخامس حيث العرض تسع وثلاثون إلا عشر ، السادس : حيث العرض ثلاث وأربعون وربع وثمان والسابع : حيث العرض سبع وأربعون وخمس ، وآخره : حيث العرض خمسون وثلاث .

ومنهم من جعل مبدأ الأول خطّ الاستواء وآخر السابع منتهى

العمارة ، وإنما ذكرناه لمزيد الفائدة ، وإن لم يذكره المصنّف (رحمه الله) ، وإلى المقام الأول أشار الماتن (رحمه الله) بقوله : ((كانت ثلاثاً)) إلى قوله : ((وغير ربع منه في الماء نفذ)) .

(المقام الثاني) : الماء (وهو جسم بارد رطب شفاف) محيط بثلاثة أرباع الأرض تقريباً ، فإنّ كلاً من العناصر على هيئة الاستدارة محيط بعضها ببعض فالأرض كرة مضمّته وقد أحاط القريب من ثلاثة أرباعها الماء ، فالماء على هيئة كرة مجوّفة غير تامّة قد قطع بعض جوانبها وملئت من الأرض فمجموع الماء والأرض معاً بمنزلة كرة واحدة تامّة الهيئة له طبقة واحدة هي البحر المحيط بالأرض ولم يبق على صرافته لنفوذ آثار الأشعة فيه ومخالطته بالأجزاء الأرضية ، وليس له ما يميّز بين أبعاضه بحيث يختلف في الأحكام لإختلافاً يعتدّ به ، وإليه أشار المصنّف : ((وواحد ذاً)) أي الماء .

(المقام الثالث) : الهواء (وهو الجسم الحارّ الرطب الشفاف) ، وله أربع طبقات :

(الأولى) : هي المخلوطة بالنار ويتلاشى فيها الأدخنة الغليظة المرتفعة ، ويتكوّن منها الكواكب ذوات الأذنان وما يشبهها من النيازك والأعمدة وغيرها .

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

قال المحقق الطوسي في التذكرة ما هذا لفظه :

وقالوا (يعني الحكماء) : الزرقة التي يظنّ الناس أنها لون السماء فانّها تظهر في كرة البخار لأنه لو كان ألطف منه أشدّ صعوداً من الأكتف كانت الأجزاء القريبة من سطح كرة البخار أقلّ قبولاً للضوء من الأجزاء القريبة من الأرض لكثرة البعد 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 ويسمّى 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 أشار المصنّف بقوله : ((والهواء أربع)) إلى قوله : ((ثم شهب)) .

(المقام الرابع) : النار (وهي حارة يابسة شقافة متحرّكة بالتبعية) لها طبقة واحدة هي النار الصرفة البسيطة أعني الغير المخلوطة مع غيرها ، وما يخالط منها مع الهواء عدوّه في طبقات الهواء كما سمعت ، وقويّة على إحالة المركّب إليها ، وما يقال من حديث السمندر لو صحّ فلعلّه لبطو الإنفعال كما في كثير من الجواهر المعدنية أو لخاصية فيه ، فلا ينافي كلية الحكم ، وأما كون كرة النار متحرّكة بالتبعية أي بتبعية الفلك فبدليل حركة ذوات الأذنان الحادثة بقرب كرة الأثير حركة

طوليّة موافقة للحركة اليوميّة ، وقد يشاهد لها مع ذلك حركة خاصّة أيضاً سواء كانت طوليّة أو عرضيّة لكنّها مستقيمة ، وإنّما حكموا بكون حركة كرة الأثير هذه الحركة المستديرة بتبعية الفلك لا فيها من مبدأ ميل مستقيم ، كما يشاهد من النار الموجودة عندنا فلا يجمعه مبدأ ميل مستدير كما مرّ ، وإلى هذا المقام أشار المصنّف بقوله : ((طبقة للنار تبعاً حرّكت)) إلى قوله : ((ذا كشفت)) .

((خاتمة)) :

.....

في أنّه هل النار أصل بنفسه وعنصر برأسه أو هي في الأصل هواء إنقلب بواسطة حركة الفلك المجاور والماسّ له ناراً وتكوّن 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 نفى كونها أصلاً برأسها بل هي هواء حارّ مختلف حرارته شدّة وضعفاً بعضه منير وبعضه غير منير وعنده بالكوكب نضج المرّكب ، إنتهى .

يعني : إنّ المرّكبات يكون نضجها بتوسّط الكوكب (أي الشمس) فإنّ النار لا ينزل من الأثير لتصير أصلاً من أصول المرّكبات وتنضجها وشكلها أي شكل النار المتولّدة من الهواء عند السماء إهليلجي بحسب المقرّر عند الشيخ ومن يقول بقوله ، لأنّها تكون عند المنطقة أكثر

لسرعة الحركة ثم يتدرّج في القلّة إلى القطبين ، ولكنّ المذهب الحق هو الأول ، وبه قالوا أكثر الحكماء ، وهو مختار المصنّف (رحمه الله) ، وإلى هذا الخلاف أشار الماتن بقوله :

((بكونها أصلاً أصيلاً فاهوا

والشيخ الإشراقي قد نفاه))

((بالكوكب نضح المركّب يجيء

وشكلها عند السماء إهليلجي))



غُرر في الجسم المركَّب

- ((حيوان إنس معدن ونامى
مركَّب تمّ وغير تمّ))
((مدّه اعتدّ بها لم يصن
كالعزن بالتمّ خلاف ذا عني))
((فتلكموا الأربعة ذي الأربعة
إذا تفاعلت غدت مستتبعة))
((بكيفها تفعل في مدتها
كأسرة لصرف كيفة))
((فحصلت كيفة تشابهت
هي المزاج بينها توسطت))
((قالوا بحفظ الصور النوعية
وعندنا المبقاة كالكيفية))
((فهذه الصورة من أوائل
نازلة كناقص من كامل))

يعني :

انّ الحيوان والانسان والمعدن والنبات مركّب تم أي مركّبات
تامة وغير تم أي مركّب ناقص ، كالمزن أي السحاب لم يصن مدّة اعتدّ
بها بل يتلاشى بخلاف المركّب التام فانه يبقى مدّة مديدة ، فتلكموا
الأربعة (أي الحيوان والانسان والمعدن والنبات) تحصل إذا
تفاعلت ذي الأربعة (أي العناصر الأربعة) كلّ واحد منها في الآخر
تأثيراً ، كل واحد من العناصر بكيفها تفعل أي بكيفيتها الفاعلة في
مادّة الآخر وتتنوّع وتختلف كيفها ، فحصلت من ذلك التفاعل كفيّة
متشابهة وهي تسمى بالمزاج وهو بينها أي الكيفيات توسّطت أي فصارت
كفيّة متوسّطة ، قالوا بحفظ الصور النوعية في العناصر وعندنا المبقاة
أي الصور النوعية تكون متغيّرة كالكيفية ، فهذه الصورة تكون فائضة من
المباد الأوائل (أي) نازلة أي فائضة كفيضان الناقص من
كامل بمعنى : انّ تمام مراحل الناقص موجود في الكامل .

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

(الأول) : إنّ المركّب على قسمين : مركّب تام ؛ وهو ما يسان
مدّة اعتدّ بها كالمواليد المذكورة ، ومركّب غير تام ؛ وهو ما لا يسان تركيبه
مدّة اعتدّ بها ، وإليه أشار بقوله :

((حيوان إنس معدن ونامي

مركّب تمّ وغير تمّ))

إلى قوله : ((عني)) .

(الثاني) : في كيفة ولادة المواليد الأربعة من العناصر الأربعة
والعلّة في ذلك أنّه إذا تفاعلت تلك الأمّهات أي العناصر الأربعة
بمعنى فاعلية كلّ منها في الآخر حصلت المواليد الأربعة ، وفي كيفة
التفاعل قولان :

((الأول)) : قيل بأنّ الفاعل أصل الكيفة وهي تفعل في المادّة
بكسر صرافة كيفة أي سؤرتها ، فالمادّة منفعة في الكيفة ، والمصنّف
إختار هذا المذهب ولذا قال : ((بكيفها تفعل)) إلخ ، مثلاً يفعل
حرارة الماء الحار في مادّة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفة
البارد وتحصل كيفة متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج ،
وفيه نظر لأنّ معنى التفاعل أنّه إذا اجتمع كلّ الحارّ والبارد أو الرطب

واليابس مثلاً وفعل كلّ منهما في الآخر لم يخلُ إِمّا أن يتقدّم فعل أحدهما على إنفعاله أو يقتربا ويلزم من الأول صيرورة المغلوب غالباً وهو محال ، ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً ومغلوباً دفعة واحدة وهو محال ، إذ معنى الغلبة : حفظ الشيء ميزانية نفسه وزيادة عليها ومعنى المغلوبيّة عدم حفظ الشيء ميزانية نفسه ، ومعنى تشابه الكيفيّة المزاجيّة أنّ الحاصل منها في كلّ جزء من أجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الجزء الآخر حتى أنّ الجزء الناري كالجزء المائي بناءً على بقاء صور العناصر في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

قال في الحاشية :

أي الصغير المشوب وكذا الجزء المائي وغيره إذ لا بدّ في حصول المزاج من تصغّر أجزاء الممتزج وتماسّها ونفوذ كلّ جسم صغير من أحدهما في الآخر لئلا يبقى أجزاء الممتزج فجاً ، إنتهى .

قال العلامة الآملي (رحمه الله) :

فإنّ كلّ جزء من أجزائه ممتاز إِمّا بحقيقته أو بهويّته عن الآخر فتكون الكيفيّة القائمة به غير الكيفيّة القائمة بالآخر إلا أنّ تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية بالنوع وهو معنى تشابهها ، والمزاج هو هذه الكيفيّة المتشابهة ، وقبل ذلك الإجماع المؤدّي إلى الكيفيّة المذكورة يسمّى إمتزاجاً وإختلاطاً لا مزاجاً والحاصل في معنى تشابه الكيفيّة في جميع الأجزاء هو أن يكون الحاصل من تلك الكيفيّة في كلّ جزء من أجزاء المركّب مماثلاً للحاصل في جزء آخر أي يساويه في الحقيقة النوعيّة من غير تفاوت إلا بالمحل ، إنتهى .

ومعنى توسّطها أن يكون بالقياس إلى الحرارة الصرفة برودة
وبالقياس إلى البرودة الصرفة حرارة وكذا في الآخرين، والقول أن
الصورة فاعلة والكيفية آلة والمادة منفعة هو مذهب الفلاسفة، وقد ينتقض
بالماء الحار إذا مزج بالبارد واعتدلا فإنّ الفعل والإنفعال بين الحارّ
والبارد هناك موجود مع أنه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد،
وجوابه على ما في شرح المقاصد هو أنّ الصورة المسخنة هاهنا هي
الصورة المائية بتوسّط الحرارة العارضة، فإنّ من قواعدهم أنّ صورة
كلّ عنصر يفعل في مادة بالذات وفي غيرها بتوسّط الكيفية سواء كانت
ذاتية أو عرضية، وسيجيء توضيحه عن قريب.

وفي هذا التفاعل على الحاليين في بقاء الصورة وزوالها أو
إنكسارها كانكسار كفيّتها أقوال ثلاثة :

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

والقول بزوالها : أي عدم إنحفاظها مطلقاً ، وهذا هو الذي
نسبه الشيخ إلى قوم ممن يقرب عصره وقال في آخر طبيعيات الشفاء :
ولكن قوماً اخترعوا في قرب زماننا هذا مذاهباً غريباً قالوا : إنّ البسائط
إذا إمتزجت وإنفعل بعضها من بعض أدّى ذلك إلى أن تخلع صورها
فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ، ولبست حينئذٍ صورة واحدة
فتصير هيولى واحدة وصورة واحدة ، ثم شرع في رده بأنّ هذا كـون
وفساد لا حصول مركّب ومزاج لأنّ المزاج إنّما يكون عند بقاء الممتزجات
بأعيانها .

والقول الثالث: مذهب المحققين، وهو بقاء الصور النوعية لكن منكسرة الصور كسفس الكيفيات، وهذا هو الحق، وعليه المصنّف، ويدلّ عليه وجهان:

(الأول): إنّ كما أنّ بقاء الكيفيات في المركبات دليل على بقاء صور العناصر التي فاعلة لذلك الكيفيات وإلا يلزم بقاء المعلول مع زوال علته، كذلك إنكسارها دليل على إنكسار الصور الفاعلية لها وإلا يلزم تخلف العلة عن المعلول أي يلزم بقاء صور العناصر على صرافتها مع إنكسار 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 لغو لحصول الغرض من وجودها من تلك الصورة الواحدة ولا معطل في الوجود، هذا.

فنتيجة القول الثالث: إنّ هذه الصورة أي صورة أحد المواليد مرتبة نازلة من صور الأوائل أي الأمّهات منزلة الناقص من الكامل والناقص هو الكامل بنحو أضعف والكامل هو الناقص بنحو أقوى وأتم، وقد مرّ أنّ التفاوت بالنقص والكمال ليس تفاوتاً نوعياً، وإلى الأمر الثاني من أوله إلى آخر أشار بقوله: ((فتلكموا الأربعة)) إلى قوله: ((كالكيفية)).

وهذا القول الثالث الموافق للتحقيق كأنه توفيق بين القولين أعني القول ببقاء الصور وعدم بقائها بأن تقول: إنها باقية لكن لا بصرافتها وبنعت الكثرة بل مع إنكسارها وبنحو الوحدة وليست باقية

لكن بنحو الصرافة ونعت الكثرة ، وإليه أشار بقوله :

((فهذه الصورة من أوائل

نازلة كناقص من كامل)) إنتهى

وإلى هذا التوفيق أشار في الشرح بقوله :

فان قلت : الصور باقية صدقت ، ولكن بنحو الوحدة والتوسط ،

وإن قلت : إنها غير باقية صدقت أيضاً ، ولكن بنحو الكثرة والصرافة

فكون هذه الصورة ناقصة باعتبار إنكسار الصرافة لا ينافي كونها كاملة

من جهة وحدتها الجمعية ، إنتهى .



عُرْفِي كَائِنَاتِ الْجَمْرِ

- ((رطب من الأجسام حين سخّنا
بخرّ واليابس منه دخّنا))
((للزمهيران بخار لقيّا
فماطر السحاب إن لم يقويّا))
((برد وإلا فيكون بردا
إن كان بعد الاجتماع إنجمدا))
((وقبله ثلج وإن ليس صعد
للزمهير مع كثرة فقّدا))
((يعقد فهو ماطر السحاب
ودون عقد سمّ بالضباب))
((مع قلّة ان ليس برد إنجمد
طلّ وإلا فهو صقيع يعد))
((بشدّة البرد الهواء قد يعقد
بلا بخار منه هذي يوجّد))

((في المزن ان يحبس دخاق حصلا
 رعد بمزق ريشما تغلقــــــــــــــــلا))
 ((وقد يرى تمزق عنيــــــــــــــــف
 يشتمل الغليظ واللطيــــــــــــــــف))
 ((لما على دهنية قد إشتل
 فبرق أو صاعقة منه حصل))
 ((بنير إذا إستضاء رشتية
 صغيرة لم تتصل دورية))
 ((يحدث قوس قزح وهالــــــــــــــــة
 لمطر كان لها دلــــــــــــــــة))
 ((في القوس خلفها سحب مظلم
 أو جبل كانا كسجف لازم))
 ((وأيضاً الشمس إلى الأفق دنست
 لأنها تنحل حين إرتفعت))
 ((واختلاف لونه لخلط ضوء
 مع لون أصناف الغمام قد رأوا))
 ((فيحدث الكرائي وأرجواني
 واحمر إذ بدونها صرفان))
 ((والرمح من أدخنة مصرودة
 أو بمجاور السماء مردود))
 ((من محب إذا تحرك سحب
 تصوباً بالحرّ ريحاً ينقلب))

((ومن تخلخل الهواء بالتدرّجاً
فالكّل فيه محدث تموجاً))

يعني :

انّ الأجسام المرطوبة حين سخّنت تصير بخاراً والأجسام
اليابسة المحرورة تصير دخاناً ، إن لقي البخار الطبقة الزمهريرية فتصير
سحاباً مطراً إن لم يقو برده ، وإلا أي وإن كان البرد قوياً فتصير
الأجسام المرطوبة برداً (تكرّك) إن كان بعد الاجتماع إنجمداً ، وإن
وصل البرد إلى الأجسام المرطوبة قبل اجتماع أجزائها فتصير ثلجاً وإن
ليس سعد البخار إلى الطبقة الزمهريرية مع كثرته فقد ، يعقد أي
يتصل بعض أجزاء البخار ببعض فهو سحاب ماطر ودون عقد سمّ
بالضباب (ابر رقيق) ، مع قلة أجزاء البخار ومع عدم الانجماد طلّ
(شبنم) وإلا أي إنجمد وكان قليلاً فهو صقيع (برف) يعد ، بشدة البرد
قد يعقد الهواء من دون أن يتصاعد لحاز فيتكاثف وهذي أي هذه

المذكورات توجد ، في المزن أن يحبس دخان حصل من مزقه المزن
 رعد ريشا تغلقلا أي خرج بعنف وشدّة ، وقد يقع المزن بعنف
 فيشتعل من هذا العنف الهواء اللطيف المختلط بالدخان الغليظ
 فتبدو شعلة نار ، تحصل من الأجزاء الدهنية الموجودة في الأدخنة
 برق أو صاعقة ، بنير إذا إستضاء أجزاء رشيّة صغيرة مستديرة لم تتصل
 دورية ، يحدث قوس قزح وهالة (دائره دور ما) لمطر كان لها (أي لهالة)
 دلالة ، في ظهور القوس (يعني : قوس قزح) يشترط أن يكون خلف
 السحاب الشفاف سحاب كثيف أو جبل كانا كسجف (جيوه پشت آئينه)
 لازم ، وأيضاً يشترط أن تكون الشمس قريبة من الأفق لأنها (أي الأجزاء
 الرشيّة) تنحلّ حين إرتفاع الشمس بحرارتها ، واختلاف لونه تكون من
 إختلاف ألوان السحب والجبال مع خلط ضوءه ، فيحدث لون كراثي
 وأرغوان وإحمر 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 ريحاً ، ويحدث الرياح من تخلخل الهواء بالندرأي
 بالندرة فالكل أي كل ما ذكر من السحاب والدخان والهواء فيه يحدث
 تموجاً وفي أثر التموج يحصل الريح .

أشار في هذه الفرر إلى كائنات الجوّ (الجو كما في الصحاح : هو ما بين السماء والأرض) ، والمراد بكائناته ما يحدث من العناصر بين السماء والأرض بلا مزاج ، فهي المركّبات الغير التامة وإجمال ما فصله في المتن على ما في شرح الهداية لصدر المتألّهين (قدّس سرّه) أنّه إذا وقعت القوى الفلكيّة وخصوصاً الشمس باذن الله تعالى في العناصر فحرّكها وخلطها حصل من إختلاطها موجودات شتى :

(أولها) : البخار والدخان ، فاذا هيّج الفلك باسخانه الحرارة وبخر من الأجسام المائيّة ودخن من الأجسام الأرضيّة حصل بتوسّطهما ما يحدث في الجوّ والأرض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطلّ والصقيع والرعد والبرق والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وإنفجار العيون ، إنتهى .

ولعلّه أراد من الأرض مركزها ، فلذا ذكر الزلزلة في ضمن الحوادث الأخر، إذا عرفت ذلك فنقول :

إنّ بناء كثير من التكوّنات على التسخين والتدخين بل بناء كثير من أصناف الحياة على الروح البخاري وهو متعلّق النفس كما يأتي وإلى ذلك أشار بقوله في المتن والشرح : ((رطب من الأجسام حين سخنا)) بانفعال أجزاء شية مائيّة مختلطة بأجزاء هوائية غير متباينة في الوضع بخر واليابس منها دخنا بانفصال أجزاء ناريّة مختلطة بأجزاء أرضيّة غير متميّزة بالوضع وأسباب حدوث هذه الحوادث كالآتي :

١- إذ بخرت الأشعة خصوصاً أشعة الشمس الأجزاء المائيّة وأوصلها إلى الزمهرير فتكاثفت هناك فتحدث من هذه الأبخرة

المتصاعدة إليها ثلاثة أقسام من كائنات الجوّ السحاب الماطر إن لم يقو البرد وأن قوي البرد فان حصل بعد إجتماع الأجزاء المائيّة من البخار إنجماد فيكون برداً وإن إنجمدت الأجزاء قبل الإجماع فيكون ثلجاً وإن لم يتصاعد الأجزاء إلى الزمهرير لقلّة حرارتها الموجبة للصعود فأمّا أن تكون كثيرة أو قليلة فان كان مع كثرة فتحدث قسمان :

(الأول) : أن تكون مع الكثرة تكاثف البرد فهو يكون سحاباً ماطراً كما هو حكى الشيخ أنّه شاهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعوداً يسيراً ، وتكاثف حتى كأنه مكبه موضوعه على وهده وكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من أهل القرية التي كانت هناك يمتطرون وإن لم يكن بعقد وتكاثف يحصل الضباب وهو السحاب الرقيق ولأجل اللطافة يرتفع سريعاً بأدنى حرارة وإن كان قليلة فهو قسمان إن لم ينجمد ببرد الليل فهو طلّ (شب نم) ، وإن إنجمد فهو صقيع (بالتركية : قرو) ، والصقيع بكسر الصاد نسبة إلى الطلّ كنسبة الثلج إلى المطر ، وهذه المذكورات السبع يوجد في الأكثر بهذه الأسياب وفي النادر من شدة البرد قد يتكاثف الهواء من دون بخار متصاعد إليه فتحدث هذه المذكورات من السحب والأمطار وهذا نوع إنقلاب وقد حكى في مبحث الإنقلابات والهواء ما أنه يلمس ولا يرى فحينئذ يرى بالتكاثف الشديد .

وحاصل كلامه المتن : من قوله : ((للزمهرير)) إلى قوله : ((بشدة البرد الهواء قد يعقد)) أن هنا ستة أشياء ينزل علينا من جهة العلوّ المطر والثلج والبرد والضباب والطلّ والصقيع وذكرها في سبعة شقوق

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

٢- وأما أسباب الرعد والبرق والصاعقة فانه إذا ارتفعت الأبخرة وأدخنته 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 العلوّ لبقاء حرارته المقتضية للتصعيد لشدة لطافته ويبسه أو في هبوطه إلى السفل لزوالها وشدة تكاثفه وثقله بالبرد الشديد ، وقد يقع تمزق عنيف في صعوده وهبوطه مقروناً بالإشتعال لا اشتعاله على أجزاء دهنية لأنه شيء لطيف وفيه مائية وأرضية عمل فيها الحرارة والحركة عملاً قروب مزاجه من الدهنية فصار يشتعل بأدنى سبب ، فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة ، فان كانت الأجزاء الدهنية لطيفة حصل البرق وينطفي بسرعة وإن كانت غليظة فحصلت صاعقة فلا ينتفي بسرعة بل يصل إلى الأرض والبرق يرى قبل الرعد مع إتحاد سببهما لأن الصوت لا بد له من حركة الهواء فتحتاج إلى زمان يصل فيه الصوت إلى الصمّاخ بخلاف الرؤية ، وإلى هذه الحوادث وأسبابها أشار بقوله : ((وقد يرى)) إلى قوله : ((أو صاعقة منه حصل)) .

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

: ((لا تقولوا : قوس قزح فأنه من أسماء الشيطان ، وقولوا : قوس

الرحمان)) .

وأما الثاني : وهي الأجزاء المستضيئة بنور القمر وهالة الشمس نادرة جداً لأن الشمس تحلل السحب الرقيقة وهي دالة على نزول المطر وذلك لدالاتها على رطوبة الهواء ثم ان تحقق قوس قزح مشروط بأمر متعددة ذكر المصنف في الجملة شرطين :

(١) : أن تكون خلف الأجزاء الرشيّة سحب مظلم أو جبل كسجف لازم أي ستر لازم ليصير الأجزاء كالمرآة فإن الشفاف من المرئي لو لم يكن وراءه كثيف لم يرفيه شيء .

(٢) : ومن جملة الشروط أن يكون الشمس قريبة من الأفق وذلك لأن الأجزاء الرشيّة تنحلّ وتضمحلّ عند ارتفاع الشمس ، ومن جملة الشروط كون الأجزاء صغيرة لتقبل اللون ولا تقبل الشكل وأن تكون الأجزاء الرشيّة ثقيلة ليرتسم فيها ما يحاذيها وأن تكون متقاربة لتصل الارتسامات في الحسّ وغير ذلك من الشرائط المذكورة في الكتب المفصلة .

وأما وجه إختلاف ألوانه فهو خلط الضوء الذي هو كالبياض مع لون أصناف الغمام فأنه من ضروب الإختلاطات يحصل الألوان المختلفة فيحدث اللون الكرائي واللون الأرجواني (معرب : أرغوان) ، واللون الأحمر الناصع ومنشأ هذه الألوان والأوساط الأخر لوانان صرفان وهما : السواد والبياض كما في الإستحالة (أي الحركة الكيفية) ، فالألوان المتوسطة تحدث من إختلافهما فهنا ما قوى فيه الإشراق يرى أحمرأ

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

قال في الحاشية :

قولنا فيما يحصل بالاستحالة أي في الأكوان المتوسطة الحاصلة بالأمزجة التي في المركبات إذ فيها يتحرّك الموضوع من البياض إلى الصفرة مثلاً ، ومنها إلى الخضرة ومن مراتبها الكراثية ومنها إلى الحمرة ومن مراتبها الأرجوانية وأما هنا فالاستحالة ، إنتهى .

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

((صرفان)) .

٤ - وأما حدوث الرياح وأسبابها قالوا في سببها وجوهاً أشار

إليها المصنّف في المتن :

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

(الثاني) : إنّها تحدث بسبب أدخنة متجاوزة عن الطبقة

الزمهريرية إلى ما فوقها إذا لم ينكسر حرّها ببرد الزمهرير فتصعد عنها لخفتها فيردّها الهواء المجاور للفلك بسبب حركته الدورية الحادثة فيه بمشايعته للفلك ومتابعته إيّاه فتحامل في ردّها على الهواء الذي تحتها بقوة فيتموج الهواء المنضغط به فتحدث الريح .

(الثالث) : لأنها تحدث بسبب الحركة الشديدة العارضة على السحب من ناحية ثقلها الحاصل من كثرة البرد الحاصل من مجاورة الطبقة الزمهريرية فتندفع إلى السفلى فيحصل فيها الحرارة من ناحية حركتها الشديدة إذ الحركة محدثة للحرارة فتحلل الأجزاء المائية التي في أثناءها هواءً متموجاً فيحدث الريح .

والفرق بين هذه الثلاثة أنّ المادة في السببين الأولين كانت دخانية وفي السبب الأخير كانت بخارية ، وإلى هذين الوجهين أشار أبو مجاور السماء مردودة مع سحب إذا تحرك السحب تصويماً بالحرّ ريحاً ينقلب التصوّب (التنزل) .

(الرابع) : لأنها تحدث من جهة تخلخل الهواء بالحرّ أو تكاثفه بالبرد وإن دافعه من جهة إلى جهة .

توضيحه : أمّا التخلخل يكون بسبب الحرّ فيزيد مقداره بدون إنضمام جسم آخر إليه وإن دافعه من جهة إلى جهة أخرى فيدفع الهواء ما يجاوره وذلك المجاور أيضاً يدافع مجاوره فيموج الهواء وتضعف تلك المدافعة شيئاً فشيئاً إلى غاية ما فتقف .

وأما التكاثر يكون بسبب البرد لأنه إذا صغر حجمه يتحرك الهواء المجاور له إلى جهته ضرورة إمتناع الخلاء .

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

أو لمرورها بالأرض الحارة جداً لغلبة أجزاء نارية عليها ، وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فدفعة تلك الرياح الأجزاء الأرضية فيضغط تلك الأجزاء بينها مرتفعة كأنها تلتوي على نفسها فيحصل الدوران بالزاوية والأعصار وبالفارسية : (گرد باد) ، وإلى السبب الرابع أشار المصنف بقوله :

((ومن تخلل الهواء بالتدرجاً

فالكلّ فيه محدث تموجاً))

· إنتهى ·

قال المصنف في الحاشية :

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



عُرِّي فِي تَكُونِ الزَّلْزَلَةِ

((زلزلة الأرض لحبس الأبخرة

والعين من تكثيفها منفجرة))

((والبئر والقناة من هذا النمط

واشتدتا مما من السماء هبط))

يعني : ان سبب زلزلة الأرض الأبخرة المحبوسة في جوف الأرض الطالعة للخروج فزلزلة الأرض والعين من تكثيف 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 مياهها جارية واشتدت مياهها من ماء تهبط من السماء فيكون سبباً في زيادتهما .

أشار في هذه الغرر إلى سبب الزلزلة وإنفجار العيون وأشباهها من الآبار والقنوات .

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

الأرض ، وإليه أشار بقوله : ((زلزه الأرض لحبس الأبخرة)) .

وأما الأسباب الغير الغالبة لها أمور ، منها ما ذكرها المصنف في الشرح وهو أن تكون الزلزلة من جهة تساقط عوالي وهدات في باطن الأرض ، والمراد بالوهدة الحفر الوسيعة التي توجد في باطن الأرض مستورة غير مكشوفة من جهة أصلاً فتكون العوالي المتساقطة كثيرة فيموج بسقوطها الهواء المحتقن في تلك الوحدات المذكورة وتحصل الزلزلة بصدمة وهذا نادر ، وقد يكون سببها إحتباس الأدخنة وإحتباس الرياح فيكون إحتباسهما كإحتباس البخار فتطالبان الخروج فتحدث من حركتهما الخروجية من مجاري الأرض الزلزلة إما لغلظتهما أو لتكاثف الأرض كالجبال أو لهما معاً ، وقد يكون سببها سقوط قتل الجبال على الأرض لبعض الأسباب وهذا أندر ، والقول بحدوث الزلزلة لهذه الأسباب لا ينافي القول بالفاعل المختار لكونها من جنود * وما يعلم جنود ربك إلا هو * .

ثم إن العيون المنفجرة أيضاً تحدث من تكثيف الأرض وتبريدها أبخرتها بحيث تنقلب مياهاً مختلطة بأجزاء بخارية لأنها إذا كثرت بحيث لا تسعها الأرض أوجبت إنشقاق الأرض وإنفجار العيون والبئر والقناة أي ماؤها أصلهما من الأبخرة المتبردة ولكن ناقصة القوة عن شق الأرض فاذا أزيلت الأرض عن وجهها ظهرت مياهاً جارياً وإليه أشار بقوله : ((والعين من تكثيفها منفجرة)) ((والبئر والقناة من هذا النمط)) ، ويعين مياهما في إشتداده وتكثيره مياه السماء من المطر أو الثلج أو البرد ، وإليه أشار بقوله : ((واشتدّت ما من السماء

قال في الشرح :

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



غُرر في تكوّن المعادن

((ذا إن تكثرت وإلا حصلت
معادن مما في الأرض إحتيست))
((مع إختلاط خلطها بالأدخنة
كماً وكيفاً أزمناً وأمكنة))
((فحيث ما يغلب بخارات على
أدخنة فمثل يشم حصلاً))
((من عكسه كالمح والزاجات
ومع تساو متطرقات))
((ومتطرق لديهم حبلاً
من خلط كبريت وزبيق بدا))
((لم تناف تلك قولاً بالملك
ذا وهم من بناي نادينا سك))
((فحضرت النبيّ تخدم القضاء
كما الطيب خادم القوي))
يعني : ذا أي الذي ذكرناه من تكوّن الزلزلة وغيرها من الأبخرة

((فليس إلا الله نصب العين))

له وغير حزبه في البيِّن))

((كلّ المبادي فارقت أو قارنت

به تدلّت عنده تبدّلت))

المحتبسة في الأرض إن تكثرت الأبخرة وإلا أي وإن لم تتكثّر تحصل من الأبخرة التي إحتبست في الأرض معادن ، مع إختلاف خلط الأبخرة بالأدخنة كماً وكيفاً زماناً ومكاناً تحصل الصور المختلفة المعدنية ، فحيثما غلبت البخارات على الأدخنة تحصل أجسام شقافة صيقلية كاليشم ، من عكسه يعني : إن غلبت الأدخنة على البخارات تحصل الملح والزاج ومع تساوي الأدخنة والأبخرة في الإختلاط تحصل متطرقات (فلزّات) ، ومتطرق (فلزّ) لديهم أي الحكماء سميّ جسداً وهو من خلط الكبريت والزيبق كان حاصلًا ، ولم تناف ذكر الأسباب الموجبة لحصول المعدنية القول بوجود الملك ذا أي توهم المنافات وهم من ميلك في بعد من مجلسنا ، فحضره النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلّم) تخدم القضاء بمعنى : أنه (ص) يعتقد بكون كافة المكوّنات معلولاً لذاته تقدّس وتعالى كما أنّ الطبيب كان خادماً القوي يعني : كما أنّ الطبيب البدني والحكيم الطبيعي يسند جميع الأفعال والإنفعالات إلى المادّة والقوى الطبيعّية لأنه لا يرى إلا الظاهر والطبيعة ، فليس للنبيّ (صلى الله عليه وآله وسلّم) إلا الله نصب العين وغير حزبه (جنود) في البيّن ((ما رأيت شيئاً إلا وقد رأيت الله قبله وبعده ومعه)) ، كلّ المبادي أي - العقول والنفوس مفارقة كانت أو مقارنة به أي بالله تعالى تدلّت أي تعلّقت عنده تبدّلت أي عند النبيّ (ص) جهاته الظلمانيّة بالنورانيّة .

أشار في هذه الغرر إلى تكوّن المعادن : المعدن أحد المواليد
الثلاث ، وهو المرّكّب التام الذي لم يتحقّق كونه ذا نشو ونماء ولم
يتحقّق له حياة وإدراك ، كما أنّ ما تحقّق كونه ذا نشو ونماء ولم يتحقّق
له حياة وإدراك فهو النبات ، وإن تحقّق كونه مضافاً إلى ما ذكر في
النبات ذا حسّ وإدراك فهو الحيوان ، والمعادن تحصل من الأبخرة
المحتبسة تحت الأرض من غير تكثّر لأنّ الكثير منها سبب وقوع الزلزلة
كما سمعت ، وغير الكثير منها مع إختلاطها بالأدخنة بضروب إختلاف
خلطها بهما كمّاً أو كيفاً زماناً أو مكاناً يكون سبب حصول المعدن في
والمراد بالإختلاف في الكمّ بأن تكون الأبخرة زائداً 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 تكوّناتها
في فصول السنة على حسب إختلافها ، فأنصبغت الأرض بحبسها
وإنقلبت إلى المعادن وإليه أشار بقوله : ((ذا إن تكثرت)) (أي ما ذكرنا
من تكوّن الزلزلة بغيرها من الأبخرة المحتبسة في الأرض) وإلا (وإن لم
تتكثّر) معادن مما في الأرض إحتبست ، فلو في غلبة البخارات على الأدخنة
تحصل مثل يشمّ وغيرها من الجواهر المشفّة الغير المتطرّقة ، والمراد
بالمشفّة ما ينفذ البصر فيه كالبلور ونحوه ، ومن غلبة الأدخنة على
البخارات تحصل الملح والزجاجات والكبريت والنوشادر ونحوها ، ومن
إختلاطهما بالتساوي تحصل الأجسام المتطرّقة على قول وهي سبعة :

١- الذهب ٢- الفضة ٣- النحاس ٤- الخارصيني
٥- الحديد ٦- السرب ٧- القلع .

وسميت هذه الأجسام السبعة بالمتطرقة لأنها قابلة لضرب المطرقة المسماة بالفارسية: (چکش) بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع إلى عمقها وتتبسط، والطرق: الضرب بالمطرقة، والمشهور أن المتطرقة أي الأجسام المتطرقة حصلت من إختلاط الكبريت والزبيق أي موادّهما، وفي إصطلاحهم: يسمّى ما يغلب عليه الأجزاء الكثيفة الأرضيّة جسداً، كما يسمّى ما يغلب عليه الأجزاء اللطيفة روحاً .

قال في الحاشية:

والتوفيق بين هذا القول وبين القول المشهور أن هذا هو السبب البعيد والمشهور إنما هو في السبب القريب وهو خلط الكبريت والزبيق على أنحاء سبعة، وإلى ما ذكرناه من الأول إلى الآخر أشار بقوله: ((ذا إن تكثرت)) إلى قوله: ((من خلط كبريت وزبيق بدا)) .

((خاتمة في دفع شبهة)) :

وهو أنه لما كان ما ذكره في تكوّن كائنات الجوّ وغيرها من إسنادها إلى القوى السماويّة والأرضيّة يوهم التنافي لما أتاه الشارعون (عليهم السلام) من حدوث هذه الحوادث وحصول هذه التكوّانات بتوسّط الملائكة الموكّلين لأمر السماء والأرض بأمره تعالى .

قال في دفع هذا التوهّم:

إنّ تلك المذكورات من إسناد التكوّانات إلى القوى السماويّة والأرضيّة لا ينافي القول بالملك وإنّما هذا الوهم يكون من الذين سلكوا

في بعد من نادينا (النادي المجلس) ، وفي غير واديننا ، ولا يخفى وجه التوفيق لأولي الألباب والعالمين بعلم الأسباب أبنى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها ، وحضرة النبي خادم القضاء كما أن 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 (جلّ جلاله) وجنوده ، وهو مشاهدة الجهة النورانية في كل شيء وفي المبادي الفاعلية .

قال في الحاشية :

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

أقول :

((تجلّى لي المحبوب من كلّ وجهة

وشاهدته في كلّ معنى وصورة))

ومن هذين المقامين جاء في كتاب الله في موضع : *قل يتوفاكم 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 يعلمكم الله* ، وفي مقام إسرافيل : *هو المصور* ، وفي مقام : *هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء* إنتهى .

((فذلكة)) :

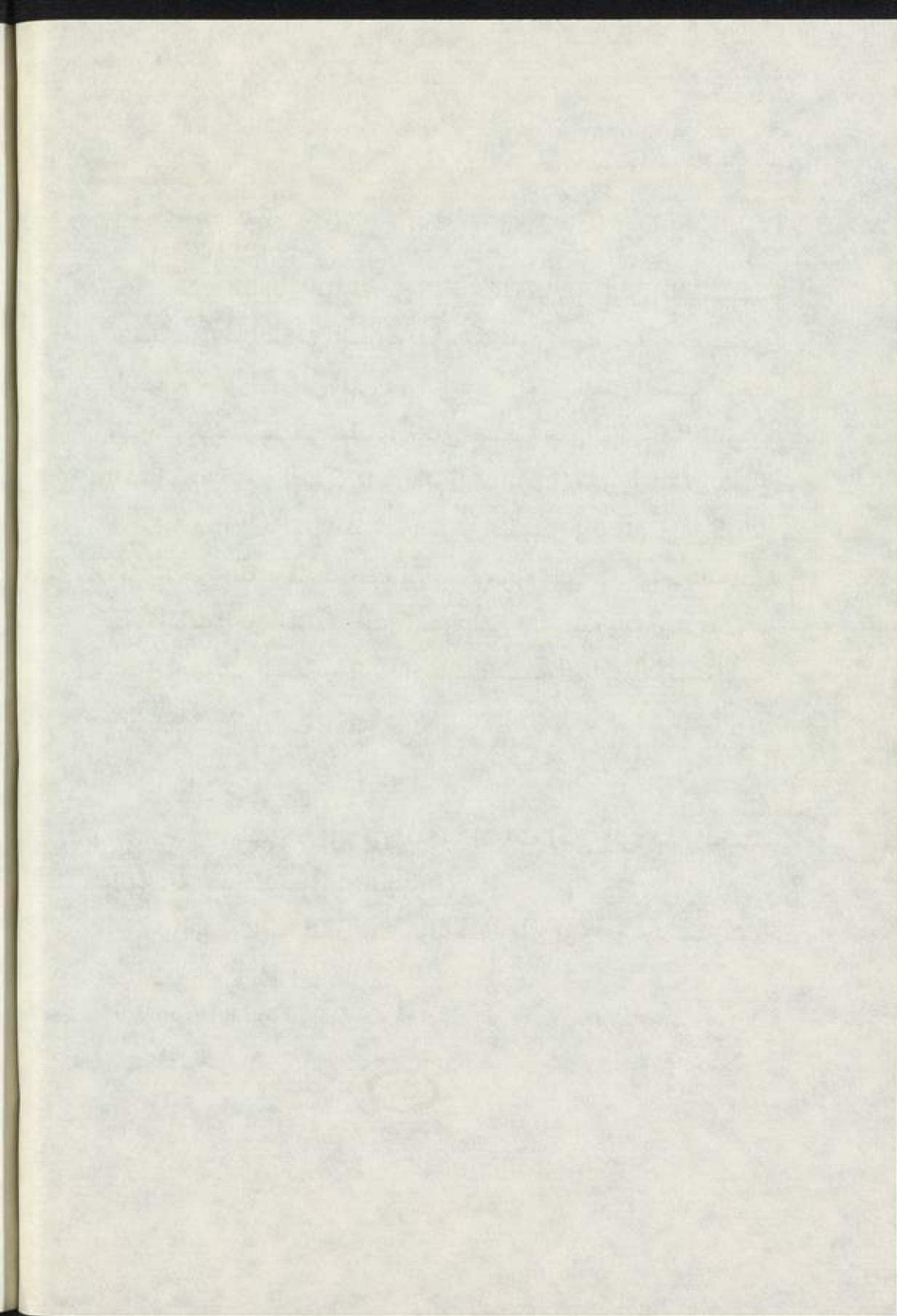
.....

فكلّ المبادي المفارقة عن المادّة كالعقول والنفوس الناطقة
الاسفهدية أو المبادي المقارنة للمادّة كالنفوس المنطبعة والقوى
والطبائع حتى الأعراض التي هي مراتب نازلة من القوى الفعلية كالحرّ
والبرد ونحوهما ما هي مبادي أفعال طبيعية حتى يقول حكماء الفرس :
للكيفيات الأربع : إنّها كدبانو عالم العناصر كما يقولون : العقل الفعّال
كد خدا هذا العالم ، ومعلوم من طريقة الإلهيين والمتألهين أنّ الكلّ
فعّال باذن الله ووسائط فيضه وروابط وجوده على ما ذكره في الحاشية
متعلّقة بالله (جلّ جلاله) عند النبي (صلى الله عليه وآله) ومتدلّية به
بتبدّل جهاتها الظلمانية إلى الجهات النورانية : * وأشرقّت الأرض
بنور ربّها *

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
تبدّل)) .





الفريدة السادسة

في أحوال النفس

عُرِفِي أَنَّهَا مَا هِيَ وَهَلْ هِيَ وَكَمْ هِيَ ؟

((كمال أول لجسم آلي

نفس ترى بالدرك والأفعال))

((إما سماوية أو أرضية

نما وحيوانية نطقية))

((قد قيل للسماء نفس تنطبع

وقيل نفس جرت قيل جمع))

((إمكان لأشرف لذا يجلي

يعني : ثم لكل هي لا لكلي))

إن النفس عبارة من كمال أول لجسم آلي تتصرف فيه
وبالدرك والفعل يعلم وجودها (يعني : من جملة أدلة وجوده
إدراك الجسم وفعله الدالّ عليه) ، النفس إما سماوية أو أرضية
والنفوس الأرضية إما نامية أو حيوانية أو إنسانية ، قد قيل : للسماء

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 .

أشار في هذه الغرر إلى أربعة مطالب :

(الأول) : في تعريف النفس ؛ المراد مطلق النفس سماوياً
كان أو أرضياً ، وفي النفوس الأرضية نباتياً كان أو حيوانياً أو إنسانياً ،
وأنها ترى بآثاره ، وهما 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 إختلاف الأقوال في النفس السماوية هل هي
نفس منطبعة أو نفس مجردة أو لها كلاهما .

(الرابع) : إن لكل فلک جزئية أو كلية نفس على حدة لا أن —
النفس لكلي الفلك والكرات الجزئية بمنزلة آتاه ، وتفصيل هذا الإجماع
أما الأول : قد عرفها الحكماء بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي
ذو حيوة بالقوة لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس
المتضمنة إليه الذي يحصل من إجتماعها نبات أو حيوان أو إنسان
صورة وإذا أخذ بمعنى الجنس كانت كمالاً لأن طبيعة الجنس ناقصة
قبل الفصل ، وإلى ما ذكرنا أشار في الشرح بقوله : ((وإنما كانت النفس
كمالاً لأن الكمال ما به يخرج الشيء عن القوة والنقص ، فهي من حيث

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

وإنّما عرّفوا النفس بالكمال دون الصورة لأنّ النفس الإنسانيّة غير
حالة في البدن ، فليست صورة له وهي كمال له ، والمراد بالكمال الأول
ما يكمل به النوع في ذاته وهو الذي يتنوّع به الشيء كالفضول ، وأمّا
الكمال الثاني ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة
كالعلم وغيره من توابع الكمال الأول ، فالنفس من القسم الأول ، وهي
كمال لجسم طبيعي لا صناعي كالسرير وغيره ، وليست كمالاً لكلّ طبيعي
حتى البسائط ، بل هي كمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه أفعاله
بواسطة الآلات ، ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسّطها ، وبغير
توسّطها ما يصدر عنه من أفاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو
والتوليد والإدراك والحركة الإراديّة والنطق .

قال المصنّف في الشرح :

والمراد بالآلة ما هي كالقوى لا ما هي كالأعضاء ، فيشمل النفس
السمائيّة ، لأنّ لها أيضاً قوّة درّاة خياليّة وحسّاسيّة وقوّة محرّكة هي لطبيعة
الخامسة إلا أنّ قواها في موضع واحد هو كلّ جسم الفلك لبساطته
فاندفع ما قاله المتأخرون كصاحب الملخص وغيره أنّه زعم المحققون أنّه
لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاث أعني : النباتيّة
والحيوانيّة والفلكيّة ، لأنّه إن فسّرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل
والطبيعة نفساً ، وإن فسّرناها بما يفعل بالقصد والإرادة يخرج عنه
النفس النباتيّة ، وإن فسّرناها بما يصدر عنه الأفعال بالآلات يخرج عنه

النفس الفلكية ، فالنفس لا تكون مقولة على النفوس إلا بالإشتراك اللفظي وأنت بما عرفت من معنى الآلي عرفت وجه الإندفاع ، حيث إن الكمال الأول للجسم الطبيعي الآلي بدون قولهم ذي 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 ولكنه آلي بمعنى أن له آلات كالقوى المدركة والمحركة كما قال في الحاشية .

إذا عرفت ذلك فلا حاجة إلى إختيار رأي من قال : إن النفس للفلك الكلي فقط ، والأفلاك الجزئية كالتداوير والخوارج بمنزلة الآلات (الأعضاء) حذراً من عدم شمول التعريف لنفس الأفلاك من جهة عدم الآلات ، بمعنى الأعضاء لها لما قلنا : إن المراد من الآلات ما هو كالقوى والسبب المطلوب الأول أشار بقوله : ((كمال أول لجسم آلي)) .

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

قال صدر المتألهين (قدس سره) في شرح الهداية :
الأولى رفعه ليكون صفة كمال ، 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 ، فإنا نرى آثاراً خاصة في بعض الأجسام كالإدراك والحركة والتغذية والتنمية وتوليد المثل ، فأما أن يكون المبدأ لهذه الآثار هو الهيولى أو الصورة الجسمية أو الصورة الطبيعية (أي النوعية) فلا يصلح شيء منها للمبدئية .

أما الأول : فلكونها قوة صرفة وقابلة محضة .

وأما الثاني : فيلزم من مبدئيتها 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 ، فالمسلك فيها الأفعال المتقنة بل المتضادة ، فإن النفس النباتية تضرب أغصان الشجرة إلى العلوّ وعروقها إلى السفلى وباطن الأرض يرقق جزءاً منها ويغلظ جزءاً ويبيض ويسود ويحلى ويمر إلى غير ذلك من الأفعال المتقابلة والمتخالفة بخلاف الطبيعة ، فإن فعلها على وتيرة واحدة ،

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

وأما الثاني : إن النفوس تنقسم إلى سماوية وأرضية :

أما السماوية : فإنهم أثبتوا للأفلاك نفوساً من جهة أن لها شعوراً بحركاتها ، حيث أثبتوا أن حركاتها ليست طبيعية لكونها وضعيّة ولا قسريّة لأنّها ليست لها حركات طبيعيّة والقسريّة لا بدّ من أن تكون على خلاف الطبيعيّة ، فإذا لم تكن طبيعيّة لم تكن قسريّة فأنحصر في أن تكون إرادية فلها شعور بحركاتها وهو يدلّ على كونها ذات نفوس شاعرة .

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

وأما الثالث : إنهم قد اختلفوا في النفس السماوية .

قال أرسطو ومن تبعه على ما هو المنقول في كتب القوم :
إنّ للسماء نفس منطبعة أي سارية في جميع أجزائه كالروح البخاري من الإنسان والحيوان ولعلّ ذلك القول منهم على ما لاحظوا جهة إستهلاك نفوس الأفلاك وفنائها عن ذاتها ، فكأنّها باعتبار تجرّد ها وكليّتها ليست من موجودات هذا العالم بل من صقع العقول ، فلا غرو في القول بالتحاق النفوس الفلكية لشدة تجرّد ها بالعقول .

وقال الشيخ الرئيس :

إنّ للفلك نفس مجردة كلية .

قال في الشرح :

وكأنه ألحق خيال الفلك بحسّه وحسّه بخياله للطافة نشأته
الحسيّة ولسريان خياله في جميع جسده .

وتوضيحه على ما في حاشية الآملي (رحمه الله) :

اعلم أنّ الفلك والحيوان عندهم مشتركان في أنّ لكلّ واحد
منهما حواسّ متعددة من الظاهرة والباطنة إلا أنّ الفرق بينهما كون
الحيوان متخصصاً بكون محالّ حواسه متفرقة متميزة ، فالقوة الباصرة
منه في عضو مخصوص وهو البصر ، والسماعة في عضو آخر وهو
الأذن ، وهكذا ، ولكن حواسّ الفلك منتشرة في جميع أعضائه وجسمه
وهو يبصر بكلّه ويسمع بكلّه لا أنّ عضواً منه محلّ لسمعه وعضواً آخر لبصره
وذلك للطافة نشأته الحسيّة ، وهذا نظير ما قالوا في الأولياء والأنبياء
سيّما خاتم الأنبياء (صلوات الله عليه وآله) في أنّه كان يبصر من قفائه
ورائه كما يبصر ببصره ، وقيل : إنّ للفلك كلتا النفسين ، ونسب إلى
الإمام الرازي ، واستدلّ المصنّف على كون الفلك ذا نفسين بقاعدة
إمكان الأشرفيّة .

قال في الحاشية :

يعني أنّ الفلك الجامع للنفسين الكلّيّة والجزئيّة ممكن أشرف من
الفلك المقتصر على أحدهما فيجب وجود ذلك عن الحكيم المتعال
وظاهر ذينك القولين : (القول بالنفس المنطبعة فقط ، والقول بالنفس
الكلّيّة المجرّدة فقط) نظير القول بالطفرة ومن قال بالنفس الكلّيّة فقط
كأنه قال : طفرة عن النفس الخياليّة والحسّاسة إلى مقام الطبيعة ، ومن

قال بالنفس المنطبعة فقط كأنه قال : طفرة الطبيعة إلى مقام العقل الكلي ، ولا مناسبة بين المادّي والمجرّد ، ولا رابط بين المنطبعات والمجرّدات المحضة ، ومن هذا يظهر ويتجلّى كون الفلك ذات نشأتين : التجرّد والإنطباع ، بمعنى : إنّ لنفسه هويّة واحدة ذات مرتبتين لا أن يكون الفلك ذا نفسين كما يقول به الإمام إمّا بتصرّف في قول الإمام أو يكون قولاً رابعاً ، فإنّ تشخّص البدن بالنفس والنفسان بما هما نفسان هويتان فهنا هويّة واحدة ذات مرتبتين ، فبالمرتبة الدانية 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 إستعملها أرسطو والشيخ في أكثر مصنّفاتهما ، وأمّعن النظر فيه الشيخ الإشراف إمعاناً شديداً ، وحاصلها : إنّ الممكن الأخسّ نزولاً إذا وجد يجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله ، وإلا فأمّا لا يوجد أصلاً أو يوجد مع الممكن الأخسّ أو يوجد بعده ، ولكنّ المستثنى بجميع شقوقه محال فعدم وجود قبله محال ، وتفصيله موكول إلى محله .

وأما الرابع : إنّ لكلّ فلك نفساً على حدة كما أنّ على رأي الإشرافيين : لكلّ كرة وكوكب عقلاً ذا عناية ، واستدلّ عليه المصنّف بأنّ لكلّ فلك منها عقل خاص من الطبيعة العرضيّة من العقول ولكلّ من تدوير وكوكب وخارج مركز حركة على مركزه إرادية لا يتمّ إلا بنفس تريده التشبه بعقل تعشقه .

فعلم مما ذكر إن دفاع رأي من قال : إنَّ النفس للفلك الكلّي فقط
والكرات الجزئية بمنزلة آلاته ، وإليه أشار بقوله : ((ثم لكلّ هي لا لكلّي))



غُرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية

((المشعر الظاهر للخمس إنقسم

لمس وذوق وبصر سمع وشم))

((لمس سرى والذوق باللسان تم

وعصياً حلمتي ثدي لشم))

((في عصب الصماخ للسمع والبصر

عند التقاطع الصليبي ظهر))

يعني : انّ الحواس الظاهرية تنقسم إلى خمسة قوى : لمس وذوق
بصر سمع وشم ، لمس قوّة سرى في جميع البدن والذوق سرى في اللسان
تم والشم محلّه عصبا حلمتي الثدي ، في عصب الصماخ قوّة السمع
مفروش والبصر يكون في محلّ تلاقي الصليبين وفيه ظهر .

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

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

واللمس : قوّة سارية بمعونة الأعضاء في جلد البدن كلّه ولحمه بها تدرك المنافي والملائم من الملموسات إلا ما يكون عدم الإحساس أنفع بحاله مثل ما هو مصبّ لما فيه لدغ كالمرارة للصفراء والطحال للسوداء والعظام أيضاً لا لمس لها فإنها دعائم البدن ، فلو أحسّت لتألّمت بالإصطكاكات ، ثم أنّهم اختلفوا في أنّ اللمس هل هو قوّة واحدة أو قوى كثيرة ، فالجمهور على أنّها قوى أربع :

- ١- الحاكمة بين الحارّ والبارد .
- ٢- الحاكمة بين الرطب واليابس .
- 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 الملامسة ، بل لا بدّ من متوسّط من الرطوبة اللعابيّة الخالية عن الطعوم لأنّها إن كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الإدراك لأنّ الإدراك إنّما يكون بالإفعال ، والشيء لا ينفعل عن مماثلة وإن كانت ذات طعم مضادّ لم تؤدّ الكيفيّة على صرافتها في الصحّة كما في المرض .

والشمّ : قوّة مودعة في العصبتين الزائدتين النابتتين من مقدّم

عُرِّي فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ

فِي كَيْفِيَّةِ الْأَبْصَارِ

- ((قد قيل الإبصار بالإنطباع
وقيل بالخارج من شعاع))
((مضطرب الآخر أو مخروطي
مصمت أو ألف من خطوط))
((لدى الجلديّة رأسه ثبت
قاعدة منه على المرئي حوت))
((تكيف المشفّ باستحاله
بكيف ضوء العين بعض قاله))
((وبانتساب النفس والإشراق
منها لخارج لدى الإشراقي))
((وصدر الآراء هو رأي الصدر
فهو بجعل النفس رأياً يدري))
((للعضو اعداد إفاضه الصور
قامت قياماً عنه كالذي إستتر))

يعني :

قد قيل : انّ الإبصار بانطباع صورة المرئي في جليّاته ، وقيل :
انه أي الإبصار بخروج الشعاع من العينين ، واختلفوا في أنه مخروطيّ
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 الجليديّة رأسه ثبت قاعدة منه
على المرئية حوت ، وبعض قال : انّ الإبصار عبارة عن تكيف المشفّ
(الهواء الذي بين البصر والمبصر) باستحالة كيفيته بكيف ضوء العين
والإشراقى قال بانتساب النفس وإشراقه يعني : انّ الإبصار علم
إشراقى حضوريّ للنفس على المبصر ، وصدرا الآراء هو رأي الصدر
فانه قال : انّ الإبصار عبارة عن جعل النفس وإنشائها بحول
الله وقوته صورة مماثلة للمبصر بالعرض وهو الرؤية (وإليه أشار
بقوله : رأياً يدري) للعضو أعـداد افاضه الصور) يعني : انّ
انّ سلامة البصر وحصول شرائط الإبصار من قبيل المعدات) وأمّا
الإنشاء فمن النفس قامت هذه الصور بها قياماً صدورياً عنه لا فيه
كالذي استتر أي المعاني المخيلة فانما يكون من عالم الخيال فهو
أيضاً يفيض من النفس وله قيام صدوريّ بها .

أشار في هذه الغرر إلى إختلاف الأقوال وأنهاها إلى سبعة

أقوال :

(الأول) : القول بالإنطباع ؛ يعني : إن الرؤية تحصل بانطباع صورة المرئي في الجليدية ، فإنها كمرآة إذا قابلها مستنيراً إنطبع صورته فيها كما ينطبع صورة الإنسان في المرآة ، ولا يكفي في الإبصار الإنطباع في الجليدية فقط وإلا يرى شيء واحد شيئاً لإنطباع صورته في جليدي العينين ، بل لا بدّ من تعدّي الصورة إلى ملتقى العصيين المجوّفتين ، ومنه إلى الحسّ المشترك لا على نحو إنتقال العرض الذي هو الصورة لكي يلزم إنتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر الذي هو محال ، بل يكون إنطباعها في الجليدية معدّاً لفيضانها على الملتقى وفيضانها على الملتقى معدّاً لفيضانها على الحسّ المشترك ، وإلى هذا القول أشار بقوله : ((قد قيل الإبصار بالإنطباع)) .

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

((الأول)) : أي القول بخروج الشعاع بنحو الإضطراب الذي

هو المخروطي المتخيل .

((الثاني)) : القول بخروج الشعاع بنحو مخروطي في الواقع

مصمت .

((الثالث)) : القول بخروج الشعاع المخروطي المؤلف من

خطوط مجتمعة في جانب الرأس ومتفرقة في جانب القاعدة .

والى الأقوال الثلاثة أشار بقوله : ((وقيل بالخارج من شعاع))

إلى قوله : ((على المرئي حوت)) .

(القول الثالث) : بحسب الوضع ، والخامس : بحسب الواقع .

القول بأن الإبصار ليس بالإنطباع ولا بخروج الشعاع الذي في

البصر بل بأن الهواء المشفّ الذي بين الرائي والمرئي يتكيف بكيفية

الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للإبصار ، وهو قول بعض

الحكماء ، وإلى هذا القول أشار بقوله :

((تكيف المشفّ باستحاله))

بكيف ضوء العين بعض قاله))

(القول الرابع) : بحسب الوضع ، والسادس بحسب الواقع

قول الحكيم الإشراقي ، وحاصل قوله : إن المرئي يبصر بنور النفس الواقع

منها على المبصر من غير إنطباع ولا شعاع بل بمقابلة المستنير للعضو

الباصر الذي فيه رطوبة شفافة صقيلة مرآتية ، فحينئذ يقع للنفس حكم

إشراقي حصوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية ، وإلى

هذا القول أشار بقوله :

وبانتساب النفس والإشراق منها لخارج لدى الإشراقي))

والتعرض للجرح والردّ في الأقوال موكول إلى الكتب المفصلة
وهذا المختصر ليس محلّ ذكره .

(القول الخامس) : وهو بحسب الواقع سابع 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 مجردة عن المادّة الخارجية وإن لم تكن مجردة
عن الوضع وحاضرة عند النفس قائمة بها نحو قيام المعلول بعلمته
والفعل بفاعله فيكون قيامها بالنفس قياماً صدورياً الذي يعبر عنه بالقيام
عنه لا حلولياً المعبر عنه بالقيام فيه ، فيكون قوله (قدّس سرّه) 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 الجليديّة ،
وعلى قوله (قدّس سرّه) هو الصورة المنشأة من النفس في صقعها وعاملها
ووجه تخالفهما : إنّ الصورة المدركة في طريقة الإنطباع حالة فسي
جليديّة ، وعلى نحو القيام المعبر عنه (بفيه) ، وفي طريقة صدر
المتألهين لا حلول في الجليديّة ، بل الصورة المدركة قائمة بالنفس
بالقيام الصدوري وأنّ الجليديّة لمكان لطافتها وصفائها يظهر فيها
الصورة المثالية الموجودة في صقع النفس المعبر عنها بالمثال المقيّد
والحاصل : إنّ المرئي بالذات عنده هو تلك الصورة المنشأة من النفس
في مرتبة الخيال التي هي مرتبة من مراتب النفس وتلك الصورة المنشأة
التي هي مخيلة من وجه وخيال من وجه برزخ بين المجرد المحض وبين

المادّي المحض حيث أنّ المجرد المحض مجرد عن المادة والوضع والجهة والمكان ، والمادّي المحض مقرون بالجميع فهذه الصورة مجردة عن المادة الخارجية دون الوضع والجهة والمكان ، فلها تجرد لكن لا تجرداً 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 بالجلدية نحو تعلق الظاهر بالمظهر والمرئي بالمرآة فقيام هذه الصورة بالجنس مثل قيام الصورة الخيالية بالنفس في كونها قائمة بالنفس قياماً صدورياً المعبر عنها بالخيال المتصل والمثال الأصغر في مقابل الصور المعلقة التي تنشأ بانشاء النفوس الفلكية المعبر عنها بالمثال الأكبر والخيال المنفصل ، فالادراك الحسيّ عنده مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آلة الإدراك وتحقق صورة المدرك عند المدرك وكون المدرك جزئياً ، والادراك الخيالي مجرد عن الشرط الأول لأنه يحصل في حالة حضور المادة وعدمه ، والادراك الوهمي مجرد عن الشرطين الأولين والادراك العقلي مجرد عن الجميع ، وإلى هذا القول أشار بقوله :

((صدر الآراء هو رأي الصدر

فهو يجعل النفس رأياً يدري))

قوله : ((رأياً)) أي رؤية من رأي العين ، إلى قوله : ((استتر)) .

غُرِّي فِي الْحَوَاسِ الْبَاطِنَةِ

- ((مدرکنا إما معان أو صور
والأول الكلّي والجزئي سبـر))
((فصور مدرکها بنطاسیا
لها بجنسه الخيال واقـیا))
((تحلل الروح وأنه إمتنع
كون العظیم في صغير إنطبع))
((دلا على تجرّد الخيال
فهو مثال عالم المثال))
((والوهم للجزئي من معنى علم
حافظه حافظه لقد رسم))
((والعقل للكلّي من معنى أقل
خازنه القدسي والنسيان دل))
((ودون تلك قوّة مشتهرة
للوصل والفصل هي المفكّرة))

يعني :

انّ 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) ، فصور مدركها بنطاسيا وهو الحس المشترك لها أي بنطاسيا بجنسه قوّة الخيال وافيها أي خزانتها ، تحلل الروح البخاري وأنه إمتنع أي إمتناع إنطباع العظيم (كالأرض الجبال ونحوها) في صغير (كقوّة الخيال) دليلان دلّا على تجرّد الخيال ، فهو أي الخيال مثال عالم المثال في التجرّد البرزخي والوهم للجزئي من المعاني (كعداوة زيد وصداقة عمرو) علم وخلق حافظه وخازنه القوّة الحافظة لقد رسم (كما أن الخيال كان حافظ البنطاسيا) ، وقوّة العقل لدرك المعاني الكلية عقل خازنه يكون قدسي (أي العقل الفعال عند المشاء وربّ النوع الإنساني لدى الإشرافي) والنسيان دلّ على وجود خازن قدسي وهو العقل ، ودون تلك القوى الباطنة قوّة أخرى باطنة 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 القوّة هي المفكّرة) .

هذه الغرر تشتمل على بيان أمور ثلاثة :

(الأول) : في بيان الحواس الجزئية الباطنة .

(الثاني) : في بيان تجرد الخيال .

(الثالث) : في بيان القوة التي بها تدرك المعاني الكلية .

أما الأول : فالقوى الجزئية الباطنية خمسة :

((الأول)) : بنطاسيا كلمة (يونانية) وهي الحس المشترك وهو

المدرك للصور الجزئية التي تجتمع عنده مثل المحسوسات .

((الثاني)) : خزانته وهي الخيال .

((الثالث)) : الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة

بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية .

((الرابع)) : خزانته وهي الحافظة .

((الخامس)) : القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني

الجزئية بالتركيب والتحليل ، فتركب صورة إنسان يطير وجبل من ياقوت

وهذه القوة سميت متخيلة إن إستعملتها القوة الوهمية والمتفكرة إن

إستعملتها القوة الناطقة .

وقال المصنف في وجه الضبط لها :

إن مدركاتنا إما معان أو صور ، والمعاني إما كلية أو جزئية

فالمدرك للصور هو الحس المشترك الذي هو كحوض ينصب إليه الماء

من أنهار خمسة أو هو كملك وهي كجواسيسه ، وإليه أشار بقوله :

((فصور مدركها بنطاسيا)) ، وحافظها قوة تسمى بالخيال ، وإليه أشار

بقوله : ((لها بجنيها الخيال واقيا)) ، والمدرك للمعاني الجزئية

كعداوة زيد وصداقة عمرو والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها
والعداوة الجزئية التي تدركها من الذئب قوة تسمى بالواهمة ، وإليه
أشار بقوله : ((والوهم للجزئي من معنى علم)) ، وحافظ المعاني الجزئية
أو خازن الوهم قوة تسمى بالحافظة ، وإليه أشار بقوله : ((حافظه حافظه
لقد رسم)) .

أقول : وهذه القوى الأربعة الجزئية مشتركة بين الإنسان والحيوان
وأما القوة العاقلة فهي مختصة بالإنسان ولا يكون مشتركاً ودونها قوة
أخرى وهي الخامسة هي القوة المتفكرة التي تكون للتركيب والتحليل أي
لتركيب الصور والمعاني بعضها ببعض كالإنسان له رأسان أو جناحان
وتفصيل بعضها عن بعض كالإنسان لا رأس له ، ويقال لها : المتفكرة من
حيث استعمال العقل إياها ، وأما من حيث استعمال الوهم إياها
فيسمى : متخيلة .

قال في الحاشية :

قولنا : من حيث استعمال العقل إن قيل : هذه القوة إن لم
تدرك الصور والمعاني فكيف يتصرف فيها ، وإن أدركت فتكون مبدأ
شيئين وهو خلاف ما تقرر عندهم ، قلت : فعلها التصرف فقط وإن
أطلق المدرك عليها كان من باب التغليب والتصرف بالتركيب
والتفصيل لا يستلزم الإدراك ، كما أنك بيدك تضم أشياء وترتبها ترتيباً
أنيقاً ولا علم لليد أو الآلة التي بيدك به إن قلت الكليات العقلية من
عالم العقل ، وهذه القوة 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 بتوسط الوهم وشأن القوة المتصرفة ليس إلا التصرف ولا يلزم الإدراك وكما أن التعاقب يشوب بمدركات العقل باعتبار التعلق بالمواد الزمانية والتركيب والتفصيل يأخذانه باعتبار هذه القوة ، وأيضاً شأن هذه القوة المحاكات لمدركات العقل ، وهذه جزئيات مع أن صور جزئيات الكليات محال تصرفها ولا إشكال فيها ، إنتهى .

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 مشتهرة

للوصل والفصل هي المفكرة))

وأما الثاني : في تجرد الخيال وأقام عليه دليلين :

(الأول) : ما ملخصه : إن الصور المتخيلة لو كانت في محلّ جسم أو جسماني لوجب تحللها بتحليل محلّها لكونها عرضاً لمحلّها والموضوع من المشخصات ، ولازم ذلك لإحلال تلك الصور بتحليل محلّها مع أنّها ليست كذلك وجدانا لإحفاظ الصورة المتخيلة التي تخيلناها صغراً عند كبرنا كما لا يخفى فحينئذٍ 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)) :

.....
إنّا نتخيّل السماوات بعظمتها والمفروض أنّ صورتها ومقدارها
تحلّ في الخيال الذي له مقدار صغير جدّاً ، وأمّا إمتناع اللازم فلأن
كلّ مقدارين إمّا أن يتساويا أو يتفاضلا ، وإذا تفاضلا كان الفضل خارجاً
لا محالة ، وإليه أشار بقوله : ((وأنه إمتنع)) إلخ ، ثم أنّ الخيال في
التجرّد البرزخي مثال لعالم المثال وهو الخيال المنفصل والخيال
المتصل عالم المثال الأصغر كما أنّ الخيال المنفصل عالم المثال الأكبر .

وأما الثالث : في المدرك للمعاني الكلية فهي قوّة مجردة ليس
في بطن من بطون الدماغ تتعقل المعاني الكلية ، ويسمى هذه القوّة
بالعقل (النفس الناطقة) ، وخازنه هو العقل الفعال عند المشائين وربّ
النوع الإنساني عند الإشرقيين ، وهذا الخازن أيضاً مجرد قدسيّ
مفارق عن الموادّ ولواحقها ، وذكره وذكر خازنه هنا بالتبع تمييزاً للضبط .

قال في الشرح :

والنسيان دلّ على وجود خازن قدسي للعقل ، يعنى : إنّ
المعقولات قد تكون مشعوراً بها حاضرة عند العقل ، وقد تصير غائبة
عنه ، وهذا على وجهين :

(أحد هما) : أن تزول عنه بحيث لا يمكن إسترجاعها بل يحتاج

إلى كسب جديد .

(وثانيهما) : أن يكون بحيث يمكن إسترجاعها بعد الغيبة

فهذا يدلّ على أنّ له خازناً قد يزول المعقول عنه لا عن خازنه .

وقال في الحاشية :

هذا المسلك يسلك في الفرق بين السهو والنسيان في المدارك
الجزئية بأنّ الصورة في السهو تزول عن المدركة لا عن خزانها ، وفي
النسيان يزول عنهما جميعاً بحيث يحتاج إلى مشاهدة جديدة ، إنتهى .

وإلى الأمر الثالث أشار بقوله :

((والعقل للكلّي من معنى عقل

خازنه القدسي والنسيان دل))



غُرر في القوى المحركة الحيوانية

- ((ومبدأ التحريك أيضاً ذو شعب
شوقية ذات تشبه وعضب))
((وذات إرخاء وجذب منشرة
في العضل العاملة المباشرة))
((تحرك منا له مبادي
خمسة إذ لا بد للمراد))
((تصور بغاية تصديق
فمن نزوعيته التشويق))
((ثم عقيب الشوق عزم صمما
تحريك ما في العضلات اختتما))

يعني : ان مبدأ التحريك أيضاً ذو شعب (أقسام) فمنها :
قوة محرّكة شوقية وهي ذات شعبتين إحداهما : القوة الشهوية والأخرى :
القوة الغضبية ، ومنها : قوة ذات إرخاء وجذب وهذه القوة منتشرة في
العضل وتسمى بالقوة القابلة المباشرة للتحريك ، ثم ان التحرك الإرادي

منا له مبادي خمسة : ١- إذ لا بدّ من تصوّر للمراد ٢- التصديق
بالغاية ٣- فمن نزوعيته (القوة الشوقية) التشويق ٤- ثم عقيم
الشوق العزم المصمم وهو الشوق المؤكّد تحريك ما أي قوة تكون في
العضلات إختتما التحرك الإرادي .

أشار في هذه الغرر إلى القوى المحركة الحيوانية ، فمنها : قوّة
محركة شوقية ولها شعبتين : إحداهما شهوية والأخرى غضبية ، فالأولى
منهما هي القوة الباعثة على الحركة لطلب اللذة ، والثانية هي القوة
الباعثة على الحركة لدفع ضرر أو جلب نفع .

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء :

القوة المحركة على قسمين : إما محرّكة بأنّها باعثة على الحركة ،
وإما محرّكة بأنّها فاعلة لها ، والمحرّكة على أنّها باعثة هي القوة النزوعية
الشوقية ، وهي القوة التي إذا إرتسمت في التخيل صورة مطلوبة أو مهروبة
عنها بعثت القوة المتحرّكة الأخرى على التحريك ولها شعبتان : شعبة
تسمى : قوّة شهوانية وهي قوّة تنبعث على تحريك يقرب به من الأشياء
المتخيّلة ضرورية كانت أو نافعة طلباً للذة ، وشعبة تسمى غضبية وهي
قوّة تنبعث على تحريك يدفع به الشيء ضاراً أو مفسداً طالباً للغلبة
إنتهى .

وإليه أشار بقوله :

((ومبدأ التحريك أيضاً ذو شعب

شوقية ذات يشة وغضب))

المحشوه هي به والغشاء المجلل لها وعدد العضل خمس مئة وثمانية عشر عند جالينوس إذ حركات الأعضاء في البدن الواحد تتفنن بهذا العدد ، وكلّ حركة تستدعي محرّكة مخصوصة ، فالمحرّكة بهذا العدد فقوة محرّكة تحرك 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 ، ولكثرة العضلات في بدن الحيوان .

قال الأطباء : لحم البدن ثلاثة أصناف : أحدها وهو الأكثر هذا الصنف المشوب بالأجسام العصبانية ، وثانيها : اللحم الخالص لكلم الكبد ولحم الضلوع ولحم منابت الأسنان ، وثالثها : اللحم الغددي كلحم الثديين ولحم الأنثيين ، والثاني أحرّ الأصناف لخلوصها عن الأجزاء الباردة العصبانية .

وبالجملة : حكم القوة المنبئة في العضلات حكم الطبيعة المحركة للأجسام السارية فيها ، وأما المحركة الشوقية فأرى أنها مجردة ذاتاً عنها ، ولم أر في كلام المعتبرين تعيين موضع من البدن لها ، وهذا يرشدك إليه ، ولعلّ موضعها على قولهم بالمادية هو مؤخر الدماغ الذي لا قوة مدركة فيه أو القلب ولا يخلو عن تحكّم وتكلف ومن عجائب إحاطة النفس أنه حتى تصوّر العقل أو الخيال أو الحسّ أمراً مرغوباً عقلياً أو خيالياً أو حسياً حصل في القوة ، إنتهى .

ثم أنه أشار إلى مبادي الحركة الإرادية ، وقال : للحركة الإرادية

منّا مبادي خمسة :

(الأول) : تصوّر المراد ، ثم التصديق وتصورّ الغاية ، ثم حصول الشوق المؤكّد ، ثم العظم المصم وهو الإرادة ، ثم حركة العضل فإذا تحققت جميع المبادي حصلت الحركة ، وإليه أشار بقوله : ((تحرك منّا له مبادي)) إلى قوله : ((إختتما)) .



عُرْفِي الْقَوَى النَّبَاتِيَّة

- ((إِنَّ النَّبَاتِيَّةَ وَهِيَ سَمِّيَتْ
قَوَى طَبِيعِيَّةً أَيْضاً ثَلَاثَتاً))
((غَازِيَةٌ مَحِيلَةٌ الْغِذَاءِ إِلَى
خَلِيفَةٍ تُشَبِّهُ مَا تَحْلَلُهَا))
((نَامِيَةٌ تَزِيدُ أَقْطَارَ الْمَحَلِّ
بِنِسْبَةٍ لَا تَقْتَبِحُ نَشْوَى كَمَلِّ))
((غَازِيَةٌ نَامِيَةٌ ذِي خَادِمَةٍ
وَتَلِكُ أَيْضاً أَرْبَعاً مُسْتَعْمَلَةٌ))
((جَازِبَةٌ مَاسِكَةٌ وَدَافِعَةٌ
هَاضِمَةٌ لَهَا هَضْمٌ أَرْبَعَةٌ))
((أُولَاهَا الْمَعْدُ لِلْكَيْمُوسِ
وَالْكَبْدِيُّ الثَّانِي لِلْكَيْمُوسِ))
((فَجّاً نَضِيضاً رَغَوّاً عَكْرَاقِمْ
صَفْرَاءَ سُودَاءَ وَبَلْغَمَ وَدَمَ))

- ((ثالث إذ أوردةً يلاقي
 وفي جداول وفي سواقي))
 ((وفي روضح وفي الشعر من
 عروق الرابع في الأعضاء زكن))
 ((وفضل العضوي والعروقي
 كالشعر والاساخ والعروق))
 ((والكبد يفضله يجري إلى
 مرارة وفي الطحال والكلى))
 ((ويأخذ المعدي المعاً طريقاً
 كما جرى الصفو بما سارقاً))
 ((فبعد ما أنهى الغذاء بواب
 فالصفو ذا من صائم جَذاب))
 ((بالرشح إذ في صائم لا منفذا
 والتفّ للحوج إلى لبث الغزاة))
 ((لحفظ نوع قوّة مؤلدة
 من فضل آخر منياً مـوردة))
 ((وتحت تلك القوّة المغييرة
 وهي بالأولى عندهم مشتهرة))
 ((وربما سمي ذي مفصلة
 وتلك أيضاً سميت محصلة))
 ((فتلك مثل الأنثيين تلتزم
 وهذه مثل المنى في الرحم))

((وقوة تفعل شكلاً وخطط

طبعاً لديهم ولديّ ذا شطط))

يعني :

انّ القوى النباتية تسمى بالقوى الطبيعية أيضاً ثلاث قوى :
إحداها : غاضية وهي التي تحيل القضاء إلى خليفة تشبه ما تحلل من
البدن ، ثانيها : قوة نامية تزيد في أقطار المحل بنسبة أي بمقدار لاقت
به أي بالازدياد نشو كمل ، غاذية نامية ذي خادمة (يعني : ان القوة
الغاذية خادمة للقوة النامية) وتلك أي الغاذية أيضاً أربعاً مستخدمة ،
لأربع قوى يعني : انّ القوة الجاذبة والماسكة والدافعة والمهاضمة
يخدمون الغاذية ولها أي للمهاضمة هضوم أربعة ، أولها : الهضم المؤدي
للكيلوس (وهو الجوهر الشبيه بماء الكشك) ، وثانيها : الهضم الكبدي
للكيموس ، فجاً نضياً رغواً عكراً قسم أي ينقسم إلى أربع قيموسات : صفراء
سوداء وبلغ ودم ، إذ فيه شيء فجّ هو البلغم ونضيج هو الدم ورغوة
تطفو هو الصفراء وعكر يرسب وهو السوداء ، وثالثها : عند ملاقات دم
الكبد للأوردة التي بها أقسام كالجداول والسواقي ، وفي الرواضع
والشعري من العروق الرابع في الأعضاء زكن أي رابعها الهضم العضوي
منذ ترشح الدم من فوهات العروق الشعرية ، وفضل العضوي أي فضل
الهضوم أربعة بحسب أقسامها للهضم العضوي الشعر والأوساخ وللهمضم
العروقي العروق جمع عرق بفتحيتين ، والكبدي فضله وأما فضله الهضم
الكبدي الصفراء يجري إلى كيس الحرارة وما بقي منها وهو السوداء يجري
إلى الطحال والباقي منه مرة سوداء وهو البول يجري إلى الكلى جمع

الكلية) ولم يتعرّض إلى البلغم لأنه يستحيل إلى الدم عند غور الغذاء في البدن فكأنه ليس فضلاً) ، ويأخذ فضله المعدي وهو ثقل الكيلوس المعال (روده ها) طريقاً للخروج كما جرى صفو الكيلوس بما ساريقا أي عروق دقيقة ، فبعد ما وصل الغذاء إلى النهاية بواب (المجـرى الأسفل للمعدة) فالصفو ذا الماساريقا من صائم (المعال) المستدير الملتف المتصل بالإثنى عشر ويسمى صائماً لجذب الكبد كل بلة فيه دائماً فيبقى لذلك خالياً من بلة 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 التفّ الصائم للوجج أي للحاجة إلى لبث الغذاء طويلاً ليقضي الكبد وطره من جذب بلة الغذاء ورطوبته كان لحفظ النوع قوّة مولدة منياً) كما كانت الأوليان الغازية والنامية لحفظ الشخص) من فضل هضم آخر مورده أي محصّلة صورته النوعية ، وتحت تلك القوّة (المولدة) القوّة المغيرة وهي التي تهيب كل جزء من المنى في الرحم مثلاً لعضو مخصوص وهي أي هذه القوّة بالمنيرة الأولى عندهم موسومة مشهورة ، وربما سمي : ذي أي المغيرة الأولى منفصلة وتلك أي القوّة التي تجذب مادّة المنى إلى الأنثيين أيضاً تسمى : محصّلة ، فتلك أي القوّة الجاذبة لمادّة المنى محلّها الأنثيين وهذه أي القوّة المغيرة تلتزم مثل المنى في الرحم ، وقوّة أخرى تفعل شكلاً وخطط طبعاً أي فاعل بالطبع لدى الحكماء ولديّ ذا شطط لبطلان إستناد هذه الأفعال العجيبة إلى قوّة 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 أن قوى النفس الناطقة على ثلاثة أقسام:

(أحدها) : ما يعم الحيوان والنبات وهي الطبيعية، ويسمى النباتية أيضاً لإنحصار قواها فيها، لا لإختصاص النبات بها.

(وثانيها) : ما يعم الحيوان فقط، وهي القوى الحيوانية، وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة، وهذه القوى العشر يحصل بها إدراك الجزئي ولا محالة تكون أخص من الأولى.

(وثالثها) : ما يخص الإنسان، وهو القوة العقلية، وهي أخص من الأوليين.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إن القوى النباتية ويسمى بالطبيعية أيضاً ثلاث قوى: الغازية والنامية والمولدة، وإليه أشار بقوله:
(إن النباتية وهي سميت

قوى طبيعية أيضاً ثلاثاً))

فالغازية هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغذي ليخلف بدل ما يتحلل، ويتم فعلها بتحصيل جوهر البدن وهو الدم والخليط الذي هو شبيه بالقوة القريبة بالمغذي وبالإلزام وهو أن يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزء منه، وبالتشبيه بالعضو المغذي وقد يخلّ بكل واحد من هذه الأفعال الثلاثة:

أما الأول: فكما في علة تسمى أطروقياً، وهي عدم الغذاء.

وأما الثاني : فكما في الإستسقاء اللحمي .

وأما في الثالث : فكما في البرص والبهق .

وإلى الغازية أشار بقوله :

((غازية محيلة الغذاء إلى

خليفة تشبه ما تحللاً))

ثم إن لهذه القوة خواص يتوقف فعلها على إستخدامها ، وتلك

الخواص أربع قوى الأول :

١- الجاذبة للغذاء يجذب لكلّ عضو غذاءه الخاصّ به أو

الخاصّ والمشارك كما في المعدة .

٢- والماسكة له لتعضمه الهاضمة إذ لولا الماسكة لم يثبت

الغذاء لرقته ولزوجته في مواضع مزلفة حتى يتمّ الإنهضام .

٣- الهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة

وأمسكته الماسكة إلى قوام يتهياً لأن تجعله الغازية جزءاً بالفعل من

المتغذّي ، ولها هضوم أربعة :

(أولها) : الهضم المعدي للكيلوس أي لتحصيله ، وهو الجوهر

الشبيه بما الكشك الغليظ .

(الثاني) : الهضم الكبدي للكيوس أي لتحصيله ، فإذا إنطبخ

الغذاء في الكبد تكوّنت منه الكيموسات الأربع ، إذ يحصل منه شيء

نضيج وهو الدم ، وشيء فحّ أي غير منضوج وهو البلغم ، وشيء كالرغوة

يطفو وهو الصفراء (والرغوة : الزبد الذي يطفولشيء عند غليانه أي

يعلو) وشيء عكر يرسب وهو السوداء (عكر الشيء : درديّة) .

(الثالث) : الهضم العروقي الذي يكون عند ورود الدم الأوردة ومنها إلى الجداول والسواقي والسرواضع ، ومنها الشعري من العصب والعروق

(الرابع) : الهضم العضوي الذي يكون في الأعضاء عند ترشح الدم من فوهات العروق الشعرية ، وإليه أشار بقوله : ((هاضمة)) إلى قوله : ((زكن)) ، ثم فضلات الهضم تختلف باختلافها ، وفضل الهضم العضوي والعروقي الشعر والأوساخ للهضم العضوي والعروق جمع العرق بمعنى (رطوبة البدن) للعروقي (بمعنى العصب) والهضم الكبدي .
والهضم الكبدي فضله ثلاثة : الصفراء يجري إلى كيس المرارة والسوداء وهو يكون في الطحال وهما يأخذان ما يغتذي منهما ما يشاكل جوهرهما وطبعهما ويبقى الباقي مرة محضة في الأول ومرة سوداء في الثاني والبول إلى الكلى جمع الكلية ويغتذي بما فيه من الدم الدسم وإلى المثانة من بعده ، ويغتذي كذلك .

قال في الشرح :

وإنما لم نتعرض للبلغم لأنه لما كان في البدن لأن يستحيل إلى الدم عند عوز الغذاء في البدن فكأنه ليس فضلاً ، ولهذا ولترطب الأعضاء ليس له مصب مخصوص ، والهضم المعدي يأخذه المعاء ، وهو طريق الخروج كما أن صفو الكيلوس ينتقل إلى الماساريقا (عروق دقيقة) يندفع الصافي من الكيلوس منها إلى الكبد ثم ان الغذاء الذي صار كيلوساً له بواب وهي المجرى لا أسفل للمعدة ، وإنما سمي به لأنه منطبق دائماً إلى وقت الحاجة ، فإذا جاء وقته إنفتح المجرى وإنحدر

الطعام وإنطبق ، وإذا إنفتح البواب إنحدر الطعام إلى معاء يتصل به
يسمى بالمعاء الإثنى عشري لأنّ مقداره في كلّ إنسان إثنا عشر إصبعاً
من أصابع نفسه ، وهو منتصب قائم في طول الصلب وتجويفه سعة مثل
الثقب المسمّى بالبواب ، وإذا وصل الطعام إلى ذلك المعاء أخذ قوته
وغذاؤه مما شاكل جوهره منه كالمعدة ثم عصر الباقي وأحدره إلى معاء
يتصل به مستدير ملتفّ يسمّيه الأطباء بالصائم لجذب الكبد كلّ بلّة فيه
دائماً فيبقى لذلك خالياً من بلّة الغذاء ، وجوهريته كما يبقى معدة
الصائم خالية ، ثم الخروج البلّة من المعاء الصائم بالرشح (أي الترشح)
إذ هو ملتفّ لا منفذ له ، وإنما خلق بلا منفذ للحاجة إلى لبث الغذاء
طويلاً ليقضي الكبد وطره من جذب بلّة الغذاء ورطوبته الجوهرية كلّاً ،
وإلى ذلك أشار بقوله : ((فضل العضوي)) إلى قوله : ((إلى لبث
الغذاء)) .

٤- الدافعة ، وهو للفضلات إذ لولاها لثقل البدن وفسد

فهذه الأفعال الثلاثة لثلاث قوى هي أمّا نفس الغازية كما هو
الظاهر أو الغازية قوّة أخرى يستخدمها كما ذكرنا ، وإليه أشار بقوله :
((وتلك أيضاً أربعاً مستخدمة)) إلى قوله : ((وبلغم ودم)) .

قال في الشفاء :

عدد المعاء ست : ١- إثني عشري ٢- الصائم ٣- الدقاق
واللصفايف ٤- معاء يعرف بالأعور ٥- معاء يعرف بالقولون
٦- معاء يعرف بالمستقيم .

ونظمها الشاعر بالفارسية :

آوردہ های آدمی اندر عدد شش بیش نیست
کردم اورا جمله در یک بیت منظوم ای حکیم
اولی اثنی عشر پس صائم و دیگری - قسق
از پس اعور بود قولون وانگه مستقیم

وأما النامية : هي قوة تزيد في اقطار الجسم على التناسب
الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشو، وإنما سميت نامية مع أنها منميت إذ
النامي هو الجسم فإنه يحصل له النمو بهذه القوة، فهذه القوة منميتة
للجسم والجسم نام بها لا أنها نامية لوجهين :
(الأول) : رعاية المشاكلة مع الغذائية .

(والثاني) : إسناد الفعل إلى السبب، إذ القوة المنمية سبب
لحصول النمو في الجسم وحصوله فيه مسبب عن القوة، فالنمو الذي هو
فعل المسبب أسند إلى السبب، وقيل : قوة نامية، والغاذية خادم
النامية، وإليه أشار بقوله : ((غاذية نامية ذي خادمة)) .

وأما المولدة : هي التي تفيد المنى بعد إستحالتها في الرحم
الصور والقوى والأعراض .

قال في الشوارق :

والمولدة قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله إلى أجزاء مختلفه
وهيئات متناسبة وذلك بأن يفرد جزءاً من الغذاء بعد الهضم التام
ليصير مبدأ شخص آخر من نوع المغتذي أو جنسه ثم يفصل ما فيه من

الكيفيات المزاجية ليمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، ثم يفيد به بعده
الإستحالات الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع الذي إنفصل عنه
أو لجنسه، والمحققون على أن هذه الأفعال مستندة إلى قوى ثلاث على
ما عرف في الإنسان وكثير من الحيوانات:

(الأولى): التي تجذب الدم إلى الأنثيين ويتصرف فيه إلى أن
يصير منياً وهي لا تفارق الأنثيين وتخص باسم المحصلة .

(والثانية): التي يتصرف في المنى وتفصل كفياتها المزاجية
وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلاً للعصب مزاجاً خاصاً
وللشريان مزاجاً خاصاً وللعظم مزاجاً خاصاً وبالجملة تعد مواد الأعضاء
ويخص هذا باسم المفصلة والمغيرة الأولى تمييزاً عن المغيرة التي هي
من جملة الغازية وذلك لتقدمها في بدن المولود .

(الثالثة): التي تفيد تمييز الأجزاء وتشكيلها على مقاديرها
وأوضاع بعضها عند بعض وكفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها
وبالجملة: تلبس كل عضو صورته الخاصة به فتكمل وجود الأعضاء
وهذه يخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة، وفعلها في الرحم
وكلام القوم مردد في أن المولدة إسم للقوى الثلاث جميعاً أو للمفصلة
وحدها أو للمفصلة معاً:

(الأول): صريح الشفاء، والمفهوم من الإشارات .

(الثاني): مذهب بعض الأقدمين .

(الثالث): مذهب الجمهور .

ثم انّ إسناد التصوير إلى هذه القوى باطل ، وسيأتي بيانه ،
وإلى قوّة المولدة وما تحتها أشار بقوله : ((لحفظ نوع قوّة مولدة)) إلى
قوله : ((في الرحم)) .

ثم انّ قوله : ((من فضل آخر منياً مورد)) في ورود مادّة المنى
خلاف بين فحول الأطباء ، فذهب البقراط انّ جمهور المنى من
الدماغ فانه ينزل منه إلى العرقين اللذين خلف الأذنين ثم منهما 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 أنّ المنى ليس عجب أن يكون من الدماغ وحده
وإن 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 :

مادّة المنى هي الرطوبة المبسوطة على الأعضاء الطل وبالتسخير
تصعد إلى الدماغ ولبرد الدماغ تبرّد وتكاثف ، ثم تنزل من العروقين
التي خلف الأنثيين إلى النخاع هكذا إلى الأنثيين ، وفيهما يكمن
تعديله ويزجّه بالمولدة .

أقول : كون المنى الهضم الرابع على هذين القولين أظهر ، فإنّ
الهضم الرابع إنّما هو في الأعضاء المتشبهة بالصدّ في اصقاع البدن

فهو كالצל المنبث في الأعضاء ، ثم أنه كما سمعت من الشوارق أثبت
الحكاماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة
وبكته شطط كما عن المصنّف في المتن أو باطل كما في التجريد .

قال العلامة الطوسي (رحمه الله) :

المصوّرة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكّمة
المركّبة عن قوّة بسيطه ليس لها شعور أصلاً .

وقال العلامة (قدّس سرّه) في الشرح :

والحق ما ذهب إليه المصنّف من أنّ ذلك محال لأنّ هذه
الأشكال والصور أمور محكمة متقنة ، فلا قصر عن طبيعة غير شاعرة
بما يصدر عنها بل يجب إستنادها إلى مدير حكيم ، وأيضاً فإنّ هذه
التشكيلات أمور مركّبة والقوّة البسيطة لا يصدر عنها أشياء كثيرة بل
شكلها في محلّها البسيط هو الكرة فتكون هذه المركّبات على شكل
الكرات وهو باطل ، إنتهى .

وقال المصنّف في الشرح :

ولديّ ذا شطط لبطلان إستناد هذه الأفعال العجيبة إلى
قوّة عديمة الشعور بل هي مستندة إلى الملائكة المدبّرين الفاعلين
بالتسخير لأمر الله تعالى ، إنتهى .

وإلى هذه القوّة أشار مع دفعه بقوله :

((وقوّة يفعل شكلاً ذي خطط

طبعاً لديهم ولديّ ذا شطط))

غُرر في القوي الحيوانية

- ((كما كثيف الخلط أعضاء بدا
لطيفة روحاً بخارياً غدا))
((من أيسر التجويف للقلب انبجس
وهو السراج الزيت الأيمن اقتبس))
((والحسّ والحركة نوره انشعب
وحرّه الشهوة دخنه الغضب))
((وزيته دم صفيّ من فضله
والقلب فيه جاذب لأعدله))
((فقسطه أمسك ثم أرسلا
للشريان ما انتقى واعتدلا))
((وثلث الروح فنفسانّي
ثم طبيعّي وحيوانّي))
((وما إلى الدماغ عدلاً سمكا
يقبل ما حسّ وما قد حرّكا))

((والنور الاسفهد هذا مظهره
 منه مطايا ركبته عسكـره))
 ((بل عرشه غالبه المثالـي
 كالنوم ثم هذه المجالـي))
 ((في اللطف والشفيف يشبه الفلك
 ومنه قسط في الشرائين سـلك))
 ((فما يعدّ العضو للحسـيـة
 دبر ذا الروح فحيوانـيـة))
 ((بسط وقبض القلب والشريان
 لها لروح الروح ينسبـان))
 ((وكونها تحرك القلب اشتهر
 لدى أطبائهم إلا من نـدر))
 ((أما الشرائين ففيهنّ اختلاف
 آراؤهم من سلف ومن خلف))
 ((فهل على التوتير تحوي تصعد
 بلا انبساط وانقباض يوجـد))
 ((أم هل على بسط وقبض نبضت
 وذا بأن يكون قلباً تبعـت))
 ((من بسطه تقبض تبسط انقبض
 فالقول بالمدّ والجزر انتهـض))
 ((أو بتشاكل تكون تبعـه
 كما إذا حرّك اصل فرعـه))

((أو ذان بالطبع من الشرايان
 و جا بشرطين له ضـدّان))
 ((أو ذان من جاذبة دافعة
 للروح وانمغذائه ذا استتبعه))
 ((أو أنّ حيوانيّة ذا تقتضي
 لا أنه حركتها بالعـرض))
 ((واختلفت مع ما بقلب بالعدد
 لا نوعاً أقوال وذا منها اسد))

يعني :

كما أنّ الخلط الكثيف بدأ أعضاء والخلط اللطيف صار روحاً
 روحاً بخارياً غداً ، من التجويف الأيسر للقلب إنجس أي ظهر البخار
 وهو أي الروح كالسراج والتجويف كالمسرحة اقتبس الزيت من تجويف
 الأيمن ، والحسّ والحركة نور هذه السراج انشعب وحرّه الشهوة ودخانه
 الغضب ، وزيته عبارة عن الدم الذي صفى من فضله عند ما فارق الكبـد
 والقلب فيه أي من الدم جاذب لأعدله أي أفضله ، وقسطه أي نصيبه

أمسك ثم أرسل للشريان ما انطقى أي ما هو المختار منه واعتدلا ، وذلك
 الروح البخاري ثلاثة فنفساني فمنبعه الدماغ ثم طبيعيّ منبعه الكبـ
 وحيوانيّ منبعه القلب ، وما من ذلك الروح إلى الدماغ عدلاً سمكاً
 أي إرتفع يقبل قوتي الحسّ والحركة ، والنور الاسفهد (أي الروح
 الإنساني) هذا مظهره منه أي من هذا الروح مطايا (أي مراكب) ركبتهـ
 عسكري أي عسكر النور الاسفهد ، بل عرشه أي سريرته قلبه المثالي يعني
 انّ متعلّقه الأول هو الصورة المثاليّة كالنوم كما أنه في النوم يظهر في
 القالب المثالي وبه يمشي ويبطش ويبصر ويسمع وغير ذلك ثم هذا
 المجالي متعلّقه الثانوي والثالثي ، ثم انّ هذا الروح في اللطف والشفيف
 يشبه الفلك سيّما ما صعد منه إلى الدماغ فاعتدل مزاجه فحدث فيه
 ثقالة مرآتيّة يصلح لظهور العالم المثالي والملكوتي فيه ومنه أي من هذا
 الروح قسط للشرائين سلك ليثبت في جميع أطراف البدن فما أي
 قوّة يعدّ العضو للحسيّة دبرّذا الروح فحيوانيّة وذلك التدبير يبسط
 وقبض القلب والشريان ينسيان لها أي للقوّة الحيوانيّة لروح الروح أي -
 لفرح الروح ، وكونها أي كون القوّة الحيوانيّة تحرّك القلب لدى طباع
 الحكماء اشتهر إلا من ندر منهم ، أما الشرائين فاختلف آراؤهم فيهن
 من السلف والخلف من الحكماء ، فهل حركة الشرائين بنحو الإرتفاع
 والإنخفاض يكون بلا إنبساط وإنقباض يوجد ، أم هل على نحو بسط
 وقبض نبضت أي تحرّكت وذا أي هذا التحرّك على كلا شقيه إما أن يكون
 بالتبعيّة لحركة القلب وإما أن يكون بالاستقلال والأول أي القول بتبعيّة

القلب ينشعب على قولين أحدهما : بأن تكون الشرائين تبعة القلب من بسط القلب تقبض الشرائين ومن قبضه تنبسط فهذا القول بالمدّ والجزر إنتهض والآخر تكون التبعية بالتشاكل لا التخالف وإليه أشار بقوله ، أو بتشاكل تبعة الشرائين القلب ما لا يكون إنبساطها بانبساطه وانقباضها بانقباضه لا بتخالف كما في القول الآخر كما إذا حرّك أصل فرعه كالشجرة والثاني أي القول بالتحرك بالاستقلال يتشعب على أقوال أحدها ، أو ذان أي البسط والقبض بالطبع من الشريان يفى ان الحركة مستندة الى طبيعتها وهذا جاء له بشرطين للطبع ضدّان اذا عرض له الروح تبسطه واذا عرض له احتراق تقبضه ثانيها ، أو ذان أي — البسط والقبض من جاذبه ودافعه للروح واعتداؤه ذا أي — القسط والقبض استتبعه ان الروح مغتذ بالهواء ، وثالثها ، أو ان القوة الحيوانية ذا تقتضي لا ان حركتها أي الشرائين بالعرض لحركة القلب أي لها قوة حيوانية على حدة وراء ما للقلب واليه أشار بقوله ، واختلفت (قوتها الحيوانية) مع ما أي مع حيوانية قائمة بقلب بالعدد لا بالعدد يعنى : نوع الحيوانية في كليهما واحد إلا أنها إثنان بالعدد وذا أي — القول بأن حركتها بالقوة الحيوانية القائمة بها أسدّ الأقوال .

أشار في هذه الغرر إلى القوّة الحيوانيّة وإلى مسائل من مسائل التشريح والطب، ترتقي إلى تسعة مطالب، نذكرها في طيّ العدد المذكور:

(١) : اعلم أنّ كتب الحكماء خالية عن ذكر القوى الحيوانيّة والشيخ لم يذكرها في كتبه الحكميّة ولكن أثبتتها في كتاب القانون، وقال المصنّف: هذا الإطلاق في عرف الأطباء أكثر حتى أنّ كتب كثير من الحكماء خالية عن ذكر القوّة الحيوانيّة بهذا المعنى، والمراد بها القوّة التي تفعل لإنبساط القلب والشرايين وإنقباضهما للترويح ونقض البخار الدخاني، وهذه هي المقابلة للقوّة النفسانيّة والقوّة الطبيعيّة النباتيّة.

(٢) : إنّ الدم الذي هو من الأخلط ينقسم في الكبد إلى كثيف ولطيف، فمن الكثيف بعد وروده إلى الأوردة إلى الجداول إلى السواقي إلى الرواضع إلى العروق الشعريّة يصير أعضاءً للبدن بدلاً عما يتحلل من كلّ عضو، واللطيف ينجذب من الكبد إلى التجويّف الأيمن من القلب فيعمل فيه القلب بحرارته فيحصل منه بخار سار من التجويّف المذكور إلى التجويّف الأيسر من القلب فتعمل فيه حرّاً أي تعمل حرارة القلب في البخار الساري حرّاً فيصير روحاً حيوانياً لطيفاً شبيهاً في لطافته بالأجرام السماويّة، وهذا الروح حامل القوّة التي بها يستعدّ الأعضاء لقبول الحسّ والحركة وهي المبدأ القابل لهما، كما أنّ القوّة النفسانيّة هي المبدأ الفاعلي لهما، فهو أي ذاك الروح كالسراج والتجويّف الأيسر كالمسرجة والدم الصافي الذي يرد من الكبد إلى التجويّف الأيمن من القلب كالزيت والحسّ والحركة كالنور الحاصل من

ذاك السراج والشهوة كحرارته والغضب كدخانه وإلى هذا المطلب أشار بقوله: ((كما كثيف الخلط أعضاء بدا)) إلى قوله: ((والقلب منه جاذب لأعدله)) .

(٣) : ثم إن القلب أمسك قسطه من هذا الدم وأرسل منها المختار منه إلى الشرايين ليكون كالبذر للنبت ، فإن الدم فيها قليل والروح كثير والأوردة بعكس ذلك ، وإليه أشار بقوله: ((ثم أرسل)) إلخ .

(٤) : فالروح البخاري يتكوّن من لطيف الدم بعد عمل القلب فيه بحرارته التي هي خاصيته ، وهذا الروح حامل قوّة قبول الحسّ والحركة وبها يستعدّ الحيوان لهما ، وإلى المطالب المذكورة في ضمن الأرقام المذكورة أشار المصنّف بقوله: ((لطيفة روحاً بخارياً غدا)) .

(٥) : الروح البخاري ينقسم إلى ثلاثة أرواح كالقوى حيث علمت أنها طبيعة نباتية وحيوانية قلبية ونفسانية دماغية .

أمّا الروح النفساني روح منبعه الدماغ ومجره الأعصاب .

وأمّا الروح الطبيعي منبعه الكبد ومجره الأوردة .

وأمّا الروح الحيواني منبعه القلب ومجره الشرايين .

ثم إن الروح النفساني الذي يرتفع إلى الدماغ يعدّل في بعض الشرائين بكسر سؤرة حرّه الذي إكتسب من القلب الحارّ ببرد الدماغ فيصير بذلك قابلاً لقوتي الحسّ والحركة ، وإلى هذا الأمر أشار بقوله: ((وثلث الروح)) إلى قوله: ((ما قد حرّكا)) .

(٦) : هذا الروح النفساني من بين الثلاثة يكون مظهر النفس

الناطقة ومتعلقة ، وبواسطته يتعلق بقشره الذي هو البدن إذ لا بدّ من
تصرّف اللطيف في الغاية (النفس الناطقة) في الكثيف في الغاية
(البدن) من متوسّط (الروح البخاري النفساني) يناسبهما ويكون مطايا
ومراكب عسكر هذا النور الاسفهبدي (أعني النفس الناطقة) من هذا
الروح فتركبها ، والمراد بعسكر النور الاسفهبدي هو القوى التي يكون
حاملها ذلك الروح البخاري ، فكأنه مطية لها ، ولكن الحق أنّ متعلق
النفس الناطقة الأول هو الصورة المثالية ، وهذا الروح متوسّط في
اللطافة بينها وبين ما دونه كما أنه أي النفس الناطقة يظهر في النوم
في قالب المثالي وبه يمشي ويبطش ويبصر ويسمع ويخاطب ويخاطب
وهذا يرشدنا إلى تجرّدها لما أنّها تكون تارة بارزة في هذا البدن
الطبيعي وتارة تاركة إياها وظاهرة بالصورة المثالية .

ثم هذه المجالي أي الروح البخاري والبدن متعلقة الثاني
والثالثي ، وإلى الأمر السادس أشار بقوله : ((والنور الاسفهبدي هذا
مظهره)) إلى قوله : ((هذه المجالي)) .

(٧) : هذا الروح البخاري يشبه للفلك في لطافته وشفافيّته
سيما القسم المتصاعد منه إلى الدماغ لاعتدال مزاجه بتردد في تجايفه
الباردة ، فحدث فيه صقالة مرآتيّة يصلح لظهور العالم المثالي
والملكوتي فيه ومنه قول العرفاء في الإنسان : شيء كالفلك ، ثم انه قسط
من هذا الروح سلك في الشرائين لينبث في جميع أطراف البدن ،
وإليه أشار بقوله :

((في اللطف والشفيف يشبه الفلك

ومنه قسط في الشرائين سلك))

(٨) : إذا عرفت هذا كله فاعلم أنّ تدبير البدن يكون بالقوّة التي يعدّ العضو للحياة وهو القوّة الحيوانية، وتوضيحه :

(انّه عرف القوّة الحيوانية بتعريفين : أحدهما القوّة المعدّة للحسّ والحركة ، وثانيهما ما عرفه في الشرح من أول الغرر من أنّها قوّة تفعل إنبساط القلب والشرائين وإنقباضهما للترويح ، فقله : ((فما يعدّ العضو دبرّ ذا الروح)) إشارة إلى التعريف الأول أي القوّة التي يعدّ العضو لكونه حياً ويدبرّ 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 جامعاً للرسمين كما أفاده في الحاشية بقوله : ((فيه جمع بين الرسمين)) .

وكيفية تدبيره : أنّ القلب والشريان إنبساطهما وإنقباضهما لترويح الروح ينسبان إليها أي إلى هذه القوّة ، وبعبارة أخرى : تحرك القلب والشريان الذي يكون به تدبير البدن يكون من هذه القوّة الحيوانية ، وإليه أشار بقوله : ((فما يعدّ العضو للحياة)) إلى قوله : ((ينسبان)) .

(٩) : قد عرفت أنّ 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 : أنه حركة الشرائين هل هو بمجرد الارتفاع والانخفاض من دون أن يتسع بالإنبساط أو يضيق بالانقباض بل يكون على التوتير أي وتيرة واحدة أو هي بالبسط والقبض يتحرك ، ثم أن الحركة الإنبساطية والانقباضية لها هل تكون بتبعية حركة القلب أو يكون بالاستقلال ، والأول منهما أي الحركة الطبيعية يتشعب على قولين :

(الأول) : أن تكون تبعيتها بحيث من بسط القلب يحصل الانقباض لها ، ومن قبضة الإنبساط ، فهذا القول هو القول بالمد والجزر ، وذلك لأنه إذا إنبسط القلب بالحركة التي فيه توجه الروح إليه من الشرائين فقبض الشرائين وإذا إنقبض القلب توجه ما فيه من الروح إلى الشرائين ولزم إنبساط الشرائين .

(الثاني) : أن تكون حركة الشرائين متشاكلة بحركة القلب وتكون بتبعيتها للقلب بنحو التشاكل بأن تكون إنبساطها بانبساطه وإنقباضها بانقباضه لا بالتخالف كما في الأول ، بل يكون حركتها فرع حركة القلب طابق النعل بالنعل كحركة فروع الشجرة وأغصانها إذا حرك أصلها .

والثاني : أي القول بالاستقلال 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 ينبسط ، وإذا عرض له إختراق تقبضه كالطبيعة 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 والدافعة لاغذاء 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 والتمثالة معها بالنوع لتمثيل أثرهما ، وهذا القول الأخير مذهب المحققين وهو أسد الأقوال لاستحكام دليبه ، ودلائل الأقوال وترنيفها يطلب من المطولات كشرح القانون للعلامة الشيرازي .

((تمثيل)) :

((فالقلب والشريان كالمستوقد

وقودها دم كفحم موقد))

((وهذه القوة كالمفرج

والصدر مثل منضج مفرج))

((أو أنها قيان لعبت

دنت وبانت طفرت ما فطرت))

((فالقلب من صدر وذا من خارج

مستنشق خمس بواحد يجي))

يعني : ان القلب والشريان كالمستوقد للحدادين ووقودها عبارة عن دم كالفحم إذ إستوقد ، وهذه القوة أي قوة حركة القلب

كالذي يؤجج النار والصدر أي الرية كمثل المنفخ (دم كوره آهنگر) مفرج
أي يفرج القلب ، فالقلب يستنشق من صدر (رئة) وذا أي الصدر من
خارج تستنشق وفي تنفس واحد يحي أي يكون للقلب قبض وبسط خمس
مرات .

أشار في التمثيل إلى مثالين للقلب والشريان :

(الأول) : وحاصله ان القلب والشريان كالمستوقد للحداد
ونار هذا المستوقد عبارة عن الدم الذي يجري فيه كالفحم الموقد والقوة
الحيوانية مؤجج هذا النار والصدر الجاذب للهواء من الخارج كالمنفخ
للحداد والمفرج للقلب والشرايين .

وقال العلامة الآملي في حاشيته بالفارسية :

قلب وشريان چون كوره آهنگری است و خون در قلب وشريان
چون آتش آن كوره همچون زغال برافروخته شده وقوه حيوانيه چون
برافروزنده آتش است ، وسينه بجهت آنكه هوارا از خارج وارد ميكند
چون پتك آهنگری است كه موجب ترويح قلب وشرايين قريب به قلب
است .

(الثاني) : ان القلب والشرايين وأرواحها في إنبساطها
وإنقباضها كالأماء المغنّيه والقيان اللاعبه دنت كل واحد منها إلى
الآخر تاره وبانت وبعدت تاره أخرى قد طفرت ما ففرت عن الحركات
ومنه قول الشاعر :

((حفت بستر كالقيان تلحفت

خضر الحرير على قوام معتدل))

((فكأنها والريح جاءت تميلها

تبغي التعانق ثم يمنعها الخجل))

ثم ان القلب يجذب الهواء من الصدر، والصدر يجذب من
هواء خارج، ويستنشق الأول من هواء داخل والثاني من هواء خارج، ثم
ان القلب ينبسط 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 .



غُرر في النفس الناطقة

((النفس في الحدوث جسمانية

وفي البقاء تكون روحانية))

((فأعور جسمها شيئاً

كما يحدّها الذي نزهها))

((لم تتجاف الجسم إذ تروّحت

ولم تحاف الروح إذ تجسّدت))

((فكلّ حدّ مع حدّ هو هو

وإن بوجه صحّ عنه سلبه))

يعني : النفس في الحدوث جسمانية يعني : أنّ النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء ، فأعور أي الذي عميت عينه اليمنى قال بجسميّة النفس ومشابهتها بالأجسام الطبيعيّة كما أنّ الذي ينزهها عن البدن وقواه يحدّها ويجعلها محدودة ، لم تتجاف الجسم إذ تروّحت أي تجرّده يعني في عين تجرّده لا يشدّ عن حيطة الإشرافية أي قوّة وكذلك لم تحاف عن الروح اذا تجسّدت بل هو الأصل المحفوظ والنسخ الباقي فيهما ، وكل حدّ مع حدّ هو هو يعني : كل مرتبة من مراتب النفس مع مرتبة أخرى هو هو باعتبار أنّ النفس ناظمة شتاتهما وان كان بوجه آخر يصحّ سلبه عنه أي عن كل متحد .

أشار في هذه الغرر إلى أنّ التحقيق كون النفس في الحدوث
جسمانية وفي البقاء روحانية ، وقبل شرح كلام المصنّف (رحمه الله)
ينبغي أن نشير إشارة إجمالية إلى الأقوال المعتمدة في هذا المقام :

اعلم أنّ الأقوال في باب النفس كثيرة يبلغ إلى ما يقرب من
ثلاثين قولاً 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 : ((إنّ الله خلق الأرواح قبل الأبدان)) ، وما
ورد في الشريعة من عالم الذرّ كما لا يخفى على الناظر في كتب
الأحاديث .

(٢) : القول بقدم وجودها وهو الظاهر من كلام أفلاطون وبعض

من تبعه من الإشراقيين .

(٣) : القول بحدوثها بحدوث الأبدان ، والقائلين بهذا

القول اختلفوا على أربعة أقوال .

قال المصنّف في الحاشية :

اعلم أنّ الاحتمالات التي لها قائل أربعة في هذا المقام :

(الأول) : أنّ النفس جسمانية حدثاً وبقاءً وهذا مذهب

القائلين بتجسّمها من المتكلّمين والطباعية والدهرية الذين حكى الله
تعالى عنهم في كتابه المجيد بقوله : *إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت
ونحيا وما يُهلكنا إلا الدهر* ، وهؤلاء تحزّبوا أحزاباً ؛ فمنهم من يقول :
إنّها الروح البخاري ، وإنّها جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في

الورد والنار في الفحم ، ومنهم من يقول : إنه الدم لما سمع أنه يقال :
النفس السائلة على الدم إلى غير ذلك من الأقاويل الباطلة ، وقد
قيل : في النفس أربعون قولاً .

(الثاني) : إنها روحانية حدوثاً وبقاءً ، وهذا قول المشائين
القائلين : إنها مجردة ذاتاً لا فعلاً حدثت في الجنين في الشهر
الرابع متعلقة به لا منطبعة فيه .

(الثالث) : القول الذي قلنا به وهو قول صدر المتألهين من
الحكماء وكثير من العرفاء وهو أنها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء
وما يقول العارف الشيخ فريد الدين (رحمه الله) :
(تن زجان نبود جدا عضوی از او است

جان ز گل نبود جدا جزوی از او است)

ناظر إلى هذا ، والمراد بالجزء التناهي الشدي بالنسبة إلى
النور الغير المتناهي شدة ومدة وعدة .

(الرابع) : عكس هذا أي تكون روحانية الحدوث جسمانية
البقاء ، وهذا في بعض النفوس على قول التناسخية ، فإن النور
الاسفهد كان روحانياً طاهراً في أول الأمر فاذا سكنت في الصيصة
وتلوّثت بلوث الصفات النباتية والحيوانية صارت جسمانية أي شديدة
التعلق بالأجسام والطبيعة ولوازمها لا جسماً إذ فرق بين بين الجسم
والجسماني ، ولا جسمانياً كالمنطبعات بل هذا في البعض شيء يقول به
الكل من أهل التحقيق فإن النفس إن كانت كذا صارت داخله في

الجسم غالبه عليها أحكامه إلا أنها تصير في النشأة الأخرى جسمانية
برزخية وأخروية لا كن إلى عالم المعنى ، ويتخلص عن عالم الصورة
وقول المولى في المشنوي :

((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 المصنّف وقال : النفس في الحدوث جسمانية وفي
البقاء تكون روحانية .

وتوضيحه : إنّ النفس في الإبتداء حكمها حكم الطبايع المنطبعة
في المادة بمعنى أنه لا يكون لها وجود إلا بإضافتها إلى المادة
فالإضافة إلى المادة داخلية في وجودها ولو قطعت الإضافة إنقطع
وجودها ، وفي الإنتهاء بعد الحركات الجوهرية والإستكمالات الذاتية
والوصفية تصير مجردة وتكون في زمرة المجردات ، وإن أردت زيادة
توضيح فاستمع لما يتلى :

اعلم أنّ إضافة الشيء إلى شيء يتصور على نحوين :

(الأول) : أن يكون الشيء غير متقوم بالإضافة لا مهية ولا وجوداً

بل يصير مضافاً بطريان الإضافة المقولية إليه من الخارج ، وذلك كالأبن
والأب أو البناء والبناء ، فإنّ الأب وكذا البناء لا يحتاج أيّ واحد
منهما في وجوده أو مهية إلى وجود الأبن أو البناء وذلك أنّ البناء
يمكن أن يزول منه ما به يكون بناءً ، ولكنّه بعد إنسان لعدم كـ

الإضافة مقومة لما هيته ولا لوجوده .

(الثاني) : أن يكون الشيء في مهيته أو وجوده أو في كليهما متقوماً بالإضافة أي يكون وجوده من حيث وجوده مضافاً إلى شيء آخر مثلاً بحيث يكون لوجوده الإضافة إلى شيء لا أن له وجوداً مستقلاً يطرأه الإضافة حتى يكون وجوده شيء ووجود 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 محالة لو وجد وجد مضافاً إلى شيء آخر ، وليس مما وجد ثم طرأه الإضافة إلى شيء آخر كما هو واضح ، فإضافة النفس إلى الجسم من النحو الثاني فلا تغفل .

إن قلت : كيف يكون الجسم ولطبيعة وغيرهما من مراتب النفس مع أنها مجردة ، قلت : إن لكلّ منها (أي الجسم والطبيعة وغيرهما) اعتبارين : اعتبار أنه لا بشرط ، واعتبار أنه بشرط لا ، بمعنى اعتبار كونه في الحركة والاستكمال واعتبار الوقوف والفعليّة ، وباعتبار الأول — يكون معدوداً من مراتب النفس ، فلا إستغراب في كون النفس هي الطبيعة أعني الصورة الجسمية أو الجسم المطلق أو الهيولى الأولى أو الصورة النوعية أو الجسم الخاص الذي هو الجسم بشرط شيء بعد اعتبارهما (أي النفس والجسم) لا بشرط ، والمراد باعتبار اللا بشرطية في المقام هو اعتبار كون الشيء في الحركة والإستهلاك وعدم المحدودية بحدّ دون حدّ ، وباعتبار بشرط لا هو الوقوف على حدّ محدود وعدم وقوف الإنسان على حدّ بل كسره كلّ حدّ 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 خـود را

ساخت فانی بقاء سر—ودرا))

((جهل او آنکه هرچه جز حق بود

هستی او ز لوح دل بزدود))

((نيك ظلم كه عين معدلت است

نفر جهلی كه 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 بعيـن
حدوث البدن بمعنى أن هذه حدوث واحد لا حدثين) بأن
إستعداد الحدوث في الكون في زمان مخصوص كيف يجتمع مع التجرد
ومع كون البدن حامل إستعداد حدوث النفس كيف لا يكون حامل
إستعداد فساد ، فإنه ليست النفس في أول أمرها روحانية بل في أثر
الإستكمال يحصل له التجرد فلا يرد الإشكال على هذا القول .

قال في الشرح ما حاصله :

الأولى والأحق أن يقال : إن النفس علّة وتلك المراتب لإشراقاتها
لا أنها مراتب لها بل هي مراتب للإشراقات التي هي معلولة للنفس

وقد شبهوا النفس في إستكمالها بمراتبها الحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاورة ثم تشتد تلك الحرارة بالتحمر والتشعل والتنور (و الفرق بين التشعل والتنور أن الأول هو صيرورة الفحم ذا شعلة والثاني إنبساط شعلة على ما حوله وإضاءة له فتكون مرتبته باعتبار إضاءته بعد إشتعاله إليه) .

إذا عرفت ذلك تعرف أن القائل بكون النفس جسماً لطيفاً سارياً في البدن أو أنها أجزاء أصلية في البدن أو أنها جزء لا يتجزى في القلب أو نحو ذلك أعور واحد العين ينظر إلى الأشياء بعين واحدة ويكون بذلك مشبهاً للنفس بالأجسام الطبيعية كالذي اجتراً بالقول بنحو ذلك في المبدأ الأعلى من الطائفة المشبهة والعارف يقول فان قلت بالتشبيه كنت محمداً ، وإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً ، وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً ، وكنت إماماً في المعارف سيّداً ، كما ان القائل بتجردها عن البدن وتنزهها عن الإضافة إليه يجعلها محدوداً بحد وواقفاً عن السير والجد كالفلاسفة الذين يقولون بتجردها عن البدن إلا أن لها إضافة طارية وتعلقاً بالبدن كتعلق الربان بالسفينة والملك بالمدينة ، وهذا التنزيه بالنسبة إلى قوة من قواها التي تسمى بالعاقلة : حق ، وأما بالنسبة إلى المراتب الأخر فغير صحيح بل النفس في حال تجردها وتروّحها لا يشدّ لم تتجافى عن الجسم بل إشراقاته تصل إليه ، ولا يشدّ الجسم عن حيطة إشرافه كما ان الجسم لم يكن بمعزل عنها حين تجسّدت بل هو الأصل المحفوظ والسنخ الباقي فيهما من أول كونها نطفة بل ترابا إلى أن يصير عقلاً بالمستفاد باعتبار

حركته الجوهرية وبكونها عين الوجود الذي ما به الإشتراك فيه عين ما به الإمتياز ، ويترتب عليه كون إستكمالها وتدرجها 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 :

((فأور جسمها شبيهها))

كما يحدّها الذي نزهها))

((لم تتجاف الجسم أو تروّحت

ولم تجاف الروح إذ تجسّدت))

ثم انّ النفس في كلّ حدّ مع حدّ آخر هو هو باعتبارها لا بشرط ومن ناحية أنّ النفس ناظمة شتاتها وجامعة بين متخالفاتها وأنّ وجودها الذي هو الأصل عين الوحدة والتشخص وعرفت فيما سبق في بحث الحركة كيفية بقاء الموضوع وأنه بواحد بالعموم وهو صورة ما وواحد بالشخص وهو ربّ نوعه الذي هو وجوده المثالي ، وبوجه آخر وهو اعتبار بشرط لا يصحّ عن كلّ حدّ سلبه أي سلب الحدّ الآخر ولكنّ النفس لا تقع في عرض الحدود بل في طولها كأنّها صور هي معناها وقشور هي مغزاها ، فالحدود كلّها تشير إلى معنى واحد ولبّ فارد ، ونعم ما قيل :

((عباراتنا شتى وحسنك واحد

وكلّ إلى ذاك الجمال يشير))

قال المصنّف في الحاشية :

إن أشكل عليك صيرورة الجسم روحاً والجسماني مجرداً فإنّـه
إنقلاب في الحقيقة والإنقلاب المجوّز لا يجوز هاهنا إذ لا مادة مشتركة
هاهنا إذ الروح المجرد والعقل بالفعل لا مادة له ، قلت : هذا إشتباه
بين الإشتداد والحركة وبين الانقلاب فهنا وجود واحد يشتدّ أي يصير
موصوفاً بأوصاف ذاتية غير ما كانت أولاً ، والوجود أصل ومقدّم والمهية
اعتبارية ومتأخّرة 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 يصحح الهو هوية في مراتبها كما هو مذكور في الشرح ،
إنتهى .

وإلى المطلب المذكور تحت عنوان ، ثم أشار بقوله :

((فكلّ حدّ مع حدّ هو هو))

وإن بوجه صح 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 المتأخّر 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 وأجزاءه
الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب أن تغايرها .

(الثاني) : إنّ أعضاء البدن وأجزائه تتبدّل كلّ وقت وتستبدل
ما ذهب بغيره ، فإنّ الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات

البدنية فالبدن دائماً في التحلل والاستخلاف، والهوية باقية من أول
العمر إلى آخره والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن .

* *

غُرر في ذكر الأدلة على تجرّد النفس الناطقة

- ((حضور ذاتنا لذاتنا لدى
إدراك ذاتنا يرى التجرّدا))
((كذا تجرّد الذوات المرسلّة
وكون فعل النفس لانتهاه له))
((ودركها للصور البسيطة
كالوحدة والعلّة المحيطيّة))
((كذا الغناء فعلاً كدرك الذات
ودرك ذوات الآلات))
((وأنّ بين الدرك دوماً ما يرتبط
من قابل والنفي رأساً لا وسط))
((وأنّها بذاتها مستكفية
في عود رسم فهي عنه ساهية))

((وانها بحت وجود ظلّ حق

عندي وذا فوق التجرد إنطلق))

((لها بلا تزام كلّ الصور

كلال جسمها كمالها الفـكر))

يعني :

حضور ذاتنا لذاتنا بعلم حضوري يدل على تجرد النفس ، كذا يدل على تجردّها درك الذات المرسلّة (الطبايع الكلّية) وكون فعل النفس لا إنتهاء له لأنها يقدر أن تتصوّر الأمور والأعداد الغير المتناهية ، ويدل على تجردّها دركها للصور البسيطة كالوحدة والعلة المحيطة أي العلة الأولى ، وكذا يدل على تجردّها الغنا أي غناها عن المادة في فعله كدرك الذات ودرك درك الذات والآلات أي قوى النفس ، ويدل على تجردّها انّ النفس إما يكون دائماً مدركاً لما ارتبط بها من قابل وإما لا يكون مدركها دائماً ولا واسطة في البين (لأن النفس لو كانت جسماً حالاً في الدماغ أو القلب أو الكبد يلزمها إما تعقل هذا العضو دائماً أو يلزمها عدم تعقله دائماً ولكن النفس الناطقة تقدر أن تتصوّر هذه الأعضاء في وقت ويغفل عن تصوّرها في وقت آخر فهذا يدلّ على انّ النفس ليست بجسم ولا جسماني ولم يحل في أيّ عضو ، ويدل على تجردّها أنها بذاتها مستكفية 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 التجرد انطلق ، لها أي للنفس يكون تمام الصور العلميّة من دون تزام بينها كلال جسمها كمالها (فيه تقديم وتأخير والمعنى : انّ كمالها كلال جسمها وكمالها عبارة

عن الفكر) .

أشار في هذه الغرر إلى ذكر الأدلة على تجرد النفس الناطقة
اعلم أنه قد اختلف الناس في ماهية النفس وأنها هل هي جوهر أم لا ؟
وقد مضت الإشارة إلى الأقوال المذكورة فيها . ثم أنه اختلف القائلون
بكونه جوهر أم هل هي جوهر مجرد أم لا ؟ فالقائلون بكونها من قبيل
الأجسام استدلوا عليه بوجوه :

(الأول) : إن المدرك للكليات أعني النفس هو بعينه المدرك
للجزئيات لأننا نحكم بالكلي على الجزئي بقولنا : هذه الحرارة حرارة ،
والحاكم بين الشئيين لا بد أن يتصورهما ، والمدرك للجزئيات جسم
لأننا نعلم بالضرورة أننا إذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو
العضو اللامس وردّ بأننا لا نسلم أن المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطتها وإحساسات الحيوانات إنما هي لنفوسها
المنطبعة بواسطة تلك الأعضاء والقوى لا لنفس القوى .

(الثاني) : إن كلاً منا يعلم قطعاً أن المشار إليه ب : أنا و هو
معنى النفس يتّصف بأنه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو
ذلك من خواصّ الأجسام ، والمتّصف بخاصّة الجسم جسم ، وردّ بأن
المشار إليه ب : أنا وإن كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيراً ما يشار به
إلى البدن أيضاً لشدة ما بينهما من التعلّق ، وحيث يوصف بخواصّ
الأجسام كالقيام والقعود فإنّ المراد به البدن لتلك العلاقة لا للغفلة
وعدم الفرق بين المشار إليه ب : أنا وبين البدن كما توهم من هذا
الكلام ليلزم كون النفس في غاية الغفلة .

(الثالث) : إنّها لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى جميع الأبدان على السواء فلم يتعلّق ببدن دون آخر ، وعلى تقدير التعلّق جاز أن ينتقل من بدن إلى بدن آخر وحينئذٍ لم يصح القطع بأنّ زياد الآن هو الذي كان بالأمس ، وردّ بأنّنا لا نسلّم 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 المصنّف تبعاً للمحقّقين على تجرّدها بأدلة متعدّدة وذكر المصنّف عشرة منها ، والمراد بتجرّد النفس هو عدم كون تعلّقها بالمادّة تعلّقاً حلوياً كتعلّق البياض بالجسم أو الصورة الجسميّة بالهيبولى بل لها نحو تعلّق آخر كتعلّق المعلّم بالسيارة والربّان بالسفينة وقد عرفت أنّ هذا النحو من التعلّق لها إلى البدن في أول حدوثها وإلا فهي في البقاء روحانيّة ، ثم انّ الأدلّة على تجرّد النفس على حسب ما رتبّه المصنّف كالآتي :

(١) : الأول : حضور ذاتنا لذاتنا عند إدراك ذاتنا لذاتنا

يدلّ على تجرّد النفس وتنظيم هذا البرهان بصورة القياس المنطقي يكون هكذا : ذاتنا حاضرة لذاتنا وهذا صغرى ، وكلّ ذات حاضرة لذاتها لم تكن حالة في المادّة ، وهذا كبرى ، فذاتنا ليست حالة في المادّة ، وهذا هو النتيجة ، وإثبات الصغرى والكبرى يتوقّف على أمور :

(الأول) : إنّّه لا شبهة أنّنا نعقل ذاتنا ولا نغفل عنها طرفة

عين .

(الثاني) : إنّ المعقول على قسمين : معقول بالذات كالصورة

الحاصلة من الشيء عند العقل ومعقول بالعرض كمعقولة نفس الشيء -
الخارجي بواسطة صورتها المعقولة بالذات .

(الثالث) : إنَّ المعقول بالذات بل كلُّ مدرك بالذات وجوده
في ذاته عين وجوده لمدرکه أي لهما وجود واحد على ما هو حقيقة
إتحاد العاقل والمعقول .

(الرابع) : إنَّ علمنا بذاتنا حضوری لا حصولی ، وذلك لوجهين :
(الوجه الأول) : أنه لو كان بحصول صورة مساوية لذاتنا فسي
ذاتنا للزم إجتماع المثليين : أحدهما ذاتنا والآخر صورة ذاتنا وهو
محال .

(الوجه الثاني) : إنَّ الصوري الذي هو معلوم بالذات إنما هو
نفس الصورة الحاصلة ، وهو غير ذاتنا بل مثل ذاتنا ونحن نعلم ذاتنا
بما هو نحن أي نراه عين ذاتنا لا مماثل لذاتنا .

(الخامس) : إنَّ علمنا الحضوری 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 لكانت عاقلة لما
هو حاضرة لديها ، وكان الحاضر لديها معقولاً لها .

فاذا تبين هذه الأمور فنقول :

إنَّ ذاتنا تعقل ذاتنا وكلُّ ما تعقل ذاتنا فذات المعقولة حاصلة
لديه ، فذاتنا حاصلة لذاتنا ، ثم نقول : ذاتنا حاصلة لذاتنا ، وكلُّ ما
حاصلة لذاته لا تكون حاصلة للمادة ، فذاتنا لا تكون حاصلة للمادة
وهذا هو المطلوب ، وإليه أشار بقوله :

((حضور ذاتنا لذاتنا لدى

إدراك ذاتنا يرى التجرداً))

(٢) : الثاني : من أدلة تجرد النفس هو تجرد الذوات المرسله

أي لطبايع الكلية العقلية .

بيانه ملخصاً على ما في الشرح بتوضيح منّا :

إنّ النفس تعقل الصور العلميّة المشتركة بين كثيرين وكلّ أمر مشترك بين كثيرين يجب أن يكون مجرداً عن المادّة ولواحقها من المقدار والشكل والوضع والأين ، وسائر الكيفيات العارضة على الشيء من قبل المادّة القابلة لها ، ومعلوم أنّ هذه الصور المجردة موجودة في النفس كالإنسان والحيوان وسائر المفاهيم المتصّفة بالكلية والعموم المتصورة لنا ، والتصور إشارة عقلية ، والمعدوم لا يشار إليه ، فهي بنحو الكلية موجودة في الذهن فلا محالة يكون ما تقوم هي به مجرداً أيضاً وإلا لكان لها مقدار معين ووضع معين وأين معين بتبعيته ، فاذا 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 لأنهم اختلفوا في كيفية تعلق النفس على أقوال :

(الأول) : أن يكون التعقل بنحو الحلول أي حلول الصوور

العقلية في النفس وقيامها بها قياماً حلولياً .

(الثاني) : أن يكون بطريق إتحاد العاقل والمعقول على مذهب

المشائين .

(الثالث) : أن يكون بطريق قيامها بالذات قياماً صدورياً بأن

تكون معلولة للذات والذات علة لها ، فعلى الأول يكون تجرد العارض مستلزماً لتجرد معروضه إذ لا يعقل أن يكون المعروض مادياً والعارض مجرداً ، وعلى الثاني كون التعقل على نحو الإتحاد يكون الأمر أوضح لأن تجرد أحد المتحدين عين تجرد الآخر على ما هو مقتضى العينية وعلى الثالث أعني كون التعقل بقيام الصور المعقولة بالذات قياماً صدورياً فكذلك أيضاً لأن تجرد المعلول مستلزم لتجرد العلة وإلا يلزم أن يكون وجود المعلول أقوى من علته لكون مجرد أقوى من المادي .

قال في الحاشية :

قولنا : فلا محالة ما تقوم هي به مجرد قد عبرنا بالقيام الذي هو أعم من القيام الصدوري والقيام الحلولي للإشارة إلى أن النفس إن كانت فاعلة للكليات العقلية فكان التجرد حاصلًا بطريق أولى لأن العلة الفاعلية أقوى وأتم ، والتفصيل : أن الصور العقلية إما قائمة بالعقل حلولاً كما هو المشهور ، ويدل عليه كلام المحقق الطوسي (قدس سره) في التجريد أن النفس مجردة لتجرد عارضها فيستلزم تجرد الحال تجرد المحل ، وإما قائمة به صدوراً فيستلزم تجرد المعلول تجرد العلة ، وإما متحدة به بناءً على قاعدة إتحاد العاقل والمعقول فالأمر واضح أيضاً لأن تجرد أحد المتحدين تجرد الآخر .

ثم إن تفسير الذات بالطبائع من جهة تقيدها بالارسلال

(المرسله) لأنّ المقصود من الإرسال هو الكلّية والإطلاق ، وأكثر إستعمالهما في المفاهيم دون الذات الذي يطلق على الشيء باعتبار وجوده في الخارج ، فلفظ الذات المذكورة في المتن يمكن أن يراد بها المفاهيم بقرينة كلمة المرسله كما قلنا ، ويمكن أن يراد بها الوجود السعيّ الخارجي ويكون إدراكه بمشاهدة النفس إيّاه ، بمعنى أنّ المراد من إدراك الكلّيات مشاهدة النفس أرباب الأنواع بالإضافة الإشرافية ولكن عن بعد .

وتوضيح ذلك إجمالاً :

إنّ للحكماء في إدراك النفس الكلّيات مشارب :

(الأول) : مذهب المتكلّمين ، وهو كون إدراك الكلّيات بانتزاع مفهوم عام من الأفراد المشتركة المندرجة تحت معنى كليّ ، ويكون حصول ذلك المعنى الكليّ في النفس على نحو التولّد .

(الثاني) : مذهب المشائين ، وهو عين المذهب الأول من كون إدراك الكلّيات بالانتزاع عن الجزئيات إلا أنهم يقولون بحصول ذاك المعنى المنتزع في النفس من قبل إتصالها بخزانتها وهو العقل الفعّال الذي هو خزانة المعلوم ، ومرادهم من الإتصال فحوّل ارتباط بين النفس والعقل يوجب إطلاعها على ما فيه من صور الكلّيات بقدر ما يحصل لها الارتباط به من الشدّة والضعف مع حفظ الإثنيّة بين النفس والعقل من حيث الوجود والتغاير من حيث المفهوم ، ودليلهم على ذلك غفلة النفس عن الكلّيات تارة ونسيانها أخرى في عدم الحاجة إلى إكتساب جديد في الأول دون الأخير وهو الشاهد على وجود تلك الكلّيات في مخزن للنفس في الأول بعد غفلة النفس عنه وإلا لكان

محتاجاً إلى كسب جديد .

(الثالث) : مذهب الإشراقيين وهو أن إدراك الكلّيات إنّما هو

بمشاهدة أرباب الأنواع .

(الرابع) : هذا القول ——— زيــــــــــــادة

كون المشاهدة عن بعد ، ومعنى مشاهدة النفس للمُثل النوريّة عبارة عن فنائها وإتحادها معها وجوداً ، أي صيرورة النفس موجوداً بوجود المُثل النوريّة وفنائها عن وجودها ، وبهذا يفترق المسلكين عن مسلك المشائيّة ، حيث أنّهم يقولون بالإتصال مع العقل الفعّال ، ومعنى الإتصال كما عرفت هو إرتباط بين الشيئين مع حفظ إثنينيّتهما وجوداً وأمّا الإتحاد فهو صيرورة الموجودين وجوداً بوجود واحد نظير موجوديّة الصورة العلميّة بوجود النفس فالمهيتان (أعني النفس والعقل بمعنى النوع) موجودتان بوجود واحد إلا أنّ نسبته إلى مهية العقل بالأصالة وإلى مهية النفس بالعرض وعلى كلا المسلكين أعني الثالث والرابع مشاهدة ربّ النوع تكون بالإشراق ، وهذا الإشراق بين الشيء ونفسه بالإضافة الإشراقية .

(الخامس) : ما سلكه المصنّف (رحمه الله) وهو جعل المدرك

للنفس ظلّ المثال العقلي وعنوانه لا نفسه لأنّه لا يحصل للنفس في الأوائل مشاهدة نفس العقل لعدم إستكمالها ومعلوم أنّ إدراك الكلّيات لا يتوقّف على بلوغ النفس إلى مرتبة العقل بالمستفاد وإتحادها بالعقول المتكافئة ، ولذلك كلّما ذكره صدر المتألّهين من جعل الإتحاد

بين النفس وبين المثال العقلي جعله المصنّف بينها وبين ظلّه لكن
فيمن لم يبلغ مرتبة العقل ، وإليه أشار في الشرح بقوله : والحق أنّها
عنواناتها وعكوسها في القلب وأنوار مشرقة من السماوات العلى التي
هي عالم الإبداع ، إنتهى .

(٣) : الثالث : إنّ كون فعل النفس لا نهاية يدلّ على تجرّد
النفس وتقريره : إنّ النفوس البشريّة تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات
للمادّة ، فلا تكون مادّية لأنّها تقوى على ما لا يتناهى ، لأنّها تقوى
على تعقّلات الأعداد الغير المتناهية ، وقد بينّا أنّ القوّة الجسمانيّة
لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة ، وقال في الشرح : إنّ العاقلة
تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيء من الجسمانيّات يقوى على
أفعال غير متناهية ، أمّا الصغرى لأنّ في إدراك كلّ معقول كلّى يحيط
بجميع أفراد الغير المتناهية فاذا عقدت قضية عقلية بأنّ النار مشرقة
أحاطت بما قلته بجميع النيران ماضية أو آتية خارجيّة أو ذهنيّة بخلاف
ما في الخيال من الصورة الناريّة الجزئيّة ، وأمّا الكبرى فلما ثبت أنّ القوى
الجسمانيّة متناهية التأثير والتأثر فصورة القياس يكون كذا : النفس
العاقلة الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية ، ولا شيء من القوى
الجسمانيّة تقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة
جسمانيّة .

(٤) : الرابع : دركها للصور البسيطة كالوحدة والعلّة المحيطة
دليل تجرّد النفس ، بيانه : إنّ النفس تدرك الوحدة الحقيقيّة وعلّة
العلل والبسائط التي تتألّف منها المركّبات 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 بالحقايق البسيطة غير منقسم فكذا محلّه أعني المعروض (وهو النفس) غير منقسم ، أمّا الأول : فلأنّها معلومات غير منقسمة وهو ظاهر ، وأمّا الثاني: فلأنّه لو إنقسم لانقسم العلم لأنّه إن لم يحل في شيء من أجزائه لم يحل في ذلك المحل ، وإن حلّ فأمّا أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب أو في أكثر من جزء فأمّا أن يكون الحال في أحدهما 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 مستغنية عنه لأنّ إستغناءها في فعلها يستدعي إستغناءها في نفسها ، وبيان إستغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها ، وتدرك إدراكها لذاتها ولآلتها كلّ ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذا هي مستغنية عن الآلة أيضاً ، وإليه أشار بقوله :

((كذا الغناء فعلاً كدرك الذات

ودرك ذك الذات والآلات))

هذا .

وأشار في التجريد إلى هذا الدليل بقوله : ولاستلزام إستغناء
العارض إستغناء المعروض .

قال العلامة في الشرح :

فقوله : ولاستلزام إستغناء العارض . . إلخ ؛ أعني بالعارض
ها هنا التعقل ، وقوله : إستغناء المعروض أعني به النفس التي يعرض
لها التعقل .

(٦) : السادس : إن النفس لو حلت جسماً من قلب أو دماغ
لكانت دائمة التعقل له ، وكانت لا تعقله البتة ، والتالي باطل بقسميه
فالمقدّم مثله .

بيان الشرطيّة : إن القوة العاقلة إذا حلت في قلب أو دماغ
لم يخل أنّها أن تكفي صورة ذلك المحل في التعقل أو لا تكفي ، فإن
كفت لزم حصول التعقل دائماً لدوام تلك الصورة للمحل ، وإن لم تكف
لم تعقله البتة لاستحالة أن يكون تعقلها مشروطاً بحصول صورة أخرى
لمحلّها فيها وإلا لزم إجتماع المثليين .

وأما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب والدماغ
في وقت دون وقت ، وإليه أشار بقوله :

((وإن بين الدرك دوماً مرتبط

من قابل والنفي رأساً لا وسط))

يعني : أنّ علي تقدير مادّية النفس أنّها يكون دائم التعقل لما
ارتبط به من قلب أو دماغ أو غير عاقلة له ، وهو المراد بالنفي رأساً

ولا حدّ متوسط بينهما .

(٧) : السابع : إنّها مستكفية بذاتها ، وحاصل هذا البرهان بصورة قياس على هيئة الشكل الثاني هكذا : النفس مستكفية بذاتها ودخل ذاتها في إسترجاع ما حصلته من الصور العلميّة ، ولا شيء من المنطبعات كالجسم والجسماني بمستكف بذاته ، فالنفس ليست منطبعة في جسم أو جسماني وهو المطلوب .

(٨) : الثامن : إنّ كون النفس وجوداً بحتاً لا مهية لها يدلّ على تجرّد ها ، بيانه على ما في الشرح مع توضيحه : انّ النفس وما فوقها من العقول وجودات بحتة بلا مهية وأنوار بسيطة بلا ظلمة كما حقق سابقاً ، ومرّ في أوائل الشرح انّ الأنوار الحسيّة بسيطة لا يشوبها ظلمة فعلاً عن الأنوار الاسفهدية (وهي النفوس) والقاهرة (وهي العقول) ونور الأنوار (وهو واجب الوجود (جلّ شأنه)) ، ومع بساطة الكل تتفاوت بالشدة والضعف ، فانّ نور الأنوار غير متناه في شدة النورية الحقيقية ، وبهذا البيان يثبت المطلوب (تجرّد النفس) على الطريق الأولي لأنّ كونها وجوداً بلا معية فوق التجرّد لأنّ التجرّد الذي نحن بصدد إثباته هو التجرّد عن المادّة والتجرّد عن المهية فوق التجرّد عن المادّة ، فانّ المشائين يقولون بتجرّد نفوس الناطقة والعقول عن المادّة ، والتجرّد عن الماهية لا يقولون به إلا في الواجب تعالى كما انه 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 :

إنّ البسيط كالمركب له مراتب كلّ 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 المهية والوجود فالمركب من الأجزاء المقدارية داخل في جميع أقسام المركبات إذ هو مركب خارجي من المادة والصورة أيضاً ومركب من الجنس والفصل ومن الوجود والمهية أيضاً ، لكن كلّ مركب من المادة والصورة لا يجب أن يكون مركباً من الأجزاء المقدارية كما في العناصر البسيطة حيث أنّها مركبة من المادة والصورة إلا أنّها ليست لها أجزاء مقدارية بالفعل كما أنّ كلّ مركب من الجنس والفصل لا يكون مركباً من المادة والصورة كما في الأعراض كما أنّ كلّ مركب من الوجود والمهية لا يجب أن يكون مركباً من الجنس والفصل ، كما في الأجناس العالية والفصول الأخيرة حيث أنّها مهية من المهيئات لكنّها بسيطة ، وليست مركبة من الجنس والفصل بل هي نفس الجنس أو الفصل لكنّها عند وجودها موجود مركب من المهية والوجود وإن كان وجودها بعين وجود ما ينضم إليها من الجنس والفصل وأخصّ مراتب البسيط هو البسيط الذي لا يكون مركباً من المهيئات والوجود إذ يلزم سلب كافة التركيبات عنه لأنّه إذا لم يكن له مهية فلا يكون مركباً من الجنس والفصل لأنّ المركب منهما هو المهية ، وإذا لم يكن مركباً من الجنس والفصل فلا يكون مركباً من المادة والصورة لأنّ -

المرکب منهما مرکب من الجنس والفصل جزءاً ، وإذا لم يكن مرکباً من المادة والصورة فلم يكن مرکباً من الأجزاء المقدارية أيضاً ، فكما أن غير المرکب من المهية والوجود أخص مراتب البسيط يكون هو المرکب من الأجزاء المقدارية أخص مراتب المرکب ، إذا عرفت ذلك تبين لك معنى قول المصنّف (قدّس سرّه) : والتجرّد عن الماهية فوق التجرّد عن المادة ، فإنّ التجرّد عن المهية يستلزم التجرّد عن الجنس والفصل والتجرّد عنهما يستلزم التجرّد عن المادة كما أنّه أي المجرّد فوق الجوهرية لأنّ الموجود المجرّد عن المهية هو الوجود ، والوجود لا يكون جوهرراً ولا عرضاً بل هو فوق الجوهر والعرض ، إنتهى .

وإلى هذا الدليل أشار بقوله :

((وأنها بحث وجود ظلّ حق

عندي وذا فوق التجرّد إنطلق))

(٩) : التاسع : من أدلّة تجرّد النفس ؛ كونها مجمع جميع الصور من دون تزاحم وتمانع ، فإنّها في مقام العاقلة مجمع الصور الكلّية وفي مقام الخيال محلّ اعتبار صور السماوات والأرضين ، والجبّال والأشخاص ومزدحم المحسوسات بأقسامها في مقام الحواس بلا تدافع بين متقابلاتها ، ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك ، وإليه أشار بقوله : ((لها بلا تزاحم كلّ الصور)) .

(١٠) : العاشر من الأدلّة : إنّ كلال الجسم كمال للفكر .

بيانه : إنّ القوّة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك

الجسم الذي هو شرط فيها ، والنفس بالضدّ من ذلك فإنّها حال
ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكسر تعقّلاتها ، فلو كانت
جسمانيّة لضعفت بضعف محلّها ، وليس كذلك فاذا إنتفت ضعف
النفس في حال ضعف الجسم بل حصل لها التكامل والقوّة دلّ ذلك
على أنّها مجردة وليست بجسمانيّة ، هذا .

وأما وجه كون الفكر كمالاً للنفس فلخروجها بسبب الفكر
وتعقّلاتها عن مرتبة العقل الهيولاني إلى مرتبة العقل بالفعل ، ولا شكّ
أنّ وصولها إليها كمال لها .

وأما وجه أنه كلال للبدن فلأنّه سبب جفاف رطوبة الدماغ لأجل
ثوران الحرارة المخففة حتى قد ينتهي إلى الجنون ، وذلك معلوم
بالتجربة .

قال في الشرح :

وتلك عشرة كاملة من الأدلّة على تجرّد النفس الناطقة فاتقنها
لأنّ معرفة تجرّد النفس من المهمّات .



غُرُوفِي الْعَقْلِ النَّظْرِيِّ وَالْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ

- ((للنفس قوتان عقل نظري
وعلمي إن تشأ فعبّر))
((علامة عمالة فالمبتدأ
لأربع مراتب قد صعدا))
((بحسب الكمال واستعداد
ذي الضعف والتوسط واشتداد))
((كقوة الطفل ومن ترعرعا
لصنعه وماهر ما صنع))
((فما هو إستعداد الأولي
شمي بالعقل الهيلونسي))
((وعقل إستعداد كسب المدركة
من أوليات له بالملـكـة))
((بالفعل ذو إستعداد الإستحضر
للنظريات بلا أنظر))

((والعقل حيث إنعدم إستعداد
 واستحضر العلوم مستفاد))
 ((والأول المشكاة والثاني علم
 زجاجة والثالث المصباح سم))
 ((لرابع نور على نور سما
 والزيت أيضاً قوّة الحدث اعلمها))
 ((كمال حدث قوّة قدسية
 يكاد زيتها يضيء مآتية))
 ((شجرة زيتونة أفكار
 لعقل فعال يعزّي نار))
 ((أو جسم كلّ نفس كلّ عقل كلّ
 وهو عليها ذاك الأربع يدل))
 ((فعال الأسماء روح الشجرة
 كما به أول أيضاً سدره))
 ((تجلية تخليّة وتحلية
 ثم فناء مراتب مرتقية))
 ((محو وطمس محق ادر العملا
 تجلية للشرع أن يمثلا))
 ((تخليّة تهذيب باطن يعد
 عن سوء الأخلاق كبخل وحسد))
 ((فلقلقي قبقيّ ذبذبي
 من التذاذ طرحت بجانب))

((تحلية إن صار للقلب الخليّ
 عن الرذائل الفضائل الحلّي))
 ((فناء شهود كلّ ذي ظهور
 مستهلاً بنور نور النور))
 ((بفعله الأفعال يحو الحق
 في النعت طمس في الوجود المحق))

يعني :

النفس لها قوتان : عقل نظري وعملي ان تشاء فعبر ، علامة عن
 العقل النظري وعمالة عن العقل العملي فالمبتدأ أي النظري لأربع
 مراتب قد صعدا ، بحسب الكمال وبحسب درجات الاستعداد يكون
 الأفراد ذي الضعف والتوسط واشتداد ، كقوة الطفل وقوة من ترعرعا
 أي بلغ الشباب لتعلم صنعه وقوة ماهر ما صنعا ، فما هو استعداد
 الأولى (كاستعداد الطفل في دركه أن النار حارة وإن الماء رافع
 للعطش) سمي بالعقل الهيلواني وهو أول المراتب الأربع ، وعقل
 استعداد كسب المدركة (أي لمدركات النظرية من الأمور البديهية)
 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 علوماً حاضرة وخرجت النفس عن مقام القوة الى الفعلية) واستحضر العلوم يسمى بالعقل بالمستفاد وهو رابع المراتب من المراتب الأربع ، فالأول أي المرتبة الأولى المشكاة والثاني علم زجاجة والثالث المصباح سم ، لرابع أي المرتبة الرابعة نور على نور سما والزيت أيضاً قوة الحدث اعلمنا ، كمال حدث وشدته قوة قدسية نزل في شأنها : يكاد زيتها يضيء كما هو في القرآن مأتية ، شجرة زيتونة واردة في الذكر عبروها بالأفكار لعقل فعال يعزى 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 الهوية الصرفة) حضرة واجب الوجود (جلّ سلطانه)) عليها أي على هذه المذكورات من الجسم الكل والنفس الكل والعقل الكل والهوية الصرفة ذاك الأربع أي المشكاة والزجاجة والمصباح ونور على نور يدل ، فعالم الأسماء والصفات روح - الشجرة كما به أي بعالم الأسماء أول أيضاً سدرة المنتهى ، تجلية) تعلم الأحكام) تخلية (يظهر الباطن عن الرذائل) وتجلية) تحلية الباطن بالفضائل) ثم فنا (الاتصال بالحق) الى مراتب ثلاث مرتقية ، محو وطمس ومحق أدر العملا تجلية عبارة عن امتثال أوامر الشرع وتخلية تهذيب باطن يعدّ عن سوء الأخلاق كبخل وحسد ، ولقلقي اللسان قبقي البطن ذبذي الذكر من التذاد طرحت بجانب ، تحلية 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 النعت والصفة طمس وفي محو الوجود محقق فوجوداتها مسحوقة في وجوده .

أشار في هذه الغرر إلى أنّ للنفس الناطقة قوتين ، وهما العقل
النظري والعقل العملي ، وهما في الإنسان كالمدرّكة والمحرّكة في
الحيوان ، وإنّ لكلّ واحد منهما أربع مراتب .
وتفصيل هذا الإجمال :

إنّ للنفس في إستكمال مراتبها العلمي والعملي باعتبار تأثرها
عمّا فوقها (أعني العقول) مستكلمة في جوهرها عقلاً بالفعل وباعتبار
تأثيرها في ما دونها أعني البدن قوتان وهما العقل النظري والعقل
العملي ، وقد يعبر عنهما بقوة العلامة وبقوة العمالة .

قال في الشرح نقلاً عن المعلّم الثاني :

إنّ النظريّة هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن
يعمله إنسان (كالعلم بأنّ الله سبحانه موجود أو أحد أو عالم ونحو
ذلك ، وهو الذي يكون مطلوباً لذاته لا لأن يترتب عليه العمل) والعمليّة
هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته (كالعلم بأنّ
العدل حسن والظلم قبيح والصلاة واجبة وقتل النفس حرام ونحو ذلك
وهو الذي يكون مطلوباً لما يترتب عليه من العمل) .

وقال الشيخ في الإشارات :

ومن قواها (أي النفس) ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن
وهي القوّة التي تختصّ باسم العقل العملي ، وهي التي تستنبط
الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّة ، ومن قواها ما لها
بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل .

وقال العلامة الطوسي في الشرح :

في خاصية العقل العملي : فالشروع في العمل الإختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلا بادراك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب وهو إدراك رأي كليّ مستنبط من مقدّمات كلية أولية أو تجريبية أو ظنيّة يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكليّ من غير أن يختص بجزئيّ دون غيره ، والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم ينتقل من ذلك باستعمال مقدّمات جزئية أو محسوسة إلى الرأي الجزئيّ 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 كليّ مستنبط من مقدّمة كلية ، ولما كان إدراك الكليّ وإستنباطه من المقدّمات الكلية إنّما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل العملي إذ العمل لا يتأتى بدون العلم مثلاً لنا مقدّمة كلية وهي أنّ كلّ حسن ينبغي أن يؤتى به ينتج أنّ الصدق ينبغي أن يؤتى به ، وهذا رأي كليّ أدركه العقل النظري ثم إنّ العقل العملي لما أراد أن يوقع صدقاً جزئياً يقول : هذا صدق وكلّ صدق ينبغي أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغي أن يؤتى به وهذا رأي جزئيّ أدركه العقل النظري أيضاً لكنّ العقل العملي إنّما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئيّ ، فالعقل العملي بل النفس إنّما يصدر منه الأفعال لآراء جزئية ينبعث عن آراء كلية عندها مستنبطة من

مقدّمات بديهية أو مشهورة أو تجريبية ، إنتهى .

وإلى هذا التفصيل أشار بالإجمال بقوله :
(للفنس قوتان عقل النظري

فعملي إن تشأ فعبّر))

(علامة عمالة)) لا يخفى عليك ان القوة العاملة والقوة العاملة كلتاها مراتب العاقلة ، وهي حالة النفس في إدراكاتها ، لكن مدركاتها مختلفة ، فمن ناحية إختلافها قسمت القوة العاقلة بالعامة والعامة والعقل النظري والعملي وإلا فهي قوة عامة على التقديرين كما عرفت ، ثم ان لكل منهما أربع مراتب ، أما مراتب العقل النظري وتلك المراتب على ما ذكره المحقق الطوسي (قدس سرّه القدوسي) من حيث كونها كمالاً بالقوة وكمالاً بالفعل والقوة مختلفة بحسب الشدة والضعف ، فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للأُمّي المستعد للتعلم ومنتهىها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى يسمى عقلاً هيولانياً تشبهاً إياها حينئذٍ بالهيولى الأولى الخيالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادي فطرتهم ، وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة يسمى عقلاً بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب

تلك المعقولات وهو من أصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة إما مع شوق أو لا مع شوق ، وهو من أصحاب الحدس ، ويتكثّر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسيّة ، وأمّا قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فيسمّى عقلاً بالفعل وهي ما يكون عند الإقتدار على إستحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الإكتساب بالفكر أو الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمّى بالعقل المستفاد لأنّها مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيلواني إلى درجة العقل المستفاد ، فإنّ كلّ ما يخرج من قوة إلى فعل فإنما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في إستفادة المعقولات إلى العقل الفعّال قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس ، إنتهى .

أقول : فهذه أربعة مراتب للنفس: العقل الهيلواني - العقل بالملكة - العقل بالفعل ، فإنّ هذه الثلاثة كمال بالقوة لها - العقل المستفاد وهو كمال بالفعل لها ، وإلى هذه المراتب أشار في المتن بقوله :

((فالمبتدأ لأربع مراتب قد صعدا - بحسب الكمال واستعداد ذي الضعف والتوسّط واشتداد))

((كقوة الطفل ومن ترعرعا

لصنعه وماهر ما صنعا))

((فما هو إستعداد الأولي

سمي بالعقل الهيلواني))

((وعقل إستعداد كسب المدركة
من أوليات له بالملكة))

(ليس المراد بالأوليات البديهيّات الأولى خاصّة التي هي
إحدى البديهيّات الستّ بل جميعها) :
((بالفعل ذو إستعداد الإستحضار
للنظريّات بلا أنظار))
((والعقل حيث إنعدم إستعداد
واستحضر العلوم مستفاد))

وقال في الشرح في وجه الضبط :
مراتب النفس من بداية الإستكمال إلى نهايته ، أمّا إستعداد
الكمال أو نفس الكمال ، والإستعداد إمّا ضعيف أو متوسط أو شديد
إنتهى .

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 : ((والأول 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 الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم* مطابقة لهذه المراتب، وقد قيل في الخبر : ((من عرف نفسه فقد عرف ربه)) فقد فسّر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب، فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف 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 يضيء ولم تمسسه نار بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل، ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل، ونور على نور بالعقل المستفاد، فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر، والمصباح بالعقل بالفعل لأنه نير بذاته من غير إحتياج إلى نور يكتسبه، والنار بالعقل الفعال لأن المصابيح تشتعل عنها، إنتهى .

وإلى هذه المراتب أشار المصنف في المتن بقوله :

((والأول المشكاة والثاني علم

زجاجة والثالث المصباح سم))

((لرابع نور على نور سما
والزيت أيضاً قوة الحدث اعلمنا))
((كمال حدث قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء ما تيسره))
((شجره زيتونه أفكار
لعقل فعّال يعزى نـار))

ثم انه بعد ما علمت ان النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية أما بالفكر أو الحدس ينبغي أن يشار إلى الفرق بينهما والفرق بينهما على ما في الشرح وشرح الإشارات ان الفكر حركة من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب والحدس ظفر بالحدود الوسطى دفعة 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 والبالغة منها إلى الشرف قوة قدسية كما أشار في المتن ، ووجه تشبيه الأفكار بالشجرة الزيتونة لجهة كثرة فروع الفكر الصحيح ونتائجه المتوسل بها إلى نور اليقين الدائم كما ان بالشجرة المباركة الكثيرة الخيرات أعني الشجرة الزيتونة يتوسل إلى النور الحسي ، ثم ان المصنف بعد بيان تنزيل التمثيل على نوره تعالى في الأنفس والإنسان الصغير أشار إلى تنزيهه على نوره تعالى في الآفاق والإنسان الكبير من الأنوار الاسفهدية (النفوس الفلكية) والأنوار القاهرة (العقول الطولية والعرضية) ونور الأنوار (الواجب "جل شأنه") بما حاصله ان عالم الأجسام من الفلكية العنصرية هو المشكاة لانظلامها

وكدورتها من جهة توغلها في المادة والأنوار الاسفهدية أعني عالم
النفوس من الفلكية والعنصرية الزجاجية لصقالتها وصفائها في الجملة
كما ان الزجاج شفافه والأنوار القاهرة أعني عالم العقول من الطولية
والمتكافئة العرضية المصباح لتجردها عن المواد وعدم إشتباكها بالظلام
والهوية الصرفة المسماة بغيب الغيوب والحضرة الأحدية الكنز الخفي
نور على نور وهذا ظاهر وإليه أشار بقوله :

((أو جسم كل نفس كل عقل كل

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 بالحضرة
الواحدية في مقابل الهوية الصرفة المسماة بالحضرة الأحدية ويسمى
أيضاً بعالم الأسماء لأن الاسم عندهم هو تجلي الذات بذاك التعيين
وأما ألقاب الأسماء كالعليم والحليم ونحوهما فهي إسم للاسم ويسمى
أيضاً ببرزخ البرازخ لكونه متوسطاً بين المرتبة الأحدية التي هي مرتبة
الوحدة الصرفة وبين مرتبة الأعيان الثابتة التي هي لازمة له على ما في
حاشية الآمي (رحمه الله) ، ثم كون عالم الأسماء الشجرة المباركة لكثرة
فروع مفاهيم الأسماء بحيث قيل فيها : جاء الكسرة كم شئت من غير
إنتهاء إلى حد ، وكونه زيتوناً من جهة توقد عالم العقول والنفوس
والأجسام منه ، وإليه أشار في الشرح بقوله : فمنها يوقد الأنوار الثلاثة

التي دونها كما قال في الحاشية : ومرادنا بالأنوار الثلاثة الأنوار القاهرة
والأنوار الاسفهدية الفلكية والعنصرية والأنوار الحسية وقد أول بعالم
الأسماء أيضاً : شجرة سدرة المنتهى التي هي البرزخية الكبرى .

قال العلامة الآملي (رحمه الله) :

لما عرفت من أن عالم الأسماء هي برزخ البرازخ وليس فوقه إلا
مرتبة غيب الغيوب والهوية الصرفة ومقام الأحدية التي لا إسم لها
فالى عالم الأسماء ينتهي البرازخ كما ان منه تبتدىء البرازخ وإليه
ينتهى مسير الكل ومنه يبتدىء هبوطهم فلهذه المرتبة إسمان : شجرة
المباركة الزيتون ، وشجرة سدرة المنتهى زيتونة ، باعتبار إنارتها ما
دونها في مقام الهبوط والسلسلة النزولية ، وقد عرفت توقد الأنوار
الثلاثة منها وسدرة المنتهى باعتبار إنتهاء إستكمالات الكمل وترقياتهم
في السلسلة الصعود إليها .

((فائدة)) :

قال المصنّف في الشرح :

وفي قوله تعالى : * لا شرقية ولا غربية * إشارة إلى أنّها ليست من
عالم الحس ، وإلا لكانت 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 الخلو
عن الجزيرة والبلاهة على الأول (أي على تنزيل التمثيل على نوره تعالى
في الأنفس والإنسان الصغير) ، وإلى أنّه لا وحدة صرفة ولا كثرة محضة

على الثاني (هو كونه برزخاً أي متوسطاً بين صرافة الوحدة ومحوضة الكثرة)
وإلى 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 التولية ثم الفناء بمراتبه الثلاث ، وتلك المراتب محو وطمس ومحقق .
أما التجلية : فيحصل لها بامثال أوامر الشرع تزيين الظاهر
باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الإلهية .

وأما التخلية : يحصل بتهديب الباطن عن ذمائم الأخلاق
وتطهيره عن الملكات الرديّة ليكون قابلاً للاشراق كالبخل والحسد
وغيرهما من الصفات الذميمة ، وبحفظ اللسان والبطن والفرج عن
التذاذ الحرام .

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) :
(من وقى شرّ لقلقه وقبّبه وذذب به فقد وقى الشرّ كلّه)
اللقلق : اللسان ، والقبّبه : البطن ، والذذب : الذكر .

قال الشاعر :

((فرج وگلو فرج وگلو کرده تورا دنك ودلو
هرکس از این دو بگذرد باشد گل او باشد گل او))

وأما التولية : تحصل لها بعد خلائها عن الرذائل باتصافها
بالفضائل والصفات الحسنة والأخلاق الحميدة كما هو المذكور في كتب

الأخلاق ، وإليه أشار المصنّف بقوله :

((تجلية تخلية وتحلية))

ثم فناء مراتب مرتقية))

((محو وطمس محق ادر العملا

تجلية للشرع أن يمتثلا))

((تخلية تهذيب باطن يعد

عن سوء الأخلاق كبخل وحسد))

((ولقلقيّ قبقيّ ذبذبي

من إلتذان طرحت بجانب))

((تحلية إن صار للقلب الخلي

عن الرذائل الفضائل الحلي))

وأما الفناء : وهو المرتبة الرابعة للعقل العملي عبارة عن
شهود السالك كلّ ذي ظهور مستهلكاً بنور نور النور أعني الله تبارك
وتعالى كما يستهلك أنوار الكواكب في النهار بنور الشمس التي هي
سلطان الكواكب وللّفناء ثلاث مراتب : المحو : وهو توحيد الأفعال ،
والطمس : هو توحيد الصفات ، والمحق : توحيد الذات ، وإليه أشار في
المتن بقوله :

((فناء شهود كلّ ذي ظهور

مستهلكاً بنور نور النور))

((بفعله الأفعال يمحو الحق

في النعت طمس في الوجود المحق))

غَرَّ فِي أَنَّ النَّفْسَ كُلَّ الْقَوَى

((النفس في وحدته كلّ القوى

وفعلها في فعله قد إنطوى))

((للحكم بالمرئي على المطعوم

وبالخياليّ على الموهوم))

((والقاض بين الإثنين لا بدّ وأن

قد حضرا له كذا الباقي علن))

((وقطعنا إنّنا نرى نسقى نشم

نعقل نوهم ونشتهي نهيم))

يعني : النفس في وحدته كل القوى تكون القوى الظاهرية والباطنية من شؤونها ففي الحقيقة تكون العاقلة والمتوهمة والمتخيّلة والحساسة والمحرّكة والمتحرّكة كلّها هي حقيقة النفس وفعلها أي القوى في فعله قد انطوى ، للحكم بالمرئي على المطعوم يعني : ان هذا التفاح مثلاً حلو وهذا حامض أو بالخيالي أي الحكم بالصورة الخيالية على الصورة الموهومة فاذا فينا قوة واحدة مدركة للكليات والجزئيات متصرفة فيها وهي الأصل المحفوظ في جميع القوى وهي النفس ، والقاض بين الاثنين (هذا الجسم حارّ مثلاً) لا بدّ وأن قد حضرا هذان (الجسم — والحرارة) له كذا الباقي العلن أي ظاهر ، وقطعنا أنّنا نرى نصغى نشم نعقل نوهم ونشتهي نهيم أي نقصد يعني : ان ادراك كل واحد من الحواس الظاهرية والباطنية يرجع الى النفس لأنه لو لم يرجع الادراكات اليها فلا يقدر أن تحكم بينها وهذا خلاف ما نجد من أنفسنا .

أشار في هذا المقام أنّ النفس في وحدته كلّ القوى في مقامين :
مقام الكثرة في الوحدة ، ومقام الوحدة في الكثرة ، وتوضيح المقام في ضمن
أمرين :

(الأول) : في معنى الوحدة ، وأنّ المراد بالوحدة هنا أيّ معناها
أريد ، فاعلم أنّ الوحدة على نحوين : وحدة عرضيّة ، ووحدة حقيقيّة
فالوحدة العرضيّة ما يكون صفة للشيء باعتبار متعلّقة كالإنسان الواحد
والفرس الواحد ، والحقيقيّة : ما يكون صفة له باعتبار نفسه كالوحدة
العارضة لهما باعتبار نفس الوحدة فيقال : الوحدة العارضة على
الإنسان أو الفرس واحد ، ثمّ الوحدة الحقيقيّة ينقسم إلى قسمين :
أحد هما الوحدة الحقّة الجمعيّة التي في الواجب تعالى ، الثاني :
الوحدة الظليّة التي تكون في النفس ، فالنفس بوحدتها جامعة لكلّ
القوى لا يشدّ عن حيطة وجودها شيء منها بل الكلّ موجودة بوجودها
لكن مع إنخفاظ مقامها العالي وعدم تجافيتها عن مقامها المجرد كما
أنّ القوى في مقام كثرتها ليست منعزلة عن النفس ومباينة لها .

(الثاني) : أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى وفعل القوى قد
إنطوى في فعلها ، فالنفس في الحقيقة هي المتوهمة وهي المتخيّلة
وهي الحساسة المحرّكة المتحرّكة ، 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 كأنطواء المدركات في وجود
المدرّك في مقامه الشامخ وكأنطواء العقول التفصيليّة في العقل البسيط

الإجمالي وكانطواً الشجر من الأغصان والأوراق وغيرها في وجود البذر حيث أنّ البذر هو وجود إجماليّ من الشجر والشجر وجود تفصيليّ 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 مفكّرة، وفي ثالثة قوّة متخيّلة وهكذا، وهذه المراتب مراتب حقيقة واحدة، وهي ذلك الوجود الظليّ الصادر من النفس الذي هو عين الربط بالنفس لا شيء له الربط بها، فالمتحد مع القوى هو هذا الوجود الظليّ لا النفس في مقام كونها علّة له لكن لعالم يكن لهذا الوجود المعلولي نفسيّة أصلاً بل هو عين الربط بالنفس كما هو الشأن في كلّ معلول بالقياس إلى علّته، قيل: النفس كلّ القوى.

ثم إنّ المصنّف (رحمه الله) إستدلّ على كون النفس بوحدها كلّ

القوى بوجهين:

(أحدهما): من ناحية المدرك بالفتح؛ فإنّا نحكم على شيء واحد بأحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات مثلاً نقول: الذي له لون كذا طعم كذا أو أنّ هذه الصور الخياليّة هي بعينها تلك الصورة المبصرة، والحاكم بين الشئيين لا بدّ أن يدركهما والمصدق لا بدّ له من تصوّر الطرفين، فلا بدّ 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 تصرفنا في الصور

الخيالية والمعاني بالتركيب والتفصيل وضّم بعضها إلى بعض إيجاباً
أو تفريقها سلباً ، فإنّ هذه الأفعال تدلّ على أنّ فينا قوّة واحدة
مدركة للكليات والجزئيات متصرّفة فيها وهي النفس ، وإلى هذا
الدليل أشار بقوله :

((للحكم بالمرئي على المطعوم

وبالخياليّ على الموهوم))

((فالفاض بين الإثنين لا بدّ وأنّ

قد حضرا له كذا الباقي علن))

(الوجه الثاني) : من ناحية المدرك بالكسر وهو إنّنا نقطع بأنّ
كلّ واحد منّا واحد شخصي ، وأنّه هو الذي يعقل وهو الذي يدرك
بالأنحاء الثلاثة وهي الإحساس والتخيّل والتوهّم ، فلو لم نقل بأنّ
النفس كلّ القوى لما يتأتّى ذلك ، وبالجملّة : الحكم بأنّ الذي يعقل هو
بعينه الذي يدرك وهو الذي يحرك ويتحرّك بديهيّ وجداني ، وإلى
هذا الدليل أشار بقوله :

((وقطعنا إنّنا نرى نسقى نشم

نعقل نوهم ونشتهي نهم))

(أي نقصد) .

قال في الشرح :

إن قلت : إنّ إسناد هذه الإدراكات والأفعال إلى النفس من
جهة أنّ هذه صفات قواها وأفعالها ، قلت : القطع حاصل بأنه لا مجاز
في الإسناد ، أقول : في توضيح الإشكال والجواب : إنّ في إسناد

الأفاعيل إلى القوى وإلى النفس لإحتمالات :

(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 نجده بوجداننا ، فإننا إذا قلنا : سمعت أو أبصرت أو أكلت أو شممت ونحو ذلك لم نرتكب مجازاً بل نرى أنفسنا كذلك أي بصيراً سميعاً آكلاً شامئاً بالحقيقة .

(الثاني) : أن تكون أفعالنا مستندة إلى أنفسنا بالحقيقة مثل كتبت بيدي ونخرت بيدي ، وإلى قوانا بالعرض والمجاز مثل كتبت بالقلم ونخرت بالسيف ، وهذا أيضاً مما يكذب به 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 كليهما على نحو الحقيقة وهذا على نحوين : أحدهما أن يكون فعل واحد مستنداً إلى كل واحد منهما بالإستقلال بحيث يكون السمع من الأذن والإبصار من البصر في عرض كونه من النفس مع بينونة 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 مستنداً إلى النفس بعيين إستناده إلى القوى من جهة عدم المباينة بين القوى والنفس وكون النسبة إليها عين النسبة إلى النفس ، فللنفس مراتب كما قال تعالى : * خلقكم أطواراً * وهذا هو الحق الذي أشار إليه المصنف بقوله في

الجواب بأنه لا مجاز في هذا الإسناد ، وإلى الدليل الثاني أشار
بقوله في المتن : ((وقطعنا إننا نرى)) إلخ .

* *

غُرر في بعض أحوال النفس

((نور سفهيد مزاجاً واقى

وغير باق هو غير باقي))

((وحادث عند حدوث الصيصة

باق وهذه تصير نانية))

يعني : نور سفهيد (أي النفس الناطقة) يحفظ المزاج والمزاج فان
والنفس هو الباقي فعلم ان النفس غير المزاج لأن غير باق هو غير باقي
والنفس حادث عند حدوث الصيصة أي البدن وهي باقية وهذه أي
الصيصة تكون فانية .

أشار في هذه الغرر إلى أن النفس غير المزاج وإلى أنها
جسمانية الحدوث وروحانية البقاء ، وقد أشرنا إلى الأول منهما 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 حكى عن جالينوس لزم توقّف الشيء على نفسه ، إذ النفس إمّا شرط للمزاج في حفظه أو مشروط به في فعله وعلى كلا التقديرين لو كانا شيئاً واحداً لزم توقّف الشيء على نفسه وهو محال لا استلزامه كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في وقت واحد ، وقرر المصنّف كون النفس حافظاً للمزاج في الحاشية بهذا البيان الجامع لأجزاء البدن ، وإن كان نفس الأيوين أولاً إلا أنّ الحافظ لمزاجه هو نفس المولود ، فإنّ أجزاءه متخالفة للطبايع متصارعة إلى الإنفكاك ، سيّالة إلى إحيازها الطبيعيّة والنفس هي جابرة إيّاها على الإلتيام وجامعة للأجزاء للتغذية بعد التعلّق ، وحافضة للمزاج كما أنّ كلّ صورة نوعيّة مبدأ للأثار المخصوصة في مادّتها ، إنتهى .

وإليه أشار بقوله : ((نور سفهد مزاجاً واقى)) .

(الثاني) : إنّ المزاج لا يبقى بل يتبدّل بحسب أسنان الشخص من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة ولكنّ النفس باقية لا فناً لها والشيء الباقي غير الشيء الفاني أعني غير الباقي وإليه أشار في المتن بقوله : ((وغير باق هو غير بساق)) .

وأما أنّ النفس حادثة ذهب أرسطو ومن تبعه إلى أنّ النفس حادثة وهو موافق لما يعتقد المليون ، وذهب أفلاطون من قبله إلى

أنها قديمة والقائلون بالحدوث إختلفوا على قولين ، ذهب المشائية إلى حدوثها مجرداً عن حدوث البدن وذهب أهل الحكمة المتعالية من صدر المتألهين وأتباعه ومنهم المصنف (رحمه الله) إلى حدوثها عند حدوث البدن لكنّها جسمانية الحدوث روحانية البقاء لا بنحو التجرد والدليل عليه على مذهب المتكلم فظاهر واضح على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم .

وأما على مذهب الحكماء فنقول :

إستدلّوا على بقاء النفس بعد فناء البدن بوجوه ومؤيدات نحن نذكر بعضها بالإختصار حذراً من الإطالة ، ونحيل التفصيل إلى الكتب المبسوطة كمبدأ ومعاد صدر المتألهين وغيره :

أما الدليل : فمن وجوه ثلاثة :

(الأول) : إنّ النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن لأنّ كلّ شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلّق به نوعاً من التعلّق ، إذ كلّ أمرين ليس بينهما تعلّق ذاتي وإرتباط عقلي فلا يوجب فساد أحدهما فساد الآخر ، وقد قلنا : إنّ تعلّق النفس بالبدن تعلّق تدبير لا تعلّق حلولي أو إتحادي ، ونسبة النفس مع البدن هو أين أحدهما من صاحبه هذا من واد وذاك من واد آخر ، هذا الطريق ذكره صدر المتألهين بوجه أبسط فليراجع .

(الثاني) : طريقة أخرى اعتمدها صاحب التلويحات وهي أنّ النفس بالفعل موجودة ولها بالفعل أن يبقى وكلّما هو موجود بالفعل وله أن يبقى فليس له بالقوّة أن تبطل إلا أن تركب ذاته من شيئين

كمدّة وصورة لأنّ البقاء والزوال متنافيان لأنّ أحدهما نوع من الوجود والآخر نوع من العدم وكذا الفعلية والقوة نوعان من الوجود والعدم فالنفس لو جاز عليها البطلان فلزم أن يكون لها قوة بطلانها فيها لأنّها أمر بسيط صوري وهي بالفعل من جهة ذاتها ، ولا يتصور أن يكون شيء بسيط هو بالفعل في ذاته وهو بالقوة ، فاذا قوة بطلانها لو فرض يجب أن يكون في قابل لها ففيه قوة وجودها وقوة عدمها كما في القوايل والأعراض المادية والنفس قد علمت أنّها مجردة ذاتاً في قابل لذاتها والبدن قابل لتعرضاتها وتدابيرها فيه ، فلا يتصور أن يكون لها قوة بطلان أصلاً لا في ذاتها ولا في غيرها ، إنّما لها قوة بطلان وجودها الرابطي كما أنّ لها قوة وجودها التعلقي وهي استعداد البدن لمزاجه لتعلقها به وكونها مستعملة له حافظة لمزاجه ثم استعدادها لقطع تعلقها عنه وترك استعمالها إيّاه لأجل فساد مزاجه وإنحلال تركيبه وإنهدام بنائه كما قيل شعر :

((جان قصد رحيل کرد گفتم که برو

گفتا چه کنم خانه فرو میآید))

(الثالث) : ما ذكره المصنّف في أسرار الحكم ، قال في فصل

بقاء النفس الناطقة بعد فساد البدن ما هذا لفظه :

برهانش آنستکه هرچه معدوم است یا بذاته معدوم است یا بطریان ضد و منافی بر محلّ چون بیاض معدوم میشود بطریان سواد بر محل بیاض و فعل بر موصوف بوصول و نور بر موصوف به ظلمت و صورت نوعیه هوا بر محلّ آب و صورت نوعیه نار بر محلّ هوا و عکس اینها إلى غیر

ذلك و داخل در اینست : ((کلّ کائن فاسد وکلّ مرکّب ینحل)) زیرا که
 فساد کائن و انحلال ترکیب از غلبه یکی از اضداد و منافیات است بر
 دیگری یا بانعدام یکی از علل اربع و نفس ناطقه اگر بذاتها معدوم
 باشد وجودش ممتنع باشد و ضد و منافی ندارد که انعدامش بتصادم
 باشد ، چنانکه در عالم اجسام هست بلکه در مطلق جوهر تضاد نیست
 چه جوهر مجرد و ترکیب خارجی ندارد مثل عناصر تا کلّ
 مرکّب ینحل آنرا بگیرد چون علّت فاعلی و غائی نفس جوهر مفارق
 است که انعدام ندارد ، و فرض انعدام عقل کلی فرض انعدام مبدأ
 المبادی است تعالی عن ذلك علواً کبیراً ، و علّت مادّیه و صوریه ندارد
 زیرا که مجرد است بلکه گفتیم مهیّت ندارد ، پس چون تجرّد نفس ثابت
 شد ، است که منطبع در جسم نیست بلکه جسم باعتبار مزاج آلت آنست
 پس هرگاه از صلاحیّت آلت بیرون رود قدح نکند در بقای آن جوهر
 مجرد ، چنانکه اختلال منشأ ضرر ندارد و بقای بخار یا زنگ آئینه و عدم
 قبول آن نور شمس را و عکس را ضرر ندارد بوجود عاکس و چگونه تقاضا
 نکند نور قاهر شعاع خود را که ذات نور مدبّر باشد و مزاج بدن شرط
 تعلق بود و تغیر در ذات نیست چون تغیر در انوار قاهره عقلیه
 نیست ، و تغیر در قواهر نیست ، چون تغیر در نور اقهر ابصر واجب
 الوجود نیست و الحال اگر مراتب هستی بینی که آنچه گوهر ذات تو
 است تغیر و تبدل ندارد تبدلات طبیعی و غیر طبیعی در مرکب نفس
 یا البسّه نفس است اگر دشور و زوال و تبدل به گوهر ذات نور اسفهبند
 راه داشتی در حال ابتلای بیدن کائن فاسد و هیئات ظلمانیّه به او
 اولی بودی نسبت به حال خلاصی از سلاسل و اغلال مادّیه ، پس آنچه

قائل گفته است که آنکه تغییر نیزبرد توئی وآنکه نمرده است و نمیرد توئی
وصف آیت کبرای حق است و جنبه گوهر ذاتش که خود این آیت کبرای
وصف ذات و صفات حق است، و شرح فضائل و فواضل او است، و حمد
او و ذکر او است، إنتهی .

ثم انّ المصنّف ذكر وجهاً آخرأ لبقاء النفس بعد الموت ما
حاصله :

إنّه لو فسد الروح بفساد البدن لكان حامل قوّة الفساد فكان
مادياً وقد ثبت تجرّد .

وأما المؤيّدات فنذكر منها وجوهاً ثلاثة :

(الأول) : إنّ وقت النوم يضعّف البدن وضعفه لا يقتضي ضعف
النفس بل النفس تقوى وقت النوم ، فيشاهد الأحوال ويطّلع على
المغيّبات ، فاذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس بل تقويتها
فهذا يقوى الظنّ في انّ موت البدن لا يستعقب موت النفس .

(الثاني) : إنّ كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه مؤدّ
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 الظنّ في انّ النفس لا تموت بموت البدن .

(الثالث) : إنّ الإنسان يرى في منامه أباه وأمه ويسألهما عن
أشياء وهما يذكران له جواباً صحيحاً ، وربّما أرشدها إلى دفين في موضع
لا يعلمه ، وذكّر صاحب المطالب العالية أنّه قيل : انّ الفرد وسيّ لَمَّا

صنّف شاهنامج على إسم سلطان محمود وأنه ما قضى حقّه كما يجب
ضاق قلب فردوسي عن ذلك فرأى رستم في المنام فقال له :
إنّك مدحتني في هذا الكتاب كثيراً وأنا في زمرة الأموات فلا أقدر
على قضاء حقك ولكن إذهب إلى الموضع الفلاني واحفر فانك تجد
دفيناً فخذهُ فكان الفردوسي يقول : إن رستم بعد موته كان أكثر كرمًا من
محمود حال حياته ، وروي أيضاً : انه كان شيخ فقيه كان إماماً في الطوس
يسمى بأبي القاسم ما صلّى على فردوسي عند وفاته بل أنكر عليه
معتذراً بأنه كان في حياته يمدح ملوك الفرس ، وهم كانوا من المجوس
حتى يرى في المنام انه يمشي في رياض الجنان بصورة حسنة ووجه مضيء
يتلألأ على رأسه وبدنه التاج والديباج ، فلما سُئل عن سبب حاله
قال : فقد رحم عليّ وغفر لي الرحمان (جلّ جلاله) وأسكنني في غرف
الجنان لأجل بيت واحد من شاهنامج قلت في توحيدهِ وهو قوله :

((جهان را بلندی ویستی توئی))

ندانم چه ئی هرچه هستی توئی))

يعني : انّ كلّ الوجود وهو كلّ الوجود وهذه الحكاية مشهورة ،
وقد نظمها العطار وهي مما يدلّ دلالة واضحة على بقاء نفسه وحياتها
في الآخرة ، نقلناه بطوله عن المبدأ والمعاد للصدر (قدّس سرّه)
واستدلّ عليه على ما ذكر في كشف المراد : انّ النفوس لو كانت أزليّة
لكانت أمّا واحدة أو كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل ، أمّا
الملازمة فظاهر وأمّا باطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحدة عزلاً فأمّا أن
تتكثر فيما لا يزال أو لا تتكثر ، والثاني باطل وإلا لزم أن يكون ما يعلمه
زيد يعلمه كلّ أحد ، وكذا ساير الصفات النفسانيّة ، لكنّ الحقّ خلاف

ذلك ، فإنّه قد يعلم زيد شيئاً وعمرو جاهل به ، فلو إتحدت نفساهما
لزم إتصاف كلّ واحد بالضدّين والأول باطل أيضاً لأنها لو تكثّرت
لكانت 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 فلأنّ التكثر إمّا بالذاتيات أو باللوازم
أو بالعوارض والكلّ باطل .

أمّا الأول : فلما ثبت وحدتها بالنوع ، وكذا الثاني ، لأنّ كثرة
اللوازم لا تستلزم كثرة الملزومات ، وأمّا الثالث فلأنّ إختلاف العوارض
للذوات المتساوية بالنوع إنما يكون عند تغاير المواد لأن نسبة العارض
إلى المثليين واحدة ، ومادّة النفس البدن لإستحالة الإنطباع عليها
وقبل البدن لا مادّة وإلا لزم التناسخ وهو محال ، إنتهى .

وأما دليل كون حدوثها جسمانيّة فقد مضى في الغرر المعقودة
في النفس الناطقة في شرح قوله : ((النفس في الحدوث جسمانيّة))
فراجع ، وإلى حدوثها عند حدوث البدن أشار بقوله : ((وحادث
عند حدوث الصيّمة)) .

وأما شرح قوله : ((باق وهذه تصير فانية)) ما حاصله :
إنه لو فسد الروح بفساد البدن لكان حامل قوّة الفساد فكان
مادياً وقد ثبت تجرّده ، ثم انّ المصنّف (رحمه الله) نهض بتوجيه كلام
أفلاطون في قوله بقدم النفس بما حاصله : ولعل مراده قدم ما هو باطن

ذات النفس وهو العقل ، فإنّ العقول حقائق والنفس رقائق لها
فكينونتها السابقة كينونة النفس بوجه لا أن النفس بما هي نفوس قديمة
بالزمان كيف وهي على التحقيق جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء .

أقول : قوله : ((بوجه)) هو مقام الكثرة في الوحدة ، فالنفس
موجودة قبل كينونتها النفسي بوجود العقل مطويّة في طيّ وجوده كطيّ
تفاصيل أجزاء الشجر في وجود البذر على ما تقدّم .

وقال في الحاشية في توضيح توجيه كلام أفلاطون الإلهي :
إنّ كينونة العقل الكلّي في عالم الإبداع على سبيل الوحدة
والقدم الزماني كينونة النفس فإنّ كينونة الأصل في نشأة كينونة الفروع
وكينونة النير كينونة الشروق والبروق بنحو أنّهم ومن هذا المقام ما ورد
عن المعصومين (عليهم السلام) : ((كنّا نوراً واحداً ثمّ إفترقنا)) ، وما قال
العارف :

((متحد بوديم ويك جوهر همه

بی سر و بی پا بودیم آن سر همه))

((يك گهر بوديم همچون آفتاب

بی گره صافی همچو آب))

((چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه های کنگره))

((کنگره ویران کنيد از منجنیق

تا رود فرق از میان این فریق))

وعلى هذا لا يرد عليه ما أورده المشاؤون من أنه لو كانت النفوس
قديمة أي بالزمان إلى آخر ما ذكرنا في دليل الحدوث إلى أن قال:
عرفت أنّ هذا يلزم لو كانت سابقة بما هي نفوس وبنحو الكثرة الأفراديّة
وليس كذلك بل كما كانت في اللوح والقلم كانت في العلم بنحو أتمّ
ولا يلزم شيء مما ألزم ، إنتهى .



غُرر في إبطال التناسخ

((لزوم إجتماع نفسين على
صيصية تناسخاً قد أبطلا))
((ومع وصول الأنفس لغاية
لا يقتضي التنازل العناية))

يعني : لزوم اجتماع نفسين على صيصية أي بدن واحد تناسخاً
قد أبطلا لأن كل أحد يعلم أن ليس في بدنه إلا نفس واحدة ، ومع
وصول النفس الى غاية كماله لا يقتضي العناية الربانية أن تتنازل
النفس من فعليتها الى القوة .

أشار في هذه الغرر إلى بطلان التناسخ واستدلوا على
بطلانه بوجوه :

(الأول) : إن عدد النفوس مساوٍ لعدد الأبدان ، ولا يزيد
أحدهما على الآخر لأنه لا يتعلّق ببدن واحد إلا نفس واحدة وذلك
معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلّق نفس واحدة إلا ببدن واحد إمّا على
سبيل الإجتماع فبالضرورة وإمّا على سبيل الانتقال من بدن إلى آخر

فلا يجوز عقلاً لوجوه :

(الوجه الأول) : إن النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر لزم أن يتذكّر شيئاً من أحوال ذلك البدن لأن محل العلم والتذكّر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعاً .

(الوجه الثاني) : إنّها لو تعلّقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم أن لا يزيد عدد الأبدان الهالكة على عدد الأبدان الحادثة قطّ، والتالي باطل بالمشاهدة، فأنّه قد يحدث وباء عام وتهلك أبدان كثيرة لا يحدث مثلها إلا في أعصار متطاوله .

بيان الملازمة : إنّه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلاً فأمّا أن يتعلّق بالبدن الحادث لإحدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطّل النفس الأخرى أو كسلتها فيجتمع على بدن واحد نفسان أو لم يكن هناك إلا نفس واحدة وكانت متعلّقة بكلّ البدنين الهالكين فيلزم تعلّق النفس الواحدة بأكثر من بدن واحد والتوالي ظاهر البطلان .

(الوجه الثالث) : إنّه لو إنتقل نفس من بدن إلى آخر لزم أن يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لأنّ حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقّف على حصول الإستعداد في القابل أعني البدن وعند حصول الإستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرّر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة وبهذا الوجه الأخير إستدلّ المصنّف في الشرح وهذه عبارته :

إنّ البدن إذا كمل إستعداد له لحدوث النفس فاضت عليه من

المبدأ لأنّ الجود تامّ والفيض عام والشرط وهو صلوح القابل حاصل فلو
تعلّق 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 نظرياً فالبرهان عليه أن تشخص البدن بالنفس كما ترى محفوظة
تشخصه في تبدّلاته العينيّة بحسب الأسنان وغيرها ، بل في تبدّلاته
بحسب الوجود الصوريّ البرزخيّ والأخرويّ ، فلو كان هنا نفسان كان فيه
مشخصان فلزم أن يكون البدن إثنين ، إنتهى .

ونقل برهاناً آخر عن صدر المتألّهين (رحمه الله) ووصفه بالمتانة
من أراد الإطلاع عليه فليراجع الشرح ، وأشار إلى الدليل الذي ذكره
نفسه بقوله : لزوم إجتماع نفسين على صيسته تناسخاً قد أبطلا ، وأشار
إلى الدليل الذي ذكره صدر المتألّهين (رحمه الله) بقوله :

((ومع وصول الأنفس لغاية

لا يقتضي التنازل العناية))

وملخص برهانه (قدّس سرّه) كما أشار إليه في النظم أنّ وصول
النفس في البدن الأول إلى غايته يدلّ على فعليته وإنتقالها إلى بدن
آخر جدي يستلزم إرتجاعه إلى النقص ونزوله إلى مرتبة القوّة ، وهذا
البرهان على ما لخصه العلامة الآملي يلتئم من أمور خمسة ، ونحسب
نذكرها بتلخيص لتلخيصه :

(الأول) : إنّ تعلّق النفس بالبدن ذاتي لا عرضي .
 (الثاني) : إنّ الترّكّب بين النفس والبدن إتحادي لا إنضمامي
 على ما عرفت شرحهما مراراً في هذا الكتاب .
 (الثالث) : إنّ لكلّ من النفس والبدن مراتب من القوّة والفعلية
 وحيث أنّ التركيب بينهما إتحاديّ تكون القوّة في كلّ واحد منهما بازاء
 القوّة في الآخر والفعلية في كلّ واحد بازاء الفعلية في الآخر .
 (الرابع) : إنّ كلّ واحد منهما متحرّك بالحركة الجوهرية من
 القوّة إلى الفعل ، فيكون تكاملهما على سبيل التكافؤ ، يعني : أنّ
 تعاليهما يكون على السواء بحكم تكافؤهما في القوّة والفعلية الناشئ من
 إتحادهما وجوداً .

(الخامس) : النفس بخروج البدن السابق من القوّة إلى
 الفعلية قد خرجت من القوّة إلى الفعلية .
 إذا تحققت تلك الأمور فتقول :

لو تعلّقت النفس بعد خروجها عن البدن السابق إلى بدن
 آخر لكانت النفس في مرتبة الفعلية والبدن الذي تعلّقت به كالجنين
 مثلاً في مرتبة القوّة فيلزم عدم تكافؤهما في مرتبة القوّة والفعلية وهو
 محال ، فتعلّق النفس من بدن إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال
 وهو المطلوب ، إنتهى .



عُرر في أقسام التناسخ

((نسخ ومسح رسخ فسخ قسما

إنساناً وحيواناً جماداً ونملاً))

((للكل إنس باب الأبواب وذا

نزول الصعود عكس ذا خذا))

((أقول من رأس بأن الأربعة

بالوصل والفصل بدت موزعة))

((كذاك بالصعود والتنزل

والنقل والبروز والتمثل))

((والملكوتي وما في الملك جا

فما يصح أو يحال إستخرجاً))

يعني : نسخ ومسح رسخ فسخ قسّم هذه الأربعة إنساً وحيواناً
جماداً ونملاً وهذه أيضاً أربعة ، لكل أي الأربعة المذكورة إنس هو باب
الأبواب لأن أول منزل للنور الاسفهبدي هو الصيفية الانسانية وذا أي
هذا القسم من التناسخ تناسخ نزولي والتناسخ الصعودي عكس ذا خذا
أقول من رأس بأن الأربعة أي أريد استيناف التقسيم بأن الأربعة
المذكورة من النسخ وأخواته يكون بالوصل والفصل يعني : يكون ترقّيات
الانسان من الجماد الى النبات ومن النبات الى الحيوان ومن الحيوان
الى الانسان وهذا على سبيل الاتصال وقد يكون بالانفصال كما هو رأي

التناسخية بدت موزعة أي متقسمة ، كذاك بدت هذه الثمانية المؤتلفة من الأربعين الأوليين موزعة بالصعود والنزول فهذه ستة عشر إلى النقل والبروز والتمثل يقتسم ، والتناسخ بالمعنى الملكوتي والملكي أيضاً جا ، فما يصح من هذه الأقسام أولاً يصح فيحال استخراجها .

أشار في هذه الغرر إلى أقسام التناسخ وهي أربعة :
(الأول) : النسخ يكون في الإنسان بانتقال نفس روح بدن إلى بدن آخر .

(الثاني) : المسخ وهو حلول نفس إنسانية في جسد حيوانية .

(الثالث) : الرسخ وهو تنزله إلى جسم جامد .

(الرابع) : الفسخ وهو إنتقاله إلى نامي .

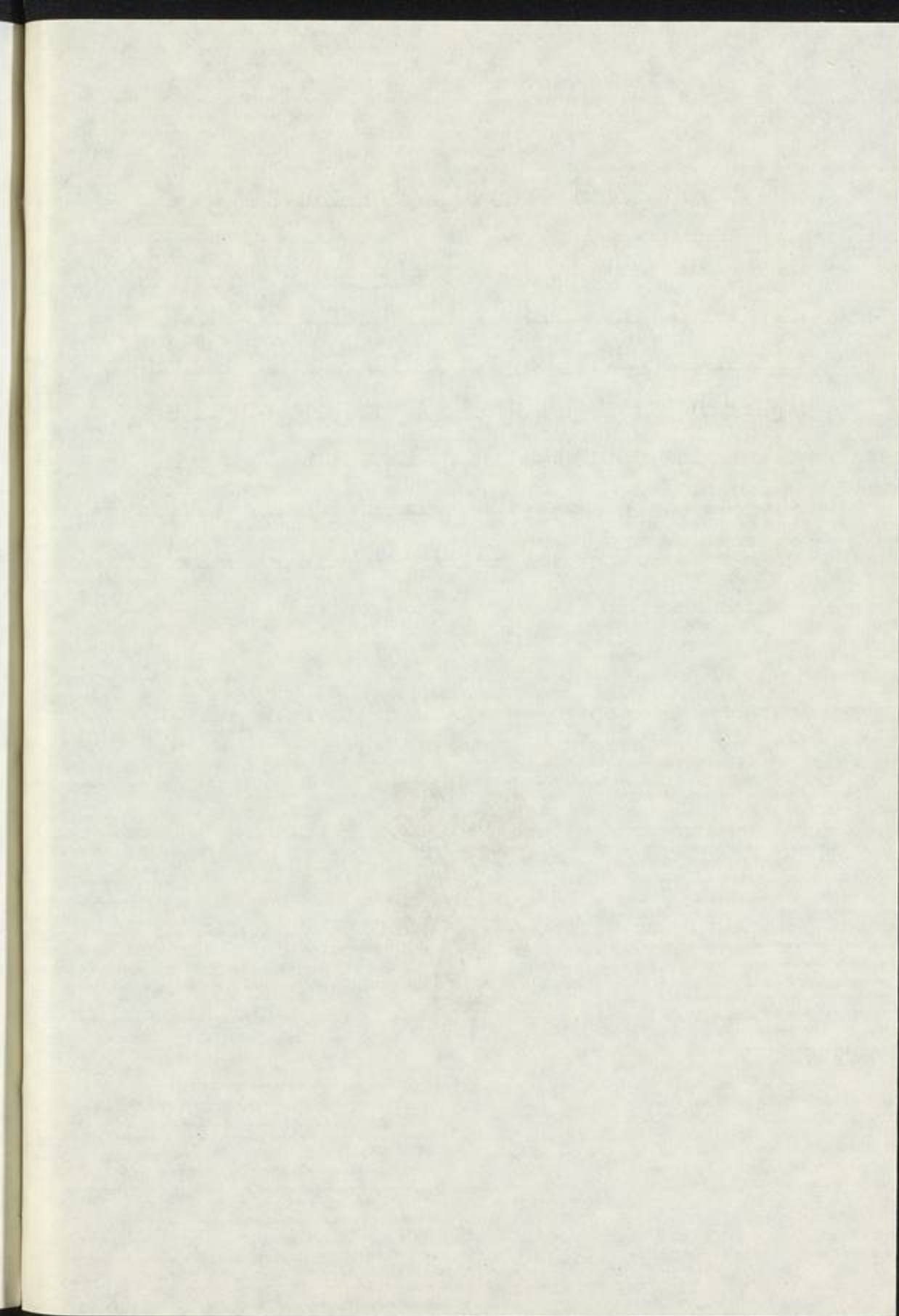
ولكل من أقسام الحيوانات والنباتات الإنسان باب الأبواب على مذهب بعض التناسخية أن أول منزل النور الاسفهبدي هو البدن الإنساني ويسمونها : باب الأبواب لحياة جميع صياصي الحيوانية والنباتية ، وهذا هو رأي يوداسف التناسخي فقالوا : إن الكاملين من السعداء يتصل نفوسهم بعد المفارقة بالملا الأعلى وتنال من السعادة ما شاء الله ، وأما غير الكاملين والأشقياء بحسب تفاوت مراتب شقائهم ينتقل إلى صيغة مناسبة لهيئة ظلمانية غلبت على نفوسهم من الحيوانات المتنكسة الرؤوس كانتقال نفس الحريص إلى الخنزير ونفس السارق إلى الفأرة ، وهكذا ، ويسمى هذا بالتناسخ النزولي ، ويعكس هذا القول أعني الترقي من الأدنى إلى الأعلى ذهب طائفة أخرى فزعموا أن الأولى

بقبول الفيض الجديد هو النبات وأن المزاج الإنساني يستدعي نفساً أشرف وهي التي حازت الدرجات النباتية والحيوانية ، فكل نفس إنما يفيض على النبات فينتقل في أنواعه المتقاربة المراتب من الأنقص إلى الأكمل حتى ينتهي إلى المرتبة المقأخمة لأدنى مرتبة في الحيوان كالنحل ثم ينتقل إلى المرتبة الأدنى من الحيوان كالذرة مترقية منها إلى الأعلى فالأعلى حتى يصعد إلى مرتبة الإنسان ، وإلى هذه الأقسام أشار بقوله : ((فسح ومسح)) إلى قوله : ((خذا)) .

ثم قسمه إلى أقسام آخر يحصل للمستخرج عدد كثير من أقسام التناسخ 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 الإتصال في مادة واحدة كما هو الواقع في ترقيات الإنسان من الجمادية إلى النباتية ومنها إلى الحيوانية ومنها إلى الإنسانية أو الإنتقال على سبيل الانفصال كما هو رأي التناسخية على ما عرفت معناه) فيحصل ثمانية ، ثم هذه الثمانية أما بنحو الصعود أو النزول فيحصل ستة عشر صور ، ثم اضربها إلى ثلاثة (وهو النقل والبروز والتمثل) فتحصل ثمانية وأربعون صورة ، والمراد من النقل هو أن تتعلق النفوس بعد المفارقة بالمواد المستعدة كالنطف والبيض كما هو المعروف عند التناسخية ، والمراد من البروز هو أن يبرز الروح في البدن الحي والمراد بالتمثل هو تمثل الروح بصورة كتمثل روح الأمين بصورة دحية الكلبي ، وتمثله لمريم بشراً سوياً ، ثم اضربها في إثنين آخرين وهو التناسخ الملكوتي والتناسخ الملكي فتحصل ستة وتسعون

قسماً ، وفي هذه التقسيمات بعض الأقسام متداخلة في البعض ، هذا
 والمراد من التناسخ الملكوتي هو أن يتصوّر النفس بالصورة الأخرى
 المناسبة لأخلاقها وملكاتنا الدنيوية ، والتناسخ الملكي هو ما يقول به
 التناسخية ، وقد عرفت مقالهم ، ثم إن بعض الأقسام صحيحة
 كالتناسخ الحاصل على سبيل الإتصال والحاصل على سبيل التمثيل أو
 الملكوتي ، وبعضها باطلة مستحيلة كالتناسخ الإنتقالي والملكي والتناسخ
 على سبيل الانفصال ، وإلى هذه الأقسام وصحيحها وباطلها أشار بقوله :
 ((أقول من رأس بأن الأربعة)) إلى قوله : ((فما يصحّ أو يقال إستخرجاً))





الفريدة السابعة

في بعض أمكّام النفوس الفلكية

- ((قبل نفوس الفلك الدوّار
نقوشها واجبة التكرار))
((فما انتقض العام الربوبي يوم كـر
أمثال الأجسام وأنفس أحر))
((لا ما مضت إلا لدى يونا سف
والقول بالمحو والإثبات إصطفى))
((فبعد ختم السنة المذكورة
يمحي النقوش غيرها مستورة))
((أو بالتعاقب إنمحت وأثبتت
حسب أشواق وأوضاع بدت))
((فالفيض منه دائم متّصل
والمستفيض دائر وزايل))

((في السمع بعد الخلق خلق أهل
من دون أنثى وبغير فحل))

يعني :

انّ النقوش نفوس الفلك الدوّار واجبة التكرار أي يتكرر ، فبعد ما انقضى العام الربوبي (وهو ثلاث مئة ألف سنة وستون ألفاً) اليوم أي عام أيامه كرّ أمثال الأجسام وأمثلة آخر ، لا ما مضت من الأنفس بل أشباهها الا لدى يوداسف الحكيم التناسخي انه قال بعود هذه الأنفس الماضية على أشباح الأجسام الماضية والقول بالمحو والاثبات اصطفى ، فبعد ختم السنة المذكورة يمحو النقوش حال كون غيرها مستورة (المحو 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 اليجاد فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجد في السنة الأخرى وهكذا كما أشار اليه في البيت المار ، الثاني : أن يتوار الصور من المبادي الالهية 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 انمحت النقوش وأثبتت حسب أشواق وأوضاع بدت ، فالفيض من الله الخالص دائم ومتصل والمستفيض الممكن دائر غير ظاهر أو معدوم زائل ، وردّ في السمع أي الخير أن بعد الخلق خلق آخر من دون أنثى وبغير فحل .

أشار في هذه الغرر إلى مطالب عديدة بالتلويح والتصريح :

(المطلب الأول) : في ضمن أمور :

(الأول) : إنّ للأفلاك نفوساً وأنّ لها حياةً وشعوراً كما يشعر به

قوله : ((قيل نفسوس)) إلخ ، وقد عرفت إختلاف الأقوال في النفوس الكلية وأنّ فيها ثلاثة أقوال :

القول بالنفس المنطبعة لها فقط ، والقول بالنفس المجردة لها

فقط ، والقول بكون كلا النفسين لها .

وهذا القول كان مرضياً عند المصنّف لكونه مقتضى قاعدة : إمكان

الأشرف ، لأنّ الفلك الجامع للنفسين : الكلية والجزئية ممكن أشرف من

الفلك المقتصر على أحدهما فيجب وجود ذلك عن الحكيم المتعال :

وعرفت أنّ لها شعوراً حيث أثبتوا أنّ حركاتها ليست طبيعياً

لكونها وضعياً ولا قسرياً لأنّها ليست لها حركات طبيعية ، والقسريّة

لا بدّ من أن تكون على خلاف الطبيعية ، فإذا لم تكن طبيعياً لم تكن

قسريّة ، فانحصر في أن تكون إرادياً فلها شعور .

(الثاني) : إنّ للنفوس الفلكية شعوراً بحركاتها ولوازم حركاتها

فإنّ العلم بالعلّة والملزوم يستلزم العلم بالمعلول واللازم ، فتعلم ضوابط

كلية بجنبتها العقلية من أنّه كلّ ما كان كذا كان كذا ، ثمّ إنتقشت

جنبتها السفلية أي نفسها المنطبعة بتخيّل الوصول إلى كلّ نقطة فلها

أن تعلم لازم حركتها فتستنى لكن كان كذا فيكون كذا كما ذكره في

الحاشية .

(الثالث) : إن تلك النقوش والعلوم متناهية وبيانه على ما في حاشية
الآملي (رحمه الله) ، وذلك لكونها موجودة مترتبة مجتمعة ولو كانت
غير متناهية للزم اللاتناهي في الموجودات المترتبة المجتمعة ، أما كونها
موجودة فلأنه لو لم تكن موجودة للزم الجهل مع أن النفوس الفلكية عالمة
بحركاتها وبلوازم حركاتها ، وأما أنها مترتبة فلترتب لوازمها التي هي
صور الكائنات الخارجية ، وأما أنها مجتمعة فلأن المفروض علم النفوس
الفلكية بجميعها وإلا يلزم جهل المبادي إن لم تكن عالمة إلا بالبعض .

(الرابع) : إن الحوادث الكونية والوجودات الخارجية التي
بازاء النقوش الفلكية غير متناهية إذ لو كانت متناهية إستلزمت إنقطاع
الفيض ولكن الفيض غير منقطع فتكون الحوادث غير متناهية .

(الخامس) : إن دام 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 : * والسما ذات الرجج والأرض
ذات الصدع * .

إذا عرفت هذه المقدمات تعرف ان الصور المحتملة تكون هكذا
فأما أن نقول : كما ان الحوادث تكون غير متناهية فالنقوش الفلكية
التي هي بازائها أيضاً تكون غير متناهية ، وقد قلنا : انه غير جايـز
لاستلزامها اللاتناهي في الموجودات المترتبة المجتمعة ، وأما أن نقول
بتناهي الحوادث فهو أيضاً غير جايـز لاستلزامه إنقطاع الفيض وأما أن

نقول بتناهي النقوش فيلزمه تناهي الحوادث لأن الحوادث لـ مواز
حركات الفلك ، وقد قلنا : أنها غير متناهية فتعين القول بكون حركات
الفلك ونقوشها متكررة بحسب الأدوار وهي تستلزم تكرار مقتضياتها في
عالم الكون بحسبها (أي الأدوار) .

قال المصنّف في الشرح في تفسير قوله : ((نقوشها واجبة التكرار)) :
أي تكرار وجودها الخارجي وحدوثها الكوني ، فإن النفوس الفلكية
ثبت أن لها شعوراً بحركاتها ولوازم حركاتها وتلك النقوش والمعالم
متناهية والحوادث التي بازائها لا بد أن يكون غير متناهية إذ الفيض
غير منقطع ، فوجب تكرار مقتضياتها في عالم الكون بحسب الأدوار فيعود
الحركات والأوضاع الفلكية بعد عبور المدّة الآتية إلى شبيه أولها
ويتبعها الكائنات في العود إلى أشباه ما كانت ، والقائل هو الشيخ
الإشراقي ، وحاصل مذهبه :

إنّ علوم المبادي والنفوس الفلكية علوم كلية هي ضوابط وقوانين
لحوادث واجبة التكرار بأشباها وأمثالها كعود الفصول الأربعة في
كلّ سنة ، فإنها في كلّ سنة لاحقة أشباه للسنين الماضية لا أنّ الفصول
الحادثة في السنة الماضية بعينها تعود في السنة اللاحقة ، فعند
المبادي العالمية أحكام لحوادث غير متناهية في مدّة مضبوطة بالسنين
الربوبي على ما يتأتّى ، ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدّة
إلى شبه أولها من غير إنضباط لأعداد تلك المدّات فإن تكررها في
الماضي والمستقبل مما لا يمكن ضبطه لعدم تناهيه ماضياً ومستقبلاً ،
إنتهى .

وإلى هذا المطلب أشار بقوله :

((قيل نفوس الفلك الدوّار

نقوشها واجبة التكرار))

(المطلب الثاني) : إختلفوا في أنّ نقوش الفلكيّة ثابتة متكررة في كلّ دورة أو أنّ النفوس الفلكيّة المنطبعة في أجرامها كتاب المحو والإثبات (أي لوح المحو والإثبات) ، بمعنى أنّ الله (جلّ جلاله) يثبت بحسب الجهات الكثيرة في رأس كلّ سنة من سنين العالم الإلهيّة في تلك القوى الفلكيّة صور جميع ما يوجد في تلك السنة ، ثم بعد تمام الإيجاد فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجد في السنة الأخرى وهكذا إلى غير النهاية ، فالأول منهما : قول الشيخ الإشراقي تبعاً ليوداسف ، فأنه قال :

بعد إنقضاء العام الربوبي (وهي ثلاث مئة وستون ألفاً عنده وعند المصنّف هي دورة فلك الثوابت وهي كهغر كما مر) ، وتماها يتكرر أمثال الأجسام وأمثلة أخرج جديدة لا ما مضت من الأنفس كما يقول به يوداسف التناسخي .

قال المصنّف في الشرح :

فأنه لما كان فيلسوفاً تناسخياً قال : بأنّه بعد عبور هذه المدّة يعود أشباه الأجسام ويتعلّق بها هذه الأنفس بعينها لا أنفس جديدة وعلى مذهبهم يرجع كلّ سعيد وشقيّ في الأدوار والأكوار ، وهذا رجعتهم وحشرهم الترتيبي كما سننقل مذهب التناسخي في المعاد الجسماني ، وتبّاً لعقيدتهم ، وهذا المذهب باطل لأنّ خزائن الله

تعالى لا تنفد ولا تبديد ولا تقصر عن إفاضة النفوس الجديدة أبداً ،
ولهذا تبعه الشيخ الإشراقي في تكرار الأوضاع الفلكية وتكرار الصور
الجسمانية الكونية دون تكرار تعلقات النفوس المفارقة ، وإلى قول شيخ
الإشراق أشار المصنّف (رحمه الله) بقوله : ((فما إنقضى العام الربوبي
اليوم كر)) (وصف بحال المتعلّق أي تمام أيامه الربوبية) - ((أمثال
الأجسام وأنفس أحر)) - ((لا ما مضت إلا لدى يوداسف)) .

والثاني : قول صدر المتألّهين ، وارتضاء المصنّف (رحمه الله) وهو
القول بالمحو والإثبات ، فانه قال في حواشي حكمة الإشراق على ما في
الشرح ما ملخصه :

إنّ النفوس الفلكية المنطبعة هو كتاب المحو والإثبات ، فيمحو
الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ، وهذا يتصوّر على وجهين :
(الأول) : أن يثبت الله بحسب الجهات الكثيرة المتضايفة من
نسب العقول بعضها مع بعض الطولية والعرضية في رأس كلّ سنة من
سنين 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 علي
نعت الإتصال التجديدي على طبق ما يترشّح منها على الموادّ العنصرية
على التعاقب دائماً ، 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 ، إنتهى كلامه .

والمصنف أشار في المتن إلى قول صدر المتألهين (رحمه الله)
والتصويين المذكورين بقوله :

((والقول بالمحو والإثبات أصطفى))

((فبعد ختم السنة المذكورة

يمحي النقوش غيرها مستورة))

((أو بالتعاقب إنمحت وأثبتت

حسب أشواق وأوضاع بدت))

(المطلب الثالث) : وهو أنه لما توهم ما ذكر قدم العالم فأراد

أن يدفع هذا التوهم ، فقال : ((غرر في دفع وهم)) ، وحاصل الدفع
على ما في الشرح :

إنّ القديم ليس إلا الله وصفاته التي هي عين ذاته ، وما من
صقعه كجوده وإحسانه وتكلمه وإفاضته ونحوها ، لا ما هو من صقع الخلق
فانه حادث زایل كالمستجد والمحسن إليه والمخاطب والمستفيض
ونظرائها .

قال في الحاشية :

قولنا : كجوده وإحسانه ؛ وإثني واثق بفظانتك أنك لا تفهم من
هذه الألفاظ المعاني المصدرية والمفهومات الإضافية ، فوجود الحق

وحق الجود هو الوجود المنبسط على المهيئات، وكذا إحسان قديم الإحسان وكذا تكلمه وكلمته الوجود المنبسط الذي هو كلمة: ((كن)) والمهيئات هي المخاطبات، ومدلول يكون وكذا النفوس السماوية والأرضية كلماته المحفوظة الأنواع بالأفراد والمواد مخاطباته، وأيضاً هو فيضه المقدس ونوره الذي لا يأفل ونعمه التي لا تحصى إلى غير ذلك من أوصافه وألقابه، إنتهى .

وإليه أشار بقوله :

((فالفيض منه دائم متّصل

والمستفيض دائر وزايل))

فعلى هذا لا يكون ما ذكرناه منافياً لما ورد في الشرح عن بعض أهل العصمة في الخصال حيث قال (عليه السلام) :
((لعلكم ترون أنه إذا كان يوم القيامة وصير الله تعالى أبدان أهل الجنة مع أرواحهم في الجنة ، وصير أبدان أهل النار مع أرواحهم في النار ان الله تعالى لا يعبد في بلاده ولا يخلق خلقاً يعبدونه ويوحّدونه ويعظّمونه ، بلى والله ليخلقن الله خلقاً من غير فحول ولا أنات يعبدونه ويوحّدونه ويعظّمونه)) الحديث .

قال في الحاشية :

قولنا : من غير فحوله ولا أنات هذا يدلّ على صحّة ما ذهب إليه بعض الحكماء أنه يجوز أن يحصل الإنسان بالشمس أيضاً ، فاذا تغيّر أوضاع العالم تغيّراً كلياً بطوفان عام أو بوباء عام وهلك الناس

جاز حصوله بالشمس ، إنتهى .

والى الحديث المزبور أشار في المتن بقوله :

((في السمع بعد الخلق خلق أهل

من دون أنثى وبغير فحل))



((المقصد الخامس : في المنامات والنبؤات))

وفيه فرائد :

الفريدة الأولى في المستركات بينهما غرر في سبب صدق الرؤيا وكذبها

((النوم حبس الروح في الدماغ من
حصر الرطوبات له فان زكن))
((غيب فذا بأن غدت مجتمعة
أنفسا والأنفس المنطبعة))
((من السماوات وألواح أخـر
فان فيها كل شيء مستطـر))
((ولا غشاء في المفارقات
فهي المرآي المتعاكسات))
((وإنما الشواغل الحسّية
قد حجزت نفوسنا النورية))

((وموجب إرتفاع أحجبها كثر
 من ذلك النوم ومنه قد ظهر))
 ((صفاؤها الفطري وانضجارها
 وموتها بالطبع واختيارها))
 ((فما رآها النفس نوماً قبلت
 من ذلك العالم حيث إتصلت))
 ((فصور تثبتها كَلْبِيَّة
 في قوّة التخيل جزئياً))
 ((لأنّ طبعها بدا محاكياً
 بصور جزئياً معانها))
 ((ففي الخيال إنطبعت فانتقشت
 بنطاسيا بها فان ذاه شوهدت))
 ((إن الملاك في الشوهد للصور
 تمثّل من أيّ صقع قد ظهر))
 ((والنقش في البنطاسيا كما حصل
 من حسّ ظاهر كذا مما دخل))
 ((وأيّ شيء في الخيال صوّرت
 فشوهدت فيه ففيه حفظت))
 ((فما يشاهد ليس ذا التغيير
 لما رأت ما احتاج للتعبير))
 ((وما يغيّر إن يكن ملائماً
 ككونه ضدّاً شبيهاً لازماً))

((فهو معبر كعلم ولبن
ودونه أضغات أحلام قرن))
((وصور تثبتها جزئية
في الحفظ والتبديل كالكلية))
((وربما تضاعف التبديل
فاحتمل الأضغات والتحليل))

يعني :

النوم عبارة عن احتباس الروح البخاري في الدماغ من جهة
حصر الرطوبات له فان زكن 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 المفارقات (النفوس والعقول)
فهي أي الألواح السماوية كالمرائي المتعكسان ، وانما الشواغل الحسية
حجزت عن إدراك المعاني ومطالعة الألواح نفوسنا النورية ، وموجب
إرتفاع حجبها أي النفوس كثر من ذلك النوم ومنه أي من موجبات
الإرتفاع أمور قد ظهر ، منها صفائها الفطري وإنزجارها أي النفس وموتها
(النفس) بالطبع وموتها باختيارها ، فما رآها النفس نوماً أي في حالة

النوم قبلت من ذلك العالم أي الملكوت حيث اتصلت ، فصور كليّة أخذتها النفس من العالم الأعلى تظهرها في قوّة التخيل جزئية ، لأن طبعها أي طبع المتخيّلة بقوّتها الطبيعيّة بدا أي ظهر محاكياً بصور جزئية معائناً أي معائناً كليّة ، ففي الخيال هذه الصور الكلّية بالتبدل الى الصور الجزئية إنطبعت فانتقشت البنطاسيا بهذه النقوش الجزئية فان ذا أي عند ذا شوهدت أي تحقّق الرؤيا، إذ الملاك في الشهود (أي الرؤية للصور) هو التمثّل والتفتّش من أي صقع ناحية ظهر ، والنقش في البنطاسيا كما حصل من حسّ ظاهر كذا يحصل مما أي من حسّ دخل وأي شيء ارتسم في الخيال وصوّرت وشوهدت فيه ففيه أي في خزانة الخيال أيضاً حفظت ، فما يشاهد في الرؤيا إن كان ليس ذا التغيير لما رأت ما احتاج هذه الرؤيا للتعبير ، وما يغيّر أي وان كان ما شوهد في الرؤيا مغيّراً ان يكن ملايماً للنفس وذا سبباً لما رأت النفس ككونه أي كون المغيّر ضدّاً له أو شبيهاً أو لازماً له ، فهو أي الرؤيا معبّر كعلم ولبن أي كتبدل العلم باللبن ودونه أي وان لم يكن مناسبه بوجه من الوجوه أضغاث أحلام قرن ، وصور تثبتتها في الخيال جزئية كما ان ملك مصر رأي في النوم السنين السبعة الجدة بصورة سبع بقرات عجاف والسنين الخصبة بصورة سبع بقرات سمان ولكن يوسف النبي أرجعها الى أصلها وهو المعاني والصور الكلّية المأخوذة في عالمها فأولها الى السنين الخصبة والجدة ، وربّما تضاعف التبدل من صورة الى صورة أخرى وهكذا فاحتمل أن يكون الرؤيا من قبيل الأضغاث واحتمل أن يكون من قبيل التحليل أي التعبير .

المراد بالمشتركات بين النبوات والمنامات أمور :

(الأول) : إن النبي قد يوحى إليه من طريق الرؤيا كما يوحى إليه في اليقظة كما ورد في الخبر : ((إن الرسول الذي يأتيه جبرئيل فيكلمه فإراه كما يرى أحدكم صاحبه الذي يكلمه ، والنبي الذي يؤتى في النوم نحو رؤيا إبراهيم ، ونحو ما كان يأخذ رسول الله (صلى الله عليه وآله) من السبات إذا أتاه جبرئيل في النوم ، وهكذا النبي ، ومنهم من تجتمع الرسالة والنبوة ، فكان رسول الله (ص) رسولاً نبياً يأتيه جبرئيل قبلاً فيكلمه ويراه ويأتيه في النوم)) الخبر .

(الثاني) : إشتراك الرؤيا الصادقة والنبوة في إتصال نفس النبي والرأي في المبادي العالية في الإطلاع على المغيبات وإن كان ذلك المعنى في النبي (ص) أقوى ، وفي رواية عامية منقولة في البحار : ((قال : سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول : لم يبق من النبوات إلا المبشرات ، قالوا : وما المبشرات ؟ قال : الرؤيا الصالحة)) .

(الثالث) : إن النوم جزء من سبعين جزء من النبوة ، قيل : المراد أنها جزء من أجزاء علم النبوة وعلم النبوة باق ، والنبوة غير باقية ، وأراد به أنها كالنبوة في الحكم بالصحة ، لا أنها حقيقة نبوة لأن النبوة لا تتجزى ، ولا نبوة بعد محمد (صلى الله عليه وآله) وهو معنى قوله (عليه السلام) : ((ذهبت النبوة وبقيت المبشرات الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو يرى له)) .

وفي رواية عن النبيّ (ص) أنّه قال (ص) :
((الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين
جزءاً من النبوة)) .

قال الجزري في النهاية :

معنى قوله : ((جزءاً من ستة وأربعين)) أنّ مدّة الوحي على
رسول الله (صلى الله عليه وآله) من حين إلى أن فارق الدنيا كان ثلاثاً
وعشرين سنة ، وكانت ستة أشهر منها في أول الأمر يوحى إليه في النوم
وهو نصف سنة ، فكانت مدّة وحيه في النوم جزءاً من ستة وأربعين جزءاً
من أيام الوحي ، إنتهى .

ثم أنّ النوم حالة تعرض للحيوان وبعروضها يقف النفس عن
الحسّ والحركة الإرادية لا عن الأفعال الطبيعيّة ويلزمه رجوع الروح
النفساني أي الروح الذي هو محلّ القوى الحساسة والمحركة عن
الآلات إلى المبدأ وهو الدماغ لا بالكلية بل تنبعث منه شيء يسير
إليها ، وفائدة النوم أمران :

(الأول) : الإستراحة ؛ فإنّ الروح لشدة لطافته أسهل تحللاً
من البدن ، فإذا إنقطع عن التصرف في الآلات واجتمع في المنبع
أعني الدماغ يصلح وينمو ويحصل له بدل ما تتحلل منه في اليقظة كما هو
معلوم بالوجدان للمتنبّه من النوم أنه أقوى وأزكى وأنمى كما أشير إليه
في الحاشية .

(الثاني) : تجويد هضم الغذاء ؛ فإنّ إشتغال النفس في

اليقظة بالأفعال الخارجيّة يمنعه من التدبير والتأثير الكامل في أفعال
الداخل ، ومنها : تجويد الهضم ، 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 نفوذ الروح إلى الظاهر ، فعند تعطلّ الحواس يجد النفس
فرصة لإتصالها بالسموات أو الأرواح من النفوس والجواهر الشريفّة
الروحانيّة فاطلعت على ما فيها على حسب حالها وهو المراد من
الرؤيا .

قال تعالى : * ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلا في كتابٍ مُبين * .
وإليه أشار بقوله :

((النوم حبس الروح في الدماغ من
حصر الرطوبات له فان زكن))
((غيب فذا بأن غدت مجتمعة
أنفسنا والأنفس المنطبعة))
((من السموات والواح أخـر
فانّ فيها في كلّ شيءٍ مستطرا))

ثم انه لا حجاب بين المفارقات لأنّها كالمرايا المتعاكسات
كلّ ما يكون في أحدها ينعكس إلى الآخر وبالعكس ، ولكنّ الحواجب
الحسيّة والشواغل الماديّة حجزت نفوسنا عن التوجّه والإقبال إلى
المبادي .

قال صدر المتألهين في كتابه المسمى بالمبدأ والمعاد ما هذا

لفظه :

وإذا إنحسبت الروح إلى الباطن وركدت الحواس بسبب من الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس وارتفعت عنها الموانع إستعدت للاتصال بالجواهر الروحانية العقلية التي فيها نقوش جميع الموجودات كلها المعبر عنها في الشرع باللوح المحفوظ أو الجواهر العقلية والقوى الانطباعية من البرازخ العلوية (أي لأجسام العلوية) التي فيها صور الشخصيات المادية والجزئيات الجسمانية فاذا إتصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها من النقوش أعني صورة الأشياء لاسيما ما ناسب أغراض النفس ، ويكون مهما لها ، وقد مر أن إنطباع الصور في النفس عن الجواهر العالية كانطباع الصورة في مرآة من مرآة أخرى يقابلها عند حصول الأسباب وارتفاع الحجاب بينها والحجاب ها هنا إستغلال النفس بما يورده الحواس ، ولاارتفاع هذا الحجاب أسباب كثيرة كالنوم وصفاء النفس بحسب أصل فطرتها وإنضجار النفس وإنزجارها عن هذا العالم بسبب ما يكدرها وينقص عيشها الدنياوي من المولمات والمنقرات فيتوجه إلى عالمها هرباً من هذه الأمور المدهشة فيرتفع الحجاب بينها وعالمها ومثل الرياضات العلمية التي يوجب المكاشفات الصورية والمعنوية ومثل الموت الإرادي الذي يكون للأولياء ، وقد نقل عن بعض العرفاء أنه كان يخلع من بدنه سبعة أيام ، وقيل إلى شهر ، أو إلى شهرين ، ومثل الموت الطبيعي الذي يوجب كشف الغطاء للجميع سواء كانوا سعداء أو أشقياء ، ومثل النوم الذي هو أخو الموت في كونها عبارة عن ترك

النفس إستعمال الحواسّ في الجملة ، فحينئذٍ إذا إرتفع الحجاب بالنوم قليلاً يظهر في مرآة النفس شيئاً من النقوش والصور التي في تلك المرآة مما يناسبها ويحاذيها ، فان كانت تلك الصورة جزئية وبقيت بحفظ الحافظة إياها على وجهها ، ولم يتصرّف فيها القوّة المتخيّلة الحاكية للأشياء بتمثّلها فيصدق هذا الرؤيا ولا يحتاج إلى تعبير ، وإن كانت المتخيّلة غالبية أو إدراك النفس للصور ضعيفاً صارت المتخيّلة بطبعها إلى تبدل ما رآته النفس بمثال كتبدل العلم باللبن وتبدل العود بالحية وتبدل الملك بالبحر أو الجبل وتحقيقه ان لكل معنى عقليّ من عالم الإبداع صورة طبيعية في عالم الكون إذ العوالم متطابقة ، فالعلم لما كان مما يتقوى به النفس وهو جوهر روحاني والصور العلمية للانسان إنما يحصل بعد حذف الزوائد والاختلافات عما يدركه الحسّ من أشخاص النوع وبعد ذلك يكون الباقي صورة غير مختلفة ، بل لها خالصاً صافياً سايغاً نيّله للعقل الإنساني ، ولما كان البدن مثلاً للنفس واللبن غذاءً لطيفاً سايغاً شرا به للبدن فيكون نسبه للبدن نسبه العلم إلى النفس ، ففي التعبير يعبر به عن العلم ، فالتعبير من أوله إلى آخره مثال يعرفك طريق ضرب الأمثال وليس للأنبياء (عليهم السلام) أن يتكلّموا مع الخلق إلا بضرب الأمثال لأنهم كلّفوا أن يكلموا الناس على قدر عقولهم ، وكما انّ عقول الخلق مثال للعقول العالية فسي الحقيقة فكذا ما يخاطب بهم ينبغي أن يكون أمثلة للمعارف الحقيقيّة وقد ر عقولهم أنّهم في النوم والنائم لا يكشف له شيء إلا بمثل ، فاذا ماتوا إنتبهوا وعرفوا أنّ المثل صادق وإنّما 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 يصادها 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 فانشعبت وجوه التعبير فصار مختلفاً بالأشخاص والأحوال والصناعات وفصول السنة وصحة النائم ومرضه وصاحب التعبير لا ينال إلا بضرب من الحدس ويغلط فيه كثيراً لالتباس ، لانتهى .

وقال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ما هذا لفظه :
 اعلم ان الصور التي تدركها النفس في النوم أو اليقظة أو نحوهما إما أن يكون لإتصالها بذلك العالم الروحاني أم لا ، وعلى الإتصال فإما أن يكون كلية أو جزئية وعلى التقديرين فإما أن تنطوي سريعاً فلا حكم له ، أو تثبت فان تثبت كلية فالمتخيلة التي من طباعها المحاكات تحاكي تلك المعاني الكلية التي في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الخيال وتنتقل منه إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة ، فان كان المشاهد شديد المناسبة لما أدركته النفس من المعنى الكلي بحيث لا يختلفان إلا بالكلية والجزئية 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 ضده أو شبهه فان النفس إذا أدركته العدو حاكته المتخيلة بالحية أو الذئب وإن أدركت الملك حاكته ببحر أو جبل احتيج حينئذ إلى التعبير وهو تحليل بالعكس أي رجوع من الصور المثالية الجزئية إلى المعاني النفسانية الكلية ، وإن لم تكن

مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعدّ في أضغاث الأحلام
 الحاصلة من دعاية المتخيّلة ، وإن ثبتت جزئية وحفظتها الحافظة على
 وجهها ولم يتصرّف المتخيّلة المحاكية للأشياء بتمثلها بغيرها صدقت
 هذه الرؤيا من غير إحتياج إلى التعبير ، وإن كانت المتخيّلة غالبية
 أو إدراك النفس للصور ضعيفاً سارعت المتخيّلة بطبعها إلى تبديل ما
 رآته النفس بمثال ، وربما بدّلت ذلك المثال بآخر وهكذا إلى حين
 اليقظة ، فإن إنتهى إلى ما يمكن أن يُعاد عليه بضرب من التحليل
 فهو رؤيا يفتقر إلى التعبير ، وإلا فهو من أضغاث أحلام ، والمصنّف
 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 يغني في رفع الإجمال
 من جهة إمتزاجه بالمتن الموجب لتعسّر نيّله وتفصيله على الوجه
 الخالي عن الإندماج أن نقول : إنّ إدراك المدركات التي تدركها
 النفس في النوم أو اليقظة أو الحالة التي بينهما المعبر عنها بلسان
 العرفاء بحالة الخلسة أمّا يكون بدون إتصال النفس بتلك الألواح
 المجرّدة ، فتلك المدركات تسمّى بالأضغاث ، وأمّا يكون مع إتصالها
 بها فعليه فأمّا أن تنطوي سريعاً لغلبة الرطوبة على الدماغ فيكون
 كالنقش على الماء فلا يبقى أو لغلبة اليبس عليه فلا يقبل فلا حكم له ، وأمّا
 أن تثبت ، وعلى الثاني أمّا أن تكون المدركات صوراً أو تكون من المعاني
 والمعاني أمّا كلية أو جزئية ، فإن كان المدرك من المعاني الكليّة

كالعداوة والمحبة أو الجزئية كعداوة عمرو وصدافة زيد ، فأما أن يبقى على صرافتها أو تكسوها المتخيلة بكسوة الصورة حيث ان شأنها محاكاة المعاني بالصورة مثل تصويرها العلم بصورة اللبن والسرور بصورة البستان والخضرة والعداوة بصورة العقرب والحية ونور الأنوار تعالى شأنه بصورة النور الحسي ونحو ذلك فعلى الأول أعني بقاء المعاني على صرافتها وعدم تصرف المتخيلة فيها فهو رؤياً صادقة غير محتاجة إلى التعبير وعلى الثاني وهو تصرف المتخيلة فيها بالتغيير فأما يكون بصورة لا تناسب بينها وبين المعنى المبدل بها بوجه من الوجوه وهذا أيضاً أضعف أحلام ، حاصلة من دعابة المتخيلة ، وأما يكون بصورة مناسبة أما بتناسب تضاد كتبديل الحياة بالموت والإبن بالبنت ، وأما تكون بالمشابهة وذلك كتبديل العلم باللبن حيث ان العلم غذاء للنفس كما ان اللبن غذاء للبدن ، فيشابهان في الغذائية ، وأما تكون بالملازمة بكون الصورة لازمه للمعنى الذي رآته النفس كتبديل العداوة بالحية حيث ان صورة الحية تلازم العداوة فالرؤيا في جميع هذه الصور التي تكون التبديل بصورة مناسبة رؤياً صادقة محتاجة إلى التعبير ، وقد تتراعى التبديل فيعسر تعبيره لعسر التحليل في الرجوع من الصورة الأخيرة إلى أول ما رآته النفس فيكون في حكم أضعاف الأحلام .

إذا عرفت ما ذكرناه وتأملت في كلام الصدر وما فصله المحشي المحترم تعرف مقصود المصنف في قوله : ((وإنما الشواغل الحسية)) إلى قوله : ((فاحتمل الأضعاف والتحليل)) فتأمل جيداً .

عُرِّي فِي مَا تَلَقَّاهُ فِي الْيَقِظَةِ

- ((وإن لدى اليقظة يدرك ويفي
نفس بكلّ جانب لم يضعف))
((تخيل من نزعه البنطاسيا
من ظاهر فمثلاً جاء رائيها))
((فمنه ما وحيّاً صريحاً إستقر
ومنه ما إلى التأول إفتقر))
((ومنه ما كمثل الأضغاث يعد
وإن ونى أو ما وقت عمّاً يمد))
((بعد هس الخيال والحسّ كما
في الكاهن أو لا كما في السقما))

يعني : وإن قويت النفس لدى اليقظة يدرك ويفي نفس
بكل جانب فيشهد في الظاهر ما يراه الرائي في الرؤيا لأنها قويت ولم
يضعف. تخيل أي القوة المتخيلة عند نزعه البنطاسيا من تأثر الحواس
الظاهرة فيها فمثلاً أي صور عالم الملكوت جاء أي جاء النفس رائيها، فمنه
أي من مدركات النفس ما يظهر بصورة الوحي أي وحيّاً صريحاً إستقر

ومنه ما الى التأويل والتأويل افتقر، ومنه أي بعض المشاهدات كمثـل
الأضغاث يعد وان ونى أي ضعف النفس أو ما وفـت وما أحاطت
بجميع الأطراف يعد أي ان لم تقدر النفس بنفسها أن يشاهد ويطالع
الألواح الغيبية فيمد ، بمد هـش الخيال أي بأمر مرعبة للنفس يمد ويجبر
ضعفها كما في عمل الكهنة أو لا يمد كما في المبرسمين والسقما أي المرضى

أشار في هذه الغرر إلى ما يشاهده ويتلقاه من المبادي في حال

اليقظة .

قال العلامة الشيرازي بعد كلامه المتقدم المنقول في الغرر

السابقة .

هذا ما يتلقاه النفس عن المبادي عند النوم ، وأما ما تتلقاه

عند اليقظة فعلى وجهين :

(أحد هما) : أن تكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة

(يعني إتصـاله مع البدن وإتصـاله مع المبادي) لا يشغلها البدن عن

الإتصال بالمبادي المذكورة وتكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على

إستخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة ، وإذ ذاك فلا يبعد

أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة 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

الإنتقال والمحاكاة ، وإلى هذا الوجه أشار بقوله :

((وإن لدى اليقظة يدرك ويفي

نفس بكلّ جانب لم يضعف))

((تخيل من نزع البنطاسيا
من ظاهر فمثلاً جاء رانيا))
((فمنه ما وحيأ صريحاً إستقر
ومنه ما إلى التأول إفتقر))
((ومنه ما كمثل الأضعاف يعد))

(ثانيهما) : أن لا يكون النفس كذلك فيستعين حال اليقظة
بما يد هس النفس وتحيير الخيال كما سبق ، وفي الأكثر إنما يكون ذلك
في ضعفاء العقول ، ومن هو في أصل الجبلة إلى الدهش والحيرة ماهر ،
وإليه أشار بقوله في المتن :

((وإن ونسى أو ما وفنت عما يعد
بمد هس الخيال والحس كما
في الكاهن أو لا كما في السقما))

((ومد هس القوى كما يستنطق
واهنها طبعاً بما يرق رقا))
((أو بصراً دحرجة قد أرعشه
أو ما يشف أو يمور أدهشه))

يعني :
 ومد هس القوى (أُمر يمدّ النفس في توجيهها إلى عالم الغيب
 واختلاسها عن القوى الحسيّة) كما أي مثلما يستنطق واهنها أي واهن
 القوى طبعاً أي طباعاً بأُمر منها بما ترقرق (جيز درخشنده مانند
 شیشهء مدوری که پر از آب باشد وجلو آفتاب قرار گیرد) وحاصل معنى
 النظم انّ استنطاق النفس فيما يتلقّها من عالم الغيب انما يكـون
 باختلاسها عن تأثير القوى الحسيّة وتوجيهها الى عالم الغيب ولا يمكن
 هذان الأمران الا باستعمال أُمر مد هسة موجّهة للقوى تحصل منها
 للحواس حيرة وذهنية ويقف الخيال عن العمل حتى يمكن للنفس الناطقة
 ان يتلقى الأمور الغيبية ، أو بصرأ أي باضطراب البصر بشيء له موج
 ود حرجة قـد أرعسه أي البصر أرعده أو بما شيء يشفّ أي شفاف
 أو يمور بشيء له موج أد هسه .

غرضه (رحمه الله) أنه قد يمدّ في توجيه النفس إلى عالم
 الغيب وإختلاسها عن القوى باستعمال مد هسها ، وهو ثلاثة أمور :
 (أحد ها) : ما يشغل النفس عن القوى بسبب توجيهها إلى
 التأمل في الأشياء التي تتلأأ كرخاحة المدوّرة المملوءة ماءً إذا وضعت
 بحيال الشمس .

(وثانيهما) : ما يرعش البصر بجرجته واضطرابه كالبلور المضلّع
 أو الزجاجة المضلّعة المعبرّ عنها بالفارسية (آویز لاله) إذا أد يـرت
 بحيال الشمس ، أو الشعلة القويّة المستقيمة .

(ثالثها) : ما يد هس البصر بشيفه كالبلور الصافي المستدير
(ورابعها) : ما يد هسه بموره وموجه كالماء المتموج بشدة ، فعند
ذلك أي الإستعانة بمد هس الحواس في تضعيف الحواس ، واختلاس
النفس الناطقة فيستنطقونها كأفعال الكهنة وقد يضعف الحواس بمرض
والنفس يجد فرصة للاتصال بالأنواع الجزئية السافلة فيكشف لها شيء
من الأمور الخفية .

* * *

غُرر

((هذا إذا ما اتصل النفس وإن
لم تتصل إن كان نوماً فقمنا))
((أضغاث أحلام على الحقيقة
أسبابه ثلاثة نائمة))
((أولها انّ الذي أدركه
شخص ففي خياله صورته))
((ففي المنام إنتقشت بنطاسيا
بالعين أو مناسب قد حكيا))

((والثاني إن ما ألف المفكرة
يأتيه مما قد أتى المصورة))
((ثالثها مزاج روح حملاً
لقوة التخيل أن تبدلاً))
((تبدلت أفعالها بحسبه
فمن حرور غالب في قاله))
((حاكي بنيران وشبهه ومن
يغلبه مرّ صفراً أو سوداً علن))
((ومن عليه البرد يغلب فيرى
ثلجاً ومن عليه رطب مطراً))

((غر)) :
.....

((وإن لدى اليقظة هذي حصلت
أمر شيطانية قد سميت))
((وما من الأعوال في الأقوال جاء
على الخيال قد يجيء مخرجاً))

يعني :

هذا (يعني : أن ما ذكر من أن الصور التي يراها النفس في النوم أو اليقظة أما أن يكون كلية أو جزئية متبدلة أو غير متبدلة وغير ذلك) إذا ما اتصل النفس بذلك العالم وإن لم يتصل إن كان نوماً أي في النوم فما يدركه النفس فممن أي حقيق بأن يقال ، أضغاث أحلام على الحقيقة

(وهو المنام الكاذب) وأسبابه أي أسباب أضغاث الأحلام ثلاثة نميقة
 أي نحرره ، أولها : أن الذي أدرَكَ شخص في حال اليقظة وفي خياله
 صورته ، ففي المنام انتقشت بنطاسيا بالعين أي بعينها وخصوصياتها
 أو بمناسب قد حكيا بتصرّف المتخيّلة ، والثاني ان ما أَلّف المفكّرة من
 الصور يأتيه أي يأتي البنطاسيا عند النوم مما قد أتى المصوّرة أي الخيال
 وثالثها : عبارة عن مزاج روح دماغى حمل قوّة التخيل أن تبدل
 أي حمل الروح القوّة الخيالية بتبدل أفعالها ، تبدلت أفعالها أي
 أفعال المتخيّلة ومما كاتها بحسبه أي بحسب تبدل مزاج الروح القابل
 فمن حرور غالب في مزاج قلبه ، حاكي أي المتخّلية بنيران وشبهه
 كالحمام الحارّ ومن (شرطية) يغلبه مرّ أي المرارة يرى أشياء صفراً جمع
 أصفران كان المرّة الصفراء أو أشياء سوداء جمع أسود ان كان المرّة
 السوداء علن ، ومن عليه البرد (سردى) يغلب فيرى في منامه ثلجاً
 ومن يغلب عليه رطب يرى مطراً .

((غرر)) :

يعني : وان لدى اليقظة هـذى أي المرثيات بغير
 الاتصال بالمبادي العالية حصلت فهذه أمور شيطانية بازا ، أضغاث
 أحلام في النوم قد سميت ، وما من الأغوال في الأقوال والأقوال سمع أو
 جاء على الخيال قد يجيء مخرجاً أي يمكن أن يكون له وجود خارجي
 وأن يكون لها حقائق أصيلة .

هذا كله في ما إذا إتصل 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
تبقى 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 .

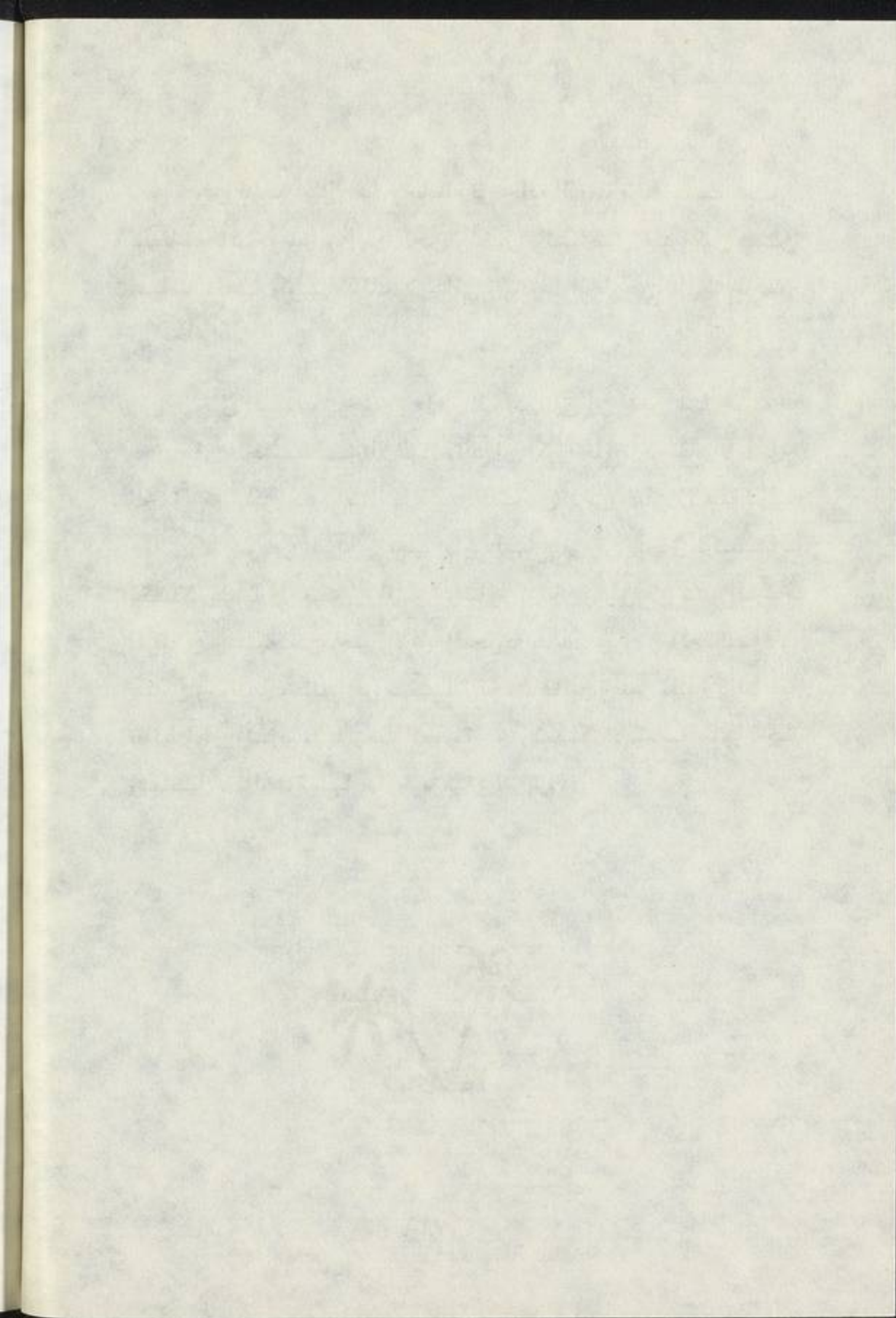
(والثاني) : إن المتفكرة إذا ألّفت صورة إنتقلت تلك الصورة
منها عند النوم إلى الخيال ثم منه إلى الحس المشترك .

(الثالث) : إذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المخيلة تغيرت
أفعالها بحسب تلك التغيرات ، فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته
بالأشياء الصفراء ، وإن غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار ، وإن
غلب عليه البرودة حاكته بالثلج والشتاء ، وإن غلب عليه السوداء حاكته
بالأشياء السوداء ، والأمور الهائلة المتفجرة ، وحصول هذه وأمثالها في
المخيلة عند غلبة ما يوجبها إنما كان لأن الكيفية التي في موضع ربما
تعدت إلى المجاور له أو المناسب كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام
بمعنى أنها يكون سبباً لحدوثه إذا خلعت الأشياء موجودة وجوداً
فائضاً بأمثاله على غيره ، والمخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك
الكيفية فيتأثر به تأثراً يليق بطبعها وهي ليست بجسم حتى يقبل تلك
الكيفية المختصة بالأجسام فيقبل منها ما في طبعها قبوله .

وإن 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 المصنّف (رحمه الله) في الحاشية في أنّ الجن لها حقيقة :
إنّ الحكيم الإلهي لا بدّ أن يكون حافظاً لجميع الأوضاع
الحقّة ، فلا ينكر بعض أصنافها الذي يعدّ من الجن ، فإنّ الأجنّة لها
حقايق كما هو نصّ القرآن المجيد ، ولا إمتناع في أن يتحقّق مرّكبات
يغلب عليها الحقيقتان (الهواء والنار) ، كما يغلب على هذه المرّكبات
الثقيلان ويترتب على وجودها الآثار المعروفة منها ، وقوم من الحكماء لا
ينكرون وجودها وخالفوا في مهيتها ، فجعلوها من جنس النفس الناطقة
فقالوا : إنّ الشرير منها بعد المفارقة عن الأبدان الإنسانيّة صاروا أجنّة
وشياطين ، والخيرة منها صاروا ملائكة ، إنّه .





الفريدة الثانية

في أصول المعجزات والكرامات

((أصول الإعجاز أو الكرامة

((خصائص ان يقوى العلامة))

((كما خمود الحدس يبلغ إنتهاء

((يصعد في شدتها غايتها))

((في بها يكاد يضيء وصل

((وفيه لا تهدي من أحببت نزل))

((أعمى أطباء النفوس ذا السقم

((ذاك بلا لوح قرى أعلى القلم))

((ويقوى التخيل فالبنطاسيا

((الصوت والصورة من هور قليا))

((قد نال في غاية حسن باهر

((إذا ذا يحاكي عالم القواهر))

((ويقوى العمال فالهيوولى

((تنقاد خلعا شاء أو حولا))

((فيقلب الهواء ويحدث المطر
يبتدىء طوفاناً يبيير من فجر))
((يطيعه العنصر طاعة الجسد
للنفس فالكلّ كجسمه يعهد))
((وأول أصل الأصول ولذا
فالذكر أعلى المعجزات أخذا))
((فالأول العقول أولى طابعا
كالانس لا يظفر عن طابعا))

يعني : أصول الاعجاز للأنبياء أو الكرامة للأولياء لها ثلاث خصائص
(أولها) أن يقوى القوّة العلامة أي النظرية ، كما أنّ خمود الحدس
يبلغ انتهاها في خموده كذلك يصعد في شدته غايتها ، فيها أي في
غاية شدة الحدس يكاد زيتها يضيء (لأن العقل المنفعل بنور العقل

الفعّال يضيء ولو لم تمسه نار) وصل وفي خمود الحدس لا تهدي من
 أحببت نزل ، أميأ أي عجز أطباء النفوس عن مداوات النفوس السقيمة
 وذاك أي صاحب غاية شدة الحدس بلا لوح قرأ أعلى القلم ، ويقوى
 التخيل وهو الخاصّة الثانية فيصرف البنطاسيا بحيث الصوت والصورة
 من هور قليا أي عالم المثال ، قد نال من الصور ما في غاية حسن
 باهر ظاهر إذ ذا أي عالم المثال يحاكي عالم القواهر (فصاحب النفس
 القدسيّة يتصل بعالم المثال ويشاهد معنى الملك وصورته وحقيقته) ،
 ويقوى العقل العمالة وهو الخاصّة 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 ويبيدي 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 قوّة العقل العلامّة
 يكون أصل الأصول للخاصتين الأخيرتين ولذا فالذكر أي القرآن الكريم
 أعلى المعجزات أخذاً ، فالأول أي الحق تعالى العقول أعطى طابعاً
 أي خاتماً والمراد العقول العائدات في السلسلة الصعوديّة وهذا
 إشارة الى وجود سيد الكل خاتم الأنبياء (صلوات الله عليه وآله) كالأنس
 لا يظفر عن طابعاً يعني : كما انّ الانسان حصلت له الكلمات بالترقي
 والتكامل لا بالطرفة .

أشار في هذه الغرر إلى أصول المعجزات والكرامات وذكر أنها

ثلاثة :

١- أن يقوي القوّة النظرية .

٢- أن يقوي القوّة المتخيّلة .

٣- أن يقوي القوّة العملية .

وتوضيحه على ما ذكره صدر المتألّهين (قدّس سرّه) في كتابه
المسمّى بالمبدأ والمعاد في الفنّ الثاني منه المشتمل على الطبيعيات في
المقالة الرابعة التي تبحث في النبوات ما هذا لفظه : فصل في أصول
المعجزات والكرامات وهي ثلاثة لأنّ الإنسان ملقّم من عوالم ثلاثة من
جهة مبادي إدراكات ثلاثة : التعقّل والتخيّل والإحساس ، وقد مرّ أنّ
كلّ إدراك فهو ضرب من الوجود ، فشدة التعقّل وكماله في الإنسان
يوجب له مصاحبة القدس ومجاورة المقربين والاتصال بهم والانخراط
في سلوكهم وشدة القوّة المتصورة فيه يؤدّي إلى مشاهدة الأشباح المثاليّة
والأشخاص الغيبية وتلقي الأخبار الجزئية منهم والإطلاع على الحوادث
الماضية والآتية بهم ، وشدة القوّة الحاسّة المساوقة لكمال قوّة التحريك
فيه يوجب إنفعال الموادّ عنه وخضوع القوى والطبايع الجرمانيّة له
فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم هي
التي يكون الإنسان بها قويّ القوى الثلاث ليستحقّ بها خليفة اللّه
ورئاسة الناس .

فعلم مما ذكر : إنّ أصول المعجزات والكرامات كمالات وخاصّيات
ثلاث لقوى ثلاث ، وإلى الأصول الثلاثة أشار المصنّف في المتن بقوله :

((أصول الاعجاز أو الكرامة - خصائص - ثلاث)) ، ثم فصل (رحمه الله)
في توضيح الخاصيات الثلاث ونحن نقلها ملخصاً لأنّ في نقل تمامه
خروج عن وضع الكتاب ، قال :

أما الخاصّة الأولى أعني كمال القوّة النظرية ، وهي أن تصفو النفس
صفاً وتبلغ في مرتبة عالية من الحدس والذكاء يكون شديدة الشبه
بالعقل ليتصل به من غير كثير تفكّر وتأمل حتى يفيض عليها العلوم من
دون توسطّ تعليم بشري ، بل يكاد أرض نفسه الناطقة أشرفت بنور ربّها
وزيت عقله المنفعل لغاية الاستعداد يضيء بنور العقل الفعّال الذي
ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته ، وإن لم تمسه نار التعليم البشري كما
إنّ في طرف نقصان النورية وخمود الحدس ينتهي إلى عديم الحدس
من الأغبياء الذين يعجز الأنبياء من إرشادهم حتى نزل فيهم :
* إنك لا تهدي من أحببت *

فتلخيص ما ذكر : إنّه يجوز أن ينتهي الشخص في طرف شدّة
النورية وشروقها إلى نفس شريفة شديدة الحدس ينتهي إلى آخر
المعقولات في زمان قصير من غير تعلّم فيدرك أموراً عقلية يقصر عن
دركها غيره من الناس فيقال له : إنّه نبيّ أو ولي ، وإلى هذه الخاصّة
أشار بقوله :

((أن يقوى العلامة))

((كما خمود الحدس يبلغ إنتها

يصعد في شدته غايتها))

((فيها يكاد زيتها يضيء وصل
وفيه لا تهدي من أحببت نزل))
((أحيى أطباء النفوس ذا السقم
ذاك بلا لوح قرى أعلى القلم))

قال في الشرح :

أي ما فيه وإن جعلت ((قرى)) صفة لو كان أجود أي ذاك صار
عين القلم بناءً على جواز إتحاد النفس بالعقل الفعال ، بل العقل
الأول في الحضرة الختمية من غير أن يكون له لوح قرأه ، بل هو أممي
(قال في الحاشية : وهو يعقله الكلبي أم الأعلام وبنفسه الكلية أم الكتاب
وبصيصة بدنه الشريف أم الصياصي ، ومسكنه ومثواه المنيف أم القرى)
فصاحب هذه المرتبة لا يحجب بالخلق عن الحق تعالى ولا بالحق
عن الخلق ، بل يرى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة وله الفناء
بعد البقاء والبقاء بعد الفناء ، ويشاهد نوره في كل ما يسمع ويرى
ويلاحظ وجهه من كل ما يظهر ويخفى ، وفي ختم أصحاب هذه المرتبة
فالأحقّ ختم الكلام ، إنتهى .

أما الخاصّة الثانية : كمال القوّة المتخيّلة ، وهو كونها قويّة بحيث
يشاهد في اليقظة عالم الغيب لما سبق ، فيشاهد الصور الجميلة
والأصوات الحسنة المنظومة على الوجه الجزئي في مقام هورقليا أو في
غيرها من العوالم الباطنية أو تحاكي ما شهدتها النفس في عوالم
الجواهر العقلية ، ولاسيما في عالم العقل المفيض لهذا النوع البشري
بإذن ربّه فيرى في اليقظة ويسمع ما كان يراه ويسمعه في النوم بالسبب

الذي ذكرناه ، فيكون الصور المحاكية للجواهر الشريف بأحد الوجهين
صورة عجيبة في عالم الحسّ فهو الملك الذي يراه النبي أو الولي ويكون
المعارف التي تصل إلى النفس من إتصال الجواهر الشريفة بتمثل الكلام
المنظوم الواقع في غاية الفصاحة فيكون مسموعاً وهذا أيضاً ممكن غير
مستحيل ، إنتهى .

وإليه أشار المصنّف (رحمه الله) :

((يقوى التخيل فالبنطاسيا

والصوت والصورة من هورقليا))

((قد نال في غاية حسن باهر

إذ ذا يحاكي عالم القواهر))

وقال في الشرح :

يقوى التخيل بحيث يقدر على إستخلاص الحسّ المشترك عن
الحواسّ الظاهرة ، ويشاهد في اليقظة عالم الغيب ، فالبنطاسيا
الصوت والصورة نال من هورقليا (وهو عالم المثال باصطلاح حكماء
الفرس أو أفلاكه كما عن جابرصا وجابلقا من مدن عالم عناصره) هذا
الصوت وهذه الصورة في غاية الحسن لأنّ هذه الصورة وهذا الصوت
يحاكي عالم القواهر وما يناله البنطاسيا برز من الباطن إلى الظاهر
وجميع ما يرى ويسمع رقائق الحقائق التي هي الأنوار القاهرة فصاحب
النفس القدسيّة يتصل ويشاهد معناه معنى الملك وحقيقته وصورته صورة
الملك ورقيقته يشاهد ببصره العقلي آيات ربّه الكبرى ويسمع بسمعه
العقلي كلماته التامات وبحسّه يرى صوراً بهيّة ويسمع أصواتاً وحرّوفاً

منظمة ومنضدة في غاية الجودة والفصاحة .

أما الخاصّة الثالثة في قوّة النفس من جهة جزئها العملي وقواها التحريكية ليؤثر في هيولى العالم بازالة صورة ونزعها عن المادّة وبإيجادها وكسوتها إياها فيؤثر في إستحالة الهواء إلى الغيم وحدوث الأمطار وحصول الطوفانات ، واستهلاك أمة فجزت وعتت عن أمر ربّها ورسله واستشفاء المرض واستسقاء العطشى وخضوع الحيوانات وهذا أيضاً ممكن لما ثبت في الإلهيات كون الهيولى مطيعة للنفوس متأثرة بها ، وكما أنّ النفوس الفلكية يؤثر في هيولى هذا العالم بتعاقب الصور الكونية عليها لأنّ نسبتها إليها نسبة الآباء إلى الأولاد ، فكذلك نفس الإنسان يؤثر في هيولى هذا العالم وإن كان الغالب أنّه يؤثر في عالمه الخاص أعني بدنه ولذلك إذا حصل للنفس صورة مكروهة إستحال مزاج البدن وحدثت رطوبة العرق ، وإذا حدثت في النفس صورة الغلبة حمى مزاج البدن واحمرّ الوجه ، وإذا وقعت صورة مشتهاه في النفس حدثت في أوعية المنى حرارة مسخنة منقّخة للريح حتى تمتلي به عروق آلة الوقاع فيستعدّ له ، فهذه الحرارة والرطوبة يحدث في البدن من هذه التصورات ليست من حرارة وبرودة ورطوبة أخرى بل عن مجردّ التصورات وعلمت أنّه ليس من شرط كلّ مسخّن أن يكون حارّاً وكذا نحوه ، فاذا صارت الأمزجة يتأثر من الأوهام فلا عجب أن يكون لبعض النفوس قوّة إلهية يكون بقوتها كأنّها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنها ، فكما أنّ خاصّة الثانية يوجد بوجه غير مرضي في نفوس الأشرار والناقصين فكذا هذه الخاصية يوجد شيء منها في بعض النفوس القويّة

فيتعدى أثرها في بدن آخر حتى يفسد الروح بالتوهم وتقتل الإنسان أو غيره من الحيوانات، فيعبر عن ذلك بأصابة العين، فلذلك قال النبي (صلى الله عليه وآله) : ((العين تدخل الرجل في القبر والجمل في القدر)) ومعناه : إنه يستحسن الجمل ويتعجب منه وتكون النفس خبيثة حسودة فيتوهم سقوط الجمل وينفعل جسم الجمل عن توهمه ويسقط في الحال ، وإذا كان هذا ممكناً فما ظنك بنفوس عظيمة شديدة القوى كيف لا يتعدى تأثيرها عن بدنها وعالمها الصغير وهي تصلح لأن تكون نفس العالم ورئيس القوى الطبيعية ومستخدمها ويؤثر في هيولى العالم باحداث حرارة وبرودة وحركة وجمع وتفريق وأصول الاستحالات والإنقلابات في عالما السفلى إنما ينبعث من الحرارة والحركة كما سبق في مباحث حوادث الجو، ومثل هذا يعبر بالكرامة والمعجزة عند الناس والخاصية الأولى أفضل أجزاء النبوة عند الخواص ولهذا كان أعظم معجزات نبينا القرآن .

وإلى الخاصة الثالثة أشار المصنف بقوله :

((ويقوى العمال فالهيولى

تنقاد خلقاً شاء حلولا))

((فيغلب الهواء ويهبط المطر

يبتدىء طوفاناً يبيدى من فجر))

((يطيعه العنصر طاعة الجسد

للنفس فالكل كجسمه يعد))

قال في الشرح :

فانّ النفس مهما أمرت الرجل بالمشي تحركت واليد بالبطش بطشت، والجفون بالانفتاح إنفتحت أو بالانطباق إنطبقت وهكذا وكذا طاعة القوى لها ، فالكلّ كجسمه يعد ، وهو أي الشخص الذي قويت قوّته العمّالة كنفوس وروح لجميع العالم وقد ورد في الأئمة الأخيار (سلام الله عليهم) : ((أنفسكم في النفوس وأرواحكم في الأرواح وأجسادكم في الأجساد)) وأمثال ذلك مثل ما ورد في الزيارة الجوادية للحضرة الرضوية (عليها آلف التحية والثناء) : ((بهم سكنت السواكن وتحركت المتحركات)) ، ثم أشار الى كون الخاصة الأولى أفضل الخصائص بقوله :

((وأول أصل الأصول ولذا

فالذكر أعلى المعجزات أخذا))

ثم أشار إلى مقام خاتم الأنبياء (ص) بقوله :

((فالأول العقول أولى طابعا

كالإنس لا يطفر عن طبايعا))

يعني : إن المبدأ تبارك وتعالى أعطى خاتماً للعقول العائدات التي تكون في السلسلة الصعوديّة وهذا إشارة إلى وجود سيّد الكلّ ونبينا محمد (صلى الله عليه وآله) ؛ الإنسان الحقيقي الختمي الذي هو جامع لجميع المراتب من الإنسان الجبروتي والملكوتي والملكي والجبروتية جامع للجزيئات وهكذا كما أنّ الإنسان الطبيعي لا يطفر عن طبايعه فلا يتخطى إلى مقام النوع التالي الأشرف ما لم يستوف مرتبة النوع

المقدّم الأخص كما قرر، ولا يشذّ عن وجوده نوع من الأنواع الطبيعيّة
البسيطة والمركّبة والمصنّف في بيان القوى الثلاثة وتوضيحه كلام في كتابه
المسمّى بأسرار الحكم يعجبني نقله .

قال في أسرار الحكم بالفارسيّة ما هذا لفظه :

نبی (علیه السلام) را خصائص سه گانه میباشد بحسب قوای ثلاثه
که قوّت قوّه علامه، وقوّت قوّه عمّاله، وقوّت قوّه حسّاسه باشد، وأصول
اعجاز به این خواص است، پس قوّه علامه نبی باید در کمال افضل
عقول اهل زمان خود باشد وجميع معلومات یا اکثر بتأیید من اللّٰه
والحدس برای او حاصل شود نه به کسب وتعلّم از معلّم بشری وعقل اورا
هیئت استعلامیه قاهره تمام باشد بر قوی، وهمه نهایت انقیاد وتسخر
داشته باشد .

وقوّه عمّاله او در قوّت باشد که مادّه کائنات مطیع او باشد که
هر صورتیکه بخواهد از آن خلع و در آن لبس کند وچنانکه هر نفسی در
بدن خود هر تصرفی را میکند عالم کون بمنزله بدن او باشد وهرچه
خواهد از استحاله و انقلاب در اکوان بشود ومستجاب الدعوة باشد
چنانکه از هر نفسی تأثیرات تصوّرات ایشان ظاهر است ولی در مادّه
مخصوصه بدن خود مانند تصوّرات شهویّه و غضبیّه و خوفیه وفرحیّه
واختجالیّه که موجب وجودات طبیعیّه شوند از حرکات گوناگون و اشکال
بو قلمون ومؤثرات از وادی است و آثار از وادی دیگر، بلی چنانکه نفس
جزئیّه جان جسم مخصوص محدوده است نفس کلیّه الهیّه جان عالم
است چنانکه در ائمه معصومین (علیهم السلام) مأثور است که : ((أنفسکم

في النفوس وأرواحكم في الأرواح)) چه عجب از کلیت ووسعت وجودی که یتامی را مثل پدر مهربان وشیوخ وعبایز را مانند خلف جان فشان باشد ، واهل مسکنت وزمانت را مثل خود به بیند بلکه در مقام فتوت متمکن گشته ایثار بر خود نماید .

وَأَمَّا قَوْتٌ حَسَّاسَةٌ أَوْ بَيْدَارَةٌ بَيْنَ يَدَيْهَا كَمَا
دیگران نه میبینند ویشنود چیزها که دیگران نمیشنوند وهمچنین در باقی

حضرت مصطفی (صلی الله علیه وآله) در بصر خود فرمود :

((زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها)) .

و در سمع خود فرمود :

((أظت السماء وحق لها أن تأط ما فيها موضع قدم إلا وفيها

ملك راعع أو ساجد)) .

(أظ : أي صوت) .

و در شم خود فرمود :

((إني أجد نفس الرحمان من قبل اليمين))

وَأَمَّتْ مَرْحُومَهُ رَأْسَهُ مِنْ جَنْبِهَا وَغَيْرُهُمْ صَدَأُ زَيْدٍ :
((إن لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها)) .

و در ذوق خود فرمود :

((أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني)) .

و در لمس خود فرمود :

((وضع الله بكتفي يده وأحس القلب برد أنامله بين ثديي)) .

ومنظور ذکر مثالی است در هر باب وگر نه اینگونه احساسات

آنجناب را نهایت نیست، پس چون نبی را انسلاخ از وجود کونی —
طبیعی دست دهد در عین صحو که وافی بجانبین است و جمع
سالم است نه جمع مکسر ، و بعضی از ایشان جمع جمعند و جمع منتهی
الجموع اند که خواهی دانست، إنتهی .

و تفصیل جمله های آخری را در فصل دیگر باین عبارت بیان
میکند — ولایت اطلاع بر حقایق الیه است از معرفت ذات و صفات
و افعال بنحو شهود و نبوت هم اینست مع شیء زاید که تبلیغ احکام
و تأدیب به آداب و اخلاق و قیام سیاست باشد ، و از اینجا است که هر
نبی ولی است و عکس نیست، و رسول آنست که با اینها کتاب سماوی
هم داشته باشد ، و اولوا العزم آنانند که شریعت ایشان ناسخ شریعت
سابقه باشد ، و خاتم با اینها همه باید خواص سه گانه را که مذکور شد
بسنهایت رسانیده باشد ، و روحانیت او عقل اول و صادر نخستین
باشد ، و از مراتب نفوس شریفه قویه که نگاشته شد مرتبه اکمل باشد که
بعد از آن نباشد مگر مرتبه احدیت محضه و این انسان بس عزیز الوجود
و اندر النوادر است و هر ماده قابل این گوهر گرانبایه نیست آیا نمی —
بینی که جهان آفرین که بر کلک او بیکران آفرین از بسیاری از جماد
اندکی نبات کرد و از بسیاری از نبات اندکی حیوان و از بسیاری از —
حیوان اندکی را انسان نمود ، یعنی : نباتیکه در طریق وجود خود
حیوان است و حیوانیکه در صراط وجود خود انسان است و از بسیار
اناسی اندکی را عاقل و از بسیاری عقلا اندکی را مسلم و از بسیاری
مسلمین اندکی را مؤمن و از مؤمنین اندکی را عابد و از عابدین اندکی را

زاهد و از زاهدین اندکی را عالم و از عالمین اندکی را عارف و از عرفاء
اندکی را ولی و از اولیاء اندکی را نبی و از نبی اندکی را رسول و از رسل
اندکی را أولوا العزم و از أولوا العزم یکی را خاتم (صلی الله علیه وآله)
آفرید .

((ای کاینات ربه وجود تو افتخار

ای بیش از آفرینش و کم ز آفریدگار))



الفريدة الثالثة في بيان صدور الأفعال الفريية عن النفس الأنسانية

- ((إنّ التّصوّرات للأُمُور
تنشي كحرّ لا عن الحرور))
((وعلة لا علة في العين
لها ومن ذلك سوء العين))
((ألم تكن لفعلنا مبادي
تعطي السماء التحرك الإرادي))
((فللوليد بأبيه أسوة
موجب هزّ وهزال ربوّة))
((بأول الملموس إذ يكون
لا يلزم المسخنّ التسخن))
((لا غرو فيما قد تلونا أسجح
أمط أذى العسفة عنك تغلج))

يعني :

انّ التصورات الذهنية للأُمور تنشأ أي تكون منشأ لظهور أُمور
أخرى كحرّ أي حرارة ظاهرة في البدن في أثر عشق أو غضب باطني
لا عن الحرور أي لا يكون منشأ الحرارة الظاهرية حرور طبيعي بل يكون
سببه تصوّر باطني كما قلنا ، وعلّة أي كمرض يحصل لا من علّة في العين
أي في الظاهر لها ومن ذلك سوء العين كالمرض الذي يحصل في أثر
العين (جشم زخم) ، ألم تكن لفعلنا مبادي ؟ أي ألم تكن التصورات
من تصوّر — وميل — وعزم — وجزم — واجماع — وشوق أكيد مبادي لأفعالنا
كذلك تعطي تصورات النفوس السماوية كمالات مباديهم العقليّة
لسما التحرك الارادي ، فللوليد أي النفس الجزئية الأرضية بأبيه
الذي هو النفس الكلية السماوية أسوة أي اقتداءً وهذا الوليد موجب
حز أي حركة في جسمه وهزال (لاغرى) وربوة (چاغى) ، بأول الملموس إذ
يكون تكوّنات العالم (مراد از اول ملموس عبارت است از حرارت —
برودت — رطوبت — بيبوست) مع انّ بعضاً منها يؤثّر على خلاف طبيعتها
كالجهد الذي يزيد في البطش وغيره فيمكن أن يصدر من النفس الناطقة
أيضاً أفعال على خلاف عاداتها المتعارفة فعلى هذا لا يلزم أن يكون
ولا للمسخّن التسخّن ، لا غرو فيما قد تلونا عليك من الغرائب أسجح
أي كن حسن العفو أمط أي أزل أدّى العسفة أي الاعوجاج عنك
أي عن نفسك تغلح أي تغز بالسعادات .

أشار 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
ومثّل لها في الشرح بأمثله نذكرها بالترتيب:

(١) : قد يحصل في البدن حرارة قويّة من دون أن يحدث حرور
طبيعي كما إذا حدث في النفس صورة الغلبة حمى مزاج البدن واحمرّ
الوجه وامتلى العروق والأوداج .

(٢) : إذا تصوّرت النفس صورة مشتبهاء حدث في أوعية المنى
حرارة منفخّة حتى يمتلىء عروق آلة الوقاع والمهيج للحرارة ليس إلا
التصوّر في الموضعين .

(٣) : تصوّر السقوط التوهمي يكون سبباً للسقوط من جذع
عال .

(٤) : المرض الذي يحصل للانسان بحسب التصوّر الخاص مع
أنّه لا علّة خارجيّة له وله نقل مشهور وفي المثنوي مسطور والقصة
مربوطة بتواطىء الصبيان في معاملتهم مع معلّمهم معاملة المرضى حتى
صار المعلّم مريضاً واشتغل بالراحة في بيته عن التعليم في مكتبه ، وفي
هذا المقام يقول بالفارسيّة :

((كودكان مكّتي او اوستاد

رنج دیدند از ملال واجتهاد))

((مشورت کردند در تعويق کار

تا معلّم درفتد در اضطراب))

(٤٣٢)

إلى آخر الأبيات .

ومن ذلك القبيل سوء العين ويعبر عن ذلك باصابة العين ،
وقد سمعت تفصيله .

(٤) : رفع العلة والمرض بمجرد تصوّر رفع علته ، كما حكي من
معالجات حدّاق الأطباء بمجرد التدبيرات النفسانية ، وإلى هذا أشار
بقوله :

((إنّ التصرّوات للأُمُور

تنشي كحرّ لا عن الحرور))

((وعلّة لا علّة في العين

لها ومن ذلك سوء العين))

ثم أيد ما ذكره بأنّ مبادي أفعالنا هي تصوّراتنا ، فالتصوّر
المطلق يكون سبباً لشوق نفوسنا ، وهذا التصوّر مع مباد أخر كالشوق
والعزم والإجماع والقوة المنبثّة في العضلات التي هي مبادي الإرادة —
تكون علّة للفعل أي فعلنا ، كما أنّ التصوّر من النفوس السماوية يكون
علّة للحركة الإرادية لها ، بمعنى : أنّ تصوّرات النفوس السماوية كمالات
مباديهم العقلية تفيد السماء التحرك الإرادي الوضعي طلباً للتشبه
بالعقول ، فالوليد أعني النفوس الجزئية في إيجابها الآثار المختلفة
بحسب تصوّراتها إقتدت بأبيها الذي هو النفس الكلية السماوية في
تأثيرها في هيولا هذا العالم ، فيكون موجب جزّ في البدن أي سرور
في البدن أو سبب هزال أي قحل أو سبب رغبة أي سمن بحسب فرجه
وحزنه وسائر حالاته ، ولما وقع التكوّنات في هذا العالم بأوايل الملموسات

أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة 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 واليبوسة ، وكما أن الملموسات تسمى أوائل المحسوسات كذلك هذه تسمى أوائل الملموسات وثواني الملموسات هي الصلابة واللين والخشونة والملاسة ونظائرها ، وكون مدار الكون والفساد على الأربعة ظاهر .

وقال حكماً الفرس :

إليها مفوض كد بانوئية عالم العناصر ، وإلى العقل الفعّال كخدائيته ، وليس التفويض على ظاهره بل مرادهم وساطة فيض الله كتوسيط الملائكة في الشرع المطهر .

والحاصل : انّ الممكن لا يكون بلا سبب إلا أنّ السبب قد يكون خفياً ، فحصول هذه الكيفيات لا بدّ منه ، ولكن موجب السخونة لا يلزم دائماً أن يكون متسخناً كالنار ، بل قد لا يكون كما في بعض التصورات ، وقس عليه موجبات أخرى ، إنتهى .

فاذا تأملت فيما ذكر لا عجب فيما تليت عليك من الغرائب أعني غرائب الأفعال الحاصلة بتصويرات النفس فأنت إذا عزلت تعب الأخذ عن غير الطريق عن نفسك تفوز بالسعادات البتّة ، وإلى

ما ذكر أشار في المتن بقوله :

((ألم تكن لعلنا مبيـادي

تعطي السماء التحرك الإرادي))

((فلوليد بأبيه أسـوة

موجب حز وهزال ربـوة))

((بأول العلموس إذ يكـون

لا يلزم المسخن التسخن))

((لا غرو فيما قد تلونا أسجح

أمط اذى العسفة عنك تفلح))



((المقصد السادس)) :

فِي الْمَعَادِ

وفيه فرائد .

لا بأس بالإشارة إلى تفصيل الأقوال في المعاد المتخـذ
بالإجمال عن كتاب المبدأ والمعاد :

اعلم أن الناس إختلفوا في أمر المعاد :

(١) : فمنهم من أنكره وهم الملاحدة والدهرية وجماعة ممن
الطبيعيين والأطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة والشريعة ولا
اعتداد بهم في العقل والحكمة فأنهم قالوا باستحالة حشر النفوس
والأجساد وإمتناع أن يتحقق في شيء منها المعاد زعماً منهم أن
الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية وما
يتبعها من القوى والأعراض وأن جميعها ينفي بالموت وينعدم بزوال
الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصري المتصرفة ، فالإنسان كسائر
الحيوان والنبات إذا مات فات وسعاده وشقوته منحصرة فيما له بحسب
الذات والآلام الحسية الدنياوية ، والقرآن الكريم في حكاية هؤلاء

الفجرة الكفرة يقول : *إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا* وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الحكمة المتغالية وللشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الملة النبوية .

(٢) : والمنقول من جالينوس في أمر المعاد هو التوقف بناءً على تردده في أمر النفس أنها هل هي المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد أم هي جوهر مجرد باق بعد الموت ليكون لها المعاد ، وضمّ إلى هذا بعض من أخذ عن العلماء منهم أن المعدوم لا يعاد ، فإذا إنعدم الإنسان بهيكله لم يمكن إعادته وإمتنع الحشر .

(٣) : قول المتكلمين بالمعاد الجسماني ولكنهم يقولون : إن الواجب في المعاد هو إعادة الأجزاء الأصلية التي باقية لا الأجزاء التي يتطرق إليها الزيادة والنقصان وبعضهم قالوا بإعادته بجميع أجزائه مع المنع من إمتناع إعادة المعدوم .

(٤) : القول بإمكان عود بدن الإنسان بأجزائه ، بمعنى : أن المعاد (بالضم) في الآخرة هو الذي كان مصدرًا للأفعال متكلفًا بالتكليف العقلي والشرعي ، وقد إتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة ذلك المعاد لكنهم اختلفوا في كفيته ، فذهب جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء وأهل الحديث إلى أنه جسماني فقط ، بناءً على أن الروح عند هـم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد والزيت في الزيتون وذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين إلى أنه روحاني فقط لأن البدن ينعدم بصورته وأعراضه فلا يعاد ، والنفس

جوهر باق لا سبيل إليه للفناء ، فيعود إلى عالم المجرّدات لقطع
التعلّقات بالموت الطبيعي .

(٥) : القول بالمعادين الجسماني والروحاني معاً وإليه ذهب
كثير من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلّمين كالغزالي
والكعبي والحليمي والراغب الإصفهاني والقاضي أبو يزيد الدبّوسي وكثير
من علماء الإمامية وأشياخنا الإثنى عشرية كالشيخين المفيد وأبي جعفر
والسيد المرتضى والعلامة الطوسي وغيرهم (رضوان الله تعالى عليهم
أجمعين) من جهة ذهابهم إلى أنّ النفس مجردة يعود إلى البدن وبه
يقول جمهور النصارى والتناسخية ، إلا أنّ الفرق أنّ محققي المسلمين
ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الأرواح وردّها إلى البدن لا في هذا
العالم بل في الآخرة ، والتناسخية بقدمها وردّها إليه في هذا
العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار الجسمانيين .

ثم إنّ هؤلاء القائلين بالمعادين جميعاً اختلفت كلماتهم في أنّ
المعاد من جانب البدن أم هو هذا البدن بعينه أو مثله؟ وكلّ من
العينية أهي يكون باعتبار كلّ واحد من الأعضاء والأشكال والهيئات
والتخاليف أم لا؟ والظاهر أنّ هذا الأخير لم يشترطه أحد بل كثير من
الإسلاميين فعالم كلامهم إلى أنّ بدن المعاد غير البدن الأول بحسب
التشخيص واستدلّوا على ذلك بما دلّ عليه بعض الأحاديث المروية
من كون أهل الجنة جرداً ومرداً ، وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد
وقوله تعالى : * كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها * ، وقوله
تعالى : * أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق

مثلهم* .

فان قيل : فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام—
الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية .
قالوا : العبرة في ذلك بالإدراك وإنما هو للروح ولو بواسطة
الآلات وهو باق بعينه ، ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة
:إنه هو بعينه ، وإن تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الأعضاء
والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب أنه عقاب
لغير الجاني ، والحق انّ المعاد في المعاد هو بعينه بدن الإنسان
المشخص الذي مات بأجزائه بعينها لا مثله بحيث لو رآه أحد يقول :
إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا ، ومن أنكر هذا فقد أنكر الشريعة ،
ومن أنكر الشريعة كافر عقلاً وشرعاً ، ومن أقر بعود مثل البدن الأول —
بأجزاء أخر فقد أنكر المعاد حقيقة ولزمه إنكار شيء كثير من النصوص
القرآنية ، إنتهى .

وأنا أشهد الله وملائكته وأنبياءه ورسله والملائكة المقربين خصوصاً
ملك اليمين والشمال إنني أعتقد في هذه الساعة وهي ساعة إثنين بعد
ظهر يوم الإثنين تسعة وعشرين من شهر ربيع الثاني من شهر 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 الإثني عشرية ، ولا أنكر من
قدرة الله شيئاً ، وأشهد أن الله على كل شيء قدير وأن الله يبعث من
في القبور .

الفريدة الأولى في المعارف الروماني

- ((إن الذي بالعقل بالفعل إنتفى
فهو لعالم العقول مرتقى))
((منه يصير عالماً عقلياً
به يضاها عالماً عينيّاً))
((وهيئة الوجود بالشراشر
تزينه كالأول في الآخر))
((كونا أشدية أضعفية
خالف والمهية المهية))
((فالعالم الأكبر كان حاوياً
كان غدا كل له مرائياً))
((ملتحق بمثل نورية
واجدة لسنخها عرية))
((من الهيولى والعوارض تحف
بها كعنواناتها لكن تصف))

((ذي بالصرافة بشرط التعريفة
 في تلك من غير معرّ تنحية))
 ((مشاهد من بعده كلّ البهائم
 بها يحيط كلّ من إليه المنتهى))
 ((ينسيه نفسه إتصال النور
 فحاله في عالم الغرور))
 ((إذ للصياصي أهله بالأنفوس
 يومي وناسي الله نفسه نسي))
 ((يعلم بالحضور بالشيء وفيه
 إذ كان فصل الشيء من شيء بشيء))
 ((وما له تكثّر قد حصلا
 ففيه ما سواه قد تخللا))
 ((أما الوجود ما له من ثاني
 ليس قرى وراء عبّادان))
 ((وكلّ ما جاوز شيء حدّه
 كالقرب والفقر تبدّى ضده))
 ((وفي الوجود ما به إفتراق
 يكون عين ما به إتفاق))
 ((مهية يصحب حمل شايع
 مثل الوجود ذاك فيها واقع))
 ((فجنة اللقا وجنة الصفة
 يثمر للكمل عرس المعرفة))

((إن تغرسوا فمثل هذا فاغرسوا

وفي إبتغائه بجدّ نافسوا))

يعني :

انّ الذي أي النفس من مراتب العقل مرتبة العقل بالفعل انتقى أي اختار فهو أي النفس (وتذكير الضمير باعتبار الموصول) لعالم العقول مرتقى ، منه (من بعضيّة) أي بعض النفوس يصير عالماً عقلياً في أثر الترقّيات والتكاملات به أي بالعقل بالفعل يضاهاه يشابه عالماً عينياً ، وهيئة الوجود بالشرائط أي بتمامه تزيّنه أي توزّنه من الوزن كالأول في الآخر ، كونا أشدّية أضعفية (أي يكون عالم العقلي والعيني من جهة الوجود متفاوتة في الشدّة والضعف) خالف ولكن المهية المهية أي مهية ما سنح عالم العقل والعين متحدة ، فالعالم الأكبر بالفتح كان الانسان الكامل بالرفع حاوياً كان غدا كلّ (أي ظهر كلّ العالم العيني) له مرائياً أي كالمرائي (آئينه ها) ، ملتحق أي تلتحق النفوس الظاهرة بعد خروجها من الأبدان العنصرية بمثل نورية واجدة لسنخها أي مشابهة للبدن العنصري ولكنها عن المادة عرية ، من الهيولى عوارض تحفّ بها (يعني : المثل النورية عرية عن الهيولى وعوارضها) كعنواناتها أي كعراء الكليات العقلية والطبيعية عنها) لكن تصف ، ذي أي الكليات الطبيعية بالصرافة بشرط التعرية في تلك أي المثل النورية يكون التجرد والصرافة بذاتها من غير معرفته ، مشاهد يعني النفوس من بعده أي بعد مشاهدة المثل (العقول العرضية) كلّ البهائم (أي العقول الطولية) بها أي بالعقول العرضية والعقول الطولية يحيط من اليه المنتهى والله على كلّ شيء محيط ،

ينسبه نفسه اتصال النور كحالة في عالم الغرور أي كما ان النفوس المدبّرة
يغترّون بعالم الغرور وينسون نفوسهم بانغماسهم في اللذائذ الزائلة
الجسمانية ، إذ للصياصي أي الأبدان أهله أي أهل الدنيا بالأنفوس
يومي أي يشير بكلمة أنا الى أبدانهم وناسي الله نفسه نسي كما قال الله
تعالى : * نسوا الله فأنساهم أنفسهم * ، يعلم أي النفس بالحضور أي
بالعلم الحضورى بالشيء أي الموجود الحقيقي وفيؤه اذ كان فصل الشيء
وميزه من شيء آخر بشيء ، وما له تكثّر قد حصل فيه ما سواه أي غير
حقيقة الشيء قد تخللا كتخلل غير الشعلات مثلاً فيها فيوجب تكثّرها ،
أما الوجود فهو حقيقة واحدة ما له من ثاني ليس قرى وراء عبّادان
مثل معروف ، وكلما جاوز شيء حدّه كالقرب اذا جاوز حدّه وبلغ نهايته
انعكس الى البعد وكذا الفقر الى الغنى والظهور الى الخفاء فكذا
الكثرة في مراتب الوجود أو في الشيء اللذين لا شيء الآ وهو مصداقهما
اذا جاوزت الحد انعكست الى الوحدة التي انطوت فيه الكثرات
وفي الوجود ما به افتراق يكون عين ما به اتفاق فالتفاوت بالتقدّم
والتأخّر والشدة والضعف لا يقدر في وحدته ، ماهية يصحب الوجود
بحمل شايع يكون مثل الوجود ذاك أي التشكيك فيها واقع ، فجنتّة
اللقاء وجنتّة الصفة أي الاتصاف بصفات الله يثمر للكاملين غرس المعرفة
يعني : انّ غرس المعارف في أراضى القلوب يثمر للكامل جنتّة اللقاء
والصفة معاً ، ان كنتم تغرسون فمثل هذا أي شجرة المعارف أغرسوا وفي
ابتغائه وأثماره بجنتّة نانسوا .

أشار في هذه الغرر إلى المعاد الروحاني بحسب مراتب
إستكمال النفس في النشأة الدنياوية وإلتحاقها إلى المثل النوريّة
ومشاهدتها من بعده كلّ البهاء ، وبيان هذه المعنى في ضمن أمور :
(الأول) : إنّ المعاد الروحاني يختصّ بالذي من أفراد
الإنسان أختير وانتخب بأن يصير إلى مرتبة العقل بالفعل مما هو عليه
من العقل بالقوة ، فإنّ هذه الأفراد هم الذين يرتقون إلى عالم العقول
ويحصل له المعاد الروحاني الذي هو عبارة عن هذا الإرتقاء إلى عالم
العقول بعد الموت .

(الثاني) : إنّ هذا الإرتقاء يمكن أن يكون لهم بغير مكث في
عالم المثال (أي عالم البرزخ) كالنفوس الكاملة .

قال الآملي (رحمه الله) :

ويؤيد هذا المطلب ما ورد في بعض الأخبار مما يومي 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 إليهم في البرزخ من جهة
عدم مكثهم فيه وإرتقائهم إلى النور المحض بالتخليّة عن أبدانهم من غير
مكث ، والله سبحانه ورسوله وأنبياءه (عليهم السلام) أعلم بالأمر ، إنتهى .

أو يكون مع المكث فيه بقليل أو كثير متنعمًا بالصورة البهيّة
المستنيرة كالنفوس المتوسطة .

(الثالث) : إنّ الإنسان الذي صار عقلاً بالفعل أمّ من الكامل

في الحكمتين : العلميّة والعملية والكامل في العلميّة دون العمليّة .

قال في الشرح :

فإنّ النفس لا يخلو عن أقسام خمسة ، إمّا أن تكون كاملة فـفي الحكمتين : العلميّة والعملية أو متوسّطة فيهما أو كاملة في العلميّة دون العمليّة أو في العمليّة دون العلميّة أو ناقصة لهما ، والأول هو الكامل في السعادة ومن السابقين المقربين ، والثاني والثالث من المتوسّطين في السعادة ، والرابع من أصحاب اليمين ، والخامس في الشقاوة ومن أصحاب الشمال ، فالكلّ في العمل أيضاً يرتقي إلى عالم النور لأنّ المعرفة بذر المشاهدة ، والعلم الذي في حدّ الكمال لا يدع صاحبه بل يسدده ويقوده إلى المقصود ، وهو أيضاً من المقربين ، وإن كان دون السابقين لأنّ الحق تعالى في كتابه المجيد قسم السعداء إلى المقربين وأصحاب اليمين ، وهو ليس من أصحاب اليمين لأنّهم هم الكاملون في العمل دون العلم أو من المتوسّطين فيهما فيكون من المقربين ، ويدلّ عليه ما نقل العلامة في شرح حكمة الإشراق أنّ مذهب الأوائل من الحكماء أنّ الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض الأفلاك إذا لم يكن إستعداد الخلوص إلى عالم النور ، ولا للترقي إلى فلك أعلى مما تعلّق به ، وأنّ الكامل في العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يترقى من الأدنى إلى الأعلى إلى أن يصل إلى المحدد ثم يتخلّص إلى عالم النور ، هذا كلامه .

ومرادهم التعلّق بالصور المثاليّة التي مظاهرها الأفلاك كما في

ذلك الكتاب ، إنتهى .

والمراد بكون الأفلاك مظهرها لها (أي المثل) هو أنّ تعلق المثل بالأجرام السماوية ليس كتعلق الشيء الحالّ بمحلّه بأن يكون الجرم السماوي محلاً لها ، بل إنّما هو كتعلق الصورة المرئية بالمرآة ، وذلك لأنّ هذه الصور المعلقة لا تحتاج إلى حامل قابل أبداً ، بل إنّما هي محتاجة الفاعل .

در اسرار الحكم راجع بمعاد روحانی و تقسیمات نفس در استکمالات خود و ارتقاء آن بعالم عقول بهفت قسم رسانده ، و اینست عین بیان فصل : معاد دو قسم است روحانی و جسمانی ، و بعضی از متکلمین و ظاهرین حصر کرده اند معاد را در جسمانی ، و بعضی از متفلسفین در روحانی و هر دو طایفه قاصراند ، و اما اکابر حکماء و مشایخ عرفاء و محققین متکلمین به هردو قائلند و اینست قول تحقیق حقیق بتصدیق ، زیرا که مدرک که عوالم است سه گونه است : عالم عقل و عالم مثال و عالم محسوس ، و اگر خواهی بگو : عالم معنی و عالم صور قائمه بذاتها و عالم صور طبیعیّه ، و ادراک سه گونه است : تعقل و تخیل و احساس ، و اما توهم ملحق است به تخیل ، چه معانی جزئیّه مدرکات و هم مضافند یا بصور مادیّه یا بصور مثالیّه ، و مدرک نیز سه فرقه اند : کامل و متوسط و ناقص ، چنانکه خداوند حکیم در کتاب کریم سه صنف فرموده انسان را : مقربین و اصحاب یعین و اصحاب شمال ، و بتفصیل هفت صنفند ، زیرا که یا کاملند در علم و عمل هر دو یا کاملند در علم و متوسطند در عمل یا کاملند در علم و ناقصند در عمل یا کاملند در عمل و متوسطند در علم یا ناقصند در علم و ناقصند در علم یا متوسطند

در هر دو یا ناقصند در هر دو، 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 روضه ها اند به آن عوالم، پس بر کسی غالب است اتصال نفس بجزئیات حسیه، و بر کسی غالب است اتصال نفس بجزئیات مثالیه، و بر یکی اتصال بعالم معنی الی ما شاء الله، پس هر که غالب باشد بر او اتصال بصور دنیویّه سراپیّه و اعمال مغیّات بغایات وهمیّه و قصر همّت بر التذاد به لذّات عاجله حباب آسای دنیّه است، و فردا افسوس حسرت و نکال است، و هر که غالب باشد بر او اتصال بصور دائمه اخرویّه و طلب لذّات آجله از اصحاب یمین است و در مال او را نعیم دائم و خلاصی از دوزخ حاطم است، و آنانکه عقل بالفعل و عقل مستفاد شده اند و از اهل معنی هستند و اتصالی بی تکلیف و بی قیاس بمعنی دارند اهل معاد روحانی اند.

إذا علمت هذه الأمور تعلم أنّ الأوصاف التي يذكرها المصنّف (رحمه الله) بعضها مناسب للكامل في الحكمتين وبعضها مناسب للكامل في الحكمة العلميّة دون العمليّة، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله:
 ((إنّ الذي بالعقل بالفعل إنتفى
 فهو لعالم العقول مرتقى))

ثم أنّ الأوصاف التي تحصل للنفوس بحسب إستكمالها و صيرورته عقلاً بالفعل نذكرها على حسب ترتيب ذكرها المصنّف:
 (الأول): إنّ من صيرورة النفس عقلاً بالفعل يصير الإنسان عالماً

عقلياً يضا هي عالماً عينياً في هيئته لا في مادته وتترين بهيئته عالم الوجود بشراشره في القوس الصعودي المعبر عنه بالآخر في المتن كما كانت متزينة بها في القوس النزولي ، ولا تفاوت بين العالمين من حيث المهية ، إذ التحقيق ان الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن لا بأشباحها ولكن إختلافهما بحسب الوجود من حيث الشدة والضعف لأن العالم العقلي المضاهي أو هيئة الوجود الحاصل في العقل يخالف العالم العيني من حيث الوجود بالأشدية والأضعفية ، وهذا التفاوت يكون بالتشكيك 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) : ((أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر)) .

ويكون في هذا الحال مرآة لأسماء الله تعالى وصفاته ويكون كل ما في الوجود عكساً ومرآة له ، فالنباتات عكوس نباتيته ، فالحيوانات عكوس حيوانيته ، والفلك بدخانيته عكس لبخارية روحه ودخانيته ، والملائكة العمالة لمعرفة عقله النظري وحكمته ، وقس عليه ما لا يسعه هذه التعليقة كما في الحاشية ، وهذه الصفة تناسب الكل في الحكمتين من السابقين المقربين .

(الثاني) : من الأوصاف للنفس التي صارت عقلاً بالفعل إلتحاقه بالمثل النورية على مذهب شيخ الإشراق ، فإنه قال : والكل من المدبرات بعد المفارقة تلحق القواهر ، فيزداد عدد المقدسين من الأنوار إلى غير النهاية ، وعلى مذهب صدر المتألهين في درك الكليات

أنّه بمشاهدت النفس للمثل النوريّة ولكن عن بعيد ، ووجه كونها عن
بعيد أمرين :

(الأمر الأول) : من ناحية قاهريّة تلك المثل على مثابة لا يمكن
مشاهدتها من قرب نظير الشمس التي لا يمكن رؤيتها بلا حجاب من
زجاج أو ماء أو نحوهما .

(الأمر الثاني) : إشتغال النفس بجزئيات عالم الطبيعة وعلى
مذهب المصنّف (رحمه الله) يكون إدراك الكلّيات لمن أمكنه دركها
على ما هي عليها عنوانات وعكوس من المثل في مرآة قلبه ، إذ كما أنّ
للنفس رواذن إلى عالم الملك والملكوت كذلك له روزنة إلى عالم
الجبوت ، ولها وجودات لأنفسها لما مرّ من الأدلّة على إثبات وجوده
التي عمدتها قاعدة إمكان الأشرف ووجودات لأنفسنا بقاعدة إتحاد
العاقل والمعقول ، وكون المعنى المعقول في النفس وفي العقل معنأ
واحداً أو كانت النفس متحدة معه كاتحاد العقل معه ، فيلزمه إتحاد
النفس والعقل أيضاً ، لأنّ النفس المتحدة مع الصورة المعقولة التي
متحدة مع العقل متحدة مع العقل قهراً بقياس المساوات ، وهذّه
الصفة تناسب للكامل في الحكمة العلميّة دون العمليّة ، ثمّ أنّه أشار إلى
صفة المثل وقال : أنّها واجدة لسنخ أصنامها وأصل أفرادها بنحو
الكثرّة في الوحدة وعريّة من الهيولى ومن العوارض اللاحقة بها كعنواناتها
من الكلّيات العقليّة ، فإنّها أيضاً واجدة لسنخ أفرادها وحصصها بحيث
إذا أدركت صرف حقيقة نالت جميع أفرادها من حيث هي أفراد تلك
الحقيقة ، وأحاطت بكلّها ، وعريّة مما هي من غرائب تلك الحقيقة

وأجانبها ، ولكنّها (أي المثل والكليّات العقلية) يفتقران في أنّ
إتصاف الكليّات بالصرافة والتجرّد يكون بتعرية العقل وصرافية المثل
وتجرّد ها تكون بنفسها ومن دون تعرية معرّ وتفسير مقسّر .

(الثالث) : من صفات النفس المستكملة بصيرورتها عقلاً بالفعل
مشاهدتها بعد مشاهدة العقول العرضية ، والإلتحاق بها كلّ البهائم
بالإضافة إلى ما دونها أي العقول الطولية هذا بحسب ترتيب الوسائط
والوسائل إلى الله تعالى ، وأمّا بحسب ظاهر اللفظ (أي لفظ كلّ
البهائم) فهو ظاهر فيه سبحانه بأن يراد بكلّ البهائم ذاته من حيث
الأسماء والصفات ولعقولة له مرتبة الواحديّة عند العرفاء كما في الشرح .

وتوضيحه : إنّ كلمة : كلّ البهائم ؛ يمكن أن يراد بها كلّ العقول
الطولية التي فوق العقول المتكافئة العرضية ، ويمكن أن يراد بها مرتبة
الواحديّة ، فإن أريد منه الأول فيكون المراد بمن إليه المنتهى المحيط
بها هو الحق (جلّت عظمته) ، وإن أريد منه الثاني (أعني مرتبة الأسماء
والصفات التي هي مرتبة الواحديّة) فيكون المراد بمن إليه المنتهى هو
المرتبة الأحديّة التي فوق المرتبة الواحديّة ، وإليه أشار بقوله :

((مشاهد من بعده كل البهائم

بها يحيط من إليه المنتهى))

وهذه الصفة تناسب الكامل في العلم دون العمل ، وهو من
المقربين ، وإن كان دون السابقين ، ثم أشار إلى أنّ النفس المستكملة
لما إتصل إلى ينبوع النور ، فاتصّاله إليه ينسيه نفسه عن نفسه فلا يرى

إلا الله ، كحاله في عالم الدنيا عند تعلّقه بالبدن وإتصاله بعالم
الظلمات ، فهذا الإتصال ينسيه نفسه فيشير باننا إلى البدن كما باننت
مع انّ النفس من واد (هو أمر ربّي) ، والبدن من واد (وهو عالم الدنيا)

قال في الحاشية :

قولنا : فيشير باننا إلى البدن ، والحال انّ البدن في مبدأ
شعاع بيضاء النفس كمدرة لمقااة في شعاع محيط من الشمس الحسيّة
ويظنّ نفسه ذات جهة بالجهة السفلى والحال أنّها منزّهة من الجهة العليا
والسفلى جميعاً ، وبحسب نفسه مورّخة بتاريخ مخصوص متميّة بمتى معيّن
ويخال ذاته بحال الحيوان الأعجم ، ولو كان أصلح عقله النظري والعملي
كان الكلمة أنا جمع الأتم والإسم الأعظم الأفخم ، فالإنسان الكامل فان
والإنسان الناقص فان .

((وان نك اندر شد گل پاك شد

وآن اندر شد كل پاك شد))

إنتهى .

فمن شدّة العلاقة والتعشّق من أهل عالم الغرور إلى الأبدان
يومي إليها بالأنفس ويكون غافلاً عن نفسه ، بل ناسياً له ، وكيف لا ومن
نسي الله نسي نفسه ، قال تعالى : *نسوا الله أنساهم أنفسهم* وهذه
الآية عكس نقيض لقوله (صلى الله عليه وآله) : ((من عرف نفسه فقد
عرف ربّه)) (يعني : من لم يعرف ربّه لم يعرف نفسه بل نسيه لنسيانه
ربّه) وإلى ذاك الأمر أشار بقوله في المتن :

((ينسيه نفسه لإتصال النور

كحالة في عالم الغرور))

((إذ للصياصي أهله بالأنفس

يومي وناسي الله نفسه نسي))

قال في الشرح :

قال الشيخ الإشراقي (قدس سرّه) : وكما أنّ النور الاسفهبدي
لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصيته مظهره فتوهم أنّه فيها وإن لم
يكن فيها فالأنوار المدبّرة إذا فارقت من شدّة قربها من الأنوار القاهرة
العالية ، ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقيّة معها يتوهم أنّها هي
فيصير الأنوار القاهرة العالية مظاهر للمدبّرات كما كانت الأبدان
مظاهراً لها ، إنتهى .

ثم قال المصنّف (رحمه الله) :

ولعلّك تعرف من ذلك سرّ شطحيّات بعض العرفاء .

(الرابع) : من صفات النفس المستكملة بصيرورتها عقلاً بالفعل
علمه بالوجود كلّ من الوجود الأصيل والوجود الظلّي بالعلم الحضورى
الشهودى ، لكن حصول هذه العلم له باعتبار بعض المراتب أعني اعتبار
بلوغه إلى مرتبة الفناء في الله والبقاء بالله لأنّ العلم الحضورى هو علم
الشيء بنفسه وعلمه بمعلولاته وعلم الفانى بالمفنى فيه ، وإذا بلغ في مرتبة
الفناء في حقيقة الوجود بعد رفع التعيينات والحدود يعلم حقيقة
الوجود علماً حضورياً ، ووجه كون العلم حضورياً شهودياً لأهل الشهود

أنه يكون فصل الشيء من الشيء بشيء ، وليس في هذا المقام غير الوجود شيء لأن غير الوجود إما العدم أو المهيبة ، والعدم هو اللاشيء والماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة فهي أيضاً عدمي ولا شيء لا يتحلل بين الوجود والوجود حتى تجعلهما إثنين ، ولم يتحلل اللاشيء الذي هو مباينة حتى يفصله عنه بوجه من الوجود فلا يحصل به فصل (لأن اللاشيء عدم محض ليس بشيء يتحلل) فلا تتحقق إثنائية ، لأن ما حصل فيه التكثر إنما هو بواسطة تخلل ما سواء فيه كتخلل غير الشعلات مثلاً فيها فيوجب تكثرها ، واختبر ذلك بمقايسة شيء بشيء كالدار مثلاً بالنسبة إلى دار آخر فإن صيرورتها إثنين متغايرين لا تحصل إلا بفصل جدار بينهما لكي يفصل أحدهما عن الآخر ، فما لم يكن بينهما شيء لم يحصل بينهما فصل ، ولا تتحقق بينهما إثنائية .

((همچه آن يك نور خورشيد سماء

صد بود اندر میان خانه ها))

((ليك يك باشد همه انوارشان

چون كه بگرفتی تو دیوار از میان))

فمنشأ تعدد الأنوار إنما هو تعدد الجدران الفاصل بينهما وعند إرتفاع الجدران يتحد الأنوار وكلها تصير نوراً واحداً ، وإليه أشار بقوله :

((يعلم بالحضور بالشيء وفي

إذ كان فصل الشيء من شيء بشيء))

((وما له تكثر قد حصلا))

ففيه ما سواء قد تخللا))

((أما الوجود ما له من ثاني))

ليس قرى وراء عبـادان))

وهذه الصفة تناسب الكامل في الحكمتين ، ثم أشار إلى قاعدة عرفانية ذكرها العرفاء الشامخون : إذا جاوز الشيء حدّه إنعكس ضدّه كالقرب والفقر إذا جاوزا حدّهما إنعكسا ضدّهما ، يعني إنعكس القرب إلى البعد والفقر إلى الغناء والظهور إلى الخفاء ، فإن من مصاديق هذه القاعدة ما نحن فيه من الكثرة في مراتب الوجود أو في الشيء اللذين لا شيء إلا وهو مصداقهما إذا جاوزت الحد إنعكست إلى الوحدة التي إنطوت فيه الكثرات ، وهي ضرب آخر من الوحدة ، وهذه الوحدة من جهة أنّ في الوجود يكون ما به الإفتراق عين ما به الإتفاق ، فالتقدّم والتأخّر والشدّة والضعف ونحو ذلك من أنحاء التشكيك لا يقدح في وحدته كما ذكره في الشرح ، كما أنّ المهيبة أيضاً بالحمل الشايح مثل الوجود في كون ما به الإفتراق عين ما به الإتفاق إذ بذاك الحمل يصدق الوجود عليها ، ولأجل ذلك الصدق والحمل يسري إليها حكم الوجود فالتشكيك يقع في الوجود والمهيبة معاً إلا أنه يكون في الوجود بالذات وفي المهيبة بالعرض وإلى هذه القاعدة أشار بقوله :

((وكلّ ما جاوز شيء حدّه))

كالقرب والفقر تبدّى ضدّه))

((وفي الوجود ما به إفتراق

يكون عين ما به إتفـاق))

((مهية يصحب حمل شايـع

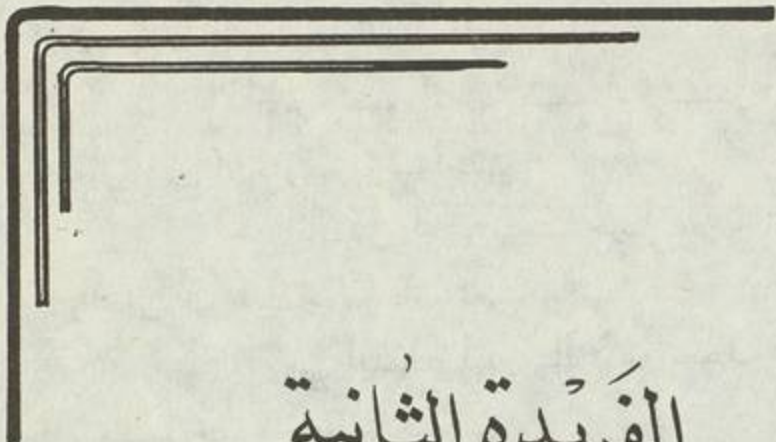
مثل الوجود ذاك فيها واقع))

وكيف كان غرس المعرفة في القلوب يثمر للكاملين الوصول
إلى جنة اللقاء وإلى جنة الصفة ، ولذا رغب عليهما بقوله :
((إن غرسوا)) إلخ ، فهذا حث على طلب المعرفة وأن الذين يجدون
في إستكمال نفوسهم إلى أن يتصلوا إلى عالم العقول أو يتحدوا معها
على الخلاف المذكور فيما سبق فهؤلاء الكاملون في درجتي العلم
والعمل ، ولهم روح وريحان وجنة نعيم ، ولعل المراد بجنة عبارة عن
جنتي : الصفة واللقاء ، كما ورد في الدعاء : ((يا نعيـمي ويا جنتـي))
وهؤلاء يكون لهم جنة النعيم الصوري أيضاً لكن لا بالالتفات إليها
بالذات بل بالعرض كالظلّ اللازم ، وإلى هذا أشار بقوله : ((فجنة
اللقاء وجنة الصفة (مفعول مقدّم) يثمر للكمل غرس المعرفة)) .

((إن تغرسوا فمثل هذا فاعرسوا

وفي ابتغائه بجد نافسوا))





الفريدة الثانية في المعاد الجسماني

((من قصر المعاد في الروحاني
قصر كالحاصر في الجسماني))
((وجامع بينهما جا فائزا
وقصات السبق كان حائزا))
((ثم هم تشتوا في القول
في عود عين البدن أو مثل))

- ((وكلّ واحد فهل في كلّ
من عضو أو تخطيط أو شكل))
((وقيل ذا الأخير لم يوجب أحد
إذ كون أهل الجنة جرداً ورد))
((والجان في الشباب من عاقبه
في الشيب ليس عادلاً عن معدله))
((وبعضهم قد صحوا الجسماني
بالجرم من أفلاك أو دخان))
((يكون موضوعاً لتصويراتهم
من نايراتهم وتنويراتهم))
((وبعضهم صحح بالتناسخ
وأخذ جنس كلّ خلق راسخ))
((وفرقة بحفظ أجزاء فردة
تصير ذي بالوصل ذات وحدة))
((وقال الإشرافي في المثال
والأنفس الأنفس في الأقوال))

يعني : من قصر أي حصر المعاد في الروحاني قصر أي فرط
كالحاصر في الجسماني ، وجامع بينهما أي الروحاني والجسماني جاء
بالإيمان فائزاً وقصبات (الأعلام المنسوبة للسبق) سبق كان حائزاً ، ثم

هم أي القائلون بالمعاد بالوجوه الثلاثة تشتتوا أي اختلفوا في القول في
 أن عود البدن يكون بالعين أو يكون بمثل ، وكل واحد (من العينية 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 الجاني في الشباب من
 عاقب له في الشيب ليس عادلاً عن معدله لكون الجاني في كـ
 الحالين في الشباب والشيب هو هو ولكن التغيير في بعض عوارضه ،
 وبعضهم أي بعض الفلاسفة قد صححوا الجسماني بأن النفس بعد
 المفارقة عن البدن الدنيا تتعلّق بالجرم من أفلاك أو دخان بمعنى
 أن النفس إذا توغّل في المادة وعشقها يمكن أن يوجب توغّله في
 المادة وتوجّتها إلى الأجسام العلوية من الدخان والبخار والأفلاك
 وتتجلّى هذه عنده بصورة بدنّها الطبيعي فيتعلّق بها فيجد منها
 اللذة أو العقوبة ، يكون الجرم السماوي أو الدخان موضعاً لتصويراتهم
 من نايراتهم أي تصوّراتهم النارية وتنويراتهم أي تصوّراتهم النورية
 وبعضهم صحح المعاد بالتناسخ وأخذ جنس من أنواع الحيوان فالنمل
 للحرص والسرقة للفارة ونحوهما من أنواع الحيوان مماثل لكل خلق فالنمل
 للحرص والسرقة للفار وغيره ناسخ ، وفرقة قالوا (بأن الأجزاء المتفرقة من
 كل بدن تجتمع وتتصل بعضه ببعض) بحفظ أجزاء فردة تصير ذى
 بالوصل ذات وحدة شخصية مثل سابقه ، وقال الاشراقي : يكون المعاد
 في البدن المثل ولكن الأنفس نفس الأنفس في جميع الأقوال .

أشار في هذه الغرر إلى الأقوال المختلفة في المعاد من حصره في الروحاني أو الجسماني والجامع بينهما ، وذكر أدلتها والجواب عن استدلال على حصره في واحد منهما ، وأن 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) : إن البدن ينعدم بصورته وأعراضه عند الموت بمقتضى قاعدة : كل مركب ينحل لأن اجتماع أجزاء المركب إنما يكون بالقسر ، والقاسر هو المزاج ، وإذا اختل المزاج وخرج عن الاعتدال يؤل المركب إلى الانحلال وبانعدام صورة المركب تنعدم أعراضه الطارية عليه لتفرعها عليه ، وإذا إنعدم الشيء بصورته وأعراضه فلا يعاد بشخصه لامتناع إعادة المعدوم .

(الدليل الثاني) : إن القوى البدنية يعني الحواس المدركة للجزئيات من الظاهرة والباطنة منطبعة في البدن بمعنى حلولها في الروح البخاري المنبعث عن الدم ، وإذا إنتفى المحل ينتفي الحال وبعد فناء البدن لا يبقى القوى المدركة للجزئيات لزوالها بزوال محالها .
والجواب عن الأول : المنع من إنعدام الصورة البدنية بل يبقى دهرأ حسب ما يشير إليه المصنف (بل في وعاء الدهر كل قد وقى)
وسياتي توضيحه .

قال في الحاشية :

فكلّ صورة كما يمتنع إرتفاعها عن مرتبتها التي لها في نفس الأمر كذلك يمتنع إرتفاعها عن مطلق نفس الأمر لأن إرتفاع الطبيعة بإرتفاع جميع أفرادها كيف ولو إرتفعت لزوم زوال علم الله تعالى ، وفي الدعاء : ((يا من لا ينقص من خزائنه شيء)) ، والمتكلمون أجابوا بجواز إعادة المعدوم بعينه ومن لم يجوزها منهم قالوا بعود مثل البدن ، وإن المكلف بالحقيقة هو النفس وهو الملتذ والمتألم وهو المثاب والمعاقب فلا يلزم جور .

والجواب عن الثاني : إن النفس في وحدتها كلّ القوى فهي بجامعيّتها سمع وبصر وذوق وشمّ ولمس ، وقد ذكرنا في مباحث النفس أنّ تلك المشاعر لها مرتبتان 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 وبالتالي في النفس تدرك في النوم أو السكر والمرض وفي الكشف الصوري المحسوسات الجزئية ، ومن هنا يقول العارف والمثنوي :

((پنج حسّی هست جز این پنج حسّ))

آن چو زر سرخ و این حس همچو مس))

((صحت این حس ز معموری تن))

صحت این حس ز ویرانی بدن))

((صحت اين حس بجوئيد از طبيب

صحت اين حس بجوئيد از حبيب))

على انّ المعاد الجسماني من ضروريات الدين وإنكار ضروري من
ضروريات الدين إن لم يكن بشبهة كفر نعود بالله ، إنتهى .

مضافاً إلى أنّ قوة الخيال ثبت تجرّد ها فهي لا تفني بفناء
البدن وكذا البنطاسيا وغيرها مجردة سيما الوهم تجرّداً نازلاً برزخياً
كما في الحاشية على انّ القائلين بعالم المثال في مندوحة من ذلك ،
فانّ النفس التي إكتسبت هذه الصورة الطبيعية ها هنا تكتسر الصور
المثالية هناك ، فانها تحركت حركة جوهرية واستكملت فاستغنت عن
الصورة الطبيعية مستكفية بالصورة المثالية المنبعثة عن ذاتها والصورة
المثالية باطن ذات الصورة الطبيعية وهي هي فانّ المشخص هو النفس
وهي محفوظة فيهما ، وشيئية الشيء بالصورة كما أفاده المصنّف في
تعليقة في المقام .

واستدلوا على كون المعاد روحانياً بأنّ النفس جوهر باق لا
سبيل للفناء إليها فتعود إلى عالم المفارقات .

وتوضيح ذلك انّ أمر النفس بعد موت البدن يدور بين أن تفني
أو تبقى متعلّقة بالبدن الأول أو إلى بدن عنصري آخر مثله أو إلى بدن
مثالي أو مجردة عن البدن كلّه لكن جميع الأقسام غير الأخير باطلّة
لاستحالة فناء النفس لكونها مجردة وإستحالة تعلّقها بالبدن الأول للزوم
اعادة المعدوم وإستحالة تعلّقها إلى بدن عنصريّ مثل الأول للزوم

التناسخ وإستحالة تعلّقها إلى بدن مثالي لعدم تحقق عالم المثال عند هذا القائل ، فاذا بطل هذه الإحتمالات المذكورة إنحصر الصحيح في الأخير وهو بقاء النفس بعد خراب هذا البدن مجردة عن البدن كلّه فتعود إلى عالم المفارقات .

والجواب : إنّ تجرّد النفس وإن كان أمراً ثابتاً لكن تعلّقها ببدن آخر مثله في النشأة الأخرى ليس بمستحيل وإنّما هو تناسخ صعودي لم يتم دليل على إمتناعه ، وعالم المثال ثابت على قواعد الإشراف على أنّ بقاء جميع النفوس مجردة عائدة إلى عالم المفارقات ممنوع لأنّه إنّما يمكن في بعض النفوس وهو التي ثبت لها المعاد الروحاني ممّن إستكمل القوتين : النظري والعملي أو الكامل في العليّة دون العمليّة كما سبق ، ولا يخفى أنّهم الأقلون ، فلو قصر المعاد عليهم للزم تعطيل أكثر النفوس وهو خلاف الحكمة فقصر المعاد بالروحاني إستناداً بهذه الأدلّة في غير محلّه وإليه أشار المصنّف في المتن بقوله :

((من قصر المعاد في الروحاني - قصر)) أي فرط .

قال المصنّف في الشرح :

وأما الشيخ رئيس المشائين فإنّه لم ينكر المعاد الجسماني حاشاء عن ذلك إلا أنّه لم يحقّقه بالبرهان كما يظهر لمن نظر في الهيئات الشفاء .

وقال المصنّف أيضاً في أسرار الحكم :

شيخ رئيس بعلاوة تصديق واذعان بمعاد جسماني كه از شرع مطهر رسیده است چنانکه صریح الهيئات الشفاء است خواسته است

وجه عقلى بگوید که خیر الأوضاع الجمع ومراده من الوجه ما يأتي من
تصحیح الشیخ المعاد الجسماني يكون النفوس متعلقاً بالأجرام الفلكية
أو الدخانية كما أشار إليه بقوله :

((وبعضهم قد صحوا الجسماني

بالجرم من أفلاك أو دخان))

(الثاني) : من الأقوال القول بالمعاد الجسماني دون الروحاني
وهو أكثر المتكلمين من الإسلاميين المنكرين لعالم العقول بل المفارقات
حتى النفوس المجردة ، فإنهم يرون ويعتقدون بأن الإنسان ليس هو
شيئاً سوى هذه البنية المحسوسة أعني الجسد المركب من اللحم والدم
والعظم والعروق وما شاكلها التي كلّها أجسام وما يحلّها من الأعراض
على هيئة مخصوصة هي الصور الإنسانية عندهم ، وتلك مادّتها والقيامه
ليست عندهم إلا إعادة هذه الأجساد بمادّتها السيّالة القابلة للكون
والفساد ، وفيه أنّه مخالف للعقل والنقل ، أمّا العقل : فإنّ حصر
المعاد في الجسماني يوجب التعطيل في النفوس الكاملة عن البلوغ
إلى غاياتها ، وهو أي التعطيل خلاف العقل ، وأمّا النقل : فهو ما
يدلّ على وجود اللذات العقلية المختصّة بالنفس الناطقة كقوله تعالى :
* ورضوان من الله أكبر* ، وقوله (عليه السلام) : ((فهبني صبرت على
عذابك فكيف أصبر على فراقك)) ، وفي الدعاء : ((يا نعيمي وجنتي))
وإليه أشار بقوله : ((قصر كالحاصر في الجسماني)) .

(الثالث) : هو القول بالمعادين أعني الروحاني والجسماني

وهو قول كثير من الحكماء ومشايخ العرفاء وكثير من علمائنا الإمامية

(قدس الله أسرارهم)، وجماعه من المتكلمين كما سمعت ان القائلين بالمعادين هم الفائزون لأن الخلق طبقات فالمجازات متفاوتة، بل الشخص الواحد ذو درجات متفاضلة، فأين اللطيفة النفسية وأين اللطيفة الروحانية السرية كما أفاد في الحاشية، والجامع بين المعادين جمع قصبات السبق وجاز بالسبقة، وهذا المعاد هو الذي دلّ عليه العقل والنقل وأوضحه المصنّف في الشرح: ان معاد كلّ طائفة يناسب حاله من أيّ صنف كان من المقرّبين أو أصحاب اليمين أو أصحاب الشمال فراجع وإليه أشار:

((جامع بينهما جاء فائزا))

وقصبات السبق كان حائزا))

ثم ان القائلين بالمعادين اختلفوا في القول بالمعاد الجسماني إلى طائفتين: طائفة يقول بعود عين البدن الدنيوية، وطائفة بعود مثله، وكلّ واحد منها هل يشترط العينية والمثلية في كلّ واحد من عضو أو تخطط أو شكل أم لا بل يكفي العينية أو المثلية في المجموع من حيث المجموع، وقيل هذا الأخير أي اشتراط العينية والمثلية في كلّ واحد واحد منها لم يوجبه أحد ولم يقل به لما ورد ان أهل الجنة جرد مرد، وقوله (عليه السلام): ((إن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر))، وقال في صفة أهل النار: ((ضرس الكافر يوم القيامة مثل جبل أحد))، وقوله (عليه السلام): ((يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير)، ومثل يحشر مخالف الإمام ورأسه رأس الحمار))، ويدلّ على ذلك ان العقاب على الجاني في

شبابه في وقت مشيبه لا يكون ظالماً فلا يقال : انه عقاب لغير الجاني
فيكون المعاقب ظالماً لما ذكرنا ان التشخص بالهوية بالنفس ، ولم
يتبدل هويته بل تبدل عوارضه وحالاته ، وإلى هذا الخلاف أشار
بقوله :

((ثم هم تشتتوا في القول

في عود عين البدن أو مثل))

((وكل واحد فهل في كل

من عضو أو تخطط أو شكل))

((وقيل ذا الأخير لم يوجب أحد

إذ كون أهل الجنة جرداً ورد))

((والجان في الشباب من عاقبه

في الشيب ليس عادلاً عن معدله))

ثم ان الذين صعب عليهم أمر المعاد الجسماني من جهة
إمتناع المعدوم حاولوا لتصحيح المعاد الجسماني بوجوه ذكر المصنف
بعضها :

(الأول) : ما ذهب إليه الشيخان أبو نصر وأبو علي فأنهما
قالا : إن طائفة من السعداء والأشقياء إذا فارقوا أبدانهم وهم بدنيون
لا يعرفون غير البدنات وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان
أمكن أن يتعلقهم تشوقهم بالبدن وأنسهم به ببعض الأجرام من الأفلاك
أو جرم آخر متولد من الأهوية والأدخنة ويكون قريباً من مزاج الجوهر
المسمى روحاً (أعني الروح البخاري) الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق

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 لأنه يصير تناسخاً بل هذا أمحل لأنه في الأبدان الإنسانية والحيوانية لا روح بعد بل إذا صارت أجنة تامة إستمرت الأرواح فتعلقت الأرواح المفارقة بالموت بها عند قائلية، وأما الأفلاك فهي حية ناطقة ذوات 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 التناسخية أيضاً كما أفاد في الحاشية) بل يستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيّل فيتخيّل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه، فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخروية 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 وفارابی منسوب است که اجرام فلكیه موضوع تخیل نفوس متوسطین وجرم دخانی موضوع تخیل نفس ناقصین باشد، یعنی کمره دهم باشد تحت فلك قمر و فوق کمره نار، پس گویند که این نفوس چون مفارقت کنند و بدنی هستند وتعلق ندارند بآن چیزهاییکه اعلی از بدن و بدنی است منجذب میشوند بسبب تعلق بعالم صور باجرام سماویه ونحوش نه اینکه نفوس آنها باشند ومدبر آنها که این محال است بلکه آنها موضوع تخیل اینها باشند، پس تصور خواهد کرد صور موعوده را که معتقد آنها بوده اند به اخبار و انذار نبوات و ولایات، و شیخ رئیس

بسعلاوه تصديق واذعان بمعاد جسماني که از شرع مطهر دارد چنانکه صريح الهيّات شفاء است خواسته است وجه عقلي بگويد که خير الأوضاع الجمع ، واینکه از این راه آمده اند سبب آنستکه صور خیالیّه را مجرد نمیدانند وقائم میدانند بروح بخاری دماغی وچون این بخار متلاشی میشود به شبیه این رفته اند که روح بخاری را گویند در صفا واعتدال مشابه فلك است وقول به آن جرم دخانی نیز از این باب است، واهل اشراق که صوررا مجرد برزخی دانند در مندوحه اند از این احوال ومظهر داشتن منافات با مجرد ندارد ، إنتهی موضع الحاحه .

ثم انّ صاحب الأسفار قد أشكل عليها وكذا على شيخ الإشراق في تصويبه قولهما من كون جرم سماوي موضوعاً لتخيّلات طوائف من السعداء والأشقياء باشكالات كثيرة مذكورة في أكثر كتبه كلزوم التناسخ وكون الفلك آبياً عن التآثر من العلل الغريبة ، وعدم صائن للجرم الدخاني من التفرّق والتحلل ، فانّ الروح صائن لجرم البدن ، ولا صائن للجرم الدخاني وعدم التطابق بين الفلك والنفوس المفارقة من جهة كون الفلك متناهياً والنفوس لا تناهي لها لأنّ النفوس المفارقة عن الأبدان الإنسانيّة غير متناهية عندهم ، فيلزم من تعلّقها الى جرم فلكي أو دخاني إجتماع المفارقات كلّها على جسم من أجسام العالم لأنّ الجسم الفلكي متناه ، وهذا الجسم الدخاني لمكان قراره تحت فلك القمر أصغر من فلك القمر ، فهو أيضاً متناه ، وحينئذٍ يلزم إمّا نهاية تلك الجواهر أو عدم نهاية تلك الأجسام وكلاهما محال .

ويرد على فرض كون المتعلّق جرماً دخانياً بأنّه مرّكب وكلّ

مركب ينحلّ ، وأجاب المصنّف عن هذه الإشكالات بأنّ تعلق النفس على الأجرام السماوية ليس بنحو التدبير والتسخير حتى يلزم التناسخ بل بنحو تعلق الظاهر بمظهره كما في المرآة والصورة ولكون جسم الفلك لصفائه وصقالته مظهراً للصور المثخيلة لنفوس هؤلاء لا فساد فيه ، ولهذا الصفا قالوا : جميع صور ما دونه منقوش فيه كما أشار إليه في حكمّة الإشراق ، ولا منافات بين كون الصور قائمة بذاتها وكونها ذوات مظاهر كما أنّ الخيال عنده (قدّس سرّه) مجرد والروح الدماغي مظهر له ، فظهور الصور القائمة بذواتها في المظاهر ليس من باب إحتياج تلك الصور بل هذا من خاصية وجود ذلك المظهر ، وأنّ جرم الفلك في تصرف شخص نفسه والنفوس الأرضية لا تصرف لها فيها ، وهذه النفوس لا تتعلّق بأجرام الفلك كتعلّقها بأبدانها ، بل لها علاقة عشقيّة بصور نفسه المألوفة ، ويطلبون لوحاً لتصويرات خيالهم لترسم فيه فيكون الفلك وسائر الأجرام مرآتيّ للصور المزبورة ليتراءى فيه كون الفلك مظهراً للنفوس وتصويراتها لا يستلزم التطابق بين النفوس والأجرام الفلكية بالتناهي واللاتناهي ، وإنّما هو من لوازم القول بالانطباق فلا يلزم التطابق بين الظاهر والمظهر بناءً على مذهب شيخ الإشراق القائل بتجرّد الخيال والقائل بكون الجسم الفلكي مرآة لظهور الصور الخيالية لا محلاً 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 الغـير الكاملة في العلم من نفوس الأشقياء وأصحاب الشمال أو المتوسّطة في العلم والعمل وأصحاب اليمين كما تقدّم .

وَأَمَّا الْجَرْمُ الدَّخَانِي لَا صَائِنَ لَهُ ، فَجَوَابُهُ : لَعَلَّهُ عِنْدَهُمْ يُكُونُ أَمْرًا
بِرِزْخِيًّا بَيْنَ الْجَرْمِ الْفَلَكي وَالْعَنْصُرِي فَلَا سَبِيلَ فِيهِ إِلَى الْإِنْحِلَالِ وَالتَّفَرُّقِ .

وَبِالْجُمْلَةِ : اعْتِرَاضَاتُهُ (قَدَّسَ سِرَّهُ) لَا يَرِدُ عَلَى الشَّيْخِ الْإِسْرَاقِي
فِي بَابِ التَّعَلُّقِ بِالْفَلَكَ ، نَعَمْ تَرِدُ عَلَى الشَّيْخِ الرَّئِيسِ وَاتِّبَاعِهِ مِنْ لَا —
يَقُولُ بِعَالَمِ الْمُثَالِ إِلَّا أَنْ يَبْنِي كَلَامَهُمْ عَلَى تَجَرُّدِ الْخِيَالِ كَمَا يَشِيرُ
إِلَيْهِ فِي بَعْضِ مَبَاحِثَاتِهِ ، وَإِلَى تَصْحِيحِ الشَّيْخِينَ أَشَارَ الْمُصَنِّفُ فِي الْمَتْنِ
بِقَوْلِهِ :

((وَبَعْضُهُمْ قَدْ صَحَّحُوا الْجِسْمَانِي

بِالْجَرْمِ مِنْ أَفْلَاكٍ أَوْ دَخَانٍ))

((يَكُونُ مَوْضِعًا لِتَصْوِيرَاتِهِمْ

مِنْ نَائِرَاتِهِمْ وَتَنْوِيرَاتِهِمْ))

وَالْتَصْحِيحُ الثَّانِي مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ التَّنَاسُخِيَّةُ فَانَّهُمْ يَقُولُونَ فِي
الْمَعَادِ بِالتَّنَاسُخِ ، وَأَنَّ صَاحِبَ كُلِّ خَلْقٍ رَاسِخٌ يَأْخُذُ نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِ
الْحَيَوَانَاتِ الَّتِي يَنَاسِبُهُ بِكَوْنِهِ مَحَلَّ ظُهُورِ ذَاتِ الْخَلْقِ ، فَالنَّفْسُ الْحَرِيصَةُ
تَنْتَقِلُ إِلَى بَدَنِ النَّمْلَةِ لِغَلْبَةِ الْحَسِّ عَلَى النَّمْلِ ، وَذَاتُ الشَّرِّ تَنْتَقِلُ
إِلَى الْخَنْزِيرِ لِغَلْبَتِهَا عَلَيْهِ ، وَالنَّفْسُ السَّارِقَةُ تَنْتَقِلُ إِلَى بَدَنِ الْفَارَّةِ
وَهَكَذَا ، فَعِنْدَهُمْ أَبْدَانُ الْحَيَوَانَاتِ الصَّامِتَةِ طَبَقَاتُ الْجَحِيمِ فِي مَظَاهِرِ
الْقَهْرِ ، وَأَمَّا فِي مَظَاهِرِ اللَّطْفِ فَطَبَقَاتُ الْأَفْلَاكِ دَرَجَاتُ الْجَنَانِ .

قَالَ الْمُصَنِّفُ فِي أَسْرَارِ الْحَكْمِ :

از اقوال مزيفة در معاد جسماني قول تناسخي است گذشت كه

به تناسخ نزولی بعضی قائلند و بعضی به صعودی، و اینکه در معاد
 جسمانی بتناسخ قائلند قول قائل بنزولی است نه قول قائل بصعودی که
 که 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 استکمال است، پس قائلین به تناسخ نزولی که یوزاسف است
 و بعضی مشرقیین که گفته اند: اول منزل نور اسفهد صیبه انسانیه
 است و آن باب الأبواب است از برای جمیع صیاصی حیوانیه و امم صامته
 و گفته اند: حیوانی نیست بجز انسان، ولی بعضی نسخ شده اند
 و بعضی باقیند، و آنچه باقیند اگر از کاملین باشند صعود کنند به عالم
 نور و تجافی کنند، از دار غرور و برخی نسخ شوند و در غواصق بمانند
 اگر از ناقصین باشند و گویند: مزاج اعدل اشرف در صیبه انسیه است
 و آن استدعاء فیض جدید کند از حضرت فیاض نور الأنوار تعالی، بلی
 آن بار یابد و بتواند از بزم قدس جذوه اقتباس نماید نبات چیست که
 با آن پای چوبین بسوی آن خرامد و حیوان کیست که زبان لالیش
 و انتکاس رأسش استدعای فیض جدید نماید یا باسماں قدس سر بالا
 کند بلی سزاوار آنستکه سئور آلوده بیاشامد استدعاء صادق آنستکه
 بلسان استعداد باشد، پس گویند: هر خلقی و خوئی که در حیات
 دنیوی بر وغالب شود و از هیئات ظلمانیه باشد و علم بمبدأ و منتهی
 تحصیل نکند موجب میشود که بعد از فساد صیبه اش منتقل شود به
 صیبه مناسبه آن هیئت ظلمانیه، زیرا که آن نور اسفهد آلوده منظم
 منجذب است بغواصق و اینها نیز بمناسبت ظلمت جاذب ((ناریمان
 مر ناریمان را جاذبند)) مثل انتقال نفس حریص و خنزیر یا مور و نفس

ظالم بسبع ونفس دزد بموش وهمچنين ، واينهارا ابواب طبقات
جهنم دانند واصناف هريك از اين انواع را دركات گویند الى آخر ما
قال .

وإلى هذا المذهب أشار المصنف (رحمه الله) بقوله :

((وبعضهم صحح بالتناسخ

وأخذ جنس كل خلق راسخ))

وقد مرّ من المصنف ومنا إبطال التناسخ 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

بإحفاظ أجزاء فرد ، أي لا تتجزى في علم الله القادر المختار فيجمعها
الله تعالى بعد تفرّقها في العالم جمعاً فتصير هذه الأجزاء ذات وحدة
إتصالية مصوّرة بصورة مثل الصورة السابقة ، فتعلّق النفس بها مرّة أخرى
فإنهم قائلون بأنّ مادّة كلّ جسم هي الأجزاء الفردية وقائلون بأنّ شيئاً
الشيء وهديته بالمادّة ، وأمّا الصورة فهي ليست إلا عبارة عن تأليف
هذه الأجزاء بنوع تأليف لا شخص التأليف فلو حصل فرد من نوع
التأليف الأولي في هذه الأجزاء الباقية بعينها يعود الشخص الأول
بعينه لأنّ شخص المادّة 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

البدهيّات .

(الثاني) : إن أجزاء كلّ بدن بعد مفارقة نفسه لو قلنا بتجرده

تبقى معطّلة عن الصور وإكتساء صورة بعد صورة أو تعلق نفس دون نفس

تخصيص بلا مخصص وترجيح بلا مرجّح .

(الثالث) : إنه لو كان شيئية المركّب وهذّيته بالمادّة التي تفرّق

في شرق العالم وغربه يلزم أن يكون هذه الأجزاء بعينها هذا المركّب

ويلزم أن يكون هذا المركّب هو المركّب القبلي والبعدي ، وأن يكون

الصور المتلاحقة متحدة الهوية لو كان الباقي في جميع الأحوال هذه

المادّة المذكورة لأنّه هو المشخّص لهذا المركّب في جميع حالاته

المتبادلة عليه كما أن هذا الشخص الواحد الشاب هو الكهل والشيخ

بسبب وحدة المشخّص الذي هو عبارة عن النفس الناطقة ، وأمّا لو لم

تكن المادّة باقية وكانت حادثة فكلّ حادث مسبق بمادّة فيلزم

التسلسل في المواد والتسلسل التعاقبي والجمعي كلّ واحد منهما

باطلان عند القائلين بالجزء ، فالحق أن شيئية الشيء بصورته وهذّيته

مراتب الصور يكون بالنفس ووجوده ، والصور محفوظة وباقية في وعاء

الدهر كما مرّ ببقاء النفس وإبقاء الحق .

وقال المصنّف في الحاشية ردّاً على مذاهبهم بقوله :

وفيه أولاً : فلأنّه مبنيّ على أنّ شيئية الشيء بالمادّة لا بالصورة

وهو سخيف جدّاً إذ يلزم أن يكون المنّي إنساناً والبيضة طيراً والنبات

نخلة ، ونحو ذلك .

وأما ثانياً : فلأنه حينئذ يكون دنياً لا آخرة ومغياً لا غاية لأن —
الآخرة نشأة أخرى طويلة وغاية الشيء كماله ، فكمال النفس أن تصير عقلاً
وكمال الصورة الطبيعية أن تصير صورة صرفة خالصة عن شوب القوة وتصير
الصورة الدنيوية بزرخية والبرزخية أخروية كما مر .

وأما ثالثاً : فلأنه يلزم تعطيل الحق ومنع الحق عن المستحق إذ
يطرأ على الأجزاء المادية إستعدادات للصور المتثقتة والإستدعاء
الصادق ما هو بلسان الإستعداد ، فيلزم أن لا يعطى الحق حقها
مع أنه نهى عباده عن تعطيل الحقوق .

وأما رابعاً : فلأن توجه أكثر الشبهات كمثل شبهة التناسخ وشبهة
الآكل والمأكول وشبهة عدم وفاء المواد وغيرها إنما هو على هذا القول
وبعد في الزوايا خبايا ، إنتهى .

(الرابع) : ما ذهب إليه شيخ الإشراق في تصحيح المعاد
الجسماني بقوله بالمثال ، فإنه بعد ذكر شطر من أحوال المثال في
كتابه المسمى بحكمه الإشراق قال : وهذا العالم المذكور نسميه : عالم
الأشباح المجردة وبه يحقق بعث الأجساد والأشباح الربانية وجميع
مواعيد النبوة ، إنتهى .

أقول : قال العلامة الآملي (رحمه الله) :
وإنما وصف الأشباح بالتجرد لأنها غير قائمة بمادة ومحل بل
هي قائمة بالنفس بالقيام الصدوري نحو تعلق الوجود بالفاعل الموجد
فهو واقعي في صقع من النفس فلكية كانت النفس أو إنسانية ، والمراد

بالأشباح الربانية كما قال في حكمه الإشراق : هي الأشباح العظيمة
الفاضلة المليحة أو الهائلة القبيحة التي يظهر فيها العلة الأولى
والأشباح التي يليق بظهور العقل الأول ونحوه فيها إذ لئلا من العقول
أشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهوره فيها إلى آخر ما قال .

وقال في الحاشية :

المراد بالأشباح الربانية رقائق الحقايق المتمثلة لأقوياء النفوس
ومنها رقايق الناموس الأكبر المتمثلة للأنبياء ، فانها تنحذر من الباطن
وتنساق إلى الحسن المشترك وتشاهد ، إنتهى .

والمراد بمواعيد النبوة هو تنعم أهل الجنان وتعذب أهل النيران
بجميع أنواع اللذات وأصناف الآلام الجسمانية ، إذ البدن المثالي
الذي يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في أن له جميع
الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة ،
إنتهى .

وحاصل كلام الإشراقيين : إن بدن المعاد في القيامة هو البدن
والقالب المثالي لهذه النفس بازاء بدنه العنصري فلما كان إعادة البدن
العنصري من إعادة المعدوم المستحيلة فلا جرم تتعلق الروح بالقالب
المثالي وبه يتحقق بعث الأجساد .

قال في الحاشية :

والقالب المثالي مثل الصورة التي في المرأة ولكن هذا التشبيه
مشروط بشرطين : أحدهما أن تكون الصورة المرآتية غنية عن المرأة

كما أنّ الصورة المثاليّة مجردة عن المادّة والموضوع ، وعند الشيخ
الإشراقي : الصور المرآتية من عالم المثال والمرآة مظهر لا محلّ ، وحيث
انّ المرآة تغلظك وتوهم أنّها محلّ فلنفرض عدمها .
وثانيهما : أن تكون ذات حياة كما أنّ الصورة المثاليّة عيّن
الحياة وعين العلم والشعور وحياتها ذاتيّة ، فإنّها نازلة من النفس وانّ
الدار الآخرة لهي الحيوان ، وحينئذٍ كانت الصورة المرآتية عين الشخص
لأنّ شيئية الشيء بالصورة والمشخص الذي هو النفس فرض أنّه فيها
والمهيولى المحذوفة عنها ليست إلاّ قوّة الشيء وقوّة الشيء بما هي قوّة
الشيء ليست بشيء ، إنتهى .

وهذا العالم يعتقد الصوفيّة والعرفاء وحكماء الإشراق وأرباب
الشرع ولكن ذكر هذا العالم في الشرع بلسان آخر وهو عالم البرزخ
وخالف في ذلك المشائيّة ومن المتأخّرين العلامة اللاهيجي ، وقال :
إنّهم إستندوا 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 أنّه (رحمه الله) يقول :
وقد يستدلّ على ذلك بأنّ ما نشاهد من تلك الصور في الخيال مثلاً
ليست عدماً صرفاً ولا من عالم المادّيات وهو ظاهر ولا من عالم العقل
لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الأجرام الدماغية لإمتناع إرتسام
الكبير في الصغير كما مرّ في تخيل صورة الجبل مثلاً فيجب أن تكون
موجودات خارجيّة قائمة بذواتها وهو المطلوب ، وبعد نقل هذا
الإستدلال يقول : وفساده ظاهر ، لأنّه على فرض تسليم إمتناع إرتسام

الكبير في الصغير لا مانع من الإحتمال المذكور أعني الإرتسام فـ في النفوس الفلكية ، وفيه أن منع البديهي مكابرة لا يسمع من مدعيها ، وينبّه على الإمتناع المذكور إنّنا إذا فرضنا مقدارين أحدهما يزيد على الآخر والآخر ينقص منه وبعد إنطباقهما فالمقدار الذي زايد على المحل 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 تصوّر مقدار أزيد من مقدار محل النفس المنطبعة أعني الفلك ، فلا محيص إلا القول بأنّ الصور المذكورة مثل معلقة قائمة بذاتها لا بمحلّ ، فالفلك يكون مظهراً لها وبه ثبتت تجرّد خيالنا أيضاً ، هذا كلّ 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 الحديث : ((خلقتم للبقاء لا للفناء)) إلا على قول من كان الإنسان عنده البنية المحسوسة ونفسه جسمانية منطبعة دائماً ، ولا تفاوت بينه وبين الطباعية والدهرية الذين أخبر الله تعالى عنهم بقوله : * إن هي حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يُهلكنا إلا الدهر * ، إلا بأنّهم يقولون : بأنّ الإنسان كالحيوان والنبات إذا مات فات ، وهؤلاء ملبّون يقولون بالاعادة فإنّ الإنسان روحاً وجسداً وان ينعدم عند هؤلاء إلا أن القادر المختار يوجد هما بعينهما .

ثانياً : فعلى هذا القول ليست الأنفس المعادة هذه الأنفس

مع تخلل العدم كما مرّ، وإن تفوّهوا بالعينيّة لساناً ، لكن محققوا أهل
الملة قالوا بتجرّد النفس وأن لا سبيل للفساد إليها ، فلم نعبأ بهذا
القول أو بنينا على مذهبهم كما أفاد في الحاشية ، وإلى قول شيخ
الإشراق وعينيّة الأنفس الأخرويّة بالأنفس الدنيويّة أشار المصنّف بقوله :

((وقال الإشراقي بالمثال

والأنفس الأنفس في الأقوال))



الفريدة الثالثة

في بيان كون البدن المحسور يوم النسور

عين البدن الديوي

- ((والحق عينيته إذ شيئته
 بصورة وكونه شخصيته))
 ((والإشتداد في الوجود قد قبل
 وواحد وجود أجزاء المتصل))
 ((ومدّة على العموم اعتبرت
 ما دام ضعفها إليها افتقرت))
 ((فالنفس حيث عينت أي جسد
 قد دبّرت وان تفاوت اتحد))
 ((من ثمّ كلّ من رسولنا رأى
 رؤياً بأيّ صورة ما أخا))

يعني : والحق أنّ البدن الديوي يعود في المعاد عينية إذ
 شيئية كل شيء يكون بصورة أي بصورته وتشخصه يكون بكونه فكونه شخصية

وقبول الإشتداد في الوجود قد قبل وهكذا شيء واحد وجود أجزاء المتصل فبناءً على ذلك يليق أن يكون وجود النفس في أول أمره مادياً ثم بالتدرج تصير مجرداً ملكوتياً مع أنه هو الشخص الأول لم يتغيّر حقيقته وإنّ 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 اليها أي الهيولى والمادة افتقرت فلمّا اشتدّ وجودها فاستغنت عن عالم المادة وانتقل الى عالم البقاء ويتبدّل بدنه الترابي الى لبدن المثالي ، والنفس حيث عيّنت وشخصت أي جسد كان ترابياً وبرزخياً قد دبّرت وإن تفاوت الأبدان بالعنصريّة والمثالية ولكن النفس اتحد ، من ثم كل من رأى رسولنا رأى رؤياً صادقة بأن صورة كان ما أخطأ: من رأني فقد رأني فإنّ الشيطان لا يتمثل بي .

أشار في هذه الغرر إلى أنّ المعاد في المعاد هو عين البدن الدنيوي بحيث لو رآه أحد يقول : هو هو بعينه وهو فلان الذي كان في الدنيا لا مثله كما قال به بعض ، ولا البدن المثالي كما قال به أهل الإشراف ، واستدلّ عليه بوجوه جعلها صدر المتألّهين في كتبه ، والمصنّف (رحمه الله) في أسرار الحكم أصولاً للبرهان على عينيّة البدن المعاد مع البدن الدنيوي ، وجعل في هذا الكتاب كلّ أصل من هذه الأصول برهاناً مستقلاً ولا بأس به .

(الأول) : إنّ شئيّة الشيء بصورته لما تقرر أنّ شئيّة الشيء بصورته لا بمادّته ، وقال الشيخ الرئيس : صورة الشيء مهية التي هو بها هو ، ومادة الشيء حامل قوته وإمكانه ، وحاصل هذا الوجه هو : إنّ كلّ

مركب سواء كان مركباً عقلياً من الجنس والفصل أو خارجياً حقيقياً من المادة والصورة أو اعتبارياً من الأجزاء بالأسر والهيئة الطارية عليها كالسرير فإن تقوم حقيقته وشيئته التي هو بها هو بصورته لا بمادته أو مركباً من المادة العقلية كالمهية والصورة العقلية كالوجود في الموجود المركب منهما ، فإنه موجود بوجوده لا بمهيته ، والمراد بالصورة هو المعنى الأعم من الصورة النوعية والجسمية والهيئة الاعتبارية والذي يشهد على أن الشيء شيء بصورته هو أن السرير سرير بهيئة السريرية لا بمادته بحيث لو لم يتصور المادة بتلك الهيئة لم تكن سريراً ولو زالت عنها الهيئة السريرية زال عنه اسم السرير مع أن المادة هي بعينها كما أنها لو وجدت 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 أي جوهر كانت وليست معتبرة على وجه التعيين ولأجل ذلك قالوا بأن الحكمة هي صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مظاهياً للعالم العيني ومن المعلوم أن الصورة العقلية من العالم لا مادة لها ، ولذلك إذا شاهدت شخصاً في المنام فقد شاهدته ويصح لك القول بأنك شاهدته على نحو الحقيقة مع أن المشاهد صورته المجردة ، وما ذكرنا ظهر أن المصنف في قوله : فالسرير سرير بهيئته لا بخشيبته ، والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده والموجود موجود بوجوده لا بمهيته والوجود صورة عقلية والمهية مادة عقلية غرضه التمثيل للمركبات الثلاثة الاعتبارية والحقيقية والعقلية بكلا قسميه ، ثم فصورة هذا العالم من جماده ونباته وحيوانه وإنسانه من الثرى إلى الثرى ومن الذرة إلى الذرة إذا فرضت مجردة عن موادها في

الآخرة عين هذا العالم بالحقيقة، إذ لم يحذف عنه إلا ما هو من لوازم الهيولى التي هي من لوازم دنيويتها مثل قبول التركيب والكون والفساد وغير ذلك من ما هو من باب القوة والعدم، ولكن صورته محفوظة.

قال في الحاشية :

ولا يشذ عن الصورة الأخرية شيء مما هو من باب الفعلية حتى الامتداد الجوهري الذي هو أدنى فعليته وهو أول حلة اكتست بها الهيولى الأولى وما حذف عنها هو من باب القوة والعدم، ولا مدخلية لها بوجه من الوجوه في التشخيص، وقد عرفت مراراً أن التمييز والنعيين غير التشخيص، وإلى هذا الوجه أشار بقوله :

((والحق عينيته إذ شيئته

بصورة وكونه شخصيته))

(الثاني) : إن وجود كل شيء هو تشخيصه، والمراد بالتشخيص هو وجوده الخاص به الذي به يرتفع إبهام مهيته، وأما عوارضه المشخصة هي من إمارات تشخيصه لا من مقوماته، فكل واحد منها مع عرضه العريض أعني وضعه الذي معه من أول وجوده إلى آخر عمره وهكذا سائر أعراضه من المتى والأين والكيف من الإمارات المشخصة ولذلك يعبرون عنها بلفظ ما، ويقولون : وضع ما وعين ما ونحو ذلك لأن كلاً 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 التشخيص فالمعاد محفوظ الهوية، وإن تغير كثير من

أحواله الدخيلة في تمييزه ، فإن التمييز غير التشخيص والفرق بين التشخيص والتمييز أن الكليات العقلية والطبيعية يكون بينها تمييز ولكن لا يكون فيها تشخيص وهكذا في مراتب شخص واحد لها تمييز ولكن كل واحد منها لا يكون مشخصاً كما أن النفس الناطقة لها مراتب سبعة ولا يكون كل واحد منها مشخصاً حتى يكون فيها سبعة أنفس بل كل ذلك ثفن لشخص واحد ، وهكذا مراتب الأسنان من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة كلها تفنن مراتب شخص واحد من الإنسان ، فالبدن الصوري الأخرى بعينه هو البدن المادي الدنيوي لأن وجودهما الذي هو أصل محفوظ فيهما واحد والعوارض المشخصة قد علمت أنها إمارة التشخيص الحقيقي فلا بأس ببقاء الشخص بعينه مع زوالها رأساً ، وليس لأحد أن لا يتصور بقاء الشخص بدون تلك الأعراض بل يمكن تصور ذلك بوجه ما إذا فرض أن يتقوى وجوده بحيث يستغني بعلمته الفياضة عن المقارنات الحسية والأعراض الجسمية كما في النفوس الإنسانية عند تجردّها وإستقلالها فإنها قد تخصص حدوث كل من آحاد النفوس المتفكة في النوع بعوارض مادية وهيئة بدنية ، ثم بعد إستقلالها في الوجود وتقويتها بكمالها العلمي والعملية وترقيتها إلى عالم القدس وإتصالها ببارئها إنخلعت عنها تلك الهيئات البدنية البتة بل النفس في حياتها الدنياوية وتعلقها بالبدن ربما يقع لها خلسات 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 الإشتدادية بمعنى انّ الوجود قابل للاشتداد كما أنه قابل للتضعّف وانّ الإشتداد والتضعّف حركة والحركة القطعية متصلة والإتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصيّة فالوجود أصل محفوظ في جميع مراتب الحركة ، وقد ثبت أنّ أجزاء الحركة المتصلة الواحدة وحدودها ليست موجودة فيها على نعت الإمتياز بل موجود بوجود واحد فليس شيء من المهيّات التي بإزاء تلك المراتب الوجودية والجوهرية موجودة بالفعل بوجود الخاص وعلى وجه التفصيل ولهذا جاز كون شيء واحد متعلقاً بالمادة تارة ومجرداً عنها أخرى مع كونه نوعاً واحداً بل شخصاً فardاً ، فكلّ ما ليس في الحركة الكيفية شيء من الصفرة والخضرة والنيلىة والسواد للفاكهة المتحركة فيها والفتور والحرارة والأحرية للماء المسخن بالتدريج موجودة بالفعل على نعت الإمتياز كذلك ليس الصور الطبيعية والبرزخية والأخروية في جهة البدن وليست النفس النباتية والحيوانية والنطقية في جهة النفس موجودة على وجه الإمتياز وينعت الكثرة بل على وجه الاستهلاك في واحد ذي درجات ومراتب متفاضلة بعضها على بعض وإلى هذا الوجه أشار بقوله :

((والإشتداد في الوجود قد قبل

وواحد وجود أجزاء المتصل))

ثم قال المصنّف في الشرح :

ويمكن جعل قولنا : وواحد وجهاً على حدة ، وهذا الوجه

هو الوجه الآتي .

(الرابع) : إنّ الوحدة الشخصية في كل شيء ليست على وتيرة واحدة ، ودرجة واحدة ، فإنّ الوحدة الشخصية في الجوهر المجردة حكمها غير الوحدة الشخصية في الجواهر المادية ، فإنّ 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 رداءه الوجودي عن الجمع بين الأمور المتخالفة بخلاف وجود الجوهر النطقي من الإنسان فإنّها مع وحدتها الشخصية جامعة للتجسّم والتجرّد وحاصرة للسعادة والشقاوة ، فإنّها قد يكون في وقت واحد في أعلى عليين وذلك عند تصوّر أمر قدسي ، وقد يكون في أسفل سافلين ، وذلك عند تصوّر أمر شهوي ، وقد يكون ملكاً باعتبار شيطاناً مريداً باعتبار ، ومما يؤيد ذلك أنّ المدرك بجميع الإدراكات والفاعل بجميع الأفعال الواقعة من الإنسان هو نفسه الناطقة النازلة إلى مرتبة الحواس والآلات والأعضاء والصاعدة إلى مرتبة العقل المستفاد والعقل الفعّال في آن واحد وذلك لسعة وجودها وبسط جوهريتها وإنتشار نورها في الأكفاف والأطراف ، فمن هذا البيان يتحقق ما قلناه من كون شيء واحد تارة محتاجاً في وجوده إلى عوارض مادية ولواحق جسمية وذلك لضعف وجوده ونقص تجوهره ، وتارة ينفرد بذاته ويتخلّص بوجوده وذلك لإستكمال ذاته وتقوى إنّيته ، وبهذا التفصيل يظهر له ما أفاده في الشرح بقوله : إنّ الوحدة الشخصية لها مراتب كما في المتصل القارّ أو السيّال الذي هو عين الكثرة بالقوة ، وفي الكمّ المنفصل الذي هو عين الكثرة بالفعل ، وفي المجرد بنحو ، وفي المادي بنحو آخر وهكذا ، وفي الإنسان

وحدة جمعية إنطوت فيها الكثرات إذ فيه شيء كالملك وشيء كالملك
وشيء كالجماد وشيء كالنبات وهكذا ، فتفاوت البدن الأخرى والديوي
في بعض خواص النشاطين لا يقدح في تشخيصهما ولا ينثلم 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
واستقلت بنفسها استغنت عنها كالطفل المحتاج إلى المهدي ، وليس
المهدي داخلًا في قوام وجود الطفل ولذلك لا يعتبر خصوصية مادة له
بل يكفي أي مادة كانت لتأتي الحمل لما هو حقيقة الشيء مادام
اعتبرت ، وربما تبلغ إلى حد لا تحتاج إلى الحامل أصلاً .

وقال في الحاشية :

قولنا : بل يكفي ؛ أما الكفاية فكما ترى أن الصورة الشخصية
البدنية كليوم في مادة لتحللها بالحرارات الأربع وإستخلاف بدل
ما يتحلل عنها ، وأما البلوغ إلى حد الكدائي في الصورة فبوصولها إلى
الصورة البرزخية ، وأما في النفس فبصيرورتها عقلاً بسيطاً غنياً عن
البدن وقواه بذاته وباطن ذاته بقاء الله وقدره الله تعالى وذلك لأن
ذلك العقل بالفعل البسيط إنطوت فيه كلّ الفعليات التي دونه

وینتاتی منه جمیع ما تاتی منها ، إنتهیی .

وإذا كان الأمر كذلك فالنفس المتعین تدبر أمر أيّ جسد كان عنصریاً أو برزخیاً أو أخروياً ولا یقدح تفاوت الأبدان بحسب النشآت فی حفظ وحدتها من جهة إتحاد النفس فی الأجساد المتفاوتة تفاوتاً بیناً كثيراً كتشکل إنسان أو ملك أو جن بصورة إنسان ثم صورة طیر ثم صورة ثور مثلاً بعد إتحاد النفس فكيف إذا كانت الهیئة محفوظة فكانت هنا جهة الإتحاد بطریق أولى ، فهذا البیت نتیجة لجمیع ما تقدم .

وقال فی أسرار الحكم :

پس انسان واحد بمقتضای وجه سوم که اشتداد در وجود جوهرش دارد مقامات دارد از طبع و صورت مادّیه و صورت برزخیّه و تجرّد نفسانی و تجرّد عقلانی إلی ما شاء الله ، ومع هذا واحداست ، ومحفوظ الهویّه است ، واین وحدت اشرف و اتم واجمع و از ترکیب راز وجدان و فقدان أبعد است که هیچ مرتبه از او مسلوب نیست و هرگاه وصول به این وجوه بحصول پیوست دانسته شد که بدن محشور روز نشور عین همین بدن است نه غیر این بلکه نه مثل این ، چه دانستی که مشخص نفس و وجود نفس است و نفس مستعمل بدن برزخی و بدن أخروی همین نفس مستعمل بدن دنیوی است ، و سه بدن نیست بلکه بمقتضای دو وجه دیگر که موضوع واحداست و وحدت حقّه ظلّیه و جمعیه دارد ، نه وحدت محدود ، سه مرتبه یک بدن و سه طور یک بدن است ، و بمقتضای وجه (اول) : تمیّز دارند از یکدیگر که یکی دنیوی بود و یکی برزخی و یکی

أخرى نه تشخصات ونيز ضعف وشدت ودثور وبقاء وكثافت ماديت
ولطافت متفاوتند وهمه درجات يك تشخص واطوار يك شخص اند
* لقد خلقكم أطواراً * ودر دنيا نيز در يك شخص طفل از شاب وشاب
از كهل وكهل از شيخ امتياز دارد ، وهمچنين عقل بالقوة از عقل بالملكة
وآن از عقل بالفعل وآن از عقل مستفاد ، ولي همه يك تشخص دارند
كه نفس اصل محفوظ در همه است ، إنتهى موضع الحاجة .

والى هذا الوجه أشار في المتن بقوله :

((ومدّة على العموم اعتبرت

ما دام ضعفها إليها افتقرت))

((فالنفس حيث عيّت أيّ جسد

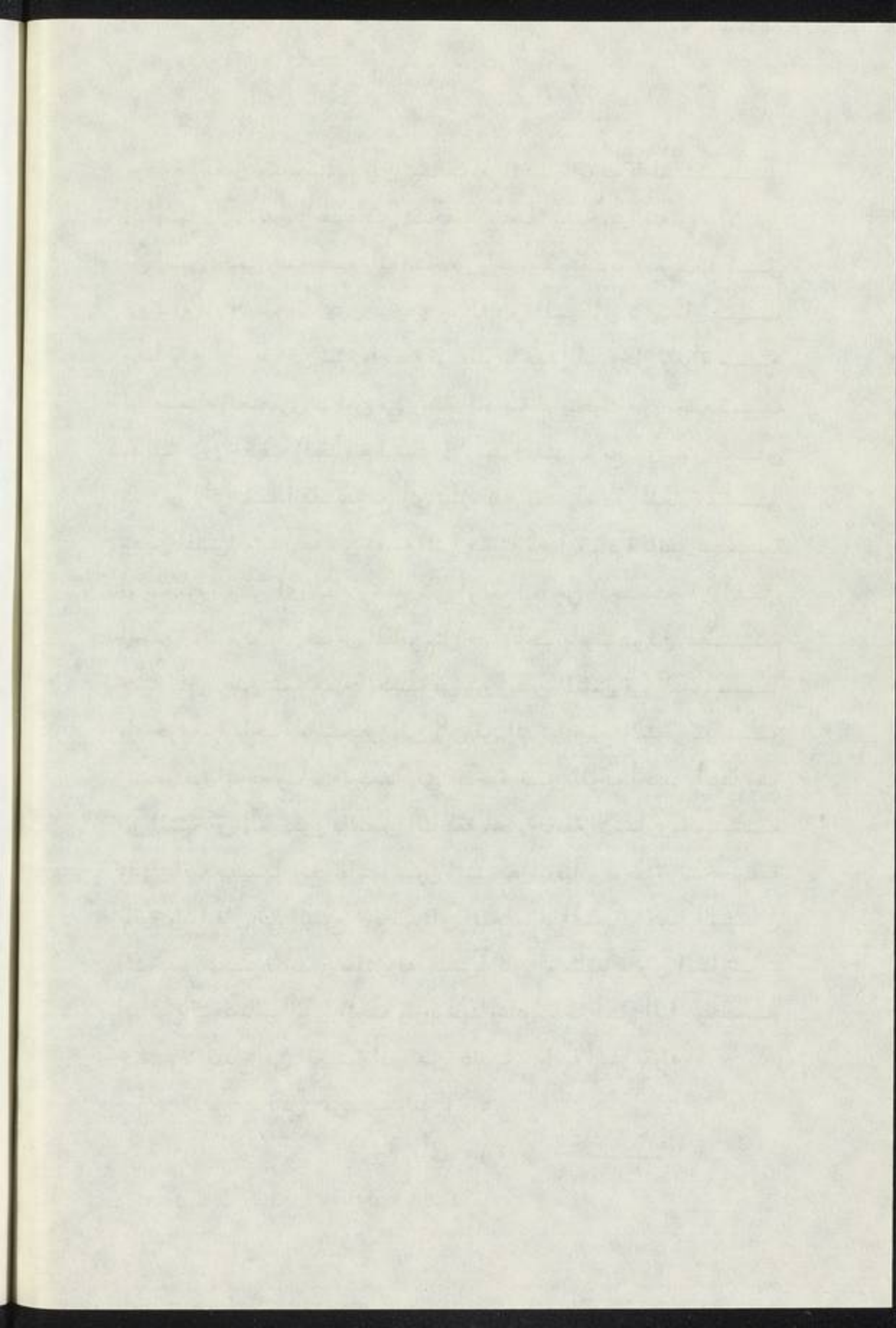
قد دبّرت وان تفاوت اتحد))

ثم انه إذا ثبت انّ المعتبر في تشخص الإنسان هو وحدة
نفسه الباقية عند تبدل أعضائه من الطفولية إلى الشباب والشيب
فما دامت النفس باقية يكون الإنسان باقياً ، وإن تبدلت الأعضاء
جميعاً ، وكما انّ تشخص الإنسان بنفسه التي هي صورة ذاته فكذلك
تشخص بدنه أيضاً وتشخصات أعضائه بالنفس السارية قواها فيها
فاليد والرجل وسائر الأعضاء ما دامت يسري فيها قوة نفس متعيّنه يكون
يداً ورجلاً وأعضاءاً لها ، وإن تبدلت عليها الخصوصيات من المواد
فلا فرق حينئذ بين الأعضاء التي يتصرّف فيها في اليقظة وبين الأعضاء
التي يتصرّف فيها في النوم وكذا لا فرق بين البدن والأعضاء التي
يكون لها في الدنيا والتي لها في الآخرة في كونها واحدة شخصيّة

بوحدة النفس وشخصيتها وإن تبدلت في نفسها بوجه ما لم تتبدل
 لإضافتها إلى نفس واحدة لأنّ تشخص الأعضاء بتشخص النفس ، ألا ترى
 أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله) شخص واحد بلا تعدد ومع هذا كلّ
 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
 فكّل من رأى نفسه المقدّسة مع أيّ تمثّل كان فقد رآه لأنّ العبرة في
 تعيين الشيء وتشخصه هي نفسه التي صورته مع آية مادة كانت عظيمة
 أو صغيرة ، وعلى أيّ شكل ووضع كان أو وقع ، وفي الحديث : إنّ أهل
 الجنّة جرد مرد وإنّ ضرس الكافر مثل جبل أحد ، وظاهر أنّ عظم
 جنته 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
 أنّ التشخص إنّما يكون بالنفس الناطقة وهي حقيقة الإنسان وهويته
 وهي باقية بعينها ومع بقائها يكون التشخص 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 ، وإنّ التفاوتات
 الماثورة كتحسنات أهل الجنّة ومرودتهم وتشويهات أهل النار وعظم
 جنتهم لا يقدح في العينية المبرهن عليها ، وإليه أشار بقوله :

((من ثمّ كلّ من رسلونا رأى

رؤياً بأيّ صورة ما أخطأ))



(لأنه لا يعبأ بتفاوت الجسم إذا عيّنت النفس)

* *

الفريضة الرابعة في شبهات تورد على القول بالمعاد الجسماني

((وشبهة الأكل والمأكول))

يدفعها من كان من فحول))

((إذ صورة بصورة لا تنقلب))

على الهيولى الإنحفاظ منسحب))

- ((وفي وعاء الدهر كلّ قد وقى
 ما عندكم ينفد عنده بقي))
 ((تبلى إذا غطا زماننا انخزل
 مراتب السيال مع كلّ عمل))
 ((وذلك الكتاب لن يغادرا
 شيئاً صغيراً ولا كباءاً))
 ((وليس حشر الجسم نسخاً يمتنع
 نعم لدينا باطني ما منع))
 ((فباعتبار خلقه الإنسان
 ملك أو أعجم أو شيطان))
 ((فهو وإن وحد دنياً وزعاً
 أربعة عقبي فكان سبعة))
 ((بهيمة مع كون شهوة غضب
 شيمته وإن عليه قد غلب))
 ((مكر وشيطان وإن سجية
 سنية فصور به سنية))
 ((وكلّها توجد لا من شيء
 تجري من الأخلاق مجرى الفيء))
 ((بملكات ذي جهات الفاعل
 تخالفت بجهات القابل))

((فملكه بالعضّ والقضيض
وأينه من أوج أو حضيض))
((بكلّها في صقع نفسها إنطوت
جزيت الأيدي بما قد كسبت))
((وجنة عرضها الأرض والسما
لواسع القلب ولا تصادم))

يعني : وانّ شبهة الأكل والمأكل لا يرد ويدفعها من كان من
فحول بتقريب ، إذ صورة شيء لا تنقلب إلى صورة أخرى ولكن الهيولى
يخلع صورة ويلبس أخرى فعلى هذا لحم بدن المسلم حينما يصير
كيلوساً أو كيموساً لبدن الكافر قد تخلّى عن الماهية الأولى والصورة
السابقة وتلبس بصورة لحم بدن الكافر والعاصي فعلى الهيولى الانخفاض
منسحب أي جارّ وتجري عليها الصور بالتوالي ، ففي وعاء الدهر كل صورة
قد وقى ولا ينقلب صورة إلى صورة أخرى لأن انقلاب المهية أمر محال
فصور بدن المؤمن محفوظة له وكذا صورة بدن الكافر ما عندكم ينفد
وما عنده أي الله تعالى باق ، تبلى أي تظهر إذ الحجاب وقطاع
الزمان إرتفع مراتب الوجود السيّال مع كل عمل عمله ، فذلك الكتاب
أي الدهر أو الإنسان السيّال لن يغادر أي لن يترك شيئاً صغائراً ولا
كبائراً ، وليس حشر الجسم من قبيل التناسخ الممتنع نعم يكون نسخاً

باطنياً وهو أي الباطني لدينا ما منع (فالتناسخ الممتنع عبارة عن حلول الروح في بدن آخر غير بدنه الأول ويكون هذا الحلول في عالم الطبيعة وأما التناسخ الباطنيّ الجائز عبارة عن حلول الروح ببدنه الأصلي ويكون الحلول في الآخرة لا في الدنيا) ، فباعتبار خلقه أي الإنسان باعتبار تخلّقه بالأخلاق الحسنة أو الذميمة ملك أو أعجم أي حيوان أو شيطان ، فهو أي الإنسان وإن وُجد دنيماً يعني كان شيئاً واحداً بصورة واحدة ولكنه وزّع أي قسّم 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 غلب ، مكر فصورته صورة شيطان وإن كان شيمته سجيته سنيته أي خلق حسن فصورته من الصور البهيمية النورية ، وكلّها أي كل هذه الأربعة بأنواعها وأصنافها توجد لا من شيء بل تجري هذه الصور من الأخلاق مجرى الفيء ، بملكات ذي أي هذه الملكات بجهات فاعليته تخالفت الصور لا بجهات القابل لأن الصور الأخرى لا تحتاج إلى مادة لأن هذه النشأة ليست هيولانية ، فملكه أي ملك الإنسان بالقض والقضيض أي بأجمعه وأينسه ومأواه من أوج إن كان سعيداً أو حضيض إن كان شقيماً ، بكلّها أي كل الملكات في صقع أي زاوية نفسها إنطوت جزيت الأيدي بما قد كسبت إنما هي أعمالكم تردّ إليكم ، وجنة عرضها الأرض والسماء يكون لواسع القلب ولا تصادم ولا تزاحم في باطن عالم الطبيعة .

أشار في هذه الغرر إلى شبهات أوردوها على القول بالمعاد الجسماني ودفعها منها : إنه إذا صار إنسان غذاءً لإنسان آخر فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكل وأياً ما كان لا يكون أحدهما معاداً بعينه ، وأيضاً لو أكل كافر مؤمناً للزم إما تعذيب المطيع أو تنعيم العاصي أو يكون شخص واحد كافراً معذباً أو مؤمناً منعماً ، فأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بأن المعاد في القيامة هو الأجزاء الأصلية التي خلقت من مني الأبوين ، وهذه الأجزاء الأصلية لا تصير جزءاً من بدن آخر والله سبحانه وتعالى يحافظ هذه الأجزاء من أن تصير جزءاً لبدن آخر ، ولا يخفى ركافة هذا الجواب فالتحقيق في الجواب هو ما أشار إليه المصنف من أن صورة الشيء التي بها شيءية الشيء لا يصير جزءاً بدن آخر ، ولا يكون غذاءً له مع أنها ليست شرطاً للتغذية تكون مانعة للمادة من قبول صورة أخرى ، فإن الماء إذا صار هواءاً ليس المراد أن الصورة المائية بما هي صورة مائية صارت مصورة بالصورة الهوائية لأنه إنقلاب في الحقيقة ، بل المراد أن المادة التي كانت متلبسة بالصورة المائية خلعت هذه الصورة ولبست الصورة الهوائية ، فمع فرض عدم الخلع تكون الصورة المائية مانعة عن قبول الصورة الهوائية ، وكذلك الأمر في كون الخبز كيموساً لا بد من أن يخلع صورته النوعية وصورته العرضية من الاستدارة والاستطالة حتى يقبل مادته صورة الكيموس ويخلع صورة الكيموس حتى يكون قابلاً لصورة الكيلوس ، وكذلك بدن المؤمن من حيث له صورة خاصة لا يصير بدنناً للكافر إذ الصورة الخاصة مانعة في مادة المادة للكافر ، وليست شرطاً لها فلا بد من أن يخلع الصورة الأولى ويلبس الصورة الأخرى ، والصور

المطلقة للمواد من المصاحبات الإتفاقية ، وبين الصورة المنقلب منها والصورة المنقلب إليها تصادم وتزاحم لا يجتمعان والقابل والمقبول من شأنهما الاجتماع لا الاختلاف والإفتراق والحال ان كل صورة في حدّها ومرتبته هي هي والمتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ، إذ عرفت ان أي صورة فرضت بعد أن خلعتها المادة لا يرتفع عن مرتبة نفسها ولا عن مطلق نفس الأمر بل هي محفوظة ولكن المادة لا تتلبس بها في المستقبل وليس معنى ذلك لإنعدام الصورة عن مرتبته أو عن مطلق نفس الأمر ، وإليه أشار بقوله : ((وفي وعاء الدهر كلّ قد وقى)) .

ثم أشار (رحمه الله) إلى أنّ العانع من إجتماع الصور هو مانع الزمان ، وإذا إرتفع هذا العانع يظهر مراتب السيّال أي العالم السيّال الزماني مع كلّ حركة وعمل عند إرتفاع عخطائه ، فإنّ الزمانيّات المتقدّمة علينا مثل حوادث زمان نوح وإبراهيم ونحوهما محجوبة عنّا لوقوعها في زمان ووقوعنا في زمان آخر ، ويكون زمانها وزماننا حاجباً عن ظهورها عندنا ، وعند إرتفاع الزمان بطي منشأته الذي هو الفلك في * يوم تطوي السماء كطيّ السجّل للكتب * يكون جميع العالم السيّال حاضراً حضوراً دفعياً دهرياً ، فهو كتاب تكويني آفاقي لن يغادر - صغيراً ولا كبيراً كما أشار إليه في المتن بقوله : ((فذلك الكتاب لن يغادرا)) ، ويمكن أن يكون المراد ذكر الكتاب الأنفسي وصحيفة الأعمال بالعرض لمناسبة ما قبله وإنّما كانت النفس باطن صحيفة الأعمال إذ لكلّ ظاهر باطن ولكل صورة معنى ولكلّ رقيقة حقيقة ، ففي النفس صور

الأعمال من وجوه ثلاثة :

(أحدها) : حضورها بصورها كما قلنا ، وبوجه كما ترجع قهقري عند رفع شواغلك فتجد صورها الخيالية والوهمية والعقلية في نفسك .
(وثانيها) : حضور الملكات الحاصلة من تكررها في جوهر نفسك كالنقش في الحجر بل أغرز وأقر .

(وثالثها) : حضور الصور الجسمانية التي أظلال تلك الملكات المناسبة لها كالصور النمطية للحس والعقربية للأذوية والذئبية للغضبية السبعية :

((اي دريد آستين يوسفان

گرگ برخیزی از خواب گران))

((گشته گرگان هر یکی خواهی تو

میدرانند از غضب اعضای تو))

أخذته من حاشية بتفصيله للمصنف وذكرت موضع الحاجة منها ، ويكون المراد بالسيال الإنسان السيال نفساً وبدناً لا العالم الكبير السيال الزماني برمته ، وأما سيالية الإنسان نفساً فلترفعه عن مقام الطبع إلى أن ينتهي إلى مرتبة العقل الفعال ، وأما بدناً فلولوه عن مرتبة التراب إلى البدن العنصري إلى البرزخي إلى الأخرى ، فكيف كان في تلك النشأة يتلى الكتابان أعني الكتاب التكويني الآفاقي والكتاب الأنفسي دفعة واحدة ، وينظر آياتهما نظرة واحدة لا على الولا كما ورد في الآثار : ((انّ علياً عليه السلام) إذا كبّ يتلوجميع القرآن يشرع إذا وضع إحدى رجله في ركاب ويختم إذا وصل الأخرى إلى الآخر))

ومنها : شبهة التناسخ، فأنه عبارة عن تعلق النفس بعد مفارقتها عن بدن طبيعي إلى بدن طبيعي آخر، فإذا أحدث في يوم الحشر بدن آخر وتعلق به النفس وكان هذا عين التناسخ ، وأجاب عنها بعض العلماء : انّ التناسخ المحال هو تعلق النفس ببدن مغاير للبدن الأول في مادته ، ولكن في الحشر يتعلق النفس ببدن يكون مادته من مادة البدن الأول ، وصورته أقرب إلى صورة الأول ، وأجاب الإمام الغزالي عنه :

(أولاً) : بأنّ هذا حشراً لا تناسخ .

(وثانياً) : لو سلمنا كونه تناسخاً فنلتزم به ونقول : انه تناسخ والشرع جوزّ هذا التناسخ ومنع عن غيره ، ولكن يرد على كلا الجوابين بالإشتراك انّ المخبر الصادق كيف يخبر بأمر محال لأنّ مفسدة التناسخ وهي إجتماع نفسين على بدن واحد آتية هنا أيضاً لأنّ الأجزاء بعد بطلان إستعدادها الأول بتفرّقها يستعدّ يوم النشور لقبول النفس فإذا إستعدّت فيفيض من المبدأ الجواد الفيض الجديد ولا يمنع تعلق النفس القديم من تعلق نفس جديد ، وقد يؤيد هذا الأمر بأنّه قد يكون شعاع الشمس الواحد الواقع على المرآة ينعكس على جدار وهذا لا يمنع من وقوع شعاع الشمس بالإستقامة عليه من دون واسطة فكذلك تعلق النفس المعادة لا يمنع من تعلق النفس الجديد على البدن الحادث في الأجزاء .

ويرد على الجواب الأول بخصوصه : انه يضعف من جهة انّ أجزاء البدن المحشور لو كان الأجزاء الدنيوية بعينها فهو مورد شبهة للمانع

وكون الأجزاء المادية مشخّصاً قد مرّ بطلانه، ويرد على الثاني أنّ الغزالي
إكتفى بمثلية البدن الأخروي للبدن الدنيوي وقال: إنّ المشخّص هو
النفس وهي باقية، وقال بأنّ زيداً الشيخ مثلاً هو بعينه زيد الشاب
والشاب هو بعينه الطفل مع عدم بقاء الأجزاء قطعاً بسبب التحللات
بحرارات أربع سيّما في الأزمنة المتطاولة والملتزمون لعود الأجزاء
مقلّدون من غير دراية.

قال المصنّف في أسرار الحكم:

إنّ التشبّث بالمادّة في شئنيّة الشيء وهذّيته 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 ويتشبّث
به كما قال تعالى: *قل هاتوا برهانكم* ففي دفع هذه الشبهة نقول
ببرهان ظاهر أنّ القول بالمعاد الجسماني لا يستلزم القول بالتناسخ
ولا ما يترتّب عليه من المفسدة لأنّ تعلّق النفس بالبدن الأخروي ليس
كتعلّق النفس ببدن دنيوي بأن يكون إستعداد ذاك البدن منشأ
تعلّق النفس كالجنين بل الأمر في البدن الأخروي بعكس ذلك لأنّ -
الأبدان الأخروية تنبعث من إنشأ النفس وتقوم بها قياماً صدورياً ولا
تكون هذه الأبدان حاملاً لإستعداد قبول فيض جديد أو عتيق لما
قلنا: أنّه ليس لها هيولى والصور التي تحشر يوم القيامة من المسألوفات
للنفس أو المكروهات لها كلّها من منشآت النفس بحول الله وقوته وبقدرة
صاحب مقام ((كن)) فكان، كما أنّ بعض أرباب الهمة ينشأون بعض ما

يريدون في هذه النشأة لأن إرادتهم مستهلكة في إرادة الحق وقدرتهم في قدرته ، وفي الآخرة يكون جميع النفوس مستكفية بذاتها وباطن ذاتها بسبب الإقتدار الذي حصل لها بواسطة الملكات ولكن في مظاهر القهر مثلهم كمثل المريض المبرسم الذي من سوء تدبيره لا يقدر على إنشاء صور صحيحة ، بل ينشئ صوراً موحشة ، وجميع صور هذه النشأة من الجهات الفاعلية لا الجهات القابلية ، وتخصيص الصور يرتبط بملكات الشخص وأخلاقه الحسنة وأخلاقه الذميمة ، وصور الأبدان في هذه النشأة غير متناهية بمقدار النفوس الغير المتناهية سيما بملاحظة الصور المألوفة والمكروهة المنشأة لكل واحد من النفوس وقال الله تعالى في وصف جنّة المتّقين : *عرضها السماوات والأرض* — وأنه يملك في الجنّة كلّ مؤمن ملكاً تاماً لا يشترك فيه أحد بخلاف الأملاك الدنيوية فإنها يقبل الإشتراك لأن الآخرة ليست دار تزاحم وتضايق ولا يكون لها هيولى وكلّ ما فيها واقعة في الدهر — والمتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر كما مرّ .

قال الله تعالى :

إنّ الأولين والآخرين لمجمعون إلى ميقات يوم معلوم

وإلى ما ذكرنا أشار بقوله في المتن والشرح في دفع الشبهة :

((وليس حشر الجسم نسخاً يمتنع

نعم لدينا باطني ما منع))

لأنّ النسخ الممتنع هو إنتقال النفس من بدن إلى بدن مباين

للأول في عالم الغرور، ويقال له: التناسخ الملكي، وأما التناسخ
 الملكوتي بل تجسم 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 أعجم من بهيمة أو سبع
 أو شيطان، فالإنسان بحسب النشأة الدنياوية وإن كان واحداً نوعاً
 بل شخصاً باعتبار ظاهره، ولكنه بحسب الباطن والعقبى ينقسم إلى
 أربعة أقسام: فسبع وبهيمة مع كون شيمته أي خلقه شهوة وغضباً وإن
 غلب عليه المكر والخدعة فهو شيطان وإن كانت سجيته في هذا العالم
 سنية وأعماله حسنة فصورة تكون بهية نورية حورية وغلمانية وغيرها، وكل
 هذه الأربعة توجد لا من شيء فهي من المنشآت لا المكونات تجري
 هذه من الأخلاق مجرى الفيء من ذي الفيء، ووجدانها يكون
 بحول الله وقوته بالجهات الفاعلية للنفس بواسطة ملكاتها لأن لا يلزم
 تخصيص بلا مخصص، ولا إرادة جزافية، فملك الإنسان بأجمعه ومأواه
 من أوج ومقام رفيع إن كان سعيداً أو حضيض إن كان شقيماً كل ذلك
 المقامات المتردات أو الدرجات تكون من صقع النفس وتكون منظومة
 فيها، وقال تعالى: *وجزيانهم بما كسبت أيديهم*، وقال (عليه السلام)
 : ((إنما هي أعمالكم ترد إليكم ولا يظلم ربك أحداً))، ثم أنه لمكان أن
 الآخرة ليست دار تزاحم وتصادم تسع الجنة بكل النفوس الغير المتناهية
 مع كون ملك كل واحد منها تماماً لا يشترك فيه غيره، ويندفع به شبهة
 عدم وسعة الجنة للمؤمنين، وإليه أشار بقوله:

((وجنة عرضها الأرض والسما))

((لواسع القلب ولا تصادما))

ومما ذكرنا أعني قولنا : وكلّ هذه الأربع توجد لا من شيء يندفع
شبهة التناسخ وشبهة أخرى ليست في الاعضال بأقلّ منها كشبهة
مطالبة المكان للجنة والنار الجسمائيتين ولا سيما للجنة التي عرضها
السموات والأرض بآتهما إن كانا في ما فوق الفلك فلا خلاً ولا ملاً
وإن كانا فيما بين أطباق السموات فهي طباق لا فرجة بينها ، وكذا
إن كانا في أمكنة العناصر مع أنّها كيف يسعهما والجنة عرضها
السموات والأرض ودفعها واضح بما أسسنا فآتهما في طول هذا العالم
الدينيوي لا في عرضه ، وفي باطن هذه النشأة الأولى الطبيعيّة لا في
ظاهرها ، ومنزلتهما من هذا العالم منزلة الفرخ من البيضة ، والجنين
التام من الرحم ، وبوجههما كالصور العنابية من هذه الأجسام الطبيعيّة
والنوم أخو الموت ، وكشبهة مطالبة المادة لهما ، فإنّ جرم الأرض مقدار
محدود ممسوح بالمساحة المعيّنة فلا يفي بهما وبسكّانها الغير المتناهية
ودفعه واضح لأنّ بناء هذه الشبهة على عدم التفطن بتماميّة عالم
الآخرة فآته إذا كان عالماً تاماً يجب أن يكون جميع ما يحتاج إليه
ناهضاً في نفسه ومن سنخه غير محتاج إلى عالم دونه ، فمكانه وزمانه
وجميع لوازمه من سنخه ولا يصادم موجودات العالم الطبيعي في مكانها
وزمانها ، ومادّة تكوّنها وغيرها ، وإلا لم يكن تاماً هذا خلف بل هذا العالم
الطبيعي إذا أخذ بمكانه وزمانه ووضع وجهته ونحوها لا يحتاج إلى
المكان والزمان والوضع والجهة ، فآته لا مكاني ولا زماني ، فإنّ المكان

والمكاني لا مكان له وهكذا ، وكشبهة مطالبة الغاية والغرض من الاعادة بأن الاعادة لا لغرض أو لغرض عائد إلى المعيد غير لايق بالحكيم الغني ، وإن كانت لغرض عايد إلى العبد فهو إما إيلام أو إلهان أو دفع الألم ، والأول لا يليق بالرحيم العادل ، والثاني باطل فإن اللذة دفع الألم فلزم أنه تعالى يؤلم العبد أولاً حتى يوصل إليه لذّة وأيضاً هذا أمر عديم لا يكون غاية حقيقيّة ، والثالث أيضاً باطل لأنّه يكفي فيه الإبقاء على العدم فيكون البعث ضائعاً .

والجواب عندي : انّ الاعادة نفسها الإيصال إلى الغاية والفعل للإيصال إلى الغاية وهو لا يحتاج إلى إيصال آخر ، وأيضاً هذه المجازاة والإيصال في الغاية ضروريّة ليست في حدّ الإمكان حتى تعلق ، وليست من قبيل مجازاة السلاطين تكميلاً لأنفسهم وتشفيّاً لها بل من قبيل أمر الطبيب بالإحتماء وتناول الدواء ، فمن أطاع أمره نجى ومن تمرد هلك ، وإنّ الله لغنيّ عن العالمين .

وما ذكر انّ اللذة دفع الألم مشهور من محمد بن زكريّا ، وهو قول خطابي بل مغالطي من باب إشتباه ما بالعرض بما بالذات إذ في بعض مواضع اللذة تبويت وسلب وتخلية وتحلية ، وأمّا لذّة النظر إلى الوجه الجميل أولاً من غير مسبوقيّة بالفراق ، وكذا إستماع الصوت الحسن وإستشمام الطيب وإستيزاق الحلوي أو لمس نعومتهم البدن من غير سبق الإشتياق في الكلّ وجوديات ولا دفع ألم فيها كيف والحق تعالى أجمل من كلّ جميل وأجلّ من كلّ جليل وهو أجلّ مبتهج بذاته وحقيقة الإلتذات متحققة فيه وإن كان لفظه توقيفياً ولا علم ولا عدم ، وكذا

في المجرّدات من العقول الكلّية المتصلة بالحق تعالى ، وإذا لم يكن
المقصود دفع الألم فالإبقاء على العدم الذي لم يكن شأن جود ،
وعنايته لممكن ما في الأول والآخر ، لا وجه له .



((العقد السابع في شطر من علم الأخلاق))

وفيه فرائد :

فريدة في الإيمان والكفر

- ((قد عرّف الإيمان بالتصديق
بما أتى النبي على التحقيق))
((وقد بدا لساناً أو جناناً
تقليداً أو برهاناً أو عياناً))
((والكفر نفي قنية الإيمان
وهو كالأيمان على أفنان))
((كفر الجهود من الاستنكار
ضرورة الدين على إستكبار))
((كفر النفاق النكر في الباطن لا
في الظاهر التهود عكساً جلاً))

((وعدّ الاستبداد عن امامه
والجهل والفسوق من أقسامه))
((فليهنم السالك وليراقب
إيمانه بسنخه لم يشب))
((وليس بين المنزلين منزلة
أثبتها بعض من المعتزلة))

يعني : قد عرّف الإيمان بأنه التصديق بما أتى به النبي (صلى
الله عليه وآله) على التحقيق أي اليقين ، والإيمان بدا أربعة أقسام :
(١) : الإيمان لساناً أو جناناً قلباً (٢) : تقليداً كإيمان العوام (٣) :
أو برهاناً كإيمان الخواص (٤) : أو عياناً كإيمان أهل الشهود ، والكفر
عن نفي قنينة الإيمان أي المتاع الإيمان وهو أي الكفر كالإيمان على
أنفان أي أقسام ، كفر الجحود وهو يكون من إستنكار ضرورة الدين على
نحو إستكبار ، كفر النفاق وهو يكون بالنكر في الباطن لا في الظاهر وكفر
التهود يكون عكس ذاك أي بالنكر في الظاهر لا في الباطن جلا ، وعدّ
الاستبداد والتمرد عن امامه والجهل والفسوق من أقسامه أي أقسام
الكفر ، فليحزم أي فلتحيط السالك وليراقب إيمانه من التلوّث بسنخها
أي سنخ أقسام الكفر ولم يشب أي لم يخلط إيمانه بها ، وليس بين
المنزلين (الإيمان - والكفر) منزلة أخرى متوسطة بينهما ولكن أثبتها
أي المنزلة بين المنزلين بعض من المعتزلة 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 الإقرار به لساناً ، والقول الحقيقي بالقبول والمقرر بالتحقيق الذي إليه ذهب إليه أكثر محققي أصحابنا ، وهو مختار المحقق الطوسي في التجريد أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً ، ولا يكفي أحدهما ، أما التصديق القلبي فإنه غير كاف لقوله تعالى : *وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم* وقوله تعالى : *فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به* ، فأثبت 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 ، لأنه قسم الإيمان إلى الإيمان باللسان وإلى الإيمان بالجنان ، وقال : ((قد بدا لساناً أو جناناً)) ، ويمكن أن يجمع بين القولين بأن الذي قال بكفاية الإيمان اللساني إنما يقوله به بالنسبة إلى ما يترتب عليه من الآثار في الدنيا من ترتيب أحكام المسلمين عليه من طهارته وإرثه ونكاحه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك من الأحكام المتفرعة على

إسلامه وإيمانه ظاهراً والذي قال انّ الإيمان هو التصديق القلبي واللساني معاً إنما هو بالنسبة إلى الآثار الأخروية من عدم الخلود في النار وإستحقاق دار القرار فإنه لا ينفع في ترتب الآثار الأخروية الإقرار باللسان فقط مع الجحود في القلب كما نطقت به الآيات والروايات، ثم انّ المصنّف قسّم الإيمان القلبي في شرحه على ثلاثة أقسام بحسبه :

التصديق التقليدي كإيمان أكثر العوام ، والتصديق البرهاني كإيمان العلماء أولي الأنظار ، والتصديق العياني كإيمان أهل الشهود ، والمراد من أهل الشهود وهم أهل الوجود الذين يوقنون بأنّ الوجود حقيقة بسيطة مبسّطة تأتي عن العدم بذاتها ، والمهيات اعتبارية فانية فيها وأنّها كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء ، وانّ تلك الحقيقة لا ثاني لها وغير ذلك من أحكامها وإيمان هؤلاء كإيمان الفراشة المتهافئة على السراج .

وقال في الحاشية :

والمثال الشامل للجميع (التصديق التقليدي والتصديق البرهاني والتصديق الشهودي) انّ فراشة ترى في صحن الدار الشعاع الواقع من السراج الذي في البيت على الد هليز وفراشة ترى الشعاع على قرب من الد هليز، وفراشه ترى السراج وهي قائمة بباب البيت، وفراشة تراه وهي في داخل البيت، وفراشة تراه وهي تجول حوله ، وفراشة ممسوسة به ، إنتهى .

والتقابل بين الإيمان والكفر تقابل العدم والملكة ، ويترتب على ذلك إنتفاء الوساطة بين الكفر والإسلام بخلاف ما إذا كان تقابلهما تقابل التضاد ، فإنه تتحقق الوساطة حينئذٍ بينهما وهو الذي لا مصدق

ولا جاحد فإنه ليس بمسلم ولا كافر، وإلى هذه الأمور أشار المصنف
(رحمه الله) بقوله في المتن :

((قد عرّف الإيـمان بالتصديق

بما أتى النبي على التحقيق))

((وقد بدا لساناً أو جناناً

تقليداً أو برهاناً أو عياناً))

ثم ان المصنف قال في الشرح :

للكفر أقسام كما للإيمان ، منها : كفر الجحود ، وهو الذي ينكر
ضروريّ الدين ، ومنها : كفر النفاق ، وهو النكر في الباطن لا في الظاهر
وكفر التهود ، وهو الإقرار في الباطن والنكر في الظاهر .

وقال : كفر الاستبداد بالرأي وعدم تابعيته للإمام (عليه السلام)
والجهل والفسوق ، فهذه الثلاثة ليست من أقسام الكفر عند أهل
الشرع إلا عند قليل من الإثنى عشرية ، فالمستبدّ المذكور محكوم عليه
بالكفر عنده وليس بصواب ، إذ الكفر الظاهري حكم شرعيّ 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
إصطلاح آخر أي كفر بحسب الطريقة لا بحسب الشريعة .

وقال في الحاشية في توضيح كفر الاستبداد بالرأي :

أنّه يصدّق بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويقرّ به

بلسانه وقلبه ولكن ليس على بصيرة في دينه لسوء فهمه مع إستبداد ه
برأيه وعدم تابعيته للامام (عليه السلام) أو نايبه ، وبالجملة : لورثه النبي
(صلى الله عليه وآله) فيشملة عموم : ((من مات ولم يعرف إمام زمانه
مات ميتة الجاهلية)) ، وقد قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : -
((مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من تمسك بهم نجى ومن تخلف عنهم
غرق)) ، إنتهى موضع الحاجة ، وإليه أشار بقوله :

((كفر الجحود من الإستنكار

ضرورة الدين على استكبار))

((كفر النفاق النكر في الباطن لا

في الظاهر التهود عكساً جلا))

((وعدّ الإستبداد عن إمامه

والجهل والفسوق 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 ونحيا وما يُهلكنا
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 القيامة يكفر بعضكم ببعض * أي يتبرأ بعضكم من
بعض ، وكفر الترك لما أمرهم الله كقوله تعالى : * ومن كفر فإنّ الله غنيّ *
أي ترك الحج وهو مستطيع ، وكفر النعم كقوله تعالى : * ليلبوني أشكر

أم أكفر* ، إنتهى .

وقيل : الكفر على أربعة أنحاء : كفر إنكار بأن لا يعرف الله أصلاً ولا يعترف به ، وكفر جحود ككفر إبليس يعرف الله بقلبه ولا يقرّ بلسانه ، وكفر عناد وهو أن يعرف بقلبه ويعترف بلسانه ولا يدين به حسداً وبغياً ككفر أبي جهل وأضرابه ، وكفر نفاق وهو أن يقرّ بلسانه ولا يعتقد بقلبه ثم انه أشار إلى أمرين :

(الأول) : أمر بالحائطة ومراقبة إيمانه من أن يشوبه شيء يقدح في حقيقة إيمانه أو كماله لما سمعت من أن الاستبداد وأخوية من الجهل والفسوق عدّ عند أهل السلوك من أقسام الكفر لأنّ حسنات الأبرار سيئات المقربين .

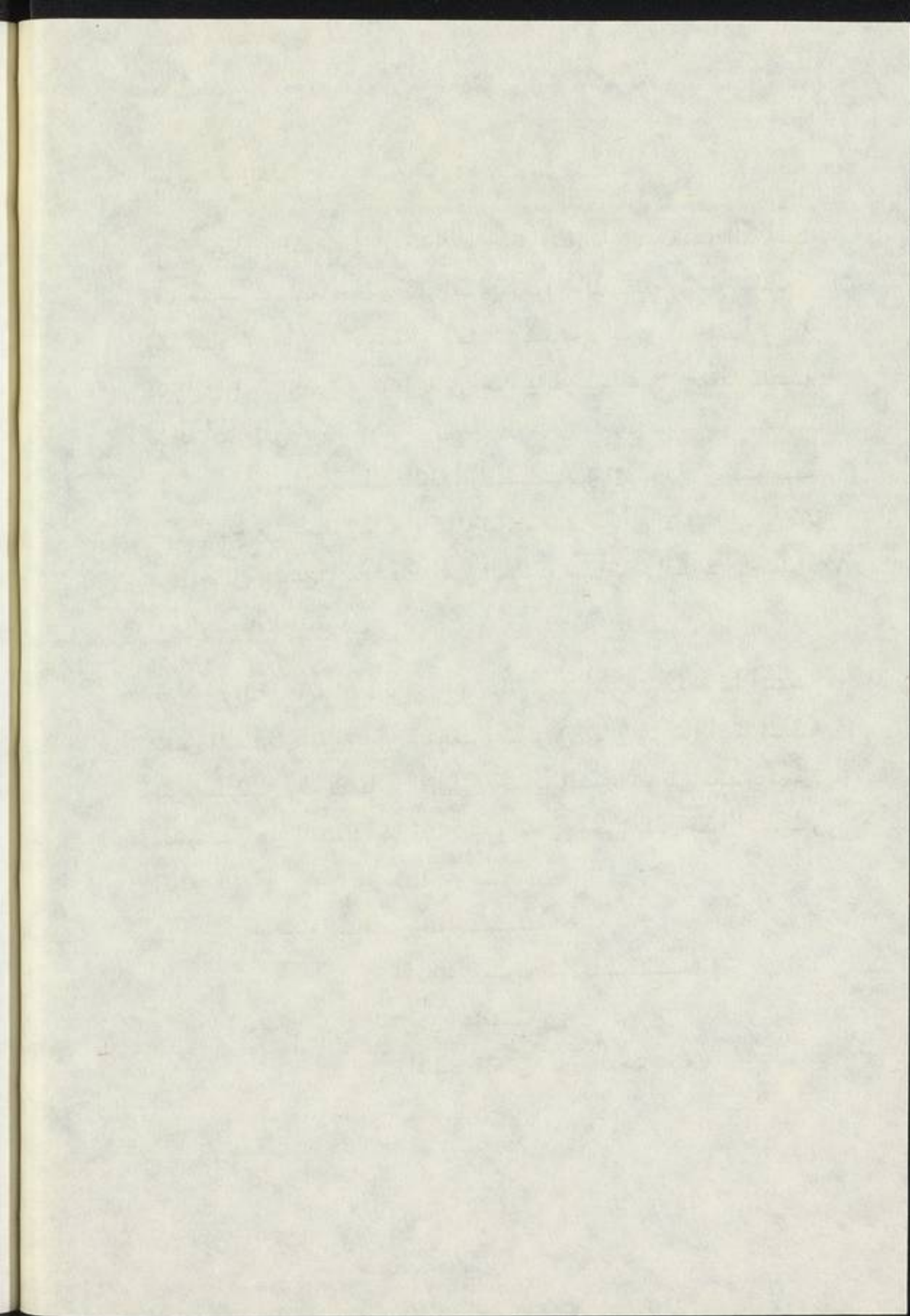
(الثاني) : انه ليس بين الإيمان والكفر منزلة وواسطة كما أثبتها بعض المعتزلة ، فقال : انّ ارتكاب الكبائر لا إيمان ولا كفر بل منزلة بين المنزلتين وهو لا ينافي الإيمان بحسب الشرع ولو كان معدوداً من الكفر عند أهل السلوك كما قلنا ، وهو بمعنى آخر ، وإلى هذا أشار بقوله :

((فليحزم السالك وليراقب

إيمانه بسنخه لم يشوب))

((وليس بين المنزلين منزلة

أثبتها بعض من المعتزلة))



فريدة في التوبة

((وتوبة عمّ وخصّ وأخصّ

فالعَمّ بالذنب وخصّها يخصّ))

((بترك الأولى وأخصّ التوب من

توجّه بغير حقّ قد زكّن))

يعني : انّ التوبة على ثلاثة أقسام : عم (مخفف عام) وخصّ (مخفف خاص) وأخصّ ، فالعام هو توبة العوام عن الذنوب وخاصها أي الخاص من التوبة يخصّ ، بترك الأولى كتوبة الأنبياء (ع) والأخص هو التوب من توجّه بغير حقّ تعالى شأنه قد زكّن كتوبة نبيّنا خاتم الأنبياء (ص) قال : انه ليغان على قلبي واني لأستغفر الله في كل يوم سبعين مرّة .

التوبة في اللغة الرجوع من المخالفة الى 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 أمران :

(الأول) : إنها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف

ودفع الضرر واجب .

(الثاني) : العلم القطعي بوجود الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب والمصنّف قسّمها على ثلاثة أقسام : توبة العام وتوبة الخاص وتوبة خاص الخاص ، فالعام يخصّ بالذنب بمعنى أنّ توبة العوام من الذنب وهذا القسم من التوبة يجب على كلّ مكلف ، وتوبة الخاص يخصّ بترك الأولى (والمراد منه ترك المندوب وترك عدم ارتكاب المكروه) كتوبة بعض الأنبياء ، وتوبة خاصّ الخاص هو التوبة عن التوجّه بغير الحق تعالى شأنه كتوبة نبيّنا خاتم الأنبياء (صلى الله عليه وآله) كما ورد في الحديث :

((إني ليُعَان على قلبي ، وإني لأستغفر الله في كلّ يوم سبعين

مرة)) .

والى المراتب الثلاثة أشار بقوله : ((وتوبة عم)) إلخ .

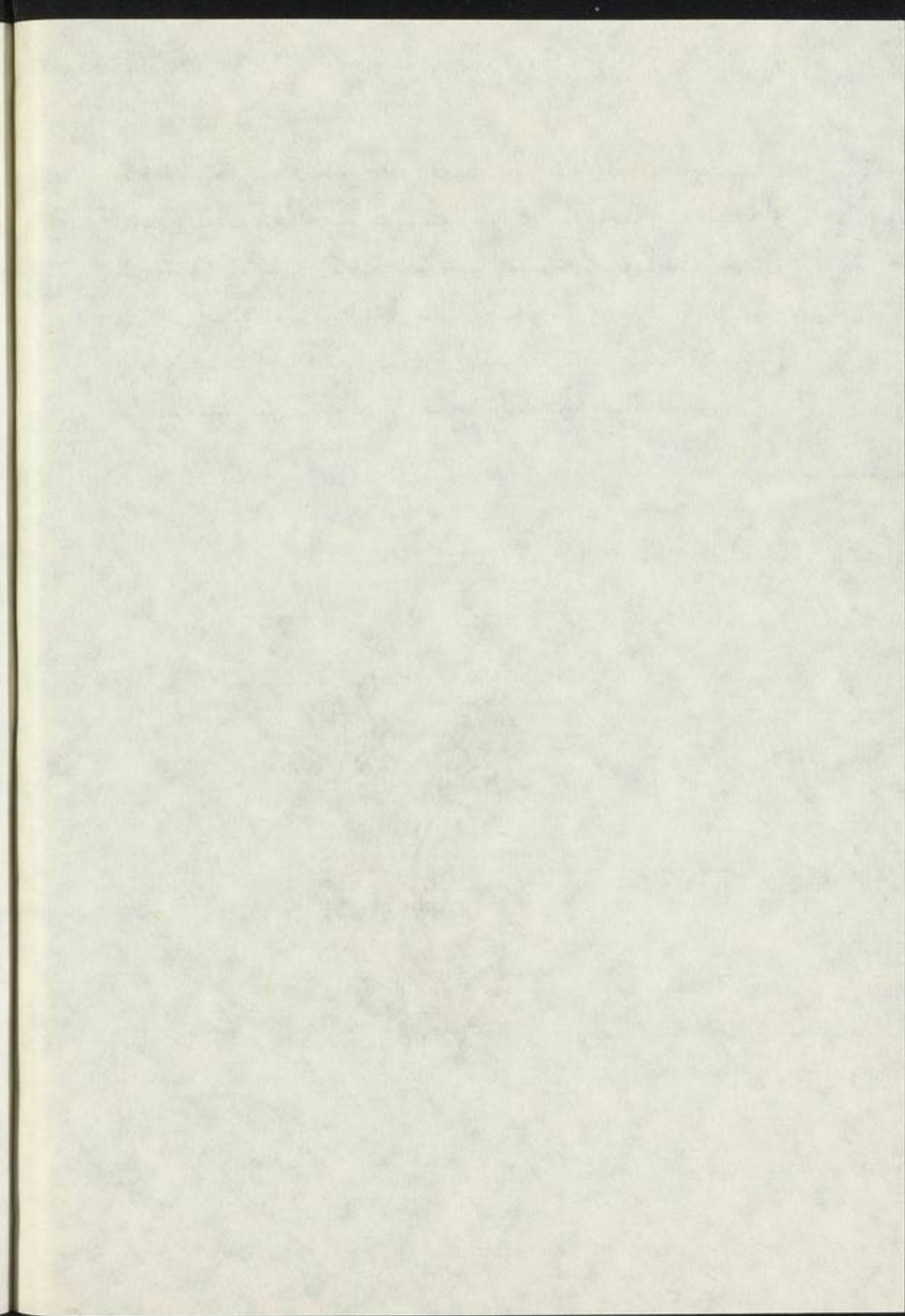
ولا بأس أن نذكر تنميماً للفائدة أقسام التوبة بالمعنى الأول (التوبة من الذنب) :

قال العلامة (رحمه الله) في كشف المراد ملخصاً :

إنّ التوبة إما أن تكون من ذنب يتعلّق به حقه تعالى خاصّة أو يتعلّق به حقّ الآدمي ، والأول إما من فعل قبيح كسرب الخمر والزنا أو إخلال بواجب كترك الصلاة والزكاة ، فالأول يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود إليه ، وأما الثاني فيختلف أحكامه فمنه ما لا بدّ مع التوبة منه أدائه كالزكاة ، ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاة

ومنه ما يسقطان عنه بخروج وقته كالعيدين ، وأما ما يتعلّق به حقوق
الآدمي فيجب فيه الخروج إليهم منه ، فإن كان مالا وجب رده إليه أو
على ورثته إن مات وإن كان قصاصاً وجب تسليم نفسه إلى أولياء المقتول
وإن كان إضراراً بفتوى خطيئة أو مثلها وجب إرشاده ، ثم إن هذه
التوابع ليست أجزاءً من التوبة ، فإنّ العقاب يسقط بالتوبة ، ثم إن
لمّا بالتبعات يكون بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزم التوبة منها ، إنتهى .





فَرِيدَةٌ فِي التَّقْوَى

((كدرجة التوب مراتب التقوى

من حرمة أو حلّ أو دون اللقا))

يعني : كدرج التوب في كونها ثلاث وكونها عاماً وخاصاً وأخص
مراتب التقوى أي التقوى من حرمة أي من الحرام وهذا تقوى العوام أو
من حلّ أي حلال وهذا تقوى الخواص أو من غير اللقاء أي لقاء الله
وهذا تقوى الأخصيين .

أشار إلى درجات التقوى ، التقوى على وزن فعلى كنجوى
والأصل فيه وقوى من وقيته منعه قلبت الواو تاء .

قال المجلسي : التقوى من الوقاية ، وهي في اللغة فرط الصيانة
وفي العرف : صيانة النفس عما يضرّها في الآخرة ، وقصرها على ما ينفعها
فيها ، ولها ثلاث مراتب :

(الأولى) : وقاية النفس عن العذاب المخلّد بتصحيح العقائد

الإيمانية .

(والثانية) : التجنّب عن كلّ ما يؤثم من فعل أو ترك وهو

المعروف عند الشرع .

(والثالثة) : التوقى عن كلّ ما يشغل القلب عن الحق ، وهذه
درجة الخواص بل خاص الخاص .

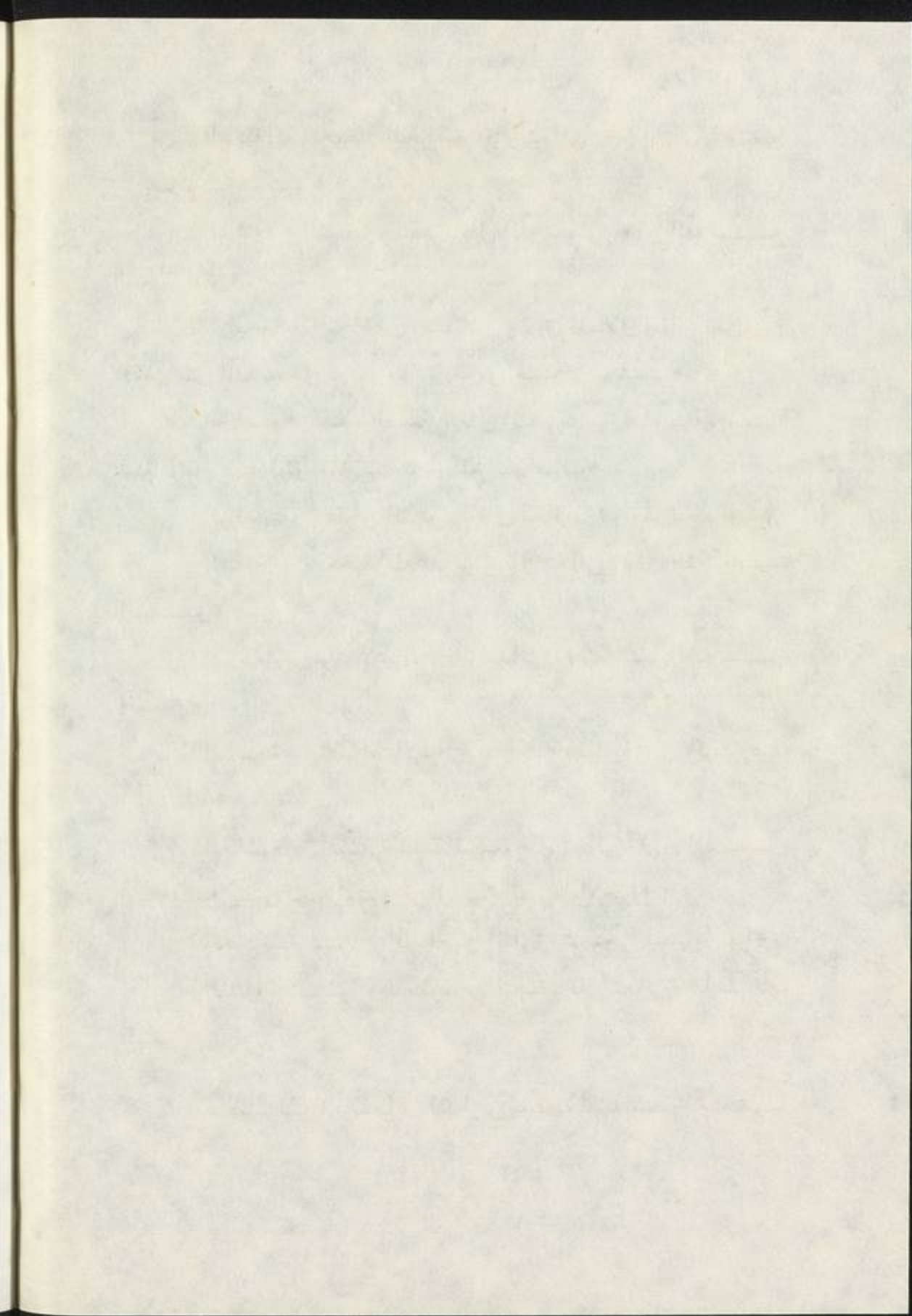
أقول : حكي عن بعض الناسكين أنه قال له رجل : صف لنا
التقوى ؟ فقال : إذا دخلت أرضاً فيها شوك كيف كنت تعمل ؟ فقال
أتوقى وأتحرّز ، قال : فافعل في الدنيا كذلك ، فهي التقوى .

وسئّل الإمام الصادق (عليه السلام) عن تفسير التقوى ؟ فقال :
(أن لا يفقدك حيث أمرك ، ولا يراك حيث نهاك)) .
لإنتهى ما نقلته من سفينة البحار للمحدّث القمي (رحمه الله) .
ثم إن الدرجات الثلاثة بحسب تقسيم المصنّف إنما هو من حيث
مراتبه بحسب الباطن ، فالأول : التقوى من الحرام وهذا تقوى العوام ،
والثاني : التقوى من الحلال وهذا تقوى الخواص ، والثالث : تقوى
الأخصيين التقوى من غير لقاء الله وهذا تقوى الأخصيين ، وكلّ عال له
مقام السافل مع زيادة .

وقال بعض العارفين :

إنّ خيرات الدنيا والآخرة جمعت تحت كلمة واحدة وهي
التقوى ، أنظر إلى ما في القرآن الكريم من ذكرها ، فكم علّق عليها من
خير ووعدها من ثواب ، وأضاف إليها من سعادة دنيوية وكرامة أخروية .

ولندكر لك من خصالها وآثارها الواردة فيه إثني عشر خصلة :
(الأولى) : المدحة والثناء ، قال الله تعالى : * وإن تصبروا وتتقوا
فإنّ ذلك من عزم الأمور* .



وهي كنز عظيم وغنم جسيم وخير كثير وفوز كبير ، إنتهى .

* *

فريدة في الصدق

((الصدق بالقول والقصد

والفعل 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 وإياك نستعين) إذ قرى سورة الفاتحة ثم إذ المهم جا (يعني : إذا عرض عليه أمر مهم) غيراً يرى .

لا بدّ للسالك 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 مظهره والعمل ثمرته ، لأنه لم يكن في نيته صادقاً لم يقدم على العمل خارجاً ، ولا يكون صادقاً في قصده إلا إذا كان ثابتاً في قصد المطلوب ولا ينفسخ عزمته في الطلب ، وأما الصدق في الفعل بأن يكون وافياً لعهوده سواء كانت عهوده من الحق بالنذر واليمين أو مع الخلق ، إذ السالك لا بد أن يتخلق بأخلاق الله تعالى ، ومن صفاته وأسمائه : صادق الوعد ، وقد مدح الله تعالى الصادقين بقوله : * رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه * .

ومن ما ذكرنا تعرف أن المستعين بالحق (جلّ جلاله) إذا قرأ الفاتحة ، وقال : * إياك نستعين * على سبيل الحصر في كلّ صلاة مرتين ثم إذا عرضت عليه مهمة يرى غيره ويستمدّ من غير ساحته فهو يكذب في قوله أولاً وفي فعله ثانياً .



فريدة في الإنابة

((إنابة بالقلب إن توجّها
حقاً وباللسان إن تفوّها))
((بذكره في خلاء وفي ملاء
إن تنب أركاناً فواظب عملاً))

يعني : انّ الإنابة (وهو التوجّه إلى الحقّ (جلّ شأنه) وعدم خطور
الغير بباله) على ثلاثة أقسام : إنابة بالقلب هو أن توجّها حقاً وإنابة
باللسان وهو أن تفوّها بذكره أي بذكر الحق في خلاء وفي ملاء (أي في
الخلوة والجلوة) وإنابة بالأركان كما قال : ان تنب أركاناً فواظب عملاً
يعني : ان المواظبة للعمل عناية الأركان .

الفرق بين التوبة والإنابة : انّ التوبة رجوع عن المخالفة إلى
الموافقة ، والإنابة هي الرجوع إلى الله سبحانه فهو أعلى ، والإنابة
بالقلب أن يتوجّه إلى الحقّ (جلّ جلاله) ويجهد أن لا يخطر غيره
بباله ، ولذا كان قلب الإنسان الكامل هو باطن بيت الحرام ، وقال
تعالى : * ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ثم يدركه الموت فقد وقع

أجره على الله* ، فإنّ المقام الأصلي للإنسان مرتبة القلب جعل قصد العروج من موطن القلب إلى الحضرة الإلهية خروجه من بيته .

قال المصنّف (رحمه الله) في الحاشية :
الإِنابة هي الرجوع إلى الحق بالوفاء بعهد التوبة ومنزلتها من التوبة منزلة التحلية من التخلية ، فهي تتحقق وتثبت بالتذكّر والحضور والإنجذاب إلى الحق لشدة المحبة .

وكيف كان : فالإِنابة على قسمين :
الإِنابة بالقلب : وهو التوجّه إلى الله بضميره بحيث لا يخطر غيره بباله .

والإِنابة باللسان : هو التفوّه بذكر الحق في السرّ والعلن ، والإِنابة تكون بالأركان أيضاً وهي تحصل بالمواظبة على الأعمال ، وكون ما يصدر منه من أفعاله مرضياً له سبحانه .



فريدة في المحاسبة والمراقبة

((صونك عن زلاتك المراقبة

وحذوها طاعاتك المحاسبة))

((إن زدت طاعة فزن بنعمه

ترجع قليلاً واثقاً بكرمه))

((بل هي منها أنها بمنته

فلله المنّة في هدايته))

((ومن محاسب مضيف خاطرا

في ليلة تدارك التعثرا))

يعني : صونك عن زلاتك ومحافظتك على المعاصي سمي بالمراقبة

وحذوها أي الزلات بطاعتك وموازنتها معها تسمى بالمحاسبة ،

ان زدت طاعة يعني : رأيت طاعتك كثيراً فزن أي أوزنه بنعمه الكثيرة

عليك ترجع قليلاً واثقاً بكرمه ، بل هي أي الطاعات منها أي من نعمه

تعالى انها أي الطاعات بمنته بقدرته فلله المنّة أي المنّ علينا في

هدايته لنا ، ومن محاسب أي بعض من الذين يحاسبون أعمالهم مضيف

إلى ذلك محاسبة خاطراتهم في ليلة تدارك التعثرا أي يتدارك أثراته.

المحاسبة : هي النظر في رأس المال ، وفي الربح والخسران لكي يتبين له التساوي أو الزيادة أو النقصان حتى يعلم أنه مقبول أو مغنوم أو ملعون ، وفي التساوي مغبون لصرف رأس ماله الذي هو عمره فيما لا ربح له ، وعند زيادة معصيته على طاعته عليه النكال إلا أن يتدارك بالطاعة ، وفي زيادة الطاعة له الغنم لكن يجب عليه موازنة طاعته بنعمه تعالى التي لا تحصى ، والمراقبة هي ملاحظة الرقيب وإنصراف الهم إليه بمعنى مراعاة القلب للرقيب وإشغاله به ، والمثمر لها هو تذکر انّ الله تعالى مطلع على كلّ نفس بما كسبت وأنه سبحانه عالم بسرائر القلوب وخطراتها ، فاذا إستقرّ هذا العلم في القلب جذبه إلى مراقبة الله سبحانه دائماً وترك معاصيه خوفاً وحياءً ، والمواظبة على خدمته دائماً .

قال المصنّف في الحاشية :

وهما (أي المحاسبة والمراقبة) مقامان عظيمان وفي رعايتهما جدوى كثيرة وكان دأب أهل السلوك في المحاسبة أن يحاسبوا ما عملوا كلّ يوم في ليلته ، فان عملوا الحسنات حمدوا الله وشكروا وإستزادوا ، وإن صدر منهم عشرة إستغفروا الله وأنابوا إليه ، وكيفية المحاسبة ووزن 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 (صلى الله عليه وآله) قال :
 ((ألا أنبؤكم بأكيس الكيسين وأحقق الحمقاء ؟ قالوا : بلى يا
 رسول الله ، قال : أكيس الكيسين من حاسب نفسه وعمل لما بعد الموت

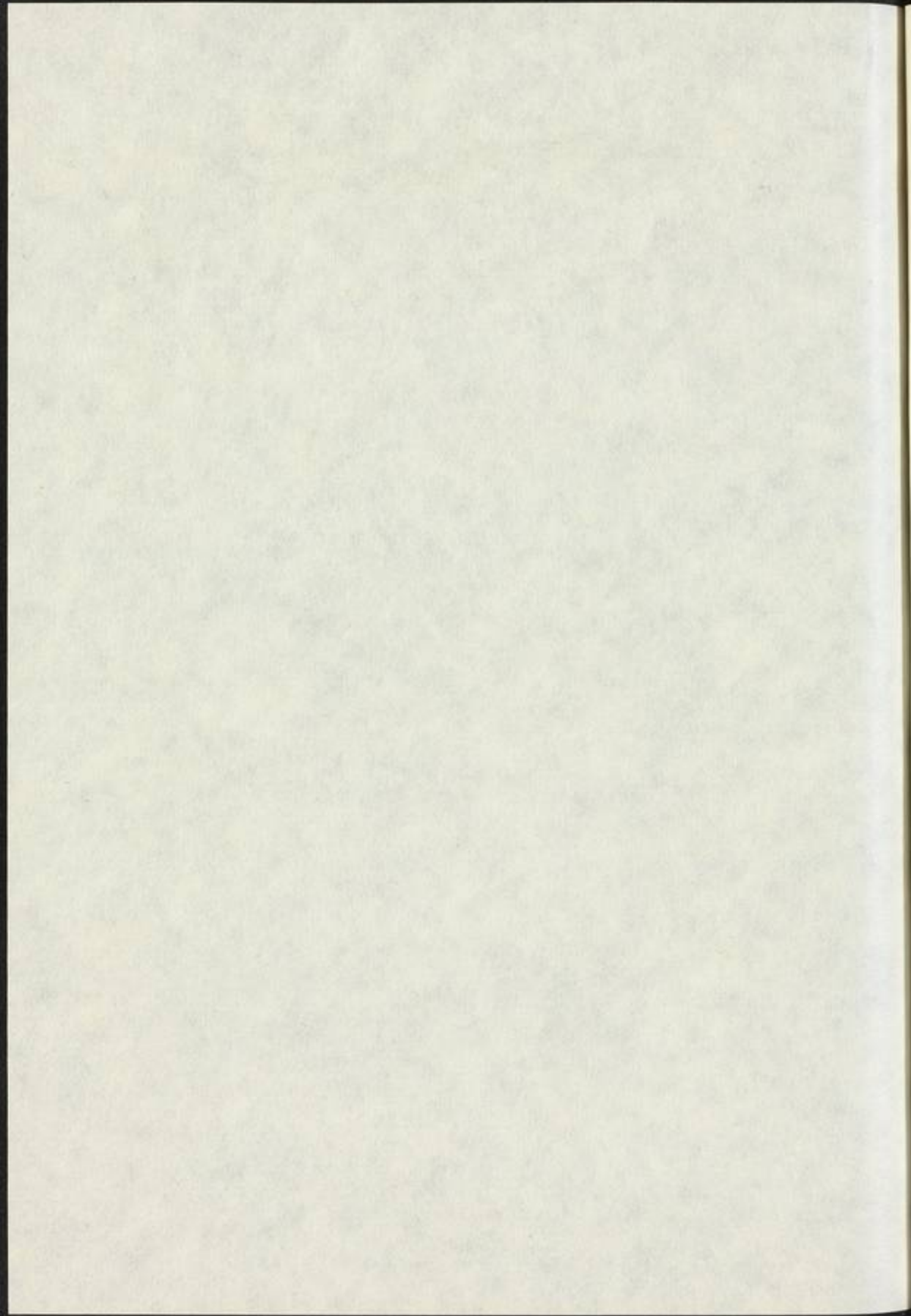
وأحمد ق الحقائق من إتبع نفسه هواه وتمنى على الله الأمانى ، فقال
الرجل : يا أمير المؤمنين وكيف يحاسب الرجل نفسه ؟ قال : إذا أصبح
ثم أمسى رجع إلى نفسه وقال : يا نفس إن هذا يوم مضى عليك لا يعود
إليك أبداً والله يسألك عنه فيما أفنيتَه فما الذي عملت فيه أذكرت الله
أم حمدتَه أفضيت حق أخ مؤمن أنفست عنه كربته أحفظته بظهور
الغيب في أهله وولده أحفظته بعد الموت في مخلّقيه ، أكففت عن أخ
مؤمن بفضل جاهك أأعنت مسلماً ما الذي صنعت فيه ؟ فيذكر ما كان
منه ، فان ذكر أنه جرى منه خيراً حمد الله (عزّ وجل) وكبّره على توفيقه
وإن ذكر معصية وتقصيراً إستغفر الله (عزّ وجل) وعزم على ترك معاودته ،
ومحى ذلك عن نفسه بتجديد الصلاة على محمد وآله الطيبين وعرض
بيعة أمير المؤمنين على نفسه وقبولها وإعادة لعن شائثيه وأعدائيه
ورافعيه عن حقوقه ، فاذا فعل ذلك قال الله (عزّ وجل) : لست
أناقشك في شيء من الذنوب مع مسوالاتك أوليائي ومعاذاتك أعدائي))
إنتهى .

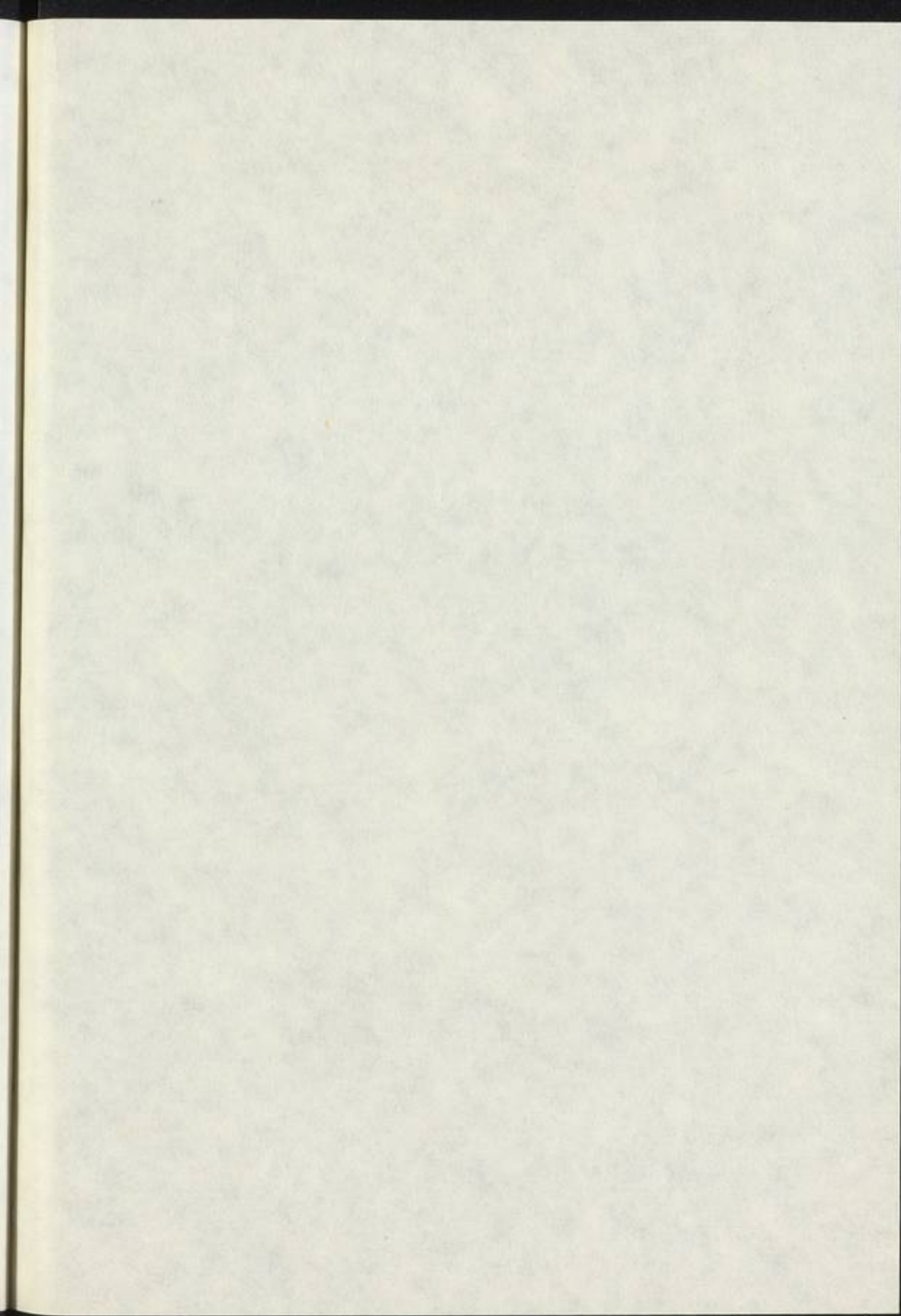
فالمستفاد من كلام المصنّف (رحمه الله) في النظم والشرح : انّ
صون النفس عن الزلّات هو المراقبة ، ومحاذاة طاعاتها بزلاتها ليعلم
أيها يزيد هو المحاسبة ، ثم إن زدت معصيةً على الطاعة فعليّك
إستكمال لو لم تداركها بالطاعة ، فان زدت طاعة على الزلّة فعليّك
بموازنة طاعتك بنعمه سبحانه الظاهرة والباطنة من قواك وآلاتك
ومنافعها مما إشتملت عليها كتب التشریح وغيرها ، فإنّها بالنسبة إلى
ما لم يصلوا إليها كقطرة في بحر لجّي ، وكذلك موازنتها بأغذيتك

وأشربتك وأسباب تربيتك من العلويات والسفليات ، فان لا تجد بينهما نسبة لقوله تعالى : * وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها * اعترف بالتقصير وترجع كليلاً حسيراً تائباً وانقأ بكرمه بل الطاعة نفسها أيضاً من نعمه تعالى لأنها تكون بمنّته بالنعم أي بأقداره وإستطاعته ، فلله الحمد على هدايته ما كنا نهتدي لولا أن هدانا الله ، هذا بالنسبة إلى محاسبة أهل الظاهر ، وأما محاسبة أهل الله إنما بمحاسبة الخواطر الربانية والملكية مع الخواطر الشيطانية والنفسانية السانحة له في يومه وليلته وموازنتهما لتدارك أثراته وتلافى 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 بالقوة والتسلط وعدم الإندفاع ، وملكي ويسمى إلهاماً وهو ما يدعو إلى مفروض أو مندوب وبالجملة ما فيه صلاح ، ونفساني ويسمى هاجساً وهو ما يدعو إلى ما فيه حظ النفس إن لم يكن فيه مخالفة للشرع ، وشيطاني وهو ما يدعو إلى مخالفة الحق ، قال الله تعالى : * الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء * ، وقال النبي (صلى الله عليه وآله) : ((إن في القلب لمتين : لمة من الملك تصديق بالحق ووعد بالخير ولمة من الشيطان تكذيب بالحق وإيعاد بالشر ويسمى وسواساً ويعبر بمعيار الشرع ، فما فيه قرينة فهو من الأولين ، وما فيه كراهة أو مخالفة للشرع فهو من الآخرين والحوالة في التمييز إلى القلب الصادق الطافي الحاضر مع الله تعالى بعونه)) .





فَرِيدَةٌ فِي الْأَخْلَاصِ

((وطالب القربة من غير غرض
دنياً وعقبى مخلص فيما نهض))
((فالمبتغي للشهرة مريض
وطامع الثواب مستعيب ض))
((ليس من الشرك الخفي برياً
ديبه جداً خفياً))

يعني : والذي يكون في عمله طالب القربة من غير غرض دنيوي
أي عقبوي يكون مخلصاً فيما نهض أي قام به ، فالمبتغي بعمله الشهرة
مريض والذي في عمله طامع للثواب مستعيب أي معامل ، ليس الذي
يعمل للشهرة أو يطمع الثواب من الشرك الخفي برياً ديبه أي آثاره
جداً بدا خفياً .

الإخلاص من الخلوص وهو في اللغة صفاً 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 تزین وغير ذلك

إلا لله سبحانه وتعالى ، فطالب القربة من غير غرض دنيوي أو أخري
مخلص فيما يعمله وهو على ثلاث درجات :

(الأولى) : إخراج رؤية العمل من الأمل ، وهو أن لا يعتدّ
بعمله ولا يرى أن عمله من كسبه ، بل يراه محض الموهبة أجراه الله
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 محلاً له فيرى نقص العمل من نقص المحل
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
لا بدّ له من إمتثال أمر السيّد .

(الثالثة) : إخلاص العمل بالخلاص من الأمل وهو يكون باخلاصه
من كلّ شوب حتى كونه منسوباً إليك بوجه من الوجوه فتخلص من نفس
العمل تاركاً له مسير بمقتضى العلم الظاهر ميسره وتسير أنت مشاهداً
للحكم حرّاً من رقّ الخلق وعبداً خالصاً لله ، ثم انّ المبتغي لعمله
الشهرة فهو مريض لا مخلص ، والذي يعمل للثواب فهو مستعيب معامل
وغير المخلص في عمله لا يخلص من الشرك الخفي .

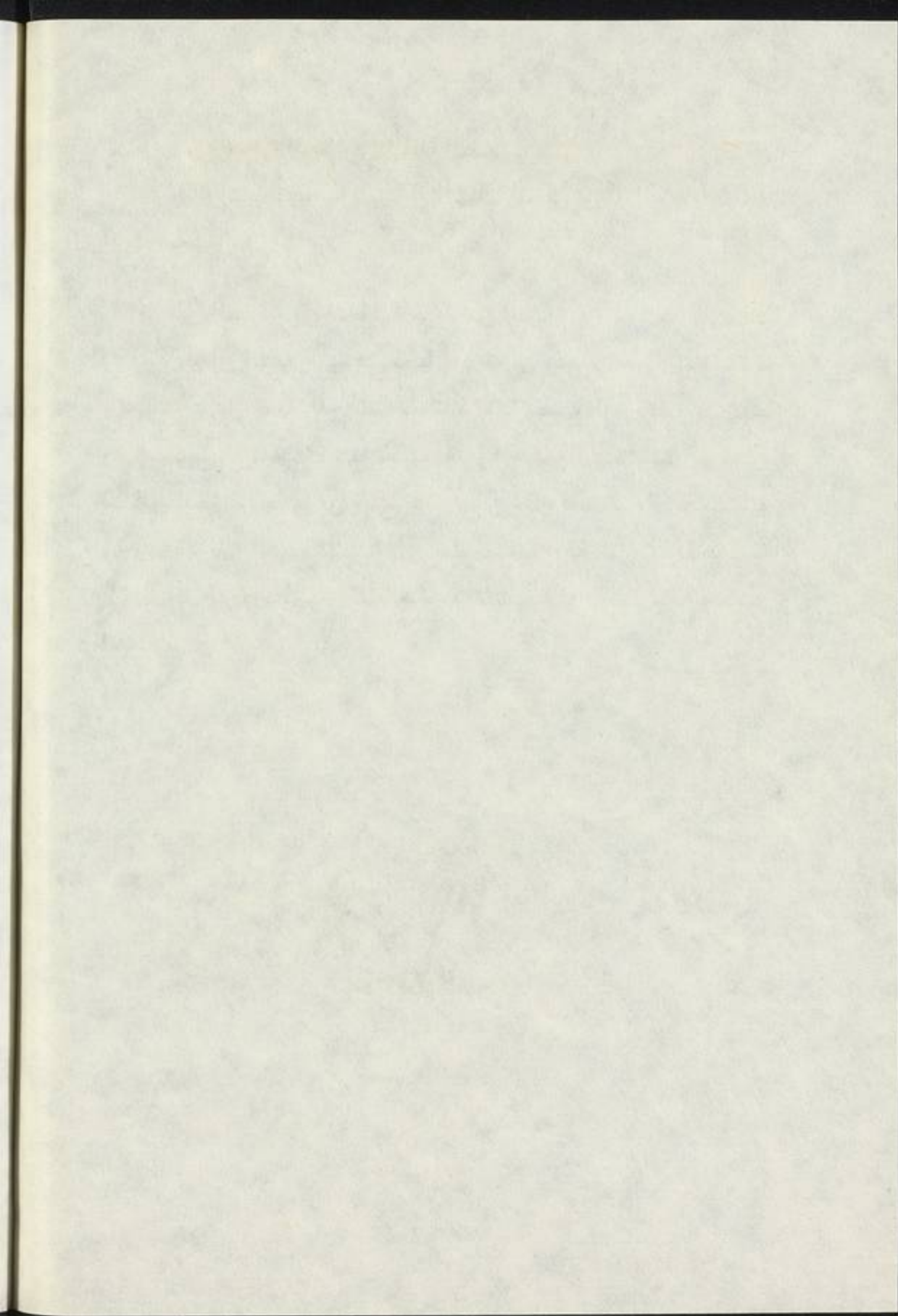
قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) :

((إنّ ديبب الشرك أخفى في أمتي من ديبب النملة السوداء

على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء)) .
وليه أشار بقوله : ((ليس من الشرك الخفي برياً)) إلخ ، والشرك
الجلي معلوم .

قال المصنّف في الحاشية في معنى القرية :
اعلم أنّ القرية التي هي معيار الإخلاص ويجعل جميع النسك
والعبادات بل جميع الحركات معنّاة بها ليست قرىاً مكانياً ولا زمانياً
ولا رتبيّاً ولا معيّنة ذاتية وطبيعية ، وبالجملة : قرب شيئين متأصلين
لتعالى الحق سبحانه عن جميع هذه ((من حدّه فقد عدّه)) وهو
موجود غير فقيد وليست بينونته عن خلقه بينونة عزلة ، بل بينونة صفة
بل المراد التخلّق بأخلاق الله ومرجعه الفناء فيه له الملك وله الحمد
إنتهى .





فَرِيدَةٌ فِي التَّوَكُّلِ

((توَكَّلْ أَنْ تَدْعَ الْأَمْرَ إِلَى

مَقْدَرِ الْأُمُورِ جَلًّا وَعَلَا))

((وَلَيْسَ هَذَا أَنْ تَكْتَفِيَ عَنْ عَمَلِ

إِذْ رَبِّ أَمْرِ بِيَسَائِطِ حَصَلِ))

((مَخْصَصَاتِ فَاعِلِ مَقْدَسٍ

فَإِنْ تَجِدَ فَكْتَفِيَ فِي الْهَوَاجِسِ))

يعني : توَكَّلْ هُوَ أَنْ تَدْعَ الْأَمْرَ إِلَى مَقْدَرِ الْأُمُورِ (جَلًّا وَعَلَا) ،
وليس هذا أي كَلَّمَ الْأَمْرَ كَلَّمَهُ إِلَى اللَّهِ أَنْ تَكْتَفِيَ عَنْ عَمَلِ إِذْ رَبِّ أَمْرٍ
بِيَسَائِطِ حَصَلِ وَتِلْكَ الْوَسَائِطُ لَيْسَتْ فَوَاعِلُ الْهَيْبَةِ بَلْ ، مَخْصَصَاتِ فَاعِلِ
مَقْدَسٍ عَنِ التَّقْيِيدِ وَالْحَصْرِ يَعْنِي : أَنَّ الْفَوَاعِلَ الظَّاهِرِيَّ مَقْتَضِيَّاتِ
وَمَعْدَّاتِ وَلَا مُؤَثِّرِيَّ الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ وَإِنْ تَجِدَ أَيَّ إِذْ شِئْتَ أَنْ تَعْمَلَ
عَمَلًا حَسَنًا فَكْتَفِيَ أَيَّ أَكْفِ نَفْسَكَ عَنِ الْهَوَاجِسِ أَيَّ عَنِ الْخَوَاطِ الْنَفْسَانِيَّ .
التَّوَكُّلُ مِنَ الصِّفَاتِ الْحَمِيدَةِ وَهُوَ كَلَّةُ الْأَمْرِ كَلَّمَهُ إِلَى مَالِكِهِ وَالتَّعْوِيلُ
عَلَى وَكَالَتِهِ وَهُوَ مِنْ أَصْعَبِ مَنَازِلِ الْعَامَّةِ عَلَيْهِمْ وَأَوْهَى السَّبِيلِ عِنْدَ
الْخَاصَّةِ وَإِنَّمَا كَانَ التَّوَكُّلُ أَصْعَبَ مَنَازِلِ الْعَامَّةِ لِأَنَّهُمْ قَدْ إِحْتَجَبُوا بِالْأَسْبَابِ
لِمَحَبَّتِهِمْ نَفْسَهُمْ وَمَوَافَقَاتِهَا مِنَ الْمَشْتَهَاتِ فَتَعَلَّقُوا بِمَا تَحْصُلُ بِهِ

من الأسباب والأموال لأنّ المال مادة الشهوات فمالوا إليها فضرّوا
بها فهم يخافون من تلف النفوس أن تركوا الأسباب، فلا يعولون على
الله معولين بعقولهم المشوبة بالوهم إن أعطانا العقل والقوة والقدرة
فلا يقوى إيمانهم أن يعارض أوهامهم، ولا يعلمون أن الأمر ليس
بأيد يهم ولا تأثير لقد رهم فيحسبون أن الله قد وكله إليهم فلذلك كان
أصعب عليهم، وأما الخاصّة فانهم قد علموا يقيناً أن الأمر لله وأن
أشرف الناس وأكملهم وهو النبي (صلى الله عليه وآله) مخاطب بقوله
تعالى: * ليس لك من الأمر شيء * فكيف بأدّونهم وأضعفهم، وإذا لم
يكن أمورهم بأيديهم وكان الملك بأسره له فأي شيء يكون إلى الله
ويستلمونه إليه، وفي أي شيء يكون إلى الله ويستلمونه إليه وفي أي شيء
يجعلونه وكيلاً لهم فكان التوكّل أضعف السبل عندهم وللتوكّل مراتب
ودرجات ليس هنا موضع ذكرها ومحلّ الكتب الموضوعة في الأخلاق،
ثم إن التوكّل ليس معناه ترك السعي في الأمور الضرورية وعدم الحذر
عن الأمور المحذورة بالكلية بل لا بدّ من التوسّل 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 المصنّف (رحمه الله) بقوله: ((وليس معنى التوكّل أن
تكفّ عن عمل وعن الجدّ والجهد في الخيرات إذ ربّ أمر بواسطة
حصل إذ أبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها وتلك الوسائط
ليست فواعل إلهية بل مخصصات فاعل مقدّس عن التقييد والحصر)) .

قال في الحاشية :

فإنَّ الفاعل الإلهي هو معطي الوجود وليس إلا الله تعالى
والوسائط مخصصات إذ أثر المطلق مطلق والمحدود أثر المقيد ولو
كان أثراً لمطلق لزم التخصيص من غير مخصص فالعبادي الفاعلية المفارقة
والمقارنة والبرزخية كلها جهات فاعلية الله ، إنتهى .

ثم أشار إلى أن الأحسن أن يكفَّ في الزائد على الكفاف ويكون
في الطلب متوسطاً بمعنى أن لا يكفَّ عن العمل في الراجح بحسب
الشريعة والطريقة كتحصيل نفقة العيال ولا يحسب نفسه إلا واسطة
فيضه وقدرته ، ولكن له أن يكفَّ في الزائد على قدر الكفاية الذي فيه
يكون حظ النفس ، وإلى هذا أشار بقوله :

((وليس هذا أن تكف عن عمل

إذ ربَّ أمر بوسائط حصل))

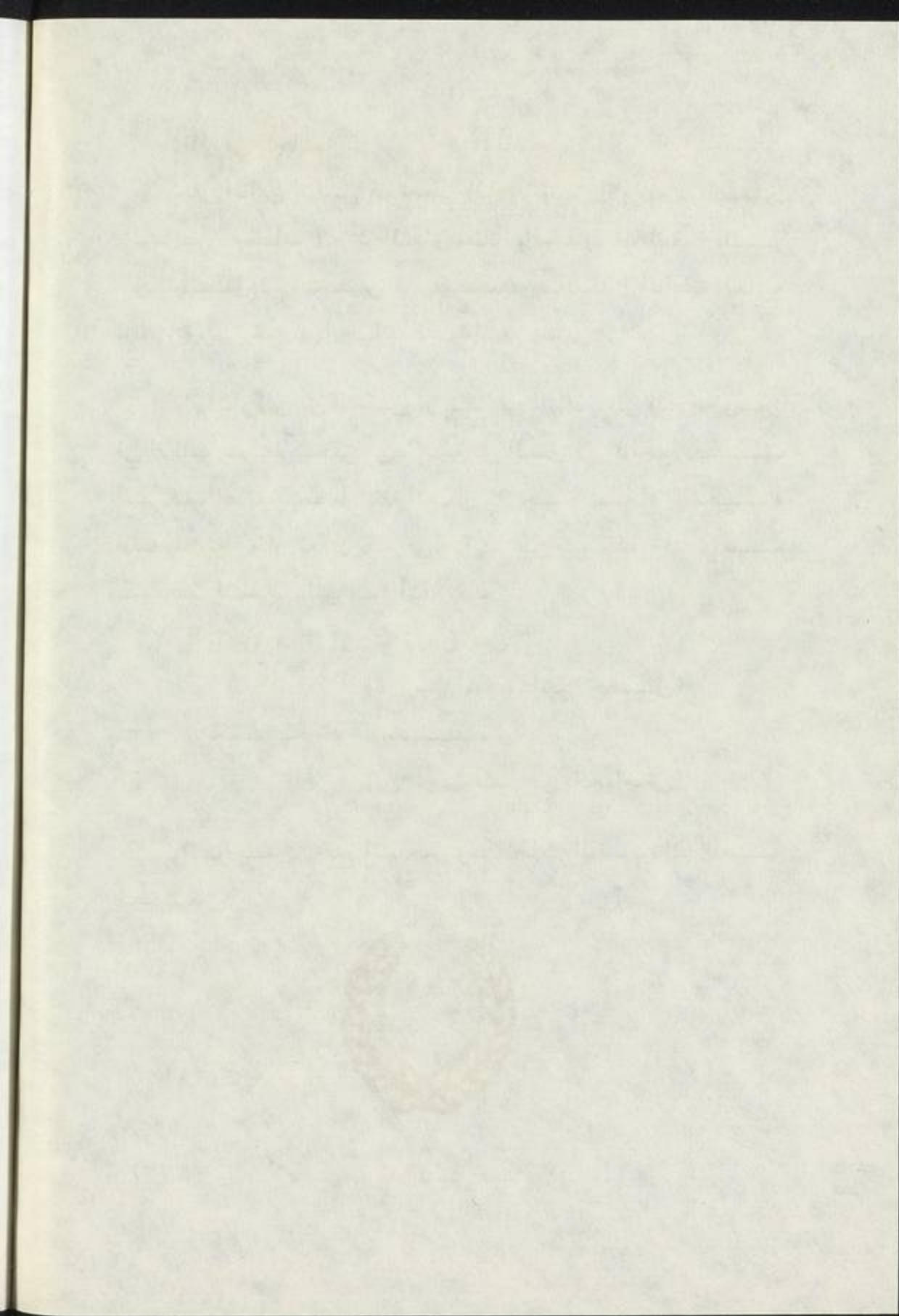
((مخصصات فاعل مقدس

وإن تجد فكفَّ في الهواجس))

الهواجس : جمع الهاجس وهو خاطر النفساني الذي فيه

حظ النفس .





فريدة في الرضا

((وبهجة بما قضى الله رضا
وذو الرضا بما قضى ما اعترضنا))
((أعظم باب الله في الرضا دعي
وخازن الجنة رضواناً دعي))
((فقراً على الغنا صبوراً لرضا
وذان سيان لصاحب الرضا))
((عن عارف عمر سبعين سنة
إن لم يقل رأساً لأشياء كائنة))
((يا ليت لم تقع ولا لها إرتفع
مما هو المرغوب ليته وقع))

يعني : ان السرور والبهجة بما قضى الله عبارة عن الرضا
وذو الرضا أي صاحب الرضا بما قضى الله ما اعترضنا ، أعظم باب الله في
الرضا دعي أي سمع ان الرضا باب الله الأعظم وخازن الجنة رضواناً
دعي أي سمى به ، فقراً على الغنى وكذا المرض على الصحة والموت على

الحياة صبور إرتضى أي صاحب مقام الصبر يختار كل بلاء على رفاهيّة
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 مدّة عمره لأشياء كائنة مما هو المكروه ، يا ليت لم تقع ولا لما
ارتفع مما هو المرغوب انّ الهيئة وقع وهذا معنى الرضا .

الرضا في اللغة : الإختيار ، وفي إصطلاح أهل المعرفة هو
الوقوف الصادق عند مراد الله تعالى بحيث لا يخالجه إرادة منه
ولا يعارضه داعية وإختيار ولا يعتره تردد وهو على ثلاث درجات :
(الدرجة الأولى) : رضا العامّة وهو الرضاء بالله ربّاً ، وهو أن
لا يرضى إلا بربوبية الله تعالى ولا يتخذ ربّاً سواه ، ولا يرضى إلا بعبادة
الله ويسخط بعبادة ما دونه .

(الدرجة الثانية) : الرضا عن الله تعالى في كلّ ما قضى وقدر .
(الدرجة الثالثة) : الرضا برضى الله تعالى ، فلا يرى العبد
لنفسه سخطاً ولا رضاءً أفيبعثه على ترك التحكّم وحسم الإختيار ويلزمه
إسقاط التمييز ، فلو أدخله الله النار لم يميّزها من الجنة ولا يختار إلا
النار ، ولا يكون ذلك إلا لأهل المحبّة .

وآية الرضا على ما في أعلام الدين للديلمى :
روي أن موسى (عليه السلام) قال : يا ربّ أخبرني عن آية رضاك
عن عبدك ؟ فأوحى الله تعالى إليه : إذا رأيتني أهيبّ عبدي لطاعتي
وأصرفه عن معصيتي فذلك آية راضي .

وفي رواية أخرى :

إذا رأيت نفسك تحبّ المساكين وتبغض الجبارين فذلك آية

رضائي .

فاذا عرفت ما ذكرنا تعرف مغزيّ كلام المصنّف (رحمه الله) في قوله : ((وبهجة بما قضى الله هي الرضا ، ومن رضي بقضائه لا يعترض على شيء ولا يواجه بالإنكار لما وقع كما قال الشيخ في الإشارات : العارف هشّ بشّ بسّام يبجلّ الصغير من تواضعه كما يبجلّ الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهشّ وهو فرحان بالحق وبكلّ شيء فانه يرى فيه الحق ، وكيف لا يسوّى والجميع عنده سواسية أهل للرحمة قد شغلوا بالباطل ، إنتهى .

وقد ورد في الحديث :

إنّ الرضا باب الله الأعظم ومعنى انّ مقام صاحب الرضا لا اعتراض ولا إنكار له على شيء يكون عنده الفقر والغنى سيّان بخلاف من لم يصل إلى مقام الرضا ، وكان في مقام الصبر ، فانه يختار الفقر على الغنى ، ويختار المرض على الصحة والموت على الحياة وكلّ بلاء على رفاهيّة ، والجميع عند صاحب الرضا سواسية كما نقل انّ عارفاً عمّر سبعين سنة ولم يقل لشيء كائنة ما هو مكروه : يا ليت لم تقع ولا لما ارتفع مما هو محبوب ليته وقع .

وقد روى انّ الإمام الهمام محمد الباقر (عليه السلام) ذهب إلى عيادة جابر بن عبد الله الأنصاري الذي كان من كبار صحابة الرسول

(صلى الله عليه وآله) وأدركه العجز وضعف الشيخوخة فسأله عن حاله فقال جابر: صرت بحيث إنَّ الهرم أحبُّ إليَّ من الشباب والمرض من الصحة والموت من الحياة، فقال الباقر (عليه السلام): أما أنا فإنَّ أعطانى الله تعالى الهرم فهو أحبُّ، وإنَّ أعطانى الشباب فهو أحبُّ، وإنَّ أمرضنى فالمرض، وإنَّ صححنى فالصحة، وإنَّ أماتنى فالموت، وإنَّ أحيانى فالحياة، فقبَّل جابر وجهه، وقال: صدق رسول الله (صلى الله عليه وآله) فإنه قال: أنت تصادف من ولدي من إسمه إسمى ويبقر العلم بقراً كما يبقر الثور الأرض.

ويظهر من هذا أنَّ جابراً كان في مقام الصبر والإمام أخبره عن مقام الرضا، وقد طوى كلَّ المقامات، إنتهى.



فريدة في التسليم

- ((إرجاع ما لنا إلى القديم
تملك كلا ثم بالتسليم))
((من في الأنانية صارها لكا
محيصه في النار يدعى مالكا))
((فهو علا الرضاء والتوگلا
إذ حيث ما الرب وكيلاً جعلاً))
((فمتوگل تعلقاً صـ
وليس يخلو ذاك من سوء الأدب))
((دون مسلم وراض كلمـ
يفعل حق طبعه قد لا يما))
((وها هنا الطبع وما له فقد
كلّ الأمانات لأهلها ترد))

يعني : ان ارجاع ما لنا جميعاً من الذات والصفة والفعل الى
قديم أي الى الله سبحانه سم أي سمّة بالتسليم ، من صار في الأنانية

يعني : فهك أي خذ (إسم فعل) نظماً هو كالجمان بضم الجيم
 اللؤلؤ المنتظم موشح الغيد أي مزين لطيف البدن (الوشاح أديم
 عريض مرصع بالجواهر والغيد جمع الأغيد وهو لطافة الأعضاء) الكوائب
 جمع كائب (وهي الجارية حين يبذ ونهود ثديها) الحكم عطف بيان
 من الجمال التي شبت بهنّ ، منظومة تهفو أي تطرب النهى أي العقول
 جمع نهية بالضم بالشغف أي بشدة الحبّ ضناين (جمع ضنية أي ما
 يضمن ويبخل بها لشرافتها) الأسرار الحكيمية فيها أي في هذه المنظومة
 تختفي ، من روضة القدس يعني هذا الأسرار الحكيمية من روضة القدس
 يعني عالم العقل قد اتحفا شذاه أي الريح الطيب فاح من تلك الروضة
 عرف سلمى أي رائحة صاحب الروضة عرفاً أي اتحفا ، سح أي صبّ عليك
 أسحم أي سحاب هطال أي فياض إرتوى بال أي قلب له أي لهذا القلب
 بلبال أي همّ ووساوس ، من جانب الشرق أي من عالم العقول بروق أي
 مطالب عالية أومضت أي لمعت ، وهضبات الجهل أي جبال الجهل منها
 أي من تلك البروق نسفت أي قلعت ودكت ، طلعتها أي طلعت
 البروق في طلعات البادية أي عوالها وفي الوهاد أي الأرض المنخفضة
 للهادي أي للمتقدم هادية ، فالحمد لله على اختتامها ومن (بيانية)
 محاسن الشناء سنامها أي مرتفعها ورخها براعة الفصاحة (البراعة
 قصب القلم) ، ختامها كبدوها الفلاحة وهو (١٢٤٠) .

مستهلكاً ولم ير إلا نفسه محيصة 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 الربّ وكياً جعلاً فمتوكل تعلقاً صحب فهو مالك أمر بعد ولكن فوض أمره الى الله تعالى وليس يخلو ذلك من سوء الأدب، دون مسلمّ فإنه لا يملك شيئاً وأما علوه على الرضا فلما قال: وراض أي المتّصف بصفة الرضا كلما يفعل حق (جلّ وعلا) قد لا يم فعل الحق طبعه، ولكن هاهنا أي في مقام تسليم الطبع وما له أي للطبع فقد كلّ الأمانات يعني الرجوع—ود صفاته لأهلها هو مالك الملك تردّ ألاً إلى الله تصير الأمور.

التسليم: هو الإنقياد المحض لله تبارك وتعالى كما قال تعالى:
 * فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون
 في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً* .

ورود في الحديث: ((الإسلام التسليم)) .

أقسم بجلال ربوبيّته المختصّة بمقام محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّ المسلمين لا يكمل لهم درجة الإيمان حتى يحكّموك فيما شجر بينهم أي فيما إختلفوا فيه، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً أي ضيقاً مما قضيت أي مما حكمت به بينهم ويسلموا لك الحكم فيهم تسليماً أي لا يشقّ عليهم الإذعان لحكمك ولا يضيق صدورهم بما لا يوافق أغراضهم من حكمك فيقبلوه بطيب نفس ويسلموه من غير اعتراض عليه (كالميت بين يدي الغاسل)، وهو على ثلاث درجات:

(الدرجة الأولى) : تسليم ما يزاحم العقول مما يشقّ على الأوهام من الغيب من الأمور التي تجهل أسبابها ووجه صلاحها ويصعب له تحمّلها لكونها مخالفة لأهوائها ومشتبهاتها كتحريب البلدان وال عمران بالسيول والأمطار والزلازل وسائر الحوادث وإهلاك الأتوام والحرث والنسل بالصواعق والسمائم والرياح الباردة والعواصف والقواصف والثلوج والأعاصير وأمثال ذلك من الآفات والنوائب إلى الله تعالى وترك الاعتراض عليه والإنقياد لحكمه وأمره ، فانه أعلم بذلك فيجب أن يسلم له حكمه ، ويعلم ان هذه الأمور واقعة بمشيئته 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 وحقايق مخالفة لحكم العلم فيسلم علمه ومقتضاه إلى الحال ومقتضاه ، فان الحال موهبة تخرج من الخبر إلى العيان ومن الحجاب إلى الكشف ، ومن علم النقل إلى علم الذوق فيكشف لصاحبه 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 وعليهما السلام) .

(الدرجة الثالثة) : تسليم ما دون الحق إلى الحق ، وإليه أشار المصنّف (رحمه الله) بقوله :

((إرجاع ما لنا إلى القديم

يملك كلا ثم بالتسليم))

يعني : إرجاع ما لنا جميعاً من الذوات والصفات والأفعال بما هو وجودات كما هو مقتضى توحيد الذات والصفات والأفعال إلى قديم بهر برهانه يملك الكل كما قال : * لمن الملك اليوم لله الواحد القهار * ، وقال على سبيل الحصر : * له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير * ، ولما كان الأشياء تعرف بأضدادها قلنا : من في الأنانية صار هالكاً ، وأضاف الوجود المنبسط الذي هو نور الحق تعالى في السماوات والأرض إلى القوابل والمهيات وتشتت نظره الكثرة ذاهلاً عن وحدة ذلك الوجود بما هو متدلّ بنور النور كمن يغفل عن عاكس بعكسه المتلونة المختلفة صغراً وكبراً محيصه وملجأه في النار يدعي مالكاً مقابل رضوان خازن الجنة ثم انه (رحمه الله) أشار إلى أن مقام التسليم أعلى من مقام الرضا والتوكل .

أما وجه علوه على التوكل فإن المتوكل كأنه يملك أمراً ثم يفوض 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: إن الراضي يرضى بكل ما أراد الله ويكل ما يفعله ، بمعنى : إن ما أراد الله يكون ملايماً 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 ومقاماً 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 .

ولكن الشخص الذي في مقام التسليم نفي وفقد الطبع وما للطبع بل بردّ كلّ 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 وبلغ مرتبة يكون بها مشمولاً لقوله تعالى : *ألا إلى الله تصير الأمور* ، اللهم اجعل خاتمة أمرنا خيراً ، وإلى هذا الأمر أشار بقوله : ((وهو عللا الرضاء والتوكلا)) إلى قوله : ((كلّ الأمانات لأهلها ترد)) .



((فهاك نظماً كالجمان المنتظم
 موشح الغيد الكواكب الحـكم))
 ((منظومة تهفو النهى بالشغف
 ضناين الأسرار فيها تختفي))
 ((من روضة القدس برياً اتحفا
 شذاه فاح عرف سلمى عرفاً))
 ((سحّ عليك أسحم هطّال
 به إرتوى بال له بلبـال))
 ((من جانب الشرق بروق أومضت
 وهضبات الجهل منها نسفت))
 ((طلعتها في تلعات البادية
 وفي الوهاد للهوادي هاديّة))
 ((فالحمد لله على إختتامها
 ومن محاسن السناء سنامها))
 ((ورخّها يراعة الفصاحة
 ختامها كبدوها الفلاحّة))

ثم انه (رحمه الله) أشار إلى حسن هذا النظم وإشتماله على أسرار
 حكيمة يضمن لشرافتها وشبهه بنسيم تحف من روضة القدس قوة ذكاء
 ريحه يغلب على عرف سلمى تذكّر برائحة صاحب الروضة ، ثم أتى
 بتشبيه آخر وشبه منظومته هذه بالسحاب الفيّاض الذي صبّ من سماء
 العلم والحكمة غيث الرحمة على قلب يشوشه الهموم والوساوس وشبهه
 نورية مطالبها بروقاً أومضت من جانب الشرق وهو عالم العقول والأنوار
 القاهرة فنسفت بها هضبات الجهل (أي جبال الجهل) واندگت
 وكانت طلوعها أي طلوع البروق أو المنظومة في تلعات الأرض (أي -
 مرتفعاتها) ، وفي وهادها (أي المنخفضة من الأرض) للهوادي أي لمن
 يتقدّم على هداية القوم في سيرهم هادية ، بمعنى : ان منظومته هذه
 إلى المطالب التي لها التقدّم وأشرف على غيرها هادية (والهوادي
 جمع هادي بمعنى المتقدم ومنه هوادي الخيل لأوايلها) ، ثم ختم
 مطالبه بحمد الله سبحانه فقال : ((والحمد لله على إختتامها وله من
 محاسن الشناء أعلاها وأسناها)) ، وأشار إلى 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

ص ١ الى ص ٥	المقصد الرابع في الطبيعيات الفريدة الاولى في الجسم الطبيعي
ص ٦ الى ص ٢٢	غرر في حقيقه الجسم الطبيعي
ص ٢٣ الى ص ٣٣	غرر في اثبات المشايقي باصطلاح الهيبولي
ص ٣٣ الى ص ٣٧	غرر في تعريف الهيبولي
ص ٣٨ الى ص ٤٠	غرر في اسامي الهيبولي
ص ٤١ الى ص ٥١	غرر في ابطال الجزء الذي لا يتجزى
ص ٥٢ الى ص ٥٥	غرر في اثبات تناهي الابعاد
ص ٥٦ الى ص ٥٩	برهان المسامته وبرهان العوازه والتطبيق
ص ٦٠ الى ص ٦٤	غرر في عدم انفكاك الصورة عن الهيبولي
ص ٦٥ الى ص ٦٨	غرر في عدم تعري الهيبولي عن الصورة
ص ٦٩ الى ص ٧٤	غرر في احتياج كل من الصورة والهيبولي الى الاخر
ص ٧٥ الى ص ٨٠	غرر في الصورة النوعيه
ص ٨١ الى ص ٨٥	الفريده الثالثه في لواحق الجسم
ص ٨٦ الى ص ٩٢	غرر في تعاريف الحركه
ص ٩٣ الى ص ٩٤	غرر في توقفها على امور
ص ٩٤ الى ص ١٠٠	غرر في تقسيمها
ص ١٠٢ الى ص ١٠٣	غرر في ان المتحرك غير المحرك
ص ١٠٤ الى ص ١١٠	غرر في معنى الحركه في المقوله
ص ١١١ الى ص ١٢٦	غرر في ان المقولات التي تقع فيها الحركه كم هي
ص ١٢٧ الى ص ١٤٢	غرر في تعيين موضوع الحركه
ص ١٤٣ الى ص ١٤٦	غرر في الواحده العدديه
ص ١٤٧ الى ص ١٥٧	الفريده الثالثه في باب اللواحق العامه للجسم غرر في الزمان
ص ١٥٨ الى ص ١٦٧	غرر في المكان
ص ١٦٨ الى ص ١٦٩	غرر في امتناع الخلاء

(فهرس مقاصد الكتاب ومطالبه وارقام صفحاته) المجلد الثاني

ص ١٧٠ الى ص ١٧٤	غرر في الشكل
ص ١٧٥ الى ص ١٧٩	غرر في الجبهه
ص ١٨٠ الى ص ١٩٢	غرر في حدوث الاجسام
ص ١٩٣ الى ص ٢٠٤	الفريد الرابعه في الفلكيات
ص ٢٠٥ الى ص ٢١٤	كلام في المقام مع الفخام
ص ٢١٥ الى ص ٢١٩	غرر في الافلاك الجزئيه
ص ٢٢٠ الى ص ٢٢٤	غرر في بيان الداعي لتكثير الافلاك
ص ٢٢٥ الى ص ٢٢٨	غرر في عدد الثوابت
ص ٢٢٩ الى ص ٢٣١	الفريده الخامسه في العنصریات
ص ٢٣٢ الى ص ٢٤٠	غرر في طبقات الارض
ص ٢٤١ الى ص ٢٤٧	غرر في الجسم المركب
ص ٢٤٨ الى ص ٢٥٨	غرر في كائنات الجو
ص ٢٥٩ الى ص ٢٦١	غرر في تكون الزلزله
ص ٢٦٢ الى ص ٢٦٧	غرر في تكون المعادن
ص ٢٦٩ الى ص ٢٧٧	الفريده السادسه في احوال النفس غرر في حقيقتها
ص ٢٧٨ الى ص ٢٨٠	غرر في المشاعر الظاهره للنفس الحيوانيه
ص ٢٨١ الى ص ٢٨٦	غرر في كيفيه الابصار وسائر القوى
ص ٢٨٧ الى ص ٢٩٣	غرر في الحواس الباطنه
ص ٢٩٤ الى ص ٢٩٨	غرر في القوى المحركه الحيوانيه
ص ٢٩٩ الى ص ٣١٠	غرر في القوى النباتيه
ص ٣١١ الى ص ٣٢٣	غرر في القوى الحيوانيه
ص ٣٢٤ الى ص ٣٣٢	غرر في النفس الناطقه
ص ٣٣٣ الى ص ٣٣٤	خاتمه تحتوى على فائدتين
ص ٣٣٤ الى ص ٣٤٩	غرر في تجرد النفس الناطقه

(فہرست مقاصد الكتاب بمطابق الموارق صفحاته) المجلد الثانی

ص ۳۵۰ الى ص ۳۶۴	غرر فی العقل النظری والعقل العملي
ص ۳۶۵ الى ص ۳۶۹	غرر فی ان النفس كل القوى
ص ۳۷۰ الى ص ۳۷۹	غرر فی بعض احوال النفس
ص ۳۸۰ الى ص ۳۸۳	غرر فی ابطال التناسخ
ص ۳۸۴ الى ص ۳۸۷	غرر فی اقسام التناسخ
ص ۳۸۹ الى ص ۳۹۸	الفريده السابقه فی بعض احكام النفوس الفليکته
ص ۴۱۰ الى ص ۳۹۹	المقصد الخامس فی العنايات والنبوات الفريد ما لا ولی فی الشركات بينها ص ۳۹۹ الى ص ۴۱۰
ص ۴۱۱ الى ص ۴۱۵	غرر فی ما يتلقاه فی اليقظه
ص ۴۱۵ الى ص ۴۱۹	غرر فی العنايم
ص ۴۲۱ الى ص ۴۳۴	الفريده الثانيه فی اصول المعجزات والكرامات
ص ۴۳۵ الى ص ۴۴۰	الفريده الثالثه فی بيان صدور الافعال عن النفس
ص ۴۴۱ الى ص ۴۴۴	المقصد السادس فی المعاد وفيه فرائد
ص ۴۴۵ الى ص ۴۶۰	الفريده الاولى فی المعاد الروحاني
ص ۴۶۱ الى ص ۴۸۲	الفريده الثالثه فی المعاد الجسماني
ص ۴۸۳ الى ص ۴۹۳	فی بيان كون البدن المبعوث يوم النشور عين البدن الدنيوي
ص ۴۹۵ الى ص ۵۰۸	الفريده الرابعه فی رد شبهات المعاد الجسماني
ص ۵۰۹ الى ص ۵۱۶	المقصد السابع فی علم الاخلاق فريده فی الايمان والكفر
ص ۵۱۷ الى ص ۵۱۹	فريده فی التوته
ص ۵۲۱ الى ص ۵۲۳	فريده فی التقوى
ص ۵۲۵ الى ص ۵۲۶	فريده فی الصدق
ص ۵۲۷ الى ص ۵۲۸	فريده فی الامانه
ص ۵۲۴ الى ص ۵۳۲	فريده فی المحاسبه والمراقبه
ص ۵۳۵ الى ص ۵۳۷	فريده فی الاخلاص
ص ۵۳۹ الى ص ۵۴۱	فريده فی التوكل
ص ۵۴۳ الى ص ۵۴۶	فريده فی الرضا
ص ۵۴۷ الى ص ۵۵۲	فريده فی التسليم
ص ۵۵۳ الى ص ۵۵۴	حسابته الكتاب

این کتاب را چند مرتبه غلط گیری نمود و بجهت تصحیح چند مرتبه
تجدید تایپ شده باز در اثر مسامحه اغلاط آن کاملاً برطرف نشد و اسست
مسئدعی است قرا محترم از خطاهای چاپی آن چشم پوشی نمود و مطالب
ومقاصد کتاب را منظور بدارند امید است در چاپ بعدی و با فرصت کافی نسخه
صحیح در دسترس خوانندگان عزیز قرارگیرد .

