العلامة المحقق جلال الدين محمد بن اسعد الدوانی

ثلاث رسائل

تفسیر سوره الکافرون - شواکل الحور - انموذج العالم

وبذیله

رسالة هیاکل النور

تحقیق

الدکتور السید احمد تویسرکانی

بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

بسم الله الرحمن الرحيم

Dawwānī

ثلاث رسائل

من مصنفات

العلامة المحقق جلال الدين محمد بن اسعد الدوانی

١- تفسير سورة الكافرون

٢- شواكل الحور فی شرح هياكل النور

٣- رسالة انموذج العلوم

وبذيله

رسالة هياكل النور

تحقيق

الدكتور السيد أحمد تويسركانی

الكتاب: ثلاث رسائل

المولف: العلامة المحقق جلال الدين محمدبن اسعدالدواني

الناشر: مجمع البحوث الاسلاميه، ايران، مشهد. ص ب ٣٦٦-٩١٧٣٥

الطبعة الاولى: ١٤١١

العدد: ٢٠٠٠ نسخه

الطبع: مؤسسة الطبع والنشرفي الاستانة الرضوية المقدسة:

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحیم

والحمدلله رب العالمین و الصلوة و السلام علی عبده و رسوله محمد المبعوث رحمة للعالمین و علی آله منار العلم و الهدی الطیبین الطاهرین

این مجموعه که به شیفتگان علوم و معارف اسلامی تقدیم می‌گردد شامل سه رساله است از رسائل متکلم و فیلسوف عالیقدر علامه محقق جلال الدین محمد بن سعدالدین اسعد دوانی که به ترتیب عبارتست از:

۱ ــ تفسیر سورة الکافرون.

این تفسیر تاکنون بطبع نرسیده و نسخه‌های آن نادر و کمیاب است در فهرست کتب خطی مجلس جلد ۵ / ۳۴۳ ضمن معرفی نسخه موجود در آن کتابخانه از سه نسخه یاد شده نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

نسخه دارالکتب ظاهریة دمشق.

نسخه کتابخانه سلطان العلماء در تهران.

مؤلف این تفسیر را بسال ۹۰۵ در یکی از جزائر جرون (بندرعباس) نگاشته چنانچه خود در آغاز به آن اشاره فرموده.

فهذه نکات و مسائل متعلقة بالسّورة الّتی تعدل ربع القران، بعضها مما استخرجته من التفاسیر الّتی هی متداولة بین أعیان الزمان و بعضها مما استنتجته بفکری ولم یکن شایعا إلی الآن علقتها فی بعض جزائر الجرون حماها الله و سایر بلاد المسلمین من آفات القرون فی شهور سنة خمس و تسعمائة.

در مقابله و تصحیح از دو نسخه استفاده شده.

۱ ــ نسخه متعلق به دانشگاه تهران ضمن مجموعه‌ای بشماره ۱۰۲۱ که در فهرست جلد ۱ / ۵۶ معرفی شده و از آن با حرف «د» یاد می‌گردد.

۲ ــ نسخه متعلق به کتابخانه مجلس از مجموعه شماره ۱۸۰۵ به خط نسخ و به قطع رحلی (۲۳ × ۳۶) که از آن با نشانه « م » یاد میشود.

گرچه هردو نسخه دارای اغلاط و تحریفات زیادی است ولی نسخه متعلق به کتابخانه مجلس بیشتر، از اینرو با مراجعه به مآخذ و منابع و سایر تفاسیر نگارنده در تصحیح آن سعی خود را مبذول داشته.

۲ ــ شواکل الحورفی شرح هیاکل النور

هیاکل النور از مصنفات شیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق است که مطالب آن برمبنای حکمت اشراق در هفت هیکل تنظیم یافته.

هیکل اول ــ در بیان جسم و هیئت آن و ارتباط بین آن دو.

هیکل دوم ــ پیرامون اثبات تجرد نفس و قوای آن و رابطه نفس ناطقه انسانی با خداوند متعال از دیدگاه اشراق.

هیکل سوم ــ در بیان وجوب و امکان و امتناع.

هیکل چهارم ــ که مفصل‌ترین هیاکل است در پنج فصل آمده.

فصل اول ــ در اثبات یگانگی واجب الوجود جل شأنه است من جمیع الجهات.

فصل دوم ــ در اثبات وجود واجب‌الوجود است از طریق اثبات نفس ناطقه.

فصل سوم ــ در بیان قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد و کیفیت صدور کثرت از مبدأ واحد.

فصل چهارم ــ در اثبات عوالم سه گانه است (عالم عقل ــ عالم نفس ــ عالم جسم).

فصل پنجم ــ در بیان ازلیّت فعل خداوند تبارک و تعالی.

هیکل پنجم ــ در بیان حدوث و قدم و رابطه بین جهان و خداوند.

هیکل ششم ــ در بیان بقاء نفس پس از فساد بدن و احوال آن.

هیکل هفتم ــ در بیان اتصال و پیوند نفس ناطقه انسانی پس از مفارقت بدن به عالم ملکوت.

هیکل ــ بفتح اول و سوم و سکون دوم اصل لغت عبری است بکسر اول بمعنای (قصر. معبد) یهود این کلمه رابمعنای «خانه خدا» استعمال میکردند که سلیمان آنرا بنا کرده بود و در عربی بمعنای ستبر و درشت از هرچیزی، و اسب ستبر و بلند، و گیاه برآمده و بالیده و کالبد و پیکر و بنای رفیع و بلند، و ساختمانی بلند و عظیم که درون آن به طلا و جواهرات مزین و آراسته باشد. و در آن عبادت خدایان کنند و یا در آن بت نهند و خانه ترسایان که در آن صورت مریم علیها السلام باشد و یا کلیسای ایشان بکار رفته.

علامه دوانی در شرح هیاکل میفرماید:

هیکل در اصل بمعنای صورت است، و حکمای باستان بر این عقیده بودند که ستارگان

ظل و نمودی هستند از انوار مجرده و برای هریک از سیارات سبعة متناسب با حالات و خصوصیات آن از فلزی مناسب با آن سیاره صورتی بساختند و آنرا در ساختمانی که بطالع خاص و هیأتی خاص بنا شده بود بنهادند ودر مواقع و زمان خاص آن کوکب، آهنگ آن میکردند و روشنی می افروختند وقربانی میکردند و این بناها را «هیاکل النور» مینامیدند و آنرا محترم و بزرگ میداشتند.

[الهیکل فی الاصل الصوّرة، و الأوائل من الحکماء کانوا یعتقدون أنّ الکواکب ظلال الأنوار المجردة و هیاکل لها فوضعوا لکلّ کوکب من الکواکب السّبعة طلسما مناسبا له من معدن یناسبه فی وقت یناسبه و وضعوا کلاً من تلك الطلسمات فی بیت مبنّی بطالع یناسبه علی وضع یناسبه، فکانوا یعمدون إلیها فی أوقات تخصّها و یعملون أعمالا یناسبها من التدخینات و غیرها فینتفعون بخواصّها، و یعظّمون تلك البیوت و یسّمونها به «هیاکل النور» لکونها محلّ تلك الطلسمات الّتی هی هیاکل الکواکب الّتی هی هیاکل الأنوار العلویّة فسّمی المصنف تلك الرسالة بـ «هیاکل النور» لأنّ المقصود بالذات فیها أحوال الأنوار المجردة فکان کلّ فصل منها بما یشتمل علیه من الألفاظ و العبارات موضع طلسم یتوصّل بملاحظته إلی ملاحظة تلك الأنوار.]

رساله هیاکل النور به عربی است و مصنّف خود آنرا به فارسی ترجمه کرده و در مجموع آثار فارسی شیخ اشراق بنام «گنجینه نوشته های ایرانی شماره ۱۷» از انتشارات انستیتو فرانسوی منتشر گردیده.

محقق دوانی از شرح این رساله در یازدهم ماه شوال ۸۷۲ فراغت یافته و چنانکه از مقدمه آن پیداست آنرا به غیاث الملّـة و الدولة سلطان محمود کجراتی ملقب به خواجه جهان تقدیم داشته.

در مجالس المؤمنین آمده این شرح را مؤلف یکبار بنام بعضی از ملوک هند معنون ساخته و مرتبه دیگر افتتاح آنرا بنام یکی از سلاطین ایران نموده.

ذکر این نکته لازم است :

در سیزدهم ربیع الاول همین سال «۸۷۲» است که سلطان جهانشان قراقوینلو از سلطان حسن بیک بایندری در پی قصد تصرف دیاربکر شکست خورد و جان خویش و اولاد و جمعی از امرای خود را از دست بداد.

جلال الدین که در زمان حکومت وی در کمال عزت بسر می برد و مورد توجه وی بود از این واقعه متأثر بسیار گردید و آثار این تأثر و نگرانی در پایان این رساله مشهود است.

او پس از شکایت و نارضایتی از اوضاع زمان این شرح را بسنده و کافی نمی داند و بر این امید است که اگر اجل امان دهد و اوضاع سامان یابد و آرامشی حاصل گردد شرحی کامل و جالب بر این کتاب عرضه خواهد داشت.

در پیِ این شرح غیاث‌الدین منصور بن صدرالدّین محمد دشتکی شیرازی متوفای ۹۴۸ ملقب به استاد البشر نیز شرحی بر این کتاب نوشته بنام «اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الحور» و در آن ایرادها و اشکالها بر وی گرفته.

در روضات از شرح دیگری یاد کرده از مولی عبدالرزاق لاهیجی قمی متوفای ۱۰۵۲ که نسخه‌ای از آن دیده نشده.

در کتاب الذریعه ج ۱۴ / ۱۷۶ آورده که شرحی از هیاکل النور تألیف یکی از معاصرین که نام خود را نیاورده با شرح محقق دوانی بسال ۱۳۲۳ در ایران بطبع رسیده و در صفحه بعد مرقوم فرموده: شرح هیاکل دوانی بسال ۱۳۱۳ در ایران بطبع رسیده ولی نگارنده تاکنون به نسخه‌ای مطبوع از این کتاب در ایران دست نیافته.

کتاب شواکل الحور بسال ۱۳۷۳ هجری قمری در مدراس هند به همت دکتر محمد عبدالحق با مقدمه‌ای در شرح حال شیخ اشراق و محقق دوانی بطبع رسیده که از آن در تصحیح استفاده شده و با حرف «ط» از آن یاد می‌گردد.

نسخه هائی که از آن در تصحیح استفاده شده عبارتست از:

۱ ــ نسخه‌ای نفیس از کتابخانه دانشکده حقوق تهران بشماره ۳۰۱-ج نوشته ابوالحسن علی بن طاهر استرآبادی در بلدة کاشان بسال ۹۳۷ دارای ۱۳۲ صفحه بقطع (۲۰ × ۳۰) که از آن با علامت «ح» یاد می‌گردد و اساس تصحیح قرار گرفته.

۲ ــ نسخه‌ای دیگر از همان کتابخانه بشماره ۲۰۲-ج نوشته مهرعلی در مراغه آذربایجان بسال ۱۲۲۰ به خط نستعلیق شکسته در ٦٤ صفحه بقطع (۲۱ × ۳۰) که با رمز «م» به آن اشاره می شود.

این دو نسخه در فهرست کتب خطی دانشکده حقوق تهران معرفی شده.

۳ ــ نسخه‌ای از کتابخانه مجلس بشماره ۱۸۸۵ نوشته سید حسین حسینی ساوجی که در ماه مبارک رمضان ۱۲٦۲ به خط نستعلیق زیبا نگاشته شده در ۱۷۳ صفحه بقطع (۱۵ × ۲۱) در خاتمه این نسخه بخط شکسته خوش آمده این نسخه به خطوط مرحوم مغفور میرزا سیدحسین ساوجی است در هنگامی که عمرشان از هفتاد گذشته بود نوشته‌اند خطهای ایام جوانی بخصوص شکسته مرحوم در کمال امتیاز است و در ایام خاقان مبرور فتحعلی شاه قاجار در سلک منشیان خاص اختصاص یافت و این کتاب را به خواهش مرحوم محمدعلی بیک ناظر خاقان خلدآشیان محمد شاه قاجار نوشته بودند در سال ۱۲٦۸ به رحمت ایزدی واصل گردید در شهر ساوه. از این نسخه با حرف «س» یاد می‌گردد.

بعداً از دو نسخه دیگر که در زمان مؤلف نگاشته شده نیز در تصحیح استفاده شده.

۱ــ نسخه‌ای متعلق به کتابخانه اخوند ملاعلی اعلی الله مقامه در همدان از مجموعه

شماره ۱۹۶ نوشته شمس الدین جیلانی نعمة الهی بسال ۸۹۶ در شهر شیراز که از آغاز آن تا قریب به اواخر هیکل ثانی افتاده و از اینجا شروع می شود و للحیوانات قوة شوقیة.....

۲ ــ نسخه ای متعلق به کتابخانه ادبیات دانشگاه مشهد بشماره ۱۲۷ بقطع (۱۱×۱۷) از کتب اهدائی مرحوم استاد علی اکبر فیاض که دو صفحه اول آن افتاده و از اینجا شروع می شود «محمود الملقب بخواجه جهان» نام کاتب و تاریخ کتابت در آن نیامده فقط ذیل حواشی آن آمده منه مد ظله.

۳ ــ رساله انموذج العلوم

درا ین رساله مطالبی در علوم مختلف ذیل ده مسأله باین ترتیب عنوان گردیده :

۱ ــ مسأله ای در اصول فقه.

۲ ــ مسأله ای در فقه.

۳ ــ مسأله ای در خلافیات از مسائل فقهی در ترتیب وضو.

٤ و ۵ ــ مسأله حدوث و قدم که از مشروحترین مباحث این رساله است، این مسأله در دو رساله از مؤلفات وی بطور مشروح مورد بحث و تحقیق قرار گرفته یکی در این رساله و دیگری در شرح عقائد عضدی.

٦ ــ مسأله ای در تفسیر.

۷ ــ مسأله ای در هندسه.

۸ ــ مسأله ای در علم هیئت.

۹ ــ مسأله ای در منطق.

۱۰ ــ مسأله ای در ریاضی.

و در مقدمه آن از اساتید و مشایخ خود در علوم مختلف چون ادبیات و تفسیر و حدیث و فقه و اصول و فلسفه به تفصیل یاد می فرماید.

در کتاب کشف الظنون از این رساله یک جا بعنوان انموذج العلوم یاد شده.

ج ۱ / ۱۸٤.

(انموذج العلوم ــ للعلامة جلال الدین محمد بن اسعد الصدیق الدوانی المتوفی سنة ۹۰۷ و هو مختصر جمعه للسلطان محمود أوله، الحمدلله المحمود فی کل فعاله الخ).

و درج ۱ / ۸۹۰ بعنوان رسالة فی مسائل من الفنون.

(الرسالة فی مسائل من الفنون ــ لجلال الدین محمد بن اسعد الصدیق الدوانی کتبها الی بعض السلاطین أولها، الحمدلله الذی جعل السلطان غیاثا الخ و ذکر فیه مشایخه و سنده).

و شاید رساله عشریة که درج ۱ / ۸۷۷ عنوان گردیده و رسالة العشرة الجلالیة نیز که در

بعضی از تذکره‌ها آمده همه عنوانی باشد برای این رساله.

این رساله را مؤلف بنام سلطان محمود کجراتی (یکی از نوادگان تیمور است که نسب وی چنین است محمود بن سلطان ابوسعید بن سلطان محمد بن میرانشاه بن تیمور) که در ایالت کجرات هندوستان سلطنت می‌کرد و بسال ۹۰۵ بدست شیبک خان ازبک کشته شد معنون ساخته.

در مجالس المؤمنین آمده این کتاب را بوسیله میر شمس الدین محمد بن السید جعفر بن السید العالم العامل الفاضل امیر شمس الدین محمد بن سید المحققین قدس سره الشریف که از افاضل تلامذه او بود بسلطان مذکور فرستاد.

کلمه انموذج معرب فارسی نمونه است از اینرو در قاموس آمده که صحیح این کلمه نموذج است نه انموذج و اولین رساله که باین نام نگاشته شده ظاهراً از ابوعبدالله جابر بن حیان بن عبدالله کوفی معروف است و پس از آن از ابوعلی حسن بن رشیق قیروانی متوفای ٤٥٦ است در علم لغت و پس از آن از ابوالفضل احمد بن محمد المیدانی متوفای (٥١٨) است در علم نحو و پس از آن از جارالله محمود بن عمر زمخشری متوفای ٥٣٨ و پس از آن به عنوان انموذج العلوم است از شمس الدین محمد بن حمزة فناری متوفای ٨٣٤.

در مجالس المؤمنین آمده که امیر غیاث الدین منصور شیرازی ردی بر این کتاب نوشته.

و در آثار میرداماد نیز سخن از ردی بر انموذج العلوم و اثبات الواجب دوانی آمده.

از این رساله انموذج العلوم نسخه‌ای مطبوع بدست نیامد ولی در فهرست کتب خطی دانشگاه تهران بخش یکم جلد ۳/ ۱۵۸ آمـده که در لکنهو هند بسال ۱۳۲۸ هجری قمری بطبع رسیده.

نسخی که از آن در مقابله و تصحیح این رساله استفاده شده عبارتست از:

۱ ــ نسخه‌ای از کتابخانه مدرسه سپهسالار تهران بشماره ٤٥٠٥ نوشته مغیث الدین بن شرف الدین بن مغیث الدین الاصفهانی بسال ۹۳۳ که با حرف س به آن اشاره می‌گردد.

۲ ــ نسخه‌ای نفیس از کتابخانه دانشکده حقوق دانشگاه تهران بشماره ۳۰۱-ج نوشته ابوالحسن علی بن طاهر استرآبادی بسال ۹۳۸ در بلدة کاشان در ۵۲ صفحه بقطع (۲۰×۳۰) که با رمز «ح» از آن یاد می‌گردد.

۳ ــ نسخه‌ای از کتابخانه آستان قدس رضوی علیه الاف التحیة و الثناء از مجموعه شماره ۱۱۰٤٦ نوشته بسال ۹۷۷ که از آن با حرف «ق» یاد می‌گردد.

٤ ــ نسخه‌ای از کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران از مجموعه شماره ٨٦٨ نوشته بسال ۱۰۲۱ که با حرف «ن» بآن اشاره می‌شود این نسخه فاقد مقدمه است و از مسأله اولی در اصول فقه آغاز می‌گردد.

٤ ــ نسخه‌ای از کتابخانه مجلس از مجموعه شماره ۱۸۳٦ نوشته فضل الله بن محمد بسال ۱۰٦۵ بقطع (۱۵×۲۰) که در فهرست جلد ۵ / ۲۸۵ معرفی گردیده و با حرف «ف» به آن اشاره می شود.

۵ ــ نسخه‌ای از کتابخانه ملی تهران از مجموعه شماره ۱۲٦۹ /ع شامل رسائل انموذج العلوم و خلق الاعمال و الزوراء و شرح صغیر و کبیر آن که از آن با رمز «ل» یاد می‌گردد این نسخه فاقد تاریخ کتابت و نام کاتب است.

در هیچیک از نسخه های موجود که رؤیت شده تاریخ تألیف این رساله نیامده ولی باتوجه به کشته شدن سلطان محمود کجراتی بسال ۹۰۵ به یقین تألیف آن قبل از این واقعه خواهد بود.

نگارنده بر این بود که در این مجموعه لااقل هفت رساله از رسائل این فیلسوف عالیقدر اسلامی را که تصحیح گردیده و آماده نشر است به علاقمندان تقدیم نماید ولی باتوجه به مشکلات موجود و کمبود کـــاغذ به همین سه رساله بسنده گردید.

اما یکی از دوستان و سروران ارجمند که شیفته آثارشیخ اشراقند به بنده امر فرمودند که شایسته است رساله هیاکل النور که رساله‌ایست مختصر و در ایران بطبع نرسیده نیز به رسائل فوق ضمیمه گردد که امر ایشان اجابت و قبل از رساله شواکل الحور با مختصری از شرح حال شیخ عرضه گردید.

هیاکل النور

کتاب شریف هیاکل النور از مؤلفات شیخ بزرگوار شهاب الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی معروف به شیخ اشراق است در تذکره‌ها نام وی احمد ــ حسن ــ عمرو نیز آمده.

وی به سال ۵٤۹ هجری قمری در سهرورد (بضم اول و سکون ثانی و کسر ثالث و فتح رابع) از روستاهای زنجان ایران متولد شد و دیری نگذشت که در علوم عصر خود بالاخص در دانش فلسفه سرآمد اقران و یگانه اهل زمان و شهره آفاق گردید.

وی مدتی در معاهد و مراکز علمی مراغه، اصفهان، بغداد و دمشق به فراگرفتن علوم پرداخت. دانش فلسفه و اصول فقه را در آغاز در مراغه در خدمت مجدالدین جیلی استاد امام فخر رازی فراگرفت.

و بسال ۵۷۹ به شهر حلب درآمد و در مدرسه الحلاویة به تدریس و افاده پرداخت و در این مجمع علمی بین شیفتگان علوم عقلی شوری بر پا ساخت.

در این هنگام مورد توجه و احترام حکومت وقت ملک ظاهر فرزند صلاح الدین ایوبی

واقع شد و پیوسته در منادمت وی بسر می برد و از اینرو محسود علمای آن دیار گشت، و به تهمت کفر و زندقه و انحراف عقیدتی صلاح الدین ایوبی را به قتل وی برانگیختند.

آخرالامر درماه رجب سال ۵۸۷ وی را در قلعه ای زندانی کردند و بعد از نماز جمعه آخر ذی الحجه / ۵۸۷ جنازه وی را از زندان بیرون آوردند. در کیفیت قتل وی آمده با موافقت خود او بی خورد و خوراکش گذاشتند تا از گرسنگی جان سپرد و در بعضی از تذکره ها آمده وی را در زندان خفه کردند و برخی بر آنند که او را در شهر حلب به دار آویختند و بعداز چند روزی جنازه اش را در بیرون شهر حلب نزدیک محله مسیحیان دفن کردند.

به حق قتل این دانشمند بزرگ و نابغه جهان اسلامی در سنین جوانی و ایام اوج شکوفائی نیروی تفکر و تعقل از ضایعات بزرگ و جنایات فراموش ناشدنی تاریخ انسانی است.

تاریخ قتل او را به سالهای ۵۸۱ ــ ۵۸۵ ــ ۵۸٦ ــ ۵۸۷ ــ ۵۸۸ نوشته اند. و مصنفات او چنین آمده:

۱ ــ المطارحات
۲ ــ التلویحات
۳ ــ حکمة الاشراق
٤ ــ اللمحات
۵ ــ الالواح العمادیة
٦ ــ الهیاکل النوریة
۷ ــ المقاومات
۸ ــ الرمز المومی
۹ ــ المبدء و المعاد بالفارسیة
۱۰ ــ بستان القلوب و در بعضی نسخ آمده لسان القلوب
۱۱ ــ طوارق الانوار
۱۲ ــ التنقیحات فی الاصول و یا نفحات فی الأصول
۱۳ ــ کتاب فی التصوف یعرف بالکلمة
۱٤ ــ البارقات الالهیة
۱۵ ــ النغمات السماویة
۱٦ ــ لوامع الانوار
۱۷ ــ الرقیم القدسی
۱۸ ــ اعتقاد الحکماء
۱۹ ــ کتاب الصبر
۲۰ ــ رسالة العشق
۲۱ ــ رسالة فی حالة الطفولیة
۲۲ ــ رسالة المعراج
۲۳ ــ رساله روزی با جماعت صوفیان
۲٤ ــ رسالة عقل سرخ
۲۵ ــ رساله آواز پر جبرئیل
۲٦ ــ رساله یرتونامه
۲۷ ــ رساله الغربة الغربیة
۲۸ ــ رساله یزدان شناخت
۲۹ ــ رساله صفیر سیمرغ
۳۰ ــ رساله لغت موران
۳۱ ــ رسالة الطیر
۳۲ ــ رسالة فی تفسیر آیات من کتاب الله و خبر عن رسول الله صلی الله علیه وآله
۳۳ ــ رسالة غایة المبتدی
۳٤ ــ التسبیحات و دعوات الکواکب

۳۵ــ ادعیة متفرقه ۳۶ــ السراج الوهاج

۳۷ــ الدعوات الشمسیة ۳۸ــ الواردات الالهیه

۳۹ــ تسخیر الکواکب و تسبیحاتها ۴۰ــ مکاتبات الی الملوك و المشایخ

۴۱ــ کتب فی السیمیاء ۴۲ــ الالواح الفارسیة

۴۳ــ تسبیحات العقول والنفوس والعناصر ۴۴ــ الهیاکل الفارسیة

۴۵ــ کلمات ذوقیة یا رسالة الابراج ۴۶ــ شرح اشارات فارسی

این رساله با دو نسخه مطبوع در مصر و چند نسخه دیگر خطی مقابله و تصحیح گردیده.

اینک چنانکه مرسوم است قبل از آوردن رسائل، گزیده‌ای از شرح حال این محقق بزرگوار نگاشته آید.

علامه محقق دوانی

(۸۳۰ــ ۹۰۸)هـ

(۱۴۲۶ــ ۱۵۰۲)م

جلال الدین محمد بن سعدالدین أسعد صدیقی دوانی از اجله افاضل و محققین متکلمین و فلاسفه اسلامی است که در قرن نهم در حوزه فلسفی شهر شیراز درخشید و در اندک زمانی در علم کلام و حکمت شهرتی بسزا یافت و آثار علمی وی در حوزه‌های علمی عصر خویش مورد بحث و تحقیق قرار گرفت بالاخص حواشی و تعلیقات او بر کتاب شرح تجرید علامه قوشجی.

ناگفته نماند حوزه فلسفی شیراز از دیر زمانی دارای دانشمندانی بزرگ در علم فلسفه و کلام بوده امثال:

قاضی بیضاوی «عبدالله بن عمر» متوفی (۶۸۲ــ ۶۸۵ــ ۶۹۱).

قطب الدین شیرازی «محمود بن مسعود» متوفی (۷۱۰ــ ۷۱۶).

قاضی عضدالدین ایجی «عبدالرحمن ین رکن الدین» متوفی (۷۵۶).

میر سید شریف جرجانی «سید علی بن محمد» متوفی (۸۱۴ــ ۸۱۶ــ ۸۲۴ــ ۸۲۵).

سیدالحکماء امیر صدرالدین دشتکی (محمد بن ابراهیم) مقتول (۹۰۳).

قاضی کمال الدین «امیر حسین بن معین الدین میبدی» مقتول (۹۰۹ــ ۹۱۰).

غیاث الدین دشتکی «منصور بن محمد» متوفی (۹۴۸ ــ ۹۴۹)[۱].

خواجه جمال الدین محمود شیرازی.

شمس الدین فــاضل خفری «محمد بن احمد» متوفی (-۹۴۲-).

فاضل باغنوی شیرازی «ملا حبیب الله میرزاجان» متوفی (۹۹۴).

و قبل از فیلسوف بزرگ صدرالمتألهین شیرازی اعلی الله مقامه الشریف این محقق عالیقدر از ستارگان تابناک این حوزه علمی است که به پرداخته گذشتگان بسنده نکرده و خود در مباحث فلسفی صاحب نظر و اندیشه است و کتب او از منابع تحقیق و پژوهش صدرالمتألهین قرار گرفته و در کتاب شریف اسفار قریب ۴۰ مورد از وی تحت عناوین:

المحقق الدوانی ــ المحقق الجلیل ــ العلامة الدوانی ــ المولی الدوانی ــ هذا النحریر بعــض اجلّــة الفضلاء ــ بعض اجلّة اصحاب البحوث ــ بعض من اجلّة العلماء المتأخرین. یاد فرموده.

و علامه مجلسی اعلی الله مقامه نیز از وی بعنوان محقق فاضل یاد نموده.

در «الفرائد الطریفة» شرح صحیفه سجادیه ذیل عبارت «بالتحمید لله» در آغاز دعای اول بر نقد یکی از فضلا بر حواشی و تعلیقات دوانی بر شرح عضدی بر مختصر اصول ابن حاجب در دلالت لام «لله» بر اختصاص باین عبارت:

و لعله لم یفهم کلام هذا الفاضل فنسب الیه ما یلیق بالناقل، اذ ساحة فضله منزهة عن امثال... و نحن ننقل کلام المحقق الفاضل، لیظهر سوء فهم الناقل.

و در باب «الجبر والقدر و الامر بین الامرین» کتاب مراة العقول ذیل حدیث ۱۴ دربیان افعال عباد عینا قسمتی از آغاز رساله افعال العباد این فاضل محقق را نقل نموده.

صاحب تاریخ حبیب السیر [که تألیف آن بسال ۹۳۰ پایان یافته] در ترجمه او چنین آورده مولانا جلال الدین محمد الدوانی از غایت تبحّر در علوم معقول و منقول و از کمال مهارت در مباحث فروع و اصول بر جمیع فضلاء عالم و تمامی علمای بنی آدم فایق بود و در میدان تحقیق مسائل و انحلال معضلات رسائل و توضیح خفیّات متقدّمین و تلویح جنیّات متأخرین قصب السبق از امثال و اقران میر بود.

فنون مکنون که از ابوعلی ــ علاّمه طوسی ــ در سرّ خفا بود در نظر بصیرتش جلوه ظهور داشت و اسرار مخزون که از معلّم اول و ثانی مکتوم مانده بود قلم عنایت سبحانی بر صحیفه ضمیرش نگاشت...

۱. در خلاصة التواریخ قاضی احمد قمی درگذشت عقل حادی عشر امیر غیاث الدین منصور را شب شنبه ششم ماه جمادی الاولی سال ۹۴۹ و ولادتش را به سال ۸۶۶ آورده.

سپهر علم را بود آفتابی فنون فضل را جامع کتابی

القصه بواسطه قابلیت اصلی بلکه محض عنایت لم یزلی هنوز جمال مولوی در سن شباب بود که از شمیم فضائل وکمالاتش مشام مستنشقان گلزار علوم معطر گشت و از رشحات قلم گوهربارش ریاض دانش در خضرت و نضارت از ساحت بوستان ارم درگذشت لاجرم در ایام دولت امیرحسن بیک و یعقوب میرزا از اقطار امصار عراقین و روم و اران و آذربایجان و هرمز و کرمان و طبرستان و جرجان و خراسان اعاظم افاضل بامید کسب علم و دانش متوجه ملازمتش بودند و بعداز ادراک آن سعادت عظمیٰ از شعشعه ضمیر فیض آثارش اقتباس انوار کمالات می نمودند.

و آن جناب در ایام شباب چند گاه بصدارت امیرزاده یوسف بن میرزا جهانشاه مشغولی کرده بود و بعداز استعفا از آن مهم در مدرسه بیگم که آنرا دارالایتام گویند به لوازم درس و افاده قیام نمود و در زمان دولت سلاطین آق قوینلو منصب قضایای ممالک فارس من حیث الاستقلال تعلق به آن مرجع اهل فضل و کمال داشت و هرگاه از درس فارغ می شد همت عالی نهمت برفیصل قضایای شرعیه می‌گماشت. (ج ٤ / ٦٠٤)

و شمس الدین محمد سخاوی متوفای (۹۰۲) در کتاب الضوء اللامع جلد ۷ ص ۱۳۳ در ترجمه او چنین آورده محمد بن اسعد مولانا جلال الدین الصّدیق الدّوانی، (بفتح المهملة و تخفیف النون نسبة لقریة کازرون) الکازرونی الشافعی القاضی باقلیم فارس، و المذکور بالعلم الکثیر ممّن: أخذ عن المحیوی اللاری و حسن بن البقال، و تقدّم في العلوم سیّما العقلیّات، و أخذ عنه اهل تلك النواحی، و ارتحلوا إلیه من الرّوم و خراسان و ماوراء النهر، و سمعت الثّناء علیه من جماعة ممّن أخذ عنّی و استقرّ به السلطان یعقوب في القضاء، و صنّف الکثیر، من ذلك شرح علیٰ شرح التجرید للطوسی، عمّ الانتفاع به، و کذا کتب علی العضد، مع فصاحة و بلاغة و صلاح و تواضع و هو الآن في سنة سبع و تسعین حیّ ابن بضع وسبعین.

شهرتش به دوانی از اینروست که زادگاهش روستای دوان از توابع کازرون شیراز بود و در آنجا بسال ۸۳۰ دیده به جهان گشود و به سر پرستی والد ماجدش مولانا سعدالدین اسعد که به علوّ نسب و دانش مشهور بود[1] و در آنجا به قطع و فصل قضایای شرعیه اشتغال داشت به مراحل کمال رسید و هم در آنجا مقدمات علوم معقول و منقول را نزد والد بزرگوارش که از تلامذه محقق شریف بود فرا گرفت و برای تحصیل مراتب عالیه به دارالعلم شیراز عزیمت نمود.

و او را صدیقی می‌گفتند از اینرو که نسبتش به ابوبکر صدیق میرسید و از احفاد محمد بن

۱. جلال الدین در مقدمه تفسیر سورة اخلاص بمناسبت از تفسیر کبیری بنام السواد الاعظم از مؤلفات او یاد فرموده.

ابی بکر بوده است او در آغاز سنی مذهب بود و در اصول عقاید طریقت اشعری داشت ولی در پایان به مذهب شیعه امامیه گراییده چنانکه کتاب نور الهدایة که تألیف آن به وی منسوب است مؤید این معنا ست تاریخ تألیف کتاب نور الهدایة در نسخی که دیده شده نیامده ولی در کتاب شرح عقائد عضدی که به سال / ۹۰۵ قمری تألیف آن بپایان رسیده آثاری از تشیّع وی در این کتاب مشهود نیست و علامه قاضی سید نورالله شوشتری اعلی الله مقامه را عقیده بر این است که کتاب را مؤلف براساس عقائد صاحب متن و درخواست کننده تألیف نموده.

آثار علمی این دانشمند بیشتر در خارج از ایران چون مصر و هند و استانبول و پترزبورگ و لندن بچاپ رسیده و امید است امکانات نشر آثار وی در این مرز و بوم نیز فراهم آید چه لزوم آشنائی با سیر و تطوّر افکار فلسفی در حوزه علمی شیراز برای محققین، نشر آثار و مؤلفان این محقق عالیقدر را ایجاب می نماید، گرچه بسیاری از افکار و اندیشه های او در کتاب شریف اسفار مطرح و مـــورد نقد و انتقاد قرار گرفته است.

درگذشت

در کتاب حبیب السیر آمده که مدت عمرش زیاده بر هفتاد سال بود و در مجالس المؤمنین روز سه شنبه نهم ماه ربیع الاول ۹۰۸ آمده (در نسخه ای نفیس مخطوط از این کتاب که نزد نگارنده است روز و ماه فوت او نیامده) و در کشف الظنون در موارد مختلف (۹۰۶ ــ ۹۰۷ ــ ۹۰۸) و در روضات به نقل از سلّم السماوات (۹۰۲) و در کتاب ریحانة الادب به اختلاف بین سالهای (۹۰۲ ــ ۹۰۷ ــ ۹۱۸ ــ ۹۲۸) آمده و در اعلام زرکلی تولد او را (۸۳۰) و درگذشت را (۹۱۸) ذکر نموده.

در الذریعه جلد ۹ ص ۳۲۹ آمده:

المولی المحقق جلال الدین محمد بن اسعد الصدیق الدّوانی الکازرونی الشیرازی المولود في بضع و عشرین و ثمانمائة کما یظهر من الضوء اللامع ج ۷ ص ۱۳۳، قال هو حیّ في سنتنا سبع و تسعین و هو ابن بضع و سبعین.

و توفی حدود (۹۰۲) کما فی سلم السموات، لابی القاسم الکازرونی او (۹۰۷) و هو المشهور کما في الاعلام، أو (۹۰۹) کما في شاهد صادق أو (۹۲۸) کما في الشذرات و النور السافر، أو (۹۱۸) کما في الکنی و الالقاب و امّا نسبه علی ما ذکره في آخر اجازته لعفیف الدین حفید صفی الدین عبدالرحمن الصفوی في (۸۹۳) هکذا.

محمد بن اسعد بن محمد بن عبدالرحیم بن علی الصدیق الدواني و ذکر منها أنّه أخذ العلوم العقلیّة عن والده الإمام سعد الملّة و الدّین أسعد المحدّث بالجامع المرشدی و أخذها أیضاً مع العلوم النقلیّة عن العلاّمة مظهر الدّین محمد المرشدی و ذکر من مشائخ إجـــازته في الحدیث لفظا و کتبا

الشیـخ المحـدّث الرحلـة شهاب الاسلام عبدالله بن میمون الکرمانی المشهور بالجیلی و ذکرنا بعض هذه الاجازة فی جلد: ۱ ص ۲۳۱.

و در جلد ۱ الذریعه ذیل اثبات الواجب قدیم وفات دوانی را ۹ ربیع الثانی سال ۹۰۸ ذکر کرده و فرموده این تاریخ چنانست که امیر غیاث الدین منصور در خطبه محاکمات آورده.

و در کتاب خلاصة التواریخ قاضی احمد قمی صفحه ۷۸ نیز در حوادث سال ۹۰۸ آورده: هم در این سال که حضرت غفران و افادت پناه علامة العلمایی استاد استادی مولانا جلال الدین محمد دوانی که بواسطة فترت ایام که در فارس روی نموده بود به طرف لار و جرون فرموده در آن اوقات عود فرمود و از شیراز متوجه کازرون شد و در نزدیکی پل آبگینه به اردوی ابوالفتح بیک برادرزاده حاجی بیک بایندر که باستقلال تمام به خودسر، حاکم شیراز شده بود ملحق شد و ابوالفتح بیک نهایت تعظیم و توقیر آنچنان که مقتضای شأن آن عالی شأن بود بجا آورد وبعداز چند روزی که در اردوی او بود در رجب سنه مذکور به اندک انحرافی که به مزاج شریفش رسیده بود از دار دنیای فانی به دارِ باقی نقل نمود و نعش او رابه قریه دوان که مولد شریفش آنجا بود بردند و در جوار شیخ علی دوانی که یکی از مشایخ معروف است دفن نمودند. چون تاریخ ولادتش همین بود مدت عمرش قدس سرّه هفتاد و هشت بـوده باشد (و در پاورقی آورده در نسخه ای به جای هشت، هفت آمده).

فرزندان وی

در تاریخ حبیب السیر آورده:

آنجناب دو پسر داشت امیر سعدالدین اسعد که حالا در سلک دانشمندان شیراز معدود است و مولانا عبدالهادی که در زمان حیات پدر وفات یافت.

«مشایخ و اساتید وی»

چنانکه خود در مقدمه رساله انموذج العلوم فرموده عبارتند از:

۱ ــ مولی سعدالدین اسعد صدیقی دوانی والد ماجد وی که علوم پایه را در مدرسه مرشدی کازرون نزد وی فراگرفته.

و مولی سعدالدین در علوم معقول از تلامذه سید شریف جرجانی (متوفی (۸۱۶). و در علوم حدیث و تفسیر از تلامذه شرف الدین عبدالرحیم صدیقی جرهی (متوفی ۸۲۸). و محمد بن محمد جزری معروف به ابن الجزری (متوفی ۸۳۳) است.

و در فقه از جمله شاگردان جمال الدین محمود بن حاج ابوالفتح سروستانی است که در الضوء اللامع درباره او آمده:

کان رئیس المحققین فی عصره و الماهر فی الاصول و الفروع بقطره.

۲ ــ سید صفی الحق و الدین عبدالرحمان حسینی سنی ایجی (متوفای ۸٦٤) از مشایخ وی در علم حدیث است و کتاب اربعین نووی را تماماً از وی استماع نموده و از وی به صفوة ائمة اعلام و نمونه صحابه و تابعین یاد می نماید.

۳ ــ شیخ مسند شهاب الاسلام ابوالمجد عبدالله بن میمون کرمانی معروف به «گیلی» که هم از مشایخ او در علم حدیث است و هم از او دارای اجازه کتبی و شفاهی است.

٤ ــ عالم فاضل عامل مظهرالدین محمد کازرونی[1] که در علوم عقلی از شاگردان سید شریف جرجانی است و هم از او دارای اجازه کتبی و شفاهی است و در تفسیر از تلامذه فیروزآبادی (متوفی ۸۱۷) و ابن الجزری می باشد.

۵ ــ شیخ رکن الدین روزبهان عمری شیرازی علامه دوانی اربعین نووی را در یک مجلس بر وی قراءت کرده و هم از وی اجازه کتبی و شفاهی دریافت نموده.

و شیخ رکن الدین روایت می‌کند از مجد الدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی (متوفی ۸۱۷) و فیروزآبادی با یک واسطه روایت می‌کند از امام نووی (متوفی ٦۷٦).

محتمل است وی والد فضل الله بن روزبهان معروف صاحب ابطال نهج الحق باشد که در این کتاب نیز مطالبی از او نقل می شود.

٦ ــ امام محیی الدین محمد کوشکناری (کوشکباری) انصاری:

علامه دوانی کتاب صحیح بخاری را چندین مرتبه بر وی قراءت کرده و نیز حواشی شرح تجرید و قسمتی از شرح مختصر ابن حاجب و حواشی سید شریف جرجانی را بر آن از او فراگرفته و از مشایخ امام محیی الدین است شیخ شهاب الدین احمد بن علی بن حجر العسقلانی صاحب کتاب فتح الباری (متوفی ۸۵۲).

۷ ــ مولی همام الدین کربالی صاحب شرح طوالع[2]:

در بسیاری از تذکره‌ها همام الدین گلناری آمده و بنا به عقیده صاحب طرائق کربالی به ضمّ اول و سکون ثانی صحیح است و در اثار عجم گـــوید بلوکیست وسیع در سمت شرقی شیراز.

در حبیب السیر اساتید وی فقط سعدالدین اسعد دوانی و مولی محیی الدین کوشکباری و

۱. از وی بعنوان مظهرالدین محمد المرشدی نیز یاد شده. طبقات اعلام الشیعه قرن ۹/ ۱۳۰.

۲. در کتاب کشف الظنون هم از وی بنام همام الدین گلناری یاد شده بدون اسم و تاریخ وفات ولی در روضات ازجمله شاگردان سید شریف جرجانی شخصی بنام احمد بن عبدالعزیز شیرازی ملقب به همام الدین آمده.

خواجه حسن شاه بقال[1] (که این هردو از شاگردان محقق شریف و بوفور علم و فضیلت ممتاز بودند) و شیخ صفی الدین ایجی را ذکر نموده و در مجالس المؤمنین فقط سعدالدین اسعد دوانی و مولی محیی الدین انصاری را آورده.

مشهورین از تلامذه و شاگردان وی

۱ ــ قاضی کمال الدین حسین بن خواجه شرف الدین عبدالحق اردبیلی معروف به «الهی» جامع علوم معقول و منقول در حوزه فلسفی شیراز از محضر علامه دوانی و امیر غیاث الدین منصور شیرازی بهره‌مند گردیده و بسال (۹۵۰) در اردبیل درگذشته و دارای مصنفات بسیاری است.

که از آن جمله است:

۱ ــ تفسیر کامل فارسی در دو مجلد
۲ ــ تفسیر عربی که سوره بقره باتمام نرسیده
۳ ــ شرح فارسی نهج البلاغه
٤ ــ شرح بر دیوان شیخ شبستری
۵ ــ شرح بر تهذیب علامه
٦ ــ حاشیه بر شرح مواقف
۷ ــ حاشیه بر شرح مطالع
۸ ــ حاشیه بر شرح شمسیه
۹ ــ حاشیه بر حواشی دوانی بر تجرید
۱۰ ــ حاشیه بر شرح هدایة میبدی
و غیره[2]

۲ ــ حسین بن معین الدین میبدی متخلص به «منطقی»[3] (مقتول ۹۱۰) و او در مسافرت به تبریز در معیت استاد بود و در مجلس سلطان یعقوب بایندری نیز با استاد حاضر بوده از مصنفات اوست:

۱ ــ شرح دیوان منسوب به حضرت امیر
۲ ــ شرح بر هدایة الحکمة اثیرالدین ابهری
۳ ــ جام گیتی نما بفارسی
٤ ــ حاشیه بر طوالع الانوار بیضاوی
۵ ــ حاشیه بر شمسیه
۵ ــ حاشیه بر کافیه ابن حاجب

در تحفه سامی آمده:

قاضی میرحسین از اکابر یزد است و مسقط الرأسش قصبه میبد است در اوان جوانی

۱. این خواجه حسن شاه غیر از شرف الدین فتال است که در مجالس المؤمنین آورده که علامه دوانی در نجف اشرف با شیخ شرف الدین فتال خادم روضة علیه مرتضوی که از افاضل فقهای شیعه امامیه بود در تماس بوده و تدریس حکمت اشراق و تألیف حاشیه «الزوراء» حسب التماس مشارالیه انجام یافته. طبقات اعلام الشیعه قرن ۹/۳۸.

۲. روضات چاپ قدیم ص ۱۸۵ ــ هدیة العارفین ج ۱/۳۱۸ ــ ریحانة الادب ج ۱/۱۰۱.

۳. هدیة العارفین ج ۱/۳۱٦ ــ روضات چاپ قدیم ص ۲۵۸ ــ ریحانة الادب ج ٤/۱۱۲.

بشیراز رفته نزد علامه دوانی تحصیل نموده و در اکثر علوم خصوصاً احکام حکمی فیلسوف و در میان همگنان بصفت عالی رتبت انی اعلم ما لا تعلمون موصوف گردید تصانیفش بسیار و در غرر و فوائد رتبتش قلاده گردن روزگار از آن جمله شرح دیوان معجز بیان حضرت امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه است.

۳ ــ کمال الدین محمد بن فخر بن علی لاری صاحب کتاب تحقیق الزوراء که بسال (۹۱۸) از تألیف آن فراغت یافته.

و در کتاب هدیة العارفین نام او را کمال الدین حسین بن محمد بن علی لاری ذکر کرده که ظاهراً اشتباه است و در نسخه ای هم که نزد نگارنده است از تحقیق الزوراء نام وی در آغاز محمد بن فخر بن علی لاری آمده.

٤ ــ محمد بن مبارک قزوینی معروف به حکیم شاه محمد[1].

وی پس از تکمیل مراتب علمیه به مکه رفته و در آنجا اقامت گزید، ودر طب نیز مهارتی بکمال داشت و بعد سلطان بایزید ثانی او را به قسطنطیة فراخوانده و در آنجا به طبابت سلاطین عثمانی اشتغال یافت تا بسال (۹٦٦) در همانجا درگذشت. و از آثارا وست:

۱ ــ ترجمه فارسی و ترکی حیاة الحیوان دمیری ۲ ــ ایساغوجی

۳ ــ حاشیه بر شرح عقائد نسفی ٤ ــ حاشیه بر شرح عقائد عضدی دوانی.

۵ ــ محیی الدین محمد لاری حنفی مذهب متخلص به محیی صاحب مثنوی فتوح الحرمین بفارسی که به سال ۹۵۰ در مدینه منوره از تألیف آن فراغت یافته درگذشت او را در هدیة العارفین حدود سال (۹۵۱) نگاشته[2] (هدیة العارفین ج ۲ / ۲۳۹).

٦ ــ شمس الدین محمد بن احمد خفری. مشهور به فاضل خفری.

وی از تلامذه علامه دوانی و امیر صدرالدین محمد شیرازی است و به سال ۹٤۲ درگذشته[3].

از آثار اوست:

۱ ــ تفسیر آیة الکرسی ۲ اثبات الواجب

۳ ــ اثبات الهیولی ٤ ــ تکمله در شرح تذکرة خواجه نصیرالدین

۵ ــ سواد العین فی حواشی علی شرح حکمة العین ٦ ــ حاشیه برشرح تجرید

۱. هدیة العارفین ج ۲ / ۲۲۹ ــ ریحانة الادب ج ۳ / ۲۹٦.

۲. در تاریخ ادبیات دکتر صفا (ج ٤ / ۱۸۷) ــ تاریخ اتمام مثنوی فتوح الحرمین را (۹۱۱) و درگذشت مؤلف را سال (۹۳۳) آورده.

۳. در ریحانة الادب ج ۱ / ٤۰٤ درگذشت او را به سال ۹۳۵ یا ۹۵۷ آورده و در تاریخ ادبیات دکتر صفا (بخش یکم ج ۵ / ۳۰٤) سال ۹٤۲ ذکر شده.

۷ ــ حلّ ما لاینحلّ در منطق ۸ ــ منتهی الادراک در علم هیئت

۷ ــ مصلح الدین محمد بن صلاح بن جلال بن محمد لاری

از علمای شافعی مذهب است. از اکابر تلامذه علامه دوانی است که در عهد همایون شاه هندی به هندوستان رفته و بسال ۹۷۹ در همانجا وفات یافته.

از آثار اوست :

۱ ــ مرآة الادوار در تاریخ ۲ ــ حاشیه بر شرح تهذیب دوانی

۳ ــ حاشیه بر شرح جامی ٤ ــ حاشیه بر شرح طوالع

۵ ــ حاشیه بر شرح مواقف ٦ ــ حاشیه بر شرح هدایة میبدی

۷ ــ شرح بر رساله الزوراء و دیگر مصنفات

(ریحانة الادب ج ۳/ ٤۰۵)

۸ ــ خواجه جمال الدین محمود شیرازی.

که از مشاهیر فضلای عصر خود و از اکابر تلامذه علامه دوانی است و از اوست حاشیه ای بر اثبات الواجب جدید و از تلامذه اویند ملا احمد معروف به مقدس اردبیلی، مولی عبدالله یزدی، خواجه افضل الدّین ترکه اصفهانی، مولی میرزاجان شیرازی، مولی میر فتح الله شیرازی.

در تذکره هفت اقلیم آمده :

خواجه جمال الدین محمود شیرازی از اکمل فضلای عصر بود علمش بی نهایت عملش لاغایت بود و بعداز مولانا جلال الدین محمد دوانی که استاد او بوده و امیر صدرالدین محمد که توفیق درس و بحث بر دوام یافته وی بود و جمیع فضلای این عصر و زمان نـــام ایشان زیب جهان و زینت دوران گردیده تلامذه او بوده اند.

۹ ــ امیر جمال الدین محمد استرآبادی

که در منصب صدارت شاه طهماسب با امیر قوام الدین حسین اصفهانی شرکت و همکاری داشته وی در روز پنج شنبه دهم شهر ربیع الاول ۹۳۱ درگذشته و جسد او به حائر مبارک نقل و در تحت اقدام شهداء رضوان الله علیهم دفن گردیده.

(خلاصة التواریخ قاضی احمد قمی ص ۱٦۰)

۱۰ ــ محمود بن محمد عبدالله بن محمود بن عبدالله محمود شیرازی طبیب.

وی به سال ۹۳۲ درگذشته و کتاب «تحفه خانی» بفارسی در طب از آثار اوست.

۱۱ ــ امیر اسماعیل تبریزی مشهور به شنب غازانی.

چنانکه در خلاصة التواریخ قاضی احمـــد قمی در حوادث ۹۱۹ آورده وی نزد مولانا علی قوشجی درس خوانده و بعداز رفتن مولانا به روم به شیراز رفته و در درس مولانای اعظم مولانا جلال الدین محمد دوانی حاضر شده مدت عمرش شصت و نه سال ازجمله تصانیفش شرح بر

فصوص الحکم است.

آثار علمی علامه دوانی

۱ ــ اثبات الواجب. آغاز آن آمده سبحانک سبحانک ما اعظم شأنک (ط. اسلامبول).

۲ ــ اثبات الواجب جدید. آغاز آن آمده و منه الاعانة فی التتمیم و له الحمد علی کرمه العمیم الخ بر این دو رساله شروح و حواشی بسیاری نوشته شد و از آن جمله است: حاشیه جمال الدین محمود شیرازی.[1]

۳ ــ اخلاق جلالی یا لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق. بفارسی بسبکی بسیار متکلّف و متصنع نگارش یافته (ط. در ایران. هند. لندن) و از اینرو در دانشگاه کمبریج سابقاً در دوره عالی درس زبان فارسی تدریس می‌شده و به زبان انگلیسی در لندن ترجمه و بطبع رسیده بسال ۱۸۳۹.

٤ ــ الاربعون السلطانیة فی الاحکام الربانیة. آغاز آن آمده: الحمد لله الذی نوّر رباع العالمین بتباشیر انوار الخلافة. (ایضاح المکنون).

۵ ــ افعال الله تعالی. در کشف الظنون آمده این کتاب مشحون است از غرائبی که گوشها آنرا نشنیده و آنرا بسال ۹۱۳ نگاشته (این تاریخ اگر درست ضبط شده باشد با تاریخی که خود مؤلف از درگذشت وی آورده ۹۰۷ و یا ۹۰۸ سازگار بنظر نمی رسد).

٦ ــ افعال العباد. و یا خلق الافعال و یا خلق الاعمال و یا الجبر و الاختیار که ضمن مجموعه بنام کلمات المحققین بسال ۱۳۱۵ در تهران و در مجموعه ای بنام الرسائل المختاره در اصفهان بسال ۱۳٦٤ چاپ شده.

۷ ــ انموذج العلوم. مشتمل بر تحقیق ده مسأله که یکی از آنها مسأله حدوث و قدم است که بتفصیل در آن بحث شده.

۸ ــ الانوار الشافیة. که ظاهراً حواشی و تعلیقاتی است بر کتاب «الانوار لعمل الابرار» در فقه شافعی از جمال الدین یوسف بن ابراهیم اردبیلی متوفی ۷۹۹.

۹ ــ بستان القلوب. ذکر آن در کشف الظنون آمده.

۱۰ ــ تحفه روحانی.

۱۱ ــ تحفة المنجمین. نسخه ای از آن در کتابخانه ملی تهران موجود است (فهرست ج

۱. از شروح معروف آنست شرحی از کمال الدین حسین بن شرف اردبیلی (فهرست کتابخانه ملک تهران ج ۱/ ۳۸۰) شرحی دیگری از آن موجود است بخط ملا فتح الله کاشانی صاحب تفسیر در کتابخانه آستان قدس که به سال ۹٤۹ تألیف شد، و نام مؤلف در آن نیامده و دیگر شروحی که ذکر آن آمده شرحی است از مولی حاج محمود نیریزی و دیگری از نصرالله بن محمد العمری الخلخالی.

۶ / ۲۶۸).

۱۲ ــ التصوف و العرفان. (الذریعة ج ٤ / ۱۹۹).

۱۳ ــ تفسیر سورة الاخلاص. در مجموعه ای بنام الرسائل المختارة بطبع رسیده.

۱٤ ــ تفسیر سورة الکافرون.

۱۵ ــ تفسیر المعوذتین. ذکر آن در کشف الظنون ج ۱ / ٤۵۷ آمده تحت عنوان تفسیر القلاقل.

۱٦ ــ تفسیر آیة، کلوا و اشربوا و لا تسرفوا.

۱۷ ــ تفسر آیة، و لله الأسماء الحسنی.

۱۸ ــ تفسیر آیة، یا ایها الذین آمنوا خذوا زینتکم عند کلّ مسجد.

۱۹ ــ حاشیه ای بر تهذیب المنطق تفتازانی بنام «العجالة». که بعنوان شرح نیز از آن یاد شده و تا آخر بحث موجهات را داراست و در هند مکرر چاپ شده.

۲۰ ــ حاشیه بر کتاب حکمة العین نجم الدین دبیران (متوفی ٦۷۵).

۲۱ ــ حاشیه بر رساله «الزوراء» در بعضی کتب از آن به عنوان شرح الزوراء یاد شده.

۲۲ ــ حاشیه ای بر عبارتی از مقدمه رساله «الزوراء» در ردّ آنکس که بر آن عبارت ایراد آورده در مجالس المؤمنین آمده آنرا جهت دفع طعن ملا قطب الدین محیوی انصاری بر عبارتی که در خطبه زوراء واقعست نوشته و این حاشیه معروف به حاشیه صغیر است.

۲۳ ــ حاشیه بر اوائل کتاب «محاکمات» ملا قطب رازی (فهرست دانشگاه تهران ج ٤ / ۵۰۷۳).

۲٤ ــ حاشیه بر شرح آداب البحث کمال الدین مسعود شیروانی.[۱]

۲۵ ــ حاشیه بر شرح اشارات.

۲٦ ــ حاشیه بر اوائل شرح چغمینی در علم هیئت.

۲۷ ــ حاشیه بر حواشی میر سید شریف بر شرح شمسیه (تا تقسیم علم به بدیهی و نظری).

۲۸ ــ حاشیه بر شرح تجرید علامه قوشجی تا اثنای مباحث اجسام فلکیه و در آستانه بسال ۱۳۰۷ چاپ شده.

۲۹ ــ حاشیه جدید بر شرح تجرید قوشجی تا اثنای مبحث ماهیت.

۳۰ ــ حاشیه أجدّ بر شرح تجرید قوشجی تا مبحث وجود ذهنی.

این سه حاشیه را طبقات جلالیة می نامند و قسمتی از آن در حواشی شرح تجرید علامه

۱. آداب البحث از شمس الدین محمد سمرقندی متوفای حدود سال / ٦۰۰ است.

قوشجی به چاپ رسیده.

۳۱ ــ حاشیه بر شرح شمسیه قطب الدین رازی قدیم و جدید.

۳۲ ــ حاشیه بر اوائل شرح عضدی بر مختصر اصول ابن حاجب.

۳۳ ــ حاشیه بر شرح مطالع بنام «تنویر المطالع و تبصیر المطالع» قدیم و جدید.

۳٤ ــ حقیقة الانسان و الروح الجوّال فی العوالم. ذکر آن در تعلیقات مرحوم قاضی طباطبائی بر اللوامع الالهیة فاضل مقداد ص ۵۰۰ آمده.

۳۵ ــ حلّ المغالطه. در رفع شبهه ابن کمونة (فهرست دانشگاه تهران بخش یک ج ۹ / ۵٤۹).

۳٦ ــ خلق الافعال. که ظاهراً همان رساله افعال العباد است که ذکر آن گذشت.

۳۷ ــ دیوان اشعار. که به همت دکتر حسین علی محفوظ بسال ۱۹۷۳ میلادی در بغداد به چاپ رسیده و تخلص او، دوانی، جلال، فانی، هر سه آمده[1].

۳۸ ــ رساله ای در اثبات تکلّم حق جلّ و علا. آغاز آن آمده المبحث الاول فی اثبات کونه متکلما و تفسیر الکلام النفسی الّذی اثبتوة، (فهرست دانشگاه تهران بخش یک ج ۳ / ۵۲۳).

۳۹ ــ رساله امتناع الحکم علی المعنی الحرفی. (فهرست دانشگاه تهران بخش یک ج ۳ / ۱۰).

٤۰ ــ رساله ای در ایمان فرعون قبل ازغرق. آغاز آن آمده الحمدلله قابل توبة عبده اذا تاب.

٤۱ ــ رساله ای در بیان ماهیّت و هویّت.

٤۲ ــ رساله ای در بیان «انا نقطة تحت الباء» این رساله به صائن الدین ترکه نیز نسبت داده شده (در مجله توحید شماره دیماه / ۱۳٤۲ بطبع رسیده).

٤۳ ــ رساله فی تحقیق معنی الانسان. آغاز آن پس از بسمله آمده، اما بعد فهذه رسالة فی تحقیق معنی الانسان و تبیین تعریفه و تعیین اجزائه و هی مشتملة علی مقدمه و ثلاث مباحث (فهرست دانشگاه تهران ج ۱٦ / ۱۳٤).

۱. این اشعار در فارسنامه از او نقل شده:

آن شوخ که نور چشم تاریک من است — هجران و وصال او بد و نیک من است
در چشم من است و غایب از چشم من است — من دورم از او ز بسکه نزدیک من است
به نور فطرت خود میرویم در ره عشق — چراغ خاطر دون همتان چه نور دهد

و هم از اوست:

مرا به تجربه روشن شد این در آخر حال — که قدر مرد به علم است و قدر علم به مال

۴۴ ــ رساله‌ای در تحقیق جبر و اختیار که به نقل قاضی نورالله در مجالس المؤمنین مؤلف آنرا بنام میر میران ماضی اصفهان بفارسی تألیف نموده و بنابراین غیر از رساله «الجبر و الاختیار» عربی است که در «افعال العباد ذکر آن گذشت»[1].

۴۵ ــ رساله‌ای در تربیت اولاد. بعربی که بدستور میر میران در ۲۱ محرم الحرام ۹۰۴ نوشته شده و در نشریه توحید شماره دهم مرداد ۱۳۴۲ آمده.

۴۶ ــ رساله‌ای در تعریف علم کلام که در کتاب مواقف آمده.

۴۷ ــ رساله‌ای در تقسیم علم.

۴۸ ــ رساله‌ای در توجیه تشبیه. (در مقدمه شرح هیاکل چاپ هند آمده که نسخه‌ای از این رساله و رساله تقسیم علم در مکتبة رامپور هند موجود است).

۴۹ ــ رساله «تهلیلیه» بفارسی در بیان و شرح کلمه لا اله الا الله (در مجله توحید جزء دوم سال دوم آذر ماه ۱۳۴۲ منتشر شده).

۵۰ ــ رساله‌ای در حلّ مغلطه مشهور به «جذر اصمّ» (فهرست دانشکده حقوق تهران ص ۵۰۹).

۵۱ ــ رساله خلخالیة. فی مقدار الخلخال التی تزین بها المرئة رجلها، آغاز آن آمده: اعلموا أیها الطلاب أنّه قد شكّ اکثر الفقهاء فی حدّ الشرف فی المرئة بخلخال وزنه مائتادرهم، الذریعة ج ۱۱ / ۱۸۱.

۵۲ ــ رساله‌ای در خواص حروف، بفارسی شاید همان «تحفه روحانی» باشد که ذکر آن در ریحانة الادب آمده و در «الذریعة» نیز آمده تحفه روحانی در خواص حروف است. و نیز درج ۲ / ۳۳ رساله‌ای بنام استکاکات الحروف در طبایع و اعداد حروف از وی یاد می‌کند که آنرا بخواهش یکی از فضلای تلامذه‌اش بنام سید جمال الدین نصرالله تألیف نموده و به درخواست همو به سلطان غیاث الدین محمد شاه اهداء می نماید ظاهراً این رساله عربی است در جائی دیگر نامی از آن نیافتم.

۵۳ ــ رساله‌ای در دیوان مظالم بفارسی که برای علاء الملک والی خطه لار تألیف نموده در این رساله برای روشن کردن گفتار خود نمونه هائی از گفتار خلفا را آورده و در انجام آن آمده: و بعضی از ائمه کشف و تحقیق گفته اند: که مهدی موعود مدار احکام بر آن خواهد نهاد ألهم و فقه و سائر ولاة الاسلام لاجراء الأحکام و نظم مصالح الأنام تمت.

۱. در جلد دوم فهرست کتب خطی فارسی آقای منزوی ص ۷۷۱ آمده جبر و اختیار از جلال الدین فرزند اسعد دوانی کازرونی شیرازی (۸۲۰ و اندی ــ ۹۰۸) بنام یکی از بزرگان که گویا ملقب به غیاث الدین بوده است و این جز خلق الافعال و جبر و اختیار عربی او است آغاز: یا من جبرّ الخلق بقهر التدبیر.

۵۴ ــ رساله‌ای در شرح خطبه «طوالع» بیضاوی[1]. (کشف الظنون ج ۲ / ۱۱۱۷).

۵۵ ــ رساله‌ای در صحیه و صدا. بفارسی در یک مقدمه و یک صیحه و چند صدا چنین آغاز شده:

سبحانک سبحانک، انت انت، .... تعالیت عن مداناة الاشیاء (فهرست دانشگاه تهران بخش یک ج ۳ / ۴۷۳)

۵۶ ــ رساله عادلیه. یا رساله‌ای در عدالت، این رساله در دادگری به روش علم اخلاق و عرفان در یک مقدمه و شش مقاله و یک خاتمه نگاشته شده در مجالس المؤمنین آمده: رساله‌ای در تحقیق عدالت برای سلطان محمود پادشاه کجرات (۸۶۳-۹۱۷) نگاشته و برای او فرستاده[2].

و دگر باره از مصنفات او آورده:

رساله‌ای در عدالت. که بنام بعضی از سلاطین عراق نوشته و مصحوب میرشمس الدین محمد به خدمت او فرستاده. بنابراین دو رساله جداگانه خواهد بود رساله عدالت در پایان سالنامه پارس بسال ۱۳۲۴ چاپ شد. (فهرست دانشگاه تهران، بخش یکم جلد ۳ / ۶۶۹).

۵۷ ــ رساله عرض نامه. که بنام عرض لشگر و یا عرض سپاه نیز از آن یاد شده این رساله فارسی است و موضوع آن عبارت از وصف و بیان عرض سپاه ابوالنصر بهادرخان معروف به اوزن حسن از سلاطین آق قوینلو است آغاز آن آمده: رب أعنّی بالا تمام الهم صلّ علی محمد و آله و صحبه اجمعین قال الله سبحانه و تعالی: و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر أنّ الارض یرثها عبادی الصالحون. از پرتو اشعه این نیر قدسی بینایان منظر تحقیق را این معنی معاین و مشاهده گردد...

این رساله در مجله دانشگاه ادبیات تهران شماره ۳ سال سوم فروردین ماه ۱۳۳۵ منتشر شده.

۵۸ ــ رساله عشریة. به نقل صاحب کشف الظنون برای سلطان بایزید عثمانی به روم فرستاده (ج ۱ / ۸۷۷).

۵۹ ــ رساله‌ای در علم النفس. آغاز آن بعداز بسمله آمده: الحمدلله الذی لا یخیّب من بابه آمل و لا یحرم عن جنابه عامل، و بعد فهذه رسالة حررتها فی علم النفس جعلتها ثلاثة فصول الفصل الاوّل فی اثبات أنّ جوهر النفس مغایر لجوهر البدن.

الفصل الثانی فی بقاء النفس بعد خراب البدن.

۱. طوالع و یا طوالع الانوار رساله ایست مختصر در علم کلام که بر آن شروح و حواشی بسیاری نوشته شده.

۲. این رساله در نشریه توحید جزء هشتم خرداد ماه ۱۳۴۲ و رساله عدالت در همین نشریه شماره اول سال دوم آبانماه ۱۳۴۲ به همت آقای دکتر واعظ جوادی منتشر گردیده.

الفصل الثالث فی مراتب النفوس فی السعادة و الشقاوة بعد المفارقة عن البدن.

ثم الحقت بها خاتمة اذکر بها العوالم الثلاثة التی هی عالم العقل و عالم النفس و عالم الجسم و ترتیب الوجود من لدن الحق الأوّل تعالی إلی اقصی مراتب الموجودات علی الترتیب النازل من عنده تعالی (فهرست دانشگاه تهران ج ۱۵ / ۴۱۶۱).

۶۰ ــ رساله قلمیه. که درآن رعایت بسیاری از فنون بلاغت و انواع تشبیهات بلیغه فرموده، و آغاز شده با، ن و القلم و ما یسطرون.

۶۱ ــ رساله ای در «الکلمة التوحید» رساله ایست بعربی مختصر پیرامون کلمه لا اله الا الله که پس از بسمله چنین آغاز شده الحمد لمن تفرد و تعالی أن توحد و الصّلاة علی من هدانا. نسخه ای از آن در کتابخانه ادبیات مشهد ضمن مجموعه شماره ۳۲۷ از کتب اهدائی مرحوم دکتر فیاض موجود است و در این مجموعه است شرح اثبات الواجب قدیم از ملا میرزاخان و ملا حنفی.

۶۲ ــ الزوراء. رساله مختصری است در فلسفه که در آن جمع میان حکمت بحثی و ذوقی نموده این رساله در مصر سالیانی قبل بطبع رسیده و در ایران بسال ۱۳۶۴ ضمن مجموعه ای بنام الرسائل المختاره منتشر گردیده از این رساله بنام تنبیه الراقدین نیز یاد شده و آنرا عالم فاضل کمال الدین محمد بن فخر بن علی لاری به نام تحقیق الزوراء شرح نموده و در کشف الظنون ج ۱ / ۸۶۲ و هدیة العارفین ج ۱ / ۳۱۷ مؤلف آنرا با شتباه کمال الدین حسین بن محمد بن علی لاری ذکر کرده اند و آنرا شرح دیگری است از ملا شیخم کردی که نسخه ای از آن در کتابخانه استان قدس موجود است.

۶۳ ــ شرح اثبات جواهر مفارق خواجه نصیرالدین طوسی.

۶۴ ــ شرح اربعین حدیث محیی الدین یحیی بن شرف نووی متوفی بسال ۶۷۶.

۶۵ ــ شرح تحریر اقلیدس خواجه نصیرالدین

۶۶ ــ شرح خطبه طوالع.

۶۷ ــ شرح رساله نصیریه در تحقیق معنی نفس الامر.

۶۸ ــ شرح سی فصل خواجه نصیرالدین.

۶۹ ــ شرح عقائد عضدی. که در هند. استانه. مصــر. پترزبورگ چاپ شده با حواشی و تعلیقاتی بسیار چاپ مصر دارای حواشی و تعلیقاتی است از محمد عبده.

۷۰ ــ شرح قصیده ابوعلی بغدادی در علم هیئت.

۷۱ ــ شرح هیاکل النور شیخ شهاب الدین سهروردی بنام شواکل الحور (ط. قاهره. هند).

۷۲ ــ شرح غزل حافظ، در همه دیر مغان نیست، چو من شیدائی (ط. تهران).

۷۳ ــ شرح غزل حافظ، دوش دیدم که ملائک درِ میخانه زدند.

۷٤ ــ شرح غزل، گر مسلمانی در این است که حافظ دارد. (نسخه‌ای از آن در مجموعه حاوی رسائل علامه دوانی در کتابخانه مرحوم حکمت بوده است).

۷۵ ــ شرح بیت حافظ، پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت.

۷٦ ــ شرح بیتی از شبستری، به اصل خویش بنگر نیک بنگر ــ که مادر را پدر شد باز مادر.

۷۷ ــ شرح بیت دیگری از شبستری، تفکر رفتن از باطل سوی حق ــ به جزء اندر بدیدن کل مطلق.

شرح این دو بیت در مجموعه شماره / ٤۱۲۳ کتابخانه مجلس شورىٰ آمده.

۷۸ ــ شرح رباعیات خود برای قیصر روم. (نشریه توحید شماره ۱۲ مهر ماه ۱۳٤۳).

۷۹ ــ شرح بر منهاج الوصول بیضاوی که در علم اصول است و زبده‌ایست از محصول امام فخر و مستصفی امام محمد غزالی ذکر این کتاب در الذریعه ج ۱٤ / ۹۵ به نقل از فهرست مخطوطات موصل ص ۲۰۸ آمده.

۸۰ ــ العشر الجلالیة. در کشف الظنون ج ۲ / ۱۱٤۱ آمده امیر غیاث الدین منصور را بر آن ردی است چنین به نظر می رسد که این رساله و آنچه از کشف الظنون نقل شد بنام «رساله عشریة» و «الرسالة فی مسائل من الفنون» هر سه عنوان رساله آنموذج العلوم است.

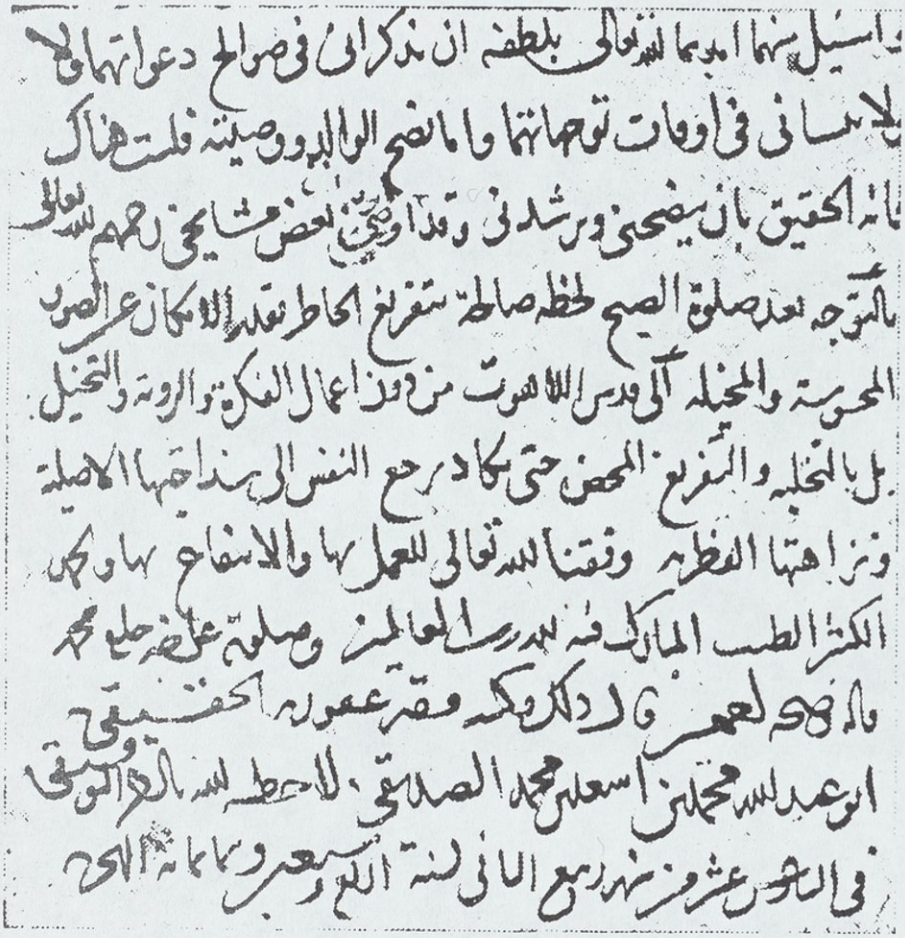
۸۱ ــ عشرتنامه. بفارسی (هدیة العارفین ج ۲ / ۲۲٤).

۸۲ ــ عین الحکمة. که در آغاز آن آمده الحمدلله الذی هدانا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم... یجب ان یعلم ان لکل علم لابد من ثلاثة امور.

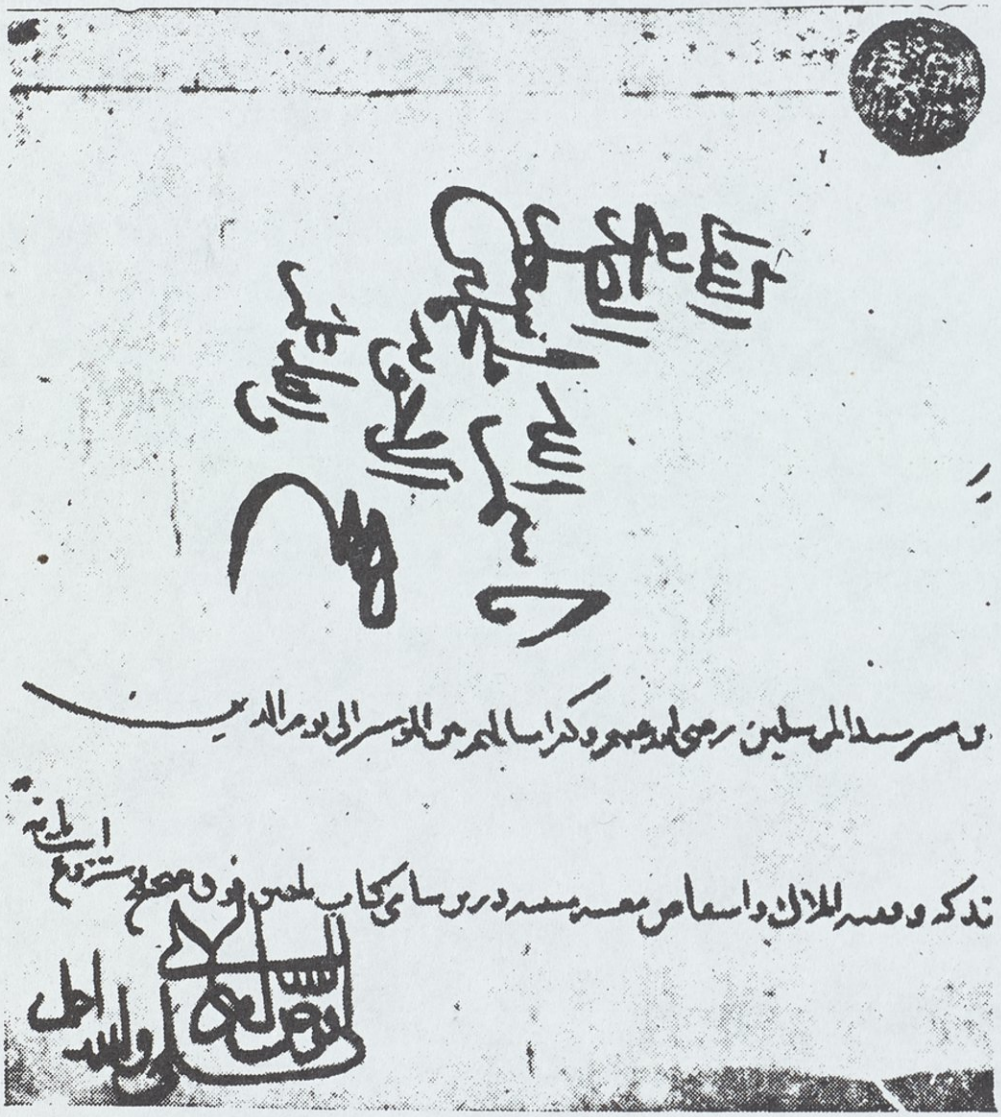
۸۳ ــ مقاله‌ای خالی از لغات عربی. در مجله توحید شماره مرداد ماه ۱۳٤۳ منتشر گردیده.

۸٤ ــ نور الهدایة. که مکرر در ایران چاپ شده و بعضی این رساله را نسبت داده‌اند به قطب الدین سید محمد نیریزی متوفای (۱۱۷۳) که با در دست بودن نسخه هائی نگاشته قبل از عصر وی نادرست خواهد بود ــ این رساله در مجموعه «الرسائل المختاره» آمده.

یکشنبه ۲ شهریور ماه ۱۳٦۵ اصفهان **دکتر سید احمد تویسرکانی**

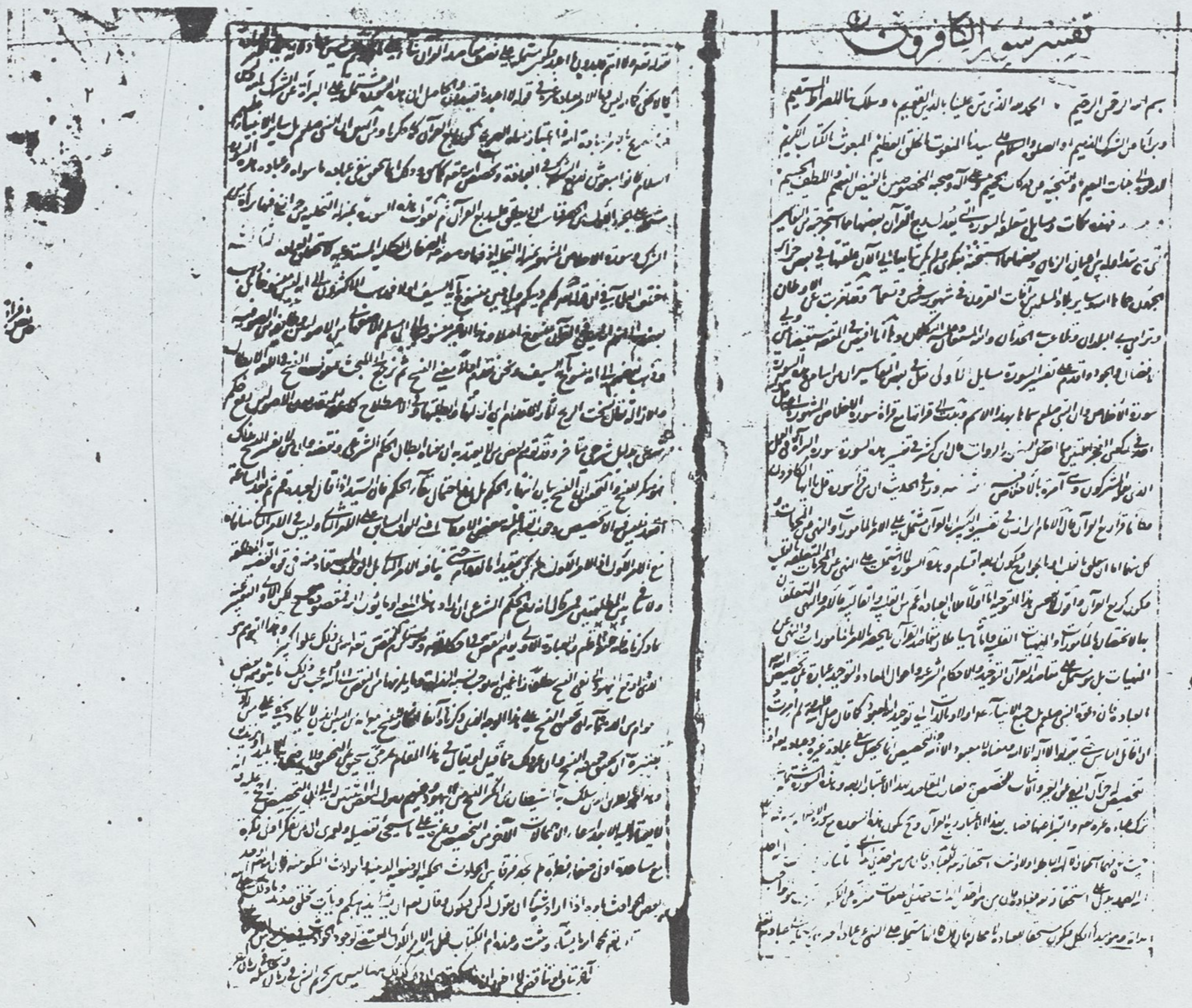


نمونه خط علامه محقق دوانی از صفحه آخر کتاب المشیخهٔ کنزالسالکین متعلق به کتابخانه جناب آقای فخرالدین نصیری



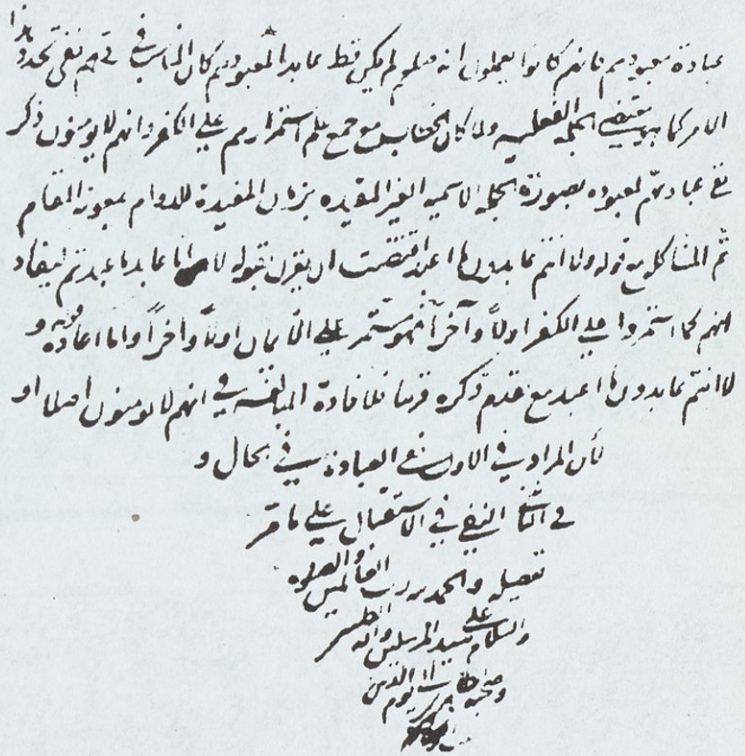
سجل مولانا جلال الدین الدوانی

تفسير سورة الكافرون



تفسير سورة الكافرون

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذي من علينا بالدين القويم ، وسلك بنا الصراط المستقيم
وبرأنا من الشرك الذميم ، والصلاة والسلام على سيدنا المنعوت بالخلق العظيم المبعوث بالكتاب الكريم
الداعي إلى جنات النعيم ، والمنجي من دركات الجحيم وعلى آله وصحبه المخصوصين بالفيض العميم واللطف الجسيم



صورة الورقة الأخيرة من سورة الكافرون نسخه «د»

ان يكون تفضيل الصلوة على آل النبي على الصلوة على آل ابراهيم باعتبار بعض الوجوه اذ في الحديث ان الله تعالى عباد اللهوا
بانبياء وعظمهم الانبياء فيكون مضمون هذا الوجه طلب هذه المرتبة لآل محمد فان قلت اذا كان وجه الشبه هو كون كل من
الصلاتين اعني الصلوة على النبي واله والصلوة على ابراهيم افضل من الصلوة على الشابعين فلا يكون وجه الشبه في المشبه
اقوى منه في المشبه به قلت يكون وجه الشبه في المشبه به لاجل التمهيد والتعارف فلا يكفي بذلك بل لا بد الامر حتى لا يلزم كون الصلوة
على آل ابراهيم واله افضل من الصلوة على النبي واله من غير حاجة الى هذا الوجه قلت الاحتياج الى هذا الوجه لعلم كون الصلوة على النبي
واله افضل من الصلوة على ابراهيم واله اذ هذا المعنى لا يعلم من عادة العبادات الا بهذا الوجه كما لا يخفى على من له ادنى فطانة والله الهادي

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه الاعانة في التتميم

الحمد لله الذي من علينا بالدين القويم وسلك بنا الصراط المستقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تنجينا
من الشرك الجلي الزهيم والخفي اللئيم واشهد ان محمدا عبده ورسوله المنعوت بالخلق العظيم المبعوث بالكتاب الكريم المدعو الى جنات
النعيم والنجيه من دركات الجحيم صلى الله عليه وسلم افضل صلوة واكمل تسليم وعلى آله وصحبه المخصوصين بالفيض العميم واللطف
الجسيم واقول اللهم اني اعوذ بك ان اشرك بك وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت العليم الحكيم اما بعد فهذه نكات ومسائل
مسائل متعلقة بالسورة التي تعدل ربع القرآن بعضها استخرجته من التفاسير التي هي متداولة بين الاعيان وبعضها مما استنبطه بفكري
ولم يكن شائعا الى الان ملتقطا في بعض جزايرهم جزاها الله وساير بلاد المسلمين عن آفات القرون في شهور سنة عشر وتسعماية وقد
تقربت من الاوطان وتراءى بي البلدان وتلاعب بي الحدثان والله المستعان وعليه التكلان وها انا ابتغي في المقصود مستفيضا
من ولي الافضال والجود واقدم على تفسير السورة مسائل الاولى نقل من بعض التفاسير ان من اسامي هذه السورة سورة الاخلاص والسورة
التي سماها الحبيب الاسم وهذب الى قراءتها قراءة سورة الاخلاص المشهورة اعني قل هو الله احد في ركعتي الفجر اللتين هما افضل الرواتب
قال ابن كثير هذه السورة سورة البراءة في العمل الذي يعمله المشركون وهي آمرة بالاخلاص وفي بعض التفاسير ان هذه السورة
وقل هو الله احد يسميان المقشقشتين لانهما تبريان من النفاق من تقشقش المريض من علته اذا افاق الشافية وورد في الحديث ان
من قرأ سورة قل يا ايها الكافرون فكانما قرأ ربع القرآن قال الامام في تفسيره ان القرآن مشتمل على الامر بالاوامر والنهي عن المحرمات
المتعلقة بالقلب والجوارح فيكون ربع القرآن واقول لا يخفى هذا التوجيه اما اولا فلان العبادة اعم من القلبية والقالبية
فالامر والنهي المتعلقان بها لا يختصان بالمأمورات والمنهيات [illegible] القلبية واما ثانيا فلان مقاصد القرآن لا
تنحصر في الامر بالمأمورات والنهي عن المنهيات بل هو مشتمل على مقاصد اخر كاحوال المبدء والمعاد وغيرهما ولعل الاولى ان يقال مقاصد
القرآن التوحيد والاحكام الشرعية واحوال المعاد والتوحيد عبارة عن تخصيص الله تعالى بالعبادة فان دعوة النبي اولا و
بالذات الى توحيد المعبود كما قال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ومعناه لا معبود الا الله والتخصيص انما يحصل
ونفي عبادة غيره وعبادته تعالى اذ التخصيص جزآن النفي عن الغير والاثبات للمخصص فيفارق المقاصد فيها الاشياء اربعة.

كل منها اثنان متعلق بالقلب والجوارح فيكون ربع القرآن فيكون ثلث القرآن على هذا التوجيه

صورة الورقة الأولى من سورة الكافرون نسخة «م»

وليس المقام مقام الاستدلال على نفي الشرك مع انهم معترفون من الوجوه ودلائل التوحيد اذا لم يوثق فيهم فكان المهم في المقام الشرعي فهم بالكلية
فانهم ليسوا من اهل الاستدلال كما علم من احوالهم الثالث ذكر الامام ان العادة جرت بان يقال هذا لشاركه وترك المسالمة لكم دينكم ولي
دين وذلك لا يجوز لان القرآن نزل ليهتدى به لا ليتمثل به واقول فيه نظر اما اولا فلان كون نزول القرآن للاهتداء لا يمنع من ان
يتمثل به كما انه لا يمنع من ان يرقى به وليس في ذلك استخفاف بالقرآن بل انما يذكر مثل ذلك للتبرك والتيمن بل فيه نوع استدلال
اشارة كانه يقول كما قال الله تعالى في هذه الآية يقول انهم ولو صح ما ذكره من الدليل السابع ان يقال لا يجوز الحلف بالقرآن لان القرآن
لم يقل لذلك بل لو صح ذلك لاستدعى باب الاقتباس واما انا فلان نظيره في كلام الصحابة والتابعين ومن تبعهم من السلف الصالحين
كثير كما قيل لامير المؤمنين على رضه فان بنيت معوية فقال وما كنت متخذ المضلين عضدا وفي صحيح البخاري عن عدي ابن ثابت رجل
سئل ابو موسى الاشعري عن ابنة وابنة ابن واخت فقال للبنت النصف وللاخت النصف وائت ابن مسعود فسيتابعني فسئل ابن مسعود
واخبر بقول ابي موسى فقال ضللت اذا وما انا من المهتدين لاقضين فيها بما قضى النبي صلعم للابنة النصف ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين
وما بقي فللاخت فاتيت ابا موسى فاخبرته بقول ابن مسعود فقال لا تسئلوني ما دام هذا الحبر فيكم فنظائرها كثيرة الواقعة هنا على استقراء
بان يقال ما التكثير فانه قال لا انا عابد ونفي عبادته لمعبودهم بالجملة الاسمية مع ان الظاهر يقتضي ان يقال ولا اعبد دفعا لعبد
لتناسب ما هو قرينه كما في قوله لا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد حيث ذكرها بالجملة الاسمية والذي يخطر بالبال انهم لما
طلبوا من النبي صلعم احداث عبادة معبودهم فانهم كانوا يعلمون انه لم يكن قط عابدا لمعبودهم كان المناسب في ردهم نفي تجدد هذا الامر
كما هو مقتضى الجملة الفعلية ولما كان الخطاب مع جمع علم استمرارهم على الكفر وانهم لا يؤمنون ذكر عبادتهم لمعبوده بصورة الجملة الاسمية
الغير المفيدة للدوام لعونه المقام ثم المشاكلة مع قوله ولا انتم عابدون ما اعبد اقتضت ان نقرن بقوله لا انا عابد ما عبدتم لفيادتهم
كما استمروا على الكفر اولا واخرا فهو المستمر على الايمان اولا واخرا واما افادة قوله ولا انتم عابدون ما اعبد مع تقديم ذكره فربما
فلافادة المبالغة في انهم لا يؤمنون اصلا اولا والمراد في الاول نفي العبادة في الحال وفي الثاني نفي العبادة في الاستقبال
على ما مر تفصيله والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيد المرسلين وخاتم النبيين واله وصحبه الطاهرين هذه المذكورات كتاب اهل
الضلالة والغاية وحرام استكتابه على الخاصة الا للرد عليهم

قال كميل ابن زياد سئلت مولاي امير المؤمنين عم ما الحقيقة فقال ما لك والحقيقة فلست اول صاحب سرك قال علي ولكن ويحك علمت
ما يليق مني وشاك يجيب آنا لا فقال الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة قلت زد في بيانا فقال محو الموهوم مع صحو المعلوم قلت
زد في بيانا فقال نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره قلت زد في بيانا فقال اطفاء السراج فقد طلع الصبح

بسم الله الرحمن الرحيم قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون اي لا اعبد ابدا ما يعبده الكفار لا
تعبدون ابدا ما اعبده ان قلت هذا يعلم مما سبق قلت لا يلزم من عدم عبادة النبي صلعم ما يعبده الكفار في وقت نزول وقت الابد
وحينئذ يتوجه ان عدم عبادة النبي صلعم ما يعبده الكفار كذلك يستلزم عدم عبادتهم ما يعبده النبي صلعم ويمكن ان يقال ان المراد

بالكفار

صورة الورقة الاخيرة من سورة الكافرون نسخة «م»

فهرس المطالب

الصفحه

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمدلله الّذى منّ علينا بالدّين القويم، و سلك بنا الصّراط المستقيم، و أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، شهادة تنجينا من الشرك الجلى الرّميم و الخفىّ اللئيم.

و أشهد أن محمداً عبده و رسوله، المنعوت بالخلق العظيم، المبعوث بالكتاب الكريم، المدعوّ إلى جنات النعيم، و التنجيه عن دركات الجحيم، صلّى الله عليه و سلّم افضل صلوات و اكمل تسليم[1]، و على آله و صحبه المخصوصين بالفيض العميم و اللّطف الجسيم.

و أقول : أللّهم إنّى أعوذ بك أن أشرك بک و أنا أعلم، و استغفرك لما لا اعلم، إنّك العليم الحكيم.

أمّا بعد ــ

فهذه نكات و مسائل متعلّقة بالسّورة التى تعدل ربع القران، بعضها ممّا استخرجته من التفاسير التى هى متداولة بين الأعيان[2]، و بعضها ممّا استنتجته بفكرى و لم يكن شائعا إلى الآن، علّقتها فى بعض جزائر جرون* حماها الله و سائر بلاد المسلمين من آفات القرون، فى شهور سنة خمس و تسع مائة وقد تغرّبت عن الأوطان، و ترامى بى البلدان، و تلاعب بى الحدثان، و الله المستعان و عليه التكلان.

و ها أنا أفيض فى المقصود، مستفيضا من ولىّ الإفضال و الجود، و أقدّم على تفسير السورة مسائل.

(١) فى نسخة. د، و سلك بنا الصراط المستقيم و برأنا من الشرك الذميم و الصّلاة و السّلام على سيدنا المنعوت بالخلق العظيم المبعوث بالكتاب الكريم المدعو إلى جنات النعيم و التنجية عن دركات الجحيم و على آله.....

(٢) بين أعيان الزمان. د.

* ــ جرون معرب زرون و اليوم معروف باسم هرمز.

الأولى ــ نقل فى بعض التفاسير : أنّ من أسامى هذه السورة الإخلاص «و أنّ النبى (ص) سمّاها بهذا الاسم، و ندب إلى قراءتها مع قراءة سورة الإخلاص المشهورة، أعنى قل هوالله أحد فى ركعتى الفجر اللّتين هما افضل الرواتب.

قال ابن كثير* هذه السورة سورة البراءة من العمل الّذى يعمله المشركون، و هى آمرة بالاخلاص [و فى بعض التفاسير، أنّ هذه السّورة و قل هوالله أحد يسميان المقشقشتين، لأنّهما تبرئان من النفاق، من تقشقش المريض من علّته إذا افاق][3].

الثانية ــ ورد فى الحديث أنّ من قرأ سورة قل يا أيّها الكافرون، فكأنّما قرأ ربع القران. قال الإمام فى تفسيره الكبير: إنّ القران مشتمل على الأمر بالمأمورات و النّهى عن المحرّمات، و كلّ منهما إمّا أن يتعلق بالقلب أو بالجوارح، فيكون أربعة أقسام، و هذه السّورة لمّا اشتملت على النهى عن المحرّمات المتعلّقه بالقلب فيكون كربع القران.

و أقول : لا يعجبنى هذا التوجيه.

أمّا أوّلا. فلأنّ العبادة أعمّ من القلبية و المقالية[4]، فالأمر و النّهى المتعلّقان بهما لا يختصان[5] بالمأمورات و المنهيّات القلبية.

و أمّا ثانياً: فلأنّ مقاصد القران لا ينحصر فى الأمر[6] بالمأمورات و النهى عن المنهيّات، بل هو مشتمل على مقاصد أخر، كأحوال المبدأ و المعاد وغيرهما، ولعلّ الأقرب أن يقال مقاصد القران التوحيد و الأحكام الشرعيّة و أحوال المعاد.

و التوحيد عبارة عن تخصيص الله تعالى بالعبادة، فإنّ دعوة النبى (ص) [بل جميع الأنبياء عليهم السّلام][7] أوّلا و بالذّات إلى توحيد المعبود، كما قال (ص):

أُمِرْتُ أَنْ أُقاتِلَ النّاسَ حَتّىٰ يَقُولُوا لا إِلَهَ إِلّا اللهُ*.

و معناه أن لا معبود إلّا الله و التخصيص إنّما يحصل بنفى عبادة غيره و عبادته تعالى اذ التخصيص له جزأن النفى عن الغير و الإثبات للمخصص به. فصارت المقاصد بهذا الاعتبار أربعة و هذه السّورة مشتملة على ترك عبادة غيره تعالى والتبرى عنها، فصارت بهذا الاعتبار ربع القران، و حينئذ تكون هذه السّورة مع سورة

* ــ ابن كثير هو الشيخ الجليل العالم الحافظ عمادالدين ابو الفداء اسماعيل بن كثير القرشى المتوفى (٧٧٤).

(٣) ليس فى نسخة. د (٤) و القالية. د (٥) لا يختص. م (٦) بالأمر. د

(٧) ليس فى نسخة. م * ــ مسند الإمام احمد بن حنبل ج ١ / ص ١١.

الإخلاص بمنزلة كلمة التوحيد، حيث نفى فيها استحقاق الآلهة الباطلة أوّلا، و أثبت استحقاقه تعالى ثانياً للعبادة، فإنّ قوله تعالى: قل هوالله أحد إلى أخره يدلّ على استحقاقه تعالى للعبادة، فإنّ من هو أحدى الذّات صمدىّ الصّفات، منزّه عن الكفو. و الشريک، هو الواجب بذاته، و هو مبدء الكلّ، فيكون مستحقا للعبادة لامحالة.

فإن قلت: كما أنّها مشتملة على النهى عن عبادة الغير، فهى مشتملة على عبادته تعالى لقوله تعالى: «و لا أنتم عابدون ما أعبد» فيكون مشتملة على نصف مقاصد القران بناء على ما ذكرتم.

قلت: ليس فيها دلالة على الأمر بالعبادة كما لا يخفى، كما أنّه ليس فيها الأمر بعبادة غيره فى قوله: لا أعبد ما تعبدون.

و الحاصل أنّ هذه السّورة مشتملة على البراءة من الشرك بالله، و ليس فيها تصريح بالأمر بعبادة الله، فباعتبار معناه الصريح يكون ربع القران كما ذكرنا.

و من البيّن أنّ النبى (ص) بل سائر الأنبياء عليهم السّلام، كانوا مبعوثون لدفع الشرك فى العبادة و تخصيص الله تعالى بها، كما سبق، و ذلك إنّما يتحقق بنفى عبادة ماسواه، و عبادته. و هذه السّورة مشتملة على الجزء الأوّل من الحصر، فناسب أن يطلق عليه ربع القران.

ثم نقول: هذه السّورة بمنزلة التخلية من حيث أنّ فيها براءة من الشرك، و سورة الإخلاص المشهورة بمنزلة التجلية، اذ فيها وصفه تعالى بالصفات الكمالية المستدعية لاستحقاق العبادة.

الثالثة ــ اختلف العلماء فى أنّ قوله تعالى: لكم دينكم ولى دين، منسوخ بآية السيف أولا، فذهب الاكثرون إلى أنّه ليس منسوخا بل ذهب بعضهم إلى أنّه ليس فى القران منسوخ أصلا و هذا الأخير منسوب إلى ابى مسلم الإصفهانى من الأصوليين، و طائفة من الصّوفية. و ذهب بعضهم إلى أنّه منسوخ بآية السيف.

و نحن نقدم أوّلا معنى النسخ ثم نرجع إلى البحث. فنقول، النسخ فى اللّغة الإبطال و الإزالة*، يقال: نسخت الريح أثار الأقدام، أى أزالتها و أبطلتها و فى الاصطلاح كما عرّفه

* ــ النسخ فى اللغة، الإزالة و النقل و التحويل و منه الناسخ، و نسخ الكتاب أى نقله و اكتتبه حرفا بحرف، و قيل حقيقة فى الأوّل مجاز فى الثانى، و قيل بالعكس، و قد كثر استعماله بمعنى الإزالة بين الصّحابه و المخالفين و كانوا ←

متقدموا الأصوليين «رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخّر.»

و قد توهّم بعض من لا يعتد به أنّ معناه، إبطال الحكم الشرعى و نقضه، و أنّ من لا يفسّر النسخ بذلك فهو منكر للنسخ.

و التحقيق أنّ النسخ بيان انتهاء الحكم، بل رفع احتمال بقاء الحكم، فإنّ السّيد اذا قال لعبده «قم» ثمّ بعد ساعة قال له «اقعد» فليس فيه إلاّ تخصيص وجوب القيام عليه ببعض الأوقات، أعنى وقت السابق على الأمر الثانى، و ليس فى الأمر الثانى منافاة مع الأمر الأوّل، إذ الأمر الأوّل لم يكن مقيدا بالوقت السابق على الأمر الثانى، و ليس فى الأمر الثانى نقض الأمر الأوّل و نفى له، اذ الأمر الأوّل لم يكن مقيّدا بالدّوام حتى ينافيه[٨] الأمر الثانى، بل الوجوب المستفاد منه فى قوة القضية المطلقة، و لا ينافى بين المطلقتين.

فمن قال : إنّه رفع الحكم الشرعى، إن أراد هذا المعنى أو ما يؤول إليه، فمقصوده صحيح لكنّ الأولى التعبير عنه بما ذكرناه، لئلاّ يتوهّم المعانى الفاسدة، و العبارة الأولىٰ توهم النقض فى أحكامه تعالى، و هو يستلزم النقص. تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيرا.

و هذا التوهّم هو الّذى أوقع اليهود فى نفى النسخ مطلقا، زاعمين أنّه يوجب نسبة النّدامة و ما يلزمها من النقص إليه تعالى*.

و اعجب من ذلك ما يتوهّمه بعض العوام من الدهماء، أنّ تحقيق النسخ على هذا الوجه الّذى ذكرناه آنفا، إنكار للنسخ، مع أنّه من البيّن الّذى لا يكاد يخفى على من له ادنى بصيرة، أنّه تحقيق حقيقة النسخ، و أنّ غير ذلك ممّا قيل أو يقال فى هذا المقام بمرمىٰ سحيق من التحقيق، و لا يرضى به إلاّ بليد أو زنديق، و هذا هو الطّريق الّذى سلك به الشّيطان، من أنكر النسخ من اليهود و غيرهم، و سوّل لبعض المثبتين له أنّ التخصيص راجع عليه [و

← يطلقون على المخصّص و المقيّد لفظ الناسخ كما أطلق كثيرا لفظ النسخ على التخصيص فى تفسير المنسوب إلى ابن عباس.

(٨) يناقضه. م.

الدهماء ــ بفتح الأوّل و سكون الثّانى، مؤنّث الأدهم جماعة النّاس.

السحيق ــ البعيد.

سوّل له ــ أغواه و زيّن له.

* ــ إنّ اليهود و النصارى كانوا يدّعون استحالة النسخ لأنّه يستلزم عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة.

أنّه أردء الاحتمالات][٩] و لا تصار إليه إلاّ بعد انتفاء الاحتمالات الأخر من التخصيص [و التاويلات البعيدة عن الأذهان السديدة][١٠] على ما سيجيئ تفصيله.

و لعمرى أنّه من تفكر ادنى فكرة، مع مساعدة ادنى صفاء فطرة، لم يجد فرقا بين الحوادث الحُكمية الوضعيّة الدينية، و الحوادث [الكونيّة][١١] التكونيّة، فإنّ الله تعالى أوجد بعض الحوادث بأمره المتعلق به اذا شاء. ثم أعدمه بأمره أيضا اذا شاء.

كما قال الله تعالى: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.** يس / ٨٢

و قال تعالى أيضاً: **إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ.** فاطر / ١٦

و قال تعالى: **يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.** الرعد / ٣٩

فهل بين الأمر الأوّل المقتضى لوجود الحوادث فى وقت، و بين الأمر الثانى المقتضى لفنائه فى وقت أخر تناف أو تناقض.

لا أظن أنّ ذا مسكة يتوهّم ذلك.

كذلك هاهنا. ليس بين تحليل الشئ فى زمان و تحريمه فى زمان اخر تناف أصلا. و كما أنّ مدّة بقاء كلّ حادث و زمان فنائه معيّن فى علم الله تعالى، و إن كان مجهولا لنا، كذلك مدّة بقاء كلّ حكم، و زمان تغيّره كان مقررا معيّنا فى علم الله تعالى، و إن كان مجهولا لأهل الأديان السابقة إلى أن تمّ بناء قصر النبوّة بلبنة وجود خاتم النبيّين محمد سيّد المرسلين عليه افضل صلوات المصلّين، فانغلق بعده باب النسخ.

و قد كان فى كتب الملل تصريحات و تلويحات بنسخ أديانهم و أنّه سيبعث خاتم النبيّين كما نقل أنّه جاء فى التوراة أنّه سيبعث «بماذ ماذ» بالذال المعجمة.

و حساب الجمل معتبر عند اليهود و يسمّونه «جيمطرما» و يعوّلون عليه فى المطالب. و حساب الجمل عندهم موافق لما هو المشهور فى هذا الزمان، إلاّ فى بعض المواضع مثل الذال المعجمة فإنّه مثل المهملة عندهم أربعة و إن كان فى المشهور عندنا سبع مأته. فاذا حسب هذان اللفظان بهذا الحساب المعبّر عندهم على الوجه المقرر عندهم حصل اسم محمد(ص)

(٩) ليس فى نسخة. د (١٠) ليس فى نسخة. د (١١) ليس فى نسخة. د

المسكة ــ بضمّ الأوّل و سكون الثّانى الرأى و العقل الوافر.

لبنة ــ بفتح الأوّل و الثّالث و كسر الثّانى واحدة لبن، ما هو المضروب من الطين مربعا للبناء.

فإنّ الميمين موجودين بينهما، و الباء و الألفان مجموعا هى الدّال، و الذّالان المعجمتان مجموعا على اصطلاحهم فى الحساب هو الحاء، و سيجيئ ما هو اصرح من ذلك مع نكات أخر. و من العجب العجاب أنّ اليهود فى إنكارهم النسخ يستندون إلى أنّه يوجب نسبة الندم و لوازمه إليه تعالى، مع أنّه نقل بعض العلماء الإسلاميين عن[١٢] توراتهم أنّه عبر فى مواضع منها عن نسخ بعض الأحكام الّتى كانت فى زمن موسى و من قبله بلفظ الندم.

و معلوم أنّ إطلاق هذا اللفظ فى حقّه تعالى باعتبار الأثر، كإطلاق غيره من الألفاظ الدّالّة على المعانى الّتى لا يجوز عليه، كالغضب و التعجب و الضحك، كما[١٣] قيل فى المشهور.

اغراض را بگير و اعراض را بمان.

و قد بيّن الاصوليّون جواز النسخ بوجوه،

منها ــ أنّ الأحكام الشرعيّة إمّا أن يكون معلّله بمصالح العباد و اللّطف بهم، كما هو مذهب المعتزله القائلين بوجوب اللّطف على الله تعالىٰ، أولا يكون كذلك بل هى مستندة إلى محض إرادة الله تعالى و اختياره، من غير باعث وداع، كما هو مذهب أهل الحقّ*.

و النّسخ على التقديرين جائز، أمّا على الأوّل فلأنّه يجوز أن يختلف مصالح الأوقات فيختلف الأحكام بحسبها، كما أنّ الطبيب يعالج المريض كلّ يوم بعلاج خاصّ يقتضيه مصلحة الوقت، و ربما يخالف العلاج السابق.

و أمّا على الثانى. فأظهر، لأنّ الله تعالى هو الحاكم المطلق الفعّال لما يريد، يجوز له أن يرفع حكما و يضع غيره، لا لغرض[١٤] و لا باعث، لا سيّما اذا كان متضمنا لحكمة و مصلحة، كسائر أفعاله المنزهة عن البواعث و الأغراض المشتملة على الحِكَم و المصالح الجمّة، و تسمّىٰ غايات، بل على قاعدة أهل الحقّ يجوز ذلك، و إن لم يكن[١٥] متضمّنا للمصلحة.

[فإن قلت: ما ذكرته من الحكمة فى بيان النسخ، إنّما يجرى فى حكم تلقّاه المكلفون و عملوا به مدّة، اذ حينئذ يمكن أن يقال: إنّ تغيير الحكم بحسب تغيّر المصالح، و لا يجرى فى حكم لم يعمل به قطّ حتى نسخ، كما روى فى حديث الإسراء، أنّ الصلاة المكتوبة فرضت أوّلا خمسين ثمّ نسخ و فرض الخمس كما هو المشهور فى كتب الحديث.

(١٢) من. م (١٣) على ما. م (١٤) بغير غرض. د (١٥) و إن فرض أنّه لا يكون. د

العُجاب ــ بضمّ الأوّل ما جاوز حدّ العجب يقال عجب عُجاب و عجيب فى المبالغه.

* ــ و هم الأشاعرة عند المصنف.

فهذا و أمثاله لا يمكن أن يقال فيه: إنّ تغيير الحكم فيها بحسب تغيّر مصالح الأوقات، و لا يصحّ التنظير بالحوادث * فإن ذلك الحكم لم يترتب عليه عمل و فائدة.

قلت: أمّا على قاعدة أهل الحقّ، فلا إشكال كما أشرنا إليه آنفا، و أمّا على قاعدة الاعتزال، فإنّ فيها فوائد و حكما، مثل أن تظهر عناية الله فى شأن هذه الأمة الجليلة فى الصّورة المذكورة فيزيدوا فى الشكر على نعمة التخفيف عنهم و عدم ابتلائهم بالتكاليف الشاقة و الأخبار البالغة التى كانت معهودة فى الأمم السالفة مع توفر ثوابهم، كما روى فى ذلك الحديث هى خمس بخمسين * إلى غير ذلك من الحكم و المصالح.

فلاح أنّه على قاعدة أهل الحقّ مع عدم لزوم تضمنه للفوائد و المصالح تضمن لمصالح و فوائد محصورة][16] اذا تمهد ذلك فنقول:

اختلف المسلمون فى جواز نسخ بعض آيات القران، بعد اتفاقهم قاطبة على أنّه لا يجوز نسخ جميع القران، فذهب بعض الأصوليين كابى مسلم الإصفهانى و جماعة من الصوفيّة إلى أنّه ليس فى شيئ من آيات القران منسوخ أصلا.

و ذهب آخرون إلى أنّ النسخ واقع فى بعض آيات القرآن، و جعلوا المنسوخ منها ثلاثة[17] أقسام. الأوّل. ما نسخ تلاوته و حكمه، كما روت عائشة رضى الله عنها، أنّه كان فيما أنزل عشر رضعات يحرّمن فنسخن بخمس *.

و الثانى. ما نسخ تلاوته و بقى حكمه، كما روى أنّه كان فى القران: **إِنَّ الشَّيْخَ وَالشَّيْخَةَ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.**

(١٦) ليس فى نسخة. د (١٧) الأربعة. د

* ــ المقصود من الحوادث هو الحوادث الكونيّة الّتى مرّ ذكره قبلا.

* ــ فى تفسير جامع البيان للطبرى فى حديث الإسراء، قال صلّى الله عليه وآله وسلّم ثمّ إنّ الله أمرنى بأمره، و فرض علىّ خمسين صلاة، فمررت على موسى، فقال: بم أمرك ربّك؟ قلت: فرض علىّ خمسين صلاة. قال: ارجع إلى ربّك فاسأله التخفيف، فإنّ أمتك لن يقوموا بهذا، فرجعت إلى ربّى، فسألته، فوضع عنّى عشرا، ثم رجعت إلى موسى، فلم أزل أرجع إلى ربّى اذا مررت بموسى، حتى اذا فرض علىّ خمس صلوات، فقال موسى: ارجع إلى ربّك فاسأله التخفيف، فقلت: قد رجعت إلى ربّى حتىٰ أستحيت، أو قال: قلت ما أنا براجع. فقيل لى: إنّ لك بهذه الخمس صلوات خمسين صلاة، الحسنة بعشر أمثالها إلى أخر الحديث.

* ــ فى القدر الّذى يحرم من الرضاعة. فى سنن النسائى عن عائشة قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرّمن ثمّ نسخن بخمس معلومات فتوفى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم و هى ما يقرء من القرآن.

و الثالث. ما نسخ حکمه و بقی تلاوته، و جعلوا قوله تعالی «لکم دینکم ولی دین» مثال هذا القسم.

و من المجوّزین لنسخ بعض الآیات من ینکر أنّ هذه الآیة منسوخة و یحملها علی المعانی الّتی لا ینافی آیة القتال کما سیجئ.

[و رأیت فی بعض التفاسیر أنّ قوله: فَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُم إِلَى الْكَعْبَيْنِ. المائدة / ٦* من هذا النسخ القبیل و أنّه نسخ بالسّنة المتواترة فی وجوب الغسل فی الرجلین][18].

(۱۸) لیس فی نسخة. د

* ــ الآیة ــ یا أیّها الّذینَ آمنوا إذا قُمْتُمْ إلَى الصَّلوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ.

ظاهر الآیة یوجب الوضوء علی کلّ قائم إلی الصّلاة و إن لم یکن محدثا، و الإجماع علی خلافه، لما روی أنّه صلّی الله علیه وآله، صلّی الخمس بوضوء واحد یوم الفتح. فالمعنی اذا أردتم القیام إلی الصّلاة و أنتم علی غیر طهر، فاغسلوا وجوهکم.

و قیل: کان الواجب فی بدء الإسلام التوضوء لکلّ صلاة ثم نسخ للتخفیف.

و الغسل ــ هو إمرار الماء علی المحلّ حتی یسیل و فی لزوم الدلك خلاف. و المسح هو أن یبلّ المحل بالماء من غیر أن یسیل بإمرار الید علیه.

و قیل: هو إمرار الید علی الشیء السائل أو المتلطخ.

إلی المرافق ــ أی مع المرافق و هو مذهب اکثر الفقهاء فـ «إلی» بمعنی مع، مثل قوله تعالی: و لا تأکلوا اموالهم إلی اموالکم. النساء / ۲.

و قیل: إلی. یفید الغایة مطلقا، و أمّا دخولها و خروجها منه فلا دلالة لها علیها، و إنّما یعلم من دلیل خارج.

و قیل: إنّ «إلی» من حیث تفید الغایة تقتضی خروجها، و إلاّ لم تکن غایة کقوله تعالی: فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ. البقره / ۲۸۰.

و قوله تعالی: ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ. البقره / ۱۸۷.

لکن لما لم یتمیز الغایة هاهنا عن ذی الغایة، وجب إدخالها احتیاطا.

و قیل: إنّ الغایة اذا کانت من جنس ذی الغایة دخلت فیــه وإن لم تکن من جنسه لم تدخل فیه و قد أطبق جماهیر الأمّة علی دخولها فی الغسل و نسب عدم وجوب إدخالها إلی بعض أهل الظاهر و بعض متأخّری أصحاب مالك و الطبری کما فی «بدایة المتجهد» و إلی مالك و زفر کما فی «تفسیر الإمام الرازی» و کون «إلی» لانتهاء الغایة لا یقتضی الابتداء من الأصابع لأنّ الید لما کانت تطلق علی ما تحت المنکب و المرفق و الزند اقتضی الحال بیان حدّ المغسول منها فیکون التحدید للمغسول.

و لم یبیّن فی الآیة ابتداء الغسل و لذا ذهب بعض أصحابنا مثل السید المرتضی و ابن ادریس من المتقدمین إلی استحباب الابتداء من المرفق و جواز النکس.

←

و هاهنا مذهب آخر نقله بعض المفسّرين المصنّفين عن بعض المفسّرين، و هو أنّ قوله

قال السيد المرتضى فى «الانتصار»:

و مما انفردت به الإمامية الابتداء فى غسل اليدين فى الوضوء من المرافق و الانتهاء إلى أطراف الأصابع و فى أصحابنا من يظنّ وجوب ذلك حتّى أنّه لا يجزى خلافه و قد ذكرت ذلك فى كتاب مسائل الخلاف و فى جواب مسائل أهل الموصل الفقهية أنّ الأولى أن يكون مسنونا و مندوبا إليه و ليس بفرض حتم، فقد انفردت الشيعه على كلّ حال بأنّه مسنون على هذه الكيفيّة و باقى الفقهاء يقولون: هو مخيّر بين الابتداء بالأصابع و بين الابتداء بالمرافق.

و ذكر الإمام فى تفسيره: و قال جمهور الفقهاء إنّه لا يخلّ بصحة الوضوء إلاّ أنّه يكون تركاللسنّة. و قيل: إنّ «إلى» بمعنى «من» الابتدائيّة ذكره ابن هشام فى المغنى مستشهدا على ذلك بقول الشاعر.

تَقُولُ وَقَدْ عَالَيْتُ بِالْكُورِ فَوْقَهَا أَيُسْقَىٰ فَلَا يَرْوَىٰ إِلَىَّ ابْنُ أَحْمَرَا

أراد منّى.

و قال فى الباب الخامس من المغنى: فإنّ المتبادر تعلّق إلى باغسلوا و قدرّده بعضهم بأنّ ماقبل الغاية لابدّ أن يتكرر قبل الوصول إليها، تقول «ضربته إلى أن مات» و يمتنع «قتلته إلى أن مات» و غسل اليد لا يتكرر قبل الوصول إلى المرفق، لأنّ اليد شاملة لرؤوس الأنامل و المناكب و ما بينهما، قال: فالصواب تعلّق «إلى» بـ «أسقطو» محذوفا، و يستفاد من ذلك دخول المرافق فى الغسل، لأنّ الإسقاط قام الإجماع على أنّه ليس من الأنامل، بل من المناكب، و قد انتهى إلى المرافق، و الغالب أنّ ما بعد إلى يكون غير داخل بخلاف حتّى، و اذا لم يدخل فى الإسقاط بقى داخلا فى المأمور بغسله، و قال بعضهم: الأيدى فى عرف الشرع إسم للأكف فقط بدليل آية السرقة، و قد صحّ الخبر باقتصاره صلى الله عليه وسلّم فى التيمم على مسح الكفين، فكان ذلك تفسير اللمراد بالأيدى فى آية التيمم. قال: و على هذا فإلى غاية للغسل لا للاسقاط، قلت: و هذا إن سلّم فلابدّ من تقدير محذوف أيضا، أى و مُدّوا الغسل إلى المرافق اذ لا يكون غسل ما وراء الكف غاية لغسل الكفّ.

و امسحوا برؤوسكم.

قيل: الباء زائدة و رؤوسكم فى محلّ النصب على المفعوليّة و قيل: الباء للتبعيض. و عند الإماميّه يجب أن يمسح منه ما يقع عليه اسم المسح و هو مذهب الشافعى أيضا.

و قيل: يجب مسح جميع الرأس و هو مذهب مالك.

و قيل: يجب مسح ربع الرأس و هو مذهب ابى حنيفة.

وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ.

لا شكّ أنّ الرجلين من أعضاء الوضوء، و لكنّ الاختلاف وقع فى طهارتها، فقال قوم: طهارتها الغسل و هم الجمهور، و قال قوم: فرضها المسح.

و قال قوم: تجوز بالنوعين الغسل و المسح، و ذلك راجع إلى اختيار المكلّف، و به قال الطبرى و داوود.

و سبب اختلافهم فى ذلك، القراءات المنقولة فى أرجلكم، و هو النصب و الجرّ و الرفع.

أمّا النصب ــ فقد قرا نافع و ابن عامر و الكسائى و حفص و المفضّل و يعقوب،

١ ــ عطفا على أيديكم و هو المغسول فالواجب فيها الغسل على وفقه،

و قالوا: يؤيّده التحديد، اذ المسح لم تضرب له غاية فى الشريعة، و جيىء بالمسح بين المغسولات لإفادة الترتيب.

٢ ــ و قيل: نصبه بفعل مقدّر و هو «اغسلوا».

٣ ــ و قيل: نصبه بالعطف على محلّ المجرور و شاع ذلك فى استعمال العرب، ←

تعالی مٰا نَنْسَخ مِنْ آیة أوْنُنْسِهٰا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِنْهٰا أوْمِثْلِهٰا. البقره / ۱۰۶*.

یدلّ علی نسخ آیة غیر معیّنة بل مبهمة علی سبیل الإجمال و ذکر هذا القائل فوائد و نکتاً فی ذلك الإبهام.

منها أنّه باعث علی التنقیر و التفتیش علی ما قیل فی حکمة المتشابهات.

← فالفرض فیه المسح، و به قال الإمامیّة.

و أمّا الجرّ ــ

فقد قرأ ابن کثیر، و ابوعمرو و ابوبکر و حمزة بن عاصم.

۱ ــ عطفا علی رؤوسکم و حینئذ الفرض فیهما المسح کما قال به الإمامیّة.

۲ ــ و قیل : علی الجوار کما فی «جحر ضبّ خرب» وردّ بأنّه لا یجوز فی القرآن مثله، و من أجاز ذلك إنّما هو فی ما اذا لم یکن حائل من حروف العطف.

۳ ــ عطفا علی رؤوسکم فی اللفظ مقطوع عنه فی المعنی، و به قال الأخفش.

٤ ــ و قیل عطفا علی رؤوسکم، و المسح فی اللغة یقع علی الغسل أیضا کما یقال تمسّحت للصلاة أی توضّأت إلاّ أنّ التحدید یدلّ علی أنّ المقصود منه فی الأرجل الغسل.

و أمّا الرفع ــ

۱ ــ علی أنّه مبتدأ و خبره مغسولة، فالواجب فیهما الغسل.

۲ ــ علی أنّه مبتدأ و خبره ممسوحة، فالواجب فیهما المسح.

و قیل : الآیة ممّا نسخ حکمه و بقی تلاوته لأنّه نزل بالمسح، و النسة المتواترة بوجوب الغسل و علی کلّ وجه من النصب و الجـر و الرفع الإمامیّة یقولون بوجوب المسح و إنّ من غسل فلم یؤدّی الفرض و ما قیل إنّ المعنی فی قوله تعالی: فَطَفِقَ مَسْحـا بِالسُّوقِ وَالأعْنٰاقِ. هو الغسل فسمی الغسل مسحا، لیس بمجمع علیه، لأنّ قوما ذهبوا إلی أنّه أراد المسح بعینه. و قال ابوعبیده و الفراء و غیرهما: إنّه أراد بالمسح الضرب و من قال أرید بالمسح الغسل لا یخالف فی أنّ تسمیة الغسل مسحا مجاز و استعارة.

* ــ الآیة نزلت لمّا قال المشرکون أو الیهود: ألاّ ترون محمدا یأمر أصحابه بأمر ثمّ ینهاهم عنه و یأمر بخلافه، و کلامهم هذا کان مشعرا بأنّه یستلزم عدم حکمة الناسخ، أو جهله بوجه الحکمة، و فی الآیة «مٰا» شرطیة جازمة لننسخ منتصبة به علی المفعولیة و «نَأْتِ» مجزوم جزاء و «مِنْ» للتبعیض و قیل زائدة.

و قرأ ابن عامر «نُنْسِخ» بضمّ الأوّل و سکون الثّانی و کسر الثّالث من باب الافعال.

و ننسها ــ أصله «نسی» من أنساه إیّاه أی حمله علی نسیانه أو من نسو، فالمعنی أمره بترکه.

و قرأ ابن کثیر و ابوعمرو نَنْسَأها بفتح الأوّل و سکون الثّانی و فتح الثّالث بعده الهمزة الساکنة بمعنی نؤخرها من «نَسَأ».

و قرئ تَنْسَها ــ بالخطاب بمعنی أنت تنساها

و قرئ تُنْسَها ــ بضم الأوّل علی البناء للمفعول.

و قرئ نُنَسِّها ــ بضمّ الأوّل و فتح الثّانی و کسر الثّالث مع التشدید من باب التفعیل.

التنقیر و التفتیش ــ البحث و السؤال عن الشیء.

و منها أنّه اذا لم يتعيّن المنسوخ لا يهون وقـع شئ من آياته. و أقول هذا القول سخيف جدّا و مفسدته ظاهرة اذ فيه إيقاع التهمة فى آيات الكتاب المبين الّذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه و بذلك يهوّن وقعها [اذ يجرى فيه تهمة النسخ فهذا القول يؤدّى إلى هذه المفسدة العظيمة][١٩].

ثم هذه الآية الّتى يزعم نسخها لا يكون من الاعتقاديات اذ لا مجال للنسخ فيها و لا من القصص و الأخبار لذلك أيضاً بل يكون من الأحكام و الحاجة إلى بيان الأحكام ماسّة جدّا.

فكيف يعتقد أنّ النبى (ص) لم يبيّن نسخ هذا الحكم و تركه سدى و يترك الأمّة بعده حيارى من غير هدى مع أنّ الله تعالى قد منّ على النبى (ص) بقوله:

اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ. المائدة / ٣ وليـت شعرى ما الباعث على القول بأنّ بعض آيات القرآن منسوخ من غير تعيين و ما الدّليل على ذلك [فإنّ الآية المذكورة لا دليل فيها على ذلك و لم يأت أحد بدليل آخر عليه][٢٠] و لذلك لم يذكر هذا القول جمهور علماء الأصول، هذا.

و قد أتفق الأصوليون على أنّه لا يجوز الحكم بنسخ آية إلاّ بعد أن لا يوجد لها محمل آخر كالتخصيص و غيره ممّا فيه مندوحة عن التخصيص، مع أنّ منهم من صرّح بأنّ النسخ تخصيص الحكم ببعض الأوقات و اذا كان كذلك لا يكون التخصيص ببعض الأفراد راجحا عليه اذ لا فرق بين التخصيص ببعض الأفراد و التخصيص ببعض الأوقات حتى يكون الأوّل مقدما على الثانى [بل يكون الثانى اردء الاحتمالات كما قال قائلهم][٢١] و ذكروا أنّ الناسخ للآية لا يكون إلاّ آية أو خبرا متواترا عن النبى (ص).

و أمّا أخبار الآحاد و القياس فلا يكون ناسخا و كذا الإجماع.

اذا تمهد ذلك فنقول: إنّ اصحاب مذهب الأوّل استدلّوا بأنّ الله تعالى وصف القرآن فى كتابه الكريم بقوله تعالى:

وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ

(١٩) ليس فى نسخة. د (٢٠) ليس فى نسخة. د (٢١) ليس فى نسخة. د

حاجة ماسة ــ أى حاجة مهمّة. المندوحة ــ السعة و الفسحة.

حَمِيدٍ. فصّلت / ٤٢.

و لو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان، و لا يجوز أن يصير شئ منه باطلا بمقتضى النصّ، و بأنّ تجويز النسخ مناف لتعظيم القرآن و علّو شأنه، فإنّه إنّما أنزل ليكون ناسخا للكتب المتقدّمة لا لأن يكون منسوخا فى نفسه.

و أيضـــا كلّ موضع يظنّ نسخه فإنّ له محملا و تأويلا يصرف عنه النسخ، و لا ضرورة إلى القول بالنسخ مع وجود ذلك المحمل و التأويل كما ذكره الإمام فى التفسير الكبير.

و أقول: قد عرفت أنّ النسخ ليس إبطالا للحكم، بل هو إمّا بيان انتهاء الحكم أو رفع احتمال بقائه، و غاية الأمر فيه أن يكون تخصيصا بحسب الأوقات كما سيجئ.[٢٢]

فهذا الدليل ضعيف جدّا، و النسخ بهذا المعنى فى بعض الآيات ليس منافيا لتعظيم القران، و لا لكونه بجملته ناسخا للكتب المتقدمة.

و أمّا أنّ القول بالتخصيص أولى من القول بالنسخ [و أنّ النسخ اردء الاحتمالات][٢٣]، فلعلّه مبنى على توهّم أنّ النسخ إبطال الحكم، و هو باطل جدّا كما عرفت، بل هو رفع لاحتمال بقاء الحكم، و الحكم لم يكن شاملا لجميع الأوقات [بل كان فى قوّة المهملة بحسب الوقت فإنّ الحكم لم يكن مقيّدا بالدوام][٢٤] ففيه تبيين للحال و رفع للاحتمال فيكون من هذه الحيثية أولى من التخصيص [اذ التخصيـــص اخراج بعض الأفراد و استثنائه عن الحكم، و هذا لا يوجب إخراجا و لا استثناء أصلا بل هو بيان][٢٥].

نعم اذا ورد حكم على التأبيد أو فى أوقات معيّنة، ثم ورد حكم بخلافه فى بعض الأوقات أو فى بعض تلك الأوقات كان ذلك تخصيصا بحسب الأوقات بعد التعميم فيها.

[و قلّ ما يوجد فى النسخ مثله][٢٦] و حينئذ يكون هو بعينه من قبيل التخصيص و لا يترجّح أحدهما على الآخر و عند هذا يظهر أنّ القول بترجيح التخصيص على النسخ مبنى على تصور أنّ النسخ إبطال للحكم.

و قد بان من ذلك البحث أنّ ما يتوهّم من أنّ موسى عليه السّلام قال: أقيموا هذا السبت ما دامت السّموات و الأرض و قد نسخ بدين سيدنا محمد (ص) فيكون النسخ إبطالا للحكم ساقط جدّا.

(٢٢) ليس إبطالا للحكم بل هو رفع لاحتمال بقاء الحكم كما سبق تفصيله. د

(٢٣) ليس فى نسخة. د (٢٤) ليس فى نسخة. د (٢٥) ليس فى نسخة. د (٢٦) ليس فى نسخة. د

أمّا أوّلاً ــ فلأنّه على فرض وقوعه يكون[۲۷] من قبيل التخصيص بحسب الأوقات كمامرّ و ليس فيه ما يدلّ على أنّ النسخ إبطال الحكم.

و أمّا ثانياً ــ فلما ذكر العلماء أنّه افتراء على موسى عليه السّلام و أنّه اختلقه ابن الراوندى* و نقلوا[۲۸] نصوص التوراة على خلافه و البشارة ببعثة خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصّلين مجملا و مفصلا.

أمّا المجمل ــ فإنّه نقل من نصوص التوارة: أنّ موسى عليه السّلام قال، لابدّ أن يقوم نبىّ مثلى، فاذا قام فأطيعوه و استمعوا كلامه.

ثم قال: إنّ هذا النبىّ لا يكون من بنى اسرائيل و ذلك يدلّ على أنّه محمد(ص) لأنّ هذا النبىّ إمّا عيسى عليه السّلام أو نبىّ آخر من أنبياء بنى اسرائيل أو من غيرهم.

و الأوّل باطل لأنّه صرح بأنّه ليس من بنى اسرائيل و عيسى عليه السّلام من بنى اسرائيل و كذا الثانى و الثالث لأنّه قد صرح بأنّه مثله، و مثله يكون من أولى العزم لا محالة و ليس من بعد موسى (ع) إلى زمان نبيّنا (ص) نبىّ من أولى العزم غير عيسى بالاتّفاق، على أنّ اليهود لا يقولون بنبوّة عيسى عليه السّلام، فيلزمهم أن يعترفوا بأنّ هذا الموعود نبيّنا محمد خاتم النبيّين عليه افضل صلوات المصلّين.

و أمّا المفصل ــ فكمامرّ من «بماذ ماذ» الّذى هو مطابق لاسم محمّد صلى الله عليه وسلّم بحساب الجمل على النحو المتعارف بينهم، و قد جاء فى الإنجيل أنّ، «فار قليطا» و النور الاعظم اذا ظهر من جانب الجنوب فآمنوا به، و قد قيل إنّ فى الإنجيل اسمه أحمد(ص) على ما نطق به القران.

و أمّا أصحاب المذهب الثانى.

فاستدلّوا على مذهبهم أمّا مجملا فبقوله تعالى: **مٰا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْنُنْسِهٰا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهٰا أَوْمِثْلِهٰا.** البقرة / ۱۰۶.

و أصحاب المذهب الأوّل يمنعون دلالة الآية على وقوع النسخ فى آيات القرآن فإنّ

(۲۷) فلأنّه لوصحّ ذلك لكان. د (۲۸) و نقل. د

* ــ ابن الراوندى ــ هو احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى المعروف بـ «ابن الراوندى» كان يرمى عند الجمهور بالزندقة و الإلحاد و توفى سنة (۲۴۵)

معناها أنّ ما ننسخه نأت بخير منه أو مثله فيجوز أن يكون المراد بالآيات المنسوخة آيات التوراة و الإنجيل و شرائعهما المنسوخة.

و أمّا مفصلا ــ فبأنّ عدّة الوفاة فى صدر الإسلام كانت حولا كاملا كما قال الله تعالى:

وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ. البقرة / ٢٤٠

ثم نسخ و جعل عدّة الوفاة أربعة أشهر و عشرا بقوله تعالى:

وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً. البقرة / ٢٣٤.

و نظائره، مثل صوم عاشوراء فإنّه كان فرضا فى بدو الإسلام ثم نسخ وفرض صوم رمضان، فثبت النسخ فى الاحكام القرانيّة فى الجملة.

و امّا أنّ هذه الآية بخصوصها منسوخة فلأنّ مؤدّاها ترك المشاحة و المقاتلة معهم، و قد نسخت بقوله تعالى:

فَاقْتُلوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ. التوبة / ٥.

و قوله تعالى:

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً. التوبة / ٣٦.

و أجيب عنه بأنّ آيات العدّة ليس فيها نسخ، اذ من الممكن أن تضع الحامل حملها بعد حول، فيكون عدّتها حولا كاملا، فلا يكون منسوخا لبقاء الحكم فى بعض الصّور، بل يكون مخصّصا.

و أقول: لا يخفى فساد هذا الجواب، اذ كما يمكن أن، تضع الحامل بعد حول كامل، يمكن أن تضع بمدّة أزيد أو أنقص، بل الغالب كون مدّة الحمل انقص من الحول. فتعيّن الحول [من بين سائر مدد الحمل مع أنّ الاغلب خلافه][٢٩] بكونه مدّة الحمل غير ملائم[٣٠] بل العدّة تنقضى بوضع الحمل فى أىّ مدّة كانت كما قال الله تعالى:

وأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ. الطلاق / ٤.

و أمّا آية الرضاع فلم أطلع على جواب ذكر عنها.

(٢٩) ليس فى نسخة. د (٣٠) لايكاد يصحّ مكان «غير ملائم». د

و أمّا دليلهم على كون قوله تعالى:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ. الكافرون / ٦ منسوخا.

فقد أجيب عنه بأنّه يجوز أن يكون المراد بالآية تهديدهم، بأنّ لكم كفركم و عقابكم به، ولى التوحيد و الدّرجات المترتبة عليه.

أو لكم حسابكم ولى حسابى. أو لكم جزائكم ولى جزائى، على أن يكون الدّين بمعنى الجزاء كقوله تعالى:

مٰالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. الفاتحة / ٤

و قول الشاعر ــ

وَلَمْ يَبْقِ سِوَى الْعُدْوٰانِ دَنّٰاهُمْ كَمٰا دانُوا.

و قولهم: **كَمٰا تُدِينُ تُدٰانُ.**

و مع قيام هذه الاحتمالات يبطل الاستدلال.

و قيل على تقدير أن يكون المراد منه ترك المقاتله، لا يلزم كونه منسوخا بناء على أنّ النهى عن القتال فى بدو الحال كان لقلّة جنود الإسلام فكان المصلحة فى ترك قتالهم، إلى أن قوى أهل الإسلام و كثر جنودهم فأمروا بالقتال.

و أيضاً النهى عن القتال، إنّما هو فى حقّ الكافرين مطلقا، و الأمر بالقتال إنّما هو فى حقّ المشركين، و الكافرون أعمّ من المشركين، اذ كلّ مشرك كافر، وليس كلّ كافرمشرك، مثل اليهود و النصارى،

فيكون آية القتال تخصيصا لهذه الآية، و لا يكون ناسخالها، فإن التخصيص غير النسخ، و هو أولى من النسخ.

و أقول: فيه بحث.

أمّا أوّلا ــ فلأنّ كون المصلحة منوطة فى الأوّل بترك المقاتلة و فى ثانى الحال بالمقاتلة، لا تخرج الحال عن النسخ، بل ذلك يكون مصلحة النسخ و الحكمة فيه، اذ النسخ كما تقرر، إمّا تخصيص بحسب الأوقات، أو رفع احتمال بقاء الحكم، فاذا خصّص حكم المتاركة بزمان يكون نسخا لا محالة. و تفصيل المقام.

إنّ النسخ اذا وقع على حكم مقيد بالدّوام، فهو من قبيل التخصيص بحسب الأوقات، و إن لم يكن ذلك الحكم مقيّداً به، فهو رفع احتمال بقاء الحكم، و على التقديرين ليس

القول به ابعد من القول بالتخصیص.

أمّا على الأوّل فلأنّه تخصیص خاصّ، و لا فرق بین التخصیص بحسب الأوقات، و التخصیص بحسب الأفراد، فی شمول مطلق التخصیص لها، و تسمیة أحدهما بالتخصیص و الآخر بالنسخ، مجرد اصطلاح لا یترتّب علیه حکم معنوی یقتضی کون أحدهما أولى من الآخر.

و أمّا على الثانی فالأمر اظهر، فإنّه حینئذ یکون مبیّنا للحکم السابق، و دفعا لتوهّم بقائه لا معارضا له و لا مصادما، فیکون أولى ممّا یخصّونه باسم التخصیص [و یرجّحونه على ما یخصّونه باسم النسخ][۳۱].

و من له ادنى بصیرة یتفطن أنّ منشأ هذه الأقوال، و مبالغتهم فی ترجیح مثل هذه التأویلات البعیدة التی سبق بعضها، توهمهم أنّ النسخ عبارة عن إبطال الحکم.

و قد علمت أنّه لیس کذلک کمامرّ مفصّلا.

و قد ذکر فقهائنا أعنی الأئمة الشافعیّة: أنّ الأصحّ أنّه اذا أحدث المتوضّی لا یقال بطل وضوئه بل یقال انتهى، و اذا کان الحال کذلک، فالحکم الصادر عن الله تعالى أولى بأن لا ینسب إلى البطلان و یحترز عن اطلاق الباطل علیه، بل یقال انتهى و انقضى.

و أمّا ثانیاً ــ فلأنّ النبّی (ص) قاتل بعد نزول هذه السّورة غیر المشرکین کیهود خیبر، فلیس حکم القتال مخصوصاً بالمشرکین هذا.

و أمّا أصحاب المذهب الثالث فیقولون: لمّا کان لهذه الآیة محامل صحیحة لا ینافی مضمون آیة القتال، فلا یجوز القول بنسخها بناء على أنّ النسخ إنّما یصار إلیه عند الضرورة و لا ضرورة هاهنا.

و الآن حان أن نشرع فی تفسیر السورة بتوفیق الله تعالى.

فنقول: قال الله تعالى: **قل یٰا أیّهاَ الکٰافِرُونَ.**

ذکر المفسرون أنّ رهطا من قریش قالوا: یا محمّد هلّم فاتّبع دیننا و نتّبع دینک، تعبد آلهتنا سنة و نعبد إلهک سنة فقال: معاذ الله أن أشرک بالله غیره. فقالوا: فاستلم بعض آلهتنا نصدّقک و نعبد إلهک فنزلت هذه السّورة، فغدا إلى المسجد الحرام و فیه الملأ من قریش، فقام

(۳۱) لیس فی نسخة. د

على رؤوسهم فقرأ عليهم فأيسوا.

و المعنى.

لا أعبد فى المستقبل ما تعبدون فى الحال أو فى الاستقبال أيضا بناء على ما ذكره صاحب الكشاف وغيره :

من أنّ الخطاب لكفرة مخصوصة علم الله منهم أنّهم لا يؤمنون*.

وَلا أَنْتُمْ عابِدُونَ ٣٢ فى المستقبل ما أطلب منكم من عبادة إلهى.

وَلا أَنَا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ، أى ما كنت قطّ عابدا فيما سلف ما عبدتم فيه. يعنى لم يعهد منى عبادة صنم قبل، فكيف يرجى منى فى زمن النبوّة.

وَلا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ، أى ما عبدتم فى وقت ما أنا عابد له.٣٣

هكذا فسّره صاحب الكشاف، قال : و لم يقل ما عبدت كما قيل ما عبدتم، لأنّهم كانوا يعبدون الأصنام قبل البعث و هو لم يكن يعبدالله تعالى فى ذلك الوقت.

و أقول : فيه نظر لأنّ الأصوليين اختلفوا فى أنّ النبى (ص) هل كان قبل البعثة متعبّدا بشريعة من قبله أو لا، فقيل إنّه كان متعبدا بشريعة، و اختلف القائلون بذلك فى تعيين تلك الشريعة، فقيل بشريعة موسى، و قيل بشريعة عيسى، و قيل بشريعة إبراهيم و قيل بشريعة نوح، و قيل إنّه لم يكن متعبّدا قبل البعثة.

و المختار أنّه كان متعبّدا قبل البعث، لما ثبت أنّه كان متعبدا فى غار «حراء» و التعبّد لا يكون إلاّ بشريعة لأنّ الحاكم هو الشرع عند أهل الحقّ.

و على مذهب المعتزلة القائلين بحكم العقل الأمر اظهر [اذ العبادة لا يتوقف على هذا التقدير على شريعة]٣٤.

(٣٢) فاعلون. الكشاف (٣٣) على عبادته. الكشاف (٣٤) ليس فى نسخة. د

حِراء ــ بكسر الأوّل هو جبل بمكة فيه غار كان صلّى الله عليه و آله وسلّم يتعبّد فيه.

* ــ قال صفوان الجمال ــ جاء زنديق إلى هشام بن الحكم فقال من أشعر النّاس، قال امرؤ القيس، قال أجل، فبأىّ شىء، قال بقوله،: قفانبك من ذكرى حبيب و منزل ــ قال: لو كرّر هذا أربع مرّات ما يكون عندك قال مجنون قال فكيف لا تجنن نبيّك اذ جاء بقل يا أيها الكافرون السّورة.

فقال و راك الباب فإنّ لى شغلا و رحل من ساعته إلى الصّادق عليه السّلام و حكى له جميع ذلك فقال عليه السّلام ليس على ما ظنّه إنّ المشركين اجتمعوا إلى النبى (ص) فقالوا يا محمد اعبد إلهنا يوما نعبد إلهك عشرا و اعبد إلهنا شهرا

و الحاصل ــ أنّه لمّا ثبت أنّه كان يتحنّث أى يتعبّد الليالى ذوات العدد فلا جرم تكون هذه العبادة عبادة الله لا غير اذ الأنبياء معصومون عن الكفر قبل البعثة بالاتفاق.

ثم فى حمل قوله «وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ» على الماضى نظر من حيث العربيّة، فإنّ اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضى لا يعمل إلا فى لغة ضعيفة و قد عمل هاهنا فى قوله تعالى «ما عبدتم» فإنّه إمّا مفعول به أو مفعول مطلق، اذ لو كان ما موصولة أو موصوفة كان مفعولا به.

و إن كانت مصدرية كان مفعولا مطلقا*

و قد نقل ابن كثير فى تفسيره عن البخارى و غيره: أنّ المراد لا أعبد ما تعبدون و لا أنتم عابدون ما أعبد فى الماضى و لا أنا عابد ما عبدتم و لا أنتم عابدون ما أعبد فى المستقبل.

و قد علم[٣٥] أنّ إعمال اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضى لغة ضعيفة.

(٣٥) و أنت تعلم. د

نعبد إلهك سنة فأنزل الله تعالى قل يا أيّها الكافرون، فذكر هشام للزنديق فقال ليس هذا من خزانتك هذا من خزانه غيرك.

و قال ثعلب: إنّما حسن التكرار لأنّ تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الأخرى.

و تلخيص الكلام لا أعبد ما تعبدون الساعة و فى هذه الحالة و لا أنتم عابدون ما أعبد فى هذه الحال أيضا و اختص الفعلان منه و منهم بالحال و قال من بعد و لا أنا عابد ما عبدتم فى المستقبل و لا أنتم عابدون ما أعبد فيما تستقبلون فاختلف المعنى و حسن التكرار لاختلافهما.

* ــ ما ــ ترد اسمية و حرفية.

و الإسمية تكون.

١ ــ موصولة. نحو ما عندكم ينفد و ما عندالله باق.

٢ ــ نكرة موصوفة. نحو مررت بما معجب لك.

٣ ــ صفة لنكرة. و تفيد الإبهام و تأكيد التنكير و التعظيم و التحقير نحو أعطه شيئا ما يجيئك و قتاما.

٤ ــ شرطيّه. و هى زمانيّة و غير زمانيّة نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم. و ما تفعلوا من خير يعلمه الله.

٥ ــ استفهامية. نحو و ما تلك بيمينك يا موسىٰ.

و الحرفية تكون

١ ــ نافية. نحو ما هى عنكم ببعيد.

٢ ــ مصدرية. و هى إمّا زمانيّة نحو أوصانى بالصّلوة و الزكوة ما دمت حيّا. أى مدّة دوامى حيّاً و غير زمانية نحو و ضاقت عليهم الأرض بما رحبت أى برحبتها.

٣ ــ كافة. و هى الّتى تمنع العامل من العمل رفعا و نصبا و جرّا و لذا لم يجعل مندرجة تحت الزائدة نحو قلّما ــ طالما ــ كثرما ــ إنّما ــ ليتما ــ ربّما ــ كما ــ بعدما ــ و أمثال ذلك.

٤ ــ زائدة. نحو فبما رحمة من الله لنت لهم.

و لا يخفى أنّه على تفسير الكشاف [و على هذا التفسير أيضا][٣٦] لا تكرار فى الآية و لعلهم ارتكبوا ما ارتكبوا[٣٧] لرفع التكرار و قيل إنّ فيها تكرارا لمزيد التقرير كما فى قوله تعالى: **فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً.** الشرح / ٥ و ٦.

فإنّ مضمون قوله تعالى: لا أعبد ما تعبدون. و قوله: و لا أنا عابد ما عبدتم. عندهم واحد و كذا قوله تعالى: و لا أنتم عابدون ما أعبد. فى الموضعين و التكرير لمزيد التقرير [يلائم المقام من][٣٨] حيث أنّ الغرض منه تأييسهم و التبرى عنهم.

و قيل: لا تكرار لأنّ «ما» فى إحدى القرينتين مصدرية و فى الأخرى موصولة أو موصوفة و المعنى على تقدير كونها مصدرية، لا أعبد مثل عبادتكم فـإنّ عبادتى خالصة لله و عبادتكم شرك، و عبادتى طاعة و عبادتكم معصية.

و أقول: تفصيل المقام، أنّ قوله: لا أعبد ما تعبدون. و قوله: و لا أنا عابد ما عبدتم. إمّا كلاهما لنفى الحال، أو كلاهما لنفى الاستقبال، أو أحدهما للحال و الآخر للاستقبال.

و على التقادير، فلفظة «ما» إمّا مصدرية فى الموضعين و إمّا موصولة أو موصوفة فيهما، و إمّا موصولة أو موصوفة فى أحدهما أو مصدرية فى الأخرى.

فهذه ستّة احتمالات حاصلة من ضرب الثلاثة فى الإثنين*. ولم يلتفت إلى تقسيم صورة الاختلاف إلى الفرق بين الأولى والأخرى ولا إلى الفرق بين الموصوفة و الموصولة لتكثير الأقسام، فإنّ صور الاختلاف متساوية فى الإقدام[٣٩] فى رفع التكرار، و مؤدّى الموصولة و الموصوفة متقاربان، فلا يتعلّق بتفصيلها غرض.

و كذا الحال فى قوله: و لا أنتم عابدون ما أعبد. فى الموضعين.

و معلوم أنّه لا تكرار فى صور الاختلاف، سواء كان باعتبار الحال و الاستقبال، أو باعتبار كون «ما» فى أحدهما موصولة أو موصوفة و فى الأخرى مصدرية.

و كون النفى فى لا أعبد لنفى الحال، أنكره صاحب الكشاف و ذكر أنّ «لا» يختص بنفى الاستقبال و أنّ الخليل قال: إنّ «لن» تختص بنفى الاستقبال لأنّ أصله «لا أن»

(٣٦) ليس فى نسخة. د (٣٧) و لعلّه إنّما ارتكب ما ارتكب. د

(٣٨) ليس فى نسخة. د (٣٩) يتساوى الإقدام ــ د

* ــ أقسامه الستة ــ ١ ــ كلاهما مصدرية ٢ ــ كلاهما موصولة ٣ ــ كلاهما موصوفة ٤ ــ أحدهما موصولة و الآخر موصوفة ٥ ــ أحدهما موصولة و الآخر مصدرية ٦ ــ أحدهما موصوفة و الآخر مصدرية.

ولكن الإمام جوزه فى تفسيره الكبير [و نقل عن بعض النحاه: أنّ ابن مالك على جوازه.

و قال أبوحيان* فى تفسيره: إنّ قول الزمخشرى أنّ «لا» لا يدخل إلاّ على المضارع فى معنى الاستقبـــال، وإنّ «ما» لا يدخل إلاّ على مضارع فى معنى الحال، ليس بصحيح بل ذلك غالب فيهما لا متحتّم و قد ذكر النحاة دخول «لا» على المضارع و يراد به الحال و دخول «ما» على المضارع و يراد به الاستقبال و ذلك مذكور فى المبسوطات من كتب النحو، و لذلك لم يورد سيبويه ذلك بأداة الحصر، بل ذكر الغالب فيهما، انتهى][٤٠].

و نقل ابن كثير فى تفسيره الكبير هاهنا ثلاثة أقوال:

الأوّل. لا أعبد ما تعبدون الآن و لا أجيبكم فيما بقى من عمرى، و لا أنتم عابدون ما أعبد و هم الّذين قال الله تعالى فيهم:

وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَاناً وَ كُفْراً. المائده / ٦٤.

و الثانى. ما حكاه البخارى و غيره من المفسرين أنّ المراد لا أعبد ما تعبدون و لا أنتم عابدون ما أعبد فى الماضى و لا أنا عابد ما عبدتم و لا أنتم عابدون ما أعبد فى المستقبل.

الثالث. إنّ ذلك تأكيد محض.

قال و ثمّ[٤١] قول رابع نصره أبو العباس ابن تيميّة* فى بعض كتبه، و هو أنّ المراد بقوله لا أعبد ما تعبدون نفى الفعل لأنّها جملة فعليّة و لا أنا عابد ما عبدتم نفى قبوله لذلك بالكلّيّة و نفى الإمكان الشرعى أيضاً و هو قول حسن أيضاً، انتهى ما ذكره ابن كثير.

أقول: [لا يخفى ما فيه من الكدر، فإنّ حمل لا أعبد ما تعبدون و لا أنتم عابدون ما أعبد على الماضى لا يصحّ إلاّ بتأويل بعيد، و هو الحمل على حكاية حال الماضى][٤٢]، و فى إفادة الجملة الاسمية نفى القبول مناقشة يمكن رفعها بتكلّف.

(٤٠) ليس فى نسخة. د (٤١) ثمّة. م

(٤٢) ليس فى نسخة. د

* ــ أبو حيان ــ هو أثير الدّين محمد بن يوسف الأندلسى المعروف بـ «ابو حيان النحوى» من علماء العربيّة و التفسير و الحديث و التراجم و اللغات المتوفى (٧٤٥) تفسيره معروف بـ «البحر المحيط» و اختصره و سماه «النهر المادّ من البحر».

* ــ هو ابو العباس احمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام كان كثير البحث فى فنون الحكمة / داعية إصلاح فى الدّين المتوفى (٧٢٨) و له كتاب منهاج السنّة النبويّة فى نقض كلام الشيعة.

و يقرب من ذلك ما ذكره[٤٣] بعض المفسّرين من أنّ معنـــاه لا أريد عبادة ما عبدتم فلا يبعد أن يقال، إنّ معنى الجملة الفعلية نفى الفعل فى زمان معين، و الجملة الاسمية معناه نفى الدخول تحت هذا المفهوم مطلقا من غير تعرّض للزمان، كأنّه قال، ما أنا ممّن يصدق عليه هذا المفهوم أصلا و لا أنتم ممّن يصدق عليه ذلك المفهوم [و هذا أقرب ممّا قال ابن تيميّة و لعلّه أوضح][٤٤].

ثم قيل[٤٥]: إنّ «ما» فى لا أنتم عابدون ما أعبد. بمعنى «من» لأنّ المراد به هو الله تعالى.

أقول : يمكن أن يقال بناء على القاعدة الّتى مهدها صاحب الكشاف فى مواضع، و هى أنّه اذا كان المراد من الموصول هو الصفة، يعبّر عنه بلفظ «ما» كما فى قوله تعالى:

وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَيهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. الشمس / ٥ و ٦ و ٧.

و هاهنا كذلك، فإنّ تعليق النفى بالوصف ادخل فى التبرى عن المشاركة معهم، كما لا يخفى. و العبادة على ما فسّر المفسرون و الفقهاء اقصى غايات التذلل و الخشوع، و ذكروا أنّه لو سجد العبد لغيره تعالى بقصد العبادة كفر و بمجرد قصد التعظيم لا يكفر.

أقول : إن كان المراد بغاية التذلل و الخشوع ما يكون فى مرتبة الخشوع و التذلل لله تعالى فـــلا شكّ أنّ الكفّار لم يعتقدوا فى حقّ أصنامهم تلك العظمة، و لم يعظّموها هذا التعظيم فإنّهم يعتقدون أنّها وسائل و شفعاء عندالله.

و لا يريب عاقل أنّ عظمة الشفيع و الوسيلة، ليست مثل عظمة المشفوع عنده و المتوسل إليه و إنّ التذلّل و الخضوع للشفيع اقلّ من التذلّل و الخضوع للمشفوع عنده، و بالجملة لا يتعيّن ممّا ذكروه حدّ الخضوع و التذلل الّذى تمتاز به العبادة عن غيرها و يكفر الإنسان بالإتيان به بالنسبة الى غيره تعالى.

و كلمة «يا» حرف وضع لنداء البعيد و القريب عند أهل العربيّة، وعند بعضهم هو مخصوص بالبعيد، لما فى آخره من الألف للمدّ المناسب للبعيد، و لو حمل هاهنا على نداء البعيد كان ذلك لبعدهم عن ساحة عزّ الحضور لدنائة محلّهم و إن حمل على نداء القريب

(٤٣) نقله. د (٤٤) ليس فى نسخة. د (٤٥) وقيل. د

كان ذلك لقربهم الصّورى و مواجهتهم.

و نقل عن أميرالمؤمنين عليه السّلام أنّه قال: «يا» نداء للرّوح و «أى» للقلب و «ها» للنفس. و لعلّ المراد منه أنّه نداء حيث يعتنى بكمال توجه المنادى يخاطب بـ (يا أيّها) فإبهام هذه الكلمة مبالغة فى طلب إقبال المخاطب من حيث ذكره أوّلا مبهما و أردف ذلك المبهم بحرف التنبيه الّتى أقيمت مقام ما يضاف إليه «أىّ» فكان النداء بهذه الصيغة طلبا لإقباله بكليّة قلبه و قالبه و ظاهره و باطنه.

و لا يكون المراد منه أنّ تلك الحروف حروف النداء.

هذا هو الظاهر و الله اعلم بمقصوده على النبىّ و عليه الصلاة والسّلام و التحية و الإكرام فإنّ فهم دقائق كلامه لا يسعه الأذهان و لا يفى بشرح ما فيه من الحقائق البيان.

و لعلّ النكتة فى خطابهم بالكـــافرين دون أن يقال يا أيّها الّذين كفروا، أنّ الكفر كان دينهم القديم و لم يتجدد لهم.

أو لأنّ الخطاب مع الّذين علم استمرارهم على الكفر، فهو كاللازم لهم، و لعلّ نفى عبادة الله عنهم بصيغة واحدة من غير تغيير الأسلوب، للأشعار بثباتهم على الكفر و عدم إيمانهم فيما بعد كما سبق أنّ الخطاب مع رهط من قريش علم من حالهم أنهم لا يؤمنون.

و لعلّ التعبير عنهم بالكافرين دون المشركين مع كون الخطاب لهم، إشارة إلى أنّ الكفر كلّه ملة واحدة كما ذهب إليه الشافعى.

و نقل ابن كثير: أنّ الشافعى استدلّ بقوله تعالى: لكم دينكم ولى دين. على أنّ الكفر كلّه ملة واحدة فورث اليهود من النصارى و بالعكس اذا كان بينهما نسب أو سبب يتوارث به، لأنّ الأديان ما عدا الإسلام كلّها كالشئ الواحد فى البطلان.

و ذهب أحمد بن حنبل و من وافقه إلى عدم توارث اليهود من النصارى و بالعكس، لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

لا تَوارُثَ بَيْنَ أَهْلِ مِلَّتَيْنِ شَيْءٌ. (مسند ج / ٢ ص ١٧٨ ــ ١٩٥).

أقول: الاستدلال المنقول عن الشافعى بهذه الآية، لا يخلو عن ضعف و ما ذكرناه من النكتة فى التعبير بالكافرين يقويه بعض التقوية.

و قوله تعالى: ولى دين. بمعنى ولى دينى حذف الياء اكتفاء بالكسرة لأنّ فواصل الآيات فى هذه السورة هو النون كما فى قوله تعالى: **وَ هُوَ يَهْدِينِ وَ يَشْفِينِ.** الشعراء /

٧٨-٨٠.

خاتمة :

فى الفوائد و المسائل المتعلّقة بهذه السّورة :

الأولى ــ أنّ هذه السورة مكّية بالاتفاق، و ثبت فى صحيح مسلم من حديث ابى هريرة: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قرأها مع قل هو الله احد فى ركعتى الفجر.

و روى الإمام احمد عن ابن عمر :

أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قرأ فى الركعتين قبل الفجر و الركعتين بعد المغرب.

قل يا أيّها الكافرون و قل هوالله أحد. (مسند ج / ٢ ص ٢٤، ٣٥، ٥٨).

و روى ابوالقاسم الطبرانى * عن جبلة بن حارثة أخى زيد بن حارثة :

أنّ النبى صلّى الله عليه وسلّم قال: اذا أويت إلى فراشك فاقرأ قل يا أيّها الكافرون حتّى تمرّ بآخرها فإنّ فيها براءة من الشرك .

و روى الإمام احمد عن فروة بن نوفل عن الحارث بن جبلة قال : قلت : يا رسول الله علّمنى شيئا أقرأ عند منامى قال: اذا أخذت مضجعك من الليل فاقرأ قل يا أيّها الكافرون فإنّها براءة من الشرك . (مسند ج ٥ ص ٤٥٦).

الثانية ــ إن قيل إنّ إلقاء دلائل التوحيد أحسم لمادة الفساد و ادخل فى أفهامهم فما النكتة؟ فى عدم إيرادها، هاهنا.

فالجواب : أنّ الغرض الأصلى هاهنا رفع طمعهم الفاسدة فى موافقة النبى صلّى الله عليه وسلّم لهم فى عبادة أصنامهم، فمقتضى المقام المبالغة فى نفى ما طلبوه، و ليس المقام مقام الاستدلال على نفى الشّرك ، مع أنّهم سمعوا من النبىّ صلّى الله عليه وسلّم دلائل التوحيد مرارا، و لم يؤثّر فيهم، فكان المهمّ فى المقام التبرى عنهم بالكليّة فإنّهم ليسوا من أهل الاستدلال كما علم من أحوالهم.

الثالثة ــ ذكر الإمام : أنّ العادة جرت بأنّ يقال عند المتاركة و ترك المشاحة «لكم دينكم ولى دين» و ذلك لا يجوز، لأنّ القرآن نزل ليهتدى به لا ليتمثّل به.

* ــ ابوالقاسم الطبرانى ــ هو سليمان بن احمد بن أيوب بن مطر اللخمى الشلمى من كبار المحدثين أصله من طبرية الشام و رحل إلى الحجاز و اليمن و مصر و العراق و فارس و الجزيره و توفى باصفهان سنة ٣٦٠ و أخذ عنه الحديث أبو نعيم الاصفهانى.

أقول : فيه نظر.

أمّا أوّلا : فلأنّ كون نزول القرآن للاهتداء لا يمنع من أن يتمثّل به، كما أنّه لا يمنع من أن يرقى به و ليس فى ذلك استخفاف بالقرآن، بل إنّما يذكر مثل ذلك للتبرك أو التيمّن[٤٦]، بل فيه نوع استدلال و إتباع، كأنّه يقول: كما قال الله تعالى فى هذه الآية يقول أيضاً و لوصحّ ما ذكره من الدليل لساغ أن يقال: لا يجوز الحلف بالقرآن، لأنّ القرآن لم ينزّل لذلك، بل لوصحّ ذلك لانسدّ باب الاقتباس.

و أمّا ثانياً : فلأنّ نظيره فى كلام الصّحابه و التابعين و من تبعهم من السلف الصالحين[٤٧] كثير كما قيل لأميرالمؤمنين علىّ رضى الله عنه فى أن ينيب معاوية فقال:

وَمٰا كُنْتُ مُتَّخِذِ الْمُضِلِّينَ عَضُداً. الكهف / ٥١.

و فى صحيح البخارى عن هزيل بن شرحبيل قال : سئل ابوموسى الأشعرى عن ابنة، و ابنة ابن، و اخت فقال: للبنت النصف و للاخت النصف، و إيت ابن مسعود فسيتابعنى، فسُئل، ابن مسعود و أخبر بقول ابى موسى فقال:

ضَلَلْتُ اِذاً وَمٰا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ. الانعام / ٥٦.

ثم قال أقضى فيها بما قضى النبى صلّى الله عليه وسلّم للابنة النصف و لابنة الابن السدس تكملة الثلثين و ما بقى فللأخت فأتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود فقال: لا تسألونى مادام هذا الخبر فيكم*. و نظائرها كثيره.

الرابعة ــ هنا محل استفسار بأن يقال: ما النكتة فى أنّه قال «لا أعبد ما تعبدون» و نفى عبادته لمعبودهم بالجملة الفعلية و ذكر فى مقابلته و لا أنتم عابدون ما أعبد و نفى عبادتهم لمعبوده بالجملة الاسمية مع أنّ الظاهر يقتضى أن يقال «و لا تعبدون ما أعبد» ليناسب ما هو قرينه كما فى قوله «لا أنا عابد ما عبدتم و لا أنتم عابدون ما أعبد» حيث ذكرهما بالجملة الاسمية.

و الّذى يخطر ببالى.

أنّهم لمّا طلبوا من النبّى صلّى الله عليه وآله وسلّم إحداث عبادة معبودهم فإنّهم

(٤٦) للتبرى أو اليمن. م (٤٧) الصالح. د

* ــ أخرجه البخارى فى الفرائض باب ميراث البنات.

كانوا يعلمون انّه صلّى الله عليــه وآله وسلّم لم يكن قطّ عابدا لمعبودهم كان المناسب فى ردّهم نفى تجدد هذا الأمر كما هو مقتضى الجملة الفعلية و لما كان الخطاب مع جمع علم استمرارهم على الكفر و إنّهم لا يؤمنون ذكر نفى عبادتهم لمعبوده بصورة الجملة الاسمية الغير المقيّدة بزمان المفيدة للدوام بمعونة[٤٨] المقام ثم المشاكلة مع قوله «و لا أنتم عابدون ماأعبد» اقتضت أن يقــرن بقوله «لا أنا عابد ما عبدتم» ليفاد أنّهم كما استمرّوا على الكفر أوّلا و آخرا ــ فهو المستمرّ مع الإيمان أوّلا و آخرا.

و أمّا إعادة قوله «و لا أنتم عابدون ما أعبد» مع تقدم[٤٩] ذكره قريبا فلإفادة المبالغة فى أنّهم لا يؤمنون أصلا أو لأنّ المراد فى الأوّل نفى العبادة فى الحال و فى الثانى نفى العبادة فى الاستقبال على مامرت تفصيله.

و الحمدلله ربّ العالمين و صلواته على سيّد المرسلين و خاتم النبيّين و آله و صحبه الطّاهرين.

(٤٨) لمعونة. م (٤٩) تقديم. م

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام والرجال

فهرس الكتب

هياكل النور

بسم الله الرّحمن الرّحيم

يا قيّوم أيّدنا بالنّور و ثبّتنا على النّور و احشرنا إلى النّور و اجعل منتهى مطالبنا[1] رضاك و أقصى مقاصدنا ما يعدّنا لأنّ نلقاك ظلمنا نفوسنا[2] لست على الفيض بضنين.

أسارى الظّلمات بالباب قيّام ينتظرون الرّحمة و يرجون الخير[3] و فكّ الاسير الخير دأبك[4] اللّهم و الشرّ قضاؤك[5] أنت متّصف بالمجدا السنّى و أبناء النواسيت ليسوا بمراتب الانتقام.

بارك فى الذّكر و ادفع[7] السّوء و وفّق المحسنين وصلّ على المصطفى وآله أجمعين هذه هياكل النّور[8] قدّس الله النّفوس القابلات للهدى و العقول الهاديات.[9]

(١) مطلبنا. (٢) أنفسنا. (٣) يرجون فكّ الأسير. (٤) ذاتك.

(٥) قضاك. (٦) أنت متّصف بالمجد السنىّ تقتضى المكارم ــ أنت متّصف بالمجد الأسنى تقتضى المكارم.

(٧) و ارفع. (٨) و بعد فهذه رسالة هياكل النور (٩) للهدى الهاديات إليه.

الهيكل الأوّل

كلّ ما يقصد إليه[١٠] بالإشارة الحسيّة فهو جسم و له طول و عرض و عمق لامحالة و الأجسام تشاركت فى الجسميّة و كلّ مشتركين فى شئ يلزم افتراقهما بشئ[١١] آخر [ضرورة] و ما تمايزت به الأجسام هو الهيئات[١٢] و لازم الحقيقة لذاتها لا ينفكّ عنها و وصف الشئ قد يكون ضروريّا له كالزوجيّة للأربعة و الجسميّة للإنسان و قد يكون ممكنا [كالقيام و القعود] و قد يكون ممتنعا [كالفرسيّة له] و الّذى لا يتجزى فى الوهم لا يجوز أن يكون فى جهة و أن يشاراليه لأنّ مامنه إلى جهة يكون غير ما منه إلى جهة أخرى فينقسم و هما بداهة.

(١٠) لذاته. (١١) فى شىء.

(١٢) و كل شيئين اشتركا فى شىء فلابدّ من تخالفهما بأمر آخر و الّذى تفارقت به الأجسام هو الهيئات.

(١٣) لأنّ مامنه إلى جهة غير ما منه إلى أخرى.

الهيكل الثّانى

أنت لا تغفل عن ذاتك [أبدا] و ما من جزء من أجزاء بدنك[١٤] إلاّ و تنساه أحيانا فلو كنت أنت هذه الجملة[١٥] ما كان يستمرّ شعورك بذاتك مع نسيانها، فأنت وراء هذا البدن[١٦] و أجزائه.

طريق آخر

بدنك أبدا فى التحللّ و السّيلان و اذا أتت الغاذية بما تأتى عند ورود الجديد الحاصل من الغذاء لعظم بدنك جدّا و لو كنت أنت هذا البدن أو جزء منه لتبدّلت أنا نيّتك كلّ حين و لمادام الجوهر المدرك منك فأنت أنت لا ببدنك كيف و يتحللّ و ليس عندك منه خبر[١٧] فأنت وراء هذه الأشياء.

طريق آخر

لا تدرك أنت شيئا [مغايرا] إلاّ بحصول صورته عندك فإنّه يلزم أن يكون ما [عندك من الشّئ الّذى] أدركته مطابقا له و إلاّ لم تكن أدركته[١٨] كما هو و عقلت معانى[١٩] يشترك فيها كثيرون [كالحيوانيّة] فإنّك عقلتها على وجه يستوى نسبتها إلى الفيل و الذبابة غير ذات مقدار[٢٠] لأنّها تطابق الصغير و الكبير فمحلّها منك أيضاً غير متقدّر و هو نفسك الناطقة لأنّ ما لا يتقدّر لا يحلّ فى جسم متقدّر فنفسك غير جسم و لا جسمانيّة و لا يشار إليها لتبرّيها و

(١٤) بدنك الكلّى (١٥) هذه الجملة أو جزء من أجزائها. (١٦) فأنت وراء هذه الجملة.

(١٧) و لوأتت الغاذية بما تأتى به و لم يتحلّل من العتيق قبل ورود الجديد شىء لعظم بدنك جدّا و لمّا كان الجوهر المدرك منك ثابتا فأنت أنت لا ببدنك و كيف تكون أنت إياه و هو فى التحلل و ليس عندك منه خبر.

(١٨) قد أدركته. (١٩) ثم إنّك تعقل معانى كثيرة. (٢٠) فصورتها عندك غير ذات المقدار.

تنزّهها عن الجهة و هى أحديّة صمديّة لا تقسمها الأوهام أصلا.

و لما علمت أنّ الحائط لا يقال له أعمى و لا بصير فإنّ العمى[٢١] لا يقال إلاّ على من يصحّ أن يبصر فالبارى تعالى و النّفس الناطقة و غيرهما مما سيأتى ذكره ليست جسما و لا جسمانيّة[٢٢] فهى لا داخلة العالم و لا خارجه و لا متصلة و لا منفصلة.

و كلّ هذه[٢٣] من عوارض الأجسام يتنزّه عنها ما ليس بجسم فالنّفس الناطقة جوهر لا يتصوّر أن تقع عليه الإشارة الحسيّة من شأنه أن يدبّر الجسم و [أن] يعقل ذاته و الأشياء [الخارجة عنه] بصورها و كيف يتوهّم[٢٤] الإنسان هذه الماهيّة القدسيّة جسما و الحال أنّه اذا طربت[٢٥] طربا روحانيا[٢٦] تكاد تترك عالم الأجسام و تطلُب عالما لا يتناهى.[٢]

و هذه النّفس النّاطقة [الانسانيّة] لها قوى من مدركات ظاهرة و هى الحواسّ الخمس و هى[٢٧] اللّمس و الذّوق و الشّم والسّمع و البصر.

و من[٢٨] مدركات باطنة كالحسّ المشترك الّذى هو بالنسبة إلى الحواسّ الخمس كحوض ينصبّ فيه أنهار خمسة و هو الّذي يشاهد صور المنام معاينة لاعلى سبيل التخيّل[٢٩].

و من الحواسّ الباطنة الخيال:

و هو خزانة الحسّ[٣٠] المشترك تبقى فيه الصّور [المحسوسة] بعد زوالها عن الحواسّ.

و منها قوّة الفكريّة[٣١]:

الّتى بها التّركيب و التّفصيل و الاستنباط.

و منها الوهم:

و هو الّذى ينازع العقل [فى قضاياه] حتّى أنّ المنفرد بميّت فى الليل يؤمّنه عقله و يخّوفه وهمه و هو يخالف العقل فى أمور غير محسوسة حتّى أنّ الّذين يتّبعون قضاياه ينكرون ما وراء المحسوسات و لم يتفكّروا أنّ عقولهم بل أوهامهم [الّتى بها يحكمون] و تخيّلاتهم [و نفوسهم] لا تُحَسّ بل لا يحسّ من الجسم إلاّ السّطح الظاهر دون سمكه.

و من الحواسّ الباطنة الحافظة.

و هى الّتى تكون بها ذكر سائر الوقايع و الأحوال الجزئيّة.

(٢١) الأعمىٰ. (٢٢) أجساما و لا جسمانيّين. (٢٣) اذ كلّ هذه.
(٢٤) يتصوّر. (٢٥) و هى اذا طربت. (٢٦) روحيّا. (٢٧) أعنى.
(٢٨) و لها قوى من. (٢٩) التخييل. (٣٠) للحسّ. (٣١) المفكّرة.

و لكلّ من الحواسّ الباطنة موضع [من الدّماغ] يختّص به و يختلّ ذلك الحسّ باختلاله مع سلامة ما سواه من الحواسّ و بذلك عرف تغاير القوى و اختصاصها بمواضعها.

و للحيوانات قوّة شوقيّة ذات شعبتين.

منها شهوانيّة : جعلت[٣٢] لجلب الملائم.

و غضبيّة[٣٣] : خلقت لدفع ما لا يلائم.

و قوّة محرّكة تباشر التحريك.

و حامل جميع القوى المحرّكة و المدركة هو الرّوح الحيوانى و هو جرم لطيف بخارىّ يتولّد[٣٤] من لطائف الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب[٣٥] [و ينبثّ فى البدن] بعد أن يكتسب السّلطان النّورى من النّفس النّاطقة[٣٦] و لو لا لطفه لما سرى فيما سرى[٣٧] اذا وقعت سدّة[٣٨] تمنعه عن النفوذ إلى عضو يموت[٣٩] ذلك العضو و هو مطيّة تصرّفات النّفس النّاطقة و تتصرّف النّفس فى البدن مادام هو على الاعتدال و اذا انقطع انقطع تصرّفها فى البدن.[٤٠]

و هذا الرّوح الحيوانى غير الرّوح الإلهى الّذى يأتى فى كلام [على] النّبوات [و الوحى الإلهى] فإنّه يعنى به النّفس النّاطقة الّتى هى نور من أنوار الله تعالى القائمة لا فى أين، من الله مشرقها و إلى الله مغربها.

و جماعة من النّاس لمّا تفطّنوا أنّ هذه غير جسميّة توهّموا أنّها البارى تعالى و قد ضلّوا ضلالا بعيدا فإنّ الله تعالى واحد و النّفوس كثيرة و لو كان[٤١] نفس زيد و عمرو واحدا[٤٢] لأدرك أحدهما جميع ما أدرك[٤٣] الآخر و لا طّلع كلّ من النّاس على ما اطّلع عليه الكلّ[٤٤] و ليس كذلك ثم كيف تستاسر القوى البدنيّة[٤٥] إله الآلهة وتسخّره و تجعله رهين شهوات[٤٦] و عرضة بليّات[٤٧] [فى خبط عشوات].

و جماعة توهّموا انّها جزء منه و هو زيغ فإنّه لما برهن على أنّه ليس بجسم فكيف يتجزّأ و ينقسم

(٣٢) خلقت ــ جبلّت. (٣٣) و منها غضبيّة. (٣٤) مولد. (٣٥) فى القلب ــ للقلب.

(٣٦) من نفس الناطقة. (٣٧) ما يسرى فيما يسرى من المجارى.

(٣٨) حتى اذا وقعت سدّ فى عضو. (٣٩) الى عضو ما، مات.

(٤٠) النّفس الناطقة مادام على الاعتدال و اذا انحرف عنه انقطع تصرفها.

(٤١) ولو كانت. (٤٢) واحدة. (٤٣) ما أدركه. (٤٤) عليه الثّانى.

(٤٥) ثمّ كيف تاسر قوى البدن. (٤٦) رهين اشاراتها. (٤٧) و عرضة بلياتها و تحكم عليه حكم السموات.

و من يجزّئه و آخرون توهّموا قدمها و لم يعلموا أنّها لو كانت كما زعموا متجرّدة فما الّذى ألجأها إلى مفارقة عالم القدس [و الحياة] و التعلّق[٤٨] بعالم الموت و الظلمات و من الّذى قهر القديم و حبسه، و كيف سخّرها[٤٩] قوى [الطفل] الرّضيع حتى انجذبت من عالم القدس [و النّور إلى بدنه] و كيف امتاز[٥٠] بعضها عن بعض فى الأزل و نوعها متّفق و لامكان و لا محلّ و لا فعل و لا انفعال [قبل البدن و لا هيئات مكتسبة] كما يكون بعد البدن و لا يصحّ أن تكون واحدة فتنقسم و تتوزّع على الأبدان فإنّ ما ليس بجسم[٥١] لا يتجزّأ بل هى حادثة مع البدن اذا تمّ استعداده لقبولها. و لما رأيت فتيلة مستعدّة تشتعل[٥٢] من النّار من غير أن ينتقص منها شئ فلا تتعجّب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينقص[٥٣] من واهبها شئ[٥٤].

(٤٨) و إلى التعلّق. (٤٩) جذبتها ــ جذبها. (٥٠) يمتاز (٥١) جسمانى (٥٢) لتشتعل ــ للاشتعال.
(٥٣) أن ينتقص. (٥٤) أن ينتقص شىء من بارئها و واهبها و ربّها القريب القدّسى الفعّال.

الهيكل الثّالث

الجهات العقليّة ثلاث : واجب و ممكن و ممتنع.

فالواجب ضروريّ الوجود. و الممتنع ضروريّ العدم.

و الممكن ما لا ضرورة فى وجوده و لا فى عدمه.

و الممكن يجب و يمتنع بغيره و السبب هو ما يجب به وجود غيره و الممكن[1] لا يكون موجدا من ذاته اذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجبا لا ممكنا فلابدّ له من سبب يرجّح[2] وجوده على العدم[3] و السّبب اذا تمّ لا يتخلّف عنه وجود المسبّب و كلّ ما يتوقّف عليه الشئ فله مدخل فى السببيّة[4] سواء كان إرادة أو وقتا أو مكانا أو مقارنا أو محلاّ قابلا أو غير ذلك[5]، و اذا لم يوجد السّبب بتمامه أو ينتفى[6] بعض أجزائه لا يحصل الشئ[7] و اذا حصل جميع ما ينبغى فى وجود الشىء و ارتفع جميع ما لا ينبغى [فى وجود الشئ]وجب الشىء ضرورة.

(١) فالممكن. (٢) مرجّح. (٣) عدمه. (٤) سببيته

(٥) سواء كان إرادة أو وقتا أو مقارنا أو محلاّ أو قابلا أو غير ذلك.

(٦) أو انتفى. (٧) المسبّب.

الهيكل الرّابع

و فيه فصول خمسة.

الفصل الأوّل[1] : لا يصحّ أن يكون شيئان هما واجب[2] الوجود لأنّهما حينئذ [إن] اشتركا فى وجوب الوجود فلابدّ من فارق بينهما فيتوقّف وجود أحدهما أو كليهما على الفارق و ما يتوقّف على الشىء فهو ممكن الوجود و لا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما فإنّهما يكونان واحدا و الأجسام و الهيئات كثيرة و قد بيّنا أنّ واجب الوجود واحد فليست هى واجب الوجود فهى ممكنة و تحتاج إلى مرجّح هو واجب الوجود لذاته.

و واجب الوجود لا يتركّب من الأجزاء[3] فيكون معلولا لها[4] ثمّ إنّه لا يكون ذلك[5] الإجزاء واجبة لما بيّنا أن لا واجبين فى الوجود و الصّفة لا تجب بذاتها و إلاّ ما احتاجت إلى محلّها فواجب الوجود ليس محلاّ لصفات[6] و لا يجوز أن يوجد[7] فى ذاته صفات فإنّ الشىء الواحد لا يتأثّر عن ذاته و نحن اذا[8] تصرّفنا فى عضو لنا [أو فى جملة بدننا بالتحريك او غيره] يكون الفاعل شيئا و القابل شيئا[9] فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه و له من كلّ متقابلين أشرفهما و كيف يعطى الكمال من هو قاصر و كلّ ما يوجب تكثّرا[10] من التجسّم و التركّب[11] يمتنع عليه تعالى.

و الحقّ لا ضدّله و لا ندّله و لا ينسب[12] إلى أين و له الجلال الأعلى و الكمال الأتمّ و الشرف الأعظم و النور الأشدّ.

و ليس بعرض فيحتاج إلى حامل[13] يقوّم وجوده و لا بجوهر فيشارك الجواهر فى حقيقة

(١) فصل. (٢) واجب. (٣) أجزاء.
(٤) معلولها. (٥) لا تكون تلك. (٦) محلّ الصّفات. (٧) أن يوجدهو. (٨) و نحن إن.
(٩) شيئا آخر. (١٠) تكثيرا (١١) من تجسّم و تركّب. (١٢) و لا ينتسب. (١٣) قابل ــ محلّ.

الجوهريّة و يفتقر إلى مخصّص [يميّزه].

دلّت عليه الأجسام باختلاف هيئاتها فلولا مخصّصها لما اختلفت[١٤] أشكالها و مقاديرها [و صورها] و أعراضها و حركاتها و مراتب أركان العالم و نظامها [و لو اقتضت الجسمية هيئاتها لما اختلفت فيها]

واسطة الهيكل

الفصل الثّانى[١٥]

الأجسام تشاركت فى الجسميّة و تفاوتت فى الاستنارة [و عدم الاستنارة] فالنّور يعرض الأجسام[١٦] و نوريّة الأجسام ظهور لها و لمّا كان النّور العارض قيامه بغيره[١٧] و ليس وجوده لنفسه[١٨] فليس ظاهراً لذاته فلو قام بنفسه لكان نورا لنفسه.

و نفوسنا النّاطقة ظاهرة لذاتها فهى أنوار قائمة [بنفسها] و قد بيّنا أنّها حادثة و لابدّ[١٩] من مرجّح و لا يوجدها الأجسام اذ لا يوجد الشىء ما هو أشرف منه كما مرّ فمرجّحها أيضاً نور مجرّد فإن كان ذلك النّور المجرّد واجب الوجود فهو المراد و إن لم يكن فينتهى إلى واجب الوجود بذاته[٢٠] الحىّ القيّوم.

و النفس حىّ قائم دلت على الحىّ القيّوم و القيّوم هو ظاهر بذاته[٢١] و هو نور الأنوار المجرّد عن الأجسام و علائقها[٢٢] و هو محتجب لشدة ظهوره.

الفصل الثّالث[٢٣]

إنّ الواحد من جميع الوجوه الّذى لا يتكثّر فى ذاته اختلاف دواع و إرادات موجبة للكثرة[٢٤] محوجة إلى السّبب كما احوجت الأجسام إليه يجب أن يكون فعله بلاواسطة واحدا فإنّ اقتضاء أحد الشيئين غير اقتضاء الآخر فيلزم فى مقتضى الشيئين بلاواسطة التكثّر.

فأوّل ما يجب بالأوّل تعالى شىء واحد لا كثرة فيه [أصلا] و ليس بجسم فيختلف

(١٤) ما اختلفت. (١٥) فصل. (١٦) عارض للأجسام ــ فالنورية عرضية للأجسام. (١٧) لغيره.
(١٨) بنفسه. (١٩) و لابدّ لها. (٢٠) لذاته.
(٢١) لذاته ــ و القيوم هو ظاهر ــ دلت على الحىّ بذاته القيوم الوجود الظاهر بذاته لذاته.
(٢٢) و علائق الأجرام (٢٣) فصل. (٢٤) لكثرة.

فيه هيئات و لا هيئة فيحتاج إلى محلّ و لا نفس فيحتاج إلى بدن بل هو جوهر قائم [بذاته] مدرك لنفسه و لبارئه[٢٥] و هو النّور الإبداعى الأوّل لا يمكن اشرف منه و هو منتهى الممكنات.

و هذا الجوهر ممكن فى نفسه واجب بالأوّل فيقتضى بنسبته إلى الأوّل و مشاهدة جلاله جوهرا قدسيّا آخر و بنظره إلى إمكانه و نقص ذاته بالنّسبة إلى كبرياء الأوّل جرما سماويّا و هكذا الجوهر القدسى التالى[٢٦] يقتضى بالنظر إلى مافوقه جوهرا مجرّدا و بالنظر إلى نقصه جرما سماويّا إلى أن كثرت جواهر[٢٧] مقدّسة عقليّة و أجسام بسيطة [فلكيّة].

و الجواهر العقليّة المقدّسة[٢٨] و إن كانت فعّالة الاّ أنّها وسائط جود الأوّل و هو الفاعل لها[٢٩] و كما أنّ النّور الأقوى لا يمكّن النور الأضعف [يتمكّن] من الاستقلال بالإنارة فالقوة القاهرة الواجبة[٣٠] لا تمكّن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه و كمال قوّته[٣١].

[كيف لا] و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى فكلّ شأن فيه شأنه.

خاتمة الهيكل

الفصل الرّابع[٣٢]

اعلم أنّ العوالم ثلاثة: عالم يسمّيه الحكماء عالم العقل و العقل على اصطلاحهم جوهر لا يقصد إليه بالإشارة الحسيّة و لا يتصرّف فى الأجسام [أيضا].

و عالم النّفس : و النّفس النّاطقة و إن لم تكن جرمانيّة و ذات جهة إلا أنّها تتصرف فى عالم الأجسام.

و النّفوس النّاطقة تنقسم إلى ما يتصرّف فى السماويّات و إلى ما لنوع الإنسان و عالم الجسم[٣٣] و هو ينقسم إلى أثيرى و عنصرى.

و من جملة الأنوار القاهرة أبونا، و رب طلسم نوعنا، و مفيض نفوسنا، و مكمّلها[٣٤] روح القدس المسمّى عند الحكماء بالعقل الفعّال و كلّهم أنوار مجرّدة إلاهيّة

(٢٥) بل هو نور مدرك لنفسه و لبارئه. (٢٦) الثّانى. (٢٧) جواهر مجرّدة.
(٢٨) القدسيّة. (٢٩) بها. (٣٠) الواجبية. (٣١) قدرته.
(٣٢) فصل. (٣٣) الجرم. (٣٤) و مكمّلها بالكمالات العلميّة ــ و مكمّلنا.

و العقل [الأوّل] أوّل ما يتثنّى[٣٥] به الوجود و أشرق عليه[٣٦] نور الأوّل.

وتكثّرت العقول بكثرة الإشراق و تضاعفها بالنّزول و الوسائط و إن كانت أقرب إلينا من حيث العليّة و التوسّط [فى وصول الأثر الأوّل] إلاّ أنّ أبعدها أقربها من جهة شدّة الظهور و أقرب الجميع نور الأنوار.

ألم تر أنّ سوادا و بياضا إن كانا فى سطح واحد يتراءى البياض أقرب إلينا، لأنّه يناسب الظّهور فالأوّل تعالى فى العلو الأعلى و الدّنوّ الأدنى فسبحان من هو على البعد الأبعد من جهة علوّ رتبته و القرب الأقرب من جهة نوره النافذ الغير المتناهى شدّة[٣٦].

الفصل الخامس[٣٧]

و اذا كان[٣٨] الأوّل موجبا[٣٩] لما سواه و المرجّح دائم لوجوب وجوده[٤٠] و لا يتوقّف جميع الممكنات على غيره و ليس قبل جميع الممكنات غيره و لا وقت و لا شرط ليتوقّف عليه كما فى أفعالنا إذا أخّرناها إلى يوم[٤١] الخميس مثلا أو إلى مجيىء زيد أو تيسّر آلة[٤٢] إذ قبل جميع الممكنات ليس شىء من ذلك[٤٣] و ليس الأوّل تعالى بمتغيّر ليريد ما لم يرد و يقدّر بعد أن لم يقدّر. و لمّا عملت أنّ الشّعاع من الشّمس و ليس الشّمس من الشّعاع و إن دام بدوامه فلا تتعجّب من كون الحقّ قائما بالقسط و ما ذا يضرّ الشمس دوام شعاعها أو بقاء ذرّات فى نورها.

(٣٥) ينتشئ — ينتهى — ينتمى. (٣٦) و أوّل من أشرق عليه.
(٣٦) شدته. (٣٧) فصل (٣٨) و إن كان. (٣٩) الموجب.
(٤٠) و المرجح له دائم الوجود لوجوبه. (٤١) ليوم. (٤٢) أمر.
(٤٣) من ذلك المذكور.

الهيكل الخامس

اعلم أنّ كلّ حادث [زمانى] يستدعى سببا حادثا و يعود الكلام إلى السّبب الحادث فينبغى أن يتسلسل[١] إلى غير النهاية[٢] أسباب حادثة بحيث لا يكون لها مبدأ فإنّ المبدأ الحادث عائد إليه الكلام.

و الأمر الواجب التجدّد[٣] هو الحركة و الّذى يصحّ أن لا ينقطع من الحركات[٤] الدوريّة المستمرة الّتى تصلح أن تكون سببا للحوادث و لا تنصرم هو ما للافلاك[٥] و هى سبب الحوادث الّتى فى عالمنا.

و اذا لم يتغيّر الفاعل [الأوّل] فلا يكون سببا للحركات الحادثات فلولا حركات الأفلاك ما يصحّ حدوث حادث.

و حركات الأفلاك ليست طبيعيّة فإنّ الفلك يفارق كلّ نقطة قصدها و المتحرك طبعا إذا وصل إلى حيث قصد وقف إذ لا يهرب بالطّبع عن مطلوبه بالطّبع [و لا يمكن أن تكون قسريّة] فليس إلاّ أنّ حركتها[٦] إرادية.

فصل

مفيض حركة[٧] الفلك نفسه فتحريكها لتحريك جرم الفلك[٨] تحريك اختيارى و تحرّك جرم الفلك بتحريكها تحرّك قسرىّ فإن أخذنا جرم الفلك شيئا على حدة و نفسه شيئا على حدة فتكون حركتها قسريّة بالنسبة إلى النفس[٩].

(١) أن ينشأ. (٢) نهاية (٣) لذاته.
(٤) الحركة. (٥) و لا تحصل إلاّ بالأفلاك . (٦) حركته.
(٧) حركات. (٨) فتحريكها لجرم الفلك . (٩) فتكون حركة بسبب تحريك النّفس.

و إن أخذنا هما معا شيئا واحدا فحركته [حركة] إراديّة فهى[١٠] حىّ مدرك .

و الأفلاك لاحاجة لها إلى تغذّ و نموّ و توليد و لا شهوة لها و لا مزاحم و لا مقاوم لها فلا غضب لها و ليست حركتها للسّافل[١١] اذ لا قدر له عندها.

ثم نحن اذا تطهّرنا عن[١٢] شواغل البدن و تأمّلنا كبرياء الحقّ و الخرة الباسطة و النور الفائض من لدنه وجدنا أنفسنا[١٣] بروقا ذات بريق و شروقا ذات تشريق و شاهدنا أنوارا و قضينا أو طارا[١٤].

فما ظنّك بأشخاص كريمة الهيئة دائمة الصّور[١٥] ثابتة الأجرام آمنة من الفساد[١٦] لبعدها عن عالم التضاد فهى لا شاغل لها فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله تعالى المتعالية و أمداد اللطائف الإلهيّة و لولا أنّ مطلوبها غير منصرم لا نصرمت حركاتها فلكلّ [من الأفلاك] معشوق من العالم الأ على و[١٧] هو نور قاهر و هو سببه و ممدّه [بنوره] و واسطة بينه و بين الأوّل تعالى من لدنه يشاهد جلاله [و ينال بركاته و أنواره] فينبعث من كلّ إشراق حركة و يستعدّ بكلّ حركة لإشراق آخر فدام تجدّد الإشراقات بتجدّد الحركات و دام تجدّد الحركات بتجدّد الإشراقات و دام بتسلسلها حدوث الحادثات فى العالم السّفلى و لولا إشراقاتها و حركاتها لم يحصل من جود الله تعـالى إلاّ قـدرمتناه و انقطع فيضه إذ لا تغيّر فى ذات الأوّل تعالى ليوجب التغيّر فاستمرّ بجود الحقّ حدوث الحادثات بوجد[١٨] دائم لعشّاق إلهيّين يلزم حركاتها نفع السّافلين.

و ليس أنّ حركات الأفلاك [١٩] توجد الأشياء [و] لكنّها تحصّل الاستعدادات و يعطى الحقّ الأوّل لكلّ شىء ما يليق باستعداده.

و اذا لم يتغيّر الفاعل فيتجدّد[٢٠] الشىء المعلول له بتجدّد[٢١] استعداد قابله و الشىء الواحد يجوز أن يتجدّد أثره و يختلف لتجدّد[٢٢] أحوال القابل و اختلافها لا لاختلاف حاله.

و لتغيّر[٢٣] الإنسان بفرض شخص لا يتحرّك و لا يتغيّر و تحرّك إلى مقابله ضربا للمثل مرايا مختلفة بالصغر و الكبر و الصّفاء و الكدورة فيحدث فيها منه صور مختلفه بالصّغر و الكبر

(١٠) فهو. (١١) و ليس حركتها لأجل السافل. (١٢) من. (١٣) فى أنفسا.
(١٤) اطواراً. (١٥) الصورة. (١٦) عن الفساد. (١٧) الأعلى يغاير الآخر هو.
(١٨) بوجود ــ بوجه. (١٩) حركاتها أى الأفلاك . (٢٠) لم يتجدّد.
(٢١) الابتجدّد (٢٢) بتجدّد. (٢٣) و ليعتبر.

و كمال ظهور اللون و نقصانه لا بتغيّر[٢٤] صاحب الصّورة و اختلافه بل للقوابل فربط الحقّ جلّ كبرياؤه الثبات بالثبات و الحدوث بالحدوث و هو المبدأ و الغاية فى ذلك الربط ليدوم الخير و ليثبت[٢٥] الفيض و لئلا تتناهى رحمته فإنّ جوده ليس بأبتر و لا ناقص و لا منقطع الطرفين.

و الجود إفادة ما ينبغى لا لعوض فمن فعل لعوض يناله فهو فقير.

و الغنىّ هو الّذى لا يحتاج فى ذاته و كماله إلى غيره و الغنّى المطلق هو الّذى وجوده من ذاته و هو نور الأنوار و لا غرض له فى صنعه بل ذاته فياضة للرحمة[٢٦] و هو الملك المطلق لأنّ الملك المطلق هو الّذى[٢٧] له ذات كلّ شىء و ليس ذاته لشىء.

و الوجود لا يتصوّر أن يكون أتمّ ممّا هو عليه فإنّ ذات الحقّ لا يقتضى الأخس و يترك [٢٨] الأشرف الممكن [له] بل يلزم ذاته الأشرف فالاشرف كما أنّ عكس النّور أشرف من عكس عكسه و أتمّ[٢٩] ممّا عليه الوجود محال و المحال لا يدخل تحت قدرة قادر[٣٠].

و أنّما يطوّل حديث الخير و الشرّ من يظنّ أنّ للعالى التفاتا إلى السّافل و يتوهّم أنّ ليس له وراء هذه المدرة المظلمة عالم آخر[٣١] و أنّ ليس له تعالى وراء هولاء[٣٢] الديدان خلائق و لم يعلم أنّه لو وقع على غير ما هو عليه للزم[٣٣] من الشّرور و اختلال النّظم شرّ كثير[٣٤] لا نسبة له إلى ما يتوهّمه الآن و هذا أقصى ما يمكن من النّظام.

و العالم الّذى لا يتطرّق إليه العاهات[٣٥] عالم آخر إليه رجعى الطّاهرات من نفوسنا [معاشر الإنسان] و ليس أنّ العوالى [القدّيسين] لا شغل لهم غير[٣٦] هتك الأستار و رفض الأيتام عن حضانة المرضعات [و إيلام البرىّ] و غرس [الملل] الجاهلية و إغواء نفوس و ترفيه جاهل و تعذيب عالم.

بل إنّما شغلهم مشاهدة أنوار الله تعالى من كلّ مشهد و يلزم حركاتها لوازم ضروريّات

(٢٤) لتغيّر. (٢٥) و يثبت. (٢٦) بل ذاته ذات فياضة.
(٢٧) و هو الملك المطلق كيف لا و هو الّذى. (٢٨) و لا يترك .
(٢٩) فالأتمّ ممّا هو عليه. (٣٠) القادر.
(٣١) و أن ليس لله وراء هذه الظلمة عالم آخر. (٣٢) هذه.
(٣٣) عليه الآن للزم ــ يلزم. (٣٤) شىء كثير ــ شىء آخر. (٣٥) الآفات. (٣٦) إلاّ غير.

[لبعض العالم بحيث] لو عادت إلى وضع ينفعهم لتضرّر بها[٣٧] عوالم على أنّها لا تتحرّك للسّافلين بل لما يرتمى إليها من الأضواء القيوميّة و الأنوار اللاهوتيّة و يغلب[٣٨] عليها من الهيبة فى المواقف الإلهيّة و سلطان الأشعّة القدسيّة ما لا يمكّنها من النظر إلى ذواتها فضلا عمّا دونها و مع ذلك فهى عالمة بكلّ جلىّ و خفىّ لا يعزب عن علمها و علم بارئها شىء[٣٩].

و يدلّ على ثبات[٤٠] الأجرام السماويّة و كونها غير مركّبة من العنصريات و أمنها من الفساد ما ذكر من وجوب دوام حركاتها و لو كانت مركّبة لتحلّلت و مادامت حركاتها فهى غير عنصرية أصلا.

و لمّا كان الحارّ خفيفا لا يتحرك [طبعا] إلاّ إلى الفوق و البارد ثقيلا لا يتحرّك إلاّ إلى الاسفل و الرطب يقبل التشكّل و تركه و الاتصال و الانفصال بسهولة و اليابس يقبلهما بصعوبة.

و الأفلاك غير منخرقة أصلا و لا متحركة على الاستقامة لا إلى المركز و لا عنه بل حركاتها دوريّة على الوسط فهى لا ثقيلة و لا خفيفة و لا حارّة و لا باردة و لا رطبة و لا يابسة فهى طبيعة خامسة [و هى محيطة بالأرض] و لولا إحاطة السّماء بالأرض لكانت الشّمس اذا غربت لم ترجع إلى المشرق إلاّ بأن يتثنّى[٤١] النّهار فالسّموات كلّها كريّة محيطة بعضها ببعض حيّة ناطقة عاشقة لأضواء القدس مطيعة لمبدعها و لا ميّت فى عالم الأثير.

خاتمة الهيكل

أوّل نسبة فى الوجود[٤٢] نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأوّل القيّوم فهى أمّ جميع النّسب و أشرفها و هو عاشق الأوّل و الأوّل قاهر له [بنور] قيّوميّته قهرا يعجزه[٤٣] عن الإحاطة به و الاكتناه بنوره فاشتملت النسبة المذكورة على [طـرفين] محبة و قهر و الطّرف الواحد أشرف من الآخر فيسرى[٤٤] حال تلك النسبة فى جميع العوالم حتى ازدوجت الأقسام

(٣٧) به. (٣٨) و ما يغلب ــ و بما يغلب.

(٣٩) شىء لما مرّ من كونها انوارا محضة. (٤٠) إثبات. (٤١) يثنّى ــ ينثنى.

(٤٢) ثابتة فى الوجود. (٤٣) يعجز.

(٤٤) على طرفين أحدهما أشرف من الآخر و أحد الطرفين اخسّ فسرى.

فانقسمت الجواهر إلى الأجسام و غير الأجسام و غير الجسم قاهر له و هو معشوقه [و علّته][٤٥] و كذلك انقسم الجوهر المفارق إلى قسمين عال قاهر و نازل فى الرّتبة منفعل مقهور[٤٦] و كذلك انقسم الأجسام إلى الأثيرى و العنصرى بل إلى[٤٧] قائد السّعادات[٤٨] و قائد القهر بل النيّران اللّذان أحدهما مثال العقل و الآخر مثال النّفس بل العلوى و السّفلى و المتيامن و المتياسر بل الشرق و الغرب بل الذكر و الأنثى [مـن الحيوان] ازدوج طرف كامل مع ناقص تأسيا بالنسبة الأولى.

يفهم ذلك من يفهم قوله تعالى :

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. الذاريات / ٤٩.

و لما كان النّور أشرف الموجودات فأشرف الأجسام أنورها و هو القدّيس الأب الملك هو رخش الشّديد قاهر الغسق و رئيس السّماء فاعل النهار كامل القوى صاحب العجائب عظيم الهيبة[٤٩] الإلهيّة الّذى يعطى [جميع] الأجرام ضوءها و لا يأخذ منها و هو مثال الله الأعظم و الوجهة الكبرى و بعده أصحاب السّيارات[٥٠] المعظّمون سيّما السيد [الاعظم] الأسعد صاحب الخير و البركات جلّ من أبدعه و تعالى من صوّره[٥١] فتبارك الله أحسن الخالقين.

(٤٥) و بعد هذه العبارة فى بعض النسخ، «أحد الطرفين أخسّ».

(٤٦) منقهر معلول.

(٤٧) بل انقسم بعض الأجسام الاثيريّة إلى.

(٤٨) السعادة. (٤٩) الهيئة. (٥٠) السيادات. (٥١) صورة.

الهيكل السّادس

اعلم أنّ النفس لا تبطل ببطلان البدن لأنّها ليست ذات محلّ فلا ضدّ لها و لا مزاحم و مبدؤها دائم فتدوم به[1] و ليس بينها و بين البدن إلاّعلاقة [عرضية] شوقيّة لا يبطل ببطلانها الجوهر المتعلّق و تعلم أنّ لذّة كلّ قوة إنّما تكون بحسب كمالها و إدراكها و كذا ألمها و لذّة كلّ شيء و ألمه بحسب ما يخصّه فللشمّ ما يتعلّق بالمشمومات و للذوق ما يتعلّق بالمذوقات و للّمس ما يتعلّق بالملموسات و كذا نحوها فلكلّ ما يليق به و كمال الجوهر العاقل الانتعاش[2] بالمعارف من معرفة الحقّ و العوالم و النظام و بالجملة فكماله بمعرفة امر المبدأ و المعاد و التنزّه من القوى البدنيّة و نقصه فى خلاف هذا و تتعلّق لذّته و ألمه بهما.

و اللذيذ و المكروه قد يصلان دون حصول لذّة و ألم[3] كمن به سكتة أو سكر شديد لا يتألّم بالضرب الشديد و لا يلتذّ بحضور المعشوق فالنفس مادامت مشتغلة بهذا البدن لا يتألّم بالرذائل و لا تلتذّ[4] بالفضائل لسكر الطّبيعة فاذا فارقت تتعذّب نفوس الأشقياء بالجهل و الهيئة الرديّة[5] الظلمانيّة و الشّوق إلى عالم الحسّ كما قال الله تعالى:

وَحِيلَ بَيْنَهُم وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ. سباء / ٣٤.

و سلبت قواهم لاعين باصرة و لا أذن سامعة ينقطع عنها ضوء عالم الحس و لا يصل إليها نور القدس حيران[6] فى الظّلمات [اذ الظّلمة لا معنى لها إلاّ عدم النور] فانقطع عنها النّوران فيتسلّط عليها الفزع و الهيبة و الهموم و الخوف لأنّها من لوازم الظّلمة و لهذا من تغيّر مزاج روحه و حصل فيه ظلمة و كدورة كأصحاب الماخوليا يتسلّط عليه الفزع و الهموم فكيف حال من وقع فى الظّلمات مع اليأس عن التخلّص و مصاحبة المؤذيات و مقارنة

(١) فتدوم النّفس به. (٢) الانتقاش. (٣) و اللذيذ و المؤلم قد يحصلان دون لذّة و ألم.
(٤) و لا تتلذّذ. (٥) الرديئة. (٦) حيارى.

الحسرات.

و أمّا الصّالحات الفاضلات [من النفوس] فتنال فى جوار الله تعالى ما لاعين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر من مشاهدة أنوار الحقّ و الانغماس فى أبحر[٧] النّور فيحصل لها الملكيّة و الملكيّة[٨] لا تتناهى لذاتها و لا تنقضى سعاداتها[٩] فترجع إلى أبيها القائم بالسّطوة القاهرة على رؤوس ثعابين[١٠] الظّلمة شديد المرّة القاصمة صاحب الطلسم الفاضل جارالله الكريم المتوّج بتاج القربة فى ملكوت إله العالمين روح القدس.

كما تنجذب إبرة حديدة إلى مغناطيس لا يتناهى [قوته].

و كما[١١] لا نسبة للقوى إلى النّفس [فى الإدراك] و لا لأنوار الله تعالى و القدّيسين إلى المحسوسات فلا نسبة للذّة العقلية إلى اللّذّة الحسيّة و الأوّل عاشق لذاته فحسب معشوق لذاته و لغيره [و لا يصل إلى لذّة مقربيّة لذّة].

و سينكشف[١٢] للنّفوس الفاضلة اذا برزت من ظلمة الهياكل [إلى سنىّ الجبروت] و أشرفت[١٣] على شرفات الملكوت بنورالله ما لا يناسبه انكشاف الأجسام للأبصار بنور الشّمس و من أنكر اللّذات الرّوحانيّة فهو كالعنين اذا أنكر لذّة الجماع و قد رجّح[١٤] البهائم على الملائكة و القدّيسين.

(٧) بحر. (٨) و فى الملكية ــ و الملكة.
(٩) سعادتها. (١٠) مفاتيح ــ مفاتين. (١١) و لمّا كان. (١٢) و ينكشف.
(١٣) و أشرقت. (١٤) الروحانية فهو غارق فى بحارالشّهوات الحيوانيّة اذ رجّح.

الهيكل السّابع

إنّ النّفوس النّاطقة من جوهر الملكوت و إنّما يشغلها عن عالمها[1] هذه القوى البدنيّة و مشاغلها فاذا قويت النّفس بالفضائل الروحانيّة و ضعف سلطان القوى البدنيّة [و غلبتها] بتقليل الطّعام و تكثير السّهر تتخلّص أحيانا إلى عالم القدس و تتّصل بأبيها المقدّس و تتلقّى منه المعارف و تتّصل بالنّفوس الفلكيّة العالمة بحركاتها و بلوازم حركاتها و تتلقّى منها المغيبات الكونيّة فى نومها و يقظتها [فيصير النّفس] كمرآة تنتقش بمقابلة ذى نقش و قد يتفق أن يشاهد النّفس أمرا عقليا و تحاكيها[2] المتخيّلة و تنعكس كما كان[3] تنعكس منها صور مختلفة إلى[4] معدن التخيّل فتشاهد صورا عجيبة تناجيه أو تسمع كلمات منظومة[5] أو يتجلّى الأمر الغيبى و يتراءى الشّبح[6] كأنّه يصعد و ينزل و المفارق ذو الشّبح يمتنع عليه الصّعود و النّزول لتجرّده عن لوازم الأجسام [بل الشّبح ظلّ جسمانىّ له] يحاكى أحواله الروحانيّة و المنامات أيضا منها[7] محاكاة خياليّة بما شاهدت النّفس أعنى[8] الصّادقة لا الأضغاث الّتى تحصل من دعابة شيطان التخيّل.

و قد تتطرب النّفوس[9] المتألّهة طربا قدسيّا[10] فيشرق عليها نور الحقّ الأوّل تعالى و لمّا رايت الحديدة الحامية تتشبّه بالنّار بمجاورتها[11] و يفعل فعلها من الإحراق فلا تتعجّب من نفس استشرقت و استنارت و استضاءت بنورالله تعالى فأطاعها الأكوان[12] طاعتها للقدّيسين.

و فى المستشرقين لأنوارالله رجال وجوههم نحو أبيهم المقدّس يلتمسون النّور فيتجلّى لهم

(١) عللها. (٢) و تحاكيه. (٣) كما كانت.

(٤) و تنعكس تلك الصورة إلى عالم الحسّ كما كانت تنعكس منه إلى.

(٥) منطوقة. (٦) أو يتجلّى الأمر الغيبى على قدر المحاكاة كأنّه. (٧) فيها.

(٨) لمشاهدة النّفس أعنى المنامات. (٩) و قد تطرب النّفس النّفوس الناطقة.

(١٠) روحيّا. (١١) لمجاورتها. (١٢) فأطاعتها الأكوان ــ فأطاعتها الأنوار.

جلا يا القدس كما انذرت الزّورة القارّ ذات الألق[١٣] أنّ هداية الله أدركت قوما اصطفوا [باسطوا أيديهم] ينتظرون الرّزق السّماوى.

فلمّا انفتحت أبصارهم [قد] و جدوا الله مرتد يا بالكبرياء النّورى القاهر كلّ الأنوار عن اكتناه[١٤] اسمه فوق نطاق الجبروت و تحت شعاعه قوم إليه ينظرون[١٥] و يجب على المتبصّر[١٦] أن يعتقد صحّة النبوّات و أنّ أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد فى المصحف.

وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ العَالِمُونَ. العنكبوت / ٢٩

و كما أنذر بعض النّبوّات إنّى أريد أن أفتح فمى بالأمثال فالتنزيل [موكول] إلى الأنبياء و التأويل و البيان موكول إلى المظهر الأعظمى[١٧] [الأنورى الأروحى] الفار قليطى[١٨] كما أنذر المسيح عيسى عليه السّلام حيث قال: إنّى ذاهب[١٩] إلى أبى و أبيكم ليبعث لكم الفار قليطا[٢٠] الّذى ينبّئكم بالتأويل[٢١].

و قال: الفارقليط الّذى يرسله أبى باسمى و يعلّمكم كلّ شىء و قد أشير إليه فى المصحف حيث قال:

ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ. القيامة / ٧٥.

[و ثمّ للتّراخى]

و لا شكّ أنّ أنوار الملكوت نازلة لإغاثة الملهوفين و أنّ شعاع القدس ينبسط و أنّ طريق الحقّ ينفتح كما أخبرت الخطفة ذات البريق ليلة هبّت الهوجاء و النيّر[٢٢] يدنو فينة من صاحبها نازلا و هو يدنو من النيّر فينة صاعدا أن انفتح له سبيل القدس ليصعد إلى رحال منعت[٢٣] البرازخ الأكثرين[٢٤].

ربّنا آمنّا بك و اقررنا برسالاتك [و علمنا أنّ ملكوتك مراتب و أنّ لك عبادا متألهين يتوسّلون بالنور إلى النّور] و ما خصصت به أهلها من المزايا و الكمالات.

(١٣) الزورة ذات التألق. (١٤) النورى القاهر الممتنع اكتناهه المنيع جانبه.
(١٥) ينتظرون. (١٦) المستبصر. (١٧) الأعظم. (١٨) الفارقليط.
(١٩) أذهب. (٢٠) الفار قليط. (٢١) انجيل يوحنا فصل ١٤ آية ٢٦
(٢٢) ليلة هبّت الهوجاء كما قال تعالى: هو الّذى أرسل الرّياح بشرابين يدى رحمته و البريقة تدنو.
(٢٣) رجال مبعث ــ و قيل: العبارة «رحاب مبعث» (٢٤) الاكبرين.

و علمنا أنّ ملكوتك[٢٥] مراتب و أنّ لك عبادا متألّهين يتوسّلون بالنّور إلى النّور على أنّهم قد يهجرون النّور للظّمات ليتوسّلوا بالظّلمات إلى النّور فيحصلون[٢٦] بحركات المجانين قرة عين العقلاء [الكاملين] وعدتهم[٢٧] الزلفى.

و أرسلت اليهم[٢٨] رياحا [مبشّرات] ليحملهم إلى عليّين ليمجدّوا سبحاتك[٢٩] و ليحملوا أسفارك و ليتعلّقوا بأجنحة الكرّوبين و ليصعدوا بجبل[٣٠] الشّعاع و ليستعينوا[٣١] بالوحشة و الرّهبة[٣٢] لينالوا الأنس أولئك هم الصّاعدون إلى السّماء [و هم] القاعدون على الأرض.

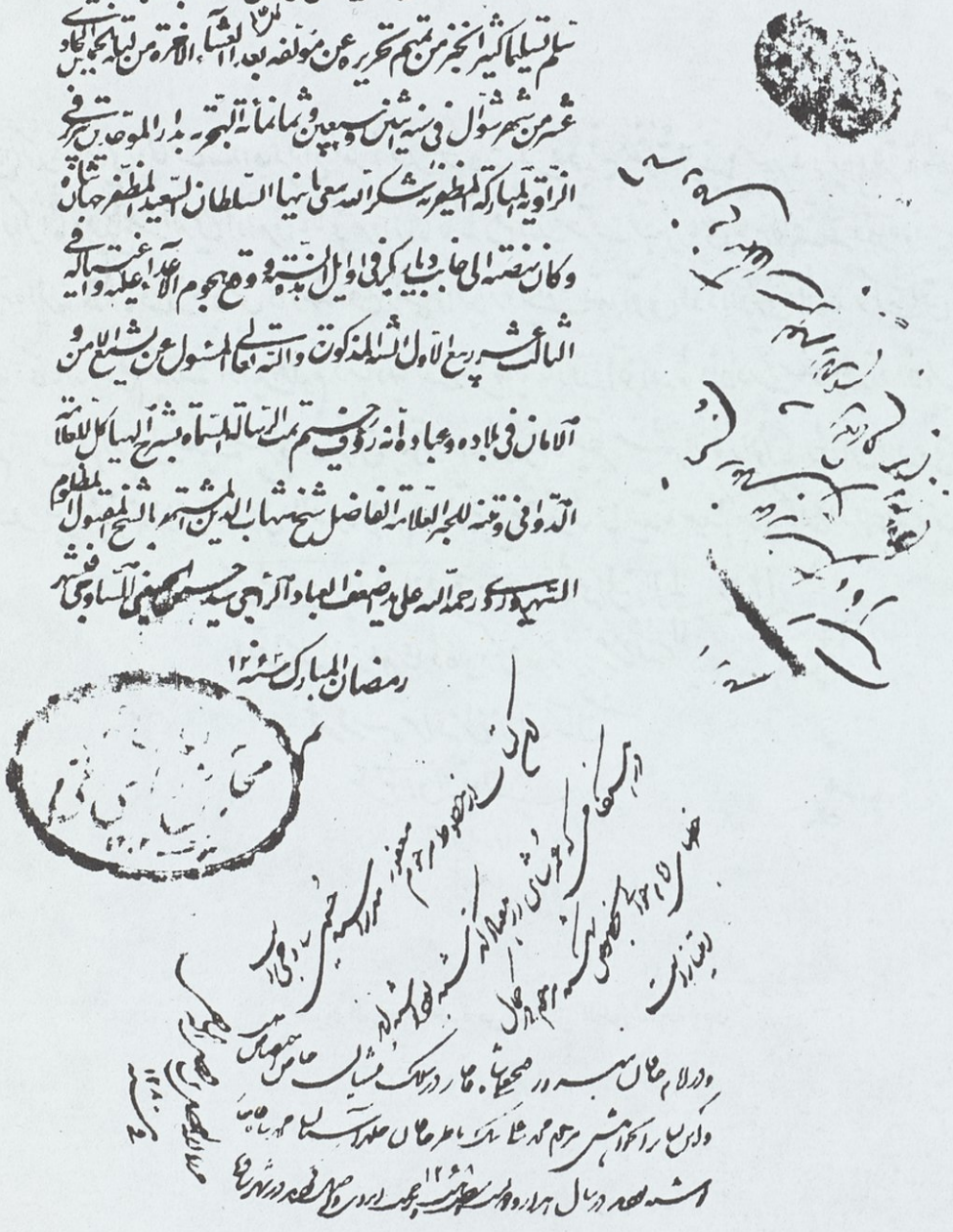
ايقظ الّهم النّاعسات من النّفوس فى مراقد الغفلات ليذكروا اسمك و يقدّسوا مجدك و كمّل حصّتنا من العلم و الصّبر [فإنّهما ابوالفضائل] و ارزقنا الرضا بالقضاء.

و اجعل الفتوّة حليتنا[٣٣] و الإشراق سبيلنا إنّك بالجود الأعمّ على العالمين منّان والله تعالى خير من أعان و لرسوله الصّلاة والسّلام و التحيّة و الرّضوان.

(٢٥) لملكوتك. (٢٦) فيجعلون. (٢٧) أوعدتهم. (٢٨) لهم. (٢٩) سبحانك.
(٣٠) بحبل. (٣١) و ليستغيثوا. (٣٢) الدهشة. (٣٣) حليفتنا.

شواكل الحور فى شرح هياكل النور

صورة الورقة الاخيرة من شواكل الحور نسخة «ح»



صورة الورقة الاخيرة من شواكل الحور نسخة «س»

صورة الورقة الاخيرة من شواكل الحور نسخة «م»

فهرس المطالب

بسم الله الرحمن الرحيم

إيّاك نستمدّ وإيّاك نستعين

يأمن نصب رايات آيات قدرته علىٰ كواهل هياكل الممكنات، و أودع أسرار آثار حكمته فى حوامل[1] شواكل الكائنات، يا نور النّور، و يا خفيّا من فرط الظّهور، أنت نور كلّ شئ، و بك ظهور كلّ ظلّ وفىء، أفض علينا أنوار معرفتك، و خلّصنا عن ظلمات الهوىٰ بشروق سناء محبّتك، و نجّنا عن الإنهماك فى مهاوى عالم الزّور، و ارفعنا بحبل شعاع القدس إلىٰ معارج النّور، و اهدنا الصّراط المستقيم، صراط الّذين أنعمت عليهم، و اجعلنا ممن ينتمى[2] فى نسب القرابة الإلٰهيّة إليهم، سيّما المصطفين لأداء أنبائك، و خصوصاً سيّدنا

١. قوابل. س ٢. ينتهى. ط

الكواهل ــ جمع كاهل و هوما بين المنكبين.

الشواكل ــ جمع شاكلة اى الخاصرة و كل يعمل على شاكلته اى على جديلته و طريقه و جهته. و قال قطرب الشاكلة ما بين العذار و الأذن من البياض.

الفىء ــ ما يفىء اى يرجع من الظلّ بعد الزوال و يجوز أن يحمل على النفوس الناطقة الانسانية أو مطلقا، و الظلّ على العقول أو عليها و على النفوس الفلكية أو يحمل كلاهما على الاجسام و يراد بالأول الافلاك و بالثانى العناصر و ما يتركب منها.

القرابة الالهيه ــ المراد بالقرابة الإلهيه المناسبة الدينية لا الجسمانية. منه.

شواكل الحور ــ فيه اشارة الى اسم الشرح و المراد به هاهنا الوجه او الصورة نقلا عن المعنى الثانى او الثالث.

اللثام ــ ما كان على الفم من النقاب و اللّثم التقبيل و بابه علم و لثم بالفتح لغة نقلها ابن كيسان عن المبرد.

هياكل ــ جمع هيكل. البناء المرتفع. الصورة و الشخص و التمثال.

حوامل ــ جمع حاملة.

الشروق ــ بضم الأول بمعنى الطلوع.

السناء ــ بفتح الأول. الضياء و الرفعة.

الإنهماك ــ الجدّ و اللجاج.

المهاوى ــ جمع المهوى و المهواة: الجوّ. ما بين الجبلين و نحو ذلك.

الزّور ــ بضم الأول: الكذب و الباطل و ما يعبد من دون الله.

المعارج ــ جمع المعرج و المعراج: السلّم و المصعد.

ينتمى ــ ينتسب.

محمد أكمل أنبيائك عليه وعليهم وعلى آل كلّ من ملكوتك الأعلىٰ كرائم[٣]. التحيّة و الإكرام ما تعاقب الليّالى و الأيام، و تناوب النّور و الظّلام.

أمّا بعد[٤] ــ

فهذا أيّها الذّكىّ المتوقّد شرح لهياكل النّور، يحاكى بحسن دقائقه شواكل الحور، واف بإبراز مكنونات أسراره، كاف فى هدى من يستضئ بأنواره أويعشو[٥] الى ضوء ناره، محتو على حقائق هى لعمرك من مقصورات الخيام، لم يمط عنها الناظرون بأنامل أفكارهم اللّثام، عرائس أبكار لم يطمثهنّ أنس قبلهم و لا جانّ، و نفائس[٦] أسرار لم ينكشف قناع الإجمال عن جمال حقائقها إلى الآن، إن حدّقت[٧] البصر فى مرآها و دقّقت[٨] النظر فى مجلاها، تبصر فيها دقائق[٩] لطف، عيون النظّار عنها راقدة وَسْنىٰ، و تجتلى منها دقائق حسن، أفئدة الطالبين إليها هائمة (صرعىٰ).[١٠]

و قد زفّفتها إليك لأنّك أنت كفوها و إليك قرّها و دِفؤها فكن بها سعيدا فى ظلال الايقان متّكئــا على أرائك الاطمينان و إن قرع سمعك مالم تألفه و شَخَصَ فى عينك مالم

٣. كرام. ط ٤. وبعد. م ٥. ويقتبس. ط ٦. نفائس. ح ٧. حذقت. س.
٨. وقّعت. ح. س. م ٩. رقاق لطائف. س ١٠. ليس فى نسخة. ح ــ و ليس فى نسخة «س» (هائمة صرعى)

الكرائم ــ جمع الكريمة مؤنث الكريم: من كل شىء أحسنه و كل ما يرضى و يحمد فى بابه.

التناوب ــ الرجوع مرّة بعد أخرى. التداول.

الظلام ــ بفتح الاول: ذهاب النور.

الذكى ــ سريع الفطنة و الفهم.

المتوقّد ــ المضىء و الظريف.

يعشو ــ يقال: عشا النار أوإلى النار أى رآها ليلا فقصدها راجيا هدى أوقرىٰ.

لم يمط ــ من ماط يميط يقال: ما طه أى نحّاه و أبعده. أذهبه (جاء لازما و متعديا).

الطمث ــ اللمس.

القناع ــ بكسر الأول ما تغطى به المرأة رأسها.

الإجمال ــ الذكر من غير تفصيل و بيان.

حدقت ــ حدّدت.

الراقدة ــ النائمة.

وسنىٰ ــ نعاس شديد و منه سنة.

تجتلى ــ تنظر.

الهائمة ــ المتحيّرة.

صرعىٰ ــ جمع الصريع أى المصروع و المجنون.

زفّفت ــ أهديت.

القرّ بضم الاول و تشديد الثانى: البرد.

الدفء ــ بكسر الاول: الحرّ

الأرائك ــ جمع الأريكة: وهى سرير مزين فاخر.

قرع ــ دقّ و نقر.

شخص ــ طلع

تعرفه فقف و لا تتخطّ[١١] سرعان لعلّك تفوز فى هذه البقعة المباركة من شجرة عباراتها تقبس[١٢] من أنوار الحكم و الأسرار و عساك تشيم من شاطئ الوادى الأيمن من طوى اشاراتها وميضا يمانيا يكاد سنا برقه يخطف بالأبصار، فإنّ الزمان قد بلغ أعالى مراقى كماله و أينع دوانى قطوف الآمال دوحة إقباله أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها بما ظهر[١٣] من تباشير أنوار الاستعداد التامّ على آفاق أحوال أبنائه و قرب أن يتنجّز ما طال ما يشير[١٤] به لسان النبوّات من عجائب أخباره و غرائب أنبائه.

و لمّا كان الإبريز و إن كان تامّ الوزن صحيح العيار لا يبرز فى معرض الاعتبار عند أولى البصائر و الأبصار إلأ بعد أن يسكّ بسكّة السلطان و يكوىٰ جبهته باسم من بيده مقاليد الزمان، وَسَمْتُ غرّته باسم من سمّى باسمه الألقاب و زُهِىَ بذاته الأنساب.

أحيىٰ شعائر[١٥] الشرع بعد اندراسها و جدّد معالم الدين غبّ انطماسها أضاء تباشير

١١. ولا تخط. س. م ١٢. عباراتها بقبس. ط ــ عباراتها من انوار. س ــ عباراتها قبسا يقتبس. م.
١٣. يظهر. س ١٤. ان يشير. س ١٥. شرائع. ط.

تشيم ــ فى الصحاح شمت البرق اذا نظرت إلى سحابة أين تمطر.

و ميضا ــ و مض البرق و مضاو و ميضاو و مضانا اذا لمع لمعا خفيّاً و لم يعترض فى نواحى الغيم و لا يخفى حسن وقع الشيم و الوميض مع الإشارات.

يمانياً ــ إشارة الى قوله صلى الله عليه و سلّم الايمان يمان و الحكمة يمانية.

أينع. أى أثمر، فيه لطف لطيف.

دوانى ــ جمع دانية مأخوذ من الدنو و هو القرب و فيه تلميح الى قوله تعالى: قطونها دانية.

قطوف ــ يقال قطفت العنب من باب ضرب و القطف بالكسر العنقود و بجمعه جاء فى القران فى قوله تعالى: و دانية قطوفها.

و لا تتخط ــ لا تجاوز

الشاطئ ــ من النهر جانبه و من البحر ساحله

الطوى ــ الشئ المثنّىٰ

يخطف ــ بالابصار: أى يذهب به

المراقى ــ جمع مرقى: الدرجة

الدوحة ــ الشجرة العظيمة المتسعة

التباشير ــ البشرى. أوائل كل شئ

يتنجزّ ــ يقضى و يتمّ.

الإبريز ــ بكسر الأول الذهب الخالص.

يُكوى ــ مجهولا بمعنى يحرق.

المقاليد ــ جمع المِقلاد بكسر الاول المفتاح و الخِزانه.

وسمت ــ جعلت له رسما و علامة.

غرّة ــ بضم الاول و فتح الثانى من كل شئ أوله و طلعته.

زُهى ــ يستعمل مجهولا أى تكبّر و افتخر.

غبّ ــ بكسر الأول أى بعد

الانطماس ــ الانمحاء

أنوار دولته العوالم بعد ما وقب غواسق الفتن و قشع آثار مرحمته غمام الغموم عن الآفاق إثر ما عمّ دواهى المحن و أزاح[١٦] بأشعّة قواضبه ظُلَم الظلم عن بسيط الأرض فأصبحت مستنيرة الأطراف و أنار أصقاع البلاد بكواكب مواكبه[١٧] فأضحت مشرقة الأكناف تطأطأ دون سرادقات عظمته رقاب السّلاطين و اكتحل بذَرورِ غبار عتبته أبصار الخواقين حامى البلاد و العباد بحسن كِلاءَته ما حى آثار الجور و العناد بيمن عنايته.

شعر

مِنَ النُّجُومِ العُلىٰ حُرّاسُ قُبَّتِه ... مِنَ السَّماءِ لَهُ مِنْ زُمْرَةِ الخَدَمِ
مُذْ[١٨] شاعَ فِى عَرْصَةِ الدُّنْيا عَدالَتُهُ ... اَلذِئْبُ قَطُّ عَلىٰ الأَغْنامِ لَمْ يَضِمِ
قَرْمٌ شجاعٌ مَهيبٌ بازِلٌ[١٩] بَطَلٌ ... إنْ يَلْقَهُ الأُسْدُ فِى آجامِها يَجِمُ[٢٠]
أَنْسَى الأَناسِيَّ ذِكْرىٰ آلَ عَبّاسٍ ... بِالْعَدْلِ وَ الْجُودِ وَ الإِحْسانِ وَ الْكَرَمِ
إنّ الْكَمالاتِ أَشْتاتٌ وَقَدْ جُمِعَتْ ... جَمِيعُها فِيه هذا جامِعُ الْكَلِمِ

١٦. ازاح. ح. س. ١٧. مراكبه. ح ١٨. قد. ط ١٩. باذل. ح. م. ٢٠. تحم. ط.

وقب ــ انتشر
الغواسق ــ جمع الغاسقة. الظلمة. ذو ظلمة شديدة
قشع ــ فرّق. كشف.
الغمام ــ السحاب.
الغموم ــ جمع الغمّ اى الحزن و الكرب
إثر ــ بكسر الأول بمعنى بعد
الدواهى ــ جمع الداهية. المصيبة. الأمر المنكر. الأمر العظيم
أزاح ــ أزال
القواضب ــ جمع القاضب اى شديد القطع
الظلم ــ بضم الاول و فتح الثانى جمع الظلمة
الأصقاع ــ جمع الصقع بمعنى الناحية
المواكب ــ جمع الموكب. الجماعة ركبانا أو مشاة
الاكناف ــ جمع الكنف بفتح الاول و الثانى. الظلّ. الناحية. الجانب
تطأطأ ــ انخفض.
السرادقات ــ جمع السرادق. الخيمة. الفسطاط الذى يمدّ فوق البيت
الذرور ــ بفتح الأول ما يذر فى العين من الاكحال أو على الجرح و نحوه من الأدوية. و نوع من العطر
العتبة ــ أشكفّة الباب
الكلاءة ــ بكسر الأول الحفاظة و الحراسة.
لم يضم ــ من ضام يضيم أى لم يظلم
القرم ــ بفتح الاول و سكون الثانى. السيد. العظيم
البازل ــ الذى يمضى و يقطع الأمور ــ الرجل الخبير
البطل ــ بفتح الأول و الثانى. الشجاع
الآجام ــ جمع الأجمة. مأوى الأسد
يجم ــ من وجم يسكت و يعجز عن التكلم من الخوف
الأناسى ــ جمع الإنسان
الأشتات ــ جمع الشتات أى المتفرق و المتشتت

المؤيد بالجنود المعقّبات المكرم بغرائب الآيات البيّنات جمال الإسلام والمسلمين غياث الملّة و الدّولة و المعالى[٢١] و الدنيا و الدين «محمود» الملقب به «خواجه جهان» خلّدالله تعالى على عباده ظلال عواطفه[٢٢] و أفاض على بلاده أنوار معارفه و عوارفه[٢٣] و لازال موارد أسنّته بطون أعاديه و وِرد عصابة العلم و الفضل شكر أياديه فإن وقع من خدّام سدّته السنيّة موقع[٢٤] الرضا فهو غاية الرغبة و منتهى المنىٰ.

و يا أهل الجدال و أئمة الضلال و جنود شيطان الخيال و أُولى و ساوس القيل و القال كفرنا بكم و بدابيننا و بينكم العداوة و البغضاء[٢٥] حتى تؤمنوا بالله وحده.

آمنت بالله وحده و استجرت به لينصر عبده جلّ ربّى أن يذلّ جاره أو يضع ثاره أو يمنع أنواره أو يفشى أسراره.

و ها أنا أفيض فى المقصود[٢٦] مستفيضا من ولىّ الطّول و الجود.

فأقول:

لمّا كان الوجود و توابعه من الكمالات فائضة على الدّوام من مبدئها الأعلى على القوابل[٢٧] بحيث لو انقطع مدد الفيض عنها آناً لم تتّصف بها فتلك القوابل مستدعية لها على الدّوام من مفيضها بالنّسبة إلى[٢٨] استعداداتها أطلق الشيخ «رحمه الله» لسان المقال على طبق لسان الحال فقال:

[يا قيّوم] هو صيغة المبالغة للقيام[٢٩] و أصله قيووم على وزن فيعول اجتمع الياء و الواو و كان السّابق ساكنا فقلبت الواو ياء وادغما و لا يجوز ان يكون على وزن فعّول و إلاّ كان

٢١. غياث الملّة والسلطنة والخلافة. ط ــ غياث الملة و الدين و الدولة و المعالى. ح
٢٢. خلافته. ط ٢٣. انوار رحمته و رأفته . ط. س ٢٤. موضع. ط. س.
٢٥. و البغضاء أبداً. س. ط. م. ٢٦. المقصد. س ٢٧. إلى. ط
٢٨. بالنسبة استعدادها. ط. م. ٢٩. للقائم. ط. س.

المعقّبات ــ يخلف بعضهم بعضا.
الأسنّة ــ جمع سنان.
الورد ــ بكسر الاول و سكون الثانى الاشراف على الماء و غيره دخله أو لم يدخله. الماء الذى ترد عليه. الّذين يردون الماء. النصيب من الماء.
عصابة ــ بكسر الأول الجماعة من الرجال و الخيل و الطير.
سدّة ــ بضم الأول. باب الدار. ما حول الدار. ما يجلس عليه.
السنيّة ــ الرفيعة.
أفيض ــ فى الصحاح أفاضوا فى الكلام اند فعوافيه.

قوّوما لأنّه و اوىّ و يجوز فيه «قيّام» و «قيّم» و أمّا معناه* فقال صاحب الكشاف: هو الدائم* القيام[۳۰] بتدبير الخلق و حفظه.

و قيل: القائم بذاته.

و وجه المبالغة على الوجهين زيادة الكم و[۳۱] الكيف.

و قال الراغب: يقال قام كذا: أى دام. و قام بكذا: أى حفظه*.

و القيوم:[۳۲] القائم الحافظ لكلّ شىء و المعطى له ما به قوامه و ذلك هو المعنى المذكور فى قوله تعالى:

الّذى أَعْطىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىٰ. طه / ۵۰.

و فى قوله[۳۳]:

أَفَمَنْ هُوَقٰائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ. الرعد / ۳۳.

أقول: الظاهر من العبارة أنّ القيام بمعنى الدوام ثم فسّر بسبب التعدية بمعنى الإدامة و هو الحفظ. و حينئذ يتوجه عليه* أنّ المبالغة ليست من أسباب التعدية فاذا عرّى القيّوم عن أداة التعدية لم يكن إلاّ بالمعنى اللازم فلا يصح تفسيره بالحافظ*.

۳۰. القائم. ح
۳۱. او الكيف. ط
۳۲. فالقيوم. م
۳۳. وقوله. ح

* قوله: و أمّا معناه. عطف على ما سبق كأنه قال أمّا لفظه فهو صيغة مبالغة و أمّا معناه فكذا و كذا.

* قوله: هو الدائم. أى الدوام الذاتى و المناقشة فى اطلاق زيادة الكم و الكيف عليها مناقشة باردة فى مثل هذا المقام على أنّ توجيهه على طرف التمام.

* ما نقله عن الراغب (يقال قام كذا أى دام وقام بكذا أى حفظه) ليس فى كتابه المفردات فليكن فى تفسيره و أمّا ما ذكره من معنى القيوم و التنظير بالآيتان ففيه موجود.

* قوله: و حينئذ يتوجه اليه. بأن يقال فى هذه المادة القيام لازم إنّما يتعدى بالباء الى مفعول واحد و المبالغة فى اللازم لا يوجب التعدى الى مفعول واحد فكذا المبالغة فى المتعدى الى مفعول واحد لا يوجب التعدى الى مفعولين فكيف استلزم المبالغة فى القيام الإعطاء المتعدى إلى مفعولين.

* قوله: فلا يصح تفسيره بالحافظ. لا يخفى أن استلزام المبالغة فى المتعدى الى مفعول واحد للمتعدى الى مفعولين فى قوة استلزام المبالغة فى اللازم للمتعدى فلا يتوجه المناقشة بأنّ الحفظ متعد فلا يصح أن يقال فى دفع الايراد أنّ المبالغة فى اللازم يجوز تضمنه للمتعدى.

قيام و قيّم. أصل قيام «قيوام» ثم ادغم بقلب الواو ياء على وزن فيعال و أصل قيّم «قوم» وزن فعيل ثم ادغم بالقلب.

ثم إنّ المبالغة فى الحفظ كيف تفيد إعطاء ما به القوام، و لعلّه من حيث أنّ الاستقلال بالحفظ إنّما يتحقق بذلك لأنّ الحفظ فرع التقوم فلو كان التقوّم بغيره لم يكن مستقلاً بالحفظ، و على هذا لا يرد.*

ما يورد على تفسير الطهور بالطّاهر بنفسه[٣٤] المطّهر لغيره، من أنّ الطهارة لازم و المبالغة فى اللازم لا توجب التعدّى. و ذلك لأنّ المبالغة فى اللازم إنّما[٣٥] تنضمّن معنى آخر متعدّيا، بل المعنى اللازم قديتضمّن بنفسه ذلك، كالقيام المتضمّن لتحريک الأعضاء.

نعم يرد على من فسّره بالقائم بذاته المقوّم لغيره و لا يتأتى هاهنا ما أجاب به صاحب الكشّاف فى الطّهورمن أنّه لمالم تكن الطهارة فى نفسها قابلة للزيادة رجع المبالغة فيها إلى[٣٦] انضمام معنى التطهير[٣٧] إليها، لا أنّ اللازم[٣٨] صار متعدّيا و ذلك لأنّه قابل للزيادة كمّا و كيفا كمامّر.

على أنّ فى جوابه تأملاً من حيث أنّ انضمام معنى التّطهير لمّا كان مستفاداً من المبالغة بمعونة عدم قبول الزيادة، كانت المبالغة سبباللتّعدى[٣٩] فى الجملة.

و يمكن التفصّى عنه بأنّ المعنى اللازم باق بحاله و المبالغة أوجبت انضمام المتعدى إليه لا تعدية ذلك اللازم و بينهما فرقان.[٤٠]

ثم الظاهر أنّ القوام المذكور فى قوله: اعطاء[٤١] ما به القوام بمعنى الوجود اذ جعله بأحد المعنيين غيرمناسب كما لا يخفىٰ و منه التقوم المتداول بينهم فقد ظهر له معنى ثالث هذا.

و يرد على تفسيره بالقائم بذاته* أنّه حينئذ يكون معنى ما ورد فى الأدعية النبويّة أنت قيم السماوات و الأرض أنت واجب السّماوات و الأرض و ذلك معنى ركيك، فالظاهر غيره من المعانى ثم إذا فسّر بالقائم بذاته المقوّم لغيره فالقيام بالذّات هو وجوب الوجود المستلزم لاستجماع جميع الكمالات و التنزّه[٤٢] عن ساير وجوه النقص و التقويم للغير يتضمّن جميع

٣٤. لنفسه. د ٣٥. ربّما. س. ط. م ٣٦. فيها بنفسها الى. ط.
٣٧. تطهير. ح ٣٨. إلاّ أن اللازم. ح. ٣٩. للتعدية. ح. ٤٠. فرق. (خ ل). ح
٤١. ثم الظاهر ان القيام المذكور فى قوله اعطى كل شىء. ح ٤٢. التبرى. س. ط. م

* قوله: و على هذا لا يرد. أى على هذا التوجيه لا يرد على تفسير القيوم بما ذكره الراغب ما يرد على تفسير الطهور.

* قوله: بالقائم بذاته. الظاهر أنّ من فسره بذلك أراد بالقيام المعنى الأول بل مطلق الوجود و ربما صرّح بعضهم بأنّ معناه الموجود بذاته الموجد لغيره. منه.

الصفات الفعلية فمن ثمّ قيل:[٤٣] إنّه الاسم الأعظم.

[أيّدنا بالنور] أى العلم فإنّ العلم نور يظهر به حقائق الأشياء و يمكن أن يراد به المفارقات فإنّ حقيقتها النور عند الإشراقيين و كمال النفس الإنسانية أن تتّصل بها إتصالا معنويا فيتّصف بما فيها من العلوم أو ما يفيض منها على النفس المجردة عن العلائق الطبيعيّة من الأنوار الشارقة اللذيذة كما يجيئ[٤٤] فى آخر الكتاب.

[وثبّتنا على النور] يحتمل المعانى الثلاثة و على الأوّل التّثبيت عليه جعله بحيث لا يزلزله الأوهام و الشكوك ليصير يقينا إن اريد به مطلق العلم و إن أريد به اليقين فبا لترقّى إلى مرتبة العين و الحق أو الإسلاك[٤٥] بمناهج مقتضياته فإنّ من لا يعمل بعلمه غير مثبت عليه بإقدام عمله.[٤٦]

و على الثانى فالتّثبيت عليه بمعنى دوام الاتصال إن أمكن كما حكى[٤٧] عن بعض المتألّهين و إن لم يمكن فبأن يجعل هذه الحالة ملكة له[٤٨] فيصير بدنه كقميص يلبسه تارة و يخلعه أخرى فيتصل بالأنوار العالية فيطالع ما فيها من الحقائق على ما حكى المصنف عن أساطين الحكماء و عن نفسه[٤٩] تصريحا و تلويحاً و قس عليه المعنى الثالث.

[و احشرنا إلى النور] بالمعنى الثانى فإنّ النفوس الكاملة بعد مفارقة البدن تتصل بالمبادى العالية عندهم و حمله على غيره بعيد جدّاً.[٥٠]

و يمكن أن تحمل الفقرات الثلاث[٥١] على مراتب اليقين من علمه و عينه و حقّه.

فإنّ الأول عبارة عن مشاهدة المعلومات بأنوار فيض المبدأ المفارق.[٥٢]

و الثانى عن مشاهدة ذات المفارق و مشاهدة الأشياء فيها.

و الثالث عن الاتصال التامّ به و الانمحاء فيه انمحاء الأجرام المحترقة[٥٣] فى النار ضربا للمثل.

فى الأول تأييد[٥٤] بالمفارق من حيث أنه يشاهد الاشياء بمدد فيضه و فى الثانى تثبيت[٥٥] عليه من حيث مشاهدة ذاته و فى الثالث عود إليه للاتصال به و الاستغراق التامّ

٤٣. ومن ثمة قيل. ح. س ٤٤. سيجئ. ح. س. ٤٥. او الانسلاك . س
٤٦. على علمه. ط ٤٧. يحكى. س. ط (خ ل) ح. ٤٨. هذه الحالة هكذا، ط.
٤٩. وعن نفسه ايضا. ح ٥٠. بعيد. هذا ويمكن. ح. س. ط ٥١. الثلاثة. س. ط
٥٢. تفيض من المبدأ الاول. ط ٥٣. المتحرّقة. ط ٥٤. تأيد. س
٥٥. تثبت. ط

فيه، فهو[٥٦] حشر إليه فى هذه النشأة التعلّقية.[٥٧]

[و اجعل منتهى مطالبنا رضاك] بتخلّى نفوسنا عن الأرجاس البدنيّة و تحلّيها بالكمالات العقليّة.

[و أقصى] أى أعلى.

[مقاصدنا ما يعدّنا لأن نلقاك] فى المحشر بأن نحشر إلى جوار قدسك أو فى هذه النشأة بالمشاهدة* و الفناء و البقاء.

و أراد بالمطالب ما هو المقصود بالذات.

و بالمقاصد ما يقصد إليه لغيره و لذلك خصّ الأوّل بما هو مطلوب[٥٨] بالذات و الثانى بأسبابه[٥٩].

[ظلمنا نفوسنا] بتلطيخها بأدناس الأخلاق الرديّه المانعة عن الوصول إلى الكمال[٦٠] الحقيق.

[لست على الفيض بضنين] بخيل، فالقصور منّا لا فى جودك حاشاك .

[أسارى الظّلمات] العلائق البدنيّة.

[بالباب] مقام الطلب.

[قيّام] متوجهون.

[ينتظرون الرحمة] عليهم بتوفيقهم للخلاص عن رذائلها.

[و يرجون الخير] الكمال الحقيق، و فى نسخة أخرى يرجون فك الأسير أى عن تلك الصّور[٦١] المانعة عن الوصول إلى المقصد.

[الخير دأبك] هو فى اللّغة العادة و المراد به هاهنا مقتضى الذات.

[أللّهم] أى يا الله، حذف حرف النداء و عوّض عنها الميم و لهذا[٦٢] لا يجمع بينهما إلاّ بالضرورة.

٥٦. و هو. ح
٥٧. التعليقية. س. ط
٥٨. المقصود. ط.
٥٩. و الثانى بما سواه. ط
٦٠. الى كمال. س
٦١. القيود. ح. س.
٦٢. ولذلك. م

* قوله: بالمشاهدة الخ. قال المصنف فى رسالة البروج: ذوق ثم شوق ثم عشق ثم وصل ثم فناء ثم بقاء و ليس وراء عبادان قرية و عبّادان غير متناهية. منه.

[و الشرّ قضاءك] أى مقضيّك بالعرض * وصادر عنك بالتّبع لأنّ[٦٣] بعض ما يتضمّن الخيرات الكثيرة كان مستلزماً للشرّ القليل فكان ترك تلك الخيرات الكثيرة[٦٤] لأجل ذلك الشرّ القليل شرّاً كثيرا فصدر عنك ذلك الخير فلزمه حصول ذلك الشرّ و هو من حيث صدوره عنك خير، اذ عدم صدوره شرّ لتضمّنه فوات ذلك الخير الكثير.

فأنت المنزّه[٦٥] عن الفحشاء مع أنّه لا يجرى فى ملكك إلاّ ما تشاء.

[أنت[٦٦] متّصف بالمجد السنّى] العالى.

[تقتضى المكارم] لذاتك.

[و أبناء النواسيت] جمع ناسوت و المراد به النشأة الإنسانيّة، قيل أوّل من تكلّم به النّصارى حيث قالوا فى عيسى عليه السلام تدرّع اللاّهوت بالنّاسوت، ثم استعمله الشيخ النورى * و تبعه من تلاه من الصّوفيّة ثم اشتهر.

[ليسوا بمراتب الانتقام] أى ليسوا فى مرتبة أن ينتقم منهم بل هم دون تلك المرتبة فأقلّ عثراتهم فى تلطيخ نفوسهم بالقاذورات الجسمانية و وفّقهم للوصول إلى العلوم و المعارف الّتى هى الكمال الحقيقى كما أشار بقوله:

[بارك فى الذكر] * أى العلم.

[و ادفع السّوء] ما يضادّه و يعوق[٦٧] عنه من الجهل و اسبابه.

[و وفّق المحسنين] أى الطّالبين المراعين لشرائط حسن الطلب أو الممدّين للطالبين بالإحسان إليهم.

[و صلّ على المصطفى] الّذى اخترته من خلقك للرّسالة إلى كافّة الأمم و خصّصته

٦٣. لما أن. ح. ط ٦٤. فكان ترك الخيرات الكثير. ح ٦٥. منزّه. م ٦٦. فأنت. ت
٦٧. و يعوقه. ط — و يعوقهم. س

* قوله: مقضيّك بالعرض. هو بحسب المفهوم أعمّ من المقضّى بالذات و بالتبع لكن مقابلته هاهنا مع الدأب الذى أريد به المقضّى بالذات قرينة على أنّ المراد منه مقابله. منه.

* الشيخ النورى هو ابوالحسين احمد بن محمد او محمد بن محمد المعروف بابن البغوى كان من مشايخ الصوفيه معاصرا للجنيد اذا أخبر بموته قال ذهب نصف هذا العلم بموت (النورى) و فى تاريخ اليافعى أنه توفى سنة (٢٨٦) و قيل (٢٩٥).

* قوله: بارك فى الذكر و وفق المحسنين. أشار به الى وجود المقتضى للأمر المهتم و ادفع السوء إيماء الى ارتفاع المانع. منه.

بالكمال الأتمّ والشّرف الأعمّ و لم يصرّح باسمه تلويحا[٦٨] إلى اختصاصه به بحيث لا يذهب الوهم إلى غيره بل صار هذا بالغلبة إسماله صلى الله عليه وسلّم.

[و آله]* بنى هاشم و بنى المطلب على ما هو المشهور و لعل مراده الفائزون بالحظّ الأوفر[٦٩] من الكمال الخاص[٧٠] به صلّى الله عليه وسلّم.

[اجمعين هذه] الرسالة

[هياكل النور] الهيكل فى الأصل الصورة و الأوائل من الحكماء كانوايعتقدون أنّ الكواكب ظلال للأنوار المجرّدة وهياكل لها فوضعوا لكل كوكب من الكواكب السبعة طلسما مناسبا له من معدن يناسبه فى وقت يناسبه[٧١] و وضعوا كلاّ من تلك الطلسمات فى بيت مبنّى[٧٢] بطالع[٧٣] يناسبه على وضع يناسبه فكانوا يعمدون إليها[٧٤] فى أوقات تخصّها و يعملون أعمالا يناسبها من التدخينات و غيرها* فينتفعون بخواصّها و يعظّمون تلك البيوت و يسّمونها بـ هياكل النور لكونها محلّ تلك الطلسمات الّتى هى هياكل الكواكب التى هى هياكل الأنوار العلوّية فسّمى المصنف تلك الرسالة بـ «هياكل النور» لأنّ المقصود بالذات فيها أحوال

٦٨. تنبيها. (خ ل). ح ٦٩. الوافر. ح. ط ٧٠. الخاصة. م

٧١. مناسب. ط ٧٢. معين. م ٧٣. بطلع. ط ٧٤. عليها. م

* قوله: و آله. آل الشخص من يؤل الى ذلك الشخص فآله(ص) من يؤول اليه إمّا بحسب النسب أو بحسب النسبة أمّا الأول فهم الذين حرّم الله عليهم الصدقة فى الشريعة المحمدية و هم بنو هاشم و بنو مطلب عند بعض الأئمة و بنو هاشم فقط عند البعض و أمّا الثانى فهم العلماء إن كانت النسبة بحسب الكمال الصورى أعنى العلم التشريعى و الأولياء و الحكماء المتألهون إنكانت النسبة بحسب الكمال الحقيق أعنى علم الحقيقه أقول و كما حرم على الأول الصدقة الصورية حرم على الثانى الصدقة المعنوية أعنى تقليد الغير فى العلوم و المعارف فآله صلى الله عليه و سلّم من يؤل اليه إمّا بحسب نسبته لحياته الجسمانية كأولاده النسبية و من يحذو حذوهم من اقاربه الصورية و إمّا بحسب نسبته لحياته العقلية كأولاده الرّوحانية من العلماء الراسخين و الأولياء الكاملين والحكماء المتالهين المقتبسين من مشكاة أنواره سواء سبقوه زمانا أو لحقوه و لا شكّ أنّ النسبة الثانية أوكد من الأول و الثانية من الثانية أوكد من الأولى منها و اذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نورا على نور كما فى الائمة المشهورين من العترة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين و يحتمل أن يكون مراد المصنف بقوله أجمعين. جميع افراد الآل أعنى الصورية و المعنوية و أن يكون مراده من المعنوية سواء كانوا سابقين عليه(ص) بالزمان أولا حقين له و سواء انتسبوا اليه من العلم بظاهرا لشرع أو باطنه هذا.

لكن الظاهر من شأن المصنف أن يكون مراده الفرقة الاخيرة أعنى المنتسبين اليه فى الكمال الحقيق فلذلك اقتصرنا عليه فى الشرح. منه.

* قوله: من التدخينات و غيرها. كالقرابين المناسبة بها. منه.

الأنوار[٧٥] المجرّدة فكان كلّ فصل منها بما يشتمل عليه من الألفاظ و العبارات موضع[٧٦] طلسم يتوصّل[٧٧] بملاحظته إلى ملاحظة تلك الأنوار.

هذا ما عندى فيه والله أعلم بأسرار عباده.

ثمّ لمّا كان الانتفاع بهذه المباحث يتوقّف على مزيد تجريد للنّفس[٧٨] عن العلائق و تقديس لها عن العوائق أردفه بالدعاء فقال:

[قدّس الله النفوس القابلات للهدى] لينتفعوا بها و فى بعض النّسخ.

[و العقول الهاديات] إليه ليزيدوا فى الإفاضة و الإرشاد[٧٩] و قد جمع بين الدعاء للمعلّم و المتعلّم* و فى تخصيص النفوس بالقابلات و العقول بالهاديات تلميح[٨٠] إلى ما قاله بعض الحكماء المتألّهين: من أنّ النفس إنّما تسمّىٰ نفساً مادامت كمالا تها بالقّوة فاذا حصلت[٨١] كمالاتها بالفعل انسلخ عنه ذلك الإسم و الإسم اللائق به حينئذ هو العقل.

٧٥. أنوار. م ــ النور. ط
٧٦. موضوع. م
٧٧. يتوسل. ط
٧٨. تجرد النفس. س
٧٩. الرشاد. ح
٨٠. لمح. ط. م ــ ملح. س
٨١. حصل. ح. س. ط

* قوله: المعلم هو العقل و المتعلم هو النفس. منه.

[الهيكل الأوّل]

فى أشياء هى كالمبادى للمباحث الآتية.

[كل ما يقصد إليه] لذاته بالإمكان.

[بالإشارة الحسيّة] و هى[1] امتداد موهوم أخذ من المشير إلى المشارإليه فإنّك إذا أشرت* إلى شىء إشارة حسيّة خيّلت امتدادا موهوما منك إليه فإن كان جسما أوسطحا كان ذلك الامتداد جسماً موهوماً كأنّ سطحا خرج من عندك متحركا إليه على وجهه حتى وصل إليه فرسم بحركته جسماً، و إن كان خطّا كان ذلك الامتداد سطحا موهوماً كأنّ خطّا تحرك منك إليه فرسم بحركته سطحا، و إن كان نقطة كان خطّا كأنّ نقطة تحرّكت منك إليها فرسمت بحركتها خطّاً، و ما يقبل الإشارة الحسيّة بهذا المعنى لذاته.

[فهو جسم] لأنّه لابدّ و أن ينقسم فى جميع الجهات، لما سيأتى من إبطال ما لا يتجزّى فى جهة من الجهات، و إليه أشار بقوله.

[و له طول و عرض و عمق لا محالة] و الأعراض و إن قبلت الإشارة الحسيّة لكن قبولها لالذاتها بل بواسطة حلولها فى الاجسام.

[و الأجسام تشاركت فى الجسمية] اعلم أنّ حقيقة الجسم عنده على ما صرّح به فى غير هذه الرّسالة هو الجوهر الممتدّ المدرك منه فى بادى النظر[2] أعنى الصّورة[3] الجسميّة كما هو مذهب أفلاطون و ليس عنده[4] مركّبا[5] من الهيولى و الصّورة الجسمية بل هو عين الصّورة و

١. و هو. س ٢. الرأى. (خ ل). ح ٣. صورة. م ٤. عندهم. ح ٥. مركب. م

* قوله: فإنك إذا أشرت الخ. اشير الى أنّ الاشارة فعل المشير فهى تخيل الامتداد لانفسه فتعريف الإشارة بالامتداد تسامح لا يقال لم لا يكون فى الاصطلاح موضوعا لهذا المعنى لأنّا نقول لو كان كذلك لجاز بل وجب بحسب الاصطلاح أن يقال خيلت الاشارة الحسيّة و لم يصح قولك أشرت اشارة حسيّة. منه.

هى القابل للانفصال فإنّها تبقى بعد الانفصال متصفًا بصفة التعدّد كما كان قبله متصفًا بالوحدة

و الاختلاف بين الأجسام بالأعراض القائمة بها من الكيفيّات وغيرها، و تلك الأعراض داخلة فى أنواع الجسم، و لا يمتنع تركّب الجسم من الأعراض فى الخارج كما فى الكرسىّ فإنّه مركّب من قطع الخشبة[٦] والهيئة المخصوصة الّتى هى عرض.

إنّما الممتنع التركّب الذهنى لأنّ الأجزاء الذهنيّة محمولة فيلزم كون الجوهر عرضا، و لا يقولون بالصّورة[٧] النوعيّة* الّتى هى جواهر كما هو مذهب المشائين.

[و كلّ مشتركين فى شىء يلزم افتراقهما بشىء[٨] آخر ضرورة] و إلاّ لم يكن إثنين فلم يتحقّق الاشتراك ، فالأجسام يلزم أن يكون بينها تمايز بأمور.

[و ما تمايزت به الأجسام هو الهيئات] بناء على ما سبق من مذهبه فى عدم إثبات الجواهر الّتى سمّى[٩] صورا نوعية[١٠] و تحقيق الحقّ فى هذا المرام[١١] يستدعى زيادة بسط فى الكلام فليطلب فى مجال أوسع من هذا المقام.

و لمّا كانت الهيئات بعضها لازماً للأجسام و بعضها غير لازم حاول تفصيلها.

فبدأ بتعريف اللاّزم و ترك تعريف غيره إحالة إلى المقايسة، ثم أردفه بالتقسيم، و قدّم فيه ذكر اللاّزم لكونه القسم الوجودى و لكونه ألصق بما سبق من أنّ ما به تمايز الأجسام هو الهيئآت فإنّها لوازم لتلك[١٢] الأجسام* ضرورة أنّ المقصود من المميّزات هاهنا المميّزات الأولى الّتى هى مبادى الأنواع اذبها يحصل التّمايز ثم يتبعها الاختصاص بصفات أخرى فقال:.

[و لازم الحقيقة لذاتها] الظاهر أنّه أراد بلازمها* لذاتها ما يلزمها من حيث هى[١٣] لا

٦. الخشبية. ط. ٧. بالصور. ط. م ٨. فى شئ. ح ٩. تسمى. س. ط
١٠. نوعيّا. ح ١١. المقام. ح ١٢. تلك. ح ١٣. من حيث هى هى. ط

* قوله: و لا يقولون بالصور النوعية. إشارة الى أنّهم يطلقون الصورة النوعية على بعض الأعراض الذى يجعلونه مبدأ النوع كالحرارة النارية مثلا. منه.

* قوله: فإنّها لوازم لتلك الخ أى الهيئات المميزة و يحتمل أن يكون الضمير عايدا إلى المميّزات المفهومة من الفحوى بقرينة سابقة و لا حقة الكلام. منه.

* قوله: أراد بلازمها. هذا بالنظر الى التعريف المشهور للازم و هو ما يمتنع انفكاكه و قول المصنف: لا ما ينفك عنه معناه ما لا ينفك عنه بالضرورة و محطّ الفائدة فيه اثبات ضرورة عدم الانفكاك فيرجع الى التعريف المشهور. منه.

ما كان الذّات علّة اللزوم لأنّ الخاصّة المذكورة فى قوله:

[ما لا ينفكّ عنها] أى بالضرورة تعمّ جميع ما يلزم الحقيقة سواء كان اللزوم معلولالها أو لغيرها، و أمّا ما يلزمها بحسب وصف أو وقت* فقد ينفكّ عنها.

[و وصف الشّىء] أى الوصف المقيس إلى الشّىء، يشتمل[١٤] الممتنع* و أراد بالوصف ما يوصف به الشّىء سواء كان ذاتيّا له أو عرضيّا.*

[قد يكون ضروريّا له] يمتنع انفكاكه عنه.

[كالزوجيّة للأربعة] فإنّها يلزمها من حيث هى فلا تنفكّ عنها أينما وجدت فى الذّهن أو فى الخارج بمعنى أنّها حيث وجدت كانت متّصفة بها.

[و الجسميّة للإنسان] فإنّها يلزمه[١٥] حيث ما وجد.

[و قد يكون ممكنا] لا يمتنع ثبوته له و لا انتفاءه[١٦].

[كالقيام و القعود للإنسان و قد يكون ممتنعا] ثبوته له.

[كالفرسيّة له] اذ يمتنع ضرورة كون الإنسان فرسا.

[و الّذى لا يتجزّى فى الوهم] أى لا يمكن للوهم أن ينتزع منه شيئا دون شىء و المراد به هاهنا ما يشمل الفرض العقلى.

[لا يجوز أن يكون فى جهة و أن يشار اليه] إشارة حسيّة لذاته.

[لأنّ ما منه إلى جهة] على تقدير كونه فى الجهة.

[يكون غير ما منه إلى جهة أخرى فينقسم و هماً بداهة] لأنّه ملأ المكان فلا جرم يكون يمينه غير يساره و فوقه غير تحته و لا يرد النّقض* بالنقطة فإنّها عرض عند مثبتيها* و البداهة إنّما تحكم بتغاير الجهات فى المتحيّز بالذات الّذى يملأ المكان دون العرض الّذى لا

١٤. ليشمل. س. ط
١٥. يلزمها. ط
١٦. و الانتفاء عنه. ح

* قوله: بحسب وصف أو وقت: كما يلزم تحرك الاصابع فى الكاتب بالفعل أو كما يلزم التخسف فى القمر وقت الحيلولة فافهم. منه.

* قوله: الممتنع ــ أى الممتنع الثبوت مثل الفرسية بالنسبة إلى الانسان. منه.

* قوله: ذاتيا له أو عرضيا. ذاتيا كالقسم الأول و هو الزوجية و الجسمية أو عرضيا كالقسم الثانى و الثالث. منه.

* قوله: و لا يرد النقض. بأن يقال النقطة كالجزء يملأ المكان فلم لا يكون يمينه غير يساره. منه.

* قوله: عند مثبتيها. و هم المشاؤون دون الإشراقيين. منه.

جرم له و لا شغل للمكان له فافهم[١٧].

و ما قيل من أنّ اللازم * أن يكون له نهايتان لاجزء ان[١٨] فاسدٌ لما قيل من أنّ النهايتين يجب اختلافهما فى المحلّ و إلاّ لزم اتحادهما فى الوضع لأنّ محلّ النّهايتين واحد ضرورة و إلاّ لزم من قيام النهايات بالجسم[١٩] انقسامه فى الخارج فيلزم كون الجسم منقسما بالفعل إلى الأجسام غير متناهية.

و لأنّ النهاية قائمة بالجسم بتمامه اذ جزء الجسم جسم فلاجزء أولىٰ من جزء بل لأنّ النهايتين إن اتحدتا فى الوضع لم يكن ما منه إلى جهة غير مامنه إلى أخرى[٢٠] و هو باطل كما مرّ.

و إن اختلفتا لزم الانقسام الوهمى فى المحلّ[٢١] ضرورة أنّ الإشارة إلى إحدى النهايتين اذا كانت غير الإشارة إلى الأخرى فيمكن أن يفرز منه فى الإشارة شىء غيرشىء.[٢٢]

و اعلم أنّ هذا الدليل مع و جازته دلّ على انتفاء الجزء الذى لا يتجزى إلاّ فى جهة أو جهتين[٢٣] و هما الخطّ و السطح الجوهريان.

فثبت أنّ الغير المتجزّى ليس قابلا للإشارة الحسية و ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ ما يقبل الإشارة الحسيّة فهو ينقسم[٢٤] فى الجهات و هو الجسم كما مرّ فى صدر الهيكل.

١٧. و لا شغل المكان فافهم جدّا. م ١٨. لا جرمان. ط ١٩. للجسم. ح
٢٠. الى جهة أخرى. ط ٢١. فى محلهما. س ــ فى محله. ط ــ فى محلها. (خ ل). ح
٢٢. شىء عن شىء. س. ط ٢٣. لا يتجزى فى جهة أو جهتين. (خ ل). س ٢٤. منقسم. س. ط

* قوله: و ما قيل من أنّ اللازم. ردّ على بعض شرّاح هداية الأثيرية.

[الهيكل الثانى]

فى إثبات تجرّد النّفس.

[أنت لا تغفلُ عن ذاتك] أبداً و لو فى حال النوم و الإغماء و هذه مقدّمة وجدانية. قال الشيخ الرئيس. و من جوّز أن يكون فى بعض الاحوال ذاهلا عن نفسه حتى لا يكون بينه و بين الجماد فرق فى تلك الحالة فلا يجدى معه هذا البرهان.

[وما من جزء من أجزاء بذلك إلاّ وتنساه أحيانا] كما يشهد به الوجدان، و لا يدرك الكلّ إلاّ باجزائه ففى حال نسيان جزء من تلك الأجزاء لا يكون الكلّ مدركا.

[فلو كنت أنت هذه الجملة أوجزء من أجزائها ما كان يستمرّ شعورك بذاتك مع نسيانها] اذ لا يعقل الشّعور بالشّىء مع الغفول عنه أوعن جزئه. و حاصل البرهان أنّ النّفس مشعور بها فى جميع الأوقات و لا شىء من البدن و أجزائه. بمشعوربه[1] فى جميع الأوقات فالنّفس ليست بالبدن و لا شىء من أجزائه كما قال:

[فأنت وراء هذا البدن و أجزائه] فلا يكون النّفس جسماً أصلا لأنّ كون النفس جسماً غير البدن و أجزائه باطل اتفاقا من العقلاء بل بديهة فإنّ العاقل لا يجوّز فى معرض الإشارة إلى نفسه الإشارة إلى شىء خارج من بدنه.

[طريق آخر] مداره على أنّ البدن يتبدّل[2] دائما كما سيأتى و النفس لا يتبدّل[3] بل باق مستمرّ فا لنفس غير البدن أمّا المقدّمة الأولى فأشار إلى بيانها بقوله:

[بدنك أبدا فى التحلّل والسيّلان]

بسبب تصرّف الحرارة العزيزيّة[4] فى الرّطوبات البدنيّة و أشار إليه بقوله :

١. بمشعور. س. ط ٢. تبدّل. ط ٣. والنفس ليست متبدّله. س. ط. م

٤. تصرف الحرارة العريزية و الفريبة. ح. ط

[و اذا أتت[٥] الغاذية بما تأتى] من الجزء المستحيل من الغذاء الوارد.

[إن لم يتحلّل من بدنك العتيق] أى الأجزاء الّتى كانت حاصلة قبل طريان الجزء[٦] الغذائى.

[عند ورود الجديد] أى الحاصل من الغذاء.

[لعظم بدنك جدّاً*] اذ المفروض عدم تنقّصه[٧] مع ازدياده حسب ما[٨] يرد عليه من الغذاء فعلم أنّه يتحلّل منه شىء فيخلفه الجزء الغذائى فلذلك لا يفحش عظمه.

و أمّا لمقدّمة الثانية فأشار إليها بقوله:

[و لو كنت أنت هذا البدن أو جزء منه لتبدلّت أنانيتك* كلّ حين و لمادام الجوهر المدرک منك فأنت أنت لا ببدنك] و هاهنا بحث نفيس و هو أنّ هذا البرهان مبنى على تبدّل الجسم المغتذى ساعة فساعة بانعدام شىء منه و حدوث شىء آخر و يلزم منه أن لا يكون النموّ و الذبول[٩] حركة كميّة إذ لابّد فى الحركة من بقاء موضوع يتبدّل عليه أفراد المقولة الّتى تقع فيها الحركة و المفروض أنّ المغتذى يتبدّل كل حين بانعدام أجزائه فليس هناك موضوع واحد قبل تارة المقدار الصغير و أخرى الكبير.

و لذلك صرّح فى المطارحات بنفى الحركة الكميّة و قال: بل الحركة الكميّة إنّما هى بالحقيقة حركة أينيّة أمّا للأجزاء الخارجيّة[١٠] بالمداخلة فيها و للأجزاء الأصليّة بالتفرّق حتى يمكن للخارجة التخلّل بينها كما فى النموّ فإنّه يتحرّك فيه أجزاء خارجيّة[١١] إلى الأجزاء الأوليّة فيتّصل بها، أو لأجزاء الجسم بالانفصال عن بقيّة الأجزاء كما فى الذبول.

و نَفى المصنف التخلل[١٢] و التكاثف الحقيقيين بل أرجعهما إلى انتفاش أجزاء الجسم و

٥. و اذ أنت. م
٦. الجسم. ح
٧. تنقيصه. ط. م
٨. حيثما. ح
٩. أو الذبول. ح
١٠. الخارجة. ح. ط
١١. خارجة. ط
١٢. التخلخل. ح. س

* قوله: لعظم بدنك جداً. لا يقال يمكن التكاثف لبطلان التخلخل و التكاثف عند المصنف.

* قوله: لتبدلت أنانيتك. لقائل أن يقول يمكن أن يكون جزء أصليّا لا يتبدّل فلا يتبدل الأنانيّة.

التخلّل ــ يقال تخلّل القوم أى دخل بينهم و تخلّل الشىء فيه أى نفذ فيه و تخلخل الشىء. أى لم يكن أجزاءه متضامّة.

تخلل[١٣] الأجزاء اللّطيفة فى خللها[١٤] و اصطدام أجزائه و خروج تلك الأجزاء من خللها كما فى القطن المنفوش تارة و المضغط أخرى و اعتمد فى نفى كون النموّ و الذّبول* حركة كميّة على دليل آخر غير مالزم من هذا البرهان.

و هو أنّ النموّ إنّما هو بتخلّل[١٥] بعض الأجزاء فى الجسم و للأجزاء الأوّليّة مقدار باق بحاله و قد انضمّ إليه مقدار الأجزاء الواردة فليس ههنا زيادة فى مقدار جسم واحد أصلا بل انضمام جسم ذى مقدار إلى جسم آخر مثله.

و الذبول إنّما هو بتحلّل بعض الأجزاء عن الجسم و انفصاله منه فليس فيه تنقّص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها و إنّما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا يخلو الأمر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجة إلى أجزاء الجسم بالالتصاق* و حركة بعض أجزاء الجسم إلى الخارج بالانفصال فهى بالذّات حركة أينيّة و بالعرض حركة كميّة.

و قد أجاب عنه بعضهم* بأنّ أجزاء الأصليّة زادت* عند النموّ على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الأجزاء الزائدة فى منافذها و تشبّهها بها، و فى الذّبول نقصت عمّا كانت عليه و إنكار هذا مكابرة.

و فصّل القول فيه بعض المحققين المتأخرين* فقال إن كان اتصال الزائدة[١٦] بعد

١٣. و تخلخل. ح
١٤. فى خلالها. س. (خ ل). ح
١٥. بتخلخل. ح
١٦. الزائد. ح. س

* قوله: و اعتمد فى نفى كون النمو الخ. هذا الدّليل قريب من الدليل الأول.

* قوله: بالالتصاق. الفرق بين الالتصاق و الاتصال أنّ المتصلين يجب أن يكونا متحدين فى الصورة النوعيّة بخلاف الملتصقين. منه

* قوله: و قد اجاب عنه بعضم. المجيب هو الكاتبى فى حكمة العين.

* قوله: بان الاجزاء الاصلية زادت الخ. هى أنّهم صرّحوا بأنّ الاجزاء الأصلية للأطفال بعد الولادة قد زادت إلى ثلاث سنة جدّا. منه.

* قوله: بعض المحققين. و هو السيّد الشريف فى حاشية حكمة العين.

الاصطدام ــ التزاحم بين شيئين و ضرب أحدهما الآخر بنفسه.

المنفوش ــ المتفرق.

المضغط ــ من أضغطه أى عصره و ضيق عليه.

المداخلة بالأصليّة بحيث يصير المجموع متصلا واحدا فى نفسه فالأمر كما قال المجيب و إلاّ فالأمر كما قال المورد النافى للحركة فى الكم.

أقول: إنّ الجسم الباقى[١٧] ليس متّصلا واحداً و كذا الجزء الغذائى ضرورة كونهما ممتزجين و بقاء صور البسايط* فى الممتزجات كما قرّروه فى مواضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا فى نفسه. ثمّ على تقدير التنزّل فلابدّ من أن ينعدم المنفصلان[١٨] و يحدث جسم آخر متصل[١٩] كما حقّق فى مقامه فينعدم الجسم بالنموّ و يحدث جسم آخر و هذا أيضا مستلزم لانتفاء الحركة الكميّة فى النمو لتبدّل الموضوع.

و إن أراد بكونهما متّصلا فى نفسه المداخلة التامّة* فذلك لا يحقّق الحركة فى الكمّ ضرورة أنّه لم يزد مقدار جسم واحد أصلا اذ المقدار الزائد* قائم بمجموع الأجزاء الجديدة و القديمة.

هذا وقد آل كلام الشّيخ الرئيس فى الشّفاء فى الفنّ الثالث من كتاب السماء و العالم فى الفصل المعقود للكلام فى النموّ إلى أنّ الباقى فى النّامى بعض المادّة الأولى و النوع من الصّورة و أنّ النوع هو النامى بمعنى أنّه الزائد فى مقدار خلقته بسبب مادّته و مقدارها لا المادّة الأولى و لا المقدار[٢٠] فإنّ المادّة الباقية لم يزد مقدارها بل إنضاف إليها مادّة اخرى فحصل مجموع أعظم ممّا كان أوّلاً أعنى المادّة الباقية فقط.

و هذا تصريح بنفى الحركة الكميّة فى النموّ حقيقة ضرورة تبدّل الموضوع بزوال شخص منه و حدوث آخر من نوعه* مع بقاء النوع فافهم*.

١٧. الثانى. س ــ النامى ــ ط ١٨. المنفصلات ط ١٩. متصلا. س
٢٠. لا المادة و لا المقدار. ح. س

* قوله: و بقاء صور البسائط. قال الأطبّاء الصّور النوعية للبسائط فى الممتزج باقية و لا يقتضى صورة خاصة بل كيفية متوسطة من الكيفيّات و قال الحكماء الطبيعيون يقتضى صورة خاصّة فقال بعضهم بزوال صور البسائط و قال بعضهم ببقائها. منه

* قوله: المداخلة التامّة. بأن يدخل كل جزء منه فى خلل الأجزاء الاولىّة و يختلط أجزاء كلّ بأجزاء الآخر.

* قوله: اذا المقدار الزائد. بنى ذلك على مذهب المشائيين إلزاما لهذا القائل فإنّه يرى رأيهم على أنّه على تقدير عدم انتفائها أيضا لا يتحقق ازدياد جسم واحد فى مقداره كما ادّعاه بل ضمّ ذى مقدار إلى آخر مثله. منه.

* قوله: و حدوث آخر من نوعه. و ذلك ظاهر لأنّ المقدار الأوّل ينعدم و يحصل مقدار آخر. منه

* قوله: فافهم. إشارة الى ما يفهم عبارة الشيخ من نسبة الزيادة فى المقدار إلى النوع و إثبات الحركة الكميّة له إنّما هو على سبيل المجاز ضرورة أنّ الحركة الشخصيّة لا بدلها من محلّ شخصى. منه

ثم لا يذهب عليك أنّ المصنف أشار فى غير هذا الكتاب إلى جريان هذا الدليل فى ساير النّفوس الحيوانيّة اذ لولم يكن لها نفس باقية لكان الفرس يتبدّل كل حين و الحدس الصايب يحكم بخلافه و بأنّ الفرس يشعر بذاته مستمرّا مع تبدّل بدنه و لذلك يتذكّر[٢١] ما أحسّه من قبل فللحيوانات أيضا عنده نفوس مجردة كما هو مذهب الأوائل.

و بعضهم اثبتوا فى النباتات أيضا و يلوح ذلك من بعض تلويحات المصنف و بعضهم أثبتوا للجمادات أيضا.

و اعلم أنّ بقاء الذات فى الحيوانات ظاهر كما فى الإنسان و قد صرّح الشيخ الرئيس فى جواب أسئلة بهمنيار بصعوبة التفرقة بين الإنسان و بينها فى هذا الحكم و أمّا فى النباتات فليس فى تلك المرتبة من الظّهور و لكن للنّظر فيه مجال و فى الجماد أخفى.

ولقد كرّر بهمنيار استفسار بقاء الذات من الشّيخ الرئيس و آل جميع اجوبته إلى إثباته فى الحيوان بهذا الدّليل و صرّح بأنّ إثباته فى غير الحيوان صعب و لمّا بالغ[٢٢] بهمنيار فى التنقير[٢٣] حتى أبدىٰ احتمال تبدّل الذّات فى الانسان أيضا قال الشّيخ فى جواب بعض إيراداته على ما سمع من الشيخ كيف يجعلنى[٢٤] المسموع منه* مع تجويزه تجدّد الذات.

ولقد أطنبنا[٢٥] فى هذا المقام عسى أن ينتفع بذلك أولوا الأفهام و بالجملة فلابدّ من تلطيف النّفس و تدقيق النّظر عسىٰ أن يتجلّى[٢٦] جليّة الحال و الله الموفق لكلّ خير و كمال.

ثم إنّ المصنّف عقّب هذا الدليل بذكر تنبيهى فقال:

[كيف] تكون أنت عين البدن.

[ويتحلّل] البدن.

[و ليس عندك منه خبر] فلو كنت هذا البدن أو شيئا من أجزائه و أنت لا تغفل عن ذاتك فكنت خبيراً بما يتحلّل منك.

[فأنت وراء هذه الأشياء].

٢١. بتذكّر. ط ٢٢. بلغ. م ٢٣. التفتيش. (خ ل.) ح ٢٤. تجعلنى. ح
٢٥. و لقد أطنبنا فى هذا المقام وعسى ان يتجلى جليّة الحال والله... س. ــ و لقد أطنبنا الكلام. ط
٢٦. أن ينجلى. ط

* قوله: كيف يجعلنى. قال على طريق الغيبة لأنه كان بينهما مراسلة لا مشافهة. منه

التنقير ــ البحث و التفتيش

[طريق آخر]

[لا تدرك أنت شيئا مغايراً] لنفسك و لصفات نفسك.

[إلاّ بحصول صورته عندك] قال فى المطارحات: اذا أدركنا شيئا بعد أن لم ندركه فإمّا أن يحصل فينا أمرما أولم يحصل و على الثانى فإمّا أن يزول[1] اعنّا شىء أولم يزل فان لم يحصل و لم يـزل فاستوى حالنا قبل الادراك و بعده و هو محال و إن زال عنّا شىء فإمّا يكون ذلك الشّىء إدراک أمر آخر أو صفة غير الإدراك و على الإوّل فيكون ذلك الإدراك أمراً وجوديّا اذ الأمر العدمىّ لا يكون انتفاء ما ليس بشىء أصلا.

أقول: الأولى فى هذا الشقّ* أن يقال فينتهى، إلى إدراك وجودىّ و إلاّ لكان للنّفس إدراكات غيرمتناهية و يكون كلّ[2] منها انتفاء إدراك آخر حاصل قبله ثم إن كان الإدراك انتفاء إدراك آخر فالإدراك الذى يعقبه إن كان انتفاء للإدراك ٣ السّابق عليه كان انتفاء لانتفاء الإدراك السّابق عليه بمرتبتين الّذى كان هذا الإدراك انتفاء له و انتفاء انتفاء الشّىء يستلزم تحقّق ذلك الشّىء فيتحقّق ذلك الإدراك المنتفى فيستلزم الإدراك الثّالث للإدراك المفروض الأوّل.

و هكذا يستلزم كل إدراك للإدراكات السّابقة عليه بالمراتب الشّفع* أعنى الواقعة[4] فى المراتب الوتر مثلا لما يسبقه[5] بمرتبتين و هو ثالثه و ما يسبقه باربع مراتب و هو خامسه و هكذا

١. أن زال. ط ٢. و كلّ. ط ٣. الإدراك. س. ط. م
٤. الموافقة. ط ٥. لما سبقه. م

* قوله: الأولى فى هذا الشق. وجه الاولوية أنّ المقدمة الأخيرة من الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان على أنّ فى هذا الطريق دقايـق لا يخفى دقتها. منـه

* قوله: بالمراتب الشفع. اذا اعتبر مرتبة من المراتب مبدأ و عدّ الادراكات منها متصاعدا فالّذى يتقدّمه بمرتبتين ثالثة و الذى يتقدم باربع مراتب خامسة هكذا. منه

و على الثانى و هو أن يكون انتفاء صفة غير الإدراك فللنّفس إدراك أمور لا ينتهى إلى حدّ فيجب أن يكون فيها صفات غيرمتناهية يبطل واحد منها عند قصد النّفس إلىٰ إدراك شىء[٦] ثمّ الإدراك للشىء تحصيل[٧] لا انتفاء، و يجده الإنسان من نفسه تحصيلا[٨] لا تخلية و ليس وجود الشّىء فى الأعيان نفس الإدراك به و إلاّ لكان كلّ موجود مدركا لكلّ أحد.

و أيضا ما كان المعدوم فى الأعيان مدركا و ما سبق علم بشى على وجوده، و فى الجملة لابدّ من حصول أثر فى النّفس فاذا كان للشىء وجود من خارج[٩] إن لم يطابقه الأثر الّذى عندك فليس بإدراك له كما هو و إن طابقه من وجه فإدراك له من ذلك الوجه و إن طابقه من جميع الوجوه الّتى هو بها فحصل[١٠] الإدراك به كما هو هذا ما ذكره.

و أنت خبير بأنّه لا يخلو عن ضرب إقناع إذ لم لا يجوز أن يكون الحاصل للنّفس نسبة ما إلى ذلك المعلوم. فإن قلت: تحقّق النسبة فرع تحقق المنتسبين و نحن ندرك ما ليس بموجود فى الخارج فلا بدّله من وجود آخر و اذ ليس فى الخارج فهو فى الذّهن.

قلت: الدّليل جار على أنّ للمفهومات ضربا آخر من الوجود و أمّا أنّه فى الذهن فلا نسلّم على ذلك التقدير فلا يلزم إلاّ وجوده[١١] فى مدرك ما عقلا كان أو نفسا إنسانيّة او فلكيّة أو غيرها[١٢] إن أمكن و أمّا أنّ كلّ معلوم فهو موجود فى نفس عالمه فلا يتمّ الدليل عليه سالما عن المنع.

ثمّ على تقدير أن يكون* زوالاً لإدراك أمر آخر فلم لا يجوز أن يكون زوالاً لإدراك حضورىّ لا يكون مسبوقا بعدم الإدراك و لا يلزم من كون كلّ إدراك حصولى زوالاً لإدراك أن يكون الإدراك الحضورى كذلك فيندفع ما ذكره و ما ذكرنا و على تقدير أن يكون زوالاً لأمر آخر غير الإدراك فلا يلزم أن تكون للنّفس صفات غيرمتناهية و إنّما يلزم أن لو كان[١٣] فى قوّة النفس إدراكات غيرمتناهية.

و ربّما يمنع ذلك و يقال لكلّ نفس قوة ما يحصل له من المعلومات و تلك أمور[١٤]

٦. الشىء. ح ٧. تحصّل. م ٨. تحصلا. م ٩. فى الخارج. س ١٠. فيحصل. م
١١. وجودها. م ــ فلا يلزم وجوده إلاّ فى مدرك ما. س ١٢. أو غيرهما. ط
١٣. و إنّما يلزم لوكان. ط ــ و إنّما يلزم أن يكون أن كان. س ١٤. الأمور. س

* قوله: و على تقدير أن يكون. إشارة إلى أنّ البحث هو الإدراك الحصولى و لذلك قيد بقوله اذا أدراكنا شيئا بعد أن لم ندركه. منه (اذ الادراك الحضورى عين الذات و لا يتأخر عنه و لا يتوقف على شىء).

متناهية ثم لو سلّم فإنّما يلزم أن يكون فى قوّته صفات غيرمتناهية أو غير واقفة[١٥] فإنّ قوّة الشّىء يكفيه قوّة ما يتوقّف عليه و لا يلزم كونه بالفعل ثم لو سلّم فبطلان التّالى ممنوع اذ لا يلزم منه كون تلك الصّفات الغير المتناهية مترتّبة فافهم.

و تقرير البرهان أنّ النّفس لا تدرك شيئا إلاّ بحصول صورة منه عندها فإن كان إدراكها له إدراكا مطابقا له فلابدّ من حصول الصّورة المطابقة له عندها كما أشاراليه بقوله:

[فإنّه يلزم أن يكون ما عندك من الشّىء الّذى أدركته مطابقا له] فى الماهيّة لا يفارقه[١٦] إلاّ فى الوجود فإنّ الدليل لوتمّ لدلّ على وجود الماهيّات أنفسها فى الذّهن لا على وجود أشباهها الّتى هى ماهيّات مغايرة لها.

و لو قيل بالشبح و المثال فيراد بالمطابقة المحاكاة التامّة بأن يكون شبحا له فى الواقع فإنّ الشّبح الإنسانى يطابق الإنسان و لا يطابق الفرس و شبح العظيم يطابق العظيم و لا يطابق الصّغير.

[و إلاّ لم تكن أدركته كما هو] بل أدركته بصورة غيره مثل ما اذا رأيت شبحا من بعيد فأدركته بصورة الفرس فاذا هو إنسان فثبت أنّ النّفس لا تدرك الشّىء إدركا له كما هو بمعنى أن يكون الحكم المقارن لذلك التّصور بكون تلك الصّورة مطابقا له حقّا إلاّ بحصول صورته المطابقة له حقّا و هذه مقدّمة من مقدّمات الدليل.

[و عقلت معانى تشترك فيها كثيرون] تحمل عليهم و تصير آلة لملاحظتهم على الوجه المطابق بالمعنى الّذى مرّ[١٧].

[كالحيوانيّة] المطلقة.

[فإنّك عقلتها على وجه يستوى نسبتها إلى الفيل و الذّبابة] اذ لم تأخذ فيها قدرا معيّنا[١٨] فإنّك تجد تفرقة بين المقيّد به و بين المطلق[١٩]. فصورتها الحاصلة عندك الحالّة فى نفسك.

[غير ذات مقدار لأنّها تطابق الصغير] كالذّبابة.

[و الكبير] كالفيل و لا شئ من ذوى المقدار بمطابق للصّغير و الكبير معاً بديهة.

[فمحلّها منك أيضا غير متقدّر و هو نفسك الناطقة] لأنّك تعلم أنّك المدرك للمعنى

١٥. واقفة أو غير واقفة. ح. س
١٦. لايقارنه. م ــ لا يفاوته. س. ط.
١٧. ذكر. ط
١٨. مقدارا. س
١٩. المطلوب. س

الكلّى و إنّما قلنا إنّ محلّها أيضا غير متقدّر.

[لأنّ ما لا يتقدّر لا يحلّ فى جسم متقدّر] و إلاّ لعرض[٢٠] لها بتوسّط المحلّ مقدار فثبت أنّ النفس غير متقدّر.

[فنفسك غير جسم] لأنّ كلّ جسم متقدّر بذاته.

[ولا جسمانيّة] لأنّ كل جسمانىّ متقدّر بتوسط محلّه.

[ولا يشار إليها لتبرّئها وتنزّهها عن الجهة] لأنّ كلّ ما يشارإليه حسّا فهو جسم أو جسمانى بناء على مامرّ من نفى الجزء الذى لا يتجزّى و ما فى حكمه.

[وهى أحديّة] أى غير منقسمة إلى الاجزاء المقداريّة.

[صمديّة] أى لا مادّة لها فهى غير منقسمة إلى الأجزاء المتحدة فى الوضع كالهيولى و الصورة فإنّ الصّمد فى اللغــة مالا جــوف له و الهيولى يشبه الجوف من حيث كونها محلاّ للجزء الآخر و المحلّ يشبه الباطن كما أنّ الحالّ يشبه الظاهر و أيضا الصّورة معلومة الوجود بالبــديهة والهيولى خفّى الوجود يحتاج إلى البرهان.

[لا يقسمها الأوهام أصلا] و القسمة الوهميّة يمكن أن تعمّم[٢١] بحيث يشمل وجهى القسمة* و إن شاع استعماله فى الأوّل لأنّ الوهم يدرك الهيولى و الصّورة الجزئيتين فيتمكّن من تحليل الجسم إليهما.

و لمّا كان الوهم ينازع العقل فى ثبوت المجرّدات فإنّه يحكم بأنّ كلّ موجودين فإمّا أن يكون أحدهما داخلا فى الآخر أو خارجا عنه[٢٢] حتى أنّ الذين يتبعون حكمه ينكرون ماوراء المحسوسات أشار الى دفعه بقوله:

[ولمّا علمت أنّ الحائط لا يقال له أعمىٰ ولا بصير فإنّ الأعمىٰ[٢٣] لا يقال إلاّ على من يصّح أن يبصر] فإنّ العمىٰ عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً.

[فالبارى تعالى] الّذى يثبت بعد ذلك تجرّده و الغرض هاهنا تقريب تجرّد النّفس إلى الفهم فإنّ بعضا ينكر تجرّده مع اعترافه بتجرّد الواجب.

[والنّفس النّاطقة وغيرهما ممّا سيأتى] ذكره من العقول.

٢٠. يعرض. م ٢١. يعمّ. ط ٢٢. منه. م ٢٣. العَمِىّ. س. ط. م

* قوله: وجهى القسمة. أى القسمة إلى الأجزاء المقدارية المختلفة فى الوضع و الأجزاء المتحدة فى الوضع كالهيولى و الصّورة. منه.

تعمّم ــ ضدّ تخصّص

[ليست جسما و لا جسمانيّة فهى لا داخلة العالم و لا خارجة و لا متّصلة و لا منفصلة] لأنّ الخروج عدم الدخول عمّا من شأنه الدخول و الانفصال عدم الاتّصال عمّا من شأنه الاتصال و لو أريد بهما[٢٤] عدم الدّخول و الاتصال مطلقا كان خارجا و منفصلا.

[و كلّ هذه من عوارض الأجسام يتنزّه عنها ما ليس بجسم] و اذ قد أثبت تجرّد النفس أشار إلىٰ تعريفه بقوله:

[فالنّفس النّاطقة جوهر] لأنّ كلّ أحد يعلم بالبديهة أنّه قائم بذاته ليس عارضا لغيره.

[لا يتصوّر أن يقع إليه الإشارة الحسّية] لمامرّ من المقدمات و به يخرج الأجسام.

[من شأنه أن يدبّر الجسم] بحفظ تركيبه و إيصاله إلى الكمال اللاّئق به بحسب الإمكان، و به يخرج العقول لأنّها مجردة ذاتا و فعلا و لم يعتبر التدبير بالفعل ليشمل[٢٥] النفس بعد قطع التعلّق شمولا ظاهراً.

[و يعقل ذاته] بذاته.

[و الأشياء الخارجة عنه بصورها] و ليس لهذا القيد فائدة احترازيّة لكن لمّا كان أخصّ خواصّه به تعرّض له ثم أشار إلى ذكر منبّه على تجرّده ينتفع به أرباب البصيرة من ذوى النّفوس المشرقة بقوله:

[و كيف يتوهّم الإنسان] فيه تعريض* على القائلين بجسميّتها.

[هذه الماهيّة القدسية جسماً و الحال أنّه اذا طربت طربا روحانيّا] مبدأه ورود بارق إلهىّ و هو الّذى يسميّه إخوان التجريد بالبسط[٢٦].

[يكاد يترك عالم الأجسام و يطلب عالما لا يتناهى[٢٧]] كما يشهد به أرباب الشّهود و فى نسخة أخرى و تسترط اى تبتلع ما لا يتناهى لفرط إحاطتها و معلوم لأهل الحدس أنّه ليس فى وسع الجسم ذلك.

ثم لمّا فرغ من[٢٨] تحقيق ماهيّة النّفس شرع فى تفصيل قواها فقال:

٢٤. منها. م ٢٥. ليشتمل. م ٢٦. التجريد بالبسيط. ح. ط
٢٧. عالم ما لايتناهى. ح ٢٨. عن. ط

* قوله: فيه تعريض. وجه التعريض أن من يتوهم جسميتها كأنه ليس فى مرتبة الإنسان بل لحق بالحيوانات العجم. منه

[و هذه النّفس] الناطقة الإنسانيّة.

[لها قوىٰ] يعمّها و غيرها من النّفوس الحيوانيّة.

[من مدركات[٢٩]**]** اى آلات للإدراك .

[ظاهرة] باعتبار محالّها أو باعتبار مدركاتها.

[و هى الحواسّ الخمس] و لم نعثر على غيرها لا فينا و لا فى غير نامع احتمال أن يكون لغيرنا و لم نطلع عليه كما أنّه لولم يكن للإنسان أحد هذه الخمسة لم يكن يتصوّره[٣٠] كالأكمه الّذى لا يتصوّر كيفيّة الإبصار فالمحصور فى الخمس هو المعلوم لا ما هو ممكن التحقّق أو ما هو متحقّق فى نفس الأمر.

[اللّمس]

قــوة منبثّــة بواسطة الأعصاب فى جلد البدن و أكثر اللحم و غيرهما كالغشاء بسبب انبثات حاملها و هو الرّوح النفسانى كما سيأتى.

قالوا: و هو أعمّ[٣١] الحواسّ و لا يصّح* بقاء الحيوان بدونه لأنّه مركب من العناصر و صلاحه ببقاء الاعتدال و فساده بارتفاعه بسبب غلبة أحد العناصر فلابدّ من قوّة تميّز بين ما يناسب مزاجه و بين ما يضادّه ليطلب الأول و يهرب عن الثانى فلذلك قدّمها المصنّف.

و هذه القوّة تدرك ما يؤثّر فيه بالمضادّة و ذلك التأثير[٣٢] موقوف على المماسّة فلو كان الملموس مثل اللاّمس فى الكيفيّة لم يتأثّر منه فلا يدركه و إلاّ لاجتمع فيه مثلان و هو محال.

ولمّا كان آلة اللّمس ذات كيفيّات لكونها مركّبة من العناصر الأربع فبقدر ما يقرب من التوسّط الاعتدالى يكون إدراكه فكلّما كان أقرب كان إدراكه أكثر لكون تأثّره عن الكيفيّات أكثر.

و لمّا كان قوّة اللّمس فى الجلد من بين الأعضاء أكثر ثمّ فى جلد اليد من بين سائر الجلود ثم فى جلد الكفّ ثم فى جلد الرّاحة ثم فى جلد الأصابع ثم فى جلد السّبابة ثم فى جلد

٢٩. مدركات. ط ٣٠. لم يمكن تصوّره. ح. س ٣١. أهمّ. (خ ل). ح ٣٢. التأثّر. ط

* اذا كان النسخة «أعمّ» قوله: و لا يصح الخ. تأسيسا و على كونها «أهمّ» يكون تأكيدا.

الراحة ــ باطن اليد. الكفّ.

أنملتها كان كلّ من تلك[٣٣] الأعضاء أعدل ممّا دونها على الترتيب.

و مدركات تلك القوّة الكيفيّات الأربع الّتى هى الحرارة و البرودة و الرّطوبة و اليبوسة و غيرها أيضا من الخفّة و الثّقل و الملاسة و الخشونة و الصّلابة و اللّين.

و قيل: إنّ لها مدركات أخرى كالهشاشة و اللّزوجة و تفرّق الاتصال.

و قيل: إنّ الإحساس بهذه على وجه التبعيّة وكذا بالصّلابة واللين.

و قيل: إنّ قوّة اللّمس خمس: قوى الحاكمة بين الحارّ و البارد و الحاكمة بين الرّطب و اليابس و الحاكمة بين الخفيف و الثّقيل و الحاكمة بين الأملس و الخشن و الحاكمة بين الصّلب و اللّين و منهم من جعلها أربعا و أسقط الحاكمة بين الخفيف و الثّقيل.

[و الذّوق] و هى قوّة منبثّة فى العصب المفروش على جرم اللّسان تدرك الطّعوم بواسطة الرّطوبة اللعابيّة العذبة الّتى تتكيّف بكيفيّة الطعم الوارد أولا تتكيّف بل تمتزج بها الأجزاء اللّطيفة من ذى الطّعم و تغوص فى جرم العصب المذكور فتدرك ما فيها من الطعوم على احتمالين.

و هى أهمّ[٣٤] الخمسة للحيوان بعد قوّة اللّمس و أشبه القوى بها لتوقّف إدراكها على المماسّة أيضا حتى أنّ بعضا من الأوائل أرجع الكيفيّات المذوقة إلى الملموسات فلذلك أعقبها[٣٥] بها و ما يدرك بهذه القوّة هى[٣٦] الطّعوم التسعة* و ما يتركّب منها.

[و الشمّ] و هى قوّة منبثّة فى زائدتى مقدّم[٣٧] الدّماغ الشبيهتين بحلمتى الثّدى تدرك الرّوائح بتوسّط الهواء المتكيّف بكيفيّة ذى الرّائحة و لا يفتقر إدراكها* إلى مماسّة الجرم الموضوع للرّائحة كما فى الحاسّتين السّابقتين نعم يحتاج إلى انفعال الهواء المتوسط بتلك الرّائحة.

و قيل بل يتحلّل من ذى الرّائحة جزء لطيف يختلط بالهواء فيصل إلى الخيشوم فيدرك

٣٣. ذلك. ط ٣٤. اعم. م (خ ل). ح. ــ أتمّ. ط ٣٥. عقّبها. ح. س ٣٦. هو. س. م
٣٧. فى الزائدتين من مقدم. ط

* قوله: الطعوم التسعة. هى المرارة و الحرافة و الملوحة و العفوصة و القبض و الحلاوة و الدسومة و التفاهة و الحموضة.

* قوله: و لا يفتقر ادراكها. كذا فى المطارحات و شرح التلويحات و فيه نظر لأنّ الشمّ إن كان بتحلّل الأجزاء من ذى الرائحة و وصولها إلى الخيشوم فظاهر توقّفه على مماسّة ذى الرائحة و إن كان بتكيّف الهواء فكذلك يتوقف على وصول الهواء الّذى هو ذو الرائحة إلى الخيشوم و لا يمكن أن يراد عدم التوقف على مماسّة الموضوع الابتدائى لأنّ اللمس أيضا كذلك فإنّا نحسّ بالحرارة النار الموضوعة بقربنا. منه.

برائحته.

و ردّ بأنّه قد تصل الرّائحة من مسافة بعيدة ربما يكون ذو الرّائحة صغيرا بحيث لا يمكن أن يتحلّل منه شىء ما يشغل تلك الأحياز الكثيرة.

فقد حكى أنّ الرخمة انتقلت من مسافة مأتى فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين و دلّهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة فى تلك الأرض إلاّ فى نحو هذا الحدّ من المسافة.

و قديقال لعلّ المتحلّل منه أجزاء صغار جدّا يختلط بجميع تلك الأجزاء الهوائيّة و الاستبعاد لا يكفى فى أمثال هذه المطالب.

و بمثل ذلك يندفع[٣٨] ما يقال لو كان كذلك لانعدم القدر القليل من ذى الرّائحة بعد مدّة مديدة.

و إنّما قدّم الشمّ لأنّ الاحتياج إليه أكثر فى بقاء البدن من الأخيرتين[٣٩] اذ من المشمومات ماله كيفيّة شميّة يستدلّ إليها[٤٠] برائحته فيتجنّب منه و لذلك كان هذه القوة أهمّ[٤١] القوى بعد اللّمس و الذّوق.

قالوا: و هذه القوّة فى هذا الطّير و كثير من الحيوانات قويّة و هى فى الإنسان ضعيفة جدّا و يشبه إدراك الإنسان الروائح بإدراك ضعيف البصر شبحا من بعيد.

[و السّمع] و هى قوّة مرتّبة[٤٢] فى الرّوح المصبوب فى العصب المفروش على سطح باطن الصّماخ تدرك الأصوات و الهيئات[٤٣] العارضة لها الّتى هى الحروف بتوسّط الهواء المتموّج بسبب قرع أو قلع عنيفين اذ بالقرع ينضغط الهواء فينفلت من بين الجسمين بشدّة و بالقلع يتولّج بينهما بعنف فيتموّج فينتهى تموّجه إلى الهواء المجاور للصّماخ و تموّجه[٤٤] نحو تموّجه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعّرة كمدّ الجلد على الطّبل فيحصل طنين يدركه القوّة.

و تحقيق البحث يستدعى بسطاً لا يحتمله هذا المختصر و لعلّ تقديم السّمع على البصر لشرفها بمدخليّتها التامّة فى استفادة العلوم و لأنّ انتفا ؤها خلقةً يستلزم فوات النّطق الذى هو

٣٨. يدفع. س. ط. م ٣٩. الاخيرين. س. ط. م ٤٠. عليها. س. ط ٤١. اعمّ. س. ط. م
٤٢. منبثّة. ح ٤٣. والتّسمات العارضة لها التى من الحروف (خ ل). ح ٤٤. و يتموّج. ط

الرخمة ــ بفتح الاول و الثانى و الثالث واحدة رخم و هو طائر من النسريات يتغذى باللحوم يقال له بالفارسية. كركس.

ينضغط ــ أى يُقمَع و يُقهَر.

ينفلت ــ يتخلّص.

أظهر خواصّ الانسان فإنّ الأصمّ الولادى يكون أبكم و أمّا الاحتياج إليها[٤٥] فى بقاء البدن فلعلّهما على السواء.

[و البصر] و هى قوة مرتّبة فى الرّوح المصبوب فى العصبتين المجوّفتين المتلاقيتين أو المتقاطعتين حسب اختلاف المشرّحين المفترقتين بعده إلى العينين مدركة للأضواء[٤٦] و الألوان بالذات بواسطة انطباع صورها[٤٧] فى الرّطوبتين الجليدتين و تأدّى صورة واحدة إلى الملتقى (بتأدّى الروح الحامل لها و يحتمل أن يكون بحدوث صورة أخرى مثلها فيه) و ذلك التأدّى ضرورىّ و إلاّ لرئى الشّىء الواحد شيئين لا نطباع صورة منه فى كلّ من الجليدتين كذا قالوا.

و أقول: هذا منقوض بالسّامعة و اشترطوا توسّط الجرم الشفّاف و هو الذّى لا يحجب ما وراءه عن الإبصار كالهواء و الماء و البلّور و ما يجرى مجراها.

و قيل: يحتمل أن يكون ذلك الشفّاف واقعا لا مدخل له فى الإبصار.

و أقول: تفصيلة أنّ انتفاء الكثيف ظاهر الاشتراط و لمّا استحال الخلأ فيجب أن يكون ذلك المتوسط شفّافا و أما مدخليّته فى الإبصار فلا يظهر بذلك لجواز أن يكون ما هو شرط الإبصار انتفاء الكثيف و توسّط الشّفاف إنّما يكون لضرورة امتناع الخلأ فافهم.

وقيل سبب الإبصار خروج الشّعاع[٤٨] من الحدقة يمتدّ إلى المبصر فيلا قيه و يصير ذلك الخارج من الرّائى كيد اللاّمس يدرك ما أصابه.

و الذّاهبون إلى ذلك يسمّون أصحاب الشّعاع كما يسمّى الذاهبون إلى الأوّل أصحاب الانطباع و الطبيعيون و مقدّمهم أرسطا طاليس[٤٩] على الأوّل و الرياضيّون و معهم[٥٠] أفلاطون على الثانى.

و للفريقين حجج و مناقضات و لأجلها ذهب الفارابى فى رسالة الجمع بين رأى افلاطون و أرسطا طاليس إلى أنّ غرض كل منهما التّنبيه على هذا الحالة الإدراكيّة و ضبطها بضرب من التّشبيه[٥١] لا حقيقة خروج الشّعاع و لا حقيقة الانطباع و إنّما اضطرّ إلىٰ إطلاق اللفظين لضيق العبارة.

و هذا قريب[٥٢] ممّا اختاره المصنّف من أنّ الإبصار إنّما هو بإضافة إشراقيّة بين النّفس و المبصر مشروطة بالمقابلة و ارتفاع الموانع.

[و من مدركات] أى آلات للإدراك كما مرّ فإنّ المدرك حقيقة هو النفس و المراد ما

٤٥. اليها. س. ط ٤٦. تدرك الأضواء. س. ط ٤٧. ضوءها. م ٤٨. شعاع. س. ط
٤٩. و هو ارسطا طاليس. ط. م ٥٠. و منهم. ط ٥١. التنبيه. ط ٥٢. أقرب. م

يشمل آلة الإدراك و الحفظ ليشمل الخيال و الحافظة.

[باطنة] باعتبار محالّها[٥٣] أو مدركاتها كمامّر.

[كالحسّ المشترك] و هى قوّة مرتّبة فى التجويف الأوّل من الدّماغ يدرك بها صور المحسوسات بأسرها و لذلك سميّت بالحسّ المشترك كما أشاراليه بقوله.

[الّذى هو بالنسبة إلى الحواسّ الخمس كحوض ينصبّ فيه أنهار خمسة] فإنّ الأعصاب المؤدّية للحواسّ الظاهرة نابتة كلّها من محلّها[٥٤] فكان تلك الحواسّ باسرها منشعبة منها فاذا ارتسم[٥٥] فى واحد منها صورة تأدّت إليها فأدركتها بعد غيبتها عنه و حيثما أطلق تأدّى الصّورة فإنما هو بتأدّى الرّوح الحامل للصّورة أو بحدوث مثل تلك الصّورة فى المتأدّى إليه لا بانتقال الصّورة بعينها فإنّها عرض يتسحيل انتقاله.

و الدليل على وجود تلك القوّة أنّ النائم يشاهد صوراً جزئيّة لا وجود لها فى الخارج و تلك المشاهدة ليست بالحواسّ الظاهرة لاختصاص إدراكها بالموجود الخارجى[٥٦].

و لأنّها لو كانت بها لأدركها فى اليقظة كلّ سليم الحسّ كيف و الحواسّ الظاهرة معطّلة فى النّوم و لا بالعقل لما عرفت من أنّه لا ينطبع فيه الأمور المقداريّة فهى اذن بقوّة باطنة هى المراد بالحسّ المشترك .

[و هو الّذى يشاهد صور المنام معاينة لاعلى سبيل التخيّل] حتى أنّه لا يفرّق فى النّوم بين ما يشاهده فيه و بين ما يشاهده[٥٧] فى اليقظة و مقتضى هذا الكلام* أنّ ما يدرك على سبيل التخيّل غير مدرك بها وقد صرّح فى غير هذه الرّسالة بأنّ ذلك الادراك بالخيال.

قال فى الألواح: و أمّا الخيال فلا شكّ[٥٨] فيه بما يتخيّل من الملموسات و المبصرات و المذوقات و غيرها فيدلّ على أنّ صور جميع المحسوسات يبقى فيه زمانا، و أمّا الحسّ المشترك فيظهر بما يفرق بين ما نتخيّله وبين ما نشاهده[٥٩] معاينة فى المنام أو عند غموض

٥٣. حاملها. م ٥٤. ثابتة من محلّها. ط ٥٥. ارتسمت. س ٥٦. الخارج. م
٥٧. بين ما نشاهد فيه و بين ما نشاهد. ط ٥٨. فلا يشكّ . ط ــ فلا نشكّ فيه مما نتخيّل. ح
٥٩. بين ما يتخيله و بين ما يشاهده. م

* قوله: و مقتضى هذا الكلام. توجيهه أن يقال المراد بالملموسات و المبصرات و المذوقات فى قوله بما يتخيّل من الملموسات الخ ما تعلّق به الإحساس بتلك الحواسّ بالفعل و يستنبط الغيبة عن تلك الحواسّ من قوله فيدل على أنّ صور المحسوسات يبقى فيه زمانا كما هو ظاهر السّياق فيؤول حاصله إلى ما ذكر و انّما عين المتخيلة بكونها مدركالها و إن لم يصرّح به لأنّه لايمكن إسناده إلى غيرها فيجب الحمل عليه ليصحّ كلامه على أنّ لفظ التخيل قد يشعر بذلك اذا الظاهر أنّ التخيل فعل المتخيّلة. منه

طويل فإنّه لوكان المشاهدة بالخيال لكان كلّ متخيّل مشاهدا فإذا هذا الّذى يشاهد الصّور من جميع المحسوسات هو الحسّ المشترك . و مثله فى الإشراق.

و كلام غيره مشعر بخلافه كيف و الخيال حافظ للصّور فلا يكون مدركالها على قواعدهم بل كيف ولو كان كذلك لكان الصّور المخزونة فى الخيال متخيلّة دائماً.

و يمكن أن يقال: إنّ اختلاف الصّور المتخيّلة و المشاهدة فى المنام لا يدلّ على اختلاف مدركهما لجواز أن يكون مدركهما الحسّ المشترك و إنّما يتراءى معاينة حال النوم لتعطلّ الحواسّ الظاهرة و عدم مزاحمة مدركاتها فيلتفت النّفس إليها بالكليّة فينكشف[٦٠] انكشافا تامّا.

و أمّا فى اليقظة فالصّور الحسيّة تزاحمها فإنها فى ذاتها أظهر و النّفس إلى الاعتناء باستعمالها مادامت صالحة لذلك أميل فما دامت فى اليقظة فمدركاتها أجلىٰ عندها فاذا تعطّلت كان مدركات القوى الباطنة أجلىٰ و كلّما كان ذلك التعطّل أقوى كان ذلك الجلاء أتمّ.

ألّهم إلاّ أنّ النّفوس القويّة الّتى لا يشغلها شأن عن شأن فإنّه يقع لهم فى اليقظة مع سلامة الحواسّ ما يقع لغيرهم فى المنام بل ما ليس فى وسع غيرهم أصلا هذا.

و لك أن تدقّق النظر* فتقول ليس مراد الشيخ بما ذكره إسناد إدراك الصّور الغير المشاهدة إلى الخيال بل غرضه أنّ تلك الصّور تدركها المتخيّلة بسبب انحفاظها فى الخيال و وجودها فيه فيكون حاصل الاستدلال إنّا ندرك ما أحسسنابه من الصّور بعد غيبوبتها عن الحواسّ الظاهرة إدراكا على سبيل التخيّل فلابدّ من إنحفاظها فى قوة ما وإلاّ لم يكن إدراك تلك الصّور بعينها و إسنادهم التحليل و التركيب إلى المتخيّلة لاينا فى إسناد[٦١] إدراك الصّور إليها بل ربما يستلزمه فتدبر فلعلّ الحق لا تجاوزه.

[ومن الحواسّ الباطنة الخيال] و هى قوّة مرتّبة فى آخر التجويف الأوّل من الدماغ

[وهو خزانة الحسّ المشترك يبقى فيه الصّور] المحسوسة بها

[بعد زوالها عن الحواسّ] أى الظاهرة و الحسّ المشترك و إنّما جعله خزانة الحسّ

٦٠. فانكشف. س ٦١. لا ينافى ذلك أى إسناد. ط

* قوله: و لك أن تدقّق النظر. لا يخفى عليك ما فى هذا الكلام فإنّ النائم قد يتخيل أمورا كما يشهد به الوجدان و لذلك أضربنا عنه إلى أنّ مدركها المتخيلة بقوله و لك أن تدقق النظر. منه.

المشترك فقط مع أنّ مدركات جميع الحواسّ الظاهرة تخزن[٦٢] فيها لأنّ محسوسات الحواسّ الظاهرة لا تصل إليه إلاّ بعد وصولها إلى الحسّ المشترك وتأدّيها[٦٣] منه إليه.

و أيضا الحواسّ الظاهرة لا تدركها بسبب الاختزان بالخيال فإنّ إدراكها إيّاها يحتاج إلى إحساس جديد من خارج بخلاف الحسّ المشترك.

و تفصيل الدّليل على وجود هذه القوّة، إنّا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرّة أخرى نحكم عليها بأنّها هى الّتى شاهدناها قبل فلولم تكن تلك الصّورة محفوظة لم يمكن هدا الحكم كما لوصارت منسيّة.

[و منها القوّة الفكرية الّتى بها التركيب] بين الصّور بعضها مع بعض و بينها و بين المعانى و بين المعانى بعضها مع بعض.

[و التفصيل] بالتفصيل السّابق كما نتصوّر إنسانا ذاجناحين و هذا تركيب الصّور أو فرساً بلا رأس و رجلين و هذا تفصيل الصّور و قس عليه القسمين الأخيرين تركيبا و تفصيلا.

[و الاستنباط] أى استنباط الصّناعات و العلوم فى الإنسان و كيفيّة تسبّبها لاستنباط الصّناعات ظاهرة و تسبّبها لاستنباط العلوم إنّما هو فى اقتناص[٦٤] الحدّ الأوسط باستعراض ما فى الحافظة من المعانى، هكذا قالوه[٦٥].

و قالوا أيضا: إنّ النفس قد تستعملها بواسطة القوة العقليّة حتى أنّها تستعملها فى الترتيب الفكرى واستعمالها بواسطة القوّة العقليّة إمّا مفردة أو بمداخلة الوهم وقد تستعملها[٦٦] بواسطة قوّة الوهم فقط.

و أنت خبير بأنّ استعمال النّفس لها بواسطة قوة[٦٧] العقليّة إنّما يتصوّر بأن يستعملها أوّلا فى جزئيات الصّور و المعانى فينتزع منها[٦٨] المشخصّات و تأخذ النّفس بالقوّة العقليّة منها[٦٩] المعانى الكليّة أو بأن يحاكى تلك المعقولات بالجزئيات المدركة بها[٧٠] فإنّها قوّة جسمانيّة لا تصير بنفسها آلة فى إدراك الكليّات كما عرفت فتفطّن ذلك كيلا تزلّ بظواهر الألفاظ.[٧١]

و اعلم أنّ هذه القوّة متحركة دائما لا تسكن فى النوم و اليقظة أصلا و من شأنها محاكاة المدركات المحسوسة و المعقولة و ربما حاكت الكيفيتات المزاجيّة كما أنّ السّوداوى يرى فى

٦٢. تختزن. م
٦٣. تأديتها. ح. ط
٦٤. اقتباس. ح
٦٥. هذا ما قالوا. ط
٦٦. وقد استعملها. م
٦٧. القوة. ط. س
٦٨. فينتزع بها منها. س. ط
٦٩. عنها. (خ ل). ح
٧٠. لها. م
٧١. بالظواهر. س

المنام الأدخنة و الصّفراوى النّيران[٧٢] و البلغمى المياه و الثلوج و لذلك يستدلّ الأطباء بالمنامات على الأمزجة و لكلّ نفس خاصّة[٧٣] فى تلك المحاكاة فربما حاكته بأمر يحاكيه غيرها بأمر أخر و لذلك كان تعبير الرؤيا تختلف باختلاف الأشخاص و لابدّ فيه من حدس تامّ و قد يحاكى الشىء بضدّه فإنّ الضّدين يجتمعان فى الحسّ المشترك فى الأكثر فربما ينتقل من أحدهما إلى الآخر كما أنّ البكاء فى الرؤيا مشعر[٧٤] بالفرح و الموت بطول العمر إلى غير ذلك ممّا يعرفه أهله.

[و منها الوهم] و هى قوّة مرتّبة فى آخر التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى الجزئية المتعلّقة بالمحسوسات كإدراك الشّاة معنى فى الذئب و الولد، به تهرب عن الأول و تعطف على الثانى و هى سلطان القوى الحسيّة.

و الدليل على وجود هذه القوّة أنّ المعانى الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات مدركة و ذلك الإدراك لا يكون بالحواسّ الظاهرة و هوظاهر و لا بالحسّ المشترك لأنّها لا تدرك إلاّ المحسوسات كما مرّ و ليس ممّا تدركه النفس بذاتها اذ لا ينطبع فيها صور الجزئيات الماديّة.

و أنت خبيربأنّه لم يتبيّن أنّ الحسّ المشترك لا يدرك ماسوى الصّور و لا هو بيّن بل إنّما تبيّن[٧٥] أنّه يدرك الصّور و ذلك لا يستلزم عدم إدراك ماسواها و التمسّك بأنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد لا يتمّ هاهنا.

[و هو] أى الوهم.

[الّذى ينازع العقل] فى قضاياه فإن قلت: الحاكم هو العقل كما تقرر عندهم فكيف ينازع الوهم العقل فى أحكامه، و المنازعة إنّما يتصوّر لو كان له حكم.

قلت ذكر المحقّق الطوسى فى نقد المحصّل أنّ[٧٦] لا شىء من الحواسّ بحاكم.

و قيل عليه إنّ الشيخ فى الشّفاء أطلق الحاكم على تلك الحواسّ فإنّه قال بعد بيان تفاوت الإدراكات فى التجرّد و بهذا يفترق إدراك الحاكم الحسّى و إدراك الحاكم الخيالى و إدراك الحاكم الوهمى و إدراك الحاكم العقلى.

و قال فى الشّفا أيضا فى صفة الوهم: هى الرّئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلى و لكن حكما تخييليّا مقرونا بالجزئية و بالصّور الحسيّة.

٧٢. و الصفراوى الأصفر و الدّموى النيران. ط

٧٣. خاصيّة. س. ط ٧٤. معبّر. ط. م ــ يعبّر. س ٧٥. يبيّن. ط.

٧٦. أنّه. ح

أقول: ظاهر أنّ الحاكم هو النّفس فإنّى أعلم أنّى المدرك المصدق لقيام[٧٧] زيد كما أنّى أعلم أنّى المدرك لزيد، كيف لا؟ و هم جعلوا المدرك نفسا و الحواسّ كلّها آلة اعتمادا على ما ذكرنا فمراد الشيخ من كون تلك القوى حاكمة كونها[٧٨] آلة للحكم كما يطلق عليها المدرك بهذا المعنى.

فان قلت: فلا يكون للحيوانات العجم الحكم و معلوم أنّ الأفعال[٧٩] الاختياريّة مسبوقة بالتصديق بترتّب الغاية.

قلت[٨٠] تلك الحيوانات ليس لها الحكم العقلى[٨١] الواصل إلى حدّ الظنّ و الجزم كما علم من كلام الشّيخ و أدنى مراتب التصديق هو الظنّ فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم التخييلى مثل مالنا فى القضايا الشعريّة و ذلك كاف فى الأفعال الاختياريّة و لا حاجة إلى الظنّ و الجزم بل قالوا: النّاس فى باب الإقدام و الإحجام أطوع للتخيّل منهم للتصديق. فما اشتهر من أنّه لابدّ فى الأفعال الاختيارية من التصديق بترتّب الفائدة أريد بالتصديق فيه ما يشمل التخييل فإنه قد يسمىّ تصديقا مسامحة كما سمّاه الشّيخ حكما مسامحة أيضا و كما جعلوا الشّعر أحد الصّناعات الخمس المؤديّة إلى التصديق.

و أمثال هذه المسامحات فى كلام الحكماء كثيرة فإنّهم لم يلتفتوا إلى جانب العبارات إلاّ بقدر ما يتوقّف عليه إيصال المعانى الدقيقة إلى المتفطّن و مثل ذلك ممّا لا يخفىٰ على من له استعداد الفلسفة و أمّا من ليس له ذلك الاستعداد فلا يعبأ بشأنه بل لا يلتفت إليه و كلّ ميسّر لما خلق له.

ثم هذا الحكم[٨٢] التخييلى[٨٣] فى الحيوانات أيضا إنّما هو لنفوسهم مجردة كانت أو غيرها فإنّا كما نعلم أنّ الحاكم بتلك الأحكام نفوسنا نعلم أنّ الحال فيها ايضاً كذلك بالحدس الصّائب فالحاكم مطلقا سواء كان تخييليّا أو عقليّا هو النّفس.

فمنازعة الوهم العقل إنّما هو بمعنى أنّ النّفس بذاتها تحكم حكما و بواسطة استعمالها حكما مخالفا له، و لمّا كان النّفس سريع الانجذاب إلى الوهم لفاتة[٨٤] إلى استعمالها فقد لا

٧٧. بقيام. ط ٧٨. حاكمة انها. ط ٧٩. ان الأحكام. (خ ل) ح ٨٠. قلنا. س

٨١. الفصل. س. ط ــ التخييلى. م ــ الفصلى. فى بعض المخطوطات ٨٢. الحاكم. م

٨٣. التخيّلى. ح ٨٤. لفافة. م. لغاية. فى نسختين موجودتين بمكتبة مجلس الشورى تحت رقم ١٨٨٨ و ١٨٨٧

لفّاتة ــ على وزن فعّالة. مبالغة بمعنى كثير التوجه، من لفت و هو فى الأصل صرف الشئ وليّه عن الطريقة المستقيمة إلى ذات اليمين أو الشمال. ويقال: لا يُلتفَتُ لفتُ فلان، أى لا ينظر اليه.

يتخلّص[٨٥] حكم العقل عن الحكم الّذى هو بمداخلته.

[حتى أنّ المنفرد بميّت فى الليل يؤمنه عقله] الحاكم بأنّ الميّت ينبغى أن لا يخاف منه لأنّه جماد و الجماد ينبغى أن لا يخاف منه.

[و يخوّفه و همه] الحاكم بأنّ الميّت ينبغى أن يخاف منه حكما تخييليا غير مبنىّ[٨٦] على دليل وربّمايغلب تخويفه على إيمان العقل حتى أنّه ينزعج منه جدّا.

[و هو يخالف العقل فى أمور غير محسوسة] اذ يحكم فيها بأحكام المحسوسات فيغلط مثل حكمه تارة بأنّ كلّ موجود فهو محسوس.

[حتى أنّ الّذين يتبّعون قضاياه ينكرون ما وراء[٨٧] المحسوسات و لم يتفكّروا أنّ عقولهم بل أوهامهم الّتى بها يحكمون] هذا الحكم.

[و تخيّلاتهم و نفوسهم لا تُحَسُّ بل لا يَحِسُّ من الجسم] الذى هو أظهر المحسوسات عندهم.

[إلاّ السّطح الظاهر] و الإحساس به أيضا* بواسطة الكيفيّات المحسوسة القائمه بها.

[دون سمكه[٨٨]] أى ثخنه فانحصار الموجود فى المحسوس ظاهر البطلان بأدنى توجّه من العقل و الخاصّة المذكورة للوهم يدلّ على مغايرتها للقوّة العقلية.

[و من الحواسّ الباطنة الحافظة] و هى قوّة مرتّبة فى التجويف الأخير من الدماغ تحفظ مدركات الوهم بحيث لا يحتاج فى إدراكها بعد الذهول إلى تجشّم إحساس جديد و نسبته إلى الوهم نسبة الخيال إلى الحسّ المشترك.

و ممّا يقع النظر فيه هاهنا أنّ المعنى اذا زال عن الوهم فإن بقى محفوظا بعد، فملاحظته ثانيا إنّما هو بالوهم فالتذكر[٨٩]. بهذا المعنى يتمّ بإدراك و حفظ، و مبدأ الأوّل هو الوهم و مبدأ الثانى هو الحافظة و إذا زال[٩٠] عن الحافظة فاسترجاعها إنّما يكون بأن يقبل[٩١] الوهم

٨٥. لا يتحصّل. م ٨٦. مبتنى. م ٨٧. ماعدا. ط
٨٨. دون غيره. ط ٨٩. و التذكر. ط ٩٠. و إن زال. س. ط
٩١. يقدر. س

* قوله: و الاحساس به أيضا: اى كما أن الاحساس بالجسم يكون بواسطة الاحساس بالسطح يكون الاحساس بالسطح بواسطة الكيفيات. منه

السمك ــ بفتح الاول و سكون الثانى. القامة من كلّ شىء، و من الجسم ثخنه.

التجشّم ــ التكلّف على المشقّة.

بالقوّة المتخيّلة على ما فى الخيال من الصّور و يستعرض واحداً بعد واحد منها فيكون كأنّه يشاهد الأمور الّتى هذه صورها فاذا عرض له الصّورة التى أدرك معها المعنى المطلوب لاح له المعنى المطلوب كما لاح من خارج[٩٢].

فالتذكر[٩٣] بهذا المعنى يتم بتصرّف فى تلك الصّور و إدراك لهذا المعنى و إختزان له و مبدأ الأوّل المتخيّلة و مبدء الثانى الوهم و مبدء الثالث الحافظة فلا حاجة إلى الذّكر[٩٤] و الاسترجاع إلى قوّة سادسة بل تلك القوّة يسمّى حافظة من حيث صيانتها ما فيها و متذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباتها[٩٥] و التصّور بها مستعيده[٩٦] إيّاها اذا فقدت هكذا قيل.

و أقول: أنت تعلم أنّ التفصيل المذكور يعطى أنّ الإدراك الثانى إنّما هو بالوهم سواء كان المعنى باقيا فى الحافظة أولا فمدخليّة الحافظة فى الصّورة الأولى من حيث توقّف[٩٧] ذلك الإدراك عليها[٩٨] و مدخليّتها فى الثانى بمعنى اختزان ذلك المدرك فيه فنسبة التذكّر إلى الحافظة* دون الوهم ليس بذاك و المصنّف جرىٰ على المشهور من كون المتذكّرة هى الحافظة فقال:

[و هى الّتى يكون بها ذكر] بالضّم يختص بالقلبى على الأشهر و يجوز فيه الكسر أيضا و بالكسر يختصّ باللّسان على الأشهر و يجوز فيه الضّم أيضاً.

[سائر الوقايع و الأحوال الجزئية] اذا الكليّات خزانتها الجوهر المفارق و لمّا كان تغاير الحواسّ الظاهرة و تغاير محالّها ظاهراً لاسترة فيه لم يتعرّض له و نبّه إجمالاً على تغاير الحواسّ الباطنة و تغاير محالّها بقوله.

[و لكلّ من الحواسّ الباطنة موضع من الدماغ يختصّ به] بمعنى أنّه لا يكون فى ذلك الموضع غيره كما علم من تعيين محالّها على ما فى التلويحات و النجاة أولا يكون ذلك الحسّ فى غير ذلك الموضع كما يدلّ عليه قوله بعد ذلك.

و اختصاصها بمواضعها على المعنى المشهور و على الوجهين يشكل ما ذكره فى الإشارات من أنّ محلّ الخيال هو الرّوح المصبوب فى البطن المقدّم لا سيّما الجانب الأخير و محلّ الوهم

٩٢. لاح له المعنى كمالاح له خارج. ط ٩٣. فالذكر. ح ٩٤. للذكر. س ــ للتذكر. ط
٩٥. لاستنباطها. م ٩٦. مستفيدة. س. ط ٩٧. يتوقف. ح
٩٨. عليه. س. ط

* قوله: فنسبة التذكر. لأنّ التذكر هوالاسترجاع لا الحفظ و الاسترجاع إدراك ثان و إن كان مسبوقا بالحفظ. فالظاهر أن ينسب إلى الوهم أو إليه مع الحافظة لا إلى الحافظة فقط. منه

الدماغ كلّه لكنّ الأخصّ بها التجويف الأوسط و سلطان المتخيّلة فى الجزء الأوّل من التجويف الأوسط و على هذا٩٩ يتوارد بعض تلك القوى على محلّ واحد.

[و يختلّ ذلك الحسّ باختلاله مع سلامة ما سواه من الحواسّ و بذلك عرف تغاير القوى و اختصاصها بمواضعها] كما شهدت به التجربة.

و اعلم أنّه ذكر فى القانون بعد ذكر الوهم: و هذه القوى لا يتعرّض الطبيب لمعرفتها وذلك لأنّ مضارّ أفعالها تابعة لمضارّ أحوال قوى أخرى مثل التخيّل و الخيال و الذّكر الّذى سنقوله بعد، و الطبيب إنّما ينظر فى القوى الّتى إذا لحقتها مضرّة فى فعلها كان ذلك مرضا فإن كانت المضرّة تلحق فعل قوّة بسبب مضرّة لحقت فعل قوّة أخرى و كانت تلك المضرّة تتبع سوء مزاج أو فساد تركيب فى عضو فيكفيه أن يعرف أنّ لحوق تلك المضرّة بسبب سوء مزاج ذلك العضو أو فساده حتى يتداركه بالعلاج أو يتحفّظ عنه، و لا عليه أن يعرف حال القوّة التى إنّما يلحقها ما يلحقها بواسطة اذا كان قد عرف حال الّتى تلحقها بغير واسطة. هذا كلامه.

و فيه اعتراف بأنّ طريق التجربة لا يتمشّى فى الواهمة، ثم إنّ المصنّف بنى الكلام هاهنا على المسامحة و اتّباع المشهور فإنّه حقّق فى غير هذه الرّسالة أنّ الخيال و الواهمة و المتخيّلة قوّة واحدة لها أفعال متعدّده تسمّىٰ بحسبها بأسماء مختلفة فمن حيث يتعلّق بها حفظ الصّور تسمّىٰ خيالا و من حيث الحكم واهمة و من حيث التفصيل و التركيب متخيّلة.

و ذكر أنّ الدّليل على تغاير هذه القوى إن جعل تغاير الأفاعيل فلا يتمّ فإنّ الحسّ المشترك عندهم أيضا مدركة لمدركات جميع الحواسّ الظاهرة و إن كان اختلال البعض مع بقاء الباقى، فعسىٰ أنّ التجربة لا تنفى بذلك لا سيمّا فيما يتّحد مواضعها أو يتقارب كهذه الثلاثة فإنّ اختلال مقدّم بطن مع سلامة مؤخّره صعب الأثبات. كيف و فعل بعضها يتوقّف على فعل غيرها كفعل المتخيّلة على فعل الخيال و الوهم و الحافظة و فعل الوهم على فعل المتخيّلة بل على الخيال أيضا فى الجملة فكيف يختلّ واحد منها و يسلم الباقيان.

و أنكر انطباع الصّور فى الحواسّ مطلقا لأنّ المدرَك ربما يزداد مقداره على مقدار محل الحسّ بالأضعاف فالحاصل فيه لا محالة يكون أصغر منه فكيف ينطبق عليه.

و ما يقال: من أنّ النفس تستدلّ بالصّورة و إن كانت أصغر من المرئىّ على ماهى

٩٩. اذ على هذا. س. ط

عليه فى نفسه[١٠٠] بمعنى أنّ ما مقدار صورته هذا كم يكون أصل مقداره باطل عنده لأنّ إدراك مقدار المرئى بالمشاهدة لا بالاستدلال.

و كذا يستحيل عنده انطباع الصورة فى المرآة لاختلاف مواقع الصّورة منها[١٠١] باختلاف مقامات النظّار و لأنّه ترى الصّورة غائرة فى عمق المرآة بحسب بعد ذى الصّورة عنها و ربما كان ذلك البعد بحيث لا يفى به عمق المرآة كما لمست المرآة بإصبعك و هى بعيدة عن وجهك بذراع فإنّك ترى بين ملتقى الأصبع و المرآة و بين صورة الوجه مسافة أزيد من عمق المرآة بكثير.

و الحقّ عنده فى الصّور الخياليّة و صور المرآة أنّها صياصى معلّقة لا فى مكان بل هى موجودة فى عالم آخر متوسط بين التجرّد التامّ و التعلّق التامّ يسمّى عالم المثال، و النّفس تشاهدها هناك، و لها مظاهر كالمرآة و الخيال و أنكر انحفاظ المعانى الجزئيّة فى الحافظة اذ ربما يجتهد الإنسان جهدا عظيما فى تذكّر شىء منها فلا يتأتّى له ثم قد يتفق أن يتذكّره بغتة[١٠٢] فلر كان محفوظا فى بعض قوى بدنه لما غاب عنه بعد الفحص[١٠٣] الشديد بل المعانى عنده محفوظة فى النّفوس المنطبعة السّماوية كما أنّ الكلّيات محفوظة فى المجرّدات.

نعم جوّز أن يتعلّق بالحافظة استعداد إعادتها[١٠٤] من الخزانة و حقيقة الإدراك عنده إضافة إشرافيّة للنّفس بالنّسبة إلى المدرك و تلك الإضافة ربما تترتّب على استعمال الحواسّ و ربما تتحقق بدونه فإنّ النفوس المنسلخة عن الأبدان ربما يشاهد أمورا يتيقّن أنّها ليست نقوشا فى القوى[١٠٦] البدنيّة و المشاهدة باقية مع النّفس ما بقيت.

و كذا الأنوار العالية يشاهد بعضها بعضا و ليس بصرها يرجع إلى علمها بل علمها يرجع إلى بصرها فهذه القوى كلّها فى البدن ظلّ ما فى النفس النّاطقة من قوّة المشاهدة بذاتها.

هذا خلاصة ما هو عليه و تحقيق الحقّ فيه مما لا يتيسرّ الاّ لأهل التجريد[١٠٧] و لما فرغ المصنّف عن تفصيل القوى الدرّاكة[١٠٨] شرع فى تحقيق القوى المحركة و هى إمّا باعثة عليها و إمّا فاعلة لها و قدّم الأولى لتقدّم فعلها.

فقال:

١٠٠. على ما عليه المرئى فى نفسه. ح. ط
١٠١. مواقع الصّور عنها. ح
١٠٢. بعينه. س. م
١٠٣. التفحّص. ط
١٠٤. استفادتها. س. ط
١٠٥. فإنّ النّفس. ح
١٠٦. منطبعة فى بعض القوى. ط. م
١٠٧. التجرد. ط
١٠٨. المدركة. ح

[و للحيوانات قوّة شوقيّة] تنبعث عن القوى المدركة.

[ذات شعبتين منها شهوانية جبلّت لجلب الملايم] طلبا للذّة و تنبعث عن اعتقاد الملائمة فى الشىء مطابقا كان أولا.

[و غضبيّة خلقت لدفع ما لا يلائم] بحسب الاعتقاد مطابقا كان أولا على وجه الغلبة و تلك القوّة الشوقيّة فى القلب كما أنّ الطّبيعيّة فى الكبد إلاّ أنّ الشوقيّة لا توجد فى كلّ عضو شىء منها أو شبهها بخلاف الطبيعيّة فإنّ الجذب و المسك و الدّفع و التغذية و التنمية يتعدّى منها إلى الأعضاء على رأيهم كذا فى المطارحات.

و هذا[١٠٩] خلاف ما فى القانون فإنّه جعل القوى ثلاثا حيوانيّة هى مبدأ الحياة و إعداد قبول الحسّ و الحركة و مبدأها القلب و طبيعيّة هى مبدأ التّغذية و التّنمية و توليد المثل و مبدأها الكبد و نفسانيّة هى مبدأ الحسّ و الحركة الإراديّة و مبدأها الدماغ نعم المبدأ الأوّل فى جميعها هو القلب على ما نقله[١١٠] عن أرسطا طاليس و استحسنه.

و اعلم أنّ كون القوّة الشوقيّة واحدة تسمّى غضبيّة باعتبار و شهوانيّة باعتبار آخر أو متعدّدة محلّ تـأمل و عبارة المصنّف فى هذه الرّسالة و غيرها غير مصرّحة بأحد الاحتمالين و إن كانت ظاهرة فى الوحدة و كذا عبارة النّجاة.

[و قوّة محرّكة تباشر التحريك] منبثّة فى العضلات من شأنها أن تشنّج العضلات بجذب الأوتار و الرّباطات و الأعصاب و ترخيها[١١١] بتمديدها.

و اعلم أنّ الحركات الاختياريّة لها مباد مرتّبة[١١٢] أبعدها عن الحركات[١١٣] القوّة المدركة و هى الخيال و الوهم فى الحيوان و العقل العملى بتوسطها[١١٤] فى الإنسان و ذلك لأنّ الحركات الاختياريّة يتوقّف على تصوّر الفعل و ملاحظة ترتّب جرّ النفع أو دفع الضرّعليه فانّ القصد إلى غير المشعور به محال، و الفعل الاختيارى بدون التصديق بترتّب الفائدة أو ما هو فى حكم التصديق به محال ضرورة و تليها قوّة الشوق فإنّها تنبعث عن إدراك الملائمة و المنافرة و هى الرّئيسة فى القوىٰ المحرّكة كما أنّ الوهم هى الرئيسة فى المدركة.

و يدلّ على مغائرة الشوق للإدراك تحقّق الإدراك بدونه و قد أثبت بعضهم بينها و بين المحركة الفاعلة قوّة أخرى هى مبدأ العزم و الإجماع المسّمى بالإرادة و الكراهة و هى الّتى

١٠٩. و هو. س. ط ١١٠. نقل. م ١١١. أو ترخيها. س. ط
١١٢. مترتبة. س. م ١١٣. عن الحركة. س ١١٤. بتوسطها. ط

تصمم بعد التردّد.

و فرّقوا بين الشوق و العزم بأنّ الإنسان قد يكون مريداً لتناول ما لا يشتهيه و كارهاً لتناول ما يشتهيه و قد نازع فيه المصنّف بأنّ الإجماع هو كمال الشّوق و ليس نوعا آخر بل الشّوق يتأكّد حتى يصير إجماعا فليس هناك قوّة أخرى تكون مبدأ للإجماع و لذلك لم يذكرها فى هذه الرّسالة وغيرها.

فإن قلت: الشّوق هو الميل الطّبيعى الّذى ليس عن روّية و العزم هو الميل الاختيارى الذى يتبع الروّية فى الإنسان و تغايرهما ظاهر[١١٥].

و أيضا ربما يحصل كمال الشّوق بدون العزم كما فى اللّذات المحرّمة للزّاهد المغلوب[١١٦] للشّهوة الّذى يكفّ نفسه عنها تكلّفا فلا يكون العزم كمال الشّوق.

قلت: لا شكّ أنّ ميل النّفس إلى الفعل الاختيارى مطلقا إنّما يعقب اعتقاد ترتّب الفايده غايته أنّ ذلك الاعتقاد قد يكون حكما و همّيا غير مبتنى[١١٧] على روّية و ربما بعمل الرويّة فيلوح أنّ النّفع فى جانب الخلاف فيحصل الميل الأقوى إلى ذلك الجانب فيصدر الفعل على وفقه.

فالميل فى الصّورتين يترتّب على اعتقاد النّفع إلاّ أنّ الاعتقاد فى أحدهما و همّى و فى الأخرى فكرىّ و ليس أحدهما طبيعيّا على ماهو المصطلح المشهور لأنّ الأمر الشعورى لا يكون طبيعيّا[١١٨] و بالجملة لانزاع فى تسمية أحدهما طبيعيّا و الآخر اختياريّا بعد تحقيق[١١٩] المعنى.

و أنّ ذلك الاختلاف لا يوجب كونهما نوعين مختلفين و أما الزّاهد[١٢٠] المغلوب فلا نسلّم أنّه حصل له كمال الشّوق كيف و لو صّح ما ذكرتم لم يكن الشوق من مبادى الأفعال بل الإرادة المخالفة له فى النّوع اذ المفروض أنّ فى هذه الصّورة قد حصل الشّوق بكماله إلى الجانب المخالف للإرادة فلا يتحقّق إلى جانب الإرادة ضرورة استحالة كون الشّىء الواحد مشوّق الفعل و الترك معا فى حالة واحدة.

١١٥. و ظاهر تغايرهما. س. ط. م

١١٦. للزّهاد المغلوبين. ح ــ للذاهل المغلوب. ط

١١٧. مبين. ط ــ مبنى. س

١١٨. و ليس احدهما طبيعيّا على ما هو المشهور لأنّ الأمر الشعورى لا يكون طبيعيّا على ما هو مصطلح المشهور. ح. س. ط

١١٩. تحقّق. ح

١٢٠. و أمّا الذاهل. ط

لا يقال: لا استحالة فى أن يكون الشّوق الأقوى إلى جانب الخلاف و يتحقّق شوق ضعيف على وفق الإرادة فيكون الشّوق من مبادى الأفعال باعتبار ذلك.

لأنّا نقول: لا دليل على ثبوت الشّوق الضّعيف على وفق الإرادة فى الصّورة المذكورة بل الظاهر انتفاؤه و بالجملة فعليكم البيان.

و ايضا لمّا كان الشوق عندكم هو الميل المترتّب على الإستحسان التخيلى المسمّىٰ عندكم بالطّبع فمن البيّن عدم تحقّق ذلك الميل فى الجانب الموافق للإرادة فى تلك الصّورة ضرورة أنّ الأدوية المرّة غيرمشتهى[١٢١] أصلا و ترك اللّذات المحرّمة للزّاهد[١٢٢] المغلوب غير مشتهى أصلا بمعنى المذكور.

و أعلم أنّ المبحث من غوامض المطالب و لم أعثر على تفصيل فيه من قبل القوم فلا بأس أن يفصّل[١٢٣] فيه الكلام عسىٰ أن يتّضح المرام و ينفصل الخصام.

فنقول: لا يخفى عليك اذا حكمت وجدانك و رفضت الجدال جانبا. إنّا اذا تصوّرنا شيئا لذيذا عندنا و وجدنا من طبعنا ميلا قويّا إليه فربما لا يعارضه فينا داع إلى الكفّ عنه فنزاوله، و ربّما نعمل الرويّة فنجد أنّ المصلحة فى تركه.

و حينئذ نجد فينا ميلا مخالفا للأوّل داعيا إلى خلافه فربما غلب علينا فكففنا النّفس عنه مع بقاء الميل الأوّل بحاله من غير تبدّل فيه كالمحتمى المتكلّف للتوقى[١٢٤] عمّا يشتهيه جدّا مع بقاء كمال الاشتهاء له، و ربما غلب الميل الأوّل فيترتّب عليه الفعل مع علمه بما تعطيه الرويّة من المصلحة فى الكفّ و تحقق[١٢٥] ميل ما إلى الكفّ بسبب ما يلاحظه من المصلحة فى الكفّ كالمنهوم الّذى يغلبه الحرص فيأكل ما يعلم ضرره.

و يشبه تخالف الميلين فى القوة المحرّكة تخالف الحكم العقلى و الوهمى و التخيّلى[١٢٦] فى القوة المدركة بل هو مستندإليه.

فتخلّص من ذلك أنّ فينا ميلين متغايرين إمّا بالنوع أو بغيره و أنّ الفعل قد يترتّب على كلّ منهما دون الآخر سواء لم يوجد الآخر اصلا كالأكل بشهوته من دون ملاحظة المصلحة الفكرية أو وجد وخالفه لكن كان مغلوبا كمامرّ من مثل المنهوم المباشر لما يحكم عقله بضرّه

١٢١. مشتهاة. ط ١٢٢. المحرّمات للّذاهل. ط ١٢٣. أن نفضل. ط
١٢٤. المتوق. ط ١٢٥. و تحقيق. ط ١٢٦. التخييلى. ط

نزاوله ــ نحاوله و نطلبه المحتمى ــ المريض الممتنع عمّا يضرّه.

فإنّ الفعل فيهما يترتّب على الميل الشهوانى.

و كالأكل لما لا يشتهيه و لا يتنفّر عنه بأن لا يكون لذيذا و لا بَشِعاً مثلا ولكن يأكله لما يلاحظ فيه من المنفعة و كالأكل للبشع لما فيه من المصلحة فإنّ الفعل فيهما يترتب على الميل الثانى دون الأوّل .

و بالجملة فالفعل قد يترتّب على كلّ منهما دون الآخر و لا شكّ أنّ ترتّب الفعل على أحدهما مع تحقّق الأخر لا يعقل مع تساويهما بل إنّما يكون للغلبة فأيّهما غلب على النّفس أطاعته القوّة المحرّكة.

اذا تحقّقت ذلك فإن خصّ[١٢٧] اسم الشّوق بأحد الميلين و العزم بالإخر لم يكن شىء منهما بخصوصه من مبادى الفعل الاختيارى لتحقّقه[١٢٨] بدون كلّ منهما كما عرفت.

بل يكون حينئذ القدر المشترك بينهما و هو الميل المطلق الشامل لهما بشرط الغلبة على النّفس مبدأ له فمن لم يجعل العزم غير الشّوق فكأنّه نظر[١٢٩] إلى أنّ الشوق معدود فى المبادى فينبغى أن يراد منه الميل المطلق و إلاّ لم يكن هو بخصوصه من المبادى[١٣٠] كمامرّ.

و من جعله غير الشّوق فقد خصّص الشّوق بأحد الميلين و العزم بالآخر و لزمه أن لا يكون شىء منهما بخصوصه مبدأ كما عرفت فلا يزيد المبادى على الثلاثة و قد جعل ذلك الجاعل العزم مبدأ آخر مغائر مغائرا للشّوق فيختلّ مقصوده.

فالحاصل من جميع ذلك أنّ الميلين متغائران نوعا أوصنفا لكن الذى هو من المبادى أمر واحد هو الميل المطلق بشرط الغلبة و الرّسوخ فجعل العزم مبدأ آخر وراء الشتوق باطل و الحكم باتحادهما نوعا قول من غير ثبت و لا يتوقّف المقصود أعنى عدم كون العزم مبدأ آخر على ذلك .

هذا ما حصّلته بنظرى القاصر و فكرى الفاتر و لعلّك إن أحطت بجوانب المقال و كشفت عن عين البصيرة غين[١٣١] الجدال يكشف[١٣٢] لك عن وجه جليّة الحال نقاب الخفاء

١٢٧. خصّص. س. ط ١٢٨. من مبادى الأفعال الاختيارية لتحققها. ح. ١٢٩. ذهب. ح
١٣٠. هو بخصوصه مبدأ. م ١٣١. غيم. ط ١٣٢. انكشف. س. ط

* قوله: دون الأوّل. لفقده فى الصّورة الأولى و تخلّف الفعل عنه فى الصّورة الثانية.

المنهوم بالشىء ــ المولع به و الحريص عليه. شىء غير طيب.
البشع ــ بفتح الأول و كسر الثانى من الطعام كريه الغين ــ لغة فى الغيم بمعنى السحاب.
الطعم يأخذ بالحلق فيه جفوف و مرارة و كلّ

و الإشكال.

[و حامل جميع القوى المحرّكة و المدركة هو الرّوح الحيوانى و هو جرم لطيف بخارى يتولد من لطائف الأخلاط و ينبعث من التجويف الأيسر من القلب] فإنّ تجويف[١٣٣] الأيمن مشغول بجذب الغذاء من الكبد.

[وينبثّ فى البدن] بواسطة سريان الدّم الّذى هو مركّبة[١٣٤] فيه.

[بعد أن يكتسب السّلطان النّورى من النّفس النّاطقة] إمّا متعلّق بقوله ينبثّ أو بقوله حامل و المراد بالسّلطان النورى الكيفيّة النّورية التى تحصل له من النّفس و بها يستعدّ لقبول تلك القوى من واهب الصور.

فإنّ تعلّق النّفس به يفيده لطافة و نورا، أو القوّة الحيوانيّة الّتى هى معدّة لقبول سائر القوى و هى مبدأ حركة الرّوح إلى الأعضاء على ما هو مذكور فى كتب الطبّ لكن قال فى شرح القانون: إنّ الفيلسوف لا يعتقد لهذه القوّة وجوداً ألبتّة.

و اعلم أنّ مزاج الرّوح غير متشابه بل لكلّ قسط منه مزاج يناسب العضو الذى هو موطنه سواء جعل المبدأ الأوّل هو القلب كما هو مذهب الحكماء اوجعل كلّ عضو مبدأ أوّل لما يظهر فيه من الأفعال كما هو مذهب عامّة الأطبّاء اذ لو اتّحد المزاج لا تّحد الآثار.

و ذهب الحكماء و جمهور الأطبّاء إلى أنّ الرّوح يتولّد فى القلب و ينجذب منه قسط إلى الكبد و قسط إلى الدّماغ لكنّ الحكماء على أنّ القوى أيضا يفيض عليها فى القلب و إن لم يظهر الأفعال[١٣٥] إلاّ فى تلك الأعضاء، و خالفهم الأطبّاء فقالو:تلك القوى إنّما يفيض على القسط المنجذب إلى تلك الأعضاء فقوة الحسّ و الحركة تفيض على القسط المنجذب إلى الدّماغ و قوّة التّغذية و التنمية على القسط المنجذب إلى الكبد.

و ذهب جالينوس إلى أنّ الروح يتولّد فى الدّماغ و ينتقل منه إلى غيره.

و ردّ الشيخ فى التلويحات بأنّ مزاج الرّوح حارّ فيجب أن يكون العضو الّذى يتولّد منه حارّا أيضا كثير الحرارة لافتقار تولّده إلى التّبخير و التّلطيف و افتقارهما إلى حرارة كثيرة و الدّماغ بارد رطب و لوكان حارّا لاشتعل بانضمام حرارة الحركات الفكرية إلى حرارته الأصليّة.

١٣٣. تجويفه. ح

١٣٤. مركب. ط

١٣٥. الآثار. ح

أقول: و أنت خبير* بأنّ أمثال هذه الأدّلة لا تفيد اليقين إلاّ لأهل الحدس الصائب، بل جلّ مطالب الحكمة[١٣٦] لا يظهر إلاّ بالحدس و هذا الرّوح للطافتها و شفافتها و قربها من الاعتدال يشبه الأجرام السّماوية الخالية عن الأضداد و لذلك يفيض عليها النّفس النّاطقة لمناسبتها للمبدأ الخالى عنها و من هاهنا يتفطّن اللّبيب للنّفوس النّاطقة السّماويّة فاعرف ذلك.

[و لولا لطفه لما سرى فى ما سرى[١٣٧]] من المجارى الضيّقة كمسام الأعصاب و العظام و العروق الشعرية المنبثّة فى اللحم و استدلّوا على وجود الرّوح و أنّه العامل لتلك القوى بأنّه.

[اذا وقعت سدّة يمنعه عن النفوذ إلى العضو يموت ذلك العضو] و يعرض له ما يعرض للميّت من التعفّن و الفساد.

[و هو مطيّة تصرّفات النّفس النّاطقة] اذ هو متعلّقها الأولى[١٣٨] كمامرّ و بوساطتها سرى فيض الحياة و توابعها منها إلى أجزاء البدن.

[و يتصرّف النّفس فى البدن مادام هو على الاعتدال] المناسب لتلك النّفس.

[و اذا انقطع] الرّوح المعتدل بالاعتدال[١٣٩] الخاصّ.

[انقطع تصرّفها فى البدن] و هو الموت.

[و هذا الرّوح الحيوانى] سمّى به لكونه واسطة فى وصول فيض الحياة إلى البدن من النّفس الحىّ بذاتها أولاشتراك الحيوانات فيه.

[غير الرّوح الإلهى] المجرّد عن المادّة.

[الّذى يأتى فى كلام النبوّات] كقول سيّدنا و نبيّنا صلّى الله عليه و سلّم: خلق الله الارواح قبل الأجسام بألفى عام.

[و الوحى الإلهى] كقوله تعالى:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ــ الاسراء / ١٧

١٣٦. المطالب الحكمية. ح ١٢٧. يسرى. ط ١٣٨. الأوّل. م ١٣٩. عنه بالاعتدال. ط.

* قوله: و أنت خبير. أشير بذلك إلى أنّ لقائل أن يقول إنّ مزاج الروح مختلف حسب اختلاف الأعضاء فكما جوزتم أن يكون الروح فى القلب الّذى هو المنبع عندكم فى غاية الحرارة ثم يصير القسط الوارد منه على الدماغ بارداً جدّاً فلم لا يجوز أن يكون منبعه الدماغ و يكون الروح الّذى فى المنبع فى غاية البرودة ثم يصير القسط الوارد منه إلى القلب حارّا جدّا لكن الحدس الصائب يحكم بانتفاء الاحتمال المذكور لأنّ الروح مبدأ الحياة و هى إنّما تحصل بالحرارة فذلك الروح فى منبعه يجب أن يكون أقوى فيكون فى غاية الحرارة فتدبر. منه

[فإنّه يعنى به النّفس النّاطقة الّى هى نور من أنوار الله تعالى القائمة] الموجودة.

[لا فى أين] لما مرّ من برهان تجرّدها.

[من الله مشرقها] لكونها لمعة من أنواره فإنّ المجرّدات عنده كلّها أنوار و هى متّحدة فى الحقيقة مختلفة بالشدّة و الضعف و الكمال و النقصان و ينتهى فى الشدّة و الكمال إلى نور الأنوار الّذى جميع الأنوار لمعانه كما ينتهى فى الضعف و النقصان إلى النّور المحسوس المفتقر إلى الأجسام وبينهما* نوع من الاتصال كما أنّ النور المحسوس من السرّاج له اتصال و إن اختلف مراتبه شدّة و ضعفا بحسب القرب من السراج و البعد عنه.[١٤٠]

[و إلى الله مغربها] اذا تخلّصت عن الألواث البدنيّة بأن يحشر إلى جوار قدسه كما أشير اليه بقوله تعالى:

فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ ــ القمر / ٥٤.

[و جماعة من النّاس لما تفطنّوا أنّ هذه غير جسميّة توهّموا أنّها البارى تعالىٰ و قد ضلّوا ضلالاً بعيدا فإنّ الله تعالى واحد] لما سيأتى من برهان التوحيد.

[والنّفوس كثيرة] و أشار إلى بيان دليل تلك المقدّمة بقوله:

[و لو كانت نفس زيد و عمرو واحدة لأدرك أحدهما جميع ما أدرك الآخر ولاطّلع كلّ من الناس على ما اطّلع عليه الكلّ][١٤١] ضرورة أنّ نفس كل منهم عين نفس الآخر على هذا[١٤٢] الفرض.

[و ليس كذلك بالبداهة] و أوردعليه بأنّا لا نسلّم لزوم ذلك إن أريد الإدراكات المتوقّفة على الآلات لكون إدراكها مشروطة بتلك الآلات فلا يدركها إلاّ بها و إن أريد الإدراكات الغير المتوقفة عليها فلا نسلّم عدم اشتراك الكلّ فيها ألا ترى كيف اشترك الكلّ فى ألعلم بذواتهم لأنّه لم يحتج إلى الآلات.

و أقول: اذا اتّحد النّفس فى الكلّ كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذّات مدركة لجميع تلك المدركات بجميع الآلات فاذا كان نفس زيد و عمرو مثلاً ذاتا واحدة كان مدرَك زيد بعينه مدرَك عمرو و بالعكس و هو ظاهر.

لا يقال لمّا كان الإدراك بالآلات كانت من حيث تلك الآلات مدركة لتلك

١٤٠. و بعده منه. ح ١٤١. الآخر. (خ ل) ح ١٤٢. ذلك. ح

* قوله: و بينهما. اى بين الله تعالى و بين نفس الناطقة. منه

المدركات فلا يلزم كونها من حيث آلات اخرى مدركة لها.

لأنّا نقول: إن أريد بالحيثية التقييدية فلا يصّح كونها من حيث تلك الآلات مدركة لكون المقيّد بتلك الآلات من حيث كونها مقيّدا[١٤٣] امرا اعتباريا* و على تقدير وجوده يكون المقيّد بكلّ آلة غير المقيد بآلة أخرى[١٤٤] بالذات ضرورة فرض وجود المقيّد من حيث أنّه مقيّد فيوجد القيد[١٤٥] أيضا و يكون المركّب من الذات و هذا القيد[١٤٦] مغايرا للمركّب منها و من قيد أخر بالذات فيتغاير[١٤٧] النفوس بالذات و قد فرضت متحدة[١٤٨].

و إن أريد بالحيثيّة التعليليّة فلا ينافى الاتحاد فى الإدراك[١٤٩] ضرورة أنّ الفاعل* الواحد اذا صدر منه أفعال متعدّدة بآلات مختلفة كان هو الفاعل لكلّ منها.

ألا ترى أنّ النّفس تدرك المحسوسات الظاهرة و الباطنة بآلات مغائرة[١٥٠] و مع ذلك هو المدرك لجميعها فافهم هذا.

و ما ينقل عن بعض الصّوفية من وحدة النفس فهو ضرب آخر من الوحدة لا تنافى التعدّد بالمعنى الّذى نحن فيه كما فى وحدة الوجود عندهم.

لا يقال إنّ الدّليل المذكور دالّ على أنّ حقيقة النفس ليس عين البارى تعالى و أمّا أنّ نفساً معيّنا[١٥١] من النّفوس لا يكون عينه فلا، بل لابدّ من أخذها من الدلائل الآخر[١٥٢].

لأنّا نقول: الإمكان و الوجوب و الامتناع من لوازم الماهيّة فما يكون فرد منه ممكنا يكون سائر افراده ممكنة كذلك و كذا الحال فى الوجوب و الامتناع و قد حقّق هذا فى موضعه فلو كان الواجب نفسا من النّفوس لكان حقيقة النفس واجبا لمامرّ فيلزم تعدّد الواجب لكن هذا موقوف على اتحاد النّفوس فى الماهيّة و امكان[١٥٣] تعدّد أفراد حقيقة النّفس المفروض

١٤٣. من حيث هو مقيد بها. س. ط. م
١٤٤. بالآلة الأخرى. س. ط. ــ بالآلات ألاخرى. م
١٤٥. التقييد. س ــ التقيد. ط. م
١٤٦. و يكون المركب من هذا الذات و هذا التقييد. ط ــ من ذات و هذا التقييد. س
١٤٧. فيغائر. س. ط
١٤٨. متحدة بها. س. ط
١٤٩. فلا ينا فى الإدراك. ط
١٥٠. متغائرة. س. ط
١٥١. معيّنة. ح
١٥٢. من دلائل آخر. س
١٥٣. أو إمكان. س. ط. (خ ل). ح

* قوله: اعتباريا. الاعتبارى عدمى و العدمى لا يكون مدركا. منه

* قوله: ضرورة أن الفاعل. و المراد بالفاعل هو الفاعل العرفى سواء كان فاعلا بالحقيقة أو منفعلا و كذا فى الصدور فإنّ البداهة حاكمة بأنّ الفاعل بهذا المعنى لا يتعدّد بتعدد الآلات فلا يردعلى أنّ النفس قابلة للإدراكات لا فاعلة لها. منه.

كونها[١٥٤] عين الواجب و ربما يمنع ذلك هذا

و الدّليل الذى يأتى يدلّ على أنّه ليس نفسا من النفوس و هو قوله:

[ثم كيف تستأسر قوى البدن إلهَ الآلهة و تسخّره و تجعله رهين شهوات[١٥٥] و عرضة بليّات] كالآلام النفسانيّة و البدنية متقلّبا.

[فى خبط عشوات] من الأحكام الغير المطابقة.

[و يحكم عليه حركات السّماوات] لتغيّر أحوالها بتغيّر أوضاعها كما هو شأن النفوس فإنّ كلّ ذلك نقص و هو على الواجب محال و هذه المقدّمة تلّقوها بالقبول و بنَوا كثيراً من المطالب عليها و نقل إمام الحرمين و الإمام الرّازى من المتكلمين إجماع العقلاء عليها و هى ممّا يحكم به الفطرة السّليمة كيف لا وهو منبع كلّ خير و كمال و ليس هناك إلاّ الوجود البحت الّذى هو خير محض.

[و جماعة توهّموا أنّها جزء منه] بأن يكون كلّ نفس جزأ من أجزائه منفصلا عنه و منشأ و همهم أنّهم تفطّنوا كون النّفس نورا فائضا منه تعالىٰ فتوهّموا كونها جزأمنه على نحو ما يتوهّم العوامّ فى الضوء الفائض من جرم الشّمس و غيرها.

[و هو زيغ] ضلال.

[فإنّه لمّا برهن على أنّه ليس بجسم] كما سيجى.

[فكيف يتجزّأ و ينقسم] فإنّ التجزّى و الانقسام من خواصّ الأجسام و الجسمانيّات لأنّه فرع المقدار المختصّ بالجسم و إنّما لم يحل إلى ما سيثبته[١٥٦] من عدم تركب الواجب لأنّ الخصم ربما يتوهّم كونها جزأ تحليليّاً لا تركيبيّا.

[و مَنْ يجزّيه] هذا من قبيل الإقناعيات و قد جرت عادته و عادة غيره من أساطين الحكمة. خصوصا الأوائل منهم على إيراد التنبيهات فى مطالب الحكمية ١٥٧ فإنّها ربما يكفى

١٥٤. لكونها. ح
١٥٥. الشهوات. س
١٥٦. سيبيّنه ط. م
١٥٧. المطالب الحكمية. ط ــ المراتب الحكمية. س

يستأسره ــ أى يأخذه أسيرا و يقيده.
متقلّبا ــ أى متصرفا.
الخبط ــ بفتح الاول و سكون الثانى الوطء.
العشوات ــ جمع العشوة بمعنى الظلمة يقال إنّه يخبط خبط عشواء. أى يتصرف فى الأمور على غير بصيرة.
لم يحل ــ من أحال. يقال. احال الغريم بدينه على آخر» أى صرفه عنه إليه.

لطالب الكمال و إن لم يكف فى إفحام أهل الجدال.

[و آخرون توهّموا قدمها] بدون البدن فإنّ البرهان المذكور إنّما ينفى قدمها مجرّدة عن جميع الأبدان.

بل وجودها قبل البدن، لا قدمها على التّناسخ[١٥٨] و المصنّف على أنّ إبطال التناسخ ليس ببرهانى كما نقل عنه شارح التلويحات فلذلك لم يتعرّض له هناك .

[ولم يعلموا أنّها لو كانت كما زعموا مجرّدة] فى الأزل عن جميع الأبدان.

[فما الّذى ألجأها إلى مفارقة عالم القدس و الحياة] أى التجرّد المحض الّذى هو منشأ التنزّه عن النقائص الهيولانيّة و الحياة العقليّة.

[و التعلّق بعالم الموت و الظّلمات] أى البدن الّذى هو عرضة للموت الطّبيعى و النقائص الهيولانيّة.

[و من الّذى قهر القديم وحبسه] بالتعلّق بالبدن الشخصى الّذى هو بمنزلة شركة له[١٥٩].

[و كيف سخّرها قوى الطفل الرضيع] بل الجنين.

[حتى انجذبت من عالم القدس و النور إلى بدنه] و هذه كلّها تنبيهات إقناعية و أشار إلى الوجه البرهانى بقوله:

[و كيف امتاز بعضها عن بعض فى الأزل] و تقريره أنّها لو كانت أزليّة فإمّا أن يكون متعدّدة أو واحدة و كلاهما باطلان، أمّا الأوّل فلأنّ تمايزها إمّا بالماهيّة أو بلوازمها أو بغيرهما و الأوّل و الثانى باطلان لا تفاقهما فى النّوع و لوازمه كما قال:

[و نوعها متّفق] و كذا الثالث لأنّ ذلك الغير إن كان الموضوع أو المادّة أو عوارضها فقد أشار إلى بطلانها بقوله:

[ولا مكان] لا بالذات و لا بالعرض.

[ولا محلّ] أى لا مادّة و لا موضوع و إن كان أمرا حالاّ فيها فقد أشاراليه بقوله:

[ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد البدن] أى

١٥٨. على سبيل التناسخ. س. ط

١٥٩. شرك. ط. م

الإفحام ــ الإسكات بالحجّة فى الخصومة و غيرها.

ألجأها ــ اضطرّها و أكرهها.

شرك ــ بفتح الأوّل و الثانى و واحدته شركة، حبائل الصيد

بعد قطع التعلّق عن البدن فإنّ تعيّنها* حينئذ بتلك الملكات المكتسبة عندهم حتى قال بعض أهل الذّوق إنّ تلك الملكات تتجسّد فى عالم المثال و تصير بدنا للنّفس و ربما يسمّىٰ بالبدن المكتسب.

أمّاانتفاء المكان بالذات فلتجرّده و أمّا المكان بالعرض فلأنّ الكلام فيما قبل التعلّق و أمّا المحلّ فلأنّها جوهر و لا موضوع لها و ليست بجسم و لا جسمانى فلا مادّة لها و أمّا الفعل و الانفعال فلتوقّف فعل النفس و انفعاله على البدن اذ بذلك يتميّز عن العقل و كذا الملكات المكتسبة.

و بالجملة تمايزها* بما يحلّ فيها محال لأنّ حلول الشىء* فى الشىء فرع تميّز المحلّ و تعيّنه و إن كان غيرها فلم يتعرّض له فهو إمّا فاعل أو آلة للفاعل و هو أيضا محال لأنّا ننقل الكلام اِلىٰ تخصيص الفاعل و الآلة بها و فيه نظر لأنّا بعد تسليم اتّحادها فى النّوع نختار تعدّدها بالفواعل و الآلات و نمنع أنّ نسبة الخارج إلى الجميع سواء.

بل نقول كلّ من تلك الفواعل و الآلات بذاته يوجب ما هو معلوله فإنّ ذات العلّة مخصّصة[١٦٠] للمعلول من غير احتياج إلى مخصّص يخصّصها به و إلاّ لتسلسل كيف و هم على أنّ تشخّص العقول بالفواعل على ما نقله شارح «حكمة العين».

١٦٠. مخصّص. س. ط. م

* قوله: فإنّ تعيّنها الخ. لا يخفى أنّه يشكل بما ذكر من أنّ تشخصها بعد البدن بالهيآت المكتسبة و هى حالّة فيها و الحق أنّ تشخص النفوس بعد تجرّدها بل الأنوار المجردة مطلقا بالمرتبة المخصوصة من الشدة و الضعف و الكمال و النقص و هى لا تزيد على ذواتها المعيّنة إلاّ بالاعتبار فإنّ النور الأشدّ يغاير النور الأضعف بخصوصية هويته البسيطة و تلك الهيآت المكتسبة إن جعل زائدة على النفس عارضة لها فهى معرفة لتلك الخصوصيّات فتشخّصها بالحقيقة بنفس تلك المرتبة لا بتلك الهيئآت التى هى الكاسبة لها. منه

* قوله: بالجملة تمايزها. أشار بذلك الى أن ما فى المتن من القصور فإن العوارض لا ينحصر فى الفعل و الانفعال فلا يلزم من إبطالها إبطال العوارض مطلقا بل لابد من دليل يعمّ سائر العوارض. لا يقال الهيولى متشخصة بالصّورة مع أنّها حالّة فيها، لأنّا نقول لا يستقيم هذا على أصول الإشراقيين كما علمت على أنّ مثبتى الهيولى لا يقولون بأنّ تشخصها بسبب الصورة بل يجعلون تشخص الصّورة بسبب الهيولى و وجود الهيولى بسبب الصورة كما هو مصرح به فى كتبهم. منه

* قوله: لأنّ حلول الشىء. لا يقال حلول الشىء فى الشىء مطلقا يستلزم انفعال المحلّ فيلزم من انتفاء الانفعال انتفاء الحلول مطلقا بلا قصور فى المتن لأنّا نقول إن أريد بالانفعال مطلق قبول الصفة أىّ صفة كانت فلا نسلّم أنّ النفس لايقبل شيئا قبل البدن كيف ولو سلّم ذلك لكفى فى ثبوت المدعى و هو أنّ النفس لا يوجد قبل البدن فإنّ الوجود من جملة العوارض و لكان الترديدان لغوا و إن أريد قبول الصفات الزائدة على الهويّة فلا يلزم من انتفائه انتفاء قبوله للعوارض المشخصة الّتى لا يزيد على الهوية فالصواب ما ذكرناه فافهم منه

و اعلم أنّه ذكر الشّيخ الرئيس فى إلهيّات الإشارات أنّ كلّ ماله حدّ نوعى واحد فإنّما يختلف بعلل أُخرى و أنّه اذا لم يكن مع الواحد منها القوّة القابلة لتأثير العلل و هى المادّة لم يتعيّن إلاّ أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا.

و حاصل ما ذكره أنّ تكثّر أفراد النّوع الواحد لا يكون إلاّ بسبب المادّة فما لا يكون ماديّا ينحصر نوعه فى شخصه و هذا على تقدير تمامه إنّما يدلّ على امتناع تعدّد النفس قبل البدن.

و اعترض عليه الإمام بأنّ علّة تكثر الأشياء المتماثلة لوكانت تكثّر محالّها لكانت المحالّ المتكثّرة المتماثلة محتاجة إلى محالّ[١٦١] آخر و يتسلسل.

و أجاب عنه المحقّق الطّوسى قدّس سرّه بأنّ الشىء الّذى لا يكون بذاته قابلا للكثرة[١٦٢] يحتاج فى التكثّر إلى شىء يقبل الكثرة[١٦٣] لذاته و هو المادّة و أمّا الذى يقبل التكثّر لذاته فلا يحتاج إلى قابل آخر بل إنّما يحتاج إلى فاعل يكثّره فقط.

و أنت خبير بما فيه لأنّه اذا جاز فى نوع من الأنواع أعنى المادّة قبول[١٦٤] التكثّر لذاته فلم لا يجوز فى غيرها كيف و الدّعوىٰ كليّة و هى أنّ كلّ نوع متكثّر الأفراد يحتاج[١٦٥] إلى محلّ يقبل تشخّصه ثم على تقدير تخصيص الدعوىٰ بغير المادّة تنتقض خلاصة الدّليل بالمادة.*

و أجيب عن ذلك بأنّ موادّ الأفلاك متغائرة بالنّوع و تشخّص كلّ منها مقتضى نوعه، و نوعه منحصر فى شخصه و أمّا تعدّد الأشخاص العنصريّة فللعوارض المختلفة* الّتى يلحق هيولاها الواحدة كالمتّصل الواحد من الماء يقوم[١٦٦] ببعضه حمرة و ببعضه[١٦٧] سواد و الشخص من الماء واحد فالسؤال إنما يتم لوكانت التعدّدات اللاّحقة[١٦٨] بالمادّة العنصريّة

١٦١. محلّ. ح. ط ١٦٢. للتكثّر. ط. م. س ١٦٣. يقبل التكثر. س. ط. م
١٦٤. قبوله التكثّر. ط. م. س. ١٦٥. محتاج. ح ١٦٦. يتقوّم. د
١٦٧. و بالبعض الآخر سواد. س. ط. م ١٦٨. اللاّئقه. خ ل (ح)

* قوله: تنتقض خلاصة الدليل. لأنّ خلاصة الدليل المستنبط من برهان التوحيد على ما أحاله الشيخ عليه هو أن تعينه إمّا ان يكون لماهيته أو للوازمها أو لعوارضها و على الأوّلين يلزم انحصاره فى فرد و على الثالث يكون معلولا لغيره و على هذا القدر رتب المدعى و هو انه اذا لم يكن مع الواحد منها المادة لم يتعين و لا شك ان هذه المقدمات بأسرها جارية فى المادة فلولم يثبت الحكم فيها انتقض الدليل بها فافهم. منه

* قوله: فللعوارض المختلفة. يعنى أنّ تلك العوارض بالنسبة إلى المادة عوارض غير مشخصة و بالنسبة إلى الصّور مشخصات. منه

تشخّصات لها و هو ممنوع بل عوارض لشخص[١٦٩] واحد قابل.

و أنت تعلم أنّ هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام الشّيخ[١٧٠] بل هوجواب آخر عن ايراد الإمام.

و أقول: الحقّ أنّ معنى كلام الشّيخ أنّ النوع المتكثّر الأفراد يحتاج فى تكثّره إلى المادّة لا إلىٰ تكثّر المادّة* و الأوّل أعمّ من الثانى لأنّ تكثّره إمّا أن يكون لتكثّر الموادّ كما فى الأفلاك أو لتكثّر العوارض اللاّحقة للمادّة الواحدة كما فى هيولى العناصر كيف و قد أسند الشّيخ اختلاف الأفراد إلى العلل و حكم بأنّه لابدّ من القوى[١٧١] القابلة لتأثير العلل أعنى المادّة.

فالاحتياج إلى المادّة إنّما هو لقبول آثار العلل الموجبة لتكثّر الأفراد لالأنّ تكثّر الأفراد تابع لتكثّر المادّة، فلا يردّ سؤال الإمام عن أصله و إنّما حكم الشّيخ بالاحتياج إلى المادّة لأنّ اختلاف تلك الأفراد ليس بالماهيّة و لوازمها بل بالعوارض فلابدّ لها من محلّ و ليس ذلك هو الشّخص لعدم تحصّله بعد، و لا الحالّ فيه، لأنّ كون الحالّ حاملا لتشخّص المحلّ غير معقول بخلاف العكس فإنّ المحلّ هو الحامل للحالّ و تشخّصه و عوارضه لأنّ المحلّ منعوت بالحالّ و لا عكس.

و تحقيق ذلك أنّ تكثير الفاعل للمعنى الواحد غير معقول كما أنّ توحيد الكثير غير معقول، و المعقول من الأوّل هو ضمّه إلى أمور متكثّرة حتى يحصل منه مع كلّ منها ما يغائر الحاصل منه مع الآخر و المعقول من الثانى تأليف أمر واحد من ذلك الكثير مغائرالكلّ من الآحاد.

فالنّوع إذا كان معنى واحدا مجرّدا عن المادّة و علائقها* لا يمكن للفاعل تكثيره أصلا لأنّ تكثيره فى حدّ ذاته غير معقول كمامرّ.

و ضمّ أمور متغائرة إليه فرع وجوده فلابدّ أن يتعلّق وجوده بمادّة تكون أصلا لأفراده

١٦٩. تشخّص. ط ١٧٠. المحقق ط. م. س (خ ل). ح. ١٧١. القوة. ط

* قوله: لا إلى تكثر المادة. فان قلت هذا مخالف لقول المشائيين و هو أنّ الهيولى واحدة بوحدة الصورة و كثير بكثرتها قلت يجب حمل كلامهم على ما ذكر من الشرح لأنّه لا معنى لكون الشىء فى ذاته لا واحدا و لا كثيرا كما فى صورة النقض فالصواب ان يحمل هذا على قولهم الهيولى واحدة. منه

* قوله: و علائقها. قيد بها احتراز اعن النفس الإنسانية لأنها مجردة بمعنى عدم حلولها فى المادة لكن غير مجردة عن التعلق بها. منه

ينضمّ إليها عوارض مختلفة يحصل منها مع كلّ واحد من تلك العوارض فرد مغائر للحاصل منها مع العارض الآخر.

و أيضا انضمام الأمور المتغائرة إلى المعنى المجرّد الّذى لا يقبل القسمة لا يوجب حصول امور متكثّرة فإنّ جميع تلك المغائرات منضّمة إلى أمر واحد فيحصل من جميعها شىء واحد بخلاف انضمام تلك الأمور إلى الهيولىٰ القابلة للقسمة فإنّ كلاّ من تلك الأمور ينضّم إلى جزء منه فيحصل من ذلك الجزء و ذلك الأمر العارض أمر مغائر للحاصل من جزء آخر و أمر آخر فافهم ذلك جدّا و هذا الوجه أسدّ من الأوّل و أبعد من الشكوك .

فإن قلت : اختلاف تلك العوارض إن كانت لاختلاف عوارض أخرى و هكذا لزم التّسلسل و إن كانت لما هيّاتها لزم أن يكون مشخّص كلّ فرد نوعا منحصرا فى شخص[١٧٢] و ليس كذلك ضرورة اشتراك الأفراد فى نوع[١٧٣] ما يفرض مشخصا كالشكل و الوضع و غيرهما.

لا يقال: نختار الأوّل و لا محذور فيه لجواز أن يكون اختلافها للاستعدادات[١٧٤] المتسلسلة و التّسلسل فيها ليس بمحال.[١٧٥]

لأنّا نقول: ما به الامتياز يجب أن يكون أمرا متحقّقا فى الشّخص لأنّ الماهيّة مشتركة فلابدّ أن يكون فيه أمر يميّزه عمّا عداه[١٧٦] من الأفراد الموجودة نعم يجوز أن يكون ذلك الأمر مستندا إلى أمر سابق عليه بالزّمان.

قلت : نختار الثانى و نلتزم الانتهاء إلى عوارض شخصيّة لانوع لها أو ينحصر نوعها فى فرد إمّا ابتداء أوفى بعض المراتب.

و الشّكل و الوضع و غيرهما من المشخّصات إن فرض* اتّحاد[١٧٧] أنواعها فى الأشخاص فيكون لأفرادها مشخّصات منحصرة النوع فى الفرد و لا محذور فيه بل هو الذى يقتضيه النظر العميق فتأمّل و امّا الثانى و هو كونها واحدة فأشار إلى بطلانه بقوله:

[ولا يصحّ أن يكون واحدة] لأنّه لو بقيت[١٧٨] بعد التعلّق على وحدتها لزم أن يدرك

١٧٢. فى الشخص.
١٧٣. انواع. ح. ط
١٧٤. للاستعداد. م ــ فى الاستعدادات. س
١٧٥. غير محال. س. ط
١٧٦. عماعداها. م
١٧٧. انحصار. (خ ل) ح
١٧٨. إن بقيت. س. ط. م

* قوله: إن فرض الخ. يعنى لا نسلم أنه لا ينحصر نوعها فى فردها و إن سلم فاتحاد أنواعها الخ. منه

كلّ واحد[١٧٩] ما أدركه الآخر لما مرّ مفصّلا و لذلك لم يذكره المصنّف و إن لم يبق على الوحدة.

[فينقسم ويتوزّع على الأبدان] و هو محال.

[فإنّ ما ليس بجسمانىّ] أى ليس بجسم* و لا حالّ فيه و لا جزء منه.

[لا يتجزّى] لأنّ الواحد اذا قبل الانقسام فالقابل لذلك الانقسام أوّلا و بالذات هو المقدار و ما عداه* يقبله بتوسّط، هذا فى الانقسام الوهمى.

و أمّا الانقسام العقلى فالقابل له عند المشائين الهيولى الأولى و المقدار معدّله و عند الإشراقيين نفس الصّورة التى هى عين المقدار عندهم.

[بل هى حادثة مع البدن اذا تمّ استعداده لقبولها] ثم لمّا كان ما تقرّر من أمر النّفس أنّها نور مجرد و ليست عين البارى تعالى و لا جزء منه و لا قديمة بل هى فائضة من مبدئها حادثة مع حدوث البدن ربما لا يتقرّر فى النّفوس القاصرة المسخّرة للوهم و يتوهّم أنّه يحصل بسبب فيضان تلك النّفوس الغير المتناهية نقصان فى مبدئها نبّه على دفع هذا التوهّم بتمثيل يتضمّنه قوله:

[و لما رأيت فتيلة مستعدّة] للاشتعال بأن لا تكون رطبة مثلا.

[تشتعل من النّار من غير أن ينقص منها شىء] بل أبصرت الشمس يفيض عنها النور على جميع الأعيان القابلة من غير نقصان فيه.

[فلا تتعجّب من حصول النّفس النّاطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص من واهبها] القريب الّذى هو العقل الفعّال و البعيد الّذى هو المبدأ الأعلى.

[شىء] و الغرض منه تليين عريكة الوهم بابداء مثال يوافق فيه العقل فى الحكم المذكور بعد أن ثبت ذلك الحكم بالبرهان فإنّ الوهم بعد قيام البرهان ربما ينبو عن قبول

١٧٩. أحد. ط

* قوله: أى ليس بجسم الخ ــ كالهيولى و الصورة و لم يقل بدل قوله و لاجزء منه و لا محلّ له لأنّ الهيولى و الصّورة ليس محلاً للجسم و لا حالاً فيه. منه

* قوله: و ما عداه الخ. احتراز عن الكثير كمراتب الأعداد فإنّها قابلة للانقسام العقلى و الوهمى بالذات و معروضها قابلة بتوسطها. منه

التليين ــ جعل الشىء لينّا. العريكة اى سلس الخلق منقاد منكسر النخوة.

العريكة ــ النفس و الطّبيعة و الخلق يقال هو ليّن ينبو ــ أى ينفرّ و لا يقبل.

النتيجة لما جبّل عليه من مقايسة المعقول بالمحسوس فاذا مثّل له فى المحسوس ينقاد للعقل و يؤمن له فيتمّ الطمأنينة بل ربما يكفى أمثال هذه الأمثلة لصاحب الحدس القويم و الطّبع السّليم و الله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

جبّل عليه ــ أى فطر و خلق عليه.

[الهيكل الثالث]

فى مسائل من علم ما بعدالطّبيعة يتوقّف عليها إثبات الواجب لذاته.

[الجهات العقليّة ثلاثة] اعلم أنّ كيفيّة* نسبة المحمول إلى الموضوع باعتبار تحقّقها فى العقل تسمّىٰ جهة و باعتبار تحقّقها فى نفس الأمر تسمّىٰ مادّة و المبحوث عنه هاهنا هو تلك الكيفيّة لكن فى محمول خاصّ هو الوجود الخارجى و لمّا كانت النسبة متعلقة بالطرفين فربما ينسب تلك* الكيفيّة إلى المحمول فيقال واجب وجوده و ممتنع وجوده و ممكن وجوده و ربما ينسب إلى الموضوع فيقال هو واجب هو ممكن هو ممتنع و المآل فى الكلّ واحد.

[واجب و ممكن و ممتنع] كأنّه قصد بذلك حكاية ما يعتبر فى القضايا فإنّ قولك: «ج»، «ب» بالضرورة فى قوّة قولك: «ج» متصف بـ «ب» اتصافا واجبا و إلاّ فالظّاهر أن يقول* وجوب و امكان و امتناع.

[فالواجب ضرورىّ الوجود] و الغرض منه تعريف الوجوب بضرورة الوجود فإنّ تعريف مفهوم المشتقّ بالمشتقّ يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ.

و أمّا اذا أريد تعريف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا، كما اذا عرّفت النّاطق بالضّاحك و أردت به تعريف النّوع الّذى يصدق عليه مفهوم النّاطق و هو فى الحقيقة ليس تعريفا للمشتقّ بل لمعنى آخر[1] هو النّوع الّذى يوجد فيه المشتقّ.

١. بالمشتق بل بمعنى آخر. ط

* قوله: اعلم ان كيفية. لما كانت الكيفيّة المذكورة من حيث تحققها فى العقل تسمى حهة و هى إنّما يعتبر فى العقل فى ضمن المشتقّ ظهر وجه حسن هذه الحكايةو هو الإشارة الى طريق تحقّقه فى العقل. منه

* قوله: و ربما ينسب. و الكيفية التى تفهم من الواجب و هى الوجوب ينسب إلى المحمول الذى هو الوجود بل الموجود لا إلى الموضوع الذى هو البارى و قس الباقى عليه. منه

* قوله: فالظاهر أن يقول. فإن الكيفيّة هى الوجوب و اخواه لا المشتق منها. منه

و ربما ذهل عن هذه النكتة بعض الأفاضل* و الظاهر أنّ المراد بالواجب، الواجب لذاته فإنّه المتبادر عند الاطلاق فالتعريف أيضا مقيّد به.

[و الممتنع ضروريّ العدم] أى لذاته بناء على الظّاهر.

[و الممكن ما لا ضرورة فى وجوده و لا فى عدمه] بالنظر إلى ذاته و على هذا بين الأقسام انفصال حقيقىّ و الحصر بينها[٢] حصر عقلىّ و تخيّل القسم الرابع أعنى ضروريّ الطرفين مضمحلّ بأدنى توجّه من بديهة العقل فإنّ اقتضاء أحد الطرفين يستلزم المنع عن الآخر و المنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه استلزاماً بيّنا لا شبهة فيه[٣] فهو حصر مقطوع به بالبديهة سواء سمّى عقليّا أو قطعيّا و لا نزاع فى الأسامى و إن عمّ الواجب و الممتنع كان بين الأقسام منع الخلوّ دون الجمع فإنّ الممكن إمّا واجب بغيره أو ممتنع بغيره كما يعلم من قوله:

[والممكن يجب و يمتنع بغيره] لامتناع وجوبه و امتناعه بذاته و إلاّلزم الانقلاب و امتناع انتفاء وجوبه و امتناعه بالغير اذ لا يخلو من أن يوجد علّته أولا، فإن وجد وجب بها و إن لم توجد امتنع بعدمها.

[و السّبب هو ما يجب به وجود غيره] اذ لولم يجب به لكان إمّا باقيا على ما هو حاله بالنّظر إلى ذاته من مساواة الوجود و العدم أو صائرا[٤] أحد الطّرفين أولى به مع عدم انتهائه إلى حدّ الوجوب.

و الأوّل باطل و إلاّ لم يكن فرق بين وجود السّبب و عدمه فلم يكن السّبب سبباً و هذا خلف.

و الثانى أيضا باطل لأنّ الأولوية يستلزم مرجوحيّة الطّرف الأخر و هى[٥] يستلزم استحالته لاستحالة ترجيح المرجوح و استحالته يستلزم وجوب الطّرف الأوّل و قد فرض غير واجب و هذا خلف.

[و الممكن لا يكون موجوداً من ذاته] اذ لو وجد من ذاته فإمّا مع تساوى وجوده و عدمه و هو محال لا متناع ترجّح[٦] أحد المتساويين من غير مرجح بالبديهة، و اعتبر ذلك بكفّتى

٢. فيها. (خ ل) ح ــ هاهنا. س
٣. لا سترة به. س. ط. م (خ ل). ح
٤. صار. س
٥. وهو. س. ط
٦. ترجيح. س. ط (خ ل). ح

* هو الملاعلى القوشجى صاحب شرح تجريد العقائد.

الميزان و لم يتعرّض لهذا الشقّ لظهوره و إمّا بأن يترجّح[٧] وجوده لذاته و هو محال.

[اذ لـو اقتضى الوجود لذاته كان واجبا لا ممكنا] و قد فرض ممكنا و هذا خلف.

[فلابدّ له من سبب يرجّح وجوده على العدم و السّبب اذا تمّ لا يتخلّف عنه وجود المسّبب] أى لا يمكن التخلّف و إلاّ فإمّا أن يتساوى وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلّة كحاله لامعه فلا يكون ما فرض تمام العلّة تمامها، و إمّا أن يترجّح أحد الطرفين من غير أن يبلغ درجة الوجوب فيمكن وقوع الطّرف الآخر مع كونه مرجوحاً فلنفرض[٨] الوجود فى وقت و العدم فى وقت آخر، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود إن لم يكن لمرجّح لم يوجد فى الوقت الآخر، لزم ترجيح أحد المتساويين بلا سبب ضرورة أنّ الأولويّة الحاصلة من العلّة متحقّقة فى كلا الوقتين فالوقتان متساويان فيها، و إن كان لمرجّح[٩] لم يوجد فى الوقت الآخر لم يكن ما فرضناه علّة تامّة علّة تامّة و هذا خلف.

هذا ما تقرّر عليه رأى بعض المحققين المتأخرين* بعد تزييفه ما قاله من قبله فى هذا المطلب.

و أقول: لا يلزم من إمكان الطّرف الآخر إمكان وجوده فى وقت و عدمه فى وقت آخر بل اللاّزم منه إمكان عدمه و لو فى وقت اتّصافه بالوجود و لا استحالة فى إمكان العدم فى وقت الوجود إنّما المستحيل إمكانه بشرط الوجود كما حقّق فى معنى المشروطة العامّة و الممكن ما يجوز وجوده و عدمه فى الجملة لا ما يجوز عدمه تارة و وجوده تارة آخرى.

ألا ترىٰ أنّ الزمان ممكن مع أنّه لا يجوز أن يوجد بعدالعدم و لا أن يعدم بعدالوجود كما حقق فى موضعه فالوجه أن يتمسّك بما أشرنا إليه سابقا من أنّ أولويّة طرف يستلزم مرجوحية مقابله و هى يستلزم استحالته المستلزمة لوجوب ذلك الطرف.

لا يقال: على سبيل النقض لوصحّ ذلك لزم أن يستلزم المساواة الّتى هى مقتضى ذات الممكن تعيّن أحد الطرفين.

فانّا نقول: مساواة أحد الطرفين للآخر يستلزم استحالة الآخر لاستحالة الترجيح بلا مرجّح و استحالته يستلزم وجوب ذلك الطرف أو على سبيل المناقضة لا نسلّم أنّ امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر و السّند أنّ كلا الطرفين ممتنع فى صورة التساوى

٧. و إمّا ان يرجّح بترجّح. ط
٨. فلنفرض معه. ط. س
٩. المرجّح. ط

* هو السيد الشريف الجرجانى فى بعض كتبه.

لأنّا نقول: أمّا على الأوّل فالنقض إنّما يتم بجريان الدليل فى مادة مع تخلف المدّعى، و المدّعى هاهنا الاستحالة* و لا نسلّم التخلف فى تلك المادة بل التساوى فى نفس الأمر مستحيل لاستلزامه ارتفاع النقيضين و الممكن لابدّ له من ترجّح[١٠] أحد طرفيه فى الواقع لأنّه فى نفس الأمر مقترن إمّا بمرجّح[١١] يرجّح.وجوده أو بما يرجّح عدمه و الإمكان أمر اعتبارى يعرضه فى العقل اذا لا حظه مع قطع النظر عن غيره.

و على الثانى أنّه لوامتنع طرف و لم يجب الطرف الآخر لكان جائز الارتفاع و قد فرض الأوّل ممتنعا فيكون مرتفعا فإن وقع الارتفاع الجائز لزم ارتفاع النقيضين و إن لم يقع و هو جائز فيلزم جواز ارتفاعهما و هو أيضا محال لأنّ إمكان المحال محال.

فتدبّر فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة ما والله الموفق.

فإن قلت: هذا البحث فى الحقيقة تكرار لما سبق من قوله: و السبب هو ما يجب به وجود غيره.

قلت: الغرض هنا التعريف و إنّما تعرّضنا هنالك للإشارة إلى دليله إجمالا نظرا إلى الحكم الضمنى اللازم للتّعريف تكثيرا للفائدة و أيضا لم يعلم هاهنا أنّه متى يجب به وجود المسبب فإنّه فى قوّة المطلقة فأشار هاهنا إلى أنّه إنّما يجب به وقت التّمام ثم الظّاهر أنّه تعريف للسبب الفاعلى فإنّه الذى يجب به المسبّب بعد استجماعه جميع ما لابدّ منه فى التأثير من الشرائط و الآلات و المادة و غيرها و لم يعيّن[١٢] هاهنا أنّ الوجوب فى ذلك الحال فأشير إليه فى هذا الموضع.

و يمكن أن يحمل الأوّل على العلّة مطلقا و يكون معناه ماله دخل فى وجوب غيره (و حينئذ)[١٣] فلا يتوهّم التكرار أصلا و يؤيّد هذا ظاهر قوله.

[و كل ما يتوقّف عليه الشّىء فله مدخل فى السّببية[١٤] سواء كان إرادة أو وقتا أو مكانا أو معاونا أو محلاّ قابلا أو غير ذلك] يحتمل أن يكون قوله: أو غير ذلك عطفا على جميع ما سبق و يكون إشارة إلى ماترك ذكره من الاجزاء و الشّروط و ارتفاع المانع و يحتمل أن يكون عطفا على قابلا فإنّ المحلّ القابل للشّىء هو الّذى يجب وجوده مع وجود المقبول

١٠. ترجيح. ح. س ١١. إمّا بما يرجّح وجوده. ط. س. م ١٢. ولم يتعين (خ ل) ح. س
١٣. فى نسخة. س ١٤. فى سببيته. ت

* قوله: الاستحالة. أى استحالة الترجيح بدون بلوغه إلى حدّ الوجوب و اذا تحقّق المدّعى فى مادّة النقض يكون التّساوى مستحيلا و هو كذلك. منه

كالهيولىٰ للصّورة و المحلّ الطّارى عليه الشّىء لا يجب وجوده معه كالصّورة الجسميّة للانفصال الطّارى عليه فإنّه قد يسمّى محلاً له باعتبار طروّه[١٥] عليه و حينئذ يظهر لقوله قابلا فائدة ما.

[و اذا لم يوجد السّبب بتمامه] بأن يكون بسيطا و لا يوجد[١٦] أو مركّبا و ينتفى كل جزء من أجزائه.

[أو ينتفى بعض أجزائه] فقط و يمكن أن يجعل هذا[١٧] إشارة إلى المركّب مطلقا و الأوّل إشارة إلى البسيط فإنّ انتفاء بعض الأجزاء أعمّ من انتفاء جميع الأجزاء أو انتفاء البعض مع وجود البعض.

[لا يحصل الشّىء] ضرورة.

[و اذا حصل جميع ما ينبغى فى وجود الشّىء و ارتفع جميع ما لا ينبغى] من الموانع إن كان للمعلول مانع.

[وجب الشّىء ضرورة] و هذا بظاهره لا يشمل العلّة التامّة البسيطة.

١٥. طروّها. (خ ل). ح ١٦. و لم يوجد. (خ ل). ح ١٧. أن يجعل به. ط

[الهيكل الرابع]

فى مباحث نفيسة من الإلهيّات

[وفيه فصول خمسة] عنون إثنان منها بواسطة الهيكل و خاتمته.

[فصل] فى توحيد الواجب و تنزيهه عن وجوه الكثرة و قدّم هذا الفصل على إثبات الواجب لأنّه يثبت ذلك على وجه لا يتوقّف على إثباته فإنّه ينظر فى وجوب الوجود و ما يقتضيه من الأحكام الّتى من جملتها البراءة عن وجوه الكثرة.

[لا يصحّ أن يكون شيئان هما واجب الوجود لأنّهما حينئذ اشتركا فى وجوب الوجود] الّذى هو غير خارج عن حقيقتهما إذ لو خرج عن حقيقتهما أو حقيقة أحدهما فاتصافه به إمّا بسبب غيره و هو مستلزم لاحتياج الواجب إلى الغير فى وجوب وجوده و إمّا بسبب ذاته فيتقدّم بوجوب الوجود على ذاته[1] لأنّ العقل يحكم بأنّ الشىء مالم يجب وجوده أوّلا لم يجب عنه وجود شىء أصلا سواء كان ذلك الشىء عينه أو غيره.

فإنّ العقل يحكم به حكما كليّا من غير استثناء تلك الصّورة فإنّه يحكم بأنّ معطى الوجود من حيث هو معطى الوجود يجب تقدّمه بالوجود على ما يعطيه الوجود فالوجود[2] السّابق إن كان عين اللاّحق لزم تقدّم الشىء على نفسه و إن كان غيره ننقل الكلام إليه حتى يتسلسل أو يدور.

فثبت أنّ وجوب الوجود غير خارج عن حقيقتهما فإمّا جزء حقيقتهما أو عين حقيقتهما أو جزء واحد و عين الآخر و على التقادير.

[فلابدّ من فارق بينهما] يكون فصلا أو مشخّصا لهما أو لأحدهما.

[فيتوقّف وجود أحدهما أو كليهما على الفارق] أمّا الأوّل فبأن يكون مميّز كلّ منهما

١. فيقدم وجوب الوجود على ذاته. س ٢. فالوجوب. ح. س. م

أمرا موجوداً فيه و أمّا الثانى فبأن يكون امتيازأحدهما بثبوت أمر فيه و امتياز الآخر بنفس حقيقته المجرّدة عن ذلك الأمر و عند التحقيق يلزم افتقار كليهما إلى الفارق لأنّ مجرّد الأمر المشترك لا يكفى فى تحصيل[٣] شىء منهما بخصوصه بل لابدّ من فارق ينضمّ إليه وجوديّا كان أو عدميّا.

لكن تنزّل[٤] إلى الترديد بين افتقار كليهما أو احدهما استظهاراً لعدم توقّف البرهان على افتقار كليهما هذا.

و فيه نظر لأنّه إنّما يتمّ لوكان قول الوجوب الذاتى المطلق عليهما قولا ذاتيّا و لم يثبت ذلك فلم لا يجوز أن يكون قوله على ما تحته قولا عرضيّا و يكون له افراد متعدّدة متمايزة بما هيتّها مشتركة فى هذا العارض لأنّ ما ثبت أنّه[٥] عين الحقيقة الواجبة[٦] هو الوجوب الخاصّ لا الوجوب المطلق.

و لذلك قال ابن كمونة فى بعض تصانيفه أنّ هذا البرهان ينتج استحالة وجود واجبين متشاركين فى الماهيّة و من الجائز فى العقل أن يكون فى الوجود واجبان[٧] ينحصر[٨] نوع كلّ واحد منهما فى شخصه و يكونان مشتركين فى وجوب الوجود.

فهذا الاحتمال إن امتنع كان امتناعه ببرهان غير هذا البرهان و لم أظفر به إلى الآن هذا ما ذكره فى هذا الكتاب و ذكر فى كتاب الكاشف أنّ تعدّد الواجب محال مطلقا أمّا إن كان نوعهما و احدا فلما مرّ و أمّا إن كان نوع كلّ منهما مغائرا لنوع الآخر فلأنّ وجوب الوجود يجب اذ ذاك أن لا يكون نفس حقيقتهما و إلاّ لكان نوعهما واحدا فإنّ مفهوم وجوب الوجود لا يختلف و أن لا يكون داخلا فى حقيقتهما و إلاّ لكان الواجب مركّبا فلو صحّ وجود واجبين من نوعين لكان وجوب الوجود عرضيا لازما لكلّ واحد منهما.

و أقول: لقائل أن يقول يجوز أن يكون هناك حقائق مختلفة يصدق على كلّ منها وجوب الوجود ثم لا يكون تلك الحقائق معلومة لنا إلاّ بمفهوم واحد هو عرضىّ لها فإن أراد بكون مفهوم وجوب الوجود واحدا ذلك المفهوم الذى هو وجه لتلك الحقائق فلا يستلزم وحدته أن يكون نوعها[٩] واحداً لأنّ ما هو نوع لها هو تلك الحقائق لا الوجه المذكور و إن أراد به تلك الحقائق أنفسها فلا نسلّم الوحدة اذ لا يلزم من وحدة الوجه وحدة ذى الوجه لجواز أن يكون

٣. تحصل. س. ط
٤. نزل. ط
٥. من أنّه. ح
٦. الواجبيّة. ط. م
٧. موجودان. س. ط. م (خ ل) ح
٨. منحصر. م
٩. نوعهما. م

أمرا خارجا عن حقيقة ما هو وجه له، نعم لو كان ما هو معلوم لنا كنه واجب الوجود[١٠] يصحّ ما ذكره لكنّه ممنوع.

[و ما يتوقّف على الشىء فهو ممكن الوجود] ثم نبّه على الاحتياج إلى الفارق بقوله:

[و لا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما فإنّهما يكونان واحدا] أقول: لأنّ هذا المطلب أصل المطالب[١١] و أعلاها فلا أجد من نفسى الرخصة بالمساهلة فيه و الاكتفاء بما ذكره حذرا عن الإطالة فإنّه أحقّ المطالب بأن يصرف فيها الجدّ و يستفرغ فيها الجهد.

لَإِنْ كَانَ هٰذا الدَّمْعُ يَجْرِى صَبابَةً عَلىٰ غَيْرِ لَيْلىٰ فَهُوَ دَمْعٌ مُضَيَّعٌ

فاذكر ما فهمته فى ذلك من أقاويل القدماء بعد إجالة النّظر و إطالة الفكر فإنّ المتأخرين قد خلطوا كلامهم و أضلّوا[١٢] مرامهم و حرّفوا الكلم عن موضعها و لبّسوا وجوه الحقّ فى مواقعها و الكلام فيه متوقّف على تحقيق قولهم:

وجود الواجب عين حقيقته.

فنقول: لمّا دلّ البرهان على أنّ ماسوى حقيقة الوجود ليس واجبا لذاته بل هو ممكن مفتقر إلى الغير فلابدّ من الانتهاء[١٣] إلى حقيقة الوجود الذى هو واجب لذاته[١٤] قالوا: فتلك الحقيقة لا يجوز أن يكون أمرا عامّا أى كليّا طبيعيّا اذ لا وجود له فى الأعيان إلاّ فى ضمن الأفراد فهو[١٥] موجود بالعرض أى فى ضمن الأفراد لا بالذات و أيضا لو كان عامّا احتاج فى وجوده إلى أن يتخصّص و حينئذ لا يكون حقيقته محض الوجود بل الوجود مع خصوصية فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا فإنّ أىّ خصوصيّة انضّمت إلى الوجود[١٦] صار أمرا له الوجود فيجوز للعقل أن يحلّله إلى شىء و وجود.

فقد دلّ البرهان على أنّ كلّ ما هو كذلك فهو ممكن فاذن تلك الحقيقة أمر متشخص[١٧] بذاته أعنى أنّه شخص لا نوع له حتى لو تعقّل كما هو هو لم يقبل الشركة أصلا ثم إنّ الماهيّات[١٨] الممكنة لها نحو من التحقّق مستفاد من تلك الحقيقة تابع لها و هو أمر اعتبارى.

فإن أريد بالموجود ما هو أعمّ من تلك الحقيقة و تلك الماهيّات كما نعنى بالمضىء ما هو اعمّ من حقيقة الضوء و الأعيان القابلة له و بالأسود ما يشمل نفس السّواد و ما قام به سواد

١٠. وجوب الوجود. (خ ل). ح ١١. هذا المطلب أجلّ المطالب. س ١٢. و اختلفوا. م
١٣. انتهائه. س. ط. م ١٤. بذاته. س ١٥. فهى. ح ١٦. اليه الوجود. ح
١٧. يتشخّص. ط ــ مشخص. س. م ١٨. الماهيّة. ح

كان حقيقة فى عرف اللغة أو مجازا، كان الموجود بهذا المعنى مقولا بالتشكيك و صدقه على الحقيقة الواجبيّة باعتبار ذاته بمعنى أنّه مطابق الحمل و مصداقه إنّما هو خصوصيّة ذاته لا أمر زائد عليه و على تلك الماهيّات بسبب عروض أمر اعتبارى لها كما أنّ مصداق الحمل فى قولك «الضوء مضىء» هو ذات الضّوء لا أمر زائد عليه و فى قولك «الأرض مضيئة» هو اتصافها بأمر زائد عليها.

فهذا معنى ما قاله الحكماء من أنّ وجود الواجب عينه[١٩] و زائد فى الممكنات و أنّ الوجود المطلق مقول على الواجب و غيره بالتّشكيك و لم يعنوا بذلك أنّ الواجب مع كون حقيقته وجودا خاصّا قد عرضه* فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا مرّتين كما فهمه بعض المتأخرين* أو عرضه المطلق على الإطلاق[٢٠] كما فهمه بعض.*

فإن قلت: فلا يكون الواجب حينئذ موجودا حقيقة بل يكون وجودا.

قلت: إن كان المراد بالموجود فى عرف اللّغة شىء ما عرض له الوجود أو تعلق به الوجود فلا يجوز إطلاقه عليه بهذا المعنى بل إنّما يجوز إطلاقه عليه بمعنى أنّه بذاته منشأ للآثار[٢١] الخارجيّة، و الحقائق لا يقتنص من قبل[٢٢] الإطلاقات العرفيّة فإنّ أهل العرف إنّما يضعون الألفاظ لما وصل إليه فهمهم من المعانى و ربما لم يفهموا معنى من المعانى فلم يضعوا له لفظاً أو فهموه على غير ما هو عليه فأطلقوا عليه لفظاً مطابقا لما فهموه لا لما هو عليه فى الواقع و العمدة هو البرهان و المتّبع ما اقتضاه البيان و العيان و الشناعة اللفظيّة غير قادح[٢٣] فى تحقّق[٢٤] المطالب الحكميّة.

و لذلك قال الشيخ ابو على موافقا للشيخ ابى نصر اذا قيل واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنّه واجب أن يكون موجودا لا أنّه يجب الوجود لشىء موضوع فيه الوجود أو يلحقه الوجود على وجوب أو غير وجوب.

فقد تحقّق مما تلوناه عليك أنّ حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت المجرّد عن جميع

١٩. من أنّ الوجود عين الذات فى الواجب. ط ــ من أن الوجود عين الواجب. س. م
٢٠. على اطلاقه. س. ط. م ٢١. الآثار. س. ط. م ٢٢. قبيل. م
٢٣. غير قادحة. ط ٢٤. تحقيق. س. ط

* قوله: قد عرضه. كما تعرض الممكنات و يكون بسببه موجودا. منه
* قوله: بعض المتأخرين. هو العلامة القوشجى.
* قوله: كما فهمه بعض. هو الامير صدر الدين محمد الدشتكى.

الخصوصيّات الخارجة عن حقيقة الوجود و هو أمر شخصّى بذاته و كما أنّ وجوده و تشخصّه عين ذاته فكذا سائر صفاته[٢٥] و مصداق الحمل فى جميع صفاته و أسمائه هويّته البسيطة الممتازه بذاتها عمّا عداها[٢٦].

فاذا قلت: إنّه موجود فمعناه إنّه بذاته منشأ للآثار الخارجيّه و هو بعينه وجود من حيث أنّه مبدأ لذلك الآثار[٢٧] و اذاقلت[٢٨] إنّه عالم فمعناه أنّه ينكشف عليه الأشياء و اذا قلت[٢٩] إنّه علم فمعناه أنّه مبدأ ذلك الانكشاف.

و اعتبر كذلك سائر الصّفات و الأسماء فليس هناك إلاّ ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه يسمّى[٣٠] بأسماء مختلفة بحسب اعتبارات شتّىٰ و إضافات متعدّدة و لا يجوز[٣١] تعدّد مثل تلك الذات اذ لو وجد[٣٢] إثنان من تلك الحقيقة لكان لكلّ منهما خصوصيّة سوى حقيقة الوجود.

و قد بان أنّ الواجب لا يمكن أن يكون كذلك و لأنّه[٣٣] ليس له حقيقة كليّة و إلاّ لاحتاج إلى المخصّص فظهر معنى ما قاله الشّيخ فى التلويحات صرف الوجود الذى لا أتمّ منه كلّما فرضته ثانيا له فإذا نظرت فيه فهو هو اذ لاميز فى صرف شىء.

فظهر أنّ تعدّد الواجب ممتنع لا فى الخارج فقط بل فى التصوّر أيضا بمعنى أنّ العقل اذا لاحظه بخصوصه أو على وجه ينطبق على خصوصية[٣٤] لا يمكنه أن يفرض شيئا مثله بحيث يكون على تقدير وجوده مغائرا له بل كلّ ما يفرضه[٣٥] كذلك بأوّل النظر فاذا أمعن النظر ظهر أنّه هو هو لا ثانى له و إنّما يمكن له فرض التعدّد إذا تصوّره بوجه نسبّى أو سلبّى بعيد عن خصوصيّة ذاته.

و أنت خبير بأنّ هذا أيضا إنّما يتمّ بعد أن يظهر كون حقيقة الوجود أمرا واحدا فى حدّ ذاته و ربما يدّعى البداهة فيه و ينبّه[٣٦] عليه بما أذكره و هو أنّ اصحاب البصائر النّا قدة يدركون فى بادى النّظر اشتراك الحقائق فى أمر واحد نسبى هو الكون فى الأعيان ثمّ بعد التوغل فى النّظر يظهر لهم أنّ هناك أمرا آخر هو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغنى عن المؤثّر، به تصير تلك الحقائق متّصفة بهذا المعنى الإضافى بل هو الّذى يصير بالإضافة إلى كلّ حقيقة

٢٥. تشخصاته (خ ل) ح.
٢٦. عمّا عداه. ح
٢٧. الانشاء. م. س
٢٨. و اذ ا قلنا. م
٢٩. و اذا قلنا. م
٣٠. سمّى. م
٣١. فلا يجوز. م
٣٢. فلو وجد. ح
٣٣. لأنه. ط
٣٤. على خصوصه. ط. م
٣٥. ما يفرض. ط
٣٦. و نبّه. م

كونا لتلك الحقيقة باعتبار العارض و هو فى ذاته[۳۷] خال عن جميع النّسب بمعنى أنّ شيئا منها لا يدخل فى حقيقته كما أنّ الموجود من الحركة هو التوسّط و هو أمر شخصى مستمرّ من مبدأ المسافة إلى المنتهىٰ ثم يصير هو بالإضافة إلى كلّ حدّ من الحدود المفروضة كونا فى ذلك الحدّ فاشتراك الحقائق فى ذلك الأمر النسبىّ مستلزم[۳۸] لاتّحاد ذلك الأمر الّذى هو حقيقة الوجود النّاشى منه تلك النّسب لما أشرنا اليه فتفطّن ثم تحدّس.

هذا على رأى المشائين و أمّا على ذوق أهل الإشراق فحقيقة النّور أمر وحدانىّ[۳۹] لا تعدّد فيه إلاّ باعتبار الشّدّة و الضعف و الكمال و النّقص و غاية كماله هو المرتبة الواجبيّة و غاية نقصه هو أن يكون عرضا مفتقرا إلى غيره كالأنوار المحسوسة. أمّاوحدة حقيقة النّور فلأنّ المراد بالنّور هو ما يكون ظاهرا بذاته بمعنى أن يكون حقيقته عين الظهور فهو أظهر المفهومات و لا تعدّد فى هذا المفهوم من حيث هو هو و ليس هذا المفهوم وجهاً لأمر غيرمعلوم حتىٰ يقال إنّ حقيقته قد تكون متعدّدة كما يقال فى طريقة المشائين بل حقيقته ما يدرك بأوّل الملاحظة و إلاّ لم يكن نورا لاحتياجه فى الظّهور إلىٰ غيره.

و لا شكّ أنّ المفهوم المدرك منه فى بادى النّظر أمر مشترك و أمّا اختلافها بالمراتب فلأنّ النّور الزّائد لا يزيد على النّور النّاقص إلاّ بالحقيقة النّورية أى بأنّ الحقيقة النّورية فيه أشدّ و أقوى لا بأمر مغائر له و إلاّ لم يكن نورا صرفا كما أنّ الخطّ الزائد على خطّ آخر لا يزيد عليه إلاّ بنفس الخطّ لا بأمر آخر.

و قول المشائين إنّ الماهيّة و أجزاءها لا تتفاوت بالشدّة و الضّعف و الكمال و النّقص و دليلهم المشهور عليه منقوض بزيادة المقدار على المقدار كما مرّ مثاله بل بالعارض* و أمّا أنّ غاية كماله هو المرتبة الواجبيّة فلأنّ النّور أشرف من غيره بداهة فلابدّ من انتهاء غيره إليه بحسب العليّة[۴۰] و عدم افتقاره إلى غيره ثم ما ينتهى إليه سلسلة الأنوار يجب أن يكون أشرفها لكونها علّة لها.

اذا تمهّد ذلك فلو تعدّد الواجب* لكان كلّ منهما إمّا فى غاية الكمال فلا يكون تعدّد لا

۳۷. فى حدّ ذاته. س. ط. م
۳۸. يستلزم. ط
۳۹. وجدانى. س. م
۴۰. الغلبة. س. م

* قوله: بل بالعارض. أى بل منقوض بالعارض كالبياض الشديد و الضعيف. منه

* قوله: و لو تعدّد الواجب. أمّا الأوّل فلاتحاد الحقيقة النورية كمامرّ وامّا الثانى فلكونهما فى غاية الكمال فلا اختلاف فى الغاية و أمّا الثالث فلمامرّ من أنّه لا يمكن اختلاف الأنوار بغير الشدّة و الضعف و الكمال و النقصان. منه

بالحقيقة و لا فى المرتبة و لا بغيرهما و قد فرض متعدّدا و هذا خلف أو أحدهما فى غاية الكمال و الآخر دونه فلا يكون النّاقص واجبا لأنّ الفرد من الماهيّة لمّا كان كاملا لا يكون النّقصان مقتضى الماهيّة بل لازما لمعلوليّته فتدبّر.

ثم إنّ المصنّف لمّا فرغ من التّوحيد شرع فى التنزيه فقال:

[و الأجسام و الهيئآت كثيرة و قد بيّنا أنّ واجب الوجود واحد] فليست هى واجب الوجود و انتهج فى ذلك مثل ما سلكه فى بحث النّفس من أنّها ليست عين الواجب لأنّها كثيرة و الواجب واحد.

و قد أشرنا هنالك إلى ما يرد عليه و دفعه بقدر الإمكان على أنّ كل جسم قابل للانقسام الوهمى إلى أفراد موافقة للكلّ فى الماهيّة و تلك الأفراد ممكنة بالذات فإن كانت موجودة بالفعل كما فى اجزاء المركّبات العنصرية* المساوية للكلّ فى الحقيقة ثبت تكثّر أفراد ذلك النّوع فى الخارج و إن لم تكن موجودة كما فى أجزاء البسائط* فهى ممكنة لذاتها ضرورة و إن امتنعت بصورها النوعيّة أو أمر آخر.

و على التّقديرين يلزم إمّا تعدّد[٤١] الواجب أو اختلاف أفراد الطّبيعة الواحدة فى الإمكان الذاتى والوجوب الذاتى.

[فهى ممكنة فتحتاج إلى مرجّح هو واجب الوجود لذاته] إمّا ابتداء أو بالاخرة و منه ينتظم برهان[٤٢] على إثبات الواجب.

تقريره أنّ الاجسام موجودة فهى إمّا واجبة و ليس كذلك لأنّ الواجب واحد و هى متكثّرة مع أنّه مستلزم للمطلوب، أو ممكنة و كل ممكن يحتاج إلى مرجّح و ذلك المرجّح إمّا واجب و إمّا ينتهى إليه لاستحالة الدّور و التسلسل.

ثم أشار إلى تنزيهه عن التركيب بقوله:

[و واجب الوجود لا يتركّب من الأجزاء] لأنّه لو تركّب لكان لها مدخل فى وجوده.

٤١. يلزم تعدّد. ح
٤٢. ينظم البرهان. م

* قوله: كما فى أجزاء المركّبات. إشارة إلى أنّ المركب العنصرى لابدّ له من أجزاء موجودة مساوية للكلّ فى الحقيقة و إن لم يكن جميع أجزاء الموجودة فيه كذلك. منه

* قوله: كما فى أجزاء البسائط. كالأفلاك و غيرها من الأجسام الّتى يمكن تجزئتها من حيث الجسميّة إلى الأفراد الموافقة لكن يمتنع بواسطة صورها النوعيّة أو بواسطة أمر آخر فاجزاؤها حينئذ ممكنة لذاتها أى من حيث الجسميّة و ممتنعة لغيرها أى لغير هذه الحيثيّة. منه

[فيكون معلولا لها] [٤٣] و هو محال.

[ثمّ] هاهنا دليل آخر و هو.

[أنّه لا يكون ذلك الأجزاء واجبة لما[٤٤] بيّنا أن لا واجبين فى الوجود] فيكون ممكنة فالمحتاج إليها أولىٰ بأن يكون ممكنا و هذا تمام فى التّركيب الخارجى دون الذّهنى.

و أقول: يمكن أن يستدلّ فى نفى التركيب الذّهنى بأنّ وجود الجنس و الفصل واحد[٤٥] و هما متعدّد ان أمّا الأوّل فلصحّة الحمل و أمّا الثانى فظاهر فوجودهما لا يكون عينهما و قد ثبت أنّ وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما. و هذا من سوانح الوقت فتدبّر فيه.

ثم أشار إلى تنزيهه عن الصّفات الزائدة على الذات فقال:

[و الصّفة لا تجب بذاتها و إلاّ ما احتاجت إلى محلّها] لأنّ الواجب بالذات لا يحتاج إلى الغير.

[فواجب الوجود ليس محلاًّ لصفات[٤٦]] مغائرة لذاته لأنّ تلك الصّفات ليست واجبة بالذات فلابدّ لها من موجد.

[و لا يجوز أن يوجد هو] أى الواجب.

[فى ذاته صفات] فيكون ذاته علّة فاعليّة لها كما أنّه علّة قابليّة لها.

[فإنّ الشّىء الواحد] الحقيقى الّذى ليس فيه جهة كثرة أصلا لا فى ذاته و لا فى صفاته و هو الّذى يسمّى بالبسيط الحقيقى.

[لا يتأثّر عن ذاته] لا متناع كون الواحد المذكور قابلا و فاعلامعا لأنّ اعتبار كونه فاعلا غير اعتبار كونه قابلا و لوكانا واحد الكان كلّ فاعل قابلا لما فعل و كلّ قابل فاعلا لما قبل فلابدّ فى ذاته من جهتين يكون بأحدهما قابلا و بالأخرى فاعلا فإن دخلتا أو إحديهما فى ذاته لزم تركّبه و إن خرجتا أو إحديهما لزم التسلسل لأنّ الخارج يكون أثر الذات فيحتاج إلى جهة أخرى تقتضيه* و هكذا إلى غير النّهاية.

و بمثل هذا استدّلوا على أنّ الواحد المذكور لا يصدر عنه إلاّ الواحد و سنذكره هناك مع ما عليه و ماله انشاءالله تعالى.

٤٣. معلولها. ت. ط. م
٤٤. كما. م
٤٥. واحد فى الخارج. س
٤٦. محلّ الصّفات. م

* قوله: إلى جهة أخرى تقتضيه فينقل الكلام إلى هذه الجهة فنقول إن دخلت فيلزم التركّب و إلا لزم التسلسل لأنّ الخارج يكون أثر الذات فيحتاج إلى جهة أخرى يقتضيه و هكذا فيلزم التسلسل من الجهات الغير المتناهية. منه

و يعلم من ذلك عدم كون الواجب علة لوجوده و أنّ وجوده عين ذاته. ثم اشار إلى دفع وهم ربما يعرض لبعض القاصرين بقوله:

[ونحن اذا تصرفنا فى عضولنا] أو فى جملة بدننا بالتحريک أو غيره.

[يكون الفاعل شيئا و القابل شيئا آخر] فإنّ الفاعل هو النّفس و القابل هو البدن و أمّا من يعالج نفسه فى الأمراض النّفسانيّة من رذائل الاخلاق مثلا فانّ الفاعل و القابل فيه هو النّفس لكن لامن جهة واحدة فإنّ النفس ليست واحدا حقيقيا[٤٧] لا شتمالها على جهات الكثرة و الكلام فى الواحد الحقيقى الّذى لا كثرة فى ذاته و صفاته أصلا كمامرّ.

[فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه] لا كثرة فيه لا بحسب الأجزاء الذهنيّة و لا الخارجيّة و لا بحسب إنحلاله إلى الوجود و الماهيّة و لا بحسب الصّفات الحقيقيّة.

[و له] مع تلك الوحدة الحقيقيّة.

[من كلّ من المتقابلين أشرفهما] فليس مسلوبا عنه الكمالات تعالى عن ذلك بل جميع الصّفات الكماليّة عين ذاته بمعنى أنّه من حيث أنّه سبب لانكشاف الأشياء عليه علم و من حيث أنه مبدء للتأثير فى الممكنات قدرة و من حيث أنّه[٤٨] بعلمه الذى لا يغاير ذاته المحيط بالنّظام الأصلح مخصّص لأحد طرفى الممكن إرادة و هكذا فى جميع الصّفات كما مرّ.

و تفصيله أنّ الآثار المترتّبة على الصّفات الكماليّة فى حقّ غيره تعالى مترتّبة فى حقّه تعالىٰ على الذات البحت فإنّ العلم فينا صفة زائدة على ذواتنا مستلزمة لانكشاف الأشياء فهى صفة حقيقيّة ذات إضافه و كذا القدرة و الإرادة و غيرهما و الحاصل فى حقّه تعالى هو تلك الإضافات بدون تلك الصّفات و هذا أكمل و أعلى فإنّ المحتاج فى انكشاف الأشياء إلى أمر يغاير ذاته ناقص بالذات مستكمل بالصّفة.

فصفاته تعالى ترجع إلى إضافات محضة[٤٩] و الّذى[٥٠] نفينا عن الواجب تعالى هو[٥١] الصّفات الحقيقيّة المستلزمة لكون الشىء الواحد فاعلا و قابلا دون الإضافيّة و السلبيّة و الاعتبارية أمّا الإضافية فكمامرّ من العلم و القدرة و أمّا السلبيّة فكا لقدوسيّة فإنّها عبارة عن سلب النقائص و أمّا الاعتباريّة المحضة فككونه تعالى شيئا أو حقيقة.

قال قطب الدين فى مثل هذا الموضع من شرح الإشراق: و مما يجب أن تعلمه و تحقّقه أنّه

٤٧. واحدة حقيقية. س. ط

٤٨. أنّه مبدء لعلمه. ط. م

٤٩. مخصّصه. (خ ل). ح ــ مخصوصة. ط

٥٠. و الّتى. م

٥١. هى. س. م

لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف[٥٢] حيثيّات[٥٣] فيه بل له إضافة واحدة هى المبدئيّة تصحّح جميع الإضافات كالرازقيّة و المصوّرية و نحوهما و لا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحديتبعه جميعها و هوسلب الإمكان فإنّه يدخل تحته سلب الجسمية و العرضية و غيرهما كما يدخل تحت سلب الجماديّةعن الإنسان سلب الحجريّة و المدريّة عنه و إن كانت السلوب لا يتكثّر على كلّ حال.

ثم قال: و هذا ممّا استفدته من المصنّف فى غير هذا الكتاب و لم أجده فى كلام غيره.

و أقول: غرضه من ذلك أنّ السلوب المختلفة قد يحتاج إلى حيثيّات ذاتيّة مختلفة كسلب الجماديّةعن الإنسان فإنّه من حيث كونه ناميا و سلب الشجريّة عنه فإنّه من حيث كونه حسّاسا متحركا بالارادة و سلب الفرسيّة عنه فإنّه من حيث كونه ناطقا و تلك الحيثيّات[٥٤] ذاتيّة متعدّدة و لا كذلك الحال فى الواجب فإنّ جميع السّلوب مستندة إلى ذاته الأحديّة مرّة واحدة فذاته من حيث هى هى مقتضية لسلب الإمكان المستلزم لسلب النقائص، فافهم.

ثم أشار إلى دليل الدّعوى المذكورة و هى أنّ له من كلّ متقابلين أشرفهما بقوله:

[و كيف يعطى الكمال من هو قاصر] أى كيف يفيض الكمال من هو ناقص فإنّ العقل السليم يحكم بأنّ المعلول لا يكون أشرف من العلّة بل الأمر بالعكس كيف لا و المعلول ظلّ العلّة و صورته.

فاندفع ما يتراءى عليه من أنّه لا يلزم كون العلّة متّصفة بما يوجبه* كالشّمس تسخّن و ليست بحارّة.

[و كلّ ما يوجب تكثّرا من تجسّم و تركّب[٥٥] يمتنع عليه تعالى] فإن قلت: هذا تكرار لما سبق من امتناع التركّب عليه تعالى مع أنّ نفى التركّب[٥٦] يغنى عن نفى التجسّم.

قلت: يمكن أن يكون المراد بالتركّب هاهنا التركّب الذهنى أو ما يشمله فإنّ الدليل المذكور سابقا لا ينفيه كما أشرنا إليه، و بالتجسّم أعمّ من كونه جسماً او جسمانيّاً.

و يحتمل أن يكون هذا من تتمة قوله:[٥٧]

٥٢. اختلافات. ط ٥٣. اعتبارات. م ٥٤. حيثيات. ط

٥٥. التجسم و التركّب. ت ٥٦. التركيب. م ٥٧. هذا تتمة لقوله. ط. م

* قوله: من أنّه لا يلزم الخ. أى ليس ذلك الحكم مبينا على أنّ العلّة الفاعلية لا تصاف شىء بشىء مطلقا لابدّ أن يكون متصفا بذلك الشىء بل العقل يحكم فى بعض الموادّ بوجوب اتصاف العلّة به كالوجود و نحوه من الصفات الكمالية و لا يحكم فى غيرها. منه

فواجب الوجود واحد. و يكون معه بمنزلة الفذلكة و النتيجة للبحث السّابق إلاّ أنّه اعترض[٥٨] فى البين قوله «و له من كلّ متقابلين أشرفهما» فلا يكون تكراراً، فتأمل.

[و الحق لا ضدّله] لاستغنائه عن الموضوع.

[و لا ندّله] أى لا مثل له لما مرّمن أنّه ليس له ماهيّة كليّة* و يمكن أن يكون المراد[٥٩] بالضدّ الممانع فى القوّة[٦٠] و بالندّ المكافى فيها كما هو عرف اللّغة فإنّه الحق بذاته و ما سواه محتاج اليه فلا مكافى له و لا ممانع.

[و لا ينسب إلى أين] فإنّه يخصّ الأجسام و ما يتعلّق بها.

[و له الجلال] العظمة الذاتيّة المستلزمة لسلب جميع النّقائص.

[الأعلىٰ] الّذى هو فوق كل عظمة فإنّ ما سواه ناقص بذاته و هل نقص وراء الاحتياج.

[والكمال] أى الصّفات الثّبوتية الّتى وجودها مؤثّر بالنسبة إليه.

[الا تمّ] فإنّه كلّ كمال بالنّسبة إلى كماله نقص.

[و الشّرف الأعظم] فإنّه منبع كلّ خير و شرف.

[و النّور الأشدّ] أى الظّهور الاّ كمل فإنّه الظّاهر بذاته المظهر لغيره.

[و ليس بعرض فيحتاج إلى حامل يقوّم وجوده[٦١]] و هو ينافى الوجوب الذّاتى.

[و لا بجوهر فيشارك الجواهر فى حقيقته[٦٢] الجوهريّة] بناء على أنّ الجوهر جنس لما تحته كما هو المشهور.

[و يفتقر إلى مخصّص يميّزه] عن غيره من الجواهر و أمّا على تقدير عدم كونه جنساً فلا يتمّ ذلك فالأولى أن يتمسّك بأنّ المعنى بالجوهر ماهيّة اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع و الواجب ليس له ماهيّة* يلزمها هذا الحكم بل الوجود له بمنزلة الماهيّة لغيره، كذا ذكروه[٦٣].

٥٨. اعتراض. م
٥٩. و يمكن ان يراد. س. ط. م
٦٠. بالقوة. ح
٦١. يقوم به وجوده. ح ــ إلى قابل يقوم وجوده. ت. س
٦٢. حقيقة الجوهريه. ط ــ الحقيقة الجوهريّة. ت. س.
٦٣. هذا ما ذكره. ط

* يعنى أنّ التماثل إنّما يكون بين أشياء يكون لها ماهيّة كليّة اذ المثلان هما المشتركان فى تمام الماهيّة. منه
قوله: ليس له ماهيّة ثبت أنّ الواجب ليس بجوهر اذ ليس له وراء الوجود ماهية كمامّر فافهم. منه

الفذلكة ــ مجمل أو خلاصة ما فصّل.

و أقول: هذا مبنّى على تخصيص الماهيّة بما يغاير الوجود كما يدلّ عليه قوله «اذا وجدت» فإنّه يشعر[٦٤] بالتّغاير بينها و بين الوجود فتأمّل.

[دلّت عليه الأجسام باختلاف هيئاتها فلولا مخصّصها[٦٥] لما اختلفت أشكالها و مقاديرها و أعراضها و حركاتها و مراتب أركان العالم و نظامها] إشارة إلى برهان أبدعه على إثبات الواجب تقريره أنّ اختلاف الأجسام فى الأشكال و المقادير و غيرها ليست بواجبة[٦٦] و هو ظاهر فلابدّ لها من علّة و ليست الجسميّة المطلقة و إلاّ لتشاركت[٦٧] الأجسام فيها و أشار اليه بقوله:

[و لو اقتضت الجسميّة هيئاتها لما اختلفت فيها] و لا الجسم المخصوص و إلاّلدار لأنّ تخصّصه[٦٨] بها و لا جسماً آخر لأنّ الحدس الصّائب يحكم بأنّ الأجسام ليس وجود بعضها عن الآخر أولىٰ من عكسه.

و أيضا قد برهن فى موضعه على أنّ الجسم لا يمكن أن يكون علّة لجسم آخر و لا العرض القائم بذلك الجسم لأنّ عروضه له فرع تخصّصه و لا العرض القائم بغير ذلك الجسم بمثل مامرّ فى الجسم الآخر فهو اذن أمر آخر غيره[٦٩] ليس بجسم و لا جسمانىّ و هو النّور المجرّد و ذلك إمّا أن لا يحتاج إلى أمر آخر غيره و هو الواجب أو يحتاج و حينئذ لا يجوز احتياجه إلى الأجسام و هيئاتها لأنّ الشىء لا يمكن أن يوجد ما هو أشرف منه لما مرّ و لأنّ تأثير الجسم إنّما يكون بمداخلة من الوضع فلا يمكن أن يوجد ما لا وضع له كما قرّر فى محلّه فتعيّن أن يكون احتياجه إلى نور آخر مجرّد، و لا يدور و لا يتسلسل بل ينتهى إلى مالا يفتقر إلى غيره و هو الواجب.

٦٤. مشعر. ط ٦٥. تخصّصها. م ٦٦. بواجب. م ٦٧. لشاركت. ح
٦٨. تخصيصه. ط ٦٩. من أمر آخر. ط

[واسطة الهيكل]

عنون هذا الفصل بذلك لا شتماله على مطالب جليلة.

منها ــ الايماء إلى أنّ الأنوار مطلقا سواء كانت مجرّدة قائمة بذاتها أو محسوسة قائمة بالأجسام متّحدة بالحقيقة و إنّما اختلافها بتفاوتها فى الشدّة و الضعف و الكمال و النّقصان و غير ذلك من الأمور الخارجة عن الحقيقة.

و منها ــ الإشارة إلى حقيقة النّفس فإنّ معرفتها أمّ الحكمة و أصل المعارف و أجلّها كما جاء فى الوحى القديم: اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربک.

و فى كلام النبى صلى الله عليه و سلم:

أعْرَفكُمْ بِنَفْسِه أعْرَفُكُمْ بِرَبِّه.*

و فى كلام أفلاطون: من عرف ذاته تألّه.

و فى كلام ارسطو: معرفة النّفس معينة فى كلّ حق معونة كثيرة.

و منها ــ إثبات الواجب بطريق آخر أعلىٰ من السّابق و هو النّظر فى النّفس النّاطقة و طلب علّتها كما أشار إليه الشّارع صلّى الله عليه و آله بقوله:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ*

و هو أوسط المطالب و أشرفها و المقصود بالذات من هذا الفصل كما سنشير إليه.

و منها ــ الإشارة إلى أنّ كلّ ما هو نور قائم بنفسه فهو مدرك لذاته و أنّ الأنوار الجسمية إنّما لا يدرك ذواتها لعدم قيامها بنفسها إلىٰ غير ذلك من الخبايا فى الزّوايا.

[الأجسام تشاركت فى الجسميّة و تفاوتت فى الاستنارة و عدم الاستنارة فالنور

* فى كنوز الحقائق: اذا عرف نفسه عرف ربه.

الأوسط ــ المتوسط. المعتدل.

يعرض الأجسام] و ليس عين حقيقتها و لاجزأ منها و فى بعض النسخ.

[فالنوريّة عرضيّة فى الأجسام] و العرض واحد.

[و نوريّة الأجسام ظهور لها] أى للأجسام اذا المعنى من النور ما لا يزيد الظهور على ذاته.

[و لمّا كان النّور العارض قيامه بغيره و ليس وجوده لنفسه] فإنّ وجود العرض إنّما هو للموضوع فإنّه ناعت له بذاته و ليس له ذات مستقلة بل هو وصف الذات.

[فليس ظاهرا لذاته[1]] فليس مدركا لذاته لأنّ حقيقة الإدراك هو ظهور الشّىء للشّىء و هو و إن كان حقيقة النور و هو الظهور إلاّ أنّ حقيقته ليست لذاته بل لغيره لقيامه به فيكون حقيقته ظهوراً لغيره لا لنفسه.

[فلو قام بنفسه لكان نورا لنفسه] كما أنّ الطّعم مثلا لو تجرد فرضا لكان طعما لنفسه و لو كان نورا لنفسه لكان مدركا لذاته كمامرّ.

قال فى شرح الإشراق عند قوله «ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد» و استدلّ عليه ببيان عكس نقيضه و هو أنّ كلّ ما هو نور غير مجرّد أى عارض فليس نورا لنفسه لأنّ المعنى به أن يكون قائما بذاته مدركالها و العارض ليس كذلك لقيامه بالغير.

و لهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون إلاّ نوراً لغيره و هو محلّه الّذى قام به لا ستحالة أن يكون نورا لنفسه و هو قائم بغيره لمامــرّ من تفسير كون الشّىء نور النفسه و لا يخفى أنّ مبنى هذا الضّابط على هذا التفسير لاستلزامه صحّة جميع ما ذكر[2] فيه و لولاه لم يكن[3] كذلك.

أقول: على هذا التفسير يصير معنى قوله «ما هو نور لنفسه فهو مجرّد» ما هو نور قائم بذاته مدرك لها فهو غير عارض و هو هدر فلا يحتاج إلى الاستدلال كقولك ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره.

و أمّا ما استدلّ به و بينّه من عكس نقيضه[4] فإن أراد بالمحمول نفى مجموع الجزئين من حيث هو المجموع كما هو المتبادر من عبارته فلا يحتاج إلى البيان اذ الجزء الأوّل أعنى قيامه[5] بذاته ينافى العروض صريحاً و أيضا لا يثبت بذلك ما ينبّه عليه من أنّ من يدرك ذاته فهو نور مجرّد لأنّه يثبته[6] فى الفصل التّالى لهذا بأنّه ليس جوهرا غاسقاً أى جسماً لظهوره عند ذاته و

۱. فليس ظاهر الذات. ط
۲. ما ذكره. حكمة الاشراق
۳. لما كان. حكمة الاشراق.
٤. النقيض. م
۵. القيام. س. م ــ القائم. ط
٦. ينبّه. ح

عدم كون الأجسام كذلك و لا هيئة فى الغير اذا الهيئة النّورية يعنى النّور العارض ليس نورا لنفسه لما تبيّن فى الضّابط فضلا عن الظلمانيّة فتعيّن أن يكون نورا مجرّدا.

و على هذا[٧] لا يثبت أنّ ما يدرك ذاته فليس نورا عارضا فلا يصحّ الحوالة و إن أراد نفى كلّ واحد من الجزئين فالجزء الأخير غير بيّن و لا مبيّنا[٨] بما ذكره اذ يصير عند التحليل قضيّتين إحديهما، أنّ كلّ ما هو نور عارض فليس قائما بذاته و هو غنّى عن البيان بل لغو، و الأخرى، كلّ ما هو نور عارض فليس مدركا لذاته و هو غير بيّن و لم يستدلّ عليه أصلا.

فالحقّ ما قرع سمعك فأحسن تدبّره تطّلع على جليّة الحال إن كنت من أهل الحدس الإشراقى و كلّ ميسّر لما خلق له.

[و نفوسنا النّاطقة] بل نفوس جميع الحيوانات.

[ظاهرة لذاتها] مدركة لها أمّا الأوّل فبالوجدان و أمّا الثّانى فبالحدس كمامرّ.

[فهى أنوار قائمة] و فى بعض النسخ «قائمة بنفسها» أى غير قائمة بغيرها اذ ليس معنى قولهم الجوهر قائم بذاته أنّ له قياما بذاته كما أنّ للعرض قيام بغيره بل معناه سلب القيام بالغير كما ليس معنى قولهم واجب الوجود موجود بذاته[٩] أنّ ذاته علّة وجوده[١٠] بل عدم كون وجوده معلولا أصلا لكونه عين ذاته كما تبيّن فى موضعه و كذا قولهم ذات الواجب كاف فى وجوده أومفيض[١١] لوجوده وأمثال ذلك من باب المسامحات الّتى يقبلها العقل فى بدو الأمر عند جليل النّظر و لذلك بنوا الأمر عليه فى أوائل الحال كما فى التقسيمات و غيرها. و أمّا ما يقتضيه النّظر الدقيق فهو ما بينوه بالبرهان فى الموضع[١٢] اللائق به و من هنا تطّلع على معنى قول المصنف «نور لذاته» فتدبّر.

[و قد بيّنا] فى الهيكل الثانى.

[أنّها حادثة و لابدّ لها] لكونها ممكنة.

[من مرجّح] لوجودها على عدمها لاستحالة الترجيح بلا مرجّح بالضّرورة الفطرية و اعتبر بكفّتى الميزان.

[و لا يوجدها الأجسام اذ لا يوجد الشّىء ما هو أشرف منه] كما مرّ مراراً.

[فمرجّحها أيضا نور مجرّد] إذ النّور العارض أخسّ منه.

[فإن كان] ذلك النّور المجرّد.

٧. اذ على هذا. م ٨. و لا مبيّن. م ٩. لذاته. م ١٠. لوجوده. م
١١. مقتض. ط. م ١٢. فى المواضع. م

[واجب الوجود فهو المراد و إن لم يكن فينتهى إلى الواجب بذاته الحىّ] بذاته لأنّ الحياة عبارة عمّا يصحّ به العلم و هو تعالى عالم بذاته لذاته[١٣] فذاته مصحّحة لعلمه فهو عين الحياة.

[القيّوم] قد مرّ معناه و فى سياق الكلام إشعار بأنّ المقصود من هذا الفصل إثبات الواجب بالطريق المخصوص و أنّ ما سوى ذلك توطئة له و وسيلة إليه.

[و النّفس حىّ قائم] أى موجود.

[دلّت على الحىّ] بذاته.

[القيّوم] الموجود بذاته الموجد لغيره لأنّه ممكن فلابدّ له من مقوّم و ينتهى إلى ما لا يكون تقوّمه بغيره لبطلان الدّور و التسلسل.

[والقيّوم[١٤] هو ظاهر بذاته] لأنّه هو النّور الّذى ينتهى جميع الأنوار فى سلسلة الاحتياج إليه بل جميع الأنوار شعل من نوره.

[و هو نور الأنوار المجرّد عن الأجسام و علائقها] المستلزمة للنّقص و الظّلمة بالكليّة بخلاف غيره من الأنوار فإنّها متعلّقة بها إمّا بالتدبير أو بالعلّية[١٥] القريبة و المعشوقيّة القريبة المستلزمة لنوع مناسبة تامّة بيننا و بينها بالنّقص و الظّلمة.

[و هو محتجب لشدّة ظهوره] فإنّ الشىء اذا جاوز حدّه انعكس ضدّه* و يفيض منه إلى فضاء العدم الصرف ضربا للمثل أنوار متفاوتة فى الشدّة و الضّعف بحسب القرب و البعد منه و تلك الأنوار المختلفة متّحدة فى الحقيقة النوريّة و إنّما التّمايز بينها باختلافها فى الشدّة[١٦] و الضّعف و نهاية الضّعف أن يكون نورا قائما بغيره كالأنوار المحسوسة كما أنّ النّور المحسوس يفيض منه إلى الهواء القابل أنوار متفاوتة فى الكمال و النّقصان إلى أن ينتهى إلىٰ ما يلى الظّلمة فيكون فى غاية النّقص.

و الأجسام أيضا صادرة عن الأنوار بمنزلة الأظلال لها بل هى فى أنفسها من مراتب نقصان النّور كما أنّ الظلّ المحسوس من مراتب نقصان النّور المحسوس اذ لا نعنى[١٧] بالظلّ الظّلمة الصّرفة الّتى لا يشترط فيها قابليّة المحلّ عند المصنّف فالوجود كلّه نور و الأنوار العارضة نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للنّاس و الله بكلّ شىء عليم.

١٣. عالم بذاته. ط. م ١٤. القيّوم. ت ١٥. أو بالعلة. ح. ط ١٦. بالشدّة. ح ١٧. يعنى. ط

* نقل عن الشّافعى أنّه قال: اذا ضاق الأمر اتّسع و اذا اتّسع الأمر ضاق و عن الغزالى أنّه قال: اذا جاوزا الشىء عن حدّه له حكم ضدّه و عن ابن سينا أنّه قال: الشىء اذا جاوز عن حدّه انعكس الى ضدّه.

[فصل]

فى أنّ أوّل ما صدر عن الحقّ الأوّل نور مجرد واحد و ذلك يتوقّف على مقدّمة و هى.

[إنّ الواحد من جميع الوجوه الذى لا يتكثّر فى ذاته اختلاف دواع] أى بواعث تدعوه إلى أفعال مختلفه.

[و إرادات] تتبع تلك الدّواعى كما زعمه بعض، أولا تتبعها بل يرجّح تعقّلاتها، بلا مرجّح كما قال به بعض.

[موجبة] تلك الدّواعى و الإرادات المختلفة.

[للكثرة] فى ذلك الأمر المشتمل عليها.

[محوجة إلى السّبب] ضرورة أنّ الواجب ليس فيه كثرة أصلا كما سبق و ينعكس بعكس النّقيض إلى قولنا كلّ ما فيه كثرة بوجه من الوجوه فليس بواجب فيكون ممكنا فيحتاج إلى السّبب.

[كما أحوجت] الكثرة.

[الأجسام إليه] فإنّ البرهان الدالّ على أنّ الجسم ليس بواجب مداره على اشتماله على الكثرة كمامرّ و الغرض منه التنبيه على أنّ الواجب واحد من جميع الوجوه و التّصريح بنفى اختلاف الدّواعى و الإرادات بعد تقييد الوحدة بجميع الوجوه إنّما هو للتسجيل[1] على إبطال قول المخالفين حيث[2] يجوّزون صدور الكثرة عنه تعالى للدّواعى المختلفة فى ذاته كما هو مذهب المعتزلة من المتكلّمين أو الإرادات المختلفة من غير داع كما هو مذهب الأشاعرة منهم.

[يجب أن يكون فعله بلا واسطة] أى أثره الصّادر عنه بدون مدخليّة من غيره.

[واحداً] هذه الجملة خبر لقوله «الواحد من جميع الوجوه» و الدّليل عليه أنّه لو صدر

١. التسجيل. س

٢. من حيث. س

عنه إثنان كان[٣] ذلك بحسب اقتضائين مختلفين.

[فإن اقتضاء أحد الشّيئين غير اقتضاء الآخر فيلزم فى مقتضى الشيئين بلا واسطة التكثر] لأنّ الاقتضائين المختلفين مستندان إلى جهتين مختلفتين فى ذات العلّة لأنّا نعلم بديهة أنّ العلّة مالم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون له مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول منه أولىٰ من غيره.

و من البيّن أنّ الشىء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصّا بشىء و بغيره، لأنّ اختصاصه بأحدهما يستلزم انتفاء اختصاصه بالآخر و هو ظاهر فالاقتضاء ان، إن استندا إلى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصّا بأحدهما و بالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث هو يقتضى ذلك لا غيره يقتضى غيره لا ذلك و هذا خلف.

فلابدّ من استنادهما إلى جهتين مختلفتين فى الذّات فيكون من إحدى الجهتين مقتضيا لأحدهما دون غيره و من الآخر مقتضيا للآخر دون غيره و على هذا التقرير يندفع كثير من الشّبه كما لا يخفى على من تأمّل و أنصف.

فإن قلت: الواجب تعالى متّصف بالسّلوب و الإضافات المتعدّدة[٤] فلم لا يجوز أن يصدر عنه باعتبارها أشياء يكون بحسب كلّ واحد مختصّاً بواحد من تلك الأشياء و مخصصّا له.

قلت: تلك السلوب و الإضافات فرع على المسلوب و المضاف إليه و الكلام فى الصّادر الأوّل و ليس الواجب فى مرتبة صدوره متّصفا[٥] بها وإن كان متّصفا بها بعد صدور ما يصدر عنه.

فلا يرد ما يقال:* إنّهم قيّدوا الموضوع بالوحدة من جميع الجهات و الاعتبارات و الواجب ليس كذلك ضرورة اتصافه بالسّلوب و الإضافات فكيف يجعل هذه المقدّمة كبرى القياس[٦] المنتج أنّ الواجب تعالى لا يصدر عنه إلاّ الواحد و ذلك لما عرفت من أنّ الواجب غير متّصف بشىء منها فى مرتبة صدور المعلول الأوّل[٧].

فإن قلت: اذا كان صدور المعلول عن العلّة بسبب الخصوصيّة المذكورة فلا يكون العلّة

٣. لكان. ط ٤. بسلوب و إضافات متعددة. س. ط ٥. متصف. ح
٦. للقياس. س. ط ٧. المعلول الأوّل كمامّر. ط. س

* قوله: فلا يرد ما يقال. فيصير معنى القضيّة المذكورة أنّ الواحد من جميع الجهات و الاعتبارات لا يصدر عنه إلاّ الواحد من حيث هو كذلك و الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه و الاعتبارات من حيث ذاته فلا يصدر عنه باعتبار ذاته فقط إلاّ واحد فقط فافهم. منه

علّة لذاتها بل لتلك الخصوصيّة فلا يكون واحدا حقيقيّا لاشتمالها على أمرين مختلفين فإذن لا يصدر عن الواحد الواحد أيضا.

قلت: المراد بالخصوصيّة هو مبدأ خصوصيّة المعلول و التعبير بالخصوصيّة لعوز العبارة و ذلك المبدأ فى صدور الواحد عنه عين ذاته من دون أمر زائد عليه أصلا و لا يمكن ذلك فى صورة صدور المتعدّد، لأنّ كلّ ما للمعلول من الخصوصيّة وغيرها فهو من العلّة.

و نحن نعلم بديهة أنّ الأشياء اذا تساوت نسبتها إلى موجدها و نسبة موجدها إليها لزم التّساوى[٨] فى جميع مالها فلا يكون أشياء و لذلك قيل: إنّ هذا الحكم قريب من الوضوح و يكفى فيه مجرد التّنبيه.

[فأوّل ما يجب بالأوّل تعالى شىء واحد لا كثرة فيه و ليس بجسم فيختلف فيه هيئآت] مختلفة كالشكل و الوضع و الكم و غيرها و الأظهر أن يراد بالهيئآت الأعراض الدّاخلة فى الجسم فإنّ الجسم عند الإشراقيين مركب من الصّورة الامتدادية المحسوسة فى بادى النظر و الأعراض المخصوصة المخصّصة و هم لا يتحاشون عن تركّب الجوهر من العرض كما مرّت إليه إشارة.

[ولا هيئة فيحتاج إلى محلّ] فلا يكون أوّل صادر.

[ولا نفس] أى جوهر مجرّد يتعلّق بالبدن تعلّق التدبير و التّصرف.

[فيحتاج إلى بدن] أى فى فعله اذ بذلك الاحتياج يمتاز عن العقل و الصادر الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع ما عداه من الممكنات فلا يكون فى فاعليّته محتاجا إلى الجسم هذا و يمكن أن يتمسّك فيه بقاعدة الإمكان الأشرف و سيجىء تقريرها.

و لما أبطل جميع الأقسام المحتملة سوى كونه جوهرا مجرداً غير متعلّق بالأجسام تعلّق التدبير و التّصرف صرّح به بقوله:

[بل هو جوهر] اذ بطل كونه هيئة.

[قائم] و فى بعض النّسخ قائم بذاته و الغرض منه أنّه غير متعلّق بالمادّة أصلا لا بتركّبه منها و لا بحلوله فيها ولا بتعلّقه بها على وجه يكون كمالاً له لمامرّ من إبطال تلك الأقسام.

[مدرك لنفسه] كما مرّ[٩] من أنّ كلّ مجرّد فهو مدرك لنفسه لأنّه ظاهر بذاته لذاته.

[و لبارئه] اذ الأنوار المجرّدة بالكليّة و هى التى يسمّيها الشيخ بالأنوار القاهرة لا يحجبها

٨. تساويها. ط ــ تساويه. س
٩. لمامّر. س. ط

شىء عن شىء لأنّها ظاهرة بذواتها مظهرة لغيرها فلا مانع لها من المدركيّة و المدركيّة نعم إدراك السّافل للعالى ليس على وجه الإحاطة و الاكتناه بل بما فيه من لمعة نوره بخلاف إدراك العالى للسّافل.

و لعلّ هذا معنى ما قاله بعض المحققين من الصّوفية أنّ كلّ فرد من الجواهر المجرّدة يحمد المبدأ بما يعطيه لشأنه[١٠] خاصّة و يسبّحه عمّا لا يعطيه لشأنه[١١] و كانّ قوله تعالى:

«وَمٰا مِنّا إلاّ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ». الصافات / ١٦٤.

إشارة إلى ذلك فتدبّر.

[و هو النّور] لأنّه يجب أن يكون أشرف الممكنات و لا أشرف من النور.

[الإبداعى] الموجد من غير مادة و مدّة و آلة و بالجملة بدون متوسّط أصلا.

[الأوّل] بالنّسبة إلى سائر المعلولات.

[لا يمكن أشرف منه] لما سيجىء من قاعدة الإمكان الأشرف.

[و هو منتهى الممكنات] فى سلسلة العليّة و ليس وراءه إلاّ نور الأنوار.

[و هذا الجوهر ممكن فى نفسه واجب بالأوّل] لما مرّ تحقيقه.

[فيقتضى بنسبته إلى الأوّل و مشاهدة جلاله جوهرا قدسيّا] أى مجرّد اعن المادّة و علائقها.

[آخر و بنظره إلى إمكانه و نقص ذاته بالنّسبة إلى كبرياء الأوّل جرماً سماويّا و هكذا الجوهر القدسىّ التالى[١٢] يقتضى بالنّظر إلى ما فوقه جوهراً مجرّداً و بالنّظر إلى نقصه جرماً سماويّا إلىٰ أن كثرت جواهر مقدّسة عقليّة و أجسام بسيطة] فلكيّة و عنصريّة لأنّ سلسلة العقول تنتهى إلى العقل الموجد لهيولى العناصر المفيض بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الأوضاع الفلكية لصورها عليها.

[و الجواهر العقلية المقدّسة و إن كانت فعّاله إلاّ أنّها وسائط جود الأوّل و هو الفاعل لها[١٣]] و فيه ذبّ عن الحكماء فإنّهم لمّا[١٤] حكموا بترتيب الوجود على النّحو المذكور، فهم بعض القاصرين من ذلك أنّهم ينفون تاثير الأوّل تعالىٰ فيما عدا الصّادر الأوّل و ليس الأمر كما توهّموه فإنّ غرضهم بيان الجهات التى تصلح منشأ لصدور الكثرة عن ذاته الأحديّة

١٠. نشانهٔ س. (خ ل)ح ــ بشأنه. ط ١١. نشأته. س. (خ ل) ح ــ بشأنه. ط
١٢. الثانى. ت. ط ١٣. بها. ح. ط
١٤. حيث. س. ط

لا نفى التأثير عنه و إثباته للوسائط. ثم بالغ فيه و ضرب له المثل و قال:

[و كما أنّ النّور الأقوى لا يمكّن النور الأضعف] أى لا يخلّيه.

[يتمّكن من الاستقلال بالإنارة فالقوّة القاهرة الواجبيّة لا يمكّن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه و كمال قوّته] فإنّ الأقوىٰ يبهر الأضعف و يقهره.

[كيف لا] يكون فيضه وافراً و قوّته كاملا و كيف يمكّن الوسائط.

[و هو وراء ما لا يتناهى] من الأنوار المجردة الغير المتناهية بحسب قوّة التّأثير أعنى[١٥] العقول فإنّ الحركات الدائمة للأفلاك من آثارها.

[بما لا يتناهى] من الكمال قال الشّيخ فى الإشراق و غير المتناهى قد يتطرّق إليه التّفاوت كما فى المئات و الألوف الغير المتناهية و اذا كان الواجب لا يمكّن غيره من التأثير.

[فكلّ شأن] من الشؤون الكائنة فى الوجود.

[فيه شأنه] بل كلّ شأن فهو شأنه كيف لا و الوسائط أيضا لمعات أنوار ذاته.

١٥. يعنى. س.

[خاتمة الهيكل]

فى تفصيل الموجودات الصّادرة عن نور الأنوار.

[اعلم أنّ العوالم] جمع عالم و هو اسم ما يعلم به كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الصّانع تعالى و يجوز إطلاقه على جميع الممكنات الموجودة و على كل فرد منها.

[ثلاثة] أى ثلاثة أجناس متوسطة.

[عالم يسّميه الحكماء عالم العقل و العقل على اصطلاحهم كلّ جوهر لا يقصد إليه بالاشارة الحسيّة ولا يتصرّف فى الأجسام أيضا] بمعنى أن يكون هو المباشر لتحريكها فخرج بالقيد الأوّل الأجسام و بالثانى النّفس.

[و عالم النّفس] و هى الجوهر الّذى لا يقبل الإشارة الحسيّة و يتصرّف فى الأجسام كما قال:

[و النّفس النّاطقة] أى المدركة للكليّات.

[وإن لم يكن جرمانيّة وذات جهة] للبراهين الدالّة على تجرّدها.

[إلا أنّها تتصرّف فى عالم الأجسام و النّفوس النّاطقة ينقسم إلىٰ ما يتصرّف فى السّماويّات] و هى النّفوس الكليّة.

[وإلىٰ ما لنوع الإنسان] و هى النّفوس البشريّة.

[و عالم الجسم] و قد علم تعريفه.

[و هوينقسم إلى أثيرى] الأثير فى اللّغة الخالص المختار من كلّ شىء سمّى الفلك به لشرفه و الياء فيه إمّا للمبالغة كما فى أحمرىّ و دوّارى أو للنّسبة كما يقال الأجسام الفلكيّة.

[و عنصرىّ] أى العناصر و ما يتركّب منها و الياء فيها للنّسبة و شمولها لنفس العناصر بطريق عموم المجاز*.

* قوله: بطريق عموم المجاز. و هو إطلاق اللفظ و إرادة المعنى الحقيقى و المجازى معا. منه

[و من جملة الأنوار القاهرة] أى العقول سمّاها أنوارا لما مرّ غير مرّة من أنّ كلّ ما يدرك ذاته فهو نور مجرّد و وصفها بالقهر لكونها عللا لما بعدها و العلّية يلزمها القهر و الغلبة كما أنّ المعلوليّة يلزمها المحبّة[١] و الذلّة.

[أبونا] أى مبدأنا و علّتنا و الأوائل كانوا يسّمون المبادى بالآباء و بذلك نطق السنّة النبويّة الأولىٰ خصوصاً عيسى عليه السّلام كما سينقل[٢] فى الكتاب عنه فلّما وقع إلى من بعدهم أضلّوا[٣] معناه فضلّوا.

[و ربّ طلسم] أى صورة.

[نوعنا] و مفيض نفوسنا على أبداننا.

[و مكمّلها] بالكمالات العلميتة و العمليّة بل مكمّل أجسادنا أيضا بالتّغذية و التّنمية و ما يتبعهما.

[روح القدس] الطّاهر عن رجس الهيولى بالكليّة المتّصف بأكمل الصّفات القدسيّة من العلم التامّ.

[المسّمىٰ عند الحكماء بالعقل الفعّال] اعلم أنّ حكماء الفرس و غيرهم من المتألّهين كـ «هرمس» المسمّىٰ بـ «والد الحكماء» و فيثاغورس و أفلاطون و أمثالهم ذهبوا إلى أنّ لكلّ نوع من الأفلاك و الكواكب و بسائط العناصر و مركّباتها ربّاً فى عالم النّور و هو عقل مدبّر لذلك النوع ذوعنـــاية به و هو الغاذى و المنمى و المولد فى الأجسام التّامية لا متناع صدور هذه الأفعال المختلفة فى النّباتات عن قوّة بسيطة عديمة الشّعور و فينا عن أنفسنا و إلاّ لكان لنا شعور بها فجميع هذه الأفعال من تلك الأرباب حتى قالوا إنّ الألوان الكثيرة العجيبة فى رياش الطواويس علّتها ربّ نوعها و كذا جميع الهيئآت فلأن تلك الهيئآت ظلال لإشراقات نوريّة و نسب معنويّة فى تلك الأرباب النوريّة و كذا رائحة المسك ظلّ لهيئة[٤] نوريّة فى ربّ نوعه فإنّ الأرباب يفيض عليها من مباديها أنوار آخر عارضة لها و يلزمها نسب[٥] مختلفة فيظهر صورها فى أصنامها الجسمانيّة.

و دليلهم على ذلك و إن كان إقناعيّا فلا يدلّ على و هن المدّعىٰ فإنّ اطّلاعهم على ذلك بالمشاهدة الحقّة المتكرّرة المترتّبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانيّة و إنّما حاولوا

١. المحنة. س. م ٢. ينقل. س ٣. أخلّوا. س ٤. لهيئته النوريّة. س ٥. نسبة. م

رياش ــ بكسر الاول جمع الريش و هو كسوة الطائر و زينته فهو للطائر كالشعر لغيره من الحيوان.

الحجّة لغيرهم ممّن ليس من أهل التجريد و المشاهدة و جميع المتألهين متفقون على ذلك و اكثرهم صرّح بأنّه شاهدها و حكى أفلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات أى التعلّقات البدنيّة و شاهدها حتى أنّ حكماء الفرس سمّوا كثيرا منها فسمّو رَبّ صنم الماء خرداد و ربّ الأشجار مرداد وربّ النّار ارديبهشت.

وإلى تلك الأرباب أشار سيّدنا الكاشف عن حقائق الأشياء[٦] صلّى الله عليه و آله بقوله: أتانِى مَلَكُ الْجِبالِ وَ مَلَكُ الْبِحارِ وَ مَلَكُ الْأَمْطارِ.

و اذا اعتبر رصد شخص أو اشخاص معدودة كبطليموس و أبرخس و من ضاهاهما من أرباب الإرصاد الجسمانيّة فى الأمور الفلكيّة من الحركات و غيرها حتى تبعهم من تلاهم فى ذلك و بنوا عليه علوماً كعلم الهيئة و النجوم.

فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة و النبوّة فى شىء شاهدوه فى إرصادهم الروحانيّة فى خلواتهم و رياضاتهم. هذا* ما ذكره المصنّف فى كتبه.

أقول: ليس غرضه من ذلك أن تقنع بمجرّد تقليد هؤلاء الأساطين فى مثل هذا المطلب العالى بل الغرض من تلك المبالغة تشويق الطّالب حتّى يتوجّه إلى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد و تلطيف السّر فإن لم يتيسّر له فى أوائل التوجّه لا يسىء ظنّه بل يطلب طريق تحصيله من خدمة أصحاب المشاهدة و الله أعلم.

ثمّ إنّ ما ذكره من أنّ روح القدس المسمّىٰ بالعقل الفعّال هو ربّ النوع الإنسانى مخالف لما يشعر به كلمة[٧] المتأخّرين من أتباع المشائين فإنّهم يجعلون روح القدس و العقل الفعّال عبارة عن العقل العاشر الّذى هو علّة وجود الهيولى الأولى للعناصر بذاته و بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكيّة للصّور الفائضة عليها لكنّه المؤيّد بإشارات أهل الإشراق.

هذا هو الظاهر من وصفه المذكور و هو قوله «أبونا و رَبّ طلسم نوعنا الخ» و ربما يحتمل احتمالاً مرجوحاً أن يكون مراده العقل العاشر مما شاة مع المشّائين فإنّه قد تسامح فى بعض المواضع بالمماشاة معهم و حينئذ يكون الوصف المذكور باعتبار أنّه علّة لنوعه كما هو علة لجميع الحوادث.

٦. الأنباء. ط ــ الأنبياء. ح
٧. كلام. م

* من قوله: اعلم إلى هاهنا.

[و كلّهم] أى العقول.

[أنوار مجرّدة إلٰهيّة] أى هى لمع من أنوار[٨] ذاته تعالى.

[و العقل الأوّل أوّل مايتثنّى[٩] به الوجود] ثم إنّه لمّا شاهد الأوّل.

[و أشرق عليه نور الأوّل] أمكن أن يصدر عنه باعتبار المشاهدة عقل آخر و باعتبار ما فاض عليه من نور الأوّل آخر، و لا يلزم من قبول العقل الأوّل للهيئة[١٠] النّورية من الواجب تكثّر فى ذاته تعالى بسبب إعطاء الذات و الهيئة فإنّهما لم يوجدا عنه بمجرّد ذاته بل ذات العقل صدر عن ذاته فقط و أمّا الهيئة فهى من الذّات بشركة القابل و هو ذات العقل.

ثمّ لمّا كان جهة المشاهدة أشرف من جهة النّور الفائض عليه كان العقل المعلول للجهة الأولى أشرف من المعلول للجهة الثانية فكان العقول الصادرة من جهة المشاهدات لكونها أشرف أرباب الأصنام الموجودة فى عالم المثال الّتى هى أشرف من الأصنام الموجودة فى عالم الحسّ و الصادرة من جهة الأشعّة الفائضة من مباديها لكونها أخسّ من الأولىٰ أرباب الأصنام الجسمانيّة التى هى أخسّ من أصنام عالم المثال لكثافتها و ظلمتها و تلك الأرباب بأسرها صادرة بالاعتبارات العرضيّة كما يتبيّن لك من هذا البيان.

و أمّا الاعتبارات الطّوليّة فإنّما هى مصادر[١١] للعقول العُلى الّتى لا علاقة لها بالأجسام بالربوبيّة و أمّا الأجسام فهى صادرة عن بعض العقول من حيث الفقر و الأشعّة مع الاستغناء و القهر و المحبّة[١٢] و الذّل إفراداً و تركيباً غالبا أحدها ومغلوبا مختلف المراتب فى تلك الغلبة أو متساويين، و من تلك الحيثيّات تكثّر مراتبها من السّفليّات و العلويّات و تميّزت السّعود و النّحوس و الممتزج من العلويّات فجميع الهيئآت الجسمانيّة[١٣] ظلال للهيئآت العقليّة و لا يستنكر ذلك فإنّ الطبيعة الإنسانيّة الّتى هى فى الذّهن مجرّدة غير متقدّرة[١٤] مع انطباقها و مناسبتها للأفراد الموجودة فى الخارج المتقدّرة[١٥].

هذا هو المجمل المطابق لما فصّله الشّيخ فى كتبه و أبطل ما يخالفه من انحصار العقول فى السّلسلة الطّوليّة كما هو زعم المتأخرين من أتباع المشّائين فإنّه باعتبار الهيئآت النّورية الفائضة من مباديها عليها أحاد و ثناء و ثلاث[١٦] و هكذا مع تركّبها[١٧] بباقى الاعتبارات من القهر و المحبّة و غيرهما يمكن تعدّد العقول كما أشار إليه بقوله.

٨. من نور. س. ط. م ٩. ينتهى. س. ط ــ ينتمى (خ ل) س ــ ينتشىء. م ١٠. الهيئة. س
١١. مصادرة. ط. م ١٢. والمحنة. م ١٣. الظلمانيّة الجسمانيّة. م ١٤. غير متعدّدة. س. م
١٥. المتعدّدة. س. م ١٦. أحاد وثناء أو ثلاث. ط. م ١٧. تركيبها. م

[و تكثّرت العقول بكثرة الإشراق و تضاعفها بالنّزول] فإنّ العقل الأوّل إنّما أشرق عليه من الأوّل فقط و الثانى منه و من العقل الأوّل و منهما معاً و الثالث من الثلاثة إفراداً و جمعا[١٨] و من ثلاث ثنائيّات و هكذا.

ثم هاهنا اعتبارات أخر كما ذكره فتركّب تلك ألاشعّة فى أنفسها و تركّب بعض هذه الأشعّة مع سائر الاعتبارات بتكثّر العقول الصّادرة عنها إلى أن ينتهى فى النقص إلى عقل لا يصدر عنه عقل آخر كأرباب الأنواع لكونها أخسّ من العقول العالية كما فى النّور المحسوس فإنّه ينتهى مراتب انعكاسه إلى حيث لا ينعكس منه شىء لضعفه جدّاً، ثم لمّا كان إثبات الوسائط يوهم بعد الأوّل عن المعلولات دفعه بقوله:

[و الوسائط] أى العقول و النّفوس المتوسّطة بين المبدأ الأوّل و معلولاته.

[و إن كانت أقرب إلينا من حيث العلّية و التوسّط فى وصول أثر الأوّل] و هذا كالتفسير للعلّية فإنّ علّيتها ليست بالفاعلّية بل بالآليّة على ما سبق تحقيقه.

[إلاّ أنّ أبعدها] فى سلسلة العلّية.

[أقربها من جهة شدّة الظهور] لأنّ الأبعد أنور و أكمل فى حقيقته النّورية.

[و أقرب الجميع نور الأنوار] فإنّه النّور التامّ الّذى لا يمازجه ظلمة و نقص[١٩] أصلا.

[ألم ترأنّ سوادا و بياضا إن كانا فى سطح واحد يتراءى البياض أقرب إلينا لأنّه يناسب الظهور] و لذلك يتراءىٰ من تعاكس الأضواء البياض و من انتفائها السّواد.

[فالأوّل] تعالى شأنه.

[فى العلو الأعلى] بذاته المتعالية عن مراتب النقص و سماته.

[و الدنوّ الأدنىٰ] لشدّة نوره.

[فسبحان] تنزّه عن النقائص مطلقا حتى فى الانحصار على أحد طرفى التّقابل مما يمكن ثبوته له تعالى.

[من هو على البعد الأبعد من جهة علوّ رتبته[٢٠] و القرب الأقرب من جهة نوره النّافذ الغير المتناهى شدّة] و اعلم أنّ هذا و ما سبقه[٢١] من فيضان أنوار العوالى[٢٢] على السّوافل و ما سبقه من أنّ الواجب تعالى لا يمكّن الوسائط من الاستقلال بالتأثير يطابق ما

١٨. إفرادا أوجمعاً. س. ط
١٩. ظلمة النقص. س. ط
٢٠. مرتبته. ط
٢١. و ما سبق. س
٢٢. العالى. س. م — (خ ل) ح

عليه بعض أئمة الكشف من الصّوفية من أنّ الفيض الإلهى يصل إلى معلولاته بالوسائط و بدونها معاً.

ثم إنّ ما ذكره الشّيخ يشتمل على فائدة زائدة هى أنّ التأثير الّذى هو بالواسطة مغلوب مقهور تحت التأثير الّذى هو بلا واسطة.

[فصل]

فى أنّ فعله تعالى أزلىّ.

و يعبّر الحكماء عن هذا المعنى بأنّه تعالى لا يتعطّل عن جوده.

[و اذا كان الأوّل موجبا لما سواه] أى علّة مستلزمة لما سواه على الترتيب المشاراليه سابقا و ليس المراد منه نفى الاختيار بل له إرادة قديمة متعلّقة بمراد قديم يتقدّم تلك الإرادة عليه[1] بالذّات لا بالزّمان فإنّ تخلّف أفعالنا عن إرادتنا ليس لأنّ الإرادة من حيث هى إرادة يقتضى ذلك بل لنقصانها عن كونها علّة مستلزمة فإن كانت[2] إرادة ما كافية فى وجود المعلول فلا يتخلّف المعلول عنها أصلا.

و الدليل على كونه تعالى علّة مستلزمة لما سواه فى الجملة أنّه لولم يكن علّة مستلزمة لغيره أصلا فوجود ما سواه عنه يتوقّف على وجود أمر أخر و ذلك الأمر أيضا ممكن فيتوقّف على آخر و يتسلسل فإن كانت تلك الأمور قديمة فقد دلّ[3] البراهين على بطلانه و مع ذلك يستلزم المطلوب و هو أزليّة فعله تعالى و إن كانت حادثة فهو أيضا يستلزم المطلوب لأنّه حينئذ لا يكون لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زمانىّ بمعنى أنّه لا يكون الواجب منفكّا عن ممكن ما موجود.

و الحاصل أنّ جميع الممكنات من حيث الجميع إن كان فيه ما هو لازم للواجب فهو المراد و إن كان ذلك الجميع محتاجا إلى أمر أخر سوى الواجب و هو أيضا من الممكنات فلا يكون الجميع جميعاً هذا خلف.

فثبت أنّ فى جميع الممكنات ما يكون الأوّل تعالى علّة تامّة له مرجّحا لوجوده على عدمه.

١. تلك الإرادة سابقة عليه. س ٢. كان. م ٣. دلّت. م

الوقت موجودا فى الأزل كما لا يلزم منه وجود الشّىء فى الأزل.

و لا يقال أيضا: إنّا ننقل الكلام إلى ذلك الوقت و علّة تخصّصه بما لا يزال.

لأنّا نقول: ليس للوقت وقت آخر حتى يصحّ الاستفسار عن علّة تخصّصه بذلك الوقت بل الوقت متخصّص[٦] بهويّته فالسّؤال المذكور فى قوّة قولك «لم لم يكن هذا الوقت ذلك الوقت و هو غير محصّل». فالوجه فى دفعه أن يقال: اذا كان وجوده فى ذلك الوقت أصلح من وجوده فى وقت آخر لم يكن الوقت معدوما صرفا لاشتراك وجوده فى ذلك الوقت مع وجوده فى وقت آخر فى جميع الهيئات إلاّ فى الوقت فامتياز أحدهما بالأصلحيّة إنّما هو من خصوصيّة الوقت فلابدّ أن يكون للوقت وجود و كيف يكون ما هو موهوم محض متصّفا بالزّيادة و النّقصان و التقدّم و التأخّر و قد بيّن ذلك فى موضعه.

و اذا كان الزمان موجودا و قد بين أنّه ليس مسبوقا بالعدم لأنّ تقدم عدمه على وجوده لا يكون إلاّ بالزّمان فيلزم من عدمه وجوده فيلزم أزليّة فعله تعالى فى الجملة.

ثم اذا أثبت أنّه مقدار الحركة يلزم أزليّة جسم متحرّك.

هذا تقرير كلامهم لكن جريان برهان التطبيق فى الأمور المتعاقبة ينفى لانهاية الزّمان و الحوادث المتعاقبة، و ما يعتذر[٧] القوم به من عدم جريان التّطبيق إلاّ فى الأمور المجتمة غير تامّ، اذ لا مدخل فى التطبيق الوهمى و العقلى لاجتماع الآحاد فى الوجود الخارجى، و لا شك أنّ التطبيق إنّما هو فى الوهم و العقل لا فى الخارج و زيادة البسط لا يليق بأمثال هذا المحالّ.

ثم إنّ الأوهام[٨] العاميّة يذهب إلى أنّ العدم[٩] ينافى تأثير المؤثّر حتى أنّ المتكلمين يشنعون على الحكماء بذلك فأشار إلى دفع هذه الدّغدغة بتمثيل يلين عريكة الوهم فقال:

[و لمّا علمت أنّ الشعاع من الشّمس و ليس الشّمس من الشّعاع و إن دام] الشّعاع.

[بدوامه] أى الشّمس و أمر التّذكير و التّأنيث سهل.

[فلا تتعجّب من كون الحقّ قائما بالقسط] أى العدل المقتضى لا يصال كلّ قابل إلىٰ ما يقبله من الوجود و ما يتبعه من الكمالات قياماً سرمدّيا و يكون هو مفيض[١٠] الوجود و

٦. مخصّص. س ٧. و ما يعتبره. (خ ل). س ٨. الأذهان. ط
٩. القدم. س. ط ١٠. مقتضى. ط

الدغدغة ــ التحريك و التحميش فى مواضع من البدن كأخمص القدم و الإبط على وجه يوجب الضحك

العريكة ــ السنام. النفس. الخلق.

[و المرجّح دائم لوجوب وجوده] فيدوم التّرجيح و أشار مجملا إلى ما ذكرنا من البرهان مفصّلا بقوله.

[و لا يتوقّف جميع الممكنات على غيره] أى غير الأوّل تعالى و إلاّ لم يكن جميعا كمامرّ.

[و ليس قبل جميع الممكنات غيره] لأنّ كلّ ما سواه ممكن فيكون داخلا فى جميع الممكنات.

[و لا وقت و لا شرط ليتوقّف عليه كما فى أفعالنا إذا أخرّناها إلى يوم الخميس مثلا] لكون ذلك الوقت أصلح له.

[أو إلى مجيىء زيد] لمصلحة يتضمّنها.

[أو تيسّر آلة] لتوقّف الفعل عليها.

[اذ قبل جميع الممكنات ليس شىء من ذلك المذكور] ثم إنّ المخالفين يتوهّمون أنّه لما كان تعالى فاعلا مختارا يفعل بالإرادة لا يلزمهم أزليّة العالم لأنّه حينئذ يكون نفس إرادته تعالى مخصّصا فأشار إلى دفعه إشارة خفيّة بقوله:

[و ليس الأوّل تعالى بمتغيّر] لا فى ذاته و لا فى صفاته.

[ليريد مالم يرد و يقدّر بعد أن لم يقدّر] و إسناد التغيّر إلى تعلّق الإرادة لا يجديهم نفعا لأنّه لابدّ لتخصيص تعلّق الإرادة فيما لا يزال دون الأزل من مرجّح فإنّ ذلك التعلّق فى جميع الأوقات ممكن فظهر فساد ما يقال من أنّ القادر يرجّح بإرادته أحد المقدورين على الآخر من دون مرجّح آخر و إنّ المستحيل إنّما هو الترجّح بلا مرجّح لا التّرجيح بلا مرجّح بناء على ما توهّم[٤] أنّ الهارب يختار أحد الطريقين على الآخر و الجائع يختار أحد الرغيفين من غير مرجّح فإنّ ما ذكروه من الترجيح بلا مرجّح يستلزم الترجّح بلا مرجّح فى تعلّق الإرادة.

بقى هاهنا شىء و هو أنّه لم لا يجوز أن يكون الإرادة متعلّقة فى الأزل بوجوده فى ما لايزال من الأوقات المفروضة فيكون الإرادة و التعلّق الأزليّان موجبين لوجوده فى وقت معيّن ممّا لا يزال دون الأزل ضرورة أنّ القدرة تؤثّر[٥] على وفق الإرادة و يكون مرجّح تعلّق الإرادة بوجوده فى ذلك الوقت هو كونه أصلح على نحو ما قالوا فى نظام العالم.

لا يقال: لا وقت قبل جميع الممكنات.

لأنّا نقول: لا يلزم من تعلّق الإرادة فى الأزل بوجود شىء فى وقت معيّن أن يكون ذلك

٤. توهّمهم. س (خ ل). ح ٥. مؤثّرة. س. م

توابعه على الممكنات مع دوامها كما فى صورة الشّمس و الشّعاع.

[وما ذا يضرّ] أىّ ضرّ يضرّ على أنّ قوله ما ذا مفعول مطلق لقوله يضرّ.

[الشّمس] و كونها مفيضاً للشّعاع على الأعيان القابلة.

[دوام شعاعها] فاعل لقوله يضرّ.

[أو بقاء ذرّات فى نورها] يعنى لا يقدح ذلك فى مرتبة كمال الشّمس و كونها مفيضة و تلك مستفيضة بل بذلك يظهر جمال كمالها.

[الهيكل الخامس]

فى اثبات تسلسل الحوادث إلى غير النّهاية و استنادها إلى حركة متصله سرمديّة.

[اعلم أنّ كلّ حادث زمانى] و هو ما وجد بعد أن لم يكن.

[يستدعى سببا] أى أمرا يتوقّف عليه وجوده شرطا كان أو آلة أو ارتفاع مانع.

[حادثا] ضرورة أنّه لو كان جميع ما يتوقّف عليه قديما لكان قديما لا متناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة.

[و يعود الكلام إلى السّبب الحادث] فإنّه أيضا يستدعى سببا حادثا و هكذا إلى غير النّهاية.

[فينبغى] أى يجب.

[ان يتسلسل إلى غير النّهاية أسباب حادثة بحيث لا يكون لها مبدأ فإنّ المبدأ الحادث المفروض عائد إليه الكلام] كما قرّر فلا يكون مبدأ و قد فرض و هذا خلف فثبت أنّ فى الوجود حوادث[1] متجدّدة متعاقبة غير منقطعة و ينتهى لا محالة إلى ما يجب فيه التجدّد و التعاقب لذاته.

[و الأمر الواجب التجدّد] لذاته.

[هو الحركة] فإنّ الزمان و إن كان واجب التجدّد و لكن[2] ليس كذلك لذاته بل لمحلّه الذى هو الحركة لأنّ الزمان هو مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤها.

[و الّذى يصّح أن لا ينقطع من الحركات الدورية المستمرّة التى تصلح أن تكون سببا للحوادث و لا ينصرم هو ما للأفلاك] كذا فى النّسخ الّذى[3] رأيناها و قوله «الذى يصّح» مبتدأ، خبره ما للأفلاك ، و الدورية صفة للحركات و يمكن أن يكون الدوريّة خبر

١. وجودات. م ٢. لكنّه. س. ط ٣ــ الّتى. س. ط

المبتدأ و قوله ما للأفلاك بيان له أو خبر بعد خبر و المعنى و الّذى يصّح أن لا ينقطع من الحركات هو الحركة الدوريّة التى كذا و كذا و هو ما للأفلاك لأنّ الحركات المستقيمة لابدّ من انقطاعها.

اذا لا يجوز وجود مسافة غير متناهية للبراهين الدالّة على تناهى الأبعاد و لا استمرار للحركات المستقيمة بالتّراجع و الانعطاف لا للبرهان الدالّ على أنّ بين كلّ حركتين مستقيمتين سكونا فإنّ المصنّف لا يعتقده تامّاً كما ذكر فى المطارحات و أفلاطون[٤] و غيره من الحكماء ينكرونه بل لأنّ الحركة المستقيمة إمّا طبيعيّة أ وقسريّة أو إراديّة فإن كانت طبيعيّة فيجب انقطاعها عندالوصول إلى حيّزه[٥] الطبيعى و إن كانت قسريّة فلا يمكن إلاّ فى العنصريّات اذ لا قاسر[٦] فى الأفلاك كما تقرّر عندهم و يجىء الكلام فيه و ذلك القسر إمّا عن طبع القاسر أو إرادته فإن كان الأوّل فيجب انقطاعها عند وصول القاسر إلى حيّزه الطبيعى و إن كان الثانى فيجب انقطاعها أيضا لأنّ ما تحت فلك القمر ممّا يمكن أن يكون له حركة إراديّة أعنى أنواع الحيوان لا يحتمل الدّوام لتوقّف أفعالها على الأبدان و لا دوام لتلك الأبدان لوجوب تخلخل التراكيب[٧] العنصريّة كذافى الإشراق و شرحه.

و أقول: هذا إنّما يتمّ اذا كان القاسر جسما متحركا يحرّك[٨] المقسور مع حركته و هو غير لازم أصلا فإنّ ضرورة امتناع الخلأ تقسر الاجسام فى حركاتها كما فى القارورة اذا مصّت و كبّت على الماء و أيضا الإنسان يرمى الحجر إلى فوق و ينتهى حركة يده و الحجر بعد متحرّك. وليت شعرى لِمَ لم يسند وجوب انقطاعها إلى وجوب الاستحالة* فى بسائط العناصر و وجوب الانحلال فى المركّبات فليس فى العنصريّات جسم واحد بالشّخص دائم ليقبل الحركة المستقيمة الدائمة.

ثم يبقى عليه أنّه لم لا يجوز أن تتصل الحركات المستقيمة بالأشخاص المتعاقبة و هذا مشترك بين الوجهين* و إنّما يندفع بما ذكره بعض المحقّقين من أنّ الزّمان شىء واحد متّصل

٤. و أمّا افلاطون. م ٥. الحيّز. س. م ٦. اذ لا تأثير. ط
٧. تحلّل التركيب. س. ط ٨. جسما متحركا بحركة. م

* قوله: إلى وجوب الاستحالة. أى انقلاب بسائط العناصر بعضها ببعض مطلقا أى سواء كان بسائط أو مركبات. منه

* قوله: و هذا مشترك بين الوجهين. الوجهين أحدهما «و إن كان الثانى فيجب انقطاعها أيضا لأنّ تحت فلك القمر مما يمكن الخ» و الآخر و ليت شعرى لم لم يسند وجوب انقطاعها الخ.

فيجب استناده إلى ما هو مثله فى الاتصال الواحدنى.

فثبت بهذه المقدّمات أنّ الحركات[٩] المستقيمة لا تصلح للدّوام و الاستمرار بل الصالح له هو المستديرة و العناصر لا يحتمل الدّوام فهى إذن فلكيّة فثبت أنّ الحركة الصالحة للدّوام و الاستمرار هى الحركة الدوريّة الفلكية هذا و فى تحقيق المطلب كلام طويل لا يحتمله المقام.

[و هى] أى الحركة الدوريّة الفلكيّة.

[سبب الحوادث الّتى فى عالمنا] عالم العناصر و ذلك بإعدادها المادّة لقبول الصّورة الحادثة مثال ذلك أن يشرق الشّمس على الماء فيتسّخن متدرجا إلى أن يزول عنه البرودة بالكليّة و يتلطّف فينخلع[١٠] عن مادّته صورة الماء و يصير هواء بإفاضة المفارق الصّورة الهوائيّة عليها ثم يتسخّن الهواء أكثر حتى يصير ألطف و ينخلع[١١] عن مادّته صورة الهواء فيفيض عليها صورة النّار.

و لا يظنّ أنّ اعدادها إنّما هو بسبب الكيفيّات المحسوسة التابعة لأشعّتها فقط بل هناك ارتباطات خفيّة لا يعلم كنهها و تفاصيلها إلاّ قيّوم السّماوات و الأرض[١٢] و إن شئت* فتتبّع الآثار المجربّة للقرانات و غيرها فى أحكام المواليد و السنين تبصر عجائب تبهر الألباب. ثم أكّد ما سبق بقوله:

[و اذا لم يتغيّر الفاعل الأوّل] لاستحالة التغيّر عليه كيف و قد تبيّن أنّه لا يقبل صفة مغائرة له.

[فلا يكون سببا للحركات الحادثات] و إلاّ لزم قدم تلك الحركات لقدم علّتها التامّة.

[فلولا حركات الأفلاك ما يصحّ حدوث حادث] لا متناع استناد الحوادث إلى القديم فقط كما عرفت فلابدّ من أمر متجدّد يحصل بانضمامه إليه العلّة التامة لتلك الحوادث. ثم بيّن أنّ حركاتها ارادية فقال:

[و حركات الأفلاك ليست طبيعيّة فإنّ الفلك يفارق كل نقطة قصدها] بعين الحركة الّتى قصدها بها.

[و المتحرك طبعاً اذا وصل إلى حيث قصد وقف اذا لا يهرب بالطّبع عن

٩. الحركة. ط ١٠. ينقطع. س. ١١. فينخلع. ط ــ و يخلع. س ١٢. و الأرضين. س. ط

* قوله: و إن شئت. أى إن شئت أن تعلم سببيّة الحركة الذاتية للحوادث الّتى فى عالمنا فتتبّع.

مطلوبه بالطّبع و لا يمكن أن تكون قسريّة] قيل لأنّه لو كانت قسريّه لكانت على موافقة القاسر فكانت الحركات متّفقة فى الجهات و السّرعة و البطؤ وليس كذلك كما يشهد به الإرصاد.

و قيل: لأنّه قد ثبت أنّ ما لا مبدأ ميل طبيعىّ فيه لا يقبل الحركة القسرية و ثبت أيضا أنّ الأفلاك ليس فيها مبدأ ميل طبيعىّ لأنّها لا يقبل الميل المستقيم و الميل الطبيعىّ لا يكون إلاّ مستقيماً لأنّ الطبيعة يقتضى الحصول فى الحيّز الطبيعى على أقرب الطّرق و هو الخطّ المستقيم.

و قيل: لأنّ القسر شرّ و لا شرّ فى الأفلاك بل هى خير محض و أنت خبير بأنّ شيئا من الوجوه الثلاثة لا يسلم عن المنع، أمّا الأوّل فكما مرّ[١٣]* و أمّا الثانى فلأنّ دليل المقدّمة الأولى كما ذكروه بعد تسليم مقدّماته إنّما يدلّ على أنّ ما ليس فى ذاته مبدأ ميل ما لا يقبل الحركة القسريّة ثم الثابت بالدليل أنّ الأفلاك ليس فيها مبدأ ميل مستقيم و لا يلزم من ذلك أن لا يكون فيها مبدأ ميل[١٤] لجواز أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير آخر كذا قيل.

و أقول: يمكن الجواب بأنّ الميل المعاوق إمّا أن يكون مستقيما و قد تبيّن استحالته مع أنّ الميل المستقيم لا يعاوق المستدير أصلا كما يظهر فى الكرة المتحرّكة على مركزها المنحدرة من فوق أو مستديرا آخر و هو أيضا محال لأنّه قد ثبت أنّ الطّبيعة لا يقتضى الميل المستدير.

لكن يبقى احتمال أن يكون الميل المستدير المعاوق إراديّاً و الحركة المستديرة المحسوسة بقدر فضل الميل القسرى عليه[١٥] و النفس المريدة لا يمكن أن يقتضى حركة و ما يعاوقها معاً وفيه منع دقيق و أما الثالث فكلتا مقدّمتيه غير بيّن و لا مبيّن.

و أقول: لو كان حركتها قسريّة فإن كان القسر دائما فيلزم تعطّل الطّبيعة عن فعلها و إن ارتفع فى الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان و قد سبق أنّ الزّمان وحدانىّ الذات متصل واحد فيجب أن يكون الحركة الحافظة له كذلك و اذ قد ثبت أنّ حركات الأفلاك ليست طبيعيّة و لا قسريّة.

[فليس إلاّ أنّ حركتها إراديّة] و قديوجد فى بعض النّسخ* بين هذه اللّفظة و بين قوله فهى حىّ مدرك .

١٣. فلماقر. س ١٤. ميل ما. ط ١٥. عليها. س. ط

* قوله: فكماقر. حيث قال و هذا إنما يتم اذا كان القاسر جسما.

* قوله: و قد يوجد. الظاهر ينبغى أن يكون العبارة «و قد لا يوجد».

[فصل]*

فى بيان المباشر القريب لتحريك الفلك.

[مفيض حركة الفلك نفسه] لما ثبت أنّ حركته إراديّة و الحركة الإراديّة لابدّ أن تستند إلى نفس المتحرك و لأنّ المباشر لتحريك الجسم لا يمكن أن يكون عقلا اذ المعنى بالعقل الذات المجرّدة عن المادّة و علائقها بالكليّة.

[فتحريكها لتحرّك جرم الفلك] فى العبارة مسامحة و المعنى لجرم الفلك المتحرك.

[تحريك اختيارى و تحرّك جرم الفلك بتحريكها تحرّك قسرىّ] لأنّ المحرّك و هو النّفس المجرّدة ليس ذات الجسم و لاجزء منه فهو خارج عنه.

[فإن أخذنا جرم الفلك شيئا على حدة و نفسه شيئا على حدة] فحركتها بتحريك نفسها الخارج عنها.

[فيكون حركتها قسريّة بالنّسبة إلى النّفس] لمامرّ و كان تانيث الضمائر باعتبار الأفلاك أو باعتبار السّماء.

[و إن أخذناهما شيئا واحداً فحركته حركة إراديّة] لأنّ مبدأها ليس أمرا خارجا عن المجموع و هذا[1] شىء لم نعثر عليه فى كلام غيره و لا يرجع إلى حقيقة حكميّة لأنّ مثل هذا الاعتبار جار فى الحركات الطبيعيّة بأن يقال اذا اعتبر جرم الأرض مثلا شيئا على حدة و صورته النوعيّة شيئا على حدة يكون حركتها قسريّة لخروج مبدئها عن المتحرّك لا سيّما على ما ذهب إليه المصنّف من كون الصّور النوعيّة أعراضا قائمة بالجسم الّذى هو الجوهر الممتدّ المعلوم فى بادى الرأى فإنّ ذات الجسم حينئذ متقوّم بدونها و أنّما يتحصّل بانضمامها

١. أقول و هذا. س. ط. م

* قوله: فصل. مفعول قائم مقام فاعل لقوله: و قد يوجد فى بعض النّسخ.

أنواع الأجسام من الأرض و الماء و غيرهما.

ثم على ما ذكره يكون ذلك القسر دائما[٢] و تكون تلك الحركة القسريّة بدون الميل المعاوق و كلاهما خلاف ما أطبق عليه الحكماء، ثم اذا ساغ ذلك فلم لا يجوز أن يكون لقاسر آخر غير نفسه فلا يكون إراديّة و اذا كانت حركتها إرادية.

[فهى حىّ مدرك] ضرورة أن الإرادة لا يتحقّق إلاّ بهما.

[و الأفلاك لا حاجة لها إلىٰ تغذّ] اذ لا يتحلّل عنها شىء و إلاّ لقبل[٣] الحركة المستقيمة و هذا الحكم و أخواته من أحكام المحدّد فإنّ البرهان إنّما يقوم فيه لكنّهم يشركون سائر الأفلاك فيها بحكم الحدس.

[و نموّ] لكونه فرع التّغذية و لأنّه يستلزم الحركة المستقيمة و هى عليها محال.

[و توليد] لكونه فرع التّغذية أيضا و لأنّ غاية التّوليد حفظ النوع بتعاقب الأشخاص و إنّما يحتاج اليه حيث لا يقبل الشّخص الدّوام و أشخاص الأفلاك دائمة لا يقبل الفساد فلا احتياج لها إلى توليد المثل.

[و لا شهوة لها] اذ المقصود منها حفظ الشّخص أو النّوع عن الفساد و هى آمنة عنه.

[و لا مزاحم] فى المكان و نحوه.

[و لا مقاوم لها] فى الوجود.

[فلا غضب لها] اذا المقصود من الغضب احتراز عن المزاحم و المقاوم و بالجملة الشّهوة و الغضب يختصّان[٤] بالجسم الذى ينفعل و يتغيّر من[٥] حالة ملائمة إلى حالة غير ملائمة ثم يرجع إلى الحالة الملائمة فيلتذّ أو يتصوّر أمرا يقتضى إخراجه عن الملائمة بحاله[٦] فيشتاق إلى دفعه.

[و ليست حركتها للسّافل اذ لا قدر له عندها] و الأشرف لا يتحرك للأخسّ و إلاّ لكان الأخسّ مؤثّرا فى الأشرف بجعله فاعلا فإنّ العلّة الغائية علّة فاعليّة لفاعليّة الفاعل.

[ثم نحن اذا تطهّر ناعن شواغل البدن] بمعونة الرياضات اللّطيفة الملطّفة للنّفس المزعجة إيّاها عن الانغماس فى مهاوى عالم الزّور و الظّلمة.[٧]

٢. دائما بخصوصه. س ٣. يقبل. س ٤. مختصان. ط ٥. عن. م
٦. عن الحالة الملائمة. س. ط. م ٧. و الظلم. س

المزعجة ــ المقلعة و المقلقة.
الانغماس ــ الغوص فى الماء و الدخول فى الشىء.
مهاوى ــ جمع المهوى أى الجوّ أو ما بين الجبلين و نحو ذلك.

[و تأمّلنا كبرياء الحقّ و الخُرّة] لغة فهلوية معناه على ما نقل فى شرح الإشراق عن زرداشت الآذربيجانى صاحب كتاب الزّند النّبى الكامل و الحكيم الفاضل نور يسطع من ذات الله تعالى و به يرؤس الخلق[۸] بعضهم بعضا و يتمكّن كلّ واحد من عمل أو صناعة بمعونته و ما يختصّ[۹] بالملوك الأفاضل يسمّى «كيان خره» على ما قال فى الألواح، الملك الظّافر كيخسرو المبارك أقام التّقديس و العبوديّة فأتته منطيقة[۱۰] ربّ القدس[۱۱] و نطقت معه الغيب و عرج بنفسه إلى العالم الأعلىٰ منتقشا[۱۲] بحكمة الله و واجهته أنوار الله مواجهة فأدرك منها المعنى الّذى يسمّى «كيان خره» و هو ألق فى النّفس يخضع له الأعناق. إلى هاهنا كلامه.

و إنّما سمّوه بذلك لأنّ «خور»[۱۳] فى لغتهم النّور و أضافوه إلى الكيان و هو السّلاطين بلغتهم بتقديم المضاف إليه على المضاف على ما هو دأب تلك اللّغة، و وصفه بقوله:

[الباسطة] لأنّها توجب انبساط النّفس وسعة إحاطتها علما و تأثيرا.

[و النّور الفائض من لدنه] أى من عند الحقّ إمّا من ذاته أو من أنواره المجرّدة على الموجودات و ذلك النورية يهتدى كل موجود إلى الكمال اللاّئق به.

[وجدنا فى أنفسنا بروقا ذات بريق و شروقا ذات تشريق و شاهدنا أنوارا و قضينا أوطارا] أى حوائج من الاطلاع على الخفايا و التصرّف فى عالم المثال و العناصر و فى بعض النسخ أطوارا و كأنه تصحيف.

[فما ظنّك بأشخاص] هى الأجرام الفلكيّة.

[كريمة الهيئة] لكونها على الشّكل الطبيعى الّذى هو أفضل الأشكال و فى بعض النسخ »إلهيّة« أى مقدّسة عن الكيفيات المتضادّة[۱۴] الّتى هى منشأ النقائص أو عاشقة للأنوار الإلهيّة و هو المناسب لقوله بعد ذلك لعشّاق الإلٰهيّين.

۸. الخليق. س ۹. يتخصّص. م

۱۰. منطقية. م ــ مطيّة. فى نسخة رقم ۱۸۸۷ من مكتبة مجلس الشورىٰ

۱۱. روح القدس (خ ل). ح ۱۲. منتعشا منتقشا. س ۱۳. خرة. س ۱٤. المضادّة. م

الخرّة ــ بضم الأول و فتح الثانى مشددا أو بفتح الأول و ضم الثانى. بمعنى مطلق النور.

الألق ــ بفتح الأول و سكون الثانى بمعنى اللمعان.

منطيقة ــ بمعنى البليغ و التاء زائدة للمبالغة.

خور ــ لغة فارسية بمعنى النور، و اسم من اسماء الشمس، و اسم ملك موكّل بالشّمس و تدبير أمور النّهار، و اسم ليوم أحد عشر من كلّ شهر من اشهر السّنة الشمسية.

[دائمة الصّور] أى قديمة الصّور.

[ثابتة الأجرام] لا تنتقل عن أمكنتها.

[آمنة من الفساد] أى من فساد تلك الصّور القديمة.

[لبعدها عن عالم التضادّ] علّة للأحكام الثلاثة أو الأربعة.

[فهى لاشاغل لها] عن عالم النّور.

[فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله تعالى المتعالية و أمداد] بفتح الهمزة جمع مدد.

[اللطائف الإلهيّة] و الغرض[١٥] أنّ حركاتها[١٦] ليست لداع شهوانىّ و لا غضبىّ بل لنيل أمر لذيذ قدسىّ هو شروق الأنوار من مباديها[١٧] عليها فهى أشبه بالحركات الصّادرة عن النفوس المتجرّدة[١٨] المنسلخة عن علائق الطبيعة لأجل البوارق القدسيّة و الشّوارق الإنسيّة كما يشهد به أصحاب الوجد و الشّهود.

[و لولا أنّ مطلوبها غير منصرم لا نصرمت حركاتها] ضرورة وجوب انصرام الحركة بحصول غايتها المطلوبة منها ولو انصرمت حركاتها ولو آنا واحداً لزم أن لا يوجد بعده حادث أصلا لأنّ أوّل حادث يقع بعده لابدّ له من حوادث غيرمتناهية و ليس بين الإنصرام و حدوثه حادث أصلا بالفرض[١٩] و سلسلة الحوادث المنصرمة ليست علّة مستلزمة له و إلاّ لكانت متصلة به فافهم ذلك.

[فلكلّ من الأفلاك معشوق من العالم الأعلى] يغائر معشوق الآخر و ذلك لاختلاف حركاتها قدرا وجهة.

[و هو نور قاهر و هو سببه و ممدّه بنوره] أى هو ربّ نوعه المنحصر فى شخصه.

[و واسطة بينه و بين الأوّل تعالىٰ من لدنه يشاهد جلاله و ينال بركاته و أنواره فينبعث[٢٠] من كلّ إشراق حركة] تناسب ذلك الإشراق و إن كان حقيقة تلك المناسبة مجهولة لنا و نحن فى عالم الغربة كما يؤدّى طرب النّفس فينا إلى الرّقص و التصفيق.

[و يستعدّ بكلّ[٢١] حركة لإشراق آخر] كما أنّ الإنسان يستعدّ[٢٢] بالحركات العباديّة

١٥. و الفرض. س ١٦. حركتها. ح ١٧. مبدأها. م
١٨. المجرّدة. س. م ١٩. بالغرض. س ٢٠. و ينبعث. م ــ فيبعث. ح.
٢١. لكلّ. م ٢٢. مستعدّ. م

الشروق ــ بضم الاول و الثانى جمع الشرق بكسر الاول و سكون الثانى و هو ضوء يدخل من شق الباب و مصدر بمعنى الطلوع.

التصفيق ــ ضرب باطن اليد على باطن الأخرى.

الوضعيّة الشرعيّة للشّوارق القدسيّة بل المحقّقون من أهل التجريد قد يشاهدون فى أنفسهم طرباً قدسيّا مزعجاً فيتحرّكون بالرقص و التصفيق و الدّوران و يستعدّون بتلك الحركة لشروق أنوار آخر إلى أن ينقضى ذلك الحال عنهم بسبب من الأسباب كما يدلّ عليه تجارب السالكين.

و ذلك سرّ السماع و أصله الباعث للمتألّهين على وضعه حتى قال بعض أعيان هذه الطائفة: إنّه قد ينفتح للسالك فى مجلس من السّماع ما لا ينفتح له فى الأربعينيّات.

و قد نقل عن أفلاطون: أنّه كان اذا أراد أن يدعو حرّك قوّة نفسه بسماع الألحان المناسبة لما يريد تحريكه من قوة القهر أو المحبّة.

و قال بعض الأكابر من الصّوفيّة: إنّ نسبة السّماع إلى قوّة النّفس نسبة الزّندة و المقدحة إلى النّار و لذلك حرّموه على المبتدئين و المنهمكين فى اللّذات الجسمانيّة فإنّه يهيّج فيهم الشّهوات الكامنة فيهم.

[فدام تجدّد الإشراقات بتجدّد الحركات و دام تجدّد الحركات بتجدّد الإشراقات] و ليس فيه دور فإنّ الحركة المنبعثة عن الإشراق غير الحركة[٢٣] المعدّة له.

أقول: التحقيق أنّ لها إشراقا متجدّدا مستمرّا وحدانيّا ينبعث عنه حركة واحدة مستمرّة وحدانيّة بل هاهنا حركتان إحديهما لنفس الأفلاك فى الكيفيّات الإشراقية و الأخرى لجرمها فى الوضع و ينفرض فى كلّ من الحركتين أجزاء فإن قيس الأجزاء إلى الأجزاء كان الحال كما ذكر و إن لوحظ الحركتان بوحدانيّتها فالأولى سبب لوجود الثانية، و الثانية سبب لبقاء الأولى[٢٤] و لا محذور فيه كما أنّ العقل المستفاد شرط لحدوث العقل بالفعل و هو شرط لبقاء العقل المستفاد.

[و دام بتسلسلها حدوث الحادثات فى العالم السّفلى] فإنّ حركاتها[٢٥] تعدّ المادة لقبول الحوادث كمامرّ و يجيء.

٢٣. المحركة. ط ٢٤. الأوّل. م ٢٥. حركتها. س. ط .م

الزندة ــ العود الأسفل الذى تقدح به النار. يقدح بها.

الكامنة ــ المختفية. الأربعينيات ــ جمع الأربعينية. و هى الانزواء و الانقطاع عن الناس و الاشتغال بالذكر و التوجه إلى الحق فى اربعين يوماً.

مزعجاً ــ مقلعا من مكانه و عند الصّوفية الانزعاج تحرك القلب إلى الله تعالى بتأثير الوعظ و السماع فيه. المنهمكين ــ المجدّين و اللاّجين.

المقدحة ــ بكسر الأول و سكون الثانى الحديدة التى

[و لولا إشراقاتها و حركاتها لم يحصل من جود الله تعالى إلاّ قدر متناه] هو الأمور الثابتة من الأنوار و الأجسام.

[و انقطع فيضه] اذ لم يحصل[٢٦] حينئذ الحوادث الغير المتناهية من طرف المبدأ الغير الواقفة من حيث المنتهى و الأنوار القاهرة و إن لم يدلّ براهين إبطال التّسلسل على امتناع لا تناهيها لجواز أن يكون صادرة بالاعتبارات العرضيّة غير مترتّبة.

لكنّ الحدس الإشراقى يعطى أن لا يصدر عن كلّ نور نور لأنّ التّنازل فى مراتب النور يجعل النّور ناقصا إلى أن ينتهى إلى نور قاهر ضعيف القهر قريب من مرتبة النّفوس لا يكون له قوّة على ايجاد نور آخر.

أقول: و فيه نظر[٢٧] يعرفه من عرف[٢٨] عرض المزاج و اشتماله على مراتب غير متناهية بين طرفى الإفراط و التفريط.

و ربما يجاب بأنّ مراتب الأنوار مجتمعة فى الوجود فلا يمكن لا تناهيها لترتّبها فى الشدّة و الضّعف فيجرى التطبيق فيها بخلاف مراتب عرض المزاج فإنّ المجتمع منها فى الوجود أمور متناهية.

و أقول: على هذا يلزم تناهى النّفوس المجرّدة بعين ما ذكر بناء على انحصار التّمايز بين الأنوار فى الشدّة و الضّعف فيجب أن يلتزم أنّ اختلاف الأنوار مطلقا لا ينحصر فيهما و حينئذ فيجوز أن يصدر منه تعالىٰ باعتبار النّسب الغير المتناهية العرضيّة له إلى معلولا ته أنوار غير متناهية يكون متمايزة بأمور آخر غير الشّدة و الضّعف و لا يكون مترتّبة أصلا فلا يتمّ هذا الدليل على أنّ هذا المجيب مصرّح[٢٩] بأنّ التمايز بين الأنوار ليس إلاّ بالشدّة و الضّعف.

و الأقرب أن يقال: إنّ اختلاف الأنوار المجرّدة عن المادّة و علائقها بالكليّة منحصرة فيهما و أمّا اختلاف الأنوار المقارنة للمادّة سواء كانت حالّة فيها أو متعلّقة بها كالنّفوس فلا ينحصر فيهما كيف.

و البداهة تحكم باختلاف بعض مراتب النّور المحسوس بالشّخص مع اتفاقها فى الشدّة و الضّعف كالأجسام المتساوية فى قبول النّور المتحدة[٣٠] النّسبة إلى النيّر فإنّ الأنوار العارضه[٣١] لها حينئذ مختلفة بالشخص لاختلاف محالّها مع عدم اختلافها فى الشدّة و

٢٦. فلم يتحصّل. ط
٢٧. بحث. ط
٢٨. عرفه. ط
٢٩. صرّح. م
٣٠. المتجدّدة. م ــ المتحدة النسب. س
٣١. الفائضة. م

الضّعف و يمكن أن يراد أنّه لم يحصل حينئذ من صور الأجسام إلاّ قدر متناه.

[اذ لا تغيّر فى ذات الأوّل تعالى ليوجب التغيّر] و تغيّر المعلول مع ثبات العلّة على حالها محال.

[فاستمرّ بجود الحقّ] سيجىء تفسير الجود.

[حدوث الحادثات بوجد دائم لعشّاق إلهيّين] أى متجرّدين عن العلائق الهيولانيّة حسب ما يمكن لها كما يقال للمستكملين المتجرّدين، إلهيّون أو عشّاق للأنوار[۳۲] الإلهيّة الّتى هى العقول يتشبّه بها تلك الأفلاك [۳۳].

[يلزم حركاتها نفع السّافلين] بالقصد الثانى و بالعرض لا بالقصد الأوّل و بالذّات فإنّ العالى لا يفعل للسّافل اذ لا قدر له عنده كمامرّ و يمكن أن يشبه ذلك بالاجتماع بين الذّكر و الأنثى المنبعث عن المحبّة الشهوانيّة و استتباعه لحصول النّسل مع كونه غير مقصود لهما.

[و ليس أنّ حركات الأفلاك توجد الأشياء] فإنّها تنعدم مع وجود معلولاتها ثم كيف يوجد الأمر الغير القارّ أمرا قارّا كالنّفوس البشريّة و الصّور العنصريّة.

[و لكنّها تحصّل الاستعدادات] لا بمعنى أنّها الموجد لتلك الاستعدادات فإنّها أيضا من جملة الأشياء بل بمعنى أنّها شرط لحصولها.

[و يعطى الحق الأوّل لكلّ شىء ما يليق باستعداده] اذ لا بخل فيه تعالى عن ذلك بل هو الجواد المطلق لا يتوقّف فيضه إلاّ على استعداد القابل.

فإن قلت: الاستعدادات أيضا من جوده و فيضه كما أشرت إليه و لا بخل فيه تعالى فما السّبب فى اختلافها.

قلت: اختلاف الاستعدادات عندهم[۳۴] لاختلاف الاستعدادات السابقة عليها و هكذا إلى غير النهاية و التسلسل فيها تسلسل فى الحوادث و لا محذور فيه لعدم اجتماع آحادها كما قرّروه فى موضعه.

و أقول: التحقيق أنّ للمادّة العنصريّة حركة فى الكيفيّة الاستعداديّة كما أنّ للأفلاك حركة وضعيّة فى أجرامها و حركة كيفية إشراقية فى نفوسها و الحركة الاستعداديّة العنصريّة مستندة إلى الحركة الوضعيّة الفلكيّة و هى مستندة إلى الحركة النفسانيّة المذكورة على النحو

۳۲. الانوار. م ۳۳. الأفعال. ح
۳٤. عنهم. ط

الّذى سبق تقريره و كلّ من تلك الحركات الثلاث حركة و حدانيّة مستمرّة كما أشرنا إليه من قبل فاذا اعتبر وحدانيّتها كان ترتّبها على ما ذكر ثم اذا فرض فيه الأجزاء كان كلّ جزء لا حق مستندة إلى سابقه.

اذا تمهّد ذلك فنقول: اذا كان السّؤال عن سبب الاستعدادات الجزئيّة فالجواب ما ذكر أوّلا و إن كان عن سبب الحركة الوحدانيّة الاستعداديّة بالنبسته إلى المادّة فالجواب أنّ ماهيّة تلك المادّة مخصّصة لتلك الحركة و لذلك قال بعض المحقّقين من أئمّة الكشف و العيان: إنّ الاستعدادات الجزئية الوجودية مجعولة مستندة إلى الاستعدادات الكليّة الغير المجعولة.

فتحدّس من ذلك بضرب من الإجمال سرّ الاختلاف الواقع بين الأفراد فى النّقص و الكمال وسيجىء لهذا زيادة[٣٥] تفصيل فى أثناء المقال فى ثانى الحال.

[و اذا لم يتغير الفاعل فيتجدّد الشىء المعلول له بتجدّد استعداد قابله و الشىء الواحد يجوز أن بتجدّد أثره و يختلف لتجدّد أحوال القابل و اختلافها لا لاختلاف حاله] فإنّه يحصل بانضمام أحوال القابل إلى الفاعل علل مختلفة يقتضى معلولات مختلفة ثم أشار إلى تقريبه إلى الأفهام و ازالة[٣٦] ما عسىٰ يعترى الطّالبين فى هذا المطلب من الأوهام بضرب مثال يطاوع فيه الوهم العقل كما هو دأبه حسب ما كرّر و قرّر اذالكلام مع المسترشدين الّذين غرضهم تحلية النّفوس بصور الكمال لا تتبّع موارد الجدال و مصارع القيل و القال و قال[٣٧]:

[ولتغيّر[٣٨] الإنسان بفرض شخص لا يتحرّك و لا يتغيّر، و تحرّك إلى مقابله، ضربا للمثل، مرايا مختلفة بالصّغر و الكبر، و الصّفاء و الكدورة، فيحدث فيها منه] من ذلك الشّخص.

[صور مختلفة بالصّغر[٣٩] و الكبر و كمال ظهور اللّون و نقصانه لا لتغيّر صاحب الصّورة و اختلافه بل للقوابل] المختلفة فالشّخص بمنزلة العلّة و المرايا بمنزلة الموادّ[٤٠] و اختلافها فى الأوصاف بمثابة اختلاف الاستعدادات و اختلاف الصّور و الأعراض.[٤١]

[فربط الحقّ جلّ كبرياؤه الثّبات بالثّبات] أى الأمور الثابتة بالثابة.[٤٢]

٣٥. مزيد. ط ٣٦. ازاحة. س. م ٣٧. فقال. س. ط ٣٨. و ليعتبر. س. ط. م
٣٩. فى الصغر. م ٤٠. و المراد بالمرايا المواد. م ٤١. و اختلاف الصّور اختلاف الصّور و الأعراض. ط
٤٢. أى الأمور الثابتة بالأمور الثابتة. س. ط

[و الحدوث بالحدوث] أى الحوادث بالحوادث فإنّ العناية الإلهيّة لمّا اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلىٰ أمر ثابت بالذّات مستلزم لاختلاف إضافات و نسب متعاقبة و ذلك هو الحركة الدوريّة الدائمة فمن حيث دوامها استندت إلى العلّة القديمة و من حيث حدوثها استندت إليها الحادثات.

و تفصيله أنّ الموجود من الحركة أمر وحدانى مستمرّ هو التوسّط بين المبدأ المتحقّق أو المفروض و بين المنتهى بأحد الوجهين و هو شخص واحد يلزمه اختلاف النّسب بالقياس إلى الحدود المفروضة فى المسافة حتى اذا اعتبر بالقياس إلى حدّ ما من تلك الحدود صار التوسط المذكور الذى هو الكون فى الوسط باعتبار هذا العارض كونا فى ذلك الحدّ من الوسط فهى أمر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النّسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثّابتة استندت إلى العقل الثابت و من حيث النّسب المتعاقبة عليها استندت إليها الحوادث.

هذا خلاصة كلامهم و لا يخفى عليك أنّه يبقى الكلام فى استناد تلك النّسب المتعاقبة إلى الذات القديمة و لا يجدى نفعا.

ما يقال: إنّها أمور فرضيّة لا يستدعى عللا خارجيّة فإنّه لا شكّ فى أنّها ليست فرضية محضة كزوجية الثلاثة و كيف يصير مثل ذلك مرجّحا للوجود[۴۳] الخارجى بل لها نحو من الوجود سواء كان بالفعل فى نفس الأمر أو فى مرتبة من مراتب القوّة أو ما شئت فسّمه.

فإنّا نعلم بديهة أنّ للمتحرّك فى آن الوصول إلى حدّ مفروض من المسافة حالة ما، لم يكن له قبل هذا الآن و لا يكون له بعده، و مثل هذا لابدّ له من مرجّح موجود بالفعل، أو فى مرتبة من مراتب القوّة، على نحو ما مرّ.

بل الوجه فى تحقيق المقام أن يقال إنّ المرجح لكلّ واحد من النّسب هو النّسب السّابقة عليه و هكذا فان اعتبر الحركة الوحدانيّة المستمرّة بوحدتها، فهى ثابتة مستندة إلى العلل الثابتة، و إن اعتبر النسب المتعاقبة و فرض[۴۴] لها أجزاء بحسب تلك النسب، كان كلّ واحد منها مستندة إلى السابق عليه.

قيل كما أنّ هذه الحركة متّصلة[۴۵] لا جزء لها فى نفس الأمر، بل بحسب الفرض، كذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانيّة، فإنّ العقل السليم يحكم بأنّ استمرار المعلول و اتصاله، تابع لاستمرار العلّة و اتصالها[۴۶].

۴۳. للموجود. س. ط.
۴۴. و قد فرض. ط
۴۵. متصلة مستمّرة. س. م
۴۶. و اتصاله. ح. ط

و يظهر من هذا أنّ معنى عدم الحادث ليس هو العدم الحقيقى بمعنى ارتفاع الماهيّة فى الخارج بل الإضافى و هو عدم الشىء عن[٤٧] شىء آخر كما تنتقل الصّفة عن الموصوف فيقال أنّها عدمت عنه أوكما يبعد الشّىء المبصر عن الشخص المبصر، فيقال لذلك الشىء إنّه عدم عن الحسّ، و هذا على الحقيقة تغيّر و انتقال، و إنّما يقال له عدم على طريق المجاز، و تصورات هذه المعانى دقيقة. انتهى كلام القائل.

و أقول: قد أسلفنا فى بحث استناد الاستعدادات العنصريّة إلى الحركات الفلكيّة نظير ذلك و قد رايت مثله[٤٨] فى الفصول الأفلاطونية، و أنت خبير بأنّ ما ذكره من اتصال الحوادث، و أنّ ليس لها جزء بالفعل، لا يتأتّى فى النفوس الإنسانية على تقدير حدوثها، فإنّه لا يعقل كونها أجزاء فرضيّة لأمر وحدانىّ لكن هذا القائل يقول بقدم النّفس كما صرّح فى كتبه و ينقل عن أفلاطون أيضا.

[و هو] تعالى.

[المبدأ و الغاية فى ذلك الرّبط] يعنى أنّه تعالى كما هو علة فاعليّة لنظام العالم و ترتّب[٤٩] الوجود، فهو غاية له أيضا، و المراد بالغاية ما يترتب عليه الفعل[٥٠] ترتبا ذاتيّا، فإن كان حاملا للفاعل على الإقدام بالفعل، سمّى[٥١] غرضا بالقياس إلى الفاعل، و علّة غائية بالقياس إلى الفعل، فالغاية أعمّ و قد يخصّ الغاية بما لا يكون حاملا فيبائن بهذا المعنى للغرض.

و أفعال الله تعالى غير معلّلة بالأغراض لما سبق من أنّ العلّة الغائية هى العلّة الفاعليّة لفاعليّة الفاعل فهى الّتى تجعل الفاعل فاعلا فلو كان كذلك لكان الواجب ناقصا بذاته مستكملا بغيره و هو العلّة الغائية.

نعم لها غايات هى حكم و مصالح لا يحصىٰ معلومة له تعالىٰ لكنّها ليست مؤثّرة فى ذاته بجعله فاعلا وتلك الغايات ترجع إلىٰ استيفاء الموجودات كمالاتها الأوليّة و استكمالها بعدها بالكمالات الثانية ليتشبّه بمبدئها[٥٢] بحسب ما يتصّور فى حقّها و يليق بها و إنّها ينتظم ذلك بعشق يقتضى حفظ الكمال الموجود و الشّوق إلى الكمال المفقود إما[٥٣] إرادىّ أو طبيعىّ.

فالعشق حاصل لكلّ موجود، حال وجود كماله له، و حال عدمه معاً، و الشوق

٤٧. من. ط ٤٨. مثل ذلك. ط ٤٩. ترتيب. س. ط. م

٥٠. ما يترتب على الفعل. س. (خ ل). ح ٥١. يسمّى. س. ط

٥٢. بمبدئها الأعلى. ط ٥٣. و إمّا. م

يختصّ[۵۴] بحال عدمه، و لذلك ترى شيخ الرئيس و غيره من أكابر الحكماء أثبتوا سريان العشق فى جميع الموجودات، فالأشياء بأسرها طالبة للتشبّه بالمبدأ بقدر الإمكان، فهى عاشقة له، فإنّ العشق هو الميل إلى الإتحاد مع شىء ما، بوجه من الوجوه، فهو تعالىٰ بكماله الذّاتى غاية الغايات، فإنّه الّذى يتوّخاه الكلّ و يطلبه أى يطلب التشبّه به و التقرّب إليه.

و قيل إنّ العشق يستلزم الشّعور على اختلاف المراتب فهذا يدلّ على أنّ لجميع الموجودات شعوراً ما، مختلف المراتب، حسب اختلاف مراتب العشق، فاعرف و تحدّس هذا.

و الغاية هاهنا، إن حمل[۵۵] على المعنى المشهور المذكور سابقا، يحتاج إلى تكلّف، بأن يراد أنّه تعالى باعتبار التشبّه به غاية كما أشرنا إليه.

و لك أن تجعل الغاية هاهنا بمعنى العلّة الغائية، و معنى كونه العلّة الغائية أنّ ذاته تعالى كاف فى وجود ما يوجد عنه، فهو بذاته علّة فاعليّة من حيث التأثير، و علّة غائية، من كونه[۵۶] المقتضى لفاعليّته، على نحو ما سبق فى كون صفاته تعالى عين ذاته.

فتأمّل فى الوجهين و اختر لنفسك ما يحلو.[۵۷]

[ليدوم الخير] الأمر الحاصل للشّىء باعتبار كونه مؤثّراً عنده أى أليق به و أصلح له سمّى خيرا و باعتبار أنّ حصوله يقتضى براءة ماله من القوّة كمالا.

و الذى يفهم من الإشارات و شرحه، أنّ الكمال هو الحاصل بالفعل مطلقا* و الخير المضاف إلى شىء[۵۸] هو الكمال الّذى يقصده ذلك الشّىء باستعداده الأوّل، و احترز بالأوّل، عن اقتناء الرّذائل الّذى يقصده الإنسان باستعداده الثانى الطّارى على الاستعداد الأوّل الّذى له بحسب فطرته فإنّه لا يكون خيرا بالقياس إلى ذات الإنسان بل إلى ذاته مع ذلك الطّارى لا بدونه.

فعلى هذا يكون الكمال أعمّ مطلقا و قولهم أوّلا: أنّ الشّىء الحاصل للشّىء باعتبار كونه مؤثّرا سمّى خيرا و باعتبار براءة[۵۹] عن القوّة كمالا، لا ينافى كون الكمال أعمّ و لا

۵۴. يخصّ. ح ۵۵. استعمل. ط ۵۶. من حيث كونه. س. ط
۵۷. يحلو. س ۵۸. الشىء. ط
۵۹. براءته. ط. م

* قوله: مطلقا. أى سواء كان مؤثر اعنده أم لا.

يتوخّاه ــ يتعمّده و يتطلّبه و يقصده مرّة بعد أُخرى. الاقتناء ــ الاتخاذ. الاكتساب.

يقتضى تساويهما كما لا يخفىٰ ثم المراد بالخير هاهنا الوجود و توابعه من الكمالات.

[و ليثبت الفيض] هو فعل فاعل يفعل دائما لالعوض و لا لغرض.

[ولئلاّ يتناهى رحمته] عند الأمور الثابتة و لا يتجاوزها* إلى الأمور المتعاقبة أو عند حدّ من الحوادث.

[فإنّ وجوده ليس بأبتر و لا ناقص و لا منقطع الطّرفين] يمكن أن يجعل قوله «ليدوم الخير» إشارة إلى الأمور الدائمة و هو نتيجة ربط الثّبات بالثّبات.

و قوله «و ليثبت الفيض» إشارة إلى الحوادث فإنّ دوام الفعل إنّما يظهر فى إيجادها.

و قوله «و لئلا يتناهى رحمته» إشارة إلى نفى البداية و النهاية عنها و حينئذ فقوله «فإنّ وجوده ليس بأبتر» أى غير مقصور على الحوادث.

و قوله «و لا ناقص» اى غير مقصور على الأمور الثّابتة و يحتمل العكس.

و قوله «و لا منقطع الطرفين» أى ليس للحوادث ابتداء و لا إنتهاء هذا.

و الظّاهر أنّه لم يقصد ذلك فإنّه و من فى طبقته من أعاظم الحكماء لا يتحاشون عن التكرير لمزيد التقرير فإنّ غرضهم مقصور على إيصال الخير و الكمال فكلّ ما يسهّل طريقا إلى نيله و يعين الطّالب فيه فهو مستحسن عندهم و قد صرّح بمثل ما ذكرنا بعض الفضلاء فى حاشية شرح الإشارات.

و من تتبّع[٦٠] موارد القوم و مصادرهم شاهد ما ذكرنا و استسمج[٦١] التكلّفات التى يتعملّها[٦٢] المتأخّرون من شارحى[٦٣] كلامهم فى تقرير معناه على ما عرّفوه و على النّحو الّذى ألقوه[٦٤] حيث عدموا الذّوق الملائم لأذواقهم و حرّموا الشّوارق المقتبسة من فيوض إشراقهم ثم أخذ يعرّف[٦٥] الجود بعد ما كرّر ذكره فقال :

[و الجود إفادة ما ينبغى] أى يليق و ترك ذكر لمن ينبغى لإغناء الأوّل عنه فإنّ الانبغاء لكونه من الأمور النسبيّة إنّما يكون بالنّسبة إلى من ينبغى له ذلك.

٦٠. يتبّع. م
٦١. و استهجن. ط
٦٢. يعلمها. س ــ يتعلّمها. ط ــ يتبعها. م
٦٣. شائق. م
٦٤. ألفوه. ط
٦٥. تعريف. م

* قوله: و لا يتجاوزها ــ عطف على المنفى أعنى التناهى لا على النّفى أعنى لا يتناهى. منه

استسمجه ــ أى عدّه قبيحا.

[لا لعوض*] كائنا ما كان ولو كسب محمدة أو دفع نقيصة و ترك ذكر الغرض لأغنائه عنه اذ ليس العوض كلّه عينا بل و غيره حتى الثناء و المدح و التخلّص عن المذّمّة على ما قال الشيخ الرئيس فى الإشارات.

[فمن فعل بعوض يناله فهو فقير] لكونه يستحصل بذلك الفعل العوض الّذى وجوده له أولى من عدمه فقد احتاج إلى العوض فى كماله.

[و الغنّى هو الّذى لا يحتاج فى ذاته و كماله] أى صفاته الحقيقية دون النّسب و الإضافات المحضة الّتى يتعلّق بها و بغيرها فإنّه لا اختصاص لها بالذات فلا ينسب إليها بأنّه كمال لها.

و كفاك فى ذلك اعتبار تبدّل النّسبة الّتى بين زيد و بين ما هو خارج عنه بكونه يمينا و شمالا بسبب[٦٦] انتقال الخارج مع بقاء زيد على حاله.*

[إلىٰ غيره] هذا تعريف للغنىّ مطلقا فمن لا يحتاج إلى شىء معين فى ذاته و صفاته و كماله فهو غنّى بالنّسبة إليه و إن كان مفتقرا إلى غيره.

[والغنىّ المطلق] أى الغنّى عن جميع ما سواه الّذى لا يشوبه دقيقة فقر أصلا.

[هو الّذى وجوده من ذاته] فإنّه حينئذ يكون كمالاته من ذاته أيضا بل عين ذاته كما مرّ تفصيله.

[و هو نور الأنوار] الظّاهر بذاته المظهر لغيره الّذى كلّ ما سواه فهو لمعة من نوره أو لمعة من لمعة من نوره[٦٧] و هلم جرّاً.

[ولا غرض له فى صنعه] أى ليس يحمله على الفعل أمر من الأمور.

[بل ذاته ذات فيّاضة للرّحمة] بذاتها بشعور و إرادة هما عين الذات متعلّقين بما يصدر عنها و بما يترتّب عليه من الفوائد و الحكم لا كفعل الطّبيعة حيث لا شعور لها بما يصدر عنها.

[و هو الملك المطلق] أى بالنّسبة إلى جميع ما سواه.

٦٦. بحسب. ط

٦٧. أو لمعة من لمعة نوره. ط. م

* قوله: لا لعوض. كذا فى النسخ الّذى رأيته ولو اقتصر على الغرض لكان أظهر شمولا شمل لجميع ما يترتب على الإعطاء فإنّ العوض و إن تناول المعانى لكن شموله لحصول الملكة الفاضلة فى نفس المعطى و أمثاله غير ظاهر اذ المتبادر من العوض ما يصل من الغير فى مقابلة الفعل فيحتاج إلى أن يقال أنّ مثل هذه الملكة تحصل من الغير و هو المبدأ الفياض فى مقابلة هذا الفعل. منه

* قوله: على حاله ــ اى على حاله الذى هو عليها بالنظر الى ذاته.

[لأنّ الملك المطلق هو الّذى له ذات كلّ شىء و ليس ذاته لشىء] و نور الأنوار كذلك لأنّ كلّ شىء فهو إمّا منه أو ممّا منه و غاية الفعل فى حقّه هو كونه فاعلا لها فصحّ تعليل كون الأشياء[٦٨] له بكون الأشياء منه كذا فى شرح الإشارات.

و يمكن أن يقال لمّا كان ذات جميع الأشياء منه و هو العلّة الموجدة لها و لما يتوقف عليه، كانت[٦٩] مملوكة له بلا واسطة أو بواسطة، اذ لا مدخل فيه لغيره، و غيره لا مدخل فيه لغيره[٧٠] و العبد و ماله لمولاه، على أنّك علمتَ من قاعدة الإشراق، أنّ النور الأشدّ لا يمكّن النور الأنقص من التأثير.

و أمّا المقدّمة الثانية فظاهرة.

[و الوجود لا يتصوّر أن يكون أتمّ مما هو عليه فإنّ ذات الحقّ لا يقتضى الأخسّ و يترك الأشرف الممكن له] لأنّه يفضى إلى الجهل أو العجز أو البخل فيه، تعالى عن ذلك.

[بل يلزم ذاته الأشرف فالأشرف] هذا إشارة إلى قاعدة الإمكان الأشرف الّتى أشرنا إليها سابقا و تقريرها على ما ذكرها الشّيخ فى سائر كتبه: أنّ الممكن الأخسّ اذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله و إلاّ فإمّا أن يكون وجود الأخسّ بواسطة فيلزم خلاف المقدر لأنّ تلك الواسطة لا يمكن أن تكون غير الأشرف لأنّ العلّة أشرف من المعلول، أو بغير واسطة و حينئذ.

فإن جاز صدور الأشرف عن الواجب لزم جواز صدور الكثير عن الواحد ضرورة أنّ ألاشرف لا يمكن صدوره بواسطة ذلك الأخسّ فأمّا بلا واسطة او بواسطة غير الأخسّ و إن لم يجز صدور الأشرف عن الواجب فإن جاز صدوره عن معلوله لزم جواز كون العلّة أخسّ من المعلول ضرورة انحصار الواسطة فى الأخسّ بناء على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد و إن لم يجز صدور الأشرف لاعن الواجب و لا عن معلوله مع إمكانه بالفرض و الممكن لا يلزم من فرض وجوده محال بل اِن لزم فإنّما يلزم من شىء آخر غير ذاته و إلاّ لم يكن ممكنا و هو خلاف المقدّر فاذا فرض موجودا و ليس صادرا عن واجب الوجود و لا عن بعض معلولاته[٧١] لأنّ الكلام على تقدير عدم جواز صدوره منهما فبالضّرورة وجوده يستدعى جهة مقتضية فى ذات

٦٨. تعليل الأشياء. ط ٦٩. لكانت. م

٧٠. و غير ما لا مدخل فيه لغيره. س. ط

٧١. و لا عن معلولاته. ط. م

الواجب أشرف مما هو عليه و هو محال.

هذا تقريره على مافى شرح الإشراق بزيادة توضيح و تنقيح.

و أقول: إنّمايتم إبطال الشقّ الأخيرلوكان إمكان المعلول مستلزما لإمكان العلّة و هو ممنوع[٧٢] ألا ترى أنّ[٧٣] انتفاء المعلول الأوّل ممكن مع أنّ علّته و هو انتفاء الواجب مستحيل.

و التحقيق أنّ إمكان المعلول يستلزم إمكان العلّة نظراً إلى المعلول بمعنى أنّه إذا نظر إلى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته و انتفاء ذلك ممنوع فى صورة النّزاع كما فى صورة السند (و الشاهد)[٧٤].

و يمكن أن يقرّر هكذا: ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا أشرف منه و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا ما هو ممكن أشرف فهو موجود قبله.

بيان الأوّل أنّه لو كان ممكنا أشرف فعلى تقدير وجوده، إمّا أن يوجد من الواجب بلا واسطة و قد فرض وجود الأخسّ منه بلا واسطة، فيلزم صدور الكثير عن الواحد، أو بواسطة و ينحصر فى الأخسّ، فيلزم كون العلّة أخسّ من المعلول، و اللازمان محالان، و ما يلزم منه على تقدير وجوده محال فهو محال، فإمكانه يستلزم كونه محالا، و فيه أيضا مثل النظر السابق.

و الحق أنّه إن أريد بامتناع الأشرف ما يشمل الامتناع بالغير، فهو كذلك، و إن أريد الامتناع بالذّات فلا يتم كما[٧٥] ذكر.

لا يقال: فلا حاجة إلى هذه المقدّمات، بعد ما ثبت أنّ المعلول فى وجوده و عدمه يستند إلى علّة يجب عنه.

لأنّا نقول: الغرض منه الاستحالة مع قطع النظر عن إرادة الفاعل و اختياره، فإنّ ما ثبت هو وجوب المعلول وجودا و عدما بالنظر إلى العلّة، و لا يمنع ذلك أن يكون إرادة الفاعل و اختياره جزء من تلك العلّة، و بهذا[٧٦] القدر لا يحصل هذا الغرض الّذى يبتنى عليه نفى النقائص الثلاثة[٧٧] عن المبدأ الأوّل، تعالى عن ذلك هذا، و التمسك باستلزام أحد تلك النقائص الثلاث فى المبدأ كاف فى هذا المطلب، كما أشرنا إليه، و قد نقل ذلك بعض الأكابر من أئمة الكشف و التحقيق* عن أبى حامد الغزالى و استحسنه جدّا.

٧٢. منقوض. س. ط. م (خ ل)ـ ح.

٧٣. منقوض بأنّ. ط. م (خ ل). ح ٧٤. الزيادة فى نسخة. ح

٧٥. ما. ط ٧٦. و هذا. م ٧٧. الثلاث. م

* قوله: بعض الاكابر. هو الشيخ الجليل محيى الدين العربى نقله فى الفتوحات المتوفى (٦٣٨).

[كما أنّ عكس النور أشرف من عكس عكسه] و هكذا إلىٰ أن ينتهى إلى ما هو أخسّ الكلّ و هو البرزخ بينه و بين المظلمة[٧٨] أعنى المتّصل[٧٩] بالظّلمة من مراتب النّور و نظيره فى المبحث المضروب له المثل مرتبة الأجسام.

[و أتم ممّا عليه الوجود محال] لمامرّ هذا تكرير لما سبق و كأنّه أعاده ليجعله توطئة حديث الخير و الشّر.

و أورد عليه أنّه لو كان كذلك لما كان بعض الأشخاص ممنوعاً عمّا هو أشرف، و نحن نرىٰ أكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم الّتى حصولها لهم أولى.

و أجاب فى شرح الإشراق نقلا عن المطارحات بأنّ هذه القاعدة إنّما تطّرد فى الممكنات الثابتة المستمّرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثّرة بالحركات الفلكيّة بخلاف الواقعة تحتها كالمواليد الثلاثة و غيرها، اذ قد يمتنع عليها بالأسباب الخارجية ما هو ممكن لها بحسب الذات و أشرف و أكمل، و لهذا جاز أن يعطى الشىء الواحد مرّة شريفا و الأخرى خسيساً لا لذاته، بل لاستعداده بأسباب من الحوادث لا يتناهى.[٨٠]

و أمّا الأمور الّتى هى فوق الحركات من العقول و النفوس و الأجرام الفلكية و لوازم الكليّات الطبيعيّة، فلا يمنعها عن الأشرف و الأكمل أمر من الأمور الخارجيّة، لأنّها إمّا عللها أو معلولاتها أو لا هذا و لا ذاك ،والأخيران باطلان، لأنّ ما لا مدخل له فى عليّة الشّىء لا يكون سببا لعدمه، فاختلاف شرفها أو خسّتها[٨١] لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات، لتقدّمها عليها، فيكون تعليلها بعلل ثابته هى اختلاف الفواعل و اختلاف جهاتها فينفعل بالأشرف الأشرف و بالأخسّ الأخسّ.

و أقول: تلخيص الجواب أنّ الأمور العالية[٨٢] عن الحركات، لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها أمرغريب، بخلاف الأمور الواقعة تحتها، لمقارنتها بالحركات[٨٣]، فإنّ علل تلك الكمالات فى الثّوابت ليست غريبة عن ذاتها الموجودة، فإنّها إمّا ذات الفاعل، أو أمر لازم له، فعلّة كمالاتها هى بعينها علّة الذات أو ما يلزمها، بخلاف الحوادث فإنّ علل وقوعها على وجه خاصّ، و علل كمالاتها قديكون غير علل وجودها و غير ما يلزمها، فاذا قيس ما هو أشرف من أحوالها إليها، لم يوجد فى ذواتها و لا فى علل وجودها و لا فى لوازمها ما يقتضى

٧٨. الظلمة. س. ط. م ٧٩. المتصلة. ط

٨٠. ما لا يتناهى. ط ٨١. وخسّتها. س. ط. م ٨٢. المتعالية. ح ٨٣. للحركات. س. ط. م

امتناعه، فظهر الفرق بينهما فى حكم وقوعهما على الوجه الأشرف، و أما فى حكم امتناع تقدّم ما هو أشرف من آحاد السلسلة المرتبطة منهما[٨٤] طولاً و عرضا، فلا فرق أصلا فليتدبّر.

ثم إنّ هاهنا جوابا آخر، و هو أنّ العناية الإلهيّة متعلّقة بتدبير الكلّ من حيث هو كلّ أوّلاً و بالذات، و بتدبير الجزء ثانيا و بالعرض، و لا يمكن أن يكون نظام الكلّ أحسن من نظام الواقع، و إن أمكن لكلّ فرد فرد ما هو أكمل له بالنّظر إلى خصوصيّته، لكنّه يكون مخلاً بحسن نظام الكلّ و إن خفى علينا وجهه. و يمثّل لك[٨٥] بأنّ المعمار اذا طرح نقش عمارة، فربما كان الأحسن لتلك العمارة من حيث الكلّى أن يكون بعض أطرافه بعينه مبرزا، و بعض الآخر مجلسا، و بعض الآخر مخدعا[٨٦]، بحيث لو غيّر هذا الوضع لا ختلّ حسن مجموع العمارة و إن كان الأحسن نظرا إلى خصوصيّة كلّ من الاجزاء أن يكون مجلسا مثلا.

و نبّهوا على هذا المطلب بأنّ الكلّ من حيث هو[٨٧] متصف بالنّظام الأحسن أنسب بالمبدأ التامّ من جميع الوجوه فيستحقّ بتلك المناسبة فيض الوجود منه فلابدّ أن يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فإنّه من حيث تلك الوجوه أبعد عن المناسبة مع المبدأ.

و لعلّ تفاصيل كيفيّة ذلك الحسن و اختلاله بتغيّر حال فرد فرد عمّا هو عليه هى سرّ القدر الّذى استأثره الله تعالى بعلمه و لم يطّلع عليه أحد سواه أو اطّلع عليه واحد بعد واحد من الأنبياء و الحكماء و الله أعلم بحقيقة الحال.

[و المحال لا يدخل تحت قدرة قادر] و لا يلزم من ذلك النّقص[٨٨] فى القادر بل النّقص فى المحالّ حيث لا يصلح لتعلّق القدرة.

و اذا علم أنّ الأتمّ من النّظام الواقع مستحيل فهذا النّظام خير ما يمكن من النّظامات فيكون ما عداها[٨٩] شرّا فالصّادر عن الأوّل تعالى لا يكون إلاّ خيرا.

فقد اطّوى[٩٠] الإشكالات الموردة على صدور الشّرور منه و لا يحتاج إلى التّطويل فيه.

[و إنّما يطول حديث الخير و الشّر] و الاشكالات[٩١] على تحقيق ماهيّتهما و كيفيّة

٨٤. بينها. ط ــ منها. م. (خ ل). ح ٨٥. ذلك. س. ط. م
٨٦. و البعض الآخر مجلساً و البعض الآخر مخدعا. ط ٨٧. من حيث أنّه. ط
٨٨. النقص أصلا. ط. م ٨٩. ما عداه. س. ط ٩٠. فقد إنطوى. س. ط. م
٩١. بايراد الإشكالات. ط ــ لا يراد الاشكالات. س. م

المبرز ــ بفتح الأول موضع قضاء الحاجة. كبسرها و سكون الثانى و فتح الثالث. بيت يكون
المخدع ــ بالخاء المعجمة و الدال المهملة بضم الأول و داخل البيت الكبير يحرز فيه الشىء.

صدورهما عن المبدأ وعن[٩٢] غيره كما هو مذكور فى كتب المتأخّرين خصوصا المتكلّمين حيث نفى بعضهم أن يكون الشّرور صادرة بايجاد الله تعالى و هم المعتزلة الّذين أخبر عنهم النبّى صلى الله عليه و آله بقوله «القدريّةُ مَجُوسُ هٰذِهِ الاُمّة» * فإنّهم يثبتون مع الله تعالى مؤثّرات يغلب بالإرادة على إرادة الله تعالى و هذا جهل محض و إلحاد بحت.

[من يظنّ أنّ للعالى التفاتا إلى السّافل] و أنّ المقصود بالذّات للمبادى العالية إيجاد السّافل.

[ويتوهّم أنّ ليس له[٩٣] وراء هذه المدرة المظلمة] أى عالم العناصر.

[عالم آخر و أنّ ليس له تعالىٰ وراء هولاء الدّيدان] يعنى الحيوانات ناطقها و صامتها.

[خلائق] أشرف منها كالعقول و النّفوس الفلكيّة فإنّ من علم ذلك لم يلتفت إلى هذا العالم الدنىّ و تحقيق أحواله إلاّ من حيث هى صادرة عن العوالى فلا نطول[٩٤] فى مثل هذا الحديث، إنّما يطول فيه من لم يعرف ذلك.

[و لم يعلم أنّه لو وقع على غير ما هو عليه للزم من الشّرور و اختلال النّظام شرّ كثير لا نسبة له إلى ما يتوهّمه الآن] و اعتبر بالنّار المحرقة مالم توجد[٩٥] لا ختلّ أكثر المصالح الضّروريّة للإنسان وغيره ومع وجودها إنّما يلزم تفصيل أجزاء بعض[٩٦] المركّبات العنصريّة مع إمكان الاحتراز عنه و أمّا توهّم أنّه يمكن وجود نار فى هذا العالم به يطبخ[٩٧] و يحرق ما ينفع إحراقه و لا يحرق ما عداه و يكون كذلك بحسب طبعها فخيال باطل.

[و هذا] أى هذا النّظام المشاهد منصوب المحّل عطفاً على إسم إنّ فى قوله انّه و قوله:

[أقصىٰ ما يمكن من النّظام] عطف على خبره أعنى قوله «لو وقع الى آخره» أى و لم يعلم أنّ هذا النّظام المشاهد أقصى ما يمكن فإنّ عالم العناصر لا يمكن أى لا يكون مشتملا على نقائص و آفات.

[و العالم الّذى لا يتطرّق إليه العاهات عالم آخر] هو عالم المثال و عالم الأفلاك و ما

٩٢. أوعن. ط. م
٩٣. لله تعالى. س. ط. م
٩٤. فلا يطول. ط
٩٥. لولم توجد. س. ط. م
٩٦. تفصيل بعض اجزاء. ط
٩٧. العالم يطبخ. س. ط. م

* الجامع الصغير ج ٢/٨٩.

المدرة ــ بفتح الاول و الثانى و الثالث. القطعة من الطين العلك الذى لا يخالطه رمل.

العاهات ــ جمع العاهة أى الآفة.

فوقه من عالم النّفوس و العقول.

[إليه رجعى الطّاهرات] عن الرّذائل الخلقيّة و الاعتقادية.

[من نفوسنا معاشر الإنسان] فإنّ النّفوس البشريّة الطّاهرة إن كانت شديدة التعلّق باستعمال القوى الطبيعيّة كثيرة الشّوق إليها ينتقل بعد قطع التعلّق عن البدن العنصرى إلى بدن مثالي نورانى و يتلذّذ بمشاهدة صور ذلك العالم من المطاعم الشهيّة و المناكح البهيّة.

و ربما يتعلّق بأجرام فلكيّة[٩٨] و يصير هى موضوعا لتمثّل تلك الصّور لها فهناك يتحقّق فى صور العناصر منافعها بدون مضارّها وغيرذلك ممّا يتوهّم أنّه لوكان فى هذا العالم لكان أحسن و إن كانت منسلخة عن علقة[٩٩] الطّبيعة شديدة الإنجذاب إلى مباديها فيتّصل بالنّفوس الفلكيّة و العقول[١٠٠] على اختلاف طبقاتها بحسب اختلاف مراتبها فى التجرّد.

[و ليس] الحال.

[أنّ العوالى القدسيّين لا شغل لهم غير هتك الأستار و رفض الأيتام عن حضانة المرضعات[١٠١] و إيلام البرىّ] عن الجرائم.

[و غرس الملل الجاهليّة] أى إظهارها و نشرها شبّه ذلك بغرس الشّجر.

[و إغواء نفوس و ترفيه جاهل و تعذيب عالم] إلى غير ذلك من الآفات الواقعة فى عالمنا هذا، إذ لوانحصر فعل تلك الجواهر المقدسة فيها كان فى فعلها نقص بيّن و هو محال.

[بل إنّما شغلهم مشاهدة أنوار الله تعالى من كلّ مشهد] فإنّها تشاهد أنوارالله تعالى فيها و فى عللها و فى معلولاتها و فى غيرها من العقول الصّادرة بالاعتبارات العرضيّة.

[ويلزم حركاتها لوازم ضروريّات] تؤدّى إلى ضرر ما فى بعض السّوافل.

[لوعادت إلى وضع ينفعهم لتضرّر بها عوالم] إمّا من أجزاء ذلك العالم كما صوّر فى قصّة النار و كما فى صورة المطر المدرار المؤدّى إلى خراب بعض الأبنية أحيانا فإنّه لولم يكن لتضرّر بها الزروع و الأشجار و تأدّى[١٠٢] إلى ضرر الحيوانات.

و أمّا فى عوالم العالية من حيث أنّه لا يحصل التشبّه بمعشوقاتها و مع ذلك[١٠٣] تلك الحوادث ليست مقصودة أوّلية لها فهى واقعة على أكمل الوجوه الممكنة لها كما أشار إليه بقوله:

٩٨. بالأجرام الفلكية. س. ط. م ٩٩. غلبة. س ١٠٠. أو العقول. س. ط. م
١٠١. مرضعات. ح ــ مرضعاته. س ١٠٢. المؤدّى. ط ١٠٣. و مع أنّ. س. ط

العلقة ــ بضم الاول و سكون الثانى و فتح الثالث التعلق.

الإيلام ــ الايجاع يقال آلمه أى أوجعه.

البرىّ ــ من برء. الخالى من الذنب.

[على أنّها لا تتحرّك للسّافلين] كما تقرّر فليس السّوافل مقصود الها بالذات، حتى لو وقع فيها ما هو بالنّسبة إلى بعض الأجزاء نقص، لكان مستلزماً للنقص فى تلك العوالى اذ لا نقص فى ذواتها و لا فى أفعالها و لا فيما هو مقصود بالذات لها أصلا، و ما يتراءىٰ من النّقص مع أنّه ليس نقصا فى الواقع، بل هو أكمل ما يمكن كما عرفت، فإنّما هو فيما يلزم المقصود بالذات لا فيه.

[بل لما يرتمى إليها من الأضواء القيوميّة و الأنوار اللاهوتيّة] يمكن أن يكون المراد بالأضواء القيوميّة ما يفيض عليها من المبدأ الأوّل، و بالأنوار اللاهوتيّه ما يفيض عليها من العقول.

[و يغلب عليها من الهيبة[١٠٤] فى المواقف الإلهيّة و سلطان] أى غلبة عطف على الهيبة.

[الأشعّة القدسيّة ما لا يمكّنها] بفتح الميم و تشديد الكاف المكسورة من التمكين.

[من النظّر إلى ذواتها فضلا عمّا دونها] فإنّها مستغرقة فى شهود المبادى بحيث لا يمكن لها الالتفات إلىٰ ما سواها أصلا.

[و مع ذلك] الغلبة و الاستغراق التامّ اللازم له.

[فهى عالمة بكلّ جلىّ و خفىّ] اذ لا يتوقّف العلم على الالتفات فجميع الأشياء معلومة له غير ملتفة إليها كعلمنا الحضورى بأنفسنا و بأوصافها فى أوقات الاستغراق التامّ فى أمر كما فى حال الغضب المفرط و الاهتمام التامّ بأمر فكرى أو تخيّلى أو حضور معشوق.

[لا يعزب عن علمها و علم بارئها شىء] لمامرّ من كونها أنوار محضة.

[و يدلّ على ثبات الأجرام السّماوية و كونها غير مركّبة من العنصريّات و أمنها من الفساد] أى فساد صورها عطف على كونها غير مركّبة و هما بمنزلة التّفسير لقوله «ثبات الأجرام الفلكيّة» كأنّه قال و عدم كونها من جنس العناصر كما يدلّ عليه قوله «فهى غير عنصريّة أصلا» على ماسيجىء.

[ما ذكر] فى الهيكل الخامس.

[من وجوب دوام حركاتها و لو كانت مركبة من العنصريّات لتحلّلت] لأنّ

١٠٤. من الهيئة. ت

يُرتمىٰ ــ (مبينا للمفعول) أى يلقىٰ.

الأجزاء العنصريّة متداعية بطبعها إلى الانفكاك و الميل إلى أحيازها الطبيعيّة و طبيعة المركّب تقسر[۱۰۵] تلك الأجزاء فلا تزال تفتّر[۱۰۶] قوّة الكلّ بسبب قوى طبايع الأجزاء بالتدريج إلى أن تفتّر بالكليّة و يغلب عليها قوّة تلك الطبايع فيتحلّل.

[و مادامت حركاتها] عطف على قوله لتحلّلت و قوله:

[فهى غير عنصريّة أصلا] أى ليست مركّبة من العناصر و لا هى من جنسها نتيجة للقياس المذكور فى طىّ كلامه. و القياس هكذا:

لو كان الأفلاك مركّبة من العناصر لما كانت دائم الحركة لكنّها دائم الحركة، فإنّ نتيجته أن ليست الأفلاك مركبة من العناصر. و ترك ذكر القياس المنتج لأمنها من الفساد اتّكالا على فهم المتعلّم، و صورته هكذا، لو كانت الأفلاك قابلة للفساد لم يدم حركتها، لكنّها دائم الحركة[۱۰۷]، فليس قابلا للكون و الفساد.

[و لمّا كان الحارّ خفيفاً لا يتحرك طبعاً إلاّ إلى الفوق] مطلقا اا و مضافا[۱۰۸]. *

[و البارد ثقيلا لا يتحرّك إلاّ إلى الأسفل] بمثل مامرّ من التفسير.

[و الرّطب يقبل التشكّل و تركه و الاتّصال و الانفصال بسهولة و اليابس يقبلهما] أى التشكّل و الاتصال وجودا أو زوالا.[۱۰۹]

[بصعوبة و الأفلاك غير منخرقة أصلا] لا بسهولة و لا بصعوبة.

[و لا متحركة على الاستقامة لا إلى المركز و لا عنه] أى لا إلى فوق و لا إلىٰ تحت لمامرّ و هو يدلّ على امتناع الانخراق لأنّه بالحركة المستقيمة.

أقول: الانخراق بحيث يحدث فرجة لا يكون إلاّ بالمستقيمة و أمّا مطلق الانخراق فقد يكون بأن يتحرّك بعض أجزائه حركة مستديرة و يسكن الآخر أو يتحرك على الاستدارة إلى

۱۰۵. نفس. ط

۱۰۶. تغيّر. م تفتّر ــ أى تسكن بعد حدّته و تلين بعد شدّته.

۱۰۷. لكنّها دائمة الحركة. ط

۱۰۸. و مضافا. ح

۱۰۹. وجود اوزوالا. ط

* قوله: مطلقا أو مضافا. مطلقا كالنار و مضافا كالهواء فإنّه فوق إضافة الى الماء و الأرض. منه

تَقسر ــ تقهر من قسره على الأمر أى قهره و أكرهه عليه.

جهة أخرى و ذلك أيضا ممتنع على الأفلاك لا متناع سكونها* و تغيّر حركتها و إلاّ لخرج الزّمان عن الحركة[١١٠] الاتصالية كما مرّ.

و أنت علمت أنّ هذا الحكم و أمثاله إنّما ثبت[١١١] بالدّليل فى محدّد الجهات[١١٢] و الزّمان لكنّهم يشركون سائر الأفلاك معه بالتحدّس.

[بل حركاتها دوريّة على الوسط] أى على المركز يعنى حوله.

[فهى لا ثقيلة ولا خفيفة] لأنّ الثّقل هو الميل إلى التّحت و الخفّة الميل إلى الفوق.

[ولا حارّة ولا باردة] لاستلزامهما الميلين على مامرّ.

[ولا رطبة ولا يابسة] لاستلزامهما جواز قبول التشكّل و تركه و الاتّصال[١١٣] بسهولة أو صعوبة.

[فهى طبيعة خامسة] أى مغايرة لطبايع العناصر الأربع.

[وهى محيطة بالأرض] من جميع الجوانب.

[ولولا إحاطة السّماء بالارض لكانت الشّمس اذا غربت لم ترجع إلى المشرق إلاّ بأن يتثنّى[١١٤] النّهار] أى يحصل نهاران متواليان أحدهما بسيرها من المشرق إلى المغرب و الآخر بتراجعها و التالى باطل بالمشاهدة و لمّا كان هذا الوضع مستمرّا فى جميع الأقطار[١١٥] فلابدّ أن يكون محيطا بالأرض من جميع الجهات

[فالسّماوات كلّها كريّة] لاستدارة حركاتها و بعد ثبوت استدارة الحركة القول بعدم كرويّتها مستلزم لأثبات الفصل فيها و هو خلاف الأليق بتلك الأجرام الشّريفة كما اعتمده بطليموس فى كثير من مطالب المجسطى فتفطّن ذلك فإنّه طريق بديع.

[محيطة بعضها ببعض] لانّ جميعها محيطة بالأرض بشهادة مشاهدة[١١٦] طلوع جميع

١١٠. الوحدة. ط ــ (خ ل). ح ١١١. يثبت. س. ط ١١٢. المكان. س. ط ــ (خ ل). ح
١١٣. و الاتصال و تركه. س. ط ١١٤. بأن يثنى. ت
١١٥. الكواكب التى لها طلوع و غروب فى جميع الاقطار. س. ط ١١٦. يشاهده مشاهدة. ط

* قوله: لامتناع سكونها. اذ لو كانت ساكنه يلزم أن لا يوجد حادث بعده كما أشرنا اليه فى أوائل هذا الهيكل حيث قال ولو انصرمت حركاتها ولو آناً لزم أن لا يوجد بعده حادث أصلا و أيضا لزم عدم الزّمان الّذى ثبت أزليّته و أبديّته لأنّه مقدار الحركة فتأمل.

كريّة ــ الكرة بضم الأول وفتح الثانى كل جسم مستدير و النسبة إليها كرىّ و كروىّ.

الكواكب و غروبها من نقطتين متقابلتين حقيقة أو حسّا فى جميع الأقطار مع انضمام التحدّس فى ذلك.

[حيّة] لما ثبت من أنّ حركتها إراديّة و الإرادة بدون الحياة محال.

[ناطقة] أى مدركة للكليّات و ذلك لأنّ الحركة الإراديّة لا بدّلها من غاية مشعور بها للمريد و ليست هى نفس الحركة لأنّ حقيقتها كمال أوّل لما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة و معناه، أنّه كمال لايتبرّئ المادّة عن القوّة باعتبار ذلك الكمال و ذلك إنّما يتصوّر بأن يكون هو لذاته وسيلة إلى كمال آخر و ما هو لذاته وسيلة إلى كمال آخر لا يكون مقصودا بالذّات.

أقول: و هذا أولىٰ ممّا يقال* لأنّها لا يمكن أن يقتضيها محرّك قارّ الذات بحسب طبعه أوإرادته أو غير ذلك اذ مقتضى الشّىء يدوم بدوامه[۱۱۷] و إنّما يقتضيها لالذاته بل لشىء آخر، و ذلك لأنّه لا يلزم من عدم كونها مقتضى المحرك القارّ الذات بحسب طبعه أو إرادته أو غير[۱۱۸] ذلك أن لا يكون مقصودة بالذّات، لجواز أن يقتضيها المحرّك بانضمام أمر غير قارّ يكون جزء من العلّة المستلزمة لها و لا يكون مطلوبة لغيرها فإنّ معنى كون الشّىء مطلوبا لغيره[۱۱۹] أن يكون الغير علّة غائية له و لا يلزم ذلك من كونها غير مقتضى لذات المحرّك بطبعه أو إرادته أو غير ذلك على أنا بعد الإغماض عن ذلك ننقل الكلام إلى ذلك الشىء الآخر فإن كان امراً قارّا لم يجز أن يصدر هو عن المتحرك بانضمام الحركة و إن كان غير قارّ لم يجزأن يصدر هو عن المتحرك بطبعه أو إرادته أو غير ذلك كما قال المستدلّ.

و اذا ثبت أنّ الحركة لابدّ لها من غاية و غايتها إما أين أو وضع أو كيف أوكمّ اذ لا يقع الحركة إلاّ فى هذه المقولات و يمتنع على الأفلاك من الحركات إلاّ الوضعيّة فغايتها الوضع و ليس وضعا جزئيا و إلاّ لوقفت عنده فهو إذن وضع كلّى فهى مدركة للكليّات.

ثم لا يكفى ذلك فى صدور الحركة الجزئيّة فإنّ الرأى الكلّى لا ينبعث عنه شوق جزئىّ فلابدّ لها من قوّة منطبعة فى جرمها بسببها تدرك الحركات الجزئية و الأوضاع الجزئيّة المطلوبة منها و نسبة تلك القوّة إلى نفوسها نسبة القوى الجسمانيّة[۱۲۰] إلىٰ نفوسنا.

هذا ما ذكره أتباع المشّائين.

أقول لاحاجة فى هذا المطلب إلى أنّ الحركة ليست مقصودة لذاتها بل يكفيهم أن يقولوا

۱۱۷. بدوام ذاته. ط ۱۱۸. وغير ذلك. ح ۱۱۹. مطلوبة لغيرها. ط
۱۲۰. الحاسّة. ط. الحسّاسة (خ ل). ح. س

* قوله: ممّا يقال. ذكر هذا الوجه فى شرح الإشارات و اعتمده و جعل الأوّل مؤيداله و لم يجعله أصلا. منه

ليس المطلوب الحركة الجزئيّة و إلاّ لا نقطعت بعد تمامها.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المطلوب الحركة الوحدانيّة الجزئيّة المستمرّة من الأزل إلى الأبد فلا يلزم الانقطاع.

قلت: القوّة الجسمانيّة لا تدرك الغير المتناهى ثم نظير ذلك المنع جاز[١٢١] فى الوضع الّذى هو المقصود بالذّات عندهم و أمّا على طريقة الإشراق.

فنقول: قد علمت أن الغرض من حركاتها الإشراقات الحاصلة لها من مباديها ليتشبّه بها بتلك الإشراقات كما أشار بقوله:

[عاشقة لأضواء القدس] أى للأنوار الّتى هى مباديها فإنّها تريد التشبّه بهامع مالها من النّسب الشريفة النّورية و ذلك إنّما هو باستفاضة الأنوار منها فلابدّ لها من تصوّر تلك المبادى و صفاتها النّورية الشّريفة و هى مجرّدة و غير المجرّد لا يدرك المجرّد فهى نفوس مجرّدة يدرك[١٢٢] الكليّات كما تقرّر.

على أنّه قد تقرّر عندهم أنّ ما يدرك شيئا فهو مدرك نفسه و قد بيّن فى سائر كتب الشّيخ أنّ كلّ ما يدرك نفسه فهو جوهر مجرّد فيدرك الكليّات فإنّ ما يدرك نفسه فهو نور لذاته و ليس[١٢٣] ظهوره له أمرا زائدا على ذاته.

ثم إنّ الشّيخ فى الإشراق ذهب إلى أنّ النّسب القاهرة الّتى يمكن التشبّه بها متناهية و إن لم يكن النّسب القاهرة مطلقا متناهية اذ ليس كلّ نسبة يمكن التشبّه بها فاذا[١٢٤] حصل لها التشبّه بما يمكن التشبّه بها فى الأدوار و الأكوار قامت القيامة ثم استأنف التشبّه مرّة أخرى و هكذا، فتأمّل فى ذلك و لولا مخافة الإطناب[١٢٥] لأتينا بما يفى بتحقيق المقام و عسى أن نأتى عليه فى غير هذا الكتاب بتوفيق المفضل المنعام.

[مطيعة لمبدعها[١٢٦]] لأنّ غرضها من حركاتها نيل التشبّه به و القرب[١٢٧] إليه كما تبيّن.

قال الشّيخ الرئيس فى النّجاة و السّماء حيوان مطيع لله عزّ و جلّ.

[ولا ميّت فى عالم الأثير] لما تبيّن أنّ جميعها ذو نفس مجرّدة و يشبه أن يكون المقصود من ذلك بعد ما صرّح بأنّها حيّة، الإشارة إلى أنّ لكلّ جسم من الفلكيّات نفساعلى حدة على ما ذهب إليه كثير من الحكماء، حتى أثبتوا للكواكب حركة مستديرة فى موضعها.

١٢١. جار. ط. (خ ل). ح
١٢٢. و كلّ مجرّد يدرك . س. ط
١٢٣. اذ ليس. ط (خ ل). ح
١٢٤. متناهية فلذا. ط
١٢٥. الإطالة. (خ ل). ح. س
١٢٦. لمبدئها. (خ ل). ح
١٢٧. و التقرّب إليه. ط

والشّيخ الرئيس فى الشّفاء مال إلى هذا القول و رجّحه و صرّح به فى الإشارات وَ ذلك لأنّ حكم الكواكب حكم الأفلاك فى وجوب استخراج الأوضاع الممكنة من القوّة إلى الفعل.

قال فى شرحه: و هذا شىء غير محسوس فيما فوق القمر أمّا القمر فإن لم يكن محوه خيالاً يتراءى فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات و قوس قزح أو أجساما موجودة واقعة[١٢٨] بحذائه بل شيئا موجودا ثابتا[١٢٩] فى جميع الأوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة مستديرة[١٣٠] لكنّ الحكم القطعى فيه مشكل و الأظهر أنّه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته و امتناع تغيّره عن الوضع الطبيعى هذا.*

و أقول: كما أنّ القمر بسيط فكذا التّدوير فلو اقتضى البساطة عدم كونه شيئا موجودا فى القمر لاقتضى أن لا يكون شيئا موجودا فى التّدوير أيضا على أنّه قد اختار فى التذكرة أنّ المحو كواكب صغار مظلمة مركوزة فى جرم القمر خلاف ما ذهب إليه هاهنا.

ثم إنّ الدّليل المذكور أعنى وجوب بساطته لا يدلّ على المدعى اذا البساطة لا تنافى أن يكون جرم آخر بسيط مركوزا فى جرمه كما فى الفلك و الكواكب[١٣١] بعينه و لم يقم دليل على امتناع اشتمال الكواكب على كوكب آخر مغرق[١٣٢] فى جسمه.

و ما ذكره من امتناع تغيّره عن وضعه الطّبيعى لا يلائم المدّعى، و الظّاهر أن يقول عن شكله الطبيعى.

و لعلّه أراد بالوضع جزء المقولة أعنى نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض فإنّ التغير فيه يستلزم التغيّر فى الشّكل و بعد تلك[١٣٣] العناية فهو منظور فيه كما عرفت، ألّهم إلاّ أن يقال: الأليق بتلك الأجرام الكريمة أن لايثبت فيها خلاف مقتضى طبائعها[١٣٤] من غير ضرورة ولا ضرورة فى ذلك مع قيام الاحتمالات الصّحيحة و حينئذ يبقى النّظر فى صحّة تلك الاحتمالات.

١٢٨. واقفة. ط

١٣١. الكوكب. ح ١٣٢. مفرق. س. ط

١٣٣. ذلك. ح ١٣٤. لطبائعها. ح

* شرح الإشارات ج ٣/٢١٥.

[خاتمة الهيكل]

فى تفصيل الموجودات بنحو من الإجمال و الإشارة إلى مراتبها.

[أوّل نسبة ثابتة فى الوجود نسبة الجوهر القائم الموجود] أى المعلول الأوّل.

[إلى الأوّل القيّوم] الموجود لذاته الموجد لغيره.

[فهى] أى هذه النّسبة.

[أمّ جميع النّسب] لا نطوائها على جميعها.

[و أشرفها] لكونها مبدأ الكلّ و لا نطوائها أيضا عليها.

[و هو عاشق الأوّل] فإنّ كلّ معلول فهو عاشق لعلّته مشتاق إلى التشبّه به كمامرّ لا سيّما الامكان الأشرف الّذى ليس بينه و بين الأوّل تعالىٰ حجاب أصلا.

[و الأوّل قاهر له] غالب عليه.

[بنور قيّوميّته قهرا يعجزه عن الإحاطة به و الإكتناه بنوره] كما يقهر نور الشّمس نور[1] الأبصار قهرا يعجزها عن التحدّق فيها.

[فاشتملت النّسبة المذكورة على محبّة] من طرف المعلول.

[و قهر] من طرف العلّة و يأتى فى عبارات[2] الشّيخ فى كتبه أنّ المحبّة يشمل طرفَى العلّة و المعلول إلاّ أنّ محبّة العلّة مستتبعة للقهر، و محبّة المعلول تستتبع الذلّ و هو الحقّ كما يشهد به الذّوق الإشراقى.

[و الطرف الواحد] الّذى هو من العلّة.

[أشرف من الآخر] الّذى هو من المعلول.

١. أنوار. س. ط

٢. عبارة. س. ط

الاكتناه ــ يقال اكتنه الشّىء أى بلغ حقيقته وغايته.

[فيسرى حال تلك النّسبة] من اشتمالها على الطّرفين الفعلى و الانفعالى المعبّر عنهما بالقهر و الذّل.

[فى جميع العوالم] فإنّ حكم الأصول يسرى فى الفروع كما هو متقرر[٣] عند أهل الكشف و العيان.

[حتى ازدوجت الأقسام] فى جميع طبقات الموجودات.

[فانقسمت الجواهر إلى أجسام] مقهورة متأثّرة عما فوقها من المبادى.

[و غير أجسام] قاهر لها كما قال:

[و غير الجسم قاهر له] أى للجسم.

[و هو] أى غير الجسم.

[معشوقه و علّته] كما تبيّن من قبل.

[و أحد الطّرفين] يعنى طرف الأجسام.

[أخسّ و كذلك انقسم الجوهر المفارق] للمادّة.

[إلى قسمين] قسم.

[عال قاهر] هو العقول.

[وَ] قسم.

[نازل فى الرّتبة منفعل مقهور] و هو النّفوس[٤].

[و كذلك انقسم الأجسام إلى الأثيرى و العنصرى] و أحدهما فعّال قاهر و الآخر منفعل، ثمّ أضرب عن ذلك إلىٰ إثبات ذلك الانقسام فى بعض أجزاء أحد القسمين أيضا أعنى الأثيرى فقال:

[بل انقسم بعض الأجسام الأثيرية] أعنى الكواكب.

[إلى قائد السّعادات] المسّمىٰ بالسّعود الفلكيّة كالمشترى و الزّهرة.

[و قائد القهر] المسّمىٰ بالنّحوس عند العامّة كزحل و مريخ و غيرهما ثم أضرب عن ذلك مترقّيا إلى إثبات الانقسام فى بعض أجزاء ذلك الجزء أعنى بعض الكواكب فقال:

[بل النيّران] عطف على ما سبق من القسمين حملاً على المعنى كأنّه قال: بل حصل من تلك القسمة النيّران و إلاّ فالظاهر من حيث اللّفظ بل النيّرين لكونه عطفاً على المجرور.

٣. مقرّر. س. ط

٤. النّفس. ح

و يحتمل أن يكون عطفا على بعض الأجسام الأثيريّة كما هوظاهر اللّفظ[٥] و هما و إن كانا داخلين فى بعض الأجسام الأثيريّة لكن انقسامهما أعلى مرتبة من انقسام جملة الكواكب فإنّ هذا الانقسام جارٍ فى الإثنين بخلاف انقسام مجموع الكواكب فإنّه بين جملة كثيرة.

[اللّذان أحدهما] و هو الشّمس.

[مثال العقل] لكونه فعّالا مفيضاً.

[و الآخر] و هو القمر.

[مثال النّفس] لكونه منفعلا مستفيضا ثم أشار إلى جريان ذلك الانقسام فى الأجسام على وجه الإجمال بوجه يعمّ جميعها بقوله:

[بل العلوى و السّفلى و المتيامن و المتياسر] فإنّ تلك القسمة جارية فى الأجسام كلّها علويّة و سفليّة ثم إلى جريانها فى الأفلاك بخصوصها كما قال:

[بل الشّرق و الغرب] ثم إلى جريانها فى بعض أجناس العنصريّات الّذى هو أظهر الجميع فقال:

[بل الذكر و الأنثى من الحيوان] ثم أجمل جميع ذلك بقوله:

[ازدوجء طرف كامل مع ناقص] أى فى جميع الأقسام المذكورة.

[تأسيّا] أى اقتداء.

[بالنّسبة الأولى[٧] يفهم[٨] ذلك] السّر المذكور من سريان الازدواج فى جميع الموجودات و هو حقيق[٩] بأن يسمّى النّكاح السّارى فى جميع الذّرارى.

[من يفهم قوله تعالى: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. الذاريات / ٤٩)] و يتفطّنون أنّ ذلك ظلّ النّسبة الأولى الّتى هى أمّ جميع النّسب[١٠] و يعتبرون منه[١١] وحدة الأصل الّذى هو منشأ تلك النّشوة[١٢].

[و لمّا كان النّور أشرف الموجودات] بشهادة الفطرة السّليمة حتى أنّ الحيوانات

٥. كما هو الظاهر. ط ٦. ازدواج. م ٧. إلى الأولى. ط
٨. لفهم. م لفهم. م ٩. الحقيق. س. م ١٠. الأولى هى أمّ جميع النسب. ح
١١. من. ط. م ١٢. الثنوة. س. ط

النّشوة ــ بتثليث الاول و سكون الثانى و فتح الثالث
ــ المعاودة و الرجوع إلى الأمر الاوّل.

العجم تحبّها و تعشق إليها[۱۳] و ربّما خاطرت لقربها[۱۴] بالنّفس كالفراش.

[فأشرف الأجسام أنورها و هو القدّيس] مبالغة فى القدس أى النّزاهة.

[الأب] سمّاه أبا لكونه مربّيا للمواليد الثّلاثة و هى منبع فيض الحياة.

[الملك] لأنّه يعطى الملك كما تقرّر عند أهل التّجارب و الكشف من غار فى أحكام النّجوم و أسرار التنجيم من حكماء بابل و من سبقهم و لحقهم من أهل الفنّين[۱۵].

[هورخش] اسم الشّمس بلغة الفهلويّة.

[الشّديد] لأنّه يغلب و لا يغلب.

[قاهر الغسق] أى الظّلمة بأنواره.

[و رئيس[۱۶] السّماء] كيف لا و هو أعظم الأجرام[۱۷] النّورية فيها بل هو بمنزلة القلب لها.

[فاعل النّهار] بطلوعه.

[كامل القوى صاحب العجائب] كما يظهر على أرباب أسرار النّجوم و التّنجيم و الطلسمات.

[عظيم الهيئة الإلهية*] و كفى فى ذلك بهوره لجميع الأنوار و اضمحلال جميعها فى أشعّته[۱۸] القاهرة اضمحلال جميع الأنوار فى سبحات* جلال نور الأنوار.

[الّذى يعطى جميع الأجرام[۱۹] ضوءها و لا يأخذ منها] هذا يدلّ بظاهره على أنّ جميع الكواكب مستفادة[۲۰] منه كما ذهب إليه بعض أساطين الحكماء.

[و هو مثال الله الأعظم] فى إفاضة النّور على جميع القوابل و قهر جميع الأنوار و بالجملة فنور الأنوار هو شمس العالم العقلى.

[و الوجهة الكبرى] و لذلك كانت قبلة العبادات فى النّواميس[۲۱] القديمة و بتبعيّتها

۱۳. يحبّها و يعشو إليها. س ۱۴. بقربها. ح

۱۵. القنية للفنّين ــ ط ــ الغنية. م ۱۶. رئيس. ط. م ۱۷. الأجسام. ط

۱۸. فى أشعّتها. ح. س. م ۱۹. الأجسام: ت ۲۰. مستعارة. ط ۲۱. نواميس. م

* أى له نصيب وافر عظيم من الهيئة الإلهية. منه رحمه الله.

* السبحات. أنوار جمال ذى الجلال اذا أشرقت توجب تسبيح الملائكة و تقديسهم. منه رحمه الله

الفراش ــ بفتح الاول جمع الفراشة. حشرة ملونة أحيانا البهور ــ الإضائة.

تلوينا جميلا.

صارت النّار[٢٢] قبلة فإنّهم كانوا يسّمونها نيّب[٢٣] الشمس فكأنّها نائب[٢٤] عنها فى ذلك لوجودها و ظهورها فى جميع الأوقات و الأمكنة بخلاف الشّمس.

[وبعده] [٢٤] أى بعد هو رخش فى الشّرف و الفضيلة.

[أصحاب السّيادات المعظّمون] أى الكواكب المتعيّنة من الثّوابت و السيّارات.

[سيّما السيّد الأسعد صاحب الخير و البركات] أى النيّر الأصغر و هو القمر يدلّ عليه أنّ الشّيخ فى التّسبيحات المتعلّقة بالكواكب وصف القمر بمثل هذه الأوصاف.

[جلّ من أبدعه] الضمير للقدّيس الموصوف أو لكلّ واحد من المذكورين و الإبداع هاهنا بالمعنى اللّغوى و هو الإيجاد من غير احتذاء مثال لا الاصطلاحى و هو الايجاد من دون متوسط.

[وتعالى] عمّا يقوله الملحدون فى صفاته و المعطّلون لذاته.

[من صورة] بأحسن صورة.

[فتبارك الله] أى كثر خيره[٢٥] و تعالى ذاته.

[أحسن الخالقين] جمع بطريق عموم المجاز أى لا مؤثّر فى الحقيقة إلاّ هو كمامرّ.

٢٢. النور. ح ٢٣. نبت. س. بنت. ط ــ بيت. م

٢٤. نابت. س. ط ٢٥. خيرا. ط

* قوله: أى كثر خيره. إشارة إلى معنى البركة و هما كثرة الخير و العلو. منه

[الهيكل السّادس]

فى إثبات بقاء النّفس بعد بوار البدن و الإشارة إلى اللّذة و الألم العقليّين.

[اعلم أنّ النّفس لا تبطل] و فى بعض النّسخ بزيادة قوله ببطلان البدن.

[لأنّها ليست ذات محلّ] لأنّ كلّ أحد يدرك نفسه ذاتا مستقلّة غير تابع و ناعت لغيره أصلا.

[فلا ضدّ لها] اذ التّضادّ إنّما هو بين الإعراض الّتى هى على غاية البعد و الخلاف مثل السّواد و البياض أو بين المتخالفة منها مطلقا و حيث لا حلول فلا تضادّ.

[و لا مزاحم] كما للصّور المتنافية[1] مثل الصّورة المائيّة و الهوائيّة لانتفاء الحلول أيضا فلا يطرء عليها الفساد من جهة القابل و أشار إلىٰ عدم طريانه عليها من جهة الفاعل بقوله.

[و مبدأها] و هو العقل.

[دائم] اذ يلزم من فساده فساد علّته و هكذا إلىٰ أن ينتهى إلى الواجب تعالى عن ذلك.

[فيدوم] النّفس.

[به] أى بمبدئه و فيه نظر لأنّه لمانع[2] أن يمنع دوام المبدأ بشرائط التأثير و إن سلّم دوام ذاته كيف و ذلك إنّما يتبيّن اذا لم يكن البدن و صفاته شرطا لبقائه كما هو شرط لحدوثه و هو غير بيّن فلابدّ له من بيان.

و ما قيل من أنّ البدن باستعداده علّة قابلية بالذات للصّورة الحاصلة منه و تلك الصّورة مستلزمة للنّفس لأنّها إنّما تفيض منها عليه فلذلك صار[3] علّة قابليّة لها بالعرض لأنّ اقتضاء حصول الكمال يستلزم اقتضاء ما يتوقّف عليه ذلك الكمال فاذا انتفى البدن المستعدّ لزم

١. المتنافيه ــ المتناهية. (خ ل). س

٢. لأنّ لمانع. ط. م ٣. صارت. ط

انتفاء تلك الصّورة و لا يلزم من انتفائها انتفاء ذات النّفس* بل يكفى فيه انتفاء فيضان الصّورة عنها.

و الحاصل أنّ حصول الصّورة الكماليّة للبدن يستلزم حصول النّفس لتوقّفها عليها و انتفاء تلك الصّورة لا يستلزم انتفاء النّفس المفيضة إيّاها اذ يكفى فى انتفائه انتفاء أحد الأسباب و الممكن مالم يجب عدمه لا ينعدم.

أقول: و فيه نظر لأنّ انتفاء الصّورة و إن لم يستلزم انتفاء النّفس من حيث كونها فائضة عنها فربما استلزمه من وجه آخر بأن يكون لازمة لوجود النّفس كما أنّ انتفاء الصّورة الفلكيّة يستلزم انتفاء عللها المفارقة لا من حيث مجرّد كونها فائضة عنها بل من حيث أنّها لازمة لوجودها.

و أيضا إنّما يتمّ ذلك إن لوثبت أنّ اعتدال مزاج البدن ليس شرطا لبقاء النّفس و إلاّ لكان انتفاء الصّورة مستلزما لانتفاء النّفس (لكونه مستلزما لانتفاء الاعتدال الذى هو مستلزم لانتفاء النفس)[٤] و كأنّه مغالطة نشأت من أخذ التجويز العقلى مكان التساوى فى الواقع و الأوّل أعمّ من الثانى اذ التجويز العقلى يرجع إلى الاحتمال العقلى و هو لا يستلزم الإمكان الذّاتى و لا ينافى تعيّن أحد الطرفين فى الواقع بسبب لم يظهر على العقل[٥] فاعرفه فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ما.

و لذلك تلقّى أكثر من تلاء[٦] هذا القائل المحقّق ذلك القول عليه بالقبول[٧] و الحقّ أحقّ بالاتّباع هذا.

و على ما ذكرنا من[٨] تقرير البرهان لا يتوجّه منع انتفاء المحلّ عن النّفس.

و أمّا ما يقال فى دفع هذا المنع من أنّ محلّه لابدّ أن يكون مجرّدا لكونه جزء المجرّد فيكون عاقلا و معقولا و هو المعنى من النّفس فيكون ما فرض جزء للنّفس هو النفس و يجرى فيه البرهان.

فأقول: فيه بحث أمّا أوّلا فلأنّه لا يكفى فى كونه نفسا كونه عاقلا و معقولا لأنّ التعلّق التدبيرى بالبدن مأخوذ فيه و ربما لم يكن المحلّ المذكور كذلك و لا يلزم من كون المجموع المركب من الحالّ و المحلّ مدبّرا، كون المحلّ وحده كذلك.

٤. الزيادة فى نسخة. س. ط. م ٥. للعقل. ط ٦. من تلامذة. ح
٧. ذلك القول بالقبول. س. ط ٨. فى. ط

* اذ لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم. منه

و أمّا ثانيا فلأنّه يجوز أن يكون ذلك المحلّ بمنزلة الهيولى لجميع النّفوس يحصل بانضمام مجرّدات أخرى أو هيئات إليها حالّة فيها نفوس متعدّده و تزول تلك النّفوس بزوال تلك المجرّدات أو الهيئات الحالّة الّتى هى بمنزلة الصّور إليها[۹] و يبقى المحلّ على نحو زوال الصّور[۱۰] مع بقاء الهيولى و ذلك المحلّ لو كان نفسا فإنّما يكون النّفس الكلّى اذ لا اختصاص له فى حدّ ذاته ببدن معيّن بل هو بواسطة جميع الصّور متعلّق بجميع الأبدان.

لا يقال: لو كان لها محلّ أو كانت مركّبة من الحالّ و المحلّ لم يكن مجرّدة* وقد ثبت أنّها مجرّدة.

لأنّا نقول: الّذى ثبت هو أنّه ليس النّفس جسما و لا جسمانيّا و أمّا أنّها ليست مركّبة من جزئين مجرّدين يحلّ أحدهما فى الآخر و يحصل منهما جوهر مجرّد فلم يثبت أصلا.

و الحقّ أنّ هذا المطلب حدسىّ فإنّ ذا الوجدان الصحيح يدرك من نفسه أنّه لا ينعدم بانعدام كلّ جزء جزء فرض من أجزائه و هكذا إلى أن ينعدم جميع بدنه و يظهر ذلك بأن يفرض انتفاء جزء منه أوّلاً كأنملة مثلا و هكذا إلى أن يستوفى الأصبع و هكذا إلى تمام اليد و هكذا إلى ماعداها فإنّ النّفس المشرقة يتيقّن بقائه فى جميع هذه الأحوال إلى أن يستوفى تمام الأعضاء.

و ربما ينبّه[۱۱] على ذلك التحدّس من أحوال النّفس و ملاحظة ترقّى قواها الخاصّة بها بانحطاط القوى البدنيّة فإنّه يحدس منه أنّ انتفاء ذلك[۱۲] القوى بأسرها يوجب كمال قوّة النّفس و تمام إشراقها لازوالها.

و ممّا سنح لى فى هذا المطلب على ذوق الإشراق أنّ حقيقة النّور المجرّد لا ينعدم أصلا* و لا يقبل العدم بذاته[۱۳] لأنّه عين الظّهور لذاته و إنّما يقبل العدم تعيّن مراتبه المختلفة فى النّقصان فإنّ المرتبة الكاملة منه من جميع الوجوه هو الواجب كما تقرّر و تكرّر.

ثم إنّ النفس الكلّى مرتبة من مراتب نقصان النّور مستندة إلى مافوقها من الأنوار

۹. بمنزلة الصّورة لها. ط ۱۰. على نحو زوال الأجسام بزوال الصّور. س. ط. م

۱۱. نبّه. ح ۱۲. تلك. س. ط ۱۳. لذاته. ط

* قوله: لم يكن مجرّدة. لم يتعرض لبقاء احتمال كون النّفس حالاً فى مجرّد آخر لما سبق من البرهان على وجه لا يبقى ذلك الاحتمال بناء على أنّ كل أحد يدرك نفسه ذاتا مستقلّة. منه

* قوله: لا ينعدم أصلا. بخلاف النّور العرضى فإنّ حقيقته ظهور غيره فيقبل العدم بتبعيّة ذلك الغير. منه

التحدّس ــ السعى فى المعرفة من حيث لا يعلم به. سنح ــ عرض.

العالية و هى قديمة بدوام عللها القديمة فاذا حدث بدن خاصّ و استعدّ مزاجه[١٤] الخاصّ للتنوّر بمرتبة من مراتب النّفس الكلّى تعلّق به مرتبة من مراتب تنزّله على سبيل الاشتغال.

و تلك الخصوصيّات الّتى هى مراتب تنزّل ذلك النّور أعنى النّفس الكلّ بالنّسبة إلى النّفس الكلّ[١٥] بمنزلة الحصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة عروض الهيئآت المختلفة له من وجه، و من وجه آخر بمنزلة الصّورة الحالّة فى الهيولى إلاّ أنّ العوارض و الصّور زائدة على الهيولى و تلك الخصوصيّات ليست زائدة على حقيقتها فإنّ كمال النّور و نقصه فى نفس الحقيقة النّوريّة كمامرّ.

ثم اذ فسد البدن المخصوص لم ينعدم تلك الخصوصيّات النّقصانيّة الّتى تخصّص و تَخصّص بها[١٦] النّفس الكلّ لبقاء الهيئات المكتسبة من ذلك التعلّق و لولا تلك الهيئات المكتسبة لم يبق أنانيّتها فإن أمكن أن ينسلخ عنها جميع تلك الهيئآت عادت إلىٰ صرافتها الأصليّة و سذاجتها الذاتيّة و اعتبر ذلك بالنّور المحسوس كضوء الشّمس مثلا إنّما يتعيّن مرتبته من الكمال و النّقص من قبل القوابل المختلفة فى قوّة القبول.

هذا مجمل إن أخذت الفطانة بيدك فيهديك[١٧] إلى التفصيل و الله يحقّ الحقّ و يهدى السّبيل ثم إنّ المصنّف أشار إلى برهان آخر بقوله:

[و ليس بينها و بين البدن إلاّ علاقة شوقيّة عرضيّة[١٨]] لمامرّ من أنّها ليست جسماً و لا جسمانيّا.

[لا يبطل ببطلانها] أى تلك العلاقة العرضيّة.

[الجوهر المتعلّق] أعنى ذاته بل إنّما يبطل تعلّقه به و كماليّته له و ذلك لا يستلزم بطلان ذاته و أنت خبير بما فيه و يمكن جعله تتمّة للدّليل السّابق بأن يكون إشارة إلى عدم كون البدن شرطا لبقائه و لا يخفى ما فيه أيضا ثم يأخذ[١٩] فى بيان اللّذة العقليّة فقال:

[و نعلم[٢٠] أنّ لذّة كلّ قوّة إنّما تكون بحسب كمالها و إدراكها] أى إدراك تلك القوّة ذلك الكمال.

[و كذا ألمها] أى بحسب انتفاء ذلك الكمال و إدراك ذلك الانتفاء.

١٤. بمزاجه. ط. م

١٥. أعنى النّفس الكلى بالنّسبة إلى النّفس الكلّ. ط ــ اعنى النفس الكلى»بالنسبة الى نفس الكلى. م

١٦. التى تخصص بها. ط ١٧. فسيهديك. ط ١٨. عرضيّة شوقيّة. ت. ط

١٩. أخذ. س. ط ٢٠. و تعلّم. ت ــ و يعلم. س

[و لذّة كلّ شىء] أى كلّ قوّة.

[و ألمه بحسب ما يخصّه] أى ذلك الشّىء الّذى هو القوّة.

[فللشمّ ما يتعلّق بالمشمومات] من طيّب الروائح.

[و للذّوق ما يتعلّق بالمذوقات] من طيّب المطاعم.

[و للمسّ ما يتعلّق بالملموسات] من نعومة الملامس.

[و كذا نحوها] من البصر و السّمع و القوى الباطنة.

[فلكلّ] من القوى.

[ما يليق به] من اللّذة.

[و كمال الجوهر العاقل] أى الكمال الذى يخصّه.

[الانتعاش[۲۱] بالمعارف من معرفة الحقّ] بماله من الصّفات.

[و العوالم و النّظام] أى التّرتيب الواقع فيها.

[و بالجملة فكماله بمعرفة أمر المبدأ و المعاد] من أحوالها.

[و التنزّه[۲۲] من القوى البدنيّة] و ما يتبعها من العلائق.

[و نقصه فى خلاف هذا] المذكور من المعرفة و التنزّه.

[و تتعلّق لذّته و ألمه[۲۳] بها] لا غير فإنّهما الكمال الخاصّ به لا غير.

[و اللّذيذ و المكروه قد يصلان دون حصول لذّة] من اللّذيذ.

[و ألم] من المكروه لفقدان الإدراك الّذى هو المعتبر[۲٤] فيهما فإنّ اللّذة إدراك الكمال و الألم إدراك منافى الكمال و هذا إشارة إلى جواب شبهة يقع لمنكر اللّذات العقليّة.

تقريرها: أنّها لو كانت لكنّا نلتذّ بحصول الكمالات العقليّة هاهنا أتمّ و أقوى ممّا نلتذّ من الكمالات الحسيّة و لكنّا نتألّم بفقد ها كما نتألّم بفقد الكمالات الحسيّة من المآكل و الملابس و غيرهما.

و تقرير الجواب، أنّ عدم الالتذاذ و التألّم لفقذ الإدراك .

[كمن به سكتة] مرض يتبع به شدّة كاملة فى بطون الدّماغ بأسرها يتعطّل معه الحسّ و الحركة الإراديّة.

[أو سكر] هو كيفيّة نفسانيّة موجبة لانبساط الرّوح تتبع استيلاء الأبخرة الحارّة الرطبة

۲۱. الانتقاش. س. ط ۲۲. و التبرّى. ط

۲۳. لذّاته و آلامه. ط ۲٤. معتبر. س. ط

المتصاعدة إلى الدّماغ على بطونه بسبب استعمال ما يوجبه و ربّما يتعطّل معه لشدّته الحسّ و الحركة الإراديه أيضا.

[شديد لا يتألّم بالضرب الشّديد ولا يلتذّ بحضور المعشوق] لعدم الإدراك.

[فالنّفس مادامت مشتغلة بهذا البدن لا يتألّم بالرّذائل] النّفسانيّة.

[ولا يلتذّ[٢٥] بالفضائل] العقليّة.

[لسكر الطّبيعة] أى لسكرها النّاشى من طبيعة البدن و هى الشّجرة المنهيّة عنها آدم عليه السلام* عند بعض أرباب التأويل.

[فاذا فارقت] النّفس البدن.

[تتعذّب نفوس الأشقياء بالجهل والهيئة الرديّة الظلمانيّة والشّوق إلى عالم الحسّ كما قال الله تعالى] فى كتابه الكريم.

[وحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ الآية سبأ / ٣٤ **وسلبت قواهم]** الّتى كانوابها يقتنصون لذّاتهم الحسيّة.

[لا عين باصرة ولا أذن سامعة ينقطع عنها ضوء عالم الحسّ ولا يصل إليها نور القدس] أى نور عالم العقل حالكونها.

[حيران فى الظّلمات اذ الظّلمة لا معنى لها إلاّ عدم النّور] و لا يشترط فيه[٢٦] الموضوع القابل عند الأشراقيّين كما اصطلح عليه المشّاؤون فإنّ العرف العامّ لا يساعده مع أنّ القابليّة موجودة فى مبحثنا.

[فانقطع عنها النّوران] أى نور الحسّ و نور العقل.

[فيتسلّط[٢٧] عليها الفزع والهيبة والهموم والخوف لأنّها من لوازم الظّلمة ولهذا من تغيّر مزاج روحه وحصل فيه] أى فى روحه.

[ظلمة وكدورة] بسبب استيلاء الخلط السوادوىّ عليه.

[كأصحاب الماليخوليا] قيل الصّحيح إنّه بالنون قبل الخاء المعجة و ترجمته باليونانية الخلط الأسود و هو سبب هذا المرض، سمّى باسم سببه و هو مرض سوداوىّ يتغيّر فيه الظّنون

٢٥. ولا يتلذّذ. ت ٢٦. فيها. ط ٢٧. فيسلّط. ت

* قوله: فى تفسير البيضاوى أن الشجرة هى الحنطة أو الكرمة أو التينة أو شجرة من أكل منها أحدث و الأولى أن لا يعين من غير قاطع كما لم يعين فى الآية لعدم توقّف ما هو المقصود عليه.

يقتنصون ــ يصطادون الهيبة ــ المخافة.

و الفكر عن المجرى الطبيعى إلى الفساد و الخوف.

[يتسلّط عليها الفزع و الهموم فكيف حال من وقع فى الظّلمات مع اليأس عن التخلّص] أى فى الحال و ما يقرب منه فإن بعض النّفوس عند الجميع بل جميعها عند البعض يتخلّص إلى عالم النّور بعد تعذّبها حسب ما فيها من الملكات الرذيلة كما ورد فى الحديث:

يَنْبُتُ الجَرْجِيرُ فِى قَعْرِ جَهَنّم

[و مصاحبة الموذيات] الّتى هى تلك الرّذائل الّذى يتمثّل فى صورة مثاليّة موحشة.

[و مقارنة الحسرات] على فوات الكمالات و إنّما يتأذّى بها نفس شيّقة إلى الكمال و ذلك الشّوق تابع لتنبّه[۲۸] يتبع نحوا من الكسب فإنّ الحكم بأنّ كمال النّفوس فى المعارف الحقّة و الأخلاق الفاضلة ليس بأوّلىّ، فإنّ البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء كما ذكره الشّيخ الرئيس فى الاشارات*.

[و أما الصّالحات الفاضلات] أى النّفوس الكاملة بحسب قوّتها النّظرية و العمليّة و الظاهر أنّ الفاضلات إشارة إلى الكمالات العلميّة[۲۹] و الصّالحات إلى العملى[۳۰].

[فينال فى جوار الله تعالى] أى قربه.

[ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر من مشاهدة أنوار الحقّ] أى مشاهدة الواجب تعالى و الملأ الأعلى و عجائب عالم النّور.

[و الا نغماس فى أبحر النّور] أى الاتصال الكامل بالأنوار المجرّدة الّتى لا يتناهى نوريّتها أو الاستغراق[۳۱] التامّ فى الأنوار الفائضة عليها من تلك المبادى العالية.

[فيحصل لها الملكيّة] أى المرتبة الملكيّة و هى كمال التحرّد عن لوث الطبيعة و خبثها فيحيى بالحياة العقليّة الصرّفة.

[و الملكيّة] أى المرتبة الملكيّة و فى بعض النسخ و فى الملكيّة[۳۲].

۲۸. لهيئة. ط
۲۹. الكمال العلمى. ط. م
۳۰. الكمال العملى. ط
۳۱. و الاستغراق. س ــ اذ الاستغراق يمكنه. ط
۳۲. و الملائكة. ط

* الأشارات جلد ۳/ ۳۵۲.

الجرجير ــ بفتح الأول و سكون الثانى. بقلة من فصيلة الصّليبيات لها أزهار صغيرة بيضاء.
شيّقة ــ بفتح الاول و كسر الثانى مشدّداً أى مشتاقة.
البلاهة ــ ضعف العقل و عجز الرّاى.
البتراء ــ ما انقطع من الخير أثره.
الإنغماس ــ الدخول فى الشىء و الغوص فى الماء.

[لا تتناهى لذّاتها] لدوام مشاهدتها للأنوار العالية الّتى هى معشوقها و دوام شروق الأنوار اللّذيذة منها عليها.[٣٣]

[ولا تنقضى سعاداتها[٣٤]] لأمنها من طريان النّقص.

[فترجع] الضمير راجع إلى الصّالحات الفاضلات.

[إلى أبيها] أى ربّ نوعها الّذى هو مبدأها.

[القائم بالسّطوة] الغلبة.

[القاهرة على رؤوس ثعابين الظّلمة] أى الهياكل الإنسانيّة الّتى هى محلّ[٣٥] القوى الظلمانيّة فإنّ ربّ النّوع هو المربّى لتلك الهياكل إلى أن تصل إلى كمالها و هو المفيض للنّفوس عليها ثمّ هو المخلص لتلك النّفوس عن مضائقها عند بلوغها إلى ما قدّر لها من الكمال كما أشار إليه بقوله:

[شديد المرّة القاصمة] أى الكاسرة لتلك الأصنام الظلمانيّة.

[صاحب الطلسم الفاضل] أى الصّورة الإنسانيّة التى هى أحسن الصّور و أشرفها قال الله تعالى:

لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِى أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ــ التين / ٩٥.

[جار الله الكريم] الّذى هو أقرب أرباب الأصنام العنصريّة بل مطلقا عند أرباب الذّوق من اهل العيان.

[المتوّج بتاج القربة فى ملكوت إله العالمين روح القدس] عطف بيان لما سبقه.

[كما ينجذب إبرة حديدة] متعلّق بقوله ترجع إلى أبيها.

[إلى مغناطيس لا يتناهى] فيتّصل بها اتصالا، لا يمكنه الانفكاك منه أصلا.

[و كما لانسبة للقوى الحسّاسة إلى النّفس] فى الإدراك فإنّ إدراك النّفس بحسب قوّتها العقليّة أكمل و أشمل و أكثر و أثبت من إدراك تلك القوى أى إدراك النّفس بوساطتها، فإنّ الأوّل يتبدّل بخلاف الثانى و يتعلّق بالظّواهر دون البواطن بخلاف الثانى

٣٣. عليه. ح
٣٤. سعادتها. ت. س
٣٥. محتد. ط

ثعابين ــ جمع ثعبان و هو الحيّة مطلقا ذكرا كان أو انثى.

المرّة ــ بكسر الأول و فتح الثانى مشدّدا. قوة الخلق و شدّته.

الإبرة ــ أداة محدّدة الرأس مثقوبة الذنب يخاط بها.

فإنّه يشملهما[۳۶] وبالأمور المتناهية دون غيرها بخلاف الثانى و لا يبقى ببقاء النّفس بخلاف الثانى فإنّه لا يزول بفساد الآلات*

[و لا لأنوار الله تعالى و القدسيّين إلى المحسوسات] فى الشّرف فإدراك العقل أشرف من إدراك الحواسّ و مدركاته أشرف من مدركاته بل لانسبة بين المدركات و المدركات[۳۷].

[فلا نسبة للّذّة العقليّة إلى اللّذة الحسيّة] لما عرفت من أنّ اللّذة بحسب إدراك الكمال فكلّما كان الإدراك أقوى و الكمال أكمل كان اللّذة أقوى. ثم أشار إلى اثبات اللذّة العقليّة للواجب تعالىٰ فقال:

[و الأوّل عاشق لذاته] فإنّ العشق على ما عرّفه فى شرح الإشارات «هو الابتهاج بحضور ذات ما هى المعشوقة» و الشّوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج و لا يتصوّر ذلك إلاّ اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه كأن يكون حاضرا فى الخيال غير حاضر عند الحسّ فللأوّل تعالى ذاته العشق التامّ من غير شوق اذ لا فقد فيه و كذا لغيره من العقول.

و أمّا النّفوس الفلكيّة فلها العشق و الشّوق معا و هذا الشّوق و إن كان فيه شوب ألم، لفوات المعشوق من وجه، إلاّ أنّه لمّا كان له و منه فهو لذيذ، و ربما يشبه بالألم الحاصل من الدغدغة و الحكّة تشبيها بعيدا

و كذا النّفوس الكاملة الإنسانيّة حال تعلّقها بالأبدان و أما بعد قطع التعلّق فقد يصفو لهم العشق و يبرئون[۳۸] من الشّوق و ينخرطون فى سلك العقول فيشربون من العين الكافورى بعد ما كانوا يسقون من كأس كان مزاجها زنجبيلا.

فإن قلت: قد عرّفت العشق فيما مضى بالميل إلى الاتّحاد كما اشتهر عن أفلاطون و غيره من الأساطين و هاهنا قد عرّفت بالابتهاج المذكور و قد اشتهر بينهم أنّه المحبّة المفرطة فما وجه التّوفيق بين هذا التعريفات[۳۹] ثم كيف يتحقّق العشق بالمعنى الأوّل فى الواجب بالنّسبة إلى

۳۶. يشملها. ط ۳۷. بل لا نسبة بين الادراك و الإدراك كما لا نسبة بين المدركات و المدركات. س. ط. م
۳۸. فقد يصفو لهم العشق و يقترفون. ط ــ و يتبرّئون. س ۳۹. التعاريف. س. ط

* فى نسخ. ح. ط. م. كلّها العبارة هكذا: ويبقى ببقاء النفس بخلاف الثانى فإنّه يزول بفساد الآلات. و الظاهر أنّها غلط.

الابتهاج ــ الفرح و السّرور.
الدغدغة ــ تجميش فى المغابن كالابط أو فى اخمص القدم يحدث عنه انفعال مزعج يستدعى الضحك اضطراراً و العامة تسميّها بالزكزكة.
الحكّة ــ بكسر الأول و فتح الثانى مشدّدا. علة توجب الحكاك كالجرب، الاسم من حكّ.
ينخرطون ــ ينتظمون.

ذاته فإنّ الميل إلى الاتّحاد فرع الإثنينيّة ولو بوجه ما.

قلت: التّعاريف كلّها لحقيقة واحدة فإنّ حقيقة العشق لها لوازم متعدّده فاختلف[٤٠] التعاريف لاختلاف مآخذها أعنى اللّوازم و يشبه أن يكون حقيقته المحبّة المفرطة. و الميل إلى الاتحاد و الابتهاج المذكور لا زمان له فيكون الأوّل حدّه و الأخيران رسماه.

و أمّا المناقشة* بأنّ الميل إلى الاتحاد يستلزم الإثنينيّة فمثل المناقشة بسائر[٤١] صفاته المتعلّقة بذاته كالعلم مثلا فإنّ التعبير بالميل و الاتحاد و غيرهما مما يوهم التّغاير لعوز العبارة و الميل المذكور فيه عين الذّات كما فى سائر صفاته.

فإن قلت: كيف يشمل هذا التعريف عشق الأشياء لكمالاتها لأنّها ليست ذوات حتّى يتحقّق الميل إلى الاتحاد معها و كيف يشملها التّعريف بالابتهاج بحضور ذات ما.

قلت: تلك الأشياء عاشقة لذاتها المتّصفة بتلك الكمالات مائلة إلى الاتّحاد معها من تلك الحيثيّة مبتهجة بحضور ذاتها المتّصفة بها و تشتاق إلى* ذاتها المتّصفة بها عند فقدها بفقد الاتّصاف فافهم.

[فحسب] أى لا لغيره اذ لا غير فى جنب سبحات جلاله لاستهلاكه فيه.

[معشوق لذاته و لغيره] فيلتذّ هو و غيره بمشاهدة ذاته الكاملة من جميع الوجوه، و لمّا كان إدراكه لذاته أتمّ من إدراك غيره له فلذّته بمشاهدته أقوى من جميع اللّذات، ثم بعده لذّة مقرّبيّة كما قال:

[ولا يصل إلى لذّة مقرّبيّة لذّة] لمشاهدتهم[٤٢] ذات الأوّل الّذى هو أجلّ المدركات و أكملها و أحسنها و أجلها و علمت أنّ البعد[٤٣] الّذى يستلزم الشّوق فى بعض المقرّبين أيضا لذيذ من وجه.

٤٠. فاختلفت. ط ٤١. فى سائر. س. ط ٤٢. بمشاهدتهم. ط
٤٣. أنّ الفقد. س. ط (خ ل). ح

* قوله: و أمّا المناقشة. فيه إشارة إلى أنّ مثل هذه الشّبهة جارية فى سائر تعاريفه كالمحبّة و الابتهاج بحضور ذات ما عنده فإنّ النسبة مطلقا يقتضى تغائرا فى المنتسبين إلاّ أنّ إيهام هذا التّعريف للإثنينيّة اكثر بناء على أنّ الميل إلى الاتحاد إنّما يتصوّر ظاهراً فى كثرة يمكن أن يحدث بينها وحدة فلذلك خصّ الإشكال به. منه

* قوله: و تشتاق إلى ذاتها. اشارة إلى دفع مثل هذه الشبهة عن تعريف الشّوق. منه

العوز ــ الافتقار.

الشرفات ــ بفتح الأول و الثانى جمع شرفة بفتح الأول و سكون الثانى، هى مثلثات أو مربعات تبنى متقاربة فى أعلى سور أو قصر.

[و سينكشف للنّفوس الفاضلة اذا برزت من ظلمة الهياكل إلى سنىّ الجبروت] لفظ السنىّ مكتوبة بالياء فيما رأينا من نسخ الكتاب و الظاهر حينئذ أن يكون مشدّد الياء على وزن فعيل من السناء بالمدّ و هو الرّفعة و يكون من باب إضافة الصّفة إلى الموصوف أى الجبروت العالى و لو كان مكتوبا بالألف المقصورة كان بمعنى الضوء.

و المراد بالجبروت عالم العقول و سمّى أيضا بالملكوت الأعلىٰ و الأعظم ذكره الشّيخ فى كتاب «پرتونامه».

قيل: إنّما سمّيت بالجبروت لأنّها مجبورة على كمالاتها الفطريّة و حفظها، أو لأنّه جبر نقصها الإمكانى بحصول ما يمكن لها بالفعل.

[و أشرفت على شرفات[٤٤] الملكوت] المراد به عالم النّفوس و يسمّى أيضا الملكوت الأدنى و الأصغر ذكره فى «پرتونامه» و إضافة الشّرفات إليها تخصّصها بالنّفوس الفلكيّة هذا هو التّفسير المطابق لما ذكره فى «پرتونامه» و غيره من كتبه.

و يمكن أن يراد* بسنىّ الجبروت أنوار الجلال الإلهى و بشرفات الملكوت العقول و النّفوس الفلكيّة.

[بنورالله] متعلّق بقوله سينكشف.

[مالا يناسبه انكشاف[٤٥] الأجسام للأبصار بنور الشّمس] لا فى الانكشاف و لا فى المنكشف على نحو مامرّ.

[و من أنكر اللذّات الرّوحانيّة] كالعوام و من يحذو حذوهم.

[فهو كالعنّين اذا أنكر لذّة الجماع] و المتألّهون يحتظّون فى هذه النّشأة بحظّ وافر من هذه اللذّة و يشغلون بها عن اللّذات الحسيّة كما قال سيّدنا سيد الكلّ صلى الله عليه و سلّم.

أبيتُ عِندَ رَبّى يُطْعِمُنِى وَيُسْقِينِى*.

قال الله تعالى:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلإسْلامِ فَهُوَعَلىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّه ــ الزمر/٣٩.

و حكى الشّيخ فى كتبه عن الحكماء و من نفسه أيضا الاحتظاظ بحظوة تامّة منه، و

٤٤. و أشرقت على شرفات. ط. م ــ و فى نسخه «س» شرقات بالقاف. ٤٥. ما لا يناسب لا نكشاف. ت

* قوله: و يمكن أن يراد. و المناسب على هذا أن يكتب بالألف كما أشرنا إليه بل هذا هو الملائم بظلمة الهياكل كما لا يخفى سواء حمل على هذا المعنى أو على العقول كما نقل عن الشيخ. منه.

* فى الجامع الكبير للترمذى فى الصوم رقم ٧٧٨.

أنشد فى هذا المقام قول الشّاعر:

وَ كَانَ مَا كَانَ مِمّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ فَظُنَّ خيراً وَلا تَسْأَلْ عَنِ الْخَبَرِ

قال فى «پرتونامه»:

و إن كان ما يشاهدونه بعد قطع التّعلق لا نسبة له إلى ما يشاهدونه و الحالة هذه لكنّه قد يكون أعلى ممّا يشاهده غيرهم فى الآخرة أو مساويا له.

أقول: يوافقه ما نقل عن سهل بن عبدالله التّسترى* إنّ بعض العارفين يشاهدون الله تعالىٰ فى الدنيا أتمّ من مشاهدة غيرهم له فى الآخرة.

[و قد رجّح البهائم على الملائكة و القدسيّين] لإثبات اللّذّة للبهائم و سلبها عنهم، و يمكن ان يكون المراد بالملائكة العقول و بالقدسيّين النّفوس الفلكيّة، و يمكن أيضا أن يحمل الملائكة على ما يعمّ النّفوس[٤٦] و القدسيّين على المتألّهين المنسلخين المنقطعين عن اللذّات الجسمانيّة.

* هو ابو محمد سهل بن عبدالله التسترى من مشايخ علماء الصّوفية كان تلميذ ذوالنون المصرى توفى سنة (٢٨٣).

[الهيكل السّابع]

فى النّبوات و المعجزات و الكرامات[1] و المنامات و مهّد لذلك أصلا هو.

[انّ النّفوس النّاطقة من جوهر الملكوت] لما عرفت من أنّها جوهر مجرّدة.

[و إنّما تشغلها عن عالمها] و مطالعة أفراد تلك العالم و مشاهدة ما فيها من العلوم و استفاضة الأنوار منها.

[هذه القوى البدنيّة و مشاغلها] فتجذبها إلى عالم السّفلى.

[فاذا قوّيت النّفس بالفضائل الرّوحانيّة] بضمّ الراء أى النّفسانيّة و يجوز فتحها أيضا فيكون منسوبا إلى الرّوح و هو الطيب و النّزاهة.

[و ضعف سلطان القوى البدنيّة و غلبتها بتقليل الطّعام] أى تلطيفه و تعديله لئلاّ يشتغل النّفس بهضمه عن الالتفات إلى عالم النّور.

[و تكثير السَّهَر] أى الارتياض بتقليل النّوم فإنّ كثرة النّوم تبلّد النّفس بما يرخى القوى.

[تتخلّص أحيانا إلى عالم القدس ويتّصل بأبيها المقدّس] أى ربّ نوعها.

[و تتلّق منه المعارف] كما قال أرسطا طاليس ما معناه: خاطبنى جوهر من الأنوار العالية بكثير من الحقائق و المعارف فقلت: من أنت. قال: أنا طباعك التامّ.

[و تتصل أيضا] بحسب اختلاف المناسبة و درجات الكمالات[2].

[بالنّفوس الفلكيّة العالمة بحركاتها و بلوازم حركاتها] من الحوادث السّفليّة.

[و تتلّق منها المغيبات الكونيّة] من الأمور الماضية و الآتية.

[فى نومها و يقظتها فيصير النّفس كمرآة ينتقش بمقابلة ذى نقش] و ذلك هو

١. و الكرامات و المقامات. ط
٢. الكمال

الكشف و قد يكون عقليّا صرفا يفيض صور تلك المعانى على النّفس و ينطوى سريعاً[٣].

[و قد يتّفق أن يشاهد النّفس أمرا عقليا و يحاكيها المتخيّلة] بصورة تناسبه مناسبة ما.

[و تنعكس] تلك الصّورة* إلى عالم الحسّ.

[كما كان] أى فى سائر الأوقات.

[تنعكس منها] أى من عالم الحسّ و أنّث الضمير باعتبار الحواسّ.

[صور مختلفة إلى معدن التخيّل[٤]] و المراد بالحسّ ههنا هو الحسّ المشترك كما صرّح به فى «پرتونامه».

[فيشاهد صوراً عجيبة] فى الحسن و اللّطافة و العظمة.

[يناجيه] و يكلّمه كما أخبر به سيّدنا حيث قال:

أَحْيَاناً يَتَمَثَّلُ لِى الْمَلِكُ رَجُلاً وَيُكَلِّمُنِى.*

و صحّ عنه أنّه رأى جبرئيل فى صورة دحية الكلبى*[٥] و قد كان معروفا بالجمال و أخبر أنّه رآه مرّة فى صورته و رآه كأنّه طبق فى الخافقين.

[أو يسمع كلمات منظومة] من غير أن يشاهد أحدا كما قال سيّدنا: صلى الله عليه و سلم أَحْيَاناً يَأْتِينِى مِثْلُ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ* و ربما يظهر عليه مكتوب فيه كلام مرتّب كما فى ألواح موسىٰ عليه السّلام ذكره فى غير هذه الرّسالة.

[أو يتجلّى الأمر الغيبى] فى مرآة نفسه من دون أن يتلبسّ بصورة كلاميّة أو غيرها من الصّور المثاليّة.

[و يتراءى الشّبح] على تقدير المحاكاة و مشاهدة الصّور.

[كأنّه يصعد و ينزل و المفارق ذو الشّبح يمتنع عليه الصّعود و النّزول لتجرّده عن لوازم الاجسام] من الأين و الحركة فيه و غيرهما بل الشبّح ظلّ له.

[يحاكى أحواله الرّوحانيّة] بضرب من المحاكاة يخفى حقيقة تلك المحاكاة إلاّ على

٣. و ينطوى منه سريعاً. ط ٤. معدن الحواسّ و التخيّل. س ٥. الكلبيّة. ح

* أى الصّورة الّتى هى أشدّ انطباقا و محاكاة لما هو عليه من الإحاطة التامّة بجميع الحسنات. منه

* صحيح النجارى ج/١ بدء الوحى.

* كنوز الحقائق عن الطبرانى.

* صحيح النجارى ج/١ بدء الوحى.

الرّاسخين فى الحكمة المتعالية و اعتبر بحقيقة إدراك المسموعات و المبصرات كيف يحاكيها[٦] صورة الأذن و البصر بل الصّفات السّبعة الإلهية كيف يحاكيها القوى الإنسانيّة و من ثم قال سيّدنا صلى الله عليه و سلم.

خَلَقَ اللهُ تَعَالىٰ آدَمَ عَلىٰ صُورَتِه.*

و اعلم أنّه لمّا عرفت أنّ الشّبح ظلّ للنّور المجرّد و جميع ما فيه من الصّفات ظلال للصّفات الروحانيّة فى ذلك النّور و علمت أيضا ممّا سبق أنّ الأجسام و صفاتها أيضا ظلال لأربابها النّوريّة و صفاتها و تلك الأنوار و صفاتها أيضا ظلال لنور الأنوار و ماله من صفات الكمال الّتى هى عين ذاته فتلك الصّفات مستهلكة فى أحديّة الذّات متكثرة فى تلك المظاهر فالعالم كلّه ظلّ نور الأنوار.

و لنا فى تحقيق نسبة الصّور إلى الحقايق كلام «فى رسالة الزوراء» وشرحها فليطالعها[٧] من وجدهما فانّ فيهما فوائد منبّهة على كثير من غوامض الأسرار.

[و المنامات أيضا منها محاكاة خياليّة بما شاهدت النّفس] من المعانى حال فراغها عن الاشتغال بصور المحسوسات الظّاهرة.

[أعنى] المنامات الصّادقة.

[الصّادقة] يعنى أنّ المحاكاة فيها.

[لا الأضغاث] فى الصّحاح «أضغاث أحلام» الرؤيا الّتى لا يصحّ تأويلها[٨] لاختلاطها.

[الّتى تحصل من دعابة] و هى المزاح على ما فى الصّحاح.

[شيطان التخيّل] شبّه تشويش القوّة المتخيّلة و تخليطها الصّور بعضها ببعض بالدّعابة الّتى ليست مشتملة على فائدة فكريّة و سمّاها شيطانا لوسوستها النّفس و منعها إيّاها من مطالعة الحقائق.

[و قد يتطرّب النّفوس المتألّهة طربا قدسيّا] مبدأه من الجنبة العالية لا من الأنوار السّافلة الدنيّة.

[فيشرق عليها نور الحقّ الأوّل تعالى] إمّا بواسطة أو بدونها قال فى «پرتونامه»: و

٦. يحاكيها. ح
٧. فليطالعها. ط
٨. تعبيرها. ط

* صحيح البخارى الاستئذان.

ليس ذلك النّور من قبيل العلم و الصّور العقليّة بل هو شعاع قد سىّ يتجلّى للنّفس المتألهة فيشاهدها أتمّ من مشاهدة البصر و ربما يظهر فى[٩] الحسّ المشترك نور أنور من نور الشّمس على مامرّ و ذلك النّور الفائض إكسير العلم و القدرة فيحصل له من العلوم بسبب هذه النور ما يستحيل عنه العبارة و يحصل له القدرة على ما يخرج عن وسع بنى النّوع فيخضع له العنصريّات و تذعن لأمره و نهيه خضوعها للمبادى العالية.

[و لما رأيتَ الحديدة الحامية يتشبّه بالنار بمجاورتها[١٠] و يفعل فعلها من الإحراق فلا تتعجّب من نفس استشرقت[١١] و استنارت و استضاءت بنورالله فأطاعها الأكوان طاعتها للقدسيّين] من الملأ الأعلىٰ.

[و فى المستشرقين] المستفيضين.

[لأنوار الله رجال] متألّهون.

[وجوههم] وجوه قلوبهم.

[نحو أبيهم المقدّس] عن الجهات.

[يلتمسون النور فيتجلّى لهم جلايا القدس] أى الأنوار العالية.

[كما أنذرت] أخبرت.

[الزّورة] أى الوارد النّورى.

[القارّ ذات الألق] أى اللمعان حيث ألقت فيه[١٢] و المقصود منه مشاهدة قارّة وقعت له فى بعض أوقاته ففاض على نفسه فيها نور مستتبع لإشراق تامّ و ظهر عليه فى تلك الحال هذا الكلام على الوجه الّذى حقّق لك من قبل و اسند إلقاء الكلام إليه لظهوره فى ذلك[١٣] بل لتمثّله من ذلك النّور المشاهد.

[أنّ هداية الله أدركت قوماً اصطفوا] أى توافقوا فى التجريد و شرائط الطّلب.

[باسطى أيديهم] مكمّلى استعداداتهم الّتى لا يتوقّف فيض الحقّ إلاّ عليها فإنّ الدّعاء بلسان الاستعداد مستجاب البتّة.[١٤]

[ينتظرون الرّزق السّماوى] النّورى.

[فلمّا انفتحت أبصارهم] بصائرهم.

٩. من. ح ١٠. لمجاورتها ــ ط ١١. أشرقت. ط ١٢. العبارة تكون فى نسخه «ح» فقط.
١٣. فى ذلك الحال. ط ١٤. بلسان الحال مستجاب مقبول ألبتّة. ط

الألق ــ بفتح الاول و سكون الثانى.

[قد وجدوا الله مرتد يا بالكبرياء النّورى القاهر كلّ الأنوار عن اكتناه اسمه] أى ما يعرف ذاته به فإنّه الإسم فى عرف أهل التحقيق لا اللفظ الدّالّ عليه.

[فوق نطاق الجبروت] أى فوق دائرة العقول سمّاها دائرة لإحاطتها على مادونها.

[وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون[١٥]] يعنى العقول[١٦] و النّفوس الفلكيّة و المقصود أنّ اهل التجريد التامّ يشاهدون نور الأنوار و سائر الأنوار القاهرة و هذه المرتبة[١٧] أعلى من المرتبة الأولىٰ اعنى الإشراق المستتبع بخضوع العنصريّات فإنّ هؤلاء استغرقوا فى* المشاهدة.

[و يجب على المتبصّر أن يعتقد صحّة النبّوات] فإنّ النبّوة عبارة عن كمال و هى للنّفس الإنسانيّة بالاطلاع على الحقائق و التحلّى بالملكات الفاضلة و التأييد من عالم النّور بحيث يتخصّص بأفعال يعجز عنه بنو النّوع و يكون مأمورا من الملأ الأعلى بتكميل النّوع و جميع هذه الأمور ممكنة كما دلّ عليه المباحث السّابقة[١٨] ثم القيد الأخير مخصوص بالأنبياء لا يوجد فى غيرهم.

و أمّا سائر القيود كخوارق العادات و الاطّلاع على الحقائق فيعمّهم و غيرهم كالأولياء و الحكماء المتألّهين بل قد يكون بعض الأولياء أكثر اطّلاعا على بعض الحقائق من بعض الأنبياء فإنّ كثيرا من محقّقى علماء هذه الأمّة كابى بكر و عمر و عثمان و على و حذيفة و الحسن البصرى و ذى النون و سهل التسترى و أبى يزيد و جنيد و أبراهيم بن الأدهم و أمثالهم ربما ترجّحوا[١٩] فى الحقائق على بعض أنبياء بنى اسرائيل.

و احتياج موسى إلى الخضر يشهد فى ظاهر الحال على مثل ذلك و أيضا استفادة داوود من لقمان مشهور و فى الكتب مسطور و هذا النّمط من الكلام و إن لم يكن برهانيّا إلاّ أنّ البرهان لا يمنعه.

إلى هنا ترجمة كلام المصنّف فى رسالة پرتونامه.

[و أنّ أمثالهم] أى الأمثال الواردة عليهم و على ألسنتهم.

[يشير إلى الحقائق كما ورد فى المصحف وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ــ العنكبوت/ ٢٩ و كما انذر بعض النبّوات] أى أخبر بهذا الكلام.

١٥. شفاعته قوم ينتظرون إليه. س ــ شعاعه قوم إليه ينتظرون. ط

١٦. يعنى بعين العقول. ط ١٧. المراتب. ط ١٨. السالفة. س

١٩. يترجّحون. ط

* قوله: و هذه المرتبة. الّتى أخبر منها بقوله: إنّ هداية الله أدركت قوما اصطفوا. منه

[إنّى أريد أن أفتح فمى بالأمثال فالتّنزيل] أى تنزيل الحقائق فى صور الأمثال موكول.

[إلى الأنبياء] فإنّهم مبعوثون لتكميل النّفوس على اختلاف استعداداتهم و حفظ المصالح الصّورية و المعنويّة عليهم فلابدّ لهم أن يبرزوا الحقائق فى صور الأمثال ليستفيد الكلّ منها على حسب اختلاف مشاربهم و أذواقهم و إليه أشار سيّدنا سيّد الكلّ حيث قال صلى الله عليه و سلّم.

نَحْنُ مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاس عَلَىٰ قَدْرِ عُقُولِهِم.*

[و التّأويل] و هو إرجاع صور الأوضاع الشّرعيّة إلى مآلها[٢٠] أعنى الحقائق و المعانى الّتى هى لها و كشف تلك الحقائق من تحت[٢١] تلك الصّور.

[و البيان] أى بيان تلك الحقائق معرّاة عن الحجب الصّوريّة.

[موكول إلى المظهر الأعظمى الأنورى[٢٢] الأروحىّ الفار قليطى] منسوب إلى فارقليطا بالفاء ثم الألف ثم الرّاء المكسورة ثم القاف السّاكنة ثم اللاّم المكسورة ثم الياء ثم الطّاء ثم الألف المقصورة لفظ عبرانىّ و معناه الفاروق بين الحقّ و الباطل و المراد به مظهر الولاية الّتى هى باطن النبوّة.

[كما انذر المسيح عيسى عليه السّلام] و سيأتى وجه بيان التّسمية حيث قال:

[إنّى ذاهب إلى أبى وأبيكم] أى ربّى و ربّكم، قد سبق منّا أنّ الأوائل كانوا يسمّون المبادى بالآباء لا بالمعنى الّذى يفهمه النّصارى كمّا يدلّ عليه قوله[٢٣]: و أبيكم.

[ليبعث لكم الفارقليطا الّذى ينبّئكم بالتّأويل] و مراده من ذلك سيّدنا الخاتم صلى الله عليه و سلّم[٢٤] فإنّ نشأته أنهى مراتب كمال النبوّة فى كشف الحقائق، و الولاية غالبة فى نشأته على النبوّة و لهذا ترى صور أوضاع شريعته المقدّسة فى غاية الرّقّة[٢٥] و إشعار

٢٠. هى بها (خ ل). ح
٢١. الحقايق و المعانى الّتى هى تحت. ط
٢٢. الأعظم النّورى. ت
٢٣. قولهم. ط
٢٤. صلى الله عليه و آله. ح
٢٥. الدقّة. ح

* منتخب كنز العمال فى آداب العلم عن الديلمى عن ابن عباس.
إحياء العلوم ج ١/ ٧٤
شرح نهج البلاغه لابن ابى الحديد ج ٤/ ٢٦٧

نشأته ــ اى حدوثه و تجدّده. أنهىٰ ــ أبلغ.

كلامه الجامع و أوضاعه الفائقة[٢٦] بالحقائق فى غاية الظّهور كما أشار بقوله صلّى الله عليه و سلّم.[٢٧]

أَتَيْتُكُمْ بِالسَّهْلَةِ السَّمْحَةِ البَيْضاء.*

فالسّهولة و السّماحة إشارة إلى الرّقة و اللّطافة و البياض إلى ظهور الحقائق من تحت تلك الحجب الرّقائق و حيث كان نشأته أنهى ما يمكن للنبوّة من مراتب الرّقة و اللّطافة و غلبة الولاية ختم النبوّة بنشأته المقدسّة و ما بقى بعده إلاّ الولاية الصّرفة.

[و قال] أى المسيح.

[الفارقليطا الّذى يرسله أبى باسمى و يعلّمكم كلّ شىء] أى تأويل كلّ صورة من الأوضاع الّتى أتيتكم بها قولا و فعلا.

و قوله باسمى أى يسمّى بالمسيح لأنّه يمسح بالنّور أى يغشى بالنّور الشّارق الّذى هو إكسير العلم و القدرة كما سبق.

[و قد أشير إليه فى المصحف حيث قال: ثُم إنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ ــ القيامة/٧٥ **و ثمّ للتراخى]** يعنى أنّه يعلم من قوله ثّم إنّ علينا بيانه أنّ تمام الكشف عن حقائق ما أنبأ به صور الأوضاع المنزّلة على الخاتم و تجريد ها عن ملا بس الصّور بالكلّيّة متراخ عن زمانه فإنّه إنّما يظهر فى نشأة من هو فارقليطا و مظهر ولايته الخاصّة به و إن كشف لسان النبوّة الختمية عنها بأتّم ما يمكن فى نشأة النبوّة بحيث أنضى جلابيها و لم يبق عليها من الصّور و الحجب إلاّ رقائق لطيفة يجتلى ذو البصائر[٢٨] فيها جمال تلك الحقائق.

و لذلك كان فارقليطا جميع[٢٩] الأنبياء و الكاشف عن حقائق أنبائهم لكن بقى بعض تلك الحجب الرّقيقة بحكم مقتضى النبوّة موقوفا موكولا كشفه إلىٰ مظاهر ولايته الخاصّة مراعاة لما هو المناسب لاستعداد الزّمان.

[و لا شكّ أنّ أنوار الملكوت نازلة لإغاثة[٣٠] الملهوفين] لا منع فيها.

٢٦. الفائضة. ط ٢٧. عليه السّلام. ح

٢٨. ذووا البصائر. ط ٢٩. جمع. ح ٣٠. لاعانة. ط

* لم أقف على مأخذه ــ و فى كنوز الحقائق نقلا عن الترمذى «بعثت بالحنيفية السّمحة» و فى مسند احمد بن حنبل ج ٦ / ١١٦-٢٣٣ «و إنى أرسلت بحنيفية سمحة»

الفائقة ــ العالية. و الجيد الخالص فى نوعه.

السّهلة ــ اللّينة. ضد العسرة و الخشونة.

السمحة ــ ليس فيها ضيق و لا شدّة.

أنضى ــ يقال أنضى الثوب. أى نزعه. أبلاه.

جلابيب ــ جمع جلباب القميص أو الثوب الواسع.

يجتلى. ينظر.

[و أنّ شعاع القدس ينبسط] على النّفوس المستعدّة المتجرّده.

[و أنّ طريق الحقّ ينفتح] لمن يقرع بابه يعنى أنّ باب التألّه مفتوح.

[فإنّ واهب العلم الّذى هو بالأفق المبين ما هو على الغيب بضنين] و فيه تلويح من المصنّف إلىٰ مرتبته فى التألّه كما لا يخفى على ذى فطانة.

[كما أخبرت الخطفة ذات البريق] الخطفة فى اللّغة فعلة من الخطف بمعنى الاستلاب و المراد بها هاهنا غيبة لطيفة عن عالم المحسوسات و مشاهدة الأنوار مشاهدة غير ثابتة يستتبع فيضان نور بارق على النّفس.

[ليلة هبّت الهوجاء] هى فى اللّغة الريح العاصفة الّتى تقلع البيوت و المراد هاهنا التجرّدى[٣١] المؤدّى إلى رفض القوى البدنيّة و لا يتيّسر ذلك إلاّ بهبوب رياح الجذبات من المهبّ الأعلى كما قال تعالى:

هُوَ الّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِه ــ الأعراف ــ ٧.

[و النيّر يدنو فينة] أى ساعة.

[من صاحبها] أى صاحب الخطفة.

[نازلاً و هو يدنو من النيّر فينة صاعداً] هذه صورة تلك المشاهدة على ما تمثّلت له قدس سرّه.

[أن انفتح له سبيل القدس ليصعد إلى رحال منعت[٣٢] البرازخ الاكثرين] هذا مفعول لقوله أخبرت أى أخبرت تلك المشاهدة بهذا[٣٣] الكلام.

و النّسخ الّتى رأيناها كانت سقيمة مضطربة ففى بعضها قيّد لفظ. «رجال» بالجيم وفى بعضها لفظة «مبعث» على وزن مفعل من البعث بالثاء المثلثة و فى بعضها «الأكثرين» بالثاء المثلثة و فى بعضها بالباء الموحّدة و فى بعضها لفظ «رحال« بالحاء المهملة جمع رحل و هو المنزل و لفظ «منعت» على صيغة الماضى من المنع و «الاكثرين» بالثاء المثلثة و هذا أقرب.

٣١. التجرد. س. ط

٣٢. رجال مبعث. ط ــ رجال منعت م و رأيت فى بعض النسخ المطبوعة المصححة العبارة هكذا: ليصعد إلى رحاب مبعث البرازخ الاكبرين و قال المصحح: فى النسخة «رجال» و المعنى لا يستقيم فصححت هكذا.

٣٣. لهذا. ط

البرازخ ــ جمع برزخ و المراد هاهنا الأجسام و علائقها

الاستلاب ــ يقال استلبه ثوبه أى انتزع الثوب منه قهرا.

الفَيْنة ــ بفتح الأول و الثالث و سكون الثانى.

و الظاهر حينئذ أن يكون لفظ ليصعد على صيغة المجهول و مضمونه على هذا الوجه، انفتح سبيل الوصول إلىٰ عالم القدس ليصعد الصّاعدون إلى منازل عليّة منعت البرازخ و علائقها الأكثرين عن الوصول إليها هذا على أنّ النفس لا تطمئنّ بذلك فلعلّه تصحيف أو فيه ترك فمن وجد النّسخة المصحّحة و تحقق معناه فليثبته[۳۴] هاهنا تكرّما و الله يحبّ المحسنين.

ثم أخذ فى النجوىٰ مع الله تعالى بلسان الابتهال موميا إلى جميع المطالب التى لا محيص عنها لطالب الكمال مشيرا إلى مقاصد هذه الرّسالة على وجه الإجمال فقال:

[ربّنا آمنّا بك] أى بوجوب وجودك و صفات كمالك على ما يليق بعظمة ذاتك و هذا إشارة إلى معرفة ذات الواجب و صفاته.

[و أقررنا برسالاتك و ما خصّصت به أهلها من المزايا و الكمالات] من شهود أنوار ذاتك فى مظاهر آياتك و التّصرف فى عبادك بما يصلح أمورهم فى[۳۵] المعاش و المعاد و هذا إشارة إلى النبوءة الّتى هى المدرج الأقصى من معارج النّفوس الإنسانيّة.

[و علمنا أنّ ملكوتك مراتب] متفاوتة فى الصّعود و النّزول و الدنوّ و العلوّ و فى بعض النسخ «مآب» أى معاد للنّفوس بعد تجرّدها عن البدن و هذا إشارة إلى معرفة الأنوار المجرّدة.

[و إنّ لك عباداً متألّهين] من أرباب التجريد.

[يتوسّلون بالنور] أى الملكات الفاضلة و الكمالات العلميّة.

[إلى النّور] أى إلى مشاهدة الأنوار العالية و استشراق الأنوار منهم.

[على أنّهم قد يهجرون النّور للظّلمات] أى قد يميلون و ينحرفون عن الجنبة العالية النورانيّة إلى الجنبة السافلة الظلمانيّة يعنى إلى تقوية القوى البدنيّة و مزاولة بعض اللّذائذ الطبيعيّة على وجه الاعتدال.

[ليتوسّلوا بالظّلمات] أى بتلك القوى البدنيّة.

[إلى النور فيحصّلون[۳۶] بحركات المجانين] المنهمكين فى الطّبيعة.

[قرّة عين العقلاء الكاملين] و من هاهنا يعرف الفطن اللّبيب سرّ ما ورد فى كلام النبوى صلّى الله عليه و سلّم.

۳٤. فليثبت. ط ۳۵. من. ط

۳٦. فيخلصون. (خ ل) ح

الابتهال ــ الدعأ و التضرّع. عن الله تعالى و أفعاله.

النبوءة ــ بضم الأول و الثانى الاخبار عن الغيب. و

إنّ نَوْمَ العالِم عِبادَة*.

فإنّ العالم إنّما يستعمله على الوجه اللائق ليستعين به على الاستكمال و ما يتبعه.

ثم أشار إلى الكرامات و الخوارق.

[و عدتهم الزّلفىٰ] و فى بعض النّسخ أوعدتهم أىّ هدّدتهم و خوّفتهم عن الركون إلى الظّلمات[٣٧] الطبيعيّة.

[و أرسلت إليهم رياحاً مبشّرات] هى الأشواق الكاملة.

[ليحملهم إلى عليّين يمجّدوا[٣٨] سبحاتك] أنوار جلالك و جمالك.

[و ليحملوا أسفارك] أى يفقهوا حقائق آياتك المنزّلة على أهل السّعادة.

[و ليتعلّقوا بأجنحة الكرّوبين] أى بالملكات النوريّة المستلزمة للمناسبة معهم.

[و ليصعدوا بحبل[٣٩] الشّعاع] أى بالأنوار الفائضة من العوالى على نفوسهم.

[و ليستعينوا بالوحشة و الرّهبة] من الطّبيعة و علائقها.

[لينالوا[٤٠] الأنس] مع أهل الملكوت.

[أولئك هم الصّاعدون إلى السّماء] بنفوسهم المشرقة.

[و هم القاعدون على الأرض] بأبدانهم.

[أيقظ أللّهم النّاعسات[٤١] من النّفوس فى مراقد الغفلات] الذّاهلات عمّا يتيسّر لها من الدّرجات لوأنّها آمنت و عملت الصّالحات.

[ليذكروا إسمك] لسانا و جنانا.

[و يقدّسوا مجدك] عمّا لا يليق بنزاهتك فيصلون بذلك إلى الكمال الّذى يستعدّونه.

[و كملّ حصّتنا من العلم و الصّبر] فإنّهما أبو الفضائل* و قد تبيّن[٤٢] لك من المباحث السّالفة أنّ النّفس الإنسانيّة لها قوّتان نظريّة و عمليّة ذات شعبتين شهويّة و غضبيّة

٣٧. ظلمات. س. ط ٣٨. ليحمدوا. (خ ل). ح. ط ٣٩. بجبل. ح ــ الجبل بجبل. س
٤٠. لينالولوا. ح ٤١. النائمات. ت ٤٢. سبق. ط

* كنوز الحقائق: نوم العالم عبادة و نفسه تسبيح.

* قوله: فإنّهما أبو الفضائل. جعل بعضهم الصّبر من فروع القوة الشهوية و فسّروه بحبس النّفس عن الشهوات و حينئذ لا يظهر كون العلم و الصبر أبوى جميع الفضائل و بعضهم فسّره بما ذكرنا و حينئذ يظهر معنى كلام الشيخ و ممّن فسّره بذلك الشيخ عزالدين الكاشى فى رسالة له فى الأخلاق موسومة بالصاحبيّة. منه

الركون ــ بضمّ الاول. الميل و السكون.

و كماله بحسب القوّة الأولى هو العلم بحقايق الأشياء، و كمالها بحسب الثانية هو التوسّط بين الإفراط و التّفريط[۴۳] حتى تصير النّفس كالخالى عنهما، فإنّ الوسط هو غاية البعد عن الأطراف فيناسب النّفس حينئذ المبادى الخالية عنها بالفعل و التوسّط فى الشهويّة هو العفّة و فى الغضبيّة الشّجاعة.

فانحصر أصول الفضائل فى العلم و العفّة و الشّجاعة و بتركّبها[۴۴] تحصل العدالة. و الصبّر هو ملكة حبس النّفس عن الشّهوات و على المكروهات على مقتضى الرأى الصّحيح فهو من حيث كونه مبدأ حبس النّفس عن الشّهوات يوجب ملكة العفّة و من حيث كونها مبدأ حبسها على المكروهات يوجب ملكة الشّجاعة.

فاذا حصل العلم و الصّبر ينتج منهما سائر الفضائل فالعلم بمنزلة الأب لها لكونه مبدأ الكلّ و الصبّر بمنزلة الأمّ لإنطوائه على سائرها بالقوّة القريبة.

و اعلم أنّهم حصروا أصول الفضائل فى الحكمة و العفّة و الشّجاعة و جعلوا كلاّ منها توسّطا بين طرفى الإفراط و التّفريط فالحكمة التوسّط بين الجربزة و البلاهة و العفّة بين الفجور و الخمود[۴۵] و الشّجاعة بين الجبن و التهوّر.

و استشكل بأنّ الحكمة إن فسّر[۴۶] بخروج النّفس الإنسانيّة إلى كمالها الممكن فى جانبى العلم و العمل فهو مقسم جميع الفضائل فكيف يصحّ جعله قسما من العملى الّذى هو قسم منه. و إن فسّر[۴۷] الحكمة بمعرفة أحوال الموجودات بقدر الطّاقة البشريّة فلا يصحّ الحكم بأنّه توسّط بين طرفى إفراط و تفريط بل الإفراط كلّما كان أكثر كان أكمل.[۴۸]

فأجابوا عنه تارة بأنّ هذه الحكمة الّتى جعلت قسما غير الّتى هى المقسم و إطلاق الحكمة عليهما باشتراك اللّفظ فإنّ ما جل قسما هو التوسّط فى إعمال الرويّة فى مصالح المعاش و تفسيره بالتوسّط بين البلاهة و الجربزة يفيد ذلك إذ الجربزة لا يكون إلاّ فى العقل العملى المعيشى.

و أنت خبير بأنّه حينئذ لا ينحصر الفضائل فى الثّلاثة لخروج المعرفة بحقائق الموجودات

۴۳. بين طرفى الإفراط و التفريط. ط

۴۴. و بتركيبها. ط ۴۵. و الجمود. ط

۴۶. فسّرت ط. م ۴۷. فسّرت ط. م

۴۸. بل لا إفراط فيه فإنّه كلّما كان أكثر كان أكمل. ط ــ بل الإفراط فيه كلّما كان أكثر كان أكمل. س. م

البلاهة ــ ضعف العقل و عجز الرأى.

عنها بل إنّما ينحصر[٤٩] فيها الفضائل المتعلّقة بالقوّة العمليّة.*

و أخرى بأنّ هذه الحكمة هى الحكمة الّتى هى المقسم و هى المفسّرة بمعرفة حقائق الموجودات و لا محذور فيه فإنّه يكون معرفة حقائق الموجودات باعتبار ذاتها مقسما و باعتبار تحصيلها قسما من العملى فما هو قسم منه هو تحصيلها[٥٠] لا نفسها.

و أنت تعلم أنّه اذا فسّر الحكمة بالمعرفة المذكورة كان معرفة طريق تحصيله قسما منه لا نفس تحصيله ثمّ لا يصحّ تفسير الحكمة الّتى هى القسم بالتوسّط بين الجربزة و البلاهة بل إن فسّر[٥١] بالتوسّط بين الخمود[٥٢] الّذى هو البلادة[٥٣] و بين الانتقال على سبيل التطفّر[٥٤] لكان أقرب فإنّه طريق تحصيل معرفة حقائق الموجودات.

[و ارزقنا الرّضا بالقضا] هو طمأنينة النّفس فى أحكام الأقدار بسبب الانشراح بنور اليقين و أنّه أصل كلّ سعادة و بهجة كما ورد فى الأخبار جعل الله بحكمته الرّوح و الفرح فى الرّضا و اليقين.

و صاحب الرّضا يبلغ إلى مقام تصير مرارات القضاء حلوا فى مذاقه كما قال ذوالنون رحمه الله: الرّضا سرور القلب بمرّ القضاء.

و قال رويم رحمه الله*: الرّضا استقبال الأحكام بالرّوح و لا يحصل ذلك إلاّ برفع الاختيار عن نفسه.

و لذلك فسّره جنيد قدس سرّه: برفع الاختيار و لا يمكن رفع الاختيار إلاّ بالاستغراق فى شهود اختيار الله تعالى للعبد فإنّه اختار له الأفضل.[٥٥]

و المراد باستحلاء مرارات القضاء استحلائها بحسب الرويّة و الميل التّابع لها بحسب

٤٩. انحصر. ح ٥٠. تخصّلها. ط ٥١. فسّرت. ح ٥٢. بين الجمود. ط
٥٣. البلاهة. فى بعض نسخ أخرى. ٥٤. التفطن. ط. م
٥٥. الفضل. ح ــ و فى نسخة «س». «ط» بعد (فى شهود اختيارالله تعالى) العبارة هكذا ــ و لذلك قال ابن عطاء رحمه الله: الرضا نظر العبد إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد فإنّه اختار له الأفضل.

* إمّا قريبا كالعفّة و الشّجاعة اوبعيدا بمرتبة كالحكمة بالتفسير المذكور فإنّه يتعلق بالفعل العملى. منه

* هو ابو محمد رويم بن احمد بن يزيد بن رويم من المشايخ فى العلم و التصوف و كان ببغداد مقرئا فيها على مذهب داوود الاصفهانى المتوفى (٣٠٣).

الخمود ــ بضم الأول مصدر بمعنى السكون و السكوت. التطفر ــ الوثوب و الوصول إلى الشىء دفعه.
البلادة ــ ضدّ الذكاء و الفطانة. الاستحلاء ــ ادراك الشىء وجِدّته حلوا.

الطّبع كما فى الأدويــة المرّة النافعة و ربما يغلب حكم الطّــوع الإرادى على الطبع فيــزول كراهة الطبع أيضا و ذلك شأن النّفوس الخيّرة القويّة على ضبط قواها الجسمانيّة و تسخيرها تحت قهرمان أوامر العقل القدّسى و نواهيه حتى يصير مطواعا له سلس الانقياد مترسّلا إليها من غير كلفة و كأنّه إليه أشار الحديث النبوى صلى الله عليه و سلّم. حيث قال :

الطّبع كما فى الأدوية المرّة النافعة و ربما يغلب حكم الطّوع الإرادى على الطّبع فيزول كراهة

أَسْلَمَ شَيْطَانى عَلىٰ يَدِى.*

[اجعل الفتوّة] و هى عبارة عن العدالة و هى مستجمعة لجميع الفضائل كما سبق و هى فى أصل اللّغة استواء الشّخص فى السنّ و بلوغه نهاية النّشو فنقل إلى استوائه فى الأخلاق و بلوغه النّهاية فى معارج الفضائل.

[حليتنا] فإنّها حلية الرجال.

[و الإشراق] أى إشراق الأنوار القدسيّة على نفوسنا.

[سبيلنا] إلى إدراك الكمالات لا الاستظلال بظلال التعمّلات الفكريّة المشتملة على ثلاث شعب و هى الحدود الثلاثة* لاهى ظليلة تدوم و لا يغنى من اللّهب لهب الشّوق و الطّلب فإنّ النّفوس المشرقة فى جوهرها لا ترضى بها و لا تسكن بها غلّتها.

[إنّك بالجود الأعمّ على العالمين منّان] بما يليق باستعداد كلّ فرد.

[و الله تعالى خير من أعان] فى تحصيل المطالب.

[و لرسوله الصّلاة و السّلام و التحيّة و الرّضوان] المصنّف قدس سرّه قد ختم الرّسالة بذكر الله تعالى و الصّلاة على من ختم به الرّسالة كما افتتحها بهما[٥٦] فجاءت[٥٧] ورديّة المفتتح مسكيّة الختام منضدّة[٥٨] على أحسن ترتيب[٥٩] و أبلغ نظام.

٥٦. به. ح ــ بها. خ. س. م ٥٧. فجاءت بذلك. ط. م ٥٨. منضدا. ح. ط. م ٥٩. الترتيب. ح

* حدثت عائشة: أن رسول الله صلى الله عليه و سلم خرج من عندها ليلا قالت فغرت عليه قالت فجاء فرأى ما أصنع فقال: مالك يا عائشة أغرت قالت فقلت و مالى أن لا يغار مثلى على مثلك فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم أفأخذك شيطانك قالت يا رسول الله أو معى شيطان قال نعم قلت و مع كلّ انسان قال نعم قلت و معك يا رسول الله قال نعم ولكن ربّى عزوجلّ أعاننى عليه حتى أسلم. مسند ج ١١٥/٦ و فى صحيح مسلم ج ١٣٩/٨ قال رسوالله مامنكم من أحد إلاّ و له شيطان قالوا و أنت يا رسول الله قال و أنا إلاّ أن الله عز و جلّ اعاننى عليه فأسلم فلا يأمرنى إلاّ بخير.

* الصغرى و الكبرى و الحدّ الأوسط. منه.

الغلّة ــ بضم الأول و فتح الثانى مشدّدا العطش الشديد. منضدّة ــ منضمّة بعضها الى بعض.

أقول و أنا الفقير إلى عفو ربّه الغنىّ محمد بن أسعد بن محمد المدعوّ بـ «جلال الدين الصّديق الدّوانى» هذا ما تيسّر لى فى شرح هذه اللّمعة فى أثناء عوائق شتّىٰ، و علائق فوضىٰ مع ما عمّ الزمان من اختلال الأمن و الأمان، و ما خصّصت به من مهاجرة الأوطان، و مفارقة الخلاّن، و ملازمة بيت الأحزان، وكآبة[٦٠] يحاكى شأن شيخ كنعان، من فرقة أصحاب كانوا سِلاء حزنى، و نزهة خاطرى، و هجرة أحباب كانوا بمنزلة السّواد لناظرى كنّا بمشاهدتهم قرير العين، فأصابنا الدّهر بالعين، و نعق فيما بيننا غراب البين، فانفصم عقد صحبتنا عن الانتظام، و فرّق شملنا[٦١] أُيدى نوائب الأيّام.

سَقَى اللهُ أيّامَ التّواصُلِ بَيْنَنا ... وَرَدَّ إلَى الأوْطانِ كُلَّ غَرِيبٍ
فَلا عَيْشَ فِى الدُّنْيا بِغَيرِ تَواصُلٍ ... وَ لا خَيْرَ فِى العُقْبىٰ بِغَيْرِ حَبِيبٍ

هذا مع[٦٢] الإعسار بعد اليسار، و الإقلال عن[٦٣] الإكثار، و خلوّ الدّيار و الأقطار عمّن يميّز عن تصفّحه الأحرار[٦٤] ألزمنى[٦٥] الخمول و الاستتار، و عاقنى[٦٦] عن مراجعة المطوّلات و تدقيق الفكر فى المضائق و الغامضات، و إجالة قداح[٦٧] النّظر فى حلّ المعضلات، فمن وجد فيه هفوة فليقبل معذرتى، و ليقل عثرتى، و ليجد بالإصلاح نصحا و إكراماً، و ليكن من الذين اذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً. فإنّى مع ذلك معترف بقصور باعى فى هذه الصّناعة، و قلّة ذات يدى من هذه البضاعة، و ما ظنّك بمطالب يحار فيها أنظار الحكماء الكبار، و يختلف فيما أقوال أولى الأيدى و الأبصار، كيف يعتلى[٦٨] على مراقيها وغاياتها من لم يتدرّب فى أوائل

٦٠. و كأنّه. ط. م ٦١. بيننا. خ. س. ط. م
٦٢. هذا مع أنّ الإعسار. س. ط. ٦٣. غبّ. ط
٦٤. مصّحفة. ط ــ عن من يمزّ عن مضجعه الأحرار. س ٦٥. ألزمتنى. ط
٦٦. وعاقتنى. ط ٦٧. أقداح. ط ٦٨. يصل. ط

عوائق ــ جمع عائق و هو الشواغل.
فوضى ــ بفتح الاول. مختلطة لا يستأثر بعضها على بعض.
سلاء ــ بكسر الاول ممدودا بمعنى التصفية و إخراج الشوك من الجذع. فى كل نسخ التى رايتها «سلا» إلاّ نسخه مكتوبة فى سنة ٩٤٣ موجودة فى مكتبة مجلس الشورىٰ تحت رقم ١٨٨٧ فيها «سنا» و الظاهر أنها من «سلأ» مهموز الاخر.
الإقلال ــ بكسر الأول. الافتقار.
التصفّح ــ التأمل و النظر.
عاقنى ــ صرفنى و حبسنى.
الباع ــ مدّ قدر اليدين و قصور الباع كناية عن العجز و عدم القدرة.
يعتلى ــ يرتفع.
المراقى ــ جمع المرقاة. الدرجة. المصعد.

العلوم و مبادیها، فضلا عن نهایاتها.

و إن أخرّ الله تعالی فی الأجل، و ساعد المقدّر[۶۹] الأمل، و انتظم الحال و اجتمع البال، انتصب شرحا للإشراق یتنوّر به الأحداق، و یتعطّر بنشر أزهار أنواره الأذواق[۷۰] و الله ولیّ الطّول و الإفضال، و بیده تحقیق المطالب و الآمال[۷۱]، و السّلام علی القدّیسین، خصوصا علی سیّدنا سید الکلّ فی الکلّ و آله و صحبه اجمعین، و الحمد لله ربّ العالمین.

نهایة نسخة «ح»

اتفق الفراغ من نسخه فی ۲۰ شهر جمادی الثانی سنة ۹۳۷ ببلدة کاشان علی ید العبد الفقیر ابوالحسن بن علی طاهر الاسترآبادی عفی الله عنهما.

نسخة «خ» بهمدان رقم ۱۹۶

وقع الفراغ فی غرة رمضان عمّت برکاته سنة ۸۹۶ عن یدی الفقیر المحتاج الی رحمة الله شمس الدین الجیلانی النعمة اللهی غفرالله له و لشیخه و لو الدیة و من قال آمینا حرر فی الشیراز صانها الله عن الغماز.

نسخة «س»

نجز من تتمیم تحریره عن مؤلفه بعد العشاء الآخرة من لیلة الخمیس الحادی عشر من شهر شوال فی سنة اثنین و سبعین و ثمانمایة الهجریة بدار الموحدین «تبریز» فی الزاویة المبارکة المظفریة شکرالله سعی بانیها السلطان السعید المظفر «جهان شاه» و کان نهضته إلی جانب دیار بکر فی أوائل هذه السنة و وقع هجوم الأعداء علیه و اغتیاله فی الثالث عشر ربیع الأوّل السنة المذکورة و الله تعالی المسؤول عن تشییع الأمن و الأمان فی بلاده و عباده إنّه رؤوف رحیم.

تمت الرسالة المسّماة بشرح الهیاکل للعلامة الدوانی و متنه للحبر العلامة الفاضل شیخ شهاب الین المشتهر بالشیخ المقتول المظلوم السهروردی رحمه الله علی ید أضعف العباد الراجی سید حسین الحسینی الساوجی فی شهر رمضان المبارک سنة ۱۲۶۲.

نسخة «م»

کتبت لنفسی و انا العبد الراجی شفاعة النبیّ و الولیّ أقل الطلبة المدعوبـ «مهرعلی» و کان ذلك فی شهر رجب المرجب من شهور سنة. ۱۲۲۰ بمحروسة مراغة من أعمال آذربیجان صینت عن طوارق الحدثان

۶۹. القدر. ط ــ المقدورخ. س. م ۷۰. الأوراق. ح. ط. م ۷۱. و الأمان. ح. ط. م

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

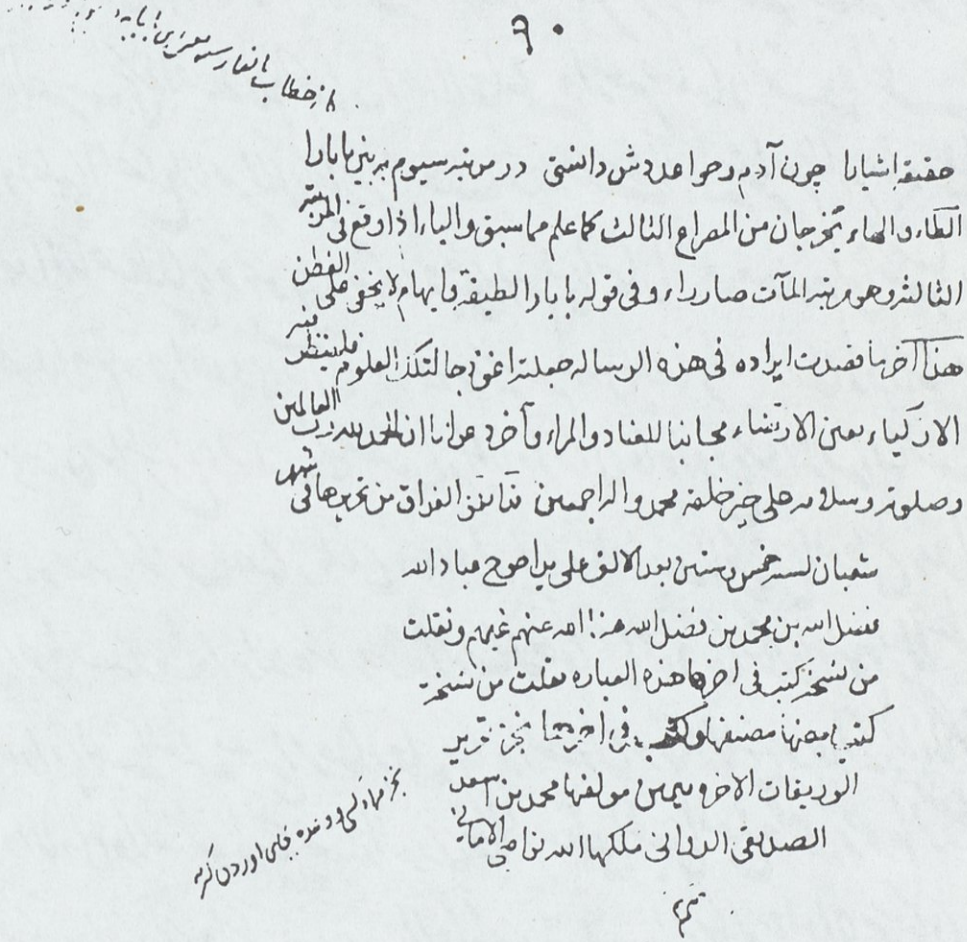
فهرس الأعلام والرجال

فهرس الكتب

انموذج العلوم

الى الاعداد التي تحتها والخمسة وهي الضلع الاسر لخمسة واربعين لان خمسة واربعين
اذا ضرب في مربعه الثلثة يكون الحاصل منها خمسة عشر وهو عدد حروف الذاهب
واحوس على هذا الموجب لا يمكن تعدد الضلع بالاسر لان كل ضلع منه
كذلك فالاولى ان يقال ان خمسة واربعين حاصل من ضرب خمسة في تسعة ومن
الضرب في اصطلاح الحساب اصلا فالخمسة والاربعين ضلعان للتسعة والخمسة
واقلهما الضلع الاسر لان الاسر اضعف وقد قلت في التسعة عن اسم طاهر بناء على
هذا الاصطلاح وهو هذا . كرادمي فهم كي اسمارا . معلوم كي جعلته اشارا
حول ادم وحوا عدوي دآتي . در مرتبه سيم كه بي بابا را . الطاء والهاء
كه حاصل من المصرع الثالث كما سبق والباء اثنان فاذا وضع في المرتبة الثالثة
وهو مرتبة الحاء فصار ثمانين وفي قوله بابا را الطبعة الاخفى على العطش هذا
اخر ما قصدت ايراده في هذه الرسالة جعلته انموذجا لتلك العلوم قبل اخطه
خدام العتبة العلية بعتبة الرضا عليه بها السول وعليه النبي وبعد الحمد لله الاخر
والاول والصلوة على سيد الورى محمد المصطفى المجتبى المعلم وصحبه رجوم الدجى
ونجوم الهدى والحمد لله رب العالمين . تمت الرسالة في اواخر شعبان
المعظم على يد اضعف عباد الله الهادي ابو الحسن بن علي طاهر
الشيرازي في بلدة كاشان في سنة ٩

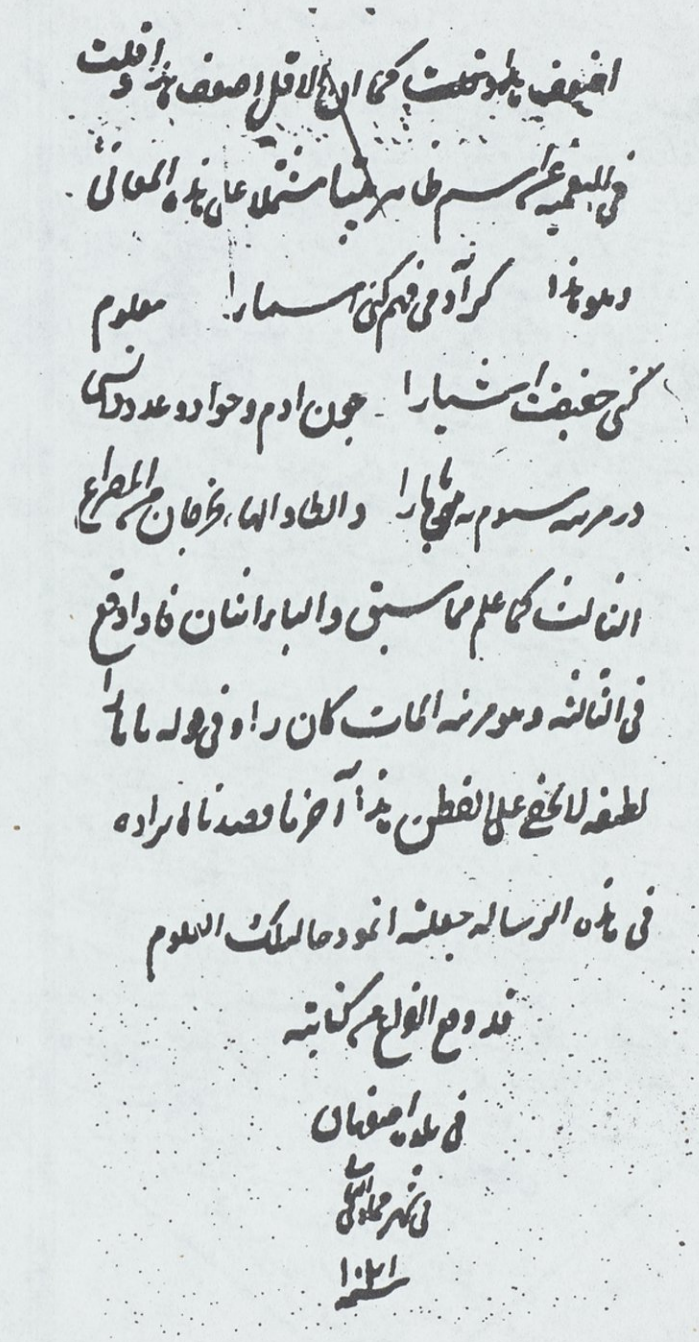
صورة الورقة الاخيرة من انموذج العلوم نسخة «ح»



صورة الورقة الاخيرة من انموذج العلوم نسخة «ف»

المتجانبة فيدرك والموقف ومنها ان العرفاء المحققين ذكروا
ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآت
لحقائق الاشياء ولو اطلع احد على جميع احكامها انكشف عليه
احوال الموجودات حتى الحوادث الآتية والماضية وقد ذكروا
ان عدد التسعة بمنزلة آدم ع م والخمسة بمنزلة حوا وان قوله تعالى
خلقها اشارة الى آدم وحوا ولذلك اذا جمع من الواحد الى
التسعة على نظم الطبيعي يصير خمسة واربعين وهو عدد آدم
واذا جمع من الواحد الى الخمسة وهو حوا وكما ان حوا خلقت
من الضلع الايسر لآدم كذلك عدده وهو يحصل من تفصيل
الخمسة الى الاعداد التي تحتها والخمسة وهي الضلع الايسر لخمسة
واربعين لان خمسة واربعين اذا وضع في مربع والثلثة في
الثلثة يكون كل ضلع منها خمسة عشر وهو عدد حوا كذلك
قيل واقول على هذا التوجيه لا معنى لتقييد الضلع بالايسر
لان كل ضلع منه كذلك فالاولى ان يقال ان خمسة واربعين
حاصل ضرب خمسة في تسعة وظرفا الضرب يسميان في اصطلاح
الحساب اضلاعا فخمسة واربعين لمكان التسعة والخمسة واقلها
الخمسة فهو الضلع الايسر لان الايسر اضعف والاقل اضعف
وقد قلت في التقية على اسم طاهر بناء على هذا الاصطلاح معمى
وهو هذا رباعية كر آدين افهم سي كنى اسمارا
معلوم سي كنى حقيقت اشيا را جون آدم وحوا عددى دانستى
در مرتبه سيوم بين ما يا را الطاء والهاء يجيان من المصرع ان
كما سبق والياء اثنان فاذا وقع في المرتبة الثالثة
وهو مرتبة المئات فصار مائتين وفي قوله يا يا را لطيفة
لا تخفى على هذا آخر ما قصدت ايراده في هذه الرسالة
جعلته انموذجا لتلك العلوم فيلاحظه خدام العتبة بعين
الرضا فانه نهاية السؤال وغاية المنى والله الحمد الآخرة والاولى
والصلوة على سيد الورى محمد المصطفى
المجتبى المعلى وعلى آله وصحبه
رجوم الردى ونجوم الهدى
والحمد لله رب العالمين
تمت

صورة الورقة الاخيرة من انموذج العلوم نسخة «ق»



صورة الورقة الاخيرة من انموذج العلوم نسخة «ن»

فهرس المطالب

بسم الله الرّحمن الرّحيم

و الاعتصام بكرمه العميم، الله المحمود فى كلّ فعاله، و هو المشكور على جزيل نواله، و جميل افضاله، و الصّلوة و السّلام على مظهر كماله و مظهر جماله، محمدالمصطفى و عترته و صحبه و آله.

و بعد ــ فيقول الفقير إلى الله تعالى و لطفه الحقيق، محمد بن اسعد الدوانى الصّديق، لاحظه الله تعالى بنظره التوفيق. إنّى كنت برهة من الزّمان و مدّة من الأوان مشعوفا بأن أنسلك[1] فى سلك خدّام حضرة من فاق سلاطين الأيّام، و رقى على خواقين الأنام بمزايا الجود و الإنعام و سجايا الإفضال و الإكرام، لا سيّما بالنّسبة إلى العلماء الأعلام الّذين هم عظماء الإسلام، أعنى السّلطان بن السّلطان بن السّلطان، ناصر رايات[2] الدّين بالسّيف و السّنان و الحجّة و البرهان، ناشر آيات العدل و الإحسان، الّذى شاعت[3] آثار جوده فى تخوم الآفاق.

و بذلك و بغيره من الملكات[4]، اعتلى على أعالى السّلاطين وفاق، و حصل فى هذه الدعوى من جماهير الورى الإجماع و الوفاق، خجل[5] بجوده السّحاب فيصبّ عرقا، و أرعد ببأسه الرعد فارتعد، فرقأ أنام الأيّام فى مهد الأمن و الأمان، وعمّم[6] طوائف الفضلاء بمزيد الكرم و الامتنان.

(١) نسلك. ف (٢) آيات. ف (٣) شاع. ف (٤) الملكات الفاضلة. س. ف. م.
(٥) أخجل. س. ف. ل (٦) وعمّ. ف

سجايا ــ جمع سجيّة: الطبيعة و الخلق.
تخوم ــ بضمّ الأوّل جمع تخم بفتح الأوّل و سكون الثّانى. الحدّ.
يصبّ ــ ينحدر.
أرعد ــ تهدّد و أوعد.
رقأ ــ أصلح.

لو رآه انوشيروان لاعترف بأنّه عادل عن صوب الصّواب و العدالة، ولو أبصره حاتم طیّ لطویٰ[۷] دعوی السّخاء و البسالة، لا یفی حاصل البحر و المعدن بعطاء کفّه الکریم، و لا یکفی مداخل الممالك فی مقتضی جوده العمیم، ابتهر[۸] الشمس بوقوعها علی مواطئی قدمه، و افتخر السّماء بدورانه حول رأس خدمه، لاح نور رأفته من سواد بلاد الهند، کما لاح نور الباصرة من سواد البصر، فوصل هذا النور لذلك[۹] النور إلی القریب و البعید من أهل الوبر و المدر، واحتظی من عامّ إنعامه[۱۰] کلّ غنی و فقیر، و ارتضع من لبان إحسانه کلّ صغیر و کبیر، قد فاز القواصی و الدّوانی من فیض لطفه بالآمال والأمانی، فهو حسنة الزمان و نکتة الدهر و الأوان، لو شبهّته بالمزن الماطر نهانی النُهیٰ، ولو نسبته الی البحر الزاخر هجانی الحجیٰ.

فَلَسْتُ أَنْسِبُهُ بِالْمُزْنِ إِنَّ لَهُ دُرّاً یَجُودُ بِهِ مِنْ بَعْدِ لا واءِ
وَ لَنْ أُشَبِّهُهُ بِالْبَحْرِ إِنَّ لَهُ مَدّاً یُعاقِبُهُ جَزْرٌ بِأَرْجاءِ

بابه کعبة کلّ محتاج، ولذلك یشدّ إلیه الرحل من کلّ فجّ عمیق، و أعتابه قبلة الأفاضل و العلماء، یأتون إلیها من کلّ بلد سحیق، من أویٰ إلی حریم ساحته، أمن من آفات الدهر الخوّان، و من التجأ إلی حرم کرمه، عصم من نوائب الدوران و خطوب الحدثان.

فَیا بَهَجاتِ النَفْسِ فی ظِلّ دارِهِ یَفُوزُ بِها الْمُشْتاقُ لَوْلا العَوائِق

(۷) طیّ. ف (۸) اهتزّ. س. ف. ل. (۹) کذلك. س. ل. (۱۰) من انعام عامه. ل.

البسالة ــ بفتح الأوّل الشجاعة.
المواطئی ــ جمع موطئ: موضع القدم.
الوبر ــ للابل و الأرانب کالصوف للغنم
المدر ــ هو الطین الملك الذی لا یخالطه رسل و یقال اهل الوبر لسکّان البدو و اهل المدر لسکان المدن و القری
القواصی ــ البعداء.
الدوانی ــ الأقرباء.
الحسنة ــ المعروف.
النکتة ــ بضمّ الأوّل و سکون الثّانی: النقطة السوداء فی الابیض أو البیضاء فی الأسود.
الأوان ــ بفتح الأوّل: الوقت و الحین.
المزن ــ بضمّ الأوّل و سکون الثّانی: السحاب أو ذو الماء منه.
النهیٰ ــ بضم الأوّل جمع نُهْیَة العقل.
الماطر ــ ذو المطر.
الزاخر ــ الملآن.
الحجیٰ ــ بکسر الأوّل: العقل و الفطنة.
واء ــ أی واعد و هو من یجری اوینیل الموعود بما وعده.
الأرجاء ــ جمع رجاء بمعنی الناحیة.
الفجّ ــ بفتح الأوّل الطریق الواضح بین جبلین.
السحیق ــ البعید
أویٰ ــ نزل
الخوّان ــ بتشدید الواو: کثیر الخیانة.
نوائب ــ جمع نائبة: المصیبة و الحادثة.
خطوب ــ بضمّ الأوّل: جمع خطب بفتح الأوّل و سکون الثّانی کثر استعماله للأمر العظیم المکروه.
الحدثان ــ بکسر الأوّل و سکون الثّانی: الدهر.

فقد جمع بين الصّورة الملكيّة و السيرة الملكيّة، و قرن بين الحكمة اللقمانيّة و الحكومة السليمانيّة، من نزل بأعتابه نسى الأحباب و الأصحاب، و من أتى بابه[۱۱] أتاه المطالب من كلّ باب، و قد قلتُ هادراً بشقاشق أرباب الوجد و الحال على ما هودأبهم من مخاطبة الصَّبا و الشَّمال :

شعر :

وَصَلْتِ حِمىٰ هِنْدٍ لَكِ البِشْرُ فَانْزِلى ... فَذٰلِكَ يٰا ريحَ الصَّبٰا خَيْرُ مَنْزِلى
هَبَتْ نَسْمَةٌ مِنْ أَرْضِ هِنْدٍ وَقَدْ حَكَتْ ... نَسِيمَ الصَّبٰا جٰاءَت بِرَيّا الْقَرَنْفُلِ
وَ يٰا حَبَّذٰا سٰاحٰاتِ هِنْدٍ فَإِنَّهٰا ... مَدٰارِكُ آمٰالٍ لِكلِّ مُؤَمِّلِ
تَذَكَّرْتُهٰا وَ الْأَرْيَحِيُّ الَّذِى بِهٰا ... قِفٰانَبْكِ مِنْ ذِكْرىٰ حَبِيبٍ وَ مَنْزِلِ
وَ مٰا هُوَ إلاّ حَضْرَةُ الْمُلْكِ وَ الْعُلىٰ ... إمٰامُ سَلاٰطِينِ الْوَرىٰ فِى الْفَوٰاضِلِ
غِياثٌ لِأَرْبٰابِ الْفَضٰائِلِ كُلِّهِمْ ... مَلاٰذٌ لِأَعْيٰانِ العُلاةِ الأَفٰاضِلِ
مَلاذٌ لِأَهْلِ الْعِلْمِ عَنْ كُلِّ حٰادِثٍ ... ثِمالُ الْيَتٰامىٰ عِصْمَةٌ لِلأَرٰامِلِ
هُوَ الْبَحْرُ جوداً بِرّهُ يَشْمُلُ الْوَرَىٰ ... لَقَدْنٰالَ مِنْ مَعْرُوفِه كُلُّ سٰائِلِ
هُوَ الشَّمْسُ نُوراً عَمَّ فَيْضُ نَوٰالِه ... جَمِيعَ الْبَرٰايٰا مِنْ صُنُوفِ الْقَبٰائِلِ

مولى سلاطين العالم، أولى خواقين بنى آدم، ربّ الندى و الكرم، ولىّ الطّول و النّعم، المختص بعناية الملك الودود[۱۲]، عمادالسلطنة و الخلافة و الدّنيا و الدّين، سلطان محمود خلّدالله تعالى ظلّ[۱۳]، خلافته، و أبّد سجال رأفته.

(۱۱) و من لاذببابه. ح. س. ل.
(۱۲) المعبود. ح. س. ل.
(۱۳) ظلال. ح. س.

هادرا ــ من هدر الحمام اى قرقر و كرّر صوته فى حنجرته.
شقاشق ــ جمع شقشقة: شىء كالرئة يخرجه البعير من فيه اذا هاج ويقال للفصيح هدرت شقشقته.
الصّبا ــ بفتح الأوّل ريح مهبّها جهة الشرق.
الشّمال ــ بفتح الأوّل ريح الشمال.
حمى ــ بكسر الأوّل: ما يحمى ويدافع عنه.
نسمة ــ بفتح الأوّل و الثّانى و الثّالث: نسيم الهواء.
الريّا ــ من روى: الريح الطيّبة.
الأَرْيَحىّ ــ بفتح الأوّل و الثّالث و سكون الثّانى و تشديد الياء من روح: الواسع الخلق.
سجال ــ بكسر الأوّل جمع سجل بفتح الأوّل و سكون الثّانى: العطاء. النصيب.

و كانت حالى يقعدّنى عن إهداء هديّة دنياويّة يليق بجلالة شأن سَدَنَة سُدَّته، و حفدة حضرته، لما اعترانى من ضيق اليد و قصور الباع لما عمّ أثره من تصاريف الدهر و شاع، فتذكرت أنّ متاع الدنيا قليل، و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا، و من ارتوىٰ من عين العلم فقد شرب من ينبوع الحيوة ماء نميرا، و تيقّنت[١٤] بسبب تواتر الأخبار و توارد الآثار، أنّ أجلّ البضاعات[١٥] و أنفس الهديّات فى حضرته العليّة هى المسائل العلميّة اليقينية، خصوصا قواعد العقائد الدينية.

فالّفت هذه الرسالة فى مسائل من الفنون، و أفصحت فيها عمّا وقع فيها[١٦] من الشّكوك و الظّنون، بل صرفت[١٧] بما هو كهيئة الدرّ المكنون، و افتلذت الأناسى من العيون، مع ما أنافيه من تشتّت البال، و تفرّق الحال، و هجوم الأمراض الجسمانيّة و الأعراض[١٨] النفسانيّة، و القروض المتراكمة، و الشواغل المتزاحمة، و أهديتها إلى حضرته العليّة. إهداء النملة رجل جراد[١٩] إلى سليمان، و إتحاف السحاب قطرة الموبهة إلى محيط عمان، قائلا أيّها العزيز مسّنا و أهلنا الضرّ و جئنا ببضاعة مزجاة، فأوف لنا الكيل و تصدّق علينا إنّا نراك من المحسنين، و بابك ملجأ الملهوفين، و مدرك آمال الراجين، و أرجو من مكارم الكرام أن يشرّفوها بنظر القبول و الإقبال، و يلا حظوها بعين الرضا و الإفضال، و ها أنا افيض فى المقصود، مستفيضا من ولىّ الطول و الجود.

و أقدّم بين يدى ذلك ذكر بعض مشايخى العظام و أسا تذتى الأعلام، فإنّهم الآباء الرّوحانيّة، و هم مظاهر لإعداد الصّـــورة الحقيقية الإنسانيّة من الكمالات النفسانيّة.

(١٤) و أيقنت. ل. (١٥) الصناعات. ل. (١٦) عمّا وقع لى فيها. س. ف
(١٧) صرحت. س (١٨) و الأمراض. ل. (١٩) الجراد. س. ف. (٢٠) الصور. ح. س. ل.

قعدّه عنه ــ حبسه عنه.
سدنة ــ بفتح الأوّل و الثّانى و الثّالث جمع سادن: و هو البوّاب أو الحاجب.
سُدّة ــ بضمّ الأوّل و فتح الثّانى مع التشديد: باب الدار. ما حول الدار من الرواق.
حفدة ــ بفتح الأوّل و الثّانى و الثّالث جمع حافد: و هو التابع. الناصر. الخادم.
قصور الباع ــ العجز و عدم القدرة. الباع. قدر مدّ اليدين.
تصاريف الدهر ــ نوائبه و حدثاته.
ارتوىٰ ــ شرب و تزوّد بالماء.
نميرا ــ أى زاكيا. كثيرا.
افتلذت ــ أخذت. و انتزعت.
الأناسى ــ بفتح الأوّل جمع انســان.
الاتحاف ــ الإهداء.
الموبهة ــ بضّم الأوّل و فتح الثّانى و سكون الثّالث تصغير الماء و التاء فيه زائده.

و قد قال بعض الحكماء: حقّ الأستاذ أوكد من حقّ الوالد، فإنّ الوالدوسيلة فيضان صورة الإنسان، و الأستاد وسيلة التحقّق بحقيقة كمال الإنسان.

فأقول: أول مشايخى و أساتذتى و هو الّذى يحقّ أن ينشد فيه قول من قال:

وَ هَوٰاكَ أَوّلُ مٰا عَرَفْتُ مِنَ الْهَوى وَ مَا الْحُبُّ إلاّ لِلْحَبِيبِ الْأَوَّل

و الدى و مولاى و من تشبّث بذيل إفاضته يداى، المولى سعد الدّين أسعد الصّدّيق الدوانى المحدّث بالجامع المرشدى بـ «كازرون»، أخذت منه العلوم الآليّة و الفنون الأدبية و العقلية و الحديث و التفسير و الفقه، و هو قد أخذ الحديث و التفسير من مشائخ جليلة منهم:

المولى المحدث البارع المسند شرف الدّين عبدالرّحيم الجرهى الصّدّيق* و هو من شيخه الامام العلامة المقدام الفهّامة ناقد الأحاديث النبويّة ناصر السنّة السنيّة المصطفويّة، محيى آثار سيّد المرسلين فى عصره مطيع الله و مطاع السّلاطين فى دهره إمام الملّة و الدين أبى المكارم الخواجا شيخ على بن مباركشاه الصديقى السّاوى قدّس الله روحه* و قد شاركه فى بعض الأسانيد.

و أيضا سمع و الدى الأحاديث سيما الجامع الصحيح البخارى على الشيخ الامام قاضى قضاة الإسلام شمس الملة و الدّين محمد بن محمّد بن محمّد الجزرى.*

و أمّا الفقه ــ فإنّ و الدى أخذه من عدّة من المشائخ منهم:

أفقه زمانه المولى جمال الدين محمود بن الحاج أبى الفتح السروستانى* و هو قد تفقّه و قرأ الحاوى الصغير على المولى العلامة لسان الدّين نوح السمنانى* [و والده اختيار الدّين

* ــ هو أبو المكارم عبدالرحيم بن عبدالكريم القرشى الجرهى المحتد و الشيرازى المولد المتوفى (۸۲۸) ببلدة «لار».

* ــ الملقّب بإمام الدّين كان إماما جمع بين العلم و العمل و سمع بدمشق و مصر و قدس و غيرها و رجع إلى شيراز بعلم كثير ولد سنّة (۷۰۹) و لم أجد تاريخ وفاته. (الضوء اللامع).

* ــ هو المعروف بابن الجزرى صاحب كتاب الاربعين و الطبقات القراء المتوفى (۸۳۳) كان من حفاظ الحديث و شيخ الاقراء فى زمانه.

* ــ كان رئيس المحقّقين فى عصره و الماهر فى الأصول و الفروع بقطره. هكذا فى الضوء اللامع و لم اقف على تاريخ وفاته.

* ــ لسان الدّين نوح بن محمد الطوسى الفقيه الشافعى المعروف بالسمنانى من تصانيفه «حلّ الرموز» فيما أحلّ من الحيوانات المتوفى (۸٦٤). هدية العارفين ج ۲/٤۹۸.

لقمان][۲۰] وهوقدقرأ الحاوى الصغير و تفقّه على[۲۱] الشيخ جمال الدين[۲۲] محمد القزوينى* [و هو تفقّه و قرأ على والده[۲۳] الإمام المحقق نجم الدين عبدالغفار القزوينى*][۲۴] و هو قد تفقّه على ــ الإمــام قدوة أئمة الإســلام أبى القاسم محمد بن عبدالكريم الرافعى* رفع الله درجته فى أعلى عليين.

و أمّا العقليات.

فإنّ والدى أخذها من ائمة عديدة أجلّهم و اشرفهم.[۲۵]

السيّد العلاّمة الأيّد الفهامّة المستغنى كالشمس عن التعريف المشتهر فى الاصقاع بلقبه الشريف زين الملة و الدين على الجرجانى قدس الله سرّه.*

و من المشائخ الّذين لا قيتهم و تبركت بهم:

السيّد الإمام الهمام صفوة الأئمة الأعلام أنموذج الصّحابة و التّابعين المقتفى آثار سيد المرسلين عليه افضل صلوات المصلين السيد صفى الحق و الدّين عبدالرحمن الحسينى [السنّى][۲۶] الايجى قدس الله روحه* و والى من عالم القدس فتوحه سمعت عليه الأربعين النوويّة بأسرها و أخبرنى بحديث قاضى الجنّ* مشافهة و شافهنى بفوائد أخرى [و][۲۷] هى

(۲۰) الزيادة فى نسخة. س. ل. (۲۱) و هما قد قرءا الحاوى الصغير و تفقّها على .س
(۲۲) جلال الدّين. س. ف. (۲۳). على والده المصنّف المحقّق . ل. (۲٤) ليس فى نسخة. «ح».
(۲۵) و أشهرهم. س. ف. (۲٦) ليس فى نسخة. س. (۲۷) ليس فى نسخة. س.

* ــ جلال الدّين محمّد بن عبدالغفار بن عبدالكريم القزوينى تفقه على والده و توفى سنة (۷۰۹).

* ــ نجم الدّين عبدالغفار بن عبدالكريم القزوينى هو صاحب الحاوى الصغير فى الفقه و غيره من المصنّفات كان فقيها عالما بالحساب توفى فى شهر محرّم (٦٦٥).

* ــ الإمام الرافعى من كبار الشافعية من مؤلفاته ــ التدوين فى ذكر أخبار قزوين. و المحرر فى الفقه كان له مجلس بقزوين للتفسير و الحديث و توفى فيها سنة (٦٢٣).

* ــ هو شرف الدّين علىّ بن محمّد الحسينى الجرجانى الاسترآبادى من أشهر مؤلفاته «شرح المواقف فى الكلام» ولد بجرجان و توفى بشيراز سنة (٨١٦).

* ــ هو عبدالرحمن محمد بن عبدالله الحسينى الايجى الشافعى سمع الحديث من والده و العلوم العقلية عن السيّد الشريف ولد بايج فى ربيع الأوّل ۷۸۲ و توفى ۸٦٤ الضوء اللامع ج ۱۳۵/٤.

* ــ و هو أنّه أخبره عن واحد آخر عن الشيخ العالم الفاضل برهان الدّين الموصلى أنّه قال: إنّا توجهنا من مصر إلى مكّة نريد الحجّ فنزلنا منزلا فخرج علينا ثعبان فثار النّاس إلى قتله فقتله ابن عمّى فاختطف و نحن نرى سعيه و تبادر النّاس على الخيل و الركاب يريدون ردّه فلم يقدروا على ذلك فحصل لنا من ذلك أمر عظيم فلمّا كان آخر النهار جاء و عليه السكينة و الوقار فسألناه من شأنك فقال ما هو إلاّ أن قتلت هذا الثعبان الّذى رأيتموه فصنعوا بى كما رأيتم و اذاً أنا

أجدى من تفاريق العصا.

و من مشائخى:

الشيخ المسند الرُحلة البارع شهاب الإسلام أبو المجد عبدالله بن ميمون الكرمانى المشهور بالگيلى * سمعت منه الحديث المسلسل بالأولية أعنى قوله صلى الله عليه و آله وسلّم:

الرّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمٰنُ اِرْحَمُوا مَنْ فِى الأَرْضِ يَرْحَمُكُمْ مَنْ فِى السَّمٰاءِ. (سنن ابى داود ج ٤ كتاب الادب ٥٨ ــ سنن ترمذى برّ/ ١٦).

و أجازنى اجازة ملفوظة مكتوبة و له أسانيد عالية قال رحمه الله فى مشيخته بهذه العبارة سمعت كتاب العوارف على الشيخ نورالدين عبدالرحمن القزوينى * [٢٨] بقراءة الشيخ العارف زين الدين ابى بكر الخوافى مدّالله ظلال إرشاده. *

و من مشايخى:

المولى العالم العامل الفاضل الكامل مظهرالدّين محمد الكازرونى * و قرأت عليه بعضا[٢٩] من محرر الفقه و أجازنى اجازة ملفوظة مكتوبة و هو كان يروى العقليات عن السيّد الشريف المحقق قدّس سرّه [و الحديث][٣٠] و التفسير عن الشيخ مجدالدين ابى طاهر محمّد بن يعقوب

(٢٨) عبدالرحمن القرشى. ف. (٢٩) نصفاً. ح (٣٠) الزيادة فى نسخة. ل.

بين قوم من الجنّ يقول بعضهم قتلت أبى و بعضهم قتلت ابن عمى فتكاثروا علىّ و اذا رجل لصق بى و قال: قل: أنا بالله و بالشريعة المحمّدية فقلت ذلك فأشار إليهم أن سيروا إلى الشرع فسرنا حتى وصلنا إلى شيخ كبير على مصطبة فلمّا صرنا بين يديه قال خلّوا سبيله و ادّعوا عليه فقال الأولاد: ندعى عليه أنّه قتل أبانا فقلت حاش لله و نحن و فد بيت الله الحرام و نزلنا هذا المنزل فخرج علينا ثعبان فبادر النّاس إلى قتله فضربته و قتلته.

فلمّا سمع الشيخ مقالتى قال: خلّوا سبيله سمعت ببطن نخلة عن النّبى صلّى الله عليه و آله وسلّم مَنْ تزيّأ بغير زيّه فقتل فلادية و لا قود. و فى رواية أخرى أنّه صلّى الله عليه و آله وسلّم قال: من خرج عن زيّه فدمه هدر. (نقله الشيخ بهاء الدّين العاملى فى مجلد الثّانى من الكشكول و صاحب الروضات فى ترجمة الشيخ محمّد بن علىّ بن محمّد الحرفوشى الحريرى و ترجمة امير غياث الدّين منصور بن صدرالدّين محمّد الحسينى الدشتكى الشيرازى).

* ــ لم أقف على ترجمته.

* ــ نورالدّين عبدالرّحمن بن محمد القزوينى زين الدّين البغدادى الشافعى المعروف بالجلالى المتوفى ٨٣٦ له شرح طوالع الأنوار للبيضاوى فى علم الكلام (هدية العارفين ج ١/ ٥٣٩).

* ــ هو من مشائخ الصوفية السالك مسالك الشريعة المتوفى (٨٣٨) ببلدة هراة.

* لم أقف على ترجمته بالتفصيل و ذكره فى الروضات من تلامذة السّيد الشريف، و فى إجــازته لعفيف الدّين حفيد صفى الدين عبدالرحمن الصفوى عبر عنه العلاّمة مظهرالدّين محمّد المرشدى راجع طبقات اعلام الشيعة ج ٩/ ١٣٠.

الفیروزآبادی* و الشیخ شمس الدّین محمّد بن محمّد الجزری.

و من مشائخی :

المولی العالم العامل الشیخ رکن الدّین روزبهان البقلی الشیرازی[۳۱]*، قرأت علیه الأربعین النوویة فی مجلس واحد، و أجازنی إجارة ملفوظة مکتوبة، و هو کان یروی عن الشّیخ مجدّالدّین الفیروزآبادی عن الشّیخ مجدالدّین أبی الجواد[۳۲]* عن الإمام النووی*.

و من مشائخی :

المولی الإمام أحد أئمة الإسلام، أوحد الأجلّة الأعلام، المولی محیی الدّین محمد الکوشکباری[۳۳]* الأنصاری، سمعت منه الجامع الصّحیح البخاری مرارا متعدّدة، و قرأت علیه الأرباع الثلاثة الأوّل منه، قراءة فحص و تحقیق و بحث و تدقیق، و قرأت علیه طرفا من حواشی شرح التجرید، و طرفا من شرح المختصر لابن الحاجب، مع الحواشی الشریفة الشریفیة و هو کان یروی عن عدّه من المشائخ منهم: الشیخ المحدّث الحاج عفیف الدّین ابراهیم الخنجی*، عن الشیخ الإمام العلاّمة إمام الدّین أبو المکارم علی بن مبارکشاه الصدیق المذکور سابقا، و من مشایخه الإمام المسند شهاب الدّین ابن الحجر* اجازة و قد أجاز الشیخ شهاب الدّین المذکور أهالی شیراز مطلقا و کنت أنا من جملتهم فلی الروایة عنه بغیر واسطة.

(۳۱) المولی العالم العامل الکامل المکمل أجلّ المشایخ و المولی العظام الشیخ رکن الدّین روزبهان العمری الشیرازی. س.

(۳۲) محیی الدّین بن حداد. ف ــ محیی الدّین الحداد. س ــ و فی انباء الغمرج / ۱۶۲/۷ فی ذکر من سمع منهم الفیروزآبادی بدمشق: یحیی بن علیّ بن محلی بن الحداد.

(۳۳) الکوشکناری. ف.

* ــ هو صاحب القاموس المحیط فی اللغة المتوفّی (۸۱۷) ذکر ترجمته فی الضوء ج ۷۹/۱۰ و فی انباء الغمرج ۱۵۹/۷.

* ــ لم أقف علی ترجمته. * ــ لم اقف علی ترجمته.

* ــ هو محیی الدّین یحیی بن شرف النووی الشافعی صاحب الاربعین المتوفی ۶۷۶.

* ــ لم اقف علی ترجمته.

* ــ ذکر ترجمته فی تذکرة هزار مزار بعد ترجمة الشیخ بهاء الدّین بن عمر شلکو هکذا: محدثی عالم و با وقار بود در تصحیح کتب حدیث و تعلیم درس قرآن مجدّ بود و روز تا شب در منظر مسجد عتیق اعتکاف داشتی و صلحا میرفتند و از خیرات و برکات وی بخشی می بردند و طلبه بسیار صباح و پیشین و پسین قراءت و حدیث و قصائد و غیر آن بر وی می خواندند و کتب بیشمار بنظر مبارک او درست می ساختند و بیشتر عمر او مصروف قراءت حدیث و دراست و تصحیح کتب و مقابله بود و سادات و مشایخ و موالی بر وی متردد بودند و اخذ فوائد از او می‌کردند...

* ــ هو شهاب الدّین احمد بن علی بن حجر العسقلانی صاحب «فتح الباری» المتوفی ۸۵۲.

ولى مشائخ كثيرة لا يحتمل هذه الرسالة إحصاءهم، و قد ذكرت بعضهم تيمّنا و تبرّكا، فعند ذكرالصالحين تنزّل الرحمة*، رجاء أن يصل ميامنهم إلىٰ أيّام دولة هذا السّلطان الاعظم الاكرم.

ثمّ إنّى اخترت مسائل من فنون شتّىٰ، و ابتدأت ببعض مسائل أصول الفقه و الحديث و الخلافيّات، ثمّ أعقبتها بمسألة حدوث العالم من أصول الدّين، ثم ذكرت بعض المسائل من الفنون الآخر، كالطبّ و الهندسة و الهيئة، متدرجا من الأسهل إلى الاصعب، على ما يقتضيه آداب[۳۴] التعليم، كما استمرّ عليه دأب العلماء قديما و حديثا، والله الموفّق و المعين، و بيده تيسير مطالب الراجين.

(۳٤) دأب. س.

* ــ عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: عند ذكر الصالحين تنزّل الرّحمة. نقله ابن الجوزى فى مقدمة صفوة الصفوة.

المسألة الأولىٰ

فى أصول الحديث و الفقه

اتفقوا على أنّ الحديث الضعيف لا يثبت به الأحكام الشرعيّة، ثم ذكروا أنّه يجوز بل يستحب العمل بالأحاديث الضعيفة فى فضائل الأعمال، و ممن صرّح بذلك النووى رحمه الله فى كتبه لا سيما كتاب الأذكار.

و فيه إشكال، لأنّ جواز العمل و استحبابه كلاهما[1] من الأحكام الخمسة الشرعيّة، فاذا استحب العمل بمقتضى الحديث[2] كان ثبوت ذلك بالحديث الضعيف و ذلك ينافى ما تقرّر من عدم ثبوت الأحكام بالأحاديث الضعيفة.

و قد حاول بعضهم التفصّى عن ذلك، و قال: إنّ مراد النووى أنّه اذا ثبت حديث حسن أو صحيح فى فضيلة عمل من الأعمال، يجوز رواية الحديث الضعيف فى هذا الباب، و لا يخفى أنّ هذا لا يرتبط بكلام النووى أصلا، فضلا عن أن يكون مراده ذلك، فكم بين جواز العمل و استحبابه و بين مجرد نقل الحديث، على أنّه لولم يثبت الحديث الصحيح أو الحسن فى فضيلة عمل من الأعمال، يجوز نقل الحديث الضعيف لا سيما مع التنبيه على ضعفه، و مثل ذلك فى كتب الحديث وغيره شائع كثير، يشهد به من تتبّع أدنى تتبّع.

و الّذى يصلح للتعويل أنّه اذا وجد حديث ضعيف فى فضيلة عمل من الأعمال، و لم يكن هذا العمل ممّا يحتمل الكراهة و الحرمة، فإنّه يجوز العمل به و يستحبّ، لأنّه مأمون الخطر و مرجّو النفع، اذ هو دائر بين الإباحة و الاستحباب، فالاحتياط العمل به رجاء الثواب[3] و أمّا اذا دار بين الحرمة و الاستحباب، فلا وجه لاستحباب العمل به، و أمّا اذا دار بين الكراهة و الاستحباب، فمجال النظر فيه واسع، اذ فى العمل به دغدغة الوقوع فى المكروه، و فى الترك مظنّة ترك المستحبّ، فلينظر إن كان خطر الكراهة أشدّ، بأن تكون

(١) كليهما. ح. (٢) الحديث المذكور. ف ــ الحديث الضعيف. س. (٣) للثواب. ف.

الكراهة المحتملة شديدة، و الاستحباب المحتمل ضعيفا، فحينئذ يترجّح الترك على الفعل، فلا يستحب العمل به، و إن كان خطر الكراهة أضعف، بأن تكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة، دون مرتبة ترك العمل على تقدير استحبابه، فالاحتياط العمل به، و فى صورة المساواة يحتاج إلى نظر تامّ.

و أظنّ[٤] أنّه يستحب أيضا، لأنّ المباحات تصير بالنيّة عبادة، فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لأجل الحديث الضعيف، فجواز العمل و استحبابه مشروطان.

أمّا جواز العمل فبعدم احتمال الحرمة، و أمّا الاستحباب فيما ذكرنا مفصّلا، لكن بقى ها هنا شىء، و هو أنّه اذا عدم احتمال الحرمة، فجواز العمل ليس لأجل الحديث اذ لولم يوجد الحديث يجوز العمل، لأنّ المفروض انتفاء الحرمة.

لا يقال : الحديث الضعيف ينفى احتمال الحرمة.

لأنّا نقول : الحديث الضعيف لا يثبت به شىء من الأحكام[٥]، و انتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الإباحة، و الإباحة حكم شرعى، فلا يثبت بالحديث الضعيف.

و لعلّ مراد النووى ما ذكرنا، و إنّما ذكر جواز العمل توطئة للاستحباب.

و حاصل الجواب أنّ الجواز معلوم من خارج، و الاستحباب أيضا معلوم من القواعد الشرعيّة الدّالة على استحباب الاحتياط فى أمر الدين، فلم يثبت شىء من الأحكام بالحديث الضعيف، بل أوقع الحديث الضعيف شبهة الاستحباب، فصار الاحتياط أن يعمل به، و استحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع.

(٤) و الظنّ. س. ف. (٥) من الاحكام الخمسة. س.

المسألة الثّانية

من الفقه

ذكر صاحب الحاوى الصغير* تبعا للرافعى و غيره، أنّه لونوى المحدّث رفع غير حدثه، فإن كان عمدا لم يصحّ طهارته و إن كان غلطا صحّ.

و أقول : النيّة هو القصد، و قصد إزالة ما لم يعتقد حصوله، مستحيل من الحيوان فضلا عن الإنسان، فلا يتصوّر نيّة رفع غير حدثه[1] إلاّ غلطا، فالتقييد بالغلط غلط، و قد تتبعت عبارات القدماء فوجدت بعضهم كالشيخ ابى اسحاق* فى النيّة لم يتعرض لهذا القيد.

لا يقال : الفقهاء قد يتعرّضون لما لا وقوع له، فليكن هذه الصورة من هذا القبيل.

لأنّا نقول : إنّهم قد يفرضون مالا وقوع له من الممكنات، دون الممتنعات بالذّات، و هذه الصّورة ممتنع بالذات بالضّرورة الفطرية، ولو التفت إلى فرض الأمور المستحيلة [عقلا][2] لا نفتح باب واسع فى جميع أبواب الفقه، فكان لفارض أن يفرض أن ينوى و لاينوى، وأنه يصلّى و لم يصلّ[3]، بل هم يتحاشون عمّا هو أقرب من ذلك، قالوا : لو شهد إثنان على زيد بعمل معين فى المصر فى يوم معين، و قد شاهده القاضى ذلك اليوم فى بغداد، لم يقبل شهادتهما مع أنّه يمكن مجيئه إلى المصر بطريق طىّ المكان، فإنّ ذلك محال عادى لا عقلى*.

(١) أحداثه. س. (٢) الزيادة فى نسخة. س.

(٣) و ان يفرض أنّه يصلّى و لا يصلّى. س. ف. ن.

* ــ الحاوى الصغير فى الفقه مبطوع من مصفات العالم الجليل نجم الدّين عبدالغفار بن عبدالكريم المتوفى (٦٦٥)

* ــ الشيخ ابو اسحاق. لعل هو ابراهيم بن على بن يوسف الفيروزآبادى الشيرازى صاحب المهذب فى الفقه المتوفى (٤٧٦).

* ــ و إنّما لم يعتبروا ذلك لكونه محالا عاديا فالمحال العقلى أولى أن لا يلتفتوا إليه. منه.

المسألة الثّالثة

فى بعض الخلافيّات

ذهب الشافعى إلى وجوب الترتيب فى الوضوء، و استدلّ بأن النّبى صلى الله عليه وآله وسلّم توضّأ وضوء مرتّبا[1]، و اقتصر فى غسل أعضاء الوضوء على مرّة واحدة، ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصّلاة بدونه، و اعترض صدر الشريعة* على هذا الدليل بأنّه لا يخلو الحال من أنّه صلى الله عليه وآله وسلّم قدم اليمين على اليسار أو اليسار على اليمين فى هذا الوضوء، وعلى التقديرين يلزم أن يجب التيامن أو التياسر و لا قائل به.

و أقول: يمكن أن يقال لعلّه تياسر فى هذا الوضوء، لبيان الجواز و عدم وجوب التياسر معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة، حيث روى أنّه كان صلّى الله عليه وآله وسلّم يحبّ التيامن فى طهوره و تنعّله و فى سائر أحواله، أو نختار أنّه تيامن و عدم وجوب التيامن معلوم من سائر أحواله و أقواله، فإنّ سياق الأحاديث الصحيحة الدالّة على أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم كان يحبّ التيامن فى طهوره، يدلّ على أنّه ليس واجبا بل مستحبّا كما لا يخفى على من أنصف.

و أقول: على قاعدة علم الخلاف، هب إنّ مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين و الرجلين[2]، لكن وجوبهما ساقط بالاتّفاق منّا و منكم، فثبت المانع من الوجوب فى حقهما، و بقى المقتضى فيما سواهما[3] بلامانع، و اذا ثبت المقتضى و ارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداهما من غير معارض.

(١) توضأ مرتبا. ف. (٢) و بين الرجلين. س. (٣) فيما سواه. ح.

* ــ صدرالشريعة. هو العالم الفاضل عبيدالله بن مسعود البخارى الحنفى صاحب كتاب شرح الوقاية فى الفقة المتوفى (٧٤٧).

المسألة الرابعة

من أصول الدّين فى حدوث العالم

و إنّما اخترته من بين المباحث الأصولية، لأنّه أصل عظيم، يبتنى عليه كثير من المسائل الاعتقادية، و ينساق فيه الكلام[1] إلى مسائل شريفة عميقة، و مسائل منيفة[2] دقيقة، و قد خالف فيه الفلاسفة أهل الملل الثلاث، فإنّ أهلها مجمعون على حدوثه، بل لم يشذّ من الحكم بحدوثه من أهل الملل مطلقا إلاّ بعض المجوس.

و أمّا الفلاسفة فالمشهور أنّهم مجمعون على قدمه على التفصيل الآتى. و نقل عن أفلاطون القول بحدوثه، و قد أوّله بعضهم بالحدوث الذاتى، و قد رأيت فى بعض كتب الفلسفة بخط قديم قد نسخ[3] قبل هذا التاريخ، باربعمائة سنة نقلا عن أرسطاطاليس أنّه قال: لم يقل أحد من الفلاسفة بحدوث العالم إلاّ رجل واحد، و قال مصنفه: إنّه عنى به أفلاطون، فعلى هذا لا يصحّ هذا التأويل، فإنّ جمهورهم قائلون بالحدوث الذّاتى، و لا يختص القول به بأفلاطون.

و نقل عن جالينوس: التردّد فى الحدوث و القدم، و أنّه قال فى مرضه الّذى مات فيه لتلامـذته اكتبوا عنّى إنى ما علمت أنّ العالم قديم أو حادث، و الظاهر أنّه أراد به الحدوث الزمانى.

و من نوادر الاتفاقيات إنّى رأيته فى المنام، كأنّه برئ من مرض كان به[4]، و هو بعد فى النقاهة، و كان متكئا فى فراشه، فسلّمت عليه، فقام لى و رحّبنى، و كان معى سقراط الحكيم المشهور، و كأنّه قد التمس منّى أن يقرأ علىّ كتاباً فى الطبّ، و كان معه ذلك الكتاب،

(١) و ينساق الكلام فيه. س. ف. ن. (٢) لطيفة. ف ــ و مباحث لطيفة. س. ن.

(٣) فى بعض كتب الفلسفة الّتى قد نسخ قبل. ف. (٤) من مرضه الّذى كان به. ف.

منيفة ــ مرتفعة عاليه. لم يشذّ ــ لم ينفرد.

فقلت لجالينوس: إنّه يريد أن يقرأ هذا الكتاب فى الطبّ، و اللائق أن يفتتح عندكم تبرّكا، فلم يقبل و أشار إلى أن يفتتح عندى، فسألته هل هذه الأقوال الّتى ينقل عنكم فى الكتب، نقلها عنكم صادق أو كاذب، و كان فى خاطرى مثل هذا من المذاهب الّتى ينسب إليه، فقال بعضها صادق و بعضها كاذب.

هذا و لنشرع فى المقصود مستمدّا من ولىّ الجود.

فنقول: ذهب أهل الملل الثلاث إلىٰ أنّ العالم و هو ما سوى الله تعالى و صفاته من الجواهر و الأعراض حادث، أى كائن[5] بعد أن لم يكن، بعدية حقيقة لابالذات فقط، بمعنى أنّها فى حدّ ذاتها لا يستحق الوجود، فوجودها متأخّر عن عدمها بحسب الذات، كما يقوله الفلاسفة و يسمّونه الحدوث الذاتى، على ما[6] فى تقرير هذا الحدوث، على وجه يظهر به تأخّر الوجود عن العدم بحث[7] دقيق، أوردناه فى حاشية شرح التجريد الجديد.

و ذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّ العقول و الأجرام الفلكية و نفوسها قديمة، و مطلق حركاتها و أوضاعها و تخيّلاتها أيضا قديمة، فإنّها لم تخل قطّ عن حركة و وضع و تخيّل لجزئيات الحركة، و بعضهم يثبتون لها بسبب استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل، و حدوث مناسبة لها بمبدئها الكامل، من جميع الوجوه، كمالات تفيض على نفوسها من المبادى.

لكن محققيهم على ما ذكره ابونصر و أبوعلى فى تعليقاتهما نقلا عن أرسطاطاليس، ذهبوا إلى أنّ المطلوب لها نفس الحركة، و بها يتمّ التشبّه بمباديها، فإنّها بالفعل من حيث الذّات و سائر الصفات إلاّ فيما يتعلّق بالحركة من الأوضاع الجزئيّة، فإنّها لا يحتمل الثبات بالشخص، فاستحفظ نوعها تتميما للتشبّه بالمبادى الّتى هى بالفعل من جميع الوجوه بقدر الإمكان، و لمّا كان التشبّه لازما للحركة، جعلوها[8] الغاية المطلوبة باعتبار اللازم[9]، و العنصريّات بموادّها و مطلق صورها الجسميّة و [النوعيّة و مطلق][10] أعراضها[11] قديمة عندهم.

لا أقول: إنّ الصّورة الجمسيّة بشخصها قديمة عندهم، لأنّ مذهبهم أنّه بالفكّ ينعدم الصّورة الواحدة و يحدّث اثنتان، و باتّصال المنفصل ينعدم الاثنتان[12] و يحدث واحدة، نعم الإشراقيون منهم على بقاء الصّورة الجسميّة مع طريان الاتّصال و الانفصال، و أمّا النّفوس

(۵) أى كانت. ن (٦) على أنّ مافى. ن. (۷) بحثا دقيقا. س. ن ــ من بحث دقيق. ف.
(۸) جعلها. ج. ف. (۹) الملازمة. س. ف. (۱۰) ليس فى نسخة. ف.
(۱۱) و مطلق الأعراض. س. (۱۲) الصورتان. س. ف.

الناطقة الإنسانيّة فبعضهم قائل بقدمها، و ربّما ينقل عن أفلاطون، و هذا مخالف لما ينقل عنه من حدوث العالم، و المشاؤون منهم و معظم ما عداهم على حدوثها.

و نحن نشتغل أوّلاً بالكلام على دلائلهم فى ذلك المطلب على وجه يقبله ذو الفطرة السليمة، و الفطنة القويمة، لا بمجرّد الجدال كما ارتكبه أكثر من تصدّى لردّ كلامهم من ايراد المناقشات الواهية و المنوع البعيدة عن العقول الداهية، بل بتحقيقات رائقة يركن إليها النّفوس الزكيّة، و تدقيقات فائقة يقبلها الطّباع الذكية، أعنى الّذين يعرفون الرجال بالحقّ، لا الحقّ بالرجال، و يتخيّرون المقال بالحدس الصائب لا بتقادم الآجال، و لا يلتفتون إلى و ساوس أهل الجدال و هواجس أهل القيل و القال، و من الله تعالى أسأل التوفيق و هو الهادى إلى سواء الطريق.

اعلم أنّهم استدلّوا على قدم العالم بوجوه.

الأوّل أنّ العالم ممكن موجود، و كلّ ممكن موجود فله علّة مؤثرة، فمؤثّر العالم لابدّ أن يكون قديما، أو ينتهى إلى مؤثّر قديم، و لا يخلو من أنّ هذا المؤثّر القديم يستجمع فى الأزل جميع ما يتوقّف عليه تأثيره فيه أولا، و على الأوّل يلزم قدم العالم، لامتناع تخلّف المعلول عن المؤثّر التامّ، و على الثّانى يحتاج إلى شرط آخر حادث و ننقل الكلام إليه.

و نقول: إمّا أنّ يستجمع مؤثّره القديم فى ألازل جميع شرائط التّاثير فيه أولا، و على الأوّل يلزم قدمه، و على الثّانى يلزم التّسلسل.

و أنت تعلّم أنّ هذه المقدّمات بمجرّدها لا يثبت مذهبهم على مافصّلناه آنفا نعم بعد تسليمها يثبت القدم من[13] جنس الحوادث*، و إنّما يثبت ما فصل من مذهبهم بأنّ يضمّ إلى ذلك، أنّ الحوادث لابدّ أن يستند إلى مادّة مستعدّة، أو إلى حركة[14] سرمديّة، ثمّ يثبت أنّ المادّة و الجسم الّذى هو معروض تلك الحركة، لا يمكن صدورها عن المبدء الأوّل بلاواسطة بناء على أنّه واحد من جميع الوجوه، و الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد.

و المادّة متأخّرة فى الوجود عن الصورة، فلا تكون صادرا أوّل، و الصّورة المتشخّصة[15]

(۱۳) فى. س. م. ن.

(۱٤) لابدّ أن يستند إلى مادّة مستعدة و إلى. س ــ لابدّ أن يستند الى مادة مستندة الى حركة. ف. (۱۵) المشخصة. ن.

* ــ القدم الجنسى هو أن يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا.

المنوع ــ بضمّ الأوّل و الثّانى جمع «منع». الهواجس ــ جمع الهاجس. ما يخطر و يقع فى البال.

متأخّرة عن الهيولى بواسطة الشكل الّذى هو من مشخصاتها[۱۶]، و إن كان مطلق الصورة متقدّمة[۱۷] عليها، فلا يكون أيضا صادرا أوّل، و الأعراض ظاهر أنّها لا تكون صادراً أوّل فيكون الصّادر الأوّل جوهراً مفارقا و هو المسمّى بالعقل الأوّل، ثم ردف[۱۸] بالمقدمات المفصلّة فى كتبهم، و لا يثبت شىء من تلك المقدمات المفصلة فى كتبهم، اذ فيها من المنوع الظاهرة ما لا يخفى على الفطن المتدرّب.

ثمّ التّفصيل الّذى يزعمونه فى ترتّب العقول و الأفلاك و نفوسها بحسب الوجود، ممّا لم يقيموا عليه دليلا يفيد ظنّا أو يقينا، بل إنّما قاسوه[۱۹] تخمينا.

و قد تقرر بعض الأفاضل* هذا الدليل بوجه آخر، و هو أنّ العالم ممكن موجود، و كلّ ممكن موجود فله مؤثّر بالضرورة، فمؤثّر العالم لا يخلو إمّا أن يكون قديماً أو حادثا، و الثّانى باطل لاحتياجه إلى مؤثّر آخر، و هكذا، فيلزم التسلسل المحال، فبقى[۲۰] أنّ مؤثّره قديم، فاذن لا يخلو إمّا أن يستجمع فى الأزل جميع ما يتوقّف عليه تأثيره أولا.

و على الأوّل يلزم تأثيره فى الأزل، و إلاّ يلزم تخلّف المعلول عن علّته التامّة، و هو محال، فيكون قديما، و إلاّ لزم الإيجاد بلا وجود[۲۱]، و هو غير معقول.

و على الثّانى لابدّ أن يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج إلى مؤثّر قديم لما ذكرنا، فإمّا أن يستجمع مؤثّره فى الأزل جميع ما يتوقّف عليه تأثيره فيه، أولا، و الثّانى يستلزم التسلسل المحال، و الأوّل يستلزم قدم الحادث، و هو محال، و أن يكون مؤثّر العالم مستجمعا فى الأزل جميع شرائط التأثير فيه، و هو خلاف المفروض مع أنّه يستلزم المطلوب، أعنى قدم العالم.

و حاصل الكلام، أنّ القديم يستلزم[۲۲] أحد الأمرين، إمّا أن لا يكون له أثر، أو يكون أثره قديما، و حين[۲۳] كان العالم أثر القديم لزم أن يكون قديما.

ثم أورد هذا الفاضل[۲۴] على هذا الدّليل النقض بما اعترفوا به من الحوادث، فإنّهم و إن قالوا بقدم العالم، فقد سلّموا أنّ فيه حوادث كيف و الحوادث اليوميّة مما لا يمكن إنكارها على عاقل.

فيقول لها مؤثّر بالضرورة، فمؤثّرها إمّا أن يكون قديماً أو حادثا إلى آخر ما ذكرتم من

(۱۶) هو مشخّصها. س. ف. (۱۷) مقدّما. س. ن.
(۱۸) يردف. س. ف. ن. (۱۹) ساقوه. ف. ن (خ ل. س) (۲۰) فتعيّن. س. ف.
(۲۱) من غير وجود. ف. (۲۲) يلزمه. ح. س ــ يستلزم. ف. (۲۳) و متى. ن. (۲٤). القائل. ف.

المقدّمات، فيلزم أن يكون الحوادث قديمة، و لا يقول به عاقل.[۲۵]

ثم قال: فإن قيل مقدّمات الدّليل إنّما يجرى فى الحادث[۲۶] الّذى لا يكون له شروط مترتّبة إلى غير النهاية، غير مجتمعة فى الوجود، بأن لا يكون له شرط أصلا، فيلزم من حدوثه تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، أو يكون له شروط مترتّبة غير متناهية مجتمعة فى الوجود، فإنّ المحال هو هذا التسلسل عندنا.

و أمّا على ما ذهبنا إليه من جواز صدور الحادث من القديم، بواسطة حوادث كلّ منها مسبوق بآخر إلى غير النهاية، مستندة سلسلتها إلى حركة سرمديّة، بأن يكون للحادث مادّة قديمة إمّا هيولى له، كما للأجسام الحادثة، أو محلّ له كهوليّات تلك الأجسام لصورها و لاستعداداتها المتعاقبة، و كأجرام الفلك لحركاتها و أوضاعها الجزئيّة، و كالمجرّدات لصفاتها إن قلنا بجواز حدوث صفة لها، أو هيولىٰ لمتعلّقه كهوليّات أبداننا لنفوسنا الناطقة اذا قلنا بحدوثها، فإنّه[۲۷] يتوارد على تلك المادّة بواسطة الحركة السرمديّة الفلكيّة، استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث، فاذا انتهت إلى غاية القرب و القوّة، حدث الحادث بواسطتها من المؤثّر القديم، فلا[۲۸] استحالة فيه، اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل.

لا يقال: الحركة الّتى جعلتموها[۲۹] واسطة فى حدوث الحادث من القديم، إن كانت حادثة عاد الإشكال إلى صدورها من القديم، و إن كانت قديمة بقى الإشكال فى صدور الحادث بواسطتها من القديم.

لأنّا نقول: حركات الأفلاك ذات جهتين، الاستمرار و التجدّد، فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين جانبى القدم و الحدوث، فمن جهة الاستمرار جاز صدورها من القديم، و من جهة الحدوث صارت واسطة فى صدور الحوادث عن القديم.

قلنا: ما ذهبتم إليه باطل من وجوه.

الأوّل هــو أنّ القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على مادّة قديمة، كلام متناقض[۳۰]، لأنّ القديم يجب أن يكون سابقا على كلّ حادث، اذا المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم، و بالحادث ما يكون مسبوقا به، فلابدّ أن يكون سابقا على كلّ واحد ممّا يصدق عليه الحادث، و هذا يوجب أن يكون له حالة يتحقّق فيها سبقه على كلّ واحد ممّا

(۲۵) قائل. ف. (۲۶) فى الحوادث. س. (۲۷) فإنّها. س. ف. (۲۸) و لا. س.
(۲۹) جعلوها. س. (۳۰). يتناقض. ف.

يصدق عليه الحادث، اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق عليه أنّه سابق على كلّ منها، بل على بعضها، و هو ظاهر بضرورة العقل، فيلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية على المادّة القديمة أنّه لا يوجد لها تلك الحالة[٣١] بل يجب مقارنته دائما مع بعض الحوادث، و عدم خلّوه عنها فى حال من أحواله، فلا يكون سابقا على كلّ فردمنها، اذ المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الأفراد و السبق على كلّ فرد بديهة.

و يعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهى الحركات الفلكية[٣٢] و أوضاعها، بل بطلان عدم تناهى حوادث متعاقبة، مع وجود قديم مطلقا[٣٣]، سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له أولا.

و منشأ شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل، فإنّ شأن الوهم إدراك الجزئيّات و معرفة أحكامها، لا معرفة أحكام الكلّيّات، فيتصوّر حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم، كلّ منها مسبوق بآخر، و لا يرى فيه جهة امتناع، و لا يقدر على تصوّرها مفصّلة غير متناهية، حتّى يعرف امتناعها، فيقيسها على ما عرف حكمه، و يثبت لها ذلك الحكم.

و أمّا العقل فمن شأنه ادراك الكلّيّات و معرفة أحكامها، فيحكم بامتناع التوارد المذكور، بناء على حكم كلّى هو أنّه كلّما تواردت الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كلّ فرد منها [لكن يمتنع عدم سبقه على كلّ فرد منها][٣٤].

و هذا برهان متين لا مجال للقدح فيه إلاّ على طريق المكابرة و العناد، و هذه كلمات هذا الفاضل بحروفها.

أقول : لا يخفى على من له أدنى دربة بقواعد الفلاسفة، أنّ هذا الدّليل على الوجه الّذى قرّره لايلائم قواعدهم، فإنّهم يشترطون فى بطلان التسلسل مع الترتّب[٣٥] اجتماع الآحاد فى الوجود، و اللازم على تقرير احتياج الحادث إلى شرط آخر احتياجه إلى حادث آخر، و هكذا إلى غير النهاية، و لا يلزم اجتماع تلك الحوادث فى الوجود، حتّى يلزم التسلسل المستحيل عندهم، بل هم قائلون بتسلسل الحوادث [الغير المتناهية][٣٦] المتعاقبة، و هذا التسلسل ليس

(٣١). ان لا يوجد له تلك الحالة. س.

(٣٢). الأفلاك . س. ف. (٣٣) مطلقا أى. س. ف. (٣٤). الزيادة فى نسخة. ح.

(٣٥) الترتيب. ح. (٣٦) ليس فى نسخة. س

* ــ دربة ــ بضمّ الأوّل و سكون الثّانى و فتح الثّالث ــ الحذاقة فى صناعة. الجرأة.

بمحال عندهم، بل هو واقع على مذهبهم فكيف يتصوّر أن يستدلّوا ببطلان هذا التسلسل على قدم العالم.

ثمّ لا يشتبه على من له أدنى مسكة أنّ قوله: القديم يجب أن يكون سابقا على كلّ واحد من الحوادث مسلّم، لكن قوله: اذ[۳۷] ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق عليه أنّه سابق على كلّ منها، بل على بعضها، ممنوع بل باطل، فإنّ القديم و إن فرض أنّه لم يزل مقارنا لواحد من الحوادث المتعاقبة، فهو مقدم[۳۸] على كلّ واحد من تلك الحوادث، اذ ما من حادث إلاّ و هو مسبوق بذلك القديم، ضرورة أنّ القديم موجود مع الحادث السّابق عليه بدون ذلك الحادث و هذا الحكم بضرورة العقل شامل لكلّ واحد واحد من أفراد تلك الحوادث فذلك القديم سابق على كلّ فرد من تلك الحوادث، من غير أن يثبت له حالة يخلو فيها عن جميع الحوادث، غايته أنّ سبقه على كلّ واحد واحد ليس دفعة، بل سبقه على كلّ واحد منها مع مقارنته لواحد آخر، و لا منافاة بين دوام المقارنة لبعض الأفراد و السّبق على كلّ فرد كما توهّمه.

و دعوى البداهة فى تلك المنافاة غريب جدّا.

و العجب من هذا الفاضل، أنّه تكرر فى كلماته، أنّ دعوى البداهة فيما خالف فيه الكثيرون من العقلاء غير مسموعة، ثمّ يدّعى البداهة فى مثل هذا الدعوى المخالفة لجمهور الفلاسفة[۳۹] مع ظهور بطلانها و كثرة العقلاء القائلين بخلافها.

و هذا الفاضل أولى بأن ينسب الى اشتباه حكم الوهم بحكم العقل، فإن الوهم لا يقدر على إدراك الأمور الغير المتناهية، و انّما يدرك الأمور المتناهية، فيتصوّر الحوادث المتناهية المتعاقبة على القديم، و يجد أنّ للقديم حالة ليس فيها مقارنا لشىء من الحوادث، و العقل المشوب بالوهم يقيس الحوادث الغير المتناهية على ذلك، و يحكم بامتناع تعاقبها على القديم، كما أنّه لا يدرك موجوداً إلاّ فى جهة، فيحكم بأنّ كلّ موجود لابدّ أن يكون موجودا فى جهة، و أنّ ما لا يكون موجودا فى جهة ممتنع.

ثمّ لا يخفى على الفطن اللبيب، أنّ تقوية أصول الدّين لا يحتاج إلى مثل هذه

(۳۷) اذا كان. ف. ن. (۳۸) متقدم. س. (۳۹) العقلاء. (خ ل). س.

* ــ مسكة ــ على زنة دربة. ما يتمسّك به. الرأى و العقل الوافر.

الكلمات، بل ايراد مثلها فى معرض انتصار الدّين، يؤدّى إلى خلل، من حيث أنّ ضعفاء العقول ربما يقولون: إنّ أصول الدّين مبتنى[۴۰] على مثل هذه الدعاوى الواهية، و هذا كما أنّ بعض المحدّثين نقل أنّ بعض الزنادقة وضع الأحاديث فى فضيلة البادنجان.

منها ــ كُلُوا الْبٰادِنجانَ فإنّها أوّلُ شَجَرَةٍ آمَنَتْ بِاللهِ.

منها ــ ما يدل على أنّ فيها دواء من كثير الدّاء.

و قال إنّما وضعه ليتوسّل به إلى القدح فى صدق أحاديث من شهد الله تعالى بصدقه، و نطق المعجزات الصريحة بنبوّته و كمال حكمته، و أنّه أصدق القائلين كما قال الله تعالى:

وَ النَّجْمِ إذٰا هَوىٰ مٰا ضَلَّ صٰاحِبُكُمْ وَ مٰا غَوىٰ وَ مٰا يَنْطِقُ عَنِ الهَوىٰ إنْ هُوَ إلاّ وَحْيٌ يُوحىٰ. النجم / ۱-۲ و ۳-۴.

عليه أفضل الصّلوات، و أكمل التحيّات مادامت[۴۱] الأرضون و السّماوات.

و لقد أحسن الغزالى[۴۲] حيث قال فيمن يتصدّىٰ لنصرة قواعد الدّين بالأمور الواهية أنّه صديق جاهل للدّين.

فالوجه فى دفع هذا الدّليل و أمثاله، إجراء براهين بطلان التسلسل فى إبطال الأمور المتعاقبة الغير المتناهية، مثل برهان التطبيق المشهور، و هو أنّه.

لو ترتّب أمور غير متناهية، فلنفرض جملة غير متناهية ممّا فوق مبدأ الكلّ، و نطبق بين الجملتين، فإن كان بازاء كلّ واحد من سلسلة الكلّ واحد من سلسلة الجزء، لزم تساوى الجزء و الكلّ، و إن وجد فى الكلّ ما لا يوجد[۴۳] بازائه شىء من الجزء، لزم انقطاع سلسلة الجزء ضرورة، و لزمه انقطاع الكلّ، لأنّه لا يزيد على الجزء إلاّ بقدر متناه، و الزائد على المتناهى بقدرمتناه متناه بالضرورة.

و برهان[۴۴] التضايف و هو أنّه لو ترتّب أمور غير متناهية[۴۵] لزم زيادة عدد أحد المتضايفين على الآخر و هو محال.

أمّا الملازمة، فلأنّ الترتيب بين الشيئين عبارة عن كون أحدهما سابقا و الآخر مسبوقا، و السابقيّة و المسبوقيّة متضائفان، فلو ترتّب أمور غير متناهية، و أخذنا من مبدأ معين سلسلة إلى غير النهاية، فذلك المبدأ مسبوق غير سابق بالنسبة إلى الآحاد الغير المتناهية إن تصاعدنا

(۴۰) مبنى. س ــ مبتنيه. ن. (۴۱) مادام. ح. (۴۲) و لقد أحسن الإمام حجة الاسلام. س. ف.
(۴۳) ما لم يوجد. س. (۴۴) و مثل برهان. س. (۴۵) غير متعاقبة. س.

من جانب اللا تناهى، و سابق غير مسبوق بالنسبة إليها ان تنازلنا فى ذلك الجانب، و عدد السابقيّة و المسبوقيّة فيما فوق المبدأ و فيما تحته متساويان، ضرورة أنّ كلّ واحد من الآحاد الّتى فوق المبدأ أو تحته[۴۶] له سابقيّة و مسبوقيّة، و يبقى فى المبدأ سابقيّة بلا مسبوقيّة* فى صورة التنازل، و مسبوقيّة بلا سابقيّة فى صورة التصاعد، فيزيد عدد أحد المتضايفين على الآخر بذلك الواحد[۴۷].

و أمّا بطلان اللازم، فلأنّ المتضائفين متكافئان فى الوجود، فيستحيل زيادة عدد أحدهما على عدد الآخر، و على هذا التقرير لامجال لتوهّم أنّ هذا البرهان لا يجرى فى السلسلة الغير المتناهية من الطرفين، فإنّ المتضائف الّذى يجبر زيادة عدد المتضائف[۴۸] الآخر من جانب المبدأ، إنّما يكون فيما فوقه فى صورة التصاعد، و فيما تحته فى صورة التنازل[۴۹]، فيلزم الانقطاع قطعا، فافهم.

و الفلاسفة يتفصّون عنه تارة، بأنّ الجملة الغير المتناهية فى هذه الصّورة غير موجودة، لعدم اجتماع آحادها فلا يجرى التطبيق فيها.

و أخرى بأنّ التطبيق إنّما يدلّ على بطلان السلسلة الغير المتناهية، و السلسلة الغير المتناهية فيها غير موجودة، لعدم اجتماع الآحاد، و حاصل الأوّل منع جريان الدليل فيها، و حاصل الثّانى منع تخلّف المدّعىٰ و كلاهما مقدوح فيه.

أمّا الأوّل. فلأنّ التطبيق العقلى لا يتوقّف على اجتماع الآحاد، و أمّا الثّانى فلأنّ الدّليل يدلّ على نفى وجود آحاد تلك السلسلة مطلقا لاعلى نفى وجودها مجتمعة فقط فإنّ وجودها على التعاقب يستلزم أن يكون فرد من الأعداد المتحقّقة[۵۰] فى نفس الأمر مساويا لجزئه.

و من أجلى البديهيّات أنّ ذلك محال، فإنّ طبيعة العدد سواء اجتماع آحاده أو تعاقب، يأبى عن قبول المساواة لجزئه، فإنّ كون الكلّ أعظم من الجزء من أوائل البديهيّات.

فإن قلّت: مثل هذا العدد لمّا كان مستحيلا لم يوجد فى الخارج، فإنّ وجود الآحاد على التعاقب لا يستلزم وجود العدد، اذا الموجود فى الخارج لايزال واحدا فقط، فلا يوجد

(٤٦) و تحته. س. (٤٧) الوجه ــ ف. (٤٨) المضاف. س. (٤٩). التسافل. س. ف. ن.

(٥٠) فرد الأعداد معروض الأعداد المتحققة. س.

* ــ أى سابقيّة بلا مسبوقيّة يعادلها فى العدد و كذا الحال فى المسبوقيّة. منه رحمه الله.

العدد أصلا، و الاشتباه إنّما وقع من حيث أنّ الوهم يذهب إلى أنّ تلك الأمور المتعاقبة يجتمع فى محلّ واحد، على قياس الأمور الّتى تمرّ علينا واحداً بعد واحد و يجتمع فى مكان واحد، و ليس كذلك فإنّ العدم فقد الذات بالكلّيّة، فالموجود منها واحد فقط دائما فكيف يوجد العدد.

قلت: الموجود فى كلّ قطعة من الزمان أو فى كلّ آن يفرض فيه ليس إلاّ متناهيا، و لكن جميع الآحاد قد وجد فى جميع الأزمنة، فهذا العدد موجود، غايته أنّ ظرف وجوده جميع الأزمنة لاجزء منها، و لا آن من الآنات المفروضة فيها، و الموجود أعمّ من أن يكون ظرف وجوده الزمان كلاّ أو بعضا، أو الآن المفروض فيه[۵۱].

فإنّ من الموجودات ما هو زمانى الوجود كالحركة، و منها ما هو آنىّ الوجود، كبعض الحروف، بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان و لا الآن[۵۲] بل ينسبون وجودها[۵۳] إلى الدّهر و السرمد، فإنّهم يقولون نسبة المتغيّر إلى المتغيّر هو الزّمان، و نسبة الثابت إلى المتغيّر هو الدهر، و نسبة الثابت إلى الثابت، هو السرمد، كما لا يخفى على العارف بقواعدهم.

و اذا كان الوجود اعمّ من الأقسام الأربعة، فدعوى انحصاره فى اثنين منها غير مسموعة، و هذا الكلام اذا أورد عليهم بصورة النقض التفصيلى على دليلهم على جواز مثل هذا التسلسل، يظهر عجزهم عن إثبات مدعائهم، و أمّا اذا أورد بصورة النقض الإجمالى، فهم بحسب آداب المناظرة مانعون، و فضاء المنع واسع، لكنّ لا يقنع النفس الزكيّة فى مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع، بل ينبعث إلى طلب ما يثلج به الصّدور، و يسكن به غلّة الطلب[۵۴] والله يحقّ الحقّ و يهدى السبيل.

ثمّ إنّهم ذكروا أنّ بطلان التسلسل مشروط با لترتّب بين الآحاد، و أنّ التسلسل فى الأمور المجتمعة الغير المتناهية[۵۵] جائز، بل واقع، فإنّ النفوس الناطقة غيرمتناهية عندهم، لكن لمّا لم يكن بينها ترتّب حكموا بجوازه، بناء على أنّه لا يمكن للعقل ملاحظة تلك الآحاد مفصّلة، و

(۵۱) المفروضة فيه. س. (۵۲) و لا جزؤه و لا الآن. س. (۵۳) وجوده. س. ف. ن.
(۵٤) بل يلتفت إلى طلب ما يقنع به القلب و يسكن به الصدر. ن (۵۵) الغير المترتبة. س.

يثلج ــ من نصر ينصر أى يرتاح و يطمئنّ.
الغّلة ــ بضمّ الأوّل و فتح الثّانى مشدّدا العطش الشديد.

ليس لها نظام متّسق حتى يلزم من وقوع المبدأ بإزاء المبدأ، وقوع الثّانى بإزاء الثّانى، و الثّالث بإزاء الثّالث، و هكذا، كما فى صورة المترتبة، فيجوز أن يقع أجزاء كثيرة من سلسلة الكلّ بإزاء جزء واحد من سلسلة الجزء.

و استوضح ذلك بعض المتأخّرين* بجبلين ممتدّين فى جهة واحدة، و بجملتين من الحصىٰ، فإنّه يكفى فى التطبيق فى الصّورة الأولى، فرض طرفيهامنطبقين، و فى الثّانية[٥٦] لابدّ فى التطبيق من ملاحظة كلّ جزء بإزاء آخر مفصّلا، و العقل يعجز عنه فى غير المتناهى فلا يتيسّر التطبيق.

أقــول : و فيه نظر، لأنّ التطبيق إن توقّف على ملاحظة كلّ جزء بازاء آخر مفصّلا، فذلك غير متصوّر[٥٧] فى صورة الترتّب[٥٨] أيضا، و إن كفى الملاحظة الإجمالية فهى جارية هاهنا.

و القول بأنّ الملاحظة الاجماليّة كافية فى المترتّبة، بناء على أنّ فرض الانطباق بين المبدأين يستلزم إنفراضه فى جميع الآحاد، بخلاف الغير المترتّبة تحكّم، اذ يمكن للعقل فرض الانطباق بين الأحاد ابتداء من غير استعانة بانطباق المبدأ على المبدأ، فلما ذا يكفى الملاحظة الإجمالية التابعة لانطباق المبدأ بالمبدأ، و لا يكفى الملاحظة الإجمالية ابتداء من غير استعانة.

بل الوجه فى الجواب على ما ذكرنا فى بعض رسائلنا، أن نسلّم جريان التطبيق فيه، و نمنع لزوم الانقطاع على تقدير أن يكون فى الكلّ ما لا يكون بازائه شىء من سلسلة الجزء، لأنّ[٥٩] تلك الزيادة حينئذ تكون فى الأوساط فلا يلزم الانتهاء.

و توضيحه. أنّ السلسلة الغير المتناهية المترتّبة، لا شكّ فى زيادتها على السلسلة المبتدأة ممّا فوق مبدئها، و بفرض التطبيق ينتقل الزيادة إلى جانب اللا تناهى، اذ لا يعقل الزيادة فى الأوساط، لاتّساق نظام الآحاد، فلابدّ أن يكون فى الطرف، فيلزم التناهى، و أمّا فى غير المترتّبة فلا مانع من الزيادة فى الأوساط، فلا يلزم الخلف هذا.

و على هذا الدّليل ايرادات يستدعى المقام ذكرها.

الأوّل أنّ تلك الآحاد و إن لم يكن مترتّبة فى الواقع، لكن للعقل أن يفرضها مترتّبة ليظهر الخلف.

(٥٦) و فى الثانى. ح. س. (٥٧) غير مقدور. ق. ف. (٥٨) الترتيب. س. (٥٩) و لأنّ. س.

* هو السيّد الشريف قدّس سرّه.

أقول : فيه نظر، اذ للخصم أن يقول : إنّ المحال إنّما يلزم من الترتّب المفروض، لا من لا تناهى الآحاد، ثم فى هذا النظر نظر، لأنّ فرض الترتّب[٦٠] لا يستلزم فرض زيادة و لانقصان فى آحاد إحدى السلسلتين، بل ذلك الفرض مظهر لحال السلسلتين، فليس منشأ المحال هو الترتّب[٦١].

و هذا كما يفرض فى الرياضيّات أمور غير واقعة ليظهر أحوال الأمور الواقعة، مثلاً يثبت مساواة زوايا المثلث لقائمتين، بأنّا لو فرضنا إخراج أحد أضلاعه، كانت الزاوية[٦٢] الخارجة عنه مساوية لمجموع الداخلتين، و هى مع جارتها الّتى هى إحدى زوايا المثلث مساوية لقائمتين، فيكون الداخلتان معها أيضا مساوية لقائمتين.

أو يقال : الزاوية الداخلة مع جارتها[٦٣] مساوية للقائمتين، فلولم يكن هى مع الداخلتين مساوية لهما، لم يكن مساوى المساوى مساويا، و هذا خلف.

و هذا الدّليل يشمل جميع المثلثات المفروضة و الموجودة، مع أنّ منها مـا يستحيل إخراج أحد أضلاعه كالمثلث المفروض داخل فلك الأفلاك ، و لا يتوجّه المنع على التقرير[٦٤] الثّانى بأنّ المحال إنّما لزم من إخراج الخطّ و هو محال.

و اكثر مسائل الرياضيّات من الهندسة و الهيئة و غيرهما مبنيّة على مثل ذلك ، كالدوائر المفروضة فى الهيئة.

و قد صرّح الرئيس فى كثير من المباحث الطبيعيّة المبنيّة على مثل ذلك ، بأنّه من قبيل الفروض الّتى تستعمل فى الرياضيّات، كما فى بحث إبطال الخلاء و إبطال حركة عديم[٦٥] الميل المعاوق، حيث يفرض نسبة الملأ الثّانى إلى الملأ الأوّل مساوية لنسبة زمان حركة الجسم فى الخلاء إلى زمان حركته فى الملأ الأوّل، و نسبة المعاوقة الضعيفة إلى القويّة، مساوية لنسبة [زمان][٦٦] حركة عديم الميل إلى [زمان][٦٧] حركة ذى المعاوق القوى، ليلزم[٦٨] أن يكون حركة ذى المعاوق الضعيف مساويا لحركة عديم المعاوق.

و قد أوردوا عليه أنّ المحال إنّما يلزم من فرض النسبة المذكورة، و ربّما كان وجود الحركتين و المعاوقتين على تلك النسبة محالا، فيكون المحال ناشئا منه لامن الخلاء فى الدّليل

(٦٠) الترتيب. س. ف. ن. (٦١) الترتيب. س. ف. ق. (٦٢). الزوايا. ح.
(٦٣) هى مع جارتها. س. (٦٤) على التقدير. ن ــ فلا يتوجّه المنع على التقرير. س.
(٦٥) عديمة. س. (٦٦) ليس فى نسخة. س. (٦٧) ليس فى نسخة. س. (٦٨) لئلا يلزم. س.

الأوّل، و لا من حركة عديم المعاوق فى الدليل الثّانى، و هذا الايراد فيما بين المتأخّرين مشهور و فى كتبهم مذكور.

و قد أجاب عنه الرئيس بأنّ هذا من قبيل الفروض المستعملة فى الرياضيّات، فلا يقدح فى الدّليل، و استعمل هذه المقدمة فى كثير من المباحث الطبيعيّة، بل ما ذكره[٦٩] فى البرهان السلّمى، من فرض الخطين الغيرالمتناهيين الممتدّين، على هيئة ساق مثلث من هذا القبيل، فإنّه ربّما كان البعد غير متناه من جهة واحدة، كسطح غير متناهى الطول، متناهى العرض، فلا يمكن إخراج الساقين الغير المتناهيين فيه.

و هذا المنع أيضا مشهور فيما بين المتأخّرين، و هو تكرّر فى دفع مثل هذه الايرادات[٧٠]، أنّ[٧١] هذا من الفروض المستعملة فى الرياضيّات، و لا يقدح[٧٢] فيه استحالة المفروض فنقول فيما نحن فيه بمثل ذلك.

الثّانى: النقض بمراتب الأعداد، فإنّها غير متناهية مع جريان التطبيق فيها.

و أنت تعلم أنّ هذا النقض إنما يرد لوكان المراتب الغير المتناهية من الأعداد موجودة فى الخارج، أو فى الذّهن مفصّلا [لكنّها غير موجودة فى الخارج و لا فى الذّهن مفصّلا][٧٣]، نعم مراتبها غير واقفة، بمعنى أنّ أىّ مرتبة فرضت فللذهن أن يعتبر مرتبة أخرى فوقها، لكنّ لا يقدر[٧٤] الذهن على ملاحظة المراتب الغير المتناهية مفصلا، فلا يرد النقض بها، اذ مدار النقض على جريان الدّليل مع تخلّف المدّعى.

و هاهنا لو سلّم جريان الدليل فالمدّعى غير متخلّف، لأنّ المدّعى انتفاء السلسلة الغير المتناهية، و السلسلة الغير المتناهية فى الأعداد منتف كما فصّلناه، فلا نقض بها. هذا هو الكلام المشهور فى هذا المقام و لنا فى المقام كلام آخر سنورده فانتظر.

الثّالث. أنّ بعضا من المتأخرين أجاب عن النقض بمراتب الأعداد، بمنع جريان الدّليل فى صورة النقض، بناء على أنّ التطبيق لا يجرى فيها[٧٥] اذ ليس فيها جملتان فى نفس الأمر متطابقتان، لكون الأعداد و هميّة[٧٦] محضة.

(٦٩). بل ما ذكروه. س. ف. ق.

(٧٠) فى دفع امثال هذه الايرادات. س. ن ــ فى دفع امثال هذه الاعتراضات. ف.

(٧١) بأنّ. س. (٧٢) فلا يقدح. س. ل. (٧٣) ليس فى نسخة. س.

(٧٤) لكن لما لم يقدر. س. ف. (٧٥) لا يجرى فى الأعداد. س. (٧٦) ذهنية. ف.

هذا إن أريد من التّطبيق فى الدّليل، التطبيق فى نفس الأمر، و إن اكتفى بالتّطبيق الوهمى، فإمّا أن يختار أنّه ينقطع الجملتان، و لا يلزم من ذلك تناهيهما[٧٧] فى نفس الأمر، بل فى الوهم لعجزه عن تمام التطبيق، أو يختار أنّهما لا ينقطعان، و لا يلزم من ذلك تساويهما[٧٨] فى نفس الأمر، لأنّ ذلك فرع وجودهما فى نفس الأمر.

و أورد عليه بعض الفضلاء أنّ الجملتين إن لزم كونهما متحققتين[٧٩] فى نفس الأمر، بحيث يحصل التطبيق بينهما فى نفس الأمر، فلا يتمّ الدّليل، اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية، اذ ليس هناك جملتان متطابقتان، لتوقّف[٨٠] ذلك على تباين الجملتين و انفصالهما، و الجزء مع الكلّ ليس كذلك.

و حديث الحبلين[٨١] الممتدين و الحصى على ما أورده للتوضيح، ضايع، اذ لا مناسبة له لما نحن بصدده، و إن كفى كون الجملتين و التطبيق بينهما و هميّات، فالدّليل جار فى مراتب الأعداد، فيتمّ النقض على ما ذكره[٨٢] فى ثانى شقّى الترديد، من اختيار عدم انقطاع الجملتين فى الوهم باطل، لأنّ ملاحظة الوهم الأمور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا، فينقطعان[٨٣] الجملتان فيه قطعا.

و أقول : من البيّن أنّه اذا وجد سلسلة غير متناهية مترتّبة، فالسلسلة المبتدأة ممّا فوق مبدئها موجود لامحالة، فالسلسلتان موجودتان لامحالة، و للعقل أن يلاحظ كلّ واحد من آحاد سلسلة الجزء بازاء كلّ واحد من آحاد سلسلة الكلّ، و لا نعنى بالتطبيق إلاّ هذا المعنى، و ذلك لا ينافى كون إحديهما جزء و الأخرى كلاّ، و لا يتوقّف على انفصال السلسلتين، و منشأ و همه القياس على التطبيق الحسّى و الخيالى.

و لاحاجة فى الجواب إلى أن يقال كما قاله ذلك الفاضل: إنّ مرادنا[٨٤] من تطبيق الجملتين و انقطاعهما [أو عدم انقطاعهما][٨٥] أنّهما فى حدّ أنفسهما إمّا أن يكونا بحيث لو طبّقناهما لانطبقا بتمامهما أولا، و على الأوّل يلزم مساواة الجزء مع الكلّ، و على الثّانى يلزم انقطاع الناقصة قطعا، و الملازمتان قطعيّتان و مستلزمتان[٨٦] لاستحالة ترتّب الأمور الغير

(٧٧) تساويهما (خ ل). ح — (٧٨) تناهيهما. (خ ل). س
(٧٩) متحققين. س — مجتمعين. ن (٨٠) فيتوقّف. س. (٨١) الخطّين. ن.
(٨٢) على أن ما ذكروه. س. (٨٣) فينقطع. س. (٨٤). إنّ المراد. س.
(٨٥) ليس فى نسخة. ح. (٨٦) مستلزمان. س. ق. ف.

المتناهية.

و لا يقدح فى هذا الاستدلال، كون التطبيق فى نفس الأمر غير واقع، بل كونه غير ممكن كما توهّم، و هذا كما يقال شريك البارى محال، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون بحيث لو وجد لقدر على منع البارى من ايجاد ما أراد، أولا، وعلى الأوّل يلزم عجز البارى و هو محال، وعلى الثّانى يلزم عجز الشريك، فلا يكون شريك البارى و هو خلف.

فهذا الاستدلال صحيح لا قدح[۸۷] فيه بأنّ وجود شريك البارى محال و المحال جاز أن يستلزم المحال.

أقول : قد سلف منا أنّ البراهين الرياضيّة اكثرها مبنيّة على الأمور[۸۸] الغير الواقعة، بل المستحيلة، فلا يقدح استحالة التطبيق على تقدير التسليم فى صحة البرهان، فما ذكره من أنّ استحالة التطبيق لا يقدح فى صحة البرهان صحيح، بناء على ما أسلفناه لك، لكن التطبيق فيما نحن فيه ممكن، بل واقع، اذ للعقل أن يلاحظ على سبيل الإجمال كلّ واحد من سلسلة الجزء بازاء واحد من سلسلة الكلّ، و هذا هو المراد من التطبيق، اذ به يظهر المطلوب، و لاحاجة إلى تغيير التقرير و العدول إلى هذا التقرير المبتنى[۸۹] على اعتبار الشرطية.

ثمّ تشبيه هذا الدّليل بالدّليل المذكور، على استحالة شريك البارى غير مستقيم، فإنّ نفس وجود شريك البارى يستلزم المحال، و ملزوم المحال محال، و لا يتصوّر القدح فيه بأنّه محال، فجاز أن يستلزم المحال كما ذكره، كيف و فيه اعتراف بالمطلوب، اذ ليس المطلوب فيه إلاّ استحالة شريك البارى، فكيف يتصوّر القدح فيه بأنّه محال.

و أمّا فيما نحن فيه، فقد يتوهّم أنّ المحال إنّما ينشأ من التطبيق لامن نفس وجود السلسلة الغير المتناهية، فلايتمّ الدّليل على استحالة وجودها، اذ هو بمنزلة أن يستدلّ على استحالة أمر بأنّه لو فرض معه أمر مستحيل لزم منه محال، فالوجه فى دفع هذا الوهم بعد تسليم أنّ المراد بالتطبيق ما هو غيرواقع أو مستحيل، ما قدمناه نقلا عن الرئيس و فصّلناه بعض التفصيل.

و تحقيقه أن يقال : إنّ لنا[۹۰] مقدمة صادقة، هى أنّ ما يستلزم[۹۱] على فرض تلك الأمور محالا فهو محال، و ذلك لا يجرى فى جميع الموادّ، فإنّه لا يمكن الاستدلال على انتفاء الجسم بأنّه لو فرض غيرمتناه لزم منه محال، أو يقال إنّا نعلم أنّ الفروض المذكورة معرّفات لأحوال

(۸۷) لا يقدح. س. ن. (۸۸) على فرض الأمور. س. ن.

(۸۹) المبنى. ح. (۹۰) معنا. ف. ن. ق. (۹۱) ما كان يستلزم. ف.

ما يقع فيه، و لا يتغيّرهو بها فى ذاتها و صفاتها[۹۲] بخلاف الفروض المذكورة فى الجسم و أمثاله فليتأمل.

و أمّا اذا أريد بالتطبيق ما ذكرنا، فهو أمر واقع فلا مجال لهذا الوهم.

فإن قلت : لا نسلّم أنّه اذا وجد سلسلة غير متناهية، يكون السلسلة المبتدأة ممّا[۹۳] فوقها موجودة، لما تقرّر فى موضعه أن الأعداد مركبة من محض الوحدات، لا من الأعداد الّتى هى أقلّ منها، كما اشتهر من أرسطاطاليس أنّه كتب إلى بعض تلامذته، لا تحسبنّ العشرة مركبة من أربعة و ستة، بل هى من جميع الوحدات الّتى هى مبلغها.

قلت : من البيّن أنّه اذا وجد الوحدات الّتى مبلغها عشرة مثلا، وجد الوحدات الّتى مبلغها تسعة، و ما ذكره عن ارسطاطاليس مبنى[۹۴] على أنّ فى العـــدد أمر زائد على الوحدات، هى بمنزلة الصّورة له.

و قد صرّح الشيخ الرئيس فى الأوسط الجرجانى، بأنّ كلّ عدد عبارة عن الوحدات الّتى هى مبلغها بشرط انتفاء وحدة أخرى، و حينئذ يظهر عدم تركّب العدد من الأعداد الّتى هى أقلّ.

و أمّا ما نقل عن ارسطو، محمول على ذلك، و بالجملة على اعتبار أمر آخر فى العدد سوى الوحدات، و لا شكّ أن العدد أمر اعتبارى، سواء اعتبر فيه أمر آخر سوى الوحدات بمنزلة الصّورة له أو لم يعتبر، و كلامنا فى السلسلة الموجودة و هى معروض العدد لا العارض و لا المعروض مع العارض.

و لا شكّ أنّه اذا وجد معروض الثلاثة وجد معروض الاثنين بالضرورة، فانّه اذا وجد زيد و عمرو و بكر فلابدّ أن يوجد زيد و عمرو، ثمّ زيد و عمرو ليس خارجا[۹۵] عن زيد و عمرو و بكر و لاعينه، فيكون داخلا فيه لامحالة، فاذا وجد السلسلة المبتدأة من «آ» إلى غير النهاية، وجد السلسلة المبتدأة من «ب» إى غير النهاية بالضرورة.

لا يقال : ليس هناك إلاّ الآحاد واحداً واحداً و أمّا الجمل فهو اعتبار العقل.

لأنّا نقول : من البيّن الّذى لامرية فيه أنّه اذا وجد «آ» و «ب» كان هناك ثلاث موجودات متغايرة[۹۶]. بالذات، أحدها «آ» و الثانى «ب» و الثالث «آب» كيف لا، و قد

(۹۲) فى ذاته و صفاته. س. (۹۳) فيما. س.

(۹٤) مبنيا. س. (۹۵) خارجان. ح. (۹٦) مغايرة. س.

بيّن المحققون[۹۷] كيفيّة صدور الكثرة عن المبدأ الأوّل بهذا الوجه، و هو أنّه يصدر عنه وحده شيء، و عن الصّادر الأوّل عنه شيء آخر و عن مجموع المبدأ و الصادر الأوّل شيء آخر، إلى آخر ما ذكروه، لئلاّ يستند الموجودات[۹۸] إلى الأمور الاعتبارية، فلولم يكن هناك الأمر الثالث، لم يكن لهذا الكلام الّذى ارتضاه جميع الأفاضل و الأذكياء وجه، بل البرهان الّذى ذكروه فى اثبات الواجب و عوّلوا عليه، و هو أنّه لو تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية فالعلة المستقلة لهذا المجموع، إمّا نفسه، و إمّا جزؤه، و إمّا خارج عنه، إلى آخر ما ذكروه، مبنّى على أنّ المجموع موجود مغائر لكلّ واحد [واحد، فإنّ لكلّ واحد][۹۹] من الآحاد علة مستقلة فى السلسلة الّتى هى الواحد الّذى قبله، و لكنّ الكلام فى علّة المجموع[۱۰۰]، و الذكىّ لا يشتبه عليه أمثال ذلك.

و اذا تمهّد ذلك فنقول :

برهان التطبيق يدلّ على استحالة الأمور الغير المتناهية مطلقا، كالنّفوس الناطقة، فإنّه و إن لم يكـــن بين آحادها ترتّب، لكن يوجد فيها السلاسل الغير المتناهية المترتبة، فإنّ مجموع تلك النّفوس موقوف على ما هو اقلّ منه بواحد، و هو على ما هو أقلّ منه بواحد، و هكذا، فاذا فرضنا تطبيق جملة النفوس على ما هو أقلّ منه بواحد، و هو على ما أقلّ منه بواحد، و هكذا إلى غير النهاية.

و لا شكّ أنّ السلاسل المترتبة بمنزلة الآحاد المترتبة، فإن تكافئتامن غير تفاضل، كان الجزء مساويا للكلّ، و إن انتهى السلاسل الموجودة فى الجزء قبل السلاسل الموجودة فى الكلّ، ظهر انتهاء الجزء، لأنّه[۱۰۱] قد وصل إلى حدّ ليس فوقه سلسلة غير متناهية، فإمّا أن لا يكون فوقه جملة أصلا، أو يكون فوقه سلسلة متناهية و على التقديرين يلزم انتهاء الجزء و هو يستلزم انتهاء الكلّ لأنّه لا يزيد عليه إلاّ بواحد.

بل نقول : لابدّ أن يوجد فى جملة النّفوس الغير المتناهية واحد و إثنان وثلاثة، وهكذا إلى غير النهاية، أى معروضاتها و تلك المعروضات موجودة فى الخارج لا محالة، و إن لم يكن عوارضها من الوحدة و الأعداد موجودة فى الخارج، و تلك المعروضات مترتبة ترتّبا طبيعيا، لأنّ الواحد مقدّم على الاثنين و الاثنين على الثلاثة، و هكذا، فإنّ زيدا و عمروا جزء من

(۹۷) بعض المحقّقين. ح. ل. (۹۸) الموجودات الخارجية. س. ق. ف. ن.

(۹۹) ليس فى نسخة. س. (۱۰۰) فى مجموع العلّة. ف. (۱۰۱) ولأنه. س

زيد و عمرو و بكر، و زيدا و عمروا و بكرا جزء من زيد و عمرو و بكر و خالد، هكذا إلى غير النّهاية كمامرّ تحقيقه.

فهناك سلسلة مبتدأة من الواحد، مشتملة على معدودات غير متناهية، و كما أنّ النّفس الواحدة موجودة[١٠١] و إن لم يكن عارضها موجودا[١٠٢]، كذلك اثنان[١٠٣] من النفوس موجود[١٠٤] و إن لم يكن مفهوم الاثنين موجودا، و كذلك الثلاثة و الأربعة إلى ما لا يتناهى[١٠٥]، فيجرى التطبيق بين معروضات تلك المراتب من الأعداد، فظهر أنّه يلزم عليهم أن لا يكون النفوس الناطقة غير متناهية.

ثم قد قيل فى هذا المطلب: إنّ نفس الإبن يتوقّف على بدنه المتوقّف على نفس الأب المقتضية للقوّة المولدة على بدنه، و هكذا، فكلّ نفس من النّفوس متوقفة على نفس أبيه، فبين آحادها ترتّب بهذا الاعتبار.

و أجاب عنه بعض المحقّقين* بأنّ النفوس بذلك الاعتبار و إن كانت مترتّبة، لكنّ ترتّبها باعتبار الأبدان و هى غير مجتمعة.

أقول : لا يعجبنى هذا الجواب، لأنّ النفوس مجتمعة و لها ترتّب باعتبار، فيجرى فيه التّطبيق، فإنّ توسيط البدن ليظهر الترتّب[١٠٦] بين النفوس غير قادح فى ترتّب الأمور الغير المتناهية المجتمعة، إذ حاصل هذا المقال، أنّ نفس كلّ إبن متوقّف على نفسه أبيه، و هكذا، فيلزم نفوس غير متناهية مترتّبة مجتمعة فى الوجود، و هو مستحيل بالاتّفاق و البرهان.

فاذا ثبت ترتّب النّفوس بواسطة الأبدان، فيطرح الأبدان من البين، و يتمسّك بترتّب النفوس المتوالدة إلى غير النهاية.

و الوجه فى الجواب عن قبلهم، أنّهم لا يقولون بترتّب النفوس المتوالدة إلى غير النهاية، فإنّ الرئيس فى الشفا قد صرّح بانقراض الأفراد الإنسانيّة، بل الحيوانات المتنفّسة فى القرانات العظيمة المقتضية للطّوفانات العامّة، ثم قال بحدوث الإنسان[١٠٧] بالتولّد، و يكون ذلك الانسان مؤيّدا بخاصيّة يقدر بها على استنباط الصنايع الّتى يحتاج إليها بنوا النوع

(١٠١). الواحد موجود. ف. (١٠٢) و إن لم يكن الوحدة الّتى هى عارضه موجودا. ف.
(١٠٣) الاثنان. س. ل. (١٠٤) موجودان. س. ن. (١٠٥) إلى ما لا ينتهى. ف.
(١٠٦) الترتيب. ح. س. (١٠٧) ثمّ يحصل الانسان. ف ــ ثم يحدث الإنسان. س.

ــ هو السيّد الشريف الجرجانى.

فيخترعها.

و ذكر شمس الدين الشهرزورى، فى كتابه المسمّى به «ثمرة الشجرة الالهية» كيفيّة تولّد هذا الانسان مفصّلا، و ذكر أنّ هذا الآدم الّذى ينسب إليه ليس حدوثه بالتولّد بل بالتوالد، و أن التولدى[١٠٨] سابق عليه بأدوار.

أقول : فعلى هذا لا يتوجّه الإيراد[١٠٩] على الفلاسفة أصلا، فإنّ سلسلة التوالد عندهم متناهية، غاية الأمر أنّهم يثبتون سلاسل غير متناهية، كلّ واحد منها سلسلة متناهية، فيكون النوع عندهم قديما مع انتهاء سلسلة التّوالد.

و قد علمت من تضاعيف ما قرّرناه، عدم ورود النقض بمراتب الأعداد إلاّ على من يعترف بوجودها فى الخارج، و أمّا المحققون القائلون بأنّها أمور اعتبارية، فلا نقض عليهم، لأنّ العقل لا يقدّر على ملاحظة المراتب الغير المتناهية مفصّلا، فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار، كما فى سائر الاعتباريّات المتكررة.

و اعلم أنّ الرئيس فى الشفا استدلّ على بطلان التسلسل فى الأمور المترتّبة بأنّه يستلزم أن يكون هناك أوساط بلاطرف، فإنّ كلّ واحد من الآحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه و لاحقه من غير نهاية، فيلزم الوسط بدون الطرف، و هو محال، لأنّ الوسط مضائف للطرف، و المتضائفان متكافئان فى الوجود، فيستحيل تحقّق أحدهما بدون الآخر.

و أقول : فيه بحث

أمّا أوّلا فالنقض بالحركة السرمديّة الفلكيّة الّتى يثبتونها، فإنّ الموجود من الحركة عندهم هى[١١٠] التوسّط كما حقّقوه، و ليس لهذه الحركة طرف إلاّ بالإضافة، و مثل ذلك متحقّق فى صورة التسلسل، اذ كلّ واحد منها له أطراف إضافيّة، و إن كانت تلك الأطراف أيضا أوساطاً بالقياس الى أطراف اعتباريّة أخرى.

و أمّا ثانيا ــ فالحلّ بأن يقال : إن أريد بالطرف ما لا يكون وسطا بالإضافة إلى شىء آخر، فلا نسلّم أنّ الوسط مضائف للطرف بهذا المعنى، كما أنّ البنوّة مضائف للأبوة، و لا يقتضى ذلك أن يكون هناك أبوة لا يكون معروضها متصفا بالبنوّة لشخص آخر، و إن أريد بالطرف الطرف الإضافى، أعمّ من أن يكون ذلك الطرف وسطا بالقياس إلى آخر أولا،

(١٠٨) التولد. ن. (١٠٩) لا يتوجّه هذا. س. (١١٠) هو. ح. س. ن.

فذلك متحقّق هناك [١١١].

بل نقول : عدم الانتهاء إلى الطرف الّذى لا يكون وسطا أصلا، لازم بيّن للتسلسل فى الأمور المترتّبة، بل يكاد يكون عينه فلا يتمشّى الاستدلال به، و لا التنبيه به عليه على فرض كونه بديهيّا، اذ ليس أجلى منه، فإنّ من لا يسلّم بطلان ترتّب الأمور الغير المتناهية، لا يسلّم أنّه لابدّ لكلّ وسط من طرف لا يكون وسطا أصلا، و لو كان ذلك ظاهراً لم يعرض الخفاء فى بطلان التسلسل.

و اذا تحققت ما تلوناه عليك، أمكنك إقامة الدّليل العقلى على حدوث العالم بإبطال التسلسل مطلقا، بأحد الوجوه الّتى يستنبط من مطاوى ما قدمناه.

و يمكن الاستدلال عليه بابطال ما ذكروه، من استناد الحوادث إلى الحركّة السرمديّة الّتى يقولون إنّها حالة مستمرّة للمتحرك [١١٢] غير منقسمة بانقسام المسافة، غير مستقرّة فى حدّ من حدود المسافة، بل سيّارة[١١٣] فى تلك الحدود، و يلزمها بحسب ذلك نسب مختلفة، و أوضاع متخالفة، فهى بحسب ذاتها المستمرّة مستندة إلى العلل القديمة، و بواسطة ما يلزمها من النسب و الأوضاع المتعاقبة مبدأ للحوادث.

و وجه إبطاله أنّ تلك الأوضاع المتعاقبة، كلّ سابق منها معدّ للاّحق، و المعدّ يتوقّف المعلول على وجوده و عدمه، فسبب عدمه لا يجوز أن يكون قديما و هو ظاهر، و لا الحادث السّابق عليه لا باعتبار وجوده و لا باعتبار عدمه الطّارى، فإنّ مجموعهما علّة لوجود[١١٤] ذلك الحادث، و إنما يتمّ العلّــة التامّة لوجود ذلك الحادث بهما، فلا يكونان و لا شىء منهما علة لعدم ذلك الحادث، فإذن لابدّ من حادث آخر يستند إليه عدم الحادث السّابق، فإمّا أن يكون وجود شىء آخر خارج عن السلسلة، فننقل الكلام إلى سبب حدوثه، فإن كان هو أيضا أمرا موجودا، و هكذا، لزم عند انتفاء كلّ وضع حادث حدوث أمور مترتّبة مجتمعة فى الوجود غير متناهيّة، و هو محال، و إمّا أن يكون زوال أمر موجود كان جزء من علّة وجود ذلك الحادث، حتى يكون انعدامه سببا لانعدامه، و ننقل الكلام إليه، حتّى يلزم أن يكون لذلك الحادث علل موجودة غيرمتناهية مترتّبة و هو أيضا باطل.

و الحاصــل أنّه إن كان علّة انعدام الحادث حدوث موجود آخر، و هكذا، لزم حدوث

(١١١) هاهنا. س. (١١٢) حالة ثابتة مستمرة للمحرّك . س.

(١١٣) سيّالة. س. ن. ف. (١١٤) علة وجود. س.

أمور مترتّبة غير متناهية دفعة، و إن كان زوال أمر موجود[١١٥]، و هكذا، لزم أن يكون لذلك الحادث أسباب موجودة مترتّبة غير متناهية، حتّى يستند انعدام كلّ حادث إلى انعدام سببه، و على التقديرين يلزم التسلسل المستحيل.

أمّا على التقدير الأوّل، فوقت انعدام الحادث، و على التقدير الثانى فوقت وجود ذلك الحادث، و لا يمكن الجواب عنه بأنّ تلك الأوضاع المتعاقبة، أمور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة فى المقدار، فلا يحتاج إلى علّة وجودا و عدما، فإنّا نعلم قطعا أنّ اتصاف شىء بآخر فى نفس الأمر يحتاج إلى علّة، سواء كان ذلك الوصف موجودا فى الخارج أولا.

و من البيّن أنّ تلك الأوضاع ليست من الأمور الّتى يفرضها العقل بطريق الاختراع، كزوجيّة الثّلاثة، بل هى من صفات واقعيّة، فيحتاج فى ثبوتها[١١٦] و انتفائها إلى علّة قطعا.

و لا يمكن أيضا أن يجاب بأنّ زوالها مستند إلى ذواتها بعد اتّصافها بالوجود، حتّى يكون وجودها آنيّا علة لانعدامها، لأنّ الجزء الأخير من علّة عدمها، إن كان وجودها فى ذلك الآن، لزم[١١٧] عدمها فى آن وجودها، لامتناع تخلّف المعلول عن تمام العلة، و إن كان أمر آخر[١١٨] ننقل الكلام اليه.

و لا يمكن أيضا أن يقال : إنّ اتّصافها بالوجود الزمانى ممتنع، فلا يحتاج انعدامها بعد وجودها فى الآن إلى علّة، لأنّ هذا الامتناع إن كان بالغير، فلابدّ له من علّة و يلزم ما ذكرنا، و ان كان ذاتيّاً لم ينفكّ الذات عن عدمها فى ذلك الزّمان، فيلزم أن يكون قبل وجودها متّصفا[١١٩] بالعدم فى الزمان الّذى بعد الوجود[١٢٠]، و ذلك خلف خال عن التحصيل.

و هذا كما أنّه لا يمكن القول بأنّ الحوادث يجب لها لذواتها الوجود فى وقت، و العدم فى وقت، فينسدّ[١٢١] باب إثبات الصانع، تعالى عن ذلك، و ذلك لأنّه يلزم أن يكون الحوادث متّصفة دائما بالوجود فى ذلك الوقت، و بالعدم فى الوقت السابق على وجودها و الوقت الّذى بعد وجودها، فيكون فى كلّ من الأوقات الثلاث متّصفا بالصّفات الثلاثة، أعنى الوجود فى وقت وجوده، و العدم فى الوقتين الأخرين، و ذلك يستلزم اجتماع الأوقات و اجتماع الوجود و العدم.

(١١٥) أمور موجود. س. ف. (١١٦) بل هى صفات واقعية فيحتاج ثبوتها. س.
(١١٧) لما كان وجودها لزم. س. ف. (١١٨) أمر آخرا. س. (١١٩) متّصف. س.
(١٢٠). الّذى هو بعد الوجود. ف. (١٢١) و حينئذ ينسدّ. س.

و تفصيله : أنّ الوقت إن كان قيد اللمحمول حتّى يكون الوجود و العدم فى الأوقات الثلاث لازما للذات، من حيث هى، لم ينفكّ الذات عن الأوصاف الثلاث، فيلزم الخلف المذكور، و إن كان قيدا للموضوع، لم يكن الأوصاف لازما للذات من حيث هى، بل لها شـــرط فلا يكون شىء منها[١٢٢] واجبا بالذات و لا ممتنعا بالذات، فيحتاج إلى علّة وجودها[١٢٣] و عدمها فاتقن ذلك.

و لعلّ الإمام حجة الاسلام أشار مجملا إلى ما ذكرناه مفصّلا، حيث قال فى الرّد عليهم، إنّ الحركة الدورية الّتى هى مستند الحوادث حادثة أو قديمة، فإن كانت قديمة كيف صارت مبدأ لأوّل الحوادث، و إن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر و يتسلسل.

و قولكم إنّها من وجه يشبه القديم، و من وجه يشبه الحادث، فإنّها ثابتة متجدّدة، أى هى ثابتة التجدّد و متجدّدة الثبوت، يرد عليه أنّها مبدأ الحوادث من حيث أنّها ثابتة، أو من حيث أنّها متجدّدة، فإن كانت من حيث أنّها ثابتة، فكيف صدر من ثابت متشابه الاجزاء شىء فى بعض الأحوال دون بعـــض، و إن كانت من حيث أنّها متجدّدة، فما سبب تجدّدها فى نفسها، فيحتاج إلى سبب آخر و يتسلسل هذا كلامه.

و أورد عليه بعض الفضلاء أنّهم لا يقولون بوجود الحادث[١٢٤] فقط، بل الحوادث المستندة إلى الحركة الّتى لا أوّل لها، اذ الأوضاع الفلكيّة و الاستعدادات المترتّبة على الحركات[١٢٥] غير متناهية عندهم، فلا يتوجّه عليهم قوله و إن كانت الحركة قديمة كيف صارت مبدأ لأوّل الحوادث.

[أقول : قوله كيف صارت مبدأ لأوّل الحوادث][١٢٦] مبنى على ما تقرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا، و لذلك أردفه بقوله: و إن كانت حادثة احتاجت إلى حادث آخر و يتسلسل.

و قوله : قولكم الخ ردّ لما ذكر فى وجه التفصّى.

و تفصيله أنّ التجدّد عبارة عن عدم الثبات، و لا يتحقّق ذلك إلاّ بعدم بعد الوجود، اذ لولا ذلك لكان إمّا ثابتا، أو معدوما بالكليّة، فلا يكون متجدّدا، و سبب الانعدام لا يجوز أن يكون الحادث السّابق عليه، لا باعتبار وجوده و لا باعتبار عدمه و لا باعتبار مجموعهما، كما

(١٢٢) منها. ق. ن. (١٢٣) إلى علّة فى وجودها. س. ق. ن.

(١٢٤) حوادث. س. (١٢٥) على الحركة. س. (١٢٦) ليس فى نسخة. س.

سبق، فلا بدّ أن يستند إلى أمر آخر حادث، إمّا عدم شيء من أسبابه، أو حدوث شيء من موانعه، و كلاهما مستلزم للتسلسل فى الأمور المجتمعة فى الوجود المترتّبة كمامرّ مفصّلا.

و تحرير الدّليل على ما ذكره قدّس سرّه، أنّ الحركة الدورية إن كانت بحسب ذاتها القديمة من غير توسّط أمر متجدّد علّة للحوادث، لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، و إن كانت بتوسّط أمر متجدّد علّة للحوادث، لزم التسلسل فى سبب تجدّد ذلك الأمر، لأنّ التجدّد إنّما يتحقّق بالعدم بعد الوجود، فإن استند عدمه إلى انتفاء علّته، و عدم علّته إلى انتفاء علّته، و هكذا، لزم التسلسل المستحيل فى أسباب وجوده، وإن استند إلى وجود المانع لزم التسلسل فى الموانع الموجودة.

و لمّا كان عدم كلّ سابق، علّة لوجود اللاّحق، كان التسلسل فى الموانع تسلسلا فى علل وجود الحوادث، فإنّ وجود هذا الحادث متوقّف على انتفاء الحادث السّابق عليه، و انتفاؤه متوقّف على وجود المانع عنه على هذا الفرض، فيتوقّف وجود هذا الحادث على وجود المانع عن وجود السّابق، و هكذا فيلزم التسلسل فى أسباب وجود كلّ حادث و هذا وجه آخر.

فإن قلت : إنّهم لا يجوزون استناد العدم إلى أمر موجود، بل تقرر عندهم أنّ علّة العدم عدم علّة الوجود، و حينئذ يسقط هذا الشقّ، أعنى استناد عدم الحادث[١٢٧] إلى وجود المانع، فلا حاجة إلى إبطاله.

قلت : لابأس بذكر الشّقوق البعيدة استنظهاراً.

فإن قلت : لا نسلّم أنّ وجود المانع سبب لانتفاء الشئ، بل سببه انتفاء علّته، و وجود المانع لادخل له فى العليّة، بل هو مقارن للعلّة، و مقارن العلّة لا يلزم أن يكون له دخل فى العلية، فاللّازم على تقدير استناد انعدام كل حادث إلى عدم علّته، التسلسل فى الأعدام، و هو غير محال، و إنّما المحال التسلسل فى الأمور الموجودة.

قلت : انتفاء علّة الحادث إمّا ان يكون بانتفاء جزء موجود منها، و هكذا فيلزم التسلسل فى الأجزاء الموجودة لعلّته، و إمّا أن يكون بانتفاء انتفاء المانع، و ذلك يستلزم وجود مانع منه[١٢٨] و هكذا إلى غير النهاية.

(١٢٧) الحوادث. س. (١٢٨) و ذلك يستلزم وجودها أزمنة. ن.

فنقول : هذه الموانع و إن لم يكن مترتّبة بحسب أزمنة ذاتها[١٢٩] من حيث الوجود، لكنّها مترتّبة بحسب أزمنة حدوثها، فإنّ حدوث كلّ منها مقارن لانتفاء الحادث السّابق و حدوث الحادث اللاحق، فيجرى التطبيق فيها، فإن كان تلك الموانع متجدّدة غير ثابتة، نقلنا الكلام إلى علل انتفائها، و هكذا، فيلزم أن يكون فى الوجود سلاسل غير متناهية من الحوادث المنصرمة الغير المتناهية، و ذلك ممّا لا يقولون به.

ثمّ تلك الحوادث المتجدّدة لابدّ لها على أصولهم من حامل أو حوامل متناهية أو غير متناهية، و على الأوّل يلزم أن يكون له[١٣٠] حركات غير متناهية، و هو محال، اذا الحركة عندهم لا يتحقّق إلاّ فى أربع مقولات، و ليس لتلك المقولات أنواع أو أصناف غير متناهية، حتّى يتحقّق الحركات الغير المتناهية فيها و على الثّانى يلزم مثله، و على الثّالث يلزم التسلسل المستحيل إن كانت تلك الحوامل أجساماً أو نفوسا متعلّقة بالأبدان، فلا محيص إلاّ أن يكون نفوسا مجردة لها حركات نفسانيّة، و ذلك ممّا لا يقولون به، بل لا يجوّزونه، على أنا بيّنا بطلان النّفوس النّاطقة الغير المتناهية كما سبق، و لنرجع إلى التعرّض إلى مقدمات دليلهم على قدم العالم.

فنقول فى ردّ دليلهم طريقان :

الأوّل أن نختار من شقّى الترديد أنّ مؤثّر العالم مستجمع فى الأزل لجميع شرائط التأثير. و قولهم فيلزم قدم الأثر و إلاّ لزم تخلف المعلول عن العلة التامّة و هو محال.

قلنا: لا نسلّم استحالته على الإطلاق، بل اذا كان المؤثّر موجبا بالذّات، أمّا اذا كان مختارا فيجوز أن يتعلّق الإرادة فى الأزل بوجوده فيما لا يزال، اذ أثر المختار إنّما يكون على وفق إرادته، فاذا لم يكن وجوده فى الأزل مرادا لم يوجد فيه، فيصدر الحادث عن القديم المستجمع لشرائط التأثير، بل ربما كان صدور القديم عن المختار محالا، كما ذهب إليه جمهور المتكلمين، فيكون الأثر الصادر عنه حادثا، و إن كان الإرادة و تعلّقها أزليتين فعليكم بيان امتناع هذا.

فإن قيل : استحالة ما ذكرتم بيّنه، اذ لا شبهة فى امتناع أن يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب و لا يوجَد الموجَب، سواء كان الايجاب بالذات أو بالاختيار، كما أنّه لا شبهة فى امتناع وجود حادث بدون موجب، فقبل وجود العالم إن كان الإرادة و تعلّقها بالمراد

(١٢٩) بحسب ذاتها. ق ــ بحسب ذواتها. ف. (١٣٠) لها. ف.

موجودين، و لم يتجدّد بعد ذلك شئ من الأشياء، كيف تأخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك، و هذا فى غاية الاستحالة.

قلنا : إن ادّعيتم العلم باستحالته[١٣١] بطريق النظر، فعليكم إقامة الدليل، و ما ذكرتم ليس إلاّ إعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات.

فإنّ محصّله أنّ تخلف الأثر عن المؤثّر المختار، مع استجماعه شرائط التأثير محال، و هذا عين محلّ النزاع، و إن ادّعيتم العلم بها بطريق الضرورة، فهو ممنوع، و دعوى الضّرورة فيما خالفه كثيرون غير محصورين، غير مقبولة، و هكذا قال بعض الأفاضل.

و أقول : لا يخلو من أنّه تحقّق فى الأزل جميع ما لابدّ منه فى وجود المراد و وجوبه، أولا، و على الأوّل يلزم أزليّة المراد، لأنّ الواجب لا يتخلّف وجوده عن الوجوب، و على الثّانى يحتاج الى أمر حادث، و ننقل الكلام إليه، فيلزم التسلسل فى الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة.

و هذه المقدّمات بأسرها بيّنه، لا يتطرّق إليها المنع، و السؤال مجمل[١٣٢] ما فصّلناه، و ليس من قبيل إعادة الدعوى بعبارة أخرى فما ذكره فى معرض الجواب لا يغنى من الحقّ شيئا.

فالوجه أن يقال : إن أريد به أنّه يتحقّق[١٣٣] فى الأزل جميع ما لابدّ منه فى وجوده و وجوبه فى الأزل، فنختار أنّه لم يتحقّق، و إن أريد أنّه يتحقّق[١٣٤] فى الأزل جميع ما لابدّ منه فى وجوده و وجوبه فيما لا يزال، فنختار أنّه قد تحقّق، و لا يلزم منه أزليّة المراد.

فإن قيل : هذا إنّما يتصوّر اذا كان للوقت وجود، حتى يمكن تعلّق الإرادة بوجود المراد فى جزء من الوقت، دون جزء آخر، اذ لو كان موهوما محضا، لم يكن فى اجزائه اختلاف، فلم يتعيّن بعض أجزائه بتعلّق الإرادة بوجوده فيه دون غيره.

قلت : أوّلا إنّا لانسلّم أنّ هذا يقتضى أن يكون للوقت وجود، كيف و الزمان الممتد عندكم أيضا لا وجود له فى الخارج، و إنّما تزعمون أنّ له راسما موجودا[١٣٥]، بناء على أنّ العقل يحكم بأنّ هذا الأمر الممتدّ و إن لم يوجد فى الخارج لكنّه، بحيث لو فرض وجوده فيه و فرض أنّ له اجزاء بالفعل، كان بعضها مقدّما البتّة على بعض.

(١٣١) باستحالة ما ذكرنا. س. (١٣٢) مجملة. ن (١٣٣) تحقّق. س. ف. ن.
(١٣٤) تحقّق. س. ف. ن. (١٣٥) موجود. ح

فإنّا ندرك بالعقل امتدادا فى الأزل و نحكم على أجزاء ذلك الامتداد بأنّ بعضها متقدّم على البعض، بحيث لا يتصوّر اجتماعها فى الخارج لو وجدت، و لن يكون الامتداد فى العقل كذلك إلاّ اذا كان فى الخارج شىء قارّ الذات، يحصل فى العقل بحسب استمراره و عدم استقراره ذلك الأمر الممتد، كما يتخيّل من القطرة النازلة خطّ مستقيم، و من الشعلة الجوّالة خط مستدير، و هو الّذى ذكرتم فى معرض الاستدلال مدخول فيه.

فإنّا لا نسلّم أنّه لن يكون الامتداد كذلك، ما لم يكن له راسم موجود، بل نقول كما أنّ الوهم يتخيّل امتدادا مكانيّا لا يقف عند حدّ معين، و صحّ وجود العالم[١٣٦] فى جزء منه، و يحكم العقل بأنّه لو وجد فى[١٣٧] الخارج لكان بعض أجزائه مقدما[١٣٨] على بعض و بعضه متأخّرا، من غير أن يكون لهذا الامتداد منشأ موجود فى الخارج، كذلك الامتداد الزمانى، موهوم محض لا منشأ له موجود فى الخارج.

فكما لا يدلّ حكم العقل بتقدّم بعض الأجزاء على بعض فى الامتداد المكانى على وجود منشئه[١٣٩] كذلك لا يدلّ حكمه بتقدّم البعض على البعض فى الامتداد الزمانى على وجود منشئه[١٤٠].

بل نقول : تخيّل الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم، حتى أنّ العقل المشوب بالوهم يحكم بأنّ هاهنا فضاء غير متناه، و أنّ العالم[١٤١] فى جزء منه، و كذلك يحكم بأنّ هاهنا زمانا غير متناه و أنّ وجود العالم فى جزء منه، و كما أنّه ليس فى الواقع فوق العالم و تحته خلاء أو ملأ[١٤٢]، اذ لا فوق و لا تحت له[١٤٣]، فإنّ الجهات إنّما يتحدّد بكرة العالم، كذلك ليس فى الواقع قبل العالم قبل و لا بعد العالم بعد، و تقدّم الواجب تعالى على العالم ليس تقدّما زمانيّا فإنّه ليس فى زمان، و هم أيضا معترفون بذلك، فإنّهم يقولون إنّ المجـرّدات ليست فى الزّمان، بل فى الدّهر و الدّهر وعاء الزمان و محيط به، و كما لا يستلزم نفى الفوق عن الامتداد المكانى عدم تناهيه، كذلك لا يستلزم نفى القبل عن الامتداد الزمانى عدم تناهيه، فالوقت إنّما هو حيث وجد العالم، و التقدّم الزّمانى و التأخّر الزّمانى إنّما هو لأجزاء العالم الجسمانى بعضها مع بعض.

(١٣٦) و يتوهّم وجود العالم. س (خ ل). ف (١٣٧) راسم فى. س.
(١٣٨) متقدّما. س. (١٣٩) متشابه. س. (١٤٠) متشابه. س. (١٤١) وجود العالم. ف
(١٤٢) خلاء و ملأ. س. ف ــ خلاء و لا ملأ. ق. (١٤٣) اذ لا فوق و لا تحت له. ف. ق.

و أمّا ماسوى الأجسام و الجسمانيّات، فليس بينها[١٤٤] تقدّم و تأخّر زمانى كما ليس بينها[١٤٥] تقدّم و تأخّر مكانىّ، فكما أنّه ليس فوق المحدّد خلاء و لاملأ، بناء على أنّه لا فوق له، كذلك ليس قبل العالم وجوده و لا عدمه، بناء على أنّه ليس له قبل، و لا يلزم من ذلك عدم تناهى الزمان، كما لا يلزم من الأوّل عدم تناهى المكان، بل الزمان متناه كما أنّ المكان متناه من غير فرق.

و حكم الوهم بلا تناهى الزمان، مثل حكمه بلا تناهى المكان[١٤٦]، فكمّا أنّة لا عبرة بحكمه فى المكان كذلك لا عبرة بحكمه فى الزمان.

و هذا مسلك دقيق سلكه بعض أهل التحقيق كالغزالى فى بعض تصانيفه و الشهرستانى و عين القضاة و غيرهم من المتكلّمين و الصّوفية و أشاراليه المحقق فى التجريد.

فإن قيل : البعد المكان لا يمكن لا تناهيه، و القدر الّذى يمكن منه هو الّذى وجد.

فلهم أن يقولوا : الامتداد الزمانى أيضا عندنا لا يمكن لا تناهيه، و إنّما وجد منه القدر الممكن.

فإن قيل : تخصيص الزمان بهذا المقدر لابدّ له من علّة.

فلهم أن يقولوا : كما أنّ تخصيص العالم الجسمانى بهذا المقدار لابدّ له من علّة فما يقولون به هناك نقول به هاهنا.

و أنت تعلّم أنّ هذا الجواب لا يتوقّف على نفى وجود الوقت مطلقا، بل على نفى وجوده قبل العالم.

الطريق الثّانى فى ردّ دليلهم :

أن نختـــار أنّ المؤثّر ليس فى الأزل مستجمعا لجميع شرائط التأثير، اذ من جملتها تعلّق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلّقا مخصوصا، و لم يتعلّق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلّقا مخصوصا[١٤٧] فى الأزل[١٤٨] بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها إلا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلّق، فتمّ الشرائط فحدث العالم.

فإن قيل : الوقت أيضا من جملة العالم، اذ العالم ماسوى الله تعالى، فيلزم أن يكون

(١٤٤) هاهنا. ف. ق. (١٤٥) هاهنا. ف. ق ــ فيها. س. ن.

(١٤٦) من قبيل لا تناهى المكان. ح. ق. (١٤٧) هذا النحومن التعلّق. س.

(١٤٨) و لم يتعلّق القدرة هذا النحومن التعلّق بايجاد العالم فى الأزل ف. ن.

للزمان زمان يوجد فيه و هو باطل اتفاقا.

قلنا : هذا إنّما يلزم لو كان الزمان موجودا، و ليس كذلك ، بل هو أمر موهوم كمامرّ، و كونه موهوما لا ينافى أن يكون له دخل فى وجود العالم، فإنّ الأمور الاعتبارية قد يكون لها دخل فى الأمور الخارجيّة، كما فى ارتفاع المانع و الاعتبارات[١٤٩] الّتى يجعلونها مخصّصه لصدور المعلول الأوّل عن الواجب[١٥٠] تعالى إلى غير ذلك.

قيل : و فيه نظر أمّا أوّلا، فلأنّ الوقت اذا كان موهوما محضا لم يختلف أجزائه، فتعلّق القدرة و الإرادة بوجود العالم فى جزء منه دون آخر ترجيح بلا مرجّح.

و أجيب : بأنّ المتكلمين يجوّزون الترجيح بلا مرجّح. و يتمسّكون بأنّ الجايع يختار أحد الرغيفين، و الهارب أحد الطريقين، و الممتنع عندهم الترجّح بلا مرجّح، أعنى أن يترجّح أحد طرفى الممكن بدون مرجّح أصلاً، حتى ينسدّ باب إثبات الصانع[١٥١].

و أمّا الفاعل المختار، فهم يجوّزون ترجيحه لأحد الطرفين بمحض الاختيار و الإرادة، مع تساوى الطرفين عند قطع النظر عن مرجّح الاختيار[١٥٢].

فاذا نقل الكلام إلى تعلّق الإرادة و الاختيار، و قيل: هـذا التعلّق إن حدث بلا سبب لزم جواز حدوث العالم بلا سبب و هو باطل قطعا.

و إن حـدث بالاختيار تحقّق هناك اختيار آخر متعلّق بهذا التعلّق، و هكذا إلى غير النهاية.

و إن حـدث لعلّة موجبة حادثة، لزم تسلسل العِل الموجبة الحادثة من جانب المبدأ، و هو بعينه مذهب الفلاسفة.

و أجاب عنه بعض الأفاضل. بأنّ التعلّق ليس أمرا موجودا بل هو أمر اعتبارى[١٥٣]، ولا يلزم تساوى أحكام الاعتباريات و أحكام الخارجيّات، فلا يلزم من امتناع وجود الممكن بلا سبب و لا من امتناع التسلسل فى الموجودات، امتناعه فى الاعتباريات، على أنّه يجوز أن يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار، فلا يلزم التسلسل و لا من جواز تخلّف الاعتبارى عمّا يقتضيه، جواز تخلّف الموجود عن علّته.

(١٤٩) و الاعتباريات. س. (١٥٠) المعلولات عن الواجب. س.

(١٥١) حتّى لا يلزم انسداد باب اثبات الصانع. س. ق. ن.

(١٥٢) عن الاختيار. ف. ن. (١٥٣) بل هو اعتبار عقلى. س. ف.

و قد يقال : البديهة شاهدة بأنّ كلّ حادث وجوديّا كان [أو عدميّا][١٥٤] أواعتباريا، يحتاج فى حدوثه إلى سبب يخصّصه بوقت حدوثه هذا كلامه.

و أقول : تفصيل هذا الجواب.

إنّا نختار تارة حدوث التعلّق من غير سبب، و نمنع استلزامه جواز حدوث العالم بلا سبب، لأنّ التعلّق أمر اعتبارىّ، و لا يلزم من جواز حدوث أمر اعتبارىّ بلا سبب، جواز حدوث أمر موجود بلا سبب.

و أخرى أنّ حدوث التعلّق بالاختيار، و حدوث تعلّق الاختيار باختيار الاختيار، و هكذا إلى غير النهاية و نمنع بطلان هذا التسلسل لأنّه فى الأمور الاعتبارية.

و أخرى يقال : اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يتسلسل.

و أنت خبير بحال هذه الأجوبة.

أمّا الأوّل فلأنّ رجحان أحد طرفى المتساويين موجودا كان أو اعتباريّا من غير مرجّح مطلقا، ممتنع بحكم البديهة، فإنّ التساوى ينافى الرجحان، و الوقوع رجحان فما دام التساوى باقيا لا يتحقّق الرجحان فلا يتحقّق الوقوع.

و أمّا الثّانى فإن وجب كون أثر المختار متأخّرا عن الاختيار، كما ذهب إليه اكثر المتكلّمين، فيلزم أن يكون بين كلّ اختيار و حدوث الاختيار الّذى هو متعلّقه زمان أو آن، على ما ذهبوا إليه من جواز تتالى الآنات، فينبغى[١٥٥] أن يعرض للواجب من الأزل إلى وقت حدوث الحادث اختيارات متعاقبة غير متناهية، كلّ منها يتعلّق بالاختيار الّذى يحدث عقيبه[١٥٦]، إلى أن ينتهى إلى الاختيار الّذى يتعلّق بوجود الحادث، وإن لم يجب ذلك*، بل جاز مقارنته له، كما هو مذهب المحقّقين المجوّزين لكون أثر المختار قديما.

فلا يجوز فيما نحن فيه أن يكون كلّ إختيار مقارنا لمتعلّقه، و إلاّ لزم قدم العالم، بل لابدّ أن يكون تلك الاختيارات متعاقبة، إلى أن ينتهى إلى الاختيار المتعلّق بايجاد العالم، على نحو تعاقب الأوضاع المنتهية إلى وجود الحادث على مذهب الفلاسفة.

و لا يلزم كونه تعالى محلاّ للحوادث، لأنّ تلك الاختيارات أمور اعتبارية إضافية، و لا

(١٥٤) ليس فى نسخة. س. (١٥٥) فيلزم. س. ق. ن. (خ ل). ح.

(١٥٦) عقبه. س. ف. ن.

* ــ أى اثر المختار متأخّرا عنه. منه.

محذور فى اتّصافه تعالى بالإضافات الغير الأزليّة، فإنّ له تعالى بالإضافة إلى كلّ حادث نسبة خاصّة.

و أمّا الثّالث : أعنى كون اختيار الاختيار عين الاختيار[١٥٧]، فكلام خال عن التحصيل، لأنّ كلّ اختيار فهو مرجّح للاختيار الّذى هو متعلّقه.

فاذا كان نفسه كان مترجّحا بنفسه[١٥٨]، فيعود إلى الجواب الأوّل أعنى حدوث الاختيار من غير سبب و لا يخفى بطلانه.

و أيضا لا يمكن أن يكون الاختيارات المتعاقبة بعضها نفس بعض بديهة، و كيف يتقدّم الشىء على نفسه بالزّمان فافهم.*

و ما يقـــال : إنّ الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المقدورين على الآخر من غير مرجّح، بناء على أنّ كلّ أحد يجد من نفسه أنّ له صفة من شأنها ترجيح أحد طرفى مقدوره من قيامه و قعوده و سائر حركاته و سكناته من غير داعية فى كلّ جزئىّ من جزئيّاته.

و نعلم أنّه اذا غلبه عطش مفرط، أو قصده سبع فحضر عنده إناء ان ماء، أو عنّ له طريقان متساويان فى الإنحاء[١٥٩] عمّا فيه، لم يتوقّف عن مباشرة أحدهما إلى الاطلاع على المرجّح، حتّى يؤدّه إلى الهلاك[١٦٠]، بل يختار أحدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر، و لا يعلّل ترجيح هذه الصفة لأحد الطريقين[١٦١] بشىء.

و لا يقال : لم تعلّقت الإرادة بهذا الطريق دون الطريق الآخر مع تساويهما فى جواز تعلّقها بهما، كما لا يعلّل الايجابى[١٦٢] الذّاتى،

و لا يقال : لم أوجب الموجب هذا دون ذاك ، بل لو كان ممّا يجرى فيه التعليل و السؤال المذكور، ما كانت إرادة بل ماهيّة أخرى، كما ذكره بعض الأفاضل لا يجدى نفعا، لما ذكرنا من أنّه اذا سلّم[١٦٣] تساوى تعلّق الارادة بالطريقين[١٦٤]، فلا محالة لابدّ من مرجّح يرجّح تعلّقه بأحد الطرفين على الآخر، فإنّ الوقوع رجحان و هو ينافى التساوى كمامرّ.

(١٥٧) عينه. س. ف. ق. ن. (١٥٨) فاذا كان مترجحا بنفسه. ف ــ فاذا كان نفسه كان مرجّحا لنفسه. ن.
(١٥٩) الإنجاء. س. (١٦٠) حتّى يؤدى إلى هلاكه. س. ف. ق.
(١٦١) لأحد الطرفين. ف. ق. ن. (١٦٢) الإيجاب. س. ف. ق. ن.
(١٦٣) لما ذكرنا من أنّه لوسلم. س. (١٦٤) بالطرفين. ف. ق. ن.

عنّ له الشىء ــ عرض أمامه. الإنحاء ــ الإقبال.

* ــ و إلاّ لزم كون الشىء متأخّرا عن نفسه و متقدّما عليه معاً. سنه.

و ما ذكره من قياس الاختيار على الإيجاب فى عدم الاستناد إلى السبب، ليس بشىء، فإنّ الايجاب عبارة عن الاقتضاء، و لا محالة ينتهى إلى ما يكون مقتضيا لذاته، و ينتهى إليه السؤال [بلم][١٦٥] فنسبة الإيجاب إلى أحد الطرفين ليس مساويا بالنّسبة إلى الآخر، حتّى يجرى فيه السؤال، بخلاف الاختيار، فإنّ تعلّقه بكلا الطّرفين ممكن، اذ لو امتنع تعلّقه بأحدهما، لم يتحقّق الاختيار بالمعنى الّذى يثبته المتكلّمون، و هو أنّه يصحّ منه الفعل و الترك .

فقوله : لم أوجب الموجب هذا دون ذاك ، مندفع بأنّ ذاته لذاته يقتضى هذا دون ذاك ، و لا يجرى مثله فى الاختيار، بعد تسليم جواز تعلّقه بالطرفين.

بل الوجه أن يقال : تعلّق الإرادة بأحد الطرفين، مرجّح فى الواجب تعالى، لجوده و حكمته، و لا يقدح فى ذلك كونه فاعلا بالاختيار، و كونه بحيث يصحّ منه الفعل و الترك ، فإنّه يصحّ منه الفعل و الترك بالنظر إلى ذاته، و إن تعيّن أحد الطّرفين نظرا إلى حكمته، و الوجوب بسبب الاختيار لا ينافى الاختيار بل يستلزمه.

و هذا كما أنّ العاقل يستحيل منه مادام عاقلا أن لا يغمض عينه عند تقريب إبرة من عينه بقصد الغزز فيها[١٦٦] و مع ذلك هذا الإغماض إنّما يصدر عنه بالاختيار.

الوجه الثّانى :

من وجوه استدلالهم على قدم العالم، مبنّى على وجود الزمان و قدمه، أمّا وجوده فقد استدّلوا عليه بوجهين.

الأوّل : إنّا نفرض حركة فى مسافة معيّنة، بقدر معيّن من السّرعة، و أخرى بهذا القدر فيها، فإن توافقتا فى الأخذ و الترك ، بأن ابتدأتا معا و انتهتامعا، فلا محالة تقطعان المسافة معـا، و إن تخالفتا فى الأخذ و [توافقتا فى][١٦٧] الترك ، فبالضرورة تقطع الثّانية أقلّ من الأولى، و كذا إن توافقتا فى الأخذ و الترك و كان إحديهما أبطأ، فإنّه يقطع أقلّ.

فبين أخذ السريعة الأولى و تركها، إمكان قطع مسافة معيّنة بسرعة معيّنة، و إمكان قطع مسافة أقلّ منه ببطؤ معين، و بين أخذ السريعة الثّانية و تركها إمكان أقلّ من الإمكان الأوّل، لكونه جزء من ذلك الإمكان.

(١٦٥) ليس فى نسخة. ح (١٦٦) فيه. ح. ق. (١٦٧) ليس فى نسخة «ح» و «ق» و «ن».

الغزز ــ بفتح الأوّل و الثّانى و حروف المعجمة الطعن و الوخز و الغزز بالإبرة. الطعن به غير نافذة.

فهناك أمر مقدارى، أى قابل للزيادة و النقصان بالذّات، يقع فيه الحركة و يتفاوت بتفاوته، ضرورة أنّ قبول التفاوت ينتهى إلى ما يكون قبوله إيّاه بالذّات، و هو الذّى عبرّنا عنه بالإمكان، و هو مرادنا من الزّمان، فيكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف قابلا للزيادة و النقصان، و ليس هو نفس السّرعة و البطؤ اذ المتساويان فى السّرعة قد يتفاوتان فى ذلك الأمر المقدارى و بالعكس، و لا امتداد المسافة لأنّ المتساويين فى امتداد المسافة قد يتفاوتان فى هذا الإمكان، لاختلافهما بالسّرعة و البطؤ و بالعكس.

الثّانى من الوجهين الّذين استدلّوا بهما على وجود الزّمان، أنّ تقدّم الأب على الابن ضرورى، فإنّ الابن إنّما تولد بعد الأب، فاذا اعتبر الأب من حيث أنّه طفل[۱۶۸] كان متقدّما[۱۶۹] عليه، كما أنّه اذا اعتبر من حيث أنّه مقارن لوجود الابن كان معه، و ليس ذلك التقدّم نفس ذات الأب، لأنّه أمر إضافى و ليس ذات الأب[۱۷۰] كذلك، و لا غيره من صفات الأب، و لا ذات الإبن و لا صفاته، فهو أمر إضافى زائد عليه، فلابدّ له من محلّ يكون معروضاله بالذّات و هو الزمان.

و الجواب عن الوجه الأوّل، أنّ تلك الإمكان[۱۷۱] أمور اعتباريّة لا وجود لها فى الخارج، فلا نسلّم أنّه لابدّ لها من محلّ موجود، إلى أن يقوم البرهان على أنّها من الصّفات الاعتبارية الّتى لا يقوم إلاّ بموجود خارجى.

ثمّ إن سلّم ذلك، فلا نسلّم أنّه يقتضى محلاّ يعرضه بالذّات، بمعنى أن يستحيل انفكاكه عنه.

و عن الوجه الثّانى بمنع[۱۷۲] هذه المقدّمه* أيضا، و حينئذ فلم لا يجوز أن يكون محلّه ذات الأب.

بل نقول : هو من الاعتبارات العارضة لذات الأب بشرائط مخصوصة، كما أنّ القيام و العقود و غيرهما من صفات الأب، أمور عارضة له، من غير أن يكون هناك أمر يكون معروضا لتلك الصّفات بهذا المعنى.

و تلخيصه : أنّــه إن أريد بالمعروض بالذّات، ما يكون موصوفا به حقيقة، فلا نسلّم

(۱۶۸) من حيث أنّه كان طفلا مثلا. س. ف. ن. (۱۶۹) مقدّما. س. ن.

(۱۷۰) الابن. س. ف. (۱۷۱) الامكانات. س. ف. ن. (۱۷۲) أن نمنع. ف. ن.

* ــ هذه المقدمه ــ اشارة الى اقتضائه محلاّ يعرضه بالذات بمعنى أن يستحيل انفكاكه عنه. منه.

أنّه ليس ذات الأب[١٧٣] و إن أريد به ما يستحيل انفكاك الوصف عنه، فلا نسلّم أنّه لابدّ له من معروض بالذّات بهذا المعنى*.

ثمّ إنّهم بعد استدلالهم على وجود الزّمان بأمثال ما ذكر، استدلّوا على قدمه بأنّه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده، سبقا لا يجامع فيه السّابق اللاّحق، و هذا السبق لا يكون إلاّ زمانيّا، فيكون الزّمان موجودا على تقدير عدمه و هذا خلف.

و قد سبق الجواب عنه فى طىّ الكلام على الحجة الأولى فلاحاجة إلى الإعادة.

الوجه الثّالث :

من وجوه استدلالاتهم[١٧٤] على قدم العالم، هو أنّ العالم ممكن الوجود فى الأزل، و إلاّ لزم الانقلاب من الامتناع الذّاتى إلى الإمكان الذّاتى، و هو محال بالضرورة، و قدرة البارى تعالى أزليّة بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم ترك الجود، و هو إفاضة الوجود و ما يتبعه من الكمالات على الممكنات مدّة غير متناهية، و هو محال على الجواد الحقّ الكريم المطلق.

و الجواب عنه : إنّ قولكم العالم ممكن الوجود فى الأزل، إن أردتم أنّه يمكن له الوجود الأزلى على أن يكون قولكم فى الأزل متعلّقا بالوجود، فهو ممنوع، لجواز أن يكون وجوده فى الأزل ممتنعا، و إن أردتم به[١٧٥] امكان وجوده فى الجملة مستمرّ[١٧٦] فى الأزل، على أن يكون متعلقا بالإمكان، فمسلّم و لا يلزم منه أن يكون وجود العالم فى الأزل ممكنا، لجواز أن يكون وجوده فى الأزل مستحيلا مع أنّه فى الأزل متّصف بإمكان وجوده فيما لا يزال، و هذا معنى ما يقال : إن أزلية الإمكان لا يستلزم إمكان الأزليّة.

و ما قيل* : فى إثبات الاستلزام، إنّ إمكانه اذا كان مستمرّاً فى الأزل، لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شىء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه أمرا مستمرّا فى جميع تلك الأجزاء، فاذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتّصافه بالوجود فى شىء منها، بل جاز اتّصافه بالوجود فى كلّ منها لابد لا فقط[١٧٧] بل و معا أيضا، و جواز اتّصافه به فى كلّ

(١٧٣) فلا نسلّم أنّه ذات الأب. ح ــ الابن. س. ف. ن.

(١٧٤) دلائلهم. س. ف. ق. ن. (١٧٥) و إن اردتم أن. ن. (١٧٦) مستمرا. س. ف.

(١٧٧) لابدّ له فقط. ح.

* ــ قوله بهذا المعنى ــ أى بمعنى أنّه يستحيل انفكاكها عنه. منه.

* ــ القائل هو السيّد الشريف.

منها[١٧٨] هو امكان اتّصافه بالوجود المستمرّ فى جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته، فأزليّة الإمكان مستلزم لإمكان الأزليّة صحيح* إلاّ قوله : لم يمنع[١٧٩] من اتّصافه بالوجود فى شىء منها.

فإنّه إن أراد أنّ ذاته لا يمنع فى شىء من أجزاء الأزل من الاتّصاف بالوجود فى الجملة، بأن يكون قوله «فى شىء منها» متعلّقا بعدم المنع، فيكون معناه أنّه لا يمنع فى شىء من أجزاء الأزل [من الوجود][١٨٠] بعده فهو بعينه أزليّة الإمكان، و لا يلزم منه عدم منعه من الوجود الأزلىّ الّذى هو إمكان الأزليّة. و إن أراد به أنّ ذاته لا يمنع من الوجود فى شىء من أجزاء الأزل، بأن يكون قوله «فى شى منها» متعلّقا بالوجود، فهو بعينه إمكان الأزليّة[١٨١] و النزاع إنّما وقع فيه، فهو مصادرة على المطلوب.

ثمّ لو سلّم أنّ وجوده فى كلّ جزء من أجزاء الأزل ممكن، فلا يلزم منه أن يكون وجوده الأزلى[١٨٢] ممكنا.

و ليت شعرى كيف صدر هذا الكلام من هذا المحقّق الإمام، مع أنّ من الموجودات الممكنة ما هو آنىّ الوجود، كبعض الحروف، و مع تصريحه فى مواضع من كتبه بأنّ ماهية الزمان يقتضى لذاتها عدم اجتماع أجزائها، و تقدّم بعضها على بعض، اذ [بناء على هذا][١٨٣] يلزم إمكان وجود كلّ من تلك الأجزاء فى الأزل نظرا إلى ذاته.

و لئن قيل : إنّ الكلام فى الأمور الممكنة الموجودة فى الخارج، و أجزاء الزمان ليست ممكنة الوجود فيه، بل إنّما يوجد فى الخيال كما تقرر عندهم.

قلنا : الدّليل الّذى ذكرتم جار فى إمكان هذا النحو من الوجود، و إن لم يكن وجودا خارجيّا كما لا يخفىٰ على الفطن هذا.

و ربّما يجاب عن هذا الوجه، بأنّا لا نسلّم أنّ امتناع ترك الجود مدة لا يتناهى، فإنّ المبدأ عندنا فاعل مختار لا غرض لفعله، بل يفعل مايشاء و يحكم ما يريد، و فعله تعالى لا يخلو عن حكم و مصالح لا يحصى، و من وجوه الحكمة الظّاهرة فى عدم ايجاد العالم فى الأزل،

(١٧٨) فى كلّ منها معا. س. ن. (١٧٩) الى قوله: و لم يمنع. س. ف.
(١٨٠) ليس فى نسخة. س. ف. (١٨١) ازليّة الإمكان. س. ف.
(١٨٢) وجوده فى الأزل. ف. (١٨٣) ليس فى نسخة. ف. ن.

* ــ قوله : صحيح خبر لقوله ماقيل. منه.

استيثـــاره بالقدم الزمانى، كما استأثر بالقدم الذاتى ليظهر توحّده بالبقاء ازلا و أبدا من غير شريك فيه.

الوجه الرابع :

من وجوه استدلالاتهم[۱۸۴] على قدم العالم، هو أنّ كلّ حادث مسبوق بالمادّة فلولم يكن المادّة قديمة لكانت مسبوقة بمادّة أخرى و يتسلسل.

و الجواب أنّ هذا ممّا لا يكاد يتمّ، فإنّ دلائل وجود الهيولى مقدوحة بوجوه مفصّلة فى كتب القوم و تصانيفهم[۱۸۵]، و قـــولهم إنّ حدوث الشىء لاعن شىء محال، ممّا لا دليل عليه، و دعوى البداهة فيه ممنوعة، غاية الأمر إنّا عاجزون عن إحداث الشىء عن لا شىء، لأنّ ذلك من خواصّ القدرة الأزليّة الإلهية الغالبة على جميع الممكنات، بحيث لا يأبى عن إطاعتها شىء من الأشياء.

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ. يس / ۸۲.

فإنّ سياق الآية بظاهرها يدلّ على أنّه لا يتوقّف اعادة شىء من الأشياء على ماعدا الأمر الإلهى، و الحقّ أنّ ما اطّلع عليه الفلاسفة المتقدّمون[۱۸۶] و عوّلوا عليه فى حدوث الممكنات، هو النهج المتعارف المشهور، و أمّا الأمور النادرة الّتى لا يتكرّر إلاّ فى المدّة المديدة من خوارق العادات و أمثالها، فلم يتضح عندهم حقّ الايضاح.

و قد أشار إلى صحّتها الرئيس فى مقامات العارفين من الإشارات.

ثمّ لا يذهب عليك، أنّه اذا ظهر الخلل فى دلائل قدم العالم، و ثبت بالتواتر أخبار الأنبياء الّذى هم صفوة البرايا، و إجماع أهل الملل على ذلك.

و قد نطق به الوحى الإلهى على وجه لا يقبّل التأويل إلاّ بوجه بعيد، ينبو[۱۸۷] عنه الطّباع السليمة، و الأذهان المستقيمة، فلا محيص عن متابعة الأنبياء فى ذلك و الأخذ بقولهم كيف و الفلاسفة ينسبون أنفسهم إليهم، و يبنون أصول مقالاتهم على ما يزعمون أنّه مأخوذ منهم و أساطينهم ينتمون إليهم.

فاذن تقليد هؤلاء الأعاظم الّذين اصطفاهم الله تعالى و بعثهم لتكميل العباد و إرشادهم إلى صلاح[۱۸۸] المعاش و المعاد، و قد أذ عن لكلامهم الفلاسفة، أولى و أحرى من

(۱۸٤) استدلالهم. س. ف. ن. (۱۸۵) تصانيفنا. ف. ق. ن.

(۱۸٦) المتقدمون من المشائين. ف. (۱۸۷) ينفر. ن. (۱۸۸) مصالح. س. ف. ن.

تقليد الفلاسفة الّذين هم معترفون برجحان الأنبياء عليهم و يتبركون بالانتساب إليهم.

و من العجب العجاب[١٨٩] أنّ بعض الهمج من المتفلسفة يتمادّون فى أعينهم، و يقولون إنّ كلام الأنبياء مؤوّل، و لم يريدوا به ظاهره، مع أنّا نعلّم أنّه نطق القرآن المجيد فى اكثر المطالب الاعتقادية بوجه لا يقبل التأويل أصلا كما قال الإمام الرازى: لا يمكن الايمان بما جاء به النبىّ صلّى الله عليه وسلّم و إنكار الحشر الجسمانى فإنّه قد ورد فى مواضع من القران المجيد التصريح به، بحيث لا يقبل التأويل أصلا.

و أقول: لا يمكن الجمع بين قدم العالم و الحشر الجسمانى أيضا، لأنّ النفوس الناطقة لو كانت غير متناهية، على ما هو مقتضى القول بقدم العالم، امتنع الحشر الجسمانى عليهم، لأنّه[١٩٠] لابدّ فى حشرهم جميعا، من أبدان غير متناهية و أمكنة غير متناهية، و قد ثبت أن الأبعاد متناهية.

ثمّ إنّ التأويلات الّتى يتمحلّونها فى كلام الأنبياء، عسى أن يتأتّى مثلها فى كلام الفلاسفة، بل أكثر تلك التأويلات من قبيل المكابرات السوفسطائية، فإنّا نعلم قطعا أنّ المراد من هذه الألفاظ الواردة فى الكتاب و السّنة، هى معانيها المتعارفة عند أهل اللّسان، فإنّا كما لا نشكّ فى أنّ من يخاطبنا بالاستفسار عن الجزء[١٩١] الّذى لا يتجزّى لا يريد بذلك الاستفسار عن حال زيد مثلا فى قيامه و قعوده، و كذلك لا نشكّ فى أنّ المراد بقوله تعالى:

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. يس / ٧٨-٧٩.

هو هذه المعانى الظاهرة، لا معنى آخر من أحوال المعاد الرّوحانى الّذى يقول به الفلاسفة، و بالجملة فنصوص الكتاب يجب حملها على ظاهرها، ما لم يمنع عنه مانع قوى، من برهان عقلى أو قرينة صارفة عن الحمل على الظّاهر، و التّجاوز عن هذا المنهج غىّ و ضلال، و التزامه طريق أهل الكمال، رزقنا الله تعالى الاعتصام بهذه العروة الوثقى، و ثبّتنا على نهج الاستقامة و الهدى، بحقّ محمّد المصطفى و آله[١٩٢] و صحبه، مفاتيح الهدى و مصابيح الدّجىٰ و مخاريج التّقىٰ.

(١٨٩) و من أعجب العجائب. س. (١٩٠) اذ. س. (١٩١) عن مسألة الجزء س. (١٩٢) و على المرتضى و آله. س.
تمحلّ الشىء ــ اى احتال فى طلبه و تكلّفه.

المسألة الخامسة

من الطبّ

اتفق الأطبّاء و الحكماء على أنّ أعدل الأمزجة و أقربها إلى الاعتدال الحقيقى، مزاج الانسان و فيه إشكال، و ذلك لأنّ خروج مزاج الإنسان عن الاعتدال الحقيقى إن كان لغلبة الحرارة، كان فيما هو أبرد منه ما هو أقرب إلى الاعتدال الحقيقى، و إن كان لغلبة البرودة، كان فيما هو أسخن منه [ما هو أقرب إلى الاعتدال الحقيقى][1] و إن كان لغلبة الرطوبة، كان فيما هو أيبس منه [ما هو أقرب إليه][2] و إن كان لغلبة اليبوسة كان فى ما هو أرطب منه [ما هو أقرب إليه][3] و ان كان لغلبة الحرارة و الرطوبة معا كان الأقرب فيما هو أبرد و أيبس.

و قس عليه الأقسام الثلاثة الباقية، أعنى ما اذا كان خروجه لغلبة الحرارة و اليبوسة، أو لغلبة البرودة و الرطوبة أو اليبوسة.

و لا شكّ أنّه يوجد فى الأنواع الآخر من الحيوانات و غيرها، ما هو أسخن و أرطب من الأنسان، و ما هو أسخن و أيبس منه، و ما هو أبرد و أرطب، و ما هو أبرد و أيبس، و لذلك اذا تناوله الإنسان يظهر منه هذه الكيفيّات.

و الجواب أنّ الوارد على بدن الإنسان اذا كان دواء، فإنّما يؤثّر فيه بإحداث الكيفيّة بعد تأثير الطّبيعة فيها، و إن كان غذاء فكذلك، مع أنّه لا شىء من الغذاء يصير بأسره جزء المغتذى، بل يأخذ الطبيعة منه ما يصلح للتغذية، و ينفى منه أجزاء فضلية يندفع بطريق البول و البراز و العرق.

(١) ليس فى نسخة. ف. ق. ن. (٢) ليس فى نسخة. ف. ق. ن. (٣) ليس فى نسخة. ف. ق. ن.

البراز ــ بفتح الأوّل و كسره. ما يبرز من فضلات الغذاء و خصّ فى عرف الطبّ بالغائط.

و هذه الكيفيتات إنّما تحصل فى المزاج الإنسانى بسبب تأثير الطبيعة فى الغذاء و الدواء، فهو يحصل[٤] من ازدواجهما[٥]، و ليس ذلك الغذاء و الدواء فى نفسهما على المزاج الّذى يحصل فى الإنسان[٦] بعد تناولهما، و ذلك ظاهر جدّا، كيف و لو كان هذا المزاج حاصلا لهما، كانا[٧] فى عرض مزاج النوع الإنسانى، فكانا[٨] من أفراد الانسان، فإنّ الصّورة و النفس الفائضة على الممتزج[٩] إنّما يتبـع المزاج على قواعدهم، فاندفع الإشكال كذا قيل.

و أقول : فيه نظر، فإنّ هذا الدّواء و الغذاء قبل ورودهما على بدن الإنسان، بل على كلّ نوع من أنواع المركّبات، له مزاج، فذلك المزاج إن كان من مراتب عرض المزاج الإنسانى، لم يكن المزاج الإنسانى أقرب إلى الاعتدال الحقيقى من جميع الأمزجة[١٠]، لاشتراك غيره معه فى المزاج، بل لزم أن يكون إنسانا على قواعدهم، و هذا خلف، فلابدّ أن يكون أحرّ أو أبرد، أو أرطب، أو أيبس، أو أحرّ و أرطب، أو أحرّ و أيبس، أو أبرد و أرطب، أو أبرد و أيبس بالنسبة إلى مزاج الإنسان فيبقى الإشكال.

فالوجه فى الجواب أن يقال : الخروج عن الاعتدال عبارة عن التفاوت بين مقادير الكيفيّات و عدم كونها على حدّ التساوى فكلّما كان التفاوت اكثر كان أبعد عن الاعتدال مثلا التفاوت بين العشر و تسعة[١١] أعشار أقلّ من التفاوت بين نصف العشر و العشرين.

فاذا فرضنا أنّ كيفيّات مزاج الإنسان على النسبة الأولى و مزاج غيره على النّسبة الثّانية أو نسبة أخرى يكون التّفاوت فيها اكثر كان أبعد عن الاعتدال [الحقيقى فما هو أزيد فى احدى الكيفيّات عن مزاج الإنسان يكون أبعد عن الاعتدال][١٢] و لا دخل فى ذلك الجواب المذكور.

نعم لو قيل إنّ هناك أدوية و أغذية معتدلة بالنسبة إلى بدن الإنسان فيلزم أن يكون مشاركا للانسان فى المزاج كان الجواب ما ذكر فتأمل.

(٤) محصل. ن ــ فهى يحصل. س.

(٥) من ازدواجها. خ. ل. ن. (٦) للانسان. س. ف. ن. (٧) كان. ح. ق.

(٨) فكان. ق. ن. (٩) الممزّج. ق. (١٠) من سائر الأمزجة. س. ف.

(١١) و سبعة. ن (١٢) الزيادة فى نسخة. س. ل. ن.

المسألة السّادسة

من التفسير

قوله تعالى : وَلٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنّاسِ أَجْمَعِينَ. السجدة / ١٣.

يقتضى بظاهره دخول جميع الفريقين فى جهنّم، و المعلوم من الآثار و الأخبار و سائر الآيات خلافه، واجاب بعض المفسّرين عنه، بأنّ ذلك لا يقتضى دخول الكلّ، بل قدر ما يملأ به جهنّم، كما اذا قلت ملأت الكيس من الدراهم، فإنّه لا يقتضى دخول جميع الدراهم فى الكيس.

و لا يخفى ما فيه، فإنّه نظير أن تقول ملأت الكيس من جميع الدراهم، فإنّه يقتضى[1] دخول جميع الدّراهم فيه، فالكلام فيه كالكلام فى المبحث.

و الحقّ فى الجواب أن يقال : المراد بلفظ أجمعين تعميم الأصناف، و ذلك لا يقتضى دخول جميع الأفراد، كما اذا قلت: ملأت الجراب من جميع أصناف الطّعام، لا يقتضى ذلك إلاّ أن يكون فيه شىء من كلّ صنف من الأصناف، لا أن يكون فيه جميع أفراد الطّعام.

و كقولك : امتلأ المجلس من جميع أصناف النّاس، لا يقتضى أن يكون فى المجلس جميع أفراد النّاس، بل أن يكون فيه من كلّ صنف فرد و ذلك ظاهر.

و على هذا يظهر فائدة لفظ أجمعين، اذ فيه ردّ على اليهود و غيرهم من زعم أنّهم لا يدخلون النّار.

(١) فإنّه بظاهره يقتضى. س. ف. ن.

المسألة السّابعة

من الهندسة

قد برهن اقليدس فى المقالة الثّالثة من كتاب الأصول، على أنّ الزاوية الحادثة من الدائرة و الخطّ المماسّ لها، أحدّ[1] من جميع الزوايا الحادّة المستقيمة الخطّين، فلا محالة تكون الزّاوية الحادثة من قطر الدائرة و مقعرها، أعظم من جميع الزوايا الحادّة[2] المستقيمة الخطّين، لأنّها تتمّم الزاوية الأولى من قائمة، اذ الخطّ الخارج من نقطة التماسّ[3] إلى مركز الدائرة عمود على خطّ المماس، كما برهن عليه فى هذه المقالة.

و يلزم من ذلك، أنّه اذا حرك القطر من طرف المركز أدنى حركة، مع ثبات نقطة التماسّ يصير الزاوية الحادثة من القطر [بعد الحركة][4] والدائرة، أعظم من قائمة، من غير أن يصير مثل القائمة، لأنّ أىّ قدر يتحرّك ينضاف إلى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطّين، و هى أعظم من الزاوية الحادثة[5] من الدائرة و الخط المماسّ الّتى كانت متمّمة للزاوية الحاصلة من الدائرة و القطر إلى قائمة، فيكون مجموعهما أعظم من قائمة، فيلزم أن يصير المقدار الصغير بالحركة أعظم من المقدار الكبير من غير أن يصير مساويا له، و هذا هوالطفرة، وهذا الإشكال ممّا لم يصل إلينا من أحد من الفضلاء و الأذكياء.

و أقول : قد تحقّق عند المحقّقين أنّ الزاوية من الكيفيّات المختصة بالكميّات و ليس كمّا بالذات بل الكمّ بالذّات هو السطح الّذى هو معروض الزاوية و لا شكّ أنّ السّطح الصغير فى هذه الصّورة لا يصير اعظم[6] من الكبير إلاّ بعد أن يساويه.

و أمّا الزاوية القائمة فكيفيّة مخصوصة لا يوجد فى هذه الحركة كما أنّه لا يوجد فى الحركة من بعض الكيفيّات [إلى بعض من الكيفيّات][7]، مثلا لا يوجد الصفرة فى الحركة من

(١) أصغر. ن. (٢) المنفرجة. س. ح. ق. ل (٣) المماسّ. ف.

(٤) زائدة فى نسخة. ل. ف. ن. (٥) الحاصلة. س. ف. ق. ن. (٦) أعم. ل. (٧) زائدة فى نسخة. ح.

الفستقية إلى السّواد و لا البياض.

و فى الطّعوم لا يوجد فى الحركة من الحموضة إلى الحلاوة و المرارة.

و الحاصل أنّ الطفرة إنما يلزم لو كان المقدار الأصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير أن يساويه و المقدار هو السّطح و هو لا يزيد على السّطح الأعظم منه إلاّ بعد أن يساويه و أمّا الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هى من الكيفيّات العارضة للسّطح و لا يلزم تحقّق جميع الكيفيّات فى جميع الحركات [الكيفيّة][٨] كمامرّ من الأمثلة.

(٨) ليس فى نسخة. س.

المسألة الثّامنة

من الهيئة

ذكروا فى حلّ بعض إشكالات فلك القمر و غيره، أنّه يحصل حركة مستقيمة من حركة كرة فيها كرة، قطرها تساوى نصف الكرة[1] الأولى، و حركة المحاط ضعف حركة المحيط، فينزل الكوكب و يصعد على قطر من أقطار الكرة المحيطة.

و قال العلاّمة قطب المحقّقين فى التحفة: إنّ من يثبت[2] بين كلّ حركتين مستقيمتين سكونا، لا يجوّز ذلك اذ يلزم السّكون على الفلكيّات.

و قد يقال أيضا : إنّهم ذكروا أنّ ما فيه مبدأ ميل مستدير، ليس فيه مبدأ ميل مستقيم.

أقول : كلاهما مدفوع، لأنّ مدار السكون بين الحركتين على تخالف الميلين المستقيمين، و ليس فى هذه الصورة ميلان مستقيمان صاعد و هابط[3]، بل تحدث[4] الحركة المستيقمة من تركّب الحركتين المستديرتين، فاندفع الأوّل و ظهر من ذلك اندفاع الثّانى أيضا.

(١) نصف قطر الكرة. س. ل. ف. ن. (٢) ثبت. ل.

(٣) صاعدا و هابطا. س. ن. (٤) تحصل. ف.

المسألة التّاسعة

من المنطق

استدل الرئيس فى الشفـا على أنّ التصـوّر لا يفيد التصـديق*، بأنّه إن كـان[1] هذا المفرد المتصوّر سواء كان موجودا أولا، مفيدا للتصديق، فهو ليس موجبا له، لأنّ ما لا يختلف حال الشىء بوجوده و عدمه، فهو ليس علّة له، و إن كان لوجوده مدخل فى الإفادة، فلا يكون مفردا بل قضيّة.

و أقول : فيه بحث أمّا أوّلا، فلأنّه منقوض بإفادة[2] التصوّر، فانّ المقدّمات جاريةفيها.

و أمّا ثانيا فلأنّا نقول : هذا المفرد بوجوده الذهنى ربّما يفيد التصديق من غير أن يصدق بوجوده فيه، كما فى إفادة التصوّر بعينه.

فظهر أنّ ما ذكره مغالطة، و مثل ذلك غريب عن مثله.

(١) اذا كان. س. ف. (٢) بإفادته. ن.

* أى لا يكون التصوّر موجبا لحصول التصديق.

المسألة العاشرة

من الأرثماطيق

العدد إمّا تامّ، و هو ما يكون كسوره مساويا له، كالستّة فإنّ جميع أجزائه و هى السّدس و الثلث و النّصف مساويا[1] له، و إمّا زائد كاثنى عشر، فإنّ أجزائه يزيد عليه، و إمّا ناقص، و هو ما يكون أجزائه أقلّ منه، كسبعة مثلا فإنّه ليس إلاّ السبع، و قد نظمت قاعدة فى تحصيل العدد التامّ فقلت:

چوباشد فرد اول ضعف زوج الزوج كم واحد بود مضروب ايشان تام ورنى ناقص و زائد

و معناه أنّه يؤخذ زوج الزوج، و هو زوج لا يعدّه من الأفراد سوى الواحد، و بعبارة أخرى، عدد لا يعدّه عدد فرد، و هذا مبنى على أنّ الواحد ليس بعدد كالاثنين فى المثال المذكور[2]، و يضعّف حتى يصير أربعة، و يسقط منه واحد حتى يصير ثلاثة، فهو فرد أوّل لأنّه لا يعدّه سوى الواحد فرد آخر، و هو المراد بالفرد الأوّل، فيضرب الثلاثة فى الإثنين الّذى هو زوج الزوج، فيصير ستّة، و هو العدد التامّ، و قس عليه مثلاً:

نأخذ الأربعة، و هى زوج الزوج، نضعّفه حتى يصير ثمانية، و اسقطنا منه واحدا فصار سبعة، و هو فرد أوّل.

أمّا كونه فردا، فلأنّه لا ينقسم إلى قسمين متساويين، و أمّا كونه أوّل، فلأنّه لا يعدّه سوى الواحد، فنضربه فى الأربعة، فيصير ثمانية و عشرين، و هو أيضا عدد تامّ، و من خواصّ العدد التامّ أنّه لا يوجد فى كلّ مرتبة من الآحاد و العشرات و ما فوقها إلاّ واحداً[3]،

(١) مساوية. ف.

(٢) و معناه أن يؤخذ زوج الزوج و هو ما لا ينقسم إلى الأفراد حتّى تنتهى إلى الواحد كاثنين فى المثال المذكور و يضعف. س. (٣) واحد. س. ق. ن.

الأرثماطيق ــ علم يبحث فيه عن خواص الأعداد و هو من مباحث علم الرياضى.

مثلاً:

لا يوجد فى مرتبة الآحـــاد إلا الستّة، و فى مرتبة العشرات إلاّ الثمانية و العشرون، و قس عليه و استخرج بهذه القاعدة العدد التامّ فى المراتب الآخر.

تذييل

ثمّ إنـــىّ أريد[٤] أن أذيل هذه الرسالة بلطائف تبتنى على بعض مسائل ارثماطيق[٥]، استنبطها الحكماء الإلهيّون و العرفاء المتنزّهون[٦]، من أرباب الأذواق العالية و أصحاب الحكمة الحقّة المتعالية.

فنها ــ إنّهم ذكروا أنّ الأعداد المتحابّة و هى كلّ عددين يكون كسور أحدهما[٧] مساويا للآخر، مثل مأتين وعشرين، و مأتين و أربعة و ثمانين، فإنّ كسور كلّ منهما يساوى الآخر، و لا محالة يكون أحد العددين[٨] زائدا و الآخر ناقصا، و العداد الزائد الّذى هو الناقص صورة، و هو (٢٢٠) فى هذا المثال يسمّى عدد المحبّ، و العدد الناقص و الزائد صورة، و هو (٢٨٤) فى هذا المثال، يسمّى عدد المحبوب (٩).

و طريق استخراج هذين العددين [فى المراتب الّتى يوجدان فيها][١٠] هو أن يؤخذ زوج الزوج كالأربعة فى المثال المذكور، و يضاف إليه واحد، فيصير خمسة، فيضرب فى اثنين، فيصير عشرة، فيزاد عليه واحد، يصير أحد عشر، نضربه فى الخمسة، يصير (٥٥) نضرب هذا فى أربعة، يصير مأتين وعشرين، و هوعدد المحبّ[١١].

ثمّ نجمـــع الخمسة مع أحد عشر، يصير ستة عشر، نضربها فى الأربعة، يصير أربعة و ستّين، نضمّة إلى عدد المحبّ، تصير مأتين و اربعة و ثمانين، و هوعدد المحبوب.

(٤) رأيت. س. ف. (٥) على قواعد بعضها رياضية و بعضها مناسبات. س. ف.

(٦) المتفطّنون. ف ــ الكاملون ــ ن.

(٧) يكون كسور كلّ منها. ف ــ يكون كسور كلّ واحد منها. س.

(٨) يكون أحدهما. س.

(٩) و العدد الناقص و هو (٢٢٠) فى هذا المثال يسمّى عدد المحبّ و العدد الزائد و هو (٢٨٤) فى هذا المثال يسمّى عدد المحبوب. س. ف.

(١٠) ليس فى نسخة. س. ف.

(١١) أن نأخذ زوج الزوج كالأربعة فى هذا المثال و يزاد عليه واحد فيصير خمسة ثمّ نضرب الخمسة فى زوج الزوج السّابق عليه و هو الاثنان فى هذا المثال يصير عشرة فيزاد عليه واحد يصير أحد عشر نضربه فى الخمسة يصير (٥٥) ثمّ نضرب هذا فى الاربعة يصير مأتين وعشرين و هوعدد المحبّ. س. ف.

و هذان العددان لا يوجدان فى مرتبة الآحاد و العشرات، و ابتداء وجودهما من مرتبة المئات [ثمّ يوجدان فى غيرها من المراتب][۱۲] و لا يوجد فى كلّ مرتبة إلاّ متحابّان فقط.

ويشترط فى تحصيلها[۱۳] ان يكون الحاصل من زيادة الواحد على زوج الزوج فردا أوّل، و كذا الحاصل من زيادة الواحد على مضروب هذا الفرد الأوّل فى زوج الزوج [السّابق كأحد عشر فى المثال][۱۴] كما بيّن فى كتب الأرثماطيقى[۱۵].

ثم ذكروا أنّه اذا كان عند إنسان خاتم، أو لوح من فضّة أو ذهب أو غيرهما، و ينقش[۱۶] فيه مربع و فقه (۲۲۰)، و عند آخر خاتم أو لوح من ذلك الجنس، فيه مربع وفقه (۲۸٤)، فإنّ من عنده المربع الثّانى، يحبّ من عنده المربع الأوّل، و يميل إليه، بل ذكر أفلاطون: أنّه اذا اتفق أن يكون عند انسان[۱۷] العدد الأقل، من أىّ جنس كان، و عند آخر العدد الاكثر من ذلك الجنس، يترتّب عليه هذه الخاصيّة[۱۸].

و السّرفى تعيين العدد الأقلّ للمحبّ، أنّ المحبّ من حيث أنّه محبّ، أنقص من المحبوب من حيث أنّه يحتاج إليه و مشتاق إليه، فيناسب الأقلّ المحبّ، و الاكثر المحبوب.

و قد قلت فى التعمية عن اسم ركن [هذا المعمّىٰ][۱۹].

گر واقفى از خواصّ أعداد بگشاى بحكمت اين معمّا

اوّل عدد محبّ به دست آر بروى عدد محبّ بيافزاى

و المراد بعدد المحبّ المذكور أوّلا، هــو أقلّ العددين المتحابّين المذكورين و هو (رک = ۲۲۰) و بعدد المحبّ المذكور ثانيا هو عدد لفظ المحبّ بحساب الجمل و هو (ن = ۵۰).

ثمّ إنّه ذكر بعض العرفاء الظرفاء الشّرفاء، أنّ جذب المغناطيس الحديد، مستند إلى كون مزاجهما على نسبة الأعداد المتحابّة، و كون مزاج أحدهما على العدد الأقلّ و الآخر على العدد الاكثر.

أقول: هذا خيال لطيف، لكن لا يساعده التجربة، فإنّا شاهدنا[۲۰] أنّ المغناطيس يجذب المغناطيس، و قد كان عندنا قطعة قطعناها قطعا متخالفة و شاهدنا أنّ القطعة

(۱۲) الزيادة فى نسخة. ف. ل. (۱۳) فى تحصيله. س. م.

(۱٤) الزيادة فى نسخة. ل. ف.

(۱۵) و تفصيله مذكور فى الارثماطيق. ف ــ و تفصيل ذلك فى الارثماطيق. س.

(۱٦) و نقش. ف. (۱۷) عند أحد. ف. (۱۸) يقع المحبّة بينهما. س.

(۱۹) الزيادة فى نسخة. ف. ن. (۲۰) فإنّا قد شاهدنا. ف. ن.

الصغيرة تنجذب إلى الكبيرة[۲۱]، و القطعتان المتساويتان[۲۲] تنجذب كلّ منهما إلى الآخر.

و هذه التجربة تقتضى أن لا يكون الجذب و الانجذاب لما ذكره[۲۳] فـإن أجزاء المغناطيس الواحد يجذب بعضها بعضا و لا اختلاف بينهما[۲۴] بحسب المزاج.

و لئن توهّم أنّه لمّا كان الأجزاء العنصريّة[۲۵] المتمازجة فى الصغر والكبر[۲۶] على تلك النسبة فهذا التوهّم مندفع[۲۷]:

بأنّ الصغير على أىّ حدّ كان من الصغر، ينجذب إلى الكبير، و لو كان الأمر كما توهّم، لم يستمرّ الحكم فى جميع مراتب الصغر، و أيضا القطعتان المتساويتان متساويتان فى عدد أجزاء العناصر، فما وجه انجذاب كلّ منهما إلى الآخر، و لو كان العددان المتساويان مفيدا لهذه الخاصيّة لم يحتج إلى الأعداد المتحابّة[۲۸] [ثم لم يكن لتعيين العدد الأقلّ للمحبّ و تعيين عدد الاكثر للمحبوب وجه][۲۹] فليدرك و الله الموفّق.

و منها ــ أنّ العــرفاء المحقّقين ذكروا أنّ مراتب الأعداد منطبقة على مراتب العوالم، و أنّها مرآة لحقائق الأشياء، و لو اطّلع أحد على جميع أحكامها، انكشف عليه أحوال الموجودات، حتّى الحوادث الآتية و الماضية[۳۰].

(۲۱) إلى القطعة العظيمة. ف. (۲۲) القطعتين المتساويتين. ف.

(۲۳) أن لا يكون الأمر كما ذكره. س. ف. (۲٤) بينها. س. ل.

(۲۵+ و لئن توهّم أنّه ربّما كان الأجزاء الصغيرة. س. ف.

(۲٦) فى الصغير و الكبير. ح. ل. (۲۷) فذلك مندفع. س. ف.

(۲۸) لم يكنّ هذه الخاصيّة مخصوصة بالأعداد المتحابّة. س. ف.

(۲۹) الزيادة فى نسخة. س. ف. (۳۰) العبارة فى نسخة. س. ف. ن. هكذا

و منها ــ أنّ العرفاء الراسخين فى معرفة الحقائق و استكشافها بالذوق و الحدس الفائق رأوابعين بصيرتهم أنّ مراتب الأعداد منطبقة على مراتب العوالم و أنّها مرآة لحقائق الأشياء حتّى أنّه لو وفق أحد للاطّلاع على جميع خواصّها و أحوالها انكشف عليه أحوال الموجودات حتّى الحوادث الماضية و الآتية و ما نقل عن أساطين الكشف و اليقين فى ذلك كثير شائع خصوصا ما روى عن الإمام الّذى هو بالحقّ ناطق ابى عبدالله جعفر الصّادق عليه السّلام و غيره من علماء أهل بيت النبوّة و غيرهم من أئمة الكشف و التحقيق مثل الشيخين الإمامين محيى الحقيقة و الّدين محمد الطائى الأعرابى و سعدالدّين محمّد الحموى.

و ممّا نقل فى هذا الباب أنّ بعض المغاربة كان قد استنبط من قوله تعالى:

اذا زلزلت الأرض زلزالها و أخرجت الأرض أثقالها.

أنّه يقع فى سنة اثنين و سبعمائة و هو عدد لفظ اذا زلزلت زلزلة و كان الأمر كذلك و وقع فى تلك السنة زلزلة عظيمة.

و استنبط من له قدم فى هذه المعرفة من لفظ «شاهرخ» أنّ مسمّاه يصير ملكا فى سنة ثما نمائة (فى نسخة «ف»

و قد ذكروا أنّ عدد التسعة بمنزلة «آدم» عليه السّلام، و الخمسة بمنزلة «حوّا» و أنّ قوله تعالىٰ : طه.

اشارة إلى آدم و حوّا، و لذلك اذا جمع من الواحد إلى التسعة على النظم الطبيعى، يصير خمسة و اربعين[۳۱] و هو عدد آدم، و اذا جمع من الواحد إلى الخمسة، يصير خمسة عشر[۳۲] و هو عدد «حوّا»، و كما أنّ «حوّا» خلقت من الضلع الأيسر لآدم كذلك عدده و هو خمسة عشر يحصل من تفصيل الخمسة إلى الأعداد الّتى تحتها[۳۳] و الخمسة و هى الضلع الأيسر لخمسة و اربعين لأنّ خمسة و أربعين إذا فى مربع[۳۴] الثلاثة فى الثلاثة يكون كلّ ضلع منها خمسة عشر و هو عدد «حوّا»[۳۵] كذا قيل.

و أقول : على هذا التوجيه لا معنى لتقييد الضلع بالأيسر لأنّ كلّ ضلع منه كذلك[۳۶] فالأولى أن يقـال : إنّ خمسة و أربعين حاصل من ضرب خمسة فى تسعة[۳۷] و طرفا الضرب يسمّى فى اصطلاح الحساب أضلاعا.

فلخمسة و أربعين[۳۸] ضلعان التسعة و الخمسة و أقلّهما الضلع الأيسر لأنّ الأيسر

«اثنين و سبعمائة» و الظّاهر أنّه غلط) و كان الأمر كذلك.

و قد دوّن بعض المتأخّرين (هو شرف الدّين على اليزدى صاحب «ظفرنامه و كنه المراد» فى علم الوفق و الأعداد المتوفى ۸۵۰) من أهل الذّوق الكامل فى هذا الشأن كتبا (فى نسخة «ن» كتابا) و رسائل و أدرج فيها كثيرا من اللطائف و الدقائق.

(۳۱) و ذلك لأنّ الحاصل من جمع الاعداد من الواحد إلى التسعة خمسة و أربعون. س. ف.

(۳۲) و لذلك اذا جمع من الواحد الى التسعة يصير مجموعها خمسة و اربعين و هو عدد آدم و اذا جمع من الواحد إلى الخمسة يصير مجموعها خمسة عشر. ن.

(۳۳) الخمسة الى أجزائها. س. ف. (۳٤) فى مرتبة. ح.

(۳۵) و لأنّه يظهر فى ضلع من أضلاعه (ح ــ و ــ ا) بالضرورة كما لا يخفى على من له خبرة بالأوفاق. س.

(۳٦) و أقول : فى كلا الوجهين خدشة، أمّا الأولى فلأنّ كلّ ضلع من المربع المذكور خمسة عشر فلا معنى لتخصيص ذلك بالضلع الأيسر على أنّ ذلك يقتضى أن يكون الضلع نفس «حوّا» لأنّ حوّا خلقت من ضلع.

و أمّا الثّانى فلمّا ذكر فى العلاوة فالأولى أن يقال. س.

و أقول على هذا التوجيه لا يبقى لقيد الضلع بالأيسر معنى لأنّ كلّ ضلع منه كذلك من غير تخصيص بأحد الأضلاع.

(۳۷) حاصل ضرب الخمسة فى التسعة. س. ف. ن.

(۳۸) فلخمسة و الأربعين. س. ف. ن.

أضعف[۳۹] و قد قلت فی التعمیة عن اسم «طاهر» بنـــاء علی هذا الاصطلاح و هو هذا[۴۰].

گر آدمیی فهم کنی اسماء را معلوم کنی حقیقت اشیاء را

چون آدم و حوّا عددش دانستی در مرتبه ســوم ببین بابا را

الطاء و الهاء یخرجان من المصرع الثّالث کما علم ممّا سبق و الباء اثنان فاذا وقع فی المرتبة الثّالثة و هو مرتبة المئات فصار مأتین.

و فی قوله «بابارا» لطیفة لا یخفی علی الفطن.

هذا آخر ما قصدت ایراده فی هذه الرّسالة جعلته آنموذجا لتلك العلوم فیلاحظه[۴۱] خدام العتبة العلیة بعین الرضا فإنّه نهایة السؤل و غایة المنی و لله الحمد فی الآخرة و الأولی و الصّلاة علی سید الوری محمّد المصطفی المجتبی المعلّی و صحبه رجوم الرّدی و نجوم الهدی و الحمدلله ربّ العالمین.

و کتب الناسخ فی نهایة نسخة «ح».

تمّت الرّسالة فی أواخر شهر شعبان المعظم علی ید أضعف عبادالله الهادی ابوالحسن بن علی طاهر الأسترآبادی ببلدة کاشان فی سنة (۹۳۸).

و فی نهایة نسخة «ف».

قد اتّفق الفراق من تحریرها فی شهر شعبان لسنة خمس و ستین بعد الألف علی ید احوج عبادالله فضل الله بن محمّد بن فضل الله عفی الله عنهم غیّهم و نقلت من نسخة کتب فی آخرها هذه العبارة: نقلت من نسخة کتب بعضها مصنّفها و کتب فی آخرها نجز تحریر الوریقات الآخرة بیمین مؤلّفها محمّد بن اسعد الصدیقی الدوّانی ملکها الله نواصی الأمـــانی

وفی نهایة نسخة «ن».

قد وقع الفراغ من کتابته فی بلدة اصفهان فی شهر جمادی الثّانی سنة (۱۰۲۱).

(۳۹) و الخمسة أقلّ الضلعین و أیسرهما هذا. س. ف ــ و الخمسة أقلّ الضلعین و أیسرهما لأنّ الأیسر اضعف. ل. و فی نسخة. «ن» العبارة هکذا.

فللخمسة و الأربعین بهذا الاصطلاح ضلعان التسعة و الخمسة و الخمسة أقل الضلعین فهو أیسرهما لأنّ الأیسر أضعف کما أنّ الأقلّ أضعف.

(۴۰) و قد قلت فی التعمیة عن اسم «طاهر» بیتا مشتملا علی هذه المعانی و هو هذا. س. ف.

(۴۱) فی نسخة. «س» و «ف» العبارة هکذا ــ فلینظر فیه الأذکیاء بعین الارتضاء مجانبا للعناد و المراء و آخر دعوانا أن الحمدلله ربّ العالمین و صلاته و سلامه علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین.

قد تمّ بعون الله تبارك و تعالى و توفيقه المقابلة و التصحيح و ما تيسّر من التعاليق لهذه الرسائل فى الثامن عشر من شهر ذى الحجّة ١٤٠٦ هـ سنة ستة و أربعماة بعد الألف من هجرة سيّد المرسلين و أسأل الله تعالى حسن القبول بلطفه العميم و أنا الراجى عفو ربّه الجليل احمد بن محمد باقر بن عبدالغفار الحسينى التويسركانى.

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام و الرجال

فهرس الكتب

فهرس الأماكن

۱۲۵۰ ریال