

تَبِيحُ الْمِنْظُومَةِ

قِسْمُ الْحِكْمَةِ، عُرُ الْفَرَائِدِ وَشَرَحُهَا

تأليف

الحكيم المتأثر الكيت بزوري قدس

عنه

آية الله حسن زاده الآملي

تقديم وتحقيق

مسعود طالبي

٢٠١٧



مركز بحوث الحاسوب وعلوم المعلومات

نشر المنظمة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

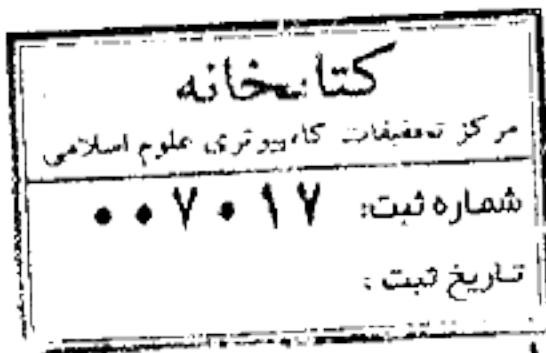
سُبْحَانَ الْمُنْتَظَمَةِ

﴿ الجزء الرابع ﴾

قَسْوَةُ الْحِكْمَةِ غُرُفُ الْفُرَائِدِ وَشَرْحُهَا

تأليف

الشيخ العلامة السيد زاهد الآملي



عَلَيْهِ

آية الله حسن زاده الآملي

تقديم وتحقيق:

مسعود طالبي

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ - شارح،
شرح المنظومه تألیف ملا هادی سبزواری، صححه و علّق علیه حسن حسن زاده آملی، تحقیق
مسعود طالبی - تهران: نشر ناب، ۱۴۱۶ ق. = ۱۴۲۲ ق. = ۱۳۷۴ ش - ۱۳۷۹ ش.
ج ۵

بهای هر جلد متفاوت

کتابنامه: ص ۵۵۲- [۵۶۳] و نیز بصورت زیر نویس.

ISBN: 964-91151-3-7

شابک: ۷-۳-۹۱۱۵۱-۹۶۴ (ج ۴)

ISBN: 964-91151-5-3 (5VOL.SET)

شابک: ۳-۵-۹۱۱۵۱-۹۶۴ (دوره ۵ جلدی)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا (فهرست نویسی پیش از انتشار).

Sharh al - Manzuh

پشت جلد به انگلیسی:

عربی:

مندرجات: ج ۱. قسم المنطق المسمى بـ(اللثالی المتظمة) و شرحها. - ج ۲ و ۳ و ۴ و ۵.

قسم الحکمة غرر الفرائد و شرحها.

۱. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق. شرح منظومه - نقد و تفسیر. ۲. فلسفه

اسلامی. الف. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق. شرح منظومه. شرح. ب. طالبی،

مسعود، مصحح. ج. عنوان. د. عنوان: اللثالی المتظمة. ه. عنوان: غرر الفرائد. و. عنوان: شرح

منظومه. شرح.

B ۱۸۹/۱ ح ش / ش ۲۷۷ س

۱۳۷۴

کتابخانه ملی ایران

۶۲۶۷-۷۴*م



مرکز تحقیقات کتابخانه و اطلاع‌رسانی

| | |
|----------------------------|----------------|
| شرح المنظومه (ج ۵) | اسم الكتاب: |
| الحاج ملا هادی السبزواری | المؤلف: |
| آية الله حسن حسن زاده آملی | تصحیح و تعلیق: |
| مسعود طالبی | تقديم و تحقیق: |
| نشر ناب | الناشر: |
| الأولى | الطبعة: |
| ۱۴۲۲ ه.ق | سنة الطبع: |
| باقری - قم | المطبعة: |
| ۳۰۰۰ نسخه | عدد النسخ: |
| ۳۰۰۰۰ ریال | السعر: |

جميع الحقوق محفوظة للناشر

مرکز پخش: قم - خیابان ارم، پاساژ قدس، پلاک ۸۴، تلفن: ۷۷۳۹۵۲۵

تهران: ۳۳۵۱۲۲۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهرس

- مقدمه ۱۱
- ۱- اقسام فلسفه های رایج در جهان، قبل از اسلام: ۱۶
- ۲- بررسی ماهیت فلسفه یونان باستان از دیدگاههای گوناگون: ۱۸
- ۳- سیر تاریخی و نحوه ورود علوم یونانی به عالم اسلامی و مواضع فکری عالمان مسلمان: ۲۳
- الف - دوران نهضت ترجمه و انتقال علوم یونانی: ۲۳
- ب - دوران شرح و بسط و نقادی و آغاز شکل گیری و تکوین فلسفه اسلامی: ۲۴
- ج - دوره اوج گیری و تکامل فلسفه اصیل اسلامی: ۳۱
- ۴- سیر تاریخی فلسفه یونان و رم باستان، در غرب: ۳۵
- الف - مرحله پیدایش و بسط و تکامل: ۳۵
- ب - مرحله رکود و تحریم فلسفه: ۳۶
- ج - دوره احیا و زوال مجدد (قرون وسطی از ۱۰ تا ۱۵ میلادی): ۴۰
- ۵- فلسفه یونان باستان و چشم اندازهای نوین: ۴۳
- نکاتی در باره طبیعیات اسلامی و رابطه آن با الاهیات:
- ۱- جایگاه علمی، تعریف و موضوع طبیعیات: ۴۵
- ۳- مقایسه مبادی مابعدالطبیعی (اصول پیشین متافیزیکی) و اخلاقی (اصول پیشین ارزشی) حاکم بر علوم تجربی بین طبیعی دانان مسلمان و طبیعت شناسان جدید: ۴۹
- ۴- آیا طبیعیات قدیم بایستی از متون فلسفه اسلامی حذف گردد؟ ۵۵
- ۵- آیا الاهیات، تابع طبیعیات است؟ و با تفسیر طبیعیات، الاهیات نیز دگرگون می شود؟ ۵۶

اسطوره عرفان(حيات خود نوشت علامه استاد حسن زاده آملی)..... ٦١

المقصود الرابع في الطبيعيات

الفريدة الاولى في حقيقة الجسم الطبيعي..... ١٠١

٩٤- غرر في ذكر الاقوال في حقيقة الجسم الطبيعي..... ١١٦

٩٥- غرر في اثبات الهيولى باصطلاح المشائين..... ١٤٤

٩٦- غرر في تعريف الهيولى وبعض احكامها..... ١٦٠

٩٧- غرر في اسامي الهيولى..... ١٦٦

٩٨- غرر في ابطال الجزء الذي لا يتجزى..... ١٧٠

٩٩- غرر في اثبات تناهي الأبعاد..... ١٨٦

١٠٠- غرر في ان الصورة في هذا العالم الطبيعي لا تنفك عن الهيولى..... ٢١٢

١٠١- غرر في ان الهيولى لا تتعري عن الصورة..... ٢١٨

١٠٢- غرر في ان كلاً من الهيولى والصورة محتاجة الى الأخرى بوجه غير دائر..... ٢٢٣

١٠٣- غرر في الصورة النوعية..... ٢٢٨

الفريدة الثانية في لواحق الجسم الطبيعي..... ٢٣٧

١٠٤- غرر في الحركة..... ٢٣٩

١٠٥- غرر في ذكر تعاريف للحركة..... ٢٤٣

١٠٦- غرر في توقفها على أمور..... ٢٥٢

١٠٧- غرر في تقسيمها..... ٢٥٥

١٠٨- غرر في ان المحرك غير المتحرك..... ٢٦٥

١٠٩- غرر في بيان الاقوال في معنى الحركة في المقولة..... ٢٦٨

١١٠- غرر في ان المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي؟..... ٢٧٨

- ١١١- غرر في تعيين موضوع هذه الحركة ودفع ما قالوا من بقاء عدم الموضوع ٣٠١
- ١١٢- غرر في الوحدة العددية والنوعيه للحركة وبختم بالسكون ٣١٧
- الفريدة الثالثة في باقى اللواحق العامة للجسم الطبيعي ٣٢٢**
- ١١٣- غرر في الزمان ٣٢٥
- ١١٤- غرر في المكان ٣٣٥
- ١١٥- غرر في امتناع الخلاء ٣٤٣
- ١١٦- غرر في الشكل ٣٤٧
- ١١٧- غرر في الجهة ٣٥١
- ١١٨- غرر في حدوث الأجسام وذكر الاقوال فيه ٣٦٠
- الفريدة الرابعة في الفلكيات ٣٧٧**
- ١١٩- غرر في اشارة اجمالية الى الأفلاك الجزئية ٤٠٢
- ١٢٠- غرر في بيان الداعي الى تكثير الأفلاك ٤٠٧
- ١٢١- غرر في عدد الثوابت ٤١٢
- الفريدة الخامسة في العنصریات ٤١٩**
- ١٢٢- غرر في عدد البسائط ٤٢١
- ١٢٣- غرر في بيان عدد طبقات الأرض وغيرها ٤٢٦
- ١٢٤- غرر في الجسم المركب ٤٣٣
- ١٢٥- غرر في كائنات الجو ٤٣٨
- ١٢٦- غرر في الزلزلة ٤٥١
- ١٢٧- غرر في تكوّن المعادن ٤٥٦

الفهارس:

| | |
|-----|---------------------|
| ٤٦٥ | فهرس الآيات |
| ٤٧٢ | فهرس الروايات |
| ٤٧٤ | فهرس الأعلام |
| ٤٨٤ | فهرس الكتب |
| ٤٩١ | فهرس الأشعار |
| ٤٩٤ | فهرس المآخذ |
| ٤٩٧ | فهرس الموضوعي |



مركز بحوث الكمبيوتر في العلوم الإسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باسپاس بی پایان به درگاه ایزد منان، حضرت حق، جل و علا و درود
بیکران بر مفخر عالم کائنات، خاتم انبیاء، مظهر اسم اعظم، حضرت
محمد (ص) و شایسته ترین جانشینان او ائمه معصومین (ع).

باتأییدات الهی، کار سترگ تصحیح و تحقیق و تعلیق متن کامل کتاب گرانسنگ
«شرح منظومه» به پایان رسید. البته به واسطه پاره ای مشکلات که اقتضای کارهای
علمی از این دست می باشد، چاپ مجلدات پایانی (۴ و ۵) این مجموعه عظیم با
کمی تأخیر صورت گرفت که بدین وسیله از ساحت مقدس اندیشوران و دانش
پژوهان عذرخواهی می نمایم بقول مولانا: «مهلتی باید که تا خون شیر شد»

در سه مجلد پیشین، سه مقصد از مقاصد هفتگانه این کتاب نفیس، یعنی:
۱- منطلق، ۲- امور عامه، ۳- الهیات بالمعنی الأخص، به طبع رسید و هم اکنون
چهارم مقصد دیگر از آن که به ترتیب عبارتند از: طبیعیات، نبوات، معاد جسمانی
و روحانی و اخلاق که در طی دو مجلد (۴ و ۵) به محضر دانشوران محترم تقدیم و
ارائه می شود.

لازم به ذکر است که مطالب این دو جلد، از حیث اهمیت، اگر نگوییم که
بیش از مطالب قبلی است لا اقل هم تراز آنها می باشد. چرا که مباحثی همچون
حرکت، نفس و معاد جسمانی و روحانی از مشکل ترین و حیاتی ترین بخشهای
فلسفه اسلامی است. از ابتکارات و مزایای دیگر این کتاب، توجه مؤلف (ره) به
مباحث اخلاق نظری و عملی و مراتب سیر و سلوک عرفانی برمبنای سیره نبوی و

علوی است که آن را به مجموعه مباحث کتاب افزوده است و بی تردید، امروزه، جامعه اهل علم و قلم، بیش از هر زمان دیگر به خودسازی اخلاقی و معنوی نیازمند است. مطالعه مکرر این بخش، هرچه بیشتر تأکید و توصیه می شود. در سالهای گذشته، خوشبختانه آثار دیگری از همین مؤلف منتشر گردیده^۱ و برخی نیز در دست انتشار می باشد^۲.

درباره روش تصحیح و تحقیق، آنچه لازم بود قبلاً در مقدمه جلد دوم بیان شد و بر همان سیاق، کار به انجام رسید و ضرورتی در تکرار آنها نمی بینم. در اینجا وظیفه خود می دانم که مجدداً از محضر پر خیر و برکت سرورم، علامه ذوالفقون، وحید عصر، عارف ربانی، حکیم صمدانی، بقیة الماضین، حضرت آیه الله آقای حسن حسن زاده آملی - مدظله العالی - باتمام وجود تشکر و قدردانی نمایم. معظم له با همه گرفتاریهای علمی و بعضاً کسالت جسمانی که داشتند با سعه صدر و گشاده رویی، مزاحمت های این حقیر را تحمل فرمودند و علاوه بر تحشیه، به تقاضای این کمترین بنده، کتاب را به شرح حال پرافتخار و معرفی آثار جاودانه خویش مزین ساختند - امیدواریم که ان شاء الله همه ما، فرزندگان بی همتای این مرز و بوم را مایه درس عبرت و اسوه خویش قرار دهیم و عمر خود را بیهوده تباه نسازیم.

* * *

۱. شرح مشکلات مثنوی توسط آقای دکتر بروجردی و شرح اسماء الحسنی و دعای صباح توسط آقای دکتر نجفقلی حبیبی به چاپ رسیده است. همچنین حاشیه مؤلف بر حاشیه جمالیه به شرح تجرید العقاید توسط آقای رضا استادی ضمن مجموعه آثار آقا جمال خوانساری به مناسبت کنگره بزرگداشت آقا حسین خوانساری به طبع رسیده است.
۲. شرح نبراس یا اسرار الاماس فی رموز الطاعات و اشارات العبادات نیز توسط دوست بسیار عزیزم دانشمند فرزانه جناب آقای محسن بیدارفر در دست انتشار می باشد.

در عصری که ما در آن بسر می‌بریم با نوعی هرج و مرج و آشوب فرهنگی روبرو هستیم. دست‌های ناپاکی در صدد تحریف و نفی معارف حقه اسلامی هستند. این خطر، بیش از همه متوجه عطراگین‌ترین گل مجموعه این بوستان دلربا و بهجت‌انگیز، یعنی فلسفه و عرفان اسلامی شده است. تیرهای زهرآگینی به سوی فرهنگ ناب دینی و تاریخ و تمدن اصیل اسلامی نشانه رفته است و با بهره‌برداری از خلأ علمی و عدم تجربه کافی نسل جوان، زمینه را برای ایجاد شک و تردید و شبهه نسبت به حقایق کم‌نظیر اسلامی فراهم ساخته تا بدین وسیله راه برای جذب فرهنگ‌های بیگانه باز شود. از اینرو، بر خود فرض دیدیم که هر چند به اختصار هم شده ابهام زدایی نموده و به طریق صحیح علمی پاسخ دهیم: «تا سیه روی شود هر که در او غش باشد».

اهم اشکالات و ایرادات مطروحه پیرامون فلسفه و عرفان اسلامی حول دو محور اساسی دور می‌زند که به شرح آن خواهیم پرداخت:

الف - محور اول آنکه می‌گویند: «فلسفه اسلامی چیزی جز شرح و بسط فلسفه یونان باستان نمی‌باشد و ارتباط چندانی بین این فلسفه و اسلام وجود ندارد و روح یونانی مآبی و یونان زدگی بر آن حاکم بوده و کلیه اشکالات وارده بر فلسفه یونان بر آن مترتب است و در نتیجه حیات علمی آن بسر رسیده است».

در مقام پاسخ از سه طریق می‌توان ماهیت مستقل فلسفه اسلامی را شناسایی، و به معنای مصطلح کاملاً علمی، آن را معرفی و اثبات نمود:

۱- از راه مقارنه و تطبیق کلیات و اجزاء نظام فلسفه اسلامی با نظامهای فلسفی رقیب و مشابه، خواه یونانی و خواه حتی فلسفه‌های معاصر و غیره. برجسته نمودن وجوه افتراق و اشتراك میان آنها، و نیز سیرتاریخی ماجرای تکوین فلسفه اسلامی جهت تبیین و ارزیابی بسیار ضروری است.

۲- ترسیم خطوط کلی و جایگاه منطقی آموزه‌های عمیق اعتقادی و خاص اسلامی، اعم از آیات و روایات و تلاش علمی متفکران اسلامی، و نحوه تأثیر

مستقیم و یا غیر مستقیم آن در ساختار و ارگانیزم فلسفه اسلامی، راه دیگری است که ما را به مقصود نزدیکتر می سازد.

۳- تدوین و تنظیم نظام جامع و مستقل فلسفی اسلامی و روزآمد و کارآمد نمودن آن براساس آراء موجود فلسفی مضبوط و آثار و کتب منابع فلسفه اسلامی، که از اوجب واجبات هم هست. زیرا این خلاء بهترین حربه سوء استفاده را به دست منتقدان فلسفه اسلامی داده است. هرچند بعضی گامهای مقدماتی ارزنده ای در این زمینه برداشته شده است^۳ ولیکن تا رسیدن به مقصد نهایی کارهای فراوان بر زمین مانده، بی اندازه زیاد است.

مطالبی که در این مقدمه گرد آمده، ناظر به بخشی از طریقه نخستین و در مقام اثبات استقلال علمی و تاریخی فلسفه اسلامی است.

۱- انسام فلسفه های رایج در جهان، قبل از اسلام:

در کلیه مراکز تمدنی جهان قبل از اسلام، علاوه بر تعالیم انبیاء عظام سابق، اندیشه های فلسفی حکمای آن مناطق نیز مطرح بوده است. مانند ایران، هند، چین، مصر، یونان و رم که براساس مدارک و شواهد موجود در میراث مکتوب آن دوره، منعکس گشته و تبیین شده است. به عنوان مثال، کتاب «اوستا» از ایران^۴ و یا گزارشاتی که شیخ اشراق سهروردی از حکمت ایران باستان ذکر کرده است.^۵ در هند نیز دهها مکتب فلسفی کهن وجود داشته و اکنون در اختیار ماست مانند

۳. مانند کتاب «قواعد کلی فلسفه اسلامی» که توسط دانشمند محترم، دکتر ابراهیمی دینانی در سه مجلد تاکنون انتشار یافته که متأسفانه معلوم نیست که چرا کار ایشان متوقف شد. امیدواریم که بقیه مجلدات این کار ابتکاری و توانفرسا و بسیار ضروری در آینده منتشر شود.

۴. جهت اطلاع بیشتر رجوع کنید به کتاب «فهرست ماقبل الفهرست»، تألیف دکتر پرویز اذکابی، ص ۸۱، ط آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ه. ش.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۹۳، تصحیح هانری کربن، درباره فیلوئیون و خسروانیین و بابلیین اشاراتی دارد.

وداها و اوپانیشادها^۶ و فلسفه های بودایی و غیره در چین باستان نیز می توان از کنفوسیوس و منسیوس^۷ و آراء فلسفی بسیاری از فلاسفه قبل از میلاد و با جهانبینی های متفاوت با فلسفه یونان نام برد.

بیشتر مناطق جغرافیایی یاد شده با یکدیگر و با ایران قبل از اسلام هم مرز و یا دارای روابط فرهنگی و تجاری بوده اند، بنابراین فلسفه کهن، آمیخته ای از عناصر فرهنگ های مختلف و فلسفه های متنوع و برگرفته از مکاتب فلسفی قبل از اسلام و درهم عجین شده بود. خود فلسفه یونان باستان هم از این قاعده مستثنی نیست، یعنی هرگز نمی توان ادعا نمود که فلسفه یونان باستان ماهیتی صددرصد و یا تماماً یونانی دارد و متأثر از فرهنگ های بیگانه غیر یونانی نبوده است. هنر یونانیان تنها در مقام گردآوری و ساماندهی علوم اوائل به اصطلاح حکما بوده و هرگز واضع و مبتکر و مخترع این علوم نبوده اند. منظور ما از بیان مطالب فوق آن است که دانشمندان مسلمان قرون اولیه تنها در معرض آراء حکمای یونان باستان نبوده اند و اندیشه های دیگری هم در میان آنان رایج بوده است. در حقیقت کسانی که این ادعای تاریخی را مطرح می کنند تحلیل آنان مبتنی بر نوعی خلأ فرهنگی و سترون فلسفی است که، پیش فرض آنان را تشکیل می دهد و این یک تحریف جاهلانه تاریخ پیش نیست.

عامل دیگر این تحریف تاریخی، چگونگی تدوین و تألیف کتب و منابع تاریخ

۶. «تاریخ فلسفه شرق و غرب»، سروپالی رادکریشنن، ج ۱، ص ۳۳، ترجمه خسرو جهاننداری، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷ ه. ش. و نیز «ادیان و مکتبهای فلسفی هند»، داریوش شایگان، ص ۳۱، امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۲ ه. ش.

۷. تاریخ فلسفه چین باستان، چو جای و وینبرگ جای، ع پاشایی، ص ۳۶ و ۸۲، مازیار، ۱۳۵۴ ه. ش. اثر مهم کنفوسیوس بنام «مکالمات» توسط کاظم زاده ایرانشهر به صورت منتخباتی از آن در سال ۱۳۳۴ ه. ش. بوسیله بنگاه ترجمه و نشر به چاپ رسیده است.

فلسفه توسط غربیان است. آنان تاریخ فلسفه جهان را با تاریخ فلسفه یونان و رم باستان - به عمد یا به سهو - آغاز کرده اند و فلسفه های مشرق زمین را مغفول گذارده اند. برای نمونه می توان به آثار کاپلستون، برتراند راسل، ویل دورانت، امیل برهیه و... مراجعه کرد. به ندرت در دوران معاصر، بعضی از مورخان فیلسوف منش غربی مانند کارل یاسپرس^۸ و یا آلبرت آوی^۹ به فلسفه های شرقی اشاراتی گذرا داشته اند. مشکل اینجاست که روشنفکران و تحصیل کردگان ما، حتی برای آشنایی با تاریخ فلسفه شرق هم، به منابع غربی رجوع نموده و آنها را ملاک پژوهش و تحقیق قرار می دهند و خود در پی کاوش جدیدی بر نمی آیند و هنر آنان در تکرار همان تحلیل ها و برداشت های کلیشه ای که در منابع غربی ذکر شده، خلاصه می گردد.



۴- بررسی ماهیت فلسفه یونان باستان از دیدگاههای گوناگون:

یکی از مغالطات زیرکانه، همین گزینش عنوان واحد برای فلسفه یونان کهن است که صرفاً لفظی کلی و تنها از زمان خاصی حکایت می کند و هیچ معنای محصل و جامعی که ما به ازاء دقتی در برابر آن بتوان نهاد افاده نمی کند. می دانیم که انواع آراء و مکاتب فلسفی در دوره یونان باستان وجود داشته که از جنبه های مختلف قابل بررسی و تقسیم بندی می باشد. مثلاً از حیث الحادی و یا الهی بودن، اشراق و مشاء، جزمی، (سوفسطایی) شک گرایی، طبیعی (طبیعت گرایی) و غیرطبیعی، ایستا و پویا، کثرت گرا و وحدت گرا، اخلاقی و غیر اخلاقی و

۸. در مجموعه گسترده و پرمایه «فیلسوفان بزرگ»، یاسپرس آثار کسانی مانند کنفوسیوس فیلسوف چینی را معرفی نموده است. رجوع کنید به «کنفوسیوس»، نوشته یاسپرس، ترجمه احمد سمیمی، چاپ خوارزمی، ۱۳۶۳ ه. ش.

۹. «سیر فلسفه در اروپا»، نوشته آلبرت آوی، ص ۷، ترجمه علی اصغر حلبی، زوار. وی از زرتشت و الواح بابل و آسوری به اختصار نامبرده و نکاتی را بیان کرده است.

امثالهم. که در منابع عمومی^{۱۰} و اختصاصی^{۱۱} تاریخ فلسفه یونان باستان به تفصیل آمده است.

۱۰. منابع برگردانیده شده به فارسی مانند: «تاریخ فلسفه» کاپلستون، ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، سروش؛ «تاریخ فلسفه غرب»، برتراندراسل، ج ۱، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز؛ «تاریخ فلسفه»، ج ۱ و ۲- امیل برهیه، ترجمه علیمراد داودی، مرکز نشر دانشگاهی؛ «تاریخ فلسفه»، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خویی، علمی و فرهنگی؛ «مبانی و تاریخ فلسفه غرب»، ج، هالینگ ویل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، کیهان؛ «فلاسفه بزرگ»، آندره کرسون، ج ۱، ترجمه کاظم عمادی، صفی علیشاه؛ «سیر حکمت در اروپا»، محمدعلی فروغی و نیز «سیر فلسفه در اروپا»، از آلبرت آوی و غیره...

۱۱. منابع اختصاصی برگردانیده شده به فارسی، مانند: «تاریخ فلسفه یونان»، دبلیو. کی. سی. گاتری، ۱۸ ج، ترجمه مهدی قوام صفری و حسن فتحی، فکرروز؛ «پایدها»، ورنریگر، ۳ ج، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی؛ «متفکران یونانی»، تئودور گمپرس، ۳ ج، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی؛ «نخستین فیلسوفان یونان»، شرف الدین خراسانی، آموزش انقلاب اسلامی؛ «سیر حکمت در یونان»، شارل ورنر، بزرگ نادرزاد، زوار. همچنین منابع اصلی ترجمه شده فیلسوفان یونان: «دوره آثار افلاطون»، ترجمه محمد حسن لطفی، ۵ ج، خوارزمی؛ «دوره آثار فلوطین»، ترجمه محمد حسن لطفی، ۲ ج؛ «مجموعه آثار منتخب ارسطو»، ترجمه محمد حسن لطفی، ۳ ج، طرح نو؛ «متافیزیک ارسطو»، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار؛ «درباره نفس»، ارسطو، ترجمه علیمراد داوودی، حکمت؛ «ارگانون» (منطق)، ارسطو، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی؛ «سیاست»، ارسطو، ترجمه حمید عنایت، کتابهای حبیبی؛ «فن شعر»، ارسطو، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر؛ «اصول حکمت آتن»، ارسطو، ترجمه باستانی پاریزی، امیرکبیر؛ «اخلاق نیکوماخوس»، ارسطو، ۲ ج، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، دانشگاه تهران؛ «طبیعت»، ارسطو، ترجمه دکتر علی اکبر رواقی، دانشگاه ملی (شهید بهشتی)؛ «طبیعیات»، ارسطو، ترجمه دکتر مهدی فرشاد، امیرکبیر؛ «فن خطابه»، ارسطو، ترجمه دکتر پرخیده ملکی، اقبال؛ «ارسطو»، دیویدراس، ترجمه مهدی قوام صفری، فکرروز؛ «ارسطاطالیس»، حکیم (نخستین مقاله مابعدالطبیعه) مقاله الالف الصفری، ترجمه اسحق بن حنین، تصحیح سید محمد مشکوة.

اما واقعاً چرا بعضی ها اینطور کینه توزانه و بانفرت از فلسفه یونان و یونانی مآبی یاد می کنند؟ ما پرده از این راز برخواهیم گرفت و بیان خواهیم کرد که این نوع موضع گیری ها مبتنی بر پیش فرضها و تئوری های خاصی است.

از لحاظ معرفت شناختی، تاریخ فلسفه غرب را می توان به دو دوره خاص تقسیم نمود: نخست از ابتدای پیدایش تمدن بشری تا پایان قرون وسطی و دوم از ابتدای دوره رنسانس تا عصر حاضر. فلسفه هایی که در دوره اول پدید آمده اند اکثراً- و نه در همه موارد- روح عقل گرایی و یا مطلق گرایی و یقین طلبی بر آنها حاکم بوده است. اما مکاتب فلسفی که در دوره دوم ظاهر شده اند- غالباً- دچار نوعی تجربه گرایی و یا نسبی گرایی و ناپایداری و سستی معرفتی هستند.

سرآغاز تفکر دوره دوم تقریباً با رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م) فیلسوف مشهور فرانسوی شروع می شود. دکارت موضوع اصلی فلسفه و الاهیات را که هستی شناختی و یا وجودشناختی بود به انسان شناختی و یا موجود شناختی تغییر و تنزل داد. در واقع، نطفه انانیت فلسفی به دست او منعقد گردید و انسان جایگزین خداوند شد.

سیر نظام مند این جریان و تقوّم آن بوسیله ایمانوئل کانت آلمانی (۱۷۲۲-۱۸۰۴ م) به اوج خود رسید و در حقیقت این نوزاد شکاک و لرزان به قابلیت کانت پا به عرصه وجود نهاد. کانت ضربات مهلکی به ارزش عقل نظری و تفکر مابعدالطبیعه قدیم زد. او عقل انسان را از حیّز انتفاع ساقط کرد و با صراحت آن را ابتر اعلام نمود. وجدان را جایگزین عقل عملی و مبنای ارزش یابی اخلاق دانست. از همه مهمتر آن که طبیعت دستگاه ادراکی و فاهمه بشر را متافیزیک ساز معرفی نمود. او مقولات زمان و مکان را حاکم بر قوه فاهمه بشری می دانست^{۱۲} و محصول هر شناختی از پدیده ها را که از این مسیر عبور کرده باشد، پدیداری آلوده و متلون به مقوله

۱۲. «فلسفه کانت»، اشتفان کورنر، ترجمه عزت الله فولادوند ص ۱۶۴ (مسئله حقیقت مکان و زمان)، خوارزمی، ۱۳۶۷ ه. ش.

متافیزیکی زمان و مکان تعریف نمود و خود را پیامبری انگاشت که به فراسوی دستگاه ذهنی و فاهمه بشر راه یافته و چنگ انداخته و کارخانه متافیزیک سازی را کشف نموده است. در نتیجه او مابعدالطبیعه قدیم را محصول این فرایند تحلیل کرده و آن را دروغین و پوچ می خواند. وی در صدد تأسیس علم مابعدالطبیعه جدیدی بر اساس مبادی تجربی بود^{۱۳} تا جایگزین پیکر بیجان سازد که خود تیر خلاص را به آن زده بود.

بهر حال از کانت به بعد دیگر علم مابعدالطبیعه در غرب نتوانست به معنای قدیم آن، یعنی با اصول استوار و لایتغیر هستی شناختی سر بلند کند. افکار او به عنوان اصول موضوعه و مسلم در فلسفه های بعد از او تاکنون تداوم یافته و تبدیل به باور و سنت فلسفی جزمی گردید.

سربریدن عقل به پای تجربه و انتظار خارج از حد توان روش تجربی و معجزه خواستن از آن، مهلکه ای بود که فلسفه غرب را قرنها در کام خود فرو کشید. وعده های رؤیایی و فریبنده فیلسوفان تجربی مسلک و آن همه تفرعن طلبیهای فلسفی نه تنها محقق نگشت، بلکه حاصلی جز حیرت و سرگردانی و بلا تکلیفی از آن به بار نشست. البته بعدها به تدریج این مباحث توسط فیلسوفان علم کمی تعدیل و منقح گردید که ما در بحث طبیعت از دیدگاه متفکران غربی، درباره آن بیشتر سخن خواهیم راند.

منظور از طرح این مطالب، تبیین بخشی از ذهنیت و پیشینه تاریخی و نحوه تفکر و موضع گیری مورخان معاصر فلسفه غرب در برخورد با فلسفه های قبل از رنسانس است که به زعم آنان دچار یونانی مآبی می باشند.

یکی دیگر از تئوریهای نیمه پنهان و آشکاری که در تحلیل ماهیت فلسفه

۱۳. «تمهیدات»، ایمانوئل کانت، ترجمه دکتر حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، کانت در سراسر این کتاب مدعی تأسیس علم مابعدالطبیعه جدید برای آیندگان بر اساس مبانی و اصول تجربی شده، ادعایی که هرگز موفق به انجام آن نگردید.

یونان، تقریباً در تمامی منابع گزارشگران تاریخ فلسفه غرب به کرات تکرار شده و بکار می‌رود آن است که می‌گویند: مطلق‌گرایی فلسفی مانع رشد و توسعه کیفی و کمی این علم می‌گردد.^{۱۴} به عبارت دیگر، قائل به نوعی تلازم منطقی و جبری بین این دو (اطلاق‌گرایی و ایستمندی) هستند و بر همین مبنا، ساختار نظام‌های فلسفی را به دو سیستم بسته و باز تقسیم می‌کنند. فلسفه‌های مطلق‌گرا را دارای نظامی بسته و ذاتاً نازا، عقیم و ایستا می‌دانند و فلسفه‌های نسبی‌گرا را ماهیتاً رشد‌پذیر و پویا می‌دانند. بنابراین هرآنچه در دایره اطلاق قرار گیرد مذموم و کهنه و ارتجاعی است و هرآنچه در دایره نسبیت قرار گیرد محمود و مطلوب است. جان کلام اینجاست و حال باید دید که تا چه حد این ادعا صحت و ارزش علمی و تاریخی دارد.

ابتدا بایستی بطور فشرده قدری پیرامون مفهوم دو واژه اطلاق و نسبیت توضیح دهیم: مرکز ثقل این بحث، حول شناخت‌شناسی دور می‌زند. فلسفه‌هایی که امکان شناخت صحیح را برای بشر میسر و ممکن می‌دانند و آن را قابل اعتماد می‌شمارند و در عین حال خط‌پذیری و سیر تکاملی آن را هم انکار نمی‌کنند مانند فلسفه اسلامی از لحاظ این تحلیل گران، اطلاق‌گرا محسوب می‌شوند.

اما آن دسته از مکاتب فلسفی که بشر را هیچگاه قادر به ادراک دقیق و صحیح (یقینی) ندانسته و آن را تاریخ‌مند و غیر ثابت و دائم در حال تغییر ماهوی (و نه به سوی کمال) و غیر قابل اعتماد می‌شمارند نسبی‌گرا تعریف می‌شوند.

البته برخی گمان کرده‌اند که اگر اصول ثابتی بر فلسفه‌ای حاکم باشد آن را مطلق‌گرا می‌گویند. عده‌ای نیز تصور کرده‌اند که اگر نتایج شناخت حاصل از فلسفه‌ای ثابت تلقی شود، آن را فلسفه‌ای جزمی می‌خوانند. همه این برداشتها فرع بر آن چیزی است که ما گفتیم. زیرا تا آن هنگام که از انسانی که فاقد قدرت شناخت

۱۴. مانند ارنست رنان در کتاب «درباره ابن رشد»، ص ۱۶ به نقل از «فلسفه در قرون وسطی»،

دکتر کریم مجتهدی، ص ۲۲۲، امیرکبیر ۱۳۷۵ ه. ش.

کامل و صحیح است، سخن می‌گوییم و دستگاه شناخت انسان را، احول و ابتر می‌دانیم، نوبت به مطالب دیگر نمی‌رسد. داوری علمی و فلسفی نهائی درباره مقایسه بین این دو جهان بینی و انسان شناختی مجال دیگری می‌طلبد که پیش از این در این مقدمه نمی‌توان از آن سخن گفت و خوانندگان عزیز را به کتب مربوطه ارجاع می‌دهیم^{۱۵}.

اما از حیث تجربه تاریخی، داستان طور دیگری از آب درآمد و تاریخ با این تحلیل گران شتاب زده همراهی نکرد. فلسفه یونان باستان در دو بستر متفاوت فرهنگی و تاریخی با دو نوع عملکرد متناقض پاسخ و ثمر داد. در جهان اسلام سیر تکاملی بنیادین و توسعه کمی و کیفی خود را طی نمود اما در جهان مسیحیت از حرکت باز ایستاد و به عبارتی با شکست مواجه شد که در فصل بعدی درباره علل آن بیشتر سخن خواهیم گفت.

اتفاقی که در این میان به طور شبه عمده افتاد، آن بود که تاریخ نگاران فلسفه غرب بدون توجه و دقت علمی و پژوهشی لازم، تجربه ناکام فلسفه یونان باستان را در اروپا و جهان مسیحیت به سراسر جهان تعمیم و تسری دادند و منشأ بدآموزی های فراوان و تحریف های گوناگونی گشتند.

۳- سیر تاریخی و نحوه ورود علوم یونانی به عالم اسلامی و مواضع فکری عالمان مسلمان:
از لحاظ تاریخی می‌توان این بحث را به سه دوره متمایز تقسیم نمود:

الف- دوران نهضت ترجمه و انتقال علوم یونانی:

می‌دانیم که سابقه آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن یونانیان به زمان فتح ایران بدست اسکندر مقدونی (۳۳۱ قبل از م) می‌رسد. همچنین جنگهای مداوم بین

۱۵. مانند کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» استاد شهید مرتضی مطهری (ره) رجوع کنید به مجموعه آثار، ج ۶، مقاله ارزش معلومات، ص ۱۷۳، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱ ه. ش.

دو امپراتوری ایران و روم نیز زمینه مبادلات فرهنگی و سیاسی و نظامی بین دو حوزه تمدنی شرق و غرب را فراهم ساخته بود.

شروع نهضت ترجمه با نخستین مترجمان آثار علمی و رسائل فلسفی یونانی و سریانی به اواخر قرن دوم هجری قمری بازمی گردد. مانند خاندان جرجیس بن جبرئیل بن بختیشوع^{۱۶} (متوفی ۱۵۲ ه.ق) و عبدالله بن مقفع^{۱۷} (متوفی ۱۳۹ ه.ق) و عبدالملک بن عبداللّه و ابن ناعمة الحمصی در قرن سوم هجری مترجم اثولوجیای فلوطین (متوفی ۲۱۹ ه.ق) و حنین بن اسحاق (۱۹۴-۲۶۰ ه.ق) ابن بطریق و دهها تن مترجمان بزرگ^{۱۸} که تا قرن چهارم هجری تقریباً به پایان می رسد.

مهمترین آثار فلسفی و عرفانی، ریاضی و نجومی و پزشکی از آثار حکمای یونان باستان به فارسی و عربی در این دوره ترجمه شده و در دسترس دانشمندان مسلمان بطور گسترده قرار گرفته است و به تدریج زمینه شرح و نقد و بررسی این متون مهیا شده است.

ب- دوران شرح و بسط و نقادی و آغاز شکل گیری و تکوین فلسفه اسلامی:

اهتمام مسلمین به ترجمه آثار بیگانه، واقعاً ستودنی و حیرت انگیز است. با امکانات بسیار محدود و مشکل تفاوت زبان و فرهنگ، گاه مشاهده می کنیم که از یک اثر چندین ترجمه صورت گرفته که این، حکایت از دقت علمی و زیرکی آنان

۱۶. «انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی»، دلیسی اولیری، ترجمه احمد آرام، ص ۲۳۴، مرکز نشر دانشگاهی و «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی»، ذبیح الله صفا، ص ۳۶.

۱۷. «تاریخ الحكماء»، قفطی، ترجمه فارسی، ص ۳۰۶، به اهتمام بهمن دارائی، دانشگاه تهران.

۱۸. آقای دکتر ذبیح الله صفا، در کتاب «تاریخ علوم عقلی» حدود چهل و چهارتن از مترجمان مشهور را نام می برند (ص ۸۹) و علاوه بر آن نیز تعدادی از مشاهیر دیگر را به اجمال نام می برند و نیز نگاه کنید به کتاب «انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی»، ص ۲۴۱ به بعد.

می نماید. علاوه بر ترجمه متون اصلی فلسفه یونان، شرح حال فیلسوفان یونان توسط تاریخ نگاران مسلمان فلسفه^{۱۹} به تفصیل، به رشته تحریر درآمده که بعضی از آنها منحصر بفرد و ارزش جهانی دارد^{۲۰}. ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکنندی (متوفی در حدود ۲۵۸ هـ. ق)^{۲۱} را می توان واسطه بین دوره ترجمه و آغاز دوره اجتهاد فلسفی برشمرد. در احوال او نوشته اند که علاوه بر زبان عربی به دو زبان یونانی و سریانی مسلط بوده است. یعنی هم اهل ترجمه و شرح بوده و هم تألیف. کسانی مانند: ابن ندیم و ابن ابی اصیبعه و قفطی، آثار او را تا حدود دوست و هفتاد جلد ذکر کرده اند. شاگردان بزرگی مانند ابومعشر بلخی و احمد بن الطیب سرخسی داشت که در قرن سوم و چهارم هجری در زمینه های گوناگون ریاضی، طب، نجوم، فلسفه و طبیعیات تأثیر بسزایی گذارده اند. نحوه برخورد عالمان و متفکران اسلامی با آرای حکمای یونان باستان بسیار متنوع و متضاد است. آنان هیچگاه انفعالی و مقلدانه مجذوب فرهنگ بیگانه نشدند و گاه با مخالفت شدید، به ابراز آرای جنجالی پرداختند، مانند ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ هـ. ق). او به مقابله با آرای افلاطون و ارسطو پرداخت. آثار او مشحون از نظرات مخالف است.

۱۹. مانند «تاریخ الحکماء»، قفطی (متوفی ۶۲۶ هـ. ق)؛ «تاریخ الحکماء»، شهرزوری (متوفی بعد از ۶۸۷ هـ. ق) و جزء دوم «ملل و نحل»، شهرستانی (۴۷-۵۲۸ هـ. ق) و «اتمه صوان الحکمة»، بیهقی (متوفی ۵۶۵ هـ. ق) و «صوان الحکمة»، ابوالقاسم صاعد بن احمد القرطبی الاندلسی (متوفی ۲۶۲ هـ. ق).

۲۰. مانند «تاریخ الحکماء»، ابن جُلجل (متوفی بعد از ۳۱۰ هـ. ق) و «صوان الحکمة»، ابوسلیمان سجستانی (متوفی بعد از ۳۷۲ هـ. ق) همچنین جهت اطلاع بیشتر به مقدمه بسیار فاضلانه و تحقیقی استاد محمد تقی دانش پژوه بر «نزاهة الارواح و روضة الافراح»، شمس الدین محمد بن محمد شهرزوری، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمد سرور مولانی چاپ انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ هـ. ش. رجوع کنید.

۲۱. «تاریخ علوم عقلی»، ذبیح الله صفا، ص ۱۶۲، امیرکبیر.

پایه های تئوریک و شاکله فلسفه مستقل اسلامی بدست توانمند معلم ثانی، ابونصر محمد فارابی (۲۶۰-۳۳۰ ه.ق) تکوین یافت. عناوین و محتوای کتب فارابی نشان دهنده نیت و تصمیم آشکار وی برای طراحی و معماری فلسفه اسلامی و الگوپردازی در برابر حکمت یونان است. وی در «کتاب الجمع بین رأین الحکیمین» به داوری و نقادی آراء افلاطون و ارسطو پرداخت. او تا حد امکان سعی نمود میان دو سیستم متفاوت فلسفی از طریق جرح و تعدیل، وحدت ایجاد نماید. او در برابر نظام و ازگان فلسفی و حتی سیاسی یونانی، اصطلاحات اسلامی و نظریه سیاسی مدینه فاضله اسلامی را مطرح می نماید. کتاب سیاست مدینه و آراء اهل مدینه او پاسخی به کتاب جمهوری افلاطون است. فارابی حاکمیت خدا، نبی، امام و عالمان دینی را در برابر حکومت اشراف و نظام طبقاتی افلاطون ارائه می دهد. در کتاب *فصوص الحکم* فارابی آراء موجز و به تعبیر امروزی، مانیفست فلسفه اسلامی را پی ریزی می کند و در واقع آن را به نحوی عالمانه و ماهرانه با شیوه اسلامی جایگزین مشافیزیک ارسطو و اثولوجیای فلوطین می نماید. نکته بسیار اساسی و مهمی که حائز اهمیت بسیار و قابل توجه و جنبه کاملاً ابتکاری دارد، تلاش وی برای توافق و تلائم بین دو نظام شریعت و فلسفه است. توجیحات و تفسیر کاملاً دینی وی تقریباً به تعدیل و رفع تخاصم بین دین و فلسفه انجامید. او در کتاب «احصاء العلوم» در شیوه معمول تقسیم بندی علوم، تغییرات و تحولاتی پدید آورد و در کتاب «موسیقی کبیر»، علم موسیقی را به طرز بسیار حیرت انگیز و دقیق، تنظیم و تنسیق نمود که ارزش علمی آن قرنها پس از حیاتش همچنان برای جهانیان کارگشا بود.

در همین راستا شیخ الرئیس ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۷ ه.ق) به توسعه و تکمیل فلسفه اسلامی و پالایش آن از فلسفه های دیگر پرداخت. درباره آراء ابتکاری فلسفی و خاص ابن سینا و تفاوت آن با فلسفه های یونانی بویژه ارسطو و افلاطون و غیره بایستی دهها رساله و پایان نامه و کتاب به نگارش درآید. تا از راه تطبیق و

مقایسه جزء به جزء، ارزش اجتهاد و نوآوریهای فلسفی او، به تناسب زمان خودش و حکمای گذشته و معاصر با وی، در جهان آن روز مشخص و ارزیابی شود. متأسفانه اساتید فلسفه و محققان ما در این زمینه کوتاهی کرده‌اند و این کمبود همچنان احساس می‌شود. مخالفان و موافقان ابن سینا هیچکدام تاکنون به شیوه علمی و تحقیقی براساس تمام آثار موجود او بحث ننموده‌اند. هنوز بسیاری از آثار خطی ابن سینا احیا نشده‌اند و اولین گام، گردآوری و تنظیم مجموعه آثار او به سبک علمی و منقح است. ثانیاً آثار حکمای قبل و بعد و معاصر او نیز بایستی به همان نحو در اختیار باشد تا جایگاه دقیق علمی او کاملاً روشن شود. مضاف بر آنکه آثار مبسوط وی مانند: الانصاف و حکمت مشرقیه در جنبه حوادث گوناگون نابود گردیده است. تا جایی که نگارنده تحقیق نموده است، مشکل بتوان چهره منظم و واحدی از آرای ابن سینا ارائه داد. آرای او پیرامون یک موضوع خاص، مانند علم الهی، بعضاً متفاوت و گاه متناقض و متضاد است.

بعضی از مبانی فلسفی او با حکمت مشاء و بعضی با اشراق و حتی بعضی با عرفان و تصوف سازگار است. بهر حال جولان فکری و تراوشات ذهنی او بسیار زیاد است. او مباحث منحصر به فرد فراوانی را به علم منطق و فلسفه و ریاضی و طبیعیات افزوده که تنها متعلق به خود اوست و قبلاً سابقه نداشته است، که ذکر تمامی آنها در این مجال نمی‌گنجد؛ امیدواریم که روزی این کار تحقق پذیرد.

اما از زاویه تأثیر حکمت یونانی بر اندیشه فلسفی ابن سینا، بایستی خاطر نشان سازیم که بنابه گفته خود وی، او در صدد تدوین مکتب فلسفی خاصی بوده به نام حکمت مشرقیه در برابر حکمت مغربیه (یونان). در اینجا ما به مقدمه خود نوشتیم او که بر کتاب حکمت مشرقیه - که متأسفانه تنها بخش منطق آن باقی مانده - اکتفا می‌کنیم که بسیار عبرت آموز و حسرت برانگیز است. وی در مقدمه کتاب منطق المشرقین چنین می‌گوید:

اهمیت ما بر این شد که کلامی و سخنی را ایراد و جمع کنیم که اهل بحث را در آن اختلاف نظر است، و توجهی به جنبه های عصبیت و میل و هوا و عادت و الفت خود نیفکنیم و از طرفی ما باک نداریم از اختلاف و افتراق با آنچه که مآنوسین و مآلوفین به کتب یونانی و دانشجویان آن به علت غفلت یا قلت فهم درک کرده اند و یا با آنچه که ما در کتب خود که برای عامیان از متفلسفه و مشتاقان به مشائیان که گمان برند خدای به جز آنان کسی دیگر را به راه راست و حق هدایت نکرده است نگاشته ایم، برای آنان که گویند رحمت خداوند تنها شامل حال آنان شده است. با وصف این، ما هم اعتراف و اقرار به فضل و برتری سلف آنان [یعنی ارسطو] داریم و می دانیم و اقرار داریم که هنگامی که دیگران و استادان فن، توجه و اطلاع بسیاری نداشتند او در آگاهی محض و بیداری خاصی بود و تمام علوم را از یکدیگر امتیاز داد و جدا کرد و نیکوترین ترتیب و نظم را برای علوم قائل شد و در بسیاری از مسائل علمی حقیقت را دریافت و به اصول صحیح سریه، در اکثر علوم راه یافت و واقف شد و مردم را از علم گذشتگان و اهل بلاد خود آگاه ساخت. و این نهایت امری است که انسان در ابتدا می تواند بدان دست رسی یابد و با توانائی و قدرت خود امور مختلط و درهم را از یکدیگر جدا و ممتاز کند و مطالب را مهذب و منقح گرداند. و البته شایسته بود کسانی که بعد از او آمدند متفرقات آنها را گرد آرند و رخنه هائی را که در بنائی که او ساخت موجود بود پر کنند و بر اصولی که او به دست داد فروعی مترتب سازند.

اما کسانی که بعد از [ارسطو] آمدند، قدرت و توانائی این معنی را نداشتند که خود را از قید آن علوم میراثی رهائی بخشند و خود در صدد تفهم و تعقل برآیند و روزگار را در تفهم مطالب و مسائلی که ارسطو به خوبی درک کرده بود مصروف داشتند و تعصب و ورزیدند، و نسبت به اموری که به تقصیر خود انجام داده بودند افراط کردند. چنین اشخاصی عمر خود را مشغول به علوم گذشتگان می کردند و آنان را فرصتی و مهلتی برای به کار انداختن عقلشان نبود و نتوانستند عقل خود را بکار اندازند و در تنقیح مسائل بکوشند، یا آنکه ممکن بود خود توجه کرده و

دریافته باشند که می توانستند مسائل خاصی را طرد و به جای آنها مسائلی دیگر مطرح سازند، و یا توجه کنند که اصلاح و تنقیح برخی از این مسائل لازم باشد.

لیکن ما در ابتدای امر مطالب و گفته های آنان را به آسانی دریافتیم. البته دور از حقیقت نیست که از راه غیر یونانی نیز علمی به ما رسیده باشد که در فهم این مسائل کمک کرده باشد و در آن زمان که اشتغال به خواندن علوم یونانیان ورزیدیم بسیار جوان و در بهار عمر خود بودیم و به توفیق الهی دریافتیم آنچه که دیگران از فهم آن قاصرند. و ما در مدت اندک و کوتاهی به واسطه تفطن خاص فراگرفتیم علمی را که از یونانیان به ما به ارث رسیده بود و سپس همه آنها را با بخشی از علم که منطبق نامیده شده است مقابله و تطبیق کردیم. و البته بعید نیست که نام آن علم [منطق] نزد مشرقین چیزی دیگر باشد غیر از منطق. و آنچه فراگرفتیم حرف حرف با بخش منطق مقابله کردیم و واقف شدیم بر آنچه مطابق بود و آنچه مطابق نبود، و هر امری را آن طور که هست مورد توجه قرار دادیم تا آنچه حق بود آشکار و آنچه باطل بود نیز آشکار شد. و چون کسانی که اشتغال به آن علوم دارند بسیار شیفته و متمایل به مشائیان از یونانیان اند، خوش نداشتیم که اختلاف و جدائی حاصل شود و با عقاید و نظریات جمهور مخالفت کنیم. از این جهت به آنها گرویدیم و از مشائیان حمایت کردیم و تعصب ورزیدیم زیرا بین همه فرق، آنها بیشتر شایسته هستند که به آنها تعصب ورزیده شود. و تکمیل کردیم آنچه را آنان اراده کرده بودند لکن در آن قاصر بودند و ادراک آنها بدان نرسیده بود. و چشم پوشیدیم از خطاها و اشتباهات آنها و برای اشتباهات آنها وجهی و مخرجی و محملی قرار دادیم و حال آنکه خود به اشتباهات و گمراهیهای که در مطالب آنها بود واقف و شاعر بودیم. و اگر در موردی هم با آنها آشکارا مخالفت ورزیدیم در موردی بوده است که قابل تحمل و صبر نبود، و الا در اغلب موارد چشم پوشی کردیم و در حجاب تغافل آن را پنهان ساختیم.

منجمله از این جهت نخواستیم با آنها مخالفت ورزیم که خوش نداشتیم جهال واقف شوند بر نادرستی افکارشان و اختلاف آنها با مطالب مشهور که شکی در

صحت آن نمی شد به طوری متیقن بود که ممکن بود مردم در وجود روز شک کنند و حال آنکه در مسائل آنان شک نمی آوردند. و برخی از مسائل آنان چنان دقیق است که چشم عقل اهل عصر را نابینا کرده است، و ناچار ما هم موافقت کردیم و آشکارا با آن مخالفت نکردیم در حالی که مبتلا شده بودیم به دوستانی که عاری از فهم بودند و چنان می پنداشتند که افکار آنها مانند ستون محکم بود و تعمق در نظر آنان را بدعت و مخالفت با مشهور را ضلالت می دانستند. و مثال آنان مثل حنبلیان است در مورد کتب احادیث. اگر می یافتیم بین آنان کسی را که هدایت شده باشد، ثابت می کردیم برای او آنچه را که تحقیق کرده ایم. اما چون در فهم این سخنان کسی بر نیامد سودی را که در اظهار نفرت از آن فریاد می زدند تعویض کردیم و مسائل دیگری را مطرح ساختیم.

از جمله آنچه از اعلان آن بخل ورزیدیم و از آن گذشتیم حقی است که از آن غفلت شده و در عین حال همه به آن اشاره می کنند لکن آن را تلقی نمی کنند مگر از روی تعصب و جهل. و به این جهت در اغلب موارد که مطلع بودیم نظر مساعد نشان دادیم و اشتباه آن را آشکار نکردیم، مساعدت کردیم و منکر نشدیم و رد نکردیم.

و اگر در ابتدای امر که حقیقت برای ما منکشف شده بود دیگر مراجعه به نظر خود را ترك می کردیم و آن را به صورت قطع و یقین می پذیرفتیم، هرآینه رأی صحیح درست معلوم نمی شد در حالی که آنچه ما انتقاد کردیم و در آن شک حاصل شد آن را با تردید اظهار کردیم، در صورتی که شما اصحاب من می دانید، احوال من را در ابتدای امر و در آخر امر و در مدتی که بین حکم اول و دوم ما به طول انجامد. و هنگامی که خود را بدین سان می دانیم پس باید اعتماد کنیم به بیشتر آنچه ما درباره آن قضاوت و حکم و ادراک کردیم. به ویژه در اموری که غرضهای عمده و غایات قصوی در کار است در حدود دویست مرتبه در آنها تحقیق کردیم. و چون قضیه و حال از این قرار است اجابت کردیم که کتابی گردآوریم که حاوی امتهات علم حقیقی باشد، آن علم حقیقی را که فقط کسی

استنباط کرده است که بسیار نظر کرده و مع ذلک از جودت حدس هم دور نبوده و اجتهاد کرده است، در تعصب نسبت به بسیاری از آنچه مخالف حق است... و افراد هیچ طایفه ای شایسته تر از متابعت و تعصب ورزی نیستند از آنان که هنگامی که رأی را اخذ می کنند آن را تصدیق کنند زیرا این طایفه را فقط صدق و درستی نجات می بخشید.

و ما این کتاب را تالیف نکردیم مگر آنکه حقیقت را بر نفس خود آشکار کنیم یعنی بر کسانی که به منزله قائم مقام ما هستند و اما برای عامه و سایرین که اهل این کار و فن باشند در کتاب شفا مسائل بسیاری نوشته ایم که مافوق حاجت آنهاست و به زودی در لواحق مطالب دیگری را به آنان اعطا خواهیم کرد علاوه بر آنچه در کتاب شفا موجود است. و به هر حال فقط از خداوند استعانت می جوئیم.^{۲۲}

شیخ الرئيس تمایلات عرفانی و باطنی خویش را در نمط نهم کتاب اشارات «فی مقامات العارفین» مخفی نمی دارد. مطالب فوق علاوه بر آن که نشانه حریت فکری اوست بیانگر دیدگاه جامعه شناختی او نیز نسبت به اوضاع و احوال جامعه عوام زده عصر خویش می باشد.

ج - دوره اوج گیری و تکامل فلسفه اصیل اسلامی:

با سپری شدن دوران ترجمه در جهان اسلام، تقریباً چهار جریان نیرومند عقلی به موازات یکدیگر همراه با نوعی تخاصم و تعارض در کار بودند. آن چهار جریان عظیم عبارتند از:

۱- علم کلام ۲- حکمت مشاء ۳- حکمت اشراقی و ذوقی ۴- عرفان و تصوف که به طرز شگفت انگیز و با نظمی کاملاً طبیعی تمامی این جریانات در ظرف قرون ششم و هفتم و هشتم و بعضاً تا دهم هجری قمری به اوج کمال و بلوغ خود

۲۲. «منطق المشرقین»، ابن سینا، ص ۲، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم. لازم به ذکر است که این ترجمه متعلق به آقای دکتر سید حسین نصر است.

رسیدند و به علومی کاملاً مضبوط، گسترده و قاعده‌مند تبدیل گشتند. البته در عین حال، هر کدام دچار نوعی کمبود و ضعف ساختاری بودند. همین نقاط ضعف مستمسکی بود برای هر گروه تا آنرا وسیله‌ی تهاجم به گروه دیگری قرار دهد. علم کلام در جریان تحوّل خود، تقریباً پس از خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ه.ق) به تدریج رنگ فلسفی بخود گرفت و پس از ظهور بزرگانمانند سعدالدین تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲ ه.ق) و محقق شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ ه.ق) از گردونه رقابت با جریانات دیگر خارج و در درون حکمت و فلسفه هضم و مندمک شد.

اما سه جریان دیگر، در جهان تشیع، به ویژه ایران، همچنان پرشتاب رو به بسط و تکامل بودند. البته در جهان اسلام آن روز که اکثریت آن را همانند امروز اهل تسنن تشکیل می‌دادند حکمت مشاء پس از ابن رشد اندلسی (۵۴۰-۵۹۵ ه.ق) از حرکت باز ایستاد و دیگر نتوانست قدم کند. همین مسئله یکی از دلایل لغزش و موجب انحراف بیشتر مورخان فلسفه اسلامی عرب زبان^{۲۳} و نیز مستشرقین غربی^{۲۴} (بجز هانری کرین و بعضی دیگر) گشت، تا حیات فلسفه اسلامی را با ابن رشد پایان یافته تلقی کنند.

سرانجام تاریخ در انتظار کسی بود که بتواند سردمداران نامدار این سه جریان علمی قوی، یعنی: ابن سینا، شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق) و شیخ اکبر محی الدین عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه.ق) را بر سر سفره حکمت متعالیه و در کنار شریعت بنشانند و بین آنان تفاهم و اتحاد برقرار نماید. حکیمی متأله، فقیهی

۲۳. مانند حنا الفاخوری و خلیل الجبر در کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه عبدالمحمدآیتی، نشر فرزانه.

۲۴. «تاریخ فلسفه در اسلام»، دکتر، ت، ج، دبور، ترجمه عباس شوقی، عطایی. همچنین از امیل برهیه، اتین ژیلسون و غیره می‌توان نام برد.

محدث، مفسری ادیب و شاعر، عارفی کامل و واصل به برکت فیوضات الهی و با سرانگشتان معجزه گر و نبوغ بی همتایش، این خواسته تاریخ را در نیمه اول قرن یازدهم هجری اجابت گفت.

صدرالمتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ه.ق) - حشره الله مع الانبياء والأولياء - به همه مخاصمات تاریخی و علمی با تبصری خاص و از طریق رفع جبران نقاط ضعف هر سه جریان و با تکیه بر معارف اصیل اسلامی و آیات و روایات مأثور از ائمه معصومین (ع) و الهام قدسی به شیوه کاملاً علمی و برهانی پایان داد.

ملاصدرا چندین کار اساسی انجام داد: حفظ محوریت شریعت در مباحث فلسفی و عرفانی؛ پر نمودن خلأ علمی و درونی هر یک از نظامهای فلسفی مشاء و اشراق، مانند اثبات معاد جسمانی از طریق استدلال و برهان - کاری که هرگز ابن سینا موفق به آن نشد؛ اثبات اصالت وجود - که هم مشکل مشائین و هم اشراقیین بود؛ تشکیکی نمودن وجود یا درجه بندی و مراتب وجود بر حسب شدت و ضعف و ارتباط منطقی بین مراتب عالم جسم و نفس و روح؛ اثبات حرکت جوهری؛ برهانی نمودن عرفان نظری و بسیار موارد دیگر و سرانجام از همه مهمتر آنکه چهار مکتب: مشاء، اشراق، عرفان و شریعت را در یک نظام و ارگانیزم واحد تقرر بخشید.

بنابراین همانطور که ملاحظه شد تغییر بنیادین مشارب گوناگون فلسفی و عرفانی به یک پیکره واحد خاص و منضبط و حاکمیت کامل روح دینی بر آن به صورت کاملاً علمی و دقیق و نه به صورت جبری و تصنعی، نفی هر نوع اتهام یونانی مآبی از ساحت فلسفه اسلامی را به دنبال دارد. منتقدین بایستی منظور خود را کاملاً واضح و آشکارا بیان کنند که منظور از فلسفه اسلامی، کدام فلسفه را می گویند سینوی، اشراقی، صدرایی و یا چه چیز دیگری؟! و اینکه کدام جزء و یا بخش از این فلسفه با فلسفه یونان یکی است؟ و سپس اشکالات آن را تبیین

کنند^{۲۵}. ظلمی بالاتر از این نیست که زحمات چندین قرنهٔ فلاسفهٔ اسلامی را نادیده بگیریم و بدون تحقیق و اشراف کامل (هم بر فلسفهٔ یونان و هم بر فلسفهٔ اسلامی بصورت کاملاً تخصصی) بر تلاش هزار سالهٔ آنان، مطالب ناصوابی را به زبان یا قلم بیاوریم و یا بر گفتار و نوشتار دیگران صحه بگذاریم.

پس از دوران ملاصدرا، حکمای بسیار ارجمندی با آثار علمی خود به شرح و بسط حکمت متعالیه همت گماشتند که تا عصر ما ادامه یافته و جانهای تشنه را همچنان سیراب نموده اند.

از اواخر عصر صفویه تا پایان دوران خاندان منچوس پهلوی، ایران اسلامی از هر لحاظ عرصه تاخت و تاز پادشاهان عیاش و بی لیاقت و یا استعمارگران و دشمنان خارجی قرار گرفت؛ از لحاظ جغرافیایی بسیار کاسته و تجزیه شد؛ از بعد اقتصادی کاملاً تحلیل رفت و فقر و سستی مالی بر آن حاکم گردید. قوای نظامی صرف ندانم کاریهای جاه طلبانهٔ سلاطین جور گشت و به طور کلی کشور ما از کاروان تمدن و فرهنگ و پیشرفت علمی جهانی، در تمام زمینه ها عقب ماند. بسیاری از عالمان و مراکز علمی بدست سفاکان حاکم روزگار نابود گردیدند و قدر و منزلتی برای علم و عالمان باقی نماند.

طبیعی است که چنین فضای راکد علمی و اجتماعی و فرهنگی - که حدود بیش از چهار قرن بر کشور ما حاکم بوده است - بر تمام شئون جامعه ما اثر می گذارد و صدالبته که فلسفهٔ اسلامی نیز از این جو بی نصیب نماند و از رشد

۲۵. به عنوان نمونه رجوع کنید به کتاب: «حکمت دینی و یونانزدگی در عالم اسلام» (از آغاز تا عصر ابن خلدون)، تألیف محمد مددپور، چاپ مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر، ۱۳۷۵ هـ. ش. وقتی خواننده با دقت فراوان این کتاب را مطالعه نماید، حتی یک مورد هم مؤلف محترم نتوانسته دقیقاً به عنوان موضوعی که مصداق یونانزدگی فلسفهٔ اسلامی باشد، در یک کتاب بیش از هفتصد صفحه ای ارائه دهد. این کتاب تا جایی که ما اطلاع داریم تقریرات درس مرحوم دکتر احمد فرید بوده است.

بیشتر بازمانده و آسیب پذیرفته است. ولی همین قدر که عالمان متعهد مسلمان، شجره طیبه معارف اسلامی را توانسته اند زنده نگاه دارند، خود، جای بسی سپاسگزاری فراوان دارد. بی تردید، این معضل، ربطی به ساختار درونی فلسفه و عرفان اسلامی ندارد و تنها بدان نیز اختصاص ندارد، بلکه مشکل عقب افتادگی، بیماری فراگیر این دوران، برای همه علوم بوده و سوگمندان، آثار آن همچنان باقی و پابرجا مانده است.

۴- سیر تاریخی فلسفه یونان و روم باستان، در غرب:

حال باید دید به موازات آنچه در شرق ذکر کردیم در غرب چه اتفاقی افتاده است. ادوار حیات فلسفه یونان باستان در غرب را به سه دوره مشخص تاریخی می توان تقسیم نمود:



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الف- مرحله پیدایش و بسط و تکامل:

بر اساس شواهد و مدارک مکتوب یونانی اعم از منابع ادبی و اساطیری مانند ایللیاد و اودیسه هومرویا مآخذ تاریخی مانند تاریخ هرودت و غیره و نیز آثار اولیه فلسفی مانند مجموعه آثار افلاطون و ارسطو، آغاز تاریخ فلسفه یونان به حدود پنج قرن قبل از میلاد مسیح (ع) می رسد که تا حدود هشت قرن بطور فعال و پویا یعنی تا قرن سوم میلادی به حیات خود ادامه داده است و تقریباً با مرگ حکیم نوافلاطونی فلوطین^{۲۶} (۲۰۳-۲۶۹م) بنابر اجماع همه تاریخ نگاران فلسفه یونان، حیات و رشد و نوآوری در فلسفه یونان هم با او به پایان می رسد. با تأکید بر این نکته که این قاعده شامل کلیه مشارب و مکاتب فلسفی یونان بطور کلی می شود.

۲۶. «تاریخ فلسفه»، کاپلستون، ج ۱، ص ۵۳۳، ترجمه سید جلال الدین مجتوی، سروش.

ب - مرحله رکود و تحریم فلسفه:

پس از پیدایش شریعت مسیحیت، فلسفه، در ابتدا خادم آن و رنگ و بوی کاملاً کلامی بخود یافته، و بیشتر هم آن، مصروف توجیه تعالیم کتاب مقدس (انجیل و تورات) گشت و در حقیقت تداوم چیزی به نام فلسفه ناب یونانی دیگر وجود نداشت.

با آنکه این فلسفه از دل مغرب زمین برخاسته و زادگاه آن بوده و برای اروپائیان به لحاظ نزدیکی و اشتراك زبان و فرهنگ و تمدن، فلسفه ای بومی به شمار می رفت، اما ماهیت فرهنگ و عقاید مسیحی بستر مناسبی برای رشد و ادامه حیات فلسفه یونان را فراهم نساخته بود. با شکل گیری و تدوین عقاید مسیحیت، به مرور، شکاف بین شریعت و فلسفه هر روز عمیق تر می گشت و زمینه جدال و ستیز بین اربابان کلیسا و فلاسفه به تدریج مهیا می شد.^{۲۷}

پس از فلوطین، تقریباً تا ابتدای قرون وسطی (قرن دهم میلادی) بجز یکی دو فیلسوف مهم متمایل به علم کلام مانند قدیس سنت آگوستین (۳۵۴-۴۲۰م) و بوئتیوس (۴۸۰-۵۲۴م) و جان اسکاتس اریجنا (۸۱۵-۸۷۷م) شخص دیگری در طی چندین قرن ظهور نکرد. آگوستین هم بقول بعضی از متفکران، همان فلوطین مسیحی شده است.^{۲۸} و این، یعنی حدود هفت قرن خاموشی و ظلمت و رکود برای علم فلسفه؛ علاوه بر آن که فلسفه خالص نیز مورد بی مهری و تحریم کتاب

۲۷. تاریخ و فلسفه علم، لوئیس ویلیام هلزی، ص ۱۳۰، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سروش، ۱۳۶۳ ه. ش.

۲۸. آگوستین، کارل یاسپرس، ص ۲۵، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۶۳ ه. ش. البته این مطلب صحیح نیست. آموزه های مسیحی مانند اقا نیم سه گانه و بسیاری مطالب شرك آمیز دیگر با روح توحیدی فلسفه فلوطین سازگار و قابل انطباق نیست. بلکه آگوستین تنها آغاز کننده راهی بود که می خواست به وحدت دین مسیحیت و فلسفه بینجامد که موفق نگردید.

مقدس و کشیشان و آباء کلیسا قرار گرفت. ساختار تعالیم و آموزه های مسیحی، عقل ستیز و ضد علم و آگاهی بوده و تن به هیچ نظام واحد عقلی نداده و نمی دهد زیرا منطوق و نصوص کتاب مقدس بطور عام، علیه فلسفه و حکمت یونان و فلاسفه یونانی، موضع گیری و آن را تقبیح و تحریم نموده و راه هرگونه توجیه و تفسیر و تخصیص را مسدود کرده است. در اینجا ما به دو نمونه از متن کتاب مقدس [عهد جدید] اکتفا و استشهاد می نمایم:

در رساله اول پولس رسول به قرنتیان از باب اول (۲۰-۲۷) چنین آمده:

«مکتوبست (مقدر است) حکمت حکما را باطل سازم و فهم فهیمانرا نابود گردانم. کجا است حکیم، کجا کاتب، کجا مباحث این دنیا، مگر خدا حکمت جهان را جهالت نگردانیده است، زیرا که چون بر حسب حکمت خدا جهان از حکمت خود به معرفت خدا نرسید، خدا بدین رضا داد که بوسیله جهالت موعظه ایمانداران را نجات بخشد، چونکه یهود آیتی می خواهند و یونانیان طالب حکمت هستند. لکن ما به مسیح مصلوب و عظیمی کنیم که یهود را لغزش و امتها را جهالت است. لکن دعوت شدگان را خواه یهود و خواه یونانی مسیح قوت خدا و حکمت خداست، زیرا که جهالت خدا از انسان حکیمتر است و ناتوانی خدا از مردم تواناتر، زیرا ای برادران دعوت خود را ملاحظه نمائید که بسیاری به حسب جسم حکیم نیستند و بسیاری شریف نی، بلکه خدا جهال جهان را برگزید تا حکما را رسوا سازد».^{۲۹}

و نیز در رساله پولس رسول به کولسثیان از باب دوم، آیه ۸ آمده است:

«باخبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل»^{۳۰}

این دوره، در واقع، حلقه مفقوده ای است که به صورتی بسیار سؤال برانگیز و مبهم با سکوت معنادار و موذیانانه مورخان مواجه شده است، که با تردستی

۲۹. کتاب مقدس، بخش عهد جدید، ص ۲۶۶، چاپ ایران، ۱۹۷۷ م.

۳۰. کتاب مقدس، بخش عهد جدید، ص ۳۲۴، چاپ ایران، ۱۹۷۷ م.

خاصی یکمرتبه خواننده را از فلسفه یونان باستان به قرون وسطی متصل و منتقل می سازند بدون آن که هیچگونه تحلیل و توضیحی پیرامون چرایی پیدایش این وضعیت فصاحت بار ارائه دهند. همچنین از هرگونه مقایسه این دوران با روند روبه رشد فلسفه در مشرق زمین، پرهیز می کنند.

اتین هانری ژیلسون (۱۸۸۴-۱۹۷۸م) فیلسوف و محقق نئوتومیست معاصر فرانسوی که متخصص فلسفه قرون وسطی است؛ سعی وافر و جهد طاقت فرسایی را متحمل شده، تا برای این مقطع از تاریخ فلسفه اروپا (از فلوطین تا دکارت)، فلسفه ای با هویت مستقل، بنام فلسفه مسیحی تدوین کند^{۳۱} و ایده و آرزوی دیرین خود را برکرسی تاریخ، مصرانه و به هرشکلی که شده بنشانند.

ژیلسون برای طراحی و معماری این عمارت از پای بست ویران، بهای سنگینی را به قیمت ارتکاب تناقضات درونی و ساختاری، تحریفات علمی و تاریخی، اختلاط مرزهای علوم گوناگون و إختفاء حقایق بسیار، می پردازد؛ گرچه سرانجام از این همه تلاش طرفی نمی بندد.

پایه های تئوریک و نظریه پردازی او یا باید براساس تعالیم کتاب مقدس استوار باشد و یا کارنامه تلاش عقلی فیلسوفان مسیحی. در بخش اول نه تنها بهره ای از کتاب مقدس عاید او نمی شود، بلکه باید کار مضاعفی را تقبل نماید تا تعارضات کتاب مقدس را هم توجیه نموده و پاسخگو باشد. به همین دلیل است که نصوص دینی و کتاب مقدس را بطور کلی کنار می گذارد. او در کتاب «روح فلسفه قرون وسطی» به صراحت اظهار می دارد که براساس انجیل و تورات نمی توان فلسفه ای بنا نمود.^{۳۲} تنها مبنای دیگری که برای او باقی می ماند، تکیه و تأکید بر نظریات و آراء فلسفی فیلسوفان مسیحی این دوره است. در این زمینه هم

۳۱. «روح فلسفه قرون وسطی»، اتین ژیلسون، ترجمه علیمراد داودی، ص ۶۲۴، انتشارات

علمی و فرهنگی.

۳۲. همان، ص ۶۴۸ و ۶۰۸.

ژیلسون با مشکلات عدیده‌ای روبروست، و باید بر آنها فائق آید.

برای ترسیم خطوط کلی فلسفه مسیحی، او مجموعه اصولی را مطرح می‌نماید، که هر کدام را از جایی وام گرفته و بطور ناهمگون در کنار هم نهاده تا پیکره واحدی را ارائه دهد، اما تقریباً همگی آنها خدشه پذیرند، و از زیر تیغ نقد، سالم بدر نمی‌آیند. وی آراء و اصول فلسفه افلاطون و ارسطو را شرك آمیز توصیف می‌کند،^{۳۳} تا منزلت والایی را برای فیلسوفان مسیحی، در پالایش شرك از این فلسفه‌ها، و چرخش آن به سوی توحید، نشان دهد. در صورتیکه هیچیک از شارحان افلاطون و ارسطو از ابتدا تا قرون وسطی، در اروپا، این چنین ادعایی ننموده‌اند، بلکه جملگی با تعظیم و تکریم از این دو فیلسوف نامدار یاد کرده‌اند. مگر اینکه ژیلسون همه آنان را به نادانی یا شرك متهم سازد، که خلاف فرض اوست. او هنر نوآوری فیلسوفان مسیحی را در ورود مفاهیم جدید فلسفی به عرصه فلسفه ارسطو و یا یونان، ارزیابی می‌کند؛ مانند: صفت خالقیت و فعل خلق برای خداوند، در برابر توصیف محرك غیر متحرك اول از خداوند در فلسفه ارسطو، و یا مصداق یگانه جمع وجود و ماهیت در خداوند^{۳۴} و نظایر آن. او همه این ابتکارات را در زمره کارنامه فلسفی فیلسوفان مسیحی قرون وسطی به شمار می‌آورد و به حساب آنان می‌گذارد. و این، تحریف مسلم تاریخ در پیدایش این مباحث است.

خود وی در اثر دیگرش - که قبل از این کتاب تألیف کرده (۱۹۶۰م) - بنام «مبانی فلسفه مسیحیت» همه این آراء نو فلسفی را به حکمای اسلامی مانند ابن سینا و ابن رشد و غیره نسبت می‌دهد.^{۳۵} و در جای دیگری صریحاً اقرار می‌کند که

۳۳. همان، ص ۶۹، ۶۲۶.

۳۴. همان، ص ۷۶ و ۱۱۳.

۳۵. «مبانی فلسفه مسیحیت»، اتین ژیلسون، ص ۲۰۵، ترجمه محمد محمدرضایی، سید محمود موسوی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ هـ. ش.

فیلسوفان مسیحی قرون وسطی هرگز نوآوری خاصی نداشته اند و آرای بی آرایی به آرای فلاسفه یونان باستان جز شرح و بسط، نیافزوده اند.^{۳۶}

در کتاب «روح فلسفه قرون وسطی» که آخرین اثر اوست (۱۹۷۶م) نقش مسلمین را نادیده می انگارد؛ با آنکه فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن سینا از لحاظ زمانی اقدام بر فلاسفه مسیحی قرون وسطی مانند توماس آکوئیناس، آنسلم و غیره هستند. بدون شک، وی از امکانات علمی و تحقیقاتی دانشگاه سوربن در زمینه شناخت فلسفه و عرفان اسلامی بی بهره نبوده است و محققان ناموری همچون هانری کربن و لویی ماسینیون، از همکاران وی در دانشگاه سوربن بوده اند.

از مغالطات دیگری که ژیلسون زیر کانه مرتکب شده است، خلط مباحث کلامی با علم فلسفه است، تا بدینوسیله چند اصل کلامی را به زور به عنوان اصل فلسفی به فلسفه مسیحی بیافزاید و به مخاطب خود بقبولاند. وی می گوید: از نظر من تفاوتی بین علم کلام و فلسفه وجود ندارد! ^{۳۷} گناه نیز کمبود اصول فلسفه مسیحی ابداعی خود را در امتزاج با اصول عرفانی و ذوقی جبران می کند؛ مانند: تفسیر کلمة الله و کلمه مسیح.^{۳۸}

پس همانطور که مشاهده شد پیکره فلسفه مسیحیتی که وی می تراشد، اعضای آن هر کدام از جایی کنده شده و در یک چینش غیر منطقی و ناهمگون گردآمده اند. بقول مولانا: «این چنین شیری خدا هم نافرید»

ج - دوره احیا و زوال مجدد (قرون وسطی از ۱۰ تا ۱۵ میلادی):

علیرغم تمجیدهای اغراق آمیز از آگوستین و اهدای لقب بنیانگذار فلسفه مسیحی از سوی مورخان فلسفه غرب به وی، ردپایی از ترقی فلسفی و کلامی تا

۳۶. «روح فلسفه قرون وسطی»، ص ۵۱ و ۵۲ و ۶۳۱.

۳۷. همان، ص ۴۹.

۳۸. همان، ص ۳۹.

قبل از آشنایی غربیان با آثار حکمای مسلمان نمی‌یابیم. جنگهای صلیبی و خاموشی کلیه علوم در غرب از جمله علل روی آوردن غربیان به فرهنگ و تمدن شرق و ترجمه آثار مسلمین در ابتدای قرون وسطی بود. فیلسوفان مهمی که حلقه واسطه (قرون وسطی) مابین فلسفه یونان باستان تا عصر رنسانس را تشکیل می‌دهند به تعداد انگشتان دست هم نمی‌رسد؛ علاوه بر آن که بیشترشان گرایشات کلامی داشتند تا فلسفی، مانند: قدیس سنت آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹م)، پتر آبلار (۱۰۷۹-۱۱۴۲م)، سن برنار (۱۰۹۱-۱۱۵۳م)، توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م)، دنس اسکاتوس (۱۲۶۵-۱۳۰۸م) و ویلیام اکام (۱۲۸۰-۱۳۴۹م).

فیلسوفان مذکور بیشتر شارح و مفسر آراء ارسطو و افلاطون بودند^{۳۹} و آشنایی آنان با فلسفه یونان بیشتر از طریق ترجمه آثار حکیمان مسلمان مانند: فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد، ابن میمون (۱۱۵۳-۶۰۱ ه.ق) و ابن جبرول^{۴۰} (۴۱۲-۴۶۲ ه.ق)، در چند مرحله صورت گرفت^{۴۱}. آنان فاقد ابتکار و نوآوری لازم و چشم‌گیری بودند. از بابان کلیسا که -بدلیل ناسازگاری بادین- قبلاً فلسفه را تحریم کرده بودند پس از آشنایی با بخش محدودی از آثار متفکران اسلامی که توفیق وحدت بین فلسفه و شریعت را چندین قرن قبل یافته بودند،^{۴۲} ابتدا جواز مطالعه و تدریس آثار و شروح فلسفی مسلمین بر فلسفه یونان را صادر کردند، اما با گذشت زمان اندکی، در برابر آرای فلسفی و عقلی مسلمین هم تاب

۳۹. «عصر اعتقاد»، آن فرمانتل، ص ۴، ترجمه احمد کریمی، امیرکبیر، ۱۳۴۵ ه.ش.

۴۰. «مبانی و تاریخ فلسفه غرب»، ج، هالینگ دیل، ص ۱۲۴، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، کیهان، ۱۳۶۴ ه.ش.

۴۱. «فلسفه در قرون وسطی»، دکتر کریم مجتهدی، ص ۱۸۷، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ه.ش.
 ۴۲. مانند کتاب «فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال»، ابوالولید محمدبن رشد، ترجمه سید جعفر سجادی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ه.ش. و یا شروح چندگانه بسیار تفصیلی ابن رشد بر مابعدالطبیعه ارسطو و غیره.

نیاورده^{۴۳} و مواضع گوناگونی اتخاذ نمودند که بطور کلی روح مخالفت در آن به خوبی مشهود بود.

تجربه تلخ و آزمون بزرگ تاریخی که برای دانشمندان و فیلسوفان بزرگ این دوره از تاریخ غرب پدید آمد، این بود که دریافتند محتوای کتاب مقدس و شریعت مسیحی و یهودی شرایط لازم (درونی و بیرونی) را برای سازگاری با سیستم های عقلی و فلسفی و یا به طور کلی با داده های عقل سلیم ندارد. وحدت بین شریعت مسیحی و فلسفه، امری دشوار و شاید آرزویی ناممکن است و از همین روست که تلاشهای خستگی ناپذیر فیلسوفان مسیحی و یهودی چه در این دوره و یا دوره های بعد هرگز به ثمر نشست و در نهایت چاره ای جز آن نداشتند که یکی از ایندو را به پای دیگری قربانی کنند و یا در مقام تطبیق یکی را حاکم و دیگری را محکوم و متبوع گردانند.

شعار: «عقل را کنار می زنیم تا جا برای ایمان باز شود»^{۴۴} برای همیشه در دوره های بعد اعم از رنسانس و تا عصر حاضر بعنوان یک شعار اساسی و اصل مسلم در تاریخ فلسفه دینی غرب جلوه گر و ثابت ماند.

بنابراین همانطور که ملاحظه فرمودید سیر فلسفه قرون وسطی در جهان اسلام و مسیحیت دقیقاً از دو روند معکوس نسبت به یکدیگر، به لحاظ تاریخی برخوردار بوده اند: در جهان اسلام فلسفه اسلامی روز بروز دینی تر شد و بالعکس در جهان غرب تنافر یافت. نکته اساسی و بسیار دقیق علمی، رعایت و لحاظ

۴۳. به عنوان مثال به ابن رشد لقب ملعون یا شارح حقیر دادند. رجوع کنید به «تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد»، امیل برهیه، ص ۲۷۳، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی، ۱۳۷۷ ه. ش. و نیز کتاب «روح فلسفه قرون وسطی»، اتین ژیلسون، ص ۲۱، ترجمه علیمراد داودی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ ه. ش. در این کتاب آمده که مالبرانش به آکوئیناس بخاطر پیروی از ابن رشد حمله کرده است.

۴۴. «تمهیدات»، به نقل از «نقادی عقل ناب»، کانت، ص ۶، ترجمه حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی.

تفاوت دینی و بستر شناختی رشد فلسفه در هریک از دو حوزه تمدنی شرق و غرب است. همانطور که دیدیم تحلیل تاریخ فلسفه قرون وسطی در غرب، هیچ ارتباطی با سیر فلسفه اسلامی همزمان در جهان اسلام معاصر قرون وسطی ندارد و تداخل بین این دو مرز تلاشی است کاملاً جاهلانه و غیرواقعی.

بنابراین علل شکست فلسفه یونان در غرب و رشد و بالندگی آن در اسلام ارتباط مستقیم به محتوا و ساختار درونی و عقیدتی اسلام و مسیحیت دارد و بدون در نظر گرفتن این تفاوت جوهری و ماهوی، هرگونه قضاوت و داوری علمی برخطاست.

۵- فلسفه یونان باستان و چشم اندازهای نوین:

آن همه رجز خوانی و قلم فرسایی و تحقیر و مذمت فلسفه یونان توسط فیلسوفان و مورخان غربی، از ابتدای قرون رنسانس تاکنون، حاصلی جز ندامت و عذرخواهی دربرنداشت. توجه بسیار مشتاقانه غربیان به فلسفه های کهن شرقی و تکریم و تعظیم مجدد از فلسفه یونان و سرخوردگی از فلسفه های جدید، همگی خشی کننده گزافه گویی های ملامت بار آن دوران است. استقبال روزافزون از فلسفه یونان باستان نشانه در یوزگی فلسفه معاصر است. فیلسوف عصر مدرنیته، فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) در کتاب خود «سیر حکمت در یونان یا فلسفه در عصر تراژیک یونانیان» درباره حکمای یونان باستان چنین می گوید:

«چقدر اینان زیبا بودند! من در میان آنان نه چهره های عبوس و وحشت زده می بینم، نه مدیحه سرایان متعصب زمان حال، نه سکه سازان قلب الاهیات، نه فضل فروشان رنگ پریده و افسرده... من در میان اینان هیچ کسی را نیز نمی یابم از آن قماش که به ضرب و زور خودنمایی سخن گفتن از رستگاری روان یا طرح پرسش «خوشبختی چیست؟» کارشان را به فراموشی جهان و مردمان بکشد»^{۴۵}

۴۵. «فلسفه در عصر تراژیک یونانیان»، فریدریش نیچه، ص ۴۶، ترجمه مجید شریف، نشر

بعضی از فلاسفه غربی معاصر به عمق فاجعه روی داده در فلسفه های پس از رنسانس کاملاً تفتن یافته و تحلیل های بسیار تکانه‌دهنده‌ای ارائه داده اند، مانند مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی.

او معتقد است که فلسفه در مغرب زمین پس از رنسانس از مسیر اصلی خود که وجود شناسی باشد منحرف شده و دور مانده و هویت واقعی فلسفه قرن‌ها بطور غم انگیزی مغفول گشته و در طی اینمدت چیزی بنام فلسفه واقعی و حقیقی وجود نداشته است. وی تنها راهکار نجاتبخش را بازگشت به ماهیت فلسفه یونان باستان، البته با تحلیلی نو و چشم اندازی نوین می داند. او توجه به موجود را باعث غفلت از اصل ذات وجود می داند و اصلاح مجدد فلسفه را در توجه دوباره به وجود می داند وی دیدگاه خود را در مقاله «فلسفه چیست؟» چنین بیان می کند:

«سرانجام، شاید اکنون وقت آن است که پس از دوهزار و پانصد سال در باب این مسئله تأمل کنیم که: پرسش وجود موجود چیست؟ با چیزهایی مثل اصل یا علت چه مناسبتی دارد؟»

در اینجا وجود در چه معنایی مورد تفکر قرار گرفته است، که با اموری مثل جهت و علت، تخصیص یافته و مطلق وجود، و وجود موجود را صورت می بخشد؟^{۴۶}

اتین ژیلسون هم فلسفه های بعد از رنسانس را سزاوار عنوان فلسفه نمی شمارد.^{۴۷} اما صد افسوس که برخی روشنفکران ما همچنان از زمان عقب مانده اند و در عالم بی خبری بسر می برند و اخبار سرخوردگی از معبد و قبله گاهشان به آنان نرسیده است و تجاهل می ورزند.

بهر حال با توضیحاتی که تاکنون دادیم امیدواریم که ماجرای اتهام یونان زدگی و قصه تحریف تاریخی یونانی مآبی فلسفه اسلامی را آشکار ساخته باشیم.

۴۶. «فلسفه در قرن بیستم»، ژان لاکوست، ص ۲۱۱، بخش ضمائم ترجمه رضا داوری اردکانی، انتشارات سمت، ۱۳۷۵ ه. ش.

۴۷. «روح فلسفه قرون وسطی»، اتین ژیلسون، ص ۶۲۸، ترجمه علیمراد داودی.

ب- محور به ظاهر اساسی دیگری که جولانگاه تاخت و تاز مخالفان فلسفه اسلامی گشته، مبحث طبیعیات قدیم است؛ زیرا اکثر مطالب آن ارزش علمی خود را از دست داده و ابطال گردیده است. به زعم منتقدان عجول و خام اندیش، نقطه ضعف بزرگی را یافته اند، که در مان ناپذیر است و چه توهمات و داستان‌سرای‌هایی که به دنبال آن در مقام استنتاج بر آن مترتب نموده اند، تاجائیکه پا را از حریم طبیعیات فراتر نهاده و به الاهیات و بخش‌های دیگر فلسفه و معارف اسلامی حمله ور شده اند و با کیمیای جهالت می‌خواهند از ایشکال مسی‌زنگ زده خود، طلا بسازند. برای تبیین دقیق و علمی مسئله و جایگاه طبیعیات قدیم در فلسفه اسلامی و ریشه تحولات تاریخی آن و مقایسه آن با دیدگاه‌های جدید در علوم تجربی عصر حاضر، مطالبی را در چند فصل معروض می‌داریم.



۱- جایگاه علمی، تعریف و موضوع طبیعیات:

طبیعت از نظر قدما عبارتست از: هر آنچه در دایرهٔ محمولات آن (طبیعت) از حیث حرکت و سکون مورد بحث واقع بشوند، و نیز موضوعاتی جزئی هستند مربوط به یکی از قوای نفس کلی که شناخت قوهٔ دگرگونی‌کننده در موجودات اعم از انسان و حیوان، گیاه و افلاک و غیره؛ و یا به عبارت دیگر پیرامون عناصر تشکیل‌دهنده (پدیده‌ها و اجسام) آن و یا قوانین حاکم بر روابط پدیده‌ها بحث نماید، و بیشتر از طریق تجربی قابل شناخت و وصول است این علم را علم طبیعی می‌گویند^{۴۸}. که دقیقاً مطابق با علوم تجربی عصر ما از قبیل فیزیک، شیمی، پزشکی، زیست‌شناسی و ... هستند.

از طرفی می‌دانیم که موضوع اصلی حکمت و فلسفه، مطلق وجود و عوارض ذاتیهٔ آن است^{۴۹} و اصلاً به علم کلی معروف و معنون است. بنابراین همت دانشمند

۴۸. الاهیات الشفاء، ج ۱، ص ۴، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره.

۴۹. همان، ص ۴ و ۵.

علوم طبیعی مصروف شناخت جزئی از ماهیات پدیده‌های عینی و ملموس می‌شود. در نتیجه، علم طبیعی موضوعاً از علم حکمت خارج است و به اصطلاح منطقیین موضوع منتفی به انتفاء سالبه است. در حقیقت، طبیعیات مهمان ناخوانده‌ای است که حضور طولانی و نابجای او در فلسفه، افهام متوسط را به اشتباه انداخته و او را با صاحبخانه یکی پنداشته‌اند و تمام اشتباهات ناشی از این خلط علمی و تاریخی است.

از سوی دیگر، در مباحث فلسفه، مطالبی وجود دارد که نقطه تلاقی علم طبیعی و فلسفه به شمار می‌رود مانند: تعریف ماده و جسم و مباحث جواهر و اعراض و یا رابطه نفس و بدن و امثالهم.

حکیم ناچار است متعرض برخی از مباحث طبیعی بشود که این مسئله، یعنی روابط علوم با یکدیگر امری معمول و شایع است. طبیعی است که اصول موضوعه هر علمی در علم دیگر بکار گرفته می‌شود. از آن جا که دایره علوم در گذشته‌های دور بسیار محدود بود، حکماً مبادرت به یادگیری و آموزش آنها می‌نمودند. سنت جاری حسنه در شیوه تعلیم و تعلم، ذوفنون بودن علمای بزرگ بود و این امر، بسیار عادی تلقی می‌شد. به همین دلیل است که حکمای گراندقدر ما حتی در دوران معاصر، ذوفنون بودند و دارای ابتکارات و کشفیات خاصی در بسیاری علوم از جمله علوم تجربی بودند. عالمان و حکیمانی چون: جابر بن حیان، فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر، بیرونی، ابن هیشم، ثابت بن قره، محمد بن زکریای رازی و غیره که جملگی در کلیه علوم عصر خویش مانند: فقه، ادبیات، حدیث، ریاضی، تفسیر، پزشکی، فلسفه، اخلاق، هیئت و نجوم، کیمیا، موسیقی و فرهنگ شناسی و تاریخ و قس علیهذا حرف اول را می‌زدند. و تاریخنگاران مسلمان علوم اسلامی^{۵۰} و اخیراً مستشرقین در کتب و منابع تاریخ

۵۰. مثلاً کتابهایی باعنوان «طبقات اطباء»، «طبقات مفسرین»، «طبقات صوفیه» و امثالهم که خود مسلمین نگاشته‌اند و حالت دایرة المعارف گونه دارند.

علوم به تفصیل آنها را یاد کرده اند.^{۵۱} در دوران ما مرحوم آیه الله شعرانی (ره) و حضرت آیه الله حسن زاده آملی (مدظله) را می توان نمونه بارز و مصداق خواجه نصیرالدین طوسی ثانی در این عصر نامید.

۴- ارزیابی علمی طبیعیات و روند تاریخی آن:

داوری درباره ارزش علمی طبیعیات قدیم منوط به در نظر گرفتن چند نکته است: اول آنکه مسلمین در تمام زمینه های علوم تجربی زمان خویش تبخر داشته و به پیشرفت های شایانی نائل آمده اند و تنها به علوم انسانی و نظری پرداخته اند. حدود سه قرن پس از پیدایش اسلام (قرن دهم میلادی) تا پایان قرون وسطی (پانزدهم میلادی) نبض همه علوم طبیعی در اختیار مسلمین بود. اما دقیقاً در همان حال، غرب و اروپا، دوران ظلمت و حاکمیت شوم جاهلیت مسیحی را سپری می کرد.

انحطاط مسلمین در کلیه زمینه ها به عللی که بسیار گسترده و قابل بحث و بررسی است در آغاز قرون رنسانس شروع شد و دفتر حیات علمی جهان اسلام در این دوران بسته می شود. بنابراین طبیعیات اسلامی تنها تا این دوران ارزش حیاتی و تاریخی خود را حفظ می کند و پس از آن از گردونه شتاب انگیز علوم تجربی جهان خارج می شود. هرچند که نوآوری های علمی و فنی مسلمین نیز، آن طور که باید و شاید در منابع اصلی تاریخ علوم ضبط و تحلیل و مسطور نگردیده است، زیرا این کاری است بسیار تخصصی و سزاوار است از سوی خود مسلمین باتوجه به آشنایی آنان با فرهنگ اسلامی و بومی خویش انجام پذیرد. گوا اینکه

۵۱. مانند جورج سارتن که در کتاب «مقدمه بر تاریخ علم»، ۲ ج، ترجمه حسن صدر افشار، چاپ سازمان برنامه و بودجه، به تفصیل آراء علمی و اسامی دانشمندان مسلمان را در کلیه علوم تجربی و غیرتجربی آورده است.

برخی از فرزندگان معاصر^{۵۲} این نقیصه را تا حدودی جبران کرده اند. اگر بنا باشد که تاریخ علوم جهان به تفصیل و بطور دقیق چه در زمینه علوم انسانی و چه تجربی نگاشته شود صفحات این تاریخ از قرن دهم میلادی تا حدود پانزدهم میلادی بایستی به جهان اسلام و مسلمین اختصاص و تعلق یابد. زیرا رقیبی در این دوره تاریخی برای مسلمین وجود نداشت. اگر منابع تاریخ علوم را که غربیان خود تحریر کرده اند مطالعه کنیم، به این حلقه مفقوده پی می بریم و آن را نزد مسلمین می یابیم.

نکته مهم بعدی آن که دانش مسلمین در زمینه علوم تجربی و تئوریهای مربوط به آن، پایه بسیاری از پیشرفت ها و اکتشافات اروپائیان در دوره رنسانس گردید^{۵۳}.

۵۲. مانند کتاب «منابع تاریخ علوم اسلامی» تألیف آقای دکتر سید حسین نصر به زبان انگلیسی در ۳ ج و بعضی کتب منتشره شده از سوی مؤسسه مک گیل کانادا.

۵۳. این در حالی است که بعضی از عناصر خودباخته فرهنگی که از لوازم روشنفکری و غربزدگی جز تحریف تاریخ، اتهام و توهین به بزرگان و مقدسات چیز دیگری در چپته ندارند، تفکر ابن سینا و عرفان صدرالمতألهین شیرازی را به عنوان عوامل رکود و عقب ماندگی در کشور ما معرفی می کنند. با این منطوق که چون بخش حکمت تولیدی ارسطو ترجمه نشده و بدست مسلمین نیفتاده، همان، منشأ عقب ماندگی تکنولوژیکی در ایران و شرق گردیده است. همچنین ادعا نموده اند که مکتب عرفانی و اخلاقی زاهدانه ملاصدرا ترك دنیا و دنیاگریزی را ترویج می کند، غافل از آنکه ایشان متوجه تفاوت بین ترك حب دنیا، با ترك نفس دنیا نشده اند. اسف بارتر آنکه تاریخ هم نخواننده اند تا بدانند که حکومت جور و علمای نادان درباری باعث شدند که آخوند را به قریه کهک تبعید نمایند و الا ملاصدرا هرگز به اختیار خود و یا به لحاظ ریاضت و ترك دنیا به آنجا پناه نبرد. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. ظاهراً از کشفیات تازه مدعی در قرن ما همان حکمت تولیدی ارسطوست که معلوم نیست چه صیغه مبهمی است و جالب تر آنکه کسانی که از ترجمه ساده منطوق ابتدائی مانند منطوق مظفر هم عاجز و درمانده اند چنین ادعاهای فیلسوف مآبانه ای را می نمایند، غافل از آن که فهم مسائل فلسفی استعداد بالایی می خواهد. جهت اطلاع بیشتر رجوع نمائید به کتاب «اصول فلسفه»، رنه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، مقدمه مترجم بر چاپ دوم، ص ۷، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۱ ه. ش.

زیرا ماهیت دانش اسلامی با علوم بومی معمول آنان، یعنی میراث یونانی دست نخورده قرون وسطایی در غرب، بسیار متفاوت، جذاب و نوین بود. در حقیقت، تحولات شگفت آور دوره رنسانس بنا بر تأکید و اقرار مورخان غربی، مدیون اندیشه های ابتکاری و نوین مسلمین بود. نکاتی که تاکنون بدان اشارت رفت عمومی و سطحی بودند برای داوری نهایی، مطالب عمیق تری و از زوایای دیگری به طبیعیات اسلامی مربوط می شوند که در فصل بعدی خواهد آمد.

۳- مقایسه مبادی مابعدالطبیعی (اصول پیشین متالیزیکی) و اخلاقی (اصول پیشین ارزشی) حاکم بر علوم تجربی بین طبیعی دانان مسلمان و طبیعت شناسان جدید:

مطالبی را که در این فصل می خواهیم متعرض آن بشویم، دارای اهمیت حیاتی بسیاری می باشد، و در زمان ما از جمله مباحث جنجالی و به معرکه آراء تبدیل گشته است. موضوعات فوق به نحوی از نظر محققان اسلامی مستور و مغفول مانده است. امیدواریم که این گام هر چند کوچک، نقطه شروعی باشد برای اهل فن، تا ادامه آن را پیگیری نمایند.

در قرون وسطی، طبیعت از نظر متفکران غربی دارای نظم جبری و غایت بود. خداوند را علت فاعلی آن می دانستند و نسبت به متفکران اسلامی بسیار ابتدایی تر و ساده تر می اندیشیدند و مهمترین مباحثات آنان پیرامون امور اتفافی و عدول از نظم بود.^{۵۴}

در اوائل قرون رنسانس سروصدای فراوانی از سوی فلاسفه تجربی مسلک مانند: فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶م)، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م)، جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳م)، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) و غیره به راه افتاد که: باید علم از شر فلسفه های عقلی و نظری خلاصی یابد و رها شود. بعدها هم به این اندازه رضایت

۵۴. روح فلسفه قرون وسطی، اتین ژیلسون، ص ۵۸۹.

ندادند و گفتند اساساً فلسفه باید بر مبانی تجربی بنا شود؛ و این را دلیل و نشانه برتری و تفاخر فلسفه خود نسبت به فلسفه های غیر تجربی دیگر محسوب می کردند. و بطور شتاب انگیزی در پی سبقت جستن بسوی تجربه گرایی از یکدیگر برآمدند. این جریان کمابیش تا چند قرن ادامه داشت. از عصر رنسانس به بعد معنی واژه علم و علمی بودن به معنای خاص تجربه و تجربی بودن تغییر معنوی یافت و تاکنون ثابت و پایرجا مانده است. بهر حال در برهه ای از تاریخ فلسفه غرب تجربه گرایی مُد روز شده بود و ملاک صحت و ارزیابی و استاندارد مکاتب فلسفی بشمار می رفت و همه تمایل داشتند که به این علامت ممهور شوند. حتی متفکری مانند کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م) هم با نوشتن کتاب دیالکتیک طبیعت به کمک انگلس سعی نمود که فلسفه خود را بهر قیمتی که شده علمی و تجربی جلوه دهد.

با پیدایش رسمی فلسفه علم در قرن نوزدهم، - گرچه برخی از فیلسوفان علم مانند هانس رایشنباخ (۱۸۹۱-۱۹۵۳م) اصرار دارند که تاریخ فلسفه علم را به زمان فیلسوفان شکاک یونان باستان برسانند^{۵۵} - مرزبندی و حدود و روابط میان دایره علوم تجربی و دایره فلسفه و مابعدالطبیعه دوباره مطرح گردید.

فلسفه علم در آغاز بیشتر به فلسفه طبیعی معروف بود و پیرامون ساختار نظریه های علمی و قوانین تجربی و شرایط اکتشافات علمی بحث می نمود. اولین سردمداران و طراحان فلسفه علم را می توان کسانی مانند جان هرشل (۱۷۹۲-۱۸۷۱م) و ویلیام هوئل (۱۷۹۴-۱۸۶۶م)^{۵۶} دانست.

آنان در آثار خود به نحو مقایسه ای درباره خصایص معرفت شناختی تجربی و طبیعی با غیر آن به تجزیه و تحلیل پرداختند. این مباحث بتدریج توسط فیلسوفان

۵۵. «پیدایش فلسفه علمی»، هانس رایشنباخ، ص ۱۰۵، ترجمه موسی اکرمی، انتشارات

علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ه. ش.

۵۶. درآمدی تاریخی به فلسفه علم، جان لازی، ص ۱۵۴، ترجمه علی پایا، مرکز نشر

دانشگاهی ۱۳۶۲ ه. ش

بعدی علم پخته تر و منقح و کاملاً مضبوط گردید.

شعارهای تند و بی پروای تجربه گرایی به مرور، تعدیل و مرزهای آن بهتر شناخته شد. البته ما در صدد بیان شکل گیری فلسفه علم و مسائل آن نیستیم زیرا از حوصله این بحث خارج است. لذا فقط آن دسته از مسائلی را که به نحو مستقیم با بحث ما ارتباط دارد مطرح می نماییم.

تا قرن گذشته، تصور می شد که قوانین تجربی و یا علمی، تنها منعکس کننده و دربرگیرنده واقعیات جاری و حاکم بر طبیعت، و یا روابط پدیده ها را بطور خالص و درکمال بیطرفی تبیین و تشریح می کنند و دیدگاههای متافیزیکی و مبانی اخلاقی و فرهنگی و اجتماعی شخص دانشمند و یا جامعه عالمان طبیعت شناس، در تئوریهای علمی ارائه شده از سوی آنان هیچگونه دخل و تصرفی ندارند.^{۵۷}

اما بتدریج این موضع فکری دگرگون و به ضد آن مبدل گشت. با بحث ها و تحقیقات فراوان دریافتند که کلیه عوامل فوق و دهها عامل پیدای پنهان دیگر در پیدایش یک تئوری تجربی و اثبات و تفسیر آن دخالت دارند که لحاظ نمی شوند.

هرگزازه تجربی (از پیدایش تا اثبات) می بایست مراحل مختلفی را طی کند تا به عنوان یک قانون تجربی شناخته شود و آن عبارت است از: مرحله پیدایش و طراحی، مرحله گردآوری شواهد، مرحله تصمیم و گزینش یک تئوری از میان دهها تئوری رقیب یا انتخاب وجهی از وجوه واقعیات حاکم بر یک پدیده طبیعی، مرحله ایجاد شرایط تحقق آزمون، مرحله اثبات یا ابطال نتیجه آزمون، و نهایتاً

۵۷. بهترین کتابی که در این زمینه نگاشته شده و این بحث را از دوران کپرنیک و کپلر تا زمان نیوتون البته با دیدگاهی خاص بررسی نموده کتاب «مبادی ما بعدالطبیعی علوم نوین»، تألیف ادوین آرتوربرت، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۹ ه. ش. می باشد که ارزش مطالعه مکرر دارد. همچنین مطالعه کتاب «تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر»، نوشته دکتر مهدی گلشنی، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ه. ش. بسیار سودمند است.

مرحله تفسیر و داوری درباره پاسخ و نتیجه آزمون.

بسیاری از قضایای متافیزیکی و گزاره‌های اخلاقی و نیز گزاره‌های تجربی مفروض و مقبول از پیش، بطور خودآگاه و ناخودآگاه در تمام مراحل یادشده، و در همه حال و همه جا ناظر و حاکم و همراه دانشمند تجربی بوده، بکار گرفته می‌شوند و او را به اجبار یاری و پشتیبانی می‌نمایند.^{۵۸}

به عنوان نمونه هر فرد آزمایشگر، اصل متافیزیکی علیت را قبول دارد (اگر قبول هم نداشته باشد، باز همان اصل متافیزیکی از نوع منفی آن است) و یا اصل امکان شناخت برای انسان و تطبیق پدیده خارجی با پدیدار ذهنی خود را پذیرفته است. همین طور دهها قضیه دیگر مانند: اصل شرایط یکسانی عالم طبیعت در حین آزمایش و بعد از آن را و یا گزاره تجربی مثلاً نظریه نیروی جاذبه زمین را از قبل بدان معتقد است همین طور فشار هوا و دهها اصل و عوامل دیگر. آنهایی را که جنبه تجربی دارد در نتیجه آزمایش محاسبه و منظور می‌کند و برخی را که جنبه متافیزیکی دارند بظاهر محسوب نمی‌کند زیرا چون جنبه کمی ندارد و یا بدیهی می‌شمارد.

همین طور در مرحله گزینش تئوری، از میان دهها تئوری ممکن و رقیب، تابع سلیقه و علائق شخصی دانشمند است که شامل ضرورت اجتماعی و امکان آزمایش که موجب حذف و یا انتخاب از سوی او می‌شود. همین گونه است در مرحله تفسیر و داوری؛ تک تک واژه‌های تشکیل دهنده گزاره تجربی جدید بدست آمده از طریق معلومات و ذهنیت فردی و اجتماعی و نیز مفاهیم بدست آمده از قضایای تجربی و غیرتجربی مقبول قبلی معنا و مفهوم می‌یابند، و در مقام تنظیم و تنسيق، مفاهیم داده‌های جدید با مفاهیم داده‌های قدیم به مدد همه عوامل یاد شده همراه با تبادل و توألد جدید بطور خودآگاه به کمک او می‌شتابند، و

۵۸. فلسفه علوم طبیعی ۱، کارل همپل، ص ۴۷، ترجمه حسین معصومی همدانی، مرکز نشر

بایکدیگر تلاقی نموده و عجیب می شوند و مفهوم ثالثی از آنها متولد می شود که گزاره جدید تجربی بدست آمده را تشکیل داده که محصول همه این فعل و انفعالات ذهنی و عینی است.

شعاع جدایی علم از فلسفه رؤیا و سرابی بیش نبود و علم بدون کمک فلسفه (قضایای متافیزیکی) نامفهوم و ناتوان و عقیم است و هرگز به طور مستقل نمی تواند نضج بگیرد و بالطبع دانشمند علوم تجربی، همواره در چالش جبری با آرای فلسفی، باید دست و پنجه نرم کند.

هدف از طرح تمامی مباحث مذکور اشاره و تبیین ریشه ها و سرچشمه های فرهنگی و علل پیدایش بحران فاجعه انگیز در تکنولوژی پیشرفته و علوم تجربی جهان معاصر است. اصلاح و چاره جویی اساسی و صحیح برای مهار و کنترل جهت گیری های خطرناک و مصیبت بار تکنولوژی مدرن حاکم بر فضای مراکز علمی، صنعتی، تحقیقاتی، نظامی، اقتصادی و ...، تنها از این راه که خواهیم گفت میسر است.

دنیای کنونی طعم آسایش و رفاه پیشرفته توأم با معنویت را نچشیده و نیازموده است.

در این عرصه است که طبیعت شناس مسلمان با الهام از آموزه های دینی خود نسخه شفابخش جهان آفت زده از تکنولوژی مدرن را در دست داشته و قادر است که همگان را بسوی آن فراخواند.

طبیعت از دیدگاه علوم تجربی نوین انباشته ای از موادی جان، بی معنا و فاقد غایت است، کر و کور و خود بخود پدید آمده است، مخلوق نیست، منبع اقتصادی و سرشار از انرژی است که همه بر سر تصرف آن کینه توزانه با اسراف و تبذیر به نبرد بایکدیگر پرداخته اند. طبیعت، همچون موجودی قربانی و مثله شده، بی رحمانه تاوان هزینه قدرت طلبی و فزون خواهی کارتل ها و تراست های بین المللی را می پردازد. همه دارایی های طبیعت غنائمی به یغمارفته است که در

حال اتمام و نابودی است. سیل بنیان کن و خسانمان بر انداز تکنولوژی مدرن، انسان و حیوان و گیاه و فضا و محیط زیست و هر آنچه بر سر راهش قرار گرفته می‌بلعد و بکام مرگ فرو می‌کشد. انسان در مانده امروز، با سلاح تکنولوژی مدرن، بر سر پیکر نیمه جان و محتضر طبیعت ایستاده، و تعزیه خوانی می‌کند و بر حیات و محیط زیست سالم گذشته خود حسرت می‌خورد.

در چنبره سیاهی‌ها و تباهی‌ها، طبیعت شناس مسلمان منشور نورانی و رهایی بخش خود را به انسان مایوس عصر خود ارائه می‌دهد تا سرلوحه راهگشایی باشد برای همه تاریخ علم، آن اصول کارساز و ناجی بدین قرارند:

۱- طبیعت، کتاب تکوینی، آیت الهی و تجلی گاه حکمت باری تعالی است.

بقول آن شاعر نامدار:

دل هر ذره چو بشکافی
آفتابیش در میان بینی

۲- طبیعت جزئی از کل نظام هستی است و وابسته به مبدایی الهی و مخلوق او است. به قول شاعر: «جهان را صاحبی باشد خدا نام»

۳- انسان جانشین خداوند است و طبیعت امانت الهی در دست اوست.

۴- طبیعت خوان نعمت گسترده الهی است و اسراف و تبذیر در آن راه ندارد و جایز نیست.

۵- همه هستی و از جمله طبیعت همراه با انسان تسبیح گوی حق اند و با یکدیگر همسو و مهربان و بی کینه و عاشق و معشوق خویش. و حرکت (انتقالی و وضعی) و نیروی جاذبه، همان سریان عشق است نزد حکیم اسلامی.

به جهان خرم از آتم، که جهان خرم ازوست

عاشقم بر همه عالم، که همه عالم ازوست

۶- شناخت قوانین طبیعت برای طبیعت شناس الهی درس خداشناسی و پی بردن به نظم و اسرار خلقت و حکمت صنع الهی است نه برای سیطره و استحکام قدرت شیطانی و نه برای اسارت و تسخیر طبیعت.

۷- و بالاخره طبیعت مهبط و محضر ربوبی و محراب عبادت است و سکوی پرش؛ برای انسان ملکوتی حجاب است و انسان عارف به مافوق طبیعت و عالم معنی چشم دوخته و عشق می ورزد و طبیعت، مهبط و تبعیدگاه و زندان جدّ ما آدم عاصی ست و منزلی گذراست، موقت و فانی.

حال باید دید که این اصول متبرکّ برای دانشمند علوم تجربی نوین در چه زمانی دوباره جامه عمل خواهد پوشید و آیا تجربه طلایی و باورنکردنی قرون صدر اسلام دوباره تکرار خواهد شد یا نه؟!

۴- آیا طبیعیات قدیم بایستی از متون فلسفه اسلامی حذف گردد؟!

گمان می کنم که با توجه به مطالب گذشته پاسخ این سؤال خودبخود روشن شده باشد. نتایج و تولیدات طبیعیات قدیم، به دلیل فاصله زمانی دراز، کاربردی برای جامعه امروز ما نداشته و صرفاً ارزش تاریخی دارد. همان طور که قبلاً تأکید کردیم مهمان موقت ناخوانده ای بود در علم فلسفه اسلامی که ورودش از ابتدا اشتباه بود بنابراین خروجش هم نیاز به مجوز ندارد.

اما از حیث مبانی اخلاقی و نیز متافیزیکی و اهداف، طبیعیات قدیم بایستی مورد مطالعه مجدد و بررسی دقیق تری قرار گیرد، تا آن مبانی استخراج و ارزیابی و مقایسه شوند. نیز سهم دانشمندان علوم تجربی مسلمان در پیدایش علوم تجربی نوین از حیث نوآوری ها و ابتکارات بهتر مشخص شود. کما اینکه گامهای با ارزشی در این زمینه برداشته شده است.^{۵۹}

۵۹. به عنوان نمونه به دو کتاب بسیار ارزشمند می توان اشاره نمود: کتاب «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت»، نوشته دکتر سید حسین نصر، چاپ خوارزمی، ۱۳۵۹ ه. ش. و دیگری کتاب «تأثیر و مبادی آن یا کلیات فلسفه طبیعی ملاصدرا»، تألیف دکتر عبدالحسین مشکاة الدینی، نشر ابن سینا، ۱۳۴۷ ه. ش.

۵- آیا الاهیات، تابع طبیعیات است؟ و با تغییر طبیعیات، الاهیات نیز دگرگون می شود؟!

مسیر دیگری را که برخی از منتقدین، به عنوان بهانه ای برای نفی فلسفه اسلامی برگزیده اند، طرح این قضیه و قیاس منطقی است که: «الاهیات هر مکتبی، تابع طبیعیات آن است و با تغییر طبیعیات، الاهیات آن مکتب خود بخود فرو می ریزد» و از آنجا که طبیعیات قدیم اسلامی بسیاری از نظریاتش تنقیص و یا باطل گشته است، به ناچار باید در ساختار الاهیات اسلامی دگرگونی و دستکاری به عمل آید.

در ضمیر این برهان ناستوار، چندین قضیه نامسلم و پیشینی (که از پیش صحیح مفروض شده) مستتر و در آن گنجانده شده است و سپس استنتاج منطقی به عمل آمده است. مواد این قیاس به شرحی که در زیر آورده ایم فاسد است:

الف - در این گزاره موضوع طبیعیات و الاهیات یکی (یا به نسبت تساوی) پنداشته شده است زیرا آنها در این حالت است که تبادل و توالد بین آنها برقرار می شود و از نقض یکی نقض دیگری لازم می آید و بالعکس. در صورتی که نسبت میان این دو علم، عام و خاص مطلق محسوب می شود. زیرا همانطور که قبلاً گفتیم موضوع طبیعیات بخشی و جزئی از عالم هستی است و در فلسفه از کل هستی بحث می شود. و اگر از دیدگاهی عمیق تر و بر مبنای عرفان نظری و نظریه وحدت وجود بخواهیم بحث را دنبال کنیم نسبت آن دو به تباین تبدیل می شود. چون یک طرف هیچ است و وجودش اعتباری است؛ و از قبل وجود حقیقی و اصیل، از عالم عدم پا به عرصه وجود نهاده، و به عنایت او، و از مبدأ جواد باری حصه ای از فیض وجود یافته، تا مادامی که اراده باری تعالی فیضش را دوام بخشد وجودش باقی است و رقیبی برای وجود حقیقی اصیل او، چه در مرتبه احدیت، و چه در مرتبه واحدیت متصور نیست، تا بخواهیم علم به وجود حقیقی را، با علم به موجودات بسنجیم، و بین آن دو نسبتی برقرار بسازیم.

ب- ناقد، تنها با استفاده از روش استقراء (از جزء به کل)، خواسته نوعی رابطه مستقیم بین قوانین جزئی تجربی برآمده از طبیعت، با (تعمیم آن به) کل نظام هستی برقرار نماید. شرط تحقق این امر فرض چند چیز است:

اولاً ما باید مبانی منطقی استقراء را کاملاً بپذیریم و اشکال و نقصی بر آن وارد نسازیم.^{۶۰} ثانیاً بر فرض پذیرش و قبول صحت آن، می بایست محدودیت های ذاتی روش تجربی و دایره تنگ آن را نادیده انگاریم. زیرا بسیاری از حقایق و واقعیات حتی تجربی و عینی این روش را بر نمی تابد، و از دایره شمول خود خارج می کند. در بحث متدولوژی علوم، معضلات روش تجربی به تفصیل بحث و ذکر شده است و مقبول همگان افتاده است.

ثالثاً بسیاری از مباحث و شاید قریب به اکثر مباحث الاهیات، ذاتاً و ماهیتاً تن به تجربه نمی دهند؛ نه آنکه ضد تجربه اند، بلکه لباس تجربه تنگ تر از آن است که بر قامت رفیع مباحث عقلی و نظری پوشانیده شود. این نقص بزرگ مختص به مباحث فلسفی و عقلی تنها نیست، بلکه شامل بسیاری از مباحث علوم انسانی و غیر انسانی، و حتی علوم تجربی نیز می شود و با روش تجربی نمی توان بدانها معرفت یافت.

برای آنکه موضوع کمی شکافته تر شود، ناچاریم قدری پیرامون شرایط و خصوصیات آزمون به روش تجربی توضیح دهیم.

اصولاً موضوعاتی را می توان در معرض آزمون قرار داد که دارای شرایط ذیل باشند:

- ۱- در دسترس عموم و همگانی باشند و امکان سیطره و دستیابی بر آن به راحتی برای همه میسر باشد.

۶۰. در این زمینه مرحوم شهید سید محمد باقر صدر (ره) در کتاب «الأسس المنطقية فی الإستقراء»، بحث علمی مستوفایی نموده اند که خوانندگان جهت اطلاع بیشتر می توانند به آنجا مراجعه نمایند.

- ۲- موضوع عمل آزمایش قابل تکرار در شرایط یکسان باشد.
- ۳- موضوع مورد آزمایش قابلیت مشاهده ملموس و عینی را داشته باشد.
- ۴- قابل پیش بینی و محاسبه باشد.
- ۵- قابل اندازه گیری و یا امکان تبدیل به کمیت را دارا باشد.
- ۶- هرچه موضوع ساده تر و جزئی تر باشد، پاسخ دقیق تر بدست می آید.
- ۷- امکان ابطال یا تأیید پذیری را داشته باشد.

کلیه شرایطی را که برشمردیم مورد توافق و اجماع همه فیلسوفان علم معاصر از رودلف کارناب گرفته تا ایمره لاکاتوش، کارل پوپر، تامس کوهن، هانس رایشباخ و ... می باشد.

به عنوان مثال، پدیده هایی مانند خواب، منشأ و ماهیت حیات، ماهیت روان، منشأ و پیدایش جهان و ماده و منظومه ها، ضد ماده یا عناصر غیرمادی در فیزیک نوین، عواطف و احساسات، اراده و تصمیم و دهها مورد دیگر، تن به روش آزمون تجربی نمی دهند، و به تور تجربه نمی افتند. با آنکه کلیه مثالهای فوق همگی محسوس و عینی هستند، ولی با شرایط فوق، به طور ناقص یا کامل، قابل تطبیق نمی باشد.

ج- پاسخ نقضی که قبلاً هم متذکر شدیم، آن است که، نظریه های تجربی و قضایای طبیعی و فیزیکی، وابسته و وامدار به بسیاری از قضایای متافیزیکی هستند، و بدون آنها ناقص و نامفهوم، بلکه بی معنا هستند.

پس بقول شاعر:

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

و سرانجام، پاسخ نقضی آنکه تاریخ علوم و تجربه بشری بزرگترین گواه بر ناتوانی و فقر ذاتی علوم تجربی است. وقتی آنچه در خارج وقوع یافت دیگر استدلال را فایده نمی نیست: «آفتاب آمد دلیل آفتاب»

تغییرات مستمر بنیادین و سریع علوم تجربی فیلسوفان علم را حیرت زده و

سرگردان و سرخورده کرده است. تامس کوهن، تاریخ علم را چیزی جز ادوار بحران و ویرانی و انقلاب در ساختار علم نمی‌داند^{۶۱}. شاهد بر این مدعا، تئوری «عدم قطعیت» ورنر هایزنبرگ است که تئوری قبلی روابط درونی اتم‌ها را به طور کلی زیر سؤال برد. پاول فایرابند، فیلسوف علم معاصر، خصیصه بارز منطق علوم تجربی نوین را در بی‌نظمی و بی‌ضابطگی و هرج و مرج طلبی (آنارشیمیستی) آن می‌داند، و همه چیز را در علوم تجربی ممکن می‌شمارد و بی‌تعهدی به هر اصلی را شرط اول پژوهش برمی‌شمرد.^{۶۲}

خلاصه آنکه تنها طرفداران بی‌چون و چرای تجربه‌گرایی محض، آنهم از نوع قدیمی دوره اوانل رنسانس قائل به این گزاره خام بوده و چنین ادعایی را مطرح می‌کنند، لذا کسی که در دوران حاضر زندگی کند، امکان ندارد چنین سخنان باطلی را بر زبان براند.

امیدواریم که در این مقدمه نسبتاً طولانی، توانسته باشیم نقاب از چهره فریبنده اشکالات موهوم جاهلان، و تحریفات دروغین معاندان، و شیطنت بدخواهان برگرفته باشیم.

والسلام علی من اتبع الهدی

تهران: ۵ بهمن ماه ۱۳۷۹ هجری شمسی

مسعود طالبی

۶۱. «ساختار انقلابهای علمی»، تامس کوهن، ص ۷۵، ترجمه احمد آرام، سروش، ۱۳۶۹ ه. ش.

۶۲. این مطالب را پاول فایرابند استاد دانشگاه برکلی کالیفرنیا و زورینخ در کتاب «برضد روش» به صراحت بیان کرده است. ترجمه ای نامفهوم و نه چندان دقیق هم شده است توسط آقای مهدی قوام صفری، انتشارات فکرروز، ۱۳۷۵ ه. ش.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

با تقدیم سلام و تحیت خالصانه، و ارائه ارادت بی پیرایه به حضور شریف
خدمت علم، فاضل محترم جناب آقای مسعود طالبی - أيدَه اللهُ سبحانه بإلقاءاته
السبوحية، بیوگرافی و اسامی آثار قلمی این کمترین را طلب فرموده اید، امثال آن
مایه مباهات داعی است. نخست از همت والا و زحمت طاقت فرسای
حضرتعالی که در طبع و نشر دو اثر سامی این داعی حسن حسن زاده آملی یکی به
نام «نثر الدراری علی نظم اللغالی»، و دیگری به اسم «درر القلائد علی غرر الفرائد» که
آن تعلیقاتم بر منطق شرح لغالی متأله سبزواری - رضوان الله علیه - و این بر حکمت
شرح غرر الفرائد آن بزرگوار است، تقدیر و تشکر می نمایم. خداوند متعال شما را
در نشر معارف الهی بیش از پیش مؤید و موفق بدارد، قوله سبحانه: إنا لانضیع
أجر من أحسن عملاً.

اما در موضوع بیوگرافی بعرض می رساند که سیزده سال پیش از این، به
خواسته جناب استاد سید حسن امین - دامت تأییداته - برای مستدرک اعیان الشیعه
والد ماجدش حضرت آیه الله آقا سید محسن امین عاملی - رفع الله درجاته -
و جیزه ای در این امر تقدیم داشتم که اکنون همان را به حضور شما ارسال
می دارم، امید است که مورد قبول واقع شود.

باسمه تعالى و له الحمد

إلى سماحة الاستاذ المفضل السيد حسن الأمين المحترم، دامت بركاته الوافرة -
من العبد حسن الطبري الآمل المدعو بحسن زاده الآمل، والملقب من لسان استاذ
العلم الآية العلامة الشعراني بنجم الدين؛ مع مزيد الشكر و خالص الدعاء و
التحيات، معترفاً بأن مثلي لا يليق بأن يُذكر في عداد مشايخ العلم و العمل، و يعدّ في
زمرّة سنام أرباب اللوح و القلم، غير أن امثال أمر جنابكم أوجب عليّ أن أجرا على
ما تحرّره يداي في ترجماني، فأقول منفِعلاً:

وُلِدْتُ آخر سنة ١٣٠٧ هـ - ش، في بيت الإيمان و التقوى - و المرجو أن يكون في
ظل عناية بيوت أذن الله أن ترفع و يذكر فيها اسمه - من والد كريم موقن الهي، و
والدة مؤمنة زكية صديقة جداً. فرُيتُ في حجرها حجر الولاية و الدراية و الطهارة؛ و
ارتضعتُ من ثديها ثدي المعرفة و الإخلاص و الصداقة. و إنني على يقين بأن مافاض
عليّ من بركات ربّي سبحانه، أما كان بما ربّاني هو تعالى في ذلك الحجر العفيف،
ورزقني من ذلك الثدي الشريف. فله - تعالى شأنه - الشكر على ما أحسن و اكرم و
أجاد و أنعم. و قد أشرتُ إلى تلك الموهبة الجسيمة البهية في قصيدتي التائية بقولي:

ولست أرى غير النبي و آله إليه تعالى شأنه من وسيلة
و من ثدي أمي قدس الله سرها شربتُ حميّا حُبهم بدءاً رَضعتني
نعم إن اللبن هو عصارة خلق المرّضة و خلقها، و تأثيره في الطفل خلقاً و خلقاً
مما لا يعتريه شوب ريب. و عليه براهين عقلية، و أدلة طيبة معاضدة بالمأثورات
الصادرة من بيت العصمة و الوحي. قال الوصي أمير المؤمنين عليّ - عليه السلام:

انظروا من ترضع أولادكم فإن الولد يشب عليه.

و قال إمامنا باقر علوم النبيين - عليه السلام: استرضع لولدك بلبن الحسان و اياك و القباح فإن اللبن قد يعدى.

و قال عليه السلام ايضاً: عليكم بالوضاء من الظفورة فإن اللبن يعدى.

نقلنا الروايات الثلاث من الجامع الوافي للفيض - رضوان الله تعالى عليه.^(١)

و من كلمات الشيخ الرئيس السامية في تدبير الرضاع و إرضاع الطفل و شرائط المرشعة ما نَمَّقه في الفصل الثاني من الفن الثالث من التعليم الأول من القانون في الطب من:

أن كيفية إرضاع المولود و تغذيته، يجب أن يرضع ما أمكن بلبن أمة فإنه أشبه الأغذية بجوهر ما سلف من غذائه و هو في الرحم أعنى طمث أمه بعينه هو المستحيل لبناً و هو أقبل لذلك و آلف له حتى أنه قد صبح بالتجربة أن إلقامه حلمة ثدى أمه عظيم النفع جداً في دفع ما يؤذيه. إلى أن قال: و أما شرائط المرضع فالأحسن أن يكون ما بين خمس و عشرين سنة إلى خمس و ثلاثين سنة فإن هذا هو سن الشباب و سن الصحة و الكمال. و أما في أخلاقها فإن تكون حسنة الأخلاق محمودتها، بطيئة من الانفعالات النفسانية الردية من الغضب و الغم و الجبن و غير ذلك فإن جميع ذلك يفسد المزاج و ربما أعدى بالرضاع و لهذا نهى رسول الله صلى الله عليه و آله - عن استظهار المجنونة.^(٢)

على أن الله سبحانه قال في كتاب الكريم: و نفخ فيه من روحه^(٣)، و نحوها من آيات أخرى، و الأمر البين أن ذلك النفخ الإلهي جار من الأم في الرحم و الجنين فيتأثر النفخ و يتصف بصفاتهما و أحوالهما. فللوالدين أهمية شأن في كيفية ذلك النفخ و اتصافه بأوصافهما، فهما دخيلان كأنهما شريكان فيه.

ثم كما أشار الشيخ في الرابع من تعليم الفن المذكور إلى سنة سنينة من أن الصبي

(١) «الوافي» ج ١٢، ص ٢٠٨، الرحلى.

(٢) «القانون في الطب» ص ٩٧، الطبع الحجرى.

(٣) سورة السجدة (٣٢): ١٠.

إذا أتى عليه من أحواله ستّ سنين فيجب أن يقدم إلى المؤدب و المعلم؛ فعلى هذه السيرة الحسنة العقلانية أدركتُ المكتبَ عند معلم روحاني و قد بلغت ستّ سنين. فتعلّمتُ عنده القراءة و الكتابة فقرأت عدة الجزوات المكتبية المتداولة في المكاتب العصرية حتى تعلّمتُ القرآن الكريم بأسره جيّداً في صغر سنّي. و بعد ذلك أدركت المدرسة الجديدة الابتدائية. و ما مضت إلا سنتان و قد خوطبت الأمّ - عليها الرضوان - في سنّ الشباب، بخطاب يا ايها النفس مطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية، فقضت نحبها.

وفي الرابع عشر من سنّي قد أصابني بارقة مشرقية إلهية، و شهاب قبس كان ملتصقاً على اقتضاء عيني الثابتة من فضل ربّي، فترّمت السرُّ عندئذٍ بما نطق به لسان الوحي: اني آنست ناراً لعلّي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى. و البارقة كنور يسمي أمامي، و يهديني الى كسب المعارف الإلهية، و يرغبني كرة بعد كرة الى التخلّق بالأخلاق الربوبية، و يحرّصني مرّة بعد مرّة الى التأدّب بالآداب الإنسانية، و يحرّصني برهة بعد برهة الى القرار و الانزجار عن أناسي الزمان و رسومه الرذيلة الرديّة. وذلك لأن الظلمات كانت في إيران غالبية في ذلك الزمان، و العلماء بالله كانوا كأسرى في أغلال الجور و العدوان، و ما بقي من الإسلام إلا اسمه و من القرآن إلا رسمه، و كان المسلمون كعبيد لا يملكون أنفسهم و لا يقدرّون على شيء و صار مملكة ايران على أقبح ما ينحوه اشباه الرجال و لارجال، و على أفحش ماتريده أهواء النسوان اللائي هي جنود الشيطان. و رأيت مساجد البلد - أعني أمل - بعضها مملوءة بالقنّب و القطن و الكتان؛ و بعضها مريض الأغنام بل معلق الأنعام من الخيل و الحمير و البغال. و ما كان ذلك كله إلا بما عملته يدّ جانية طاغية ألا وهي يد الطاغوت و أبي الطاغوت رضاخان البهلوي عامل الأنكليز. و لا أقسم بالذي هو عزيز ذو انتقام لأنّ ما صدر من قلم الراقم و نطق به في ماجرى على الإسلام و المسلمين في ايران، من إماتة المعارف الالهية و إبادة أهلها و نهب الصحف العلمية و الكتب القيمة و إغاره الذخائر النفسية الرصينة المعنوية، على يد الطاغوت

البهلوى و خلفه و الطالغ، لأقل قليل من كثير بل لم ينطق بمعشار منها.
 و قد أو مات التائية التي نوّهت بها بوميض من تلك البارقه، و أومضت بشر ذمة
 مما اقبلت على الراقم فى عنقوان شبابه من تلك الحال السنية، و أشارت إلى بعض
 مساوى ذلك الزمن الديجور، و آداب أناسيه و ديدنهم على دين سلطان العدوان و
 الجور، و هى مايلي:

| | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| وقد أضرمت نار الصبابة في الصبى | هدايا الجنون بين قومي و صبتي |
| صبابة من قد كان سرى سريره | فصاح بسرى صيحة غيب صيحة |
| و يا حبذا نار المحبة أحرقت | أنا نيتي من جذبة بعد جذبة |
| فقد قادني لطف الإله إلى الحمى | على صغري حمداً له من عطية |
| مطايا عطاياه نفوس تطهرت | من أدناس الأرجاس بوهب و همة |
| يوسع رزق العبد ما كان طاهراً | بذاجاء نص من نصوص صحيحة |
| ولما بدت أنوار طوباه فى حمياه | وقد طارت النفس اليه بسرعة |
| تركت سواه لقيمة من لقائه | وقد أكرم المعشوق نجع عزيمة |
| هداني إلى وادي الولاية بعدما | رمانى عن أوطاني و مكان بلدتي |
| ولما رآني ليس لي مونس سواه | ترحم بي جاء أنيساً لغرأتي |
| تركت سواه فى هواه بلطفه | وفى الكسر جيران و فى الجبر لذتي |
| و ما ذقت فى دهري من أنواع لذة | فلا تعدل معشار أوقات خلوتي |
| مضى الليل فى النجوى وشكوى غريه | و كان الصباح لمعة فوق لمعة |
| و فى لجة الليل الذكاء تلات | وقد طهر السر دموع كريمتي |
| وقد نور الروح أين لياليا | فصرت من أشباح الأناس بخيفة |
| و نعم الأين كان فى الدهر مولسي | أضل من الأنعام دون البهيمة |
| أناس كسناس و حوش بهائم | سباعاً ذئاباً أو ضباعاً بأيغة |
| ولو كشف عنك الغطاء لتبصر | له الحمد ثم الحمد من غير فقرة |
| على ما هدانا الله جل جلاله | |

و بالجملة أن تلك البارقة أخرجتني من الظلمات إلى النور، حيث أضرم في القلب محبة تحصيل المعارف القرآنية. فاستجزت الوالد - رضوان الله تعالى عليه - للورود إلى المدرسة الدينية، فأجازني مع شعفٍ شديد، و بكاءٍ عالٍ بكاءً شوقٍ و بهجةٍ و سرور. ثم بعد برهة جعل - يرحمه الله تعالى - ينصحني و يعظني في أمري، و يوصيني بالصبر و الاستقامة و الاتكال على الله المتعال، و الجِدِّ في تحصيل الكمال. فلما أقبل الليل قمت في السحر على نحو لم يكن أحد في البيت يطلع على حالي فتوضأت ثم أخذت ديوان الخواجة الحافظ الشيرازي و ناديته بسرّي و قلت له: إن التفأل بديوانك قد اشتهر في الأصقاع و بلغ الأسماع، و آتني أهدي إليك قراءة الفاتحة راجياً أن تربني ما أريد في أمري من حسن الخاتمة، فبعد قراءة الفاتحة فتحت الديوان فإذا جاء غزل بهذا المطلع:

كنون كه در كف گل جام باده صافست به صد هزار زبان بلبش در اوصافست
 بخواه دفتر اشعار و راه صحرا كبر چه وقت مدرسه و بحث كشف كشافست
 به دُرد و صاف ترا حكم نيست دم در گش كه هر چه ساقى ما ريخت عين الطافست
 بپر زخلق و زعنقا قياس كار بغير كه صيت گوشه نشينان ز قاف تا قافست
 فهذه الأبيات قد زادتنى شوقاً و افراً، و هيّجتني إلى طلب المراد عاجلاً سريعاً. و مما هو جدير بالذكر أن تلك البارقة أشرقت من دوحة شجرة طيبة، نَفَسَ نَفْسٍ زكية، و إيماض عالم ربّاني ذى محاسن غريزة، هو الميرزا ابوالقاسم المشتهر بفرسيو ابن الملا باشي ابراهيم - رحمة الله عليهما - كان أعلم من في بلدنا و أتقاهم و أزكاهم؛ و من اعلام علماء الدين حقاً، و من أفاخم المجتهدين واقعاً. أدرك أساتذة الطهران و جهابذة الإصفهان في عصره، ثم ارتحل الى حوزة النجف الأشرف فأخذ حظاً و افراً بل أوفر من العلم عن مشايخ الحوزة و اعلامها: السيد أبي الحسن الإصفهاني، و الآخوند الخراساني، و الميرزا حسين النائيني و غيرهم. و بالجملة أن فضائل ذلك الروحاني البطل، و محاسنه في العلم و العمل، و سيرته في التقوى، و كماله في حسن الخط، و ماجرى عليه من ريب المنون و الدهر الخوّون من الطاغوت

البهلوي ذات طول و عرض. ولكنني ماتلمذتُ عنده لأنه قد قضى نجه في الأوان الأولى من اشتغالي بالدروس الروحانية، إلا أن له حقاً عظيماً إليّ في إيماض تلك البارقة القدسية.

ثم قد ازدادت تلك البارقة اشتعالاً و تأثيراً بماتفوه هذا الروحاني النبيل المنوه بذكره في محفل علمي في أمري؛ و ذلك أن علماء البلد كان لهم مجمع علمي يجتمعون فيه و يباحثون عن المسائل الفقهية، و في اليوم الثاني من ورودي في المدرسة أخبرني بعض الأجلة من مجتمعهم ذلك بأن الميرزا ابالقاسم قال اليوم فيك: إنني أرى أن هذا الشاب يصل إلى مقام شامخ عال. فحمدت الله سبحانه على هذا التبشير.

و ما جرى عليّ في أمري أنه بعد ما طرد عفريت الأباليس، البهلوي الشريس إلى جزيرة موريس، كنت في بلدنا أمل - بتوفيق الله سبحانه - أول من اقتحم فافتتح الورود في المدرسة الروحانية، واشتغل فاشتغل بتحصيل العلوم الأصيلة الإنسانية واقتنائها للاعتلاء إلى فهم الخطاب الأحمدي، و الارتقاء إلى الكشف التام المحمدي - صلى الله عليه و آله وسلم - ثم كثير طلاب العلوم بعد ذلك. و كان تاريخ ورودي في المدرسة الروحانية شهر مهرالفرس من شهر ١٣٢٣ هـ - ش المطابق لسؤال المكرم من ١٣٦٣ هـ - ق. و كان بلدنا أمل وقتئذٍ حافلاً بعدة من العلماء كانوا من نماذج الفضل و التقوى كما كان من قديم الدهر محتد العلم على ما يشهد به التاريخ، والآليون في التراجم و مصنفاتهم العلمية و مدارسهم و مكاتبهم الدينية. و قد بذل هؤلاء الحجج الباهرة جهدهم في تأدينا و تعليمنا لئلا تندر أسلام الهدى في الحجج الغامرة. و الحرى أن أتبرك بذكر أساميهم السامية و هم الآيات و الحجج: محمد الغروري، و عزيز الله الطبرسي، و ابوالقاسم الرجائي، و الحاج الشيخ احمد الاعتمادي، و عبدالله الإشراقي - رضى الله تعالى عنهم و رضوا عنا - و الغروي كان فقيها اصولياً مجتهداً في الفقه و الاصول، و قد ادرك مشايخ علماء عصره في أمل و طهران و النجف، و كان من تلامذة الأعلام محمد كاظم الخراساني صاحب

الكفاية في الأصول، والسيد ابي الحسن الاصفهاني، و النائيني.
 و كذلك الطبرسي المتوفى بذكره قد أدرك معارف البلاد الثلاثة المذكورة، و كان
 من المبرزين في منقبتى العلم و التقوى، و مدرساً حسن التدريس و التفهيم على الجذ
 و الجدوى. وأديباً أريباً بارعاً. و كان حسن الخط و أخذت تعليم الخط و آدابه منه.
 و أول ما ابتدأوا بتعليمنا كان رسالة اللغة المنظومة الموسومة بنصاب الصبيان لأبي
 نصر الفراهي.

والرسالة العملية الفارسية للآية السيد ابي الحسن الاصفهاني إذ كان مرجعاً على
 الإطلاق في ذلك الزمان. و رسالة الامثلة من كتاب جامع المقدمات. فتعلمنا
 النصاب و حفظناه كاملاً في أسابيع معدودة. و بلغ جامع المقدمات إلى العوامل في
 النحو للملا محسن، و الدرس يومئذ حول كان من الحروف المشبهة بالأفعال، و
 إلغائها عن العمل، والشاهد عليها قول الشاعر:
 و نحر مشرق اللون كأن ثدياه حقان
 و لما تمّ الدرس جاء الناعي في المدرسة فأخبر بوقاة الوالد - رحمة الله عليه - .
 فتكفلتني بعد ذلك خالتي - رحمة الله تعالى عليها - و كانت أربي من والدتي
 فوقفتني الله سبحانه بادامة تحصيلي ست سنين في بلدنا أمل. فقرأت قراءة فهم و دراية
 عند الأساتذة الذين تقدم ذكرهم: نصاب الصبيان، و جامع المقدمات، و شرح
 السيوطي على الألفية في النحو والصرف و شرح الجامي على الكافية في النحو، و
 حاشيه الملا عبدالله اليزدي على تهذيب التفتازاني في المنطق، و كذا شرح القطب
 الرازي على شمسية الكاتبي القزويني في المنطق، و شرح النظام على الشافية في
 الصرف، و المعالم للشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني في الأصول، و التبصرة
 للعلامة الحلبي في الفقه، و المغنى في النحو، و الشرائح للمحقق في الفقه، و المطول
 في المعاني و البيان و البديع، و نبذة من شرح القوشجي على التجريد في الكلام،
 و عدة كتب من شرح اللمعة للهشيديين في الفقه، و القوانين للمحقق القمي الى العام
 و الخاص في الأصول.

و كان الرسم المعهود أن يحفظ الطلاب - اعنى أن يقرأوا عن ظهر القلب - نصاب الصبيان و تهذيب المنطق و الفية ابن مالك، فاقتفينا إثرهم فحفظنا الأولين بتمامهما و اكثر أبيات الألفية. و كنت بحمد الله تعالى و حسن عنايته، موفقاً بتدريس الكتب السالفة حين ارتقائي و اشتغالي بتعلم الصّحف الراقية.

و بعد ست سنين من اشتغالي في بلد آمل بتحصيل المعارف، هاجرت إلى طهران في يوم الأربعاء أول شهر شهريرور الفرس ١٣٢٩ هـ - ش المطابق للتاسع من ذى القعدة الحرام من شهور ١٣٦٩ من الهجرة النبوية - على مهاجرها آلاف التحية والصلوة والسلام - و بعد التعب الوافر آواني ربي في مدرسة الحاج ابي الفتح - عليه الرحمة - الواقعة في منتهى شارع الرى من طهران فتأملت باسم الفتح خيراً كأنني بهذا الاسم كنت أترجى فتوحات ربي الفناج - عز اسمه - . فقرأت باقى كتب شرح اللمعة و قوانين الأصول بأسرهما عند العالم الجليل الحجة الآية السيد أحمد اللواسانى - رضوان الله تعالى عليه - وله على حق مشكور في التدريس و التعليم، سيما في التحبيب و التأليف و الترجيح حيث كان في سيرته معى كالوالد العطوف البار.

ثم حاولنا أن نقرأ رسائل الشيخ الأنصارى في الأصول، و مكاسبه في الفروع، و أن نشرع في العلوم العقلية و قراءة اللاكى المنتظمة في المنطق و الحكمة المنظومة في الحكمة المتعالية و الفلسفة الإلهية، فأدركنا بعض المحافل الدراسية فرأينا أن علماء بلدنا آمل كانوا أفضل منهم بمراحل، فألهمني روعي بالرجوع إلى من هو بصير بالعلماء و خبير بهم، فتشرفت بمحضر آية الله الحاج الشيخ محمد تقى الأملى و كان من كبار العلماء في طهران فحكيت له بما جرى على من إدراك بعض المحافل الدراسية و عدم ارتضائي بتلك الدروس الرائجة العادية، فهو - رضوان الله عليه - حرّضنى جداً بادراك محضر العلامة ذى الفنون آية الله الحاج الميرزا ابي الحسن الشعرانى، و الحكيم الإلهى الحاج الميرزا مهدى الالهى القمشى. فتشرفت عندهما ولكن كل واحد منهما اعتذر بكثرة المشاغل و المشاكل من التدريس و التصنيف و التحقيق و التصحيح و

غيرها من الأمور العلمية فأبى أن يتقبل لنا درساً آخر. وعلى هذا المنوال راجعت اليهما كرة بعد أخرى و كان الجواب الجواب. و كنت أحاضر في تلك الفترة القليلة محافل دروس أخرى مع عدم ارتضائي بها راجياً بما وعد الله سبحانه بقوله الكريم: لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. و بعد أيام عاودتُ أيضاً إلى الأستاذ الإلهي القمشي مع استحياء و انفعال، فلما رأى أن شوقي الي الدرس فوق طوقى، استخبرني هذه الكرة عن بلدى و ارتحالى و مدة اشتغالى بالتحصيل، و عن المدرسة التى فى الطهران كنت مقيماً فيها، ثم استمهلنى عدة ايام آخر. فبعد مضيها تفضل بقبول تدريس الحكمة المنظومة للمتأله السبزوارى. و كان دروسنا عنده مطلقاً فى بيته الشريف بعد العشائين اكثر من عشر سنين. فتعلمنا عنده تفسير القرآن الكريم، و الحكمة المنظومة بأسرها، و شرح المحقق الطوسى على اشارت الشيخ من النمط الرابع إلى آخره، و الثالث من اسفار صدر المتألهين فى الإلهيات بمعناها الأخص.

و بعد ما حصل المؤانسة و المعارفة فى محضره الأسنى، حكى ليلة بعد الدرس بما فعل فى غيابه لكى يطمئن و يستيقن فى حقى، فقال: إنى لما رأيت إصرارك و إبرامك على التدريس جئتُ يوماً إلى مدرسة الحاج ابى الفتح على حين غفلة منك، و سألت طلاب المدرسة عن كيفية دأبك و ديدنك فى فعالك و اشتغالك فكانوا لساناً واحداً ناصاً على حسن سيرتك و شدة و أعلك باقتناء المعارف و اكتساب العلوم. و مع ذلك بعد ما رجعت الى المنزل تفألت بالقرآن الكريم و أخذت استخارة فى قبول الدرس ففتحت المصحف العزيز فاذا هذه الكريمة قد تالأأت و واجهت: و مما رزقناهم بنفقون.

ثم اعتذر فى وجه الاحتياط، و دقة الاختبار فى قبول الدرس بأن أكثر الهمم قاصرة عن الاستقامة على الطريقة و يقنعون فى العلم بأقل ما يكتفون به فى إمرار معاشهم.

اقول: والعجب أنه - رضوان الله تعالى عليه - لما تفضل بتدريس الحكمة المنظومة أعلمتُ كثيراً ممن كانوا ينتظرون ذلك، فاجتمع فى مجلس الدرس فى الأسبوع

الأول عددٌ دهم جاوز الخمسين و في الأسبوع الثاني بقيتُ أنا وحدي.
و من كلماته السامية في حقى أنه بشرنى ليلة بعد الدرس بقوله الشريف: «انك
في سبيل العلم تنال خيراً» فلماً سمعت تلك البشارة منه أمنتُ - اعنى قلت: الهى
أمين - ثم سألته عنها بأن سماحة الأستاذ بماذا يشترنى بذلك؟ فقال: بما ارى منك
محللاً من الأدب مع أساتيدك، و من التواضع عندهم.
و مما تفضل به على، هو تقريره ديوان أشعاري بخطه الشريف على مفتتحة و قد
طبع مع الديوان. و لما كان منشأ بالفارسية رأيت الإضراب عن نقل مترجمه بالعربية
أولى. و كان هو رحمه الله تعالى شاعراً مقلقاً مصقماً وله ديوان كبيرٌ ضخيمٌ قد طُبع
غير مرة. و لعمرى أن الأستاذ الإلهى القمشى كان ذا فضائل جمّة في شعوب
الكلمات الروحانية.

ثمّ فى أثناء تلمذنا عند الأستاذ الإلهى فتح الله سبحانه بفضله و كرمه باب
رحمته الأخرى الينا، و يسرنا البشركة فى محضر معلّم العصر فخر العلم و منمخر
الإسلام آية الله العليم العلام، العلامة ذى القنون الأستاذ الأعظم الحاج الميرزا ابى
الحسن الشعرانى - أفاض الله علينا من بركات انفاسه القدسية النفسية - و هذا البطل
العلمى كان مفرداً فى جمع العلوم. ما رأيت أحداً من علمائنا المعاصرين عديلاً له فى
جمعه العلوم و إحاطته بها. كان أديباً بارعاً صاحب قلم رصين و قول ثقيل فى
الفنون الأدبية من الفارسية و العربية، و عارفاً بالسنة الفرنساوية و العبرية و التركية
على الكمال، و بالانكليزية ايضاً، على حدّ يقضى به وطره، و فقيهاً مجتهداً جامعاً
للشرائط الفقهية على نحو كمالها، و فيلسوفاً الهياً متبحراً و حكيماً متضلّعاً فى
الحكمة المتعالية و المشائية و الإشراقية، و متخصصاً فى العلوم الرياضية سيّما فى علم
الفلك، و متطبياً يدرّس شرح الأسباب و القانون للشيخ الرئيس. و مخترعاً حاذقاً
اخترع بقريحته الطيارة الوقادة بعض الآلات الرصدية فى معرفة قبة البلاد، و محدثاً
خبيراً يعدّ من مشايخ حملة الرواية، و رجالياً حاذقاً فى الدراية و تمييز الثقات من
الضعاف، و مفسراً خريّتاً فى تفسير القرآن الكريم و علم القراءات، و بالجملة عند

ذكر جامعي العلوم و الفنون من علمائنا المعاصرين فهو الذي كان تثني عليه الخناصر، و آثاره الباهرة اصدق شاهد على ما اباحه القلم، على أن المرء مسئول في أفعاله و أقواله. و مع تلك الفضائل كان زاهداً في الدنيا و أهلها، و حريصاً مولعاً في اكتساب المعارف و الحقائق لياليه و نهره، ففي ذلك فليتنافس المتنافسون.

و كنت زهاء ثلاث عشرة سنة تتلمذتُ له فأخذتُ عنه ما يلي:

أما في الفقه و الاصول: فرسائل الشيخ الأنصاري، و مكاسبه بتمامهما على التنقيب و التحقيق الكاملين. و في أصول الفقه أيضاً كفاية الآخوند الخراساني. و في الفقه أيضاً عدة كتب من جواهر الكلام و هي كتب الطهارة و الصلوة و الخمس و الزكوة و الحج و الإرث منها، في طول سنين. و ما اكتفى في تدريسها على تفهيم ما في سطوحها فقط، بل بذل جهده على طريق درس الخارج عن السطح أيضاً على وجه التحقيق بالحقيق؛ إلى أن آمن و اطمأن بأنني قادر على استنباط الفروع من الأصول فشرفتني بتصديقه منة استنباطي و قوة اجتهادي. و صفيحتة المكرمة المرقومة بخطه المبارك في ذلك التشریف موجودة محفوظة عندي، و سيأتي التبرك بذكرها و ذكر مرقومتها الأخرى أيضاً.

و أما في العلوم العقلية فأكثر شرح المحقق الطوسي الخواجة نصيرالدين على اشارات الشيخ الرئيس. و كذلك أكثر أسفار صدر المتألهين. و هكذا أيضاً عدة كتب من شفاء الشيخ الرئيس و هي كتاب النفس و كتاب النبات و كتاب الحيوان و بالجملة من كتاب النفس إلى آخر طبيعات الشفاء بأسرها. و قد قرأنا عدة من أنماط اشارات الشيخ بشرح الخواجة الطوسي مرتين: مرة عند الاستاذ القميشي و مرة عند الاستاذ الشعراني.

و أما في تفسير القرآن الكريم فقد قرأنا عنده تفسير مجمع البيان لأمين الاسلام الطبرسي من البدو إلى الختم كاملاً من تفسير سورة الفاتحة إلى تفسير سورة الناس بأسرها. و أما في التجويد و علم القراءات فشرح الشاطبية المسمى بسراج المبتدى و تذكار المقرئ المنتهى. و هو شرح العلامة الشيخ علي بن القاصح العذري على القصيدة

اللامية المنظومة للعلامة الشيخ قاسم بن فيره الرعيني الشاطبي في علم القراءات. والقصيدة خمس و سبعون و مائة و الف بيت كلها بقافية اللام فقط، مطلعها:
بدأت بيسم الله في النظم أولاً تبارك رحمانا رحيمنا و موثلاً
و مختمها:

و تبدى على أصحابه نفحاتها بغسيرتناه زربنا و قرنفلنا
و كان شرح الشاطبية من الكتب الدراسية يقرأ في العواصم العلمية. و الأستاذ الشعراي قد قرأه عند والده - قدس سره - والقصيدة منظومة على أسلوب خاص مشحون بكنوز رموز في علم القراءات و معرفة القراء. و أوصي طالبى المعارف القرآنية بالاكتناز عن هذه الموارد العلمية.

و أما في الطب فالقانونية لمؤلفه محمد بن محمود الجغميني، و كتاب شرح الأسباب من تأليفات نفيس بن عوض بن حكيم الطبيب، و تشريح كليات القانون للشيخ الرئيس. و في بدء الشروع من درس القانونية وعظ موجزاً بقوله المثين: ينبغي للعالم الديني أن يكون عارفاً بالتشريح و الطب حتى لا يتوهم أن كلوته معلقة تحت ذقنه. على أنه يحتاج في مسائل الديات و القصاص و الحدود و أشباهه إلى العلم بالتشريح كثيراً. و أما في الدراية و الرجال فدورة كاملة من رسالته قدس سره الشريف في الدراية و هي رسالة من مؤلفاته لم تطبع بعد^(١) و كذا دورة كاملة من جامع الرواة للأردبيلي - رحمة الله تعالى عليه.

و أما في الحديث و الرواية فالجامع الوافي للفيض الكاشاني - رضوان الله تعالى عليه - ثم شرفنى بالانخراط في سلك رواة الدين، و الانسلاك في سلسلة حملة الأحاديث الصادرة عن اهل بيت العصمة والوحي، حيث اجازنى الرواية عنهم - عليهم السلام - بالإسناد الذي يروى عن مشايخهم الروائية عنهم - عليه السلام - وسيأتى ذكر الإسناد في هذه الصحيفة.

(١) طبعت أخيراً في مجلة «نور علم» العدد ٥٠ - ٥١

و أما فى الرياضيات و علم الهيئة فرسالة الملاء على القوشجى فى الهيئة بالفارسية، و شرح القاضى زاده الرومى على الملخص فى الهيئة من مؤلفات محمد بن محمود الخوارزمى الجفمىنى المعروف بشرح الجفمىنى، و الاستدراك على تشريح الأفلاك للشيخ البهائى من مؤلفات الأستاذ، و كتاب الأصول المشهور بأصول اقليدس الصورى بتحرير المحقق لناقد الخبير الخواجه نصير الدين الطوسى من البدو إلى الختم و هى خمس عشرة مقالة فى الحساب و الهندسة مبرهنة مسائلها كلها بالبراهين القاطعة الرياضية، و أكرمانالاؤوس و كذا اكرناووذوسىوس فى المثالثات الكروية و الأشكال الكرية المبرهنة مسائلها بالبراهين الرياضية كلاهما بتحرير المحقق المنوّه بذكره، و شرح العلامة الخفرى على التذكرة فى الهيئة للمحقق الطوسى المذكور و هو شرح استدلالى على مسائل علم الهيئة. و التذكرة المذكورة و ان كان قد شرحها الفاضل العلامة الملا عبد العلى البيرجندى أيضاً، و كذا العلامة حسن بن محمد النيسابورى صاحب غرائب القرآن فى التفسير و غيرهما من أعلام العلم، ولكن الشرح الذى هو كتاب درسى انما هو شرح الخفرى لرزائته العليا و رصانته القصوى. و بعد تعلم شرح الخفرى على التذكرة و التسلط عليه أمر الأستاذ تعلم الزيج البهادري و هو اتم الزيجات و أدقها و أجدها، وقد وفقنا الله سبحانه بأخذه عن الاستاذ و التعلم عنده مبرهنات جميع مسائله من البدو إلى الختم فى مدة اربع سنين و قد تبخرت بالفوص فى مسائله على غاية تمهّرت على استخراجها و شرحته شرحاً كاملاً ثم يطبع بعد. و قد استخرجت عنه تقاويم تسع سنين و قد طبعت و نشرت. و بعد التسلط على الزيج البهادري أمر الأستاذ - روى فده - الى تعلم الكتاب الكبير المجسطى لبطليموس القلوذى بتحرير المحقق الطوسى أيضاً، و المجسطى هو دستور عظيم فى علم الهيئة، و أشرف ما صنّف فيه و هو المقصد الأقصى و المطلب الأعلى و نهاية النهايات لدراسة الهيئة الاستدلالية، كما أن شرح الخفرى المذكور و أكرناووذوسىوس، و اكرمانالاؤوس، و كتاب الكرة المتحركة لأوطولوقس، بتحرير الخواجه الطوسى أيضاً، و رسالة قسطنطين لوقا فى العمل بالكرة ذات الكرسي. و

نظائرها من المتوسطات، و أصول اقليدس، و مادونه في الحساب و الهندسة و الهيئة من البدايات على مراتبها المعمولة عند أهلها.

و أما في العمل بالآلات الرصدية فالأسطرلاب و الربع المجيب على نحو الكمال. و معرفة الآلات التي ذكرت في الكتب المذكورة أيضاً.

و كان الاستاذ الشعراني - رضوان الله عليه - يولع النفوس المستعدة بأخذ العلوم جدّاً، كما أنه كان ولوعاً بإحياء النفوس المستعدة جدّاً. و كان يتنقّر عن العطلة و يُنفر عنها. و لا أنسى أن يوماً من أيام شتاء كانت السماء ثلجت ثلجاً عظيماً و كنتُ يومئذ من محصلّي مدرسة المروي و قد انتقلت قبل ذلك، من مدرسة الحاج ابي الفتح إليها - و كان أكثر دروسنا في بيته الشريف، فخرجت من الحجرة قاصداً إياه على تردد و اقبال و إدبار، أقدم رجلاً و آخر آخرى، حيث إن النفس كانت تُحدثني الإدبار عن الدرس في يوم كذا، والعشق يَحشني على الإقبال إليه، و بعد اللتياً والتي بلغت الى باب بيته المنيع و استحيت أن أدقّه، فمكثت برهةً من الزمان خلف الباب المثلوج، و الثلج ينزل كالقطن المثلوج، تخرضني الوسوسة على الرجوع إلى المدرسة، و بالأخرة أخذتُ مدقّة الباب على استحياء، و دققت دقاً واحداً خفيفاً جدّاً كالهمس، فوقفت انتظر الأمر فاذا فتح الباب فقبل من ورائه تَفَضَّل: فدخلتُ على الأستاذ - روحي له الفداء - مع انفعال شديد حقاً و هو - رضوان الله تعالى عليه - كان يكتب على دأبه، و بعد ما سلّمتُ عليه و جلست باذنه في تجاهه أخذتُ أن أعتر من فعلى الموجب للزحمة و الكلفة في يوم كذا؛ فأجاب ناصحاً بأن أهل الكُدية في السكك و حواشي الطرق، هل امتنعوا عن حرفتهم اليوم؟ قلت: بل سوقهم في نحو هذا اليوم الثلجي البارد حارٌ شديداً و رائجٌ جيّداً. قل: إذا لم يكن أمثال هؤلاء أمسكوا عن حرفتهم، فنحن أولى بأن لانهمل آتائنا في طريقتنا المثلى.

و من أساتيدي المعظام في الطهران هو العارف بالله و الحكيم المتأله الجامع، و الأديب المتضلع البارِع، مولاي العلامة الشيخ محمد حسين الفاضل التونسي - تغمده الله سبحانه برحمته، و رفع إلى ذرى جنّة الذات درجاته - فقد تلمذت عنده بتعلم

شرح العلامة القيصري على فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين العربي، و
قسمة من شفاء الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا.

و منهم الشيخ الجليل المفضال و خدوم العلم و الكمال، والبارع في العلوم
العقلية و النقلية الحاج الشيخ على محمد الشولستاني - رحمة الله تعالى عليه - فقد
تلمذت عنده بتعلم اللائح المنتظمة في المنطق للمتأله السيزواري.

و ايضا ممن رزقني الله سبحانه في الطهران عن معاد بهم العلمية، هم أساتيدي
العظام، مراجع الإمامية، و اعلام الدين، و اركان شعب العلم و أرباب اليقين، و
معالم الهدى و معاقل العلماء و المسلمين الآيات الكبرى: الحاج الميرزا السيد
ابوالحسن الرفيعي القزويني، و الحاج الميرزا احمد الأشتياني، و الحاج الشيخ محمد
تقي الأملي - رفع الله المتعالى درجاتهم. فعند العلامة القزويني تلمذت خمس سنين
و أخذت عنه العلوم العقلية و النقلية فقرأت عنده قراءة تدقيق و تحقيق مع تصفية
الفكر و تجريد الخاطر شرح العلامة محمد بن حمزة الشهير بابن الفناري على مفتاح
غيب الجمع والوجود لصدرالدين محمد بن اسحاق القونوي، المعروف ذلك الشرح
بمصباح الأنس. و الاجتهاد و التقليد من كفاية الآخوند الخراساني في الأصول على
نحو الخارج عن السطح. و قسمة معظمة من اسفار صدر المتلهين، و مسائل الطهارة
و الصلوة و الإجارة في الفقه من العروة الوثقى للفقيه السيد محمد كاظم اليزدي.
على نحو البحث المتعارف عن خارج السطح.

و كان الأستاذ القزويني في تبخره و تغلغله بفكره الناصع و نظره الشاقب و
حافظته القوية و ذكائه الشديدة، في جميع شعب المعارف الحقبة الإلهية معروفاً عند
أجلة علماء الدين، كما كان بيانه البليغ البارع وجودة سليقته في تفهيم الحقائق و
تقرير المطالب العويصة مثلاً سائراً في السنة الخواص. و لعمرى انه كان في الكمالات
الروحانية و المعارف القرآنية طود التحقيق و التفكير. و هو - رضوان الله عليه - كان
يصفني بالفاضل الأملي، و يدعونني و يسميني به. و كان يوصيني بل يأمرني بعدم
المراجعة إلى أمل على سبيل الإقامة فيها. و قال لي مرة: أقسمك برأس جدّي الأطهر

أن لاتقيم في أمل فاني أخاف أن تصير هناك ضائعاً. و تشرقت عند الأستاذ الأملي المنوّه بذكره بالبحث عن الخارج في الفروع الفقهية من المكاسب وغيرها. و كذاله حق عظيم على تلميذه الحقيير هذا، في المعارف العقلية. و عند الأستاذ الأفخم الرباني سماحة الأشتياني شفاء الشيخ الرئيس. ولكل واحد منهم حقوق روحانية أخرى على تلميذهم هذا. جزاهم الله سبحانه عنا خير جزاء المعلمين. نعم ان الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً. و في كتاب فضل العلم من الكافي باسناده إلى حفص بن غياث قال قال لي ابوعبد الله - عليه السلام -: من تعلم العلم و عمل به و علم لله دعى في ملكوت السماوات عظيماً قليل: تعلم لله و عمل لله و علم لله^(١). و أشهد الله العليم ان هؤلاء العظماء تعلموا الله و عملوا الله و علموا الله.. عليهم صلوات الله وسلامه..

و من فضل ربي عليّ، أتني في مدة اقامتي في طهران زهاء ثلاث عشرة سنة أو أكثر - مع اشتغالي بتحصيل العلوم من تلك المحاضر العلية - كنت شاغلاً ايضاً بالتدريس و التعليم في المدارس الروحانية على الدأب المعهود و السيرة الجارية بين العلماء الروحانيين. فقد وقّفت بتدريس معالم الأصول، و مطوّل التفتازاني، و القوانين في الأصول، و كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد في الكلام، و شرح المحقق الطوسي على اشارات الشيخ الرئيس في الحكمة المشائية، و شرح اللمعة في الفقه، و ارث الجواهر في الفقه، و اللآلي المنتظمة و الجواهر النضيد و حاشية الملا عبد الله اليزدي على التهذيب و شرح الشمسية كلها في المنطق. و الهيئة الفارسية للقوشجي و شرح الجفميني و تشريح الافلاك للشيخ البهائي و أصول اقليدس و الزيج البهادرى كلها في الرياضيات من الهيئة و الحساب و الهندسة. و قد وقّنى الله سبحانه بتعلم لسان الفرنسية ايضاً.

و أما ما وعدنا من نقل مرقومة الأستاذ الشعراني بما شرفنى بقلمه الشريف فهو

مايلي:

(١) «اصول الكافي» ج ١، ص ٢٧، الطبعة المعربة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد حمد الله تعالى على الأئمة، والصلوة والسلام على خاتم أنبيائه وخاصة أصفيائه، فإن أولى الفضائل باستلزام التعظيم، وأحقها باستيجاب التكريم هو ما يكون غاية وجود الإنسان الحصول عليه، وفائدة خلقه التحلى به، وهو التزین بالعلم للقوة النظرية، والتزكى عن الرذائل للقوة العملية، فإن الإنسان امتازت بين القوتين، ولم يمنحهما البارى باطلاً وعبثاً، قال تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون. وقال قد أفلح من زكّيتها (يعنى زكى نفسه) وقد غاب من دسيها. وليس المراد علم الدنيا وتديورها، بل علم النفس و علم الآخرة لأن علم الدنيا أحسن من الدنيا نفسها لأخسبة المقدمة من ذى المقدمة. ثم إن من حقق المائتين لنفسه، ولاق بان يتصف بحياسة المنقبين لذاته هو مولانا الأجل الموفق نجم الدين، ونور الصباية ومصباح العلم، وشمس الهداية الشيخ الحسن الأملى المعروف بحسن زاده. فانه وفقه الله صرف شطراً من عمره فى تحصيل الكمالات الانسانية والفضائل النفسانية. وقد سبره وبلوته منذ عشرين سنة بل أكثر فلم أرفيه مايشينه ويؤخذ عليه إلا الجد والاجتهاد، فجمع من علوم الدين جميع مايجب أن يعلمه علماء الدين. ولم أره مرة واحدة يتأنف من علم واجب وإن كرهه الجهال، أو يفتخر بالجهل، أو يتجاهل تقرباً إلى العوام كما قد نرى من غيره. ولذلك تراه فاق أقرانه بعلم القرآن لفظه ومعناه، وباطنه وظاهره، وقراءته ورسمه و سائر ما يتعلق به. وفاق على غيره فى تسبع الأحاديث وما يحتاج فيه من الأدب، و ضبط كلمات الكافى الشريف، وأعربه بما يتعجب منه ويعجز عنه أكثر الناس. ثم ان له بدأ طولى فى علم النجوم وما يتعلق به من الرياضى وله فى استخراج رؤية الهلال والكسوفين مهارة جربها من له علم بهذا الشأن ورجحها على استخراج غيره. وأما العلوم الشرعية العقلية والنقلية فهو فارس مضمارها، وأوراه قادراً على استنباط الفروع من الأصول، وأجزت له أن يروى عنى ما صحّت لى روايته. والمتمس أن لا ينسانى من الدعاء.

حرره الأحقر ابوالحسن المدعو بالشعرانى عفى عنه فى سنة ١٣٩٣.

الصحيفة المباركة بخط آية الله العظمى، العلامة ذى الفنون، معلّم العصر الأستاذ
الحاج الميرزا ابى الحسن الشعراني قدس سره العزيز:

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله تعالى على الآلة والصاراة والمسلم على خام انبائه رخاصة
اصنافه فان اولى الصفات بل التزام التعظيم واحتمها باستصحاب الكرم
هو ما يكون غاية وجود الانسان للوصول عليه وفائدة خلقته المتكلم به وهو النور
بالعلم لدنوة الطهارة والنزول عن الرذائل القوة العلية فان الانسان امتاريق
الانوار ولم يمنحها بالملأ وعبا قال تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون وقد قرأ الخ من زكيتها (سبي زكف) وقد خاب من سبها وايس
المراد علم الدنيا بغيرها بل علم النفس وعلم الاخرة لان علم الدنيا اخرون
نفسها لا حكمة المقدسة من ذى الشكر ثم ان من حق العالين لنفسه
ولان بان يتوقف بمعرفة الحقيقة من ذاته وهو مولانا الامير الموفق ثم العلم
ونور الصابغ ومصباح العلم والانبياية الشيخ الحسن الاملى المرحوم قدس سره
فانه رقت الله صوف شريف من غير في محفل الكالات الانسانية و
الصفائل الصائبة وقد سهرته و بلوته منذ فشرين سنة بل اكثر علم
ارفيه ما يشينه ويؤخذ عليه الا الجدر والاجتهاد تجمع من علوم الدين
جميع ما يجب ان يعلمه علماء الدين ولم اراه مرة واحدة تافه من علم
واجب وان كرهه الجهال او ينقصر للجهل او يتهازل تقربا الى العوام كما
قد ترى من غيره ولذلك في افاق اقرا به علم القران لفظه ومعناه
وبالنية واللامعة وقراءته ورسمة و سائر ما يتعلق به وفاز في
في تتبع الاحاديث وما يحتاج فيه من الادب ونبط كلمات الكافي
الشريف واعرب بما يجب منه ويحضر عنه اكثر الناس ثم ان له
بدا طولي في عالم الفيزياء وما يتعلق به من الرياض له في استخراج
موتيه الملال والكمالات من مهاد جوده من له علم بها السان وتجهها
على استخراج غيره واما العلوم الشرعية المتصلة والنقايه فوا من مضارها
واراه ثم ادراستنا الفيزياء من الاصول واجزت له ان يروي عنى في
لي سوايته والتمس ان لا يتسلى من الدماء حرره الاحقر من الله عز وجل

و أما صورة شجرة طوبى الطيبة الروائية التي شرفنى الاستاذ آية الله العلامة ذوالفنون الشعراني قدس سره بها، المنتهية بإسناده إلى مشايخ العلم و حملة الروايات و الأحاديث الصادرة عن أهل بيت الطهارة و العصمة و الوحي - صلوات الله عليهم - . و أرجو أن تكون من الشجرة الطيبة التي اصلها ثابت و فرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين باذن ربها فهي مايلي:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المفيض على الإطلاق، المتجلى على الأنفس و الآفاق. و الصلوة والسلام على خاتم النبيين محمد قطب الأقطاب و الناطق بفصل الخطاب، و آله أوعية أم الكتاب، و اتباعه الأطياب الأنجاب. و بعد فيقول أحوج المرسومين حسن بن عبد الله الطبري الأملي المعروف بدوحسن زاده أملي، والمدعو بلسان شيخه انجيز نجم الدين: هذه صورة شجرة طوبى الطيبة الروائية التي بها أباهي و ابتهج من حيث انتسابي الى حملة العلم و رواة احاديث آل طه و يس:

فإني أروى الصحيفة الكاملة السجادية الملقبة بزبور آل محمد و انجيل أهل البيت، و جميع روايات المعصومين - عليهم السلام، عن شيخى و استاذي أبى الفضائل، معلم العصر، العلامة ذى الفنون، المفرد في جمع العلوم، الزاهد الذي عرفت نفسه عن الدنيا و ما فيها فتساوى عنده حجرها و ذهبها، آية الله الكبرى الحاج الميرزا ابى الحسن بن المولى محمد بن المولى غلام حسين بن المولى ابى الحسن الطهراني، الشهير بالعلامة الشعراني - افاض الله سبحانه علينا من بركات انفاسه النفيسة القدسية -، عن الشيخ العالم الفقيه المحدث الرجالي الشيخ محمد حسن الطهراني صاحب الذريعة، عن المحدث الماهر متمتع بحفظة المتأخرين الحاج الميرزا حسين النورى، عن العالم المتفقه المتبحر جامع العلوم العقلية و النقلية الشيخ عبدالحسين الطهراني، عن استاذ الفقهاء المتأخرين الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، عن

السيد الفقيه المتبحر السيد جواد العاملى صاحب مفتاح الكرامة، عن شيخ الأصوليين المشهور بالوحيد الأغا محمد باقر البهبهاني، عن والده محمد الأكمل، عن المحدث البارع المتبحر محمد باقر المجلسى صاحب بحار الأنوار، عن السيد الأديب اللغوى الفاضل و الحكيم الكامل جامع الفضائل السيد عليخان المدنى الهندى الشيرازى، عن الشيخ الفاضل الشيخ جعفر بن كمال الدين البحرانى، عن الشيخ الفاضل الشيخ حسام الدين الحلبى عن الشيخ الأجل خاتمة المجتهدين و بحر العرفان و اليقين الشيخ بهاء الدين العاملى بالإسناد الذي نصّه فى أول كتابه الأربعين - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

و ايضاً برواية صاحب البحار المجلسى عن العالم الجامع بين العقل و العرفان و النقل و الوجدان و الرواية و الدراية مولانا محمد محسن الفيض الكاشانى صاحب الجامع الوافى عن استاذة استاذ الحكماء و الفلاسفة المتألهين محمد بن ابراهيم صدرالدين الشيرازى الشهير بصدر المتألهين صاحب الأسفار، عن الشيخ المحقق بهاء الدين العاملى، عن والده العالم البارع حسين بن عبدالصمد الحارثى العاملى، عن السيد حسين بن جعفر الحسينى الكركى، عن الشيخ الجليل على بن عبد العالى الميسى، عن الشيخ الإمام شمس الدين الجزينى المعروف بابن المؤذن، عن الشيخ ضياء الدين على، عن والده السعيد شمس الدين محمد بن مكى المعروف بالشهيد - قدس الله سبحانه اسرارهم الزكية. و الاجازات تنتهى نوعاً إلى الشهيد السعيد محمد بن مكى - رضوان الله تعالى عليه ..

و ايضاً برواية صدر المتألهين الشيرازى عن السيد المحقق اعلم المتأخرين جامع فضائل المتقدمين السيد محمد باقر المعروف بالداماد صاحب القبسات، عن الشيخ العالم الفقيه المتبحر عبدالعلى بن على الكركى، عن والده الشيخ المحقق مروج المذهب على بن عبد العالى الكركى، عن الشيخ على بن هلال الجزائرى، عن الشيخ الفقيه الزاهد ابى العباس احمد بن محمد بن فهد الحلى الأسدى، عن الشيخ الفاضل مقداد السيورى عن مشايخه إلى الأئمة المعصومين - عليهم السلام.

ثم إن طليعة عدّة آثاري المصنّفه مزداة متلاّلة بتقريظات الأستاذ العلامة الشعراني - قدس سرّه العزيز - و أيم الله ما كنت مطلعاً عليها إلا بعد نشر مطبوعاتها. و لا أتعب القادري الكريم بنقل جميعها و انما اكتفى بذكر بعض مافاض من قلمه الشريف حول شرحي على نهج البلاغة المسمى بتكملة منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة؛ قال - رضوان الله عليه - في عنوان المجلد الأول من التكملة بعد التسمية و التحميد و طائفة من إفاضات علمية حول النهج و جامعي كلمات الوصي امير المؤمنين على - عليه السلام - ما ذا نصّه:

... و لما اطلمت على اهتمام حضرة الفاضل الأديب البار العالم الجامع الخائز لقصبات السبق في مضمار اكتناه الحقائق، و الفائز بالقدح المعلن في استهام العلوم و الدقائق، ذوالفكرة النقادة و الفطنة الوقادة اللوذعي الألمي الحبر المؤمن - الحاج الشيخ نجم الدين حسن الأمل الطبري ضاعف الله قدره - استبشرت به لما كنت أعرف من حداقته و تبعه و تبعه في العلم و إنائه في مقاساة العمل، و قد جرت به سنين و عرفت دخلة أمره. فقد قرأ على فنوناً ما يهتم به غيره من المشتغلين، و مالا يهتم به لغرضه. ولم يكن يقصر على اصول الفقه كغيره فإن أبناء زماننا قاصروا الهمة يقنعون من العلم بأقل شيء منه كالمقتصر على قدر الضرورة في الميتة، و ترى كثيراً منهم لا يقتنون من العلوم التي ينسب إلى الشرع إلا مسائل محدودة في الأصول كالفرق بين المعنى الحرفي و الاسمي، و الصحيح و الأعم، و الترتب، و اجتماع الأمر و النهي، و مقدمة الواجب، و الفرق بين التعارض و الحكومة و الأصل المثبت و غيرها مما لا يجاوز عقد العشرة، و من الفقه مسألة بيع المعاطاة و الفضولي و الخيارات، و أمّا شيخنا المنوّه بذكره فلم يظن بوقته و لم يدخل بعمره بل صرفه في العلوم الدينيّة و أتقنها فهو استاذ في الأدب و اللغة، عارف بالقرآن و قراءاته و تفسيره، متقن لعلم الكلام و سائر العلوم العقلية، ناظر في الحديث و الرجال و سائر ما يعدّه غيره فضلاً ولا يعتدون به مع أن احتياج الدين إليه أشد و أكثر مما يحتاجون إليه في كسب الشهرة و تحصيل عنوان الاجتهاد، و زاد على

جميع ذلك فقرأ على مع العلوم الشرعية كثيراً من الكتب الرياضية كالمسطى و أفليدس و شرح التذكرة و الأکرو غيرها. و أتقن العمل بالزيجات الجديدة، و استخراج تقويم الكواكب و سيرها و ما يتعلق بها بالبراهين. و بالجملة فهو حرى بأن يتصدى معالى الأمور، و نرجو منه أن يكمل هذا الشرح بأحسن وجه و أجود طريق. و قد أصلح قبل ذلك بعض الكتب و شرحها فأثبت مهارته. وفقه الله لترويج العلم و الدين بمحمد و آله الطاهرين^(١).

هذا الذي نقلناه من عين مائمه قلمه الشريف، هو نبذة مما أبانه فى حق تلميذه الحقير. و من خصائصه - رضوان الله تعالى عليه - أنه كان حراً جداً فى بيان الحق و إبانة الصدق كما أن آثاره المنيقة العلمية أصدق شاهد على ذلك. و قلت له مرة و كان مشتغلاً بتحشية الجامع الوافى للفيض، أو بتصحيح شرح المولى صالح المازندرانى و التعليق عليه، و التردد منى: إنه صدور الأكثر ضيقة لاتسع أمثال هذه الحقائق العرشية الجارية من براعة جنابكم، فلا يجر الأمر إلى أن يجرأ متكشف بذى جاهل هتاك بالإساءة إلى عالى حضررتكم كما هو ديدن الجهال إلى المشايخ الذين هم فى ذرى معارف الإيقان؛ أفليس الصواب أن يجرى قلم الأستاذ فى تحرير الحقائق على وجه يفهمه الأوحدي من الخواص؟ فقال لى:

لو كانت مخافة الغاغة والجهلة موجبة لإمساك العلم لما وصل إلينا علوم معاشر الماضين؛ والعالم لا يغلث باب العلم تقرباً إلى الجهال أو مخافة منهم.

المهاجرة من دار العلم الطهران إلى قم المشرفة: ثم قيض لنا الله سبحانه بقضائه المحتوم، و قدره المبرم، المهاجرة من حوزة دار العلم الطهران إلى قم المشرفة. و كان تاريخها يوم الاثنين الثانى و العشرين من شهر مهر الفرسى من شهر سنة ١٣٤٢ هـ - ش، المطابق للخامس و العشرين من جمادى الأولى من شهر سنة ١٣٨٣ من هجرة الخاتم - صلى الله عليه و آله و سلم. ففى ورودى بقم شرعت بتدريس المعارف الحقة الإلهية، و تعليم الفنون الشريفة الرياضية، و إلى الآن و هو زهاء أربع و عشرين

(١) «تكملة منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغة» ج ١، ص ٦٥، الطبعة الأولى.

سنة اكون على هذه الوتيرة المثلى، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

و ايضا عند ورودى بقم حضرت عدة دروس فقهية فى محاضر مشايخها الى بضع سنين، حرصاً على العلم. كما أدركت عند الورود بقم على حضرة الراقي إلى ذرى المعارف القرآنية، و السامى إلى أسنمة النحائت الانسانية، و النائل بالذروة العليا من الاجتهاد فى العلوم العقلية و النقلية، علم العلم و العمل، و طوّد التحقيق و التفكير، فخر الاسلام، صاحب التفسير القويم العظيم الميزان، العارف المكاشف الربانى، و الفقيه الصمدانى، و العالم بالرياضيات العالية من الهيئة و الحساب و الهندسة، الأستاذ الاكبر، معلّم الأخلاق و مكملّ النفوس الشيّقة الى الكمال آية الله العظمى السيد محمد حسين الطباطبائى - قدس الله نفسه القدسية و أفاض علينا من بركات انفاسه النفسية - كما آيدنا من فضله الحسيم بالاستفادة من محضره القدسى طول سبعة عشر عاماً، فقرأنا عنده كتاب تمهيد القواعد لصائن الدين على بن تركة و هو شرح شريف على قواعد التوحيد لأبى حامد تركة. و قد تمّ قراءته تدريساً و تدرساً فى ليلة الجمعة الثانية عشرة من شعبان المعظم من شهور ١٣٨٦ هـ - ق. ثمّ كتاب البرهان من منطق الشفاء للشيخ الرئيس. و كان تاريخ شروعه شهر شعبان المعظم من شهور ١٣٨٦ هـ - ق. المطابق لشهر أذر الفرسى من ١٣٤٥ هـ - ش. ثمّ المجلد التاسع من أسفار صدر المتألهين بالطبع الجديد و هو أول الباب الثامن من كتاب النفس إلى آخره. و قد تمّ قراءته كاملةً فى يوم الأحد الثالث و العشرين من شعبان المعظم من شهور ١٣٨٧ هـ - ق، المطابق لخامس أذر الفرسى من ١٣٤٦ هـ - ش. ثمّ كتاب التوحيد من بحار المجلسى و كان تاريخ شروعه ليلة الخميس الرابعة عشرة من شوال المكرم من شهور سنة ١٣٩٤ هـ - ق. ثمّ المجلد الثالث من البحار بأسره فى المعاد و مسائل أخرى يحتويها. و هى كما عنون فى فهرسه: فى العدل و المشية و الإرادة و القدر و القضاء و الهداية و الإضلال و الامتحان و الطينة و الميثاق و ما يتبعها و التوبة و علل الشرائع و مقدمات الموت و أحوال البرزخ و القيامة و أهوالهما

و الشفاعة و الوسيلة و الجنة و النار. ثم تما استفدنا من محضره القدسي التحقيق حول العلم بشعبه و البحث عن الواجب سبحانه و صفاته. و تفسير الآيات القرآنية و التنقيب في العقائد الحقّة الجعفرية و لعمري إنّ أهمّ ما كان يهّج الجوهر العاقل في محضره الشريف هو ما كان يُلقبها من أصول علمية و أمهات عقلية كل واحد منها باب يفتح منه ابواب أخرى. وأيم الله أن محضره الروحاني كان يفيض منه العلم و العمل، حتى أن سكوته كان نطقاً يحاكي هيماً ملكوتياً. كان رحمه الله مراقباً جداً كأنك ترى أن قول صادق آل محمد - صلوات الله عليهم اجمعين:

القلب حرم الله فلا تسكن في حرم الله غير الله. صار عجباً في سرّه. ولتلميذه الحقير هذا، قصيدة نونية فارسية يرثيه بها، مطلعها:

صبا به كوى عزيزان روضه رضوان سلام ما به حضور عزيز ما برسان
حضور قدسي قدس عيسوي مشرب كه مرده زنده نمودى به حكمت و عرفان

الى آخرها كما فى ديوانى *بزرگوارى كوتير علوم رسولى*

ثم مَن اعتكفتُ فى عتبه العليا التى تنسّم روحى بروح الحيوة فيها، فأحيا نفساً كانت تعدّ فى الأموات فأخرجها إلى النور من الظلمات، هو زبدة العلماء العاملين، و عمدة العرفاء الشامخين، العارج إلى مطالع اليقين، الحكيم المتفقه و الفقيه المتأله، الاستاذ العلامة المكاشف و بحر المعارف، مولاى الحاج السيد محمد حسن الإلهى الطباطبائى التبريزى أخو العلامة الاستاذ الحاج السيد محمد حسين الطباطبائى التبريزى المنوّه بذكره آنفاً. و الأخوان - رضوان الله تعالى عليهما - كانا زميلين فى اكتساب جميع الفنون العلمية و آداب السلوك العرفانية القرآنية. و حقّ هذين العلمين عليّ عظيم - جزاهما الله خير جزاء المعلمين. و قلت فى رثاء السيد الأستاذ العلامة محمد حسن الإلهى الطباطبائى، بالفارسية:

امروز مرا چون شب تار است به دیده کز خار غمی در دل زارم بغلیده

الى آخر الايات المرقومة في ديواني. (۱)

و من العطايا الجزيلة التي وهبنيها ربي المنعم المكرم أن وقفتني بالاستضاءة من مصباح اليقظة الحروف العاليات، والاستنارة من مشكاة حليف الكلمات التامات، العالم الوفي الزكي التقى، صاحب الخط الصبيح الممتاز كصباحة سرّة الصافي عن الأغيار، دوحه شجرة القرآن والعرفان والبرهان، نجل صاحب الكرامات و خوارق العادات العالم الكامل المكمل المكاشف آية الله العظمى الحاج السيد علي القاضي التبريزي، مصداق الولد سرّ آية أعني به الحجة السيد مهدي القاضي استاذي في علوم الأثرماطيقى - رحمة الله تعالى عليه. فقد تشرفت في عالي حضرته القدسي زهاء اربع سنين أو اكثر لتعلم علوم الأثرماطيقى، وهو - قدس الله سرّه - قد بذل جهده في التعليم وله على حق عظيم.

و أيم الله لا يفي القلم و اللسان بأداء شكر معشار ما أحسن بنا هؤلاء المشايخ العظام و ان كان علة العلل و المفيض على الإطلاق الله رب العالمين و الحمد لله رب العالمين.

ثم كما قال الحكماء: «إن لم تشغل نفسك فهي تشغلك»، فبفضل ربي وعونه واجب الوجود و مفيض الجود صنفت عدة كتب و رسائل بعضها متحلية بحلية الطبع، و فيها ما طبعت غير مرة؛ و بعضها لم تطبع بعد. و كذلك صححت بعض الكتب طبعت مع تعليقاتي عليها.

و أمّا أسامي مصنفاتم أعم از عربي و فارسي و كتب و رسائل و مطبوع و مخطوط در فنون و موضوعات گوناگون به شرح زیر است که تقدیم می دارم. برخی از رسائل به عنوان «يك نکته» و یا «يك كلمه» در دو کتابم به نام:

(۱) «الديوان» للراقم، ص ۱۳۱، الطبعة الأولى.

«هزار و يك نكته» و «هزار و يك كلمه» به طبع رسیده اند، و برخی از این رسائل را دیگران ترجمه کرده اند؛ عربی را به فارسی یا فارسی را به عربی:

۱- الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة .

۲- دروس اتحاد عاقل بمعقول .

۳- نصوص الحكم برفصوص الحكم . (شرح فصوص فارابی بفارسی).

۴- فص حكمة عصمتية في كلمة فاطمية .

۵- شرح زبيج بهادری .

۶- رساله ای در تفسیر بسم الله الرحمن الرحيم .

۷- هزار و يك نكته

۸- رساله ای بنام «رتق و فتق» .

۹- خیر الأثر در ردّ جبر و قدر .

۱۰- دیوان اشعار .

۱۱- دفتر دل - که با دیوان اشعار چاپ شده است .

۱۲- رساله ای در مناسک حجّ .

۱۳- وحدت از دیدگاه عارف و حکیم .

۱۴- دروس معرفت نفس .

۱۵- اضبط المقال في ضبط اسماء الرجال .

۱۶- رساله ای در کُرّ .

۱۷- إلهی نامه

۱۸- شرح نهج البلاغ در پنج جلد بعربی .

۱۹- رساله ای در نفس الأمر بعربی

۲۰- رسالة في الصبح و الشفق

۲۱- الصحيفة المسجدية في آلات رصدية .



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی

- ۲۲- الكوكب الدرّي فی مطلع التاريخ الهجری .
- ۲۳- مُمدّ الهمم فی شرح فصوص الحکم (شرح فصوص ابن عربی به فارسی) .
- ۲۴- کلمه علیا در توقیفیت اسماء .
- ۲۵- دروس علم هیئت و دیگر رشته های ریاضی در دو جلد .
- ۲۶- نامه ها بر نامه ها .
- ۲۷- گشتی در حرکت .
- ۲۸- العمل الضابط فی الرابطة و الرابطة .
- ۲۹- من کیستم .
- ۳۰- رساله ای در مسائل متفرقه فقهی .
- ۳۱- تصحیح دوره نهج البلاغه .
- ۳۲- کراسه ای در فن اصول فقه .
- ۳۳- رساله ای در مثل الهیة .
- ۳۴- شرح کنوز الاسماء عیانی ، بنام «رموز کنوز» ،  *کتابخانه مجلس شورای اسلامی*
- ۳۵- النور المتجلّي فی الظهور الظلي
- ۳۶- رسالة فی الجعل .
- ۳۷- رساله ای در توبه بنام «الأوبة إلى التوبة من الحوبة» .
- ۳۸- صد کلمه در معرفت نفس
- ۳۹- رساله ای در حرکت جوهری - مشتمل بر بیست و یک برهان بر حرکت در جوهر طبیعی .
- ۴۰- رساله ای در کسب . (کسب کلامی) .
- ۴۱- رساله ای در اقسام فاعل .
- ۴۲- نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور .
- ۴۳- استخراج جداول تقویم نه سال .
- ۴۴- انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه .
- ۴۵- شرح اکرمانالاوس در مثلثات کرویة ، و تصحیح آن .

- ۴۶- رساله ای در رمل .
- ۴۷- تعلیقات علی العمرة الوثقی فی الفقه .
- ۴۸- رساله ای در علم .
- ۴۹- شرح جهل حدیث در معرفت نفس .
- ۵۰- دروس اوفاتی در علم اوفاتی .
- ۵۱- رساله ای در اثبات عالم مثال .
- ۵۲- شرح باب توحید حدیقة الحقائق سنائی هزنوی .
- ۵۳- التعلیقات علی شرح الجفیننی علی الملخص فی الهیة .
- ۵۴- تصحیح و تعلیق تمهید القواعد صائن الدین علی بن ترکه .
- ۵۵- گنجینه گوهر روان ، در ادله تجرد نفس ناطقه .
- ۵۶- تصحیح کتاب ابی الجعد ، و کتاب نشر اللثالی و کتاب الطب که بفرمان آیه الله بروجردی - ره - در یک مجلد بطبع رسیده اند .
- ۵۷- انسان در عرف عرفان .
- ۵۸- رساله «مدارج و معارج» .
- ۵۹- رساله «لوح و قلم» .
- ۶۰- رساله «کل فی فلک بسبحون» .
- ۶۱- التعلیقات علی «تحفه الأجلّة فی معرفة القبلة» تألیف علامه سردار کابلی - ره .
- ۶۲- مصادر اشعار دیوان منسوب به امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام .
- ۶۳- تصحیح و تعلیق کتاب «الدار المکنون و الجواهر المصون فی علم الحروف» للشیخ الاکبر محیی الدین .
- ۶۴- رساله ای در رؤیا .
- ۶۵- رساله ای در تضاد؛ در معنای «الولا التضاد لماصح دوام الفیض من المبدء الجواد»
- ۶۶- تصحیح و تعلیق اصول اقلیدس ، بتحریر خواجه طوسی در حساب و هندسه استدلالی ، در طی چهار دوره تدریس آن .

- ۶۷- تصحیح و تعلیق إلیهات شفای شیخ رئیس .
- ۶۸- تصحیح اسفار اربعه صدر المتألهین در حکمت متعالیه همراه با یک دوره کامل تعلیقاتم بر آن از ابتداء تا انتهاء ، موسوم به «مفاتیح الأسرار لسُلاک الأسفار» .
- ۶۹- تصحیح و تعلیق کتاب نفس شفاء .
- ۷۰- تصحیح و تحشیه گلستان شیخ أجل سعدی .
- ۷۱- شرح فصل حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیه .
- ۷۲- ترجمه مدینه فاضله فارابی و تعلیقات بر آن بفارسی .
- ۷۳- رساله ای در معاد .
- ۷۴- رساله ای در تناهی ابعاد .
- ۷۵- رساله ای در تکامل برزخی .
- ۷۶- رساله ای در شرح حدیثی از حضرت امام صادق علیه السلام در توحید .
- ۷۷- خزانه چهل گوهر شب چراغ - چهل حدیث عرفانی .
- ۷۸- تصحیح کتاب المناظر فی کیفیة الإبصار ، لأقلیدس بتحریر الخواجه الطوسی .
- ۷۹- ترجمه و تحشیه رساله «الجمع بین الرأین» فارابی .
- ۸۰- تصحیح کتاب الاستیعاب فی صنعة الاصطرلاب للبیرونی .
- ۸۱- رساله ای در اختلاف منظر و انکسار نور .
- ۸۲- رساله قطب نما و قبله نما .
- ۸۳- لیلۃ القدر و فاطمه - علیهم السلام .
- ۸۴- تصحیح و تحشیه رساله «تحفة الملوك فی السیر و السلوك» .
- ۸۵- هزار و یک کلمه - که چهار جلد آن تاکنون بچاپ رسیده است .
- ۸۶- وجیزه ای در بیوگرافی استاد علامه طباطبائی - رضوان الله علیه .
- ۸۷- تصحیح مکاتبات آیتین سید احمد کربلائی و شیخ محمد حسین ضروری اصفهانی در بیان دو بیت از شیخ عارف عطار .
- ۸۸- «نثر الدراري علی نظم اللثالی» تعلیقاتم بر منطق شرح لثالی متأله سبزواری

- ۸۹- «دور القلائد علی غرر الفرائد» تعلیقاتم بر حکمت شرح غرر الفرائد متاله سبزواری - ره .
- ۹۰- انسان و قرآن .
- ۹۱- نهج الولاية، بررسی مستند در شناخت امام زمان علیه السلام .
- ۹۲- انه الحق .
- ۹۳- مجموعه مقالات - مشتمل بر هشت مقاله .
- ۹۴- سی فصل در دائره هندسیه؛ برای تعیین خط زوال، و خط مشرق و مغرب اعتدال، و تحصیل سمت قبله آفاق .
- ۹۵- رساله ای در خطّ
- ۹۶- تعیین سمت قبله و تشخیص ظهر حقیقی مدینه به إعجاز رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم .
- ۹۷- قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند .
- ۹۸- رساله ای در اربعین .
- ۹۹- رساله ای در ظلّ ریاضی (تائزات) .
- ۱۰۰- عرفان و حکمت متعالیه
- ۱۰۱- تصحیح خلاصة المنهج مولی فتح الله کاشانی - ره - در تفسیر قرآن کریم در شش مجلد .
- ۱۰۲- رساله ای در «میل کلی» از امّهات مسائل هیوی .
- ۱۰۳- تصحیح و تعلیق رساله قضا و قدر علامه اجلّ محمود بن محمد دهدار .
- ۱۰۴- تکسیر دائره - از امّهات مسائل هندسی، یعنی بحث از پی در نسبت محیط دائره به قطر آن .
- ۱۰۵- تصحیح و تعلیق «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد» در علم کلام .
- ۱۰۶- رساله ای در امامت .
- ۱۰۷- فصل الخطاب فی عدم تحریف کتاب ربّ الأرباب .
- ۱۰۸- رساله ای در لقاء الله .
- ۱۰۹- رساله «انسان کامل اسم اعظم الهی است» .
- ۱۱۰- رساله فی تعیین البعیدین المرکزین .
- ۱۱۱- کتاب دروس معرفه الوقت و القبلة .



- ۱۱۲- تصحیح و تعلیق طبیعیات شفاء شیخ رئیس .
- ۱۱۳- رساله ای فارسی در مطالب ریاضی .
- ۱۱۴- ایضاً رساله ای فارسی حول فتون ریاضی .
- ۱۱۵- ایضاً رساله ای در قبله مدینه و استنباط چند اصول ریاضی از آن .
- ۱۱۶- تصحیح و تعلیق اکرثاوذوسیوس بتحریر خواجه طوسی .
- ۱۱۷- تصحیح و تعلیق کتاب مساکن ثاوذوسیوس بتحریر خواجه طوسی .
- ۱۱۸- تصحیح و تعلیق رساله بیست باب در عمل باصطرلاب خواجه طوسی .
- ۱۱۹- رساله ای بفارسی در شرح فارسی هیئت قوشچی .
- ۱۲۰- تصحیح و تعلیق رساله قبله ملامظفر جنابذی .
- ۱۲۱- رساله ای در بعض شعب اریثماطیقی بفارسی .
- ۱۲۲- کشیکل (مصنّف کشکول) که با اقتضای کشکول شیخ بهائی نگاشته ام .
- ۱۲۳- مصادر و مأخذ أدبیه مفاتیح الجنان همراه با ترجمه بخشهایی از مفاتیح .
- ۱۲۴- شرح برخی از اشعار خواجه حافظ شیرازی .
- ۱۲۵- تصحیح و تعلیق کتاب الكرة المنحركة لأوطولوقوس بتحریر الخواجه الطوسی .
- ۱۲۶- تصحیح و تعلیق شرح بر جندی برزیج الغ بیکی .
- ۱۲۷- تصحیح شرح بیر جندی بر رساله بیست باب اسطرلاب خواجه طوسی ، و تعلیق بر آن .
- ۱۲۸- تصحیح و تعلیق مجسطی بطلمیوس بتحریر خواجه طوسی .
- ۱۲۹- تصحیح و تعلیق شرح نظام الدین نیشابوری مجسطی بطلمیوس را بتحریر خواجه طوسی .
- ۱۳۰- تصحیح و تعلیق شرح مهندس خیرالله خان ریاضی مجسطی بطلمیوس را بتحریر خواجه طوسی .
- ۱۳۱- تعلیقات عربی بر هشت باب از شرح معلول نفتازانی در علم معانی .
- ۱۳۲- رساله ای در سیر و سلوک بنام «باب رحمت» .
- ۱۳۳- رساله ای در تفسیر آیه عرض .
- ۱۳۴- تصحیح تذکره خواجه طوسی در مبدء و معاد «آغاز و انجام» ، با تعلیقات شرح گونه ام بر آن .

- ۱۳۵- امثال طبری .
- ۱۳۶- الأصول الحکمیة و المرفائیة .
- ۱۳۷- تصحیح و تعلیق شرح حسین خوارزمی بر فصوص الحکم شیخ الکبر .
- ۱۳۸- شرح فارسی سه نمط آخر اشارات شیخ رئیس در بهجت و سمادت و مقامات العارفين و أسرار الآیات .
- ۱۳۹- تصحیح کلیله و دمنه ، و تعلیقات و مقدمه ای بر آن ، و ترجمه دو باب دیگر آن .
- ۱۴۰- رساله ای در ولایت نکوینی .
- ۱۴۱- رساله ای دیگر در مطالب ریاضی .
- ۱۴۲- رساله ای دیگر پیرامون فنون ریاضی .
- ۱۴۳- شرح رساله استاد حضرت علامه رفیعی - رفع الله درجاته - در اتحاد عاقل بمعقول بصورت تعلیقات .
- ۱۴۴- رساله ای در علوم غریبه .
- ۱۴۵- مشکاة القدس علی مصباح الانس ، تعلیقات بر مصباح الانس ابن فناری .
- ۱۴۶- رساله حول الرؤیة .
- ۱۴۷- رساله ای در اعتقادات شخصی خودم در اصول و معارف دین .
- ۱۴۸- دروس شرح خواجه طوسی بر اشارات .
- ۱۴۹- دروس اسفار صدر المتألهین .
- ۱۵۰- دروس شرح قیصری بر فصوص الحکم .
- ۱۵۱- دروس مصباح الانس .
- ۱۵۲- مفاتیح المخازن ، (وجیزه ای بعبری) .
- ۱۵۳- اصول و امهات حکمی و عرفانی .
- ۱۵۴- وجیزه ای در اخلاق پزشکی - طب و طبیب .
- ۱۵۵- وجیزه ای در تشریح - آناتومی .
- ۱۵۶- عیون مسائل النفس .

- ۱۵۷- شرح العيون في شرح العيون (شرح عيون مسائل النفس).
- ۱۵۸- تصحيح و تحشيه رساله حل ما ينحل (شرح قصيده نونيه ابوالمفاخر رازی).
- ۱۵۹- تصحيح و تعليق حکمت علمي يا اخلاق مرتضوي حضرت استاد متآله قمشه اي - رضوان الله عليه.
- ۱۶۰- الأصول الحكيمية.
- ۱۶۱- وجيزه اي در تفسير آيه عرض «إنا عرضنا الأمانة...».
- ۱۶۲- تصحيح و شرح رساله «القطب و المنطقه» صدر المتألهين.
- ۱۶۳- تصحيح و اعراب اصول کافی كليني - ره.
- ۱۶۴- تصحيح و تحشيه خزائن نراقی - ره.
- ۱۶۵- تصحيح و تحشيه نصاب الصبيان.
- ۱۶۶- تصحيح و تحشيه شرح علامه قيصري بر نصوص الحكم شيخ اكبر.
- ۱۶۷- تصحيح و تحشيه شرح خواجه طوسي بر منطق و حکمت اشارات شيخ رئيس.
- ۱۶۸- مصادر و مأخذ خطب و رسائل و حکم نهج البلاغه و مستدرکات آن.
- ۱۶۹- ايضاً رساله اي در علوم غريبه.
- ۱۷۰- تصحيح و تعليق رساله «الفصل بين الروح و النفس» تأليف فيلسوف قسطنطين لوقا يوناني.
- ۱۷۱- وجيزه اي در منزلت علمي و شخصيت جناب شيخ مفيد - ره.
- ۱۷۲- رساله «جهل حديث» در معرفت نفس.
- ۱۷۳- رساله اي در بيان اختلاف قرائت حفص و ابوبكرين عياش، راويان عاصم؛ و قرائت حفص از عاصم قرائت حضرت وصي امام امير المؤمنين علي عليه السلام است.
- ۱۷۴- وجيزه اي در رؤيا.
- ۱۷۵- تجلّد امثال و حرکت جوهری به فارسی.
- ۱۷۶- وجيزه اي در صراط.
- ۱۷۷- الصحيفه الزبرجدية في كلمات سجادية.
- ۱۷۸- رساله اي در صرف.

۱۷۹- رساله ای در ظلّ ریاضی (معاصر، تانژانت).

۱۸۰- رساله ای در شرح حدیث امام علی علیه السلام: «الصورة الانسانية هي اكبر حجج الله على خلقه...».

۱۸۱- رساله ای در شرح حدیث امام علی علیه السلام به عالمی یهودی: «من اعتدل طباعه صغی مزاجه...».

۱۸۲- رساله ای در شرح روایت امام صادق علیه السلام در توحید: «إن الله اختره عنى من ذاته...».

۱۸۳- رساله ای در تناهی ابعاد.

۱۸۴- رساله ای در مبدأ تاریخ مسلمان و فرق میان تاریخ هجری قمری و هجری شمسی.

۱۸۵- رساله ای فی طائفة من مسائل الحركة الحیة و تجدّد الأمثال و الحركة فی الجوهر الطبیعی بعربی.

و نیز چند اثر دیگر.

مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

ارادتمند: حسن حسن زاده آملی

شب یکشنبه ۸ شهر الله المبارک ۱۴۲۱ هـ. ق = ۱۳۷۹/۹/۱۵ هـ. ش



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الرابع:

في الطبيحيات

وفيه فرائد

مركز البحوث والدراسات الإسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز بحوث الحاسوب في العلوم والتكنولوجيا

الفريدة الأولى
في
حقيقة الجسم الطبيعي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الرابع في الطبيعيات^(١)

وفيه فرائد

(١) ابتدأ المعلم الأول في تعليمه - أي في كتابه المسمى «التعليم» - بالطبيعيات؛ وكذلك قدّم الشيخ الرئيس في الشفاء والإشارات البحث عن الطبيعيات على الإلهيات. ولا يخفى عليك أن الإلهيات لكونها عللاً للطبيعيات أقدم في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر، وتقديم الطبيعيات كان نظراً إلى تسليك المتعلم من محسوساته المأنوسة إلى ما فوقها من المغيبات، كما قيل في المثل السائر: «إن الإنسان قبل الإساس»؛ وانت تعلم أن ذاب التعليم هو التدرج من المحسوسات إلى المعقولات، ومن الأسهل الأقرب إلى الأصعب الأبعد؛ ولكن المصنف قدّم الإلهي على الطبيعي ليوافق الوضع الطبع كما سيصرح به بعد أسطر بقوله: «ونحن وإن قدّمنا الإلهي ليوافق الوضع الطبع...» وقد اقتفى صدر المتألهين في ذلك، وكان في لفظة «نحن» إيحاءً إلى ذلك الاقتفاء.

ثم إن الشيخ جعل البحث عن النفس بين الطبيعيات المحضمة وبين ما ورائها نظراً إلى أن النفس جسر ممدود بين الدنيا والآخرة من حيث إنها جوهر روحاني له تعلق بالبدن الطبيعي وعالم الشهادة، والإنسان من شأن الدنيا والآخرة، فمن عرف النفس حق المعرفة فقد عرف النشأتين. ولا يخفى عليك حسن صنعة الشيخ ومن حلدا حدوه في ذلك.

وقد أجاد الحكيم الرباني انبازقلس في ذلك - كما نقله عنه الشهرزوري في نزهة الأرواح - حيث قال: «إن من رام أن يعرف الأشياء من العلو - أعني من الجوهر الأول - عسر عليه إدراكها؛ ومن طلبها من أسفل عسر عليه إدراك العلم الأعلى لانتقاله من جوهر كثيف إلى جوهر في غاية اللطف؛ ومن طلبها من المتوسط - و عرف المتوسط كنه المعرفة - أدرك به علم الطرفين وسهل عليه الطلب» (نزهة الأرواح - ط حيدرآباد الدكن - ج ١ - ص ٥٣). و أراد بالمتوسط معرفة النفس الإنسانية.

تبصرة: قد تقدم كلا منا أنفاً من أن المصنف قد اقتفى صدر المتألهين في تقديم الإلهي على الطبيعي ليوافق الوضع الطبع؛ فليعلم أن مجلدات الاسفار كلها في الإلهيات، وما هو دائر في السنة الأحداث من أن المجلد الثاني من الاسفار في الطبيعيات فهو هزل لا حقيقة له؛ وكذلك ما جاء في أول الجواهر والأعراض منه من جملة «المرحلة في علم الطبيعي» فهو حشو لا حقيقة له كما حققناه في تعليقاتنا على الاسفار (ج ١ - ص ١٩)، وفي أول الجواهر والأعراض منه. وحيث إن صاحب الاسفار قدّم العلم الكلبي أي الفن الأعلى على الجواهر والأعراض تفوهنا بأن المصنف اقتفى صاحب الاسفار في ذلك، فافهم وتبصر. (ح. ح)

الفريدة الاولى:

في حقيقة الجسم الطبيعي

اعلم، أن موضوع كل علم بحسب الماهية والهلوية البسيطة^(٢)، لا بد وأن يكون مفروغاً عنه في ذلك العلم، فلا بد أن يكون إما بين الماهية والهلوية أو مبيناً في علم أعلى. و المتكفل لبيان جميع الموضوعات^(٣) هو الفلسفة الاولى، ولها

(٢) الهلوية البسيطة هي سؤال عن ثبوت الشيء فهي مفاد كان التامة في مقابل الهلوية المركبة التي هي سؤال عن ثبوت شيء لشيء أي مفاد كان الناقصة. وقد تقدم بسط الكلام فيهما وفي أبعواتهما في

اللقائي في المبحث المترجم بقوله: «غرض في المطالب» (ج ١ - ص ١٩٠ - ٢٠٣). (ح. ح)

(٣) فإن موضوعات ساير العلوم محمولات في الفلسفة الأولى، وموضوع هذه بين الماهية، بل الهلوية، لانه الموجود المطلق الذي هو حقيقة الوجود وبدايتها باعتبار العنوان، فأنه أبده البديهيات كما أن حقيقته أظهر الظواهر وما هو في هذه الحقيقة هو هل هو؟

ان قلت: حقيقة الوجود لا تكنه، فكيف تكون موضوع العلم الأعلى؟ ويبحث عن أحوالها؟ قلت: وهي مع أنها لا تكنه بالعلم الحسولي تعلم بالوجوه العامة المطابقه، والوجه إذا كان مرآة لحاظ ذي الوجه، فالمعلوم حينئذ هو ذو الوجه، ولكن بالوجه، فإذا علمت الشمس وانكشافها بالوجه، أي بصورتها التي في ذهنك.

فقد علمت الشمس الخارجية وانكشافها، فان الشمس الذهنية وحالتها مرآة لحاظ الشمس الخارجية. وحالتها فلا وجود لما في ذهنك منها، إلا وجود ما في الخارج وظهورها.

نعم، إذا أخذت ما في الذهن بشرط لا وملحوظة بالذات لا مرآت اللحاظ فله وجود مستقل وهو ظهور نفسه، فالوجوه العامة بنفسها أو مع مقابلها كمفهوم الوجود والوحدة والتشخيص والنور والحياة وجميع ما هو من توابع الوجود من العلم والارادة والقدرة والكلام وغيرها التي علمت سابقاً انها تابعة له مفهوماً وعينه تحققاً وكفهوم العلة والمعلول والوجوب والامكان والقدم والحدوث وغيرها، بل يشمل حقيقة الوجود كل مع مقابله حتى ان معرفة الماهيات معرفة الوجودات، لأن تلك اسماء هذه ومرآتي لحاظها وجميع ذلك بالفحص الشديد والبحث الأكيد، حتى يقتصر العقل العنوانات المطابقة للمعنون ويوافق وضعه الطبع، فالحكيم لا شغل له إلا العلم بالوجود.

نعم، اكتناه حقيقة الوجود إنما هو بالعلم الحضورى بها وهو لا يمكن إلا بالاتحاد بها وهو لا يتيسر للممكن وليس له إلا الغناء.

الرياسة المطلقة^(٤). وإنما لم يكن البحث عن موضوع العلم مطلوباً فيه، لأنه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه.

وعلل قوامه من مبادئه لا من لواحقه، ووجوده ليس من عوارضه، لأنه نفس كونه و تحققه لا امر ينضم اليه، ولو كان من عوارضه لم يكن ذاتياً، لأعميته من الموضوعات المتداخلة في موضوع الفلسفة الأولى و لأن مسائل العلم إثبات الأعراض الذاتية و هو يتوقف على ثبوت الموضوع و أجزائه^(٥)، فلو كان ثبوت الموضوع و

(٤) وذلك لأن موضوع هذا العلم هو الموجود المطلق، وموضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم؛ وذلك لأن مسائل الفلسفة الأولى إما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم، فتبصر. ويعبر عن الفلسفة الأولى بالعلم الأعلى، والعلم الكلي، والإلهي بالمعنى الأعم في قبال الإلهيات بالمعنى الأخص، وعلم ما قبل الطبيعة، وعلم ما بعد الطبيعة. ونعم ما قاله الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء: ومن حق هذا العلم في نفسه أن يكون مقدماً على العلوم كلها إلا أنه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها (ط ١ - ص ٣٠ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه).

ثم إن ادعاء أن الفلسفة الأولى لها الرياسة المطلقة لا يخلو من دغدغة لأن موضوعها مفهوم الموجود المطلق، وموضوع العرفان هو الحق المساق للوجود الصمدي العيني - تعالى شأنه - من حيث ارتباطه بالخلق وانتشاء العالم منه كما في مصباح الانس لابن الفناري (ط ١، رحلي - ص ١٢). فلا يشد عن حيطته مثقال ذرة حتى تكون لغير ذلك الموضوع العرفاني رياسة عليه. على أن الأمر القمين في المقام هو ما أفاده صائن الدين علي بن تركة في أوائل تمهيد القواعد من أن التعبير عما يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم من المعنى المحيط والمفهوم الشامل الذي لا يشتمنه شيء ولا يقابله شيء، عسير جداً؛ فلو عبر عنه بلفظ الوجود المطلق أو الحق إنما ذلك تعبير عن الشيء بأخص أوصافه الذي هو أعم المفهومات ههنا؛ فلو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصل اشتمل من ذلك واين لكان أقرب إليه وأخص به وكان ذلك هو الصالح لأن يعبر به عن موضوع العلم الإلهي المطلق لا غير. (تمهيد القواعد - ط ١ - ص ٨)

فإذا كان موضوع العرفان هو الوجود الصمدي ظهر لك أن موضوع كل علم على الإطلاق من الإلهي والطبيعي شأن من شعون ذلك الوجود الصمد الحقيقي، فالعلوم مطلقاً تبحث عن تلك الحقيقة على رأي العارف بالوحدة الحقة الحقيقية الصمدية فافهم. (ح. ح)

(٥) أما التوقف على ثبوت الموضوع، فلان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وأما على أجزائه فلان نفس ذاته موقوفة على أجزائه. توقف الكل على أجزائه، والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء.

أجزائه مسئلة منه لزم توقف الشيء على نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: لما كان موضوع العلم الطبيعي، هو الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغيير^(٦) و^(٧) كان بيان حقيقتة و تألفه من الهيولى والصورة و نحو ذلك على سبيل المبدئية في الطبيعي. و نحن وإن قدمنا الإلهي ليوافق الوضع الطبع حيث إنه علم ما قبل الطبيعة و مضى في مطاويه حديث تركيب الجسم من الهيولى والصورة، إلا أنا لم نفصل و لم نبرهن عليه هناك فلذا إحتجنا أن نبحث هاهنا عن الهيولى والصورة و عن تألف الجسم منهما.

إن قلت: لم لم تذكره هناك حتى استغنيتم عن ذكره هاهنا مع كونه هناك أليق؟ قلت: لو ذكرناه هناك لم يكن بدلنا من ذكره هاهنا ايضاً تحقيقاً لموضوع الطبيعي و حذراً من الحوالة التي توجب التحير لتعلم الطبيعي فكان يلزم حينئذ التكرار، مع أن بناء هذا النظم على الإختصار وإنما كان البحث عن الهيولى والصورة و الجسم من

(٦) وأما عدلنا تبعاً للشيخ الرئيس إليه عن قول كثير من الطبيعيين من حيث الحركة والسكون، إذ الانقلاب والكون والفساد عندهم دفعية، والحركة خروج من القوة إلى الفعل تدريجاً، فيلزم خروج الانقلاب مثلاً عن مسائل الطبيعي وأما التغيير فهو أعم من التدرج والدفعة.

(٧) قول كثير من الطبيعيين هو أن موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون؛ والقول بالتغيير من الشيخ الرئيس في أول طبيعيات الشفاء حيث قال: «وموضوعه - إذ قد علمتم أن لكل علم موضوعاً - هو الجسم المحسوس من جهة ما هو واقع في التغيير، والمبحوث عنه فيه هو الأعراض اللازمة له من جهة ما هو هكذا...» (طبيعيات الشفاء - ج ١ من الطبع الأول الرحلي - ص ٣ - ٧) والقول بالتغيير وإن كان أعم من التدرجي والدفعي ولكن سيأتي ذكر البراهين على الحركة في الجوهر الطبيعي، وذلك الحكم الحكيم يطرد القول بالكون والفساد لأن الحركة خروج من القوة إلى الفعل تدريجاً، وانقلاب صورة جسمية إلى أخرى لا يكون إلا بالخروج التدرجي لا بالكون والفساد الدفعي فتبصر.

ثم البحث عن الهيولى والصورة وتألف الجسم منهما وتلازمهما ليس بحثاً عن أحوال الجسم، فالمناسب عدم ذكرها في المباحث الطبيعية؛ ولكن البحث عنهما فيها على سبيل المبدئية لأن موضوع الطبيعي - أي الجسم - مركب من الهيولى والصورة، فينبغي بيان أحوالهما أولاً حتى يبحث عن أحوال الجسم ثانياً. (ح. ح)

الالهي لأنها أحوال تعرض الموجود^(٨) من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً^(٩). و
بالجملة متخصص الاستعداد لعروضها، بل التخصص يحصل بها لا قبلها.
إن قلت: الموضوع هناك هو الموجود المطلق وهذه لا تعرضه بما هو مطلق^(١٠)، بل
لأبد أن يتخصص بمثل الإمكان والجوهرية.

(٨) وذلك لأن الموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو
موجود من غير شرط. وقوله: «متخصص الاستعداد» منصوب خبر لقوله: «يصير» أي من غير أن
يصير متخصص الاستعداد لعروضها.

والمصنف ناظر إلى عبارة المولى صدر المتألهين في الفصل الأول من المنهج الأول من المرحلة الأولى من
الأسفار حيث قال: «غشاوة وهمية، وإزالة عقلية: لما تيقنت أن الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال
الموجود بما هو موجود، وعن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن تعرض للموجود من غير أن يصير
رياضياً أو طبيعياً وبالجملة أمراً متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام...» (أسفار، ج ١ بتصحيح
الرازمي وتعليقه عليه - ص ٤٤٤ وط ١ من الرحلي - ج ١ - ص ٦).

والضمير المنصوب في قوله: «لأنها أحوال...»، وذلك الضمير المنقوض في قوله: «لعروضها بل
التخصص يحصل بها لا قبلها»، كلها راجعة إلى الهيولي والصورة والجسم جمعاً. (ح.ج)
(٩) أي الأحوال التي يبحث عنها في الالهي أحوال تعرض لموضوعه الذي هو الموجود المطلق من غير أن
يشترط عروضها له أن يصير متخصصاً وإن يكون مقداراً أو عدداً موضوعاً الرياضيات أو جسماً
طبيعياً هو موضوع الطبيعيات كالعالية والمعلولية والوجوب والإمكان والوحدة والشخصية ونحوها لا
كالحرارة والبرودة والامتزاج والمزاج والتدوير والتكبيب والتثليث والتربيع والضرب والقسمة ونحوها
تأ هو من مسائل الطبيعي والرياضي وهي تعرض الموجود بعد التخصص بالجسمية أو بعد التكلم
بالكم المتصل أو الكم المنفصل، بخلاف نفس الجسمية أو الكمية، فإنها ليس عروضها مشروطاً
بالجسمية أو الكمية، والألزم تقدم الشيء على نفسه وهذا كما أن عروض الخاصة بالجنس مشروط
بعروض الفصل له. وأما عروض الفصل فليس مشروطاً بعروض فصل له قبل ذلك، بل التخصص به
لا قبله.

(١٠) إشارة إلى الفلاحة المذكورة التي هي الهيولي والصورة والجسم. أي تلك الثلاثة لانعرض الموجود بما
هو موجود مطلق بل تعرضه بعد تخصصه بالإمكان والجوهرية مثلاً، فلم كان البحث عنها من
الإلهي الأعم؟.

فأجاب بأن كل تخصص لا يخرج الخ. وإنما خص التخصص بالرياضية والطبيعية لأنهما مناط الغيرية
مع العلم الإلهي لا مطلق التخصص ألا ترى أن كثيراً من عوارض الموجود بما هو موجود لا بد في
عروضها من تخصصات كثيرة كما في الهيولوية مثلاً مع أنها غير خارجة من الإلهي ففيها تخصص

قلت: كل تخصص لا يُخرج العرض اللاحق عن كونه ذاتياً، ولا الموجود عن كونه موضوعاً للإلهي، إنما المخرج هو التخصص الطبيعي والتعليمي لأن أحكام الوجود تصير مغلوطةً وأحكام العدم غالبية،^(١١)×^(١٢) فعوارض الجسم الذاتية ليست ذاتية للموجود بما هو موجود بل غريبة له، بخلاف عوارض الجوهر المفارق أو الخصوصيات الأخر المأخوذ هو لا بشرط معها كما هو شأن موضوع العلم بالنسبة إلى موضوعات مسأله ما لم ينته إلى التخصصات الطبيعية والتعليمية،^(١٣) وقد فصلنا

الموجود بالإمكان ثم بالجوهرية ثم بالجسمانية ثم بالمحلية، وفي الصورة أيضاً بما ذكر سوى الأخيرة تبديكها بالحالية. وهذا الذي ذكر في العلم نظيره ما قالوا في العين من أن العقل من صقع الربوبية، والسوائية فيها ضعيفة، والوجوب عليها غالبية حيث لا مادة ولا تجسم ولا تقدر فيها بخلاف عالم الأشباح والأجسام والمقادير ولا سيما الأشباح المادية الغير المثالية فإن مقابلات ما ذكر عليها قاهرة. والحاصل أن مناط السوائية والغيرية وصيرورة العلم طبيعياً أو رياضياً التغير والقوة والحركة أو ما شئت فسمه، وبالجملة المادة فتبصر. (ح. ح)

(١١) لأن الجسم الطبيعي مشوب بالوجود الهولاني والتساعد المكاني والتمادي السيلاني الزماني، فباعتباران وجود صورته للهولي واغل في العدم؛ فإن الهولي قوة صرفة وقوة الشيء ليست بشيء بالفعل. وباعتبار التفرقة المكانية والابعاد الجهاتية بعضها غائب عن بعض، وكل اجزاء جزء ممن في الغيبة لبطلان الجزء الذي لا يتجزى وباعتبار التمدد الزماني. والتجدد الذاتي والصفات، بمقتضى الحركة الجوهرية والعرضية هاو في التلاشي والدثور وثاو في البوار والعبور، وكذا المقدار والعدد فهي تكاد أن تلتحق بالعدم وقد مر أن مناط السوائية والغيرية هو مع الوجود الحقيقي هو المادة ولواحقها والحركة والامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي، فانه في المفارقات موجود مع كونها من صقع الربوبية لاستهلاك السوائية فيها، وغلبة أحكام الوجود عليها وتخلقها باخلاق الله تعالى، وانها موجودة بوجود الله باقية ببقائه، ولا حركة فيها ولا حالة منتظرة لها وقد مر معنى كلام فيثاغورس وان الحركة هي الغيرية، فتذكر.

(١٢) وذلك لأن نظام الوجود الصمدي - على نحو من التعبير - كأنه محفوف بالفعلية المحضة التي لا قوة فيها، وبالقوة الصرفة التي لا فعلية فيها؛ فاحكام الوجود في الأقرب الى المرتبة الأولى قاهرة، وفي الأبعد عنها مقهورة كما قال واحكام العدم غالبية. (ح. ح)

(١٣) يعني أن ما قلنا: أن الموجود المطلق مأخوذ لا بشرط بالنسبة إلى موضوعات المسائل ليس مجرد اعتبار في المفاهيم، بل ناظر إلى الحقائق، فحقيقة الوجود لا بشرط بالنسبة إلى الموجود الامكاني والمعلولي والجوهري والقديم والحادث بالذات ونحوها، أما لا بشرطيتها إشارة إلى الاتحاد المذكور،

ذلك في «حواشي الأسفار»^(١٤)،^(١٥).

إن قلت: كيف يكون الجسم هناك عرضاً ذاتياً للموضوع؟ والمسئلة الجسم موجودة؟

قلت: بل المسئلة الموجود جسم، ولا سيما على أصالة الوجود^(١٦)،^(١٧) واعتبارية الماهيات.

فلو اعتبر بالنسبة إلى الجسم الطبيعي المتغير والمقدار المحتجب الغير الحاصر والعدد المتكاثف كان بمحض اعتبار المتغير، فإن هذه بما هي هي بشرط لا بالفطرة والطبيعة في نفس الامر للتغير والتغاير المذكورين، فأحوالها لم يكن أحوال حقيقة الموجود المطلق الذي هي حقيقة الوجود، فلم يكن من العلم الالهي بل عدواً الطبيعيات والرياضيات علوماً على حدة، بل المنطقيات والخلقيات أيضاً عدوها على حدة. فإن المنطقيات علم آلي وآلة العلم بما هي آلة ليست يعلم كساير العلوم الآلية وايضاً المبتدئون والمشتغلون بالمنطق يبحثون عن الكلية والجزئية والنوعية والجنسية والمعرفة والحجية وغيرها بما هي في نفوس جزئية، وقوى جسمانية للمعروضات الجسمية والمقادير والتكررات التعليمية فهي أحوال الموجود المتخصص تخصصاً طبيعياً أو تعليمياً والخلقيات أحوال النفس المتعلقة بالجسم الطبيعي، والنفس بما هي نفس متعلقة بالطبيعة من موضوعات العلم الطبيعي. (ح. ح)

(١٤) ولنا أيضاً - بفضل الله سبحانه واحسانه - تعليقات مفيدة أنيقة وتحقيقات منبغة دقيقة حول مطالب الفصل الأول من الأسفار في موضوعية نفس الوجود للعلم الإلهي، فراجع (الأسفار - ج ١ بتصحیح الراقم وتعليقه عليه - ص ٣٧ - ٥٦). (ح. ح)

(١٥) ناظر الى الفصل الأول من المرحلة الأولى من السفر الأول من الأسفار، ج ١، ص ٣٣، ط ٣، داراحياء التراث العربي، بيروت. (م. ط)

(١٦) فإن الماهيات حيثئذ عوارض والوجودات الخاصة معروضات لا عوارض محمولة بالضميمة، بل الماهية عارضة بمعنى الخارجة المحمولة؛ اذ ليس لها في ذاتها إلا شبيهة الماهية لا شبيهة الوجود فعروضها للوجودات كمعرض الموجود بمعنى وجود منشأ الانتزاع لمعرضه وبهذا المعنى قيل:

جمله يك ذات است، أما مستصنف جملة يك حرف وعبارت مختلف

وكذا نظائر هذا المقال في كلام العرفاء وفي كلام صدر المتألهين «قدم سره» صاحب «الاسفار».

(١٧) أقول: ولا سيما على أصالة الوجود الصمدي لما دريت أنفاً من أن موضوع كل علم على الإطلاق شأن من شعونه والعلوم مطلقاً تبحث عن تلك الحقيقة. ثم إن الموجود الممكن في نظر القائل الفائل بأصالة الماهية عبارة عن الماهية الموجودة بالوجود الاعتباري، والحق سبحانه في نظره ماهية مجهولة الكنه، فالموجود عنده موضوع للمسائل الحكمية بهذا المعنى. (ح. ح)

. وأما مسألة نفي تركيب الجسم^(١٨) من اجزاء لا تتجزى فلما كانت من مبادي مباحث المادة والصورة أوردناها هاهنا تبعاً للقوم. وهل هي من الإلهي أو الطبيعي؟ ففيه كلام. والحق أنها من الطبيعي كما في «المحاكمات»^(١٩) لأنها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي لكن ليست المسئلة عدم تركيب الجسم^(٢٠) منها كما هو ظاهر كلام المحاكم لأنه إن اخذ سلباً مطلقاً فليس مختصاً بالجسم، بل لا يكون مسئلة من الإلهي أيضاً حيثئذ إذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع، فيكون أعم^(٢١) من

١٨. قال صدر المتألهين في مبحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى من شرحه على الهداية الأثيرية: «ولما كانت مسألة إبطال الجزء من مبادي مباحث الهولي والصورة، والتلازم بينهما من العلم الأعلى التي ذكرها المصنف لتحقيق ماهية الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايرادها في صدر هذا الفن. وأما أنها من أي علم يكون ففيه صعوبة. ومن جعلها من الطبيعي أولها بأن الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان بطلان الجزء في قوة قبول الجسم انقسامات لا إلى نهاية فلا يلزم عليه أن موضوع المسئلة يجب أن يكون إما غير موضوع العلم أو نوعاً منه أو عرضاً ذاتياً له أو نوعاً منه كما بين في المنطق، وموضوع هذه المسئلة ليس كذلك.»

وأن الحكمة باحثة عن أحوال الموجودات في نفس الأمر، والجوهر الفرد بخلاف ذلك. وأن البحث عن نحو وجود الأشياء أو عدمها إنما يختص بالعلم الأعلى دون غيره من العلوم الجزئية. ولكن يرد عليه شيء آخر، وهو أن الاتصال لما كان مبدء الفصل الجسم الطبيعي على ما ذهب إليه المحققون وهو يساوق قبول الانقسام لا إلى نهاية، وموضوع العلم وما يتجوهر عنه يجب أن يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه؛ فعلى هذا قولنا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي، بل إنما يكون من مباحث العلم الإلهي؛ فمسئلة الجزء على أي تقدير يجب أن يذكر في أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على أنها من المطالب فيها؛ اللهم إلا أن يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وأفعاله. (شرح الهداية - ط ١ - ص ١٢) (ح.ج)

(١٩) شرح الإشارات والتبهيئات، النمط الاول في تجوهر الأجسام، ج ٢، ص ٢، ط ٢ دفتر نشر الكتاب. ١٤٠٣ هـ، ق. (م.ط)

(٢٠) بل ليس عرضاً ذاتياً لموضوع من موضوعات العلوم لأن العرض الذاتي إما مساوٍ أو أخص، والسلب المطلق حيث لا يقتضي وجود الموضوع أعم من الوجود المطلق الذي هو أعم الموضوعات. (ح.ج)

(٢١) إذ سلب التركيب المذكور عن المعلوم المطلق أيضاً. وإذا كان أعم من الموجود المطلق الموضوع للعلم الأعلى كان أعم من جميع موضوعات العلوم، فلا يكون مسئلة من علم من العلوم، إذ لا يكون عرضاً ذاتياً لأن العرض الذاتي عندهم. اما ما يعرض لذات الشيء أو لأمر مساوٍ، فلا يكون أعم.

موضوعه فلا يكون عرضاً ذاتياً له؛ وإن اخذ عدماً للملكة فليس الجسم من شأنه التركيب منها عند الحكيم، بل المسئلة قبول الجسم الإنقسامات الغير المتناهية، ومَنْ عبّر بعدم^(٢٢) التركيب منها أراد ما ذكر لأن هذا في قوة ذلك. ثم إنهم عرفوا الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن^(٢٣) أن يفرض فيه خطوطاً ثلاثة

(٢٢) يعني من عبّر بعدم تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزى - أي من قال بأن الجسم متصل - أراد بهذا القول قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية وذلك لأن قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية في قوة عدم تركيبه من الأجزاء التي لا تتجزى.

والمصنف في قوله هذا ناظر الى عبارة صدر المتألهين في شرح الهداية الأثرية، وهي ما نقلناها عنه آنفاً من «ان الاتصال لما كان مبدءاً لفصل الجسم الطبيعي...». ثم لا يخفى عليك أن قول صدر المتألهين هذا، أراد على القول بأن المسئلة قبول الجسم للانقسام الغير المتناهي - يعني لا يكون من مسائل الفن الطبيعي - حيث قال: «فعلى هذا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل إنما يكون من مباحث العلم الإلهي». (ح. ح)

(٢٣) قال الشيخ في أول الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفاء في تعريف الجسم الطبيعي: «جرت العادة بأن يقال إن الجسم جوهر طويل عريض عميق...» (ط ١ - من الرحلي - ص ١٥) فراجع. وأقسام الجوهر على ما هو المشهور خمسة. وقالوا في وجه الضبط: «إذ لا يخلو إما أن يكون جسماً أو غير جسم، وإن كان غير جسم فإما أن يكون جزء جسم أو غير جزء جسم بل مفارقاً عنه، فإن كان غير مفارق عنه فإما أن يكون صورته أو مادته، وإن كان مفارقاً فإن كان له علاقة تحركية فيسمى نفساً، أو متبرهاً عنها بالكلية فيسمى عقلاً».

أقول: في التعبير المذكور عن وجه الضبط دغدغة لأن العقول كما انها غير منقطعة عن ما فوقها كذلك غير منقطعة عن مادونها بالكلية بل لها علاقة تكميل وتديروا فاضة؛ والعلاقة على انحاء. والعقول هم الملائكة والملائكة قوى العالم ولا تعطيل للقوى؛ افلا يتديرون القرآن حيث قال: «كل يوم هو في شأن» والبدن من حيث إنه بدن مرتبة نازلة للنفس، والنفس مع بدنها هوية واحدة ذات مراتب. وينبغي في التعبير عن الضبط، التوجه الى التوحيد الصمدي.

والامكان في قوله: «بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه...» بمعنى القابل بالفعل للأبعاد الثلاثة، فالهولي خارجة عنه لأنها قابلة للأبعاد بعد حصول الصورة الجسمية فيها كما لا يخفى. وصدر المتألهين في شرح الهداية الاثرية عبّر عن ذلك القبول بالفعل بكونه صالحاً لذلك، حيث قال: «بل الجسم في مرتبة ماهيته صالح لأن ينتزع منه أبعاد ثلاثة...» وسيأتي نقل تمام كلامه بعيد هذا؛ فقولهم: «يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة...» فإن شئت قلت: «يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة» كما في شرح المحقق الطوسي على اول النمط الاول من الاشارات. (ح. ح)

متقاطعة على زوايا قوائم.

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

قال صدر المتألهين - قدس سره - في «شرح الهداية»^(٢٤):

«فالابعاد المعتبرة في الرسم^(٢٥) أو المأخوذة في الحد، هي الأبعاد المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا الأبعاد السطحية الأطراف التي تكون في المكعبات وأمثالها، كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب. لا يقال: يخرج مثلها من قيد الجوهر لأننا نقول:»^(٢٦)

(٢٤) قال في أوائل شرحه على الهداية الأثرية: «أقول: الحق المتبع أن الجسم بما هو جسم إما لم يكن من شرطه أن يتحرك، ولا يجب أن يتحقق فيه سطح أو سطوح بل إنما يجب فيه ذلك من حيث التناهي وحيثية التناهي ليست بعينها هي حيثية ذات الجسم وحقيقته، ولا يحتاج الجسم في أن يكون جسماً إلى أن يكون متناهياً بل الحكم عليه بضرب من البرهان، فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ في الشفاء ليست بواسطة المحور أو خط آخر، وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة ابعاده السطحية والخطية لأنها متأخرة عن ماهية الجسم ووجوده، بل الجسم في مرتبة ماهيته صالح لأن يتزع منه ابعاد ثلاثة مع قطع النظر عن أن يكون متحركاً أو ساكناً متناهياً أو غير متناه؛ فالابعاد المعتبرة في الرسم، أو المأخوذة في الحد هي الأبعاد المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا الأبعاد السطحية الأطراف التي تكون في المكعبات وأمثالها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب. لا يقال يخرج مثلها من قيد الجوهر، لأننا نقول: فعلى هذا يكفي أن يؤخذ في التعريف بعبارة...» (شرح الهداية - ط ١ - ص ١٠ و ١١).

اعلم أن كلمة «السطحية» من عبارة شرح الهداية «لا الأبعاد السطحية الأطراف» قد حرفت في عبارة الكتاب أعتى شرح الفرر بـ«الخطية»، والصواب هو السطحية كما في عدة نسخ مخطوطة أصيلة عندنا؛ على أن معنى العبارة على «السطحية» صححو لا غبار فيه بخلاف الخطية، وقال بعد ذلك: «ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط...» فندبر. (ح. ح)

(٢٥) ان لم يكن الجوهر جنساً على قول أو المأخوذة في الحد ان كان الجوهر جنساً، كما هو المشهور عند الحكماء وهو التحقيق.

(٢٦) وايضاً لم يتعارف الاخراج بالجنس.

فعلى هذا يكفي أن يُؤخذ في التعريف بُعد ما « انتهى^(٢٧) .

أقول: لعله - قدس سره - أراد بسطحي المكعب الشكل، لا الشكل بمعنى هيئة إحاطة الحد أو الحدود لأنه كيف لا يقبل القسمة و الإمتداد، بل ما هو مصطلح المهندسين فإن الشكل عندهم المقدار المحدود. و إنما حملنا على ذلك لأن السطحيين ليسا ماهية حقيقية ومجموع الشئيين^(٢٨) ليس عنده - قدس سره - موجوداً على حدة والوحدة معتبرة^(٢٩) في المدخل والمخرج من التعريف.

وأقول: صريح عبارات المتأخرين^(٣٠) أعم والنقض غير وارد، لأن المراد تصحح الخطوط المذكورة بالذات، والسطحان قبلها بالعرض للجسم وإلا فلا عمق للسطح،^(٣١) بل قبولهما بشرط الوضع المخصوص،^(٣٢) ولو قبلها بالذات لا يمكن فرضها فيهما مع قطع النظر عن الجسم والوضع و ليس ممكناً، وعدم الإكتفاء ببعد ما

(٢٧) شرح الهداية الأثرية، ملاصدرا، ص ١١١ ط عبدالكريم الشيرازي، ١٣١٣ هـ. ق. (م. ط)

(٢٨) يعني أن مجموع الشئيين المتشخصين ليس شيئاً ثالثاً لأن الوحدة مساوقة للوجود المتشخص، ولذا حكم في الحكمة المتعالية أن النفس جسمانية حدوثاً لأنها لو كانت روحانية الحدوث لزم حصول الوحدة الشخصية والهوية الوحدانية بانضمام شئيين متغايرين متمازين. على انه لو كان مجموع الشئيين موجوداً على حدة لزم أن يكون مجموع الأشياء أيضاً كذلك ولزمت منه مفاسد. (ح. ح)

(٢٩) فما لا وحدة له لا وجود له، لانها إما عينه أو مساوقة له، والمقسم للاقسام الخمسة الجوهرية هو الموجود، كما أن المقسم للجوهر والعرض هو الموجود، والمقسم معتبر في الاقسام فما لا وجود له خارج عن اصله.

(٣٠) قد صرح آنفاً بأن بناء هذا النظم على الاختصار، فقد كان يكفي أن يعرف الجسم الطبيعي بأنه جوهر ثخين بالفعل يصح أن تفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة؛ ثم يحيل تفصيل القول فيه إلى أول شرح الهداية الأثرية لصدر المتألهين فإنه ناظر في هذه المباحث اليه.

(ح. ح)

(٣١) فالخط العمقي المقاطع للخطين الآخرين المبتدء عن سمك المكعب إلى تحته. أما يعد عمقا باعتبار ان

للجسم ثخناً، وإلا فالسطح لا ثخن له، فهو يعد عمقاً بالعرض للعمق الذي للجسم بالذات.

(٣٢) فلم يكن موجوداً واحداً فكان خارجاً عن المقسم كما مر.

للإيفاء بتمام الحد^(٣٣) أو الرسم كما أن الغرض الأهم من الحدود الإطلاع على الذاتيات لا الامتياز عن جميع ما عدا المحدود فقط وإلا لتمشئ ذلك من الفصل فقط أو الخاصة خاصة.

ثم المراد بالفرض التجويز العقلي لا التقدير.^(٣٤) وإنما لم يكتفوا بالفرض إذ لا يعتبر الفرض بالفعل.^(٣٥) وإنما لم يكتفوا بالإمكان قيل^(٣٦): « ليتناول الأفلاك بناءً على امتناع الخرق ».

والحق أن التعريف^(٣٧) بالحقيقة للصورة الجسميه لأنها الجسم في بادي النظر والأبعاد إنما يفرض بالذات فيها فهي لا تمنع من قبلها، والصورة النوعية الفلكية المانعة من القبول أو هيولاه^(٣٨) خارجة عنها، لكن لما أريد بالإمكان في التعريف الإمكان بحسب نفس الأمر أي ما لم يلزم من فرض وقوعه محال.^(٣٩) زيد قيد الفرض حتى يتناول الأفلاك.

(٣٣) وللإشعار بأن المعتبر في الجسم قبوله للأبعاد على هذا الوجه وإن كان قابلاً لأبعاد كثيرة لا على هذا النحو. (ح. ح.)

(٣٤) والأ لصدق التعريف على الجواهر المجردة.

(٣٥) والأ لم يكن الجسم عند عدم الفرض جسماً.

(٣٦) القائل هو الشيخ الرئيس. راجع طبيعيات الشفاء، ج ١، ص ١٢، ط قاهره والأسفار، ج ٥، ص ١٠،

ط بيروت والمباحث المشرقية (الباب الأول في تجويز الأجسام) ج ٢، ص ١٢، ط بيروت. (م. ط)

(٣٧) أي المصحح لفرض المخطوط هو الصورة الجسميه وهي الركن الركين للجسم، والجوهر في التعريف إشارة إلى هيولاه فاشير إلى كلا جزئيه.

(٣٨) إشارة إلى قولين:

أحدهما، ان عدم قبول الفلك لبعض صفات العناصر كالحركة المستقيمة والكيفيات الفعلية والانفعالية لصورتها النوعية ولذا يقال لها: الطبيعة الخامسة.

وثانيهما، أنه لهيولاه المخالفة بالنوع لهيولي العناصر فهولاه غير قابلة لهذه.

والحق هو الاول، إذ الهيولي شأنها الانفعال وهي قوة صرفة، ولا يميز في صرف الشيء.

(٣٩) وهو الامكان الوقوعي فالصورة الجسميه في الفلك وأن قبلت الانفكاك والحركة المستقيمة، إذا

أخذت بشرط لا، إلا أنها لا تقبلها لا بشرط وهي نفس الامر متحدة مع صورته النوعية مأخوذتين لا بشرط والجنس متحد مع الفصل.

إذا عرفت هذا فقولهم: «جوهري يشمل سائر الجواهر». وقولهم: «يمكن أن يفرض فيه خطوط» يخرج الجواهر المجردة. وتقييد الخطوط بكونها على الوجه المذكور، إما لتحقيق أن المعتبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه^(٤٠)؛ وإما للإحتراز عن السطح الجوهري عند أهله، لا للإحتراز عن السطح العرضي^(٤١) لأنه كالجسم التعليمي لم يدخل في الجوهر من أول الأمر. ولنشرع الآن في شرح المتن:



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

- (٤٠) لأن السطوح وإن أمكنت فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين الخطين لا أكثر منهما. (ح. ح)
- (٤١) نعم، إذا عرف بالفصل فقط وهو مبدأ قبول الأبعاد، أي الخطوط على الوجه المذكور خرج به نفسه وربما يتوهم أن السطح يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، وليس كذلك. ولنفصل أنه إذا فرض فيه خطان: أحدهما، في طوله. والآخر، في عرضه متحذان في نقطة يتحقق حيثما زاوية قائمة واحدة وإن فرض في وسطهما خط آخر متحد طرفه في تلك النقطة حصل زاويتان كل منهما حادة لا قائمة. وإن فرض خط مستقيم وآخر عمود على وسط الأول فهاتان أيضاً ثلاثة خطوط، إذ النقطة تفصل الخط والمتصل الواحد منه خط واحد والمتصل المتعدد متعدد، إلا أنها رسمت زاويتين قائمتين لا زوايا قوائم ولو فرض أربعة خطوط كانصاف اقطار من محيط دائرة إلى مركز فهاهنا رسمت أربعة أربعاً لا ثلاثة، ثلاثاً بخلاف الجسم، إذ تحقق فيه بخطين مفروضين كالأول قائمة وبخط مفروض من عمقه إلى سمكه متحد طرفه بنقطة التقاطع منقطع إليها تحقق زاويتان قائمتان أخريان في ثخنه، فرسم بثلاثة ثلاثاً.

غرر في ذكر الاقوال في حقيقة الجسم الطبيعي

الجسمُ عند المتكلم الثم مع انتهائها لدى الجمهور
 من ذات الأوضاع التي لا تنقسم أولاً لدى النظام في المشهور
 وقيل أجرام صغار مبدئه ليس يفك وهمنا يجرته
 وبين قائلتي اتصال اختلف فقائل قال انقسامه يقف
 والقوم قالوا لا وقوف عند حد ~~ويعتد ذلك فالرواقي اعتقد~~
 بساطة وهو لدى مشائهم من صورة ومن هيسولي ملتئم
 إن الهيسولي العم أعني ما حمل قسوة شيء أثبت كل الملل
 لكنها هل وحدث أو كثررت وجسم أولاً بينهم تشاجرت

غرر في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي^(٢)

(١) الأسفار، ج ٥، ص ١٦ فصل ١، ط ٣ بيروت. (م.ط)

(٢) قد اختلفوا في حقيقة الجسم الطبيعي على أقوال، والمشاء على أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما الهولي والثاني الصورة الجسميّة، وهو مختار المصنف وينطق في الكتاب على هذا المذهب. وستأتي الإشارة إلى نقل طائفة من تلك الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي في أثناء المباحث الآتية. والجسم الطبيعي هو ما نراه ونمسه في عالمنا هذا من الحجر والشجر والمدر والثلج والجليد والنار والارض والهواء والمياه والاجرام العلوية من الكواكب والشمس والقمر ونحوها، وإن كنا لا نرى ولا نحس أولاً إلا سطوح الاجسام واعراضها واحوالها وأوصافها، ولكننا بعد ذلك ندرك البعد الجوهري بين تلك السطوح مثلاً وكذلك من ادراك تلك الأحوال والأوصاف والأعراض ندرك البعد الجوهري الذي بين السطوح. وإنما قيد الجسم بالطبيعي احترازاً عن الجسم التعليمي فإنّ الجسم يطلق بالاشتراك اللفظي - أي الإسمي - على معنيين أحدهما ما يسمى جسماً طبيعياً وقد تقدمت الإشارة إلى تعريفه من أنه جوهر يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة؛ وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل السمائي في الجسم الطبيعي والقائم به.

ولك أن تخيل الطول والعرض والعمق جميعاً من غير نظر إلى الموضوع حتى يحصل لك الجسم التعليمي. فالجسم التعليمي هو نفس الأبعاد من غير التفات إلى شيء من المواد وأحوالها.

وإنما سمي هذا القسم تعليمياً لكونه مبحثاً عنه في العلم التعليمي أعني الرياضي. وفي وصف الجسم بالتعليمي دون الرياضي إشارة إلى تعبير القدماء بذلك واهتمامهم في ابتداء التعليم بالرياضيات وكانوا يصبرون عن الكتب الرياضية بكتب التعاليم، وذلك لأن العلوم الرياضية سيما الهندسة منها نعم العون على تعديل الفكر وتقويمه عن الاعوجاج والانحراف؛ وقد افاد ابن خلدون في ذلك في مقدمة تاريخه بقوله المتين القويم:

واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره لأن براهينها كلها بيّنة الانتظام جلية الترتيب لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بمارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع. وقد زعموا أنه كان مكتوباً على باب افلاطون من لم يكن مهندساً

الجسم، المراد به الجسم البسيط^(٣) وهو ما لم يتألف من أجسام مختلفة الطبايع.

فلا يدخلن منزلنا. وكان شيوخنا - رحمهم الله - يقولون: «ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للشوب الذي يغسل منه الأقدار، وينقيه من الأوضار والأدران»، وإنما ذلك لما اشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه» (مقدمة ابن خلدون - ط مصر - ص ٤٨٦). (ح. ح)

(٣) البسيط يطلق بالاشتراك اللفظي على عدة معان:

- ١ - فيقال انه سبحانه بسيط كما أنه دائر على السنة الحكماء من أن بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها - أي انه تعالى صمد لا جوف له -.
- ٢ - ويقال للمفارقات التورية عقول بسيطة، وإطلاق البسيط عليها باعتبار كليتها أي سعة وجودها.
- ٣ - ويطلق البسيط على الملكة العلمية أيضاً فيقال إن حقيقة كل شيء مندمج في بسيطه كأندماج العلوم التفصيلية في الملكة البسيطة. ويقال لتلك الملكة البسيطة: القوة العقلية المطلقة، والعلم البسيط، والعقل البسيط، والعقل البسيط الإجمالي أيضاً.
- ٤ - ويطلق البسيط على العناصر الأولية للمركبات الطبيعية كثيراً.
- ٥ - ويطلق البسيط على السطح أيضاً كما قال الشيخ الرئيس في الفصل الثامن والعشرين من النمط الأول من الاشارات: «الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه، والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه»؛ بل يطلق على العرض المقابل للجوهر كالسطح والنقطة وغيرهما من البسائط العرضية.
- ٦ - ويطلق البسيط على عضو الحيوان بالنسبة إلى بدنه المركب من الأعضاء وإن كان كل عضو منه مركب من البسائط، كما في المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن - ج ٢ - ص ٢٣٢) وفي الأسفار لصدر المتألهين (ط ١ من الرحلي - ج ٤ - ص ٩) من أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه.
- ٧ - ويقال في الفن الرياضي للعدد الأول البسيط أيضاً في قبال العدد المركب ففي صدر المقالة السابعة من أصول اقليدس بتحرير المحقق الطوسي: «العدد الأول هو الذي لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذي يعده آخره».
- ٨ - ويطلق البسيط كثيراً على النفوس الناطقة الانسانية ففي آخر الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء: «ومما لانشك فيه أن هاهنا عقولاً بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى...» (ط ١، من الرحلي - ج ٢ - ص ٢٦٩).
- ٩ - ويطلق البسيط على الهولي الأولى فيقال إنها جوهر بسيط محض قوة الصور الجسمية كما سيأتي تعريفها.
- ١٠ - ويطلق في العلوم الأدبية وغيرها على الحروف والكلمات وبعض البحور العروضية.
- ١١ - ويطلق البسيط على غير ما ذكرنا أيضاً فراجع البسيط من كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للفهناوي (ج ١ - ص ١٣١)؛ وجامع العلوم في اصطلاحات الفنون (ج ١ - ص ٢٤٨).

وإنما خصصناه بالبسيط لأنه محل النزاع فإن المركب الذي يقابله^{(٤)X(٥)} لا يمكن

ثم اعلم أن المراد من الجسم البسيط في عبارة المصنف هو كل واحد من العناصر الأربعة المعبرة في لسان القوم بالأصول الأربعة أيضاً وهي التراب والماء والهواء والنار.

ولا يخفى عليك أن هذا المسمى بالبسيط غير بسيط حقيقة على رأي كثير من القدماء وقاطبة المعاصرين. والدرس الثاني والأربعون من كتابنا «دروس معرفة النفس» ناطق ببعض الأقوال في ذلك؛ وسيأتي نقل آراء فيه بعيد هذا حيث يقول بعد اسطر: «ثم وجه الضبط للأقوال...» (ح. ح)

(٤) اختلفوا في المركب من العناصر البسيطة هل هي باقية في المركب على صورها النوعية، أم لا؟ والشيخ الرئيس في الشفاء والمشهور على الأول؛ وذهب قوم إلى الثاني.

والمصنف في قوله: «فإن المركب الذي يقابله لا يمكن أن يقال أنه متصل واحد وليس بذي مفاصل» ناظر إلى القول الثاني، وقوله: «فإن المزاج إنما يحصل...» دليل على رده - أي لا يمكن ولا يصح القول الثاني من أن المركب متصل واحد لأن المزاج إنما يحصل بتصغير أجزاء بسيط...»

وليزيد الاستبصار حول الرأيين المذكورين في المركب نشير إلى مواضع في البحث عنهما، فنقول: الفصل السادس من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء في تحقيق القول الأول بأن صور الأجزاء العنصرية باقية في المركب منها (ج ١ - ط ١ من الرحلي الحجري - ص ٢٠١)؛ ثم في الفصل التالي منه يحكى القول الثاني وشعب الآراء فيه، ثم يطله، حيث قال في مفتتح الفصل: «لكن قوماً قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً عجيباً وقالوا إن البسائط إذا امتزجت وانفصل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير بها هيولى واحدة وصورة واحدة...» (ج ١ - ط ١ - ص ٢٠٥).

وكذلك قال الشيخ في الفصل الثاني والعشرين من النمط الثاني من الإشارات في كيفية تولد المركبات من تلك الأصول الأربعة أي العناصر البسيطة ما هذا لفظه: «وإذا امتزجت - أي العناصر - لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج بل استحالت في كيميائياتها المتضادة المنبثثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكسب كيفية متوسطة توسطاً ما في حد ما متشابهة في أجزائها وهي المزاج».

وقال المحقق نصير الدين الطوسي في شرحه على آخر الفصل الخامس من ثانی الإشارات: «إن الكائن نباتاً وحيواناً إنما اتصل به صورة كماله نباتية كانت أوحوانية مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه». وذهب صدر المتألهين في الأسفار إلى القول الثاني أي إلى القول بأن العناصر البسيطة في المركب غير باقية، فراجع الفصل الرابع عشر من الفن السادس من الجواهر والأعراض (ط ١ - ج ٢ - ص ٢٠٢)؛ وصرح في الفصل التاسع من الفن المذكور بأن العناصر غير موجودة بصرفاتها في المزاج (اسفار - ط ١ - ج ٢ - ص ١٩٤). وراجع أيضاً أول الفصل الأول من الباب الثاني من كتاب نفس الاسفار (ج ٤ - ط ١ - ص ٦). (ح. ح)

(٥) وعندهم الصور النوعية التي للعناصر باقية.

أن يقال: إنه متصل واحد، وليس بذوي مفاصل فإن المزاج إنما يحصل بتصفر أجزاء بسيط من بسائط المتزج و تماسها للأجزاء المتصغرة من بسائطه الأخرى، وكذا في الإمتزاج بدون المزاج وعند ذلك لا يبقى الإتصال.

وإنما لم نجعل محلّ البحث^(٦) الجسم المفرد كما في «شرح الإشارات»^(٧) وغيره، لأنه الذي لم يتألف من أجسام سواء كانت مختلفة الطبائع كالحيوآن، أو

(٦) جعل المحقق الطوسي في أول شرحه على حكمة الاشارات الجسم المفرد محلّ البحث ناقلاً عن الفخر الرازي. وينبغي لمزيد الاستبصار أن تأتي بعبارة مع افادة بيان منّا في بين الهلالين وهي ما يلي: ثم أفاد (الفخر الرازي) أن الجسم يكون إما مؤلفاً من اجسام مختلفة (في الصورة) كالحيوآن (أي كبذن الحيوآن) أو غير مختلفة (أي متشابهة الصور) كالسرير، وإما مفرداً (أي غير مؤلف كالماء الواحد) ولاشك في أنه قابل للانقسام فلا يخلو إما أن يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل أو لا يكون وعلى التقديرين فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية، قال (أي قال الفخر الرازي): فهنا احتمالان أربعة (لا مزيد عليها): أولها كون الجسم متألّفاً من أجزاء لا تتجزى متناهية (بالفعل) وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين (أي المتأخرين)؛ وثانيها كونه متألّفاً من أجزاء لا تتجزى غير متناهية (بالفعل) وهو ما التزمه بعض القدماء (أي ليس صريح قوله بل لزم من قوله عليه) والنظام من متكلمي المعتزلة (وهو ابراهيم بن سيار)؛ وثالثها كونه غير متألّف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سمّاه بالمنهاج والبيانات، هكذا قال الفاضل الشارح (وهو الفخر الرازي) في كتابه الموسوم بالجواهر الفردة؛ ورابعها كونه غير متألّف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ أن يثبت؛ وأما الجسم المؤلف (أي هذه الأقسام المذكورة كانت أقسام الجسم المفرد، وأما الجسم المركب) فسيجيء القول فيه إن شاء الله.

وإذا عرفت ما قدّمناه من شرح الاشارات ظهر لك وجه قول المصنف: «وإنما لم نجعل محلّ البحث...» فإن الماء مثلاً عند ذيمقراطيس مؤلف من أجزاء هي أجسام، فبعض الانقسامات حاصلة فيه بالفعل وبعضها يكون بالقوة. وحيث إن الجسم المفرد هو الذي لم يتألف من أجسام سواء كانت مختلفة الطبائع كالحيوآن أو متفقها كالسرير، والجسم البسيط ليس عند ذيمقراطيس بمفرد بل مؤلف من أجزاء هي أجسام يخرج قوله من الأقسام كما لم يذكر في جملة الأقوال في الإشارات بخلاف التعبير بالبسيط كما قال المصنف: «ثم وجه الضبط للأقوال أن يقال: لا شك أن البسيط قابل للإنقسام...» (ح. ح)

(٧) شرح الإشارات والتنبهات، ج ٢، النمط الاول، ص ٧ و ٨. (م. ط)

متفقتها كالسرير^(٨) وحينئذ يخرج قول ديمقراطيس^(٩) لأن الجسم كالماء مثلاً عنده ليس بمفرد وإن كان بسيطاً ونحن قد ذكرناه في جملة الأقوال. ومن خصص الجسم الذي هو محلّ البحث بالمفرد لم يذكره عند تعدد الأقوال فيه فيها.

ثم وجه الضبط للأقوال أن يقال: لا شك أن البسيط قابل للإنقسام، فلا يخلو إما أن يكون جميع الإنقسامات حاصلة فيه بالفعل، وإما أن يكون الجميع حاصلة بالقوة وإما أن يكون بعضها بالفعل و بعضها بالقوة.

وعلى الأول: فلا يخلو إما أن تكون تلك الإنقسامات التي بالفعل متناهية فهو مذهب جمهور المتكلمين^(١٠)، وإما أن تكون غير متناهية فهو مذهب النظام^(١١).

وعلى الثاني: فلا يخلو إما أن تكون الانقسامات التي بالقوة متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني^(١٢)، وإما أن تكون غير متناهية وهو مذهب الحكماء^(١٣).

وعلى الثالث^(١٤): فلا يخلو إما أن تكون تلك الأجزاء أجساماً وهو مذهب ديمقراطيس، وإما أن لا تكون أجساماً^(١٥)، فهي إما خطوط جوهرية متصلة في حدّ

مركزية في علوم

(٨) باعتبار تركيبه من المادة القرية التي هي قطع الخشب.

(٩) و(١٠) و(١١) راجع شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٨٧ و٨٨. (م. ط.)

(١٢) في المناهج والبيانات محمد الشهرستاني، ذكره في شرح الإشارات ج ٢ ص ٩. (م. ط.)

(١٣) نفس المصدر، ج ٢، ص ٩. (م. ط.)

(١٤) الثالث هو قوله: وإما أن يكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة، أي ما يكون بعض الإنقسامات

حاصلاً فيه دون بعض يكون فيه أجزاء بالفعل فيما أن تكون تلك الأجزاء أجساماً وهو مذهب

ديمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين. (Dimokritos. Democrite - ٤٥٩ ق. م.).

قال ابوسليمان المتلقي السجستاني في صوان الحكمة: «كان هو - أي ديمقراطيس - وبقراط الطبيب

الفاضل، في زمن واحد أيام بهمن بن اسفنديار بن كشتاسب. وله مقالات وآراء قد ذكرها الحكماء

والعلماء عنه في الكتب. وهو من قدماء الفلاسفة.

ومن كلماته: الناس بالاجتهاد في طلب الأدب أحق منهم بالاجتهاد في ما سواه من عمارة الأرض

وتشجير المال، فإنهم إنما يفوزون من ثمرة المال بخصب المعيشة، وأما ثمرة الأدب فإنهم يتلون بها - مع

خصب المعيشة - الشرف في الدنيا والنجاة في الآخرة.

وقال: العلم روح، والعمل بدن. والعلم اسمل، والعمل فرع. (صوان الحكمة - ط ١ - ٢٠٣) (ح. ح.)

(١٥) أي لا تكون تلك الأجزاء قابلاً للإنقسام في الجهات الثلاث بل تلك الأجزاء إما قابلة للإنقسام في

جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها، وإما في جهتين كسطوح جوهرية كذلك. اعلم أن المصنف في قوله: «غرر في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي» ناظر إلى ما حرره صدر المتألهين في الفصل الأول من الفن الأول من المطلب الأول من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١، من الرحلي - ج ٢ - ص ٩٩) وينبغي نقل شذمة مما حرره مزيداً للاستبصار وهي مايلي:

«فصل في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني ونحو وجوده الذي يخصه: أما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول والعرض والعمق مطلقاً فهذا أمر ضروري لا نزاع فيه لأحد من العقلاء.

وأما أنه متصل بنفسه أم لا، أو أنه بسيط، أو مركب من جوهرين، أو من جوهر وعرض فليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده:

فمن قائل من زعم أنه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة أصلاً لا وهماً ولا فرضاً ولا قطعاً ولا كسراً. وهؤلاء أيضاً تشعبوا إلى قائل لعدم تنامي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الحردلة وهو النظام من المعتزلة واصحابه؛ وقائل إلى تناميها وهم جمهور المتكلمين.

ومن قائل إنه متصل في نفسه فمن هؤلاء من ذهب إلى أنه يقبل الانقسام بأقسامه لا إلى نهاية وهم جمهور الحكماء. ومنهم من ذهب إلى أنه يقبل عدداً متناهيماً ثم يؤدي إلى ما لا ينقسم أصلاً وهو صاحب كتاب الملل والنحل. ومنهم من ذهب إلى أنه لا يقبل من الانقسام إلا ما سوى الخارجي أعني الفلك أو القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيراً صلباً لا يقبل شيئاً منهما لصغره وصلابته وهو ذيمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين.

والقائل بانقسامه بأقسامه لا إلى نهاية افرقوا ثلاث فرق:

ففرقة ذهبت إلى أنه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالاً مقدارياً جوهرياً قائماً بذاته وهو رأي افلاطون الإلهي كما هو المشهور، ومذهب شيعة المشهورين بالروائيين، ومن يحدو حذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمة الإشراق.

وفرقة إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما صورة الاتصال، والآخر الجوهر القابل لها وهم اصحاب المعلم الأول ومن يحدو حذوهم كالشيخين أبي نصر وأبي علي.

وفرقة إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب إليه الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات والعرشية...

وقد أفاد الأستاذ العلامة الطباطبائي في «نهاية الحكمة بعد نقل الأقوال في حقيقة الجسم بقوله: «وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فنية أن الأجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لا تخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد، فليتنطبق هذا القول على ما اكتشفوه من

ذاتها، وإما سطوح كذلك، وإما مختلطة منهما فقط، أو منهما أو من احدهما مع ما لا يتجزى أصلاً، وهذه ستة احتمالات^(١٦) لم يذهب اليها أحد.

الأجسام الذرية التي هي مباديء تكوّن الأجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا.

نعم لم سلم ما يقال: إن المادة - يعنون بها الأجسام الذرية الأولى - قابلة التبدّل الى الطاقة وانها مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة كان من الواجب في البحث الحكمي أخذ الطاقة نوعاً عالياً مرتباً على الجوهر قبل الجسم ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة على ما يناسب هذا الوضع فليعامل (نهاية الحكمة - ط ١ - ص ٨٩).

بيان: الطاقة في اللغة هي القوة والقدرة، ولكنها في العبارة المذكورة بمعناها الدائر على الألسنة بـ«إنرژي» Energie لغة فرنسية. وفي المعجم الفلسفي تأليف الدكتور جميل صليبا أن «مذهب الطاقة قسمان: أحدهما مذهب الطاقة المطلق وهو القول: أن الطاقة هي الحقيقة الجوهرية التي تتألف منها جميع عناصر الوجود، نفوساً كانت أو أجساماً، والآخر مذهب الطاقة المحدود وهو القول: أن الطاقة هي الحقيقة الجوهرية التي تتألف منها المادة. ونظرية الطاقة هي تفسير جميع ظواهر الكون بالطاقة لا بالمادة...» (ط بيروت - ج ٢ - ص ٩) مركز تحقيق كميون علم سوري

أقول: وكان القول بتألف الجوهر من الطاقة نظير قول من ذهب إلى أن الجسم مجموع أعراض مجتمعة، وأن الماء رطوبة متراكمة، وأن الأرض يوسمة متراكمة، وهكذا سائر العناصر وقد نقل صدر المتألهين أقوالهم في الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١، من الرحلي - ج ٢ - ص ١١٦).

والحق أن الجوهر لا يتقوم بالعرض. ولو قلنا بإمكان قيام العرض بالعرض فلا بد من أن نقول: إن الانتهاء لا يمكن أن يكون إلا إلى الجوهر. ومع حفظ تعريف الجوهر والعرض أن الأعراض كم اجتمعت وتراكمت وتركبت لا يتحقق منها جوهر والقول به مذهب غير معقول فتدبر. (ح. ح)

(١٦) إشارة إلى الشق الأخير من القسمة وهو قوله: «وإما أن لا تكون أجساماً...»، والاحتمالات الستة هي ما يلي:

أحدها أن تكون تلك الأجزاء خطوطاً جوهرية متصلة في حدّ ذاتها فقط.

وثانيها أن تكون تلك الأجزاء سطوحاً جوهرية متصلة في حدّ ذاتها فقط.

وثالثها أن تكون تلك الأجزاء مختلطة من تلك الخطوط الجوهرية والسطوح الجوهرية فقط - أي تكون بعض تلك الأجزاء خطوطاً جوهرية متصلة في حدّ ذاتها، وبعضها الأخرى سطوحاً جوهرية متصلة في حدّ ذاتها، ولا تكون معهما ما لا تتجزى أصلاً.

ورابعها أن تكون تلك الأجزاء مختلطة من تلك الخطوط والسطوح الجوهرية مع ما لا تتجزى أصلاً. وخامسها أن تكون تلك الأجزاء مختلطة من الخطوط الجوهرية مع ما لا تتجزى أصلاً.

فالجسم البسيط عند المتكلم التتم من ذات الأوضاع أي من الأجزاء القابلة للإشارة الحسية فإن الوضع^(١٧) يطلق على معان ثلاثة:

وسادسها أن تكون تلك الأجزاء مختلطة من السطوح الجوهرية مع ما لا تتجزى أصلاً. وأما قوله: «وهذه ستة احتمالات لم يذهب إليها أحد» فقد سمعنا من بعض أهل عصرنا أن طائفة من علماء الطبيعة من أهل الغرب ذهبت إلى أن الجسم الطبيعي مجموع اعراض. أقول: لعل العرض عند تلك الطائفة اصطلاح خاص والا فاقول بأن الجسم الجوهرى مركب من الأعراض المتداولة المقابلة للجوهر العارضة عليه، فغير معقول. ثم اعلم أن للشيخ الرئيس رسالة في خطاء من قال: «إن شيئاً واحداً هو جوهر وعرض معاً». نسخة من تلك الرسالة موجودة في مجموعة تحتوي ثمانين وتسعين رسالة من القدماء، أصلها محفوظة في خزانة مكتبة آية الله المرعشى - رضوان الله عليه - في مدينة قم، وتصويرها موجود عندنا. ونحو هذه الرسالة ما أفاده في الفصل الأول من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء في تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلي، حيث قال: «ثم قد جوز كثير ممن يدعى المعرفة أن يكون شيء واحد من الأشياء جوهرًا وعرضًا معاً بالقياس إلى شيئين...» (إلهيات الشفاء - ط ١، من الرحلي - ص ٤٩ - ج ١٢). وكذلك الفصل السابع من الفن الرابع من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ - ج ٢، من الرحلي - ص ٩٢) «في استحالة أن يكون موجود واحد جوهرًا وعرضًا...» (ح. ح).

(١٧) الوضع في الحكمة مقولة من المقولات التسع العرضية. وهي هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض منها وإلى الأمور الخارجة عنها. ويقال لها نفس المقولة وتام المقولة. فإذا اكتفى بالجزء الأول من التعريف فقط - أي الهيئة التي تعرض للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض منها - فهو الوضع بمعنى جزء المقولة.

والوضع بمعنى جزء المقولة كنسبة أعضاء الانسان بعضها إلى بعض، وبمعنى تمام المقولة كقيام الانسان وعوده بالنسبة إلى السماء والأرض؛ وككونه منكوساً بالنسبة إليهما أيضاً.

وللوضع معان أخرى أيضاً كلها ترجع إلى الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب. وإن شئت فراجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي في المباحث حول الوضع ووجوه معانيه. (ط ١ - ج ٢ - ص ١٤٨٢).

ثم إن الوضع بمعنى تمام المقولة حيث تعتبر فيه النسبتان - أي نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض منها، ونسبة المجموع إلى الخارج عنه - فالوضع بمعنى تمام المقولة هيئة معلولة للنسبتين معاً. ولو لم يعتبر في ماهيته نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة في ما بين الأجزاء وحدها، لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لأن القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة في ما بين أجزائه كانت الهيئة معلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس بعينه وضع القيام فلزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس. (ح. ح)

أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية.
والثاني: جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها إلى بعض.
والثالث: نفس المقولة وهي الهيئة المعلولة للنسبتين نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبة المجموع إلى الخارج.

والمراد هنا هو الأول التي لا تنقسم أصلاً لافكاً بأقسامه^(١٨)، أي قطعاً وكسراً وخرقاً، ولا وهماً بقسميه، أي ما هو بسبب حامل كاختلاف عرضين قارين أو غير قارين،

(١٨) مما أفاده بعضهم أن القسمة إما أن توجب انفصلاً في الخارج أولاً، فالأولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة إلى الكسر والقطع والخرق لأن الانفكاك إما أن يحتاج إلى نفوذ آلة في المقسوم أولاً، فالحتاج هو القطع، وغيره هو الكسر والخرق.

والثانية أي التي لا توجب انفصلاً في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية؛ وربما تسمى أيضاً قسمة وهمية. وربما يفرق بينهما بأن الفرضية ما هو يفرض العقل كلياً، والوهمية ما هو بحسب الوهم جزئياً. والوهمية إما أن تكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أي متقررين في محلّهما لا بالقياس إلى غيره كالسواد والبياض في الجسم الأبلق، أو غير قارين أي غير متقررين في محلّهما باعتبار نفسه بل بالإضافة إلى غيره كعمامتين أو محاذتين، أو يكون بمجرد الفرض والوهم من غير سبب حامل عليه.

توهم بعضهم أن القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصلاً في الخارج لأن محلّ السواد يجب أن يكون متغايراً لمحلّ البياض، وكذا ما يماس أو يحاذي من جسم جسماً يجب أن يتغير ما يماس أو يحاذي منه جسماً آخر، والحق خلافه.

وقال قطب الدين الرازي في المحاكمات: الفرق بين الكسر والقطع أن الكسر لا يحتاج إلى آلة تنفذ فيه حتى تفصل بالنفوذ فيه، والقطع يحتاج إلى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ. والفرق بينهما وبين الوهم والفرض أنهما يؤديان إلى الانسraq في الخارج دون الوهم والفرض، والفرق بينهما أن الوهم يقف في القسمة، والفرض العقلي لا يقف؛ أما أن الوهم يقف فيها فلوجهين: الأول أنه لا يدرك الأمور الصغيرة لأنها تفوت عن الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها؛ وثانيهما أنه لا يقدر على ادراك الأمور الغير المتناهية لما سيقدر من أن القوى الجسمانية لا تقوى على أعمال غير متناهية، ولأنه لا يدرك إلا الأمور الحسية وهي متناهية، وحيث يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة. وأما أن العقل لا يقف فلأنه يتعلق بالكليات المشتملة على الأمور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركاً لها فلا وقوف له في القسمة.

وماليس بسبب حامل، ولا فرضاً أي ماهو بفرض العقل^(١٩) كلياً كما أن الإنقسام الوهمي ماهو بتوهم الوهم جزئياً. وقد يجعل ما باختلاف عرضين مقابلاً للوهمي^(٢٠). إن قلت: الوهم مُدرك^(٢١) للمعاني الجزئية ولا شك أن أجزاء الجسم ليست من المعاني، فليس الوهم مدركاً لها فكيف يكون قاسماً إياها؟ سلمنا أن الوهم مدرك للأجزاء لكن القاسم المتصرف هو التخيلة لا الوهم.

والجواب كما في «المحاكمات»^(٢٢): «أن الوهم هو الحاكم على القوى الحسية و سلطاتها، كما أن العقل سلطان القوى العقلية»^(٢٣) فسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها، بل التحقيق: أن الحكم والإدراك القسمة كلها للنفس، لكنها لا تعمل في المحسوسات بعمل إلا وللوهم مدخل فيه انتهى^(٢٤).

(١٩) المراد من عدم قبول القسمة فرضاً أن العقل لا يجوز القسمة فيه لأنه لا يقدر على تقدير قسمته. وقوله: «وقد يجعل ما باختلاف عرضين...» إشارة إلى ما تقدم آنفاً في التعليقة من قولنا: «وتوهم بعضهم أن القسمة الواقعة...». (ح. ح.)

(٢٠) أي يجعله خارجياً غير الفكي، فالخارجي إما فكي، وإما غير فكي وهو هذا. والوجه في جعله خارجياً مقابلاً للوهمي، أنه لو كان محل البلغة مثلاً متصلاً واحداً في الخارج، والاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية لزم اجتماع الضدين في واحد شخصي بخلاف ما، إذا كان الأبلق مفسوماً في الخارج، فمحل الياض حيث لا غير محل السواد وإن كان فيهما اتصال اضافي.

(٢١) سيأتي في مبحث النفس أن الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته، فارتقب (ح. ح.)

(٢٢) يعني كتاب المحاكمات لقطب الدين الرازي محاكمات بين شرحي نصير الدين الطوسي والفخر الرازي (راجع كتاب المحاكمات - طبع المطبعة العامة - ص ١٤).

والقطب الرازي ناظر في قوله هذا إلى بيان الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من نفس الشفاء (ط ١، الرحلي - ص ٣٤٤) من أن الوهم له السلطان في حيز القوى المدركة في الحيوانات، وسيأتي تفصيل البحث عنه في مبحث النفس. واشرنا آنفاً من أن الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته فالقوة الوهمية من القوى العمالة للنفس بوجه، كما أنها من قواها العلامة أيضاً بوجه آخر.

ولا يخفى عليك أن الوهم وقواه الحسية، والعقل وقواه العقلية كلها من شؤون النفس الانسانية، رزقنا الله وإياكم معرفة النفس حق معرفتها. (ح. ح.)

طبيعات الشفاء ج ٢، ص ١٧٤ سطر ١١. (م. ط.)

(٢٣) هي العقل بالقوة وبالملكة وبالفعل والمستفاد والعقل العملي ومراتبه.

(٢٤) شرح الإشارات والتبهمات، ج ٢، ص ٣٤٥ إلى ٣٤٨. (م. ط.)

وماسماه تحقيقاً حقيقاً بالتصديق لكن ليعلم^(٢٥) أن مدخلية الوهم في عمل النفس ليست كمدخلية خادم مباتن في عمل مخدوم مباتن، بل ليس للقوى شأن^(٢٦) إلا و للنفس معها شأن، و للنفس شئون ليس للقوى معها شأن فالنفس أصل محفوظ للقوى. وسيأتي أن النفس في وحدته كل القوى مع انتهائها لدى الجمهور من المتكلمين فالجسم عندهم منفصل إلي أجزاء متناهية لا اتصال بينها في الحقيقة، وإنما هو متصل في الحس ولا ينقسم الجسم إلا على مواضع الانفصال، وهذا أيضاً من غرائب مذهبهم^(٢٧).

(٢٥) في ادراك الانسان الكليات والجزئيات ثلاثة أقوال:

أحدها: أن النفس الناطقة تدرك الكليات، وقواها تدرك الجزئيات، وبعلاقة مجازية يسند ادراك الجزئيات إلى النفس. كقوله تعالى: «يا هامان ابن لبي صرحاه وهذا سخيف جداً. فانه بمنزلة ان يقال: «زيد الاكمه الاصم يرى ويسمع، لان خادمه سمع بصيرة».

وثانيها: ما قال بعض المحققين: «ان النفس تدرك الكليات بذاتها، والنفس ايضاً تدرك الجزئيات بالآنها». وهذا لا يعقل ان كانت القوى مهيبة للنفس مهيبة عزلة. وقد يوجه بانها تدرك الجزئي على وجه كلي كنوع منحصر في شخص، فان الباصرة إذا أبصرت صورة شخص ادركت النفس ان في الوجود شخصاً موصوفاً بلون كذا، وشكل كذا، ووضع كذا، إلى غير ذلك من التخصصات كل على وجه كلي. وبالجملة احساس القوى للجزئي سبب لتبني النفس بكلية المخصص. وانت عرفت، ان ضم كلي بكلي لا يقيد الجزئية ولو بالف مخصص.

وثالثها: ان النفس لها مراتب وشعون، كما قال تعالى: «لقد خلقكم اطواراً» فمرتبة منها تدرك الكليات؛ ومرتبة منها تدرك المعاني الجزئية؛ ومرتبة منها تدرك الصور الجزئية. والقوى والآلات وجوه ودرجات، والنفس اصل محفوظ فيها وهي مقهورات فانبات في النفس، أي بمسومات بها يظهر منها آثارها، ففعل القوى بالحقيقة فعل النفس بلا شائبة مجاز كما يحكم ذو الوجدان الصحيح، انه كما يسند ادراك الكليات إلى نفسه يسند ادراك الجزئيات إلى نفسه بلا تفاوت.

(٢٦) لما كان أولى البراهين باعطاء اليقين البرهان اللّم، وكانت النفس آية كبرى لله تعالى كانت معرفة توحيد أفعال الله مغنية على معرفة توحيد النفس. وان كانت هذه النسبة الانقهارية دون تلك بمراتب، فلا شأن للقوى والطبايع والنفوس والعقول. الا والله معها شأن وله شأن، لا مدخل لها فيه الحمد لله الذي برهانه ان ليس شأن ليس فيه شأنه. نخست ابن جنبش از حُسن ازل خاست.

(٢٧) أي كما أن من الغرائب تفكك الرُحى. ومنها أن المفاصل ألا ترى والجزء يرى مع أن الجزء والمفصل متساويان، اذ لو كان المفصل اصغر، لزم انقسام الجزء، ولو كان أعظم، كان عدم محسوسيته اغرب إلى غير ذلك. وعند الحكيم كما لا مفصل في الحس، لا مفصل في الواقع. والصورة الجسمية

و مذهب من يقول^(٢٨) بنظير قولهم، بخلافه في قول الحكماء فإنه ينقسم كيف ما ورد القسمة أولاً مع انتهائها و هذا لدى النظام فإنه واتباعه يقولون بتركب الجسم من أجزاء لا تتجزى غير متناهية من حيث لا يشعرون، فانهم لما وقفوا^(٢٩) على أدلة نفاة الجزء و لم يقدرُوا على رديها أذ عنوا بها و حكموا بأن الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهي، لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل، فحكموا باشمال الجسم على ما لا يتناهي من الأجزاء صريحاً كذا قيل في المشهور، و خلاف المشهور ظاهر ما نسب إليه أيضاً من

امتداد جوهرى و ممتد حقيقي بمعنى نفس الامتداد.

(٢٨) كالنظام المعتزلي. (ح. ح)

(٢٩) ناظر الى بيان المحقق الطوسي في شرحه على الاشارات حيث قال في أول شرح الفصل الثاني من النمط الأول: «وهؤلاء - يعني النظام وغيره من بعض القدماء - لما وقفوا على حجج نفاة الجزء و لم يقدرُوا على رديها أذ عنوا بها - أي بتلك الحجج - و حكموا بأن الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهي، لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً (موجود فيه بالفعل مطلقاً - نسخة) فظنوا أن كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهي فهو حاصل فيه بالفعل، فحكموا باشماله على ما لا يتناهي من الأجزاء صريحاً؛ وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى أن كل ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه - لأن كل ما يمكن يحصل -».

بيان ما بين الهلالين وما بين السطرين القصيرين في اثناء العبارة المذكورة من المحقق الطوسي، إضافات متألمزيد الاستبصار. ومعنى العبارة على النسخة الموضوعية بين الهلالين بزيادة بالفعل أن قوله: «مطلقاً» متعلق بقوله لم يفرقوا - أي لم يفرقوا مطلقاً بين ما هو موجود في الشيء بالقوة، وبين ما هو موجود فيه بالفعل، فقوله بالفعل في قبال بالقوة فهذا ظاهر؛ وأما بدون بالفعل فيفسر مطلقاً في قبال بالقوة تارة بالأعم من القوة والفعل، وأخرى كون المراد منه القضية المطلقة العامة التي تدل بفعلية النسبة فندير.

وقوله: «و لم يقدرُوا على رديها...» سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كسفنكك الرحي ونحوه اضطرأ الى الحكم بأن كل جسم فهو قابل للانقسام لالى نهاية. ولما كان من مذهبه أن حصول الأقسام من لوازم قبول الانقسام، ظن أن جميع الانقسامات لا تتناهي حاصل للجسم بالفعل فصرح بأن في الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل، فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لأنه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلًا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلًا في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام، فقد وقع في ما كان هارباً عنه، نافية له، غير معترف به. (ح. ح)

أن الجسم عنده مركب من اللون والطعم والرائحة وأن وفق بينهما^(٣٠) و قيل والقائل ديمقراطيس أجرام صغار صلبة مبدئه أي المبدء القابلي للجسم تلك الأجرام ليس آكل واحد منها يفك لصغره وصلابته و لكن وهما يجزئه .

والفرق بين هذا القول والقول بالجزء بتسمية المبادي أجساما وبقبولها القسمة الوهمية بخلاف الجزء فيهما هذه شعب القول بالإنفصال، وإلى شعب القول بالإنفصال أشرنا بقولنا: و بين قائلتي اتصالا مختلفاً أيضاً فقائلٌ و هو الشهرستاني قال: «القسامة يقف» و هذا أيضاً يؤدي بالأخرة إلى القول بالجزء.

والقوم أي الحكماء قالوا: لا وقوف للإنقسام في الجسم عند حدٍ فإذا لم يمكن الفكّ و عجز الوهم أيضاً عن استحضار ما يريد أن يقسمه لغاية صغره يفرض العقل فيه شيئا غير شي و يحيط بالكلّي المشتمل على الصغير و الكبير و المتناهي و الغير المتناهي، فيحكم بأن كل جزءٍ منه يتجزئ إلى غير النهاية. و معنى عدم الوقوف أنه لا ينتهي انقسامه إلى حدٍ إلا و يتجاوز عنه، لا أنه يمكن خروج^(٣٢) تلك الإنقسامات الغير المتناهية من القوة إلى الفعل و هذا مثل عدم تناهي مقدورات الهاري تعالى على مذهب المتكلمين^(٣٣) كذا في «المحاكمات»^(٣٤).

(٣٠) بأن هذه عنده ليست أعراضا، بل جواهر لطيفة تتراكم، فتصير اجساما كثيفة بالنسبة إليها.

(٣١) أي وفق بين قوليه المشهور و خلاف المشهور بأن هذه - أي اللون والطعم والرائحة - جواهر لا أعراض حيث صرح بأن الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما جواهر بل اجسام لأنه قال بأن كلاً من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعه. (ح.ج)

(٣٢) أي لا بمعنى أن تلك الانقسامات التي لا تتناهي يمكن أن توجد بالفعل إما في الخارج أو في الذهن مفصلة فإنه محال لأنها لو خرجت إلى الفعل ثم ركبت تلك الأقسام التي لا تتناهي لزم أن يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع أنه يجب مساواته فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم إليها على قياس ما قال المتكلمون في مقدورات الله - تعالى شأنه - وعدم تناهيها مع أن وجود ما لا يتناهي في الخارج محال عندهم. (ح.ج)

(٣٣) فانهم - كما اشرنا إلى ذلك - قالوا بأن مقدورات الله تعالى غير متناهية مع أن وجود ما لا يتناهي في الخارج محال مطلق عندهم، فليس معناه عندهم إلا أن تأثير القدرة لا يصل إلى حد لا يمكن أن

واعترض عليه المحقق الدواني^(٣٥)، «بأن هذا في الإنقسام الوهمي ظاهر، وأما في العقلي فلا، فإن العقل إذا فرض للجسم أجزاء غير متناهية بل لكل منها أجزاء غير متناهية فقد فرض جميع الأجزاء الغير المتناهية دفعة، وذلك ظاهر». نعم الوهم عاجز عن ذلك^(٣٦) و لعل الباعث على هذا التفسير دفع ما يترأى^(٣٧)،

يتجاوزه بل كل مرتبة يصل إليها تأثير القدرة يمكن وصوله إلى مرتبة أخرى فوقها كما في لا تناهى الأعداد فانها لا تصل الى حد إلا ويمكن الزيادة عليه.

قال القطب الرازي في المحاكمات: «اعلم أن معنى قول جمهور الحكماء: الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية، ليس أنه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل، بل المراد أنه من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه؛ وهذا كما يقول المتكلمون: إن الباري تعالى قادر على مقدرات غير متناهية مع أنهم أحوالوا وجود الأمور الغير المتناهية فليسوا يعنون به إلا أن قدرته تعالى لا ينتهي إلى حد لا يكون قادراً عليه، فليفهم من فاعلية الباري تعالى للأشياء حال قابلية الجسم للانقسام إلى الأجزاء». (المحاكمات - ط العامرق ص ١٢) (ح. ح)

(٣٤) شرح الإشارات والتبهيات، ج ٢، ص ٨، (م. ط)

(٣٥) شوارق الالهام ج ٢، ص ٢٦١ و ٢٧٧ وأيضاً الحاشية على شروح الإشارات، ج ١، ص ١٠٢، تحقيق احمد العابدی، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي قم. (م. ط)

(٣٦) مثل انه اذ استعمل الوهم الحس المشترك ان يدرك من طريق الباصرة، ان هذا السراج مضيء وذلك يحتاج في كل واحد منها إلى استيناف إبصار، وفي كل إبصار يعزب عنه إبصار الآخر، فضلاً عن إبصار السرج الأخرى. وكذا إذا استعمل الحس المشترك ان يدرك من وجهه إلى الداخل حكم السرج التي في الخيال، إذا ادرك كل واحد عزب عنه ادراك الآخر.

وأما العقل بالفعل، إذا حكم في القضية العقلية بان كل سراج مضيء فقد احاط دفعة واحدة دهرية بكل السرج الماضية والحالية والاستقبلية، وعقلها وعقل صفتها التي هي الإضاءة، بحيث لا يشذ عن حيطه علمه سراج في أي زمان كان وفي أية نشأة. فلو قيل لم يقل العقل حكم السراج الذي سيوجد في غابر الأزمان، أو في نشأة برزخ مؤمن ضحككت على قائله، اذ الكل مشمول ذلك الكل العقلي، وهو مجرد عن الاوقات والامكنة ونحوها، ولذا كان الكل كاسياً ومكتسباً لا الجزئي.

(٣٧) قال صدر المتألهين في شرح الهداية الأثرية: ثم اعلم أن في أصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكاً - وبعد نقل عدة شكوك والجواب عنها قال :-

ومنها أن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات إن كان متناهياً فتقف القسمة، وإن كان غير متناه فإرد ما يرد على النظام. وجوابه باختيار الأول، والقول بأنه ليس متناهياً متعيناً بالوقوف عند حد

وروده على الحكماء من أنه لا فرق بين الجزء التحليلي و الجزء التركيبي في مقدار ما يتركب منه أو ينحل إليه فإننا نعلم قطعاً أن المركب من ذراعٍ وذراعٍ ذراعان كما أن المنحل إليهما ذراعان.

إذا تقرر هذا فنقول: إنهم أبطلوا مذهب النظام بأنه يلزم من لا تناهي الأجزاء التركيبية لا تناهي مقدار الجسم وقد ظهر أنه لا فرق بين التحليلي و التركيبي في المقدار، فيلزم عليهم ما ألزموه عليه^(٣٨). فأجاب المحاكم^(٣٩) بما ذكره ولا يخفي توجه ما أوردناه عليه.

وردّ عليه الفاضل الباغنوي^(٤٠): «بأن القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوفة

لا يتجاوزها فيصعّ اتصاف ذلك باللاتناهي اللابقصى لا باللاتناهي الكسفي فهناك، مغالطة باشتراك

الاسم». (شرح الهداية - ط ١ - ص ٢١). (ح. ح.)

(٣٨) أي يلزم عليهم بأن كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهي من الأجزاء يستلزم أن يكون مجموعة غير متناه لأن تأليف الأجزاء بعضها ببعض يوجب الحجم للمؤلف منها لوجوب أن يكون لها مقادير في انفسها بحكم ضرورة امتناع الجزء، ولا ريب في أنه بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فتكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الأجزاء الى الأجزاء. (ح. ح.)

(٣٩) شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ١١. (م. ط.)

(٤٠) الباغنوي منسوب الى باغ نو - أي الحديقة الجديدة - كلمة فارسية. والباغنو محلة بشيراز.

والباغنوي هو المعروف بـ«ملا ميرزا جان» كان في زمن شاه طهماسب الصفوي. وهو الملا حبيب الله الباغنوي الشيرازي الأشعري الشافعي المتكلم الأصولي المنطقي كان آية في دقة النظر والذكاء وهمة المطالعة. وفي كشف الظنون في ذيل تجريد الكلام قال: «ومن الحواشي على الشرح الجديد والحاشية القديمة حاشية المولى المحقق ميرزا جان حبيب الله الشيرازي المشوفي سنة ٩٤٤ هـ. ومن تأليفاته حواشيه على محاكمات القطب الرازي طبعت معها في المطبعة العامرة. وقال في آخرها: «هذا ما تيسر لي في نقد شرح الشرح وبيان ما وقع فيه من الجرح بتفصيل مجملات ما أفيد في الشرح من التحقيق، وتوضيح مرموزات ما أفيض فيها من التدقيق...» وحواشيه على المحاكمات إن لم تكن أكثر منها كما لا تكون أقل منها قطعاً. ولكن الأسف أن ذلك الطبع كثير الأغلاط والتحريرات جداً على حدّ يوجب تسمية المطبعة العامرة بالعامرة.

ثم إن تفصيل بيان الباغنوي حول كلام المحاكمات والمحقق الدواني تجده من الصفحة الثانية والثلاثين الى السابعة والثلاثين من ذلك الطبع حيث قال: «قال المحاكمات: واعلم أن قول جمهور الحكماء...» قال بعض المحققين يعني به المحقق الدواني - هذا في الانقسام الوهمي ظاهر واما الانقسام العقلي فلا -

على ملاحظة العقل و تصوره كل واحد من الأقسام، والمقسم بصور متمائزة، إلا أن في القسمة الوهمية لا بد من تصوّره للمقسم والأقسام بصورٍ جزئيةٍ متمائزة وفي القسمة العقلية يكفي تصوّرها بصور كلية. وكيف يتصور التقسيم من العقل إلى قسمين من غير أن يتميّز المقسم و الأقسام عنده مع أن التقسيم ليس إلا التفصيل و التحليل؟» إلى آخر ما قال.

أقول: هذا لا يرد على المحقق، فإن العقل إذا حكم بأن في الجسم أجزاء غير متناهية أو كل جزء منه يتجزى فهذا علم منه بالكثرة والعلم عين المعلوم.^(٤١) كيف يقال هنا كثرة عقلية؟ و ليس هنا قسمة عقلية فمن نظر إلى أن العنوان واحد فليفرق بين العلم بوجه الشيء و بين العلم بالشيء بوجه، فالأول ليس علماً بكثرة، بخلاف الثاني.

أليس التحقيق في المحصورة؟ أن مفادها الحكم على الطبيعة بحيث يسري إلى

مركز تحقيق كليات علوم إسلامية

إلى قوله: فيه نظر لأن القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوفة على ملاحظة العقل وتصوره...» فإن شئت فراجع.

قوله: «رد عليه الفاضل...» يعني رد على الدواني؛ وكذا مراده من قوله الآتي: «هذا لا يرد على المحقق...» يعني به الدواني، فتدبر. (ح. ح)

وأيضاً الحاشية على شروح الإشارات، ج ١، ص ١٠٠، تحقيق أحمد العابدی. (م. ط)

(٤١) لما انكر الفاضل الباغضوي، التقسيم بنفي التحليل إلى الأجزاء الغير المتناهية، الزمناه بالقول بالكثرة بقاعدة اتحاد العلم والمعلوم. فإن العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء، وصورة الشيء ماهيته التي هو بها هو، والأشياء تحصل بماهياتها في الذهن. والوجود في المراتب سنخ واحد، ولا تخالف نوعي فيها. فالعلم بالشمس شمس أخرى، والقمر قمر آخر، والشجر شجر آخر، وهكذا. فالعلم بالكثرة كثرة، وقولك كل جزء من الأجزاء المفروضة في القطرة مثلاً جوهر علم بالكثرة، فإن القضية ليست طبيعية، بل محصورة. والموضوع فيها كثير متصور بالوجه الواحد، كما مثلنا في قولك: «كل سراج مضيء» فقولنا: «وان نظر إلى آخره» اعتذار من قبله.

وجواب له: بأنه ان انكر الكثرة باعتبار ان العنوان في القضية القائلة بان الاجزاء المفروضة غير متناهية بالفعل واحد، فليفرق بأنه إذا كان العنوان الواحد ملحوظاً بالذات كان حينئذ تصور الواحد، والعلم بالواحد. وأما إذا كان الواحد مرات لحاظ الكثير كان حينئذ تصور الكثير، والعلم بالكثير.

جميع الأفراد الغير المتناهية بخلاف القضية الطبيعية. فموضوع المحصورة^(٤٢) كأنه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية والوحدة التي في موضوع الطبيعية، ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه، إلا أن ذلك كثرة الجزئيات، وهذا كثرة الأجزاء.

ثم مع كون الأجزاء الفرضية كلها محاطة للعقل لا يلزم أن يكون مقدار الجسم غير متناه لأن تلك الأجزاء كلها موجودة بوجود واحد^(٤٣) ومع ذلك ليست كثرتها اعتبارية صرفة، كما إذا قيل: «النقطة مشتملة على الأجزاء»، وهذا بوجه كاشتمال الملكة العلمية على العلم بجميع المسائل، و كاشتمال وجود البسيط على وجودات أجناسه و فصوله في نفس الأمر.

ثم قال المحقق^(٤٤): «و عندي أن وجه التفصي أن النظام لما التزم وجود تلك الأجزاء بالفعل، لزمه كون تلك الأجزاء متساوية في إفادة الحجم،^(٤٥) و كون نسبة

(٤٢) تعبير لطيف في بيان موضوع القضية المحصورة بأنه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية والوحدة التي في موضوع الطبيعية. وتقدم البحث عن موضوع المحصورة في اللغالي حيث قال: «والحكم في المحصورة أيضاً جرى/على الطبيعة بحيث قد سرى أفرادها...» (ج ١ - ص ٢٤٩) (ح. ح)

(٤٣) كلها موجودة بوجود واحد، أي واحد عقلي بسيط، فلا يلزم المقدار فضلا عن المقدار الغير المتناهي، بل هو جسم بالحمل الأوّلي. ومقدار به لا بالحمل الشايع؛ ان قيل: فلا يكون هذه الاجزاء، اجزاء للجسم الطبيعي، ولا هو منحللاً إليها.

قلت: بل هذه اجزاء له، لان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن، فالخارجي إذا حصل في العقل، صار هكذا. والعقلي إذا حصل في الخارج، كان عين المتقدر المحدود، والشيء مع كونه محفوظاً في جميع النشآت والبرزات يكتسب في كل موطن خاصيته، ويرفض خاصية الآخر، و التغيرات الطولية استكمالية لا خلعية، ولبسية. وبالجملة، لما كانت الاجزاء الغير المتناهية اجزاء فرضية عقلية للمنحل المقتر الخارجي لم تستدع المقدار الغير المتناهي له.

(٤٤) يعني به المحقق الدواني؛ وراجع تعليقات ميرزاجان على المحاكمات - ط العامرة - ص ٣٤. (ح. ح)

(٤٥) أي لم يمكن أن لا تفيد الحجم، لانه خلاف الحس وبعدا افادته لم يمكن ان يفيد بعضها حجماً انقص، وبعضها ازيد، والأ لزم انقسام الجزء ولم يكن بعض الانقسامات بالفعل هذا خلف. فبقي ان تفيد الحجم بالتساوي، فإذا افاد الف جزء حجم خردلة، افاد الف آخر حجم خردلة أخرى. والألوف غير متناهية، فالاحجام غير متناهية. بخلافه على مذهب الحكماء، فانه إذا افادت الاجزاء احجاماً بالتفاوت لم يلزم محذور من انقسام، أي جزء كان، فجاز أن يفيد عشرة اجزاء تساوي مقادير

الحجم إلى الحجم^(٤٦) نسبة الأجزاء إلى الأجزاء فلزمه اللاتناهي.
و أما الحكماء فيقولون^(٤٧): بانقسامه بحسب الفرض إلى أجزاء غير متناهية متناقصة كالنصف و نصف النصف و هكذا، و الحاصل^(٤٨) من جميع تلك الأجزاء

خردلات عشر حجم شعير. ويفيد عشرة اجزاء تساوي مقادير اعشار خردلة حجم خردلة؛ وقس عليه عشر العشر، ودونه بالغا ما بلغ فلم يتجاوز مقدار الكل عن مقدار الاصل المنحل.
(٤٦) لا ريب في أنه بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم، فتكون نسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، هذا خلف، فتأمل. (ح. ح)
(٤٧) بيانه أن الأجزاء لما كان نظمها وتأليف بعضها إلى بعض موجباً لحجم المؤلف منها وجب أن يكون لها مقادير في أنفسها وإلا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها إلى بعض، وإذا كانت لها مقادير في أنفسها كانت متساوية إذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها، وإذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها إلى مؤلف آخر منها كنسبة آحاد الأول إلى آحاد الثاني بالضرورة. (ح. ح)

(٤٨) حاصل الكلام في المقام أن المقادير الغير المتناهية إذا كانت متساوية أو متزائدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة؛ وأما إذا كانت متناقصة فلا، ألا ترى أن انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية أي نصفه و نصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها إلا الذراع، والجسم إنما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهية متناقصة، فتأمل.

وقال بعض الفضلاء في هذا المقام: فإن قلت لما وجب أن يكون لكل جزء من تلك الأجزاء مقدار في نفسه ضرورة امتناع الجزء بانضمام بعضها إلى بعض مرات غير متناهية يلزم عدم تناهي مقدار المجموع بالضرورة.

قلت: نعم لكل جزء مقدار في نفسه، لكن مقدار كل جزء جزء من مقدار المقسوم فلو كان مقدار المقسوم في نفسه غير متناه كان بعد انضمام الأجزاء أيضاً كذلك وإلا فلا.

والحاصل أنه لا يلزم زيادة مقدار المجموع الحاصل بعد الانضمام على مقدار المجموع الذي كان قبل التقسيم إذ التقسيم إنما وقع على نفس المقدار الذي كان قبل، وكل واحد من الأقسام إنما هو جزء من ذلك المقدار فإن مجموع المقادير المتكثرة الحاصلة بسبب القسمة كانت موجودة قبل القسمة بوجود اتصالي واحد، وما حدث ههنا سوى القسمة وهي لا تزيد في المقدار بل هي تفصيل المقدار فقط، فمن أين يلزم زيادة المقدار البعد على المقدار القبل؟ وحيث أن المقدار المقسوم إن كان غير متناه قبل الانقسام فبعد الانقسام وانضمام الأقسام، يجب أن يكون غير متناه أيضاً وإن كان قبل الانقسام متناهياً، وفرض تحليله تجزيته على سبيل التناقص لا إلى نهاية، وفرض خروج جميع الأقسام الغير

هو ذلك المقدار بعينه، لأنها أجزاء غير متناهية متناقصة و لا يقولون: بانقسامه إلى أجزاء غير متناهية متساوية فضلاً عن المترابطة « انتهى.

و فيه كلام: (٤٩) و بعد ذلك، أي بعد اتفاق الحكماء (٥٠) على أن الجسم متصل واحد في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية، اختلفوا في بساطة الجسم و تركيبه، فالرواقي اعتقد (٥١) كما هو مذهب العظيم افلاطون بساطة فالجوهر المتصل من

المتناهية إلى الفعل، ثم فرض انضمام بعضها الى بعض جميعاً، لا يلزم أن يكون مقداره زائداً على ما كان أولاً فضلاً عن أن يكون غير متناه.

ولكن ذلك المفروض أعني تجزئة المقدار المتناهي لا إلى نهاية، وخروج الأقسام الغير المتناهية منه إلى الفعل محال اذ ليس في وسع المتناهي وقوته قبول التجزئ لا إلى نهاية بالفعل فان التجزئة والتقسيم على سبيل التناقص تنتهي لا محالة إلى حد يعجز الوهم عن أن يميز فيه جزءاً عن جزء، فلا يمكن فيه القسمة الوهمية فضلاً عن الخارجية، بل يبقى فيه مجرد حكم العقل حكماً كلياً بأن فيه جزءاً غير جزء، والمختص بالحكم بامتناع فعلية للأنهية إنما هو القسمة الخارجية والوهمية فإنهما على سبيل التفصيل والجزئية بخلاف القسمة العقلية فانها ليست إلا على سبيل الكلية والاجمال.

فظهر أن المقدار المتناهي ليس في وسعه قوة التحليل لا إلى نهاية بالفعل. وظهر أيضاً أن حكمهم بامتناع قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية بالفعل، ينبغي أن يكون لأجل ذلك لا لأنه لو أمكن ذلك لزم أن يصير مقدار الأجزاء بعد الانضمام غير متناه فانه لا يلزم ذلك كما بينا - إلى آخر كلامه. (ح. ح) (٤٩) ليس المراد تزييف التفصي، لانه تحقيق انيق بل المراد مناقشة لفظية بان يقال: «الاجزاء المتناقصة متزايدة»، إذا لوحظت من طرف النقصان، فيمكن ان تقول انهم يقولون: «با نقسامه إلى اجزاء غير متناهية متزايدة»، إلا انه لا يتجاوز مع هذا عن مقدار الاصل المحدود.

(٥٠) وفي شرح الهداية الأثرية لصدر المتألمين (ط - ص ٢٥ - ص ١): واتفقوا أيضاً على أن الجسم من حيث هو جسم، الذي هو جنس الأنواع الطبيعية بوجه ماهية مركبة من جنس هو الجوهرية، وفصل هو مفهوم قولهم تمتد في الجهات الثلاث. وإنما وقع الاختلاف في أن الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج، أو مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله. وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض، أو من جوهرين؟ فالأول ما ذهب اليه افلاطون الإلهي على ما هو المشهور ومن سبقه. وتبعهم الشيخ المقتول في حكمة الإشراق. والثاني ما اختاره في التلويحات. والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين أبي نصر وأبي علي. (ح. ح)

(٥١) قال العلامة الشيخ البهائي في كشكوله (ط نجم الدولة - ص ١٧٣): «كان تلامذة افلاطون ثلاث فرق: وهم الإشراقيون، والرواقيون، والمشائيون.

فالإشراقيون هم الذي جردوا الواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرق عليهم لمعات انوار الحكمة

من لوح النفس الأفلاطونية من غير توسط العبارات وتخلل الإشارات. والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته، ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشارات. والمشائيون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتلقون منه فرائد الحكمة في تلك الحالة وكان أرسطو من هؤلاء.

وربما يقال إن المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو، لا في ركاب أفلاطون. تبصرة: قد صنف العلماء كتباً ورسائل في الجواهر الفردة أي في الأجزاء التي لا تتجزى، ذكر عدة منها الشيخ الأجل آغا بزرك الطهراني في المجلد الخامس من كتابه القيم: «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» (ط ١ - ١٠٣).

وقال الفخر الرازي في الفصل الثالث من الباب الأول من الجملة الثانية من المباحث المشرقية ما هذا لفظه: «الفصل الثالث في الأدلة على بطلان الجزء الذي لا تتجزى وبراينه عشرون: الأول...» (ط حيدر آباد الدكن - ج ٢ - ص ١١ - ٢٣).

ومع ذلك كله فالحق الحقيقي في المقام أن الأجسام مؤلفة من الأجزاء كما ذهب إليه القدماء، وكذلك المتأخرون من علماء الطبيعة على الوجه الوجه الذي يتوه في كتبهم الفنية.

قال الشيخ في الفصل الثالث عشر من أولى طبيعيات الشفاء (ط ١ - من الرحلي - ص ٢٦): «هذا هو ذيمقراطيس وشيئته أنهم يرون أن مبادئ الكل هي أجرام صغار لا تتجزى لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر...».

والجواهر الفردة هو واحد تلك الأجرام ولذا قالوا الجواهر الفردة جزء صغير صلب لا يتجزى وتتألف الأجسام من الجواهر الفردة. والجواهر الفردة عند بعضهم ليس بجسم وإن تألف منه الأجسام كما أن الواحد ليس بالعدد وإن تتألف الأعداد منه.

والمشاء أنكروا تركيب الأجسام بتلك الأجزاء وإن قالوا إن الأجسام مركبة من الهولوى والصورة. والإشراقيون والمحقق نصير الدين الطوسي أنكروا تركيبها من الهولوى والصورة أيضاً.

والمحقق الطوسي قد نصّ بنفي الهولوى في المسألة السابعة من الفصل الأول من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد حيث قال بعد تقديم مباحث: «فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهي ولا يقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم...» (كشف المراد - ص ١٤٩ و ١٥٠ - بتصحيح الرافق وتعليقه عليه). وقد نصّ بنفي الجزء في المسألة السادسة من الفصل المذكور (ص ١٤٣) ولكن الحق هو ثبوت الجزء ونفي الهولوى.

ذلك الجزء يسمى بالأتوم (Atome)، والأجزاء من شدة تمازجها باختلاف الأجسام الطبيعية في الصلابة واللينة متراكمة بحيث لا تتميز بالأبصار فيظن أن الجسم متصل غير مؤلف. وتدبر حق التدبر ما نقصه عليك في ذلك من «كتاب الدروس الأولية في الفلسفة الطبيعية» (ص ٨ و ٩) تأليف

الن جکسن حیث قال:

«التجزء وهو كون الجسم يقبل الانقسام، فمهما كان الجسم صغيراً يمكن قسمته إلى أقسام أصغر منه، ويوضح ذلك من الأمثلة الآتية، وهي أن بعض العناكب تنسج بيوتها بخيوط دقيقة كل منها مؤلف من أربعة خيوط أدق منه، وكل واحد من هذه الأربعة مؤلف أيضاً من ألف خيط، وكل واحد من الألف يخرج من قناة مخصوصة في جسم العنكبوت. وقد دقق أحد العلماء الجرمانيين في فحص هذه الخيوط فوجد أنه إذا ضمَّ $4/0.00/0.00/0.00$ خيط منها إلى خيط واحد لم تكن أغلظ من شعرة واحدة من شعر لحيتته.

ولما كان كل خيط منها مؤلفاً من أربعة آلاف خيط أدق منه كما تقدم فكل خيط من الخيوط الدقيقة يساوي غلظه $\frac{1}{16,000,000,000,000}$ من غلظ شعرة واحدة من شعر البشر. ولذلك قيل إن نصف ليرة من خيوطها الغليظة تحيط بكرة الأرض إذا جعلت خيطاً واحداً ولقت حولها مع أنه لو مددنا تلفرافاً حول الأرض على خط الاستواء لاقتضى له خمسون الف الف لبراً من الشريط المعتاد...»

وجملة الأمر أن تركيب الجسم الطبيعي من الأجزاء الذرية أي الجواهر الفردة كان من آراء الأقدمين، ومن جاء بعدهم لم يتلقوها بالقبول، وأما على رأي المعاصرين من علماء الطبيعة فمسألة تركيب الجسم من الأجزاء، وتجزئ الجزء، وتجاذب الأجزاء، قول فصل لا دغدغة فيه، وقد انتهى عدد العناصر على رأيهم الثاقب إلى ثمانية ومائة عنصراً. وقد عرضنا عن ورود في مباحثها والإتيان بها خوفاً للإطالة والمخروج عن حد التعلية فنكتفي ها هنا بذكر ما حققناه وسررناه بالفارسية في النكتة ۶۳۲ من كتابنا «الف نكتة ونكتة» وهي ما يلي:

«قدماء اجسام را مؤلف از اجزای صغار صلبه لا تتجزی می دانسته اند که در پیرامون عقیدت آنها برخی از اشارات را بمرض می رسانیم:

شیخ الرئيس در فصل دوم فن سوم طبیعیات شفا (ص ۱۹۰ چاپ سنگی) و همچنین در فصل پنجم آن (ص ۱۹۹)، و نیز محقق خواجه نصیر طوسی در فصل هشتم نمط اول شرح حکمت اشارات شیخ (ص ۱۲ چاپ سنگی) بحث از مجسمات پنجگانه را عنوان کرده اند که برخی از دانشمندان پیشین آنها را ذرات اتمی عناصر پنجگانه زمین و آب و هوا و آتش و اجرام آسمانی دانسته اند که از آن ذرات به جوهر فرد و جزء لا يتجزى نیز تعبیر می کنند حافظ گوید:

بعد از آنیم نبود شایبه در جوهر فرد که دهان تو بر آن نکتة خوش استدلالی است ذرات ارضی هر يك مكعب اند که اضلاع آن مربعات است، و هر يك از ذرات آبی از بیست مثلث است، و هوایی از هشت مثلث، و آتشی از چهار مثلث، و آسمانی از دوازده مخمس است، یعنی هر ذره آن مجسمی است که دوازده سطح مخمس متساوی الاضلاع آنرا

احاطه کرده است، و عبارت دیگر آنرا دوازده قاعده آنچنانی است، و بهمین بیان در ذرات اشکال دیگر. لذا از اجتماع و تراکم و تلاقی آنها بخلاء لازم نمی آید چه اگر کره باشند دو کره برپیش تر از يك نقطه با هم تماس پیدا نمی کنند، بنابراین بخلاء لازم آید و شیخ در فصل سیزدهم مقاله اولی طبیعیات شفا (ص ۲۶) آورده است که ذیمقراطیس و پیروان او این ذرات را مبادی کلی دانسته اند.

خواجه طوسی در شرح فصل ۱۲ نخط پنجم اشارات (ص ۱۴۰) گوید: ذیمقراطیس و اصحابش این ذرات را در نوع متفق و در اشکال مختلف دانسته اند، و اصحاب خلیط آنها را در نوع مختلف دانسته اند و اصحاب خلیط و رأی آنها در این موضوع در فصل ۲۳ نخط دوم شرح اشارات بیان کرده است (ص ۶۷ چاپ شیخ رضا). شیخ در همان مواضع نامبرده شفا گوید قائلین به اتفاق نوعی آنها آثار مختلفه طبایع خمسة را که زمین و چهار دیگرند باختلاف اشکال آن اجزای صغار صلیبه دانسته اند.

بسیار مناسب است که در این مقام به خطبه ۱۶۱ نهج البلاغة گفتار برهان الحقائق و معیار البراهین امیرالمؤمنین امام علی (ع) رجوع شود آنجا که می فرماید: لم یخلق الاشیاء من اصول ازلیة ولا من اوائل ابدیة، بل خلق ما خلق فأقام حده وصور ما صور فأحسن صورته. الخ..
مجسمات خمس در مقاله سیزدهم اصول اقلیدس عنوان شده است شکل شانزدهم آن ناری، و هفدهم ارضی، و هجدهم هوایی، و نوزدهم مائی، و بیستم آن سمائی است.

مقاله پانزدهم اصول متمم اشکال خمسة مذکور است و لکن این مقاله منسوب به ابقلاؤس است و ی در تاریخ حکمای قفطی (ص ۷۲) به بزرگی نام برده شد که حکیمی عبیر در فنون علوم ریاضی بود و بعد از زمان اقلیدس میزیست و تصانیف بسیار شریف دارد. فیلسوف عرب ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی متوفای ۲۵۲ هـ ق در سبب اختصاص هر یک از این مجسمات خمسة بطبیاع خمسة رساله ای بتازی گردآورده است و به مبانی ریاضی و فلسفی نیکو بیان کرده است، این رساله مصدر به این عنوان است: رسالة الكندی في السبب الذي له نسبت القدماء الاشكال الخمسة الى الاسطقات. این رساله با چند رساله فلسفی کندی در مصر سنه ۱۳۶۹ هـ ق بطبع رسیده است.

قول به مجسمات پنجگانه از ذیمقراطیس و اتباع اوست که آن ذرات را جسم می دانستند و از آنها تعبیر به اجسام بسیطه نیز می کردند که در عبارات آنها اجسام بسیطه گاهی برخود این ذرات صغار صلیبه مشکل به اشکال یاد شده اطلاق می شود، و گاهی بر عناصری که از آنها مؤلف است که سپس از این عناصر، مرکبات از معدن و نبات و حیوان و غیرها و صنایعی تکون می یابد و صورت می پذیرد چنانکه فصل هشتم نخط اول اشارات شیخ و شرح خواجه بر آن بیان فرموده اند.

خواجه گوید: «من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل هي انما مؤلفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتآلف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة. الخ.

و در حقیقت قول خواجه ملخص از کلام شیخ در شفاء است (ج ۱، ص ۲۶ ط ۱). آنکه خواجه گفت ان الاجسام المشاهدة، یعنی عناصر خاک و آب و هوا و آتش. و آنکه گفت: مؤلفة من بسائط صغار، یعنی آن ذرات لا تنجزی. و آنکه گفت تآلف البسائط انما يكون، این بسائط، همان عناصر چهارگانه اند که از تماس و تجاور آن بسائط صغار صورت عنصری می گیرند و مرکبات از آنها ترکیب می شوند.

طایفه دیگر از قائلین به جزء آن اجزای صغار صلبه را جسم نمی دانند هرچند که اجسام از آنها حاصل می شود چون واحد که عدد نیست و اعداد از آن حاصل می گردد شیخ بهائی در اول خلاصة الحساب گوید: والحق ان الواحد ليس بعدد وان تآلفت منه الأعداد كما أن الجوهر الفرد عند مثبتة ليس بجسم وان تآلفت منه الاجسام. از این طایفه در اشکال جزء که دیمقراطیس و اتباع وی قائل بوده اند، سخنی نقل نشده است. شیخ در اول طبیعیات اشارات قول آنان را نقل کرده است که اینان قائل اند که اجسام در واقع گسیخته اند نه پیوسته و جدا شدن اجسام از مفاصل و درزهایی است که اجسام از آن مواضع باعینانها یعنی مواضع معینه که مفصل و درز است جدا می شوند و آن اجزا اجسام نیستند هرچند اجسام از آنها مؤلف اند و آن اجزاء به هیچوجه قابل انقسام نیستند حتی به انقسام وهمی و فرضی.

حدس راقم در عقیدت آنان راجع به جسم نبودن ذرات و ترکیب جسم از ذرات این است که مثلا در امروز مسلم است که آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است که هیچیک آب نیستند اما به ترکیب آن دو آب صورت می یابد.

مطلب قابل اعتنایی که در این مقام شایسته ذکر است این است که مشاء در رد قائلان به جزء برهانی ندارند و به قول محکمی آنرا رد نکرده اند تا جسم را پیوسته بدانند. چنانکه شیخ در فصل اول نخط اول اشارات منتهی کاری کرده است این است که اجزای صغار صلبه قابل انقسام وهمی و فرضی می باشند که از راه حجب وسط مرطرفین را پیش آمده است. و در فصل دوم آن منتهی کاری که کرده این که جسم مؤلف از اجزای صغار غیر متناهی بوده باشد نا درست است، یعنی غیر متناهی بودن اجزاء را نفی نموده است و به همین اندازه سخن در دو فصل یاد شده ناگهان در فصل سوم نتیجه گرفته است که فقد اوجب النظر امکان وجود جسم لیس لامتداده مفاصل. و

حيث ذاته يسمّى عنده جسماً، و من حيث قبوله للصُّور النوعيّة يسمّى هيولى. و هو أي الجسم لدى مشائهم من صورة و من هيولى ملتئم، فعندهم المجموع هو الجسم و ذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسمية، و الجوهر الآخر الذي هو محلّها هو الهيولى.

إن الهيولى العم^(٥٢) أعني ما حمل قوة شيء أثبت كل المثل، أي ملل

حال اينكه فيه ما فيه.

ممکن است گمان رود که خود آن اجزای صغار صلبه چون در نظر شیخ اجسام اند، پس جسمی یافتیم که پیوسته است نه گسسته و این است آن جسمی که ليس لامتداده مفاصل.

جواب اینکه شیخ و دیگر مشاء می خواهند جسم را پیوسته بدانند و سپس به برهان وصل و فصل اثبات هیولی کنند پس باید جسمی غیر از اجزای صغار صلبه بوده باشد که ليس لامتداده مفاصل آنگاه برهان را تعمیم بدهند و حال این که دون اثباته بحرط القتاده.

تبصرة: بعدما تحقق عندك أن الأجسام مؤلفة من الأجزاء الذرية بلا ارتياب، وأن قانون التجاذب أيضاً حاكم على تماس الأجزاء وتجاورها، قد حصلت لك المعرفة بحقيقة الهيولى الطبيعية، فتنتقل انتقالاً علمياً بأن الهيولى هيئة وصفة تحدث في الجسم الطبيعي المؤلف من الأجزاء الذرية قابلة لعروض احوال طارئة عليه كما أن النفس تسمى نفساً باعتبار تديرها للبدن مثلاً، فالجوهر الحامل للصورة يسمى هيولى باعتبار القبول؛ وهذا هو القول الصواب وفصل الخطاب في الباب بلا ارتياب. (ح. ح)

(٥٢) وهي المادة - محرب ما به - والهيولى الخاصة الهيولى بمعنى الجوهر الأيسر وهو القوة المحضة. والجوهر الذي لا تعين فعلي فيه سوى تعين القوة. ويقول بها المشائون والمحققون.

(٥٣) قال صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ٢٤): لا نزاع بين جمهور العقلاء في

ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية ومسمّاها، أي أمر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرءان في الحس على انواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام؛ ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك؛ وذلك الأمر هو المسمى بالمادة أو الهيولى أو السنخة على اختلاف العبارات.

ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلّم، فإنه إذا قيل تكوّن الحيوان من الطين، أو خلق الابن من نطفة أبيه فلا يخلو إما أن يكون الطين باقياً طيناً، والنطفة باقية نطفةً وهو حيوان أو إنسان حتى تكون في حالة واحدة طيناً وحيواناً، أو نطفةً وجسد انسان وهو محال.

وإما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلاً، وكذا الطين، ثم حصل انسان أو حيوان، فحينئذ ما صارت النطفة انساناً، وما خلق الحيوان من الطين، بل ذلك شيء بطل بكليته، وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه.

وإما أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية أو الطينية، بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه

الاسلام و غيرها.

معناه: أن الهيولى بمعنى حامل القوة و الجوهر الذي تطرء عليه الأنفعالات اتفافية و كذا هي معلومة الإنية بحسب هذا المفهوم، فإنه إذا قيل صارت النطفة^(٥٤) حيواناً و

هيه انسان أو هيئة حيوان.

والقسمان الأولان باطلان لا يفتقدان الكافة لأن كل من زرع بذراً لينبت شيء منه، أو تزوج ليكون له ولد، ليحكم على الزرع بأنه من بذره، ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه، وإن عائد معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس الصائب.

فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه خلاف، إنما النزاع في أن ذلك الأمر أجزاء لا تنجزى أصلاً، أو ما في حكمها مما ينقسم في جهة أو في جهتين متناهية أو غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون؛ أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب فيسقراطيس؛ أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأي جماعة من الأقدمين؛ أو أمر أبسط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين، فمادة الأجسام عند الأصحاب المذاهب الثلاثة الأولى واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال. والحكماء لما أقاموا الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على أن ما يقبل الانفصال والاتصال في الأجسام شيء واحد بالشخص لا كثيرة له في حده ذاته بحسب نفس الأمر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى الأولى عندهم. (ح. ج)

(٥٤) ناظر الى كلام صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ٢٤) كما قد نقلناه آنفاً في التعليقة السابقة؛ ونحوه في أول الفصل الأول من الفن الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار فراجع (ط ١، من الرحلي - ج ٢ - ص ١١٥).

قال الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء: «والذي يجب أن يعلم هو أن المنى إلى أن يتكون حيواناً تمرض له تكوينات أخرى تصل ما بينها استحالات في الكيف والكم فيكون المنى لا يزال يستحيل يسيراً يسيراً وهو بعد منى إلى أن تنخلع عنه صورة النوية ويصير علقة؛ وكذلك حالها إلى أن يستحيل مضفة وبعدها عظماً وعصباً وعروقاً وأموراً آخر لا تُدر كها؛ وكذلك إلى أن يقبل صورة الحيوة؛ ثم كذلك يستحيل ويتغير إلى أن يشتد فينصل؛ لكن ظاهر الحال يوهم أن هذا سلوك واحد من صورة جوهرية إلى صورة جوهرية أخرى، ويظن لذلك أن في الجوهر حركة وليس كذلك بل هناك حركات وسكونات كثيرة» (الشفاء - ط ١، من الرحلي - ص ٤٤ - ص ٢٠).

أقول: غرض الشيخ أن المنى إلى أن يتكون حيواناً، هو أن تلك التكوينات كانت على سبيل الكون والفساد لا على الحركة في الجوهر الطبيعي؛ ولكن تحقيق الحق في ذلك - أعني إثبات الحركة الجوهرية، وابطال الكون والفساد - سيعلم في البحث عن الحركة في الجوهر الطبيعي. وإن شئت استيفاء البحث عن ذلك فراجع كتابنا الفارسي الموسوم بدشتي در حرکت. (ح. ج)

البيضة فرخاً و البذر نباتاً و غير ذلك. فأما أن يراد أن النطفة مثلاً باقية نطفة و مع هذا حيوان فيكون في حالة واحدة نطفةً و حيواناً ؛ و إما أن يراد أن النطفة بطلت بكليةها ثم حدث حيوان فحينئذ ما صارت النطفة حيواناً بل تلك بطلت بكليةها، و هذا شيء جديد حصل من كتم العدم بتمام أجزائه و هذان باطلان؛ فبقي أن يكون الجوهر الذي كان متلبساً بالصورة النطفية خلعت عنه هذه واكتسى الصورة الحيوانية و هذا مصحح أن يقول الإنسان: هذا الزرع من بذره^(٥٥)، و هذا الفرخ من بيضته، و هذا الولد من نطفته، و نحو ذلك.

فظهر أن الهيولي بحسب هذا المفهوم معلومة الإنية حتى عند العامة. إنما النزاع في ماهيتها هل هي نفس الجوهر المتصل، أو جوهر أبسط منه؟ يقال له مادة المواد، أو جواهر فردة، أو أجرام صفراء صلبة كما أشرنا إليها بقولنا: لكنها أي الهيولي بالمعنى الأعم هل وحدثت أو كثرت؟ و على كل تقدير هل هي جسم أولاً؟ فإذا كانت واحدة و جسماً تأتي قول الإشرافيين، و إذا كانت واحدة و غير جسم تأتي قول المشائين، و إذا كانت كثيرة و جسماً كان قول ذيقرطيس؛ و إذا كانت كثيرة و غير جسم جاء قول المتكلمين. بينهم تشاجرت^(٥٦) و على جميع هذه الأقوال كانت الهيولي جوهرًا.

(٥٥) قد أشرنا آنفاً إلى أن عبارة المصنف في المقام منتخبة من الأسفار وشرح صاحب الأسفار على الهداية الأثيرية فعبارة في أول هذين هكذا: «ولذلك كل من زرع بذراً لينبت شيء منه، أو تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه، ويحكم على الزرع بأنه من بذره...» (الأسفار - ط ١ - ج ٢ - ص ١١٥ - ٣٢). وفي ثانيهما هكذا: «كل من زرع بذراً لينبت شيء منه، أو تزوج ليكون له ولد ليحكم على الزرع بأنه من بذره، ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه...» (ط ١ - ص ٢٤ - ١٥).

غرضنا في المقام لفت النظر إلى الحرث والزرع من حيث إن الله سبحانه قال في الواقعة من القرآن الكريم: «أفرأيتم ما تحرثون فأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» فاستند الزرع إلى نفسه، والحرث إلى غيره؛ وقال الطبرسي في هذا الموضع من تفسير مجمع البيان: «وروى عن النبي (ص): «أنه قال: لا يقول أحدكم زرع و ليقول حرث»، ولا يخفى عليك أن الإيراد وارد على عبارتي شرح الهداية والأسفار.

(ح. ج)

(٥٦) أي تشاجرت الملل فيما بينهم باعتبار الجهات الأربع المذكورة.

وإنما لم تتعرض لكونها عرضاً كما هو قول ضرار المتكلم^(٥٧) و نسب إلى النظام
لكونه سخيلاً^(٥٨).



مركز تحقيقات كبيوتر علوم إسلامي

(٥٧) قال صدر المشألهين في الجواهر والاعراض من الأسفار (ط ١ - من الرحلي - ج ٢ - ص ١١٦ -
ص ٢٥): وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من أن الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة
خلافاً للنظام والتجار ليس على ما ينبغي؛ والصواب أن يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر
الكتب...».

والنظام كشداء، وضرار ككتاب. والضرارية اصحاب ضرار بن عمرو بالواو، والتجارية اصحاب
الحسين بن محمد التجار. راجع الملل والنحل للشهرستاني (ط مصر - ج ١ - ص ٨٨ و ٩٠). (ح. ح)

(٥٨) قد دريت المذهب الحق في الهبولى على مختارنا. (ح. ح)

غرر في الثبات الهولي باصطلاح المشائين

| | |
|----------------------------|-------------------------------|
| كالفعل والقوة بالقول الأحق | إن دليل الفصل والوصل نطق |
| ثانيهما غيري أو ذاتي | متصل مضاف أو نفسي |
| أو ماهو الصورة جوهرية | والذاتي إما الفصل للكمية |
| لأنها الكون وذا الماهية | قد ساوق اتصال الشخصية |
| ونفسه والجسم ذا ما أبطله | ليس اتصال قابلاً ما قابله |
| فالباق في الحالين فيه حاصل | فالجسم إذ فصلاً فوصلاً قابلاً |
| مع ضده بالضد فهي القابلة | وهي مع المتصل متصلة |
| قد اقتضت حيثية بها احتذت | وقوة للفعل حيث عاندت |

غرر في أثبات الهيولى باصطلاح المشائين^(١)

و لهم مسالك و نذكر منها مسلكين^(٢) كما قلنا: إن دليل الفصل و الوصل نطق

(١) الهيولى عند المشاء جوهر بسيط يقبل الصور الجسمية من العناصر والأفلاك والأجرام العلوية مطلقاً؛ وهي عندهم كالرق المنشور، وتلك الصور كالنفوس المرتسمة عليه. ولا تعين فعلى لذلك الجوهر البسيط سوى تعين القوة. وتقال لها المادة أيضاً وهي معرب ما به - كلمة فارسية - وتقال لها السخنة أيضاً - بكسر السين المهملة وسكون النون - بمعنى الأصل - قال صدر المتألهين في أول الفصل الأول من الفن الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار في البحث عن حال الهيولى: «إن في الأجسام سخناً تتوارد عليه الصور والهيئات...»، وسيأتي غرر في أسامي الهيولى. وتطلق الهيولى في الصحف العرفانية على الصادر الأول لأنه رق منشور لما سواه سبحانه من جميع الكلمات الوجودية من العقل الأول إلى الهيولى الأولى في اصطلاح الفلسفة، وذلك الصادر ظل الله الممدود وتلك الكلمات قائمة به فافهم.

اعلم أن الصادر الأول له أسماء كثيرة، والكلمة ٢٨١ من كتابنا «الف كلمة وكلمة» تحتوي ٨١ اسماً منها، ووجه تسمية كل واحد منها مبين على دققة عرفانية.

ومن تلك الأسماء الدائرة في الصحف العرفانية كثيراً «الهباء». وسلطان البحث عن الهباء يطلب في الباب السادس من الفتوحات المكية للشيخ الأكبر، وقال فيه: «فلم يكن اقرب اليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد(ص)، واقرب الناس اليه علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - إمام العالم وسر الأنبياء أجمعين» (ط بلاق - ج ١ - ص ١٣٢). (ح. ح)

(٢) في المسلك الأول وهو برهان الوصل والفصل في إثبات الجوهر الهبولاني ناظر الى الفصل الثالث من الفن الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١١٥)؛ وفي المسلك الثاني وهو برهان الفصل والقوة في إثبات ذلك الجوهر الهبولاني ناظر الى الفصل الرابع من الفن المذكور.

والشيخ الرئيس في الهيئات الشفاء اكتفى بهذين المسلكين أيضاً (الهيئات الشفاء - ط ١ من الرحلي - ص ٥٤ و ٥٥) (الفصل الثاني من المقالة الثانية). (ح. ح)

كالفعل والقوة، أي كدليل الفعل والقوة بالقول الأحق وهو قول المشائين لم نصرح^(٣) به لإدعاء ظهوره، ولأنه سيعلم من دليله.
أما الأول فلنمهد له أصولاً: اصل متصل مضاف مبتداءً وخبر، أو نفسي.
ثانيهما: غيري أو ذاتي.

إعلم: أن الإتصال يطلق^(٤) على معنيين: أحدهما، صفة للشئ بقياسه إلى غيره، وهو أيضاً بمعنيين:
الأول: كون المقدار متحد النهاية^(٥) بمقدار آخر، ويقال: لذلك المقدار إنه

(٣) أي لم نصرح بالقول الأحق وهو اثبات الجوهر البسيط الهولاني للجسم الطبيعي - أي القول بتركب الجسم الطبيعي من الهولولي والصورة - لإدعاء ظهوره...، أما الأول أي مسلك الفصل والوصل فمهد له أصولاً أربعة. (ح. ح.)

(٤) أي الاتصال بالاشترك اللفظي. والمصنف في بيان الإتصال ناظر إلى شرح صدر المتألهين على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ٣٣)؛ وإلى شرح المحقق الطوسي على الفصل السادس من النمط الأول من اشارات الشيخ الرئيس حيث قال في صدر الشرح: «والإتصال يدل على معنيين أحدهما صفة للشئ...». واعلم أن الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء في بيان التماس والتشافع والتداخل والتلاصق والاتصال والوسط والطرف ومعاً (أي في المكان) وفرادى؛ فقال في أواسط الفصل:

«وأما المتصل فانه لفظ مشترك يقال على معان ثلاثة ذكرناها في مواضع اثنان منها يقال للشئ، بالقياس إلى غيره (أي اتصال اضافي)، وواحد يقال للشئ في نفسه لا بالقياس إلى غيره. فما أحد الاثنين (أي أحد معنى الإضافيين) فانه يقال للمقدار إنه متصل بغيره إذا كان طرفه وطرف غيره واحداً فيجب أن يكون كل واحد من المتصل والمتصل به محصلاً بالفعل إما مطلقاً (أي من دون الفرض)، وإما بالعرض (أي باعتبار تبعية الفرض وغيره)، فان كان مطلقاً وفي الوجود نفسه كان له طرف مطلق وفي الوجود نفسه كأحد خطي الزاوية فإنه متصل بالآخر لأنه عطف موجود بالفعل غير الآخر وله طرف بالفعل لكنه بعينه طرف الخط الآخر. وأما الذي بالعرض فعنه ما يكون بالفرض...» (الشفاء - ط ١ - من الرحلي - ج ١ - ص ٨٤ - س ٢٣) فراجع. (ح. ح.)

(٥) وان لم يتحد احدهما بحركة الآخر، بل لا حركة للمقدار إلا بالعرض للجسم المتقدر كالسطحين لورقي القرطاس المتحددين في الخط الوسط واحد السطحين يتحرك بتحريك أحد الورقين، والآخر لا يتحرك، فهذا في مقابل المعنى الثاني من حيث ان احد الجسمين فيه يتحرك بحركة الآخر. وقد لا يتحد نهايتهما كما في حلق القيد، فان نهاية كل منهما سطحها المحيط بها المختص بها.

متصل بالآخر بهذا المعنى كما في ضلعي الزاوية.

و الثاني: كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وإن لم تتحد نهاياتهما ويقال: لذلك الجسم إنه متصل بالآخر^(٦) بهذا المعنى كما في حلق القييد من الحديد، و كما في اتصال اللحوم بالرباطات^(٧)، و الرباطات بالعظام، و بالجملة في كل جسمين يكون بينهما تبعية في الحركة وهذا هو الموافق للعرف واللغة. وهذان المعنيان هما المرادان بالمضاف في المتن.

و ثانيهما: صفة للشي لا بقياسه إلى غيره، و عبرنا عنه في المتن بالنفسي. و هذا أيضاً بمعنيين: ^(٨) أحدهما، ما هو من قبيل الوصف بحال متعلق الشيء كما في الهولي، و عبرنا عنه بالغيري. و ثانيهما: من قبيل الوصف بحال نفس الشيء، و عبرنا

(٦) وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقاً، أو من جهة ما هو في ماده كاتصال خطي الزاوية واتصال الأعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات أو الرباطات بالعظام، وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسة. (ح. ح)

(٧) ربطه - من باي ضرب ونصر: شدة، فهو مربوط وربيط. والرباط: ما ربط به، جمعه ربط ككتاب وكتب. - رباط بالكسر أنجه به وى بندند ستور و مشك و جز آن را - منتهى الأرب). والرباطات في الكتب الطبية جمع الرباط أيضاً.

وفي بحر الجواهر للهروي: «الرباطات: قال الشيخ: هي كالأوتار عصبانية المرثي والملمس» - أي شبيه بالعصب في البياض وهو المرثي، ولذونة القوام وهو الملمس - تأتي من العظام. مراد الهروي من الشيخ هو ابن سينا، راجع الفصل الأول من التعليم الخامس من القانون (ط ١ - من الرحلي - ص ١٦).

وفي الباب الحادي عشر من كامل الصناعة (ط ١ من المطبعة العامرة - ج ١ - ص ٦٧) في صفة الرباطات والأوتار: «فأما الرباطات فجوهرها في ما بين جوهر العظم وجوهر العصب ولذلك هي عديمة للدم كعدمها للحس، ولونها أقل بياضاً من العظم وأشد بياضاً من العصب. وجوهرها أقل صلابة من العظم وأصلب من العصب، ومنشؤها من اطراف العظم - إلى قوله: فأما الأوتار فجوهرها وسط في ما بين الرباط والعصب وذلك أن منشأها من العصب الجائي إلى العضل ومن الرباط النابت من العظم...» (ح. ح)

(٨) وهما بعبارة أخرى: أحدهما، المتصل بمعنى ذو الإتصال، والآخر المتصل بما هو متصل، أي نفس الاتصال. وبعبارة أخرى، أحدهما الممتد بمعنى ذو الامتداد، والآخر الممتد بما هو ممتد، أي نفس الامتداد.

عنه بالذاتي، و هو أيضا قسمان:

أحدهما^(٩)، ما هو فصل مقسم للكم،^(١٠) و هو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء مشتركة في الحدود، و يلزمه أن لا تكون فيه مفاصل^(١١).
و ثانيهما: كون الشيء في حد ذاته بحيث^(١٢) يعرضه ذلك الإتصال الكمي، و يلزمه الجسم التعليمي و يعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته^(١٣)^(١٤) صالحاً لفرض خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، و هذا المعنى فصل مقسم للجوهر^(١٥)، فبهذا

(٩) أي كون الشيء بحيث توجد بين أجزائه بعد فرض وقوعها حدود مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض وبداية للآخر؛ والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم، ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية. وهذا الفصل المقسم يقسم الكم الى المتصل القار الذي هو المقادير الثلاثة، و غير القار الذي هو الزمان، والى الكم المنفصل الذي هو العدد. (ح. ح)

(١٠) أي الكم الجنسي، واما للكم النوعي كالخط فهو فصل مقوم، وكذا الاتصال الجوهرية الذي هو مقسم للجوهر الجنسي مقوم للجوهر النوعي كالجسم.

(١١) فانه لو كان فيه مفاصل لم يكن كماً متصلاً بل هو في حكم الكم المنفصل. (ح. ح)

(١٢) ولا محالة يكون امتداداً جوهرياً، حتى يمكن ان يكون مقروض الاتصال الكمي، وملزوم الجسم التعليمي الذي هو الكمية السارية في جميع الجهات للجسم الطبيعي. وقيد «في حد ذاته»، احتراز عن الهولي الأولى، فانها معروضة لذلك وملزومه لهذا بواسطة الامتداد الجوهرية.

(١٣) قيد «في حد ذاته» احتراز عن الهولي، فإنها قابلة لفرض خطوط ثلاثة بتوسط الصورة وعن الجسم التعليمي، فانه صالح لفرض الخطوط بالعرض للصورة كما انه متصل بمتصلتها، وايضاً سيأتي ان الصورة امتداد مطلق فهي صالحة لفرض خطوط مطلقه؛ والجسم التعليمي قدر ذلك الامتداد، فهو صالح لفرض خطوط معينة، اذ في مرتبة التعليمي جاء التعيين.

(١٤) أي يعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته ومرتبة ماهيته صالحاً لفرض خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم أي منشأ الانتراع للامتدادات الثلاثة المتقاطعة، ففي الجسم امتداد جوهرية هو الصورة الجسمية، وامتداد عرضي هو المقدار التعليمي. (ح. ح)

(١٥) أي هذا المعنى فصل مقسم للجوهر يقسمه الى متصل بذاته أي الصورة الجسمية، والى ما ليس كذلك أي الهولي الأولى. ثم إن هذا المعنى ثابت للجسم في حد نفسه إذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والامتداد مع قطع النظر عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتدبته لا أمر يقوم به فيصير منشأ لصدق المتصل عليه ومصداقاً له سواء كان الجسم مجرد الصورة الجوهرية أو مؤلفاً منها ومن جوهر آخر على اختلاف رأي أفلاطون وأرسطاطاليس؛ والدليل على أن اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ الرئيس في أول الفصل الرابع من

المعنى يطلق المتصل على الصورة الجسمية الجوهرية.
 وإلى قسمي الذاتي أشرنا بقولنا: و الذاتي إما الفصل للكمية أو ما هو الصورة
 جوهرية. و إطلاق المتصل على الصورة كإطلاق الواحد على الوحدة، و الموجود على
 الوجود، و نظائرهما فهو ثابت لها في حد ذاتها^(١٦) مقدماً على اتصال الجسم
 التعليمي، و ليس إطلاق المتصل عليها، لأنها مستلزمة للجسم التعليمي كما عليه
 جمهور المتأخرين كصاحب «المحاكمات»^(١٧) و غيره.
 و لعلّ نظرهم^(١٨) إلى أن الإتصال الحقيقي ليس إلا ما هو فصل الكم، و الكم
 واسطة في الثبوت لتحقيقه في الجوهر الصوري، لا أنه واسطة في العروض^(١٩) كما
 للنهولى، و هذا فاسد، إذ يلزم أن يكون الجوهر الصوري في مقام ذاته الوجودية

المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء المعقود لبيان أن المقادير أعراض بهذه العبارة: «وأما الكميات المتصلة
 فهي مقادير المتصلات (فهي مقادير الأبعاد - ح)؛ أما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي
 هو الجسم بمعنى الصورة...» (إلهيات الشفاء - ط ١ - من الرحلي - ص ٢٩) - (ح. ح)
 (١٦) إن قلت: لو كان الجسم في حد نفسه متصلاً لا يمكن فيه فرض شيء دون شيء، ولكن قابلاً
 للقسمة إلى الأجزاء المقدارية فيكون نوعاً من الكم لأن هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره
 بواسطة.

قلت: لا نسلم أن مجرد امتداد الجسم في ذاته يساوق قبول الانقسام إلى الأجزاء المقدارية بالذات،
 بل إنما يصح ذلك بعد عروض المقدار له إذ ما لم يعمّن ذهاب امتداداته لم يصحّ فيه فرض جزء معين
 دون جزء معين والجسم في مرتبة ذاته ممتد في الأبعاد من دون تعين امتداده و تقدّر تبساطه لأن ذلك
 المعنى إنما يحصل له في مرتبة متأخرة عن ذاته بذاته. (ح. ح)

(١٧) شرح الإشارات و التنبهات، ج ٢، ص ٣٦ و أيضاً درة التاج، بخش نخست ص ٦٢٦ به تصحيح
 سيد محمد مشكوة، انتشارات حكمت و شرح حكمة الاشراف، ص ٢١٨، ط بيدار. (م. ط)
 (١٨) بناء على انه ليس هاهنا متصلان بالذات، كما هو أحد الأقوال في الجسم التعليمي على ما سيأتي؛
 بل واحد، الا أنه للجسم التعليمي بالذات وللصورة بالعرض، اذ هو ليس الآ قبول القسمة الوهمية
 إلى اجزاء مشتركة في الحد المشترك.

(١٩) إذ عليه يصير الفساد أشدّ لوجود ذلك المحذور المذكور فيه مضافاً إلى لزوم عدم اتصافه بالاتصال
 حقيقة بل بالعرض فيأتي فيه ما سيأتي في القول الثاني من الأقوال في الجسم التعليمي. (ح. ح)

المعروضة إما من المفارقات، وإما من الوضعيات^(٢٠) الغير المنقسمة^(٢١)، و على كلا التقديرين^(٢٢) لا يمكن أن يعرضه الجسم التعليمي، وإما ان يكون قابلاً للخطوط المذكورة هذا خلف.

بل التحقيق أن متصلة الجسم التعليمي باتصال الجوهر الصوري لا بالعكس، فإن الحق أن الفرق بين الجسم الطبيعي و التعليمي بالإطلاق و التعيين. و في الجسم التعليمي على ما نقل صدر المتألهين - قدس سره^(٢٣) - أقوال: «أحدها: أنه كم متصل له الأبعاد الثلاثة و اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد، فيكون في الجسم متصلان بالذات جوهر و عرض إلا أنهما متحدان في الوضع و لا يخفي سخافته»^(٢٤).

«و ثانيها: أنه متصل بالذات و الصورة الجسمية متصلة بالعرض بتبعية اتصاله و عليه الأكثر. و هو مردود بما علمت أن الجسم^(٢٥) في مرتبة ذاته متصل، و لولا

(٢٠) واحداً كان، أو متعدداً. وأما معدوماً، فإن هذا القول في [الحقيقة] انكار الصورة الجوهرية. وقول بتركب الجسم من الهولي والصورة العرضية التي هي الجسم التعليمي.

(٢١) كالجزء الذي لا يتجزى. (ح. ح)

(٢٢) والحال، أنا رسمنا سابقاً الاتصال الذي هو فصل الجوهر بكون الشيء في حد ذاته بحيث يعرضه إلى آخره. ولا يصلح لذلك، إلا بان يكون امتداداً جوهرياً.

(٢٣) نقل تلك الأقوال في الفصل الثالث من الفن الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ - من الرحلي - ج ٢ - ص ١٢٢ - ص ٢٥) حيث قال: «وتحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا تزال أقدم الأنفهام بأغاليط الأوهام الموهمة لعقول الأنام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم يعني التعليمي بالمعنى الذي هو من عوارض الأجسام وكمياتها وامتيازها عن الاتصال الجوهرية الداخل فيها من حيث القوام: اعلم أنهم اختلفوا في حقيقته وتشعبوا إلى أقوال فأحدها أنها عرض متصل...».

واعلم أن المصنف لم ينقل عبارة الأسفار بصورتها وتامها، بل نقلها مع تلخيص وتصرف في بعض كلماتها وعباراتها؛ أو انه نقل عبارة صدر المتألهين من كتبه الأخرى غير الأسفار كشرحه على الهداية الأثرية وغيره. (ح. ح)

و ايضاً الأسفار، ج ٥، ص ٨٦، ط ٣، بيروت، (م. ط)

(٢٤) اذ من البديهيات، انه ليس في الجسم متصلان كل منهما له حجم وثخن.

(٢٥) أي الجسم في مرتبة ماهيته متصل، وفصله ليس إلا مفهوم قولنا قابل للأبعاد الثلاثة على الإطلاق، إذ

الإتصال الجوهرى لما صحّ لشي من الموجودات وحدة إتصالية». «و ثالثها: أنه مجموع أمور ثلاثة هي الطول و العرض و العمق للجسم. و فيه أن هذه الأبعاد^(٢٦) ليست موجودة في الجسم بالفعل و الجسم التعليمي موجود فيه بالفعل».

«و رابعها: أن في الجسم اتصالاً واحداً منسوباً إلى الصورة الجسمية بالذات، و إلى مقدارها التعليمي بالعرض، فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمي نفس تعيين امتداد الجسم و تحدّد انبساطه، فلزم أن لا يكون من مقول الكم^(٢٨) وإما أن يراد به الصورة

لو كان الجسم في حدّ نفسه أمورا متفاصلة لكانت بعد عروض المقدار المتصل له إما أن تكون باقية على حالها من الانفصال أم لا فعلى الأول يلزم أن يكون المتصل منفصلاً إذ تعدد المعارض يوجب تعدّد المعارض، فإذا كان المعارض أمورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان المعارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلاً وهو محرق الفرض؛ وعلى الثاني يلزم الانقلاب المحال فتأمل. وقوله: «ولو لا الإتصال الجوهرى...» وذلك لأن غير الجوهر من المقولات اعراض ووحدة إتصالية الاعراض لا بد أن تنتهي إلى الجوهر لأن ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات. (ح. ح) (٢٦) إذ هاهنا بعد واحد ومتصل واحد، فكيف بعد (كذا، أبعاد - ظ) ثلاثة مرة طولاً، واخرى عرضاً واخرى عمقاً؟

(٢٧) كما تقدم تفصيله في تعريف الجسم الطبيعي في أوائل هذا المقصد من أن هذه الأعراض أي الطول والعرض والعمق ليست موجودة في الكرة والأسطوانة والمخروط، بمعنى أن هذه الأبعاد ليست بنعت الكثرة موجودة في جميع أفراد الجسم الطبيعي بالفعل وإن كانت موجودة في بعضه كالمكعب، والجسم التعليمي موجود في جميع أفراد الجسم الطبيعي بالفعل، ولا يخفى عليك أن الجسمية - أي الجسم الطبيعي - ليست باعتبار تلك الأبعاد إذ ربما زالت الأبعاد والجسمية باقية. (ح. ح) (٢٨) لأنّ تعيين الامتداد وحد الانبساط نفادهما، فيكون عدميا، فهو قدر الامتداد. كما قلنا، وإما أن يراد به الصورة إلى آخره، وقد يستشكل هذا بأن الشيء الواحد كيف بعد اثنين؟ أحدهما عارضاً، والآخر معروضاً

ويدفع: بأن الاثنينية ليست على نهج واحد في جميع المواضع، فإنها في المادة والصورة بنحو وفي الجنس والفصل بنحو، وفي الموضوع والعرض بنحو، وفي المقدار والمتقدر بنحو؛ وكذا العروض على أنحاء. أليس الجنس عرضاً عاماً للفصل؟ والفصل عرضاً خاصاً للجنس، والمعارض المتأخر في الوجود عن المعارض، غير المعارض الغير المتأخر فيه عنه وفي الجنس والفصل سيّما في البسائط مع اتحادهما وجوداً وجعلاً تقدم وتأخر على ومعلولي؛ وعروض الزمان للحركة القطعية أيضاً من قبيل عروض

الجوهريّة مأخوذة مع التّعين المذكور^(٢٩) فكان له اتصال لا بأمر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسميّة، وهذا هو الذي اختاره المحققون^(٣٠) ووافقه كلام الشيخ في «الشفاء»^(٣١) و«التعليقات»^(٣٢).

و توضيحه: ما أفاده بعضهم من أنه ليس في الجسم إلّا ممتدّ واحد في الجهات، فإذا اعتبر ذلك الممتدّ على الإطلاق^(٣٣) بدون أن يتعين بالتناهي أو اللاتناهي^(٣٤) وأن تتعين امتداداته تعيناً مقداريّاً سواء كان مقداراً مطلقاً أو مخصوصاً كان بهذا الاعتبار صورة جسميّة و جوهراً، وإذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما و مقدار ما كان جسماً تعليمياً مطلقاً، وإذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص، كان جسماً تعليمياً مخصوصاً.^(٣٥)

أصل آخر:

قد ساوق اتصال^(٣٦) و متصل بالذات الشخصية، لأنها أي الشخصية الكون كما

التعليمي للطبيعي كما يأتي.

(٢٩) أي مع تعين امتداداتها أي مع الحيثية المذكورة. (ح. ج)

(٣٠) شرح الهداية الأثيرية، ص ٢٨. (م. ط)

(٣١) إلهيات الشفاء ج ١، المقالة الثانية، ص ٥٧ إلى ٨٠، ط قاهره. (م. ط)

(٣٢) التعليقات، ص ٩٠، ط قاهره. (م. ط)

(٣٣) أي فإذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الإطلاق بدون تعين امتداداته تعيناً مقداريّاً سواء كان مقداراً مطلقاً أو مقداراً مخصوصاً، وقوله: «وأن تتعين امتداداته» أي وبدون أن تتعين امتداداته الخ.

(ح. ج)

(٣٤) كما قال الشيخ الرئيس: «فان من تصور جسماً غير متناه، فقد تصور جسماً، لا جسماً لا جسماً،

فظهر ان الجسميّة الطبيعيّة غير مرهونة بالتناهي، وليس التناهي ذاتياً للجسم، فان الذاتي بين الثبوت».

(٣٥) الأسفار، ج ٥، ص ٨٨، ط ٣ بيروت. (م. ط)

(٣٦) فالخط المحفوظ الاتصال، وان كان بقدر محور الفلك الاطلس واحد شخصي، بل وان كان غير

متناه، كما يفرض في البرهان السلمي.

والخط الذي بقدر أمثلة ايضاً فرد آخر من الخط. وإذا فرض انقسام الخط الذي بمقدار الأمثلة صار

نخطين، وذلك المحور بخط واحد، مادام الاتصال.

مرّ أن التشخيص هو الوجود^(٣٧)، كما ذهب إليه المعلم الثاني^(٣٨) و صدر المتألهين^(٣٩) و بعض آخر من المحققين^(٤٠)، فتعدّد كلّ من الوجود و التشخيص، و وحدته يوجب تعدّد الآخر و وحدته، و ذا أي الكون^(٤١) و الوجود^(٤٢) هو الماهية في الخارج و زيادته

و كذا ماء البحر متصل واحد و فرد واحد من الماء، و القطرة فرد آخر منه. و الفلك الاطلس واحد، و الزمان من أوله إلى آخره متصل واحد. و إذا انقسم في الوهم يومه المعتدل باثني عشر ساعة، كانت كل واحدة فرداً من الزمان، لأن الجزء في المقادير جزئي.

و كذا إذا انقسمت إلى سنتين دقيقتيه، صارت سنتين فرداً. و نسبة الأناث إلى الزمان نسبة النقاط المفروضة في الخط الواحد المنقسم، فإن كلا منهما فصل مشترك مابين بالنوع، لمقسومه.

(٣٧) سلطان البحث عن التشخيص و جمع الأقوال فيه يطلب في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة من الأسفار، و قال صدر المتألهين في ذلك الفصل: «فالتشخيص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته، و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأتي عن تجويز الاشتراك فيه و إن ضمّ إليه الف مخصص...» (الأسفار - ط ١ - من الرحلي - ج ١ - ص ١١٣ - س ٤). اعلم أن هذا الحكم الحكيم - أعني تشخيص الشيء بالوجود - من أدلة الحركة في الجوهر الطبيعي، و هو الدليل الثامن من رسالتنا في أدلة الحركة الجوهرية، و إن شئت فراجع في ذلك كتابنا الفارسي الموسوم بـ «گشتی در حرکته»، و سيأتي استيفاء البحث عن ذلك في الفريدة الثانية من هذا المقصد.

(ح. ح)

و ايضاً راجع شرح المنظومة، هذا الطبع، ج ٢، ص ٣٧٤. (م. ط)

(٣٨) التعليقات، للفارابي، ص ٦١ تعليقة ٨٩، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين. (م. ط)

(٣٩) الأسفار، ج ٢، ص و ايضاً ج ٥، ص ٩٥. (م. ط)

(٤٠) المصدر السابق و ايضاً شوارق الالهام، ج ١، ص ١٧٦. (م. ط)

(٤١) أي الشخصية نحو من الوجود الحقيقي، و هو عين الماهية في العين، فهي عينها في العين؛ و الماهية هنا الاتصال، فالتشخيص في الاتصال عينه في العين، و لكن كان غيره في الذهن، كما يأتي في استعمال المساوقة.

(٤٢) و الوجود عطف تفسيري للكون، و فيه اشارة إلى أن الكون في اليت بمعنى المصطلح الفلسفي في المقام لا بمعنى العرفاني؛ قال العلامة القيصري في شرحه على أول الفصّ الآدمي من فصوص الحكم حيث قال الشيخ الأكبر: «وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله» ما هذا لفظه: «و الكون في اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث إنه حق و إن كان مراداً للوجود المطلق عند أهل النظر» (ط ١ من الحجري - ص ٦٢ - العمود الأول - ص ٧)، و لا يخفى عليك أن الكون في اصطلاح هذه الطائفة أي أهل العرفان لا يناسب

عليها إنما هي في التصور، فالمتصل الواحد له ذات واحدة و وجود واحد و تشخص واحد و ليس لأجزائه الفرضية وجوداً بالفعل و تشخصاً خاص بحسب نفس الأمر، كيف و قد تبين أن الأجزاء الفرضية غير متناهية؟

فإما أن يكون لبعض من أجزائه وجود و تشخص دون بعض و هو الترجيح من غير مرجح، أو لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على القول بلاتناهي أجزاء الجسم، فإذا كان في الوجود شيء ماهيته هي الإتصال كان وجوده و تشخصه نفس اتصاله بالذات، لكنّ المقدم حق فكذا التالي، فإذا طرء عليه الانفصال انعدم و وجد موجودان متشخصان، و هذا معنى قولهم: إن الوحدة الإتصالية مساوقة للوحدة الشخصية، و استعمال المساوقة^(٤٣) إنما هو باعتبار المفهوم، و أما بحسب التحقق فليس إلا العينية.



أصلان آخران:

أحدهما: أنه ليس اتصالاً قابلاً ما،^(٤٤) أي انفصلاً قابلاً، أي قابل ذلك الإتصال مقابلة الملكة و العدم، و لكلّ اتصال ماضٍ^(٤٥) انفصالاً يقابله. وإنما لا يقبله،

المقام. (ح. ح)

(٤٣) نظير قوله ما أفاده المعلم الثاني الفارابي في أوائل مبادي، آراء أهل المدينة الفاضلة (ط مصر - ص ١١) في الموجود الأول تعالى شأنه حيث قال: «و كذلك في أنه حق فإن الحق يساوق الوجود...» أي الحق

مساوق الوجود باعتبار المفهوم، و أما بحسب التحقق فليس إلا العينية فافهم. (ح. ح)

(٤٤) فإن القابل يجب بقاؤه مع المقبول، فالمقابل لا يكون قابلاً لمقابله، فالوجود الذي هو طرد العدم لا يقبل العدم، و العدم لا يقبل الوجود، فقابل كل منهما لا بد أن تكون الماهية التي لا تأتي عن الوجود، ولا عن العدم؛ وكذا البياض لا يقبل السواد وبالعكس. ولا بد من موضوع يقبل كلا منهما على التعاقب كيف؟ و الفساد بطرد الضد على موضوع الضد الآخر وطرده، فالموت يطرد الافتراق على موضوع الاجتماع من الأكوان الأربعة. فهكذا الاتصال والانفصال، فلا بد أن يقبلهما شيء آخر وهو الهيولي.

(٤٥) فمقابل الأول: ان لا يكون المقداران متحدتي النهاية.

والثاني: ان لا يتحرك احد الجسمين بحركة الآخر.

لأن القابل يجب وجوده مع المقبول و الانفصال يعدم الإتصال، ولا الإتصال قابلاً نفسه.

و ثانيهما: أن الجسم - منصوب من باب ما أضمر عامله^(٤٦) ذا - أي المذكور من الانفصال أو الإتصال الطارين ما - نافية - أبطله بالكلية و هذا ضروري. و قد ينبه^(٤٧) عليه بأن الانفصال مثلاً لو كان مُعدماً لكانت نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان إلى الماء الذي كان في الجرة نسبتها إلى ماء البحر مثلاً، و التالي باطل و كذا المقدم.

لا يقال: على تقدير القول بالهيولى أيضاً يلزم ذلك لكون هيولى العناصر^(٤٨)

و الثالث: انفصال الكم المنفصل.

و الرابع: كون الجوهر الواحد ذا مفصل في الواقع.

(٤٦) أي من باب الاشتغال في النحو، يعني أن الجسم في البيت منصوب بفعل أبطل المضمر من باب اشتغال العامل عن المعمول، فإن الفعل العامل قد اشتغل بالضمير العائد إلى المعمول عن المعمول فأضمر عامل الجسم بفعل آخر يشابه ما هو مظهره؛ فالأصل هو أن يقال: ذا - أي المذكور من الانفصال والاتصال الطارين - ما أبطل الجسم بالكلية. وفي باب المذكور من الفية ابن مالك:

إن مضمر اسم سابق فعلاً شغل عنه ينصب لفظه أو المحل
فالسابق انصبه بفعل أضمر

حتماً موافق لما قد أظهرنا (ح. ج)

(٤٧) غرضه من التنبيه أن الانفصال الطاري على الجسم مثلاً لا يبطله بالكلية - أي لا يُعديه بالكلية -؛ ولو أعدمه لصح مثلاً أن تسند المياه المحصصة في الكيزان التي كلها من ماء جرة واحدة إلى ماء البحر لأن الانفصال قد أبطل وأعدم نسبة تلك المياه إلى الجرة، فحينئذ يصح اسناد مياه تلك الكيزان إلى وعاء آخر فليكن ذلك الآخر هو البحر مثلاً، والحال أنه لا يصح، فهنـه على أن الانفصال ليس بمعدم الاتصال؛ فيستتج أن الهيولى التي في الجرة المحصصة بالأعراض المتعاقبة محفوظة بينها وبين التي في الكيزان، ومخالفة للحصة التي في البحر مع كون الهيولى واحدة بالشخص. وقوله: «المحصصة بالأعراض...» بالحاء المهملة من الحصة، وبالمعجمة مهملة، (ح. ج)

(٤٨) يعني أن هيولى العناصر عند الحكماء من المشاء شخص واحد لا تزول وحدته الشخصية ب ورود تعديت الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال و ورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات؛ وذلك لأنهم ذهبوا إلى القول بعدم الحركة في الجوهر الطبيعي، فأما عند القائل بالحركة الجوهرية فالهيولى تتجدد كل أن بتجدد الطبيعة، فالطبيعة لكونها متحركة سيالة بجوهرها فكل ما كان من لوازم وجودها وجزء حقيقتها فهي أيضاً متجددة متبدلة أنا فأنا ومنها الهيولى،

واحدة بالشخص عندهم، لأننا نقول كون الشيء واحداً بالشخص لا يتنافى أن يكون له حصص^(٤٩) فحصة الهيولى التي في الحجر المخصصة بالأعراض المتعاقبة محفوظة بينها وبين التي في الكيزان، ومخالفة للحصة التي في البحر مع كون الهيولى واحدة بالشخص.

بيان:

إذا تمهدت هذه الأصول^(٥٠) فالجسم إذ فصلاً قابلاً كالماء مثلاً إذا قسم من قصعة على قصعتين و الإتصال متصل بالذات ولا يقبل الانفصال^(٥١) بذاته لأنه يُعَدِّمُه و يُحوِّلُ وجوده الواحد الى وجودين. كل ذلك بحكم الأصول المذكورة، و بطلان الجزء. فوصلاً، أي الجسم بعد الانفصال وصلاً قابلاً أيضاً و معلوم^(٥٢) أن المتصل و هو المتصلان الحاصلان بعد الانفصال هنا لا يقبل نفسه، فالباقي في الحالين و هو الهيولى



فلهيولى في كل آن صورة أخرى، ولكل صورة هيولى أخرى، ولا يصح القول بالكون والفساد مع الحكم الحكيم بالحركة الجوهرية على ما يأتي تحقيقه في الفريدة الثانية من هذا المقصد. (ح. ح) (٤٩) المراد بها الوجوه والدرجات، فالهيولى شبيهة بالذن الذي فيه نقر من داخل مرة في الهواء، ومرة في الماء، ومرة في التراب ويتعاقب عليه الدبس والعسل والحل والخمر وغيرها، وهو محفوظ باق في تواردها وتبادلها، وإذا نصفت نقرة إلى نقرتين بتخلل صفحة فيها، فللنقرتين مع تلك النقرة مناسبة ليست مع النقرة الأخرى، مع ان الذن شخص واحد من الذنان على أي حال.

(٥٠) الأصول الأربعة المذكورة هي أركان هذا البيان. (ح. ح)

(٥١) أي لا يقبل ذلك المتصل بالذات الانفصال، إذ واضح ان الجسم يقبله فالجملة حال من المتصل بالذات، فكونه متصلاً بالذات. ونفس الاتصال بمقتضى الاصل الاول، وكون المتصل بالذات لا يقبل الانفصال. والجسم يقبله بمقتضى الاصلين الثالث والرابع، وكون الانفصال معدماً للاتصال، ومحولاً وجوده إلى وجودين، وهويته إلى هويتين بمقتضى الاصل الثاني وبطلان الجزء الآتي من الاصول الموضوعه هاهنا.

(٥٢) التفصيل: أن في الوصل بعد الفصل، أما ان الانفصال قابل للاتصال، فهو غير باق، كما أن العشرة لا تبقى، إذا وردت الوحدة على موضوع العشرة.

وأما ان الاتصال قابل للاتصال، فالشيء لا يقبل نفسه، وأما ان في الجسم شيئاً آخر يقبل، فالهيولى ثابتة.

فيه إي في الجسم حاصل، وإلا لكان الفصل^(٥٣) في الأول و الوصل في الثاني إعداماً وإيجاداً^(٥٤) من كتم العدم.

و ذلك الباقي في الحالين أعني الهيولي ليس لها هوية اتصالية في ذاتها ليمنع طريان الانفصال، و لا هوية انفصالية ليمنع طريان الإتصال، كما قلنا: وهي - التأنيث باعتبار الهيولي^(٥٥) - مع المتصل الواحد متصل واحد مع ضده أي مع المنفصل، إن كان المراد بالإنفصال عدم الإتصال، فكونه ضدّاً مع كونه عدم الملكة أنما هو باصطلاح المنطق^(٥٦) حيث يقال فيه: «إن الموجبة الكلية و السالبة الكلية ضدّان».

و إن كان المراد به حدوث المتصلين فالامر ظاهر بالضد، أي مع المتصل المتعدّد متصلة متعدّدة فهي القابلة فلها تشخّص بالذات محفوظ^(٥٧) مع جميع التشخصات و تشخصات بالعرض غير باقية.

(٥٣) فيه إشارة إلى تقرير آخر سوى التقرير الآتي، فإن الآتي على هيئة الشكل الثاني من القياس الاقتراني، وهذا على هيئة القياس الاستثنائي ومادتهما أيضاً متفاوتة بان يقال: لو كان الجسم مجرد الاتصال لكان انفصاله اعداماً لهويته الواحدة، وإيجاداً لهويتين أخريين من كتم العدم، لأن رافع الاتصال رافع الهوية، لما علمت ان الاتصال وحدته، وتشخصه وجوده، ووجوده عين ماهيته في العين؛ والجسم بسيط، ليس إلا الاتصال.

والبسيط لا يكون مرفوعاً وموضوعاً، بخلاف ما إذا كان الجسم مركباً، فلم يلزم إيجاد الجسم بكليته، من كتم العدم، إذ صورته الاتصالية مرفوعة وهيولاه باقية موضوعة، ولكان وصله بمد فصله اعداماً لهويتين، وإيجاد الهوية واحدة من كتم العدم، لكون الوحدة والكثرة متقابلتين؛ فبطلت الهويتان ووجدت هوية أخرى. والمفروض انه لاجزاء آخر للجسم.

(٥٤) ففي الأول إعدام جسم واحد ثم إيجاد جسمين آخرين؛ وفي الثاني بعكس الأول إعدام جسمين ثم إيجاد جسم واحد آخر. (ح. ح.)

(٥٥) يعني أن سياق العبارة يقتضي أن يقال هو ليرجع إلى الباقي. (ح. ح.)

(٥٦) وذلك لأن الضدين باصطلاح الفيلسفة أمران وجوديان لا يناسبان الاتصال والانفصال بمعنى عدم الاتصال. (ح. ح.)

(٥٧) لأنها حيث لا تعين لها، بل لها ابهام لا يصادمها تعين صورة حدوثاً وبقاء وزوالاً، وانها لا بشرط، فتجتمع مع الف شرط فيبقى تشخصها الذاتي الإرسالي. وأنما يكون تشخصات صورها تشخصها، ولو بالعرض للتركيب الحقيقي الذي بينهما بحيث يكون بينهما اتحاد في الرضع كاتحاد مبهم مع المعين، كما قلنا: وهي مع المتصل متصلة إلى آخره.

و تلخيصه على نمط الشكل الثاني^(٥٨): أن الجسم قابل للإنفصال، وليس مجرد الإتصال قابلاً للإنفصال، فليس الجسم مجرد الإتصال. وإذا لم يكن الإتصال خارجاً عن حقيقة الجسم، ولا تمام حقيقته فهو جزؤه فله جزء آخر يقبل الإتصال و مقابله فيتم تركيبه.

و أما المسلك الثاني فقد أشرنا إليه بقولنا: وقوة للفعل حيث تعليلي عانددت قد اقتضت في الجسم حيثية بها احتدنت أي حيثية انضمامية تماذي القوة و تطابقها.

بيان هذا المسلك: أن الجسم له صورة اتصالية و هي معنى بالفعل و له استعداد لقبول الحركة و الصورة النوعية^(٥٩) و غير ذلك، فهو من هذه الجهة أمر بالقوة و الشيء من حيث هو بالفعل لا يكون ذلك الشيء من حيث هو بالقوة، لأن مرجع القوة إلى الفقدان، و مرجع الفعلية إلى الوجدان، و الشيء الواحد من جهة واحدة^(٦٠) لا يكون مصححاً لهاتين الحالتين^(٦١)؛ ففي الجسم جهتا فعل و قوة و حيثيتا وجوب و إمكان

(٥٨) و لك أن تجعل صورة القياس على أمط الأشكال الثلاثة الأخرى أيضاً فتدبر. (ح. ح)

(٥٩) الصورة الجسمية جنس و الصورة النوعية فصل محصل لها فالصورة النوعية اللاحقة بها مكملة لها.

وقوله: وهو من هذه الجهة أمر بالقوة... فيكون في كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل

وقوة. (ح. ح)

(٦٠) وقد علمت أن المتصل بالذات واحد بسيط، فكيف تجتمع فيه القوة و الفعلية؟ و كل فعلية مصادمة

لفعلية أخرى، و لولا الهبولي لما تم التهيوء لشيء بالنسبة إلى شيء. و الفعلية بما هي فعلية، لا تقبل

فعلية في عالم الطبيعة، الأ باعتبار الهبولي. فإذا قلت: الماء يقبل الهواء أوله التهيوء إليه كان باعتبار

هبولي الماء، و الأ فالماء باعتبار الصورة المائية متعص متاب منه، و لهذا لا تقبل الصورة المثالية صورة

أخرى و لا تستعد عناصر المثال للفعل و الانفعال، حتى يحصل منها أحد المواليد، و لهذا هناك دار

الحصاد لا الزراعة.

(٦١) و ذلك لأن مرجع القوة إلى أمر عديمي هو فقدان شيء عن شيء، و مرجع الفعلية إلى حصول حقيقة

شيء لشيء و الشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححاً لهاتين الصفتين، و منشأ لاجتماع

هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة

متحرك أو نفس أو صورة، بل يكون كونه جوهرأ متصلاً غير كونه جوهرأ قابلاً للأشياء، فإذا الجسم

بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة، و مما عنه له الفعل و هما الهبولي و الصورة و هو

المطلوب. (ح. ح)

فما هو به بالفعل صورة، و ما به بالقوة هيولى.

و بيانه: على النظم القياسي هو أن الجسم بالفعل من حيث ذاته، و كل ما هو كذلك لا يكون بالقوة، ثم نجعل نتيجة هذا القياس كبرى، لقياس آخر من الشكل الثاني هو أن الهيولى بالقوة، و لا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لا شيء من الهيولى بالجسم الموجود^(٦٣) و ينعكس إلى المطلوب.^(٦٤)



(٦٢) توضيحه: لاشك أن في الجسم قوة على أن توجد منه أمور كثيرة، فتلك القوة إما أن تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل، أو ثابتة في أمر يقارنها، أو قائمة بذاتها؛ فلو كانت هي بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لأشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيلزم أن يكون إذ فهمنا الاتصال الجوهرى فهما أنه استعداد لأمر كثيرة وما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء وليس كذلك.

وقوله: «وينعكس إلى المطلوب» والمطلوب هو لا شيء من الجسم الموجود بهيولى.

واعلم أن في الفصل الرابع من الفن الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار أبحاثاً مفيدة في المقام حيث قال: «وفيها أبحاث من وجوه: الأول ما ذكره بعض شيعة الأقدمين نيابة عنهم...» (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٣١ - ١٣٤).

ثم إن في اثبات الجوهر الهولاني سوى المسلكين المذكورين أدلة عديدة مذكورة في المطولات بينها عد قدر وسعنا في كتابنا «مفاتيح الأسرار لسلاك الأسفار» وهو تعليقاتنا على أسفار صدر المتألهين. واللازم علينا في هذه التعليقات على الأسفار وعلى هذا الكتاب هو تجسير ما لعلها تجدي في بيان العبارات وايضاها، وإلا فالأمر في الجسم الطبيعي هو ما أو مانا إليه غير مرة من أنه مؤلف من الأجزاء الذرية، وبعد الايتلاف يصير قابلاً لعروض أحوال طارية عليه فتدبر. (ح. ح)

(٦٣) وهو خلاف ما قال الاشرافيون: «إن الجسم هو هيولى كما انه هو الصورة والجسم».

(٦٤) الأسفار، ج ٥، ص ١١٠ و أيضاً شرح الهداية الاثرية، ص ٤٥. (م. ط)

غرر في تعريف الهيولى وبعض احكامها

بجوهر ذامحض قوة الصور جسمية حد الهيولى مشتهر
 وفصلها مضمن في جنسها وقوة الوجود نحو ايسها
 وذو وجود إن ترب قس للعدم والظل نور إن تزنه مع ظلم
 وكونها الجوهر والقوة إن يُعجبك فائل ما بعلم قد زكن

غرر في تعريف الهيولى وبعض أحكامها

بجوهر ذا^(١) محض قوة الصور حال كون الصور جسمية^(٢) فخرج النفس في مقام العقل الهولاني^(٣) حد^(٤) الهيولى مشتهر.

(١) الظرف متعلق بقوله مشتهر، وذا اسم إشارة راجعة إلى الجوهر، وجسمية حال للصور. أي حد^(١) الهيولى مشتهر بأنها جوهر بسيط هو محض قوة الصور الجسمية. ومعنى كونها بسيطة أنها غير مركبة من الهيولى والصور، وكذا أنها غير مركبة من الصور المختلفة. وقد ذكر الشيخ الرئيس في كتبه - كما في الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٣٣ - س ١١) : «أن فعلية الهيولى فعلية القوة، وجوهرية جوهرية القبول للأشياء، لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة، وجوهرية حقيقة من الحقايق المتأصلة، ولا تستوجب بهاتين الجهتين أن تكون ذات جزئين بإحديهما تكون بالفعل وبالأخرى تكون بالقوة اللهم إلا بحسب اعتبار العقل». (ح. ح)

(٢) المراد بها ما هو أعم من الصورة الجسمية، فيشمل الصور النوعية كالقوى والطبايع، فإنها جسمانية. (٣) فإنه للصور العقلية، كالهيولى الأولى للصور الحسية، ولذا يقال: له العقل بالقوة أيضاً وكما لا صورة جسمية ولا نوعية في مرتبة ذات الهيولى طوياً وإن كانت متلازمة مع صورة مافي السلسلة المرضية، كذلك لا صورة كلية بدئية حتى الأوليات في ذاته، وإذا حصلت البدييات فيه صار عقلاً بالملكة، وصورة ما دونه لا مدخلة لها في ذاته، لأنها صورة البدن والقوى المادية لا صورية، وإيضاً هي صور مادية وهو مجرد وإيضاً هي جزئية، والصورة التي تليق به هي الكلية.

(٤) اعلم أن النفس جسمانية الحدوث بمعنى أنها حادثة بحدوث البدن كما سيأتي إبرام هذا الحكم الحكيم في الفريدة السادسة من هذا المقصد؛ وذهب المشاء إلى أنها روحانية الحدوث بمعنى أنها حادثة مع حدوث البدن. وعلى هذا القول لزمت مفاسد عديدة حررناها في كتابنا الفارسي الموسوم بـ (گشتی در حرکت)، وخرضنا من ذكر هذه المقدمة أن النفس شُبّهت في بدء حدوثها بالبدن أو مع البدن بالهيولى. وحيث إنها في بدء حدوثها مع البدن عقل وعافل ومعقول سماها المشاءون العقل الهولاني، وتبعهم الحكمة المتعالية في التسمية. ولا يخفى عليك أن تشبيه النفس بالهيولى الأولى وتسميتها بها على رأي حدوثها بحدوث البدن أصح وأمن من القول بحدوثها مع حدوث البدن لأن لها على قول المشاء في

وفصلها^(٥) أي فصل الهيولي مُضمَّن في جنسها كالعكس فكانت بسيطة وقوة الوجود نحو أيسها والمراد من الوجود الذي أضيف إليه القوة هو الوجود الفعلي فإن قوة الوجود نفسها أيضاً وجود فإن مقسم الجواهر هو الموجود.

وإلى هذا أشرنا بقولنا: وذي أي قوة الوجود وجود إن تَرِب^(٦) في ذلك قس تلك القوة للعدم، أي إلى العدم حتى تدعِن أنها وإن لم تكن فعلية صورية لكنها بالقياس إلى العدم الصرف وجود. والظل وإن لم يكن نوراً بالنسبة إلى النير وشماعه إلا أنه نور إن تزنه مع ظلم تمثيل للمقام. وكونها أي كون الهيولي الجوهر ومع هذا كونها القوة الصرفة إن يُزعجك وتستغربه فإتقن ما يعلم أي في العلم قد زُكِن من أن العلم قد بدت^(٧) له مراتب فإنه حقيقة مقولة بالتشكيك فمرتبة مفهوم مصدرى

بدء حدوثها مع البدن صورة عقلية وبساطتها على نحو بساطة سائر العقول على مراتبها إلا أن النفس في بدء حدوثها مع البدن عارية عن الصور العلمية الحاصلة بالكسب فافهم. (ح. ح)
(٥) أي فصلها الذي هو القوة الصرفة عين جوهريتها التي هي جنسها بحسب الخبثية التي في المحكي عنه. وجنسها الذي هو جوهريتها عين القوة المتجوهرية كذلك، ولا جوهرية أخرى منضم إليها ولا ضمنية لينافي بساطة الهيولي. أما الإثنية بحسب المفهوم.

(٦) ناظر إلى كلام صدر المتألهين في الأسفار حيث قال في الفصل السابع من المرحلة الرابعة منه (ج ٢) بتصحيح الراقم وتعليقه عليه - ص ٤٠): «وإنما الفرق بينها (أي بين الهيولي الأولى) وبين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلاً حتى تحصل الإبهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولي الأولى إذ لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير، دون غيرها إلا من جهتها؛ فهي أحسن الأشياء حقيقة وأضعفها وجوداً لوقوعها على حاشية الوجود، ونزولها في صف نعال محفل الإفاضة والمجود».

وقال في موضع آخر من الأسفار أيضاً: «إن الهيولي بذاتها منبع القصور والنقص كما أن الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والمجود؛ فكما أن كل ما قرب إلى المبدأ الحق يكون أشد صورة وأتم كمالاً وفعلية، وكل ما بعد منه يكون أضعف فعلية وانقص كمالاً وأوفر نقصاناً وقوة؛ والهيولي الأولى التي في الحاشية الأخرى للوجود بعكس ذلك، ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والإشارات التاموسية بالهاوية والظلمة وأسفل الساقلين وغيرها، كلُّها تشير إلى خستها...» (ح. ح)

(٧) ناظر إلى ما علم في العلم حيث قال: «علم وإن بدت له مراتب لإذ بعضه جواهر بل واجب...» (ج ٢ - ٤٨٥). فلتقريب الأذهان إلى معرفة الهيولي تمسك بمقايستها إلى العدم أولاً؛ وتمثيل الظل بالنسبة إلى النور والظلمة ثانياً؛ وارجاع ما علم في حقيقة العلم بأنها ذات مراتب ثلاثاً. وقوله يزعجك أي يمتعك. وفي القاموس:

يؤخذ منه تصاريفه، وأخرى كيفية نفسانية^(٨)، وأخرى جوهر نفسي، وأخرى جوهر عقلي، وأخرى واجب الوجود^(٩) عز شأنه فكذلك القوة ايضاً قابلة للشدة و الضعف كما قالوا في الإمكان الاستعدادي^(١٠)، ولأنها كما علمت وجود و الوجود مقول بالتشكيك فمرتبة منها كيف استعدادي^(١١)، و مرتبة منها جوهر هيولاني، فالهولي قوة متجوهرة ينشعب منها جميع الاستعدادات، و يرجع اليها جميع القوى المقابلة للعمليات، كما يرجع جميع العمليات و الأنوار إلى نور الانوار. و فيما ذكرنا جواب عما ذكره الشيخ الأشراقي - قدس سره -^(١٢) (١٣) المحيي

- «زوجه كمنه ألقفه وقلعه من مكانه كأزعجه فانزعج...» و كان استاذنا العلامة الشيرازي - رضوان الله عليه - يبر عن الهولي في اثناء تدريسه بعبارة الفارسية: «أنزل أنزل أنزل مراتب وجوده». (ح. ح)
- (٨) فان بعضها جواهر ذهنية لأن كليات الجواهر جواهر ذهنية، وبعضها جواهر خارجية مجردة نفسية و مجردة عقلية كعلم النفس والعقل بذاتهما. (ح. ح)
- (٩) وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته فإنه عين ذاته؛ وكذا علمه بما سوى ذاته على ما هو التحقيق. (ح. ح)
- (١٠) وقد مضى الكلام في الفروق بينه وبين الامكان الذاتي (ج ٢ - ص ٢٧٩) حيث قال: «والفرق بين الامكان الاستعدادي وبين امكان ذاتي رعي من وجوه...». (ح. ح)
- (١١) ومن المقررات ان ما بالعرض لا بد وان ينتهي إلى ما بالذات. قال المعلم الثاني الفارابي: «لا بد أن يكون في العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات، وفي الارادة ارادة بالذات، حتى يكون هذه في شيء لا بالذات. فكما أنه في طرف الفعلية تنتهي العمليات إلى فعلية قائمة بذاتها كذلك في طرف القوة، تنتهي القوى إلى قوة قائمة بذاتها».
- (١٢) استنتج مما ذكره بقوله: «فالهولي قوة متجوهرة ينشعب منها جميع الاستعدادات، و يرجع اليها جميع القوى المقابلة للعمليات»؛ ثم قال معتمداً على تلك النتيجة: «وفي ما ذكرنا جواب عما ذكره الشيخ الأشراقي...» وانت تعلم أن ما أتى بها ثم استنتج منها تلك النتيجة كلها متفرعة على ابطال الجزء وقد دريت ما فيه؛ وكلام الشيخ الأشراقي نحو مختارنا المذكور قبيل هنا في الهولي بانها الجوهر الحامل للصورة في غاية المتانة فعليك بالتدبير وتمعن النظر.
- واعلم أن صدر المتألهين في الفصل الرابع من الفن الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار بعد نقل اشكالات الإشراقيين في المقام أفاد بقوله: «ثم لا يبعد لأحد أن يقول - يعني أن يقول على سبيل الاعتراض -: إن القابلية والاستعداد والإمكان ليست أموراً جوهرية أنها حال الشيء بالمقايسة إلى الخارجيات...» إلى آخر ما أفاد فإن شئت فراجع (ط ١ - ج ٢ - ص ١٣٣ - ص ٢٦) (ح. ح)
- (١٣) الأسفار، ج ٥، ص ١١٧، ط ٣ بيروت وهكذا مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٢٠. (ط. م)

لطريقة أفلاطون العظيم بقوله: «إن القابلية و الإستعداد و القبول ليست أموراً جوهرية، بل ينبغي أن تتحقق للمقابل في نفسه حقيقة حتى يقبل أمراً آخر، و يضاف إليه أنه قابلٌ لأمرٍ آخر، و حامل الصور ليس نفس الإستعداد فإن الإستعداد هو استعداد شيءٍ لشيءٍ له في نفسه حقيقةً بلَى لا تمنع أن يكون الجوهر الحامل للصورة ربّما يسمى هيولى باعتبار القبول كما أن النفس تسمى نفساً باعتبار تديرها للبدن فتكون هذه الإضافات أجزاءً لمفهوم الإسم لا للحقيقة الجوهرية».

و قال ايضاً: «و لا يجوز أن يقال: الأمر الجوهري حقيقته متقومة بالقوة و الإستعداد، أو هو نفس الإستعداد فإن جزء الجواهر من جميع الوجوه لا يصحّ إن يكون عرضاً، والألم يكن الشيء جوهراً محضاً بل مجموع جواهر و عرض»^(١٤) انتهى.

(١٤) قال صدر المتألهين في أواسط الفصل الثاني من القرن الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ - ج ٢ - ص ١١٨ - ٥) : «و الجواب - عن هذا الاشكال أن كثيراً ما يعبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية وهذا من باب تعريف القوى بأفعالها الذاتية بالقوة الفاعلة تعرف بفعلها الخاص، والقوة الانفعالية تعرف بانفعالها.

والحق أن تعريف العقل بادراك المقولات، وتعريف القوة الحيوانية بالإحساس والتحريك، والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما أقيمت مقام الحدود وإن كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها أعراضاً نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها ولوازمها إذ لا يمكن الحكاية عنها إلا بهذه اللوازم، فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث إنها انفعالية.

والسرّ في الجميع أن انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم، أو بالمشاهدة الإشرافية؛ وأن ذا الحد المنطقي المركب من الجنس والفصل ليس إلا الماهية الكلية النوعية. وربما يكون الوجود نحواً بسيطاً و الماهية اللازمة له مركباً حدّها من جزئين كل منهما داخل في الماهية خارج عن ذلك الوجود إلا أنها بجزئيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته فيضطر الإنسان إلى ذكرهما عند الإشارة اليه فيقال لهما حدّ ذلك الوجود اضطراراً مع أن الوجود مما لا حدّ له و قد حقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية...»

بيان: ما أفاده - قدس سرّه - هو في الحقيقة أصل رصين و اساس قويم في الحكمة المتعالية وذلك لأن

الفصل الحقيقي، والحدّ التام للشيء في المنطق هو في الحقيقة رسم ذلك الشيء. (ح. ح)

و ايضاً الأسفار، ج ٥، ص ١١٧، ١١٨، ط ٣ بيروت. (م. ط)

و قد ظهر جوابه بما ذكرنا من كون الاستعداد ذا مراتب، فنسبة القابلية^(١٥) و الاستعداد^(١٦) إلى الهيولي كنسبة الفاعلية و الإيجاد إلى البارئ تعالى، و كما أن معنى عينية الصفات في البارئ تعالى ليس أن المفهومات الإضافية التي لا وجود لها إلا في العقل هي عين ذلك الوجود الصرف، بل كونه بذاته منشأ لحكايتها و مستحقاً لحملها بلا حيثية غير ذاته، فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولي. فوزان معدن الظلمات^(١٧) ووزان ينبوع الأنوار، هذا من فرط الشدة و الكمال، و ذلك من غاية الضعف و الوبال.

و هذا كما أن الجهل و جنوده^(١٨) يزاء العقل و جنوده كما في الأحاديث.^(١٩)

(١٥) يعني كما ان في طرف الفاعل فاعلية هي اضافة و فاعلية هي مبدء هذه الاضافة، و الثانية عين ذاته تعالى، كذلك في طرف القابل قابلية هي اضافة انفعالية و استعداد هو معنى اضافي و قابلية و استعداد مبدء الاضافة الانفعالية، و الثانية عين ذات الهيولي.

(١٦) ناظر الى كلام صدر المتألهين في الفصل الثاني من الفن الثاني من الأسفار: «ان نسبة القابلية و الاستعداد إلى الهيولي كنسبة الفاعلية و الإيجاد إلى البارئ تعالى فكما دل البرهان...» (الأسفار - ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١١٧ - س ٢٤) - (ح. ح)

(١٧) يعني به الهيولي. قوله: «كما أن الجهل و جنوده...» ناظر الى الحديث الرابع عشر من الكتاب الأول من اصول الكافي للكليني في العقل و الجهل باسناده عن سماعة بن مهران قال: كنت عند أبي عبدالله (ع) و عنده جماعة من مواليه فجرى ذكر العقل و الجهل فقال أبو عبدالله (ع): اعرفوا العقل و جنده، و الجهل و جنده تهتدوا...» (ج ١ - ص ١٦ - بتصحيح الراقم و إعرابه) و وجه التنظير ظاهر. (ح. ح)

(١٨) يعني لما كان له تعالى في كل شيء آية كان ما يتراخي، في غاية البعد آية، كما ان الجهل في بعض احكامه و عدد جنوده يحاكي العقل، و عدد جنوده فالعقل الصعودي النظري و العملي، قد قال الله تعالى له أقبيل فاقبل و هيأ له جنوداً في اقباله و هي الذكر و الفكر و الصبر و التسليم و غيرها مما في الحديث.

و قال للنفس الجاهلة الشقية اقبل على فلم تقبل وله ايضاً جنود مقابلة لجنود العقل كما أن نفسه مقابلة، و هي الغفلة و التعطل و الطيش و الاعتراض و نحوها.
(١٩) بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٦، ط بيروت مؤسسة الوفا. (م. ط)

غرر في اسامي الهيولى

أسماؤها في الإصطلاح تختلف بالإعتبارات التي الآن أصف
 فعنصرٌ من حيث منها الثما واسطقسٌ إذ إليها اختتما
 موضوعٌ إذ بالفعل جا قبولاً من حيث ما بالقوة هيولى
 للإشتراك بين ما استعمده من صور فطينة و مدة
 وآخر الأسماء لموضوع العرض ومنه علق النفوس منتهض

غور في أسامي الهيولى^(١)

(١) قد تقدمت اشارتنا إلى أن الهيولى الاولى في الصحف العرفانية تطلق على المصادر الأول، وأن لها أسامي كثيرة قد جمعنا طائفة منها في كلمة واحدة من كتابنا الف كلمة وكلمة، وهي واحد وثمانون اسماً بالاعتبارات المذكورة في محالها. والمصنف يريد هاهنا ذكر أسامي الهيولى الأولى المادية فذكر لها ستة أسماء وهي: العنصر واسطقس والموضوع والهيولى والطينة والمادة. قال الشيخ في الفصل الثاني من أولى طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي - ص ٦) في أسامي الهيولى: وهذه الهيولى من جهة أنها بالقوة قابلة للصورة أو لصور تسمى هيولى لها؛ ومن جهة أنها بالفعل حاملة للصورة تسمى في هذا الموضع موضوعاً لها؛ ومن جهة أنها مشتركة للصور كلها تسمى مادة وطينة؛ ولأنها منحل إليها بالتحليل فيكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب تسمى اسطقساً؛ ولأنها ابتدئ منها التركيب في هذا المعنى يعينه يسمى عنصراً؛ فكأنها إذا ابتدئ منها يسمى عنصراً؛ وإذا ابتدئ من المركب وانتهى إليها يسمى اسطقساً.

واعلم أن الفصل الحقيقي لكل نوع هو نحو وجوده الخاص به والوجود فوق المقولة، وما يسميه المنطقي حداً تاماً فهو في الحقيقة رسم، فما يسميه المنطقي بالفصول فهي في الحقيقة اللوازم العرضية للأشياء إذ لا يمكن البيان عن الفصول الذاتية والحكاية عنها إلا بهذه اللوازم، والأمر في الهيولى أيضاً على هذا المنوال، فهذا الجوهر العنصري من جهة أنه بالقوة يسمى هيولى، ومن جهة أنه قابل بالفعل يسمى موضوعاً بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابل المحمول، ومن حيث إنه مشترك بين الصور يسمى مادة وطينة، ومن حيث إنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمى اسطقساً فإن معنى هذه اللفظة هو الأيسر من أجزاء المركب، ومن حيث إنه أول ما يتبدى منه التركيب يسمى عنصراً، ومن حيث إنه أحد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركناً.

وفي الفصل الثاني من الفن الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار: «أن كثيراً ما يعبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية، وهذا من باب تعريف القوى بأفعالها الذاتية بالقوة الفاعلة تعرف بفعلها الخاص، والقوة الانفعالية تعرف بانفعالها. والحق أن تعريف العقل بادراك المعقولات، وتعريف

أسمائها في الإصطلاح تختلف مفهوماً بالإعبارات التي الآن أصف و اذكر. فَعُنْصَرٌ من حيث منها الشما، أي وقع الإلتيام، إى يُسَمَّى الهَيُولَى عنصراً من حيث يتبدأ منها التركيب. و أسطقس إذا إليها اختتما، أي من حيث ينتهي و ينحل إليها التركيب و الموضوع، إذ بالفعل جا قبولاً، إى إذ جاءت بالفعل من حيث القبول للصورة، فالموضوع مشترك بين ثلاثة: الهيولى و موضوع العرض أعني المحل المستغنى و مقابل المحمول - و تذكير جاء للتعبير عنها بالموضوع - و من حيث ما بالقوة، أي من حيث إنها لم تلبس بعد بالصورة^(٢) و لها قوة التلبس هيولى. و للإشتراك إى لا اشتراكها بين ما استعدّه الهيولى من صور - بيان لكلمة ما - فطينة و مدة، أي مادة.

قال الشيخ في أوائل «السماع الطبيعى» من «الشفاء»^(٣): « و هذه الهيولى من جهة أنها بالقوة قابلة لصورة أو لصور فتسمى هيولى. و من جهة أنها بالفعل حاملة لصورة فتسمى في هذا الموضع موضوعاً لها. و ليس معنى الموضوع هاهنا معنى

مركزية كليات علوم رسيدي

القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك، والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما اقيمت مقام الحدود، فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية، والسرفى الجميع أن انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهدة الاشراقية وأن ذا الحد المنطقي المركب من الجنس والفصل ليس الا ماهية الكلية النوعية... انتهى ملخصاً (الأسفار - ط ١ - ج ٢ - ص ١١٨ - س ٦). وفي كشف اصطلاحات الفنون للشهانوي فرائد حول الهيولى فان شئت فراجع. (ط ١ - ج ٢ - ص ١٥٣٤). (ح. ح.)

(٢) أي بالصورة المعينة الجسمية أو النوعية في السلسلة العرضية الزمانية أو صور جسميات أو نوعيات فيها، كما قال الشيخ: «لصورة أو لصور وحين ما تلبس بها فهي الموضوع. وأما بالنسبة إلى صورة ما، فليست الأ الموضوع لتلازم بينهما».

وعندي أن لفظ الهيولى اسم ذاتها، لان ذاتها القوة فقولهم من حيث هي بالقوة هيولى المراد بالقوة، القوة التي في مرتبة وجود ذاتها لا القوة التي في قبولها، للصورة المعنية، وباقي الاسماء أسماء صفاتها الاضافية، وحيث لا يكون اطلاق الهيولى على ما للفلك خلاف الوضع الاول، على ما قال صدر المتألهين «قدس سره».

(٣) فراجع الفصل الثاني من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلى - ج ١ - ص ٦ -

الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم للجوهر. فإن الهيولى لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتة. ومن جهة أنها مشتركة للصور كلها تُسمى مادةً وطينة^(٤)، و لأنها ينحل إليها بالتحليل فيكون هي الجزء البسيط القابل للصور من جملة المركب تسمى أسطقساً، وكذلك كل ما يجري في ذلك مجراها، و لأنها يستدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمى عنصراً. وكذلك كل ما يجري^(٥) في ذلك مجراها.، هذا كلامه.

و ربما لا يراعون^(٦) هذه الفروق التي اعتبرت في مفاهيم هذه الأسماء لا في ذات الهيولى. قال صدر المتألهين - قدس سره -: « و ربما يتركون هذه الإصطلاحات فيطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل و إن كان ذلك القابل أبداً بالفعل. و كذلك يسمونه مادة مع أن مادة كل واحد من الفلكيات مخصوصة به و آخر الأسماء و هو المادة لموضوع العرض، و كذا لما هو متعلق النفوس منتهض فتطلق عليهما أيضاً و يقال: لها المادة بالمعنى الأعم و منه قولهم كل حادث له مادة و مدة^(٧).»

(٤) لما كان لفظ المادة - معرب ما به - وهو يطلق على ما تتكوّن منه اشياء و تشعب منه شعب، كالعناصر للمواليد، والعصير للدهس والحل والحمر و كذا الطين لما يفتنّ منه اطلقنا على الهيولى، لأنها مادة الصور ومادة المواد.

(٥) كالاسطقسات الاربع، فانه كما تنحل إلى الهيولى التركيبات، حتى التركيب الاول ينحل إلى الاسطقسات تركيب المواليد، وكذا الكلام في العنصر.

(٦) بل تركهم أكثر من مراعاتهم اياها. (ح. ح)

(٧) الأسفار، ج ٢، ص ٢٣١، ط بيروت. (م. ط)

غرر في ابطال الجزء الذي لا يتجزى

تَفَكُّكُ الرّحى ونَفْيُ الدائرة وَحُجُجُ أُخْرَى لَدَيْهِمْ دَائِرَةٌ
 مُبْطَلَةٌ الْجِسْمِ الْإِسْوَاهِرِ الْأَفْرَادِ فِي وَاجِبِ الْقَبُولِ لِلْأَبْعَادِ
 مِمَّا نَفَى الْجِزْءَ بِقَبُولِ مُطْلَقِ حِجَاذِيَّاتِهِ الْجِهَاتِ فَتَقِي
 بِرَهَانِ قَطْعٍ وَتَنَاسُبِ نَفْيِ مُعْتَقَدِ النَّظَامِ مَعَ مَا سَلَفَا
 وَعُذْرِهِ الطَّفِيسَةَ وَالتَّدَاخُلَ فِي فِطْرَةِ الْعَقْلِ يَكُونُ بَاطِلًا
 وَاسْتَلْزَمَ الْوَهْمِيُّ فَكِيًّا لِمَا تَسَاوَتْ الْأَجْزَاءُ طَبَاعًا فَأَعْلَمَا

غرر في إبطال الجزء الذي لا يتجزى^(١)

إذ مع القول بتركب الجسم مما لا يتجزى لا يمكن القول بالهيولى والصورة^(٢) كما لا يخفى.

اعلم: ان بطلان الجزء في هذه الأعصار صار قريباً من البديهيات لكثرة ما أقام الأفاضل من البراهين المحكمة الطبيعية والهندسية^(٣)، فلا يحتاج المطلب إلى مزيد

مركزية كميتر علوم رسيدي

(١) قد دريت في التعليقات السالفة أن القول بتركب الجسم من الأجزاء الذرية صار في هذه الأعصار من البديهيات لكثرة ما أقامها علماء الطبيعة من التجارب الدقيقة الفنية؛ وكذلك قد دريت ما معنى الهيولى على هذا الأصل القويم. وأما ما نبينه ونوضحه في تعليقاتنا على هذا الشرح فهو على الرسم المهود والدأب المحمود الذي يليق للمخشي.

ثم لا يخفى أنما كان الأولى تقديم مبحث إبطال الجزء الذي لا يتجزى على مبحث اثبات الهيولى كما فعله غير واحد من الحكماء منهم الحكيم الفاضل اثير الدين مفضل الأبهري في الهداية. (ح)

(٢) أما الهيولى، فلان الجزء حيث لا يقبل الفصل لا يكون فيه هيولى والاجزاء عندهم بدل الهيولى. وأما الصورة الجسمية فهي الامتداد الجوهرى القابل للابعاد، وعلى القول بالاجزاء فلا قابل للابعاد كما ياتي. والتأليف امر اعتباري.

(٣) تجد تلك البراهين في أوائل شرح صدر المتألهين على الهداية الأثيرية، وكذا في الفصل الخامس من الفن الأول من المطلب الأول من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٠٣ - ص ٣٥) حيث قال: «اعلم أن للحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركيبها عن الجواهر الفردة حججاً قوية ووجوهاً اضطرارية موجبة لوجود المتصل الجوهرى ولهم في هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتنى على أن تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته بوجب الانقسام؛ ومنها ما يبتنى على

عناية، و لذلك اقتصرنا على ذكر بعضها و ما بسطنا القول فيه فقلنا: تفكك الرّحى^(٤) اللّازم من القول بالجزء.

و بيانه: أنا إذا فرضنا خطاً جوهرياً من مركز الرّحى إلى الطوق العظيم منها كان مركباً من أجزاء لا تتجزى، فإذا تحرك الجزء الذي على الطوق العظيم مقدار جزء من المسافة فالأجزاء التي تليه إلى آخرها و هو الذي على الطوق الصغير المجاور لمركز الرّحى إن تحرك شيء منها أقل من مقدار جزء فقد تصور أقل من الجزء، و إن تحرك كل واحد منها ايضاً مقدار جزء من المسافة لزم تساوي مسافاتهما، و كذا تساوي حركاتها و هو محال بالضرورة^(٥)؛ و إن سكن ما يلي رأس الخط حين ما تحرك

الأشكال الهندسية - إلى قوله: «و أما الطريق الثاني المبني على الأشكال والزوايا والأوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المتأمل في كتاب أقليدس الصوري. و نحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الأثيرية قسطاً صالحاً من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلانهاية؛ من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه».

وقد تقدمت إشارتنا إلى أن الفخر الرازي قد نقل في المجلد الثاني من المباحث المشرقية عشرين دليلاً على بطلان الجزء الذي لا يتجزى (ص ١١ - ط حيدرآباد دكن الهند). و غرضهم من الإتيان بهذه البراهين وغيرها هو أن هذه الأجسام المحسوسة يمتنع أن تكون مؤلفة من أجزاء لا تتجزى وقد دريت ما فيه. (ح. ح)

(٤) ناظر إلى شرح صدر المتألهين على الهداية الأثيرية (ط ١ من الحجري - ص ١٩)؛ وإلى الفصل السابع من الفن الأول من المطلب الأول من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ - ج ٢ - ص ١٠٧ من الطبع الأول)، وفي هذا الفصل: «نقل في التاريخ أنه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من أصحاب تناهي الأجزاء وأصحاب النظام القائل بعدم تناهيها فالزم أصحاب التناهي أصحاب النظام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم أن لا يقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه - إلى أن قال: ثم إن أصحاب النظام ألزم أصحاب تناهي الأجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرّحى عند حركة البعيدة وقطعه جزءاً واحداً لكون القريب أبداً من البعيد...» فراجع. وراجع أيضاً شرح المحقق الطوسي على الفصل الثاني من النمط الأول من إشارات الشيخ الرئيس حيث قال: «قبل وقد تناظر الفريقان فلما لزم أصحاب المذهب الأول...» (ح. ح)

(٥) وذلك للزوم كون مسافة الجزء الذي على المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق

العظيم. (ح. ح)

الرأس مقدار جزءٍ لزم انفكاكه عنه، و هكذا ننقل الكلام إلى الآخر، فيلزم^(٦) تفكك الرُحى على مثال دوائر بعضها محيطة ببعض و هو باطل، لشهادة الحسّ بخلافه، و لاستلزامه الحرق^(٧) في الفلك^(٨) إذا فرض هذا في كوكبين يدور أحدهما عند القطب، و الآخر عند المنطقة؛ و لأنه من أعجب العجائب^(٩) إن يرزق اجزاء الرُحى من الله تعالى الفطنة بأنها كم ينبغي أن تقف، و متى ينبغي أن يلحق كلُّ بالآخر في الحركة، و يراعى النسب و يحفظها و لم يتأت هذه للإنسان مع كماله، و لا استلزامه تفكك أجزاء^(١٠) الإنسان و تألمه إذا وضع عقبه على الأرض و أدار على نفسه دورة

(٦) ولهذا التزموا أن البطيئ يسكن في بعض أزمنة حركة السريع، ولا يكون ذلك إلا بتفكك أجزاء الرُحى عند حركتها على مثل دوائر دقّية بعضها فوق بعض. (ح. ح)

(٧) هذا برهاني لا الزامي.

(٨) هذا برهاني لا إلزامي إذ لا مانع عنده من خرق الفلك فلا يمكن الزامه بذلك. ثم ان الحرق في الفلك، و كذلك نظائر الحرق و اشباهه من المسائل الراضجة الفلكية كلها مبنية على تخيل الفلك المجسم، و رسالتنا « كل في فلك يسبحون » بيّنت حقيقة الأمر في الفلك بما لا مزيد عليه، و قد تقدمت الإشارة إليه في التعليقات السالفة، و الرسالة قد طبعت غير مرة. (ح. ح)

(٩) وفي المجلد الثاني من الأسفار (ط ١ - ص ١٠٨ - ص ١٠٩): ثم من العجائب أن تعطى أجزاء الدوامة و الرُحى و هما جسمان جماديان من الفطنة و الإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغي أن يقف حتى لا يزول سمته عن الأسرع، و علم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الأسرع و الأبطأ و كيفية انضباط هذه النسب في أزمنة السكّات في كل جزء جزء من الأجزاء الدائرات على حوالى الدوائر و لا يتيسر للصوفية المتراضين عشر من أعشار أعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف و الكرامات، بل لا يتيسر لإنسانين قصدا موضعاً واحداً أقرب منه من الآخر و أرادا أن يبلغا معاً إلى ذلك الموضع و يتما سيرهما دفعة واحدة إلا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف في حركته، و لا يعلم الأبعد أنه كيف ينبغي أن يسرع حتى يكون وصول كل منهما موافقاً لوصول صاحبه.

أقول: و أنت بما حررناه في التعليقات السالفة تعلم أن شدة تجاذب الأجزاء توجب اتصال الجسم، فالشبهة بتفكك الرُحى و نظائره مدفوعة رأساً فتدبر.

الدوامة بالضم و التشديد فلكة يرميها الصبيّ بخيط فتدوم على الأرض أي تدور كما في الصحاح. الدوامه بر وزن رمانة جرجحكى است مخروطى شكل از چوب می تراشند و صبيان بدان بازی می کنند. (ح. ح)

(١٠) إذا كان الجسم تحت تدبير نفس - أعني أنه صار بدنها - فهو مرتبتها النازلة، ففيه مع أن شدة تجاذب

تامةً. و مثل الرّحى الفرجار ذو الشعب الثلاث إذا اثبتت شعبة منها واديرت الشعبتان الأخرى، فيلزم ما لزم هناك و معلوم أن الشعبتين الراسمتين للدائرتين متلازمتان لا انفكاك و تناثر بينهما.

ثم إن الخضم التزموا تفككه، و قالوا: الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض و لا يشعر الحسّ بذلك للطافة الأزمنة التي يقع فيها التفكيك و هو باطل، لأنه إذا كان فضل مسافة الدائرة العظيمة و حركتها على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الألف إلى الواحد مثلاً لزم أن تسكن الصغيرة إلى أن تقطع العظيمة تسعمائة و تسعة و تسعين جزء و يحصل الإنفكاك في هذا القدر من الزمان و اللصوق في زمان يقطع جزء، فزمان اللصوق أطف بكثيرٍ من زمان الإنفكاك. و نفى الدائرة^(١١) و بيانه أنه

الأجزاء تستلزم وحدته الانصالية جداً يوجب تعلق النفس التي تحت تدير المتفرد بالمجروت اتقان صنعه مدهش الأبواب، قوله سبحانه: «صنع الله الذي أتقن كل شيء» (القرآن الكريم - سورة النمل - الآية ٨٩) فأتى لتوهم شبهة الاستلزام المذكور و أمثالها والنفوة بها؟ (ح. ح) (١١) ناظر الى عبارات صدر المشألهين في الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٠٤)؛ وإلى شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ١٥). ثم إن الدائرة سطح مستو أحاط به خط مستدير توجد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط المستدير متساوية، وتلك النقطة مركز الدائرة، وتلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة، والخط المستدير محيط الدائرة. وهذا الخط المحيط المستدير يسمى أيضاً بالدائرة مجازاً.

ومعنى قوله: ونفى الدائرة، أنه لا سبيل إلى اثبات الدائرة على القول بالجزء. فاعلم أن القائلين بالجزء قد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا إن البصر يخطئ في أمر الدائرة فإن الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة. والقائلون بعدم الجزء ألزموا عليهم تارة الاعتراف بوجود الدائرة، فإذا ثبت وجود الدائرة بطل القول بالجزء الذي لا يتجزى؛ وتارة اعترضوا عليهم بأن القول بالجزء يوجب نفي الدائرة أي يوجب الالتزام بانتفاء الدائرة والحال أن الدائرة موجودة حقيقة؛ وهذا الوجه هو مراد المصنف من قوله: «ونفى الدائرة» دون الأول.

وكذلك اعترضوا عليهم بأن القول بالجزء كما يلزم منه انتفاء الدائرة كذلك يلزم منه انتفاء الكرة أيضاً. ولبيان ما أشرنا إليه نكتفي بما حرره التفتازاني في شرح المقاصد (ط تركيا - ص ٣٠٢) حيث قال: «إن كلاً من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق: أما الدائرة فلأننا نتخيل على السطح المستوي خطاً مستقيماً متناهياً ثبت أحد طرفيه ونديره حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيحصل

على تقدير تركيب الدائرة من الأجزاء فإما أن تكون ظواهر الأجزاء متلاقية

سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هو الطرف الثابت، جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أدرناه، ولا نعني بالدائرة إلا ذلك السطح، أو الخط المحيط به.

وأما الكرة فلأننا إذا أثبتنا قطر الدائرة أعني الخط الخارج من المركز إلى المحيط في الجهتين، وأدرنا نصف الدائرة على ذلك الخط إلى أن يعود إلى وضعه الأول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية، ولا نعني بالكرة إلا ذلك الجسم المحيط والسطح المحيط.

ثم إن كلاً من الدائرة والكرة ينافي كون الأجسام والخطوط والسطوح من أجزاء لا تتجزى:

أما الدائرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ فإما أن تكون ظواهر الأجزاء متلاقية كجوانبها أولاً؛ فعلى الأول إما أن تكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم الجزء، أولاً فيساوي في المساحة باطن الدائرة أعني المقعر ظاهرها أعني المحدث وهو باطل بالضرورة.

وإن شئت فبالبرهان وذلك أنه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي يقرب المركز، وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام، وبطلانه ضروري والضرورة بين لأن التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة، وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة، وبحكم أن إزاء كل جزء من المحيط جزءاً من المحاط لأنه لا أصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الأجزاء.

وعلى الثاني وهو أن تكون ظواهر الأجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقى غير الملاقى. وأيضاً فما بينها من الفرج إن لم يسع كل منها جزءاً لزم انقسام الجزء، وإن وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه.

وأما الكرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي أعظم الدوائر المتوازية على الكرة إما أن يكون إزاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما، وهكذا جميع ما يوازئهما حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر، أو أقل من جزء فيلزم انقسام الجزء.

إذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة أو الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق؛ أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل.

تبصرة: نجد ما نقلناه من شرح المقاصد في بيان الوجه الأول - أي الالتزام بوجود الدائرة على القول بالجزء - في المباحث المشرقية لفخر الرازي أيضاً حيث قال: «الفصل الثالث في أن القائمين بالجزء الذي يتجزى يلزمهم الاعتراف بوجود الدائرة...» (ج ١ - ص ٤١٨ - ط حيدرآباد دكن) فراجع.

ثم تحص صدر المتألهين ما في المباحث المشرقية وشرح المقاصد في المقام في الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٠٤ - في العنوان المترجم بقوله: عقدة وحل، قال شارح المقاصد...) والمقاله السبزواري نقل ملخص ما في الأسفار في المقام (ح. ح).

كبواطنها، أو لا.

فعلى الأول إما أن تكون بواطنها أصغر^(١٢) من الظواهر فتتقسم، أو لا فيساوي في المساحة^(١٣) باطن الدائرة أعني المقعر ظاهرها أعني المحدّب، فإذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان ظاهر المحيطة كبواطنها و باطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه، و ظاهر المحاط بها كبواطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاط بها لأن مطابق المطابق مطابق، وهكذا نجعل الدوائر محيطة بعضها ببعض بلا فرجة إلى أن يبلغ محدب الفلك الأعظم^(١٤) و يلزم تساوي الكل و هو باطل بالضرورة.

و على الثاني^(١٥)، يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقى^(١٦) غير الملاقى. و قد التزموا انتفاء الدائرة^(١٧) و قالوا: إن البصر يخطي في أمر الدائرة، فإن الدائرة المحسوسة شكل مضرس^(١٨) إي كثير الأضلاع^(١٩) منفرج الزوايا كالمسدس يرى من بعيد دائرة، مع أنا

(١٢) استظهار واستيفاء للشقوق، وإلا فالاحتمال الظاهر هو المساواة، فإن الاجزاء المتجاورة بوضع مخصوص كالخط الجوهري، وهو كالخط العرضي لا امتداد في العرض له حتى يكون ظاهره مخالفا لباطنه، إلا أن الخط الجوهري كالجزء متحيز بالذات، والخط العرضي متحيز بالعرض.

(١٣) العبارة من الأسفار وتامها هكذا: «فيساوي في المساحة باطن الدائرة أعني المقعر ظاهرها أعني المحدب وهو باطل، فإن كنت متوقفا في بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها، وكذا المحيطة بالمحيطة الى أن يبلغ المحدب الأقصى، والمحاطة المحاطة الى أن ينتهي الى المحيطة بالمركز، وبطلانه ضروري واللزوم واضح لأن التقدير تساوي الظاهر والباطن والمطابق والمطابق» (ط ١ - ج ٢ - ص ١٠٥ - س ١ من الطبع الأول). (ح. ح)

(١٤) أي فلا تزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة جداً على أجزاء الدائرة المفروضة أولاً مع أنها صغيرة جداً. (ح. ح)

(١٥) الثاني هو أن تكون ظواهر الأجزاء غير متلاقية. (ح. ح)

(١٦) أي لأن الجوانب التي لم تتلاق غير الجوانب المتلاقية؛ ولأن ما بين الأجزاء من الفرج إن لم يسع كل منها جزءاً لزم الانقسام، وإن وسعه يلزم أن تكون الظواهر ضعف البواطن والحس يكذبه. (ح. ح)

(١٧) أي قد التزم القائلون بالجزء انتفاء الدائرة كما تقدم بيانه تفصيلاً. (ح. ح)

(١٨) أي وليست بدائرة حقيقة كما تقدم. وأيد ذلك بأن شرط صدق الإحساس أن يكون ما يطلب الإحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة إدراكه إذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على إدراكه، ولم يكن عدم إدراكه دالاً على عدمه كما في الذرات المشوثة في الجو، والأصوات الخفية

إذا فرضنا^(٢٠) خطاً مستقيماً محدوداً و اثبتنا أحد طرفيه و أدركنا الطرف الآخر حتى عاد إلى موضعه الأول فلا محالة يحصل هنا دائرة حقيقية فلو كان هنا تضريس بمعنى كثرة الأضلاع و الزوايا لزم كون بعض اجزائه أقرب إلى موضع الطرف الثابت، و بعضها أبعد هذا خلف؛ أو بمعنى كثرة الخلل^(٢١) والفرج و هذا مستلزم للطرفة. و قول «شارح المقاصد»^(٢٢) فرض حركة الخط على الوجه المذكور على تقدير تركيبه مما لا

جداً، فإذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزاً في الصغر عن الحد الذي هو شرط الإحساس ولم يحس به لم يدل ذلك على عدمه. (ح. ح)

(١٩) أي الشبهة بها، فإن الضلع هو الخط ولا خط هنا، لان الاجزاء المتلاقية ذوات مفاصل، لكنها منضدة وموضوعة عدة منها كخط قصير مورب ملاقيه لعدة أخرى موضوعة كخط مورب آخر بينهما زاوية وهكذا. نعم، على احتمال كون مبادي الاجسام خطوطاً جوهرية تكون الاضلاع كالخطوط المرضية، فقولنا: «كالمسدس» - الكاف فيه تشبيهية لا تمثيلية - إلا على الاحتمال المذكور، فيحتمل التمثيلية في الجسم الصغير بحسبه، والأفكالمؤلف من الالف.

(٢٠) أي القائلون بالجزء الذي لا يتجزأ يلزمهم الاعتراف بوجود الدائرة، وذلك أنا إذا فرضنا خطاً مستقيماً الخ، كما تقدم آنفاً. (ح. ح)

(٢١) عطف على قوله: «أو بمعنى كثرة الأضلاع...» يعني أن التضريس إن كان بذلك المعنى لزم منه ذلك الفساد، وإن كان بهذا المعنى فهو مستلزم للطرفة. والطرفة وثبة في ارتفاع كما يطفر الانسان حائطاً. وطفّر الحائط أي وثبه الى ورائه. والطرفة في اصطلاح العلوم العقلية هي أن يطفر المتحرك مسافة بين مبده الحركة ومبتهاها أي يشبهها بمعنى يتركها، كمن سار مثلاً من - أ - الى - ب -، ووثب في الأثناء من - ج - الى - د - من غير أن يسير مسافة ما بينهما. (أ - ج - ب)؛ والطرفة وهم كما لا يخفى، وهي في المقام من حركة الخط بالنحو المذكور في الكتاب فالطرفة عدم موافاة الخط المذكور في حركته جميع أجزاء المسافة. (ح. ح)

(٢٢) إشارة إلى ما قاله الفتازاني بعد كلامه المنقول آنفاً ما هذا لفظه: (شرح المقاصد - ط تركيا - ج ١ - ص ٣٠٢ - س ٤) «ولا يخفاء في أن ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلاً عن تحققه؛ ولو سلم فالتما يصح لو لم يكن الخط والسطح من أجزاء لا تتجزأ إذ مع ذلك تمنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحال».

والمصنف رده بأن وجود الدائرة مثلاً ليس موقوفاً على نفي الجزء كيف والعقل يجزم بإمكان وجود الدائرة مع قطع النظر عن كون الخط متصلاً أو لا يكون متصلاً.

ثم إن المصنف في رده هذا ناظر الى قول صدر المتألهين في الأسفار حيث قال في رده الفتازاني شارح المقاصد: «والحل بأن اثبات الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة وإن توقف على اتصال المقادير

يتجزى ممنوع مكابرة، كيف و العقل يجزم بإمكانه مع قطع النظر عن كون الخطّ متصلاً أو لا؟ و حجج أخرى لديهم دائرة^(٢٣) من الدوران مبطللة الجواهر الأفراد في الجسم الطبيعي الذي هو واجب القبول للأبعاد^(٢٤)، إشارة إلى ما قال الشيخ الرئيس في «الحكمة العلائية»: «جسم در حد ذات پیوسته است»^(٢٥)، كه اگر گسسته بودی قابل أبعاد نبودی»^(٢٦)

تأني الجزء الذي لا يتجزى بقول مطلق، أي سواء كان في ضمن الجسم أو منفرداً محاذياته الجهات فتق، فإن كل متحيز بالذات^(٢٧) لا بد أن يكون ما يحاذي

كما قرره المعترض إلا أن طريق اثبات الدائرة ليس منحصراً في الحركة على الوجه المذكور بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء... (الأسفار - ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٠٤). (ح. ح)

الأسفار، ج ٥، ص ٣١ و شرح المقاصد، ج ٤٣، ص ٤٨، تحقيق عبدالرحمن عميره، ط بيروت. (م. ط) (٢٣) وتلك الحجج مذكورة في المطولات، فراجع المواضع التي أشرنا إليها في تعليقات هذا المبحث أعني في «ابطال الجزء الذي لا يتجزى» ويستشير المصنف إلى بعضها أيضاً. ولعمري ان القوم في إثبات الهيولى الأولى، ونفي الجزء الذي لا يتجزأ، قد سؤدوا قراطيسهم وأعموا كراديسهم بما لا يجدي بطائل ولا يفوق العالم به على الجاهل. (ح. ح)

(٢٤) من باب تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية، اذ المراد بالابعاد هو الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم ولو كان الجسم ذا مفاصل لم يكن الخط متصلاً، بل ذا مفاصل، فلم يكن الخط خطاً، بل نقاط متتالية نظير تنالي الآتات.

(٢٥) قابل به جزء نیز به حکم قانون پایدار واستوار تجاذب گوید: جسم در حد ذات پیوسته است نه گسسته؛ چنان که در تعليقات ییشین بدان اشارتی نموده ایم که تألف اجزاء به صرف تماس و تجاور نیست بلکه قانون تجاذب نیز حاکم است. (ح. ح)

(٢٦) إلهیات دانشنامه علایی، ص ١٥، تصحیح دکتر محمد معین. ط دهخدا. (م. ط)

(٢٧) نعتي ان الجزء وان كان في غاية الصغر، إلا انه مادام ذات الموضوع موجودة وجوهرأ ومتحيزاً بالذات؛ كما هو تعريف الجوهر عند هؤلاء المتكلمين كان ذا جهات بالذات، فبحسب الجهات فيه اجزاء وهما أو فرضا بان يقول: العقل فيه جزء غير جزء.

(٢٨) بيان البرهان كما في الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٠٣ - س ٢٢): أن الجوهر إذا كان له وضع وإشارة وتخصص بحيث بوجه ما فلا بد أن يكون له وجه إلى فوق ووجه إلى مقابله فينقسم ولو وهماً، وكذا له وجهان إلى الشرق والغرب فينقسم كذلك؛ وهكذا له وجهان إلى كل جهتين

منه جهة الفوق غيرما يحاذي منه جهة التحت، و كذا باقي الجهات الست، فيكون منقسماً و لو وهماً و فرضاً.

برهان قطع و برهان تناسب نفي معتقد النظام من أن الجسم مؤلف من أجزاء غير متناهية مع ما سلفا من البراهين.

أما برهان القطع^(٢٩) فتقريره: أن أجزاء الجسم لو كانت غير متناهية لم يكن قطع مسافة معينة في زمان متناه، إذ لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها و لا قطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها و هكذا فيستحيل أن يبلغ النهاية فإن الأجزاء عنده بالفعل و يترتب عليه أن لا يلحق السريع البطيء إذا تخلل بينهما مسافة معينة، بل لا يلحق السريع الواقف. و قد ضرب له مثل و هو أن قائلاً قال: إنني لحظت في بعض مطارح النظر ذرة يسير عليها بغل و هو لا يفرغ عن قطعها ألبتة لأنها مركبة مما لا يتناهي.

و أما برهان التناسب^(٣٠) فتقريره أن نقول أولاً، الجسم المؤلف من أجزاء متناهية

متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم فتكثر أجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عيناً أو وهماً أو عقلاً. (ح. ح)

(٢٩) ناظر الى ما في شرح صدر المتألهين على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ١٨) و إلى ما في الفصل السادس من الفن الأول من المطلب الأول من الجواهر والأعراض من الأسفار حيث قال: «فصل في ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي: اعلم أنه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية إلا أنه وغيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل فيأخذ هو تلك الأقسام حاصلة بالفعل - إلى أن قال:

ومما يختص أيضاً بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين، وذلك لأن قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه إلى غير النهاية وهي أمور مترتبة، والموقوف على أمور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة يكون محالاً على مذهبه، ولهذا ارتكب العطفة وهي مع شناعتها لم تنفعه...» (الأسفار - ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٠٧ - س ١٠) فراجع. (ح. ح)

(٣٠) ناظر أيضاً إلى عبارة صدر المتألهين في الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٠٦ - س ٣١)؛ وكذا إلى شرحه على الهداية الأثيرية حيث قال (ط ١ - ص ١٨): «وقد يستدل على إبطال مذهب النظام أولاً بالنقض بوجود الجسم المؤلف من أجزاء متناهية ولو في ضمن جسم آخر إذ لا كثرة إلا الواحد فيها موجود فاذا أخذ منها أحاد متناهية أمكن أن ترتب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقدارية

موجود^(٣١) ولو في ضمن جسم آخر، إذ لا كثرة إلا والواحد فيها موجود، فإذا أخذ منها أحاد متناهية أمكن أن تتركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقدارية، ثم نعمم الحكم بتناهي الأجزاء في سائر الأجسام بأن نقول: هذا الجسم له حجم متناهٍ وأجزاء متناهية، والجسم الذي هو محل النزاع له حجم متناهٍ لتناهي الأبعاد و أجزاء غير متناهية على زعم النظام، ولا شك أن ازدياد الحجم بحسب ازدياد الأجزاء، فتكون نسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناهٍ إلى متناهٍ، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناهٍ إلى غير متناهٍ، فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي وهو باطل، و عذره أي عذر النظام الطفرة^(٣٢) - مفعول - و التداخلا - عطف عليه - في فطرة العقل يكون باطلاً.

متباعدة في الوضع، ثم بتعميم تناهي الأجزاء في جميع الأجسام بنسبة أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام وحجمه إلى حجمها إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، ولما كانت الأحجام والأبعاد متناهية كما سيجيء فلولا لم تكن أجزاء كل جسم متناهية لزم أن تكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي وهو ممتنع، أي لزم أن تكون نسبة البعد المتناهي إلى البعد المتناهي كنسبة الأجزاء المتناهية إلى الأجزاء غير المتناهية. (ح. ح)

(٣١) ولما كان الجسم عند كثير منهم موعفاً بالمتحيز بالذات الطويل العريض العميق، فاقبل ما يتركب منه الجسم أربعة أجزاء، فانه إذا تألف جزان حصل الطول. وإذا وضع جزء آخر بجانب جزء حصل العرض. وإذا وضع جزء آخر تحت جزء حصل العمق.

وعند جمهور المعتزلة أقله ثمانية أجزاء، فانهم قالوا: «إذا تألف جوهران حصل خط. وإذا تألف خطان حصل سطح. وإذا تألف سطحان حصل جسم». والمراد بالخط والسطح عندهم الحسي منهما، إذ لا خط متصل واحد ولا سطح كذلك، لوجود المفصل في الواقع عندهم.

وعن الأشاعرة ان أقل ما يتركب منه الجسم جزوان، لان الجسم عندهم هو الجوهر المنقسم مطلق. ونظر المحقق القوشجي حيث اعتبر ثمانية إلى ما نقل عن المعتزلة، وإذا اعتبرنا التعريف الحقيقي للجسم وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، أو القابل للخطوط الثلاثة، فالخطوط الثلاثة الحسية الحاصلة من أجزاء أربعة موضوعة بوضع علم بمنزلة نفس الأبعاد والخطوط الثلاثة المقبولة، ولا يتحقق القابل إلا بازدياد الأجزاء.

(٣٢) فقال: إن المتحرك قد يقطع المسافة بأن يحاذي بعض أجزائها دون بعض. ولما عيره مثبتوا الجزء بأن

حكى أن النظام تشبّث في الهرب عن الإلزام بجواز الطفرة و التداخل في إمكان القطع المذكور، و بجواز التداخل^(٣٣) في حفظ النسبة المذكورة. و ربما يتمسك في جواز الطفرة بدلو^(٣٤) على رأس حبلٍ مشدود، و طرفه الآخر بوتدٍ في منتصف بريمع كلابٍ يجعل في ذلك الحبل عند الوتد، و يمدّ به فالدلو و الكلاب يصلان إلى رأس البئر معاً فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب بالضرورة.

و فيه أن الدلو يتحرك بحركة أسرع لأنه يتحرك بمحركين: إحداهما الكلاب، و الآخر الوتد. و القوم استدلوا به على بطلان الجزء^(٣٥) فإن هاهنا سريعاً و بطئاً فالسريع إذا قطع جزءاً فالبطيء إما أن يقطع جزءاً فيلزم عدم لحوق السريع البطيء؛ وإما أن يقطع أقل من جزء فيلزم الإنقسام؛ وإما أن يسكن و هو باطل لشهادة الحس بخلافه بل يلزم وجود المعلول بدون علته التامة لأن حركة الكلاب علة لحركة الدلو فكيف يتحرك هذا^(٣٦) و يسكن ذاك؟ و استلزم الإنقسام الوهمي. قد يطلق الإنقسام الوهمي

- البديهة تقضى ببطلانها أجاب بأنها ليست بأبعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحي. (ح. ح) (٣٣) حيث قال: لا نسلم أن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، وإنما تكون كذلك لو لم يتداخل بعض الأجزاء في بعض؛ ولكن الضرورة قضت ببطلان الطفرة و التداخل. (ح. ح) (٣٤) الكلاب معرب القلاب كلمة فارسية. والعبارة من شرح المقاصد للتفتازاني (ط تركيا - ج ١ - ص ٣٠١)، و من الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٠٨ - س ١٨) حيث قال: «وَمَا يُؤَكِّدُ فساد قولهم لزوم وجود المعلول بدون العلة في ما إذا فرضنا بئراً عميقاً مائة ذراع مثلاً، وفي منتصفها خشبة شدّ عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً، وعلى طرفه الآخر دلو، ثم شددنا قلاباً على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعاً، أرسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط و الدلو من الأسفل معاً، وكذا انتهائهما إلى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع و القلاب خمسين مع أن حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كانت له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة». (ح. ح) (٣٥) بيانه أن السريع إذا قطع جزءاً فلو قطع البطيء أقل منه لزم الإنقسام، وإن قطع مساوياً له أو أكثر لم يلحقه السريع أبداً و المشاهد خلافه. (ح. ح) (٣٦) أي فكيف يتحرك الدلو و يسكن الكلاب؟ فلو كانت للكلاب سكنات في خلال حركة الدلو لزم وجود المعلول بدون علته التامة. (ح. ح)

و يراد به ما يعمّ الفرضي^(٣٧)، وهذا هو المراد هنا فكياً و ذلك الإستلزام لما مصدرية تساوت الأجزاء طباعاً^(٣٨) هو مصدر الصفة الذاتية للشيء سواء كانت حركة و سكوناً أو غيرهما، و سواء كانت مصدرية عن شعور أم لا، فهو أعم من الطبيعة من وجهين^(٣٩) فاعلما و فيه إشارة إلى بطلان مذهب ذييمقراطيس^(٤٠).

(٣٧) قال الشيخ في أول الفصل الأول من النمط الأول من الإشارات: «وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً»؛ وقال المحقق الطوسي في الشرح: «والفائدة في إيراد الفرض أن الوهم ربما يقف إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره، أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهي والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي»، وقال المصنف: قد يطلق الانقسام الوهمي ويراد به ما يعمّ الفرضي وهذا هو المراد هنا. (ح. ح).

(٣٨) فإن الأجزاء المقدرية بانفسها متشابهة ومشابهة لكل في الحد والاسم، ولذا كان الجزء منهما جزئياً. (٣٩) قال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثامن من النمط الأول من إشارات الشيخ الرئيس: «إن الطباع أعم من الطبيعة، وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون في ما هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة».

وقال المحقق المذكور في شرح الفصل الثالث عشر من ذلك النمط: «القوة اسم لمبدء التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره؛ والطبيعة تطلق على معانٍ متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه أو ما يصدر عنه الفعل لذاته، فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغيير الذاتي في غيره».

وقال في شرح الفصل الرابع من النمط الثاني: «ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع أن الطبيعة تطلق على معانٍ وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة، فمنها أن يقال: إنها مبدء أول لحركة ما تكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض».

وكذلك أفاد بعض معاني الطبيعة والطباع في شرح الفصلين السادس عشر والسابع عشر من النمط الثاني؛ وقال في شرح الفصل الثاني والعشرين من النمط الثاني: «الطبيعة هي مبدء أول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع».

اعلم أن الفصل الخامس من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء مترجم بهذا العنوان: «الفصل الخامس في تعريف الطبيعة» (ص ١٢ - ١٥ من ط ١ من الرحلي)، ثم أخذ في تعريف الطبيعة على الاصطلاح الفلسفي فإن شئت فراجع. ولا يخفى عليك أن تعريف الطبيعة بما حكيناه عنهم من أنها مبدء أول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع، ونحوه لا يصح في قبيل القول بجاذبة الأرض وإن كان مبدء جميع الحركات سواء كانت طبيعية أو إرادية أو قسرية هو الطبيعة كما يأتي من ذي قبل فتدبر. (ح. ح)

(٤٠) قال المحقق نصيرالدين الطوسي في شرحه على الفصل الثامن من النمط الأول من الإشارات: «من

بيانه: أن أنواع القسمة^(٤١) التي يُجوزُ ذيمقراطيس على تلك الأجسام الصغار تما هو بمجرد التوهم جزئياً، أو بفرض العقل كلياً، أو بسبب اختلاف عرضين قارئين أو غير قارئين تحدث في المقسوم اثنيية يساوي طباع كلّ منهما طباع المجموع و طباع الجزء الخارج الموافق للمجموع في الماهية المنفصل عنه في الوجود، و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد^(٤٢)، و ذلك يوجب أن يجوز على الجزئين المتصلين

المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الأجسام المؤلفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره، وهو قولهم: إن الأجسام المشاهدة (أي العناصر) ليست ببسائط على الإطلاق، بل هي أتما متألّفة من بسائط صغار (أي من بسائط صغار حصلت منها العناصر البسيطة الأربعة التي هي الأرض والماء والهواء والنار) متشابهة الطبع في غاية الصلابة، وتألّف البسائط (أي العناصر البسيطة التي من تركيبها حصلت المركبات) أتما يكون بالتماس والتجاور فقط؛ والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً أصلاً وينقسم وهماً، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة - إلى قوله -: وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الأجزاء إلا في تسمية الأجزاء بالأجسام، وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها. أقول: ما بين الهلالين اضافات بيانية متأ.

وفي الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي - ص ٢٦ - س ١٦): «وهذا هو ذيمقراطيس وشيخته فانهم يرون أن مبادي الكل هي أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر، وأن جوهرها في طباعها متشاكل وبأشكالها مختلف...» (ح. ح)

(٤١) خبر أن هو قوله الآتي بعد سطرين: «تحدث في المقسوم اثنيية...» وقوله: «أو بسبب اختلاف عرضين...» أي أولاً بمجرد التوهم جزئياً ولا بفرض العقل كلياً، بل بسبب اختلاف عرضين قارئين أي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض، أو غير قارئين، أو ما هو له بالقياس إلى غيره كالتماس والتحاذي. (ح. ح)

(٤٢) فما يصح على فرد من أفراد حقيقة واحدة يصح على جميعها، وإن منع عنه مانع خارجي فهو غير قادح في جواز وقوعها نظراً إلى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الأجسام بالانفصال يستلزم جواز اتصاف أجزائها المتصلة بالانفصال لماهيتها، والاتحام اجزائها المتصلة يستلزم جواز اتصاف تلك الأجسام بالاتحام كذلك، وإن صدّها عن الفصل والوصل صاد لاحق وعاق عنهما عائق خارج فهو لا يوجب استكاف حقيقتها عنهما، فإذا اتصاف كل من تلك الأجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما، فهذا هو تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب. (شرح صدر المتألهين على الهداية الأثيرية - ط ١ -

ما يجوز على الجزئين المنفصلين أعني المقسوم والخارج الموافق^(٤٣) من الانفكاك، وأن يجوز على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الالتحام، و الإمتناع لعارض لا يقتضي الإمتناع الذاتي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز الفكية. وقد يقال: إنه منقوض بالزمان^(٤٤) فإنه قابل للوهمية دون الفكية. و يجاب: بأن الزمان من حيث طبيعته المقصدية لا يأي عن الفك، إنما إباؤه من جهة خصوصية ذاته، و انه يمتنع طريان العدم اللاحق^(٤٥) عليه. و بالجمله المانع عن الانفكاك خارج عن ذات المقدار المطلق.^(٤٦) و اعترض أيضاً^(٤٧): بأن تلك الأجسام الصغار لعلها كانت متخالفة بالطبع، فلا

(٤٣) أي الجزء الخارج الموافق له في الماهية. وقوله: (من الانفكاك) بيان لما في قوله ما يجوز، أي ما يجوز من الانفكاك الراجع للاتحاد الاتصالي. وقوله: (ما يجوز على المتصلين من الالتحام) إن قلت: يمكن أن لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين؛ قلنا: امتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي كما تقدمت الإشارة إليه آنفاً. (ح. ح)

(٤٤) ناظر إلى قول صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثرية حيث قال: «أقول هذا منقوض بالزمان فإنه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي...» (ط ١ - ص ٣١) وسيأتي التحقيق في حقيقة الزمان فيعلم وجه ما قال: «فإنه عندهم...» (ح. ح)

(٤٥) لأن الزمان هو الذي يلزم من رفعه وضعه لأن العدم اللاحق معناه في الزمان البعد، كما أن السابق معناه في الزمان القبل. وبعبارة أخرى من جهة خصوصية محله وهو الحركة الفلكية التي لا يجوز قطعها ومحل محله وهو الفلك الذي لا يجوز عليه السكون. فإذا فرض أن الزمان قدر حركة من الحركات المستقيمة العنصرية جاز عليه الفك.

(٤٦) وهو خصوصية ذات الزمان فامتناع الانفكاك هاهنا ليس لذات المقدار فلا ينافي الإمكان الذاتي. (ح. ح)

(٤٧) قال صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثرية: «وما يجب أن يعلم أن الحجة المذكورة لا يثني على كون تلك الأجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما نقل عنه حتى قيل إن القياس حينئذ جدلي إذ على تقدير كون الأجسام المذكورة متخالفة الماهية (الانواع - خ) ليس منشأ تخالفها النوعي هو الصورة الامتدادية لأنها نوع واحد، بل صورة أخرى نوعية، والمقصود اثبات أن الطبيعة الامتدادية بما هي هي لا تأتي الانفصال والاتصال وهو المحوج إلى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يؤدي إلى المطلوب ولا حاجة إلى أخذ كونه مائلاً لجسم

يلزم اتحادها في الحكم، وإن بني على تسليم ديمقراطيس تماثلها كان جَدلاً غير مفيد في تحقيق ماهية الجسم إذ لم يسد ذلك الإحتمال.

و الجواب: أنه قد ثبت أن طبيعة الإمتداد الجوهرى، أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة^(٤٨) لا الذى هو جنس طبيعة واحدة محصلة نوعية^(٤٩) وإن اختلفت بالخارجيات.

اثبات أن الطبيعة الامتدادية بما هي لا تأتى الانفصال والاتصال وهو المحوج إلى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يؤدي إلى المطلوب ولا حاجة الى أخذ كونه مماثلاً لجسم آخر منها فإن اشترك اجزائه المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضى أن يصحّ عليها ما يصح عليه وبالعكس، فكما أن أحد جزئيه متصل بالجزء الآخر ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقاً لمعنى اشتراك الكل وجزئيه (جزئه - خ) في نوع واحد. (ح. ح.)

(٤٨) وبعبارة أخرى بالمعنى الذي هو نوع، لانه إذا أخذ الامتداد سواء كان في الجسم الصغير أو الكبير فقط وبشرط لا، أي بدون المنضمات من الصور النوعية، والاعراض التابعة لم يبق اختلاف نوعي بين امتداد في امتداد في مجرد قبول الابعاد، والاختلاف بالقوة المسخنة النارية، والقوة المبردة المائية مثلا اختلاف بالضمائم الخارجة، لان الجوهر القابل للابعاد موجود، والقوة النارية مثلا موجود آخر مرتبان في السلسلة الصمودية. وإنما قلنا: لا الذي هو جنس، لان الجنس هو المحمول على الكثرة المختلفة الحقايق، والحمل هو الاتحاد في الوجود، وهو المنفرد وجوداً في وجود فصولها، كما يقال: «ان وجودهما واحد، وجعلهما واحداً؛ فالجسم الذي هو جنس عين الانواع المتخالفة وهو متحصل بفصولها المتباينة؛ فالحيوان في الناطق موجود بوجوده، وفي الصاهل بطوره، وفي الناهق بنحوه فوجوده وجودات. الا ترى انه لا بشرط يحمل عليها فيقال: «كل ناطق حيوان» و«كل صاهل حيوان» وهكذا، سيما في الجنس والفصل من البسيط والكلام هاهنا في الجسم بالمعنى الاول.

(٤٩) إذ كل كلي بالنسبة إلى حصصه نوع. (ح. ح.)

غور في اثبات تناهي الأبعاد

ولا تناهي البُعْدَ يَنْفِي السَّلْمِي في ضلعي الزاوية فليُحَسِّمِ
 بِسَوْتَرٍ فَأَخْرَجَ زَيْدٌ قَدْرَ ثُمَّ بَدَأَ الْقَدْرَ بِأَوْتَارِ أَخْرَجَ
 كُلَّ الزِّيَادَاتِ فِي بَعْدِ ظَهْرِ فِي الْحَاصِرَيْنِ اللَّاتِنَاهِي انْحَصَرَ
 مَبْطَلٌ لِأَنَّهَايَةَ ذِي ثَابِتَةٍ فِي الْخَطِّ فَقَدْ أَوَّلَ الْمَسَامِتَةَ
 إِنْ مِنْ مَوَازِيَةٍ إِلَيْهَا حَرَكَةٌ قَطَرَ تِنَاهِي وَبِعَكْسِ ذَلِكَ
 آخِرُهَا يَفْقَدُ وَالتَّطْبِيقَا نَحْذُ لِلتِنَاهِي مَاخُذًا وَثَبَقًا

غور في إثبات تناهي الأبعاد^(۱)

(۱) كلمة من كتابنا «الف كلمة وكلمه» ناطقة بتناهي البعد وعدمه على رأيي الفيلسوف والعارف، يليق أن تأتي بها هاهنا مزيداً للاستبصار، وهي ما يلي:

«عارف بُعد را غير متناهي می داند، و فیلسوف إلهی آن را متناهی می داند. ولكن بعد در اصطلاح عارف أعم از بعد در اصطلاح فیلسوف است، مثل هیولی و طبیعت و حرکت و موضوعات بسیار دیگر که هر يك در مشهد عارف أعم از مشرب فیلسوف است.

عارف بُعد را بر ما سوی الله از صادر نخستین تا هیولای عالم طبیعت اطلاق می کند و آن را غیر متناهی می داند چنان که قیصری در شرح فیض عیسوی فصوح الحکم گوید:

«اعلم أن کل من علم هذه المباحث النفیسة النفسیة ظهر له كون الأبعاد غیر متناهیة إذ النفس الإلهی غیر متناه كما قال: «ألم تر الی ربك کیف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساکناً» أي منقطعاً لكنه ما شاء انقطاعه فما انقطع» (ط ۱ - چاپ سنگی - ص ۳۳۵).

مراد از نفس إلهی، صادر نخستین است که رقی منشور ما سوی الله است و مباحث نفیس نفسیه منسوب بدان است. و اما فیلسوف إلهی بُعد را فقط بر عالم جسمانی اطلاق می کند و ابعاد را متناهی می داند؛ و در حقیقت اختلاف و تشاجر لفظی است زیرا که فیلسوف إلهی هم ما سوی الله را غیر متناهی می داند، ولكن بعد را بر ما و رای طبیعت اطلاق نمی کند بلکه می گوید بُعد عالم جسمانی به حکم براهین تناهي ابعاد متناهی است؛ ولكن در صحف عرفانی بحثی از تناهي عالم جسم و جسمانی به میان نیامده است.

نکته ۶۸۳ کتاب ما به نام هزار و يك نکته حاوی هشت دلیل از حکمای إلهی در بیان تناهي ابعاد به اصطلاح فلسفی است، ولكن هیچك را تمام ندانسته ایم فراجع.

وقد تمت الكلمة والغرض بیان الفرق بین البعدين على الاصطلاح العرفانی والفلسفی، وأن المراد من تناهي الأبعاد هاهنا هو البعد بمعناه الفلسفی.

واعلم أن مسألة تناهي الأبعاد هي أحد المقاصد في العلم الطبيعي، وأن الأدلة التي وجدناها في الكتب الحكمية على تناهي الأبعاد جمعناها في النكتة المذكورة تنتهي إلى ثمانية أدلة وثبتنا ما لعلها

تحتاج الى بيان، وهي ما يلي:

- ۱ - البرهان السلمي.
 - ۲ - والبرهان الترسي. هذا البرهان مستنبط من السلمي وهما توأمان يرتضعان من ثدي واحدة.
 - ۳ - والبرهان الذي للسيد السمرقندي.
 - ۴ - والبرهان اللام الفی للشيخ البهائي.
 - ۵ - وبرهان المسامته، ويسمى برهان الموازاة أيضاً.
 - ۶ - وبرهان التخليص، وهو عكس برهان المسامته.
 - ۷ - برهان التطبيق.
 - ۸ - البرهان الذي للشيخ الإشرافي، وسماه البرهان المرشي.
- اعلم أن النكتة المذكورة كافة لبيان كل واحد من تلك البراهين، وهي في الحقيقة تضاهي رسالة، ولعل نقلها هاهنا يسهل الأمر للمحقق الفاحص، وهي ما يلي:
- هنگته: شيخ الرئيس در فصل هشتم مقاله علوم طبیعیات شفاء (ص ۹۹ ج ۱ ط ۱) گوید: انه من المستحيل أن يكون مقدار أو عدد في معدودات لها ترتيب في الطبع أو في الوضع حاصلًا موجوداً بالفعل غير ذي نهاية. بدانکه در تناهی ابعاد براهین متعدد اقامه کرده اند، صاحب اسفار در جواهر و اعراض آن (فصل هشتم فن اول مرحله یازدهم ص ۸ ج ۲ ط ۱) گوید: فصل في اثبات تناهی الابعاد و عليه براهین كثيرة نذكر منها ثلاثة: الاول وهو المعول عليه الخ این برهان که معول عليه به نظر آن جناب است، برهان مسامته است. و برهان دوم از آن ثلاثة، برهان سلمی است و برهان سوم برهان تطبیق است، و گفتار او در این باب گفتار فخررازی در مباحث مشرقیه است، (فصل ۱۱ از کتاب ۲ مباحث مشرقیه در احکام جواهر و اعراض ج ۱ ص ۱۹۲ ط حیدرآباد).
- برهان سلمی را به اختصار گذرانده است و فرموده: وقد شرحناه و ما یرد علیه و ما یمکن الذب عنه في شرح الهدایة.
- براهین تناهی ابعاد تا بدان حد که در کتب فن دست یافته اہم عبارت اند از: برهان سلمی و برهان ترسی و برهان مسامته که همان برهان موازات است و برهان تخلیص، و برهان تطبیق. و برهانی که شیخ بهائی در کشکول (ص ۳۵۱ ط نجم الدوله) از سید سمرقندی نقل کرده است، و برهان لام الفی که از خود آن جناب اعنی شیخ بهائی است و در کشکول نقل فرموده است. (ص ۲۶۹ ط نجم الدوله)، و برهانی که شیخ اشراق در تلویحات اقامه کرده است و آن را برهان عرشی خوانده است.
- برهان ترسی مستنبط از سلمی است و هما توأمان يرتضعان من ثدي واحدة. و برهان تخلیص

عکس برهان مسامته است. و خواجه در تجرید دو برهان اقامه کرده است که اولی برهان تطبیق است و دومی باز مآل آن به سلمی و ترمسی است.

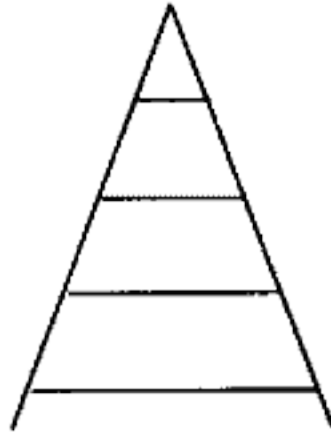
برهان سلمی و برهان تطبیق مبتنی بر قواعد و قضایا هندسی نیستند بخلاف براهین دیگر یاد شده لذا برهان سلمی را شیخ در فصل یازدهم نمط اول اشارات در اثبات تناهی ابعاد آورده است و در آن حسن صنیعت بکار برده است که بطور طبیعی بدون اعمال هیچگونه اصطلاحات علمی از هندسی و جزآن، در کمال احکام و اتقان تقریر فرموده است. و در حقیقت نقضی را که در زیر یونانیان در بیان برهان سلمی وجود داشته است تکمیل کرده است.

الف - برهان سلمی: در کتب یونانیان برهان تناهی ابعاد بدین صورت است که فرض شود از يك نقطه دو ضلع مثلث تا بی نهایت امتداد باید مدعی بر آن اثبات گردد که در صورت امتداد بی نهایت دو ضلع مثلث، لازم آید بعد غیر متناهی محصور گردد بین حاصرین که دو ضلع مثلث اند.

براین فرضیه ایراد شده است که هر کم متصل قابل انقسام غیر متناهی بالقوه است پس هرگاه مقدار معینی مثلاً يك متر، به اجزای غیر متناهی آن تجزیه و تقسیم گردد، و انفراج دو ضلع مثلث مفروض یعنی بعد بین آن دو به اجزای غیر متناهی يك متر مفروض ازدهاد یابد، در این صورت بعد غیر متناهی محصور بین حاصرین نگرندیده است هرچند امتداد دو ضلع مثلث غیر متناهی است و بعدی هم که در میان آن دو قرار گرفته است به اجزای غیر متناهی است و حال اینکه مجموع آن به يك متر نمی رسد زیرا که يك متر قابل انقسام غیر متناهی است و تقسیم و اقسام غیر متناهی آن به فعلیت نمی رسیدند، و به فرض همه اقسام آن بین ضلعین قرار گیرند مجموع آنها يك متر است که آن تزاید ابعاد بین ضلعین علی سبیل تناقص ابعاد منقسمه يك متر مفروض است و خلاصه تزاید علی سبیل تناقص است.

این برهان ناتمام در کتب علمای اسلام با شرائطی خاص تمام و به نام برهان سلمی نامیده شده است و در فصل هشتم از مقاله سوم طبیعیات شفاء (ج ۱ ص ۱۰۱ ط ۱) و در شرح فخررازی و خواجه طوسی بر اشارات شیخ به اتم وجه بیان شده است. و در تقریر آنان تزاید ابعاد علی سبیل تزاید است که مقدار واحدی را مثلاً يك ذراع و يك متر رایکه ثابت قرار می دهیم و متعاقباً بین آن دو ضلع هر يك از زیادات بعدی زیادات قبلی را حافل است و همچنین زیادات الی غیر نهاییه به مقدار آن واحد ثابت بین ضلعین افزوده شود تا بعد متزائد بین دو ضلع مشتمل بر زیادات غیر متناهی شود تا امتناع لازم آید اعنی بعد غیر متناهی محصور بین حاصرین.

در این برهان کآن دو ضلع مذکور دوبازوی نردبان و هر يك از زیادات متعاقب بمقدار واحد ثابت پله های آند که بدینجهت سلمی نامیده شده است، بدین صورت:



تبصرة: ایراد و اعتراض مذکور بر برهان تناهی بدان نحو که در صحف پیشینیان و یونانیان تقریر شده است شبیه ایراد بر اصل اقلیدس است و لکن به نحو تعاکس. و بعبارت دیگر برهان تناهی ابعاد بتقریر قدماء با اصل اقلیدس در اعتراض مذکور مشارک و متعاکس اند. اصل اقلیدس که مصادره معروف اقلیدس در باره خطوط غیر متوازی است. اقلیدس در مقدمه اصول که در حدود است گوید: هر دو خط مستقیم، که خط مستقیم دیگر بر آنها واقع شده است یعنی با آن دو تقاطع کرده است، و دو زاویه داخله یعنی مجموع آن دو در یکی از دو جهت تقاطع خط مستقیم با آن دو خط، از دو قائمه کمتر باشد؛ آن دو خط اگر در همان جهت امتداد یابند با هم تلاقی خواهند کرد مثل دو خط - ا ب - ج د - در جهت - ب - د.



خواجه طوسی در تحریر اصول اقلیدس پس از نقل اصل مذکور گوید: این قضیه نه از علوم متعارفه است، و نه از علمی که در غیر علم هندسه معلوم می گردد، پس سزاوار این بود که اصل مذکور در مسائل کتاب ترتیب داده شود.

غرض خواجه این است که این قضیه ضروری و بدیهی نیست که در اثبات آن نیاز به برهان نباشد، و نیز از مطالبی نیست که در غیر علم هندسه مبین شود و در هندسه بعنوان اصول موضوعه تلقی گردد پس حق این بود که اقلیدس آن را در مسائل کتاب آورده بود و در جایی مناسب آن ترتیب می داد نه در مقدمه کتاب به عنوان اصل موضوع که یکی از اصول موضوعه باشد، امشهار این قضیه به اصل اقلیدس، اصل به این معنی است که گفته آمد.

اعتراض بر اصل اقلیدس این است که آن دو خط مفروض در عین حال که متوازی نیستند، در این حکم با دو خط با دو خط متوازی شریک باشند که از همان جهت ب د بی نهایت امتداد یابند و با هم تلاقی نکنند.

و متشارك و متعكس بودن برهان یاد شده با این اصل در اعتراض مذکور بدین بیان است که در برهان مذکور دو خط متقاطع از نقطه تقاطع تا بی نهایت امتداد بیابند و بعد غیر متناهی در میان دو ضلع قرار نگیرد. چون هر مقداری یعنی کم متصل قابل انقسام غیر متناهی است لذا ممکن است مقداری متناهی به اقسام غیر متناهی تقسیم گردد و به فراخور این اقسام آن دو ضلع جسته جسته تا بی نهایت انفراج یابد و بعد غیر متناهی محصور بین حاصرین (دو ضلع مذکور) نگردد یعنی اصلاً بعد غیر متناهی تحقق نمی یابد هر چند اجزا و ابعاد غیر متناهی يك مقدار متناهی در بین آن دو قرار گرفته است و بتزاید آن اجزاء، ابعاد نیز متزاید بلکه غیر متناهی است قیصر. به عکس این فرض آن دو خط مفروض اصل اقلیدس در جهت ب د جسته جسته با یکدیگر نزدیک بشوند و به همین نحو نیز تا بی نهایت امتداد بیابند و با هم تلاقی نکنند.

دانشمندانی قبل از اسلام و بعد از اسلام در پیرامون این اصل اقلیدس رساله ها نوشته اند. از آن جمله این هشتم و خیامی (خیام) و خواجه طوسی و تلاقی دو خط مفروض را در جهت مذکور اثبات کرده اند. علاوه این که خواجه در ضمن مسائل کتاب در شکل یست و هشتم مقاله نخستین تلاقی آن دو را پس از تمهید هفت قضیه هندسی اثبات کرده است.

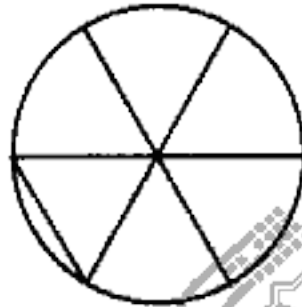
رساله ای که خواجه در برهان اصل مذکور نوشت به نام شافیه است. در آن رساله به این هشتم و خیام اعتراضاتی دارد و رساله آنانرا در اثبات اصل اقلیدس شافی نمی داند چنانکه خود گوید: «ولم اظفر فیما وقع الی بیان شاف، ولم اعثر فیما رأیت من کلامهم علی برهان کاف، لذا رساله اش را شافیه نامیده است.

تبصره: خواجه طوسی در شرح اشارات، تقریر و شرح برهان سلمی را از شرح فخررازی نقل کرده است و در آخر سبب آن را چنین گفته است: و انما اکتفینا کلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فیہ از این گفتار و کار خواجه استشمام عدم ارتضاء او به برهان سلمی و تناهی ابعاد می شود از این جهت که کسی چیزی را دوست ندارد و مرضی او نیست، نمی خواهد حرفش را بزند، اگر ناچار باید حرفش به میان آید، دیگری بگوید قائل.

ب - برهان ترسی: اما برهان ترسی، چنانکه گفته ایم از برهان سلمی استنباط شده است که در حقیقت ترسی همان سلمی است و مآل هر دو یکی است جز این که در نحوه اقامه دلیل، فی الجملة از یکدیگر متمایزند. سلم نردبانست و ترس سپهر، وجه تسمیه آن به سلمی روشن شده است. و دومی را از این روی ترسی گفته اند که چون به ظاهر هیأت آسمان مانند سپهری مدور و محدب می نماید، چنانکه باین لحاظ که مانند آس است آسمان نامیده اند؛ برهان را چنین تقریر کرده اند.

جسم مستدیری مانند ترس به شش قسم متساوی تقسیم گردد و چون سه خط مستقیم که در

مرکز یکدیگر را قطع کنند به نحوی اخراج و ترسیم گردند که وتر هر یک از قوسهای ششگانه در میان هر دو نصف آن سه خط قرار گیرند شش مثلث متساوی الاضلاع و مساوی با هم به وقوع پیوندند و هر یک از زوایای مثلث دو مثلث قائمه یعنی شصت درجه خواهد بود و به این تقسیم عالم جسمانی به شش قسم تقسیم می گردد. پس هرگاه دو ضلع هر یک از مثلثها که رأس آنها مرکز ترس باشد به غیر نهایت اخراج گردد، انفراج و بعد بین آن دو نیز غیر منتهای خواهد بود و حال اینکه مقدار آن بعد و انفراج وتری است که قاعده مثلث و محصور بین حاصرین اعنی دو ضلع مثلث است.



در هر یک از این مثلثها چند مسأله هندسی بکار برده شد:

- (الف) هر قوسی به اصطلاح هندسی مقدار زاویه مرکزی است چه در واژه فرهنگی ریاضی قدماء، کم متصل به تقدیر و مقدار تعبیر می شود؛ و کم منقصل به عدد و عاد.
- (ب) دو زاویه بر قاعده مثلث متساوی الساقین مساوی هم اند که به شکل پنجم مقاله اولی اصول اقلیدس مبرهن شده است و آن شکل ملقب به مأمونی است که مأمون عباسی خود مردی ریاضی دوست بود، برای ترغیب به ریاضیات دستور داد این شکل را بر آستین قبای او نقش کنند.
- (ج) چون مثلث مستوی زوایای ثلاث آن معادل دو قائمه است، و زاویه مرکزی در فرض مذکور دو مثلث قائمه است و دو ساق آن هر یک نصف قطرند، پس هر یک از دو زاویه بر وتر قوس که قاعده مثلث است، دو مثلث قائمه خواهد بود.

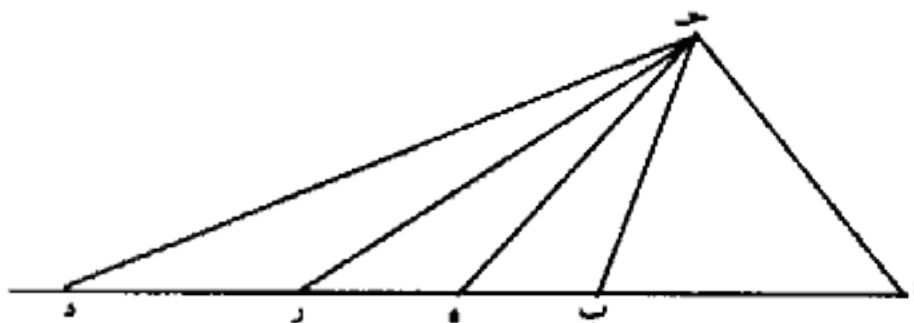
برهان ترسی در اسفار، مذکور نیست و در شرح هدایه بدان اشاره فرمود ولیکن مشعرض بیان آن نشده است. شیخ بهائی آن را در کشکول بدین عبارت عنوان کرد: (ص ۳۲۳ ط نجم الدولة) البرهان الترمسی: نفرض جسماً مستديراً كالترس ونقسمه بثلاث خطوط متقاطعة على المركز الى ستة اقسام متساوية فكل من الزوايا الست الواقعة حول المركز ثلثا قائمة والانفراج بين ضلعي كل بقدر امتداده اذ لو وصل بين طرفيها بمستقيم لصار مثلثاً متساوي الاضلاع لان زوايا كل مثلث كقائمتين والساقان متساويان فالزوايا متساوية فالاضلاع كذلك فلو امتد الضلعان الى غير النهاية لكان الانفراج كذلك مع انه محصور بين حاصرین. انتهى.

و این کسونه در شرح تلویحات از شیخ اشراق بدین عبارت نقل کرده است: و قد بین ذلك (یعنی

قد بين الشيخ الاشرافي استحالة كون البعد غير متناه) في بعض كتبه ببيان لطيف وهو أن يقسم جسم ذو استداره كالترس بستة اقسام مثلاً هكذا (الشكل المذكور) ثم تخرج الخطوط القاسمة له من جوانبه الى غير النهاية فتقسم سعة العالم لا محالة الى ستة اقسام فاما أن يكون ما بين كل خطين منها متناه أو غير متناه، فان كان متناهما فمجموع الستة متناه، وان كان غير متناه كان ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين.

ظاهر گفتار این کمونه مشعر است که استنباط برهان ترسی از خود شیخ اشراق باشد. برهان دوم که خواهی در تهرید آورده است آن هم در حقیقت برهان ترسی و سلمی است. عبارتش این است و تشترك الاجسام في وجوب التناهي... لحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به (اول فصل ثالث از مقصد ثاني در جواهر و اعراض). جناب استاد علامه شعرانی قدس سره الشریف در شرح آن فرمود (ص ۲۱۵): دلیل دوم براین که بعد غیر متناهی محال است آنکه میان دو ضلع زاویه وتر آن که دو ضلع آن را در بردارد نسبت محفوظ است و وتر زاویه متناهی است پس باید دو ضلع آن هم متناهی باشد و این برهان را برهان سلمی گویند. شیخ بهائی عبارت خواهی را در کشکول (ص ۳۰۱ ط ۳ نجم الدولة) نقل کرده است و اعتراضی از شارح جدید را بر آن حکایت کرد و سپس در رد اعتراضش بیانی دارد، طالب بدان رجوع کند. و عبارت خواهی که فرموده مع وجوب اتصاف الثاني، در طبع مذکور کشکول، اتصاف به الصاق تحریف شده است. ج - برهان سید سمرقندی: اما برهانی که بهائی از سید سمرقندی در کشکول نقل کرده است این است (اواخر، ج ۳ ط ۳ نجم الدولة) ص ۳۵۱:

برهان للسید السمرقندی علی امتناع اللاتناهی فی جهة: نخرج من نقطة - أ - خط - أ د - غیر المتناهی. و نفصل منه خط - أب - و نرسم علیه مثلث - أب ح - المتساوی الاضلاع، ونصل بین - ح - و کل من النقاط الغیر المتناهیة المفروضة فی خط - اد - غیر المتناهی بخط، فکل من تلك الخطوط وتر منفرجة وهي زوايا - ح ب ه - ح د ر - ح د ر - فح د - اعظم من - ب ر - و - ح ه - اعظم من - ب ه - و وتر المنفرجة اعظم من وتر الحادة فلو ذهب - ب د - الی غیر النهایة کان الانفراج بین خط - ح د - و الخط غیر المتناهی اطول من غیر المتناهی مع انه محصور بین حاصرين. هذا آخر کلامه.



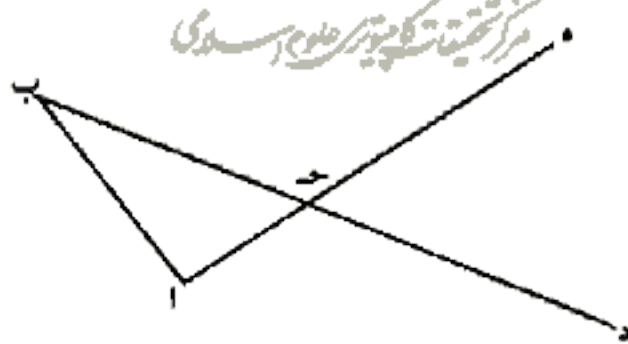
عبارت برهان در کشکول یاد شده با کمک نسخه ای خطی از آن که در تملک راقم است تصحیح و تحریر شد. کشکول چاپ نجم الدوله را اغلاط بسیار است. و دوره آن احتیاج به تصحیح کامل دارد.

مرحوم شیخ پس از نقل برهان سید افاده فرمود که:

و اعترض علیه بعض الاعلام بانه لا حاجة الى رسم المثلث بل يكفي اخراج عمود من نقطة - أ - الى - ح - و نسوق البرهان. پس از نقل این اعتراض، در جواب آن گفت:

ولكاتب الاحرف في هذا الاعتراض نظر اذ السيد المذكور من أهل الهندسة وقد تقرر ان كل مطلب يمكن اثباته بشكل سابق لا يجوز التعويل على اثباته بالشكل اللاحق، ورسم المثلث المتساوي الاضلاع هو الشكل الاول من المقالة الاولى وهي من أجلى مسائل الهندسة، واما اخراج العمود فعوقوف على امشكال كثيرة ورسم المثلث المتساوي الاضلاع واحد منها فهذا هو الباعث على التعويل على رسم المثلث و صاحب الاعتراض لما لم يكن مطلعاً على حقيقة الحال قال ما قال.

د - اما برهان لام الفی که از شیخ بهایی است در اوائل دفتر سوم کشکول (ص ۲۶۹ ط نجم الدوله) فرموده است: برهان علی امتناع اللاتناهی لکاتب الاحرف وسميته اللام الفی:



لو امکن عدم تناهي الابعاد لفرضنا مثلث - ا ب - ح - القائم زاوية - أ -، واخرجنا ضلعي - أ ح - ب ح - المتقاطعين على - ح - الى غير النهاية في جهتي - د - و - ه -، وفرضنا تحرك خط - د ح ب - على خط - أ ح ه - الى غير النهاية ولا شك أن زاوية - ب - الحادة تعظم بذلك أنا فأنا فيحصل فيها زيادات غير متناهية بالفعل وهي مع ذلك اصغر من زاوية القائمة (كذلك - من الزاوية القائمة ظ) اذ لا يمكن أن يساويها لان زوايا المثلث تساوي قائمين فتأمل.

این بود برهان لام الفی آنجناب رضوان الله تعالی علیه که با کمک نسخه خطی کشکول یاد شده عبارت و شکل صحیح آن را نقل کرده ایم. و وجه تسمیه آن به لام الفی ظاهر است که شکل مفروض بصورت لام الف لا است. پس چگونه با این برهان لام الفی فرمود:

بر کف نهاد بجز بادت برهان تنهای ابعاد

آنکه در آخر فرمود فتأمل، مشعر به تمریض برهان است و حقا هم برهان ناتمام است زیرا امتداد غیر

متناهی هریک از - ح د - و - ح ه - که امتداد همان دو خط - ا ه - و - ب د - است چه لزومی دارد که بعد بین آن دو غیر متناهی باشد و دو زاویه - ح - متقابل برآس هریک حاده و مقدار متصل است و قابل انقسام غیر متناهی بالقوه است و در عین حال از اصل مقدار خود تجاوز نکند یعنی هرچند درجه باشد در همان حد قابل انقسام غیر متناهی بالقوه است. و زاویه - ب - در صورت تساوی دو ساق مثلث مساوی با - ح - است بشکل مأمونی که پنجم اولی اصول است. و در صورت عدم تساوی باز حکم زاویه ب و زاویه ح در امر مذکور یکی است. پس این برهان همان لام الفی است که لا است یعنی نه، که برهان نیست. هرچند براهین دیگر اثبات تناهي ابعاد هم يك يك آنها در نظر راقم لام الفی است. جز اینکه در این برهان خاصه، اسم و حکم واقعی آن از زبان مبارک جناب شیخ جاری شده است.

ه - اما برهان مسامته که آن را برهان موازات نیز گویند بیان این است که خواجه طوسی در آخر فصل یازدهم نخط اول شرح اشارات شیخ تقریر فرموده است که شیخ در متن راجع به استحاله غیر متناهی بودن ابعاد گفت: وقد تستبان استحالة ذلك أيضاً من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان. کلمه أيضاً ناظر به برهان سلمی است که آن را بیان کرده است و خواجه در شرح گوید:

الوجه الذي يستعان بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر و يستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف.

و - اما برهان تخلیص، عکس برهان مسامته است شیخ اشراق در تلویحات و ابن کمونه آن را در شرح تلویحات آورده اند و شیخ بهائی آن را در اوائل مجلد سوم کشکول (ص ۲۵۲، نجم الدولة) به تلخیص نقل کرده است.

برهان التخلیص آورده ابن کمونه في شرح التلويحات: نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين قد خرج احدهما من مركز كرة، فاذا فرض تحرك الكرة بحيث يخرج القطر من المقاطعة الى الموازاة فلا بد أن يتخلص عن الخط الآخر وهو انما يكون عند نقطة ينتهي بها الخط مع كونه غير متناه. انتهى.

ز - اما برهان تطبیق، بعضی در تقریر آن يك خط غیر متناهی را تقطیع کرده است چنانکه خواجه در شرح اشارات. و بعضی در بیان آن دو خط غیر متناهی فرض کرده است چنانکه علامه حلّی در شرح تجمید خواجه. و بعضی همان يك خط را قبل از تقطیع و بعد از تقطیع، دو خط فرض کرده است چنانکه شیخ اشراق در تلویحات و ابن کمونه در شرح آن.

خواجه طوسی در بیان همان عبارت مذکور شیخ در اشارات که گفت يستعان فيها بالحركة أو لا

يستعان گوید:

والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الأخرى على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التي يتناهي فيها قدر ما منه، وبيان امتناع تساويها لامتناع كون الجزء مساوياً للكل، وامتناع التفاوت في الجهة التي تنهاها فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها.

در كشف المراد گوید: برهان التطبيق و تقريره أن الابعاد لو كانت غير متناهية لامكنتنا أن نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد، ثم نفصل من أحدهما قطعة ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلاً لأول الآخر، وثاني الأول مقابلاً لثاني الثالث والثالث للثالث وهكذا الى ما لا يتناهي، فإن استمرراً كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة، وإن انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً فالخطان متناهيان وهو المطلوب.

واین کسونه در شرح تلویحات، بعد از فرض تقطیع مقدار ذراعی از خط غیر متناهی گوید: فيحصل في الذهن خطان أحدهما زائد على الآخر بذراع، آنگاه قریب به همان تقریر كشف المراد آن دورا با هم تطبیق می کند و برهان را ادامه می دهد و بعضی از فوائد در اثناى برهان آورده است که نقل آنها را لازم ندانسته ایم.

ح - اما برهانی که شیخ اشراق در تلویحات اقامه کرده است و آن را برهان عرشی خوانده است این که:

برهان عرشی هو ان الاجسام والابعاد لو كانت غير متناهية لكانت فيها حثيات غير متناهية ونقط غير متناهية، وكل حيث في غير المتناهي بينه وبين كل واحد من الحثيات الاخرى اما أن يتناهي أو لا يتناهي فان تناهي ما بين كل واحد من الحثيات أي واحد كان مع أي واحد فليس فيه عددان من الحثيات المستفرقة لعديم النهاية قربت أو بعدت اشتملت على أجزائها، أو ما اشتملت الا وبينها متناه فالكل متناه، وان كان بين حيثية وحيثية لا تتناهي انحصر عديم النهاية بين الطرفين الحاصرين هذا محال.

این برهان عرشی وی برهان چهارم او بر تناهي ابعاد است و این کسونه در شرحش گوید: واما البرهان الرابع فيحتاج الى حدس. وقوله: «فان تناهي الخ» قد يتوهم من هذا انه حكم على الكل بما حكم به على كل واحد كما يقال ان كل واحد واحد متناه فيكون الكل متناهياً وهو غير لازم وليس كذا فاننا لو قلنا: ان كان ما بين كل حيثية وحيثية دون الفرسخ فالكل دون الفرسخ لما كان ذلك لازماً، وأما اذا قلنا ما بين أي واحد كان من الحثيات وأي واحد كان منها هو دون الفرسخ فالكل دون الفرسخ كان ذلك لازماً لا محالة فكذا ما عرفته. انتهى.

غرض این کمونه در اعتراضش فرق بین کل مجموعی و کل افرادی است که کلام ماتن بوجه اول است نه ثانی. و از وجه اول تناهی کل لازم نمی آید بخلاف ثانی.

بیان: بحث از تناهی و عدم آن در طبیعیات چون دخیل در طبیعیات است چنانکه شیخ در اول هشتم الیهیات شفاء (ص ۲۱۴ ج ۲ ط ۱) نص دارد فراجع. و بدانکه غرض این بزرگان از تناهی ابعاد این است که مجموع عالم جسم و جسمانی متناهی است و به عبارت دیگر جهان ماده پایان می یابد. و کلمه بعد را در این مقام به فارسی تعبیر به کشش می کنیم یعنی گفتار در پایان داشتن کشش است.

کلمه ابعاد به صیغه جمع ناظر به همه جهات عالم جسمانی است یعنی مثلاً از هر نقطه زمین به خط و سیر مستقیم به جهتی رهسپار شویم آن خط و سیر نفاذ می یابد و پایان دارد که جهان طبیعت تمام می شود و دیگر ملاتی نیست چنانکه خلاء هم نیست که وقتی از قائلان به تناهی ابعاد سؤال شود بعد از نفاذ عالم جسمانی و پایان یافتن بعد، چیست؟ در جواب گویند لاملاء و لاخلاء. اما لاملاء برای این که براهین تناهی ابعاد گویند ملاء که همان امتداد و بعد جسمانی است تمام شده است و پایان یافته است. و اما لاخلاء برای این که براهین امتناع خلاء بدان حاکم و ناطق اند، لذا گویند بعد از عالم جسمانی لاملاء و لاخلاء.

تقریری که این کمونه در تصویر برهان ترسی در شرح تلویحات از شیخ اشراق نقل کرده است که فتقسم سعة العالم الی ستة اقسام الی قوله فمجموع الستة متناه، ناظر به متناهی بودن مجموع عالم جسمانی از هر جهت است که خلاصه ابعاد جهات متناهی است.

غرض از تناهی ابعاد به نظر قوم این نیست که هستی یا جهان هستی متناهی است زیرا بعد اختصاص به عالم جسم و جسمانی دارد بلکه هر کجا بعد است متناهی است چه ابعاد اجزای عالم جسمانی و چه کل و مجموع آن.

فخر رازی در مباحث مشرقیه (ج ۱ ص ۱۹۲) و به وزان او صاحب اسفار در اسفار (ج ۲ ص ۳۳۶ ط ۱) در صورت تناهی بعد سؤال و جواب چندی عنوان کرده اند که عدم تعرض بدانها را اولی دانسته ایم، طالب بدانجا رجوع کند.

در صحف کربیه عارفان اصلاً بحث از تناهی ابعاد عنوان نشده است و تقوه بدان نکرده اند و چه خوب کرده اند. مثلاً در این چهار کتاب درسی عرفانی که بترتیب تمهید القواعد، و مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم معروف به شرح فصوص الحکم قیصری است، و مصباح الانس، و فتوحات مکیه اندر هر فی از تناهی ابعاد نیست چه موضوع مباحث و مسائل کتب و رسائل آنان حق سبحانه است که وجود مطلق صمد است نه حق منزهی که تنزیه عین تشبیه است و مشاء بدان رفته اند، فافهم و تدبر.

سخن در روش صاحب اسفار است که در تناهی ابعاد به مسیر قوم مشی کرده است با اینکه موضوع حکمت متعالیه همان موضوع صحف عرفانیه است جز این که عارف به وحدت شخصیه حقه حقیقه ذات مظاهر قائل است، و آن جناب به وحدت حقه حقیقه ذات مراتب قنبر، کیف کان از قائلان به تناهی ابعاد باید پرسید که چه چیزی موجب شده است که آنان را به این حرف کشانید؟

اگر از جهت شکل داشتن اجسام است که تا جسم متناهی نشود شکل نمی یابد چنانکه شیخ در فصل دوازدهم نمط اول اشارات پس از فراغ از تقریر برهان مسلمی در تناهی ابعاد گوید: فقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فیلزمه الشكل أعني في الوجود. این سخن حق است که تا جسم متناهی نشود شکل نمی یابد ولی این بحث در اجسام عنصری و اجرام فلکی که هر یک جزئی از اجزای عالم جسمانی اند جاری است که يك يك آنها از ارض و قمر و شمس و غیرها متناهی و مشکل اند ولیکن این مطلب چه ربطی به تناهی مجموعه عالم جسم و جسمانی دارد که عالم طبیعت را پایان است.

و اگر تناهی ابعاد را برای اثبات محدد الجهات خواهند چنانکه می خواهند، منتهی سخنی که در این امر دارند همانست که شیخ در نمط دوم اشارات عنوان کرده است که النمط الثاني في الجهات و اجسامها الاولى والثانية.

و محدد الجهات در نظر آنان یعنی جسمی که تحدید و تعیین کننده جهاتست و خلاصه خود آن جسم جهت ساز است و جهت ساختن آن بدین نحو است که خود علو مطلق است و مرکز وی سفلی مطلق و آنچه را که خفیف است بسوی خود می کشاند که با او مسانخ است چنانکه مثلاً دود را به سوی خود که علو است می کشاند، و ثقیل را مثلاً سنگ را که با او مسانخ نیست به مرکزش پرت می کند که سفلی مطلق است و جهت طبیعی همین دو است که یکی علو مطلق است و دیگری سفلی مطلق.

محدد الجهات را فلک الافلاك و جسم کل و معدل النهار و فلک اطلس و فلک نهم نیز می گویند و حرکت اولی را از او می دانند که حرکت او چون حرکت جوزهر و مدیر و مائل، خلاف توالی یعنی از مشرق به مغرب است چه حرکت توالی چون حرکت کواکب بروج و دیگر ثوابت و سیار از مغرب به مشرق است به تفصیلی که در کتب هیئت مسطور است.

اما آنچه که در اثبات این مطلب گفته اند که فلک اطلس محدد الجهات است فیه ما فیه. در تناهی بعد می گویند که عالم جسمانی منتهی می شود به جسم کل که به تعبیری به منزلت بام خانه عالم جسمانی است.

علاوه این که دانشمندی از پیش قائل به قوه جاذبه بودند و این مطلب امروز مسلم و محقق است

و ثابت بن قره از ریاضی دانان صدر اسلام بر همین عقیدت بود نه این که نیوتن تازه ای آورده باشد و جناب حکیم حاجی سبزواری در شرح یا من استقرت الارضون باذنه از دعای جوشن کبیر عقیدت جاذبه را از ثابت نقل فرموده است. و قوه جاذبه کرات که زمین نیز از آنهاست ناسخ عقیدت به محدد الجهات کذائی است. و با قطع نظر از قوه جاذبه برهان اثبات محدد الجهات مشاء پنداری بیش نیست.

عجب این که شیخ - رضوان الله تعالی علیه - در اشارات پس از تقریر برهان سلمی در اثبات تناهی ابعاد گفته است: و قد تستبان استحالة ذلك أيضاً من وجوه اخرى يستعان فیها بالحركة أو لا يستعان، ولكن فیما ذكرناه كفاية و مرادش از فیما ذکرناه، برهان سلمی است که گوید در اثبات تناهی ابعاد کفایت است، آیا مثل شیخ بزرگوار به همین حرف آرمیده است که عالم طبیعت متناهی است و از دو خط متقاطع مفروض که بعد بین آن دو به مقدار واحد ثابت بتوالی تزیاید الی غیر النهایة باید لازم آید که بعد غیر متناهی محصور بین حاصرین گردد و یا در صورتی که بعد غیر متناهی شد، آن دو خط از حاصر بودن ساقط می گردند. باید به صدق غیر متناهی اهتمام داشت، وقتی غیر متناهی صادق آمد حاصر و حاصرین کدامند. به مثل چنانست که دو خطی به زاویه حاده یکدیگر را تقاطع کرده اند و چون زاویه میان آن دو تا به صد و هشتاد درجه انفراج یابد آن دو خط يك خط می شوند و دیگر محیط به زاویه نیستند. بعد بین آن دو خط مفروض هم وقتی به غیر متناهی رسید این چنین است. باید به معنی واقعی بعد غیر متناهی دقت داشت. با پله های برهان سلمی ممکن نیست که به جایی برسیم و بگویم اینجا پشت بام عالم جسمانی است چه اینکه بام ندارد.

همین سخن، در برهان ترمسی مستنبط از سلمی جاری است. و برهان سید سمرقندی قیاس غیر متناهی با متناهی است و به عبارت دیگر انسحاب حکم متناهی بر غیر متناهی است چه در صورت صدق بعد غیر متناهی نه اطول و اقصر صادق است و نه محصور بین حاصرین. و به همین بین زیاده و نقصان در غیر متناهی صادق نیست تا برهان تطبیق عالم جسم و جسمانی را متناهی کند و انسان را به پشت بام فلك اطلس برساند که بعد از آن لاخلاء و لاملاء هر چند از جانب دیگر متناهی يك خط یا يك خط از دو خط، مقداری تقطیع گردد و تطبیق موهوم فرض شود چه زیادت و نقصان از اوصاف کم متناهی اند.

برهان لام الفی که دانستی چون اسم خود است. اما برهان مسامته، باید گفت که با فرض غیر متناهی بودن خط، نقطه اول مسامته رأساً منتفی است و همچنین در عکس آن که برهان تخلیص است رأساً اولین نقطه موازات منتفی است. در همه این صور باید توجه بسزا به معنی واقعی بعد غیر متناهی داشت.

اما برهان عرشی تلویحات در بین اجسام جزئی و متناهی و محدود عالم جسمانی جاری است که از موضوع بحث خارج است، علاوه آنکه اعتراض این کمونه بروی وارد است که نقل کرده ایم و مع ذلك اگر سخن در حیثیات غیر متناهیه جسم غیر متناهی با دیگری مثل خودش فرض گردد الکلام الکلام. پس این برهان عرشی فرشی است. و نیازی به اطاله کلام نیست. و اگر براهین دیگری در تناهی ابعاد اقامه کرده باشند از آنچه تقریر و تحریر کرده ایم معلوم شده است که نوع براهین آنها از چه جنس است.

راقم گویند: اولاً این ها برهان نیست که زحمت کشیده اند، قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین. علاوه این مبدأ عالم، وجودی بی حد و پایانست و بنا بر متعارف فیلسوف هم باید سنخیت بین علت و معلول محقق باشد. علت تعالی شأنه خودش این حقیقت را به بهترین صورت اداء فرمود که قل کل بعمل علی شاکلته و خود از این کل مستثنی نیست چه هر اثر نمودار دارائی مؤثر خودست بنا بر این کلمات وجودی را نهایت نبود و این عالم که اثر و فعل مبدأ غیر متناهی است بر شاکلت و مثال علت خود بی حد و بی پایان است. قل لو کان البحر مداداً لکلکلمات ربی لنفد البحر قبل أن تنفذ کلمات ربی ولو جفتا بمذاداً (کهف ۱۱۰) ولو أن ما فی الارض من شجرة أقلام والبحر ممد من بعده سبعة أبحر ما نفدت کلمات الله ان الله عزیز حکیم (لقمان ۲۸).

وانگهی چنانکه شیخ در ثانی سابعه الهیات شفاء (ص ۲۰۳ و ۲۰۴ ج ۲ ط ۱) از افلاطون نقل کرده است که انحصار البعد فی حد محدود و شکل مقدر لیس الا لانفعال عرض له من خارج لالنفس طبیعته زیرا که شیء نفاذ خود را اقتضائی نماید پس بعد بحسب ذات و خلقت خود و محدودیت و تناهی نپذیرد بلکه از جهت عرض و امر خارج است یعنی از بابت قوه که خارج از طبیعت اوست و حال اینکه در اینجا فاعل و مؤثر نفاذی نیست که قوه وی پذیرد و حال این که بعد او بعد مجرد است و منفرد از ماده است و بدین حقیقت در فصل سیزدهم نمل اول اشارات و شرح خواجه بر آن تصریح شده است و جمعی از محققین از جمله محقق طوسی و صاحب اسفار در مکان بعد مجرد گویند و این امر بسیط مجرد موجود اگر منتهی شده و نفاذ پذیرد مرکب از وجدان خود و فقدان ما و رای خود نخواهد بود قدر. و با قطع نظر از این مسائل براهین تناهی ابعاد فی نفسها نا تمام اند.

خواهی گفت که کلمات وجودیه و آثار و افعال الهی منحصر به عالم شهادت مطلقه نیست که اگر عالم جسمانی را متناهی دانسته ایم فعل حق سبحانه را محدود کرده ایم و از مشاکلت بین علت و معلول و حکم محکم کل بعمل علی شاکلته دست کشیده ایم، چه عوالم ارواح و عقول طولیه و عرضیه و جنود ملائکه الله که و رای عالم جسم و فوق آنند وجود دارند همانطور که خداوند سبحان فرمود ولا يعلم جنود ربک إلا هو.

هذا من اللواحق^(٢)، وإيراده في خلال تحقيق ماهية الجسم و أجزائه لتوقف تلازم المادة و الصورة عليه كما سيظهر.

در جواب گویم اصل این کلام حق و محقق است و لکن باید در کثرت اشعه عقليه و تمایز انوار نوريه و تعدد ملائكة الله تعالى و جنود الهی تدبیر کرد که بدون مظاهر و مجالی چگونه کثرت دارند تا منتهی شوی به این حقیقت که هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و او صمد حق غیر منتهای است و کلمات او که اطوار و مشون اسمائی او هستند غیر منتهای است و از اینجا انتقال یابی که کلمات عالم جسمانی نیز غیر منتهای است و تناهي ابعاد به تنهائی است و تحقیق در کثرت مفارقات در نکته ای علیا قبل از این به اشارت گفته آمد. و سؤالات دیگر نیز پیش می آید که بالاخره سلوک علمی ما را با قدم معرفت به آستانه صحف قیمه مشایخ حکمت و عرفان می کشاند که در اثنای سلوک باید با رفض و نفض، از غبار اوهام دست کشید واللہ ولی التوفیق. (ح. ح)

(٢) أي إثبات تناهي الأبعاد من لواحق الجسم الطبيعي لأن مرجعه إلى البحث عن الهلية المركبة للجسم الطبيعي كما أنه من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الأعراض الذاتية للجسم، فنقول: لما كان الغرض إثبات حقيقة الجسم الطبيعي، وانجر البحث إلى إبطال الجزء الذي لا يتجزى وإثبات أجزاء الجسم أي المادة والصورة وتلازمهما بأن كل واحد منهما لا يتفك عن الآخر إذ مع القول بتركب الجسم مما لا يتجزى لا يمكن القول بالهولي والصورة؛ وكان البرهان الذي يأتي به المصنف على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفاً على إثبات تناهي الأبعاد، أتى هاهنا بإثبات تناهي الأبعاد. وبعبارة أخرى لما تبين من البيانات السابقة إثبات الهولي وظهر تركيب الجسم من المادة والصورة أراد المصنف أن يبين تحقق التلازم بينهما بأن كل واحدة منهما لا يتفك عن الأخرى لذاتها وكان البرهان الذي أقام القوم على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفاً على إثبات تناهي الأبعاد فلا جرم يحتاج إلى بيان هذه البراهين لإثباته.

وبيان أمين ما أفاده صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية، وحيث إن أسلوب كلام المتأله السبزواري في المقام نحو ما في الهداية كان ذلك الشرح بيان ما في هذا الكتاب أيضاً، وهو ما يلي (ط ١ - ص ٥٤):

واعلم أنه لما تكلم المصنف في إثبات الهولي و بين تركيب الأجسام من المادة والصورة، أراد أن يبين تحقق التلازم بينهما بأن كل واحد منهما لا يتفك عن الأخرى لذاتها؛ وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفاً على إثبات تناهي الأبعاد فلا جرم احتج إلى إقامة البرهان عليه فأدرج هذه المسألة التي هي مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الأعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين إثبات الهولي وكيفية التلازم الذين هما من الفن الأعلى لأجل ما ذكرناه. (ح. ح)

اعلم، أن البرهان المسمى بالبرهان السلمي^(٣) قد أقامه قوم من القدماء على تنامي الأبعاد، فقالوا: لو أمكن وجود الأبعاد الغير المتناهية لأمكن أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان كساقَي مثلث يذهبان إلى غير النهاية، و معلوم أن الساقين، كلما تمادي في الطول ازداد البعد بينهما، فلو امتد إلى غير النهاية كان البعد بينهما أيضاً^(٤) غير متناه، مع أنه محصور بين حاصرين و هو محال.

و اعترض عليه الشيخ في «الشفاء»^(٥): «بأننا لا نسلم أنه يلزم وجود بُعد بين الخطين غير متناه غاية أن يكون تزايد بُعد بُعد بين الخطين إلى غير النهاية، لكن ليس يلزم منه وجود بعد زائد غير متناه، بل كل بُعد نفرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه إلا بقدر مستناه، و الزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون إلا متناهياً؛ و هذا كالعدد يقبل الزيادة إلى غير النهاية مع أن كل مرتبة منه في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على ما تحته إلا بواحد»^(٦).

(٣) راجع الفصل الثامن من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي - ج ١ ص ٩٩)؛ والفصل الحادي عشر من النمط الأول من الإشارات (ط ١ من الرحلي - ص ١٤ من شرح المحقق الطوسي عليه)؛ والفصل الثامن من الفن الأول من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ٨)؛ والمباحث المشرقية (ط حيدرآباد دكن هند - ج ٢ - ص ١٩٢)؛ والنكته ٦٨٣ من كتابنا الف نكته ونكته.

والمصنف ناظر الى شرح صدر المتألهين على الهداية الأثرية (ط ١ - ص ٥٤). (ح. ح)

و ايضاً شرح المقاصد، ج ٣، ص ٩٦، ط بيروت. (م. ط)

(٤) بناء دليل هؤلاء على فرض تساوي الوتر مع الضلعين، فيكون مثلثا متساوي الاضلاع والزوايا.

(٥) حاصله أن اللازم من ذهاب الخطين الى غير النهاية عدم تنامي تزايد البعد الواصل بينهما، لا وجود بعد غير متناه بينهما. (ح. ح)

شرح الإشارات و التنبهات، ج ٢، ح ص ٦٢. (م. ط)

(٦) اعلم أن اصل هذا البرهان موروث من القدماء، والشيخ بعد الإيراد عليه أراد أن يبيّن بياناً لا يرد عليه شيء فزاد على ما كان في الأصل أموراً:

الأول تحصيل البعد الأصل من فرض نقطتين متقابلتين؛

الثاني اعتبار تحقق زيادات غير متناهية على ذلك البعد الأصل؛

ثم قال: « وإن اشتهى أحد^{(٨)(٩)} يبان أن لا بد من بُعد غير متناه فليفرض على الخطّين الذاهبين نقطتين متقابلتين و ليوصل بينهما بخطّ يكون وترّاً لزاوية التقاطع^(٩)، فلما كان ذهاب الخطّين إلى غير النهاية تكون الزيادات على ذلك البعد الأصل غير متناهية، وتفرض تلك الزيادات متساوية، فلما كان كل زيادة توجد في بُعد فهي موجودة فيما فوقه، فيلزم أن يكون بعد^(١٠) توجد فيه زيادات

الثالث اعتبار تساوي تلك الزيادات إذ لو لم يحبر ذلك لم يتضح عدم تناهي البعد المشتمل على الغير المتناهية بينهما إلا إذا اعتبرت الزيادات متزائدة، وإذا اتضح الأمر في المتساوية يكون في المتزائدة أوضح؛

الرابع اعتبار وجود زيادة كل بعد في بعد فوقها، وبذلك المقدمة الأخيرة دفع ما أورده على القدماء إذ لوجب وجود كل زيادة في بعد فوقها لوجب وجود كل مجموع زيادات في بعد فوقها، ومجموع الزيادات الغير المتناهية أيضاً مجموع زيادات يجب وجودها في بعد فافهم. (ح. ح)

(٧) شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ح ص ٦٢ وطبعميات الشفاء ج ١، ص ١١٨ إلى ١٢٢ ط، قاهره. (م. ط)

(٨) أي ثم قال الشيخ في الفصل المذكور من الشفاء (ط ١ من الرحلي - ج ١ - ص ١٠١ - س ٨) ولكن ما في الكتاب ملخص عبارة الشفاء. (ح. ح)

(٩) هذا البعد - أي ذلك الخطّ - يسمى بالبعد الأصل كما سيصرّح به بقوله: «على ذلك البعد الأصل» تسمية بالأصل لكونه أصلاً لسائر الخطوط أي الأبعاد الباقية فانها مشتملة عليه مع زيادة؛ ويسمى الخطّ الثاني أولاً لاشتماله على أول الزيادات؛ وخطوط آخر عرضية غير متناهية زائدة على الأصل متزائدة على نهج واحد لتحصل زيادة غير متناهية على ذلك البعد موجودة بغير نهاية تكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الأصل لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة في ما فوقه، والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زائد على البعد الأول بما لا نهاية فيكون غير متناه فيلزم الخلف. (ح. ح)

(١٠) كان تامة.

تبصرة: لعل نظر القدماء في البات تناهي الأبعاد بالبرهان السلمي كان على فرض تساوي البعد الأصل - أي تساوي ذلك الخطّ الذي هو وتر لزاوية تقاطع الخطّين المفروضين اللذين هما ضلعا تلك الزاوية - مع الضلعين المذكورين متصاعداً على هيئة مثلث متساوي الأضلاع والزوايا؛ فعلى هذا يلزم وجود ابعاد ثلاثة في جهات ثلاث كل واحد من الأبعاد مشتمل على الزيادات المفروضة الغير المتناهية المحصورة بين الحاصرين؛ وهذا الوجه اوسع من الفرض المذكور في الكتاب، فلا يرد اعتراض الشيخ عليهم فتدبر. (ح. ح)

غير متناهية^(١١) بالفعل متساوية، فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الأصل بما لا نهاية له فيكون غير متناه، ويلزم الخلف. ^(١٢)

وقد أشرنا إلى تقرير الشيخ فقلنا: ولا تنهي البعد، أي مطلقاً ينفي البرهان السلمي هذا فاعل و مفعوله اللاتناهي قُدِّم عليه في ضلعي الزاوية متعلق بقولنا: فليحسم، أي فليقطع بوتر هو البعد الأصل فأخيراً أي فبوتر آخر زيد على الأول قدر - بفتح الدال - و المراد هو القدر بالسكون ثم زيد بهذا القدر الذي كان الآخر زائداً على الأصل بأوتار أخر أي في كل من أوتار أخر بحيث يزيد كل تال على سابقه بمثل ما زاد سابقه على سابقه. وهذا المصراع إشارة إلى قول الشيخ: «و لي فرض تلك الزيادات متساوية».

قيل: إنما فرض التساوي^(١٣) إذ لو كانت الزيادات الغير المتناهية على سبيل

(١١) فالشيخ قد زاد أموراً منها: أن هنا زيادات غير متناهية بالفعل، إذ ليس كما قد يتوهم أن الأبعاد تتعاقب إلى غير النهاية؛ إذ فرق وأوضح بين الممتد المكاني والممتد الزماني، فإن اجزاء محور الاطلس مثلاً كلها موجودة بالفعل في آن واحد واجزاء دقيقة من الزمان غير موجودة بالفعل. فكيف دهر منه؟ ومنها: أن كل زيادة في بعد، فهي فيما فوقه مع زيادة بنحو الاتصال. ومنها: كونها بقدر واحد كشيء لا يقال دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها؛ إلا بعد اثبات مطلوبكم، وهي وجود بعد هو آخر الأبعاد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لأننا نقول: هذا يلزم من الحججة لا أنه من مبادئها ومقدماتها. ففرق بين أن تتوقف على امر متاف وبين أن تستلزم أمراً متافياً للمفروض، كما هو مقتضى القياسات الخلفية. ومنه كون الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين.

(١٢) شرح الإشارات و التنبهات، ج ٢. ح ص ٦٢ (م. ط)

(١٣) اصل هذا البيان من افادات الشيخ الرئيس في الشفاء (ط ١ - ج ١ - ص ١٠١)؛ وحرره المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الحادي عشر من النمط الأول من الإشارات في مسألة تنهي الأبعاد حيث قال: «وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول، ألا ترى أنا إذا نصفتنا خطأ وجعلنا أحد نصفيه أصلاً وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم نصّف النصف الباقي وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية، وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية، فإذا كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل غير متناهية، والأصل يتزايد لا إلى نهاية مع أنه لا ينتهي إلى مساواة الخط الأول المنصّف، ثبت أن هذه

التناقص لم يجب أن يكون البعد المشتعل عليها غير متناه، لأننا إذا فرضنا خطأ بقدر شبر و نجعل البعد الأول نصف شبر، ثم ننصف النصف الباقي ونزيد على البعد الأول حتى يكون بعداً ثانياً، ثم ننصف نصف النصف و نزيد على الثاني فيكون ثالثاً، و هكذا يمكن تنصيف الباقي إلى غير النهاية لأن الخط قابل للقسمة إلى غير النهاية و مع ذلك لا يكون البعد المشتعل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً بل أنقص منه، و أما إذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب. و إنما اقتصر عليه لأن المثل موجود في الزائد، فإذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل، علم حصوله من الزائد بالطريق الأولى دون العكس.

واعترض عليه صاحب «المحاكمات»: « بأن الخط و إن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية، لكن خروج جميع هذه الأقسام إلى الفعل محال^(١٤)، و لو فرض الخروج كان البعد المشتعل على تلك الزيادات غير المتناهية غير متناه في الطول^(١٥) ضرورة

الزيادات إذا كانت بتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه، أما إذا كانت بقدر واحد أو كانت متزائدة فالمطلوب حاصل، ولما كان المثل موجوداً في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد».

واعترض على ذلك البيان صاحب المحاكمات، ثم أجاب هو - أعني صاحب المحاكمات عن اعتراضه؛ والمصنف - أعني المتأله السبزواري - ينقل عبارات الكتاب عن شرح صدر المتألهين على الهداية الأثرية (ط ١ - ص ٥٥)، وراجع محاكمات القطب الرازي أيضاً في المقام في حواشي الفصل المذكور من الاشارات؛ (ص ٥٥ من دارالطباعة العامرة مع حواشي ملا ميرزا جان).

وقال صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثرية: «اعلم أن هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمى...» وبعد تقرير البرهان قال: «واعترض عليه الشيخ في الشفاء...» وبعد نقل اعتراض الشيخ قال: «وأورد عليه صاحب المحاكمات...» وبعد نقل إرادته قال: «فاجاب عن الإرادة...» يعني أجاب صاحب المحاكمات عن إرادته على الشيخ. وعبارة المصنف في الكتاب على وزان ما في شرح الهداية مع اختصار فراجع (ط ١ - ص ٥٤ و ٥٥). (ح. ح.)

شرح الإشارات و التنبيهات، ج ٢، ص ٦٣ سطر آخر. (م. ط.)

(١٤) للزوم المحاذير التي كانت ترد على قول النظام. (ح. ح.)

(١٥) سواء كانت تلك الزيادة متساوية أو متزائدة أو متناقصة لأنها زيادات مقدارية، وكلما تزداد يزيد

المقدار فلما ازدادت إلى غير النهاية يكون البعد المشتعل عليها غير متناه بالضرورة. (ح. ح.)

أن المقدار يزداد بحسب ازدياد الأجزاء^(١٦)، فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات». و أجاب: بأن نسبة زيادة البعد إلى زيادة البعد، كنسبة^(١٧) عدد الزيادات إلى عدد الزيادات ضرورة، أن عدد الزيادات كلما يزيد، يُزيد البعد بتلك النسبة، أو كنسبة عدد الأبعاد^(١٨) إلى عدد الأبعاد. مثلاً نسبة زيادة البعد الثالث إلى زيادة البعد الثاني نسبة الإثنين إلى الواحد، و كذا في الرابع و الثالث نسبة الثلاثة إلى الإثنين و هكذا، لكن عدد الزيادات يذهب إلى غير النهاية، فلا بُدُّ من بُعدٍ مشتمل على الزيادات الغير المتناهية، و النسبة إنما تكون محفوظة إذا كان التزايد على التساوي^(١٩) لا على التناقص^(٢٠).

و به أجاب أيضاً^(٢١): عن منعه الذي أورده^(٢٢) على طريقة الشيخ، بأن اللازم

(١٦) فإذا كانت الأجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين الحاصرين. وقوله: «و أجاب بأن...» ضمير الفعل راجع إلى صاحب المحاكمات كما دريت آنفاً من انه اعتراض على قول الشيخ أولاً ثم أجاب عن اعتراضه عليه. (ح. ح)

(١٧) فيكون حكم الكم المتصل بحكم المتفصل، و حكم العظيم والكبير حكم الكثير، لكن الكثير غير متناه. فالعظيم غير متناه، كما سيقول لكن عدد الزيادات إلى آخره.

(١٨) حيث فرضت الزيادات متساوية، فإذا كان عدد مجموع الزيادات المساوية على البعد الأول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الأربعة المتناسبة، و النسبة إنما تكون محفوظة إذا فرضت الزيادات متساوية، و أما إذا كانت متناقصة فلا لعدم انحفاظ النسبة. (ح. ح)

(١٩) قال شارح المقاصد: و إنما فرضت الزيادات متساوية احترازاً عما إذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهي إلى ما لا يقبل الانقسام بالفعل ولا يلزم وجود البعد الغير المتناهي ولا يظهر، و أما في صورة التزايد فلا خفاء في أن الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه أظهر. (ح. ح)

(٢٠) كما إذا كانت الزيادة في البعد الثاني على الأول شبراً، و في الثالث نصفه، و في الرابع ربعه، و في الخامس ثمنه، و في السادس نصف ثمنه لانتصير مساحة زيادات السادس خمسة اضعاف مساحة زيادة الثاني، لكن عددها خمسة اضعافها.

(٢١) أي أجاب صاحب المحاكمات أيضاً عن منعه أي عن اعتراضه الذي أورده على الشيخ الرئيس حيث قال الشيخ: «إنما فرض التساوي...» إلى آخر ما نقل عنه المصنف: «قيل إنما فرض التساوي إذ لو كانت الزيادات...» (ح. ح)

(٢٢) و الحق، أن هذا منع لمقدمة بديهية، فيكون مكابرة غير مسموعة، إذ بعد كون عدد الزيادات غير

ليس إلا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعدٍ مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية، بل كل بعدٍ فرض فهو لا يزيد على بعدٍ آخر إلا بقدر واحد متناه. و كذا يخرج^(٢٣) منه الجواب عما يقال حكم الكل المجموعي غير حكم الكل الأفرادي.^(٢٤)

متناه وكونها بالفعل كما قلنا: انه فرق بين اجزاء المتماضي في المكان، والمتماضي في الزمان، وكون الزيادات فيما تحت إنما هي فيما فوق، وكون القاعدة العقلية غير مخصصة، اذ نرى البعد المختتم للالف مثل البعد المختتم للمائة في الاشتغال، وهكذا لزم وجود بعدٍ مشتمل على الزيادات الغير المتناهية بالضرورة.

(٢٣) أي الكل الافراضي والمجموعي المذكورين في كلام الشيخ، حيث قال: «فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة، إلى آخره.

(٢٤) قال صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثرية بعد نقل إيراد صاحب المحاكمات على الشيخ معترضاً على المحاكم ما هذا لفظه: «وقد بقي بعد في كلامه - أي في كلام صاحب المحاكمات - نظر وهو أن قياس الكل المجموعي على الكل الأفرادي غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بعد إلى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه إلى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الآخر تحقق بعد تكون نسبة زيادته إلى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية إلى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور إذ يجوز أن لا يكون بازاء مجموع أعداد الزيادات بعداً وإن كان بازاء كل عدد زيادة بعده» (شرح الهداية - ط ١ - ص ٥٦).

قال بعض الفضلاء: اعلم أن حكم الكل الأفرادي والكل المجموعي إنما يكون واحداً إذا كان الحكم على واحد من الأفراد لا بشرط أعني أعم من أن يكون أفراد اخر مع ذلك الفرد أولاً كقولنا كل انسان ممكن لأن هذا الحكم جائر على مجموع الأفراد أيضاً لأن الحكم على كل واحد لا بشرط معقول، وان حكم على كل فرد بشرط لا بالخصوص أي لا يكون معه فرد آخر كما يقال كل انسان يشبهه هذا الرغيف، ليس حكم الكل الأفرادي حكم الكل المجموعي.

وقال المحقق اللاهيجي: كل زيادة في بعد يستلزم كون كل مجموع الزيادات في بعد لأن كل زيادة في بعد تتضمن جميع الزيادات التي تحت ذلك البعد فهي عين تلك الزيادات مع زيادة فإذا كانت هي في بعد فوفاه فجميع تلك الزيادات أيضاً في ذلك البعد فيصدق أن مجموع الزيادات في بعد فوفاه، وإذا كان كل زيادة في بعد حاله ما ذكر كان مجموع الزيادات أيضاً كذلك وهو المطلوب. و الحكم على كل واحد لا يستلزم الحكم على المجموع كلياً لكنه قد يستلزم ذلك، وهائنا كذلك لأن الحكم على واحدة من الزيادات بكونها في بعد يستلزم الحكم على مجموع الزيادات التي تحتها بكونها في ذلك البعد، فإذا كان كل واحدة من الزيادات كذلك كان مجموع الزيادات أيضاً

و ربما يدفع المنع يانه: إذا كان بُعد بقدر ذراع مثلاً وزيد عليه بالفعل ذراعٌ ذراعٌ إلى غير النهاية فلا شك أنه يصير غير متناه. و ظاهر أيضاً أنه لا فرق بين أن يكون البُعد الأول في موضعه و زيد عليه هذه أو انتقل إلى موضع آخر و زيد عليه ذراع ثم إلى آخر و زيد عليه آخر و هلمَّ جرأ.

و حينئذ نقول: إذا كان كل زيادة توجد في بعد موجودة مع المزيد عليه فيما فوقه، فلا خفاء في أن البُعد الأول يصير حكمه حكم البُعد الذي فرضنا أنه زيد عليه الذراعات الغير المتناهية في مواضع غير متناهية إذ البعد الثاني لما كان مشتملاً عليه مع زيادة فكأنه انتقل البعد الأول عن موضعه إلى هذا الموضع و زيد عليه تلك الزيادة، و هكذا في الثالث و الرابع إلى ما لا نهاية فلا بد أن يحصل بعد غير متناه مع أنه محصور بين حاصرين.

فقد اتضح لزوم قولنا: كل الزيادات ففي بُعدٍ ظهر و حينئذ في الحاصرين اللاتناهي انحصر، أي بُعد ما بين الخطئين، و كذلك كل من الخطئين محصور بين ذلك البُعد و بين نقطة المبدء لأنه لما كان ذلك البُعد مشتملاً على كل الزيادات لم يكن فوقه بُعدٌ يشذ عنه، فلزم تناهي الكل.

كذلك، ومن جملة الموضوعات مجموع الزيادات الغير المتناهية.

وقال صاحب المحاكمات: «لا نسلم أنه إذا كان كل جملة من الزيادات الغير المتناهية في بعد يجب أن يكون جميع تلك الزيادات في بعد لجواز أن لا يكون الحكم على كل واحد حكماً على الكل المجموع فان كل فرد من أفراد الانسان يشبهه هذا الرغيف وتسعه هذه الدار والمجموع ليس كذلك. قال الشارح - يعني به المحقق الطوسي شارح مقاصد الاشارات -: «إذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بُعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله أيضاً في بعده وفيه بحث لأنه إن اراد بالمجموع المجموع المتناهي فمسلم أن كل مجموع متناه فهو في بعد، وإن اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهياً أو غير متناه فلا نسلم أن كل مجموع في بعده انتهى كلام المحاكم ملخصاً (حواشي المحاكمات على شرحي الاشارات مع حواشي ملا ميرزا جان عليها - ط دارالطباعة العامرة - ص ٦١). والكلام كل الكلام في اثبات تناهي الابعاد بهذه الأقاويل، كيف لا والعقل الناصع عن تصورهِ أب فضلاً عن تصديقه. (ح. ح)

براهين آخر :

هي برهان المسامطة و برهان الموازاة^(٢٥)، و برهان التطبيق.
 وأشرنا إلى برهان المسامطة فقلنا: مبطل لا نهاية ذي، أي اللانهاية ثابتة في الخط
 الجملة صفة لا نهاية فقد أول المسامطة - فقد مبتداء مؤخر - مبطل - خبر مقدم. - و
 ذلك فقد يلزم إن من موازاة - متعلق بحرك - و كذا إليها، أي إلى المسامطة حركاً -
 مبني للمفعول و نائب الفاعل - قطر أي قطر كرة تناهى هذا برهان المسامطة .
 و إلى برهان الموازاة أشرنا بقولنا: و بعكس ذلكا، أي في عكس ذلك، و هو أن
 يحرك قطر كرة من المسامطة إلى الموازاة آخرها، أي آخر المسامطة يفقد.
 بيان الأول^(٢٦): أنا إذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه
 و تحركت الكرة حتى زالت الموازاة إلى المسامطة، و جب أن تكون في الخط الغير
 المتناهي نقطة هي أولى نقط المسامطة واللازم محال. بيان اللزوم: أن المسامطة حادثة،
 فليكن لها أول.

(٢٥) برهان المسامطة يسمى برهان الموازاة أيضاً، وعكسه يسمى ببرهان التخليص كما في تلويحات
 الشيخ الإشراقي، وشرح ابن كمونة عليه، و كشكول الشيخ البهائي (ط ١ - ص ٢٥٢)؛ كيف كان
 قد أخذت لفظتا الموازاة والمسامطة كليهما في تعريف هذين البرهانين إلا أن الموازاة قد أخذت في
 برهان المسامطة أولاً، والمسامطة في برهان التخليص - أي برهان الموازاة على تعبير المصنف - أولاً؛ ففي
 الأول يخرج قطر الكرة من الموازاة إلى المسامطة، وفي الثاني بالعكس. (ح. ح.)
 (٢٦) ناظر في تقرير برهان المسامطة إلى تحرير صدر المتألهين في الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ٨)
 وهذا البرهان المسامطي هو المعول عليه عنده حيث قال: «فصل في إثبات تناهي الأبعاد وعليه براهين
 كثيرة نذكر منها ثلاثة، الأول وهو المعول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهية...؛ فقرر البرهان
 المسامطي؛ كما ان البرهان المعول عليه عند الشيخ هو السلمي كما في الفصل الحادي عشر من النمط
 الأول من الإشارات، وأما في الشفاء فقد ابتدأ ببرهان التطبيق، وذكر البرهان السلمي بعده، ولكنه
 في الإشارات قد اكتفى بالسلمي وحده، وكتاب الإشارات آخر مصنفاته فخير. ثم لنا حول كلمات
 صاحب الاسفار في تقرير البرهان المسامطي إشارات تطلب في تعليقاتنا عليه. (ح. ح.)
 ولزيد التحقيق راجع شرح المقاصد، ج ٣، ص ٩٣، ط بيروت. (م. ط.)

و أما بيان استحالة اللازم فلأنه إذا كان الخط متناهيًا كان أول نقطة المسامطة نقطة رأس الخط، و أما إذا كان غير متناهٍ فكل نقطة تعين أنها أولى نقطة المسامطة قبلها نقطة أخرى المسامطة معها قبل هذه. و ذلك لوجهين:

أحدهما: أن المسامطة مع أي نقطة في الخط الغير المتناهي بزواوية حادثة^(٢٧) في المركز، و الزاوية قابلة للقسمة^(٢٨) إلى غير النهاية فالمسامطة بزواوية أحد من زاوية ممكنة.

و ثانيهما: أن المسامطة تكون بالحركة، و كل حركة تقبل القسمة إلى غير النهاية، فالمسامطة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة فوق النقطة المفروضة أولاً.

و بيان الثاني: أنا إذا فرضنا قطر الكرة مسامتاً لخط غير متناهٍ، ثم تحرك من المسامطة إلى الموازية لزم أن لا يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أخيرة نقط المسامطة و اللازم باطل لكون المسامطة منقطعة، فلا بد لها من نهاية. و بيان الملازمة ظهر مما ذكر.

ثم أشرنا إلى برهان التطبيق بقولنا: و التطبيق^(٢٩) خذ للتأهي مأخذاً وثيقاً. و بيانه

(٢٧) يعني أن تلك المسامطة تحصل بسبب حدوث زاوية في المركز بين الخط المسامت والخط الأول الموازي. (ح. ح)

(٢٨) سيما على قول من يقول: «الزاوية من مقولة الكم كالمهندس»، فإن الزاوية المسطحة عنده السطح من حيث معروضيته لهيئة حاصلة لاجل تلاقي الخطين عند نقطة. و أما عند الحكيم فهي نفس تلك الهيئة المارضة كالشكل، فعنده كلاهما من الكيفيات المختصة بالكيفيات. و حينئذ تقبولها القسمة كقبول المساواة واللامساواة والحدة والإنفراج بالعرض للمقدار؛ فالاستدلال على أنها من مقولة الكم يقبولها القسمة غير صحيح. وإنما يصح لو قبلتها بالذات. و على أي تقدير قبول الزاوية القسمة، إنما هو بين الضلعين، لا من جهة الرأس والوتر، إذ هذه جهة نهاية السطح عند ملتقى الخطين بنقطة.

(٢٩) الشيخ الرئيس بعدما حرر البرهان السلمي في الاشارات قال: «وقد نستبان استحالة ذلك أيضاً من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة، أو لا يستعان...» و المحقق الطوسي في الشرح حرر البرهان المسامتي في بيان ما يستعان فيها بالحركة، و برهان التطبيق في بيان ما لا يستعان فيه بالحركة وأوجز وأجاد في بيانها حيث أفاد:

بمثل ما مضى في العلة و المعلوم.

«الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناهٍ يجب أن يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر، ويستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف.

والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناهٍ من إحدى جهتيه دون الأخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه؛ وبيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجزء مساوياً للكل، وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها؛ وهما مشهوران.

بيان: قوله: «فيلزم أن يوجد في الخط...» أي فيلزم أن يحدث فيه.

وقوله: «ويستحيل أن يوجد...» مع أنه يجب أن يحدث أول نقطة للمسامة لأن المساماة حادثة فيكون لها أول.

وقوله: «لوجود نقطة يسامتها...» هذا التعليل يستفاد من أن الخط الآخر يكون قطر كرة متحركة، فبعدها حركت إن تُشير إلى أية نقطة من الغير المتناهي وفرضتها النقطة المساماة للقطر كانت نقطة أخرى فوقها مساماة، وهكذا لأن الحركة قابلة إلى قسمة غير متناهية، وأن الزاوية الحادثة من القطر والخط الغير المتناهي قابلة للانقسام الغير المتناهي كما هو لازم البيان من التاسع من أولى الأصول لأن الزاوية متى نصفت فكل واحد من النصفين ينصف بذلك البرهان أعني التاسع من أولى الأصول، وهكذا.

وقوله: «قبل كل نقطة» أي الجانب الفوق. وقوله: «فيلزم الخلف» أي فيلزم عدم تحقق المساماة بعد كونها واجبة التحقق بسبب الحركة؛ أما عدم تحققها لتوقفها على وجود أول نقطة من نقاط المساماة وهو متف لأنه لا يوجد لغير المتناهي أول. وقوله: «على ما يبقى منه» متعلق بقوله تطبيق. وقوله: «وهما مشهوران» أي الوجهان المذكوران أحدهما برهان المساماة، والآخر برهان التطبيق

مشهوران. (ح. ح)

[١٠٠]

غرر في ان الصورة في هذا العالم الطبيعي لا تنفك عن الهيولى

فالجسم ذو شكلٍ لما قبله
إذ هو إن بنفسه ذو شكلٍ
ونسبة الغير استوت للمتصل
مع أنه بنفسه لا يفعل

مركز تقيتة كميتر علوم سعودي

غرر في أن الصورة في هذا العالم الطبيعي^(١) لا تنفك عن الهيولى

لما فرغنا عن إثبات تناهي الأبعاد فرغنا عليه هذه المسئلة^(٢)، فقلنا: فالجسم ذو شكل معين شخصي، أي كل جسم متناه، وكل متناه ذو شكل، فكل جسم ذو شكل. أما الصغرى فلما مرّ، وأما الكبرى فلأن الشكل عند المهندسين هو المقدار المحدود، كما قال اقليدس^(٣): «الشكل ما أحاط به حدٌّ أو حدود».

و عند الحكماء من الكيفيات المختصة بالكم المتصل وهو هيئة إحاطة حدٍّ أو

(١) أي الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى. انما قال في هذا العالم الطبيعي لأن الصورة في ذلك العالم الذي هو فرق الطبيعي وورائه والدار الآخرة والنشأة الأخرى عارية عن المادة الطبيعية واحوالها كما مستجيء، براهين هذا الحكم الحكيم في البحث عن الحركة الجوهرية والنفس والمعاد. وقد روى العالم الأوحدي القاضي ناصح الدين أبو الفتح عبدالواحد بن محمد التميمي الأمدى في «غرر الحكم ودرر الحكم» عن الإمام الوصي أبي الأئمة على العالي الأعلى حيث قال: «سئل (ع) عن العالم العلوي؟ فقال: صور عارية عن المواد، خالية (عالية - غ) عن القوة والاستعداد»
إعلم أن المصنف في هذه الغرر الثلاث ناظر إلى عدة فصول من النمط الأول من اشارات الشيخ الرئيس و شرح المحقق الطوسي عليها، وهي من الفصل الثاني عشر إلى الفصل السابع والعشرين من ذلك النمط. (ح. ح)

(٢) قد دريت في مفتح البحث عن البات تناهي الأبعاد أن مسألة امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفة على مسألة تناهي الأبعاد ومتفرعة عليها. (ح. ح)

(٣) قاله في صدر المقالة الأولى من كتاب أصول الهندسة والحساب. وما أحاط به حدٌّ كالكرة والدائرة، وما أحاط به حدود كسائر الأشكال من المثلث والمكعب وغيرها. والشكل بمعناه الحكمي كيف لا يقبل القسمة والامتداد كما تقدم في أول الطبيعيات؛ والحد في هذا الموضع هو النهاية. (ح. ح)

حدودٍ بالشيء. فلما ثبت أن كل جسم متناهٍ فبالضرورة يكون ذا شكل؛ فثبت أن كل جسم له شكل معين. والمراد بالجسم هنا الإمتداد^(٤) الجسماني لأنه الجسم في بادي النظر.

ثم نقول: كل امتداد جسماني ملزوم لشكل معين، والشكل المعين ملزوم للمادة كما في المتن لما قبلاً^(٥). - خبر كان - قوامه وذا هيولى إذا لا شأن لها إلا القبول. ثم إن دليل كون التشكل في الإمتداد بالهيولى أن لزوم الشكل للإمتداد إما أن يكون لما دته الحاملة و لواحقها، أو لا يكون لها مدخل فيه. و على الثاني إما أن يكون لزوم الشكل للإمتداد بنفسه عن نفسه، أو عن غيره، و الأخيران باطلان، فبقي الأول.

و قد أشرنا إلى بطلان الأول منهما بقولنا: إذ هو، أي الجسم بمعنى الإمتداد^(٦) إن بنفسه، أي بحيث لو انفرد عن المادة و لواحقها هو ذو شكل، أي عن نفسه بقرينة المقابلة للغير وُحد، أي الشكل^(٧) فلزم أن يكون الأجسام بأسرها مشكّلة بشكل

(٤) والمراد بالجسم البمد لأن الأجسام من حيث إنها أجسام لا توصف بالتناهي وعدمه بل باعتبار الأبعاد القائمة به لأن ذات الجسمية من حيث هي لا تختلف فالوصف بالتناهي هو الأبعاد، فحلى هذا إطلاق الأجسام على الأبعاد مجاز بملاقة الحالية والمحلية. (ح. ح)

(٥) فيه إشارة إلى أن ليس المراد بقولهم: إن الصورة محتاجة لشيء التشكل أو في الشخص إلى الهيولى؛ أن الهيولى تفيدها الشكل، فان الهيولى قوة انفعالية، ليس شأنها إلا الانفعال والقبول، فالصورة في قبول الشكل محتاجة إليها.

(٦) ناظر إلى شرح صدر المتألهين على الهداية الأثرية (ط ١ ص ٥٨)؛ وكذا ناظر إلى الفصل الثاني عشر من النمط الأول من الإشارات في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى حيث قال: «إشارة، فقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود...» راجع شرح المحقق الطوسي عليه، ولنا تعليقات على ذلك الشرح لعلها مجدية في المقام. (ح. ح)

(٧) إذ مع عدم اعتبار الهيولى لا فصل، وإذا لا فصل في المتصل، فلا تغاير. والشيخ في «الإشارات» عبارته هكذا:

«ولو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته» انتهى. والوحدة أولى من التشابه، إذ كما قال

معين. أو وُحِدَ الجسم^(٨)، فتكون مقادير الأجسام واحدة، لكون الشكل تابعاً للمقدار.

بيان اللزوم: أن الإمتداد أمر واحد و الفرض أنه علة للشكل بلا مدخلية للمادة و لواحقها، و وحدة العلة تستلزم وحدة المعلول فثبت كون الشكل حيثئذ، و كذا متبوعه^(٩) واحداً. و الجزء من الجسم استوى مع كل منه في الشكل و المقدار، فإن العلة التي هي الإمتداد في الجزء والكل واحدة، والمراد بالجزء و الكل المفروضان، أي لو فرض أن يكون لجسم جزء و كل حيثئذ^(١٠) لزم تساويهما في المقدار و تابعه، فأقل قليل من الإمتداد يساوي أكثر كثير منه و المطلوب نفي الكلية و الجزئية^(١١) حتى يكون هذا محذورا آخر لازماً لهذا الشق.^(١٢)

و أشرنا إلى بطلان الثاني منهما: و هو أن يكون الإمتداد بلامدخلية المادة قابلاً للشكل عن فاعلٍ غيره بقولنا: و نسبة الغير مفاًرقاً كان^(١٣) أو مقارناً استوت للمتصل إي الإمتداد الجسماني. و هذا قرينة على كونه هو المراد بالجسم فيما سبق. و بالجملة

المحقق الطوسي قدس سره: «لا يتصور التغير في الامتداد إلا بعد وجود المادة و لعل التشابه من باب ارضاء العنان ولو سلكتنا هذا المسلك جعلنا الوحدة نوعية».

(٨) أي الجسم بمعنى الامتداد كما مر غير مرة. (ح. ح)

(٩) يعني بمتبوع الشكل الامتداد أي المقدار فالشكل تابع المقدار والامتداد، والمقدار متبوعه، والمفروض أن المقدار علة للشكل بلا مدخلية للمادة ولواحقها ولا ريب أن وحدة العلة وهي المقدار تستلزم وحدة المعلول وهو الشكل فلزم أن تكون الأجسام بأسرها مشكّلة بشكل معين. (ح. ح)

(١٠) أي حين انتفاء الهيولى، وعلية الامتداد للشكل إذ لا يتحقق في هذا الفرض جزء ولا كل فانهما فرع الانفصال والاتصال، والامتداد بنفسه غير قابل لهما فلا بد من أن يكونا فرضيين لا محققين. (ح. ح)

(١١) لا استواء الكل والجزء كما هو صريح العبارة فانه ليس محذوراً آخر في قبال وحدة الجسم والشكل فدلّبر. (ح. ح)

(١٢) وهو كون لزوم الشكل للامتداد بنفسه عن نفسه .

(١٣) نسبة المفارق على جميع ما دونه على السواء، وإنما يفيض على كل واحد مما دونه بحسب اختصاصه باستعداد خاص، والاستعداد إنما هو من قبل المادة ولواحقها والمفروض عدم مدخلية المادة ولواحقها. وقوله: «لأن يعطى الغير...» سواء كان الغير مفارقاً أو مقارناً. (ح. ح)

لا مخصص^(١٤) لأن يعطى الغير هذا الشكل بهذا الإمتداد، وذاك بذاك، و المفروض عدم مدخلية المادة و لواحقها، مع انه أي المتصل بنفسه لا يفعل محذور آخر في هذا الشق.

بيانه: أنه لولزم الشكل للإمتداد بلا مدخلية المادة عن فاعل غيره لكان الإمتداد منفعلاً بنفسه من غير هيولاه، لأنه إنما يقبل الأشكال المختلفة، إذا اختلف واختلاف الإمتدادات لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض، و تخلخلها و تكاثفها، و باختلافها في قبول الكيفيات الفعلية و الانفعالية، و بالجملة بورود الإنفعالات عليها^(١٥)، و هو محال فإن هذه لواحق الهيولى و المفروض عدم مدخليتها. و يمكن تعلق هذا المصراع بكلا الشقين^(١٦)، إذ في صورة لزوم الشكل

(١٤) بخلاف ما إذا كان اعطاء الغير بمدخلية المادة ولواحقها، فإن المادة باعتبار حقوق عارضة استعدت لشكل معين؛ وباعتبار عارضة أخرى استعدت لشكل معين آخر؛ فلا يلزم التخصيص بلا مخصص على الفاعل. وكذا اختصاص بعض أفراد نوع واحد من النبات مثلاً بالحلاوة، وبعض آخرها بالمرارة، وبعض بالبياض، وبعض بالسواد لأجل المادة ولواحقها.

(١٥) ناظر الى اعتراض صدر المتألهين على اثر الدين مفضل الأبهري في هذا المبحث من الهداية حيث قال الماتن - أعني الأبهري -: «فذلك الشكل إما أن يكون للجسمية (أي للصورة الجسمية العارية عن الهيولى) وهو محال وإلا لكانت الأجسام متشكلة بشكل واحد؛ أو بسبب أمر عارض لها وهو أيضاً محال وإلا لممكن زواله فأمكن أن يتشكل بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال، وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فتكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هذا خلف» فقال الشارح - أعني صدر المتألهين -:

«وفيه نظر لأن الاختلافات المقدارية والشكلية قد تحصل في الجسم من غير ورود انفصال كأشكال الشمعة المبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكميب؛ فالأولى أن لا يجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال إذ الاختلافات المقدارية والشكلية وإن حصلت في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل لا بعد كونه متأثراً لأن يفعل وتكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فيكون المفارق عن المادة مقارناً لها هذا خلف» (شرح الهداية - ط ١ - ص ٥٨ و ٥٩). (ح. ح)

(١٦) كان الجسم بمعنى الامتداد في البيت الأول فاعلاً أي علة للشكل بلا مدخلية للمادة ولواحقها، وكان ذلك الامتداد الجسماني في البيت الثاني قابلاً حيث قال ونسبة الغير استوت للمتصل، فيمكن

للإمتداد عن نفسه كما يكون فاعلاً يكون منفعلاً، فتأمل. (١٧)



مركز تقيتة كميوتير علوم رسوي

تعلق المصراع الأخير وهو قوله: «مع أنه بنفسه لا يتفعل» بكلا الشقين؛ أما تعلقه بالثاني فظاهر لأن الامتداد الجسماني في الثاني قابل، والغير مفارقاً كان أو مقارناً فاعل؛ وأما تعلقه بالأول لأن الامتداد الجسماني في الأول كما انه فاعل علة للشكل كذلك هو قابل أيضاً، فيصح أن يقال في كلا الشقين: مع أنه بنفسه لا يتفعل. (ح. ح)

(١٧) وجه التأمل: ان الشيء الواحد من جهة واحدة، لا يكون فاعلاً و منفعلاً كالبيسط الحقيقي. وأما من جهتين فهو ممكن، فلم لا يجوز أن يكون الامتداد بذاته يقبل الشكل وباعتبار حيشة بفعله؟ نعم، كون القبول والانفعال شأن الهولي، لا الصورة وارد على كلا الشقين.

غرر في ان الهيولى لا تتعرى عن الصورة

ما جُرِّدَتْ عَنْ صُورَةٍ هَيُولَى إِذْ عِنْدَ هَذَا ذَاتُ وَضْعٍ أَوْلَا
 فِي أَوَّلِ بَدَايَاهَا تَحْيِيزَتْ وَذَا مَحَالٌ وَعَلَى الثَّانِي اِكْتَسَتْ
 حِينَ اِكْتَسَتْ بِصُورَةٍ تُعَيِّنُ وَمَعَ تَجَسُّدِ قَمَا الْمُعَيَّنِ
 فَهَذِهِ بِالصُّورِ السَّوَابِقِ مَنَشَأُ الْإِخْتِلَافِ فِي اللُّوَاحِقِ

غرر في أن الهيولى لا تتعرى عن الصورة^(١)

وإلى هذا أشار الشيخ الرئيس بقوله: «الهيولى كالمرأة الدميمة»^(٢) المشفقة عن استعمال قبحها، فمهما يكشف قناعها غطت دميمتها بالكُم ماجردت عن صورة هيولى، إذ عند هذا، إي عند التجرد لو جردت عن كافة الصور ذات وضع، أي قابلة للإشارة الحسية إليها^(٣) بأنها هاهنا أو هناك أولاً، أي ليست ذات وضع في أول وهو كونها ذات وضع يلزم أن تكون بذاتها تحمّزت، إذا لا معنى لقبولها

(١) لما فرغ عن بيان أن الصورة الطبيعية لا تنفك عن الهيولى، أخذ في بيان أن الهيولى أيضاً لا تتعرى عن الصورة الطبيعية ابفاءً لإثبات التلازم بينهما. وقد اقتفى في ذلك سيرة المشاء كما أن الفصل الثاني عشر من النمط الأول من الإشارات في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى، والفصل الرابع عشر منه في بيان امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية. (ح. ح.)

ثم لا يخفى عليك وجه ما في المسألة الأولى من تقييد الصورة بقوله: «في هذا العالم الطبيعي» دون هذه المسألة، وذلك لما أشرنا إليه هناك من أن الصورة في وراء العالم الطبيعي عارية عن المواد، وأما الهيولى المادّي فلا تتعرى عن الصورة الطبيعية فتدير. (ح. ح.)

(٢) الدميمة بالبدال المهمل، وبالمعجمة مهمل. والدميمة المرأة القبيحة المنظرة، وبالفارسية زن زشت روى. (ح. ح.)

(٣) الوضع مقول بالاشتراك على معان أحدها هذا المعنى أي الشيء القابل للإشارة الحسية، ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض، ومنها ما هو المقولة المشهورة.

وقد تقدم البحث عن الوضع في آخر المقصد الثاني في غرر في الاعراض النسيية (ج ٢ - ص ٤٩٢).

وفي كشف اصطلاحات الفنون للشهانوي تحقيق مفيد في الوضع (ط ١ - ج ٢ - ص ١٤٨٢) ومعانيه. (ح. ح.)

الإشارة بأنها هنا أو هناك، إلا أنها في هذا الحيز^(٤) أو ذلك الحيز و المفروض تجردها عن الجسمية فكانت متحيزة بالذات هذا خلف.

كما قلنا: و ذا محال^(٥) و^(٦) و على الثاني و هو عدم كونها ذات وضع حين التجرد اكتست، حين اكتست، إذ لا يكون اكتسائها بالصور محالاً، وإلا لم يكن هيولى حيث لا معنى للهيولى، إلا الجوهر القابل للصور بصورة متعلق باكتست الأولى تعيين، إذ لا يمكن اكتساؤها بكل الصور دفعة و مع تجرد للهيولى كما هو المفروض، فما المعين^(٧) - بصيغة اسم الفاعل - لتساوي نسبة القابل - و هو نفس الهيولى -^(٨) و^(٩) و الفاعل إلى جميع الصور و هذا بخلاف ما

(٤) الحيز يفتح الحاء المهملة و كسر الباء المثناة التحتانية المشددة: الفراغ المتروم المشغول بالمتحيز. وسيأتي

البحث عن المكان والحيز في «غرر في المكان» (ح. ح.)

(٥) لأن الهيولى متحيزة بالعرض، والجسم متحيز بالذات مال (مائل - ظ) للمكان، وكذا ليست ذات وضع بمعنى المقولة أو جزء المقولة، إذ ليس لها أجزاء ذات ترصيف وترتيب، بل الجسم كذلك بالذات.

وقد اقتصرنا في المذخور على هذا اختصاراً وقد يقال بعدما كانت قابلة للإشارة الحسية. فإما أن لا تنقسم أصلاً فهي النقطة أو في جهتين فقط، فهي الخط أو في جهة واحدة فهي السطح، أو تنقسم من جميع الجهات فهي الجسم، هذا خلف.

(٦) أي كون الهيولى عند التجرد عن كافة الصور ذات وضع قابلة للإشارة الحسية محال، ووجهه ظاهر لأنها على هذا الفرض إما متحيزة جميع الأجزاء، أو بعضها، فالأول محال بالبدئية، والثاني ترجيح بلا مرجح. (ح. ح.)

(٧) الاستفهام للانكار. يريد امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها. قال الشيخ في الفصل الخامس عشر من النمط الأول من الاشارات: «فلو فرضنا هيولى بلاصورة، وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن أن يقال إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك، كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعاً هناك، أو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى، وإنما ليس يمكن في ما نحن فيه لأنها مجردة بحسب هذا الفرض...» (ح. ح.)

(٨) سواء كان الفاعل مفارقاً أو مقارناً على نحو ما قلنا في المسألة السابقة فتذكر. (ح. ح.)

(٩) في زيادة لفظ نفس، إشارة إلى تساوي ذات الهيولى بما هي هيولى أولى في مبدء السلسلة الطولية الصعودية إلى جميع الصور، وهذا لا ينالني تخصص استعدادها، إذا صارت مواداً معينة متفنتة، كما

اذا كانت^(١٠) متصورة بصورة، و قد نضتها و ليست أخرى فإن الصورة السابقة معينة و مخصصة للهولي باللاحقة.

و إلى هذا أشرنا بقولنا: فهذه أي الهولي بالصور السوابق منشأ الاختلاف في الصور اللواحق^(١١) و هكذا في السوابق على السوابق على سبيل التسلسل التعاقبي المجوز عندهم^(١٢) و^(١٣) و في البيت إشارة^(١٤) إلى أن إسنادهم الإختلاف العددي إلى المادة، أما يراد به الإسناد إلى المادة المجسمة المصورة، فإن الهولي في عالم العناصر واحدة بالشخص عندهم^(١٥)، فالمستعد و إن كان هو الهولي، إلا أن ما به الإستعداد^(١٥) هو الصورة السابقة، فتلاحق الإستعدادات الغير المتناهية بالهولي

في السلسلة العرضية كما مر. وسيأتي من ان تفاوت الاشكال والاحوال في افراد نوع واحد، أما هو بالمادة ولواحقها لاستواء نسبة الفاعل الفياض إلى جميعها.
(١٠) أي لا يعارض بالهولي المقارنة حين خلعت عنها صورة و ليست اخرى، فان الصورة السابقة مخصصة لها بالصورة اللاحقة، فلا يلزم هاهنا التخصيص بلا مخصص، كما في صورة التجرد عن كافة الصور.

(١١) بل قال الشيخ في «الاشارات»: «تحت هذا سر وهو عدم انقطاع الفيض وعدم الامساك عن الجود، اذ يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء».

(١٢) قال الشيخ في الفصل الثامن عشر من النمط الأول من الإشارات في البحث عن المقام: «وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار أخرى» وقال المحقق الطوسي في الشرح: «ومن تلك الأسرار التنبه لوجود مبدء قديم بفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات - الى قوله -: «وبالجملة الأسباب التي تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر» (ح. ح)

(١٣) ففي البيت إشارتان: احدهما، ما مر أن البيت إشارة إلى ان الصور السوابق مخصصة للهولي باللواحق.

وثانيتها: ان المراد بالمادة في قولهم تعدد افراد نوع واحد؛ أما هو بالمادة ولواحقها الهولي المصورة المتنوعة؛ فان الهولي الاولى واحدة شخصية، وهي صرف القوة ولا ميز في صرف الشيء.

(١٤) الهولي العنصرية عند المشاء واحدة بالشخص لأنهم ينكرون الحركة في الجوهر الطبيعي، وأما عند القائلين بالحركة الجوهرية الطبيعية، فالهولي متجدده أنا فأنا على التحقيق الذي يأتي بيانه في البحث عن الحركة في الجوهر الطبيعي فيعلم أن للهولي في كل آن صورة أخرى، ولكل صورة هولي أخرى. (ح. ح)

(١٥) فالهولي ما لم تتصور بصورة النطفة ولم تكيف بمزاجها لم تستعد للعلقة، وكذا في المضغة

باعتبار الصور المتعاقبة، فاذا انضمَّ إلى هذا القابل الغير المتناهي في الإنفعال جود الفاعل الغير المتناهي في الفعال استمر نزول البركات و انفتح أبواب الخيرات إلى غير النهاية.



مشروطة بسبق العلقة، وهكذا. فهانذا ثلاثة أشياء المستعد: وهو الهولي وما به الاستعداد، وهو الصورة السابقة والمستعد له، وهو الصورة اللاحقة، فالاستعدادات المتفننه، أما هي بالصور المتنوعة والامزجة المختلفة.

[١٠٢]

غرر في ان كلاً من الهيولى والصورة محتاجة الى الأخرى بوجه غير دائر

وصورة ما شركت علتهما كما إليها احتاج شخصيتها
لا غرو فالكلي وجوده علن مع أن شركة خفيفة المون
بل في زما نياتها دهرية مثل التوسط من القطعية

مركز تحقيقات كميتر علوم رسدي

غور في أن كلاً من الهيولى و الصورة محتاجة إلى الأخرى بوجه غير دائري.^(١)

و صورة ما شرت علتها، إي علة الهيولى، فالهيولى محتاجة إليها في الوجود والبقاء احتياج الشيء إلى جزء العلة التامة، كما إليها أي إلى الهيولى احتياج شخصيتها، أي الصورة الشخصية في التشكل كما مر.
فالمراد بالتشخص هنا^(٢) و^(٣) أمانة التشخص، كما ذكرنا في المسماة بالعوارض المشخصة في «مبحث التشخص».

- (١) وذلك لأن الهيولى في وجودها وبقائها محتاجة إلى الصورة، والصورة في تشخصها محتاجة إلى الهيولى؛ وأيضاً تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها، وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها فلا دور. (ح. ح.)
- (٢) أي ليس المراد بالتشخص في قولهم: «الصورة محتاجة إلى الهيولى في التشخص»؛ وكذا في قولنا: احتياج شخصيتها التشخص الحقيقي الذي هو الوجود، بل اماراته وكواشفه التي هي الكيف والكم والوضع المعينة وغيرها؛ كما في قولهم: «إنها محتاجة في التشكل فان الشكل منها». وقد عرفت أن احتياج الصورة إلى الهيولى فيها معناه الاحتياج في القبول والانفعال.
- (٣) لما كان التشخص الحقيقي هو الذي ليس مناطه إلا نحو من انحاء الوجود أي كان تشخص الشيء على الحقيقة نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني الفارابي وتحقق في الحكمة المتعالية أيضاً، وما يسميها القوم من العوارض بالتشخصات فهي بالحقيقة امارات التشخص وعلاماته، وذهن العارف بالحكمة المتعالية يتبادر من التشخص إلى ذلك المعنى الحقيقي، قال: فالمراد بالتشخص هنا أمانة التشخص لا التشخص بمعناه الحقيقي. وقد استوفينا بيان تشخص الشيء بالوجود في الدليل الثامن على الحركة في الجوهر الطبيعي من كتابنا الفارسي الموسوم به گشتی در حرکت، فان شئت فراجع. (ح. ح.)

و المراد بعلتها التي صورة ما شريكة لها^(٤) هي العلة الفاعلية من المفارق العقلي الدائم الوجود، فهذا الفاعل و ذلك الشرط هما المرادان بقولهم: إن الهيولى تستحفظ وحدتها الشخصية بواحد بالعدد، و واحد بالعموم، فالتلازم بين الهيولى و الصورة، باعتبار استنادهما إلى ثالث هو ذلك السبب الأصل^(٥) فيستحفظ الهيولى بمطلق الصورة و نوع الصورة في عالم العناصر بتعاقب الأشخاص.

و قد شبهت الحكماء المعقب القدسي، و استحفاضه الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة بمن يُمسك سقفاً معيناً بدعائم متعاقبة يزبل واحدة منها و يقيم أخرى بدلها.

و لما كان هاهنا سؤالان: و هما أنه كيف يكون طبيعة مبهمة؟ أعني صورة ما منشأ لذات شخصية أعني الهيولى و العلة لا بد أن تكون أقوى من المعلول، و أنه لا وجود إلا لأشخاص الكليات و الشخص هنا محتاج إلى الهيولى، فما الذي يكون شريكاً لعلتها؟

مركزية كميون علم رسيدي

(٤) ناظر إلى عبارة المحقق الطوسي في شرح الفصل العشرين من النمط الأول من الإشارات و قد انتهى كلام الشيخ في بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة إلى قوله و هاهنا سر آخر؛ حيث قال: و لما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد (أي بالشخص) فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علة واحدة بالعدد، فعلم أن هناك شيئاً آخر مباحثاً للهيولى والصورة واحداً بالعدد دائم الوجود تُضاف الصورة من حيث هي صورة ما إليه فتجتمع منهما (أي من ذلك الشيء الآخر المباحث للهيولى والصورة، وهو المبدء المفارق المستحفظ، و من صورة ما) للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها (أي مع الهيولى). و ربما يُشبه ذلك المبدء المستحفظ (أي الحافظ) لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص (متعلق بقوله يشبه، فالمبدء المفارق العقلي الحافظ كذلك الشخص الذي) يمسك سقفاً بدعامات متعاقبة يزبل واحدة منها (من تلك الدعائم) و يقيم منها أخرى بدلها؛ فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدء المفارق سر في هذا الموضوع؛ فالشخص هو المبدء المفارق المستحفظ، والسقف هو الهيولى، والدعامات المتعاقبة هي الصور المتبادلة. (ح. ح.)

(٥) أي ذلك المبدء المفارق المستحفظ. قال المحقق الطوسي في آخر شرح الفصل الخامس والعشرين من الإشارات: «وهذه المسألة من غوامض هذا العلم» يعني أن مسألة التلازم بين الهيولى والصورة في كيفية تشخص كل واحدة منهما بالأخرى على وجه لا يلزم الدور من غوامض هذا العلم. (ح. ح.)

أجيبنا: بأنه لا غرو، أي لا عجب في ذلك، فالكلّي أي الطبيعي وجوده علن^(٦) و ظهر فكما لا صحّة لسلب الشخص عن الأعيان كذلك الكلّي. وليس من شرط^(٧) وجود^(٨) عنوانين أن يكون كل منهما موجوداً بوجود على حدة كالجنس و الفصل في الأنواع المحصلة، و لا سيما في البسائط مع أن شركة خفيفة المؤنة^(٩) هذا علاوة، أي العقل و إن انقبض عن تجويز كون واحد بالعموم^(١٠) علة حقيقية لواحد بالعدد لكونه أضعف منه، لكنه لا ينقبض عن تجويز كونه شرطاً و رابطاً لواحد بالعدد؛ و لا سيما الواحد بالعدد الذي هو الهيولى التي هي القوة المحضة، كما يقال عند اجتماع^(١١) عدّة من أعدام أجزاء العلة التامة المركبة. أن العلة هي القدر المشترك

(٦) أي ليس المراد بصورة ما القرد المنتشر ولا الطبيعة الكلية لا من حيث التحقق، بل المراد الكلّي من حيث التحقق، فذات الصورة الموجودة شيء و الصورة الشخصية المحفوفة بالشكل وغيره من العوارض القريبة المشخصة شيء، فالطبيعة موجودة و شخصها أيضاً موجود، ولهذا فالشخص موجود بالاتفاق و الكلّي الطبيعي وجوده معرّك للأراء، فذات الصورة محتاج إليها للهيولى و شخصها محتاجة إليها و إلى لواحقها من الفصل و الوصل و الحر و البرد و التخلخل و التكاثر و بالجملة الانفعال. (٧) فان الكثرة ليست منحصرة في كثرة المنفصلات، فان كثرة الماهية و الوجود شيء و كثرة الجنس و الفصل شيء و كثرة الجهة النورانية و الجهة الظلمانية في الممكن شيء.

(٨) وذلك لأن الفصل علة لتحصل الجنس في الأنواع المحصلة الموجودة في الخارج مع انها موجودان بوجود واحد كالوجود و الماهية، و الأمر في البسائط أيقن، و كذا الكلام في المقام في وجود الهيولى و الصورة فتبصر. (ح. ح)

(٩) ناظر الى كلام المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الخامس و العشرين من النمط الأول من الاشارات حيث قال بعد بيان في تقرير السبب الاصل المفاوق و المعين أي طبيعة الصورة الشريكة العلة: «فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما تشارك به الصورة الزائلة، و جاعلة للمادة جوهرأ غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الأحوال النوعية».

وهكذا في شرح الفصل السابع و العشرين منه. و قال في موضع آخر منه: «والشركة خفيفة المؤنة» (ح. ح)

(١٠) يعني بالواحد بالعموم الصورة الطبيعية العامة المتعاقبة على الهيولى، و بالواحد بالعدد الهيولى ما مشرب المشاء؛ ولكن الصورة الواحدة بالعموم شريكة العلة و معيتها و العلة هي الاصل المفاوق و كانت الشركة خفيفة المؤنة. (ح. ح)

(١١) هذا التنظير و ان كان تشبيه المثبت بالنفي و لكنّه نحو استيناس بما كان في صدد اثباته من كون

بين تلك الأعدام، لئلا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول شخصي هو عدم المعلول المعين حيث إن كلاً منها بانفراده مستقل في ايجاب عدمه، بل هذا ترقى في زمانياتها، أي في الزمانيات من الصور صورة دهرية^(١٢)، أي واقعة في الدهر لا في الزمان، فأنها أصلها المحفوظ^(١٣) و نسخها الباقي منتسبة إلى المبادي العالية الثابتة على حالة واحدة، منزلة تلك الصورة الدهرية من هذه الصور الزمانية مثل التوسط، أي الحركة بمعنى التوسط من الحركة القطعية، فيكون المراد من الإبهام أو العموم في صورة ما الإطلاق الوجودي^(١٤) كما مرّ نظيره.



الصورة الطبيعية على نحو الواحد بالعموم والقطر المشترك بين الصور الطبيعية شريكة العلة لوجود الهولوى. (ح. ح)

(١٢) قد مر معنى الدهر والزمان والسرمد، والفرق بين هذا الشرح وما قبله، انا فيما قبل كنا بصدد اثبات الوجود لطبيعة الصورة، ونحن هنا بصدد اثبات الوحدة والثبات بعلاوة الوجود.

(١٣) ناظر الى المثل الإلهية؛ وقد تقدم كلامنا في بيان قوله: «وكان حفظ كل نوع سيال بالذات والصفات بالمثل النورية...» من أن هذا أحد الوجوه المحوجة الى البحث عن المثل النورية الإلهية (ج ٢ - ص ٣٠٠). ثم البحث عن المثل قد مضى في آخر الإلهيات من هذا الكتاب المستطاب (ج ٣ - ص ٧٠٠ - ٧٢٧). وكذلك قد تقدم بيان الزمان والدهر والسرمد في المجلد الثاني من هذا الكتاب أيضاً (ج ٢ - ص ٢٩١)، وسيأتي التحقيق حول الزمان أيضاً في البحث عن الحركة الجوهرية. وأما بيان الحركة بمعنى القطع والتوسط فسيأتي بعهد هذا في الفريدة الثانية حيث يقول: «وحركة إما بمعنى القطع أو توسط...».

وقد انقضى الخوض في الهولوى والصورة وتلازمهما؛ ولعمري قد أهدى مشايخ العلم - رضوان الله عليهم - في أثناء هذه المسائل أمهات منبغة، وضوابط رصينة، واصولاً مفيدة يتفجع بها الخائض في الحقائق الحكمية، ولكن الكلام في أمر الهولوى هو ما أشرنا إليه غير مرة في أوائل هذه الفريدة فذكر. (ح. ح)

(١٤) أي السعة لا الإبهام الذي في المفهوم الكلي والفرد المنتشر.

[١٠٣]

غرف في الصورة النوعية

ذا صور نوعية جسيم ثقيف مبيادي الآثار اللواتي تختلف
لشركة الصورة والهيولى مع كون شأن هذه قبولا
في أنها أعراض أو جواهر مشاوا اشراقية تشاجروا
وعندنا جواهر بالعرض ذا كونها عين الفصول مقتضى

مركز تقيتة كميتر علوم سعودي

غرر في الصورة النوعية^(١)

ايراد مبحثه في ذيل البحث عن مقومات الجسم^(٢) للإشارة إلى أنها أيضاً من مقومات الأجسام النوعية، و أنها أيضاً محصلة للهولي الجسمة و متلازمتان، فإن

(١) لما فرغ من اثبات الهولي وتلازمها مع الصورة الجسمية شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الأجسام انواعاً. ثم إن لكل واحد من انواع الأجسام الطبيعية صورة أخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعاً ولهذا سميت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالقويم والتحصيل؛ ونسبى طبيعية أيضاً باعتبار كونها ميدياً للحركة والسكون الذاتيين؛ وقوة أيضاً باعتبار تأثيرها في الغير؛ وكما لا لصيرورة الجنس به بالفعل نوعاً مركباً.

ومما يجب أن يعلم أن المقتضى للآثار المختلفة المختصة كل منها يقسم من أقسام الأجسام الطبيعية لا بد وأن يكون أموراً مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل هو أمر حاصل له في ذاته لأننا نعلم بالضرورة أن العنصر الثقيل مثلاً إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته لا بحسب أمر خارج عن ذاته، فلولا أن في ذاته شيئاً يقتضى اختصاصه بحيزها المعين لما تحرك إليه بحسب الذات وهذا ظاهر جداً.

هذا ما نقلناه من شرح صدر المتألهين على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ٦٤)، والمصنف في المقام ناظر إليه أيضاً. ولا يخفى عليك أن القول بهبوط العنصر الثقيل إلى المركز ليس بحسب ذاته بل بحسب أمر خارج عنه ذاته، وكذلك صعود العنصر الخفيف إلى مقابل المركز؛ وذلك الأمر الخارج هو القوة الجاذبة للأرض على التفصيل الذي حررناه في كتابنا الفارسي: «دروس هيت و ديهگر رشتة هاي رياضى» (ج ٢ - ص ٧٣٣)، وهذا لا ينافي أن يكون لكل نوع من الانواع الطبيعية آثار مختصة

٠٤ (ج. ح)

(٢) إنما قال أيضاً، لأنه كما ان الصورة الجسمية من مقومات الجسم المطلق ومحصلة للهولي كانت الصورة النوعية أيضاً كذلك لأن الصورة الجسمية لا توجد بدون الصورة النوعية. (ج. ح)

الهيولي لا توجد بدون الصورة الجسمية و هي لا توجد بدون الصورة النوعية، و كذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولي ذات^(٣) حال صور نوعية جسم، أي الجسم المطلق ثقّف، أي وجد و هي مبادئ الآثار اللواتي تختلف إشارة إلى دليل إثبات الصورة النوعية في الأجسام. و هو إن كل نوع من أنواع الجسم مختص بإحوال معينة لكون بعضها حاراً^(٤)، و بعضها بارداً، و بعضها في حيز معين يقتضي السكون عند حصوله فيه، و الحركة إليه عند خروجه عنه و غير ذلك. فالقمتضي لذلك الإختصاص ليس أمراً خارجاً عن ذات الجسم بالضرورة فهو إما الصورة الجسمية، أو الهيولي، أو صورة أخرى طبيعية، و الأولان باطلان لشركة الصورة الجسمية بين الأجسام كلها. و الهيولي أي هيولي عالم العناصر مشتركة أيضاً، فيلزم اشتراك الأجسام كلها في الآثار مع كون شأن هذه أي الهيولي قبولاً، و القابل لا يكون فاعلاً فتعين الثالث و هو المطلوب.

(٣) في هذه الحال إشارة إلى لزوم الصورة النوعية للجسمية، فإن الجسمية لا توجد بدون النوعية كما ترى، انه لا امتداد جوهرى فارغاً عن نوعية.

(٤) اختلاف آثار الأجسام يدل على اختلاف صورها النوعية لأن الجسمية فيها واحدة فلا يكون اختلاف الآثار من الجسمية وحدها و الا لزم اشتراك الأجسام كلها في الآثار.

ثم في قوله: «وبعضها في حيز معين...» ناظر الى عبارة صدر المشألهين في شرحه على الهداية الأثيرية حيث قال في بيان أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية صورة أخرى غير الصورة الجسمية، ما هذا لفظه: «كل نوع من أنواع الأجسام مختص بحيز معين يقتضي ذلك النوع بحسب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه، و السكون عند حصوله فيه، فالقمتضي لاختصاص ذلك النوع بذلك الحيز إما الصورة الجسمية المشتركة بين الأجسام كلها، أو الهيولي، أو صورة أخرى؛ و الأول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الأجسام في ذلك الحيز، وكذلك الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلاً و اشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولي و هما باطلان فتعين الثالث...» (شرح الهداية - ط ١ - ص ٦٤).

أقول: أما التمثل بكون بعض الصور النوعية حاراً و بعضها بارداً و نحوهما فحق لا كلام فيه، و أما التمثل بالحيز فقد دريت أنفاً ما هو الصواب فيه من أن ذلك من القوة الجاذبة الأرضية. (ح.ج)

إن قيل: ما سبب^(٥) اختلاف تلك الصور^(٦)؟ وما سبب اختصاص الأجسام بها؟

قلت: وأما سبب اختلافها فعلى قول الإشراقين^(٧) وهو الحق، أنها ظلال للمثل النورية المتخالفة بالنوع التي نوع كل منها منحصر في الشخص الإبداعي، فإن موجودات عالمنا الأدنى ظلال موجودات العالم الأعلى. وعلى قول المشائين أنها ظلال الصور المرسمة العلمية.

وأما اختلاف أولات الأظلة مفهوماً فهو ذاتي^(٨)، أو لاختلاف مفاهيم الأسماء والصفات^(٩) للحق جل شأنه وهي لا مجعولة بلامجعولية وجود المسمى والموصوف

(٥) أي كما أن اختلاف الأحوال من الحركات والحرازة والبرودة وغيرها معللة باختلاف الصور، فليعمل اختلاف الصور أيضاً بشيء.

(٦) ناظر إلى شرح صدر المتألهين على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ٦٦) فراجع.

أقول: ما قاله الإشراقيون من أن تلك الصور الطبيعية المتخالفة بالنوع ظلال للمثل النورية حق، كما أن ما قاله المشائون من أنها ظلال لصور المرسمة العلمية حق أيضاً ولا تناقض بين القولين وإن كان المشائون غير قائلين بالمثل النورية الإلهية كما حققناه في رسالتنا «المثل النورية»؛ ولكن الكلام كل الكلام في معرفة كيفية الحلقة، وقلت فيها بالفارسية: «إلهي حاصل كار و كوششم اين شده است كه از غفلت به درآمده ام و در حيرت افتاده ام»؛ وقل تأسيماً بنبيك: «رب زدني فيك تحيراً». (ج. ح.)

(٧) مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٨٠ (حكمة الاشراق). (م. ط.)

(٨) أي كما أنه ما جعل الجماعل الانسان انساناً، والفرس فرساً، والبياض بياضاً، والسواد سواداً ما جعلها مختلفات، إذ الاختلاف ذاتي بعد ما تصورت الموضوعات والذاتي لا يعمل.

وأما قلنا: «مفهوماً» للإشارة إلى أنه لا اختلاف في تلك الصور وجوداً، بل في المثل أيضاً، إذ لا حجاب من المادة والزمان والمكان والامتداد ونحوها. وبالجملة لا اختلاف مثل ما هاهنا فإنه من خصوصية الموطن الخاص فهو في عالم المادة بنحو، وفي عالم الفوق بنحو، وفيما فوق الفوق لا كذا ولا كذلك.

(٩) نفس الوجود الذي لم يلاحظ معه تعيين ما بل بنحو اللاتمين البحت هو المسمى، والوجود بشرط التمين هو الاسم، ونفس التمين هو الصفة.

وقال القاساني في الاصطلاحات: «إن الاسم باصطلاحهم (أي باصطلاح العارفين بالله) ليس هو

كما هو طريقة العرفاء^(١٠)، فالاختلاف النوعي هذا حاله.

وأما الاختلاف الأفرادي فبالمادة و لواحقها.

وأما سبب الإختصاص ففي الإفلاك موادها المخالفة بالنوع، و في العنصریات قيل: قد ذهبوا إلى أن الإختصاص في الأجسام العنصرية، لأن المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت متصلة بصورة أخرى^(١١)، لأجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة.

اقول: هذا غير موجّه لأن الأنواع عندهم إبداعية^(١٢)، بل اختلاف الحصص الوجودية^(١٣) في الجسم المطلق يكفي في التخصّص، كاختصاص جزء من الفلك^(١٤) بكونه قطبياً، و آخر بكونه منطقة، و نحو ذلك؛ فانه لازم ذاتي الجزئين بحيث لو انعكس لانقلب، و الزائد على هذا القدر، بل هذا أيضاً خروج عن طور هذا التخصّص،



اللفظ بل هو ذات المسمى باعتبار صفة وجودية كالعليم والقدوس، أو سلبية كالقدوس والسلام. وقال القيصري في الفصل الثاني من مدخل شرحه على فصوص الحكم: «والذات مع صفة معينة، واعتبار تجلّ من تجلياته تسمى بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر، وهذه الأسماء الملقوطة هي أسماء الأسماء...». وإن شئت تفصيل البحث عن الاسم والصفة فراجع الباب الثاني من رسالتنا الفارسية الموسومة بـ «انسان كامل از دیدگاه نهج البلاغه» (ط قیام - ص ١٠٥)، وأيضاً الباب الثاني من رسالتنا الفارسية الأخرى الموسومة بـ «كلمة عليا در توقيفیت اسماء» (ح. ح) (١٠) طريقتهم اظهر، لان ارجاع الامر الى الله، واختتام نفي التعليل في اسمائه وصفاته اقبل من أن الذاتى لا يعمل، فعندهم ارباب الانواع اسماء الله وصفاته.

(١١) أي من نوعها والتسلسل تعاقبي مجوز.

(١٢) أي هذا في اشخاص الصورة يتم. وأما في النوع فلا، لانه غير مسبوق بمادة ومدّة.

(١٣) باعتبار اختلاف الوضع الذي هو لازم غير متأخر في الوجود على الجسم، وباعتبار قبول الفصل من جهة المادة وهاننا جواب آخر وهو: أن الصورة المتنوعة سابقة على الجسمية والفصل محصل للجنس، فلا جسمية سابقة حتى يقال ما التخصّص لها بالصور المتنوعه.

(١٤) لصدر المتألهين رسالة في لمية اختصاص جزء من الفلك بكونه قطبياً وآخر بكونه منطقة، وقد صحّحنا الرسالة بالعرض على عدة نسخ مخطوطة مزدانة بتعليقاتنا عليها تضاهي شرحاً كاملاً عليها وقد طبعت مع عدة رسائل أخرى لنا. (ح. ح)

إلا أن العذر أنه استشكل المقام في أنها أي الصور النوعية أعراض أو جواهر^(١٥)،

(١٥) قال الشيخ في الفصل الأول من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء (ط ١، من الرحلي - ص ٦٩ و ٧٠) (ص ١٠٤ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه): «فتبي من المقولات ما يقع فيه إشكال وأنه هل هو عرض أو ليس بعرض مقولتان: مقولة الكم ومقولة الكيف. أما مقولة الكم فكثير من الناس رأى أن يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر، وأن لا يقتصر على ذلك بل تجعل هذه الأشياء مبادي الجواهر. وبعضهم رأى ذلك في الكميات المنفصلة أي الأعداد وجعلها مبادي الجواهر. وأما الكيف فقد رأى آخرون من الطبيعيين أنها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر بنفسه والعلم جوهر آخر والرائحة جوهر آخر، وأن من هذه قوام الجواهر المحسوسة، وأكثر أصحاب الكمون ذاهبون إلى هذا...».

وكذلك نقل صدر المتألهين في الفصل الأول من الفن الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١، من الرحلي - ج ٢ - ص ١١٦ - س ١٩): «وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام ومن تبعه جواهر بل أجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بأن كلاً من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة، ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد - إلى أن قال: وقد وجد قريباً من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث وكان مصرّاً على أن الماء رطوبة متراكمة، وأن الأرض بيوضة متراكمة، وهكذا سائر العناصر...».

والغرض من نقل ما في الشفاء والأسفار هو محض الاطلاع على آراء القوم حيث ذهبت طائفة إلى أن الصور النوعية أعراض؛ وأخرى إلى أن الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة جواهر بل أجسام؛ وأخرى إلى أن الماء رطوبة متراكمة، والأرض بيوضة متراكمة، والحرارة متراكمة، وهكذا سائر العناصر.

وهذا القول الأخير - أي كون الماء رطوبة متراكمة... - مما ذهب إليه علماء الطبيعة أخيراً من الغرب، ولكن كما قد أشرنا إليه في أوائل هذه الفريدة يجب أولاً تحصيل معنى الجوهر والعرض لكي يعلم أن الأعراض كم اجتمعت وتراكمت لا يتحقق منها جوهر.

ثم لا يبعد أن يقال إن ما ذهب إليه الإشراقيون من تسمية الصور النوعية بالأعراض مجرد اصطلاح لهم؛ كما أن الجوهر في اصطلاح العرفان هو المصادر الأول فقط، وما سواه أعراض، كما قال الشيخ الأكبر في أواخر الفص الشمسي من فصوص الحكم: «العالم كله مجموع أعراض»، وذلك الصادر الأول هو الرق المنشور لما سواه من العقل الأول إلى أنزل مراتب الطبيعة المادية، ولا مشاحة في الاصطلاح. وتسمية المصادر الأول فقط بالجواهر وجميع ما سواه بالأعراض في اصطلاح العرفان محرر في الفصل الرابع من مدخل شرح العلامة القيصري على فصوص الحكم المفتوح بقوله: «الجوهر والعرض على طريقة أهل الله...» (ح. ح).

مشاء و اشراقية تشاجروا، فذهب الإشراقيون إلى كونها أعراضاً لأن الحال في محلّ كيف كان عندهم عرض، و المشاء إلى كونها جواهر لأن الحال في محلّ مستغن عن الحال في الوجود و التنوع^(١٦) جميعاً عندهم عرض لا مطلقاً، و عندنا جواهر^(١٧)، و لكن بالعرض ذا - مفعول مقدّم - كونها أي كون الصور النوعية عين الفصول

(١٦) فالصورة النوعية حالة في المحل المحتاج إلى الحال في التنوع، فهي جوهر. قال الشيخ في «الشفاء»: الموجود على قسمين: أحدهما، الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والتنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من غير أن يصح مفارقتة لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع. والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة، وهو الجوهر، انتهى.

بخلاف مثل البياض، فانه حال في الثلج المستغني في الوجود والتنوع عنه، والمراد بالتنوع هو التنوع التكافوتي مثل أن يكون ناراً وهواءً وماءً وغيرها كل في عرض الآخر، فلا يرد أن الجسم نفسه نوع، بل الهولي نوع بسيط. فان الصورة الجسمية والنوعية نوعان موجودان مرتبين لا متكافئين مثل النارية والمائية وغيرها. قال الشيخ في «الشفاء»: والجسمية المشتركة بين الاجسام بأسرها طبيعة نوعية، لان جسمية إذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف لاجل احديهما حارة والأخرى باردة. وان احديهما لها طبيعة فلكية والأخرى لها طبيعة عنصرية إلى غير ذلك، وهذه كلها امور خارجة عن طبيعة الجسمية، فان الجسمية أمر موجود في الخارج. والطبيعة الفلكية مثلاً موجود آخر، قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج إلى تلك الطبيعة، انتهى.

(١٧) أي الصور النوعية عين الفصول الحقيقية، والصورة النوعية جوهر حقاً، ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا واقعًا، وكونه عرضًا بالمعنى الذي هو إحدى كليات الخمس، والفصل والصورة حقيقة واحدة يعبر عنها باعتبار الفصل، وباعتبار آخر بالصورة. وقد علم في المنطق أن الفصل خارج عن حقيقة الجنس فلا جرم يكون صدقه عليه عرضياً فالفصل عرض خاص بالنسبة إلى الجنس، والجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل. على انك قد دريت في تعليقاتنا السالفة أن الفصل الحقيقي لكل نوع هو نحو وجوده الخاص به والوجود فوق المقولة، وما يسميه المنطقي حدًا تاماً فهو في الحقيقة رسم، فما يسميه المنطقي بالفصول فهي في الحقيقة اللوازم العرضية للأشياء إذ لا يمكن البيان عن الفصول الذاتية والحكاية عنها إلا بهذه اللوازم فافهم. وكلامنا هذا لا يناهني ما تحقق في الفصل السابع من الفن الرابع من الجواهر والأعراض من الاسفار (ط ١، من الرحلى - ج ٢ - ص ٩٢): «من استحالة أن يكون موجود واحد جوهرًا وعرضاً...» فتدبر. (ح. ح)

الحقيقية^(١٨) مقتضى، فإنّ الجنس عرض عامّ للفصل كما ان الفصل عرض خاص للجنس، فلا يصدق الجوهر الجنسي على فصوله المقسّمة صدقاً ذاتياً.



(١٨) فان الناطق والحساس والنامي كما يذكر في حد الانسان تعابير عن النفس الناطقة والنفس الحيوانية والنفس النباتية اللاتي هي الصور النوعية ومقصودنا امران: احدهما الجوهرية، والآخر بالعرضية؛ وكلاهما يستنبط من كونها عين الفصول. اما الجوهرية فلان الجنس يصدق على الفصل فيصدق كل ناطق جوهر وكل خفيف مطلق جوهر وقس عليه. واما الآخر فلان الجوهر يصدق على ثلاثة الجواهر: الجنسي، والنوعي، والفصلي كل بنحو؛ فالاول: من باب ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه محال. والثاني: من باب صدق الجزء المحمولي على الكل وكلاهما صدق ذاتي. والثالث: من باب صدق اللازم على الملزوم، وليس ذاتيا والا كان لكل وصل فصل الى غير النهاية.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز بحوث الدراسات الحاسوبية في العلوم
السعودية

الفريضة الثانية
في
لواجق الجسم الطبيعي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفريضة الثانية في لواحق الجسم الطبيعي.^(١)

[١٠٤]

غرد في الحركة

إن قلت: لما كان موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث إنه يتحرك و يسكن^(٢) كانت الحركة و السكون معتبرتين في جانب الموضوع لا عرضيين ذاتيين لاحقين له فلم يجز البحث عنهما في الطبيعي لأن البحث عن موضوع العلم لا يكون مسئلة في ذلك العلم.

(١) لما فرغ من الفريضة الأولى من هذا المقصد في الطبيعيات في حقيقة الجسم الطبيعي، شرع في بيان لواحق الجسم الطبيعي فجعلها في فريذتين ففي هذه الفريضة يبحث عن الحركة وما يتعلق بها. أقول متمسكاً بكرامة «وأما بنعمة ربك فحدث»: إن من هبات الفياض على الاطلاق - تعالى شأنه - على هذا المستكين إنما هو تصنيف منيف واثر قيم قويوم بالفارسية في الحركة الحية وتجدد الأمثال والحركة في الجوهر الطبيعي الموسوم به «كشتي در حرکت» - أي سير في الحركة - يحتوى أمهات مسائل الحركة واصولها، وقد طبع طبعة مطبوعة، والمرجو أن يجدي بغاة المعارف الإلهية جداً. والحمد لله رب العالمين. (ح. ح)

(٢) تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به العادة في فلسفة من لا يقول بالحركة في الجوهر الطبيعي، وسيعلم أن السكون في العالم الطبيعي غير معقول، بل متن الجسم الطبيعي وجميع أجزائه متحرك بل حركة، وعالم الطبيعة من الحركة في الجوهر حادث آناً قاناً بالحدوث التجديدي. نعم الحركة الظاهرية الانتقالية كحركة الانسان من مبدء إلى منتهاه يتصور فيها الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج، فاذا بلغ المنتهى وتوقف يقال انه ساكن؛ فالسكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، فالعقابل بين الحركة والسكون بحسب ظاهر الأمر تقابل العدم والملكة، فتدبر. (ح. ح)

قلت: المتعبر في جانب الموضوع حيثية استعداد الحركة و السكون^(٣) لا الحركة و السكون بالفعل كما في «المحاكمات»^(٤) - كما أن موضوع الطب بدن الإنسان

(٣) التفصيل ان المقصود من التحييث بالحيثيات في موضوعات العلوم ليس انها اجزاء الموضوعات ولا انها لا بد من اعتبارها في موضوعية الموضوع لكل مسألة مثل ان يقال في الطبيعي الجسم من حيث الحركة و السكون متحيز أو متشكك، بل المقصود امران:

احدهما: التفرقة بين الموضوعات، فان شيئاً واحداً يكون موضوعاً لعلوم بحيثيات، والتحييث داخل، والحيثية خارجة، مثل «الكلمة» فانها موضوع لعلم النحو من حيث الاعراب والبناء ومن حيث الصحة والإعتلال وغيرهما مما يتعلق ببنية الكلمة موضوع الصرف وقس عليه.

وثانيهما: التنبيه على محمولات العلم، فانه كما أن معرفة موضوع العلم توجب البصيرة للشارع فيه كذلك معرفة محموله بوجه؛ فان كل محمولات مسائل النحو لا تخرج عن الاعراب والبناء، كذا الصحة والمرض في الطب. والحركة بمعنى التغير المطلق و السكون في الطبيعي.

وبالجمله فالجسم من حيث الحركة و السكون موضوع هنا، أي لا من حيث الوجود والوحدة والهوية وغيرها، بل من حيث له تصحح ورود التغيرات، كالتكون والتفاسد وغيرها. واعدامها الشأنية فهذا موضوع الطبيعي وهذه محمولاته.

(٤) قال القطب الرازي صاحب المحاكمات في تعليقه على مفتتح شرح المحقق الطوسي على الفصل الأول من النمط الأول من الإشارات حيث قال: «واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية...» ما هذا لفظه: «موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقاً بل من حيث إنه واقع في التغير بالحركة و السكون، ومرادهم بذلك ليس أن موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل، وإلا لم يكن البحث عن الحركة و السكون من الطبيعي، بل المراد أن موضوعه الجسم الطبيعي من حيث إنه يستعد للحركة و السكون. وهذا كما يقال: إن موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض، ليس المراد إلا أنه من حيث يستعد للصحة والمرض والا لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب، فالخاصل أن حيثية استعداد الحركة و السكون هي الجزء من الموضوع لاحيثية الحركة و السكون» (ص ٥ - دار الطباعة العامرة). وجملة الأمر أن صاحب المحاكمات ذهب إلى أن المأخوذ في الموضوع هو حيثية استعداد الحركة و السكون.

فنقول: لا يخفى عليك أن موضوعات مسائل كل علم هي من أفراد موضوع ذلك العلم فلا جرم أن موضوعات المسائل أخص من موضوع العلم؛ وأن محمولات المسائل هي من الأعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم؛ وأن البحث عن موضوع العلم لا يكون مسألة في ذلك العلم؛ فإذا كانت الحركة و السكون معتبرين في الجسم الذي هو موضوع الطبيعي فلا يصح البحث عن الحركة و السكون في الطبيعي لأن البحث عن موضوع العلم لا يكون مسألة في ذلك العلم، فلماذا جعلوا البحث عن الحركة و السكون من لواحق الجسم الطبيعي؟

من حيث إنه يستعد للصحة و المرض - و لذا يبحث فيه عن الصحة و المرض.

و أما ما قاله الفاضل الباغنوي:

« يمكن أن يقال المراد بالحركة و السكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما و الذي كان عرضاً ذاتياً يثبت للموضوع هو خصوصية الحركة و خصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلًا^(٥) في الموضوع على تقدير كون القيد داخلًا،

فالقطب صاحب المحاكمات أجاب عن الإشكال بأن الحركة و السكون غير معتبرين في الجسم الذي هو موضوع الطبيعى بل هما من عوارضه الذاتية، و ما كان المأخوذ في الموضوع إنما هو حيثية استعداد الحركة و السكون، لا الحركة و السكون بالفعل فلا إشكال.

و الفاضل الباغنوي أجاب عن الإشكال بأن الملاحظ في الحركة و السكون أمران: أحدهما القدر المشترك بينهما، و ثانيهما خصوصية الحركة و خصوصية السكون؛ فما كان المأخوذ في الموضوع فهو القدر المشترك بينهما، و ما كان من مسائل الجسم الذي هو موضوع الطبيعى فهو خصوصية الحركة و خصوصية السكون فلا إشكال. فاعترض عليه المصنف بقوله: و أما ما قاله الفاضل الباغنوي فمردود. الخ.

و قال صدر المتألهين في أوائل شرحه على الهداية الأثرية: «موضوع الطبيعيات هو الجسم الطبيعى من حيث اشتماله على قوة التغيير...» (ط ١ ص ٧ - س ٢٢). و لا يخفى عليك أن هذا التعريف يشابه تعريف صاحب المحاكمات من أن المأخوذ في الموضوع هو حيثية استعداد الحركة و السكون. و قد تقدم كلامنا في تعليقه على أول الفريدة السابقة من أن القول بالتغيير من الشيخ الرئيس في أول طبيعيات الشفاء حيث قال: و موضوع العلم الطبيعى هو الجسم المحسوس من جهة ما هو واقع في التغيير. (ح. ح.)

(٥) أي كما يجاب بما ذكره السؤال المصدر بان قلت كذلك يدفع الاشكال، بأن حيثية الحركة و السكون ان كانت شرطاً لزم أن يكون العرض المحمول لموضوع العلم داخلًا في الموضوع، و ان كانت شرطاً لزم عدم المادة الحمل، حيث يقال: الجسم من حيث الحركة متحرك، و من حيث السكون ساكن. و اراد أن يبطل كلاً من الشقين بمحذور على حدة، و إلا فعدم الافادة يلزم في الشقين.

فحاصل جوابه: ان العرض المحمول هو الخصوصية، و المتغير في الموضوع هو القدر المشترك و أين أحدهما من الآخر؟

و حاصل الرد: ان القدر المشترك ايضاً لا يمكن اعتباره في جانب الموضوع لانه محمول اصل موضوع العلم.

و لاكون الحمل غير مفيد إذا أخذ القيد خارجاً عنه». فمردوداً بأن القدر المشترك بينهما هو العرض اللاحق لموضوع العلم، كما أن الخصوصية هي العرض اللاحق لموضوع المسئلة، فإن كثيراً منهم فرقوا بين محمول العلم و محمول المسئلة حيث إن العرض الذاتي المبسوط عنه في علم لأبد إن يكون مساوياً لموضوعه عندهم.



مركز بحوث علوم الحاسوب

غور في ذكر تعاريف للحركة

الشيء إما مطلقاً فعليه أو كان بالقوة بالكلية
أو كان ذا وجهين فهو الحركة إن كان بالتدرج فعلاً سلكه
فالحركة الخروجُ تدرجاً إلى فعلٍ من القوة أيضاً نُقلاً
كـمـالٍ أوّلٍ لما بالقوة من حيث ان قد لا يستتـهـ قـوة
وباصطلاح أوّل الأكموان ^{مكتوبة} عند الحصول في المكان الثاني

غور في ذكر تعاريف للحركة^(١)

الشيء إما مطلقاً^(٢)، أي من جميع الوجوه فعلية لا تشوبه قوة

(١) ذكروا للحركة تعريفات عديدة بعضها ما يلي:

الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. هذا التعريف منقول من المعلم الأول ارسطو.

الحركة كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. وهذا راجع الى التعريف الأول.

الحركة كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود.

الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً، لا الشيء الخارج عنها إليه.

الحركة نفس التجدد والخروج من حالة إلى غيرها، لا ما به يتجدد الشيء ويخرج.

الحركة هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج الشيء منها إليه.

الحركة هي الخروج التجددي من القوة إلى الفعل.

الحركة خروج الشيء من القوة، أو حدوث الشيء لا دفعة.

الحركة تجدد شيء.

وتعريفات أخرى بعضها يناسب الحركة في الجوهر الطبيعي، وبعضها يناسب ممشي المشاء، وسيأتي

بيانها في تضاعيف المباحث الآتية. وان شئت راجع كتابنا الفارسي الموسوم به گشتی در حرکت

(چمن دوم از دشت پنجم). (ح. ح)

(٢) ناظر الى ما أفاده الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الثانية من القرن الأول من طبيعيات

الشفاء (ط ١ من الرحلي - ج ١ - ص ٣٤)؛ وعلى منواله صدر المتألهين في الفصل العاشر من المسلك

الثالث من الأسفار (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٢١٤) في الحركة والسكون؛ وفي شرحه على

الهداية الأثيرية (ط ١، ص ٨٧) حيث قال في ذلك الشرح: «اما الحركة فهي الخروج من القوة إلى

الفعل على سبيل التدريج، أو يسيراً يسيراً، أولاً دفعة. اعلم أن تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به

عادة قدماء الفلاسفة، وتوضيحه أن الموجود إما أن يكون بالفعل من كل وجه كالمبدء الأول تعالى

أصلاً^(٣) وهو واجب الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات الصفاتية و الأفعالية، أو كان بالقوة بالكلية^(٤) كالهيلولي الأولى التي هي قوة محضه، ولذا تتحصّل بأية صورة كانت كالحالي عن الألوان المنصبغ بأي لون اتفق.

وما يقال إنه لا يمكن أن يكون الشيء بالقوة من جميع الوجوه حتى في نفس القوة.^(٥) لا ينافي ما قلنا لأن مرادنا الخلو عن جميع الفعليات المتقابلة للقوة لا ما يشمل فعلية القوة ايضاً. أو كان ذا وجهين فعلية وقوة. وهذا على قسمين إذا لا بد أن يخرج من القوة إلى الفعل وإلا لكان إيداع القوة^(٦) فيه لغواً ضائعاً وذلك الخروج إما دفعة وإما تدريجاً^{(٧)(٨)} فهو، أي الكون ذا وجهين، والسلوك من وجه إلى وجه

وضرب من الملائكة، أو بالفعل من بعض الوجوه، والقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه مجرداً، أو في كونه بالقوة فيكون الوجود أو القوة حاصله وغير حاصل له وهذا محال. ومن شأنه كل ذي قوة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها إذ لو امتنع الخروج إليه فلا قوة عليه، وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجاً، وهو بالمعنى الأعم يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة في ما كان خروجاً على التدرج وهذا لا يمكن إلا في أربع منها كما سيرد عليك. (ح. ح.)

(٣) وهذا القسم من الموجود الذي يكون بالفعل من كل وجه يمتنع عليه الخروج عما كان عليه. (ح. ح.)
(٤) هذا غير متصور في الوجود إلا في ما كان له فعلية القوة فيكون فعله مضمناً في قوته ولهذا من شأنه أن يتحصّل ويتقوم بأي شيء كان كالهيلولي الأولى عند القائلين بها.

قال الشيخ في الموضع المذكور آنفاً من الشفاء: «ويستحيل أن يكون شيء من الأشياء بالقوة من كل جهة لا ذات له بالفعل البتة» (ط ١ من الرحلي - ص ٣٤ - س ١٨) أقول: وذلك لأنه في كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل. (ح. ح.)

(٥) ويمتنع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجوداً أو في كونه بالقوة للزوم كون الوجود أو القوة حاصله وغير حاصل له، لكن وجوده وقوته ايضاً بالقوة فلا يكون شيء من الوجود والقوة حاصله بالفعل. قال بعض الفضلاء في هذا الباب: إن كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه فإذا كان هذا الاستعداد بالقوة لم يكن حاصله فيكون حاصله وغير حاصل. (ح. ح.)

(٦) إذ من شأن كل ذي قوة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها إذ لو امتنع الخروج إليه فلا قوة عليه. (ح. ح.)

(٧) أي على سبيل الاتصال الحقيقي.

(٨) قال صدر المتألهين: «وهو بالمعنى الأعم يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة في ما كان خروجاً على التدرج وهذا لا يمكن إلا في أربع منها كما سيوضح. (ح. ح.)

بالتدرّيج الحركة كما دلّ عليه قولنا: إن كان بالتدرّيج فعلاً سلكه، وأما إن لم يكن بالتدرّيج كما هو مفهوم الشرط، بل كان دفعةً فهو التكوّن. ولما لم يفهم من هذا تعريف الحركة إلا ضمناً صرّحنا به بقولنا: فالحركة الخروج^(٩) تدرّجاً إلى فعل من القوة، وهذا التعريف للقدمات.

و أورد عليه: بأن التدرّيج^(١٠) وقوع الشيء في آن بعد آن، و الآن طرف الزمان، و

(٩) وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون، فحقيقة الحركة هي الحدوث التدرّجي، أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدرّيج أو لا دفعة، وكلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة. (ح. ح)

(١٠) والمورد هو المعلم الأول كما في الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١، ج ١ - ص ٣٥ - ص ٢) حيث قال: «لكن جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً خفياً، فاضطر مفيدنا هذه الصناعة...» يعني بذلك المفيد المعلم الأول أرسطو؛ وكما في الأسفار (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٢١٤ - ص ١٦)؛ وكما في شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين (ط ١، ص ٨٧ - ص ١٣) فقال في هذا الشرح:

«ووطن المعلم الأول في هذا التعريف بكونه متضمناً للدور إذ معرفة التدرّيج ويسيراً يسيراً متوقف على معرفة الزمان، وكذا اللادفعة المأخوذة في حدها الدفعة المأخوذ في حدها الآن الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة.

وأجاب عنه صاحب المطارحات بأن الدفعة واللادفعة والتدرّيج لها تصوّرات أولية لإعانة الحواس عليها فمن الجائز أن تحدّ الحركة بهذه الأمور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأولية التصوّر، واستصوبه الامام الرازي في المباحث المشرقية...».

وكذا ذكر نحو ما في ذلك الشرح في الموضوع المذكور من الأسفار حيث قال: «وليس لك أن تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف (أي تعريف الحركة) إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل - إلى قوله -: وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الإمام الرازي في المباحث المشرقية...».

فقوله: «ليس لك أن تقول...» القائل هو المعلم الأول أرسطو مورداً على التعريف بأنه يستلزم الدور. وصاحب المطارحات هو الشيخ شهاب الدين السهروردي.

وأما الفخر الرازي فقد قال في الفصل الأول من الفن الخامس من المباحث المشرقية في الحركة والزمان بعد نقل عبارات القوم في تعريف الحركة من أن حقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، أو بالتدرّيج، أو لا دفعة؛ وكلّ هذه العبارات صالحة لإفادة هذا

الزمان مقدار الحركة، فيدور.

و أجيب^(١١): بأن تصور التدرّيج او الدفعة و اللادفعة أو يسيراً يسيراً مما يذكر في التعريف أيضا تصورات أولية^(١٢) لإعانة الحسّ عليها، وأمّا الآن و الزمان فهما سببان لهذه الأمور في الوجود لا في التصور^(١٣)، فجاز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور

الغرض، لكن المتقدمين استرذلوا هذا التعريف لأنه يلزم منه الدور لأن الدفعة عبارة عن الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة. وأجاب بعض الفضلاء عن ذلك فقال تصور حقيقة الدفعة واللاذفعة والتدرّيج كل ذلك تصورات أولية لإعانة الحسّ عليها - الى قوله: وهذا جواب حسن (المباحث المشرقية - ط حيدرآباد دكن - ج ١ - ص ٥٤٧).

فقول الفخر ولكن المتقدمين استرذلوا هذا التعريف يعني بهم المعلم الأول واتباعه. وقوله: «أجاب بعض الفضلاء» يعني به الشيخ شهاب الدين الاشراقي صاحب المطارحات.

وقوله: «هذا جواب حسن» يوجب أن يقال إن عبارة صدر المتألهين في الأسفار حيث قال: «واستحسنه الامام الرازي» احسن من تعبيره في شرح الهداية حيث قال: «واستصوبه الامام الرازي» وذلك لمكان قول الفخر: هذا جواب حسن. (ح. ح.)

(١١) المجيب كما دريت هو الشيخ الاشراقي وقال في رفع الدور: تصور حقيقة الدفعة واللاذفعة والتدرّيج كل ذلك تصورات أولية لإعانة الحسّ عليها فانا نعلم أن هذه الأمور إنما تعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج الى البرهان، ومن الجائز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأولية التصور وحيث لا يلزم الدور.

وبعض المحشيين على شرح الهداية زاد البيان المذكور توضيحاً بقوله: يعني أن المفهوم الاصطلاحي للحركة نظري، والدفعية والتدرّيج وامثالهما مفهومات بديهية بالوجه الاجمالي حاصلة بمعونة الحواس من غير حاجة إلى الاكتساب ونظرية بالكنه التفصيلي مثل الحرارة والبرودة والحلاوة والحموضة، فاكثسبوا أولاً ذلك المفهوم النظري المجهول بهذه المفهومات المعلومة بالوجه الاجمالي البديهي، ثم إذا صار ذلك النظري معلوماً اكتسبوا تلك المفهومات المجهولة النظرية باعتبار الكنه التفصيلي بهذا النظري المعلوم بجعله جزءاً لمعرف الزمان والآن اللذين هما جزءان لمعرف تلك المفهومات، فيرجع الأمر الى اكتسابين: «الأول اكتساب النظري بالبديهي والثاني اكتساب النظري المجهول بنظري معلوم، فلا دور. (ح. ح.)

(١٢) وإن كما معرفتها بحدودها محوطة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج الى النظر والكسب للمباني التصورية. (ح. ح.)

(١٣) اذ المفروض انها بديهية، فلا تحتاج إلى واسطة في العلم هي المباديء التصورية؛ وأن احتاجت إلى واسطة في الثبوت.

الأولية التصور، ثم يجعل الحركة^(١٤) معرفة^(١٥) للآن و الزمان اللذين هما سببا هذه الأمور في الوجود، لكن المعلم الأول^(١٦) عدل عنه إلى تعريف آخر كما قلنا: أيضاً نقلاً، أي عن المعلم:

«أنها كمال أول^(١٧) لما بالقوة من حيث أن قد لا يسته قوة و اختلاف القوة بالتعريف و التكرير يكفي في عدم الإيطاء» كما قرر في موضعه.

و أما بيان هذا التعريف فهو أن المراد بالكمال ما هو حاصل بالفعل^(١٨) فإن الفعل رافع لنقصان و قوة محققة أو مقدر^(١٩) فالجسم الذي لم يتحرك بعد له قوتان: قوة

(١٤) الآن والزمان أحدهما مقدار الحركة والآخر طرف مقدارها. أي ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذا الأمور الأولية التصور. (ح. ح)

(١٥) أي في موضع آخر كمبحث الآن والزمان. إذا اردنا أن نعرفهما نجعل الحركة المعلومة لنا بهذه الامور البديهية ذريعة لمعرفةهما. فنقول: الزمان مقدار الحركة، والآن طرف مقدار الحركة.

(١٦) وإنما عدل المعلم الأول ارسطو عن ذلك التعريف لاشتماله على دور خفي اذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على امر ممتد تدريجياً للحصول وهو الزمان والحركة القطعية، لذلك قال الشيخ في

أوائل الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١، من الرحلي - ص ٣٥ - س ١): «لكن جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً خفياً، فاضطر مفيدنا هذه الصناعة (يعني

ارسطو) إلى أن سلك في ذلك نهجاً آخر...» (ح. ح)

(١٧) بيانه أن الحركة ممكن الحصول، وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فإذا الحركة كمال أول لما يتحرك.

اعلم أن الحركة في نفسها كمال لأن الكمال يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك. فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة، وتمتاز عنها من جهة أخرى وهي أن سائر

الكمالات إذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فإن الشيء الأسود بالقوة إذا صار أسود بالفعل لم يبق اسود بالقوة من جهة الأسود الذي حصل له؛

بخلاف الحركة فإنها إذا حصلت وصار الشيء بها متحركاً بالفعل بقي بعد متحركاً بالقوة من جهة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل؛ فإذا هو به الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن

لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل الى المقصود، فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة. (ح. ح)

(١٨) وإنما سمي الحاصل بالفعل كمالاً لأن في القوة نقصاناً، والفعل تمام بالقياس اليها. (ح. ح)

(١٩) كما في العقل الكلي، بل كما في الفلك بالنسبة إلى الصورة الفلكية المطلقة.

أصل الحركة، وقوة الوصول إلى ما إليه الحركة؛ فالحركة كمال أول^(٢٠)، والوصول كمال ثان. ثم إن الكمال الأول^(٢١) والثاني يستعمل في موردين:
أحدهما: أن يكون ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل لا يتم دفعة بل يكون حالة انتظارية، فيسمى ما به يخرج قبل تمامه كمالاً أولاً، وكمالاً الذي يتوخاه ويقصده كمالاً ثانياً.

(٢٠) فإن الجسم إذا كان في مكان مثلاً وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له إمكانان: إمكان الحصول في ذلك المكان، وإمكان التوجه إليه، وهما كمالان ومعلوم أن التوجه مقدم على الوصول فهو كمال أول والوصول كمال ثان، واحترز بقيد الأولية عن الوصول. (ح. ح.)
(٢١) ناظر إلى الفصل العاشر من المسلك الثالث من الأسفار (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٢١٤)؛ وما في الموضوع المذكور من الأسفار أيضاً خلاصة ما أفاده الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٣٥)؛ فقال في الأسفار: «قال القدماء: الحركة ممكن الحصول، وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فإذا الحركة كمال لما يتحرك، ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها إلا التعدي إلى الغير والسلوك إليه، فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان: إحداهما أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه؛ الثانية أن ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه بقي منه شيء بالقوة فإن التحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود، فإدام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فإذن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل.

وأما سائر الكمالات فلا توجد في شيء منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعل فحصول المربعة من حيث هي لا يوجب أن يقتضى ويستعقب شيئاً؛ وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة.

فإذا عرفت هذا فنقول: الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان: أحدهما إمكان الحصول في ذلك المكان، والثاني إمكان التوجه إليه، وكل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالاً له فإذن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال، لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب والا لم يكن الوصول إليه على التدرج وكلامنا فيه. فإذن التوجه كمال أول للشيء الذي بالقوة، لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالاً في جسميته، وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة؛ فإذن الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرساططاليس. (ح. ح.)

و ثانيهما: أن يكون ما به يخرج يتم دفعةً فإن كان مُنوعاً لذلك الشيء يُسمى كمالاً أولاً، وإن كان عارضاً بل أثراً لذلك المنوع يُسمى كمالاً ثانياً؛ فكون الحركة كمالاً أولاً من قبيل الأول، و كون النفس كمالاً أولاً من قبيل الثاني.

فإذن لما كانت الحركة لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير و التوجه إليه فارقت سائر الكمالات بأن هويتها متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، بل كل شيء يفرض^(٢٢) منها أمرين صرافة القوة و محوضة الفعل؛ و بأن لا يكون ما إليه الحركة حاصلًا بالفعل، بل هو أيضاً يكون بالقوة، و إلا لم يتحقق الحركة بالفعل.

و أما سائر الكمالات فلا يوجد فيها هاتان الخاصيتان فإن الشيء إذا كاهن مربعاً بالقوة، ثم صار مربعاً بالفعل، فحصول المربعة من حيث هي لا يوجب أن يستعقب شيئاً، و لا عند حصولها يبقى شيءٌ بالقوة، فإذا الحركة كمال أول لما بالقوة^(٢٣) و لكن من حيث هو بالقوة لا من حيثية أخرى، و احترز بهذا عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فإنها كمال أول للتحرك الذي لم يصل إلى المقصود لكن لا يتعلق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة؛ و كيف يتعلق؟ و هو لا ينافي القوة ما دامت موجودة، و لا الكمال إذا حصل.

(٢٢) ترق مما قبله، إذ فهم منه ان فيها شيئاً بالفعل ولكن بقي فيها شيء بالقوة. فقلنا: أن القدر الذي صار بالفعل مشوب بالقوة، لأنه متصل غير قار ولا جزء يفرض فيها، إلا ويتجزى والتجدد فيها عين التقضي، والتكون عين التصرم، فكل جزء منها يحصل، لا يحصل بتمامه وفعليته مشوبة بالقوة، ومن هنا لا جزء أول ولا جزء آخر حقيقيين فيها.

والشوب الذي قلنا ليس من باب التركيب، إذ الاعراض بسايط خارجية، بل من قبيل وجه الله ووجه النفس في وجود الممكن.

(٢٣) أي لفظ لما بالقوة إشارة إلى تينك الخاصيتين. واما لفظ من حيث هو بالقوة في كلام ارسطاطاليس فهو احتراز عن الصورة النوعية التي لموضوع الحركة كالصورة النوعية التي للحجر المتحرك، فانه وان صدق عليها انها كمال أول لما بالقوة، لكن ليس كماليتها من حيث هو بالقوة، لان الكمال الذي يتعلق به من حيث القوة، لا بد أن يطرد القوة وهي كانت حاصلة له في أول الحركة، وكان بالقوة بعد وإذا خرج عن القوة لم يخرج بها، بل بالحركة.

و باصطلاح، أي اصطلاح المتكلمين^(٢٤) الحركة أول الأكون^(٢٥)، أي الكون الأول للمتحرك عند الحصول له في المكان الثاني، كما أن السكون عندهم هو الكون الثاني في المكان الأول، فالجسم في كل حد من حدود المسافة إذا كان له كون واحد ويكون كونه الآخر في حد آخر تصف بالحركة، وإذا كان له في حد واحد كونان تصف بالسكون، فكونه الأول هو الحركة، و كونه الثاني هو السكون، وأولية الكون في الحركة كأولية المكان في السكون أعم من التحقيقية والتقديرية.^{(٢٦)(٢٧)}

(٢٤) قال العلامة الحلبي في كشف المراد في شرح تخرید الاعتقاد: «انواع الكون عند المتكلمين اربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق؛ والحركة باصطلاح المتكلمين «حصول الجسم في مكان بعد آخره، وقالوا: ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد، ولا واسطة بين الأول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانياً بئان، فهي الحصول في المكان الثاني لا غيره» (ص ٢٦١ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه).

وفي كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (ط ١ - ج ٢ - ص ١٢٧٤): «الكون عند المتكلمين مرادف للوجود. قال المولوي عصام الدين في حاشية العقائد: عند الاشاعرة الثبوت والكون والوجود والتحقق الفاظ مترادفة. ويطلق الكون عند المتكلمين على الأبن أيضاً. في شرح المواقف: المتكلمون وان أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالأبن وسموه بالكون.

وانواع الكون عند المتكلمين اربعة: الحركة والسكون والافتراق والاجتماع لأن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولاً؛ والثاني أي ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخران كان ذلك الحصول مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة، فعلى هذا السكون حصول ثان في حيز أول، والحركة حصول أول في حيز ثان... هـ. (ح. ح) (٢٥) أما وضعوا الكون موضع الجنس في الحركة والسكون، لانها عندهم من الاكون الاربعة وهي هما والاجتماع والافتراق.

(٢٦) أي ان قال قائل: ان الاولية مضافة مع الثانوية ولا كون ثانياً للمتحرك في أي حد فرض، والألزم مكوته. وكذا أولية المكان ليست لها ثانوية حيث لبث الساكن فيه.

فالجواب: بالتعميم فلو كان للمتحرك في حد كونان، فسكن فيه لكان كون أول وكون ثان، ولو لم يكن الكون الثاني للساكن في المكان الأول، فتحرك عنه لكان مكان ثان. والمراد من التعميم ان الاولية ليست منحصرة في التحقيقية حتى إذا لم تصدق إختل التعريفان والتقديرية كافية.

(٢٧) أما التحقيقية فظاهر، وأما التقديرية فلأن أولية الحصول في الحركة قد تكون تقديرية لجواز أن ينعدم المتحرك في أن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان، وكذا أولية الحيز في السكون كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان. (ح. ح)

[١٠٦]

غرر في توقفها على أمورٍ

دَعَتْ مَقُولَةً وَعِلْمَيْنِ وَالْوَقْتَ تُسَمُّ الْمُتَقَابِلَيْنِ
مِنْ مَابِهِ مَا مِنْهُ مَا إِلَيْهِ مَا فِيهِ مَا عَنْهُ وَمَا عَلَيْهِ



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي

غور في توقفها على أمور^(١)

دَعَتْ أَي اسْتَدَعَتْ الْحَرَكَةَ أُمُورًا سِتَّةً: أُولَاهَا مَقُولَةٌ تَقَعُ فِيهَا الْحَرَكَةُ، وَثَانِيهَا وَثَالِثُهَا عَلَتَيْنِ فَاعِلِيَّةٌ وَقَابِلِيَّةٌ، وَرَابِعُهَا الْوَقْتُ، ثُمَّ خَامِسُهَا وَسَادِسُهَا الْمُتَقَابِلَيْنِ هُمَا الْمُبْدَأُ وَالْمُنْتَهَى.

ثُمَّ أَشْرْنَا بِكَلِمَةٍ مِنْ - الْبَيَانِيَّةِ - إِلَى عِبَارَاتٍ أُخْرَى لَهَا مَخْتَصِرَةٌ بِعَضُهَا مِمَّا اصْطَلَحْنَا عَلَيْهَا بِقَوْلِنَا: مِنْ مَا تَلْبَسُ بِهِ الْحَرَكَةُ، أَوْ مَا يَسْبِيهِ الْحَرَكَةُ سَبِيئَةً نَاقِصَةً إِذِ الْمَوْضُوعُ سَبَبٌ قَابِلِيٌّ لَهَا، وَمَا ابْتَدَأَ مِنْهُ الْحَرَكَةُ، وَمَا انْتَهَى إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ، وَمَا وَقَعَ فِيهِ الْحَرَكَةُ، وَمَا صَدَرَ عَنْهُ الْحَرَكَةُ، وَمَا انْطَبَقَ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ، إِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى الْقَطْعِ فَظَاهِرٌ أَنَّهَا فِي الزَّمَانِ عَلَى وَجْهِ الْإِنْطِبَاقِ، وَإِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى التَّوَسُّطِ فَلِأَنَّهَا لَا يَخْلُو

(١) الْحَرَكَةُ تَتَعَلَّقُ بِأُمُورٍ سِتَّةٍ تَعَلُّقُ الْمَوْقُوفِ بِالْمَوْقُوفِ عَلَيْهِ، وَهِيَ الْمُتَحَرِّكُ وَالْمُحَرِّكُ وَمَا فِيهِ الْحَرَكَةُ وَمَا مِنْهُ الْحَرَكَةُ وَمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالزَّمَانُ، وَسَيَأْتِي الْكَلَامُ فِي الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ مِنْ أَنَّ دَعْوَى كُلِّ حَرَكَةٍ تَسْتَدْعِي الْأُمُورَ السِتَّةَ غَيْرَ مَسْمُوعَةٍ لِأَنَّ الْعَلِيَّةَ الْجَوْهَرِيَّةَ الْمُتَحَرِّكَةَ بِنَاتِهَا مَوْضُوعٌ لِنَفْسِهَا. فَقَوْلُهُ: «أُولَاهَا مَقُولَةٌ...» وَتَسْمَى بِالْمُنْسُوبِ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْحَرَكَةَ تَنْسَبُ إِلَى الْمَقُولَةِ الَّتِي وَقَعَتْ فِيهَا الْحَرَكَةُ. وَقَوْلُهُ: «وِثَانِيهَا وَثَالِثُهَا...» وَهُمَا الْمُحَرِّكُ وَالْمُتَحَرِّكُ لِأَنَّ الْمُحَرِّكَ هُوَ الْعِلَّةُ الْفَاعِلِيَّةُ، وَالْمُتَحَرِّكُ هُوَ الْعِلَّةُ الْقَابِلِيَّةُ. وَقَوْلُهُ: «وَرَابِعُهَا الْوَقْتُ» وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحَرَكَةَ لَا بَدَأَ لَهَا مِنْ زَمَانٍ تَقَعُ فِيهِ الْحَرَكَةُ. وَقَوْلُهُ: «هِيَ الْمُبْدَأُ وَالْمُنْتَهَى» أَي مَا مِنْهُ الْحَرَكَةُ وَمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ، وَهِيَ مُتَقَابِلَتَانِ حَيْثُ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ. (ح. ح.)

من قطع ذلك القطع مطابق للزمان كما قال الشيخ^(٢): «فإن الحركة التوسطية ليست آنية ولا زمانية على وجه الانطباق بنفسها، بل زمانية على أنها^(٣) توجد في كل جزءٍ وحيدٍ فرض في زمان وجودها»^(٤).



مركز تقيت كميتر علوم رسيدي

(٢) قاله في الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٣٥ - س ٢٨): «ومما يجب أن تعلم في هذا الموضع أن الحركة... وسيأتي البحث عن الحركة التوسطية والحركة بمعنى القطع في الفصل التالي المترجم بقوله: «خرر في تقسيمها». (ح. ح)

(٣) يعني ما قلنا انها لا يخلو من حصول قطع إلى آخره، إنما هو لتصحيح زمانيتها على وجه الانطباق. وأما زمانيتها لا على وجه الانطباق فهي لها بنفسها، ومعناها انه لا جزء يفرض في زمانها، إلا وهي موجودة فيه.

(٤) طبيعيات الشفاء، ج ١، ص ٨٤، ط قاهره. (م. ط)

غرر في تقسيمها

وَحَرَكَةٌ إِمَّا بِمَعْنَى الْقَطْعِ أَوْ
 مَا أَمْتَدَّ فِي خَيَالِنَا يَنْبَسِطُ
 وَعَرْضِيَّةٌ وَمَا ذَاتِيَّةٌ
 هَذَا اقْتِسَامٌ حَسَبَ الْفَوَاعِلِ
 وَحَسَبِ الْقَابِلِ تَقْسِيمٌ بَدَأَ
 تَمَّا عَلَى مَرَكِزِهِ التَّدْوِيرُ
 لِلْمَبْدِءِ وَالْمُنْتَهَى اقْتِسَامُهُ
 وَمِنْهُمَا مَا رُكِبَتْ مُسْتَخْرَجَةٌ
 وَفَلَكَيَّةٌ وَعَنْصَرِيَّةٌ
 وَمُسْتَدِيرَةٌ لِعَنْصَرِيَّةٍ
 وَتَمَّةٌ أَوْ لَا كَقَوْسِ انْقِطَعِ
 وَمُسْتَقِيمَةٌ عَلَى الْمَرَكِزِ أَمْ
 هَابِطَةٌ صَاعِدَةٌ كَسَالْفَةِ
 وَحَسَبِ الْوَقْتِ انْقِسَامُهَا ثَبَتَ

تَوَسَّطٌ وَرَسْمٌ الْأُولَى قَدْ عَنَّا
 رَاسِمُهُ بِالنُّسْبِ التَّوَسُّطُ
 طَبَعِيَّةٌ شُرُوقِيَّةٌ قَسْرِيَّةٌ
 وَحَسَبِ مَا فِيهِ يَجِي مِنْ قَابِلِ
 إِذْ عِنْصَرِيًّا وَسَمَّاوِيًّا غَدَا
 وَمَا عَلِيٍّ خَارِجُهُ يُدِيرُ
 بِالِاسْتِدَارَةِ وَالِاسْتِقَامَةِ
 كَمِثْلِ مَا فِي الْكُرَةِ الْمُدْحَرَجَةِ
 أَوْلِيهِمَا شَرْقِيَّةٌ غَرْبِيَّةٌ
 وَضَعِيَّةٌ أَوْ شَبِيَّةٌ الْوَضْعِيَّةُ
 أَوْ عَطْفَتٌ أَوْ مَا عَلَى مَا جَاءَ رَجَعَ
 مِنْ مَرَكِزٍ أَوْ مَا إِلَى الْمَرَكِزِ أَمْ
 مَقْطُوعَةٌ رَاجِعَةٌ مَنْعُطْفَسَةٌ
 بِسُرْعَةٍ وَبَطْئٍ أَوْ دَوِّمٌ وَبَتَّ

غور في تقسيمها

و حركة إما حركة بمعنى القطع، أو حركة بمعنى توسط. ^(١) بيان ذلك، أن الحركة

(١) ناظر الى الفصل الحادي عشر من المسلك الثالث من الأسفار (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٢١٦) في البحث عن الحركة بمعنى التوسط والقطع؛ وصدر ذلك الفصل ناظر الى المباحث المشرقية للفخر الرازي مع تصرف في عباراته (المباحث - ط حيدرآباد دكن - ج ١ - ص ٥٥٠) وما في المباحث أيضاً منقول من الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٣٥) مع تصرف في بعض عباراته. ولكن كل واحد من المواضع الثلاثة متضردة بابقاء قوائد جلية فعليك بالرجوع اليها. وصاحب الأسفار حرر نبذة مما في الفصل المذكور منه في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١، ص ٨٨) والمصنف ناظر اليه والى الأسفار؛ وعبارة شرح الهداية هي ما يلي: واعلم أن لفظ الحركة يطلق على معنيين: أحدهما توسط الشيء بين المبدء والمنتهى بحيث أي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين؛ وثانيهما ما يحصل من الأول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه الى حدود المسافة، وهو أمر متصل ينطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها، وهذا الأمر يسمى الحركة القطعية، والأول الحركة التوسطية.

والتوسطية كأنها فاعلة للقطعية، مثال ذلك النقطة المنتقلة كراس مخروط مماس بسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطأً فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح محط تفرض فيه نقطة متوهمة ليس شيء منها فاعلة له أو أجزاءه بل متأخرة عنه ففي الحركة شيء كالحظ المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية، وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية، وأشياء كالنقطة المفروضة فيه التي لم تفعله بل تأخرت عنه وهي الاكوان المفروضة حسب حدود المسافة... انتهى باختصار.

وجملة الأمر أن لفظ الحركة بحسب المفهوم اسم لمعنيين: الأول كيفية يكون بها الجسم متوسطاً بين المبدء والمنتهى بحيث لا يكون في حيز آئين، بل يكون في كل آن في حيز آخر. وبعبارة أخرى كون الجسم بحيث أي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل أن الوصول إليه ولا بعده حاصلًا

تطلق عندهم على معينين:

إحدهما: كون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدء والمنتهى^(١)، ويسمى الحركة بمعنى التوسط ويعبر عنها بإنها كون الجسم بحيث أي حد من حدود المسافة فرض لا يكون هو قبل أن الوصول إليه ولا بعده حاصلًا فيه.

وما نقل عن أفلاطون^(٢): «أن الحركة عبارة عن كون الشيء في أمر من الأمور بحيث يكون حاله في كل آن مفروضٍ مخالفاً لحاله قبل ذلك الآن وبعده يناسب هذه الحركة التوسطية».

وكذا ما نقل عنه^(٣): «أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة، أي مساواة الآنات في الأحوال. والحركة بهذا المعنى^(٤) أمر موجود في الخارج بالضرورة، وهي

فيه. وبعبارة ثالثة كون الجسم في ما بين المبدأ والمنتهى بحيث أي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آتئ يحيطان به، ويسمى هذا المعنى من معنى الحركة الحركة بمعنى التوسط وهي بهذا المعنى موجود في الخارج لامحالة فإن العقل يحكم بمعونة الحس بأن للمتحرك حين كونه متوسطاً بين المبدأ والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين كونه في المبدأ، ولا حين كونه في المنتهى. وتلك الكيفية مستمرة له من أول المسافة إلى منتهاها لكن تختلف نسب المتحرك بسببها إلى حدود المسافة؛ فهي باعتبار ذاتها مستمرة، وباعتبار نسبتها إلى تلك الحدود متغيرة، وبواسطة استمرارها وسيلاتها تفعل في الخيال أمراً ممتداً غير قار فانه لما ارتسم نسبة المتحرك إلى الحد الثاني في الخيال قبل أن تزول عنه نسبه إلى الحد الأول يتخيل أمر ممتد ينطبق على المسافة التي بين الحدين كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالّة أمر ممتد في الحس المشترك فيرى خطاً أو دائرة؛ وهذا الأمر الممتد هو ثاني معنى الحركة ويسمى الحركة بمعنى القطع، وهي بهذا المعنى لا وجود لها في الأعيان لأن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بهذا المعنى بتمامها وإذا وصل فقد انقطعت. (ح.)

(٢) ولاتتوهم ان المبدء والمنتهى هما الجزان الماضي والآتي لانهما ايضاً توسط، وليس طرفين، فالمتحرك مادام متحركاً حاله التوسط بين الأيون والكيفيات والمقادير ونحوها. والتوسط حالة بسيطة ثابتة بذاتها. انما السيلان في نسبه بحسب موافاته حدود المسافة فهو المستمر؛ والقطعية هي الممتدة والمتصلة الواحدة المركبة من الاجزاء المفروضة.

(٣) الأسفار، ج ٣، ص ٢٤، ط ٣ بيروت. (م. ط)

(٤) المصدر السابق، ص ٢٥ والمباحث المشرقية، ج ١، ٦٧١، ط بيروت. (م. ط)

(٥) وأما الحركة القطعية فسيأتي الخلاف في وجودها الخارجي في أول البحث عن الزمان. (ح. ح)

ثابتة مستمرة باعتبار ذاتها، و سيالة باعتبار نسبتها إلى الحدود، و هي بواسطة استمرارها و سيالانها تفعل في الخيال^(٦) أمراً^(٧) ممتداً غير قارٍ يسمى بالحركة بمعنى القطع» و هي ثاني المعنيين.

و إلى ذلك أشرنا بقولنا: و رسم الأولى قد عنوا. و بيان الرسم قولنا: ما أي حركة امتدّ في خيالنا ببسط. الإتيان بالمضارع الدال على الاستمرار التجديدي للإشارة إلى أن القطعية تدريجية الحدوث في الخيال لكنها قارة فيه بقاء و قولنا: واسمه^(٨) أي راسم ما امتدّ في الخيال بالنسب متعلق بقولنا: التوسط إشارة إلى رسم للحركة بمعنى التوسط و هو أنها ما هي الراسمة للقطعية.

بيانه: أنه لما ارتسم نسبة المتحرك إلى الحدّ الثاني في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى الحدّ الأول عنه تخيل أمر ممتدّ منطبق على المسافة كما تحصل من القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة أمر ممتدّ في الحس المشترك، فيمرى لذلك خطأً أو دائرةً. و هذا كما أن نقطة رأس المخروط^(٩) المارة بسطح تفعل بسيالانها خطأً متصلًا، و كما أن الآن

(٦) وفي الحس المشترك أولاً، فإن الخيال شأنه الحفظ، والحس المشترك شأنه ادراك الصور الجزئية.
(٧) فانه لما ارتسمت نسبة المتحرك الى الحدّ الثاني قبل أن تزول نسبته الى الحدّ الأول يتخيل امر ممتدّ ينطبق على المسألة التي بين الحدين. (ح. ح.)

(٨) وقد دريت أن الحركة التوسطية كأنها فاعلة للحركة القطعية؛ وعلّة التعبير بلفظ التشبيه - أعني كأن - هي أن الفاعل في الحقيقة هو الطيعة أو النفس فتدبر. ثم التوسط مبتدأ مؤخر، وراسمه بالنسب خبر مقدم، وبالنسب صلة راسمه كما لا يخفى. (ح. ح.)

(٩) وقد تقدّم مثال ذلك من شرح صدر المتألهين على الهداية الأثرية حيث قال: «مثال ذلك النقطة المنتقلة كراس مخروط ماس...» ونحوه ما أفاد في الفصل الرابع والعشرين من المسلك الثالث من الأسفار المترجم بقوله: «فصل في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس:» «إذا فرضنا نقطة كراس مخروط يمرّ على سطح فها هنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط...» (الأسفار - ط ١، من الرحلى - ج ١ - ص ٢٢٧).

وقوله: «وكما أن الآن السيال...» قال صدر المتألهين في الفصل الثامن من الفن الأول من المطالب من الجواهر والاعراض من الأسفار (ط ١، من الرحلى - ج ٢ - ص ١٠٩ - ٣٢): «إن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومة من الخط وان كان الآن السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوّالة إلى الدائرة، والراسمة للخط إلى الخط». (ح. ح.)

السيال يرسم زماناً متصلاً إذ الآن له معينان^(١٠): أن يتفرع عليه الزمان و هو الآن السيال، وأن يتفرع على الزمان و هو طرف وحد مشترك بين الزمان الماضي والآتي و فصل مشترك بين قطعة و قطعة منه.

و أيضاً الحركة عرضية و هي أن تكون الحركة فيما يوصف بها وصفاً له بحال متعلقه. و بعبارة أخرى ما يعرض للمتحرك بواسطة في العروض^(١١) كحركة جالس السفينة^(١٢) بحركتها و ما، أي حركة ذاتية^(١٣) و هي أن يكون وصفاً للمتحرك نفسه،

(١٠) والأول: موجود بسيط سيال. وهذا والتوسط الذي هذا وعاءه مثالان لوجه الله الساري في كل شيء والنسبة كالنسبة.

والثاني: لا تحقق له اذ الزمان متصل لا مفصل فيه في الخارج، وان له نفس امرية في الذهن وليس اعتبارياً كانياب الاغوال؛ فهذا تتحقق للزمان اجزاء وجزئيات من الاعوام والاشهر والاسابيع والايام والليالي والساعات والدقائق والثواني إلى غير ذلك.

(١١) قد تقدم استيفاء البحث عن الوساطة في العروض والشبوت والإثبات في اللغالي (ج ١ - ص ١٣٩ - ش ٢٧) (ح. ح).

(١٢) فلها صحة سلب، وصحة اثبات. أما الأولى فبالحقيقة. وأما الثانية فبملاحة كالظرفية وشبهها كيف. وقد انتقل ذلك الجالس من مملكة إلى مملكة.

(١٣) ناظر الى شرح صدر المثالين على الهداية الأثيرية (ط ١، ص ١٠٠) من أن كل حركة باعتبار المحرك فهي إما ذاتية أو عرضية لأن القوة المحركة إما أن تكون موجودة في المتحرك من حيث إنه متحرك أولاً تكون موجودة فيه من تلك الحيشة فالحركة في الأول ذاتية، وفي الثاني عرضية. وكل حركة ذاتية فهي إما طبيعية أو قسرية أو إرادية لأن القوة المحركة الموجودة في المتحرك بما هو متحرك إما أن تكون باعتبار كونها مستفادة من خارج أي أمر مبائن للمتحرك في الإشارة الحسية أو لا تكون، وإن لم تكن مستفادة من خارج فإما أن يكون لها شعور فهي الحركة الإرادية سواء كانت على نهج واحد كما في الأفلاك، أولاً على نهج واحد كما في الحيوانات، وإن لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر، أولاً على نهج واحد كما في النباتات؛ وإن كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية، والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري إليها يكون القاسر علة معدة له. ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسرية أو للميل القسري لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك.

وفي كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي في تقسيم الحركة (ط ١ - ج ١ - ص ٣٤١): «الحركة إما سريعة أو بطيئة؛ وأيضاً الحركة إما إينية وتسمى النقلة، وإما كمية، وإما كيفية، وإما وضعية؛ وأيضاً الحركة إما ذاتية أو عرضية...» فراجع (ح. ح).

و يعرض له من غير واسطة في العروض كحركة السفينة في المثال المذكور.
و الذاتية إن لم تكن القوة المحركة التي هي مبدئها مستفادة من خارج و كانت
بلا شعور، فهي طبيعية أو مع الشعور فهي شوقية وإرادية. وإن كانت مستفادة من
خارج فهي قسرية. فالفاعل^(١٤) في القسرية ليس الأمر الخارجي بل طبيعة المقسور، و
إلا انعدمت الحركة بانعدام الخارج. هذا أي تقسيم الحركة إلى العرضية و الذاتية
بأقسامها اقتساماً حسب الفواعل^(١٥)، و حسب ما فيه أي اقتسامها بحسب ما فيه
الحركة/يجيء من قابل، أي من مستقبل فانتظره.^(١٦) و ليضرب الأربع^(١٧) في الخمس،

(١٤) تفريع على الاستفادة، أي لما كان القوة المحركة شيئاً مستفاداً من الخارج، فالفاعل ليس ذلك المفيد،
بل ذلك الشيء المستفاد بدليل جواز عدم القاسم المفيد وبقاء الحركة والمعلول معدوم بعدم العلة.

(١٥) حاصله: ان الحركة لما كانت متعلقة بسنة اشياء؛ فلها تقاسيم بحسبها، وكثير من التقسيمات
هكذا، مثل ان النفس تنقسم بحسب القابل وشبهه إلى السماوية والأرضية، ثم الأرضية إلى النباتية،
والحيوانية والانسانية.

وتنقسم بحسب الوقت إلى الدائمة كالفلكية، وغيرها كغيرها أو كالناطقة القدسية على قول
افلاطون وغيرها.

وتنقسم بحسب ما منه وما إليه إلى العائدة إلى ما ابتدأ منه، وإلى المقطوعة الطريق كالمقل والجهل
حيث امتثل الاول امر الله تعالى بالاقبال والادبار ولم يمتثل الآخر كليهما، وإلى النفس الكلية الالهية
وهي الجوهرية اللاهوتية وإلى غيرها.

وتنقسم في علم الاخلاق بحسب ما فيه من الخواطر الشيطانية والنفسانية، أي الوسوس والهواجس
والخواطر الملكية والربانية، أي الالهام ونقر الخواطر إلى الامارة والمسولة واللومة والمطمئنة.

(١٦) يأتي بعد فصلين في الفصل المشرجم بقوله: «غمر في أن المقولات التي تقع فيها الحركة كم
هي ٤٩. (ح. ح.)

(١٧) أي التي بحسب الفاعل في الخمس التي بحسب ما فيه، وحاصل الضرب في التوسط والقطع
وامثلتها واضحة في الجدول المرسوم وهاتنا مطلب اشراقي، وهو ان الحركة كما اشترنا سابقاً طلب
وتوجه وانتظار وعشق، ويسمون مبدئها ميل المستدير، ومبدء الميل المستقيم.

وقد يجعلون الميل برزخاً بين الطبيعة والحركة، إلا أن التفاوت بينهما تفاوت بالكمال والنقص؛
والمطلوب بها محيطاً كان أو مركزاً أو كمالاً كيفياً أو مقدارياً أو جوهرياً أو غيرها ما لم يكن له
وجود لم يكن مطلوباً.

والوجود قاطبة من صنع الله ونوره ووجهه، فهو منتهى الطلبات وقبلة التوجهات وعشقه اصل

و الحاصل في الإثنين اللتين بحسب ذاتها و أمثلتها واضحة و حسب القابل، أي بحسب الموضوع للحركة تقسيم بدأ أيضاً، إذ قابلها عنصرياً و سماوياً غداً، فالحركة عنصرية و سماوية.

مما بيان للقابل السماوي على مركزه التدوير كالتدوير^(١٨) بل الكوكب على قول،

المشقات، كما انه الاصل المحفوظ في القواعد الحركات التي تأتي في المسئلة التالية، اذ الحركات المتحركات لا بد وان تنتهي إلى المحرك الغير المتحرك. فان هذه الحركات متحركة، إما بنفس الحركة التي هي أثره كالطبيعة التي في الحجر، فانها كما تحرك جسم الحجر من العلو إلى السفل تتحرك نفسها أيضاً من العلو إلى السفل بتلك الحركة الابنية. وإما بنوع آخر من الحركة مثل الحركة الجوهريّة للطبيعة.

(١٨) قد بينا في صحفنا الرياضية من «دروس معرفة الوقت والقبلة» بالعربية؛ و«دروس هيئت وديگر رشته هاي رياضي» بالفارسية؛ ورسالة «كل في فلك يسبحون» بالفارسية أيضاً وغيرها أن الهيئة المجسمة تخيل نظم معجب لتسهيل تعليم المتعلمين وتعيين مواضع الكواكب في الجداول المعروفة بالأزياج؛ وقد أجاد جداً في بيان ذلك الفاضل القوشجي في الفصل الثاني من المقصد الثاني من شرحه على تجريد الاعتقاد للمحقق نصير الدين الطوسي حيث قال: «وكفى بهم فضلاً أنهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما تنضبط به أحوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم أن يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت أرادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحرر فيها العقول والأذهان. ومن تأمل في أحوال الأظلال على سطوح الرخامات شهد أن هذا الشيء عجاب، وأثنى عليهم بشاء مستطاب».

والمعجب أن تخيل الأفلاك المجسمة الهيوية بدّل بالتحقق والتيقن فصارت الافلاك المجسمة مأخذ كثير من المباحث الفلسفية. ثم أعجب من ذلك أن بطليموس صاحب المجسطي قد صرح بما أشرنا إليه في عدة مواضع من المجسطي، ومع ذلك ترى أعمار الناس وأضيائهم يتفوهون هزواً بالهيئة البطلموسية ويستندون إليها ما لا يليق إلا بهم.

قوله: «مما على مركزه التدوير كالتدوير...» المراد من التدوير الأول هو معناه اللغوي، والمراد من التدوير الثاني هو فلك التدوير في الهيئة المجسمة؛ وهو فلك صغير مُصممت يدور على مركزه، غير شامل للأرض مركزوز في ثخن الفلك الخارج المركز الحامل له بحيث يماس محدد به بنقطة من حامله، ومقره بنقطة أخرى منه، فيكون قطر التدوير بقدر ثخن ذلك الفلك الحامل له، ومركزه يتحرك بحركة الفلك الحامل له. وقد يطلق التدوير أيضاً على منطقة فلك التدوير مجازاً من قبيل اطلاق المجل على الحال.

وقوله: «بل الكوكب على قول» أي على قول من يقول على أن الكوكب أيضاً يدور على نفسه

وما على خارجه يدبر نفسه^(٢٩) كالأفلاك المجوفة الشاملة للأرض للمبدء والمنتهى^(٣٠)،
أى بسببهما وبحسبهما أيضاً اقتسامه بالإستدارة والإستقامة، فأنهما إما متحدان
فالحركة مستديرة، أو مختلفتان فمستقيمة.

ومركزه كما يقضيه أسلوب العبارة. ويمكن أن يكون قوله: «على قول» إشارة إلى قول من يرى أن
الجرم الفلكي ساكن والحركة للكواكب كالحيطان في الماء خارقة له متدحرجة أو غير متدحرجة كما
في أول الفصل السادس من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء (ط ١، من الرحلى - ج ١ - ص ١٧٤)
تقدير (ح. ح) ٢٠.

(١٩) كلمة ما إشارة إلى القابل السساوي الذي هو الفلك المجسم. وضمير خارجه راجع إلى المركز.
والظرف - أعني على خارجه - متعلق بفعل يدبر. ونفسه يمكن أن تكون مرفوعة فاعلة لفعل يريد،
ويمكن أن تكون منصوبة مفعولة لذلك الفعل.

واعلم أن الأفلاك المجوفة الشاملة على الأرض هي في الهيئة المجسمة على ثلاثة أقسام: قسم منها
الأفلاك الممثلة كان مراكزها مركز الأرض الذي هو مركز العالم؛ وقسم آخر منها أفلاك ليست
بممثلات ولكن مراكزها موافقة لمركز العالم أي لمركز الأرض؛ وقسم آخر منها ما ليس في عداد
الممثلات أيضاً ولكن يدور على نقطة ليست بمركزه ولا بمركز العالم، وإطلاق قول المصنف:
«كالأفلاك المجوفة الشاملة للأرض» ليس بصحيح، والورود على تفصيل البحث في ما أشرنا إليه
يوجب الخروج عن نهج التعليق. والفرض تذكرة العالم الفلكي وتبنيه بما هو الصواب في المقام.

تبصرة: أمثال هذه المسائل في الكتب الفلسفية خلط بين المسائل الفلسفية والهيوية، وذلك لأن
الفلسفة هي العلم بأحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية،
وتلك المسائل مبنية على فرض سكون الأرض، وكون مركزها مركز العالم الجسماني، وسير الأفلاك
والكواكب عليها على الاستدارة كما هو المشهود بحسب الظاهر، وإنما كان الفرض من تحصيل
أوضاع الكواكب ومقادير حركاتها بالنسبة إلى أهل الأرض؛ والهيوي سواء كان قائلاً بحركة
الأرض من الوضعية والانتقالية أو مسكونها لا بد له من أن يفرضها ساكنة، والكواكب متحركة
بالحركة الاستدارية عليها حتى يتيسر له أن يرصد أوضاعها وأحوالها بالنسبة إلى الأرض وأهلها على
التفصيل الذي حررنا البحث عن ذلك في الدرس السابع عشر من كتابنا «دروس الوقت والقبلة»
بالعربية، وفي الدرس الثامن والخمسين من كتابنا «دروس هيئت وديگر رشتة های ریاضی»
بالفارسية، فعليك بالرجوع إليها. (ح. ح)

(٢٠) فسّر اللام بالباء السببية، فلو قال بالمبدل لما احتاج إلى التفسير. واقتسامه مصدر، أي للحركة قسمة
أخرى بحسب مبدئها ومنتهاها فان كانا متحدين فالحركة مستديرة، وان كانا مختلفين فمستقيمة
كما هو ظاهر. (ح. ح)

و منهما متعلق بركبت، أي من الإستدارة و الإستقامة ما، أي حركة ركبت مستخرجة^(٢١) كمثل ما في الكرة المدحرجة. و فلكية و عنصرية، أوليها و هي المستديرة^(٢٢) حالكون الأولي شرقية و غربية كحركات الأفلاك فإن بعضها غربية، و بعضها شرقية. و مستديرة لعنصرية أي المستديرة العنصرية إما وضعية كحركة الرحي و الدّولاب، أو شبه الوضعية كحركة الجوّالة. و أيضاً المستديرة إما تامة مخفف تامة، أو ما، أي حركة كقوس انقطع بلا انعطاف أو رجعة أو عطفت بحيث يحدث زاوية - و التذكير^(٢٣) باعتبار لفظ الموصول، و التأنيث باعتبار معناه - أو ما على ما أي على

(٢١) أي حركة أخرى مستخرجة عن القسمة أيضاً وهي مركبة من الاستدارة والاستقامة كمثل ما في الحركة المدحرجة. (ح. ح)

(٢٢) يعني أن ضمير التثنية راجع إلى الاستدارة والاستقامة، وأوليها وهي المستديرة فلكية حال كون الفلكية شرقية وغربية، فقوله فلكية خبر مقدم لقوله أوليها. وأما قوله: «فإن بعضها غربية وبعضها شرقية» فالحركة التي من المغرب إلى المشرق ففي الاصطلاح الهيموي تقال لها الحركة بالتوالي، والتي من المشرق من المغرب تقال لها الحركة بخالف التوالي. والمراد من التوالي توالي البروج الاثني عشر.

فالأفلاك التي محيطة بالأرض وحركاتها بخلاف التوالي أربعة: الفلك الأطلس المسمى بالفلك الأعلى، والفلك التاسع، ومعدّل النهار، ومحدّد الجهات أيضاً؛ والفلك المدير من أفلاك عطارد، والفلك الجوزهر والفلك المائل وهما من أفلاك القمر. وهذه الأربعة قد جمعت في هذا البيت الفارسي:

جانب غرب رواند چهارای سائل اطلس و جوزهر و باز مدير و مائل

وأما سائر الأفلاك المحيطة بالأرض فحركاتها بالتوالي. ولما كانت أفلاك التداوير غير محيطة بالأرض فلاجرم إن كانت حركة أعلاها بالتوالي فحركة أسفلها بخلاف التوالي كتداوير المتحيرة، وإن كانت حركة أعلاها بخلاف التوالي فحركة أسفلها بالتوالي كتداوير القمر. ولكن هذه المسائل كلها في الفلسفة خلط بين المسائل الفلسفية والهيموية كما أشرنا إليه في التبصرة المتقدمة آنفاً. (ح. ح)

(٢٣) لما كان قوله: «كقوس» بيان ما الموصول، والقوس من المؤنث المجازي، وأسند إلى ما فعلين مذكر و مؤنث، قال تذكير فعل انقطع باعتبار لفظ الموصول، وتأنيث فعل عطفت باعتبار معناه؛ وذلك لأنه يصح تذكير الفعل الذي أسند إلى ما، وتأنيثه بحسب لفظه ومعناه. قال ابن مالك في مبحث الموصولات من الألفية: «وكلها تلزم بعدها صلة/على ضمير لائق مشتتلة» وقال السيوطي في الشرح: أي كل الموصولات تلزم بعدها صلة على ضمير يسمى العائد لائق بالموصول مطابق له إفراداً أو تذكيراً وغيرهما، مشتتلة ويجوز في ضمير من وما مراعاة اللفظ والمعنى. (ح. ح)

مسافة بعينها جا رجوع و حركة مستقيمة مارة على المركز كالحركات التي على سطح الأرض أم مبتدئة من مركز أو ما إلى المركز أم أي قصد كحركات الخفاف و الثقال^(٢٤)، فيسمى هاتان هابطة وصاعدة و هذه كسالفه، إى كالمستديرة القوسية، إما مقطوعة بعد الصعود، وإما راجعة، وإما منعطفة.

و أيضاً الحركة حسب الوقت انقسامها ثبت بأنها إما واقعة في جميع الأوقات فهي دائمة، أو لا فهي منبثّة، أو يقطع مسافة طويلة في زمان قصير فهي سريعة، أو بالعكس فهي بطيئة، وإليها أشرنا بقولنا: بسرعة و بطو أو دووم و بت أي قطع.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

(٢٤) والحق أن حركات الخفاف من السفلى - أي من مركز الأرض الذي هو مركز العالم الجسماني على اصطلاح الهيئة المجسمة - إلى الفوق، وكذلك حركات الثقال بعكس الأولى من الفوق إلى السفلى إنما كانت كلّ واحدة منهما من جاذبة الأرض، لا من الفلك المجسم الذي هو محدّد الجهات على ما ذهب إليه المشاء وحرره الشيخ الرئيس في النمط الثاني من حكمة الإشارات. (ح. ح)

[١٠٨]

غور في ان المحرك غير المتحرك

وليس ما حرك ما تحركا إذ كالهيكلي الجسم جا مشتركا
وليس عالين من اجناس مقومي شيء بلا التباس
وفاعل مع قابل لم يتحد وما يفيد اثرا لم يستفيد

مركز تقيت كميتر علوم رسدي

غرر في أن المحرك غير المتحرك^(١)

وليس ما حرك شيئاً عين ما تحركاً إذ كالهولي المشتركة الجسم وهو الصورة الجسمية التي هي الجسم في بادي النظر جاء مشتركاً، يعني أن المتحرك و موضوع الحركة إما الهولي كما في الحركة الجوهرية^(٢) و الحركة الكمية، وإما الجسم كما في الهواقي، و آياً ما كان فهو مشترك بين جميع الأجسام فلو كان هو نفسه محركاً لزم^(٣) أن يكون الكل متحركاً، و تكون حركتها إلى جهة مخصوصة، و تكون في

(١) سيأتي بيان الحكم الحكيم المستنبط من البراهين القاطعة والحجج البالغة في الحركة الجوهرية على أن الطبيعة وجودها وجود التجدد والانقضاء، والحركة في الجوهر الطبيعي هي خروج التجدي من القوة إلى الفعل؛ ولا يخفى عليك أن تصرّف متن الطبيعة وانقضائه، وتجدد هويتها الوجودية يوجب انهدامها واضمحلالها؛ ولكن الأمر على خلاف ذلك إذ مع الحركة في متن الجوهر الطبيعي كانت وحدته كصورته محفوظة، وحسنه كبهائه متزائداً، فالعقل الناصع يحكم بأن له حافظاً من ورائه قاهراً عليه. وقد حررنا البحث عن ذلك في كتابنا القيم القويم بالفارسية الموسوم بـ «گشتی در حرکت» فراجع. (چمن چهارم از دشت پنجم). (ح. ح)

(٢) سيأتي في غرر في تعيين موضوع الحركة الجوهرية قوله في ذلك من أن موضوع الحركة الجوهرية هو الهولي بصورة ما؛ ولكننا قد حققنا في كتابنا المذكور آنفاً - أعني «گشتی در حرکت» (چمن أول و دوم از دشت هفتم) - أن موضوع الحركة الجوهرية وجود الطبيعة، وإن شئت قلت: موضوع الحركة الجوهرية هو نفس الحركة الجوهرية، فلا حاجة في الحركة الجوهرية إلى موضوع خارج عنها؛ وسيأتي مزيد بيان في ذلك. (ح. ح)

(٣) والحق أن محرك الطبيعة هو الموجود الصمدي القاهر الذي فوقه «وعنت الوجوه للحي القيوم» (القرآن الكريم - سورة طه - آية ١١٢)، وإن كان الكل متحركاً ولا اشكال فيه؛ وتكون في سكونها

حال سكونها أيضاً متحركة، و اللوازم بأسرها باطلّة، و الملزوم مثلها.
و أيضاً ليس عالمان من أجناس مقومي شي بلا التباس لتباينها فلو كان المحرك عین المتحرك و التحريك من مقولة أن يفعل، و التحرك من مقولة أن ينفعل، و هما متبائنان لزم ما ذكرنا.

و أيضاً فاعل مع قابل لم يتحد و لو كان المحرك الذي هو فاعل الحركة عین المتحرك الذي هو قابلها كان شي واحد من جهة واحدة^(٤) فاعلاً و قابلاً. و أيضاً ما يفيد أثر^(٥) ولا بد أن يكون واجداً له لم يستفد ذلك الأثر إذ المستفيد فاقد له، و الواجد للشي لا يكون فاقداً له و لو اتحد المحرك و المتحرك لزم ذلك.

أيضاً متحركة ولا ضمير في ذلك، وتكون حركتها في جهة معنوية مخصوصة فان الحركة مطلقاً وابدأ حية وقوافل الجواهر الطبيعية كلها سائرة متوجهة إلى الملكوت الأعلى والحسن المطلق، وفي ذلك قلت في قصيدتي الثائية المسماة ينبوع الحياة:

وجسم يدور حول نفس ونفسه
و للعقل إقبال إلى ذروة العلى
و إلى العقل تنحو رفعة فوق رفعة
يعاوقه الطبع بأنواع حيلة

على أن سكون الجوهر الطبيعي يوجب انسداد باب العطاء الإلهي؛ وغير ذلك مما حققناها في كتابنا المذكور، وسيأتي القاءات سبوحية في ذلك من ذي قبل فارتقب. (ح. ح)

(٤) إن كان شيء واحد من جهة فاعلاً، ومن جهة أخرى قابلاً فلا كلام فيه، كالطبيب المريض يداوى مرضه فهو فاعل من جهة، وقابل من جهة أخرى؛ وأما أن يكون من جهة واحدة فاعلاً وقابلاً معاً فلا يصح لأن نسبة الفاعل إلى فعله بالوجوب والإيجاب أي يجعله واجب الحصول، ونسبة القابل إلى مقبولة بالإمكان والصحة أي التهيؤ لوجود المقبول والوجوب والامكان متنافيان فلا يعقل أن يكون شيء واحد من حيث هو بالإيجاب أن يكون بالإمكان. على أن القبول في المقام لكونه حركة انفعال تجلدي، وبطلان اتحاد الفعل والقبول بهذا المعنى مما لا خلاف فيه فافهم.

تبصرة: الفصل السادس من المرحلة السادسة من الأسفار المترجم بأن البسيط هل يجوز أن يكون قابلاً و فاعلاً؟ يحوي مطالب أنيقة وتحقيقات دقيقة تفيدك زيادة بصيرة حول هذا المبحث أعني كون شيء واحد من جهة واحدة فاعلاً وقابلاً، فإن شئت فراجع (الاسفار - ج ٢ - ص ٢٣٧) بتصحيح الراقم وتعليقه عليه. (ح. ح)

(٥) تفاوته مع سابقه مجرد عدم اتحاد الفاعل والقابل من غير تعرض، لكون الفاعل معطياً ومعطياً الشيء واجده ومستفيدة فاقدته هناك بخلافه هاهنا.

غرر في بيان الاقوال في معنى الحركة في المقولة

وقولنا الحركة في المقولة له معانٍ أربع مقولة
من أنها جنسٌ لسيالٍ دعوا وغيره أو أنها الموضوع أو
واسطة فيه ومن تغيير من نوع أو صنف لها بأخر

غور في بيان الأقوال في معنى الحركة في المقولة^(١)

وقولنا: الحركة في المقولة له معان أربع تجريد العدد^(٢) عن التاء باعتبار تأويل المعنى إلى الحركة مقولة. قال الشيخ في «طبيعيات الشفاء»^(٣) قولنا: «إن مقولة كذا فيها حركة»^(٤)

(١) قال صدر المتألهين في أول الفصل الرابع من المرحلة الثالثة من الأسفار: «ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل أن آخر مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في أن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحواً آخر...» (الأسفار - ج ١ - ص ٦٧٠ بتصحیح الراقم وتعليقه عليه).

وكذا الفصل الثاني والعشرون من المسلك الثالث من الأسفار في نسبة الحركة إلى المقولات، ومعنى وقوع الحركة في مقولة (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٢٢٤).

اعلم أن لنا من هبات واهب العطايا والمنتج وتعليقات أنيقة في الموضوعين المذكورين من الأسفار إلا أن الموضوع الثاني منه لم يطبع بعد، وفي الموضوع الأول منهما تحقيقات رشيقة لعلها تفيدك في المقام، والله سبحانه فتاح القلوب ومناج الغيوب. (ح. ح)

(٢) أي كان الصواب على قاعدة النحو في تذكير العدد وتأنيثه أن يقال معان أربعة لتذكير لفظ المعنى، ولكن تذكير العدد باعتبار تأويل المعنى إلى الحركة، أي كأنما قلنا له حركات أربع. (ح. ح)

(٣) قال في أول الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١، من الرحلي - ص ٤٣): «قولنا إن مقولة كذا فيها حركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان...».

وكذا الفصل السابع من الفن الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي في نسبة الحركة إلى المقولات: انا إذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمال وجوهاً أربعة: «الأول أن المقولة موضوع حقيقي لها...» (المباحث المشرقية - ط حيدرآباد دكن - ج ١ - ص ٦٣). (ح. ح)

طبيعيات الشفاء ج ١، ص ٩٨، ط قاهره. (م. ط)

(٤) أي مقولة الكم والكيف والوضع والاین مثلاً فيها حركة قد يمكن أن يفهم من هذا القول أربعة معان الخ. (ح. ح)

قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان:

أحدها: أن المقولة موضوع حقيقي لها^(٥) قائم بذاته (بذاتها - خ ل).
والثاني: أن المقولة وإن لم تكن الموضوع الجوهرى لها فبتوسطها تحصل للجوهر إذ هي موجودة فيها أولاً كما أن الملاسه إنما هي للجوهر بتوسط السطح.
والثالث: أن المقولة جنس لها وهي نوع لها.
والرابع: أن الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف. والمعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير^(٦)، انتهى.

فقولنا: من - يانية - أنها أى المقولة جنس لسيال دعوا الحركة إياه وغيره، أي لغير سيال، إشارة إلى الثالث^(٧)، أي قسّموا المقولة التى فيها الحركة إليهما، فقالوا: الكيف

(٥) معنى أن المقولة موضوع حقيقي للحركة، أي موضوع الحركة في الكم يتحرك في الكم، وكذا في الكيف والوضع. والمعنى الثاني أن المقولة وإن لم تكن الموضوع الجوهرى المستقل للحركة ولكن بتوسط المقولة تحصل للجوهر إذا الحركة موجودة في المقولة أولاً كما أن الملاسه إنما هي للجوهر بتوسط السطح؛ يعنى أن الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة. والمعنى الثالث أن المقولة جنس للحركة، مثلاً أن الكيف يطلق على الحركة والسكون أيضاً فالحركة نوع للمقولة. والمعنى الرابع كما في الأسفار (ط ١، من الرحلى ج ١ - ص ٢٢٥ - ص ١) أن الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع آخر، أو من صنف إلى صنف آخر تبدلاً وتغيراً على التدرج؛ والحق هو هذا القسم الأخير دون البواقي. (ح. ح.)
(٦) فقال الشيخ بعد ذلك: «فتقول أما الجوهر فإن قولنا إن فيه حركة هو قول مجازي فإن هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعالها الصرف كمال متوسط...».

أقول: ولا يخفى عليك أن ما قاله الشيخ من أن الحركة في الجوهر قول مجازي، مبني على أن التغيير والتبدل في الجوهر دفعي بنحو الكون والفساد لا تدرجي بنحو الحركة في الجوهر، وسيظهر لك أن الحركة في الجوهر الطبيعي حق، والشبه التي أوردها على ذلك الحكم الحكيم والرأى القويم باطل، وإن الكون والفساد فاسد.

ثم اعلم أن الوجه الرابع من معاني «أن مقولة كذا فيها حركة» على ما نقلنا من الأسفار فهو مبني على الحركة في الجوهر الطبيعي، وأما على ما في الشفاء فهو على عدم القول بتلك الحركة الجوهرية فبصراً. (ح. ح.)
(٧) كان الوجه الثالث من معاني قولنا: إن مقولة كذا فيها حركة، أن المقولة جنس للحركة والحركة نوع للمقولة؛ فقولنا: «جنس لسيال» قد وقع السيال في النظم موقع الحركة، أي المقولة جنس للحركة. وضمير إياه راجع إلى السيال. ودعوا بمعنى سموا، يقال: دعوته زيداً أي سمّيته به. (ح. ح.)

منه سيال ومنه غير سيال ؛ و الأين منه سيال، و منه غير سيال؛ و هكذا في البواقي.
 و السيال من كل واحد منها هو الحركة، و هذا قول بعضهم، فعندهم الحركة
 في المقولة ككون النوع في الجنس أي تحته.
 و يرد عليه^(٨): أن الحركة تجدد المقولة لا نفس المقولة و الجنس لا بد أن يحمل
 على نوعه و يتحد به ذاتاً.

و قد صحح هذا القول صدر المتألهين - قدس سره - : « بأن ثبوت الحركة للنوع
 المتجدد السيال ليس كمعرض العرض للموضوع، بل هي من العوارض التحليلية^(٩) »^(١٠)

(٨) يعني أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد، كما أن السكون قرار الشيء لا الشيء القار. وفي
 كلامه هذا ناظر إلى ما أفاده صدر المتألهين في أواخر الفصل الثاني والعشرين من الأسفار (ط ١، من
 الرحلي - ج ١ - ص ٢٢٥ - ص ٣٢) حيث قال:

«وأما القسم الثالث وهو كون المقولة جنساً لها (أي للحركة) فقد ذهب إليه بعض فزعوا بأن الأين
 منه قار، ومنه غير قار وهو (أي غير قار) الحركة المكانية؛ والكيف منه قار ومنه سيال وهو (أي السيال)
 الاستحالة؛ والكيف منه قار ومنه سيال وهو (أي السيال) النمو والذبول، فالسيال من كل جنس هو
 الحركة (وغير السيال هو السكون). وهذا غير صحيح بل الحق أن الحركة تجدد الأمر (أي كون
 الشيء سيالاً)، لا الأمر المتجدد (وهو السيال) كما أن السكون قرار الشيء لا الشيء القار.»

ثم تصدّى صدر المتألهين لتصحيح القول الثالث من أن السيال من كل جنس هو الحركة بقوله:
 «لكن بقي ههنا شيء وهو أن ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال (السواد مثلاً من مقولة الكيف)
 ليس كمعرض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحمله (أي لا المتقوم بما يحمله) بل هي من
 العوارض التحليلية (أي من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود) والعوارض التحليلية نسبتها إلى
 المعرض نسبة الفصل إلى الجنس (والفصل في الخارج عين الجنس)؛ وكذا الكلام في نسبة السكون
 إلى الفرد القار. فإذا تقرر هذا فالقول بأن الكيف منه فرد قار، ومنه فرد سيال حق وصواب؛ وأن
 الكيف السيال حركة (الحركة جنس والسيال فصل) بمعنى أن ما به الحركة (في السواد مثلاً) عين
 وجوده (أي الفرد) لا أمر زائد عليه غير بعيد» (غير بعيد، خبر لقوله أن الكيف). (ح. ح)

(٩) أي من عوارض الماهية، لا من عوارض الوجود. فإن من العوارض ما هو عارض تشيء الماهية
 كالوجود، والامكان للماهية والوحدة والتشخص للوجود، والحركة بالنسبة إلى المقولة هكذا، فهي
 العارضة الغير المتأخرة في الوجود، بل موجودتان بوجود واحد.

(١٠) لما كان الأيراد بناؤه على أن تجدد الشيء حاله الخارجة من فكيف يكون نوعاً منه، وأن الحركة
 كيف يكون كيفاً أو كماً أو غيرهما كان بناء الصحة على أن لا يكون عارضاً متأخراً في الوجود بل

كعروض الفصل للجنس، فالقول بأن الكيف منه فردٌ قارٌّ ومنه فردٌ سيّالٌ حقٌّ. (١١)
 أقول: لو كان هذا القائل (١٢) ممن ذاق من مشربٍ رحيقٍ تحقيق القول بالمثل
 الأفلاطونية، حيث قال الأفلاطونيون، كما في «الهيئات الشفاء» (١٣):
 «أن القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين في معنى الإنسانية: إنسان
 فاسدٌ محسوسٌ وإنسانٌ معقولٌ مفارقٌ أبديٌ لا يتغير». لكان حقاً ما قاله (١٤) من أن
 الكيف منه ما هو سيّالٌ، ومنه ما هو غير سيّالٍ. وكذا ما في «طبيعيات الشفاء» (١٥):

يكونان موجودين بوجود واحد، فالوجود الذي هو وجود الكيف هو وجود الحركة، والعروض
 بحسب العنوان لاغير. (ح. ح)

(١١) الأسفار، ج ٣، ص ٧٤. ط ٣ بيروت. (م. ط)

(١٢) وكذلك قلنا في تعليقاتنا على الأسفار في المقام: لا يعد أن يكون القسم الثالث ناظراً إلى المثل
 الإلهية كما تقدم في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة في تحقيق الصور والمثل (الأسفار - ج ٢
 بتصحيحنا وتعليقنا عليه - ص ٥٨). (ح. ح)

(١٣) الفصل الثاني من المقالة السابعة من الهيئات الشفاء المترجم بقول الشيخ: «في اقتصاص مذاهب
 الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليمات...» (ط ١، ص ٢٠٢ - من الرحلي) وتصحيحنا وتعليقنا
 عليه - ط ١ - ص ٣١٩.

ثم إن رسالتنا في المثل الإلهية حاوية على جميع شعب البحث عنها، وقد اغتننا عن الورود في مباحثها
 هاهنا، وقد أشرنا إلى طائفة من مسائلها في تعليقاتنا على الأسفار (ج ٢ - ص ٥٩)، على أنك قد نبّهت
 على أمهات مسائل المثل في تعليقاتنا على هذا الكتاب الذي بين يديك (ج ٣ - ص ٧٠٣). (ح. ح)

و ايضاً لإلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣١٠، ط قاهره. (م. ط)

(١٤) جواب لقوله: «لو كان هذا القائل...» (ح. ح)

(١٥) قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١، من الرحلي
 - ج ١ - ص ٤٤): «والذي يجب أن يعلم هو أن المنى إلى أن يتكوّن جيوئناً تعرض له تكوّنات أخرى
 تصل ما بينها استحقاقات في الكيف والكم فيكون المنى لا يزال يستحيل يسيراً يسيراً وهو بعد منى
 إلى أن تنخلع عنه صورة المنوية ويصير علقه، وكذلك حالها إلى أن يستحيل مضغاً وبعدها عظماً
 وعصباً وعروقاً وأموراً أخرى لا تدركها وكذلك إلى أن يقبل صورة الحيوة، ثم كذلك يستحيل
 ويتغير إلى أن يشتد فينفضل، لكن ظاهر الحال يوهم أن هذا سلوك واحد من صورة جوهرية إلى
 صورة جوهرية أخرى ويظن لذلك أن في الجوهر حركةٌ وليس كذلك بل هناك حركات وسكونات
 كثيرة.»

« انه ربما تمادي بعضهم في مذهبه حتى قال: الجوهر منه قار و منه سيال و هو الحركة في الجوهر أي الكون و الفساد»^(١٦)
 ايضاً حق لأن كلّ جوهر نوعي كالإنسان و الفرس و الثور و غيرها منه سيال و هو الطبيعي منه و منه غير سيال بل قار ثابت و هو الابداعي منه و مثاله النوري، بل في الجوهر أحق إذ لا يقولون برّب النوع للعرض.
 و أمّا ما صحّحناه في الكيف^(١٧) و نحوه فباعتبار المعنوي منها، أي الهيئات

وأمّا ما نقله المصنف - أعني المتأله السبزواري - في الكتاب حيث قال: «وكذا ما في طبيعيات الشفاء أنه ربما تمادي بعضهم في مذهبه...» فهو منقول من أول الفصل الثاني من المقالة المذكورة (ص ٤٠ - ٢٧) حيث قال الشيخ: «الفصل الثاني في نسبة الحركة الى المقولات: إنه قد اختلف في نسبة الحركة إلى المقولات، فقال بعضهم: إن الحركة هي مقولة أن يفعل - إلى أن قال الشيخ: وربما تمادي بعضهم في مذهبه حتى قال: والجوهر منه قار، و منه سيال (أي لا ثبات له) وهو الحركة في الجوهر أي الكون و الفساد...».

ولا يخفى عليك أن الشيخ فسّر قول ذلك البعض: «ومنه سيال وهو الحركة في الجوهر» بالكون و الفساد لأن الشيخ كان ينكر الحركة في الجوهر، وكان قائلاً بالكون و الفساد أي بالانقلاب الدفمي، و الحركة في الجوهر الطبيعي هي تبدل الصورة تدريجاً، وسيظهر لك فساد القول بالكون و الفساد. و عبارة «أيضاً حق» من كلام المتأله السبزواري، وهي خبر لقوله: «وكذا ما في طبيعيات الشفاء» (ح. ح).

(١٦) طبيعيات الشفاء ج ١، ص ٩٣، ط قاهره. (م. ط)

(١٧) دفع دخل يرد عليه، وهو أن يقال: إذا كان أنهم لا يقولون برّب النوع للمرض فكيف تصدّى صدر المتألهين لتصحيح القول الثالث، وقلتم: «فالقول بأن الكيف منه فرد قار، و منه فرد سيال حق»؟ فأجاب بقوله: «وأمّا ما صحّحناه...» بيانه أن القائلين بالمثل الإلهية لا يقولون لرائحة المسك مثال و للمسك مثال آخر، و لا لحلاوة السكر مثال و للسكر مثال آخر، بل يقولون إن كلّ ما مستقلّ من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الأصنام في عالم النور المحض له هيئات نورية روحانية من الأشعة العقلية، و هيئات اللذة و المحبة و العزّ و الذلّ و القهر و غير ذلك من المعاني و الهيئات، فإذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة، و السكر مع الطعم الحلو، أو الصورة الإنسانية أو القرصية أو غيرها من الصور النوعية على اختلاف أعضائها و تباين تخاطيبتها و أوضاعها على التناسب الموجود في الأنواع المجردة، هذا خلاصة كلامهم في هذا المقام.

و المراد أنهم لا يقولون برّب النوع للعرض مطلقاً إذ لو كان هناك عرض لم يكن في مقام موضوعه،

النورية^(١٨) التي إذا ظهرت في هذا العالم كانت كصفات ونحوها.
فغير السبيل من كل شيء عندنا في عالم الإبداع، لا في هذا العالم، لأن
جميع المقولات في هذا العالم إما يعتبر عدم القرار في وجودها^(١٩)، وإما في
مفهومها كمتى وأن يفعل وأن يفعل، ولذا كان الحقّ عندي موافقاً لصدر المتألهين -
قدس سرّه - في النزاع الذي بينهم أن الحركة من أية مقولة أنها نحو وجود
السيالات^(٢٠) بحيث إن الحركة ووجود الأمر السبيل مساوقان، والوجود ليس من

وكان للموضوع استعداد ذلك العرض وقوته فكان في عالم الإبداع قوة ومادة فالعرض متجوهر
وقائم بذاته يعني أن المسك هناك كأنه رائحة قائمة بذاتها. وان شئت تفصيل البحث عن المقام راجع
الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من الأسفار (ج ٢ - ص ٧٧ بتصحيحنا وتعليقنا عليه).

قوله: «يعتبر عدم القرار في وجودها...» عدم القرار في نظر العرفان بتجدد الأمثال، وفي نظر الحكمة
المتعالية بالحركة في الجوهر الطبيعي على التفصيل التام الذي حررناه في كتابنا «گشتی در حرکت»،
وسنشير الى نبذة من مسائلها في تضاعيف المباحث الآتية. وأما المقولات التي يعتبر عدم القرار في
مفهومها فسيأتي في الفصل التالي المعقود بقوله: «حرر في أن المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي»
أن متى نسبة إلى الزمان والنسبة إلى التدريجي تدرجية، وأن يفعل وأن يفعل هما التأثير والتأثر
التدرجيان والفعل المضارع يدل على الاستمرار التجديدي، فهذه المقولات الثلاث يعتبر عدم القرار
في مفاهيمها فضلاً عن وجوداتها الموصوفة بتجدد الأمثال والحركة في الجوهر الطبيعي. (ح. ج)

(١٨) فذلك العالم لما كان عالم الجمع، كان وجود الموضوع عين وجود العرض وبالعكس. والصفات
هناك عين الذات، لكن ذاتها الوجودية لا عين ماهياتها؛ فان كون الصفة عين الذات على الاطلاق
من خواص الواجب بالذات، فعشق كل مجرد هناك بذاته، وباطن ذاته هاهنا تنزل، وصار شوقاً
للشوقية وشهوة للشهوية. وقهر كل عال على سافل هناك تنزل وصار هاهنا غيظ القوة الغضبية حتى
صار في البدن يأسوداد الوجه وضربان الشريان وقس عليه. ألم تسمع قول الاشرافي؟: «ان طعم
السكر والسكر هناك موجود بوجود واحد، فلا خلط وتفرقة في الملاء الأعلى».

(١٩) وان كان بتجدد الأمثال على الاتصال.

(٢٠) وذلك لانه لا ساكن في الطبيعة، فجواهر عالم الطبيعة كما لها الأول، وذاتها التي هي وجودها
سبيل بناء على الحركة الجوهرية.

نعم، عندنا فيها ليس السيلان في كمالها الأول ووجودها، بل في كمالها الثاني ووجود اعراضها.
(٢١) وذلك لأن عين الطبيعة الجوهرية ومتنها متحركة مستمرة، وفي الحقيقة أن إسناد الحركة الى غير
الجوهر الطبيعي من الكم والكيف والأين والوضع وغيرها عرضي وتبهي. (ح. ج)

المقولات^(٢٢). ولهم أقوال تطلب من «الشفاء»^(٢٣) وغيره^(٢٤). وما ذكر من أن السيال^(٢٥) من كل مقولة هي الحركة أحدها.

و قولنا: أو أنها أي المقولة هي الموضوع للحركة، إشارة إلى الأول^(٢٦)، فيكون الحركة في المقولة كالعرض في الموضوع^(٢٧). وهو مردود بأن التسود^(٢٨) مثلاً ليس

(٢٢) وإذا كانت الحركة مساوقة الوجود فالحركة أيضاً ليست من المقولات. وقوله: «تطلب من الشفاء» تطلب في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول - ط ١، من الرحلي - ص ٤٣. وقوله: «وما ذكر...» كلمة ما مبتدأ، وأحدها خبرها، وضمير أحدها يرجع إلى الأقوال. (ح. ح)

(٢٣) طبيعيات الشفاء، ج ١، ص ٩٨، ط قاهره. (م. ط)

(٢٤) الأسفار، ج ٣، ص ٦٩، ط ٣ بيروت. (م. ط)

(٢٥) وهو ما صححه صدر المثاليين «قدس سره»: «من أنها من العوارض الغير المتأخرة في الوجود للمقولات، فان تجدد المقولة نفسها وجوداً كما أن وجود الماهية نفس كون الماهية، وتحققها لا أمر ينضم إليها؛ فتكون الحركة في كل مقولة من تلك المقولة، إن أينا فأين، وان وضعاً فوضع وهكذا. وهذا كقول من يقول: العلم ليس مطلقاً كيقيناً، بل من مقولة المعلوم؛ فالعلم بالجواهر من مقولة الجوهر، وبالكميات من مقولة الكم. وبالأوضاع من مقولة الوضع، وهكذا. ومن الأقوال على ما رأينا في كلام السيد الشريف: «أن الحركة من حيث التحريك من مقولة أن يفعل، ومن حيث التحرك من مقولة أن يفعل».

وهذا سخيف، لان الحركة غير التحريك والتحرك. كما أن السخونة غير التسخين، والتسخن وهي من الكيف وهما من الفعل والانفعال؛ ومنها ان الحركة عرض وراء المقولات كالوحدة والنقطة، والفصول البسيطة والوجودات الخاصة الامكانية وغيرها، فان اجناس الممكنات ومقولاتها عشرة، لا أن الممكنات منحصرة في المقولات العشر. ولا يخفى أن النقطة عدمية من وجه، والوحدة والفصول هي الوجودات الخاصة. والوجود بذاته لا جوهر ولا عرض وامكانها هو الفقر والربط.

(٢٦) أي الأول من المعاني الأربعة المنقولة من طبيعيات الشفاء في معنى قولنا إن مقولة كذا فيها حركة؛ وهكذا

قوله الآتي: «إشارة إلى الثاني»، وبعده قوله: «وإذا بطلت المعاني الثلاثة تعين الرابع». (ح. ح)

(٢٧) هذا غفلة عن اختلاف استعمال كلمة في بحسب الموارد في العلوم الحقيقية، فان استعمالها في المكان بنحو، وفي الزمان بنحو آخر، وفي المحل بنحو، وفي مطلق القابل بنحو آخر، وفي المجردات بطور، وقس عليها موارد أخرى. فالحركة في الموضوع له معنى، وفي المسافة له معنى آخر مثل كونها في الزمان، وكون الزمان فيها.

(٢٨) قال في أول الفصل الثاني والعشرين من المسلك الثالث من الأسفار في ردّ هذا الوجه ما هذا لفظه:

«فنقول: التسود ليس هو أن ذات السواد تشدّ فإنّ ذات السواد إن بقيت بعينها ولم تحدث فيها صفة

بأن يكون هاهنا سواد أصل مستمر محفوظ كما هو شأن موضوع الحركة، و ينضم إليه سوادات متصلة سيالة، وإلا لزم اجتماع المثلين في كل حدّ حدّ، ولزم تركيب العرض في الخارج، مع أن الأعراض بسائط في الخارج مركبات في الذهن.

و ايضاً إن بقيت ذات السواد بعينها و لم تحدث فيها صفة فلم تشتدّ، بل هي كما كانت، وإن حدثت فيها صفة زائدة و ذاتها باقية فلا يكون التبدّل في ذات السواد، بل في صفاته هذا خلف. و إن لم تبق عند الإشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر، فعلم أن التسود اشتداد الجسم في اسوداده.

و قولنا: أو واسطة فيه، أي في الموضوع بما هو موضوع، يعني موضوعية الموضوع إشارة إلى الثاني و هو أيضاً مردود^(٢٩) بأن المقولة إذا لم تكن موضوعاً لم تكن واسطة

فلم تشتد بل هي كما كانت؛ وإن حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدّل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدّل في ذاته هذا خلف؛ وإن لم تبق ذاته عند الإشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة، فعلم أن موضوع هذه الحركة هو محل السواد (وهو القسم الرابع - أي الجوهر يتبدّل ويتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع آخر، أو من صنف إلى صنف آخر تبدلاً و تغيّراً على التدرّج -) لا نفسه، والإشتداد يخرج من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف، فله في كل آن نوع آخر، أو صنف آخر. وكذا الحركة في المقدار فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة، أو لا يكون، فإن كان فالزائد إما أن يداخله أو ينضم إليه من خارج، الأول باطل لاستحالة التداخل، ولأنه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلا منافيه. والثاني أيضاً باطل لأن ذلك كاتصال غط بغط ما (نافية) زاد شيء منهما، ولا المجموع على ما كان أولاً (قبل الاتصال)؛ وإن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعني الهبولى فقط، أو مع مقدار على العموم كما هو التحقيق عندنا، فهناك مقادير متعاضدة متتالية على الجسم بلانهاية بالقوة. (ح. ج)

(٢٩) وذلك لأن معطى الشيء لا يكون فالقداً لذلك الشيء، كما أن السطح في التنظير المقدم في بيان هذا المعنى من معاني أن مقولة كذا فيها حركة، حيث قلنا: «كما أن الملاسة إنما هي للجوهر بتوسط السطح» موصوف بالملاسة أولاً، فإذا لم تكن المقولة متعسفة بما هو مناط الموضوعية فكيف تكون واسطة في موضوعية الموضوع.

وقال صدر المتألهين في الفصل المذكور آنفاً في كون هذا المعنى أي المعنى الثاني مردوداً: «وأما بطلان الثاني فهو أيضاً يعلم مما ذكر لأنه إذا لم يجز كون شيء موضوعاً لعارض (أي إذا لم يجز كون المقولة

في موضوعية الموضوع.

وإذا بطلت المعاني الثلاثة تعين الرابع من تغيير لموضوع المقولة كالجسم من نوع للمقولة^(٣٠) أو صنف^(٣١) لها بأخر أي بنوع آخر، أو صنف آخر على سبيل الإتصال ففي الإتجاه إلى السواد وهو نوع من الإستحالة يرد على الجسم صنف بعد صنف من البياض حتى يتخطى إلى نوع الخضرة، و يرد عليه أصنافها أيضاً حتى يرد نوع النيلية ويستوفى أصنافها حتى يرد السواد بأصنافه، وهكذا في حركته في الطعوم والكيفيات الأخر والكميات. وجميع هذه الحركات متحققة في الفواكه والأثمار المتحركة.



مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

موضوعاً للحركة، وهو المعنى الأول من المعاني الأربعة في بيان أن مقولة كذا فيها حركة) لم يجر كونه واسطة في العروض، إلا أن يعنى بكونه واسطة معنى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما أي وحدة كانت واسطة بينها (أي بين الحركة) وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية (الأسفار - ط ١ - ج ١ - ص ٢٢٥ - س ٣٠) - (ح. ح)

(٣٠) أي من نوع إلى نوع، أو من فرد من نوع أو صنف إلى فرد آخر. وأما قوله إذ بطلت المعاني الثلاثة تعين الرابع فإثما كان تعين المعنى الرابع على الوجه الذي تقدم بيانه من الأسفار المبني على الحركة في الجوهر الطبيعي، لا على الوجه الذي فسره الشيخ في الشفاء كما بيناه في تعليقه على أول هذه الفرر فراجع. وستكشف لك حقيقة ما أشار إليها في المقام من الامثلة المذكورة في الكتاب بالعرض والتعمق في الحركة الجوهرية فارتقب. (ح. ح)

(٣١) أو من فرد إلى فرد، وإنما ذكر الصنف للإشارة إلى ان المتحرك بصدد الاستكمال، فمراتب ما فيه متفاضلة.

غور في ان المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي؟

ماهي فيه الخمسُ ذا المرضيُ وغيرها دفميُّ أو تبسيُّ
فالكُم ما فيه بلا تخالف لدى تخلخلٍ وفي تكائفِ
وفي نموٍ وذ بولٍ استقرُّ وكونها في الأين والوضع ظهر
والإستحالة تجوز كالنمو مع استحالة الخليطِ والفشو
زيادة المقسدار إن ما زيدتني أجزاً تخلخلٌ وفي تكائفِ
الحجمُ منقوصٌ ولا نقصانٌ من أجزاء وذاباسم الحقيقتي قمن
على انتقاشٍ واندماجٍ وعلى رقيٍّ وغلظة القوام أستعملا
على الأخيرين بمشهورٍ صفا ثم من الحركة ما قد سلفنا
من باب وضعٍ كان ثانيها ومن كيفية ثالثها لقد زكن
وجوهريَّة لدينا واقعة إذ كانت الأعراضُ كلاً تابعه
والطبعُ إن يثبت فينسد العطا بالثابت السيالُ كيف ارتبطا
وفي استحالة العلوم ظاهرٌ إذ صور الجواهرِ جواهرُ
ثم اتحاد العرضي بالعرض ألا في الإعتبار مثبت الغرض
تجدد الأمثال كوناً ناصرِي إذ الوجودُ جوهراً في الجوهري

غرر في أن المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي (١)؟

و هذا تقسيم للحركة باعتبار ما فيه، كما أن ما مرّ كان تقسيماً لها باعتبار ذاتها أو سائر متعلقاتها، فلها ستة تقاسيم (٢):

ما هي أي المقولات التي تقع الحركة فيه - التذكير باعتبار لفظ ما - إنما هي الخمس و ذا هو المرضي عندنا (٣) و غيرها من المقولات دفعي أو تبعي، فان متى نسبة إلى الزمان (٤) و النسبة إلى التدريجي تدريجية، و أن يفعل و أن يفعل كما مرّ هما

(١) المقولات التي تقع فيها الحركة خمس على التحقيق: الأربع التي اتفق عليها المشاء أيضاً وهي الكم والكيف والأين والوضع، والخامسة الجوهر تفرد به الحكمة المتعالية بل ذهب اليه غير واحد من الأقدمين والمتقدمين منهم النظام المعتزلي فانه كان قائلاً بالحركة في الجوهر كما في مواقف الإيجي وشرحه للشريف المرحوم حيث قال: «الأجسام باقية بخلاف النظام فانه ذهب إلى أنها متجددة أنا فأناً كالأعراض» (المواقف للإيجي بشرح الشريف المرحوم - ط ١ - ص ٤٤٧). والحركة الجوهرية تستتبع مسائل كثيرة ستلونها عليك بعون الله سبحانه، منها الحركة في مقولتي الإضافة والجدلة بل في مقولات متى و أن يفعل وان يفعل، وكذا كثير من مسائل أخرى. (ح. ح)

(٢) قد تقدم تقسيم الحركة في الفرر المعقودة في تقسيمها من هذه الفرر، وقال هناك: «واقسامها بحسب ما فيه الحركة يجيء من مستقبل، فقد حان في هذه الفرر تقسيم الحركة باعتبار ما فيه، وأما قوله: «فلها ستة تقاسيم» فجعل المتعلقات خمسة باعتبار أن المبدأ والمنتهى أمر واحد في ورود القسمة، ولها قسمة باعتبار الذات إلى القطعية والتوسطية فهذه هي التقاسيم الستة. (ح. ح)

(٣) يعني أن القول بالحركة في المقولات الخمس عند القائلين بالحركة الجوهرية مرضي، وهي الحركة في المقولات الأربع التي لا خلاف فيها، والخامسة الحركة في مقولة الجوهر الطبيعي. (ح. ح)

(٤) المتى تابع لمعروضه فانه غير مستقل كالمضاف. قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٤٥ - ص ٢٣): «وأما مقولة متى فيشبهه

التأثير و التاثر التدريجيان^(٥)، فلماً كان التدريج معتبراً في مفاهيمها لم يكن أن يكون حصولها بالتدريج^(٦) وإلا لكان الحركة في الحركة^(٧) و لم يمكن الخروج عما فيه

أن يكون الانتقال من متى إلى متى آخر أمراً واقعاً دفعة كالانتقال من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر؛ أو يشبه أن تكون حال متى كحال الإضافة في أن نفس متى لا ينتقل فيه عن شيء إلى شيء، بل يكون الانتقال الأول في كيف أو كم ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه في التبدل، وأما ما لا تغير فيه فستعلم أنه ليس في الزمان فكيف تكون له حركة فيه. (ح. ح)

(٥) فإن المنتقل في التسخن إلى التبرد مثلاً لا يكون تسخنه باقياً لأن التسخن توجه إلى السخونة، والتبرد توجه إلى البرودة فيلزم التوجه في زمان واحد إلى الضدين وهو محال، وإذا لم يكن التسخن باقياً فالتبرد لا يوجد إلا بعد وقوف التسخن فينهما زمان سكون لكونهما حركتين متضادتين فلا تكون هناك حركة من التسخن إلى التبرد على الاستمرار، وكذا الحال في التسخين والتبريد فتأمل. (ح. ح)

(٦) فالسخونة مثلاً تحصل بالتدريج، بخلاف تدريج السخونة وهو كالتسخين والتسخن. فمعنى كون ما يكون التدريج معتبراً في مفهومه دافعياً، أنه لا يحصل بالتدريج، وايضاً انتقال الموضوع إليه دافعياً، فإن زمان السكون وعدم التلبس بالتدريج ليس زمان الانتقال، بل زمان المتقبل منه. و زمان الحركة والتلبس بتدريج التأثير أو التاثر مثلاً ليس زمان الانتقال ايضاً، بل زمان المتقبل إليه؛ فالانتقال في الآن الذي نهاية زمان السكون، وبداية زمان الحركة، والتدريج فهو دافعياً.

(٧) ناظر إلى الفصل الثالث والعشرين من المسلك الثالث من الأسفار في تعيين أن أية مقولة من المقولات تقع فيها الحركة، وأيتها لم تقع فيها (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٢٢٦).

ونُهدى إليك بعض ما في هذا الفصل مع اشارات منا إلى بيانه، قال: «الحركة بعينها مقولة أن يفعل إذ نسبت إلى القابل، ومقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل، ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنها (أي الحركة) الخروج عن هيئة والترك لهيئة، فهي (أي الحركة) يجب أن تكون خروجاً عن هيئة قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها؛ وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة، فلا بد لما تقع فيه الحركة من أفراد آتية بالقوة وليس لثينك المقولتين (أي مقولة أن يفعل ومقولة أن يفعل) فرد آتية (وأيضاً معنى ثينك المقولتين تجديد الفعل وتجديده وهما لا يقعان إلا في الزمان، ولو وقعوا في الآن فلا بد حينئذ أن يقعوا في زمان أيضاً).

مثلاً إن وقعت الحركة في التسخن (مقولة أن يفعل) يجب أن تكون إلى التبرد (بسبب الحركة) فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخنه متبرداً مع أنه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركاً فيه وإن كان في أثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة أن يفعل؛ وكذا لا تمكن الحركة في مقولة متى (إلى أن قال:) فلم تبق من المقولات التي تتصور فيها الحركة إلا اربع عند الجمهور وخمس عندنا: الجوهر والكيف والكم والأين والوضع...»

الحركة^(٨)، لأن كل جزء من الأمر التدريجي سيال قابل للقسمة إلى غير النهاية، و لهذا لا جزء أول ولا جزء آخر للحركة يكونان أولاً و آخراً حقيقيين، كما أن الممتد القار أيضاً كالخط لا جزء أول و آخر له، لأن المقدار جزئه موافق لكّله في الحدّ و الاسم، فما فرضته جزءاً أولاً له لكونه ممتداً أيضاً ينحلّ إلى أجزاء.

نعم يكون لها أول و آخر بمعنى انتهائهما من الجانبين إلى مبادئ بالنوع.

وكذا قال في الفصل السابع والثلاثين من المسلك المذكور: «اعلم أن الحركة لها اعتباران: أحدهما اعتبار أنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي؛ والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي، والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجياً حتى يكون عدمها تدريجياً أيضاً بل هي بهذا الاعتبار دقيقة الوجود، ولها ماهية هي تدرّج شيء آخر وليست تدريجياً لنفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال، وكذا حكم الزمان...» (اسفار - ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٢٤٦).

وكذا قال في الفصل الثاني من الموقف العاشر من الالهيات: «ولا تجوز الحركة في الحركة...» (ط ٢ - ج ٧ - ص ٢٩٦، و ط ١ من الرحلي - ج ٣ - ص ١٧٧).

وذهب استاذنا العلامة الطباطبائي - رضوان الله عليه - إلى القول بالحركة في الحركة حيث قال في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة: «ويبين بما تقدم عدة أمور... الثاني أن للأعراض اللاحقة بالجواهر آياً ما كانت حركة تتبع الجواهر المعروضة لها إذ لا معنى لثبات الصفات مع تغير الموضوعات وتجددها. على أن الأعراض اللازمة للوجود كلوازم الماهية مجعولة بجعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً من غير أن يتخلل جعل بينها وبين موضوعاتها؛ هذا في الأعراض اللازمة التي نحسبها ثابتة غير متغيرة.

وأما الأعراض المفارقة التي تعرض موضوعاتها بالحركة كما في الحركات الواقعة في المقولات الأربع: الأين والكم والكيف والوضع، فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة في الحركة، وأن تسمّى حركات ثانية، ويسمى القسم الأول حركات أولى...» (نهاية الحكمة - ط ١ - ص ١٨٥).

وان شئت زيادة ايضاح فراجع كتابنا الفارسي الموسوم بدگشتی در حرکت (چمن سوم از دشت هشتم - ط ١ - ص ٢٩٥) (ح. ح).

(٨) أي الخروج في كل أن مع أن الحركة خروج عن المساواة، بحيث إن في الموضوع في كل أن فرداً آخر، فلا بد أن يكون للمقولة افراد آنية، حتى يمكن الخروج في الآن عنها مثلاً السخونة يتم وجودها وجعلها في آن والتسخن لا يجعل ولا يوجد إلا في زمان.

فالحركة: عبارة عن أن يكون في كل آن مفروض فرداً مما فيه الحركة للموضوع غير ما في آن قبله و آن بعده، فلا بد أن يكون ذلك الفرد أمراً قاراً، و لو كان غير قارٍ لم يكن خروجاً عنه كما قلنا، و لزم وقوع الزماني في الآن مثلاً إن كانت الحركة من التسخن الى التبرّد كان الجسم في حال تسخينه متبرداً^(٩) فإنه لم يخرج عن التسخن التدريجي حتى يكون متحركاً فيه.

و أما الإضافة^(١٠) فالحركة فيها بالتبع فإن الماء إذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الأشد إلى الأضعف أو بالعكس على التدرج تبعاً لحركته في مراتب السخونة. و كذا الجدة^(١١)، فإن حركة العمامة في الأين تستتبع الحركة في التعمّم. فالكم ما فيه، أي ما يقع فيه الحركة بلا تخالف لدى تخلخل حقيقي^(١٢) و في

(٩) يعني بمقتضى الحركة، وان لموضوعها في كل آن فرداً لزم وجود التبرّد في الآن الثاني، بمقتضى أن التسخن زماني ولا يتم في الآن كان باقياً بعد فهو اجتماع الضدين.

(١٠) و أما الإضافة فإنها وإن وقعت فيها التجلّد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات. و أما المضاف فهو تابع لمعرضه في الأحكام لكونه طبيعة غير مستقلة بمعنى أن مقولة المضاف غير عارضة للموضوع إلا بواسطة عروض مقولة أخرى من مقولات العرض له تكون هي معروضها الأول؛ و مقولات العرض بعضها مما يقبل الحركة دون بعض فإن كان معروضه قابلاً للحركة كان المضاف أيضاً قابلاً لها وإلا فلا. (ح. ح)

(١١) الجدة نسبة الشيء إلى ما يحيط به بحيث ينتقل بانتقاله، و الأين نسبة الشيء إلى المكان، و الفرق بينهما أن المحيط لا ينتقل بانتقال المحاط في الأين بخلاف الجدة. و قال بعضهم أما الجدة فالإنتقال فيها يكون دفعة لأنها إن كانت عبارة عن نسبة التملك فإن حصل التملك وقع دفعة و إلا فلا حصول له فلا تعقل فيه حركة. قيل إن الجدة كالإضافة في كونها طبيعة غير مستقلة فتتبع معروضها في التبدّل و الإستقرار. و لعل ذلك مبنى على كونها عبارة عن نسبة الجسم إلى حوايه أو لبعضه كالتقمص و التعمّم فهي تابعة لهيئة الإحاطة فإن تبدلت تلك الهيئة كما إذا تحركت العمامة إلى النزول أو الصعود تبدلت النسبة و إلا فلا. (ح. ح)

(١٢) التخلخل الحقيقي هو أن يزيد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه غيره من جسم آخر، ويقابله التكاثر الحقيقي وهو أن يتقص مقدار الجسم من غير أن يفصل عنه جزء؛ فهما من أنواع الحركة في الكم. و راجع مادة التخلخل من كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (ج ١ - ص ٤٥٠)، و الحقيقي في قبال المشهور كما سيأتي.

و الانتقال في الكم اما أن يكون من النقصان الى الزيادة، أو من الزيادة الى النقصان، و الأول يكون إما

تكاليف حقيقي، ففي كل أن يرد على المادة فرد من المقدار على التدرج لم يكن في أن قبله و آن بعده، و عدم الخلاف مقيد بالتخلخل و التكاثف فإن صاحب «المطارحات»^(١٣) أنكر الحركة الكمية في النمو و الذبول^(١٤) و في غرود بول استقر كون الكم ما فيه الحركة. و ستعلم معنى النمو و الذبول إن شاء الله.

و كذا في السمن و الهزال^(١٥) استقر كما قال العلامة الشيرازي^(١٦) و كونها اي كون الحركة في الأين^(١٧) كحركة الحجر صعوداً و نزولاً ظهر. و كونها في

بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو، أو بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها، والثاني إما أن يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق، أو بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها. (ح. ح)

(١٣) مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٢٣٣ الى ٢٥٠ و ٢٧٨ الى ٢٨٣ و ايضاً في شرح

هياكل النور للدواني، راجع ثلاث رسائل، ص ١٢٢ (الهيكلي الثاني). (م. ط)

(١٤) وجهه: ان موضوع الحركة لا بد أن يكون مما منه إلى ما إليه باقياً بعينه وبشخصه وهنا ليس كذلك، اذ النامي مثلاً يتحلل بالحرارة وغيرها، ويدخله اجساماً خارجية، وليس فيه عندهم شيء ثابت. ولهذا كان للشيخ الرئيس ايضاً في تشكيك

وحله: ان البقاء إما من جانب القابل، فباعتبار الهيولى المحفوظة بصورة ما ومقدار ما وما فيه هو المقادير المخصوصة؛ واما من جانب الفاعل، فوجه الله الثابت الباقي؛ واما من جهة نفس المقبول، فهو انه في الناميات الانسانية نفس ناطقة ثابتة مجردة، وفي الناميات الحيوانية نفس مجردة تجرداً برزخياً، وفي النباتية ثبات باعتبار قاعدة مخروطية نور ارباب انواعها المجردة المتصلة بها.

(١٥) اذ لا فرق إلا بان النمو والذبول في الاجزاء الاصلية، أعني التي متخلقة من مني الوالدين كالعظم والعصب والرباط والشريان والوريد ونحوها والسمن والهزال في الاجزاء الغير الاصلية من اللحم والشحم والسمن.

(١٦) على ما نقل في شرح الهداية الأثيرية قال العلامة الشيرازي في شرحه لكليات القانون، ص ٩٨. (م. ط)

(١٧) أما الحركة في الأين فظهوره بحيث لا يشك فيه أحد ولم يختلف فيه. وفي أول الفصل الرابع والعشرين من المسلك الثالث من الأسفار (ط ١- ج ١- ص ٢٢٦) المترجم بقوله: «في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس؛ أما الأين فوجود الحركة فيه ظاهر، وكذا الوضع فان فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه...»

ثم الحق أن الحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعية. وراجع في ذلك كتابنا الفارسي الموسوم به گشتی در حرکت (چمن دوم از دشت هشتم).

الوضع^(١٨) ظهر ايضاً كحركة الفلك و حركة الرّحى و الدوّلاب. و كذا حركة القوائم إذا قعد و بالعكس و الإستحالة اختص هذا الإسم في الإصطلاح بالحركة الكيفية، كما اختص اسم النقلة بالأينية تجوز، و قد مر مثالها كالنمو مع استحالة الخليط، أي محالية الكمون و البروز^(١٩) و محالية الفشو و النفوذ.

وقال بعضهم: «أما كيفية وجود الحركة في الوضع فهو أن كل مستبدل وضع من غير أن يفارق بكلية المكان بل بأن تبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه والى جهاته فهو متحرك في الوضع لا محالة لأن مكانه لم يتبدل بل يتبدل وضعه في مكانه، والمكان هو الأول بعينه؛ وإذا كان التبدل في الوضع وكان يقع ذلك تدرجاً يسيراً يسيراً كان ذلك التبدل حركة في الوضع إذ كانت كل حركة هي تبدل حالة بهذه الصفة فيكون منسوباً الى الحالة التي تبدلت لا الى شيء آخر لم يتبدل. وليس المراد بهذا أن كل متحرك في وضع فهو ثابت في مكانه، ولا يمنع أن يكون الشيء لا يتغير وضعه إلا وقد تغير مكانه كما لا يمنع أن يكون شيء لا يتغير كونه إلا وقد تغير مكانه، بل الغرض أن يشهد وجود المتحرك في الوضع باثبات متحرك ما في الوضع. وأما أنه هل يمكن أن يكون الشيء يتبدل وضعه وحده ولا يتبدل مكانه؟ فليعلم مكانه من حركة الفلك فإن من الفلك ما لا مكان له اصلاً وهو الفلك الاعظم مع أن له هذا التبدل في الوضع، ومنه ما له مكان لكنه لا يخرج من مكانه ولا يتحرك فيه مع ثبوت تبدل الوضع فيه كسائر الأفلاك...» (ح. ح)

(١٨) كان القدماء من الحكماء قائلين بالحركة في مقولات الكيف والكم والأين، والشيخ الرئيس ابو علي بن سينا أضاف اليها الحركة في الوضع بمعنى أن هؤلاء القدماء قالوا إن حركة الشيء حوله كحركة الرّحى مثلاً حركة أينية، والشيخ ذهب إلى أنها حركة وضعية؛ واستاذنا العلامة الطباطبائي ذهب إلى أن جميع الحركات الأينية حركة وضعية - يعني أن حركة الشيء حوله ليست حركة وضعية فقط بل جميع الحركات الأينية حركة وضعية. راجع كتابنا الفارسي المذكور في الحركة (جمن سوم از دشت هشتم). (ح. ح)

(١٩) الفن الثالث من طبيعيات الشفاء مقالة واحدة في خمسة عشر فصلاً، والفصول الأربعة الأولى منها في بيان الكون والاستحالة والكمون والتداخل وابطال قول أصحاب الكمون ومن يقرب منهم ويشاركهم في نفي الاستحالة من القائلين بالفشو والنفوذ (ط ١، رحلي - ج ١ - ص ١٨٦ - ص ١٩٤)؛ وجملة الأمر في المقام ما أفاده المحقق نصير الدين الطوسي في شرحه على الفصل الثالث والعشرين من النمط الثاني من اشارات الشيخ الرئيس حيث قال:

«القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فإن الكيفية المسماة بالمزاج إنما تحصل بعد استحالة الأركان (في الكيفيات) وهو أيضاً مبني على القول بالكون (أي تكون الأركان وحصول الصورة) فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الأثير، بل تتكون هناك (أي في المركبات).

و قد يقال لأصحاب هذا القول أصحاب النشور والنفوذ، و هما متقاربان لأن الفشو مفسر بالإنشمار، كما في «القاموس»^(٢٠). و بالجملة معناهما الخروج و الدخول فمع تمكين هذين القولين لم تكن حركة كيفية، فإنّ القائل بالأول يقول: « كل شيء في كل شيء»^(٢١) يكمن تارة و يبرز أخرى .»

وكان في المتقدمين من ينكرهما (أي الاستحالة والكون) معاً كانكساغورس واصحابه القائلين بالخلط فأنهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة، ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شيء منها صرفاً بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وإنما تسمى بالغالب الظاهر منها، ويعرض لها عند ملاقاته الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوباً غالباً عنه لا على أنه حدث بل على أنه برز ويكمن فيها ما كان بارزاً فيصير مغلوباً وغائباً بعدما كان غالباً وظاهراً.

وبازائهم قوم زعموا أن الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلاً فإنه إنما يتسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له. والمذهبان متقاربان فإنهما يشتركان في أن الماء مثلاً لم يستحل حاراً لكن الحار نارتخالطه، ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء، والثاني يرى أنها وردت عليه من خارجه. وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء، وامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر». هذا ما أفاده المحقق المذكور في شرحه على الاشارات، ولنا تعليقات مفيدة عليه فراجع الشرح المذكور المطبوع بتصحيحنا وتعليقنا عليه. (ح. ح.)

(٢٠) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص ١٧٠٣، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت (م. ط.)

(٢١) أقول: الوجود على ما ذهب اليه العارفون بالتوحيد الصمدي الحقيقي مساوق للحق، فهو على منظرهم الأعلى واحد بالوحدة الشخصية الصمدية، ولا يخفى عليك أن أسماءه الحسنی وصفاته العليا عين حقيقته ذاته تعالى شأنه، فلا جرم كان الوجود مع جميع أسمائه وصفاته في أي مظهر على سعة ذلك المظهر، فالتوحيد الصمدي القرآني - كما نصّ به العلامة ابن الفارسي في شرحه مصباح الأنس على مفتاح صدرالدين القونوي - ناطق بأن كل شيء فيه الوجود ففيه الوجود مع لوازمه فلك شيء فيه كل شيء ظهر اثره أم لا (مصباح الأنس - ط ١، من الرحلي - ص ٣٠٥ - س ٣). وكذلك قد نصّ به العلامة القيصري في شرحه على الفصّ اليونسي من فصوص الحكم: «إنّ لوازم الوجود موجودة في كلّ ماله وجود إلا أنها ظاهرة الوجود في البعض وباطنة في الآخرة» (ط ١، من الحجري - ص ٣٨٤ - العمود الأول - س ٢٤). ولذلك قلنا في النكتة ٤١٧ من كتابنا الف نكتة ونكتة، في تعليقاتنا على مصباح الأنس وشرح القيصري على الفصوص: «لا يبعد أن يكون مراد أصحاب البروز والكمون هذه اللطيفة النورية ثم حرّفت الكلمة فتدبر. (ح. ح.)

و القائل بالثاني يقول: «الأجزاء ينفذ»^(٢٢) و يدخل من خارج و يخرج من داخل. فالحرارة القائمة بالماء إنما هي قائمة في الحقيقة بالأجزاء النارية البارزة من داخل الماء، أو النافذة من الخارج في الماء و لم يستحل الماء حاراً. و محالية القولين واضحة^(٢٣). و لما حدانا البحث عن الحركة الكمية على البحث عن التخلخل و التكاثف قلنا: زيادة المقدار إن ما - نافية - زيد في أجزاء، أي أجزاء الجسم تخلخل، و في تكاثف الحجم و المقدار منقوص و لا نقصان من أجزاء و ذا المذكور فيهما باسم الحقيقي قمن، فيقال لهما حيثئذ التخلخل و التكاثف الحقيقيان، كما يشاهد في القارورة المصنوعة الهواء المكبوبة على الماء.^(٢٤)

و ايضاً التخلخل و التكاثف على التفاس - متعلق باستعملا على تضمين معنى

- (٢٢) مثل أن الأجزاء النارية من حوالي القدر ومساماته الضيقة تنفذ في الماء وتفشو فيه.
- (٢٣) فانه إذا كانت الأجزاء الحارة كامنة في الماء البارد لوجب أن يحس بالحرارة من أدخل يده فيه، ولا أقل من أن يجد التفاوت بين ظاهرة وباطنه وليس كذلك. والشيخ في الفصل الثالث والعشرين من النمط الثاني من الإشارات نبه على فسادهما بأمر خمسة من المشاهدات حيث قال: «وهم وتنبه: ولعلك تقول لا استحالة في الكيف وفي الصورة أيضاً، ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه أجزاء نارية داخلته...» فراجع. (ط ٦، من الحجري المعروف بطبع الشيخ رضا - ص ٦٧).
- وتدبر قول الله سبحانه في المقام: «الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون» (يس، ٨١). وفي تفسير النهر الماد من البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي: «وذكر ما هو أقرب من خلق الانسان من نطفة، وهو إبراز الشيء من ضده وذلك أهدع شيء وهو انقذاح النار من الشجر الأخضر. ألا ترى أن الماء يطفى النار ومع ذلك خرجت مما هو مشتعل على الماء؟ والأعراب توري النار من الشجر الأخضر وأكثرها من المرخ والعفار. وفي أمثالهم: في كل شجر نار واستمجد المرخ والعفار. يقطع الرجل منهما غصنين مثل السواكين وهما أخضران يقطر منهما الماء فيسحق المرخ وهو ذكر على العفار وهو أنثى، فتندح النار بإذن الله تعالى. وعن ابن عباس: ليس شجر إلا وفيه نار إلا العناب» (ج ٤ - ط بيروت - ص ٦١٤). وفي تفسير أبي الفتح الرازي: «حكماء كفته اند هيچ درخت نباشد كه در او آتش نبود مگر درخت عناب و سنجده قائل. (ح. ح)
- (٢٤) فيتكاثف هواء القارورة بهرد الماء أو لتنافرهما أو شبه ذلك، فيرجع إلى الخلف ويتبعه الماء أو المايح الآخر لهالية الخلاء، بخلاف ما إذا كانت غير محصورة، وبهذا التدبير يدخل المايحات في قوارير ضيقة الأفواه.

الإطلاق - و على اندماج استعمالاً، أي يطلق التخلخل على الإنتفاش و هو أن يتباعد أجزاء الجسم و يداخلها جسم غريب كالقطن المنفوش ؛ و التكاثف على الإندماج و هو أن تتقارب الأجزاء، بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب، كالقطن الملفوف بعد نفشه. و ايضاً هما على رق القوام و غلظة القوام استعمالاً و على المعينين الأخيرين بمشهورٍ صفامٍ أي سمهما بالتخلخل و التكاثف المشهورين.

ثم ما عددناه من الحركة الكمية إنما هو ما قد سلفا، أي هما بالمعنى الذي ابتدئنا بذكره، أي الحقيقيان منها - فاللام في الحركة للعهد الذكري و من باب وضع كان - ثانيها، أي ثاني المعاني و من باب كيفية ملموسة، ثالثها لقد زكن.

و لما فرغنا عن ذكر المقولات الأربع التي تقع فيها الحركة عند القوم، أردنا أن نشرع في بيان الخامسة^(٢٥) و هي الجوهر وفاقاً للحكيم المحقق و البصير المحقق «صدر المتألهين»^(٢٦) المتفرد بهذا التحقيق كمنظائرة ممن قبله من الحكماء

(٢٥) أقول: قد وقفنا الله الفياض على الإطلاق بتصنيف صحف قيمة بالفارسية والعربية في الحركة الحبيبة، وتجدد الأمثال، والحركة الجوهرية، وقد طبعت كل واحدة منها غير مرة. احديهما مسماة به «گشتی در حرکت» - أي سير في الحركة - تبحث على الاستيفاء عن الحركة الحبيبة وتجدد الأمثال والحركة الجوهرية؛ وثانيهما تبحث عن الحركة الجوهرية فقط تحتوي أحداً وعشرين دليلاً عليها؛ وثالثها رسالة في تجدد الأمثال؛ ورابعها اصول وأمتهات حول «رسالة في الحركة الجوهرية والتحويلات الذاتية» على صورة تعليقات عليها، وهذه الرسالة مما أفاضها قلم استاذنا العلامة السيد أبي الحسن الحسيني الرفيعي القزويني رفع الله درجاته؛ وخامستها رسالة بالعربية في طائفة من مسائل الحركة الحبيبة وتجدد الأمثال والحركة في الجوهر الطبيعي. وقد أدرجنا هذه الأربع في الصحيفة الأولى أعني بها «گشتی در حرکت».

ثم إن لاستاذنا العلامة الميرزة أبي الحسن الشعراني - رضوان الله عليه - مقالة منيفة مفيدة جداً في البحث عن الحركة الجوهرية أدرجناها فيها أيضاً. (ح. ج)

(٢٦) كان مشايخ العرفان من قبل صدر المتألهين قائلين بتجدد الأمثال؛ وإنما القول بالحركة في الجوهر الطبيعي قد نشأ من القول بتجدد الأمثال. بل كان كثير من اساطين العلم قبل صدر المتألهين بكثير قائلين بالحركة في الجوهر الطبيعي كما نص به هو نفسه في عدة مواضع من كتبه ورسائله منها ما في الفصل الثامن والعشرين من المسلك الثالث من الأسفار حيث قال:

«وفي كلمات الأوائل تصريحات به (أي بتجدد الطبيعة الجوهرية) وتنبهات عليه، فلقد قال معلم

الإسلاميين على ما أطلعنا.

وقد اهتمت على هذه المسئلة مسائل مهمة^(٢٧) كحدوث العالم الطبيعي بشر اشهر

الفلاسفة اليونانية...، وبعد نقل كلامه قال: «وما يدل على ذلك رأي زينون الأكبر وهو من أعظم الفلاسفة الإلهيين...»، وبعد نقل كلامه قال: «ومنتقل أقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام ودورها في مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى. ثم قال بعد ذلك: «ولنا أيضاً رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثاً زمانياً، ومن أراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة...» (الأسفار - ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٢٣٣). (الأسفار، ج ٣، ص ١٠٨، ط بيروت) أقول: يعنى بقوله مستأنف الكلام ما في الفن الخامس من الجواهر والأعراض من الأسفار حيث قال في أول الفصل الخامس منه: «في نبذ من كلام أئمة الكشف والشهود من أهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية...» (الأسفار ط ١، من الرحلي - ج ٢ - ص ١٧٦). بل ذكر في فصول الفن المذكور عدة من أعظم الحكماء من القدماء القائلين بتجدد الطبيعة الجرمية ونقل كلماتهم في ذلك. نعم هو قدس سره متفرد في الدورة الإسلامية بتحكيم هذا الأصل الحكيم القويم الذي هو أساس كثير من مسائل الحكمة المتعالية.

ثم قد تمسك القرقيان - أعني بهما القائلين بتجدد الأمثال، والقائلين بالحركة في الجوهر الطبيعي - بعدة آيات قرآنية كقوله تعالى: «بل هم في ليس من خلق جديد»، «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب»، «ويوم تبدل الأرض غير الأرض» وغيرها من الآيات القرآنية الدالة عليهما بما تجدها في كتابنا «گشتی در حرکت» فتبصر.

تبصرة: تجدد الأمثال جارٍ في عالم الطبيعة وما فوقها، والحركة الجوهرية تختص بعالم الطبيعة فقط؛ ويجب أن تعلم أن العارف قائل أيضاً بالحركة الجوهرية في ما قبل الطبيعة، ولكن الحركة الجوهرية في اصطلاح العارف هي بمعنى تجدد الأمثال لأن الجوهر في اصطلاحه هو الصادر الأول الذي هو رق منشور لما سواء وما سواء مطلقاً - سواء كان جواهر أو أعراضاً على اصطلاح الفيلسوف - أعراض قائمة بذلك الجوهر فتبصر وراجع في بيان الجوهر والعرض على طريقة العارفين بالله الفصل الرابع من فصول مدخل شرح العلامة القيصري على فصوص الحكم للشيخ الأكبر حيث يقول: «الفصل الرابع في الجوهر والعرض على طريقة أهل الله...» (ط ١ - ص ٢٢).

وأعلم أن للصادر الأول اسامي كثيرة وقد جمعنا من المصادر الأصيلة أكثر من ثمانين اسماً له وجعلناها كلمة ٢٢٨ من كتابنا الف كلمة وكلمة؛ وكل واحد منها يدل على شأن من شئونه الوجودية. (ح. ح)

(٢٧) يعنى أن صدر المتألهين قد اهتمت على مسألة الحركة في الجوهر الطبيعي مسائل مهمة. وأقول: لا ريب أن مسألة الحركة الجوهرية على أساس الحكمة المتعالية أوجبت تحملاً معجباً في الفلسفة الإلهية، صارت المعرفة بها مفتاح كثير من الحقائق الحكمية، وقد انتهت تلك الحقائق في كتابنا «گشتی در

ذاتاً و صفة^(٢٨) بحيث لا يلزم نفاذ كلمات الله و انقطاع فيضه و انبثات سببه -

حركات، الى ثمانى عشرة مسألة مهمّة وهي ما يلي:

الف: النفس جسمانية الحدوث والتصرف وان كانت روحانية البقاء والتعقل.

ب: العالم الطبيعي حادث زماني بشرائره ذاتاً و صفة.

ج: مسألة ربط المتغير بالثابت القديم.

د: مسألة: أن حشر الإنسان ومعاده جسماني بالجسم الدهري.

هـ: مسألة ربط الحادث بالقديم.

و- ز: معرفة حقائق كثير من الآيات والروايات، نحو قوله تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة

من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين...»، و كريمة: «كنتم امواتاً فأحياكم...» وآيات

أخرى.

ح: المعرفة بالتوحيد الصمدي.

ط: بطلان التناسخ وأشباهه.

ي: حشر الجمادات والنباتات.

يا: المعرفة بحقيقة الزمان.

يب: صعود الإنسان مثلاً ثم تجرّده البرزخي الوهمي ثم تحوله الملكوتي.

يج: الوصول الى الغايات والامتكالات الذاتية للطبيعات.

يد: معرفة أن للنفس وحدة فوق الوحدة العددية بمعنى أن لها وحدة حقّة ظلّية للوحدة الحقّة

الحقيقيّة.

يه: معرفة أن للنفس الإنسانية وحدة جمعية حافظة لجميع المراتب الطبيعيّة والأمرية.

يد: مسألة أن الصورة النوعية في الإنسان هي واحدة متفاضلة الدرجات، لا أن فيه صوراً عديدة،

ولا أن هاهنا كوناً لصورة وفساداً لأخرى.

يز: الحركة الجوهرية حركة حبيّة وحيوة ووجود.

يج: أن فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية أو جزئية ليس إلا الخير والصلاح لا الشر والفساد

فإنها رحم مشتق من الرحمن كما في قوله (ص) حكاية عن الله تعالى شأنه: «أنا الله وأنا

الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها

قطعته». (ح. ح)

(٢٨) أي جوهرأ وعرضاً فالدليل المشهور فيما بين الحكماء: «ان العالم متغير وكل متغير حادث». دليل

متين على حدوث العالم الطبيعي، إذا حمل على انه متجدد بشرا شره، أي بذاته وصوره النوعية

وصوره الشخصية، لا أنه متغير باوضاعه وكمياتيه وأيون بعض أجزائه وكمياته فقط. انما الثابت القديم

وجه الله تعالى: «واينسا توكوا فثم وجه الله».

جَلَّتْ آلاؤُهُ وَجَمَّتْ نِعْمَاؤُهُ - ولا يحصِّيها إلا هو، و الوصول إلى الغايات^(٢٩) و الإستكمالات الذاتية للطبيعيات، و الوحدة الجمعية^(٣٠) الحافظة لجميع المراتب الطبيعية والأمرية للنفس الناطقة و غير ذلك^(٣١)، فقلنا: و حركة جوهرية لدينا واقعة لوجوه:

الأول قولنا: إذ كانت الأعراض^(٣٢) كلاً تابعة للجوهر الذي هو الطبيعة و الصورة

وما قلنا: إنه بحيث لا يلزم إلى آخره. إشارة إلى ما مر أن أولى العقائد بالقبول الجامعة بين الأوضاع وخير الأوضاع أوضاع الأديان وأوضاع البرهان، إذ في تكذيب البرهان العقلي تكذيب للعقل والنقل جميعاً، فما من صنع الله من صفاته واجادته وافاضته ثابت قديم والخلق وما من ناحيتهم حادث متجدد.

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل

(٢٩) أي وكالوصول فان الوصول بنحو التحول والاتحاد لا بالاتصال الاضافي، فان النفس تتحول إلى العقل بالفعل. والعقل يفنى في العقل الفعال، وهذا لا يتيسر إلا بالتبدل الذاتي. والحركة الجوهرية من نقص ذاتي إلى كمال ذاتي.

(٣٠) أي وكالوحدة الجمعية وهذا أيضاً لا يتأتى إلا بان تكون جسمانية الحدوث روحانية البقاء متحركة من الطبع إلى اللطيفة الاخفوية، فإذا كان تبدلها الذاتي على نحو الحركة فيسا يجوز من اللطائف، كان على سبيل الاتصال الوحداني والاستمرار.

(٣١) مثل ان الصورة النوعية في الانسان كانت واحدة متفاضلة الدرجات، لا أن فيه صوراً عديدة، ولا أن هنا كوناً لصورة وفساداً لأخرى وغير ذلك.

ثم، أن هذه مباديء براهين عندي على الحركة الجوهرية منها: أنه لو لم تجز الحركة في الجوهر لم يكن عالم الطبيعة بشر اشهر حادثاً والتالي باطل، فالقدم مثله.

منها: وهو من باب الغايات انه لو لم تجز الحركة في الجوهر لم يتحقق حق الوصول إلى الغايات والتالي باطل، فالقدم مثله.

منها: وهو من باب المباديء انه لم تجز الحركة في الجوهر لم تكن للنفس الناطقة وحدة حقة ظلية للوحدة الحقة الحقيقية والتالي باطل، فكذا المقدم.

(٣٢) أي الأعراض المنبثثة من متن الجوهر الطبيعي لتدبر. والأعراض الغريبة ليست منبثثة من متن الجوهر الطبيعي، وهي ليست بتابعة له، بل هي أعراض لاحقة والأعراض اللاحقة لا تثبت حركة الجوهر الطبيعي. والأعراض التابعة من مراتب وجود الجواهر لأن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها فتغيرها وتجددها لا يتم إلا مع تغير موضوعاتها الجوهرية وتجددها فكانت الحركات المرضية دليل حركة الجوهر. وليكن في ذكرك أن مناط تشخيص كل موجود بعين وجوده - الخاص

النوعية، و من جملة تلك الأعراض الحركات في المقولات الأربع. و لهذا التابعة قالوا: الصور النوعية مبادي الآثار الخاصة. وعرفوا الطبيعة بأنها المبدء الأول^(٣٣) لحركة

به لا بالأعراض، بل العوارض من - علامات التشخيص وأماراته فتدبر. (ح. ح) أعلم أن هذا الوجه هو الدليل الثالث من رسالتنا «الأدلة على الحركة في الجوهر الطبيعي» وكما أشرنا إليه أنفأ أنها تحوى أحداً وعشرين دليلاً عليها، وقد بيّنا مطالب كل دليل بما يجب أن يبيّن. ونحن نقص عليك عناوين تلك الأدلة مزيداً للاستبصار، وهي ما يلي:

الف: دليل عليّة الجوهر ومعلولية الأعراض المنبعثة من متن الجوهر وحاقة.

ب: دليل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات.

ج: دليل تابعة الأعراض وجميع آثارها وأحكامها للجوهر.

د: دليل انقلاب ماهية العرض بالجوهر.

هـ: دليل حركة الطيائغ الى التكامل.

و: دليل السنخية بين العلة والمعلول.

ز: دليل الوضع والمحاذاة.

ح: دليل تشخيص الشيء بالوجود.

ط: دليل الوصول الى الغاية.

ي: دليل ربط المتغير بالثابت.

يا: دليل ربط الحادث بالقديم.

يب: دليل أن سكون الجوهر الطبيعي موجب لانسداد باب العطاء الإلهي.

يج: دليل أن خروج الشيء من القوة الى الفعلية لا يصح على الكون والفساد بل يصح على نحو

الحركة التدريجية الجوهرية.

يد: دليل كون النفس جسمانية الحدوث.

يه: دليل أن وحدة النفس الناطقة ليست وحدة عددية بل وحدة حقة جمعية ظلية.

يو: دليل استحالة العلوم في حركة النفوس المنطبعة.

يز: دليل اتحاد العرضي بالعرض.

يح: دليل اتحاد العرض مع الموضوع.

يط: دليل اثبات حقيقة الزمان.

ك: دليل أن طبيعة الجوهر الجسماني مبدء قريب للحركة.

كا: دليل تجدد الأمثال.

(٣٣) قال المحقق الطوسي في أول شرح الفصل الرابع من النمط الثاني من شرحه على اشارات الشيخ الرئيس: «ان الطبيعة تطلق على معان منها أن يقال: إنها مبدء أول لحركة ما تكون فيه وسكونه



مركز تحقيقات ودراسات في العلوم الإسلامية

ما هي فيه و سكونه بالذات. والطبع المتبوع للأعراض إن يثبت و يكن قاراً، فينسد باب العطا لأن هذه المتجددات العرضية لا تليق لأن تستند إلى الحق القديم الذي لا حالة منتظرة للملائكة مقربيه^(٣٤) فكيف لجناحه تعالى؟ و الطبائع و الصور التي جعلوها

بالذات لا بالعرض. ويراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده، وبالحركة انواعها الأربعة أعني الأينية والوضعية والكمية والكيفية، والسكون ما يقابلها جميعاً. وهي (أي الطبيعة) بانفرادها لا تكون مبدءاً للحركة والسكون معاً بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة (في الحركة)، ووجودها (في السكون).

ويراد بما تكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم. ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه. وبالأول (أي يحترز بالأول في تعريف الطبيعة بأنها مبدء أول...) عن النفوس الأرضية (المتناولة للنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية فقوله أول، أي قريب بلا واسطة فهذا تخرج النفوس الأرضية). فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالإنماء مثلاً، لا أنها تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات. وتوسط الميل (دفع دخل مقدر، بيانه أنكم احتزتم بالأول عن النفوس الأرضية لانها لا تكون مبادي قريبة فلم لا تحززون به عن الطبيعة أيضاً لانها لا تكون مبدءاً أول أيضاً لواسطة الميل بينها وبين الجسم؟ فأجاب عنه بقوله: وتوسط الميل...) بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدءاً أول لانها بمنزلة آلة لها.

ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين: أحدهما بالقياس إلى المحرك (أي المبدء) وهو أنها تحرك لا عن تسخير قاسر أيها بل بذاتها على وجه توجب الحركة إن لم يكن مانع. وثانيهما بالقياس إلى المتحرك (أي ما يكون المبدء فيه) وهو أنها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج.

ويراد بقولهم لا بالعرض أيضاً أحد معنيين: أحدهما بالقياس إلى المحرك (أي المبدء) وهو أن الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة. والثاني بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الشيء الذي ليس مشحركاً بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض (يعني أن مبدء الحركة في النحاس مبدء لحركته بالذات، ولحركة الصنم بالعرض) والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك...

اعلم ان ما بين الهلالين اضافات منا توضيحاً لما افاده الشارح المحقق المذكور. ثم لا يخفى عليك أن القول يكون الطبيعة مبدءاً للحركة والسكون يصح اذالم تكن حركتها وسكونها من جاذبة الأرض فتدبر. (ح. ح)

(٣٤) الملائكة قوى العالم وهم على طبقات. والملائكة المقربون هم العقول الكلية من المهيمين وغيرهم. ولنا رسالة مفردة بالفارسية في حقيقة الملك وتمثله للإنسان، والقلم واللوح والقضاء والقدر والسماء والأرض وطبقات الملائكة والوحى والكتاب وانزال القرآن وتنزيله، قد طبعت مع تسع رسائل أخرى فارسية في مجلد واحد، لعلها مجدبة في المقام. (ح. ح)

مصادر لها ثابتات كما هو المفروض على قول الخصم. وإذا كانت كذلك بالثابت
السيال كيف ارتبطاً؟

فإن تخلف المعلول عن العلة غير جائز. فإذا كان الثابت علة للسيال لزم أن
يجتمع جميع حدوده دفعةً واحدة، فما فرضته سيالاً كان ثابتاً، هذا خلف. فلا بد أن
تكون الطبيعة متجددة بالذات، أي بالوجود والهوية لا بالماهية وهو المطلوب.
إن قلت: ننقل الكلام إلى الطبيعة^(٣٥) المتجددة، كيف صدرت عن المبدء القديم
تعالى؟

قلت: قد مرّ في مسألة «ربط الحوادث بالقديم»^(٣٦) كيفيته، و ملخص الجواب
هنا: أن التجدد ذاتي لهوية الطبيعة، والذاتي غير معلل، فالجاعل جعل المتجدد لا أنه
جعل المتجدد بالذات متجدداً.^(٣٧)

(٣٥) يعني أن الطبايع والصور على مذهب القوم ثابتات مصادر - أي علل - للمتجددات العرضية،
وأوردتم انتم عليه بأن الثابت إذا كان علة للسيال لزم أن يجتمع جميع حدود السيال دفعة واحدة فلزم
أن يكون السيال ثابتاً فعلى هذا ننقل الكلام إلى مختاركم من أن الطبيعة الجوهرية متجددة ذاتاً
فنسلكم عن صدورها عن المبدء القديم تعالى شأنه؟

والجواب الحاسم عن هذا الإيراد أن الجوهر الطبيعي مجعول بالجعل البسيط، والتجدد الجوهرية ذاتي
له غير مجعول - أي الجاعل جل شأنه أوجد الجوهر الطبيعي المتجدد ذاتاً، لا أنه جعله أولاً جوهرأ
طبيعياً ثم جعله ثانياً متحركاً حتى يرد إيرادكم.

نعم مما يجب عليك ها هنا جداً هو تلطيف السرّ في أمر الجعل وذلك لأن الوجود مساوق للحق
صمد، وتوحيده الصمدي هو تميزه سبحانه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة،
كما أفاضه امام الحكماء المتألهين الرضي أمير المؤمنين على العالي الأعلى عليه السلام؛ وكذا في الأثر
الرضوي: «يا من على فلا شيء فوقه، يا من دنى فلا شيء دونه» فليس مثقال ذرة من موجود منفصلاً
عن الوجود الصمد باثنا عنه تعالى، وهو سبحانه رب العالمين؛ فالجوهر الطبيعي السيال ذاتاً آية من
آياته وشأن من شئونه. فتدبر معنى الجعل في شئون الوجود الصمد، وقد تقدم بعض الإشارات منّا في
مبحث الجعل؛ وإن شئت فراجع رسالتنا المصنولة في الجعل؛ وكذا كتابنا الفارسي المسمى بدكشتي
در حرّكت، لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. (ح. ح)

(٣٦) شرح المنظومة، ج ٣، غرر ٨٥، ص ٦٧٥، هذا الطبع. (م. ط)

(٣٧) لبطلان الجعل التركيبي، بل بطل جعل ماهية التجدد بسيطاً. والحاصل، أن وجود الطبيعة له
اعتباران: اعتبار أنه وجود، واعتبار أنه تجدد؛ فالأول مجعول دون الثاني.

إن قلت: ما هو جوابكم؟ فهو جوابنا في نفس الحركة العرضية.
قلت: قد مرّ آنفاً استناد الأعراض كلاً إلى الجوهر و تبعيتها له، وقد صرحوا به،
فالذاتية لا بدّ أن تتم في الطبائع، و تناخ راحلتها عندها.^(٣٨)
إن قلت: القوم أيضاً صحّحوا ربطها بالطبيعة ولكن بلحوق التغيير لها من خارج
كتجدد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية، و كتجدد
أحوال أخرى في القسرية و كتجدد الإرادات الجزئية المنبعثة من النفس في الإرادية.
قلت: ننقل الكلام إلى تجدّد هذه الأحوال ولا محالة تنتهي إلى الطبيعة، لأن
الفاعل المباشر للحركة مطلقاً هو الطبيعة^(٣٩) حتى في الإرادية فإنها باستخدام النفس
للطبيعة^(٤٠) فيها.

والثاني قولنا: وفي استحالة العلوم^(٤١) أي في حركة النفوس المنطبعة و لاسيما الفلكية

(٣٨) لأن ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات. كما قال المعلم الثاني: «لا بدّ أن يكون في العلم علم
بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الإرادة إرادة بالذات» حتى تكون هذه في شيء لا بالذات،
فهنا أيضاً لا بدّ أن يكون في السيلان سيلان بالذات وهو سيلان الجوهر، لأن سيلانه عين ذاته
ووجوده؛ فالطبع كاصول شجرة يتحرك فتبعه أغصانها واوراقها لا كأصل ثابت تتحرك فروعها.
(٣٩) الحجّة العمدة على الحركة في الجوهر هي أنّ جميع الحركات سواء كانت طبيعية أو ارادية أو
قسرية، مبدئها هو الطبيعة، ومبدء المتجدد يجب أن يكون متجدداً فالطبيعة يجب أن تكون متجددة
بحسب الذات. راجع الفصل العشرين من المسلك الثالث من الأسفار المترجم بقوله: «فصل في
اثبات الطبيعة لكل متحرك، وأنها هي المبدء القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية
أو إرادية...» (الأسفار - ط ١ - من الرحلي - ج ١ - ص ٢٣٣)؛ وكذلك الفصل الثالث عشر من المسلك
الرابع المترجم بقوله: «فصل في تحقيق مبدء الحركة القسرية (الطبع المذكور - ج ١ - ص ٢٥٥) فقال:
«أصحّ المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغييرها الحاصل بفعل القاسر
وإعدادها...» (ح. ح.)

(٤٠) وبهذا يوجه قول بعض الحكماء: «أن حركة الفلك طبيعية، لا أنها ليست أرادية» حاشاه.
(٤١) أقول: هذا الوجه هو الدليل السادس عشر من رسالتنا الفارسية في الأدلة على الحركة الجوهرية، وقد
استوفينا البحث عنه وتقريره هناك، ونأتي ههنا بخلاصة ما حررناه هناك وهي ما يلي:
دليل ديگر بر حرکت در جوهر طبیعی، برهان استحالة علوم در حرکت نفوس منطبعة است؛ در
بیان آن گوئیم: در نیل بدین برهان باید به اصول ذیل نظر داشت:

- ۱ - قوه خیال در انسان مبدا اول تحریک بدن اوست «القوة الخالية في الإنسان هي المبدأ الأول لتحريك بدنه».
- ۲ - نفس یا منطبعه است و یا مجردة، آنچه را که نفوس منطبعه ادراک می کنند ادراکات جزئیة است، لذا تصورات و تخیلات تجدیدی اتصالی از نفوس منطبعه نشأت می گیرند.
- و آنچه را که نفوس مجردة تصور می کنند صور علمیه کلیه است، و ان شئت قلت: ان متصورات النفوس المجردة لا تكون إلا كلية، كما أن فعل النفوس المنطبعة لا يكون إلا إدراك الجزئيات.
- گاهی نفس می گویند و از آن روح بخاری را اراده می کنند که در اینجا مراد نیست.
- ۳ - متصور بالذات که همان علم و معلوم بالذات است آن صورت حاصله لدى المدرك (بالکسر) است. و قید بالذات برای اخراج متصور بالعرض است که شیء خارج از قوه مدركه است و صورت علمیه مدركه لدى النفس حاکی و مطابق آنست که قهراً نفس مدركه با آن شیء خارج معلوم بالعرض يك نحو تعلق و موافقات و ملاقات و ارتباط دارد؛ نه این که هر شیء خارجی مطلقاً معلوم و متصور بالعرض نفس باشد.
- ۴ - علی التحقیق تمام ادراکات نفس حتی ادراکات محسوسه به علم حضوری است، و صور علمیه محسوسه را نحوی از تجرد است. انسان آنچه را که از حواس ادراک می کند اهم از ملموسات و مسموعات و مبصرات در حقیقت صور ذهنیه و به اعتباری از کیفیات نفسانی اند، و قائم به نفس به قیام صدوری اند لذا محسوسات را يك نحو تجرد است. مثلاً ملموسات حال در عضو و ماده نیستند و مگر نه انطباع مثلاًن در محل واحد لازم آید.
- و هر يك از صور محسوسه بالذات درجه درجه تجرد پیدای کند و غذای نفس ناطقه می شود - یعنی به دو معنی عین، عین نفس می شود؛ هم چشم نفس می شود که گوهر نفس به نور علم بینا می شود، و هم ذات نفس می شود که اتحاد ادراک و مدرك و مدرك است مطلقاً که هم اتحاد حس به محسوس است، و هم اتحاد خیال به متخیل، و هم اتحاد عاقل به معقول، ثم اقرأ و ارقه -.
- ۵ - همان گونه که انسان جامع النفسین است ۱- یعنی هم دارای نفس منطبعه است که ادراکات جزئیة از او نشأت می گیرد، و هم دارای نفس مجردة است که ادراک صور کلیه می کند، و این دو نفس در حقیقت يك نفس ذات مراتب به تشکیک وجودی است ۱- اجرام فلکی را نیز جامع النفسین می دانند که تصورات جزئیة عقول که مبادی آنها هستند دارند و در تشبه بدانها در حرکت اند، و هم ادراکات کلیه دارند. تصورات و تخیلات افلاک اجرام علوی، تجدیدی اتصالی است؛ و مقاصد آنها صور جوهری عقلی است که اشرف از جواهر عنصری اند.
- ۶ - ذاتیات اشیاء در انحاء وجودات خارجی و ذهنی محفوظ اند که صورت علمیه جوهر، جوهر است و اشیاء به حقایقشان در ذهن موجوداند.

في التصورات الجزئية للجواهر^(۴۱) ظاهر وقوع الجوهرية، فإن السبب القريب لحركات الأفلاك تصورات نفوسها المنطبعة لمباديهها على الوجه الجزئي تصوراً تجددياً اتصالياً كنفس حركاتها الوضعية و التصورات^(۴۲)، وإن كانت كيفيات عندهم، فلهذا

با توجه به اصول یاد شده، نیل به مفاد برهان مذکور بی تکلف می نماید. در تقریر آن گوئیم: همان گونه که محسوس بالذات به حکم اتحاد حس و حاس و محسوس، از ماده طبیعی تقشیر می شود و یک مرتبه تجرد می یابد و پس از آن به درجه بالاتر به مقام تجرد برزخی خیال ارتقاء می یابد و به حکم اتحاد ادراک و مدرك و مدرك خیال و متخیل اتحاد وجودی می یابد و پس از آن رتبه به تجرد قوی تر به تجرد عقلانی می رسد که اتحاد عقل و عاقل و معقول خواهد؛ همچنین متصورات نفوس منطبعه که صور جواهر مفارقه مبادی آنهاست که از این صور در عبارت متن برهان تعبیر به علوم شده است، این صور در آن نفوس درجه درجه استحاله می یابد یعنی اشتداد وجودی می یابد و از ضعف به قوت و کمال می روند که در حقیقت همان استکمال وجود نفوس است که موجب حرکت متن جوهر طبیعت بدن می شود.

خلاصه مفاد بیت «وفي استحالة العلوم ظاهر» در بیان برهان مذکور این که: در حرکت نفوس منطبعه، وقوع حرکت جوهری ظاهر است زیرا که حرکت آنها به تشبه و نیل به مبادیشان که جواهر مفارقه اند می باشد، لا جرم صور آن مبادی در نفوس منطبعه حاصل می شوند، و این صور مبادی حاصل در نفوس منطبعه، صور جزئیة علمیه بدان مبادی و صور جوهریه اند چه این که ذاتیات در اتحاء وجودات محفوظ اند و به حکم اتحاد ادراک مدرك و مدرك آن صور جزئیة علمیه جوهریه اتحاد وجودی با نفوس منطبعه می یابد، و سبب قریب حرکت نفوس منطبعه اند که به تصور تجدیدی اتصالی مرمبادیشان را پیوسته در حرکت اند.

و این صور جزئیة علمیه جوهریه حاصل در نفوس همواره از ضعف به قوت استحاله می شوند - یعنی اشتداد وجودی می یابد - و به اشتداد آنها نفس نیز اعتلاء و ارتقای وجودی پیدا می کند که قوم نیز ناچار باید بدان محترف بوده باشند؛ پس در این استحاله صور جوهریه جزئیة از مبادی مفارقه که در نفوس منطبعه حاصل اند و سبب قریب حرکت این نفوس اند وقوع حرکت در متن جوهر طبیعی به ظهور و وضوح دانسته می شود. (ح. ح)

(۴۲) أي للجواهر التي هي مبادي تلك التصورات الجزئية. (ح. ح)

(۴۳) فإن التصور الحقيقي لا المصدري هو المتصور بالذات لا المتصور بالعرض، ولهذا قالوا: «العلم هو الصورة الحاصلة» فتصورك للشمس شمس أخرى وللحجر قمر آخر وللحجر حجر آخر وهكذا. فقولهم: «ان العلم والتصور عرض وكيف» ليس معناه ان الشيء إذا تصور انقلب وصار عرضاً وكيفاً، بل معناه الجمع بين الأمرين من جهتين العرضية والكيفية من جهة الوجود الناعتي للاشياء في

استعملنا لفظ الإستحالة^(٤٤) لكن جواهرها جواهر ذهنية، إذ صور الجواهر جواهر، والذاتيات في أنحاء الوجودات محفوظة. وإنما خصصنا التصورات بالجزئية، إذ الكليات^(٤٥) لا تغير لها بذاتها.

والثالث قولنا: ثم اتحاد العرضي بالعرض^(٤٦)، أي مع العرض كما ذهب إليه جمع من

الذهن؛ فيتنزع العقل من هذا الوجود الكيف والعلم الذي هو نوع من الكيف والجوهرية، مثلاً الجنسية النوعية من جهة أن ماهيتها ماهية شأن وجودها في الخارج أن لا تكون في الموضوع. (٤٤) وذلك لأن الحركة في الكيف سميت عندهم بالاستحالة، كما أن الحركة في الأين تسمى بالنقلة، وفي الكم بالنمو، والحركة في الجوهر بالتكون. (ح. ح)

(٤٥) وايضاً الخياليات جواهرها بالحمل الشايع جواهر، لكونها افراد ذهنية للطبايع الكلية. (٤٦) هذا الوجه هو الدليل السابع عشر من رسالتنا الرصينة القيمة بالفارسية في بيان الأدلة على الحركة في الجوهر الطبيعي، وقد استوفينا بيانه هناك بشهيد خمسة مطالب هي أصول وامهات لابد من معرفتها في المقام لكي يتيسر الوصول الى هذا الدليل كما ينبغي، ونشير ههنا إلى خلاصة ما قررناه وحررناه هناك وهي ما يلي:

اتحاد العرضي مع العرض دليل على الحركة الجوهرية، بيانه مبين على مطالب:
الأول أن العرض مأخوذ بشرط لا فلا يحتمل على موضوعه بخلاف العرضي فانه مأخوذ لا بشرط فيحمل على موضوعه؛ فالعرض والعرضي في الحقيقة ذات واحدة يختلفان باعتبار اللاشروطية وبشرط اللائية. والسواد مثلاً إن أخذ لا بشرط فهو أسود و عرضي ويحمل على معروضه ودرجة من وجود موضوعه وإن أخذ بشرط لا فهو عرض ولا يحتمل على معروضه فان كل واحد من الموضوع والعرض غير الآخر على هذا اللحاظ، والموضوع هو المعروض، وقد تقدم تفصيل البحث عن العرض والعرضي في اللغالي (ج ١ - ص ١٧٨).

الثاني أن العرض قد يطلق على العرضي كما هو شائع في علم الميزان فيقال مثلاً إن الماشي عرض عام للإنسان، والضاحك عرض خاص له، فلا يراد بهما العرض القسيم للجوهر بل يراد بهما العرضي المقابل للذاتي في باب الایساغوجي. والفرض أن محط البحث في هذا الدليل على الحركة الجوهرية هو في الأعراض الحالة على المحل المستغني عنها أي على الجوهر الطبيعي، وهذه الأعراض في الحقيقة هي من شئون موضوعاتها ودرجة ومرتبة منها فتدبر.

الثالث أنه قد يطلق العرضي ويراد منه معنى ينتزعه العقل من صحيح معروضه وحق ذاته فهو خارج عن الشيء ومحمول عليه كالوجود والوجود والوحدة والتشخص ونحوها مما يقال إنها عرضيات لمروضاتها فان مفاهيمها خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم. وقد يقال العرضي ويراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والأسود في الأجسام، والعالم والمدرك في النفوس. والفرض أن الدليل

المذكور جارٍ في العرضي المحمول بالضميمة مثل الأبيض والأسود في الأجسام. الرابع التوجه بالفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي بوجه آخر، وهو أن الجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرًا بالمقايضة إلى شيء آخر لأنه ليس من باب المضاف، وكذا العرض؛ وأما كون الشيء جوهرًا فهو من باب المضاف. والأمور النسبية التي لها هويات دون الإضافة مما لا يستتكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والثباتية والحيوانية وإن احتمجت اليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها. وكذا الكلام في صورة النبات فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خواص النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوم داخلي. والغرض من هذا المطلب أن اتحاد العرض بالعرضي الذي هو محط النظر في هذا الدليل غير العرضي بالمعنى الذي كان الشيء في نفسه مع قطع النظر عن النسبة هوية جوهرية، ومع لحاظ النسبة جوهرية وعرضي تبصر.

المطلب الخامس الذي هو محط النظر في هذا الدليل أن الفرق بين العرض والعرضي ليس بمجرد أن أحدهما مبدء الاشتقاق والآخر هو المشتق فإنه فرق لفظي بل بأن وجود السواد مثلاً إذا أخذ لا بشرط أي أنه درجة من وجود موضوعه وأنه ظهور ذلك الوجود فهو عرضي لأن العرضي هو الخارج الممحمول والحمل هو الاتحاد في الوجود؛ وإذا أخذ وجوده بشرط لا أي أنه وجود ناعتي ووجود الموضوع وجود منعتي وأحدهما زائد على الآخر وإن كان زائداً متصلاً بل لازماً إذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء وأن يكون الشيء نفس الشيء فهو عرض، فالعرض والعرضي متحذان بالذات متغايران بهذا الاعتبار؛ فالتبدل القائل به القوم في المقولات الأربع من الأعراض تبدل في العرضيات، والتبدل فيها تبدل في الجواهر المعروضات لأن حكم أحد المتحددين حكم الآخر. فنقول: إنما يعلم بالظهور في المطالب المذكورة أن التبدل في الأعراض عين التبدل في العرضيات، والتبدل في العرضيات عين التبدل في المعروضات الجوهرية بمقتضى الحمل.

وقد حررنا في الرسالة الفارسية المذكورة في أدلة الحركة الجوهرية فذلكم البحث والتنقيب عن هذا الدليل بما يلي: «بيان أين برهان به نحو خلاصه أين كه: اعراض محمول بالضميمة به حسب وجود خارجيات أن كه ظهورات موضوعاتشان می باشند در حقیقت عرضیات اند كه اتحاد عرضي با عرض است. مثلاً بیاض خارجي خود ایض است زیرا كه موضوع بیاض باید به بیاض ایض بوده باشد، خود بیاض به ایض بودن سزاوارتر است، و صیغه مشتق فقط به لحاظ و اعتبار صحت حمل و نعت غیر بودن است نه این كه در صیغه مشتق اخذ ذات معتبر باشد، پس عرض و عرضي بالذات متحدند - یعنی عرض و عرضي بذات و حقیقت واحد باشند و به اعتبار لا بشرطیت و بشرط لائیت مختلف - واعراض محمول بالضميمة دامنه وجودی جواهرند و با آنها اتحاد وجودی

المتأخرين. وربما يقال: إن المعلم الأول و مُترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات و مقلوا بها^(٤٧)، ولولا الإتحاد لم يصح ذلك التعبير والتمثيل، إلا في الاعتبار، أي اعتبار بشرط لا ولا بشرط، فإذا أخذ السواد مثلاً لا بشرط كان عرضياً محمولاً^(٤٨)، وإذا أخذ بشرط لا كان عرضياً غير محمول، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادة و الفصل و الصورة مُثبت الغرض، إذ حينئذ التبدل في الأعراض عين التبدل في العرضيات، و التبدل في العرضيات عين التبدل في المعروضات الجوهرية بمقتضى الحمل.

دارند یعنی يك وجود است كه متعين و متشخص بدین اعراض است نه این كه وجود من حيث هو جوهر یا عرض باشد بلکه جوهر و عرض دو ماهیت موجود به وجود واحد در خارج اند، لا جرم تبدل در اعراض عين تبدل در عرضيات است و تبدل در عرضيات به مقتضای حمل عين تبدل در معروضات جوهریه است قدير. (ح. ح)

(٤٧) فعبروا عن الكيف بالمتكيف ومثله بالجار والبارد والأبيض والأسود، والكل عبروا عن الاضافة بالمضاف، ومثله بالأب مثلاً.

والعلامة الدواني تمسك في الاتحاد: «هان النفس إذا ادركت البياض حكمت بانه أبيض قبل أن تروى وتفتن بانه عرض، ولا بد له من موضوع فنفس البياض أبيض». وبهمنيار يقول: «ان كانت الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة وحرارة جميعاً».

وكل المحققين من أهل العقل واهل الذوق يقولون: «انه تعالى لا ماهية له، بل هو وجود وموجود». والقائلون باصالة الوجود عندهم: «كل وجود ببساطته موجود» وهو الموجود الحقيقي عندهم. فكذا الأبيض الحقيقي هو البياض والعاج هو الأبيض المشهوري وقس عليه.

(٤٨) أي ليس الفرق بين العرض والعرضي، بمجرد أن احدهما مبدأ الاشتقاق، والآخر هو المشتق، فانه فرق لفظي، بل بان وجود السواد مثلاً إذا اخذ لا بشرط، أي أنه درجة من وجود موضوعه وانه ظهور ذلك الوجود، فهو عرضي، لان العرضي هو الخارج المحمول، والحمل هو الاتحاد في الوجود.

وإذا اخذ وجوده بشرط لا، أي انه وجود ناعمي ووجود الموضوع وجود منعتي واحدهما زايد على الآخر. وان كان زايداً متصلاً، بل لازماً، اذ فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء وان يكون الشيء نفس الشيء، فهو عرض، فالعرض والعرضي متحدان بالذات متغايران بهذا الاعتبار.

فالتبدل القائل به القوم في المقولات الاربعة من الاعراض تبدل في العرضيات. والتبدل فيها تبدل في الجواهر المعروضات، لان حكم احد المتحدتين حكم الآخر.

والرابع قولنا: تجدد الأمثال^(٤٩) كوناً ووجوداً كما هو التحقيق ناصري^(٥٠) - بياء المتكلم - و تجدد الأمثال على سبيل الإتصال في الوجود تجدد في الجوهر، إذ الوجود جوهر في الجوهر^(٥١) و عرض في العرض ففي كل بحسبه.

(٤٩) قد تقدمت الإشارة منا الى أن القول بالحركة في الجوهر الطبيعي قد نشأ من القول بتجدد الأمثال؛ وأن تجدد الأمثال جارٍ في عالم الطبيعة وما فوقها، والحركة الجوهرية تختص بعالم الطبيعة فقط. وقد تقدم أيضاً كلامنا في أن كتابنا الفارسي المسمى به «گشتی در حرکت» - أي سير في الحركة - حاولنا في الحركة الحبية، والحركة الجوهرية، وتجدد الأمثال؛ وقد أغاننا ذلك الكتاب الكريم عن الورد في تعريف كل واحدة منها وبيان فرقتها.

وإنما قال ناصري لأن تجدد الأمثال وإن كان اصل الحركة الجوهرية ومنشأها وهي لا تنفك عنه، ولكن كل واحد منهما يمتاز عن الآخر كما أشرنا الى وجه الإمتياز من قبل. نعم تجدد الأمثال يؤيد القول بالحركة في الجوهر الطبيعي ويؤكد، كما أن المصنف ناظر في قوله «ناصرى» الى كلام صاحب الأسفار حيث قال في آخر الفصل الثامن والعشرين من المسلك الثالث منه المترجم بقوله: «فصل في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام السماوية والأرضية» ما هذا لفظه: «ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم: «ومن أعجب الأمر أن الإنسان في الترقى دائماً ولا يشعر بذلك للطاقة الحجاب (أي الصور) ورتبه وتشابه الصور مثل قوله تعالى: «وأنوا به منشأها». وقال في الفتوحات: فالوجود كله متحرك على الدوام دنياً و آخرة، ولأن التكوين لا يكون إلا عن مكوّن فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد، وقوله: «وما عند الله باق» إشارة الى ما ذكرناه من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية بقاء الله ودثور اصنامها الجسمانية» (الأسفار -

ط ١، ج ١ - ص ٢٣٣)؛ ولا يخفى عليك أن قول المتأله السبزواري: «تجدد الأمثال كوناً ناصري» عبارة أخرى عن قول صاحب الأسفار: «ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي...» فتبصر. (ح. ح) (٥٠) ويقول به المتألهون، فقالوا: «فيض الوجود يتجدد أنا فأنا على الماهيات الامكانية»، وإذا كان أمثالا لم يشعر بتجدده، فإذا تأمل ان التجدد على سبيل الاتصال بلا انفصال وانه لا تخصيص له بوجود الاعراض، وبالمقام الثانوي للجواهر، بل التجدد والسيلان بلغ إلى مقامها الاول، وكمالها الاول وان الماهية الجوهرية باقية بوجود ما، أي بالاصل المحفوظ في الوجودات والمتبدل، أي ما فيه مراتبه علم انه قول بالحركة الجوهرية والعرضية جميعاً.

(٥١) ناظر الى ما قاله صاحب الأسفار في الفصل السابع من المرحلة الأولى من الأسفار: «إن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى، وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى لما مر من أن الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل» (الأسفار - من الطبع الرحلي - ج ١ - ص ١٣ - س ٣١). (ح. ح) و (الأسفار ج ١، ص ٦٣، ط ٣ بيروت) (م. ط)

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

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| حلت بصورة مع الهيولى | فتشبهه النمو والذبول |
| موضوعها بشخصه له البقا | مبقية اعلمته المفارقة |
| وقد يجي البقاء في التدرج | كما الهيولى فعلها القوة جي |
| قد جاز الاختلاف في المفهوم مع | توحد الكون الذي منه انتزع |
| فصورة سيالة منقرضة | واحدة على الهيولى فائضة |
| تصير في كل جزء كون | لاخر وليس فيها بون |
| تبقي وان ترمم السحب | كالشيخ عين الشارخ الطار الصبي |

غور في تعيين موضوع هذه الحركة^(١) ودفع ما قالوا من عدم بقاء الموضوع^(٢)

(١) اعلم أن موضوع الحركة في الجهرية هو وجود الطبيعة الجوهرية، وحيث إن وجود تلك الطبيعة جوهر سيال فموضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة الجوهرية، ففي الحركة الجوهرية لا حاجة إلى موضوع خارج عن الحركة، فالجوهر الطبيعي حركة ومتحركة في نفسه. والمشاء لما كانوا قائلين بالحركة في الأعراض فقط احتاجوا لاجرم إلى موضوع لها باق ثابت، ثم قاسوا الحركة في الجوهر الطبيعي بالحركة في الأعراض فطالبوا موضوعاً خارجاً عن الحركة الجوهرية كموضوع الأعراض فانكروا حركة الجوهر الطبيعي لعدم وجود الموضوع فيها؛ ولذا قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (ط ٦، من الرحلي - ج ١ - ص ٤٣) المترجم بقوله: «في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها، ما هذا لفظه: «أما الجوهر فإن قولنا: إن فيه حركة هو قول مجازي فإن هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة، وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعالها الصريف كمال متوسط، وذلك لأن الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص وذلك لأنها إذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل إما أن يكون الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه أو لا يبقى؛ فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة، بل إنما تغير عارض للصورة فقط، فيكون الذي كان ناقصاً فاشتد قد عدم والجوهر لم يعد، فيكون هذا استحالة أو غيرها لا كروناً.

وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهر آخر. وكذلك في كل أن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويكون الأول قد بطل، ويكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وقد علم أن الأمر بخلاف هذا، فالصورة الجوهرية إذن تبطل وتحدث دفعة، وما كان هذا وصفه فلا تكون بين قوته وفعله واسطة هي الحركة.

وبما نقلنا من كلام الشيخ في الشفاء دريت أن الصورة الجوهرية على مذهب المشاء لا تقبل الاشتداد والتنقص فإن حركة الجوهر الطبيعي على رأيهم لا تكون منوعة بل تكون على صورة الكون والفساد؛ وأما على الحركة الجوهرية فتكون تلك الحركة منوعة وتقبل الاشتداد والتنقص. والفصل السابع والعشرون من المسلك الثالث من الأسفار في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من الرد على الحركة

حلت، أي الحركة الجوهرية بصورة - الباء للظرفية و التنكير للإبهام - مع الهيولى، يعني أن موضوعها الهيولى المتحصلة بصورة ما، فجاز أن تبدل عليها خصوصيات الصور الحائلة وتكون هي ما فيها الحركة مع بقاء الهيولى بشخصها بصورة ما، وهذا كما أن الهيولى بعينها و شخصها باقية عندهم في الكون والفساد بصورة ما.

قال صدر المتألهين - قدس سره - في «الأسفار»^(٣): «و موضوع كل حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه، إلا أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني»^(٤) أن يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما،

الجوهرية؛ وإن شئت فراجع كتابنا الفارسي الموسوم بگشتی در حرکت (چمن اول از دشت هشتم - ط ١ - ص ٢٨٣).

تبصرة: قد دريت أن الحركة الجوهرية لا تحتاج إلى موضوع ثابت خارج عنها بل موضوعها هو نفس الحركة الجوهرية، ولكن صدر المتألهين تصدى في كتبه لإثبات موضوع لتلك الحركة مما شاء للمشاء واسكاتاً لهم بأن موضوع الحركة الجوهرية هو طبيعة الجوهر الثابت السبيل و وحدتها الشخصية المهمة الخارجية ثابتة دائماً.

ولكن لا يخفى عليك أن ذلك الموضوع الثابت محض التصرم والتجدد والتقضي كما قال هو قدس سره في الأسفار: «والطبيعة إنما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة (ج ١ - ط ١ - ص ٢٣٢)، والمشاء لا يرتضى بذلك الموضوع للحركة بل هو يريد الموضوع الثابت الباقي من أول الحركة إلى آخرها على وزان موضوع الأعراض في زعمه. وإن شئت تفصيل ذلك فراجع كتابنا الفارسي المذكور. (چمن دوم از دشت هفتم - ط ١ - ص ١٠٠، ح. ح.)

(٢) وهذا اعظم شبهة أورثت افكارهم الحركة الجوهرية، ولما كانوا نافرين ونحن مشبعون. ونفي الطبيعة بنفي جميع افرادها، وإثباتها بتحقق فرد ما لنا أن نقول: «الهيولى المجسمة ثابتة بذاتها وبصورتها الجسمية، وهي باقية بعينها، فهي موضوع الحركة والطبائع سيالة» اعني هي ما فيه الحركة، سيما الجسم بالمعنى الذي هو المادة. والمثبت لا يلزمه القول بحركة كل الجواهر، فان الجواهر المفارقة لا حالة منتظرة لها ولا حركة فيها. إنما الحركة في المقارنات وفي النفس بما هي نفس متعلقة بالطبيعة والنافي يلزمه نفي السيلان عن جميع الافراد الجوهرية.

(٣) الأسفار، ج ٣، ص ٨٧، ط ٣، بيروت. (م. ط.)

(٤) قد دريت أن المشاء لا يرتضى في موضوع الحركة بما قاله صدر المتألهين: «من أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن تكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها»، بل المشاء يريد الموضوع الثابت الباقي من أول الحركة إلى آخرها

فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها. أو لا ترى أن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من الواحد بالعموم وهي صورة ما و واحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء؛ فشبه الحركة الجوهرية النمو والذبولا، أي كما أن موضوع الحركة الكمية هو الهيولى وهي تتحرك في المقادير مع أن الهيولى كما لم تتحقق بلا صورة جسمية لم تتحقق بدون مقدار ما، إذ قد حقق أن تفاوت الجسم الطبيعي والتعليمي^(٥) بمجرد الإبهام والتعيين، فالهيولى مع مقدار ما^(٦) تتحرك في المقادير المعينة كذلك ما نحن فيه.

على وزن موضوع الأعراض على زعمه، ولكن كلام صاحب الأسفار احتجاج عليهم على سبيل المناقضة من أن المشاء يقول بالكون والفساد في خروج شيء من القوة إلى الفعل، ولا يقول بشيء من المادة عن الصورة قط، بل يقول بتبدل الصورة على مادة واحدة تكون وحدتها مستفادة من الواحد بالعموم وهي صورة ما ومن واحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي، لكي لا يلزم خلل الهيولى عن الصورة؛ فإذا كانت الهيولى في الكون والفساد محفوظة بصورة ما فليكن موضوع الحركة الجوهرية أيضاً كذلك بأن تكون هناك مادة تشخص بوجود صورة ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها. وهكذا يسأل المشاء عن موضوع الحركة في الكيف والكم، فيجيب بأن المادة تشخص بوجود كيفية ما وكمية ما، فليكن موضوع الحركة الجوهرية أيضاً كذلك. ولكن قد دريت أن موضوع الحركة الجوهرية هو نفس الحركة الجوهرية فلا حاجة إلى تلك المماشاة على سبيل المعارضة مع المشاء، ومطالبة الموضوع للحركة الجوهرية إنما هي بالمقايسة إلى حركة الأعراض والأنس بها وقد دريت ما فيه. (ح. ح.)

(٥) قد تقدم في أوائل الفريدة الأولى من هذا المقصد أن الجسم عند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما ما يسمى جسماً طبيعياً لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي، وعرف بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة؛ وثانيهما ما يسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية، ويسمى ثخناً أيضاً، وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة. أقول: وقد يطلق الجسم في الحكمة المتعالية على الجسم الدهري كما سيأتي البحث عنه. (ح. ح.)

(٦) ليس المراد مفهوم مقدار ما، ولا الفرد المنتشر منه، بل الأصل المحفوظ منه - وكلمة «ما» تعبير عن السعة الوجودية - والمراد بالمقادير المعنية مراتب ذلك المقدار؛ وكذا الكلام في صورة ما والصور المعينة، فنسوة ما هي أصل محفوظ في الصور كالآن السبال شرط بقاء الموضوع ومراتب الصور ما فيه الحركة.

و معنى اعتبار صورة ما أو مقدار ما في جانب الموضوع، ليس أن هنا صورةً مثلاً متحركةً وأخرى هي ما فيه الحركة كما يتوهمه العقل المشوب، بل التفاوت بينهما كالتفاوت بين الكلي الطبيعي والفرد، و معلوم أنهما موجودان^(٧) بوجود واحد، فيرد على الهيلولي بنحو الإتصال التدريجي أفراد الصور. وإذ لا حاجة للهيلولي إلى خصوصية شيءٍ منها.

يقال: إنها محتاجة إلى طبيعتها الكلية، فما دامت تلك الطبيعة محفوظة بتعاقب الأفراد كانت الهيلولي باقية، و لا نجد فرقاً بين حالة الكون و الفساد^(٨) حيث حكموا فيها ببقاء الهيلولي بصورة ما وبين الحركة الجوهرية حيث حكموا فيها بعدم بقائها، بل الثاني أقرب إلى البقاء لاتصال الصور فيه.

إن قلت: الشيء مالم يتشخص لم يوجد و مالم يوجد لم يوجد، فكيف تكون صورة ما علة لوجود الهيلولي؟ قلت: العلة الحقيقية كما أشير إليه^(٩) لوجودها و تشخصها هي الواحد بالعدد الذي هو المفارق^(١٠)، و أما الواحد بالعموم من الصورة

(٧) يعني أن الكلي الطبيعي والفرد موجودان بوجود واحد، ففرد على الهيلولي بنحو الاتصال التدريجي أفراد الصور لامتناع حلول الصورة في الهيلولي المجردة عن الصور كما برهن في الفصل الخامس عشر من النمط الأول من إشارات الشيخ الرئيس وشرح المحقق الطوسي عليه. (ح. ح)

(٨) قد تقدمت إشارتنا إلى أن إثبات الموضوع للحركة الجوهرية على هذا النحو الذي يقول به المشاء في الكون و الفساد والحركة الكمية ونحوهما ببقاء الهيلولي بصورة ما مما لا يرتضى به المشاء، ولكنه معارضة بمثل ما قالوا من بقاء الهيلولي بصورة ما.

ثم الحق في الكون و الفساد ما قاله صاحب الأسفار من أنهما مما يقع تدريجاً وإلا فيلزم خلو الهيلولي عن الصورة فإن الماء إذا صار هواءً لم يجز حصول الهوائية مادام كونه ماءً ولا في آن هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فليزم إما تتالي الأنين وهو محال، وإما تعري المادة عنهما جسيماً وهو الذي ادعينا - إلى آخر ما أفاد. (أسفار - ج ١ - من الرحلي - ص ٢٤٦). (ح. ح)

(٩) عند قولنا: «لا غرو فالكلي إلى آخره» وهذا الجواب أرخاء للنعنان، بأن يكون المراد من صورة ما هو المفهوم العام من حيث التحقق. و أما إذا أريد بها الصورة الدهرية فلا يتوجه السؤال.

(١٠) ناظر إلى ما قاله المحقق الطوسي في شرحه على آخر الفصل العشرين من النمط الأول من الإشارات: «ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علة للهيلولي الواحد بالعدد بانفرادها فإن المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علة واحدة

فهي شريكة العلة، والشركة خفيفة المؤنة، وكذا من جانب الهيولى ايضاً لكونها قوة محضة فيكفيها ذلك. وبالجملة فان الطبيعي شيء والفرد شيء آخر، ولا سيما الطبيعي النوعي فإن الجسم وإن كان جنساً لما دونه لكنه نوع بالنسبة^(١١) إلى ما فوقه أعني الهيولى.

وإلى هذه أشرنا بقولنا: موضوعها، أي موضوع الجوهرية بشخصه وبعينه له البقا مبقية اعلمنه المفارقة^(١٢)، وليس مرادنا بالمفارقة^(١٣) العقل العاشر^(١٤) الذي هو مراد

بالعدد، فعلم أن هناك شيئاً آخر مباتناً للهيولى والصورة واحداً بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فتجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها... أقول: قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثامنة من الهيئات الشفاء (ط ١، من الرحلي - ص ٢٢٣) ما هذا لفظه: «فقد بان من هذا وما سلف لنا شرحه أن واجب الوجود واحد بالعدد فاعلم أن الواحد بالعدد هاهنا بمعنى أنه واحد بالشخص وبالتشخص وبالتعيين، لأنه واحد بالعدد من باب الكم حتى يقال مثلاً إن الأرض واحدة، والقسمس واحدة أخرى، والله سبحانه واحد آخر فيكون ثالث ثلاثة؛ والشيخ ينفي اطلاق هذا المعنى عليه تعالى شأنه في عدة مواضع من الشفاء وغيره من كتبه العقلية؛ وهكذا المراد بالعدد ههنا في قوله يحتاج الى علة واحدة بالعدد أي واحدة بالشخص والتشخص والتعيين. (ح. ح.)

(١١) أي باعتبار كونه هيولى ثانية بالنسبة إلى الصور اللاحقة له والأفهر نوع من الجوهر مكافئ للهيولى. (ح. ح.)

(١٢) أي للهيولى المجسمة، بل المنوعة بالصورة المنوعة بقاء رب النوع، بمعنى ان قاعدة مخروط نور رب النوع منسحب على ضمه ورأسه عند الله، ونور الثابت ووجهه ثابت، وهذا بقاء آخر، سوى بقاء نفس الهيولى كما مر، اذ لها بقاء في جميع الصور والاحوال وحدة وشخصية لا يقدر فيها الانفصال وكثرة الاتصال، اذ لا تعين صوري لها.

(١٣) اذ في طبائع الافلاك والفلكيات ايضاً الحركة الجوهرية والعقل العاشر عند المشائين مدير عالم العناصر باذن الله، وطبق هذا على ما قلنا سابقاً. وكان حفظ كل نوع بالمثّل.

(١٤) العقل العاشر عند المشائين هو مدير عالم العناصر فقط باذن الله تعالى شأنه، والحركة الجوهرية سارية في الجوهر الطبيعي مطلقاً أعم من الأجرام الفلكية والأجسام العنصرية فالمفارقة في المقام هو المثال النوري. والعقل العاشر يسمى ايضاً بالعقل الفعال والعقل الأخير وعقل العالم الأرضي.

قال الشيخ في الفصل الحادي والأربعين من النمط السادس من الإشارات: «فالأول (أي الأول تعالى) يُبدع جوهرًا عقلياً هو بالحقيقة مُبدع، ويتوسطه جوهرًا عقلياً وجرمًا سماوياً، وكذلك عن

المشائين من الواحد بالعدد المفارق الذي هو مبقى هيولى العناصر بصورة ما في التكونات والتفاسدات، بل المراد المثال النوري الذي هو لكل نوع طبيعي سيالٍ جوهرًا وهو وجهه الباقي الثابت في علم الله تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باقٍ وقد يجي البقاء في التدرج كما الهيولى فعلها القوة جي.

دفع: لما يتوهم في المقام، أن الهيولى كما أنها مع المتصل متصلة^(١٥) ومع المنفصل منفصلة و بذاتها لاهذه ولا تلك كذلك ليست باقية ولا زائلة إلا بتبعية الصورة، و إذا كانت الصورة سيالة لم تكن الهيولى باقية.

ذلك الجوهر العقلي حتى تنم الأجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي». أقول: يعني الشيخ بقوله: «وينتهي إلى جوهر عقلي» العقل العاشر فإن لكل واحد من الأفلاك الكلية التسعة على زعمهم عقلاً مفارقاً يلزم عنه ذلك المثلث الكلي المعبر بالجرم السماوي، فالعاشر هو الجوهر العقلي الذي لا يلزم عنه جرم سماوي. وقال الشيخ في آخر الفصل الثالث من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء: «وكان عددها (أي عدد تلك العقول المفارقة) عشرة بعد الأول تعالى: أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفاضل على انفسنا وهو عقل العالم الأرضي ونحن نسيبه العقل الفعال...» (إلهيات الشفاء - ط ١ - من الرحلي - ص ٢٦٤).

وقال في كتاب المبدء والمعاد (ط ١ - ص ٩٨): «وكل واحد من العقول المفارقة عقل فعال لكن الأقرب منا عقل فعال بالقياس إلينا، ومعنى كونه فعالاً أنه في نفسه عقل بالفعل لا أن فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، وشيء هو كمال بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها.

والغرض من نقل عبارات الشيخ من كتبه المذكورة أن العقل العاشر في اصطلاح المشاء هو المسمى بالعقل الفعال وعقل العالم الأرضي أيضاً، وهذا العقل وان كان مفارقاً ولكنه يختص بما دون فلك القمر ومبقى موضوع الحركة الجوهرية هو مفارق لكل نوع طبيعي أعم من الأفلاك والعناصر. وقول المصنف: «هو لكل نوع طبيعي سيالٍ جوهرًا» لفظة جوهرًا منصوب على التمييز عن سيالٍ، أي سيالٍ جوهره. ولنا في ما نقلناه مواضع انظار لعلنا نشير الى بعضها من ذي قبل إن شاء الله. (ح. ح).

(١٥) قد تقدم الكلام فيها في «غرر في إثبات الهيولى باصطلاح المشائين» من الفريدة الأولى من هذا المقصد حيث قال: «ليس اتصال قابل ما قابله...» وقد دريت أن الهيولى على مذهب المشاء شخص واحد لا تزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية بخلاف القول بالحركة الجوهرية. (ح. ح).

وبيان الدفع: بعدما عرفت أن وحدة الهيولى و شخصيتها بوجودها^(١٦)، ولكن كلها مستفادة من المفارق بشركة العلة المقارنة وأن ما به البقاء الحقيقي لها هو المفارق، انا نتكلم الآن^(١٧) فيما به البقاء الذي هو الواحد بالعموم من الصور، فنقول: إن للجوهر الصوري فرداً زمانياً، لا على وجه الإنطباق على الزمان مستمراً تدريجي النسب كالحركة التوسعية^(١٨)، و فرداً زمانياً منطبقاً متصللاً كالقطعية، و الإتصال مساوق للوحدة الشخصية و بقاؤهما عين التدرج في النسب^(١٩) أو في الذات، فإن البقاء السرمدى بنحو، و الدهري بنحو و الزماني بكلا قسميه بنحو، كما أن الوحدة في الكم المنفصل عين الكثرة^(٢٠)، و الفعلية في الهيولى عين القوة، فللهيولى أنحاء من البقاء بحسب ما به البقاء، قد جاز الاختلاف في المفهوم مع توحد الكون والوجود الذي منه انتزع تلك المفاهيم المختلفة.

وفيه إشارة إلى جواب ما قالوا: من أن الجوهر لو كان فيه اشتداد و تنقص، فإمّا

مركز تحقيق كميتر علوم إسلامي

(١٦) أي ان وحدتها و شخصيتها اللآيقنين بذاتها المبهمة بوجودها الذي هو القوة الساذجة لا غيرها. نعم، لها بقاء آخر بالغير أيضاً.

(١٧) حاصله: انه إذا كانت الصورة سيالة والحركة امر مستمر وتدرج متصل لم يكن هذا التبدل موجبا لعدم بقاء الهيولى، اذ هنا صورة واحدة مستمرة بازاء التوسط. وصورة متصلة واحدة بازاء القطع، كما ان هنا صوراً متفاضلة متكاملة باعتبار درجات الصورة الواحدة.

نعم لو لم يكن لهذه الصور التي هي ما فيه الحركة اصل محفوظ من الصورة ولا اتصال صدق ان الهيولى ليست الأ مع الصورة السيالة، وهذا هكذا في البواقي مما فيه الحركة فلها افراد آنية وافراد زمانية. ومن هذا استخرج الجواب عما يقال يلزم ان لا يكون للمتحرك في الأين في حال حركته أين بالفعل، ومثله الكلام في الكم والكيف والوضع.

فحاصل الجواب: ان الافراد الآنية مما فيه الحركة وان كانت بالقوة، إلا ان الفرد الزماني المذكور إنما هو بالفعل.

(١٨) تقدم بيان الحركة التوسعية والقطعية في ضمن عنوان قوله: «غرر في تقسيمها» أي في تقسيم

الحركة على التفصيل والتمثيل. (ح. ح)

(١٩) أي في النسب الى الحدود المفروضة. (ح. ح)

(٢٠) كما تقول هذه الأفراد عشرة واحدة، وهي عين الكثرة. (ح. ح)

أن يبقى نوعه في وسط الإشتداد و التنقّص أولاً، فإن بقي فما تغيّرت الصورة الجوهرية^(٢١)، وإن لم يبق فقد بطل^(٢٢) جوهر وحصل جوهر آخر^(٢٣)، وكذا في كل أن^(٢٤) حصل جوهر آخر^(٢٥)، و يكون بين جوهر و جوهر أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة، وهذا لا يجوز في الصورة الجوهرية، لأن قوام الموضوع بها وإن جاز في الكيف وغيره مما فيه الحركة لعدم تقوم الموضوع بها فيجوز كونها بالقوة.

وحاصل الجواب^(٢٦): أن في قولهم هذا خلطاً بين الوجود و الماهية، فإنه إن أريد بقاؤه وجوداً فنختار أنه باقٍ حيث إنه وجود واحد شخصي مستمر لكنه غير مستقر^(٢٧) و ينتزع منه في عين وحدته و شخصيته في كل آن مفروض معنى^(٢٨). وإن أريد بقاؤه مفهوماً فنختار أنه غير باقٍ، ولا يلزم بطلان جوهر بالفعل وجوداً و حدوثاً آخر كذلك، لأن تلك المفاهيم تباينها نوعاً عندما كانت موجودة كل بوجود علي حدة.

وأما في الحركة فالكل^(٢٩) موجودة بوجود واحد شخصي زمني والواحد

(٢١) أي فماتغيّرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيّرت في عارض فيكون استحالة لا تكوناً. (ح. ح)

(٢٢) يعني لم يكن حركة ايضاً بل تفسد وتكون.

(٢٣) أي وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً فكان الاشتداد قد أحدث جوهر آخر. (ح. ح)

(٢٤) أي وكذا في كل أن يفرض الاشتداد يحدث جوهر آخر فرضاً ايضاً ويكون بين جوهر و جوهر انواع

جوهرية الخ. (ح. ح)

(٢٥) محذور آخر في الشق الثاني وهو انه لا يكون هنا صورة بالفعل، اذ الصور كلها بالقوة وقوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست بشيء.

(٢٦) حاصله أن في قول القائل تحكماً ومغالطة نشأت من الخلط بين الوجود و الماهية، فانه إن أريد بقاؤه وجوداً بالشخص فنختار أنه باقٍ على نحو التجدد لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زمني و الاشتداد حركة كمالية في ذلك الوجود و التضعّف بخلافها. (ح. ح)

(٢٧) باعتبار نسب الوسط في موافاته درجات ما فيه، فبازائه مما فيه شيء بسيط مستمر غير مستقر وهو كالآن السبّال.

(٢٨) أي معنى غير مباتن للآخر نوعاً. (ح. ح)

(٢٩) كالفائر و الحار و الأحر في المتسخن و الاصفر و الاخضر و الاسود في المتلون بالتدرّج، فانهما سخونة سيالة ولون سيال، فكذا الجوهر القابل للابعاد و النامي و الحساس و الناطق.

الشخصي يجوز انتزاع مفاهيم مختلفة منه.^(٣٠) وقولهم: لا يكون الصور بالفعل ليس كذلك، فإن الصور الآتية بالقوة.

وأما الصور الزمانية فهي بالفعل بحسب الوجود السيل الشخصي كما علمت، ولا فرق^(٣١) بين الحركة الجوهرية^(٣٢) وغيرها في ذلك، إذ الموضوع الجسماني كما لا يخلو عن صورة ما سيالة كذلك، لا يخلو عن مقدار ما وأين ما وغيرهما، فهو متلبس بالفرد الزماني بالفعل من كل واحد منها.

ثم أشرنا إلى فذلكة ما تقدم ونتيجته من إثبات الحركة الجوهرية بقولنا: فصورة سيالة^(٣٣) وجوداً منقرضة، أي متصرمة متقضية واحدة^(٣٤) حقيقة على الهولي^(٣٥) فائضة، بحيث تصرم في كل جزء من تلك الصورة كون لأخر وليس فيها بون، أي فصل بسكون^(٣٦) وعدم حتى لا يكون التصرم عين التكوّن، بل يكون بينهما حدّ مشترك في الخارج.

مركزية كويتية علوم إسلامية

(٣٠) أي مختلفة غير متخالفة. (ح. ح)

(٣١) تعريض بالقائل وان جاز في الكيف إلى آخره، فإن هذه الاعراض مع سعة ما لا يخلو الموضوع عنها سيما في مقام شخصية الموضوع خصوصاً في المقدار.

(٣٢) والحاصل أن الأفراد الآتية مما فيه الحركة وإن كانت بالقوة ولكن الفرد الزماني من كل مقولة إنما هو بالفعل. (ح. ح)

(٣٣) كما أن حدوث الحادث ليس بحادث على حده، إنما هو حدوثه فقط ومرآت لحاظ كذلك تجدد الصورة وسيلاتها مرآت لحاظ الصورة السائلة. وقد مرّ أيضاً وجود الفرد الزماني المستمر والمتصل.

والمراد بالصورة هاهنا صورة جميع العالم الجسماني الطبيعي كما يأتي تنظير العالم الكبير بالصغير.

(٣٤) صورة مبتدأ، وواحدة خبر لها؛ وكل واحدة من سياله ومنقرضة صفة لقوله صورة. وقوله: «كون الآخرة أي على نحو الأيس فوق الأيس واللبس فوق اللبس، لا على سبيل اللبس بعد اللبس والخلع واللبس. (ح. ح)

(٣٥) أي وحدة جمعية لاستمرارها واتصالها.

(٣٦) أي هولي الكل؛ والحق، ان هولي الفلك والفلكي والمنصري واحدة، لأنها صرف القوة ولا ميز في صرف الشيء.

(٣٧) أي في الحركة وعدم، أي في الصورة.

نعم هو بالفرض وإذا فرض فصلان^(٣٨) مشترك كان بينهما، لئلا يلزم تتالي الآئين والآئين صورة سيالة منقسمة إلى أجزاء غير متناهية، وكذا كل جزء. وكما أن للمتحرك الكيفي^(٣٩) من المبدء إلى المنتهى كيفاً واحداً مستمراً، ولكن يكون سيالاً كذلك للمتحرك الجوهرى صورة واحدة متصلة سيالة كخط واحد.

ولما توهم من ذلك أن لا تحقق حيثذ إلا للكثرة والسيلان، وان لا صدق إلا لقولنا: أين أحد أجزاء هذا السيال من الآخر؟ والواقع خلافه، لأن الوحدة في كل موضع أقهر، والثبات أبهر، وخلافهما أقل وأندر، كيف والوجود عين الوحدة؟ والهوية مصداقاً. قلنا: تبقى تلك الصورة بالوجوه المتقدمة^(٤٠) من البيان وإن تفرم السحب إشارة إلى أمثال قوله تعالى^(٤١): «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرمر السحاب»^(٤٢)، وقوله تعالى: «وأفيعينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد»^(٤٣).

(٣٨) أي في الزمان بالزوم والتبعية لزم تتالي الآئين، وإذا كانا في الحركة والصورة لزم تتالي الآئين، وتتالي الآئين محذوره ان لم يكونا اثنين، واعتبر بقصليين متتاليين في الخط، فلم يكونا اثنين ايضاً، اذ التداخل في النقطة جائز.

(٣٩) هذا التنظير على سبيل المعارضة بمثل ما يقوله الخصم، أي كما أن المشاء قائل في الكيف من أن للمتحرك الكيفي من المبدء إلى المنتهى كيفاً واحداً مستمراً ولكن يكون سيالاً، كذلك للمتحرك الجوهرى صورة واحدة متصلة سياله كخط واحد. (ح. ح.)

(٤٠) وبوجه الله الباقي القديم. «فاينما تولوا فشم وجه الله يظهر ذلك بوجه ان ينظر عقلك إلى العالم الطبيعي من خارج الافلاك ويتأمل استمرار صورته واتصالها ومظهرتها لدوام الله وثبات أوضاع ثوابته كل مع الآخر لايتأ في تأمل الدوام ساكتاً في تدبر الثبات غير مهال بما في عالم الكيان وجحور الديدان الذي لا يعبأ به بالنسبة إلى الفلك فضلاً عن الملك.

اي بيضه مرغ لا مكاني | اي هم تو سفيد، هم تو زرده
بگشا پرو بال، پس برون رولاها | زين گنبد چرخ سالخورده

(٤١) أي ترى طباعها ساكنة وهي سيالة جوهرأ، أو ترى جبال وجودات الأناسي ساكنة وهي متبدلة ذاتاً وجوهرأ في السلسلة العرضية والطولية إلى ان تفني في الله كاندكاك جبل إنية موسى عند الشجلى. ومثله الكلام في الخلق الجديد بحسب السلسلتين.

(٤٢) سورة النمل، آيه ٨٨.

(٤٣) سورة ق، آيه ١٥.

كالشيخ، فإنه مع تبدلاته البيّنة من أول تكوّنه إلى آخر عمره عين الشارح شرح الشباب، أوله الطار من طر، أي نبت شاربه جديدا فهو طارٌ وطير- فالتخفيف للضرورة^(٤٤) - أو المراد الطاري، أي الحديث السن وجديده الصبي، هذا المصراع تنظير للعالم الكبير^(٤٥) بالعالم الصغير كما قال تعالى: «ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة»^(٤٦) فإن الإنسان مع تبدلاته البيّنة روحاً وجسداً، حيث إنه في أول تكوّنه لم يكن شيئاً مذكوراً^(٤٧)، وبعده ليس، إلا كفوّاً للعناصر، وفي المراتب التالية ليس إلا أعجز موجود، ثم يتدرج في الكمال حتى يصير إن شملته العناية الإلهية حكيماً عالماً بالحقائق، و ملكاً مقتدراً يملك الشرق والغرب شيء واحد؛ ومع أنه «ابن البيضاء من الحرباء؟» فذلك الملك المقتدر الحكيم الذي لعنه يستأهل لأن يكون خليفة الله في الأرض^(٤٨)، عين ذلك الهيكل الخمسوس الذي كان أعجز الخليفة، أما في

(٤٤) يعني أن الطار إما مضاعف مشتق من الطرور كالمار من المرور فيجب أن يقرأ الطار في البيت مخففاً لا مشدداً للطرورة الشعرية؛ وأما ناقص وأدى من الطراوة كالتالي من التلاوة فابدلت واوه بآء لأنه كانت في الطرف والياء أخف، ثم حذف الياء في البيت للضرورة أيضاً. (ح. ح)
(٤٥) يعني بالعالم الصغير ههنا الانسان، وكثيراً ما يعبرون بالانسان عن العالم الكبير؛ والأمر في ذلك ما قاله العارف الرومي في المثنوي المعنوي:

بس به صورت عالم اصغر تويى بس به معنى عالم اكبر تويى

وفي الديوان المنسوب الى الوصي الإمام أمير المؤمنين علي(ع):

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ولكن البيت من علي بن أبي طالب القيرواني اسند اليه(ع) وكم له من نظير في ذلك الديوان. (ح. ح)

(٤٦) سورة لقمان، آية ٢٨.

(٤٧) إشارة الى قوله سبحانه في أول الدهر من القرآن الكريم: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً». وقوله: «يملك الشرق والغرب» كثيراً ما يعبرون عن عالم الأرواح بالشرق، وعن عالم الاجسام بالغرب و وجهه ظاهر. (ح. ح)

(٤٨) والخليفة أتما هو بصفات مستخلفه وإلا لم يكن خليفة له؛ والخليفة يخبر عن مقامه الارتقائي والصعودي بأنه بلغ إلى مرتبة المصادر الأول والعقل الأول فيقول أول ما خلق الله نوري، على التفصيل الذي حررناه في تعليقه على تمهيد القواعد.

ثم إن المصنف ناظر في هذه العبارات الى آخر الهياث الشفاء: «ورءوس هذه الفضائل عفة وحكمة

وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة النظرية. ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية - كاد أن يصير رباً انسانياً، وكاد أن تحمل عبادته بعد الله تعالى وأن تفوض اليه أمور عباد الله، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه. اعلم أن لنا تحقيقات منيفة حول الحركة الحبيبة وتجدد الأمثال والحركة في الجوهر الطبيعي في كتابنا الفارسي المسمى «گشتی در حرکت» - أي: سير في الحركة - وقد انتشر بأملوب مرغوب وطبع مطلوب، ولذا اقتصرنا في هذه التعليقات بإيماءات إيضاحية حول عبارات المتأله السبزواري رضوان الله تعالى عليه، فليرجع طالب الفحص والتفصيل في مباحثها اليه؛ وقد ذكرنا في خاتمه فذلكة مطالعها تنتهي الى أكثر من مائة كلمة تامة نذكر ههنا طائفة منها لعلها تجدي من حاول التحقيق والتنقيب - والله سبحانه فتاح القلوب ومناج الغيوب - وهي ما يلي:

- ۱- متن طبیعت و سرشت و تار و پود آن در تبدل و جنبش و دگرگونی است که يك آن آرام ندارد؛ و در عين حرکت طبیعت، وحدت و ثبات صورت و جمال و زیبایی هر موجود طبیعی از آغاز تا انجام در تحت تدبیر متفرد به جبروت به تجدّد امثال محفوظ است.
- ۲- حرکت حسی و تجدّد امثال در مطلق ما سوی الله اعمّ از مفارق و مقارن چه در قوس نزول و چه در قوس صعود جاری است، بختلاف حرکت جوهری که اختصاص به عالم طبیعت دارد.
- ۳- حرکت جوهری به طور وجود و عدم نیست بلکه حرکت استکمالی است که لیس فوق لیس و ایس بعد ایس است که سرتاسر هویت وجودی عالم طبیعت با حفظ وحدت اتصالی در حرکت و تغیر طولی استکمالی است و تنها امر ثابت اصل قانون حرکت است.
- ۴- از حرکت حسی و تجدّد امثال و حرکت جوهری دانسته می شود که حرکت حیات و وجود است و ما با حرکت و در حرکت و نظام حرکتیم و جهان ماده يك واحد حرکت است.
- ۵- اسناد حرکت به واجب تعالی عبارت از فاعلیت به معنی ایجاد تدریجی و اظهار کمال است.
- ۶- اسناد حرکت و تبدل به ما فوق طبیعت به لحاظ و نسبت عالم خلق صادر از آنها است که علت با معلولش معیت وجودی دارد.
- ۷- حرکت در جوهر از تجدّد امثال نشأت گرفته است، یعنی تجدّد امثال ریشه کهن حرکت جوهری است.
- ۸- موضوع تجدّد امثال نفس وجود ما سوی الله است؛ اما موضوع حرکت جوهری، جوهر طبیعی مادی است؛ و به عبارت دیگر موضوع حرکت جوهری ذات وجود طبیعت سیال است - یعنی موضوع حرکت جوهری، نفس حرکت است که طبیعت جوهری سیال است - پس خود حرکت جوهری موضوع حرکت جوهری است. و ان شئت قلت در حرکت جوهری نیازی به موضوع خارجی نیست زیرا که موضوع حرکت خود حرکت است، پس در طبیعت ساکنی

- وجود ندارد و در سراسر عالم ماده ثبات و آرامشی نیست.
- ۹ - جهان اسم فاعل از جهیدن است، عالم طبیعت را جهان گویند که یکپارچه حرکت است.
- ۱۰ - عالم طبیعت از حرکت جوهری آن فآن حادث به حدوث تجدیدی است، و وجود طبیعت مجعول است و ذات او متحرك و ذاتی غیر معلل است.
- ۱۱ - از حرکت در جوهر طبیعی دانسته می شود که دولت اسم جامع و حافظ و مصور و بسیاری از اسماء الهی دمدم ظهور می یابد.
- ۱۲ - حرکت جوهری، خروج تجدیدی از قوه به فعل است و مطلقاً استکمالی است یعنی یکپارچه همه قوافل جواهر مادی از هیولای اولی و صور طبیعی عناصر و اجرام آن به طبایع و سرشتشان به شوق فطری به سوی ملکوت اعلی و حسن و جمال مطلق در حرکت اند، وان شئت قلت: کمال العالم الکونی آن پحدث منه انسان، و به عبارت دیگر: عالم کارخانه آدم سازی است.
- ۱۳ - دعای اول صحیفه سجادیه: «ثم سلك بهم طريق ارادته وبعثهم في سبيل محبته» اشارت به حرکت جوهری است.
- ۱۴ - طبیعت مبدء قریب حرکت است - یعنی مبدأ همه حرکات چه ارادی و چه طبیعی و چه قسری، طبیعت است، و مبدء متجدد باید بالذات متجدد باشد پس طبیعت بالذات متجدد است.
- ۱۵ - عرض دامنه جوهر و از فروع و شئون اوست و هر دو يك وجود متشخص در خارج اند - یعنی همه اعراض مراتب خود جوهر و تعینات وجود جوهر و جزء شخصیت جوهرند، و آن که در خارج متشخص است این وجود کذاتی است. و چون عرض در مقابل جوهر وجود نفسی استقلال ندارد، بلکه وجود نفسی عرض عین وجود تعلقی او به وجود موضوعش است، لاجرم حرکت در اعراض باید به حرکت در ذات که جوهر موضوع آنها است منتهی شود لأن ما بالعرض یتهی الی ما بالذات.
- ۱۶ - حرکت جوهری منوع است بخلاف حرکات عرضی، و تبدل صورت نوعیه طبیعی به صورت دیگر به نحو حرکت در جوهر است نه به کون و فساد. و به عبارت دیگر: خروج صور نوعیه مادی از قوه به فعل، و تغییر و تبدیل صورتی مادی به صورتی، جز به نحو تدریج مساوی با حرکت جوهری امکان ندارد، و اصلاً کون و فساد نیست.
- ۱۷ - بنا بر حرکت در طبیعت جوهر، اعراض تابعه اند نه عارضه.
- ۱۸ - زمان مقدار حرکت جوهر موجودات طبیعی است.
- ۱۹ - سکون جوهر طبیعی موجب انسداد باب عطاء الهی است.
- ۲۰ - اشکال عمده مشاء در حرکت جوهری دو چیز است: یکی عدم وجود موضوع که

- بزرگترین شبهه آنان در انکار حرکت جوهری است، و دیگری عدم بقاء نوع در حرکت اشتدادی جوهری؛ و به هردو اشکال جواب داده شده است.
- ۲۱ - چون أعراض مطلقاً تابع جوهر سیال اند و به تبع آن در حرکت اند، و دو مقوله آن بفعل و آن بفعل حرکت و تدرج جزء ذات هر یک است، این خود مصداق بارز حرکت در حرکت است.
- ۲۲ - اسناد حرکت به جز جوهر طبیعی از کم و کیف و این و وضع و غیرها عرضی و تبعی است.
- ۲۳ - در حرکت جوهری، ما منه وما الیه - یعنی مبدأ و منتهی و مسافت به اعتبار لحاظ تقطیع معتبر است که از حدی تا حدی را مبدأ و منتهی فرض کند و مسافتی را اعتبار نماید زیرا که جوهر طبیعی ممکن بی آغاز و انجام است.
- ۲۴ - مثلاً هیولای عنصریات را واحد شخصی عددی می دانند، و در حکمت متعالیه هیولی واحد جنسی است و یکی از افراد و سپاه سلطان طبیعت است و با طبیعت ذاتاً در حرکت و تغییر و تبدیل است.
- ۲۵ - حرکت مطلقاً وقوع نمی یابد مگر از محبت، و الهیة هی اصل الوجود. و به عبارت دیگر: حرکت مطلقاً حبی است، لکن در قوس نزول حرکت حبی اشتیاقی و ایجاد و تکمیلی است، و در قوس صعود حرکت حبی استکمالی است.
- ۲۶ - معرفت به حرکت جوهری مفتاح بسیاری از حقایق است:
- الف - حادث به حدوث جسمانی بودن نفس است.
- ب - حدوث زمانی عالم طبیعت است.
- ج - حشر جسمانی یعنی معاد جسمانی نفس انسانی است.
- د - ربط متغیر به ثابت قدیم است.
- ه - ربط حادث به قدیم است.
- و - معرفت به توحید صمدی است.
- ز - بطلان تناسخ و اشباه آنست.
- ح - معرفت به حشر جمادات و نباتات است.
- ط - توجه به معنی واقعی و حقیقی زمان است که آن کمیت و مقدار حرکت جوهر عالم طبیعت است.
- ی - اثبات مثال صعودی انسان است.
- یا - فهم بسیاری از اسرار آیات و روایات است.
- یب - وصول به غایات و استکمالات ذاتیه برای طبیعیات است.

الجسد^(۴۹)، فباعتبار وجهه إلى النفس الناطقة، وأما في النفس، فباعتبار وجهها إلى العقل. «والله من ورائهم محيط»^(۵۰).



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

بج - معرفت به فوق وحدت محدودیه بودن نفس ناطقه انسانی است.

بد - علم به مقام وحدت جمعیه نفس ناطقه انسانی است.

به - معرفت به این که صورت نوعیه در انسان واحد متفاضل الدرجات است.

بو - حرکت طبیعی جوهری، حرکت حیوی و حیات و وجود است.

بز - این که فعل طبیعت بالذات جز خیر و صلاح نیست.

۲۷ - قانون نظم حرکت به وحدت صنع و صانع دلالت می کند. (ح. ح)

(۴۹) فالانسان الصغير كالكبير يتحرك جوهرًا، أما جسده فيستكمل بالأعمال وبالجمهر حتى يتصل

ويتحول إلى الصورة المثالية. وأما نفسه فتستكمل طولاً وباطناً حتى تستغني عن البدن الطبيعي وقواه،

بل ان صار عقله النظري بالفعل تحوّل إلى العقل المتفارق الفعّال وصار روحاً مُرسلاً بعدما كان روحاً

مضافاً.

(۵۰) سورة البروج، آیه ۲۰.

[١١٢]

غرر في الوحدة العددية والتوعية للحركة ويختم بالسكون

ما منه ما إليه ما فيه بدتُ كالذات للحركة منها نُوعتُ
شخصٌ بذِي وَ اثنين من سواها ضدُّ بمبدءٍ ومنتهاها
أما السكون وهو سلبُ الحركة عن قابل فعدمٌ للملكة



مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

غرر في الوحدة العددية و النوعية للحركة^(١) و يختتم بالسكون^(٢)

ما منه ما إليه ما فيه بدت كالذات، والمقوم للحركة، فالحركة منها نوعت، فتتحد

(١) تقدم في الغرر الثانية من هذه الفريدة بيان توقف الحركة على أمور ستة: المنسوب إليه أي المقولة التي تقع فيها الحركة، والمحرك أي العلة الفاعلية، والمحرك أي العلة القابلية، والزمان أي الوقت، والمبدأ أي ما منه الحركة، والمنتهى أي ما إليه الحركة.

والغرض هي هنا أن الحركة معنى جنسي تتنوع بثلاثة من تلك الأمور فتتحد نوعاً باتحادها، وتختلف نوعاً باختلافها، ولا يخفى عليك أن كل نوع منها مشتمل على أفراد غير متناهية فإذا كانت الأنواع مختلفة كانت أفرادها مختلفة بطريق أولى. وتلك الثلاثة هي ما منه وما إليه وما فيه أي المبدأ والمنتهى والمقولة والحركة تتنوع بها، فتتحد نوعاً باتحادها وتختلف نوعاً باختلافها، فهي كالذات للحركة والمقولة لها كما قال: «ما منه ما إليه ما فيه بدت كالذات والمقوم للحركة فالحركة منها نوعت...»

ثم اعلم أن المصنف ناظر في هذه الغرر إلى الفصل الرابع من المسلك الرابع من الأسفار المترجم بقول صاحب الأسفار: «فصل في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة...» (ج ١ - ط ١ - من الرحلي - ص ٢٤٩) وعنوان المسلك الرابع في الأسفار حرّف بالمرحلة الثامنة وذلك لأن القسم الأول من الأسفار يشتمل على خمسة مسالك والمسلك الأول على ست مراحل، وبعد تلك المراحل يأتي المسلك الثاني في القدم والحدوث على الوجه الوجيه الذي تجده في الأسفار المصححة بتصحيحنا وتعليقنا عليه. فقال في الفصل المذكور: «قد عرفت أن الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت أنها متعلقة بأمر ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور، أما وحدتها الشخصية فلا تخلو عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان - إلى قوله: وإنما تختلف بالنوع إذا اختلفت مبادئها وهي ما منه وما فيه وما إليه...» فراجع (ح. ح).

(٢) الأسفار، ج ٣، ص ١٩٣ إلى ٢١٠ ط ٣ بيروت، (م. ط)

الحركة نوعاً باتحادها وتختلف نوعاً باختلافها.

أما إذا اختلف المبدأ^(٣) والمنتهى نوعاً، فاختلفت الحركة نوعاً. وإن كان ما فيه واحداً، فكالحركة الصاعدة مع الهابطة في الأين، وكالحركة من البياض إلى السواد في طريق واحد مع عكسه في ذلك الطريق.

وأما اختلافها النوعي باختلاف ما فيه. وإن اتحد المبدء والمنتهى نوعاً بل شخصاً، فكالحركة من نقطة إلى نقطة على الإستقامة معها على الإنحناء^{(٤)×(٥)}، وكالحركة من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد معها من البياض إلى الفستقية إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد؛

و الحركة شخص بذي الثلاثة، أي باتحادها، وباتحاد اثنين^(٦) هما الزمان و الموضوع، من سواها أي سوى الثلاثة التي بمنزلة الذاتي للحركة، وهي الثلاثة التي بمنزلة العرضي لها، لا يختلف ماهية الحركة باختلافها. يعني أن الحركة تكون واحدة

مركزية كوبرنيكوس

(٣) فإذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعاً فالحر كمان مختلفان نوعاً وإن كان ما فيه الحركة فيهما واحداً، بل وإن اتحد المتحرك فيهما. أيضاً، مثل أن تكون حركة صاعدة أي من السفلى إلى العلو، وحركة أخرى هابطة بعكس الأولى وهما حركتان في الأين؛ ومثل أن تكون حركة من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد، وحركة أخرى في عكس ذلك الطريق من السواد إلى القتمة إلى الصفرة إلى البياض، وهما حركتان في الكيف، ولا يخفى عليك أن المبدأ والمنتهى فيهما مختلفان نوعاً، وما فيه الحركة واحد. (ح. ح)

(٤) وإن كانت الحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة، وقايستها إلى الحركة على الإنحناء من نقطة ما إليه إلى نقطة ما منه كان اختلافهما النوعي، كالاختلاف بكلا المقومين. وكذا إذا اختلف مامنه وما إليه عند اختلاف ما فيه في الحركة الكيفية.

والحاصل: انه إذا اختلفت الحركتان فيما كأحد المقومين أو كليهما، اختلفتا بالنوع وإن اتحدتا فيهما. واختلفتا في الموضوع أو في الزمان أو فيهما، اتحدتا بالنوع، واختلفتا بالشخص.

(٥) ضمير معها في المثاليين راجع إلى الحركة. (ح. ح)

(٦) أي مع الحركة اتحاد الشخص مع الشخص، فزمان مشخص هذه وزمان مشخص تلك، وموضوع مشخص هذه، وموضوع مشخص تلك.

بالشخص، إذا اتحدت الأمور الستة إلا المحرك للقطع، بأنه إذا اختلفت الحركتان في واحد منها، اختلفتا بالعدد.^(٧)

وإنما قلنا إلا المحرك^(٨) لما قالوا: إنها لا تختلف هويتها أيضاً باختلافه، فإن المتحرك بمحرك ما قد يتحرك بمحرك آخر، قبل انقطاع حركته، كالجسم المتحرك في الأين بتلاحق الجواذب، والماء المتحرك في الكيف بتلاحق النيران، وليس هذا من باب اجتماع المؤثرين على أثر واحد، لأن أثر كلٍّ بمنزلة البعض من الحركة، وهذا التجري، وإن كان بالفعل من وجه لا يقدر في وحدة الحركة، لاتصالها و الحركة ضدَّ الحركة أخرى. بمبدء أي بتضاد مبدء حركة لمبدء حركة أخرى و تضاد منتهاها لمنتهاها، و الضمير راجع إلى الحركة - وإن شئت أن لا يلزم التفكيك في الضمير^(٩) فأرجعه إلى ذي واجعل الإضافة بتقدير في - يعني تضاد الحركات بتضاد

(٧) وان اختلفتا بالنوع ايضاً في بعضها كما فيما هو كالمفهوم.

(٨) ناظر الى المباحث المشرقية للفخر الرازي حيث قال: «وحدة الحركة لا تتعلق بوحدة المحرك ووحدة المبدأ والنتهى، أما المحرك فلأننا لو قدرنا محركاً وقبل انقطاع تحريكه أو معه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مغناطيساً يجذب الحديد ثم فسدت طبيعته في آن، وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن بحيث لا يكون بين تعطيل الأول وابتداء الثاني بالتأثير فاصلة كانت الحركة لامحالة واحدة؛ وكذلك الماء المتسخ بنيران متلاحقة فإن ذلك التسخن يكون واحداً مستمراً؛ اللهم إلا أن يقال إنه يحدث في تلك الحركة بسبب نسبتها إلى المحركين كثيرة، لكن مثل هذا الانقسام لا يعطل الوحدة الاتصالية للحركة...» (المباحث المشرقية - ط حيدرآباد دكن - ج ١ - ص ٥٩٨). (ح. ح)

و (المباحث المشرقية، ج ١، ص ٧١٦، ط بيروت) (م. ط)

(٩) سياق البيت يقتضي أن يكون الضميران في سواها ومنتهاها راجعين الى مرجع واحد، والمصنف ارجع كل واحدٍ منهما الى مرجع خاص حيث قال في بيان مرجع الضمير الأول: «أي سوى الثلاثة»، وقال في بيان مرجع الضمير الثاني: «والضمير راجع الى الحركة» فقال ان شئت أن لا يلزم التفكيك في الضمير - أي بأن يرجع الضمير الى مرجع واحد - فأرجع ضمير منتهاها إلى كلمة «ذي» في المصراع الأول التي تشير الى الثلاثة - أي ما منه ما اليه ما فيه - بتقدير «في»، فيصير معنى البيت أن الحركة شخص باتحاد تلك الثلاثة واتحاد اثنين من سوى تلك الثلاثة هما الزمان والموضوع فالحركة شخص اذا اتحدت تلك الأمور؛ والحركة ضد - أي تضاد الحركة مع حركة أخرى - بتضاد المبدأ

ما منه وما إليه^(١٠) كالحركة من البياض إلى السواد مع عكسه وهذا في التضاد بالذات، وكالصاعدة والهابطة في التضاد بالعرض.^(١١)

أما السكون^(١٢) وهو سلب الحركة عن موضوع قابل لها، فعدم للملكة التي هي

والمنتهى - أي ما منه وما إليه اللذين في تلك الثلاثة .. (ح. ح)

(١٠) لا بما فيه، نعم يتخالف ما فيه تكون الحركتان خلافين، فحركة الفاكهة في الكم مع حركتها في الكيف بخلافان لاجتماعهما في محل واحد. وكذا حركتها الكيفية في اللون والطعم والروائح والامزجة.

(١١) فان الأبين: العالي والسافل بما هما أيتان لا تضاد بينهما، وإنما تضادهما باعتبار العلو والسفل، كما ان تضاد الماء والنار باعتبار صفتي البرودة والحرارة، ولا تضاد في الجواهر.

(١٢) قال الأبهري في الهداية: «وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك» وقال صدرالمشألهين في شرحه عليه: «فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركاً ولا ساكناً، والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعاً كالجسم» (ط ١ - ص ٨٩).

واختلفوا في أن الحركة والسكون هل هما أمران وجوديان حتى يكون بينهما تقابل التضاد، أو السكون عدم الحركة عما من شأنه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة؛ ففي شرح المقاصد للفتازاني: «السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الأربع أما في الأين فنعني به حفظ النسب الحاصلة للجسم إلى الأشياء ذوات الأوضاع بأن يكون مستقراً في المكان الواحد. وأما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير، وذلك بأن يقف في الكم من غير نمو وذبول أو تخلخل وتكاثف، وفي الكيف من غير اشتداد أو ضعف، وفي الوضع من غير تبدل إلى وضع آخر، فهو بهذا المعنى أمر وجودي مضاد للحركة. وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة...» (شرح المقاصد - ط تركيا - ج ١ - ص ٢٧٩).

والمصنف - أعني به المتأله السبزواري - ذهب في أحد قوليه إلى أنه ليس بينهما تقابل التضاد وإلا أتصف المقارقات المحضة بالسكون.

ثم أن تفصيل البحث عن الحركة والسكون يطلب في الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ط ١، من الرحلي - ص ٤٨) «الفصل الرابع في تحقيق تقابل الحركة والسكون: إن أمر السكون فيه اشكال أيضاً وذلك لأن المشهور من مذهب الطبيعيين أن السكون مقابله للحركة إنما هي مقابلة العدم للتقنية لا مقابلة الضد...».

وكذا يطلب في المباحث المشرقية (ج ١ - ط ١، حيدرآباد - ص ٥٩٦): «الفصل الثامن عشر في حقيقة

الحركة وليس بينهما تقابل التضاد.^(١٣)



السكون، أعلم أن الجسم إذا لم يكن متحركاً في مكانه فهناك أمران: أحدهما حصوله المستمر في ذلك المكان المعين، والثاني عدم الحركة عنه مع أن من شأنه أن يتحرك... هـ.

وكذا يطلب في الفصل الثالث من المسلك الرابع من الأسفار (ط ١، من الرحلى - ج ١ - ص ٢٤٨):

«فصل في حقيقة السكون، وأن مقابل الحركة أي سكون هو، وأنه كيف يخلو الجسم عنهما جميعاً... هـ. (ج. ح.)»

(١٣) إلا أن يفسر السكون بقرار الشيء ليكون وجودياً، وليس بصحيح، ولأنا تصف المغارات المحضة بالسكون. نعم، على تفسير المتكلم السكون بالكون الثاني في المكان الأول والحركة بالكون الأول في المكان الثاني كانا ضدّين.



مركز بحوث الحاسوب بالرياض

الفريدة الثالثة

في

باقي اللواحق العامة للجسم الطبيعي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[١١٣]

غرر في الزمان

لقد جرى الزمانُ والقطعيةُ مجرى الطبيعيِّ وتعليميةِ
فزمنٌ مقدار قطعِ كنانا ومنهم من قد نفى الزمانا
وقال بعضهم هو التحريكُ وقيل واجبٌ وقيل فلكٌ



مركز تحقيقات كميبيوتر علوم إسلامي

(١) سيأتي نقل اختلاف آراء الناس في الزمان ونحن نصدر البحث عن الزمان بنقل تلك الآراء من شرح صدر المتألهين على الهداية الأثرية مزيداً للاستبصار وهي ما يلي:

«ينبغي أن يعلم أن الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافاً عظيماً: فمنهم من أثبت له وجوداً عينياً، ومنهم من نفى وجوده إلا بحسب الوهم. والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرًا، ومنهم من جعله عرضاً. والجاعلون له جوهرًا منهم من جعله جوهرًا قدسيًا غير جسماني، وفرقة منهم زعمت أنه واجب الوجود لذاته تعالى، ومنهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو الفلك الأعلى.

والجاعلون له عرضاً اتفقوا على أنه عرض غير قار فهو إما نفس الحركة أو غيرها فهذا تفصيل المذاهب». ثم أخذ في نقل حجة كل فريق والرد عليها وستأتي حكاية طائفة منها في هذه الفرع. وإنما عبر عن هؤلاء القائلين بتلك الآراء بالناس لأن الزمان الحقيقي هو ما ينطق به لسان الحركة الجوهرية من أنه عبارة عن مقدار الطبيعة - أي الصورة الجوهرية المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدار الطبيعة المتجددة من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة، فللطبايع الجسمية أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان؛ فالزمان الحقيقي هو البعد التدريجي للجوهر الطبيعي، فلكل شخص من اشخاص الحركات شخص واحد بالعدد من الزمان يغير زمان الحركات الأخر.

ثم الدليل التاسع عشر من رسالتنا في الأدلة على الحركة الجوهرية هو اثبات حقيقة الزمان بالطريق الإلهي، ولعل ما حررناه فيها في بيانه مجد في المقام.

ثم اعلم أن الشيخ الأكبر محيي الدين الطائفي كان قائلاً بنفي الزمان فقال في الباب التاسع والخمسين من الفتوحات: «أعلم أن نسبة الأزل إلى الله تعالى نسبة الزمان إلينا ونسبة الأزل نعت سلبية لا عين له، فكذا الزمان نسبة متوهم الوجود إذ لو كان موجوداً وكل موجود صح السؤال عنه بمتى فيكون للزمان زمان ولذا أطلقه الله على نفسه بقوله: «وكان الله بكل شيء عليماً»، «ولله الأمر من قبل ومن بعده فلو كان وجودياً لكان قيداً له فما صح إطلاقه عن التقييد به».

وكذا قال ابن الفناري في مصباح الأنس (ط ١ - ص ٢٤٢): «وما في الوجود العيني الوجود المتحرك فالزمان امر متوهم لا حقيقة له». (ح. ح.)

(٢) الأسفار، ج ٣، ص ١٣٩ إلى ١٨٣، ط ٣ بيروت. (م. ط.)

لقد جرى الزمان، والحركة القطعية مجرى الجسم الطبيعي و أجسام تعليمية أو الموصوف المحذوف^(٣) لفظ كمية، يعني كما أن التفاوت بين الجسم الطبيعي والتعليمي بالإطلاق والتعيين.

فالإمتداد الجسمي إذا لوحظ مطلقاً بلا تعيّن بالتناهي واللاتناهي، ومن غير أن يكون ممسوحاً بمساحة معينة عند التناهي، فهو الجسم الطبيعي؛ وإذا لوحظ متناهيّاً ممسوحاً بمساحة معينة وعند هذا يتطرق القدر والكمية، فهو الجسم التعليمي.

كذلك الحركة القطعية المتصلة، فإنها أيضاً امتداد، إلا أنه سيّال، فإذا لوحظت مطلقة فلا قدر ولا كمية حينئذ؛ وإذا لوحظت متعينة متقدّرة بقدر خاصّ جاء الزمان من ثانية أو دقيقة أو ساعة أو غيرها أقل أو أكثر، فالعارض من قبيل^(٤) عوارض الماهية، لا من قبيل عوارض الوجود، فزمن مقدار قطع كانا، أي الزمان كان مقدار الحركة القطعية^(٥)، لكن في المشهور مقدار مجدّد^(٦) الوضع الفلكي، وفي التحقيق

(٣) يعني أن كلمة «تعليمية» في البيت إما صفة لموصوف محذوف هو لفظ «أجسام»؛ أو صفة لموصوف محذوف هو لفظ «كمية». (ح. ح)

(٤) قد علمت أن الزمان هو مقدار الحركة، والعارض ههنا أن ظرف عروض هذا المقدار على الحركة هو الذهن بالتحليل العقلي كعروض الجنس للفصل وعروض الوجود للماهية ونحوهما لا ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه العارض والمعروض بوجود واحد. (ح. ح)

(٥) أي الفلكية لا الحركة المستقيمة، والألزم قطع الزمان، لأن المستقيمة منقطعة.

(٦) يعني بالمشهور قول المشاء فقال الشيخ في أواخر الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء في أن المقادير أعراض، في بيان حقيقة الزمان: «وأما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي أن يعلم أنه لا مقدار خارجاً عن هذه المقادير فنقول: إن الكم المتصل لا يخلو إما أن يكون قاراً حاصل الوجود بجميع أجزائه أو لا يكون، فإن لم يكن بل كان متجدّد الوجود شيئاً بعد شيء فهو الزمان، وإن كان قاراً فهو المقدار فيما أن يكون أتم المقادير وهو الذي يمكن فرض أبعاد ثلاثة فيه إذ ليس يمكن أن يفرض فيه فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسم، وإما أن يفرض فيه بعدان فقط، وإما أن يكون ذا بعد فقط إذ كل متصل فله بُعداً بالفعل أو بالقوة؛ ولما كان لا أكثر من ثلاثة ولا أقل من واحد فالمقادير ثلاثة، فالكميات المتصلة لذاتها أربعة...» (الهيات الشفاء - ط ١ - ص ٨٣).

أقول: يعني الشيخ بقوله المذكور: «وأما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة في ما

مقدار^(٧) تجدد الطبيعة الفلكية بناءً على الحركة الجوهرية.

وهاهنا إشكال: وهو أن الزمان^(٨) موجود عند المحققين، والقطعية لا وجود لها^(٩) عندهم، إلا في الخيال، فكيف يكون المقدار موجوداً والمتقدر غير موجود؟
وأما التوسطية، فهي بسيطة لا مقدار لها، ولأجل هذا وغيره، ذهب صدر المتألهين - قدس سره - إلى وجود القطعية.
وقال صاحب «المباحث المشرقية»^(١٠):

سلف ما حققه في الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء في تحقيق ماهية الزمان واثباتها (ط ١ - ج ١ - ص ٧٢ من الرحلي). وقال في ذلك الفصل ما يناسب المقام بهذه العبارة:

«وانت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر، وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة، والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك أن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر في المسافة معاً، ولا يجوز أن يصير ما هو منها مطابق المتقدم من الحركة في المسافة متأخراً، ولا الذي هو مطابق المتأخر منها فيها متقدماً كما يجوز في المسافة فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة، فإذا كانت الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر، ولها مقدار أيضاً يواز مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد أو المقدار فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة والأل كان البيان تحديداً بالدور».

وما يجديك في مبحث الزمان على ممشي المشاء ما حرره المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الخامس من النمط الخامس من الاشارات في الصنع والإبداع حيث قال الشيخ في بيان ماهية الزمان: «ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال...» فراجع. (ح. ح)

(٧) قد تقدم كلامنا آنفاً من أن الزمان الحقيقي هو ما ينطق به لسان الحركة الجوهرية من أنه عبارة عن مقدار الصورة الطبيعية الجوهرية المتجددة بذاتها الخ. (ح. ح)

(٨) يعني بالمقدار الزمان وبالتقدر الحركة القطعية. وقد تقدم بيان الحركة التوسطية والقطعية، وقد علم أن التوسطية بسيطة لا مقدار لها. ثم لا يخفى عليك أن هذا الاشكال وارد على ممشي المشاء لا على القول بالحركة الجوهرية. (ح. ح)

(٩) والحل، ان الموجود قسمان: موجود بوجود مصداقه، وموجود بوجود منشأ انتزاعه. ومن هذا القيد وجود الاضافات ونحوها، بل جميع الماهيات والكليات الطبيعية وجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها، أعني الوجودات والاشخاص، فالقطعية موجودة بهذا المعنى.

(١٠) قال الفخر الرازي في الفصل الثالث والستين من الفن الخامس من المباحث المشرقية في الحركة والزمان (ط حيدرآباد دكن - ج ١ - ص ٦٤٩): «الحركة لفظة تطلق على معينين: أحدهما الحركة

«إن الزمان كالحركة له معنيان: أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم، وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط، ويسمى بالآن السبب أيضاً. والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج، يعني المطابق للحركة بمعنى القطع، ومنهم من قد نفى الزماناً^(١١)، لأن الماضي

بمعنى القطع وقد بينا أن ذلك لا وجود له في الأعيان فالزمان الذي هو الأمر المتد الذي يكون مطابقاً للحركة بمعنى القطع يستحيل أن يكون له وجود في الأعيان.

وثانيهما الحركة بمعنى الكون في الوسط وهو من جملة الأمور التي يمكن حصولها في الآن وهو أمر واحد ثابت مستمر من أول المسافة إلى آخرها. والحركة بمعنى القطع أمر وهمي إنما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من أول المسافة إلى الآخر، فيجب أن يعتقد في الزمان أيضاً كذلك وهو أن يقال الأمر الوجودي في الخارج أمر غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط، ثم كما أن الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى القطع فكذلك ذلك الأمر الغير المنقسم يفعل بسببانه الزمان، وكما أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الأعيان فالزمان الذي هو أمر ممتد منقسم لا وجود له في الأعيان أيضاً...».

وغرض المصنف من الإشارة إلى ما قاله الرازي في المباحث هو اثبات أن الحركة القطعية لا وجود لها في الخارج على ممشى المشاء فتبصر (تبرج) كالمختار علوم رسول
(المباحث المشرقية، ج ١، ص ٧٦٣، ط بيروت). (م. ط)

(١١) قد تقدمت تعليقة منا على صدر هذه الفريدة في نقل آراء في الزمان من شرح صدر المتألهين على الهداية، ونذكر ههنا أيضاً مواضع أخرى فيه لمن أراد التحقيق والتقيب فيه فهي ما يلي:

الف - الفصل العاشر من المقالة الثانية من الفن الأول من الشفاء في ابتداء القول في الزمان واختلاف الناس فيه ومناقضة المخطئين فيه - إلى قوله: «فمن الناس من نفى أن يكون للزمان وجود البتة...» (ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٦٨).

ب - الفصل الثالث والستون من الفن الخامس من المباحث المشرقية في وجود الزمان: «من الناس من أنكروا أن يكون للزمان وجود في الخارج واحتج لذلك بأشياء خمسة...» (ج ١ - ط حيدرآباد - ص ٦٤٢). وقد تمجّر الفخر في أمر الزمان فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك: «واعلم أنني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعتك من هذا الكتاب استقصاء القول في ما يمكن أن يقال من كل جانب، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً في هذه المسئلة» (ج ١ - ص ٦٤٧).

وقال في شرح عيون الحكمة: «والأقرب عندي في الزمان هو مذهب افلاطون وهو أن الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه» (ص ١٤٤ - ج ٢ - ط ١).

والمستقبل معدومان، والآن لا تحقق له، مع أنه طرف الزمان المخالف له نوعاً.
والجواب: أن الماضي والمستقبل معدومان في الحال^(١٢) لا مطلقاً، إذ لا يلزم من
نفي الأخص نفي الأعم^(١٣)، وكما أن المكان إذا كان موجوداً، لا يلزم أن يكون

ج - آخر الفصل الثالث والثلاثين من المسلك الثالث من الأسفار (ط ١، من الرحلي - ج ١ -
ص ٢٣٩): «تعميق وإحصاء: ذكر الشيخ في الشفاء أن من الناس من نفي وجود الزمان
مطلقاً...»، ثم نقل الأقوال في الزمان وبعد ذلك تصدّى لوجه الجمع بينها كما هو ديدنه رضوان
الله تعالى عليه في ذلك الكتاب المستطاب الذي يشهده المقربون في الحكمة المتعالية. (ح. ح)
(١٢) وايضاً الماضي معدوم في الماضي، والمستقبل في المستقبل بان يكون للزمان زمان لا مطلوب،
فيكونان موجودين من غير كونهما في زمان.

ان قلت: ان اريد انهما موجودان في علم الله، فلا كلام فيه. وكذا ان اريد انهما موجودان في الدهر،
كما يقال: «المتعاقبات في عالم الطبيعة مجتمعات في وعاء الدهر» إذ الكلام في وجودهما في هذا
العالم ولا وجود لهما فيه، إذ لو كان الماضي موجوداً لم يكن فرق بين الماضي بقرون، وبين الماضي
بلحظة، فيكون زمان نوح موجوداً وهو خلاف الواقع وكذا المستقبل.
قلت: المراد بالماضي والمستقبل المحكوم عليهما بالوجود ما في الفرد من الزمان الذي هو بالفعل، لكن
بالفعل الزماني لا الآني والدفعي.

وقد علمت: ان التصرم في الحركة عين التكون، والتقصي عين التجدد وبالعكس. فكذا في الزمان
الموجود فمستقبله عين ماضيه وبالعكس.

وعلمت: ان التوسط موجود، والقطعية موجودة بوجود راسمها كيف وهما كروح وحيد ولهما نحو
اتحاد. فالزمان الذي بمعنى الآن السبيل موجود وراسم للزمان الذي هو قدر القطعية والنسبة الاتحادية
النسبة، بل الاربعة لها نحو اتحاد وجوداً، إذ عرفت ان الزمان عارض غير متأخر في الوجود للحركة
والحركتان كاصل محفوظ في فروع.

وبالجمله الحركة امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، فكلمة ان فعليتها مضمّنة في قوتها وقوتها
مضمّنة في فعليتها، كذلك الفرد الزماني الفعلي من الزمان ماضيه مضمن في مستقبله ومستقبله
مضمن في ماضيه، إذ كل جزء منه متجزئ إلى ماضي ومستقبل و اجزاء لا يتجزئ في محال.
وما قلنا: الفرد الزماني من الزمان، إنما هو بناء على ان الزمان زماني بنفس ذاته، فظهر من هذا التقرير
معنى كون الماضي والمستقبل موجودين مع كونهما معدومين بوجه.

(١٣) قال الرازي في المباحث المشرقية بعد نقل كلام الشيخ: «وأما قوله «إن الحصول في الماضي أو الحال
أو المستقبل كل ذلك أخص من مطلق الحصول ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم» فهو ضعيف
لأن كل واحد من هذه الأقسام وإن كان أخص من مطلق الحصول إلا أن العقل لما حصر مطلق

موجوداً في المكان أو في طرف منه، كذلك الزمان.

وقال بعضهم^(١٤): «هو أي الزمان التحرك أي الحركة نفسها» وليس المراد^(١٥) بالتحرك هاهنا نسبة الحركة إلى القابل.

وقد احتج على مذهبه^(١٦): «بأن الحركة متقطعة متجددة، وكل متقضى

الحصول في مجموع هذه الأقسام لزم من ارتفاعها بأسرها ارتفاع مطلق الحصول كما أن الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وإن كان أخص من مطلق الوجود إلا أن العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لاجرم لزم من ارتفاعهما بأسرها ارتفاع الوجود فكذلك هاهنا؛ وبالجملة فمضى حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة فإنه يلزم من ارتفاع تلك المواضع بأسرها ارتفاع تلك الطبيعة...» (المباحث - ط ١ - ج ١ - ص ٦٤٨).

أقول لا يخفى عليك أن قياس نفى الأخص ونفى الأعم في هذه المسألة من الزمان بالواجب والممكن ومطلق الوجود كما توهمه الرازي قياس مع الفارق جداً لأن الواجب ليس بواحد عددي من أفراد مطلق الوجود بل هو الوجود المطلق الصمدي فتدبر. (ح. ح)

(١٤) ويمكن تصحيحه بأن الزمان لما كان عارضاً غير متأخر في الوجود للحركة، وكلاهما موجودين بوجود واحد، صح أن الزمان هو الحركة.

(١٥) أي وليس المراد بالتحرك أي الحركة هي هنا نسبة الحركة إلى المقابل حتى يكون من مقولة الانفعال. (ح. ح)

(١٦) قد علمت في تعليقه على صدر هذه الفريدة أن الناس قد اختلفوا في الزمان فمنهم من نفى وجوده، ومنهم من أثبت له وجوداً، والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرأ، ومنهم من جعله عرضأ، والجاعلون له عرضأ اتفقوا على أنه عرض غير قار فهو إما نفس الحركة أو غيرها؛ فهذا المذهب هو قول من جعل الزمان نفس الحركة، وقد احتج على مذهبه - كما في شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين (ط ١، ص ١٠٦) - بأمرين: الأول أن الزمان متقضى متجدد والحركة أيضاً كذلك. والجواب أما أولاً فبأن الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان. وأما ثانياً فبأن الأوسط غير متكرر إذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة بالعرض كما هو رأي الجمهور، أو بالعكس كما هو رأي بعض الأمر الثاني أن من لا يحس بحركة لا يحس بزمان. والجواب أن هذا لا يوجب الاتحاد فان هي هنا وجوهاً من المغايرة، والفرق بينهما يدفع كونها واحداً: منها أن الزمان يؤخذ في حد الحركة السريعة دون العكس. ومنها أن حركة تكون أسرع من حركة، ولا يكون زمان أسرع من زمان. ومنها أنه قد تكون حركتان معاً ولا يكون زمانان معاً. ومنها أن أجزاء الزمان زمان وأجزاء الدورة ليس بدورة. ومنها أن الحركتين قد تتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد. ومنها أن السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقصر لا في حركة أقصر... (ح. ح)

متجدد فهو زمان».

والجواب: أن الوسط لم يتكرر، لأنها متفضية متجددة بالعرض وهو متقضى متجدد بالذات. كما هو رأي جمهور الحكماء.^(١٧)
وقيل: الزمان واجب^(١٨) تعالى عن ذلك.

واحتج: بأن الزمان لا يجوز عليه العدم^(١٩)، وكل ما هو كذلك فهو واجب بالذات. أما الكبرى فضرورية، وأما الصغرى فلأنه لو فرض عدم الزمان قبل وجوده أو بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانيتين فلزم من فرض عدمه وجوده، هذا خلف.

والجواب: أن الواجب لذاته ما يمتنع عليه جميع أنحاء العدم، سواء كان عدماً مُجماعاً أو مقابلاً؛ والزمان لا يأتي أن لا يوجد رأساً، وإن أبي عن العدم السابق واللاحق الزمانيين.

وقيل: فلك^(٢٠)، واحتج بأن كل جسم في الزمان، وكل جسم في الفلك.

(١٧) خلافاً للشيخ الأشراقي، فإنه يقول: «بعكس ذلك يعني أنها متجددة بالذات وهو متجدد بالعرض». والحق ما قالوه، إذ في مرتبة وجود الحركة لا مقدار فلاكل ولا جزء، حتى تكون غير قارة الأجزاء بالذات؛ بخلاف مرتبة اعتبار الزمان، إذ فيها يتحقق المقدار ويزيد قدر الكل على الجزء، ولا يجتمع جزء مع جزء؛ فالزمان غير قار الأجزاء بالذات، والحركة كذلك بالعرض.

(١٨) هيئات الواجب تعالى وجود جمعي بسيط محيط تام وفوق التمام. وهذا وجود فرقي مركب محدود ضعيف من أضعف الأعراض. نعم، هذا أيضاً آية من آيات صفات الواجب، فإنه بديسومته آية دوام الواجب، وببساطته، أي بساطة الزمان المطابق للحركة التوسطية وهما أصلان راسمان للقطعية؛ والزمان الذي هو قدرها، أعني بساطة الآن السيال الراسم له آية بساطة الوجود المنبسط على كل الماهيات الذي هو نوره، فهو راسم الكل مع عدم انشلام وحدته وبساطته، كما إن الآن السيال واحد بسيط ومع وحدته وبساطته راسم كل كثرات الزمان من الدقائق والساعات والأيام والليالي والأسابيع والشهور والسنين وغيرها.

ولعلمه لذا ورد: «لا تسبوا الدهر، فإن الدهر هو الله».

(١٩) أقول: إن الزمان كالصادر الأول واجب وجوده في نظام الوجود الصمدي وهذا الوجوب لا ينافي إمكانه. (ح. ح.)

(٢٠) وهذا يناسب الحركة الجوهرية، فالزمان قدر سيلان الطبيعة الفلكية، وتلك الطبيعة صورة طبيعية

والجواب: أنه لو تمّ هذا فالزمان هو المكان بوضع المكان، مكان الفلك^(٢١).

للفلك، وشيئية الشيء بصورته وفصله؛ فالفلك تلك الطبيعة والزمان موجود بوجود سيلانها، وسيلانها في مقام ذاتها الوجودية. والغرض انه يمكن التوجيه والتصحيح لهذا القول، والأ فالزمان قدر حركة الفلك جوهرأ أو وضعأ لانفس الفلك.

(٢١) وذلك بأن يقال: كل جسم في الزمان، وكل جسم في المكان، فيتتج على صورة الشكل الثالث الزمان هو المكان؛ على أن القائل أخذ الفلك الهوي طبيعياً وفيه ما فيه.

تبصرة: تبحث في الصحف النورية العرفانية عن الحركة القدسية الحبيبة أيضاً، والكتب الفلسفية عارية عنها لأنها تبحث عن الحركة الطبيعية فقط؛ والفصل الثالث من باب كشف السر الكمي من مصباح الأنس في بيان هذه الحركة القدسية الحبيبة، والفصل الذي يليه في بيان احكام الزمان مطلوب جداً. (ط١، من الرحلي - ص ٢٤٠ و ٢٤١). وخلاصة الكلام في الأمر الأول ما نلونها عليك:

للحركة الحبيبة القدسية بعدد حقائق الأسماء الأربعة التي هي الحيوية والعلم والقدرة والإرادة ظهرت اربع مراتب، لكل حقيقة مرتبة: أولها الحركة الغيبية التي بها حصل النفس الرحماني. وثانيها حركة الأسماء والحقائق التي بها حصل القلم وسائر الأرواح العالية. وثالثها حركة الأرواح النورية التي بها حصل عمارة السماوات ونفوسها وملائكتها في المرتبة اللوحية النفسية بالصورة المثالية. ورابعها حركة الملوكوت من حيث مظاهرها المثالية التي بها حصل عالم الحس والأجسام البسيطة.

تمة - قد أشرنا آنفاً في تعليقات هذه الفريدة إلى أن صدر المتألهين على ديدنه الشريف في جمع الآراء قد تصدّى في ذيل الفصل الثالث والثلاثين من المسلك الثالث من الأسفار لجمع اختلاف الآراء في الزمان، فنقل كلماته المنيفة في ذلك مع اشارات منا بين الهلالين مزيداً للاستبصار وهي ما يلي:

«ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقاً أراد به أنه ليس وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه». (أي الزمان والحركة الجوهرية واحد).

وكذا من نفى وجوده (أي وجود الزمان) في الأعيان دون الأذهان أراد به أنه (أي الزمان) من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود. (أي الزمان والجسم المتجدد بالحركة الجوهرية واحد في الخارج، والفرق بينهما بحسب الذهن).

ومن جعله جوهرأ جسمانياً هو نفس الفلك الأكصي أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته وهويته. وهو موافق لما ذهبنا إليه من انه (أي الزمان) مقدار الطبيعة باعتبار تجدد ذاتها الذاتية، ولو حنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدر نفس وجود ما يتقدّر به أولاً وبالذات، وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود. (قد أشرنا سالفأ إلى أن في نحو هذا القول خلطاً بين الفلك في الهيئة المجسمة وبين الفلك الطبيعي).

والحل: أن النتيجة أن بعض ما في الزمان في الفلك وهي غير المطلوب. (٢٢)

ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي تتقدم وتمتد بحسب وجودها التجديدي المادي (أي الزمان) لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمداً (كالأعيان الثابتة عند الله لا تتميز فيها عيناً).

ومن ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل وارفع مما فهمه الناس (أي أجل وارفع من الذي يتجدد)، وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله تعالى، وفي الأدعية النبوية (كما في قوت القلوب لابي طالب المكي - ط مصر - ج ١ - ص ٢٣ - يا دهر يا دهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح)؛ وفي كلام اساطير الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغير دهر، ونسبة المتغير إلى المتغير زمان؛ أرادوا بالأول نسبة الباري إلى أسمائه وعلومه؛ والثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية، والثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية (قوله بالمعية الوجودية متعلق بالأول والثاني كليهما. وفي المباحث المشرقية - ج ١ - ص ٦٤٥ - معية المتغير مع المتغير تكون بالزمان، ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدهر محيطاً بالزمان، ومعية الثابت مع الثابت بالسرمد فيكون السرمد مباحثاً للزمان، وأما الدهر فهو محيط بهما).

وأنا أقول: إن البراهين القاطعة ناطقة بتجدد الطبيعة الجسمية - أي خروجها التجديدي من القوة إلى الفعل المعبر بالحركة الجوهرية -. ثم ذهب صاحب الأسفار إلى أن الزمان الحقيقي بهويته الاتصالية هو مقدار تلك الحركة؛ فعلى ما ذهب إليه أن لكل شخص من اشخاص الحركات شخصاً واحداً بالعدد من الزمان يفاير زمان الحركات الأخر كما يفاير تلك الحركة غيرها من الحركة بالعدد؛ ولكن الزمان بهذا المعنى اصطلاح خاص يختص هو به ولا مشاحة فيه؛ وأما القوم فينطقون بالزمان الذي هو مقدار الحركة اليومية على ما هو المعهود بين الناس ومنطوق الآيات والروايات والمحاورات فيجب أن يعطى حق كل ذي حق فقبصر. (ح. ح)

(٢٢) وإنما ينتج مطلوبه لو لم تكن كلمة «في» الصغرى والكبرى، وتكونان هكذا كل جسم زمان وكل جسم فلك. وهذا ظاهر الفساد.

غور في المكان

كَوْنُ الْمَكَانِ الْكَوْنُ ذَا وَضْعٍ يُحَقِّقُ فَكَوْنُهُ الْمَوْهُومُ مِنْ بُعْدٍ مُحَقَّقٍ
 وَسَطِحٌ بَاطِنٌ لَدَى الْمَشَاءِ مِنْ حَاوٍ عَلَى الْمُحْوِيِّ مَكَانًا قَدْ زَكِنَ
 بُعْدٌ مَجْرَدٌ لَدَى الْإِشْرَاقِي جَسْمًا بِكَلْبَتِهِ مُلَاقِي
 تَزْيِيفُ سَطِحٍ عِنْدَهُمْ مَشْهُورٌ وَالْحَقُّ بُعْدٌ أَنَّهُ الْمَفْطُورُ
 إِذْ قَالَ كُلُّ النَّاسِ قَوْلًا مُوقِنًا الْمَاءُ فِي مَسَامِينِ أَطْرَافِ الْإِنَا
 إِنْ الطَّبِيعِيُّ مَكَانٌ طَلِبَا إِنْ قَاسِرٌ يَخْرُجُ بِنَهْجِ أَقْرَبَا
 لِكُلِّ جَسْمٍ ثُمَّ لِلْمَرْكَبِ كَسَانِ الْمَكَانِ مَا لِجِزءِ غَالِبِ

غور في المكان^(١)

لما كان «مطلب هل البسيطة»^(٢)، مقدماً على «مطلب ما» قدمناه، فقلنا: كون المكان،

(١) طبيعيات الشفاء، ج ١، ص ١١١، ط قاهره والأسفار، ج ٤، ص ٣٩، ط بيروت. (م. ط)
 (٢) قد تقدم بسط الكلام في المطالب في اللغالي (ج ١ - ص ١٩٠) فراجع. ثم قوله: «كون المكان» بمعنى وجود المكان، منصوب مفعول مقدم لقوله يُحق من الإحقاق؛ وقوله: «الكون...» حرف التعريف عوض عن الضمير الراجع الى المكان. والوضع يطلق على معان: منها ما هو مقولة من المقولات التسع من الأعراض أي هي هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض منها وإلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والقعود؛ ومنها ما هو جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض؛ ومنها كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية. والمعنى الأخير هو المراد في المقام كما قال أي كونه قابلاً للإشارة الحسية بأن الجسم هنا. فمعنى البيت أن كون المكان قابلاً للإشارة الحسية كما يقال بأن الجسم هنا أو هناك يُحق أي يثبت وجود المكان لأن المعلوم لا يشار إليه. وقد اختلف الناس في ماهية المكان، ونقل الأقوال بطولها يطلب في الشوارق، والشوارق في نقل الأقوال الحكمية كمفتاح الكرامة في نقل الأقوال الفقهية. والمحقق الطوسي في التجريد قد اختار مذهب افلاطون واتباعه من الإشرافيين كما قال في المسألة التاسعة من الفصل الأول من المقصد الثاني في الجواهر والأعراض منه في تحقيق ماهية المكان: «والمعقول من الأول - أي من المكان - البعد فإن الأمارات تساعد عليه» فالمصنف قد اختار مختار المحقق الطوسي في التجريد. فراجع كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد بتصحيح الراقم وتعليقه عليه. (ص ١٥٢). والمراد من البعد ههنا و البعد الموجود لا البعد الموهوم أي الفراغ الموهوم الذي اختاره جمهور المتكلمين، والبعد الموجود هو البعد المساوي لبعد الممكن فيصير.

ثم المصنف تصدّى لإزهاق قول المتكلمين من أن المكان هو البعد الموهوم فقال: «فكونه الموهوم من بعدمحق» فكان الكون المضاف مبتدأ، ومحق خبراً له وهو فعل ماض مبني للمفعول. ثم فسر محق بقوله زهق لأن الباطل كان زهوقاً. ولا يصح أن يكون قوله: «فكونه» منصوباً مفعولاً لفعل محق وفاعله ضمير راجع الى قوله الكون ذا وضع لأن محق من باب منع فلا يوافق فعل يحق في القافية. (ح. ح)

أي وجوده - مفعول مقدم - ليحق الكون ذا وضع، أي كونه قابلاً للإشارة الحسية بأن الجسم هنا أو هناك يحق، لأنّ المعدوم لا يشار إليه، فكونه أي كون المكان هو الموهوم من بُعد، كما هو مذهب كثير من المتكلمين.^(٣) محق و زهق و سطح باطن لدى المشاء^(٤) من جسم حارٍ مشتمل على السطح الظاهر للجسم الهوي مكاناً قد زكن. والمكان بُعد مجرد^(٥) و^(٦) موجود نظير تجرد الموجودات المثالية التي هي

(٣) شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٩٨، ط بيروت و شرح المواقيف، ج ٥، ص ١١٤، ط رضى قم. (م. ط)

(٤) قال المحقق الطوسي في شرح الفصل الثالث من النمط الثاني من الاشارات: «الموضع والمكان اسمان مترادفان، وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح».

وكذا قال المحقق المذكور في شرح الفصل الأول من النمط الأول من الاشارات: «اعلم أن المكان عند القائلين بالجزء (أي الجزء لا يتجزى) غير الحيز، وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسريير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلاً. وأما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاءً كداخل الكوز للماء، وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الهوي».

واعلم أن الشيخ ناظر في الفصل السادس من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء الى هذين الوجهين من معنى المكان - أي المكان بمعناه اللغوي الذي عليه العامة من أنه ما يعتمد عليه المتمكن والمكان بمعناه الذي مشى اليه المشاء - حيث قال: «وأما القائلون بأن المكان ما يكون الشيء عليه فيأخذون ذلك من العامة إذ يسمون مجالسهم أمكنة لهم، ونحن لا نبالي أن يسمى مسمى هذا مكاناً لكننا لا نشغل بتحقيق هذا المكان الذي يكون المتمكن عليه، بل الذي قيل إنه حارٍ ومسارٍ ولا بد منه لكل منتقل حيث كان وان لم يكن مستقراً على مستنده» (الشفاء - ط ١، من الرحلي - ج ١ - ص ٥٢ - س ٢٧). (ح. ح)

(٥) ففضاء الحوض الذي يتبدل عليه الماء والهواء والتراب وغيرها، وهو لا يتبدل، إذ لا يجوز عليه الحركة الأينية غيرها، لان غير المتبدل غير المتبدل مكان لها وتجرده باعتبار عدم حلوله في مادة أو موضوع كالبعد المتمكن، وان كان البعد المادي فيه بنحو الظرفية، والنقوذ فيه لا كالمجرد المثالي، فانه لا هو في المادة ولا المادة فيه. ولهذا قلنا: انه نظيره، إذ الموجود المثالي لا وضع له مع موجودات هذا العالم الطبيعي، وليس في جهة من جهات هذا العالم، بخلاف هذا البعد المفطور، فهذا انزل تجرداً منه.

(٦) قال الباقضل القوشجي في شرحه على تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي: «فذلك البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمراً موهوماً يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم، وإما أن يكون أمراً موجوداً، ولا يجوز أن يكون بعداً مادياً قائماً بالجسم إذ يلزم من حصول الجسم فيه

العالم بين العالمين^(٧)، أعني المفارقات النورية والمقارنات المظلمة لدى

تداخل الأجسام، فهو بعد مجرداً ويجب أن يكون (ذلك البعد المجرد) جوهرًا لقيامه بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقاء شخصه، فكأنه جوهر متوسط بين العالمين أعني الجواهر المجردة التي لا تقبل إشارة حسية، والأجسام التي هي جواهر كثيفة، وحيث تكون الأقسام الأولية للجواهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور؛ وإلى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الإشراقيين. بيان: الأقسام الأولية للجوهر الجنسي كما هو المشهور خمسة هي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى، فصار هذا البعد المجرد الذي هو المكان على ما ذهب إليه افلاطون والإشراقيون سادسها. ولكن الصواب كما في تعليقه على نسخة مخطوطة من شرح التجريد للقوشجي في مكتبتنا أن من ذهب إلى أن المكان هو البعد لا يقول بوجود الهيولى فالأقسام الأولية للجوهر عند كل طائفة خمسة كما هو المشهور. (ح. ح)

(٧) يعني أنه جوهر متوسط بين العالمين، فهو من حيث قبوله للإشارة الحسية يشبه الأجسام، ومن حيث تجرده يشبه المجردات؛ وهذا البعد يسمى مجرداً لأنه وإن كان قابلاً للإشارة الحسية لكنه غير مقارن للمادة مقارنة الأبعاد الجسمية الحالية فيها. وجدد في المقام نقل بعض العبارات في المكان مزيداً للاستبصار وهي ما يلي:

الف - قال أبو البركات البغدادي في المعين: «المكان في العرف اللغوي هو الذي يستقر عليه المتمكن ويتحرك منه واليه؛ ثم لما أمعن العلماء في النظر قالوا: إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الذي يلي السطح الظاهر من الجسم المحوي الذي يتحرك عنه أو إليه أو يسكن فيه؛ ثم لما أمعنوا في النظر قالوا: المكان هو فضاء له طول وعرض وعمق يستلج بجسم يكون فيه ويخلو بخلوه عنه، فإن كان هذا يصح في الوجود فهو أولى بما ذهب إليه المسمون لمعنى المكان، فلينظر فيه» (المعتبر - طبع حيدرآباد - ج ٢ - ص ٤١ - ٤٤).

ب - قال الفخر في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد - ج ٢ - ص ١٤): «ذكر بعض العلماء وجهاً تضبط به المذاهب في أمر المكان وهو أن هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات ليس بخارج عن الجسم وأحواله فهو إما جزء الجسم أولاً، فإن كان جزؤه فهو إما هيولاه أو صورته، وإن لم يكن جزءاً ولا شك أنه يساويه فهو إما عبارة عن بعد يساوي أقطاره، وإما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه سواء كان حاوياً له أو محوياً له، وإما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، فهذه خمسة مذاهب وإلى كل منها ذاهب».

ج - قال صدر المتألهين في الأسفار (ط ١، من الرحلي - ج ٢ - ص ١٤): «وأما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطون والرواقيين والأقدمين وتابعهم المحقق الطوسي، فكأنه جوهر متوسط بين العالمين. وتما يؤكد مذهبهم أننا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة الحاوي بالمحوي بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن وليكن المكان

الإشراقي^(٨) جسماً، أي جسم المتمكن فيه، بكليته أي بأعماقه و أجزائه ذلك البعد الذي هو المكان مُلاقي، لأنه مجرد، وبعده المتمكن مادي، و التداخل فيهما واقع، بخلاف ما إذا كانا ماديين^(٩). وفيه تعريض على المشائين، إذ على مذهبهم الجسم

من هذا القبيل؛ وهو مؤيد أيضاً بالأمارات كما ستعلم. واصحاب البعد منهم من زعم أن العلم به

ضروري. (ح. ح.)

(٨) مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٨١ و ٢١١ و شرح حكمة الاشراق، ص ٢٢٢ و

٤٧٠، ط بيدار. (م. ط.)

(٩) التداخل الباطل في الفلسفة هو أن ينفذ بعد جسماني في بعد جسماني آخر و يلاقيه بأسره بحيث

يصير حجمهما واحداً، والضرورة قضت بطلان التداخل.

قال الشيخ في الفصل التاسع والعشرين من النمط الأول من الإشارات في امتناع تداخل الأبعاد:

«تنبه - ما أسهل ما يتأتى لك تأمل أن الأبعاد الجسمانية متماعة عن التداخل، وأنه لا ينفذ جسم في

جسم واقف له غير متنع عنه، وأن ذلك (أي التمانع) للأبعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والأعراض

(إلا بالعرض). وقال المحقق الطوسي في الشرح: «يريد بيان امتناع داخل الأبعاد الجسمانية وكأنه

يدعى كون هذا الحكم أولياً - إلى أن قال: قوله وأن ذلك للأبعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور

والأعراض فإنه تنبيه على أن الهيولى وسائر الصور والأعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض

فالأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات (وغيرها بالتبع)، ولا شك في أن عظمين يجتمعان

هما أعظم من أحدهما فان الكتل أعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكتل مساوياً لجزئه».

وقال بعض المشائين: «لما كان الجسم بكليته في مكان مالم ي له فلم يجوز أن يكون المكان أمراً غير

منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلاً بتمامه في ما لا ينقسم، ولا أن يكون

أمراً منقسماً في جهة واحدة فقط لاستحالة كونه محيطاً بالجسم بكليته فهو إما منقسم في جهتين أو

في الجهات كلها، وعلى الأول يكون المكان سطحاً عرضياً لاستحالة الجوهرية، ولا يجوز أن يكون

حالاً في المتمكن وإلا لانتقل بانتقاله بل في ما يحويه، ويجب أن يكون مماساً للسطح الظاهر من

المتمكن في جميع جهاته وإلا لم يكن مالم له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح

الظاهر من الجسم المحوي وهذا مذهب المشائين. وعلى الثاني يكون المكان بعداً منقسماً في جميع

الجهات مساوياً للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر سارياً فيه بكليته؛ فذلك

البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمراً موهوماً يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم وهذا مذهب

المتكلمين؛ وإما أن يكون أمراً مجرداً ولا يجوز أن يكون بعداً مادياً قائماً بالجسم وإلا يلزم من

حصول الجسم فيه تداخل الأجسام فهو بعد مجرد وهذا مذهب الإشراقيين ويسمونه بعداً مفطوراً

بزعمهم أنه فطر عليه البديهة، وصحفه بالمقطور بالقاف أي بعد له الأقطار. ويجب أن يكون جوهرأ

بسطحه في المكان لا بكتلته.

تزييف سطح، أي القول بأنه سطح عندهم مشهور، وفي كتبهم مسطور، كلزوم حركة الساكن^(١٠) و سكون المتحرك، وعدم عموم المكان وغير ذلك^(١١) مما لا يليق ذكره في هذا المختصر.

والحق، أن المكان يُعد أنه في موضع التعليل المفطور بالفاء^(١٢)؛ إذ قال: كلُّ الناس قولاً موقناً، لأنه من فطريات^(١٣) عقولهم ولذا تمسكنا بقولهم، وليس من باب اقتناص الحقائق من العرف واللغة؛ الماء فيما بين أطراف الإناء، هذا مقول القول، ولا شك أنهم يريدون بها أطرافه الداخلة، وما بين الأطراف الداخلة هو البعد^(١٤).

لقيامه بذاته وتوارد المتحركات عليه مع بقاءه بشخصه فكأنه جوهر متوسط بين العالمين أعني الجواهر المجردة التي لا تقبل إشارة حسية، والأجسام التي هي جواهر مادية كثيفة. (ح. ح.)
(١٠) أما لزوم حركة الساكن فكالطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء مثلاً عندما يجري الهواء والماء عليهما فان الذي فرض مكاناً لهما قد تبدل عليهما. وأما سكون المتحرك فكالجالس في صندوق متحرك مثلاً لعدم تبدل أمكنته. وأما عدم عموم المكان فلأنه يلزم بناءً على هذا التعريف للمكان أن لا يكون الفلك الأطلس المسمى بفلك الأفلاك والفلك التاسع وفلك معدل النهار والفلك الأعظم ومحاذ الجهات وغيرها في المكان وذلك لأن فوقه ليس خلاً ولا مثلاً فلا يحيط به جسم حتى يكون له مكان. وأما قوله وغير ذلك فكما قال المصنف في التعليقة: «كانعدام مقصد المتحرك فانه اذا كان المكان هو البعد كان مقصد المتحرك موجوداً قبل الحصول فيه، وأما إذا كان هو السطح فلاه ولا يخفى عليك أن المكان يجب أن يكون أمراً ثابتاً ينتقل منه إليه المتحرك ونهايات المحيط قد تتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون المكان سطحاً. (ح. ح.)

(١١) كانعدام مقصد المتحرك، فانه إذا كان المكان هو البعد كان مقصد المتحرك موجوداً قبل الحصول فيه، وأما إذا كان هو السطح فلا.

(١٢) وبعضهم ضبطه بالقاف، أي له قطر بخلاف السطح، والاول أولى، اذ فيه إشارة إلى انه من القطريات.

(١٣) بيان للمفطور بالفاء. وبعضهم ضبطه بالقاف أي له قطر وهو ذو أقطار ثلاثة والأقطار هي الأبعاد. وبعضهم فسر المفطور بالفاء بقوله: «أي المشقوق لأنه شق حين نفوذ الجسم فيه» كما في تعليقه على

شرح صدر المتألهين على الهداية الأثرية (ط ١ - ص ٧٨ - ص ١). (ح. ح.)

(١٤) أي والحال أن البعد هو الذي بين الأطراف الداخلة لا الأطراف الداخلة. (ح. ح.)

ثم أشرنا إلى الطبيعي من المكان^(١٥) بقولنا: إن الطبيعي منه مكان طلباً للجسم الطبيعي، إن قاسر يخرج أي يخرج عنه بنهج - متعلق بطلب - أقرباء، أي على أقرب الطرق وفي النسبة إلى الطبيعة دلالة على أنه مقتضاها، لا أنه مقتضى الجسمية المشتركة أو الهولي أو الفاعل المفارق، لاستواء نسبتها^(١٦) إلى جميع الأمكنة، ولا أنه مقتضى أمور خارجة أخرى، إذ مع قطع النظر عنها للجسم ذلك المكان المعين.

لكل جسم أثرياً كان أو عنصرياً، ثم للمركب كان المكان^(١٧) الطبيعي ما لجزء

(١٥) اعلم أن الصواب في البحث عن المكان الطبيعي للأجسام راجع إلى القوة الجاذبة الأرضية على التحقيق الأنيق الذي قررناه وحررناه في الفلك الأول من رسالتنا الفارسية الموسومة به كل في فلك

يسبحون، المطبوعة مع تسع رسائل أخرى فارسية (ط. قلم قم - ص ٦٠) فراجع (ح. ح).

(١٦) الضمير راجع إلى الثلاثة المتقدمة أي لاستواء نسبة الجسمية المشتركة والهولي والفاعل المفارق إلى جميع الأمكنة. (ح. ح)

(١٧) الجسم المركب في مقابل الجسم البسيط، فبعد ما أشار إلى أن لكل جسم من الأجسام البسيطة أي العناصر الأربعة من النار والهواء والماء والأرض مكاناً واحداً يخصه ويقتضيه طبعه أشار إلى أن مكان الجسم المركب مكان الغالب من أجزائه. وفي كلامه هذا ناظر إلى الفصل الخامس من النمط الثاني من اشارات الشيخ حيث قال: «وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه، وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقاً وإما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت الجاذبات عنه (أي عن المكان) فكل جسم (بسيطاً كان أو مركباً) له مكان واحد». وقال المحقق الطوسي في الشرح: «وتقريره أن المركب إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق، أو لا يكون، والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكتها في جهة واحدة كالأرض والماء مثلاً غالبية على الأجزاء الباقية وحيث تكون تلك الأجزاء معاً غالبية بحسب طلب جهة المكان، أو لا يكون، فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام؛ ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقاً لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور؛ ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يقلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا مع الضمير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فإن ذلك يقتضى بقاءه ثمة كالحديدية التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها...»

تبصرة: قد جاء في كثير من الكتب الكلامية بعد البحث عن المكان البحث عن الحيز أيضاً، منها ما في الهداية الأثيرية حيث قال بعد الفصل في ماهية المكان: «فصل في الحيز: كل جسم فله حيز

غالب أي مكان المركب، مكان الغالب من أجزائه.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

طبيعي... (ط ١، ص ٨٠ من شرح صدر المتألهين عليها)؛ وقد دريت أنفاً من تعليقة لنا في صدر البحث عن المكان في هذا الفرع أن المكان والحيز عند الشيخ الرئيس والمصنف من الحكماء بمعنى واحد، وأما عند القائلين بالجزء فالمكان غير الحيز. و غرضنا من التبصرة أن المصنف تابع جمهور الحكماء في المكان والحيز ولذا لم يتعرض بالبحث عن الحيز بعد المكان. ثم تجد هذه المباحث في كتابنا الفارسي المسمى بـ «گشتی در حرکت» - أي سير في الحركة - أيضاً (چمن دوم از دشت هشتم) فراجع. ثم أن لنا تعليقات منيفة على الأسفار في هذه المباحث لعلها تفيد أهل التقيب والتحقيق. (ح. ح)

[١١٥]

غور في امتاع الخلاء

تساوذي العائق والعديم في حركة بالنفسي للخلا في
إن معهما يفرض مُعاوِقُ أقلّ بنسبة ما في الزمانين حصل



مركز تحقيقات كميبيوتر علوم سعودي

غرر في امتناع الخلاء^(١)

(١) الخلاء في الكتب الحكمية يطلق تارة على المكان بمعناه البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغاً أو مشغولاً كما ذهب إليه أفلاطون والإشراقيون على ما علم آنفاً في غرر في المكان، وتارة على المكان الخالي عن الشاغل وهذا المعنى هو المراد هاهنا وأكثر إطلاق الخلاء هو هذا المعنى.

قال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثلاثين من النمط الأول من الإشارات (ط ١ - ص ٣٨): القائلون بالخلاء فرقتان فرقة تزعم أنه لا شيء محض، وفرقة تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه أن تشغله الأجسام بالحصول فيه (وهو الذي يسمى بعداً مفطوراً) ويكون مكاناً لها... .

وقال الشيخ في أول الفصل الثامن من ثمانية طبيعيات الشفاء (ط ١ - ص ٥٥): «وأما القائلون بالخلاء فأول ما يجب علينا هو أن نعرفهم أن الخلاء ليس لا شيء مطلقاً كما يظن منهم قوم كثير، وأنه إن كان الخلاء لا شيء البتة فليس هيهنا منازعة بيننا وبينهم فليكن الخلاء شيئاً حاصلًا ولنسلم هذا لهم...» .

ثم قال المحقق الطوسي في الموضوع المذكور من شرحه على الإشارات: «وقال الفاضل الشارح: يعني بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحداً منهما، فقال المحقق في ردّ الفخر الرازي أي في ردّ ذلك الفاضل الشارح: «وأقول: هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يُسمى بعداً مفطوراً ولا يتناول الذي لا يتناهي» .

وقال البيهقي في شرحه على التذكرة في الهيئة: «ذهب طائفة إلى القول بالخلاء فمنهم من قال انه أمر موهوم واشترقوا فرقتين فرقة قالوا إن وراء العالم خلاء يتناهي وفرقة قالوا لا خلاء وراء العالم ولا ملاء ولكن من أجسام العالم ما هي غير متماسة ولا يوجد بينها ما يماسها. ومنهم من قال انه بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة وذهب جمهور الحكماء إلى أن الخلاء مطلقاً محال...» .

أقول: إن براهين تناهي الأبعاد تنادي بتناهي البعد إلى محدب الفلك المحيط الذي هو الفلك التاسع الأعظم على ما ذهبوا إليه، فليس فوقه ملاء؛ وبراهين إبطال الخلاء تحاكي بأن فوقه أعني فوق محدب ذلك الفلك ليس خلاء، ولذا قالوا: ليس فوقه خلاء ولا ملاء؛ ولك أن ترجع وتسلل الفيلسوف عن ما ليس بخلاء وملاء وليس أيضاً من وراء هذا العالم الطبيعي الأدنى فما هي؟! .

تساو - حذف الياء اكتفاءً بالكسرة - ذي جنس العائق^(١) والعديم العائق في حركة اللازم على تقدير الخلاء بالنفي للخلاء يفي، ويلزم ذلك التساوي إن معهما

وفي كشاف الاصطلاحات للتهانوي نقلاً عن شرح المواقف: «الحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض، وهذا الخلاف إنما هو في الخلاء داخل العالم وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع فيه إنما هو في التسمية فإنه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبتته الروم ويقدره من نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر فحقه أن لا يسمى بعداً ولا خلاء» (ج ١ - ص ٤٥٨) فتدبر.

والشيخ الرئيس تصدى في الفصل الثامن من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء (ط ١ - من الرحلي - ص ٥٥) لمناقضة القائلين بالخلاء وإبطاله؛ وكذا في النمط الأول من الإشارات ففي الفصل الثلاثين منه أبطل قول الفرقة الأولى المذكور آنفاً من أن الخلاء لا شيء محض، وفي الفصل الذي يليه أبطل قول الفرقة الثانية من أنه بعد ممتد في جميع الجهات. وكذا الفخر الرازي على التفصيل والاستيفاء في المباحث المشرقية (ج ١ - ط حيدرآباد - ص ٢٢٨). وصدر المتألهين في الفصل الرابع عشر من الفن الأول من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ - ج ٢ - ص ١٦)، ولعل تعليقاتنا عليه تقع مفيدة لأهل التحقيق والتنقيب؛ ونحكي ههنا تعليقة منها بعنوان تبصرة وهي ما يلي:

«الخلاء دائر على السنة المعاصرين من الأطباء وأرباب الصنایع كما تسمعون يقولون مثلاً إن جوف تلك القارورة مثلاً صارت خلاءً، فليعلم أن الخلاء الطبي والصناعي ليس بمعناه المنازع فيه في الفلسفة، بل المراد تقليل الهواء وترقيقه وتخلية أكشرها من القارورة مثلاً وإن بقي فيها يسير منه. قال العلامة الشيخ البهائي في الكشكول: «من أقوى دلائل القائلين بالخلاء رفع صحيفة ملساء دفعةً عن صحيفة ملساء فيلزم تدرج تخلل الهواء واجيب بالمنع من دفعية الارتفاع بل دفعته في حيز الامتناع إذ الحركة تدرجيه من غير نزاع» (ط الميرزة عبدالغفار نجم الدولة - ص ٣٢٩). وقال الميرزة عبدالغفار في تعليقه عليه بالفارسية: «در این عصر به قواعد صحیحہ طبیعیہ این مسألہ مبرهن گشته و خلاء ممکن شود». وقلت في ذيل تلك التعليقة بالفارسية أيضاً: از قدیم و جدید کسی نگفته است که خلاء ممکن است جز این که اهل این عصر از دانشمندان اروپا و دیگران تقلیل هوا را از شیشه ای مثلاً که اندکی از هوای لطیف و بسیار بسیار کم در آن مانده است خلاء گویند، و در حقیقت خلاء در اصطلاح آنها تخلیه مقداری از هوا است نه همه آن، و خود آنها چون فلاسفه قدیم قائل به محال بودن خلاء هستند. (ح. ح.)

(٢) زيادة - لفظ جنس - دفع، لما عسى ان يتوهم ان ذي العائق هو ذو المعاق الاقل، فليفرض بعده معاقو اكثر.

وحاصل الدفع: ان المراد وبذي العائق هو الجنس، لا ذو العائق القليل وبالمعاق الاقل الفرد.

يفرض معاوق، أي فرد من ذلك الجنس، أقل من فرد آخر منه، ويكون هذه الأقلية بنسبة ماء، الكلمة «ماء» موصوفة بدل من نسبة في الزمانين حصل تقريره على ما في كتب المتأخرين،^(٣) أنه لو تحقق الخلاء، لزم أن يكون زمان الحركة مع المعاوق مساوياً، لزمان تلك الحركة بدون المعاوق، واللازم ظاهر البطلان.

بيان اللزوم: أنا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلاً من الخلاء، ولا محالة يكون في زمان، ولنفرضه ساعة، ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الماء، ولا محالة يكون في زمان أكثر لوجود العائق، ولنفرضه عشر ساعات، ثم نفرض حركته بتلك القوة بعينها في ملاء أرقّ قواماً من الماء الأول، بحيث يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الماء الغليظ، كنسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الماء الغليظ أي يكون معاوقة الماء الرقيق عشر معاوقة الماء الغليظ، فيلزم أن يكون زمان الحركة في الماء الرقيق ساعة ضرورة، أنه إذا أتحدثت المسافة و المتحرك و القوة المحركة لم يكن السرعة و البطوء، أعني قلة الزمان وكثرتة إلا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها، فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق، أعني التي في الماء الرقيق، و زمان حركة عديم المعاوق، أعني التي في الخلاء.

(٣) لاحظ لمزيد التحقيق: الأسفار، ج ٤، ص ٤٨ ط بيروت، شرح الهداية الأثرية، ص ٧٨ و شوارق

الالهام، ج ٢، ص ٣١ و المعبر، ج ٢، ٤٤، ط ٢ دانشگاه اصفهان. (م.ط)

[١١٦]

غور في الشكل

كلُّ بسِيطِ فلَكِي عُنْصُرِيٍّ شكْلٌ طَبِيعِيٌّ لَهُ هُوَ الْكُرِّيُّ
فَسَا لَطَبِيعٌ وَاحِدٌ وَفَعْلٌ وَاحِدٌ فِي وَاحِدٍ لَمْ يَكُ غَيْرَ الْوَاحِدِ
وَالْأَرْضَ أَخْرَجَتْ قُوَى قَسْرِيَّةً مِنْ كُرْوِيَّةٍ سَوَى حَسْبِيَّةٍ



مركز تحقيقات كميپويز علوم اسلامي

غور في الشكل^(١)

كل جسم بسيط فلكي و عنصري شكل طبيعي له هو الكروي ، فالطبع - الفاء للسببية - واحد في الجسم البسيط، و فعل فاعل واحد^(٢) في قابل واحد لم يك غير الواحد^(٣)

(١) في صدر المقالة الاولى من اصول اقليدس: «الشكل ما أحاط به حد أو حدود» ما أحاط به حد كالدائرة والكرة، وما أحاط به حدود كسائر الأشكال من المربع والمكعب وغيرهما، والحد في هذا الموضع هو النهاية.

وقال الشيخ في الفصل الثاني عشر من النمط الأول من الاشارات: «إشارة - فقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود (أي في الوجود الخارجي)». قد علمت من براهين تناهي الأبعاد أن كل جسم طبيعي متناه فكل جسم طبيعي فهو متشكل، ولما كانت الكرة أبسط الأشكال فكل جسم بسيط هو الكروي. وبعبارة أخرى أن الجسم البسيط بمعنى ما لا تتركب حقيقته من أجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل إلا الكرة. (ح. ح)

(٢) من حيث هو واحد، أي من جهة واحدة فخرج ذو الجهات. و قولنا في قابل واحد خرج فعل الواحد في القابل المتعدد، كحرارة الشمس مثلاً فعلها التلين في الشمعة؛ والتصلب في الملح؛ وحيث اعتبرت وحدة الجهة، فلا يرد ان الطبيعة النارية مثلاً واحدة. وقد فعلت افعالاً كثيرة كالحرارة والخفة واليبوسة والشكل والحركة وغيرها، لأنها فعلت بجهات كثيرة مع ان بعض هذه ليس في عرض الآخر، فان الخفة معلولة للحرارة. وكذا اليبوسة والحركة معلولة للخفة، لان الخفة ميل صاعد وبعضها كالمشخص للآخر، بل الطبيعة تفعل فعلين متقابلين، ولكن بشرطين فتفعل التسكين بشرط الوجدان للحالة الطبيعية. والتحرك بشرط الفقدان لهما. وقد يتوهم الكثرة باعتبار تعدد المفاهيم مع وحدة المنتزع منه.

(٣) وذلك الواحد في المقام هو الشكل الكروي. والكرة جسم يحيط به سطح مستدير في داخله نقطة تكون كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية، وذلك السطح محيطها، وتلك النقطة

و ما سوى الكروية، فيه كثرة، لأن المضلع من الأشكال يكون جانباً منه خطأً، وآخر سطحاً، و آخر نقطة، و الأرض - مفعول -، أخرجت^(٤) قوى قسرية كالرياح و الأمطار من كروية حقيقية لا اقتضاء طبع الأرض اليوسة الحافظة لشكلها الطبيعي، و لما أزاله القاسرو لم يزل اليوسة، صارت حافظة للشكل القسري بالعرض. و لا تنوهم أنه دوام القسر و هو محال، لأن نوع القسر دائم و هو في العقل^(٥)، و أما أشخاصه، فهي دائرة زائلة سوى كروية حسية^(٦)، إذ قد تقرر في الهيئة أن نسبة

مركزها، و الخطوط الخارجة انصاف اقطارها، و الخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين قطر لها.

(٤) جواب عن سؤال مقدر بأن يقال: اذا كان شكل كل جسم بسيط كروياً لأن الكرة ابسط الأشكال فلم تكن الأرض كرة تامة؟ فأجاب بأن القوى القسرية أخرجتها عن الكرية و صارت يوسة الأرض حافظة لشكلها القسري و السؤال وارد عليهم أيضاً في الأفلاك المجسمة على زعمهم وذلك لاختلاف التسمات الفلكية في الرقة و الغنظة، و لأن بعض الأفلاك ارتكز فيه كوكب أو تدوير أو فلك هو خارج المركز. بل هذا السؤال أشد وروداً عليهم وذلك لعدم القاسر في الفلكيات على اصولهم.

والمصنف ناظر الى عبارة صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثرية (ط ١ - ص ٨٤) حيث قال: «اعلم ان طبيعة الأرض تقتضي الكروية، و تقتضي الكيفية الحافظة لأي شكل كان، و لا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثاني مؤكد للأول لكن عدم كونها على الاستدارة لأجل أنها صارت مقسورة بالأسباب الخارجة كالرياح و الأمطار و السيول، و لما أزلت هي عنها الشكل و لم تنزل اليوسة صارت اليوسة حافظة للشكل القسري و منعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض...» ثم أخذ في تقرير السؤال الثاني الوارد عليهم في الأفلاك المجسمة وأفاد وأجاد فراجع. (ح. ح.)

(٥) ضمير هو راجع الى النوع والنوع ليس بوجود في الخارج بل هو موجود في العقل لأنه من المعقولات الثانية، و أشخاص القسر لا دوام لها في الخارج فلا يلزم القسر الدائم، على أن الحركة الجوهرية لسان صادق بتبدل الأرض غير الأرض أنا فأناً فأشخاص القسر لا دوام لها في الخارج، و كأن قوله: «فهي دائرة زائلة» ناظر الى الحركة الجوهرية فتدبر. (ح. ح.)

(٦) راجع الدرس السادس عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة» في كروية الأرض (ص ٩١) فإن ما يجب علينا أن نحرره هي هنا فقد بيناه هناك؛ وكذا راجع عدة مواضع من كتابنا الآخر الفارسي الموسوم به «دروس هيئت و ديگر رشته های ریاضی»، كذلك على تلك المواضع فهارس الكتاب.

والمحقق الطوسي في التذكرة في الهيئة بعد اثبات استدارة الأرض جملة، قال: و تضاريسها التي تلزمها من جهة الجبال والأغوار لا تخرجها عن اصل الاستدارة (أي الاستدارة بالكلية التي يستدل

ارتفاع أعظم الجبال إلى كرة الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع.



مركز بحوث الكمبيوتر علوم رسولي

ههنا عليها أعنى الاستدارة الحسية وان أخرجتها عن الاستدارة الحقيقية) إذ لا نسبة محسوسة لها (أي لتلك التضاريس التي جعلتها فان جبلاً يرتفع (بحيث يكون العمود الخارج من أعلى موضع فيه على سطح الأفق الحسي) نصف فرسخ يكون عندها (أي عند الأرض) كخمس سبع عرض شعيرة (معتدلة، وخمس السبع هو الجزء الواحد من الخمسة والثلاثين على أنه واحد) عند كرة قطرها ذراع بالتقريب (فكما لا تقدح الأجزاء الشعيرية الملتصقة بتلك الكرة في استدارتها الحسية لا تقدح الجبال في استدارة الأرض الحسية، وعلى هذا قياس الأغوار) يتبين لك ذلك عند الوقوف على مساحة الأرض (في الباب الرابع، ويتبين هناك أيضاً أن هذه النسبة إنما تعتبر بين كرة قطرها نصف فرسخ وكرة قطرها خمس سبع عرض شعيرة). وما بين الهلالين من شرح البيرجندي على التذكرة. اعلم أن للعلامة الشيخ البهائي رسالة منيفة مفيدة جداً في بيان نسبة ارتفاع أعظم الجبال إلى قطر الأرض مبرهنة بالبراهين الهندسية، أولها بعد التسمية: «نحمدك يا من جعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً...»، وآخرها: «تمت المسودة على يد مؤلفها الفقير إلى الله تعالى بهاء الدين محمد العاملي عفى الله عنه بمحررة اصفهان سنة ١٢٩٥هـ. والرسالة شرح عبارة المحقق الرومي على هيئة الجفمييني في النسبة المذكورة وقد طبعت في آخر ذلك الشرح. (ح. ح)

[١١٧]

غرر في الجهة

فسوقٌ وتَحْتُ جِهَةٌ بالطبع موجودَةٌ إذ هي ذاتُ وضعٍ
بجهةٍ طرفُ الإمتدادِ في مأخذِ الإشارةِ مُرادِي
لَمْ تَنْقَسِمِ في مأخذِ الإشارةِ فيلزمُ السماءَ الإستدارةُ
وكونها ستًا وليستَ تُنْحَصِرُ تقريره الخاصيُّ والعاميُّ اشتهر

مركز تقيت كميتر علوم رسدي

غور في الجهة^(١)

(١) اعلم أن الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في مأخذ الإشارة. والإشارة في الحقيقة تخيل الامتداد لا نفسه لأنه فعل المشير، لكنه يطلق على سبيل المسامحة أو بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي أخذ من المشير الى المشار اليه.

والشيخ الرئيس بعدما أبطل الخلاء في آخر النمط الأول من الاشارات عقبه بالبحث عن الجهة واشتدل على وجودها بقياسين: أحدهما أن الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بوجوده، والثاني أن الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود. ثم ختم النمط الأول بالبحث عن الجهة وابتدأ بالنمط الثاني فجعله في الجهات وأجسامها الأولى والثانية فأخذ في اثبات محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة فقال في الفصل الثاني والثلاثين من النمط الأول: «إشارة: ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا يتحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا، ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود كان من المحال أن تكون مقصداً للمتحرك وكيف تقع الإشارة نحو لاشيء فتبين أن للجهة وجوداً».

وقال الفخر الرازي في شرحه على الاشارات في بيان قول الشيخ: «ولقد يناسب...»: «المناسبة من وجهين: أحدهما أن الخلاء يظن أنه مكان والجهة مناسبة للمكان؛ والثاني أنها أمر يعرض للنهايات والأطراف كالخط والسطح فهي تناسبها».

ولك أن تقول الجهة مناسبة للمكان من حيث إن كل واحد منهما مقصد للإشارة الحسية، وأيضاً من حيث إن كل واحد منهما مقصد للمتحرك الأيني إلا أن المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه، والجهة مقصد له بالوصول اليها، ولذا أتى المصنف بالبحث عن الجهة بعد البحث عن المكان. وقال المحقق الطوسي في التجريد: «والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة»؛ وقال الشارح العلامة الحلبي في الشرح: «لما بحث عن المكان وكانت الجهة ملائمة له حتى ظن أنهما واحد عقبه بالبحث عنها...» (ص ١٥٤ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه)، فتبصر.

ثم أتى الشيخ بعد الفصل المذكور بثلاثة فصول أخرى: أولها في بيان أن الجهات ذوات أوضاع،

فوق و تحت جهة بالطبع^(٢) فإنهما لا يتبدلان ، إذ القائم إذا كان منكوساً لم يصر ما يلي رأسه^(٣) فوقاً ، و ما يلي رجله تحتاً ، بخلاف باقي الجهات فإن مُحدِّدها الإنسان تتبدل بتبدله ، و كلُّ منها عند التحقيق جهة فوق أو تحت اعتبرت معها إضافة . و الجهة موجودة، إذ هي ذات وضع^(٤)، أي قابلة للإشارة الحسية ، والمعدوم لا إشارة حسية إليه ، بجهة متعلق بمرادي طرف الإمتداد الواقع في مأخذ^(٥) الإشارة

وثانيها في بيان ماهية الجهة، وثالثها في دفع شك أورد في وجود الجهة؛ ثم افتتح النمط الثاني وابتدأ باثبات محدد للجهات كما أشرنا إليه . (ح. ح)

(٢) اعلم أن معنى كونهما طبيعيتين انهما جهتان متعینتان بالطبع ومتقابلتان بالطبع، أما الأول فلأننا نرى بعض الأجسام يتحرك بالطبع إلى الفوق وبعضها يتحرك بالطبع إلى تحت فلولا انهما متميزتان بحسب الطبع لما كان كذلك. وأما الثاني فلأن الطالب لأحدهما هارب عن الأخرى بالطبع. وأيضاً أحدهما ما يلي رأس الشخص بالطبع، والأخرى ما يلي قدمه بالطبع وهما طرفان لامتداد واحد فهما متقابلتان، ويلزم من ذلك أن أحدهما إذا كانت غاية القرب من جسم تكون الأخرى غاية البعد عنه. (ح. ح)

(٣) بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق، بخلاف باقي الجهات لكونها متخالفة بحسب الوضع دون الطبع لكون تعيناتها وامتياز بعضها عن بعض بمجرد الوضع والجعل لا أسراً راجعاً إلى ما في طباعها فإن المشرق مثلاً إنما صار قداماً للمتوجه إلى المشرق، والمغرب خلفه، والجنوب يمينه، والشمال يساره، لا أنهم جعلوا ما بإزاء وجه الانسان قداماً وما وراء ظهره خلفاً وما بإزاء يمينه يميناً وما بإزاء شماله شمالاً، ولذلك إذا توجه إلى المغرب يتبدل الجميع ويصير ما كان قدامه خلفه وبالعكس، وما كان يمينه شمالاً وبالعكس، وأما الفوق والسفل فلم يصيرا فوقاً وسفلاً لكون الأول بإزاء رأس الانسان والثاني بإزاء رجله. (ح. ح)

(٤) الوضع هنا بمعناه اللغوي وهو كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية. وقد دريت في التعليقات السالفة أن الوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة: منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه، ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه إلى البعض ويسمى بجزء المقولة، ومنها ما هو المقولة المشهورة؛ والمعنى المراد هنا هو الأول. وحيث إن الجهة ذات وضع فهي موجودة والمعدوم لا إشارة حسية إليه ولا يمكن اتجاه المتحرك إليه فالجهة موجودة إذ هي ذات وضع لكونها المقصود بالحركة للحصول فيها أي في مكان يليها أو القرب منها لاستحالة حصول المتحرك في نفس الجهة لكونها غير منقسمة من حيث هي جهة وامتناع حصول المنقسم في غير المنقسم. (ح. ح)

(٥) الواقع صفة لقوله طرف، لا للامتداد، وصفة المضاف يذكر بعد المضاف إليه كقوله سبحانه في سورة طه: «وواعدناكم جانب الطور الأيمن» أي الجانب الأيمن من الطور. ثم الامتداد إما جسم تعليمي فينتهي بالسطح، وإما سطح فينتهي بالخط، وإما خط فينتهي بالنقطة. وبتميم الشيخ الرئيس

مرادي ، يعني أن طرف كل امتداد جهة ، لكن لا من حيث هو طرف مطلقاً^(٦) ، بل من حيث هو واقع في مأخذ الإشارة ، و تنتهي إليه الإشارة ، إي الامتداد الموهوم الذي يؤخذ من المشير إلى المشار إليه .

لم تنقسم الجهة^(٧) في مأخذ الإشارة ، لأن الجهة طرف الامتداد^(٨) ، و نهايته فلا

في الفصل الثامن والعشرين من النمط الأول من الاشارات: «الجسم ينتهي ببسطه وهو قطعه، والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه، والخط ينتهي بنقطته وهي قطعه» .(ح.ح)

(٦) فانه من هذه الخيضية سطح وخط ونقطة، بل من حيث هو واقع إلى آخره. وان شئت قلت، بل من حيث انه مقصد المتحرك [بالوصول إليه، كما ان المكان مقصد المتحرك] بالحصول فيه.

(٧) وذلك لأن الطرف والمنتهى من حيث هو طرف ومنتهى لا معنى لانقسامه وان انقسم من جهة أخرى. (ح.ح)

(٨) قال المحقق الطوسي في شرحه على آخر النمط الأول في الفصل الرابع والثلاثين من الاشارات: «طرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف، وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة.

واعلم أن الجهات لا تنتهي، والمشهورة منها ست وهي الفوق والتحت واليمين واليسار والقدام والخلف، واثنين منها وهما الفوق والتحت حقيقتان لأن الفوقية والتحتية ثابتان بالطبع يتوجه بعض الأجسام في حركته الطبيعية إلى إحداهما، والبعض الآخر منها الميائين له بالمهاية إلى الأخرى، ولهذا لا تبدل إحداهما بالأخرى إذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتهما إلى شيء خارج عنهما فليست فوقية الفوق باعتبار وقوعه في ما يلي رأس الإنسان، ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه في ما يلي قدمه بل الوضع الطبيعي للإنسان هو أن يكون كذلك فلو انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الإنسان على الوضع الطبيعي لا أن ينقلب الفوق تحتاً وبالعكس بخلاف الأربع الباقية فانها ليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها إلى ما هو خارج عنها، بل كل منها عند التحقيق جهة فوق أو تحت اعتبرت معها إضافة إلى شيء تارة فصارت بها جهة، وإلى مقابل ذلك الشيء أخرى فصارت بها جهة أخرى مقابلة للجهة الأولى ولهذا تبدل تلك الإضافات فان اليمين مثلاً بالحقيقة جهة فوق أو تحت اعتبر كونها واقعة في ما يلي أقوى جانبي الإنسان، وكذا اليسار إنما هي إحداهما معتبراً معها وقوعها في ما يلي أضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يساراً وبالعكس بانقلاب الإضافتين.

وفي شرح المحقق الطوسي على الفصل الأول من النمط الثاني من اشارات الشيخ ما هذا لفظه: ولما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم أعني أبعاد الجسم ثلاثة لا غير، وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستاً: اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسمى الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت، والفوق منهما ما يلي رأسه

معنى لانقسامها من حيث كونها طرفاً ونهايةً ، وإلا لم تكن طرفاً ونهايةً ، فهي إما نقطة^(٩) إن لم تنقسم أصلاً، أو خط و سطح، إن انقسمت من غير هذه الجهة .
 فيلزم السماء الإستدارة^(١٠) متفرع على مجموع ما سبق ، أي لما كانت جهتنا

بحسب الطبع، والتحت ما يقابله؛ واثنان منها طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال، واليمين ما يلي أقوى جانبيه بحسب الاغلب، والشمال ما يقابله؛ واثنان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدم والخلف، والقدم ما يلي وجهه، والخلف ما يقابله، ثم يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام حتى الفلك على هذا النسق. وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض، فأما إن لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة. أقول: قوله: واليمين ما يلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب؛ قال العلامة الشيخ البهائي في كشكوله (ط نجم الدولة - ص ٣٦٥): «استدل النفيسي في شرح الموجز على أرطبية اليمين من باقي الأعضاء بثلاثة وجوه: الأول أنه يتولد من مائة الدم، والثاني تغلب عليه الهوائية، والثالث لين الجوهر ولين الجوهر يكون لزيادة الرطوبة من اللحم المجاور له. ثم قال الشيخ (ره): أقول في الثالث نظر فان استفاده الأقوى كيفية من الأضعف غير معقول وهو مثل أن يقال إن الماء يستفيد الرطوبة بمجاورة البطيخ مثلاً فتأمل» انتهى كلام الشيخ في الكشكول.

وأما قوله: «حتى الفلك على هذا النسق...» فقال صاحب المحاكمات: «قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان مستلق على الظهر، رأسه جهة القطب الجنوبي، ويمينه الى المشرق، ووجهه الى وسط السماء، فيكون القطب الجنوبي علواً، والشمالى سفلاً، والمشرق يمينا، والمغرب شمالاً، ووسط السماء قدماً، ومقابله خلفاً؛ وبحسب الحركة الغربية بانسان رأسه في جهة القطب الشمالي، ويمينه الى المغرب، فتبدل الجهات الأربع بخلاف القدم والخلف» (ح. ح).

(٩) إذا تحرك مكعب إلى مكعب آخر وانطبق عليه، فكل من اطراف الآخر مقصد المتحرك للوصول إليه. وإذا تحرك رأس مخروط إلى شيء فنقطة من ذلك الشيء مقصودة للوصول إليها. وإذا تحرك مضلع من جانب ضلعه إلى شيء وانطبق ضلعاها، فخطه مقصد المتحرك للوصول إليه. وإذا اتصل سطحان بدون التليق الاطراف، فالسطح هو المقصد.

(١٠) يريد اثبات محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة وهو الفلك التاسع المحيط بالأجرام والأجسام كلها، ومركزه وهو مركز الأرض السفلى المطلق، ومحيطه العلو المطلق، والأشياء الخفيفة تصعد الى محيطه، والثقيلة تهبط الى مركزه. والشيخ الرئيس تصدى في الفصل الأول من النمط الثاني من الاشارات لإثبات محدد للجهات، وفي الفصل الثاني منه لبيان امتناع الحركة المستقيمة عليه وسائر أحواله، منها أنه فلك متشابه الثخن محيط مطلق غير ذي جهة تمتنع عليه الحركة

الفوق و التحت طبيعيتين و متقابلتين، فإن الأجسام الطالبة لإحديهما بالطبع، هاربة عن الأخرى بالطبع، وإذا كانت إحديهما في غاية القرب من جسم يكون الأخرى في غاية البعد عنه كانت جهة السفلى غاية البعد عن جهة الفوق، فلو لم يكن المحدد كروياً بل بيضياً، أو عدسياً أو مكعباً أو غير ذلك، تبدلت جهة السفلى^(١١) بالنسبة إلى ما هو أبعد منها عن كونها سفلاً، و صارت فوقاً بالنسبة إليه، و كذا جهة الفوق. و كونها، أي الجهة ستاً^(١٢)، و الحال أنها ليست تنحصر ولا تنتهي، لأن الجهة

المستقيمة؛ ومنها أنه لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة. ثم تصدى في الفصول الأخرى منه لإثبات الميل للأجسام بأن الخفيف منها تميل إلى محيط ذلك المجرد، والثقل منها إلى مركزه؛ وكذلك في طبيعيات الشفاء. (ح. ح.)

(١١) إلى قولنا: «وكذا جهة الفوق»، أي إذا فرضنا المحدد أو العالم بيضياً مثلاً وافرزنا من مركزه انصافاً اقطاراً إلى خارجه، فلا شك أن ما يفرز إلى رأس البيضة مثلاً أطول مما إلى جنبها والجهتان الطبيعيتان لا بد أن تكونا في غاية البعد، فإذا طول القطر الذي إلى الجنبين، ليساوي القطر الذي إلى الرأسين تبدلت الجهتان: السفلى والفوق؛ لأن هاتماً هو أبعد من ذينك السفلى والفوق، وهما اللذان فيما إلى الرأس.

(١٢) والحاصل أن كون الجهات ستاً أمر مشهور وليس بواجب، وسبب الشهرة أمران عامي وهو كون الإنسان ذا أطراف ستة ممتازة؛ وخاصي وهو كون الجسم قابلاً لفرض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم على ما مضى في تعريف الجسم فله بحسب كل امتداد من تلك الثلاثة طرفان هما جهتان، وهذا أمر لا يعرفه إلا الخواص بخلاف الأول فإنه مما يعرفه العوام.

تبصرة: ما حررناه من التعليقات على هذه الفرغ في الجهة فانما هي على الرسم المعهود الذي يجب أن يراعيه محسني الكتاب في بيان بعض عبارات مصنفه فلا جرم قد اقتفينا مشرب مصنف الكتاب في الجهة ولا يخفى عليك انه مشرب المشاء فيها. وغرضنا الآن من التبصرة أن الأمر في الجهة وهبوط الأجسام الشقيلة وصعود الخفيفة منها هي ما حررناه في بعض رسائلنا الفارسية الموسومة به كل في فلك يسبحون، وهذه الرسالة وان طبعت مع تسع رسائل أخرى فارسية أيضاً كما اشرنا إليها في تعليقه من قبل، ولكن الصواب أن نأتي هاهنا بما حققناه فيها في أمر الجهة والهبوط والصعود المشار إليها إيفاء لما هو حق الكلام فيها وهي ما يلي:

«بحث از فلك هم در طبيعيات و الهيات فلسفه به ميان آمده است، وهم در كتب هيئت، و هريك را در اثبات آن نظري خاص است كه گفته آيد.

اما در طبيعيات فلسفه يكبار برای اثبات محدد الجهات بحث از فلك را پیش كشيده اند كه

ماهیت و صورت آن چیست، و یکبار برای اثبات محرک اجرام علوی که ستارگانند. سپس مسائلی متفرع بر اثبات افلاک در الهیات فلسفه ذکر کرده اند.

اما در علم هیأت غرض و نظر اولی از افلاک، فقط مدارات و دوائر است. پس از آن برای تسهیل در تفهیم انواع حرکات کواکب، افلاک مجسمه یعنی آسمانهای جسمانی تصویر کرده اند. و در حقیقت بحث از افلاک مجسمه در کتب هیئت، دخیل و استطرادی است نه اصیل و استقلالی. و به تعبیری بحث از افلاک مجسمه در علم هیأت، نظیر بحث الفاظ در علم منطق است.

بیان: اما بیان اثبات محدّد الجهات در طبیعیات این که مراد آنان از جهات دو جهت طبیعی: «علو مطلق، و سفلی مطلق است» که از آن دو تعبیر به فوق و تحت یعنی بالا و پایین می شود. و مقصود آنان از سفلی مطلق، زمین و مرکز آن است. و مقصود از علو مطلق، مقابل آنست که فلک نهم است که آن را جسم کل محیط بر عالم جسم و جسمانی می دانند که مرکز کره زمین، مرکز آن است.

فلک نهم را محدّد الجهات و فلک الافلاک و معدّل النهار و فلک اطلس نیز گویند.

بعد از اثبات دو جهت طبیعی، چهار جهت دیگر نیز بر آن دو متفرع می شوند که مجموع را جهات ششگانه گویند. مثلاً قامت شخصی انسانی که به نحو طبیعی ایستاده است، شش جهت بالا و پایین و راست و چپ و پیش و پس از آن اعتبار می شوند.

محدّد به معنی تحدید و تعیین کننده است، و اثبات محدّد الجهات بدین سبب پیش آمده است که اجسام ثقیل چون سنگ و گل مثلاً به سوی زمین یعنی پایین می آیند؛ و اجسام خفیف چون دود و بخار مثلاً به سوی آسمان یعنی بالا می روند. آیا زمین آنچه را که از جنس خود او ثقیل است به سوی خود می کشد، و آنچه را که خفیف است به سمت مقابلش دفع می کند؟ و یا این که چون زمین هر چه را که ثقیل است به سوی خود می کشد، لازمه این جاذبه این است که قهراً اشیاء خفیفه به سوی بالا دفع شوند؟ و یا جسم خاصی به نام آسمان و فلک و محدّد الجهات هر چه را که سبک است به سوی خود می کشاند، و هر چه را که سنگین است به سوی مرکزش که مرکز زمین و سفلی مطلق است پرت می کند؟ هر يك از این آراء یاد شده را قائلی است.

شیخ رئیس در فصل میزدهم و چهاردهم مقالات سوم طبیعیات شفاء (ط ۱ - چاپ سنگی - ص ۱۱۶ و ۱۲۲)، و نیز در آغاز نمط دوم اشارات قائل به فلک محدّد الجهات شد است. بدین معنی که محدّد الجهات فلکی متوازی الثخن است که محیط بر همه اجرام و افلاک است و مرکز آن مرکز زمین است که سفلی مطلق است. و این محدّد الجهات است که اجسام خفیف را به سوی خود می کشد، و اجسام ثقیل را از خود دور می کند که به سوی مرکزش دفع می نماید، و حرکت اولای شبانه روزی از اوست.

و لكن اثبات فلك محدد الجهات آنگاه درست آید که فرود آمدن اشیاء سنگین را از فراز به نشیب به قوه جاذبه زمین اسناد ندهیم، و حال این که ثابت بن قره از دانشمندان بزرگ پیشین متوفی ۲۸۸ هـ ق، قائل به جاذبه زمین بوده است. ثابت گوید:

اگر فرض کنیم زمین متلاشی و پراکنده شود و اجزای آن را رها کنند همه میل به سوی یکدیگر می کنند و هر جا به یکدیگر رسیدند می ایستند.

این نظر ثابت را متاله سبزواری در شرح اسماء در بند ششم آن «یا من استقرت الأرضون باذنه» نقل کرده است که:

«وقال ثابت بن قره: سببه - أي سبب الجذب - طلب كل جزء موضعاً يكون فيه قربه من جميع الأجزاء قرّباً متساوياً إذ عنده ميل المدرة الى السفلى ليس لكونها طالبة للمركز بالذات بل لأن الجنسية منشأ الانضمام، فقال: لو فرض أن الأرض تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم أطلقت أجزائها لكان يتوجه بعضها الى بعض و يقف حيث يتها تلاقها» (شرح اسماء - ط ۱ - ص ۵۳).

و بعد از ثابت به چند قرن، اسحاق نیوتن نیز قائل به قوه جاذبه ارض شده است که امروز همگان بر آن متفق اند.

شاید در بادی نظر این سؤال پیش آید که اگر هبوط و سقوط اجسام به سوی زمین از قوه جاذبه زمین است، پس چرا به عکس شعله آتش و ابر و دود و بخار مثلاً از زمین گریزانند و به سوی بالا شتابان می روند؟

جواب این است که این مواد در حقیقت میل به بالا ندارند و به سوی بالا رفتن آنها در واقع از قوه جاذبه زمین است بدین بیان که اجسام با هم تراحم دارند یعنی دو جسم در يك مكان ننگند - بلکه یکی دیگری را دفع و رد می کند تا خود حائز آن مکان شود. می دانیم که برودت سبب تکثیف هوا و حرارت موجب تخفیف آن است. هوای سرد آکنده و فشرده و سنگین است، و هوای گرم باز و پراکنده و سبک. قوه جاذبه جسم سنگین را به حکم جنسیت تجاذب، بیشتر به سوی خود جذب می کند. حال چون هوای سنگین به فشار به سوی زمین جذب می شود لا جرم هوای سبک را از مکانش به فشار دفع می کند و دور می نماید و جای او را می گیرد. پس این رفتن هوای سبک به سوی بالا در واقع پرت کردن هوای سنگین او را بدان سوی است، و انسان گمان می کند که بخار و شعله و مانند آنها به سوی بالا شتابان روان و از زمین گریزانند. و به همین سبب است که اشیاء خفیفه از زیر آب به بالا می آیند که در واقع چون آب سنگین تر از آنها است، آنها را به سوی بالا دفع می کند.

به صورت تمثیل و نظیر در نظر بگیرید دو کفه ترازو را، هر گاه سنگی به وزن يك سير در يك کفه آن بنهیم به حکم فعل جاذبیت به سوی زمین می آید، و کفه دیگر خالی بالا می رود، در این حال

كما علمت طرف الإمتداد ، و يمكن أن يفرض في كل جسم إمتدادات غير متناهية^(۱۳)، فطرف كل امتداد في جسم جهة يتحرك جسم آخر إليها، و يتحرك ذلك الجسم أيضاً إلى الجهات القائمة بذلك الآخر تقريبه الخاصي ، و هو أن الجسم يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، و لكل بُعد منها طرفان ، فللكل جسم جهات ستّ ، و تقريبه العامي أيضاً اشتهر ، و هو المحاذاة للأجزاء المختلفة في الإنسان ، من الرأس و القدم و الظهر و البطن و الجنين .



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

اگر سنگی به وزن يك كيلو در آن كفه تهی بنهیم به سبب زیادت فعل جاذبیت به حسب زیادت ماده به سرعت به سوی زمین هموط می کند، و آن كفه دیگر به سبب قلت وزن آن به همان سرعت به بالا صعود می نماید. با محقق بودن قوه جاذبه زمین نیازی برای اثبات فلکی مجسم به نام محدّد الجهات نیست.

أما اثبات افلاك برای حرکات مختلف کواکب که در کتب فلاسفه آمده است، حقیقت امر این است که مأخذ عقیدت آنان، فرضیه افلاك مجسمه أهل هیئت است.

هذا ما حرّرتاه في الجهة ومحدّدها في الرسالة المذكورة؛ فنقول: الحق كما أن ما سوى العلو والسفل من الجهات الأخرى كان في نظر القوم غير طبيعيّ، كذلك انّ هاتين الجهتين اعني العلو والسفل أيضاً غير طبيعيين، ومن كان قائماً على كرة القمر مثلاً كان ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحقاً بالنسبة إليه وان كان رأسه إلى سمت مركز الأرض، وهكذا الكلام في سائر الجهات ومسائر الكرات. (ح. ح)

(۱۳) وما هي بدون فرض فافرض أكثر من الستّ، مثلاً: المكعب فيه ستة وعشرون جهة بالفعل من السطوح الستّة، والمخطوط الاثنى عشر، والنقاط الثمانية.

غرر في حدوث الأجسام وذكر الأقوال فيه

جسمٌ قديمٌ الذاتِ والصفاتِ أو محدثٌ كلاهما أو آتي
 أيضاً قديمٌ الذاتِ مُحدثُ الصفةِ وعكسه لم يرو عن ذي معرفةٍ
 فثانياً يقولُه أهلُ المللِ من مذهبِ فسحلٍ ومن رأيِ جزلِ
 وأولاً من قدمِ السَّمابِري بالشخصِ والكلبي من عناصرِ
 وقال الأقدمونَ بالثالثِ مع تشابحِ في الذاتِ ما ذي قُسمِ
 جسمٌ وغيره فثاليس يرى ذا الجسمِ ماءً ذا بتكثيفِ ثرى
 ثم بتلطيفِ هو نارٌ وقع ثم السماءُ من دخانِ ارتفعِ
 وبالهوى والأرضِ والنارِ نطقِ قومٌ بتلطيفِ وتكثيفِ سبقِ
 بالنورِ والظلمةِ قال الثنويُّ وقيل بالجسمِ الصغيرِ الكرويِّ
 وانكسا غورسُ بالخليطِ قد قال ولكن كلُّها لا يعتمدِ
 ومن يراها غيره تفرقوا فالخرنانيونَ منهم نطقوا
 بقدماءِ خمسةِ فالثانِ حيينِ فاعلينِ كانا ذانِ
 البارئِ والنفسِ وأدرِ اثنينِ ليسا بحيينِ وفاعلينِ
 بلا انفعالِ ذانِ دهرٌ وخسلا وواحدٌ هو الهيولى انفعلا
 فعمدِ البارئِ الهيولى بعدما تعلقِ النفسِ بها قالتُما
 ضرُوبُ الأجسامِ كالأرضِ والفلَكِ فارتقتِ النفسُ لعالمِ الملكِ

إذ في الشيء الشرك وفي التثليث
وعند فيثاغورس المبادي
إذ بالبسائط المركبات
كل هو الوحدة لا ذاتاً جمع
فوحدها اعتري الوضع نقط
وذلك العظيم رمز كلمته
ففيه كل الكفر والتلويث
أعداد انشأت من الأحاد
تقومت وتلك واحدها
بل ذوتت كيلا يرى الخلف وقع
يحصل منها الجسم بالسطح وخط
فلا يرد وليحل عقده



مركز تحقيقات علوم إسلامية

غور في حدوث الأجسام^(١) و ذكر الأقوال فيه

اختلف أهل العقل في حدوث الأجسام ، و الوجوه المحتملة اربعة : لأن الجسم إما محدث الذات و الصفات ، و إما قديمهما ، و إما قديم الذات محدث الصفات ، و إما بالعكس ، و هذا مما لم يقل به أحد^(٢) .
و أما الثلاثة الباقية ، فقد قال بكل منها قوم ، كما قلنا : جسم إما قديم الذات و الصفات أو محدث كلتاهما فيه أو آتي أيضاً قديم الذات ، و لكن محدث الصفة و عكسه لم يرو عن ذي معرفة ، بل هو احتمال عقلي في بادي النظر .

(١) قد دريت في المبحث عن الحركة الجوهرية أن المعرفة بها مفتاح كثير من الحقائق الحكمية منها أن العالم الطبيعي مطلقاً حادث زمني بشرائفة ذاتاً و صفةً . وقد أفاد وأجاد صدر المتألهين في الفصل الثالث من الفن الخامس من الجواهر والأعراض من الأسفار (ط ١ - ج ٢ - ص ١٦٢) : في ذلك حيث قال : «فصل في أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء (ع) والحكماء: اعلم أن ما ذكرناه وأوضحناه سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجميعة من السموات وما فيها والأرضيات وما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل والشرايع الحقمة وجميع السلاك الإلهية الماضية واللاحقة...» ونحوه ما في رسالته «في الحدوث» (ط ١ - من الحجري - ص ٦٦) : «تأييد، اعلم أن ما ذكرناه وأبدناه وأوضحناه من حدوث العالم الجسماني...» .

ثم اعلم أن المصنف ناظر في هذه الفرر الى الفصل المذكور من الأسفار، وكذا الى الموضع المذكور من رسالة الحدوث. (ح. ح.)

(٢) هذا اشارة الى العكس أى عكس الثالث وهو أن تكون الصفات قديمة وذات الجسم محدثة، ولا يخفى عليك أن الصفة قائمة بموصوفها فكيف يتحقق قدم الصفة وحدث الموصوف؟ كما قال: وعكسه لم يرو عن ذي معرفة. (ح. ح.)

فثانياً من الوجوه يقوله: أهل الملل^(٣) المسلمون و اليهود و النصراني و المجوس،^(٤) من - بيانية لثانياً - مذهب فحل و من رأي جزل، فالأجسام كما مرّ حادثة ذاتاً وصفةً هيولى و صورةً لكونها متجددة جوهرأ فضلاً عن التجدد العرضي.

وأولاً من الوجوه يقوله: من قدم السماء يرى^(٥) بالشخص فيقولون: الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة، كالمقدار والشكل وما يجرى مجريهما بشخصها سوى الأوضاع فإنها قديمة بالنوع و يرى قدم الكلبي من عناصر فيقولون: الأجسام العنصرية صورها قديمة بالنوع ومادتها عندهم قديمة بالشخص، والقديم بالشخص قديم بالنوع، فالهيولى قديمة بهما بذاتها^(٦)، و بالقدم بالنوع الذي لصورها أيضاً بالعرض.

وقد نسب هذا القول إلى أرسطاطاليس^(٧) وجماعة ممن بعده.^(٨)

(٣) ناظر إلى كلام صدر المثالين في الأسفار ورسائله في الحدوث كما اشرنا إليه آنفاً. وقوله: «من مذهب فحل و من رأي جزل» ناظر إلى القول بالحركة الجهرية، وفيه إيحاء إلى أنه مختارة أيضاً. (ح. ح)

(٤) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، ابن نصير فارابي، ص ١٠٣، تحقيق نصرى، بيروت. (م. ط)

(٥) ضمير من فاعل يرى، وقدم مفعوله على عامله، أي من يرى قدم السماء. وقوله: «كالمقدار والشكل» بيان لصفاتها. وما يجرى مجرى المقدار والشكل هو مثل ابعادها، وكون بعضها اطلس لا كوكب فيه، وبعضها مكوكب، وبعضها ذو تدوير. وقوله: «سوى الأوضاع» الوضع بمعنى تمام المقولة كاحاطة بعضها ببعض، وكون بعضها مائلاً وبعضها ممثلاً، وبعضها في ثخن بعض آخر. (ح. ح)

(٦) أي الهيولى الأولى قديمة بذاتها بالشخص والنوع، وكذلك انها قديمة بالنوع الذي لصورها أيضاً بالعرض وهذا لما دريت في المباحث السالفة أن هذية الهيولى بالصورة فاذا كانت الصورة قديمة كانت الهيولى أيضاً قديمة بالنوع الذي لصورها بالعرض. (ح. ح)

(٧) قال الديلمي في محبوب القلوب (ط ١ من الرحلي - ص ١٤): «رأيت في كتب العارفين بلغة الروم القديمة وهي اليونانية أن في لغة اليونان كل ما كان من الأسماء الموضوعة عندهم من أسماء الناس وغيرهم وآخرهم سين مثل جالينوس وقاطيفورياس واسطوخودوس من أسماء الأدوية فان السين التي في آخر كل كلمة، حكمتها في لغتهم مثل التنوين في لغة العرب كقولك زيد وكتاب. والألفاظ التي لا يكون في آخره سين مثل سقراط وآنالوطيقا وجنديدمتر وهي في لغة العرب مثل ما لا يتون من الأسماء التي لا تنصرف مثل اسماعيل ومساجدو دنانير. وقال محمد بن زكريا الرازي في الحاوي إنه ينطق في اليونانية بالحجيم عيناً وكافاً فيقال جالينوس وعالينوس وكالينوس» نقلناه باختصار. (ح. ح)

(٨) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، ص ١٠٣، ط بيروت. (م. ط)

وقد وجه قولهم^(٩) و قول كثير من أصحاب القول الثالث صدر المتألهين - قدس سره - بل قال باتفاق أعظم الفلاسفة^(١٠) على الحدوث^(١١) و نقل أقوالهم الدالة عليه

(٩) والتوجيه: ان مرادهم قدم فيض الله وكلام الله ونور الله واحسان الله؛ وبالجملة ما من صفة قديم والخلق وجميع ما من ناحيتهم حادث متجدد ذاتاً وصفةً، ومن تفوه منهم بالقدم فكانه لم يستشعر بالعالم ولم يكن ناظراً، الا في الله بالله، لانه حقيقة الوجود المحيط، والعالم ليس إلا ما سواه، وما سواه ليس الاشياء الماهيات الاعتبارية المنغمة في سطوع نور الحقيقة، فلم يمكن نور الحقيقة ظلمة العالم من البروز والله وصفاته قديم.

(١٠) قال في الفصل الثالث من الفن الخامس من الجواهر والأعرض من الأسفار (ط ١- ج ٢- ص ١٦٢) ونحوه في رسالته في الحدوث (ط ١- ص ٦٧): «واعلم أن اعظم الحكماء واساطينهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وبسائطه ومركباته إلا أن هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية، ولعمري ان إصابة الحق في هذه الأمثلة وأمثالها مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد الباري وتقسيمه عن وصية التغير والتكثر من قصوى مراتب القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية.

واعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية: ثلاثة من الملطبيين ثالث وانكسيمانس واغاثاديمون؛ ومن اليونانيين خمسة: انبذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون و ارساطاليس - قدس الله نفوسهم -، وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم - فلقد اشرفت أنوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم. وهؤلاء الثمانية الأعلون بمنزلة الأصول والمباني والآباء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة، وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري واحاطة علمه بالأشياء كيف هو وكيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه انتهى ملخصاً.

أقول: كلام صاحب الأسفار من أن هؤلاء الأعظم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة، ناظر الى روايات مروية في ذلك، منها ما رواه الفاضل الشهرزوري في نزهة الأرواح (ط حيدر آباد - ج ١- ص ٥ و ١٠)، والديلمى في محبوب القلوب (ط ١- من الرحلى - ص ١٤): «يروى في بعض الرافدات أن عمرو بن العاص قدم من الاسكندرية على رسول (ص) فسأله عما رأى في الاسكندرية، فقال: يا رسول الله رأيت أقواماً يتطيلسون ويجمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له ارسطاطاليس - لعنه الله تعالى -، فقال عليه السلام: مه يا عمرو إن ارسطاطاليس كان نبياً فجهله قومه».

ونقل السيد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضي الدين على بن طاوس في فرج المهموم قولاً بأن ابرخس وبطليموس كانا من الأنبياء، وأن اكثر الحكماء كانوا كذلك، وإنما التبس على الناس أمرهم لأجل أسمائهم اليونانية.

في كثير من كتبه. (١٢)

وقال الأقدمون من الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو طاليس كذا ليس و
فيثاغورس و انكساغورس (١٣) وغيرهم بالثالث: من أن عالم الأجسام قديم بالذات

وقال صائن الدين علي بن تركة في مقدمة تمهيد القواعد: «ان المختار عند الصدر الأول من الحكماء
الذين هم من جملة الأصفياء (الأنبياء - خ ل) أو الأولياء على ما أخبر عنه المؤرخون كإغاثاذيمون
المدعو بلسان الشرع بلقمان، وهرمس الهرامسة المدعو بادريس، وفيثاغورث المدعو بشيث، وافلطن
الإلهي...» (ط من الحجري - ص ٤). وقال في آخر الفصل الثامن والعشرين منه (ص ٨٤): «اذ تلك
الفاظ انما أخذوها خلفاً عن سلف حتى ينتهي الى عظماء الكشف و اساطين النبوة مثل هرمس
المسمى بلسان الشريعة بادريس عليه السلام، وإغاثاذيمون المسمى بشيث عليه السلام وهما الإمامان
المستندان لسلسلة القدماء في التعليم والتعلم المخصوصان بتدوين الحكمة وتأسيس بنائها، ولا تغفل
عن دقائق رموزاتهم الشريفة فكم من حبايا في الزوايا خفية، وكأن لقمان بدل بشيث في الموضوع
الثاني. (ح. ح)

(١١) أي الحدوث التجديدي، والتبدل الذاتي بالحركة الجوهرية.

(١٢) مفاتيح الغيب، ملاصدرا، ص ٣٩٨، تحقيق محمد خواجوي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات
فرهنگی، ط ١. (م. ط)

(١٣) ثالث الملطي (٦٣٧ - ٥٤٨ ق م، Thales de Milet) هو اول من تفلسف بالملطية بعدما قدم اليها
من مصر وهو شيخ كبير نشر حكمته. راجع صوان الحكمة للسجستاني (ص ١١٢ ط ١)، ومحبوب
القلوب للدبلمي (ط ١ من الرحلي - ص ١٣٨)، والأسفار لصدر المتألهين (ج ٢ - ط ١ من الرحلي -
ص ١٦٣)، ورسالة الحدوث له (ط ١ - ص ٦٩).

وفيثاغورس (phithagoras de Samos) كان في زمان سليمان النبي عليه السلام واخذ الحكمة عن
اصحابه بمصر حين دخلوا اليها من بلاد الشام، كان معاصر كوروش وداريوش الهخامنشي. راجع
تاريخ الحكماء للقفطي (ط مصر - ص ٢٥٨)؛ وصوان الحكمة (ص ١١٦) وفيه أنه كان من العلماء
الزهاد في الدنيا، ومحبوب القلوب للدبلمي (ط ١ - ص ٦٢) وترجمة تاريخ الحكماء للقفطي (ط ١ -
ص ٣٥٥)؛ والأسفار (ط ١ - ج ٢ - ص ١٦٤).

وانكساغورس الملطي (٤٢٥ - ٥٠٠ ق م، Anaxagoras de milet) راجع محبوب القلوب للدبلمي
(ص ١٤٠)، والأسفار (ط ١ - ج ٢ - ص ١٦٣).

وقال الياقوت في معجم البلدان: «مَلْطِيَّةٌ: بفتح أوله وثانيه، وسكون الطاء، وتخفيف الياء، والعامَّة
تقوله بتشديد الياء وكسر الطاء، هي من بناء الاسكندر وجامعها من بناء الصحابة: بلدة من بلاد
الروم مشهورة مذكورة تناخم الشام وهي للمسلمين...» (ط بيروت - ج ٥ - ص ١٩٢). (ح. ح)

محدث بالصفات مع تشاجر في أن تلك الذات ، ما - استفهامية - ذي فسمع من فرقة من هؤلاء أن تلك الذات جسم ، و من فرقة أنها غيره .
ثم الذين قالوا: إنها جسم ، اختلفوا في تعيينه ، فثاليس يرى^(١٤) ذا الجسم ماءً قابلاً

(١٤) قال الشهرستاني في الملل والنحل (ط ١ - ص ١٦٠): «و كآته أخذ مذهبه من الكتب الإلهية ففي التوراة أن الله تعالى خلق جوهرة و نظر إليها...» و فيه أيضاً وكان هو يقول: «إن فوق السماء عوالم مبدعة من عنصر لا يدرك غوره...».

وقال صدر المتألهين في الأسفار (ط ١ - من الرحلى - ج ٢ - ص ١٦٣ - س ٢٤): «ومن العجب أنه نقل عنه أن أصل الموجودات الماء. قال: «الماء قابل كل صورة ومنه أبدعت الجواهر كلها من السماء والأرض»؛ ولا يعد أن يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني المناسب لقوله تعالى وكان عرشه على الماء.

أقول: قد جاء في الجوامع الروائية أن أول ما خلق الله هو الماء ففي الروضة من الكافي مسنداً الى ابي محمد بن عطية قال جاء رجل الى ابي جعفر عليه السلام من أهل الشام - الى أن قال الامام ابو جعفر عليه السلام: «ولكنه كان أن لا شيء غيره وخلق الشيء أن جميع الأشياء منه وهو الماء الذي خلق الأشياء منه...» تبصرة: اعلم أن الجسم والعنصر والماء والدخان ونحوها من الكلمات في عبارات هؤلاء الأعظم من الأوائل ليست بمعانيها المتداولة في المحاورات الراجحة على السنة حكماننا المتأخرين والسائرة في صحفهم القيمة، بل الجسم مثلاً هو الموجود القائم بنفسه سواء كان مقارناً أو مفارقاً؛ والعنصر بمعنى المبدء الاصيل والاصل الفاعلي. وقد جمعنا في الكلمة الخامسة والمائة من كتابنا «الف كلمة وكلمة» عدة كلمات كانت تستعمل كل واحدة منها عند الأوائل بمعنى وفي هذه الاعصار بمعنى. (ج ١ - ص ١٣١).

في الكافي باسناده عن علي بن ابي حمزة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أن الله جسم صمدي نوري...» (الوافي - ط الرحلى - ج ١ - ص ٨٥)؛ وكأما المراد من الجسم الحقيقة العينية القائمة بذاتها لا غيرها.

ثم يناسب المقام نقل نكتة تامة كاملة من كتابنا «الف نكتونكتة» وهي النكتة الستون والمائة على ما يلي:
«إن من الفضلاء من يرمز أيضاً برموز ويقول الفاظاً ظاهرة مستشعة أو خطأ وله فيها غرض خفي، بل أكثر الحكماء بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً هذه وتيرتهم. (الفصل السابع من المقالة الاولى من الهيات الشفاء - ط ١ من الرحلى - ص ٤٦).

شرط انبياء آنتست كه هر معقول را دريابند در محسوس تعبيه كنند و در قول آرند تا آمت متابعت آن محسوس كنند و بر خوردارى ايشان هم معقول باشد، ليكن براى آمت نيز محسوس و مجسم كنند، و بر وعد و اميدها بيفزايند، و گمانهاى نيكو زياده كنند تا شرطها بكمال رسد، و تا قاعده و ناموس شرع و اساس عبوديت منحل و مختل نشود، و آنچه مراد نبي است پنهان نمائند، و چون به

لكل صورة ، ثم إذا الماء بتكثيف صار ثرى أي تراباً ، ثم بتلطيف للماء هوأو نار وقع ، فإن الماء إذا لطف صار هواء ، و تكونت النار من صفوة الهواء ، ثم السماء تكونت من دخان ارتفع^(١٥) من تلك النار .

و يقال : إن ناليس قد أخذه من « التوراة » ، لأنه جاء في « السفر الأول » منها :
« أن الله تعالى خلق جوهرأ فنظراً اليه نظر الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماء ، ثم

عاقلى رسد به عقل خود ادراك كند و داند كه گفته های نبی همه رمز باشد به معقول آكنده؛ و چون به غافلى رسد به ظاهر گفته نگردد و دل برمجسمات محسوس حریص و غوش گرداند و در جوال خیال شود و از آستانه وهم درنگردد، می پرسد نادانسته، و می شنود نا دریافته الحمدلله بل اكثرهم لا يعلمون (رساله معراجیه شیخ رئیس - ص ۱۴ و ۱۵).

وقد يقال إن اكثر هذه الكلمات رموز و اشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصد هم (شرح المواقف - ط قسطنطينية - ص ۴۴۲).

القدماء لهم ألغاز ورموز واغراض صحيحة، ومن أتى بعدهم ردّ على ظواهر رموزهم إما لغفلة، أو تعمداً لما يطلب من الرياضة (الاسفار - ط ۱ من الرحلي - ج ۲ - ص ۱۷۳ - الفصل الرابع من الفن الخامس من الجواهر والأعراض).

والأنبياء - صلوات الله عليهم - لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم أهل الخطاب واعتمادهم على فهم السامع العالم، فلا تعتبر الرسل عليهم السلام إلا العامة لعلمهم بمرتبته أهل الفهم كما نبّه عليه السلام على هذه المرتبة في العطايا فقال: إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه مخافة أن يكبه الله في النار، فاعتبر ضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع، فكذا ما جاؤوا به من العلوم جاؤوا به وعليه خلعة أدنى الفهم ليقف من لا غوص له عند الخلعة، فيقول: ما أحسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة، ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائب على درر الحكم بما استوجب هذا: هذه الخلعة من الملك فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ثم لا علم له بمثل هذا. ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وفي أممهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاصّ والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة وزيادة مما صح له اسم انه خاص فيتميز به عن العامي فاكتفى المبلغون العلوم بهذا (الفص الموسوي من فصوص الحكم للشيخ الاكبر). تمت النكتة وانتهت التبصرة، والغرض أن كلمات هؤلاء الأكابر رموز كنوز يصح تأويل تلك الرموز الى تلك الكنوز، والله سبحانه فتاح القلوب ومَنّاح الغيوب. (ح. ح)

(١٥) قد ذكرت في موضع آخر ان ما وقع في الكتب السماوية: «ان السماء دخان»، مثل قوله تعالى: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» إشارة إلى انها روح بخاري. دخاني لبدن الانسان الكبير، كما ان الروح البخاري في الانسان الصغير بمنزلة سمائه.

ارتفع منه بخار كالدخان ، فخلق منه السموات و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ، ثم أرسبها الجبال»^(١٦).

ونقل صاحب «الملل والنحل» عن ثاليس الملطي أنه قال: «المبدء الأول أبداع العنصر»^(١٧) الذي فيه صور الموجودات^(١٨) و المعدومات ، كلها فانبعث منه كل صورة موجودة في العالم على المثل الذي في العنصر الأول»^(١٩) إلى آخر ما قال.

وقد أشرنا إلى مذهبه هذا في مسألة علم الواجب^(٢٠) فلا يعد ان يكون المراد بالماء كما في قوله تعالى^(٢١): «وجعلنا من الماء كل شيء حي»^(٢٢) الوجود المنبسط المعبر عنه في اصطلاح العرفاء بالنفس الرحماني^(٢٣) ثم تطبيق الباقي، لا يخفى^(٢٤)

(١٦) و لم نجد هذه العبارة في التوراة راجع الملل والنحل، ج ٢، ص ٦٤، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط بيروت دارصعب. (م.ط)

(١٧) هذا ظاهر في العقل الاول، لان العنصر بمعنى الاصل - وهو الاصل القاعلي - بقدره الله تعالى للعالم الطبيعي. و الركن الاعظم القوامي للعالم بمعنى جميع ما سوى الله.

(١٨) الظاهر أن ذلك العنصر هو الصادر الأول، ولا يعد أن يكون الدخان مؤولاً إليه أيضاً. ثم ان رسالتنا الفارسية في اللوح والقلم المطبوعة مع تسع رسائل أخرى لنا فارسية أيضاً «ده رساله فارسي» سيما الفصل الثاني منها نعم العون هي في النيل بمعاني هذه الكنوز المرموزة. (ح. ح)

(١٩) الملل والنحل، ج ٢، ص ٦٢. (م.ط)

(٢٠) شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٧١، هذا الطبع. (م.ط)

(٢١) فان الماء في هذه الآية الشريفة ان حمل على الماء الطبيعي، لزم ان يكون العقل والنفس الكليان والجزئيان منه لعموم «كل شيء حي» فان اكمل افراده الحي بالذات لا الابدان التي هي الاحياء بالعرض. وان حمل على ماء العلم لم يشمل الحي بالعرض، فليحمل على ماء الحياة الساري في كل ماهية، وهو الوجود المنبسط، كما هو تأويل قوله تعالى: «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها». والنفس الانساني حياته أو كاشف حياته، ولهذا سمي الوجود المنبسط نفساً رحمانياً ولا طلاقه كالنفس الانساني.

(٢٢) سورة الأنبياء، آيه ٣٠.

(٢٣) شرح فصوص الحكم، قيصري، فص هوديه، ص ٧٣٥، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. (م.ط)

(٢٤) فمن لطيفه عالم العقل والنفس المعبر عنهما بالتار والهواء - ومن كثيفه عالم المثل وعالم الطبيعة - المعبر عنهما بالارض حواماً في التوراة من نظر الهيئة فهو قهارية الله وذوبان اجزاء الجوهر انفهاره تحت سطوع نوره تعالى، ثم البخار المرتفع لطيف ذلك الماء لأن البخار أجزاء رشية مائية لطيفة، والساوات عالم العقول والنفس. وأما الزبد فهو كثيف ذلك الماء، فالأرض عالم الصورة والجبال اجزؤه.

على العالم بالتأويل و بالهوى^(٢٥) و الأرض و النار نطق في تعيين تلك الذات القديمة، قوم بتلطيف و تكثيف سبق في تكوّن الأجسام الأخر منها.

فقال بعضهم : « كان الأصل هو الأرض و حصل منها الباقي بالتلطيف ».

و زعم بعض : « أنه الهواء و تكوّن من لطافته النار و من كثافته الماء و الأرض ».

و زعم بعض آخر : « أنه النار و تكوّن الثلاثة منها بالتكاثف، و السماء من الدخان ».

بالنور و الظلمة قال الثنوي في تلك الذات القديمة . و يمكن أن يكون مرادهم

بالنور الوجود و بالظلمة الإمكان ، كما قال المحقق الخفري^(٢٦)، ثم عدّ هذا القول من

جملة الأقوال المشتركة في كون تلك الذات القديمة جسماً إما بناء على أن النور^(٢٧)

أجسام صغار منفصلة عن النير، أو على أن المراد بالنور ما يشمل النير، أو على أن

المراد بالجسم ما يشمل الجسماني .

و قيل و القائل ذيمقراطيس^(٢٨) بالجسم الصغير الكروي فقال : « أصل العالم

(٢٥) تأويله النفس الرحماني و الوجود المبسط، و كونه أرضاً، لأن الأرض ما يستقر عليه الشيء.

و الماهيات عوارض ذلك الوجود و قائمات به، و كونه ناراً لأن تشبث الماهيات و المواد بنور الوجود

المنبسط كتشبت الحطب المتوافر و الحشب المتكاثف بالنار المتوقدة المشتعلة فيها، إلا أن النار و الحطب

بينهما انفكاك زمني، و بين نار الوادي المقدس و نور الوجود المنبسط و بين المواد و الماهيات انفكاك

رتبي، اصني مواد السماوات باشخاصها، و مواد الانواع الكائنة باطلاقها.

و أمّا كل شخص من المركبات الكائنة، فالانفكاك فيه زمني، فارجع كل مركب إلى أصله القابلي

فهو العناصر الاربعة المينة و انظر في حال تنوّرها بنور الحياة و نار النفس القدسية إلى اخواتها حتى ترى

ان الحياة و العلم و القدرة و الإرادة و غيرها من وادٍ آخر، و ان الروح امر رباني و سرّ سبحاني «قل الروح من أمر ربّي».

(٢٦) الحاشية على حاشية الخفري على شرح التجريد، آقا جمال الخوانساري، ص ٤٢، تحقيق رضا

الاستادي. (م. ط)

(٢٧) لكنّه باطل عند المحققين، لأنه يستلزم الفك على الفلكي، فالنور الحسي كيفية مبصرة على التحقيق.

(٢٨) ناظر إلى الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء في ذكر البخت و الاتفاق

و الاختلاف فيهما (ط ١ - ص ٢٦ - ص ١٦)؛ و إلى الفصل الثامن من النمط الأوّل من الاشارات و شرح

المحقق الطوسي عليه حيث قال الشيخ: «وهم و تنبيه - أو نعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد

بقابل للانفصال البتة فإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة...».

أجرام صغار صلبة مبنوثة دائمة الحركة في خلأ غير متناه، ثم اتفق أن تلك الأجزاء

وقال الشيخ في الموضوع المذكور من الشفاء: وهذا هو ديمقراطيس وشيعته فانهم يرون أن مبادئ الكل هي أجرام صغار لا تتجزى لصلابتها ولعدمها الخلاء، أنها غير متناهية بالعدد ومبنوثة في خلأ غير متناهي القدر، وأن جوهرها في طباعها متشاكل وبأشكالها مختلف، وأنها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم، وأن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلأ غير متناه، ومع ذلك فيرى أن الأمور الجزئية من الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق.

وقال المحقق الطوسي في الموضوع المذكور من شرحه على الإشارات: من المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الأجسام المؤلفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره، وهو قولهم أن الأجسام (أي العناصر) المشاهدة ليست يسانط على الإطلاق بل هي إما متألفة من بسائط (أي البسائط التي حصلت عناصر بسيطة) صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة، وتألف البسائط (التي من تركيبها حصلت المركبات) إنما يكون بالتماس والتجاور فقط، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكأن أصلاً (أي لا بالقطع ولا بالكسر) والقلك أعم منهما) وينقسم وهماً، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة.... وذكر الشيخ في الشفاء أن بعضهم جعل أشكال الجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس أشكال العناصر والقلك... انتهى باختصار، وما بين الهلالين إضافات توضيحية منا، ولنا على الإشارات تعليقات في المقام لعلها تقع مفيدة. ثم إن الشكل «يو» من المقالة الثالثة عشرة من اصول اقليدس ينسب إلى النار، والشكل «بر» منها ينسب إلى الأرض، و«بيج» منها ينسب إلى الهواء، و«بيط» منها ينسب إلى الماء، و«ك» منها ينسب إلى السماء. والمائتي من عشرين مثلثاً أي يحيط به عشرون قاعدة مثلثات، وهكذا الهوائي من ثمانية مثلثات أي يحيط به ثمان قواعد مثلثات، والناري من أربعة مثلثات أي يحيط به أربع قواعد مثلثات، والسماوي من اثني عشر خمساً أي يحيط به اثنا عشر قاعدة خمسات، والأرضي من مكعب واحد كل ضلع منه مربع على البراهين الهندسية المحررة في تلك المقالة. وللفيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي رسالة مطبوعة في السبب الذي نسب القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات، قد طبعت مع عدة رسائل أخرى له في مصر (ج ٢ - ص ٥٤).

وأما قول المصنف: «وقيل بالجسم الصغير الكروي» ففيه نظر لأن الكرتين لا تتماسان إلا على نقطة واحدة كما قرّر في محلّه، ولو كانت تلك البسائط كرية الشكل للزم حصول الخلاء بينها كما لا يخفى، على أن الشيخ حكى في الفصل الثاني من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء (ط ١ - ١٩٠)، و في الفصل الخامس منه (ص ١٩٩) أنهم يقولون إنها غير متخالفة إلا بالشكل، وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع وإنما تصدر عنها الفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة. وإن شئت فراجع الموضوع المذكور من شرح المحقق الطوسي على الإشارات. (ح. ح.)

تصادمت على وجه خاص، فحصل من تصادمها هذا العالم فحدثت السموات و العناصر، ثم حدثت من حركات السموات امتزاجات هذه العناصر فحدثت منها هذه المركبات».

و انكساغورس بالخليط^(٢٩) قد قال، فقال: «أصل الأجسام هو الخليط الذي لا نهاية له فيه اجزاء غير متناهية من كل جنس».

وقدمرو لكن كلها أي كل ما ذكر في تعيين تلك الذات و كذا أصل قولهم: إن الجسم قديم الذات لا يعتمد عليها ومن يراها أي يرى الذات القديمة غيره أي غير الجسم تفرقوا فرقتين: إحداهما: الحرثانيون، و الأخرى: أصحاب فيثاغورس؛ فالحرثانيون^(٣٠)

(٢٩) قد تقدمت تعليقتنا في الخليط في عنوان «غرر في أن المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي» حيث قال: «مع استحالة الخليط والفشو». وانكساغورس الملطي (٥٠٠ - ٤٢٥ ق م - Anaxagoras de milet) كان من اعظم الحكماء قبل ارسطاطاليس، وقد نقل الديلمي في محبوب القلوب طائفة من لطائف كلماته الحكيمة (ط ١ من الرحلي - ص ١٤٠).

وقال صدرالمشألهين في الأسفار (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٦٣): «ومن هؤلاء الأعظم انكساغورس الملطي، رأيه في الوجدانية مثل رأي تالس إلا أن في كلامه رموزاً ونموزات يتوهم أن فيه تجسيم الإله - تعالى الحق عن ذلك علواً كبيراً - مثل ما حكى أنه قال: إن الحق الأول ساكن غير متحرك، والسكون في عرفهم عبارة عن الوجود الذاتي، وربما يطلق عندهم بمعنى عدم النفات العالي إلى السافل إذا كان مفارقاً محضاً؛ والحركة عبارة عن الفاعلية أي الابداد التدريجي، أو عن الوجود بعد العدم...».

أقول: بيانه عن الحركة بالفاعلية بمعناها الابداد التدريجي كلام بعيد الغور جداً؛ وما تستند في الصحف العرفانية إلى الله سبحانه من الحركة الحية في خلق العالم فأما هي الحركة بهذا المعنى اللطيف كما حررناه في كتابنا الفارسي «گشتی در حرکت».

ثم قال صدرالمشألهين في الموضوع المذكور من الأسفار: «وحكى عنه فرفوربوس انه - يعني ان انكساغورس - قال: أصل الأشياء جسم واحد موضوع لكل لا نهاية له ومنه يخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية» أقول: لعله أراد بالجسم الأول الموجود الأول، وعبر عنه بالجسم لأنه فاعله ومقومه ومصوره...» ثم نقل صاحب الاسفار عنه كلاماً آخر من «أن الأشياء كانت ساكنة، ثم ان العقل رتبها ترتيباً على أحسن نظام...» ثم تصدى لبيانه فراجع (ح. ح).

(٣٠) راجع المسألة الخامسة والأربعين من الفصل الأول من المقصد الأول من كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (الطبعة السابعة المنقحة، بتصحيح الراقم وتعليقه عليه - ص ١٢٢). (ح. ح)

منهم في « شرح المواقف » : « هم فرقة من المجوس ، منسوبة إلى رجل يقال : له حرّنان »^(٣١) انتهى .

والظاهر تسكين الراء، وتحريكه في النظم للضرورة - نطقوا بقدماء خمسة جعلوها أصل العالم، فإثنان منها حيين فاعلين كانا و ذان هما الباري و النفس ، و ادرائين آخرين منها ليسابحيين و فاعلين، و كذا ليسا منفعلين كما قلنا : بلا انفعال و ذان دهر و خلا و مرادهم الزمان و المكان ، و واحد هو الخامس منها هو الهيولي انفعلا، أي واحد منها منفعل فقط و ليس فاعلاً و لا حياً و هو الهيولي ، و اكتفى في عدم كونها حية و فاعلة بعنوانها . و ذكر في « شرح المواقف »^(٣٢) وجه قدمها عنهم، من شاء فليُنظر .

فعمد الباري الهيولي بعد ما تعلق النفس بها^(٣٣) فالتما ضروب الأجسام كالأرض والأرضي والفلك والفلكي ، فارتقت النفس بعد إفاضة الباري العلم و الإدراك عليها ، و تذكرها عالمها و عشقها به لعالم الملك، المراد به عالمها الذي كان لها قبل التعلق و التدنس بالهيولي و لواحقها إذ على هذا المذهب نفسها من الأصول القديمة و لا أصل سادس . و إذ فرغنا من تبیین هذا القول شرعنا في تهجينه ، بقولنا : إذ في الشيء ، و في « القاموس »^(٣٤) و لا شيء في الصدقة كإلى أي لا تؤخذ مرتين في عام ، أو لا تؤخذ ناقتان مكان واحدة ، أو لا رجوع فيها ؛ فالمعنى لما كان في القول بالإثنين كيزدان و أهرمن الشرك و في التثليث أي في القول بالأقائيم الثلاثة^(٣٥) (٣٦) أيضاً الشرك، ففيه

(٣١) شرح المواقف، ج ٣، ص ١٩٩، ط رضی قم. (م. ط)

(٣٢) شرح المواقف، ج ٣، المقصد الخامس في ابحاث القديم، ص ١٧٨، ط رضی قم. (م. ط)

(٣٣) أي توجه الباري إلى الهيولي بعد ما صارت مجسمة و متنوعة و متعلقة للنفس، إذ بدون ذلك لا ربط بينهما.

(٣٤) قاموس المحيط، الفيروز آبادي ص ١٦٣٦، ط ٢ مؤسسه الرسالة، بيروت ١٤٠٧ هـ. ق. (م. ط)

(٣٥) وهي: الاب، والابن، وروح القدس. ووجه باقنوم الوجود، واقنوم الحياة، واقنوم العلم.

هست آئين دو بينی زهوس قبله عشق یکی آمد و بس

فالمفاهيم متكررة، والحقيقة واحدة، والمجالي متعددة والمتجلي واحد.

(٣٦) الأقائيم الأصول، والواحد اقنوم كأساليب واسلوب، وفي كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي

(ص ١٢٢٥ - ط كلكته): «الأقنوم بالنون في اللغة الأصل وجمعه أقائيم، قال الجوهرى: وأحسبه

أي في التخميس كل الكفر و كل التلويث بقاذورات النقائص ، « ء أرباب متفرقون خيراً أم الله الواحد القهار؟ » (٣٧)

و عند فيثاغورس و أصحابه ، هذا شروع في بيان قول الفرقة الثانية المبادي و الأصول أعداد أنشأت من الأحاد . قالوا: إذ بالبسائط المركبات (٣٨) تقومت و تلك البسائط و احداث ، ثم إن تلك الواحدات لا يخلو إما أن تكون لها ماهيات و راء كونها و حداث أولاً ، فإن كان الأول كانت مركبة لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، و كلا منا ليس في المركبات بل في مبادئها ، و إن كان الثاني كانت مجرد و حداث و هي لا بد أن تكون مستقلة بأنفسها، و إلا لكانت مفتقرة إلى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها ، و كلامنا في المبادي المطلقة، هذا خلف .

و إلى هذا أشرنا بقولنا: كل من هذه الواحدات هو الوحدة فقط لا ذاتاً جمع كالوجود الحقيقي الذي هو نفس الوجود لا ذات عرضها الوجود كالماهية ، بل ذوتت بأنفسها كيلا يرى الخلف (٣٩) وقع ، فإذا الواحدات أمور قائمة بأنفسها ، فاذا عرض الوضع للوحدة صارت نقطة، و إذا اجتمعت نقطتان حصل الخط ، و إذا اجتمع خطان حصل السطح، و إذا اجتمع السطحان حصل الجسم . و إلى ذلك أشرنا بقولنا: فوحدات - مفعول (٤٠) - اعتري الوضع ، فصارت محسوسات نقط يحصل منها

رومياً . و الأرقام عند النصارى ثلاث صفات من صفات الله و هي العلم و الوجود و الحياة، و عبروا عن الوجود بالأب، و عن الحياة بروح القدس، و عن العلم بالكلمة، قالوا اقنوم الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام، كذا في تفسير الكبير . (ح . ح)

(٣٧) سورة يوسف، آية ٣٩ .

(٣٨) المراد بالمركبات الأعداد، و هي الأعداد الأصول الاثنان و الثلاثة و الأربعة إلى العشرة، و كانه قال: المبادي العقل و النفس و غيرهما، و حيث كان الواحد نفس الوحدة بلا موصوف؛ فالعدد المؤلف من الواحد بهذا المعنى نفس العدد بلا معدود . ولهذا عبر بالعدد و الوحدة هي الوجود، و الوجود بسيط، و ببساطته ذات له الوجود، فهو وحدة و ذات لها الوحدة . فالاصول القديمة، و المبادي الأولية للمركبات هي الوجودات التي هي الواحدات البسيطة .

(٣٩) إذ لم تكن واحداً، بل اثنين و لم تكن مبادي مطلقاً .

(٤٠) الظاهر كان الصواب أن يقول و حداث مبتدأ و نقط خبره . (ح . ح)

الجسم بالسطح و خط أي بحصولهما من النقط أولاً كما ذكرنا .
ولما كان فيثاغورس^(٤١) من أعظم الحكماء المتألهين و كان من أساطين
الحكمة ، أشرنا إلى أن لكلامه الذي نقلوه عنه محملاً صحيحاً بقولنا: و ذلك العظيم
يعني فيثاغورس ، رمز كلمته فلا يرد إذ من المشتهرات أنه لا ردّ على الرمز و ليحلّ
عُقدته فإنه عبر عن مبدء المبادي بالوحدة الحقة.^(٤٢)

و قد عرفت في «مبحث الوحدة و الكثرة»^(٤٣)، أن الوحدة الحقيقية عين الوجود
الحقيقي ، فمراده بالوحدات القائمة بذواتها مراتب الوجود، و مراده من كون
الأعداد هي المبادي^(٤٤)، و أن أول ما صدر عن الوحدة الإثنان ، ثم عن الإثنين

(٤١) مفاتيح الغيب، ملاصدرا، ص ٢٤٧ و ايضاً الملل والنحل للشهرستاني، ج ٢، ص ٧٤ و هكذا

اثولوجيا، افلوطين، ص ١٨٠، تحقيق عبدالرحمن بدوي، (م.ط)

(٤٢) قال صدر المتألهين في الأسفار (ط ١ من الرحلى - ج ٢ - ص ١٦٤ - س ٣٣): «وقوله - يعني قول
فيثاغورس - في الإلهيات و مبادي الموجودات أنها هي العدد معروف عند القوم، ونحن قد وجهنا
قوله إن المبادي هي العدد على معنى صحيح، وقال: إن شرف كل موجود بقلبة الوحدة و كل ما هو
أبعد عن الوحدة فهو أنقص وأخس و كل ما هو أقرب منه فهو أشرف و أكمل».

أقول: ينبغى لك في المقام أن تتدبر كلام امام الموحدين الوصيّ علي أمير المؤمنين - صلوات الله
وسلامه عليه - حيث قال في الخطبة الثالثة والستين من النهج: «كل مسمى بالوحدة غيره قليل، فان
هذا الكلام النازل عن بطنان عرش المعرفة ينادى بالتوحيد الصمدي الذي يعرفه الراسخون في العلم،
وذلك لأن المنتصف بالوحدة الذي هو غيره سبحانه فهو ممكن و كل ممكن زوج تركيبى له وجود
وماهية و الماهية تحكي عن حدوده، و أما الوجود الحق الصمدي القيوم لما سواه فهو الأول و الآخر
والظاهر و الباطن أي هو الكل و حده فوحده غير متناهية لأنها مساوقة لوجوده الصمدي فافهم. (ح.ح)

(٤٣) شرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٨١، هذا الطبع. (م.ط)

(٤٤) كون هذه الأعداد من المبادي و الأصول القديمة. فقد ذكرنا في الشرح.

و أما كون الأعداد إلى العشرة منها، فالخمس هي المراتب الخمس من الأحدية و الواحدية و الخبوت
و الملكوت و الناسوت.

و الستة هي المجالى الستة و هي هذه بانضمام الكون الجامع الكامل الانساني؛

و السبعة هي السبعة السبارة أو اللطائف السبع الانسانية؛

و الثمانية هي الصفات الثبوتية الثمانية أو المدارك الثمانية؛

و التسعة هي الآدمية المشار إليها في طه أو الافلاك التسعة.

الثلاثة ، ثم عن الثلاثة الأربعة ، و هي مبادي الموجودات أنه صدر عن واجب الوجود الذي هو الفرد و الوتر الذي ليس فيه شيء و شيء، العقل الذي هو زوج تركيبى من الوجود و الماهية فهو الثان . و أيضاً وقوعه في ثاني مراتب الوجود مقوم لوجوده^(٤٥) لا يقدم و لا يؤخر ، كما أن الإثنين كذلك.

ثم صدر عن الواجب تعالى بواسطة العقل النفس و هي الثلاثة ، إذ لها وراء الماهية و الوجود التعلق بالمواد تعلقاً تديرياً ، بخلاف العقل^(٤٦) إذ لا توجه له إلى المادة

والعشرة الكاملة هي المراتب العشر المشار إليها في يس، اعني المراتب الخمس المذكورة وهي القوس النزولي والراتب الخمس التي هي القوس الصعودي وباقي الاعداد من تراكيب هذه الاصول. (٤٥) هذا الأمر القويم عبارة أخرى عن كون اسماء الله سبحانه توقيفية، وهذه الأسماء في الحقيقة هي أسماء الأسماء اللفظية فانها الأسماء العينية. وإن شئت قلت: الأسماء العينية هي مظاهر الأعيان الثابتة، فالأسماء اللفظية في الحقيقة أسماء أسماء الأسماء فتدبر. ثم اعلم أن الذات أي حقيقة الوجود مأخوذة بصين من التعمينات الصفاتية من كمالاته تعالى اسم ذاتي، وتلك الحقيقة باعتبار تجل عناصر من التحليات الإلهية اسم فعلى، فالإسم عين المسمى باعتبار الهوية والوجود وان كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم. والأسماء وإن كانت متكثرة ولكن على الحقيقة ماثمة إلا ذات واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي تعتبر الذات مع كل منها و تسمى بالأسماء الإلهية. وتلك الأسماء هي الوجودات العينية التي من شئون الوجود الصمدي، والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف كالمقومين لتلك الوجودات، فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود آخر في مرتبة لا سابق ولا لاحق.

ثم ان توقيفية اسماء الله سبحانه تارة تذكر في اسمائه اللفظية وأخرى في اسمائه العينية، واستيفاء البحث عن توقيفية الأسماء يطلب في رسالتنا «الكلمة العليا في توقيفية الأسماء» حيث إنها تبحث عنها في ثمانية أبواب. والرسالة قد طبعت غير مرة، والباب السادس منها في بيان توقيفية الأسماء العينية المعنونة هاهنا من أن وقوع موجود في مرتبة من مراتب الوجود مقوم لوجوده. ولعل تعليقه منا أيضاً على آخر الفصل الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار مجددة في المقام (الاسفار - ج ١ - ص ٦٢ - بتصحيح الراقم وتعليقه عليه). (ح.ح)

(٤٦) الحق أن للعقول أيضاً تعلقاً بما دونها وتوجهها إليها إلا أن لها تعلقاً عنائياً وتكميلياً بها لا استكمالياً، وتدبر قوله سبحانه: «هو الذي يصلى عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور...» (الأحزاب - ٤٤). وقوله: «اذله وراء الثلاثة...» يعني أن للطبع وراء الاعتبارات الثلاثة المذكورة وهي

لترفعه عنها غاية الترفع . ثم صدر الطبع ، وهي الأربعة إذ له وراء الثلاثة انطباع و توغل فيها فتعلقه الانطباعي ينحل في الذهن إلى أصل توجه و رسوخ ، و أيضاً وقوع كل منهما في مرتبة ثالثة و رابعة مقوم لوجوده ، كما قلنا في العقل .



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

الماهية والوجود والتعلق اعتباراً آخر هو انطباع وتوغل في المواد.
تبصرة - الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الإشارات في الصنع والإبداع، وشرح المحقق الطوسي عليه في بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها، حيث قال الشيخ: «أوهام وتنبهات: قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب الوجود لنفسه...» وكذا المسألة الخامسة والأربعون من الفصل الأول من المقصد الأول من كشف المراد في شرح تجميد الاعتقاد، ولنا بعض التعليقات عليهما لعلها مفيدة في المقام، فراجع الكتابين بتصحيحنا وتعليقنا عليهما، والله سبحانه فتاح القلوب ومناج الغيوب. (ح. ح)



مركز بحوث الحاسوب بالرياض

الفريضة الرابعة

في

الفلكيات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفريدة الرابعة في الفلكيات

الجسمُ عضري أو أثري من فلك و كوكب مُنير
 تحققُ التركيب في الأركان دلُّ على التحركِ المكاني
 وهو على جسمٍ بذاكراً يكون ذا تحركٍ دورياً
 من عنصريةٍ ومن صفتها يخلو وذا مُحددُ جهاتها
 ذاقوةٍ ليس لها انتهاءً وذلك الجسمُ هو السماءُ
 والفلكُ الكليُّ تسعةٌ وذي أولها الأطلس ثانيها الذي
 حركة بطيئة تضاف له وبالسريرة اخصصن أوله
 يقطع حيث لفظ واحد قِلا من سطح ثانٍ هغ قصومياً
 ثم كراتُ السبعة السِارة ترتبها بنهجة مشهورة
 والثانِ كرسىٌ وعرش أطلس في السبعِ خنسٌ جوارِ كنسٍ
 والفلكُ الكليُّ والجسزني يعنى به المشمولُ والسعيُّ
 وكلُّ ما هناك حيُّ ناطقٌ ولجمالِ اللهِ دوماً عاشقٌ
 من خارجِ المركزِ أو موافقه وشاملِ الأرضِ وغيره فقه
 وهذه التسعة لم يكن أقل منها ولا أكثر إذ كلُّ بطل
 فليس كلُّ ثابتٍ في فلكٍ مع كسونها بالذات ذا تحركٍ

إذ كلها نوعاً وقدرأً اختلف
 كيف اتفاق سيرها في كهمر
 ولم يحرك تبعاً ذي فلك
 أليس ما بالعرضِ الذاتي طرى؟
 بالقولِ بالتقليلِ في الثمانية
 إذ ليس للمجموعِ كونٌ آخرُ
 وحيث لا مبدءٌ مسيلٌ ثم لا
 وذو المبادي لمسيراتٍ آخر
 فاستدعتِ السريعةُ ذي جسمٍ كل
 للتسع من كليها العقل العشر
 وواحدٌ بواحدٍ قد اكتنف
 ولا نظام في اتفاقٍ يعتري
 إن لم يكن لذاتها تَحْرُكُ
 كما في الأطلس وما به جرى
 ونفسٍ أخرى ليس نفسي راضية
 هل حازَ نفساً بشراً وبقر؟
 مبدءَ علمٍ خصَّ كيف انتقلا؟
 فالنفس ذي عقلٍ مجلُّ الخطر
 كي طبعت نفس به طبعٍ يحل
 واستتن عاشرأً يكمل البشر

الفريدة الرابعة في الفلكيات^(١)

بعد تمهيد^(٢) تقسيم للجسم كما قلنا : الجسم عنصري^(٣) من العناصر و ما تولد

(١) الأمر الأهم في الفلكيات هو التوجه الى الفلك في الهيئة المجسمة، والى الفلك الطبيعي الذي يبحث عنه في طبيعيات الفلسفة. ونحن قد حررنا البحث عنهما في الدرس الثامن عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة» وقد طبع عدة مرات؛ وكذا في رسالتنا المسماة به كل في فلك يسبحون؛ وقد طبعت أيضاً غير مرة في مجموعة مع تسع رسائل أخرى لنا.

وجملة الأمر أن الفلك عند المهندسين من أهل الهيئة هو مدار الكوكب و به يتم مقصودهم، و الإقتصار على الدوائر كاف للناظر في البراهين كما اقتصر عليها صاحب المجسطي، ويسمى حينئذ هذا العلم هيئة غير مجسمة وكان من العلوم الرياضية العرفية. ولما حاول هؤلاء سهولة التعليم والتعلم في تصور مبادئ الحركات تخيلوا أفلاكاً مجسمة على وجه تظهر وتنضبط تلك الحركات في مناطقها، وإذا اعتبر هذا العلم كذلك سمي هيئة مجسمة، ونعم ما أفاده الفاضل القوشجي في الفصل الثاني من المقصد الثاني من شرحه على تجريد الاعتقاد في ذلك بحث قال: «وكفى بهم فضلاً أنهم تخيلوا من الرجوه الممكنة ما تنضبط به أحوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه ييسر لهم أن يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت أرادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والأذهان، ومن تأمل في أحوال الأظلال على سطوح الرخامات شهد أن هذا كشيء عجاب، وأثنى عليهم بشاء مستطاب».

وأما الفلك في الطبيعيات فتارة يبحث عنه لإثبات محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة وغيره، وتارة يبحث عنه فيها لإثبات أفلاك محرّكة للكواكب، فعرّفوا الفلك بأنه جسم كروي يحيط به سطحان متوازيان؛ أو أنه كرة متحركة بالذات على الإستدارة، وغيرهما من التعاريف؛ وكان ما تخيل الرياضيون من أهل الهيئة في تجسم الأفلاك صار مستمسك الطبيعيين ومدركهم في تجسم الأفلاك فتدبر جيداً. (ح. ح.)

(٢) الظرف متعلق بقوله شرعنا بعد سطرين وقدم عليه. (ح. ح.)

(٣) لفظي المنصري والاثيري تغليب، إذ الجسم المنصري مثلاً من قبيل نسبة الجنس إلى انواعه كالجوهر الصوري، والجوهر المادي.

منها أو أثيري الأثير المختار. و كون الفلك مختاراً و كونه افضل من العناصر معلوم^(٤)، من - بيان للأثيري - فلك و كوكب منير ؛
 شرعنا في إثبات وجود الفلك عقلاً قبل النظر إلى الواقع بأنه تحقق التركيب في الأركان يعني العناصر و إن كان تركيباً غير حقيقي كما في الطين دلّ على التحرك المكاني، أي الحركة الأينية ضرورة اقتضاء كل منها كونه في مكانه الطبيعي فيجبرها على الإلتيام ، و انتقال بعضها إلى حيز بعض سبب غير طبيعة كل منها^(٥)، و هو عناية المبدء الفعّال و هو، أي التحرك المكاني دلّ على وجود جسم، بذاكرياً بتوسط الدلالة على الجهتين المختلفتين بالطبع، إذ الحركة الأينية من جهة إلى جهة ، و الجهات الإضافية ترجع في الحقيقة إليهما.

و قد علمت استلزامهما^(٦) وجود جسم محدّد ذي وضع محيط بالأبعاد و الجهات ذي شكل مستدير و يكون ذاتحرك دورياً و هذا أيضاً تدلّ عليه الحركة الأينية^(٧) من جهة حدوثها ، و طلب التخصص لحدوثها و ربطها بالقديم ، فإن

(٤) وذلك لأن الفلك المجسم على عقيدتهم طبيعة خامسة، بسيط لا يتطرق اليه الكون والفساد، ولا الحرق والالتيام مثلاً، وأن الفلك القمر وما فوقه بالنسبة إلى ما دون القمر آباء، ومادون القمر أمهات فيقولون الآباء السبعة والأمهات الأربع، قوله سبحانه: «الرجال قوامون على النساء»، وللرجال عليهنّ درجة. وقال العارف الرومي في المثنوي:

آسمان مرد و زمين زن در خرد آنجه آن انداخت اين مى پرورد

على أنما يأتي في هذه الفريدة من أن «كل ما في عالم الأفلاك حتى ناطق لكونها ذوات نفوس ناطقة...» (ح. ح)

(٥) قد دريت أن السبب طبيعي وهو القوة الجاذبة الأرضية وان كان بعناية المبدء الفعّال. (ح. ح)
 (٦) وقد علمت تحقيق القول في الجهة في «غرر في الجهة» من الفريدة الثالثة. وقوله: «ويكون ذاتحرك دورياً» ولك أن تقول: لا كلام في أن كل حادث زمني علته مجموع اصل قديم و شرط حادث هو جزء من الحركة الدورية ولكن هذه الحركة الدورية أرضية فان الأرض لها حركة وضعية دورية، بل لها حركات أخرى أيضاً، فلا يدل قولكم على إثبات فلك محدّد للجهات. (ح. ح)
 (٧) أي الحركة الأينية لكونها من جهة إلى جهة دلّت على ذات الفلك و لحدوثها دلّت على حركته الدائمة، إذ كل حادث لا بدّ له من رابط إلى القديم و كل حادث زمني علته مجموع اصل قديم، و شرط حادث هو جزء من الحركة الدورية الفلكية والحركة المستقيمة حادثة، لانها كائنة بعد ان لم تكن.

المستقيمات من الحركات مبتدئة من السكون ومنتهية إليه^(٨) و ذلك الجسم من

(٨) ناظر الى الفصل السادس عشر من النمط السادس من اشارات الشيخ الرئيس حيث قال: والحركات التي تفعل حدوداً ونقطاً هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل فان الإيصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن. ثم انه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد، وتكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زماناً لا يكون الشيء مفارقاً ومتحركاً، والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون لا محالة، فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية.

أقول: وقد حررت في الأعوام السالفة بيان ذلك الفصل بالفارسية في أثناء بعض الدورات من تدريسنا شرح المحقق الطوسي على الاشارات بما يلي:

«مراد از حرکات، حرکات مستقیم مختلف است چه این که حدود و نقط، حدود و نقط حقیقی است نه فرضی اعتباری که در امتداد يك خط مستقیم یا مستدیر لحاظ می شود.

مقصود در این فصل این است که مشاء، زمان را مقدار حرکت می دانند، و زمان را غیر منتهی که لا اول له ولا آخر له زیرا که فیض الهی ازلاً وابتداً متحقق است و عالم قدیم زمانی است پس باید راسم زمان هم متحرکی باشد به حرکت غیر منتهی حرکتی که لا أول لها ولا آخر لها.

این حرکت از متحرکی چنانی، یا باید يك حرکت استقامی غیر انعطافی باشد و یا حرکات استقامی انعطافی باشد، و یا يك حرکت استداری. در فرض اول با تنهایی ابعاد سازگار نیست، و

متحرك استقامی در بعد منتهی راسم زمان غیر منتهی نمی شود. در فرض دوم بین حرکات مختلف که منعطف آن دو است سکوناً ما لازم آید سکونی لا ینقطع، زیرا که مثلاً بعد از الف تا با

است، متحرك را در هر يك از الف و با انعطاف است، و در هر انعطافی سکونی، پس چنین متحرك راسم زمان غیر منتهی متصل واحد نمی شود، پس در نتیجه می ماند حرکت دوریه وضعیه

که راسم زمان کلایی است، و متحرك به چنین حرکت فلکی به نام محدّد الجهات است که او را فلک نهم و معدّل النهار و فلک اطلس و فلک الافلاک و اسامی دیگر نیز گویند، و حرکت اولی را

بدان منسوب کنند که راسم زمان غیر منتهی و رابط بین حادث و قدیم است، و از این حرکت تعبیر به حرکت سرمدیه می کنند.

حجّت شیخ در اشارات همانست که در فصل هشتم مقاله چهارم طبیعیات شفاء (ط ١ - چاپ سنگی - ص ١٤٠) اقامه کرده است.

حجّت مشهور که خواجه در شرح نقل کرده است ناقص است زیرا که متحرك به حرکت استقامی انعطافی که دو حرکت مختلف از او صادر می شود مستلزم تسالی آئین است زیرا که سبب دو

عنصرية و من صفاتها ولوازمها يخلو و ذا محدود جهاتها.

و المراد من العنصرية مبدئية الميل المستقيم المستلزم نفيه نفي كثير من الأشياء عن الفلك المساوق ، جوازها عليه جوازه منها عدم قبول الفلك الكون و الفساد ، أي الكون من شيء و الفساد إلى شيء و إن قبل الكون بمعنى الوجود عن الجاعل على سبيل الإبداع ، و الفساد بمعنى^(۹) الفناء البحت أشد من الفساد إلى شيء إذ يبقى حينئذ مادته ، فللفلك طبيعة خامسة فلا حار و لا بارد و لا رطب و لا يابس و لا خفيف و لا ثقيل و نحو ذلك مما يستلزم جوازه عليه قبوله الحركة المستقيمة^(۱۰) ، و

حركات مختلف که دو میل مختلف باشد در آن نام برده نشد تا از نهایت یک میل و از بدایت میل دیگر دو آن وصول و غیر موصل فهمیده شود و تخلل سکون بین آن دو به علت بطلان تنالی آئین لازم آید و نتواند راسم زمان چنانی شود، زیرا که بنا بر تقریر حجّت مشهور می شود که یک آن فصل مشترک بین دو حرکت مستقیم مختلف انعطافی باشد مثل نقطه ای که فصل مشترک دو خط و خطی که فصل مشترک بین دو سطح و سطحی که فصل مشترک بین دو جسم است. اما حجّت شیخ تمام است که علت هر یک از دو حرکت مختلف که میل است و محرک موصل عبارت از آنست در حجّت آورده شده است، پس آن وصول آن میل، و آن بدایت این میل، یک آن فصل مشترک نمی توانند بوده باشند لذا بعلمت بطلان تنالی آئین بین دو آن سکون ما لازم آید که چنین متحرک به حرکت استقامی انعطافی راسم زمان نمی تواند بوده باشد تا مدعی بگوید: بعد متناهی است مقبول است، و زمان غیر متناهی و حرکت سرمدیه است هم قبول است، و لکن در این بعد متناهی که از الف تا با است متحرک از الف به با و از با به الف الی غیر النهایه حرکت استقامی انعطافی داشته باشد و راسم زمان چنانی بوده باشد.

این تقریر خلاصه ای در بیان غرض این فصل اشارات بنا بر ممشای مشاء است، با امر حرکت حی و حرکت جوهری و تجدّد امثال در صحف عرفانیه و حکمت متعالیه آمیخته نشود و اشتباه امر پیش نیاید. (ح. ح)

(۹) لا يخفى عليك أن في العبارة مقطاً، والأسف أن نسخة مخطوطة من الكتاب عندنا توافق النسخ المطبوعة منه في ذلك؛ وكأما سقطت كلمة الموصول مع صدر الصلة وكان الاصل هكذا: «والفساد بمعنى الفناء البحت الذي هو أشد من الفساد إلى شيء...»، فالفساد الأول في هذه الجملة منصوب معطوف على الكون، أي وإن قبل الفساد بمعنى الفناء الخ. (ح. ح)

(۱۰) فالحرارة والبرودة شأنهما تقريبي وجمع، كما قالوا: الحرارة كيفية مفرقة للمختلفات جامعة للمتشاكلات؛ والبرودة بالعكس. وتحدثان في البسيط تخلصاً وتكائفاً، والفرق والجمع حركة

كلّ ما يقبلها^(١١) فإنه متّجه من جهة إلى جهة، فكلّ ما هذا شأنه ، فالجهات متحدّدة قبله ، وهذا ينافي محدّدية الفلك للجهات .

فالواو في قولنا : وذا محدّد للحال ، ليكون علة للخلوّ، و يكون ذلك الجسم ذا قوة فعالة لتلك الحركة الوضعية المحافظة للزمان ، ليس لها انتهاء ، لأن له نفساً مجردة كما يأتي ، و لوصول المدد إليه من العقل المفارق على الدوام و ذلك الجسم هو السماء ، إذ لا نعني بالسماء أو الفلك، إلا الجسم الموصوف بالصفات الكذائية .

و أما عدد الفلك فقلنا : و الفلك الكلّي تسعة^(١٢) قيّدنا بالكلّي ، إذ لو أطلق كان أزيد منها و ذي أي التسعة أولها: الفلك الأطلس سميّ به^(١٣) لخلوّه عن الكوكب كالاطلس الخالي عن النقوش.



مستقيمة للأجزاء من الاوساط إلى الاطراف، ومن الاطراف إلى الاوساط. وكذا التخلخل والتكالف والرطوبة كيفية يكون بها الجسم سهل القبول للتشكل وسهل الترك. واليبوسة كيفية يكون بها عسرهما؛ ومعلوم انهما مستلزمان للحركة المستقيمة للأجزاء؛ والخفة والثقل نفس الميل المستقيم والاعتماد والكل يستلزم ان يكون في الأوجه جهة، وفي الأمكان مكان، فانه إذا توجه من الاطراف إلى الوسط بقي جهة. والحال ان جهة الفوق الحقيقي سطح قائم بالمحدد، وكذا إذا توجه عن الوسط إلى الاطراف.

(١١) كلمة «ما» راجعة إلى الأجسام العنصرية التي هي تحت فلك القمر فانها تقبل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل ونحوها.

(١٢) سيفسّر الكلّي بعد اسطر بقوله: «والفلك الكلّي والجزئي/يعني به المشمول والسعي». ثم لو اطلق الفلك ولم يقيد بالكلّي كان ازيد من تسعة لشموله الأفلاك الجزئية، وسيأتي قوله في ذلك: «غرر في اشارة اجمالية الى الافلاك الجزئية». (ح. ح)

(١٣) يعني أنه كأسمه غيرمكوكب. له اسماء اخرى سمي بكل واحد منها باعتبار خاص، و الدرس التاسع عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة» مفيد في المقام. ثم إن في هذه المباحث خلطاً بين الهيئة الجسميّة وبين المسائل الطبيعيّة الفلسفيّة كما أومأنا إليه غير مرّة والمعتمد هو الأول و الأصل في ذلك هو ما في آخر الفصل الثاني من المقالة الثالثة عشرة من المخطوطي بتحريه المحقق الطوسي من أن الواجب على صاحب هذه الصناعة أن يضع دوائر أو أجراماً ذات حركات متشابهة على نضد وترتيب تتركب من جميعها هذه الحركات المحسوسة المختلفة...» (ح. ح)

ثانيها: الفلك الذي حركة بطيئة تضاف له أيسمى بفلك الثوابت^(١٤). و

(١٤) سُمي هذا الفلك بفلك الثوابت لأن الهوي من حيث هو هوي لا يثبت فضلاً في الفلكيات، ففي الهيئة المجسمة تخيلوا الكواكب الثابتة في فلك مجسم ثم حصلوا اطوالها وعروضها وسائر أوضاعها في المراصد بالنسبة إلى الأرض؛ وإنما اقتضى الفلاسفة ائرههم ذلك في الطبيعيات فقالوا بمثل ما تخيلوا. وسمي بفلك الثوابت لأن المتقدمين من المتفكرين في خلق السماوات والأرض لم يجدوا كواكب متحركة بغير الحركة اليومية حتى جاء ابرخس (هيبارك) ووجد للثوابت القرية من المنطقة حركة ما نحو المشرق ولم يقدر على تعيين مقدارها، ثم جاء بطليموس صاحب المجسطي فوجدها متحركة في كل مائة سنة شمسية درجة واحدة.

اعلم أن من الكلمات السامية في تسمية الثوابت بالثوابت ما هو مذكور في أول الفصل الأول من المقالة السابعة من المجسطي، ونحوه ما في أول الفصل الثاني من الباب الأول من المقالة التاسعة من القانون لأبي ريحان البيروني (ط ١- حيدر أبدا الدكن - ص ٩٨٨)؛ وخلاصة ما أفاده من التسمية هي ثبات ما بين تلك الثوابت من الأبعاد على وتيرة واحدة، ولزيد الفائدة تأتي بخلاصة ما أفاده كل واحد منهما:

ففي الفصل المذكور من المجسطي بتحرير المحقق الطوسي «في أن الثوابت حافظة لأوضاعها أبداً: من الصواب تسمية هذه الكواكب بالثابتة لا لكونها جميعاً كالمتحركة في كرة يتحرك نحو المشرق حركتها الخاصة فان التسمية بالثبات من هذا الوجه غير لائق بها بل لثبات أوضاعها وأبعاد ما بينها، ويدل على الأمرين وجودها كذلك في الأزمنة الماضية إلى زماننا، وقد حكم ابرخس أيضاً بهما من اعتباره للأمر الظاهرة إلا أن حكمه كان بالحدس والتقريب أشبه منه باليقين والتحقيق لأن ما وقع اليه من أرساد القدماء كانت بسيرة جداً، وكادت أن تكون أرساداً دونها أرسطلس وطيموخارس لا غير، وهي مع ذلك لم تكن محصلة ولا مستقصاة، وقد انضاف الى ذلك ما شاهدناه الى زماننا موافقاً لما تقدم فزادت الثقة بطول الزمان، ويكون ما وقع اليها من ارساد ابرخس محصلة في غاية الاستقصاء...».

وأما ما أفاده البيروني في الموضع المذكور من القانون في علة تسمية الثابتة بالثبات فهو أن «إحدى علل ذلك هو ثبات ما بينها من الأبعاد على وتيرة واحدة لم يختلف في المنظر قط، والأخرى ثبات عروضها عن منطقة البروج على مقدار واحد فكأنها بها بين الصفتين ساكنة على جسم واحد يديرها بأسرها إدارة واحدة كتحرك السفينة من في حيزومها ومن في كونها ومن فيما بينها حركة واحدة مع سكونهم.

فقد ذكر بعض المعللين لهذا المعنى أن القدماء لم يكونوا تنبهوا لما لها من الحركة وكانوا يبرونها عنها ويظنون أنها ثابتة لا تتحرك البتة وهذه أو هي العلة فلسنا نعرف من لم يأتنا بناؤه ولا يعلمهم إلا الله وحده.

بالسرعة^(١٥) أي بالحركة السريعة اليومية اخصصن أوله أي أول الأفلاك التسعة ، و

فأما ما انتهى اليها خبره من اليونانيين كطموخارس وارسطلس واعوماس ومانالاؤس وارشميدس وابرخس ثم بطليموس ومن بعده فانهم كانوا يبدأون على ارضها ويديمون اعتبار مواضعها ويأخذون الأدوار المستوية للشمس من مقارناتها للكواكب الثابتة لمن يرونه له من الحركة التي ذكر بطليموس أنها في كل مائة سنة درجة واحدة، ولتصحیح علة تسميتها بالثبات من جهة ثبات عروضهم وأبعاد ما بينها دون في كتابه عدة من الكواكب التي على استقامته في المنظر وما يخرج من تلك الاستقامة قليلاً ليخلد اشكالها لمن يأتي بعده حتى يعلم أن ما ثبت منها لو لم يكن كذلك لزال تلك الاستقامات منذ عهده وعهد ابرخس... هذا ما اردنا نقله من المجسطي والقانون مزيداً للاستبصار.

واعلم أن فلك الثوابت يسمى فلك البروج، ودائرة اوساط البروج، والدائرة الشمسية واسامي أخرى. وإن شئت مزيد الاستبصار في المقام فراجع الدرسين العشرين، والخامس والعشرين من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة» (ح. ح)

(١٥) اعلم أن الأرض متحركة بالاستدارة حركة وضعية، وهذا الرأي السديد له عرق قويم اصيل من قديم الدهر، وقد نقله بطليموس القلودي في الفصل السابع من المقالة الأولى من المجسطي حيث قال: «وقد ظن قوم أن الأرض متحركة بالاستدارة حول محور الحركة اليومية من المغرب إلى المشرق ونسبوا الحركة اليومية اليها وحدها على تقدير كون السماء غير متحركة على هذا المحور، أو اليهما معا على تقدير كونها أيضاً متحركة عليه...»

وقول إن علماء الهيئة في أعمالهم الرصدية يفرضون الأرض ساكنة والأجرام العلوية متحركة حولها كما هو الظاهر المشهود حتى يتيسر ويسهل لهم استخراج حركات الأجرام السماوية بالنسبة الى الأرض؛ وإن اختلاف الفريقتين في حركة الأرض أو ساكنها لا يوجب اختلافاً عملياً في جلّ المطالب الهيوية.

والدرس السابع عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة» كثير الجدوى في المقام جداً فعليك بالرجوع اليه. وهكذا الدرس الثامن والخمسون من كتابنا الآخر المدون بالفارسي المسمى «دروس هيت وديگر رسته های رياضي».

وبما حررناه وشرنا اليه دريت حقانية ما قلنا مراراً من أن كثيراً من المسائل الفلكية في طبيعيات الفلسفة تمسك بالمباني الهيوية وفي الحقيقة خلط بين المسائل الطبيعية والهيوية فتدبر.

تبصرة: اختلاف منظر الأرض بالنسبة الى الشمس قليل جداً، كما ينبعث عن ذلك استخراج كسوف الشمس عن الجداول أي الإزياج، وبالنسبة الى ما فوق الشمس متف فان الأرض بالنسبة اليه كنقطة واحدة، والقول بسكون كرة الأرض ودوران الأجرام العلوية عليها هو بمنزلة أن يقال مثلاً أن كرة الأرض مع عظيمها تدور حول حبة ساكنة اصغر من حبة سمسم بكثير، والهيوي الخبير

هو الفلك الأطلس - و تكبير الضمير، باعتبار إرجاعه إلى الفلك - المراد به الجنس ،
 الدال على التعدد . و للإشارة إلى كمية سرعته^(١٦)، قلنا: حسب ما قرّر في الهيئة
 يقطع الفلك الأطلس، حيث لفظ واحد^(١٧) قبلاً، أي يتحرك بمقدار ما يقول أحد:
 «واحد» من مسافة سطح فلك ثان هو فلك الثوابت ، هغ قصوميلاً، أي خمسة آلاف
 و مائة و ستة و تسعين ميلاً و هو ألف و سبعمائة و اثنان و ثلاثون فرسخاً من مقعره ،
 والله أعلم بما يتحرك محدّبه حينئذ، إذ مقدار ثخن الفلك الأقصى و بُعد محدّب
 سطحه من مركز الأرض، لا سبيل للبشر إلى استخراجها، كما في «القيسات»^{(١٨)(١٩)}.

المتضلع في معرفة الأجرام والأبعاد لا يتفوه بمثل هذا الرأي الفائل، والورود في البحث يوجب
 الإطناب والخروج عن أسلوب تعليقة الكتاب. ولعمري إن كثيراً من مسائل الكتاب في الطبيعيات
 قمين باسم تاريخ الفلسفة. (ح. ح)

(١٦) وان شئت قلت كمية سرعة الأرض بحركتها الانتغالية. ثم اعلم أن الشمس تطلع في دقيقتين تقريباً
 من مبداء القرص إلى منتهاه وقطرها أعظم من ألف مثل قطر الأرض فيتحرك كل جزء منه في ثانية
 واحدة عشرة أمثال قطر الأرض. ولنا في شرح العين الخامسة عشرة من كتابنا «شرح العيون في شرح
 العيون» (ط ١ - ص ٣١٠) بحث وتحقيق في المقام فان شئت فراجع. (ح. ح)

(١٧) بالسكون كما هو ظاهر قولهم بمقدار ما يقول أحد واحد، ولو كان منوناً زاد العدد.

(١٨) قال في الومضة الثانية من القيس الثالث (ط ١ من الحجري - ص ٥٦): «ينبغي أن يكون محلّ الزمان
 أسرع الحركات وأظهرها لتكون جملة الحركات بأسرها متقدرة به، وأن يكون حامل الحركة التي
 هي محلّ الزمان الجرم المحيط بالكل لتكون جميع المكانية والزمانية بأسرها واقعة فيه فجعل
 الزمان لا محالة مقدار حركة الفلك الأقصى وحالاً فيها، ولذلك سميت أجزاء منطقة حركته المتحرك
 بها جميع السماويات وهي معدّل النهار من الدّرجات أزماناً، ومقدار طلوع خمسة عشر جزءاً منها
 ساعة مستوية.

وقد استبان لنا بالضوابط التعليقية في علم الهيئة أن المتحرك بها يقطع مقدار درجة من مقعر الفلك
 الأقصى وعدد أميالها تسعة آلاف و ثلاثمائة و ثلاثة و اربعون ألفاً وثلاثة وتسعون في ثلث خمس
 ساعة مستوية؛ وفي جزء من تسعمائة جزء منها وذلك بقدر ما يعدّ أحد من واحد إلى ثلاثين يقطع ما
 عدد أمياله مائة وخمسة وخمسون ألفاً وسبعمائة وثمانية عشر و سدن، فبمقدار ما يقول
 أحد: واحد، يتحرك خمسة آلاف و مائة وستة و تسعين ميلاً، وهو ألف و سبعمائة و اثنان و ثلاثون
 فرسخاً من مقعره، والله أعلم بما يتحرك محدّبه حينئذ إذ مقدار ثخن الفلك الأقصى و بُعد محدّب
 سطحه من مركز الأرض لا سبيل للبشر إلى استخراجها وتعرّفه ولا يعلمه إلا صانعه العزيز العليم.

ثم بعد كرة الثوابت كرات الكواكب السبعة السيارة وترتيبها بنهجة مشهورة^(٢٠)،

وعند بعض الحساب من الراصدين يتحرك في هذا الوقت الفين واربعمائة فرسخ من مقره. فعلى ما ذكرناه يتحرك من مقره في ساعة مستوية ستة وثلاثين الف الف فرسخ وثلاثمائة الف فرسخ واثنين وسبعين الف فرسخ؛ وعلى ذلك الحساب خمسين الف الف فرسخ واربع مائة الف فرسخ. أقول لا يخفى عليك أن كل فرسخ ثلاثة أميال. ثم إن ما أتى به في القيسات مبنً أيضاً على ما تخيل الهويون في الهيئة الخمسة، فهذا أيضاً خلط بينها وبين الطبيعيات. والعجب أن صاحب القيسات المير محمد باقر الداماد الحسيني ونحوه من افاخم العلماء تعودوا بالهيئة الخمسة وتفوهوا بها فقط وفرعوا المسائل الطبيعية الفلكية عليها مع أن كثيراً من أعظم القدماء كارسطرخس الساموسي وفيثاغورس الحكيم وبطليموس صاحب المجسطي صرحوا بأن الأرض متحركة حركة وضعية من المغرب الى المشرق بمقدار الحركة اليومية، وطلوع الكواكب وغروبها وارتفاعاتها انما هي بهذه الحركة، على التفصيل الذي حررناه في الدرس السابع عشر من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة. (ح. ح)

(١٩) القيسات، ص ٨٢، ط دانشگاه تهران. (م. ط)

(٢٠) اقربها من الأرض فلك القمر المسمى بالنير الأصغر، ثم فوقه فلك عطارد المسمى بالكاتب أيضاً، ويقال له بالفارسية: «ديبر فلك»، ثم فوقه فلك الزهرة الملقبة بالسعد الأصغر، وهي مع عطارد يسميان بالسفلين، ثم فوقها فلك الشمس وهي النير الأعظم، ثم فوقها فلك المريخ المسمى بالأحمر أيضاً، وفي الأحكام النجومية يعبرون عنه بالنحس الأصغر، ثم فوقه فلك المشتري وهو السعد الأكبر في الأحكام، ثم فوقه فلك زحل المسمى بكبوان أيضاً، كما يسمى بالطارق أيضاً، قوله سبحانه: «والسما والطارق وما ادراك ما الطارق النجم الشاقب»، وهو النحس الأكبر في الأحكام؛ وهذه الثلاثة تسمى بالعلوية، وهي مع السفليين بالخمسة المنحيرة، وهي مع النيرين بالسبعة السيارة؛ ثم فوق زحل فلك الثوابت، وفوق هذا الفلك فلك معدل النهار المسمى بفلك الأفلاك وأسماى أخرى أيضاً.

وأعلم أن ترتيبها وتضدها على الوجه المذكور مستفادان من قاعدة اختلاف المنظر، وكسف بعضها بالبعض، وقاعدة استحسانية على ما هو محرر في الكتب الهيوية كشرح الفاضل الرومي على الملخص في الهيئة للجفميني، وشروح البرجندي والحفري والمير السيد الشريف الجرجاني على الفصل الثاني من الباب الثاني من التذكرة في الهيئة للخواجه نصير الدين الطوسي، والجامع البهادري للرصدي الكبير الملاً غلامحسين الشيرازي الجونفوري (ط هند - الحز الأول من الخزينة الخامسة - ص ٤٥٦).

والفرق بين الترتيب والنضد أن الترتيب هو بيان أن أيها أعلى وأيها أسفل؛ والنضد هو بيان كيفية انضمام بعضها الى بعض بحيث يماس مقعر كل منها محدب ما يليه مثلاً. وقد يجيء النضد بمعنى الترتيب أيضاً. (ح. ح)

والفلك الثامن «كُرسِيٌّ»^(٢١).

في لسان الشريعة^(٢٢)، و«عرش» في ذلك اللسان فلك أطلس و كان في السماوات السبع «خَنَسٌ جِوَارٌ كُنَسٌ»^(٢٣)، أي رواجع جاريات مستورات تحت نور الشمس، وهي

(٢١) إشارة إلى التوفيق بين الشرع والعقل، فلا منافاة بين عدّه الافلاك تسعة، وما في الكتاب الالهي من ان السموات سبع، اذ الفلك الأطلس والثوابت مسميان في اللسان الشرع بالعرش والكُرسِي. (٢٢) ناظر الى كلام العلامة الشيخ البهائي في مفتتح «تشریح الأفلاك» من أن «العالم الجسماني كرة منضّدة من ثلاث عشرة كرة متلاصقة اعلاها الأطلس وهو كاسمه غير مكوكب، ثم فلك الثوابت وكلها مركوزة في ثخنه بحيث يماس اعظمها سطحه، وهذان هما العرش والكُرسِي بلسان الشرع...».

أقول: كل واحد من العرش والكُرسِي مرتبة شامخة من مراتب الوجود الصمدي المساق للحق ومقام العرش أعظم من الكُرسِي؛ ولكل واحد منهما مظاهر حتى يقال على سطح البيت مثلاً عرشه، وهكذا الكُرسِي فيقال على سرير الملك مثلاً كُرسِيه، والفلك الأطلس على تخيل تجسّمه في الهيئة الجسميّة فهو مظهر من مظاهر العرش، وهكذا فلك الثوابت على تخيل تجسّمه مظهر من مظاهر الكُرسِي. وللعلامة ابن الفناري في منصح الانس تنقيب وتحقيق في العرش والكُرسِي، ولنا بعض الإشارات في كتابنا «الف نكتة ونكتة»، والورود في البحث عنهما يوجب الاسهاب وينجرّ الى تأليف كتاب مستطاب، لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً. (ح. ح.)

(٢٣) إشارة الى قوله سبحانه في سورة التكويد: «فلا أقسم بالجوار الكنس». الخنس جمع خانس، والكنس جمع كانس كطلّب وطلب. عن الوصي الامام أمير المؤمنين على عليه الصلوة والسلام: «هي خمسة النجم زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد». أقول: وهي السيارات الخمس المتحيرة. قال أبو جعفر الطبري في التفسير: «اختلف أهل التأويل في الخنس الجوار الكنس...»؛ وقال الأستاذ العلامة الشعراني - روي فداه -: «والأصل في ذلك كلام أمير المؤمنين (ع)، واختلف الرواة في التعبير لعدم مهارتهم في النجوم».

الخنوس: الانقباض والانخفاض والاستخفاء. يقال: خنس من بين القوم وانخنس. وفي الحديث: الشيطان يوسوس الى العبد فاذا ذكر الله خنس أي انقبض ولذلك سمي الخناس.

وفي الجمع: كناس الطير والوحش بيت يتخذ ويختفي فيه. وقال الجوهري في الصحاح: الكانس الظبي يدخل في كناسه، وهو موضعه في الشجر يكتن فيه ويستتر. وفي تفسير الفخر الرازي: «تكنست المرأة إذا دخلت هودجها تشبه بالظبي إذا دخل الكناس». والكواكب تكنس في بروجها كالظباء تدخل في كناسها. والجوار صفة للخنس كالكنس.

وانما سميت بالمتحيرة لأن لها سرعةً وبطوياً واستقامةً وإقامةً ورجوعاً كأنها متحيرة في مسيرها فإن ما

الخمس المتحيرة . و كونها في السبع من قبيل قولنا : «زيد في البلد»^(٢٤) ، و من باب الأين العام. والمراد أنها ليست في الثامن و التاسع و الفلك الكلي المنطوق به ، و الفلك الجزئي المفهوم منه يعني به، أي بالمدكور المشمول ناظر إلى الجزئي ، و السعي^(٢٥) ناظر إلى الكلي، يعني لا يراد بهما ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين و مقابله .
و كل ما هناك، أي في عالم الأفلاك حي^(٢٦) ناطق لكونها ذوات نفوس ناطقة ،

بعرضها في الطول هو الرجعة والاستقامة والإقامة. والاستقامة هي حركتها الخاصة على التوالي أي على التوالي البروج من المغرب إلى المشرق، من الحمل إلى الثور ثم إلى الجوزاء وهكذا على الترتيب؛ فإذا تحركت القهقري بعكس هذا الترتيب أي على خلاف التوالي شبه الحركة اليومية يقال أنها رواجع فهي حينئذ تنحس أي تنقبض وتتأخر وتخس زماناً؛ والإقامة تعرضها بحيث تقف مدة عن الحركة استقامة ورجعة على ما بين في علم الهيئة، وهي كنوسها. وقد فسّر كنوسها باختفائها تحت ضوء الشمس كما في تفسير النيشابوري؛ والمصنف ذهب إليه حيث قال مستورات تحت نور الشمس ولعلّ الدرس الواحد والستين من كتابنا الفارسي «دروس هيث و ديگر رشقه های رياضي» يقع مفيداً لمن هو من أهل ذلك العلم. (ح. ح)

(٢٤) فأينه الخاص هو كونه في البعد الذي شغله. وأينه العام والاعم، وهكذا كونه في البيت والدار والبلد وهكذا، وأنما قلنا: ذلك لان الخمسة في الخمس لا في السبع، ولم نقل في الخمس، اذ لم نصرح بها.

(٢٥) قد تقدم في الإلهيات أنهم يقولون الفلك الكلي ويريدون به المحيط (ج ٢/٢ - ص ٧١٣)، وسيأتي كلامه في الفلك الكلي والأفلاك الجزئية بعيد هذا في عنوان «غرر في اشارة اجمالية الى الافلاك الجزئية» (ح. ح)

(٢٦) قال الله تعالى شأنه: «هو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون» (القرآن الكريم - الانبياء - ٣٦) والجمع بالواو والنون للعقلاء. وكذا في سورة يوسف عليه السلام: «اني

رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين». وقال الفخر الرازي في تفسير المفاتيح: «في الآية سؤالات، السؤال الأول قوله: «رأيتهم لي ساجدين» فقوله ساجدين لا يليق الا بالعقلاء والكواكب جمادات فكيف جازت اللفظة المخصوصة بالعقلاء في حق الجمادات؟ قلنا: إن جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون أن الكواكب أحياء ناطقة احتجوا بهذه الآية؛ وكذلك احتجوا بقوله تعالى: «وكل في فلك يسبحون» والجمع بالواو والنون مختص بالعقلاء...». والآيات والروايات في ذلك كثيرة جداً.

الدعاء الثالث والاربعون من الصحيفة السجّادية: «وكان من دعائه (ع) إذا نظر الى الهلال: «أيها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير، المتصرف في فلك التدبير...». وللسيد عليخان المدني في رياض السالكين في شرح صحيفة السيد الساجدين، وكذلك للسيد محمد باقر الحسيني المعروف بالداماد، والفيض القاشي، والسيد نعمة الله الجزائري، والشيخ البهائي في الحديقة الهلالية،

كما يأتي؛ ولجمال الله تعالى دوماً عاشق و هي وإن كان لكل منها معشوق يخصه
من العقول التسعة التي يازاء الأفلاك، كما هو المشهور، و في كتبهم مسطور^(٢٧)،^(٢٨)

لطائف في المقام في شرح الدعاء المذكور؛ وتلك الآثار القيمة كلها مطبوعة وعليك بالرجوع إليها،
والورود في نقلها وبيانها ينجر إلى الإسهاب والإطناب، ويوجب الخروج عن طور تعليقة الكتاب.
وفي حديفة الحكيم السنائي الغزنوي:

عرش وكرسى جرمهای كرات كمترنند از بهائم و حشرات
خفساء و مگس حمارقبان همه با جان و مهرومه بی جان

وفي ديوان النوجهري الدامغاني:

من و تو غافلیم و ماه و خورشید براین گردون گردان نیست غافل

وفي ديوان هذا الحقيير:

مه و خورشید و استاره بر این گردون گردانند به حکم حجّت قاطع براه خویشتن پویا
زذرّه تا مسجرّه از رقیقت تا حقیقت را بیایی راکع و ساجد بحمد و مدح حق گویا
دو عالم يك مصلى هست و دائم در صلواتند همه اشباح در اینجا همه ارواح در آنجا
وقوله كما يأتي، يأتي في آخر الفرع الأولي من الفريدة السادسة حيث يقول: «قد قيل للسماء نفس
تنطبع...» (ج. ح)

(٢٧) سلطان البحث عن ذلك يطلب في فصول النمط السادس من الاشارات وشرح المحقق الطوسي
عليه. وقوله: «إلا انها سرادقات جلاله...» يعني أن العقول سرادقات جلاله سبحانه، وقبلة الكل
واحد وهو الله جلّ جلاله. وانك ترى في الحركة الجوهريّة والحركة الحبيّة الصعودية أن النبات قبله
الجماد، والحيوان قبله النبات، والانسان قبله الحيوان، والحق سبحانه قبله الانسان وقلت في غزل من
ديواني بالفارسية في هذا المعنى:

معشوق حُسن مطلق اگر نیست ما سواه یکسر بسوی کعبه قریش روانه چیست
ومن كلمات الشيخ البيوتاني افلوطين في ذلك: «النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت
على مركزها غير أنها دائرة لا بُد لها ومركزها العقل؛ وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها
وهو الخير الأول المحض غير أن النفس والعقل وإن كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدأ بل هي
ساكنة واقفة شبيهة بمركزها، وأما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها وهو العقل حركة
الاستكمال. وأما دائرة العالم السفلي فانها دائرة تدور حول النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه
الحركة الذاتية شوقاً إلى النفس كشوق النفس إلى العقل وشوق العقل إلى الخير الأول المحض...»

(الاسفار - ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٧٤ و صنوان الحكمة - ص ١٧٣. ح. ح)

(٢٨) اتولوجيا، ص ١٩٦ ط عبدالرحمن بدوي و الاسفار، ج ٥، ص ٢٤٠. (م. ط)

إلا أنها سرادقات جلاله، وإشراقات جماله، و قبلة الكل واحد من فلك - كلمة «من» بيان لكل خارج المركز^(٢٩) عن مركز العالم - أو فلك موافقه، أي موافق المركز لمركز العالم، ومن فلك شامل الأرض محيط بها و من غيره، أي فلك غير شامل للأرض كالتدوير، فقه، وفيه إشارة إلى تقسيم للفلك اليها.

كلام في المقام مع أعلام فخام

منهم: الشيخ الرئيس^(٣٠)، حيث جوز أن تكون الثوابت كل في فلك على حدة .
ومنهم: المحقق الطوسي - رحمة الله عليه^(٣١) - حيث جوز أن تكون الأفلاك ثمانية

(٢٩) اعلم أن المتفكرين في خلق السموات والأرض لما رأوا أن للكواكب السبعة السيارة أوجاً وحضيضاً بالنسبة إلى مركز الأرض، تخيلوا في تصوير الهيئة المحسمة وتنظيمها لكل واحد منه فلماً خارج المركز - أي فلماً محيطاً بالأرض مركزه خارج عن مركز الأرض - فحيث إن مركز هذا الفلك خارج عن مركز الأرض والكوكب في ثخن خارج المركز كما في الشمس، أو في ثخن فلك التدوير والتدوير في ثخن خارج المركز كما في السبعة الأخرى، فلا جرم كان للكواكب بالنسبة إلى مركز الأرض أوج وحضيض. والأوج معرب «أوگ» كلمة هندية، وهو بعد نقطة من الفلك بالنسبة إلى الأرض، ومقابلته الحضيض.

وأما فسرنا الفلك الخارج عن مركز الأرض بقولنا: «أي فلماً محيطاً بالأرض...» لأنه إذا لم يكن محيطاً بها كفلك التدوير لا يسمى بالفلك الخارج عن مركز الأرض وإن كان مركزه خارجاً عن مركز الأرض. ثم يعرف الفلك الموافق المركز بالقياس إلى الفلك الخارج المركز. ولعل الدرس الستين من كتابنا «دروس هيمت وديگر رسته های ریاضی» يعينك في المقام. (ح. ح)

(٣٠) قال الشيخ رضوان الله عليه في مفتتح الفصل السادس من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء بعد نقل آراءه في حركات الكواكب ما هذا لفظه: «على أني لم يتبين لي بياناً واضحاً أن الكواكب الثابتة في كرة واحدة، أو في كرات تنطبق بعضها على بعض إلا باقناعات، وعسى أن يكون ذلك واضحاً لغيري...» (ط ١ من الرحلي - ص ١٧٥). (ح. ح)

و أيضاً طبيعيات الشفاء، ج ٢، ص ٤٦، ط قاهره. (م. ط)

(٣١) قال المحقق الطوسي - رضوان الله تعالى عليه - في الفصل الثاني من الباب الثاني من التذكرة في الهيئة ما هذا لفظه: «ثم انه - أي الناظر بجهد النيرين والخمسة من الكواكب - أي زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد - ذوي حركات مختلفة غير متشابهة لا في انفسها ولا بقياس بعضها إلى بعض فلذلك اثبت أهل هذا العلم تسعة افلاك في بادى نظرهم اثنين منها للحركتين المذكورتين - أي

ذوي حركات خاصة غريبة، و تتعلق نفس أخرى بالمجموع تحركها الحركة اليومية^(٣٢)،

السريعة والبطيئة جداً - ومنبعا للسيارات السبعة. ولما لم يكن لباقي الكواكب حركة غير الأوليين اكتفوا بأحد فلكيهما مكاناً لها وإن كان كونها على افلاك شتى جائزاً؛ وأيضاً اسناد إحدى الأوليين الى المجموع - أي مجموع الافلاك من حيث هو مجموع - لا الى فلك خاص به لم يكن ممتنعاً لكنهم لم يذهبوا إلى ذلك...».

والعلامة الخفري في شرحه على التذكرة أفاد في بيان عبارة المحقق الطوسي: «وأيضاً إسناد إحدى الأوليين...» بقوله: «توجيه ذلك على ما نقل عن المصنف أن تتعلق نفس واحدة بالفلك ثمانية وتحركها الحركة الأولى السريعة، وتتعلق بكل واحد منها نفس أخرى عليحدة وتحركه حركة أخرى خاصة به فتكون الحركة البطيئة للثمان منها، وتكون الكواكب الثابتة مركزوزة فيه متحركة بالبطيئة والسريعة معاً...».

ثم للشارح المذكور وكذلك للمحققين البرجندي والشريف تحقيقات نافعة في شرحهم على التذكرة في المقام. (ح. ح)

(٣٢) الحركة اليومية هي الحركة الأولى السريعة الغربية - أي الحركة في المشرق الى المغرب، وهي في اصطلاح الهيئة حركة على خلاف التوالي وذلك لأن المراد من التوالي هو توالي البروج من الحمل الى الثور ومن الثور الى الجوزاء وهكذا الى الحوت على التوالي نظمهم ونضدهم. وتعبير المصنف - رضوان الله عليه - سهو، والصواب أن يقال: «حيث جوز أن تكون الأفلاك ثمانية ذوى حركات خاصة شرقية، وتتعلق نفس أخرى بالمجموع تحركها الحركة اليومية» أي الغربية كما دريت من شرح الخفري حيث قال: أن تتعلق نفس واحدة بالفلك ثمانية وتحركها الحركة الأولى السريعة الخ؛ وكما قال الرصدي الكبير صاحب الزيج البهادري والجامع البهادري في الجامع: «ورأي المحقق طوسي عليه الرحمة بدين مائل شده كه اگر افلاك كليه عوض نه، هشت مفروض شود كافي مدعى باشد. توجيهش اين كه جايز است كه در مجموع كرات ثمانية بدين حيثيت كه مجموع است نفس واحد متعلق باشد و مجموع را به حركت سريعه يوميه حركت دهد، و باز در هر واحد نفسى عليحده عليحده متعلق گردد و هر يك را به حركت مخصوصه متحرك گرداند» (ط هند - ص ٤٧٣).

تبصرة: ان في المقام احتمالات شتى نقلها شراح التذكرة في الهيئة مثل جواز كون الأفلاك الكلية اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أو سبعة بل قال الخفري الاحتمالات مترقيات الى أزيد من عشرين. وقال: «نقل عن صاحب التحفة أنه قال: قلت للمصنف - يعني المحقق الطوسي -: فعلى ما ذكرتم يمكن أن تكون الأفلاك الكلية سبعة فقط بأن تفرض الثوابت مركزوزة على محدب مثل زحل، ودوائر البروج على محدبه متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة، وتتعلق نفس واحدة بمجموع السبعة وتحركه بالحركة الأولى، ونفس أخرى تعلق بممثل زحل وحده وتحركه بالحركة

فقلنا: وهذه التسعة لم يكن أقل منها ولا أكثر منها، إذ كل من الأقلية و الأكترية بطل.
 إذ نقول في مقام الأكترية: لو كان الثوابت كل في فلك^(٣٣) فإما أن يكون كل واحد من أفلاكها متحركاً بذاته.
 فنقول: كيف يكون انقضاء^(٣٤) حركات الجميع في زمان واحد؟ وكيف تكون

البطئية، ونفس ثلاثة تعلقت بخارجيه وتحركه بالحركة الخاصة، وباقي الأفلاك الستة على حالها، فاستحسنه أثني عليّ.

أقول: صاحب التحفة هو القطب الشيرازي تلميذ المحقق نصير الدين الطوسي كما في باب الافلاك من الشوارق. ثم اعلم أن الأصل في تصوير الافلاك ما هو محرر في بيان الهيئة المجسمة في الكتب المربوطة كما اشرنا اليه غير مرة، وحركة الكواكب بأسرها كحركة الأرض وذلك تقدير العزيز العليم. وكون الثوابت في فلك متخيل واحد متجسم إنما يستقيم في الهيئة المجسمة فقط. وما قاله المصنف حول كلمات هؤلاء الأعلام الفخام ليس بما لم يدركوه ولم يتعرضوا له. وما ترى من اسلوب تعليقاتنا على الكتاب فإنا المقصود إبانة بعض غرائبه على الرسم المعهود، والورود في التنقيب والتعقيب ينجر الى الإسهاب ويوجب الخروج عن دأب تعليقة الكتاب. (ح. ح.)
 (٣٣) الأرض بالنسبة الى الثوابت كنقطة، والثوابت لكثرة بعدها كأنها ترى مجسمة في سطح واحد ولذلك تخيل في الهيئة المجسمة أن كلها مركزوزة في فلك مجسم. وقد أجاد العالم الرصدي الملائم محسن الشيرازي الجونفوري صاحب الزيج البهادري والجامع البهادري حيث قال في الجامع في بيان الهيئة المجسمة وغير المجسمة ببيان الشريف: «واضح باد كه اين هيئت فلك مجسمة شمس كه ميبين شد نظر بر تصور مبادئ حركات است چه تصور حركت موقوف است بر تصور جسم يعنى اول تصور اجسام كروى نمايند و از حركت آن تشخيص مناطق كنند و حركت مركز كوكب را منوط به حركت منطقه دارند و اين چنين هيئت را هيئت مجسمه خوانند و در آن شايه از علم طبيعى هم باشد و محض از علوم رياضيه نبود.

واگر اقتضار بدوائر كنند كه مدارات محسوسه حركات مراكز كواكب و افلاك اند و به براهين خطوط اثبات مقررات اين علم كنند، در اين صورت اين هيئت را هيئت غير مجسمه نامند و علمش محض رياضى باشد، بلكه اگر ادنى تأمل كنند بدانند كه حين اجراى برهان مقررات هيئت مجسمة هم غير مجسمة مى شود لهذا بطليموس در مجسطى اصلاً التفات به تجسم نه نموده است او محض بدوائر و اوتار ابتدائى اين علم داشته است» (جامع بهادري - ط هند - ص ٥٧٤) وان شئت راجع الدرر ١٠٧ من كتابنا الفارسي: «دروس هيئت و ديگر رشته هاى رياضى» (ص ٧٣٧). (ح. ح.)

(٣٤) وقد يجاب عنه بأن الاختلاف قدراً ونوعاً وان كان يوجب الاختلاف في الحركة إلا أنه لا يوجب

حركاتها متفقة^(٣٥) مع اختلاف تلك الأفلاك قدرأ؟ لإحاطة بعضها ببعض، بل مع اختلافها نوعاً^(٣٦) كما سيجيء.

وإلى هذا أشرنا بقولنا: فليس كل كوكب ثابت، إنما سمي ما عدا السبعة ثوابت، مع كونها متحركة لبطؤ حركتها ولثبات أوضاعها^(٣٧) كل بالنسبة إلى الآخر

عدم انقضاء الجميع في زمان واحد إذ لا يلزمه الاتفاق في الحركة فإن كل واحد من المحاط يمكن أن يكون ابطأ من المحيط بمقدار نقصان مسافته عنه فيكون جميعها متسقاً منتظماً وتتم الدورة في كهفر، نعم يبقى في البين بعد الأتساق والانتظام في هذا الاختلاف وهو غير مانع عن التجويز إذا لا مكان كاف له. (ح. ح.)

(٣٥) الحق ان القول باتفاق سير الثوابت في كهفر هو من ارصاد الأقدمين، والذين جاؤوا بعدهم وجدوه في مراصدهم مختلفة قال الحكيم الرياضي الرصدي المولوي أبو القاسم غلامحسين الشيرازي الجونفوري في الزيج البهاري (ط هند - ص ٥٦٥): «به سبب بطؤ حركت كواكب ثابتة قدما را زعم چنان شد كه اين همه كواكب را يك حركت است، بعضی قائل شدند كه در يك صد سال شمسی يك درجه قطع می کنند، و بعضی هفتاد سال گفتند، و بعضی شصت و شش سال، وليكن در اين جزو زمان به تحقيق دقيق معلوم شد كه قدر حركت بیشتر از اين كواكب با خودها مختلف است آن كه بفايت سريع است در مدت شصت و يكسال و هشت ماه و هشت روز قمری وسطی يك درجه قطع می کنند، و آن كه بطی تر است در عرض هشتاد و دو سال و سه ماه و هفده روز قمری وسطی يك درجه قطع می کنند، و حركت سائر كواكب ما بين اين دوزمانه است...» (ح. ح.)

(٣٦) اختلاف الأفلاك والفلكيات نوعاً لامتناع الفلك عليهما، فان الماء مثلا كان نوعاً منتشر الافراد لقبوله الفلك، ولو لم يقبله لكان متصلاً واحداً، فلو كان للشمس مثلاً فردان من نوع واحد كان أو لا متصلاً، ثم صار منفصلاً وهو محال.

وأنما كان اختلافها النوعي دالاً على اختلاف حركاتها، لانه إذا كانت طبيعتها ونفوسها مختلفة بالنوع وهي طالبات، ومطلوباتها أيضاً المتشبهة هي بها متخالفة بالنوع كانت حركاتها وهي طلباتها متخالفة. وأنما كانت المطلوبات متخالفة بالنوع، لانه العقول، وهي أيضاً نوعها منحصر في فرد، لأن تعدد افراد نوع واحد بالمادة وعوارضها المفارقة والعقول مجردة.

(٣٧) تقدم في أوائل هذه الفريضة بياننا في وجه تسميتها بالثوابت لبطؤ حركتها، أو لثبات أوضاعها. وكذلك قال المحقق الطوسي في الفصل الثاني من الباب الثاني من التذكرة في الهيئة في بيان فلك الثوابت ما هذا لفظه:

«وسمّوه فلك البروج وفلك الثوابت، وسموا كواكبه الثوابت إما لقلة حركتها الثانية أو لثبات أوضاعها أبدأ...» وقال البرجندي نقلاً عن صاحب التحفة في بيان: «أو لثبات أوضاعها أبدأ»:

في فلك على حدة ، مع كونها ، أي كون كل من تلك الأفلاك بالذات لا بالتبع لفلك أعلى ، كما في الشق الآخر ؛ ذا تحرك إذ كملها ، أي كل تلك الأفلاك على تقدير تعدد أفلاك الثوابت نوعاً وقدرأً اختلف وواحد منها بواحد آخر . قد اكتنف وعند هذا ، كيف يتحقق اتفاق سيرها ؟ أي سير أفلاك الثوابت في كهفها ، أي في خمسة و عشرين ألف سنة و مائتين .

والحال أنه لانظام^(٣٨) و اتساق في اتفاق ، أي فيما هو بالاتفاق يعترى ، وإما أن يكون كل واحد منها متحركاً بتبعية فلك أعلى محيط بالكل يُحركها الحركة البطيئة . فنقول: كيف يكون هناك أفلاك^(٣٩) ليس لها^(٤٠) حركات خاصة وإنما هي متحركة بالعرض ؟ و لو لم تكن للسيارات حركات خاصة لم تثبت لها أفلاكاً سوى الفلك الأطلس .



«بحيث لا يختلف ابعاد ما بينها ولا أبعادها عن المنطقة والقطبين ولا عن مركز العالم؛ أو لأنها كالمثلحمة في فلكها بحيث لا يتحرك في تخن فلكها من موضع منه إلى موضع آخر بخلاف السيارات؛ أو لأن القدماء ومنهم ارسطو ما وجدوها متحركة بغير السرعة وكان معتقدهم أن الحركة اليومية لكرة الثوابت إلى أن جاء أيرخس وبيّن أن الكواكب التي حوالى منطقة البروج حركة؛ ثم بيّن بطليموس أن لجميعها حركة إلى التوالي في كل مائة سنة درجة» .

أقول: قد تقدم بيان اختلاف حركات تلك الكواكب ، فالحق أن لها حركة أيضاً ، وتخيل كونها في فلك مجسم هو ما دريت من بيان الهيئة المجسمة وغير المجسمة ، وحيث إنها بعيدة عن الأرض غاية البعد ولذا ترى اوضاعها ثابتة تقريباً سميت بالثوابت . (ح . ح)

(٣٨) كما في انسان له ستة اصابع ، فانه اقل الوجود لا الاكثري فضلاً عن الدائمي . وانقضاء حركة الكل بعد هذه المدة دائمي . وأما مساواة المثلثات في الحركة مع اختلافها فغير بينة ، فيجوز تفاوتها في الحركة ولو كان تفاوتاً غير بين .

(٣٩) والحال ان الفلك جسم متحرك بالذات ، واذ خلق فقد خلق متحركاً بالذات . فكيف يجوز ان لا يكون مبدء ميل مستدير في ذاته؟ ألا بالعرض لشيء آخر . وإذا كان فيه مبدء ميل مستدير بالذات وحركته بالذات ، ولا محالة مختلفة لاختلافها النوعي ، واختلاف معشوقاتها المشبهة بها بالنوع لم يبق اوضاع الثوابت ثابتة . وهذا خلاف الواقع .

(٤٠) أي كيف يكون هناك افلاك مع أن تعدد الفلك لا يعلم إلا بتعدد الحركة والتعدد لا يعلم إلا بالاختلاف . (ح . ح)

وإلى هذا أشرنا بقولنا: و لم يحرك تبعاً ذي ، أي افلاك الثوابت على فرض التعدد، - فهو مفعول قُدم على فاعل - هو فلك إن لم يكن لذاتها تحرك ، أليس ما بالعرض الذاتي^(٤١) - مفعول - طرى؟ كما في الفلك الأطلس ، و ما به جرى^(٤٢) مما في جوفه .

و نقول : في مقام الأقلية الوجود مساوق للوحدة ، فما لا وحدة حقيقية له ، فلا وجود حقيقي له ، فمجموع الثمانية لا وجود له^(٤٣) على حدة حتى يتعلق به نفس على حدة وراء النفوس المتعلقة بها ، فمجموع بشر و بقر مثلاً^(٤٤) ، لا وجود له على حدة ، فلا نفس له وراء نفس كل واحد منهما .

و أيضاً النفس لا بد له في مصدرية^(٤٥) الحركة الجزئية من مخصص ، كالطبع



(٤١) أي ماله حركة بالذات. (ح. ح)

(٤٢) فإن لكل منها حركة خاصة غريبة، فإن فلك زحل يتم دورة في ثلاثين سنة؛ والمشتري في اثني عشر سنة. وكذا الباقي والأطلس محرّكها حركة شرقية، ففي الثوابت أيضاً لا بد أن يتحرك كل منها حركة خاصة، ويحركها فلك أعلى بالعرض الحركة البطيئة.

(٤٣) إذ لا وحدة له واذ لا متعلق فلا متعلق؛ ومجموع الانسان والحجر الموضوع بجانبه له تركيب يعتبره العقل، فله وحدة ضعيفة في العقل، فله وجود على حده فيه.

وأما في الخارج فالحجر له وحدة فله وجود فيه. والانسان له وجود، إذ له وحدة والمجموع ليس له وحدة، فلا وجود. ولهذا في التقاسيم لا يعدّ الاسم والحرف في تقسيم الكلمة قسماً منها، ولا العقل والنفس قسماً في تقسيم الجوهر وقس عليهما.

(٤٤) هذا التمثيل في المقام ليس بصحيح جداً وذلك لأن مجموع بقر وبشر أمر اعتباري يعتبره الذهن في موطنه، ولا يتحقق من وجودين منحازين متميزين متشخصين في الخارج شخص واحد؛ وأما مجموع الأفلاك الثمانية على الوجه الذي حرره المحقق الطوسي، أو السبعة على الوجه الذي ألقاه صاحب التحفة عليه بما دريت أنفاً من نقل كلامهما فكل واحد من مجموع الثمانية أو السبعة شخص واحد له نفس واحدة ذات أعضاء عديدة. (ح. ح)

(٤٥) وسيأتي في أول الفريدة السادسة أن النفس اسم لهذه الإضافة إلى الجسم لا لحقيقة هذا الجوهر المدبّر، ولهذا كان مبحث النفس من الطبيعيات. ومن تأمل في الآيات والروايات يجد أن عصيان الانسان من حيث هذه الإضافة، ولولا هذا التعلق لكانت النفس عقلاً، والعقل كما في الأثر ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان (الكافي المعروف بأعراب الراقم - ج ١ - ص ٨).

والنفس المنطبعة، لإنبعاث الميل والإرادة، والعلم بالجزئيات^(٤٦) ولذا وسَطُوا القُوى^(٤٧) والطباع في أفعال النفس، ولولاه لكانت النفس عقلاً. والطبع والنفس المنطبعة لأبد لهما من جسم يحلآن فيه، والمبادي الجزئية المنطبعة في الثمانية إنما هي لحركاتها الخاصة ولا يجوز حلول مبادي مشتركة مضادة فيها.

والى هذه أشرنا بقولنا: بالقول بالتقليل في الثمانية ونفس أخرى تحركها السريعة ليس نفسي راضية، إذ ليس للمجموع كون وجود آخر، هل حاز من الحياة نفساً أخرى؟ - استفهام إنكاري - بشر وبقر أي مجموعهما، وحيث لا مبدء ميل جزئي استداري هو الطبيعة الخامسة، ثم لا مبدء علم خص ولا مبدء شوق وإرادة جزئيين من النفس المنطبعة، كيف انتقلا؟ أي كيف وقع الانتقال والحركة الشرقية من وضع جزئي إلى وضع جزئي آخر؟ وذي المبادي المنطبعة في الثمانية لمسيرات اخر من حركاتها الخاصة، ولا يجدي في مبادي الحركة السريعة، وإذا لم تتحقق^(٤٨) المبادي الجزئية الضرورية في مباشرة الحركة الجزئية ومع ذلك يصدر من النفس التحريك بلا

(٤٦) النسخ المطبوعة مع اختلافها في الطبع متفقة في العبارة هكذا: «والعلم الجزئيات» بدون الحرف الخافض، وكأنها طبعت من صورة اصل واحد بلا تحقيق وتعمق؛ والمعجب أن عبارة نسخة مخطوطة من الكتاب أعني غرر الفرائد موجودة في مكتبتنا عارية عن الخافض أيضاً، ولكن الصواب هو «والعلم بالجزئيات» مع الحرف الخافض. (ح. ح)

(٤٧) فإذا اراد العقل ان يحرك البدن إلى جهة مخصوصة لزم التخصيص من غير مخصص ان لم تنوسط القوى، لانه يعقل الحركة الكلية والمسافة الكلية والجهة الكلية، فلا بد من خيال وحس مشترك يتخيل الحركة الخاصة، ومن قوة شوقية ينبعث منها الإرادة الجزئية، ومن قوة عاملة تفعل الحركة الجزئية، والعقل نسبه إلى الكل على السواء، فهكذا النفس الكلية، إذا فعلت الحركة الجزئية لا بد لها من هذه القوى، فبالنفس المنطبعة تدرك وضماً بعد وضع، وبالقوة الشوقية تريده، وبالطبيعة تفعله، وهذه من المنطبعات في المحل ولا محل لها هاهنا.

ونفوسها الخاصة بها لكل منها شأن يخصه، وكذا المبادي الجزئية التي تحت النفوس الخاصة ولو انطبعت المبادي الجزئية اللازمة، لتلك النفس الكلية المحركة حركة سريعة في مجال مبادي النفوس الخاصة، لزم التركيب من القوى المتضادة في الفلك وهو باطل.

(٤٨) جواب إذا هو قوله الآتي: فالنفس ذي عقل... (ح. ح)

آلة ، فالنفس ذي اسم إشارة بدل من النفس عقل، إذ الفرق بينهما بالإحتياج إلى الآلة في الفعل، وعدم الإحتياج . و العقل مجلّل الخطر، أي مترفع الشأن عن مباشرة الحركات هذا خلف. فاستدعت السريعة^(٥١) ذي بدل جسم كل^(٥٠) كي طبعت نفس به، أي فيه و كي طبع خامس يحلّ به.

تذنيب:

للتسع^(٥١) من كليها^(٥٢)، أي كلي الأفلاك العقل العشر و استثن منها عقلاً عاشراً

(٤٩) أي الحركة السريعة اليومية استدعت الجسم الكل الذي يسمى فلك الأفلاك والفلك التاسع أيضاً. وللنفس طبع خامس أي طبيعة خامسة فوق الطبائع الأربع التي تحت فلك القمر من النار والهواء والماء والأرض؛ ولكننا قد قلنا مراراً هذا خلط بين الهيئة المجسمة وبين المسائل الطبيعية الفلسفية؛ على أنك قد دريت أن الأرض لها حركة وضعية وهذه الحركة السريعة اليومية إنما هي تلك الحركة الوضعية. وقد قال نظام الدين النيسابوري في شرحه على المجسطي: «ذهب بعض الأوائل إلى أن الأرض تحرك على الوسط حركة وضعية من المغرب إلى المشرق وبسببها يرى الكواكب متحركة من المشرق إلى المغرب كما أن السفينة في الماء متحركة والشط ماكن ومع هذا تتخيل حركة الشط إلى خلاف جهة حركة السفينة». (ح. ح)

(٥٠) وهو الفلك الأطلس، ويقال: لجسمه جسم الكل؛ ولنفسه نفس الكل؛ ولعقله عقل الكل.
(٥١) أي للنفس التسع من الأفلاك الكلية التسعة العقول العشرة هي المشبه بها تستكمل بحركاتها وتتشبه بها في تحصيل فعلية بعد فعلية وشهود بعد شهود، الأ عقل العاشر، فإنه المشبه به لكواكب الأرض وهي النفوس الناطقة فإنها تستكمل بان تشبّه به في وفور الفعلية والتمامية وهو جامع لجميع الفعليات التي فيما دونه وهو معلم الكل من المذكورين في الشرح بتعليم الله تعالى.
كما قال تعالى: «علمه شديد القوى» وهو روح الامين. كما قال تعالى: «انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين» وهاهنا مقام آخر، ليس هنا مقام ذكره.

(٥٢) قد تقدم أن لكل واحد من الأفلاك الكلية معشوقاً يخصه وهو العقل يتحرك الفلك تشبّها به كالإنسان له بدن ونفس ويتحرك ويكسب تقريباً إلى العقل وتشبّها به وإن كان قبلة الكل واحداً وهو المعشوق المطلق الصمد الحق. وفيه ناظر إلى ما ذهب إليه المشاء في كيفية صدور الكثرة عن الواحد من أن لكل فلك كلي عقلاً مفارقاً نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا، والأفلاك الكلية تسعة فصدر من الحق سبحانه العقل الأول، ومن هذا العقل شيخان هما العقل الثاني والجرم الأقصى أي الفلك الأطلس، ثم من العقل الثاني شيخان هما العقل الثالث وفلك الثوابت؛ وهكذا إلى أن صدر

يُكْمَلُ البشر ، فهو بإزاء النفوس الأرضية، و هو بإذن الله تعالى يوحى إلى الأنبياء
 - صلوات الله عليهم - و يُلهم الأولياء - سلام الله عليهم - و يُعَلِّم العلماء .
 و التسعة الأخرى من العقول العشرة بإزاء النفوس التسع الفلكية معشوقات لها،
 وتلك النفوس تشبّه بها بحركاتها الخاصة.



مركز تقيت كميتر علوم إسلامي

من العقل التاسع شيخان هما العقل العاشر وفلك القمر، والعقل العاشر هو العقل الفائض على انفسنا
 وهو عقل العالم الأرضي المسمى بالعقل الفعال وله كدخدائية ما دون القمر من العالم الأرضي.
 راجع في ذلك الفصلين الثالث والرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء، والنمط السادس من
 الاشارات وشرح المحقق الطوسي عليه.

ثم لا يخفى عليك أن البيت المذكور: «للتسع من كليها...» لا يخلو من اغلاق، وبإليت المصنّف -
 رضوان الله عليه - قال مثل هذا:

| | |
|------------------------|--------------------------|
| والفلك إن كان كلياً له | عقل مفارق لذاك انتبهوا |
| فتسعة عقول الأفلاك كما | عاشرها كان لما دون السما |
| تشبه النفوس بالعقول | يعلمه من كان من فحول |

(ح.ح)

غور في اشارة اجمالية الى الأفلak الجزئية

وإنما الجزئي منه اثنان وعشرتان للذكا نوعان
 ممثّل والأخسر التدوير أو خارج ترديدهم شهير
 مسيرة منطقة البروج وليس للخارج من خروج
 بسيره تبدي الفصول الأربعة لأنها معدلاً مقاطعة
 علوية وزهرة كراتها كل ثلاث استوت هيئاتها
 ممثّل وحامل تدوير يركز فيه كوكب منير
 عطارد زاد مديراً كالقمر علوية وزهرة بالجوزهر
 وقمر حامله في مائل ليس مطبّقاً على ممثّل
 مناطق المثلاث انطبقت منطقة البروج اسماً انطبقت
 وخارج لغير شمس مشرقة مقاطع المناطق ذي المنطقة
 ممثّل حامل ذي الوميض اشتركا في الأوج والحضيض
 وما كالأطلس لغرب مائل فجوزهر ومدير مائل
 وغيرها حركتها من مغرب على توال للبروج لازب
 لكنها اختلفت في سيرها وحددت في الهيئة كغيرها

غرد في إشارة إجمالية إلى الأفلاك الجزئية^(١)

الفلك الكلبي ما به تنضبط^(٢) إحدى الحركات التسع ، و الجزئي ما ليس

(١) الأفلاك التسعة الكلية في الهيئة المجسمة تنتهي بالتحليل إلى أربعة وعشرين فلکاً وهي الفلك الأطلس، وفلك الثوابت، وفلكان للشمس، وثلاثة أفلاك لكل واحد من الزهرة والمريخ والمشتري وزحل، وأربعة أفلاك لكل واحد من القمر وعطارد.

وأما الأفلاك عند الجمهور من المهندسين المقتصرين على الدوائر أي الأفلاك الغير المجسمة فأربعة وثلاثون فانهم مقتصرون من الفلك التاسع والثامن على دائرتين متقاطعتين هما منطقتاهما، ويوردون للشمس دائرتين، وللقمر أربع دوائر، ولكل من العلوية والزهرة خمس دوائر، ولعطارد ست دوائر كما هو محرر ومبرهن في شروح التذكرة، وشرح القاضل الرومي على الملخص في الهيئة للجفيني الخوارزمي، والدرس الثامن عشر من «دروس معرفة الوقت والقبلة» وغيرها. (ح. ح.)

(٢) قد فسر الفلك الكلبي من قبل في غرر في تحقيق ماهية المثل (ج ٢/٢ - ص ٧١٣) بقوله: «يقولون

الفلك الكلبي ويريدون به المحيط» ونحوه ما تقدم في مفتتح هذه الفريدة حيث قال: «والفلك الكلبي والجزئي / يعني به المشمول والسمي» ثم قال هاهنا: «الفلك الكلبي ما به تنضبط إحدى الحركات التسع...» ولا يخفى عليك أن الأفلاك الخمسة المتحيرة بعضها محيط على بعض، وأن حركات السيارة تنضبط بجميع حركات أفلاك كل واحد منها من المحيط والمحاط. على أن الفلك المحيط على الإطلاق هو الأطلس فقط فيلزم على تفسير الكلبي بالمحيط والسمي أن يكون الأطلس وحده كلياً دون الأفلاك الثمانية الأخرى. ثم بالأطلس تنضبط الحركة اليومية فقط دون غيرها من الحركات الأخرى.

فالصواب أن يفسر الفلك الكلبي بالكلبي الجموعي، مثلاً يقال في الهيئة المجسمة: فلك القمر، وفلك عطارد، وفلك الزهرة، وهكذا إلى الفلك التاسع نحو أن تقول: الهياكل التسع، ثم في مقام التشریح وبيان علل حركاتها وضبطها يفصل ما سوى الثامن والتاسع إلى عدة أفلاك بعضها محيط على بعض، وبعضها ليس كذلك كالتدوير مثلاً.

ولزيد التوضيح ننقل بعض عبارتنا في المقام عن الدرس الواحد والستين من كتابنا الفارسي «دروس هيت و ديگر رشته های رياضي» وهي ما يلي:

كذلك، أي لا ينضبط به فقط ، بل لا بد أن ينضم إليه غيره حتى تنضبط إحديها به ، وإنما الجزئي منها ، أي من الأفلاك اثنان و عشرين ، أي عشرون للذكا نوعان ، أي للشمس اثنان : أحدهما ، مثل و الآخر التدوير ، أو بدل التدوير ، خارج مركزه عن مركز العالم .

ترديدهم^(٣) في أن حركة الشمس تنضبط بالتدوير أو بالخارج ؟ لا حاجة فيه إليهما معاً ، شهيراً مسيره ، أي مسير الذكا ، منطقة البروج^(٤) ، أي منطقة فلكه المركز ، هو فيه منطبقة عليها ملازمة لها ، كما قلنا : وليس للخارج ، أي لخارج مركزه من خروج عن سطحها بسيره يُبدي الفصول الأربعة ، لأنها أي منطقة البروج معدلاً ، أي

«فلك كلي و جزئي كدام است؟ فلك رابه كلي و جزئي نام مي برند، مراد آنان از فلك كلي كل يك فلك است، واز جزئي اجزاي آن كه فلك كلي مجموع آن اجزاء است و بدانها تشریح مي شود. مثلاً فلك قمر كه مي گویند مقصود مجموع جوزهر و مايل و حامل و تدوير او است و اين مجموع فلك كلي قمر است، و آن چهار فلك افلاك جزئيه قمر. خواجه طوسي در شرح فصل سى ام نمط ششم اشارات بدین مفاد فرموده است: «قسّموا الأفلاك الى كليات تظهر منها حركة واحدة إما بسيطة أو مركبة، والى جزئية تفصل الكليات اليها». و روشتر از آن بعد از چند سطری فرموده است: «جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب». (ح. ح)

(٣) یعنی أن أحوال الشمس تنضبط بالفلكين: الممثل والخارج المركز، وتنضبط أيضاً بالفلك الممثل وتدوير وحامل موافق المركز كما قرر الوجهين أتم تقرير العلامة الخفري في شرح التذكرة، إلا أن الأول هو المشهور وعليه الجمهور حيث قالوا: إنا لا نثبت فضلاً في الفلكيات.

واعلم أن الأفلاك الممثلة سميت بها لمائلتها فلك البروج في القطبين والمحور والمركز. ثم إن الدوائر التي في سطح دائرة البروج أي الدوائر التي تحدث على سطوح الأفلاك الممثلة عند توهنا دائرة البروج قاطعة للعالم تسمى أيضاً بالأفلاك الممثلة لمائلتها دائرة البروج في القطبين والمحور والمركز. (ح. ح)

(٤) اعلم ان عرض الكوكب قوس من دائرة العرض ما بين دائرة البروج وبين رأس الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب المستهى الى الفلك البروج بشرط أن لا يتوسط قطب البروج بين طرفيها؛ ودائرة العرض هي دائرة عظيمة تمرّ بقطبي البروج وبطرف الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب الى سطح فلك البروج ويعرف بها عرض الكوكب وهو بعده عن فلك البروج؛ ولما كانت الشمس لا تميل عن سطح دائرة البروج قط - أي لازمة بحركتها لسطحها دائماً - والعرض عبارة عن الميل عنها شمالاً أو جنوباً فالشمس لا عرض لها قط. (ح. ح)

دائرة معدل النهار^(٥) مقاطعة ، فتصير حركته شمالية و جنوبية ، علوية^(٦)، أي كواكب علوية هي المريخ و المشتري و الزحل و زهرة كراتها كل ، أي كل من كراتها ثلاث استوت هياتها^(٧)، أي هيات كل من الأفلاك الأربعة من حيث اشتماله على الثلاث ، و تلك الثلاث ممثل و حامل^(٨) و تدوير موصوف ، بأنه يركز فيه كوكب منير و عطارد زام علوية^(٩) و زهرة فلکاً مديراً^(١٠) هو في ثخن مُمثله، كحامله في ثخن مُديره ، كالقمر ، أي كما أن القمر زاد علوية و زهرة بالجوزهر^(١١) ، هو فلک

(٥) واما سميت معدل النهار لأن الشمس اذا سامتها اعتدل الليل والنهار في جميع النواحي أي استويا في المقدار. (ح. ح)

(٦) اقرب السيارات منا هو القمر ويقال له النير الأصغر، وفوقه عطارد، وفوقه الزهرة، وهي مع عطارد يسميان بالسفليين من حيث انهما تحت الشمس، ثم الشمس ويقال لها النير الأعظم وهذا النير مع النير الأصغر يسميان بالنيرين، ثم المريخ، ثم المشتري، ثم زحل وهذه الثلاثة تسمى بالعلوية لكونها فوق الشمس، وهذه الثلاثة مع السفليين تسمى بالخمسة المتحيرة، وهذه الخمسة مع النيرين بالسبعة السيارة، ثم فوق زحل الثوابت. (ح. ح)

(٧) بخلاف الشمس مع هذه الأربعة من حيث الاقلية، فان لها ثخنتين كما علمت. وبخلاف العطارد والقمر معها من حيث الاكثرية، اذ لكل منهما أربع كرات كما ستعلم.

(٨) سمي بالفلك الحامل لكونه حامل فلک التدوير، وفلك التدوير مركز في ثخن الحامل، والكوكب مركز في ثخن فلک التدوير. (ح. ح)

(٩) أي عليها، فكان من باب الحذف والايصال.

(١٠) تخويل في الهيئة المجسمة لتنظيم حركة عطارد اربعة افلاك هي الممثل والمدير والتدوير والحامل. وحركة المدير على خلاف التوالي أي من المشرق الى المغرب. والتدوير في ثخن الحامل والحامل في ثخن المدير، وسمي مديراً لإدارته مركز ذلك الآخر المحوي - أي انه يدير الفلك الحامل ومركزه - فللعطارد أوجان وحضيضان على التفصيل الذي تجده في الدرر الستين من كتابنا الفارسي: «دروس هيت و ديگر رشته های رياضي». (ح. ح)

(١١) فلک القمر مشتمل على اربعة افلاك هي الجوزهر والمائل والحامل والتدوير. والتدوير في ثخن الحامل ككون جرم الشمس في الخارج المركز. والحامل في ثخن المائل نحو كون الفلك الخارج المركز للشمس في ثخن ممثلها. وحامل القمر ومائله في سطح واحد إلا أن الحامل خارج المركز والمائل موافق المركز أي مركزه مركز العالم وهو مركز الأرض في الهيئة المجسمة. واما سمي مائلاً لكونه مائلاً عن سطح منطقة البروج. والجوزهر محيط على المائل والمائل في جوف الجوزهر لا في ثخنه لأن الجوزهر كحلقة محيطة على المائل. ومنطقة فلک الجوزهر في سطح منطقة البروج. وهذا الفلك

متواز السطحين موافق المركز محيط بأفلاكه الثلاثة الأخرى ، منطقته في سطح منطقة البروج، و قمر حامله في ثخن فلك مائل ليس مطبقاً منطقته على منطقة ممثل ، و لهذا يسمّى بالمائل ، و مناطق المثلثات انطبقت منطقة البروج و اسماً أنطقت به ، أي لفظ الممثل دلّ على الإنطباق و خارج لغير شمس مشرقة مقاطع المناطق ذي المنطقة ، أي منطقة البروج .

وأمّا خارج مركز الشمس فقد عرفت حاله . و ممثل مطلقاً و حامل تدوير ذي الكوكب الوميض^(١٢) اشتركا في الأوج والحضيض ، فان محدّب الحامل مماسٌ لمحدّب الممثل في نقطة مشتركة، و كذا مقعرة لمقعره، و النقطة الأولى هي الأوج، و الثانية هي الحضيض . و ما من الأفلاك كالأطلس لغرب مائل^(١٣)، أي من الشرق إلى الغرب متحرك ، فجوزهر ومدبر و ماثل و غيرها، أي غير هذه الأربعة حركتها من مغرب إلى المشرق على توالي للبروج^(١٤) لازم بأي خلاف حركة الأربعة ، فانها على خلاف التوالي، لكنها أي لكن غيرها اختلفت في سيرها مع اشتراكها في كونها ذوات حركات غربية ، و حددت أي عيّنت مقادير حركاتها المختلفة في علم الهيئة كغيرها ، أي كمقادير الحركات الشرقية .

المسمى بالجوزهر هو فلك ممثل القمر . والجوزهر معرّب «گوزگره» بالفارسي، كما يقال له «گره كوره» أيضاً، وهو محل تقاطع الدائرتين شبه بالمعقدة . تفصيل البحث يطلب في الدرس الواحد والستين من كتابنا الفارسي «دروس هيمت و دهگزرشته های ریاضی» . (ح . ج)
(١٢) الوميض مصدر بمعنى اسم الفاعل ومض البرق من باب ضرب: كمعّ لمعاناً خفيفاً ولم يعترض في نواحي النيم وهو وامض . وله مصدران آخران: الومض كفلس، والومضان كرمضان .
(١٣) كما قيل بالفارسية:

جانب غرب روانند چهارای سائل اطلس و جوزهر و باز مدبر و مائل
(١٤) توالي البروج من المغرب إلى المشرق فمن الحمل إلى الثور إلى الجوزاء وهكذا إلى آخر الحوت؛ فإذا كانت حركة سماوية إلى المشرق فهي حركة بالتوالي أي حركة بتوالي البروج، وإذا كانت إلى المغرب فهي حركة بخلاف التوالي . (ح . ج)

غرر في بيان الداعي الى تكثير الأفلاك

وإنما الهادي الى تكثيرها سوانح تسنح في مسيرها
 كأوج أو حضيض أو رجعة أو إقامية أو استقامة رأوا
 مع كونها بسيطة لا تختلف وكل ناسك هناك لا يقف
 وكلها من فلك وفلكي فنوعه في واحد يدري الذكي
 لا قسر أو شر على الدوام وكلها مظاهر السلام
 ليس لها من شيء الكون ولا تفاسد لها إلى شيء بلى
 من عدم صرف إلى محض الفنا أنشأها أرجعها خالقنا

غرد في بيان الداعي إلى تكثير الأفلاك^(١)

و إنما الدليل الهادي إلى تكثيرها سوانح تسنح في مسيرها ، أي اختلافات تسنح في سير الكواكب ، كأوج أو حضيض ، أي مثل أن يكون الكوكب تارة بعيداً من الأرض ، وذلك إذا كان في الأوج ، وتارة قريباً منها ، وذلك إذا كان في الحضيض أو رجعة أو إقامة أو استقامة رأوا ، أي مثل أن كلاً من الخمسة المتحيرة يرى مرة راجعاً ، و مرة مستقيماً ، و مرة مستقيماً ، و الحال ، أن كلي فلك^(٢) أو فلكي فعله على و تيرة واحدة^(٣) ، كما قلنا : مع كونها بسيطة لا تختلف و كل نامك هناك لا يقف عن نسكه^(٤) و لا يسكن عن عبادته فكيف يقيم ؟

- (١) قد تقدم كلامنا في بيان الداعي إلى تكثير الأفلاك في الهيئة المجسمة ، واقتفاء الفلاسفة بهم في البحث عن الأفلاك في الطبيعيات ؛ وكذا تقدم بيان الأوج والحضيض والرجعة والإقامة والاستقامة. (ح. ح)
- (٢) والفلك كالمملك فمن الملائكة : ركع لا يسجدون ، ومنهم : سجد لا يركعون ، ومنهم : قائمون لا يقعدون ، ومنهم : قاعدون لا يتصبون ، فقيهم وفيها «لن نجد لسنة الله تبديلاً» فالفلك الذي له الحركة السريعة لا يصير [حركته] بطيئة ابداً و الذي له الحركة البطيئة ، لا تصير حركته سريعة ابداً ، وكذا في الشريعة والفريية وهكذا.
- (٣) وذلك لأن نظام الوجود هو قانون النظم بحيث لا ترى فيه خلافاً على حد ميكرون ؛ قوله بهربرهاته : والذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير» (القرآن الكريم - سورة الملك - ٤ - ٥) . (ح. ح)
- (٤) قوله تعالى شأنه : «ومن عنده لا يشكرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون» (القرآن الكريم - صورة الأنبياء - ٢٠ و ٢١) وقال عز من قائل : «فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسعون» (القرآن الكريم - سورة فصلت - ٤٠) . (ح. ح)

فاهتدوا إلى تكثير الأفلاك^(٥) لتنضبط هذه الأحوال، وكلها من فلك و فلكي فنوعه غير منتشر الأفراد^(٦)، بل منحصر في واحد يدري هذا الحكم الحكيم الذكي العالم، بأن كون الطبيعة الجسمية واحدة و أفرادها كثيرة، أنما هو بالقطع و نحوه الممتنع على الفلك، لا قسر في الأفلاك أبداً أو لا شر فيها على الدوام، و رأساً و كلها مظاهر السلام^(٧) والبر والخير المحض. و من ثم نقل: «أن الجنة الجسمانية في السماء»^{(٨)(٩)}.

(٥) وقد تقدم كلامنا غير مرة في بيان اعتداء الهويين الى تكثير الافلاك المجسمة وافتناء الفلاسفة في

البحث عن الافلاك بهم. (ح. ح)

(٦) قد تقدم كلامنا في أول هذه الفريدة من أن الفلك المجسم على عقيدتهم طبيعة خامسة أفضل من العناصر، بل الطبيعة الفلكية خارجة عن الطبيعة العنصرية؛ لا يتطرق اليها الكون والفساد ولا الخرق والالتيام ولا سائر ما تعرض الأجسام العنصرية من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة ونحوها مما بين في الفن الثاني من طبيعيات الشفاء، وفي النمط الثاني من الاشارات وشرح المحقق الطوسي عليه. (ح. ح)

(٧) أي كلها مظاهر هذه الأسماء الحسنى الإلهية من السلام والبر والخير المحض. طوبى لإنسان صار مظهر هذه الأسماء الحسنى ويهدي السلام إلى أبناء نوعه في جميع احواله و اقواله و اطواره؛ و الإسلام سلام والله يدعو إلى دارالسلام، سلام عليكم أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون. (ح. ح)

(٨) اشارات للآيات القرآنية والروايات حولها الى أن للجنة والنار مظاهر في جميع العوالم كثيرة جداً، يهديك الى ذلك المقصد الأعلى والمرصد الأسنى باب في جنة الدنيا ونارها من المجلد الثالث من بحار الأنوار (الطبع الكمباني - ص ١٧٢).

وللعامة القيصري في ثلاثة مواضع من شرحه على فصوص الحكم للشيخ الاكبر مطالب شريفة في ذلك: الموضوع الأول في الفصل التاسع من الفصول الاثني عشر التي هي مدخل ذلك الشرح حيث قال: «تبييه، لا بد أن تعلم أن للجنة والنار مظاهر في جميع العوالم...» (ط ١ من الحجري - ص ٤٠)؛ الموضوع الثاني في أواسط الفص الإبراهيمي (ص ١٧٨) حيث قال: «ان شعون الحق كما تقتضى الهداية كذلك تقتضى الضلالة...»؛ والموضع الثالث في أوائل الفص الاسماعيلي حيث قال: «اعلم أن الجنة في اللغة عبارة عن أرض فيها أشجار كثيرة يستر الأرض...» (ص ٢٠٥).

وكذلك في مصباح الانس بين المعقول والمشهود لعلامة ابن الفناري في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود لصدرالدين القونوي (ط ١ من الرحلي - ص ١٤٩) بحث عن الجنات يهديك في المقام وسبأني التفصيل إن شاء الله تعالى. (ح. ح)

(٩) بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٣، ط بيروت. (م. ط)

و لعل المراد أنه مظهرها^(١٠)، و سيأتي التفصيل إن شاء الله تعالى.
 ليس لها من شيء متعلق بقولنا : الكون و لا تفسد لها إلى شيء كما في العنصر
 و العنصریات ، بلى لها كغيرها^(١١) كلاً و طراً شيء آخر و هو أنه من عدم صرف^(١٢)
 كما ورد: « يا من خلق الأشياء من العدم^(١٣) إلى محض الفناء كما ورد: « يا من هو
 يبقى و يفنى كل شيء^(١٤)».
 أنشأها أوجعها خالقنا ، لكن أين الإنشاء عن العدم المحض من التكوين عن المادة
 السابقة بالزمان؟^(١٥)

و أين الفناء الذي هو المحق المحض و الطمس الصرف من الفساد الذي هو الإستحالة

(١٠) وذلك لان الآخرة نشأة ثانية ملكوتية، والسما من عالم الملك، والنشأة الاولى وسياتي ان الآخرة
 في باطن هذا العالم منزلتها منه منزلة القرح من البصبة.
 (١١) بلى حرف الجواب و اريد به الاستدراك.
 وقوله: «من عدم صرف كما ورد يا من خلق الأشياء من العدم» في أواخر الفصل الثاني من المقالة
 الأولى من طبيعيات الشفاء (طراً من الرحلي - ص ٨) بحث عن الخلق عن العدم فالجهر الى قوله:
 «فتكون هاهنا لفظة عن تدل على معنى بعد كما تدل في قولهم كان عن العدم كما يقال إنه كان
 عن اللانسان انسان أي بعد اللانسانية...» (ح. ح)
 (١٢) اذ «كان الله ولم يكن معه شيء» وفي مرتبة غيب الغيوب لم يكن اسم ولا رسم والوجود الحقيقي
 مضاف أولاً وبالذات إلى الله كيف، وهو حقيقة الوجود الصرف الجامعة لسنخها، والذاتي لا
 يختلف ولا يتخلف.
 وثانياً وبالعرض إلى الماهيات الامكانية فجميعها مسبقة بالعدم، والعارض يزول والتوحيد اسقاط
 الاضافات كل من عليها، أي على ارض الماهيات من الذرة إلى الذرة فان، وإذا فنى المقربون من
 الملك. فكيف يبقى الفلك؟ «ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض». وقد ورد في
 الاحاديث: «ان الارواح الكلية الاربعة التي عليها مدار كل العوالم باذن الله تعالى» اعني جبرئيل
 واسرافيل وعزرائيل وميكائيل تقبض بقدره الله تعالى: «الله يتوفى الانفس حين موتها» وحينئذ لمن
 الملك اليوم لله الواحد القهار.

پس عدم گردم، عدم چون ارغنون گويدم إنا إليه راجعون

(١٣) بحار الأنوار، ج ٩١، ص ٣٩٤، ط بيروت. (م. ط)

(١٤) بحار الأنوار، ج ٩١، ص ٣٨٦، ط بيروت. (م. ط)

(١٥) كتكوين الانسان عن النطفة، وتكوين السرير عن الخشب مثلاً. (ح. ح)

إلى شيء؟ فتبقى منه مادة و قال تعالى^(١٦): «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^(١٧).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

(١٦) أي كل شيء ليس من جانب جنابه فهو باطل نسجته عناكب الأوهام الواهية، وأما ما هو من عنده سبحانه فهو حق باق لا نفاذ له. وهلاكة الامكان وبقاء وجه الله الصمدي الباقي بعد فناء كل شيء فمما لا يخفى عليك.

چون يك وجود هست و بود واجب و صمد از ممکن این همه سخنان فسانه چیست

(ج. ح)

(١٧) سورة القصص، آیه ٨٨.

[١٢١]

غور في عدد الثوابت

كواكب ثوابت قد رُصدتْ الف و اثنان و عشرون بَدَتْ
وَ غير مرصودٍ فليست تنحصر لم يُحصها إلا العزيز المقتدر
أعداد حم وأحرف الهجا و كلمة التوحيد فيه أدرجا



مركز تحقيقات كميوتور علوم إسلامي

غرر في عدد الثوابت^(۱)

کواکب ثوابت موصوفة بأنها قد رُصدت و عینت مواضعها، ألف و الثمان و

(۱) قال الحکیم الریاضی الرصدی المولوی ابوالقاسم غلامحسین الشیرازی الجونفوری - رضوان الله علیه - فی زیجه البهادری (ط ۱ - ص ۵۶۴): « واضح باد که سائر کواکب سوای سبعة سیاره به اصطلاح قدماء مسمی به ثوابت است، و کواکب ثابته بیش از آنست که در حصر آید، و من جمله آن بطلموس و مقلدانش يك هزار و بیست و پنج کوکب را که از ثقبات آلات رصدی دیده شده به ضبط رصد آورده اند؛ و از هیئت اجتماعی کواکب که میان آنها خطوط واصل متوهم می شود به تخیل شباهت صور چهل و هشتگانه مقرر کرده اند تا اگر خواهند که به کسی نشان دهند گویند که آن کوکب که بر سر صورت فلانی یا بردست صورت فلانی مثلث واقع است. و من جمله صور، دوازده صورت برنفس منطقه البروج واقع است که اسمای بروج از ان مأخوذ است. و بیست و يك صورت بجانب شمال از منطقه البروج است، و پانزده صورت بجانب جنوب. و کواکبی که برنفس صورت واقع باشد آن را کواکب داخل صورت نامند، و آنچه برنفس صورت نباشد بلکه حوالی آن بود آن را کواکب خارج صورت گویند... » و کذا آفاد مثل ما فی الزیج البهادری فی الجامع البهادری أيضاً حیث قال (ط ۱ - ص ۶۳۵): « قدمای یونان يك هزار و بیست و پنج کوکب رصد کرده اند، و برای تعریف آنها چهل و هشت صورت متخیل نموده اند... »، الی أن قال فی وجه تسمیة الثوابت بالثوابت ما هذا لفظه: « انبأه: چون قدما را حرکت بطیفة محسوس نشده بود لهذا این کواکب را ثوابت نام کرده اند؛ و متوسطان را حرکت بطیفة محسوس شد بر يك نسق که مستلزم ثبات اوضاع کواکب است بدین حیثیت نامش به ثوابت بحال داشتند، و متأخران را اگرچه حرکات بیشتر این کواکب مختلف محسوس شد لیکن به تقلید قدماء نامش را تبدیل نکردند. (ح. ح.)

عشرون بدت و غير مرصود، فليست تنحصر لم يُحصها إلا العزيز المقتدر « لا يعلم جنود ربك إلا هو ». (٢)

خاتمة:

أعداد «حم» (٣)، أي الثمانية والأربعون من الصور التي واحدة وعشرون منها في جانب الشمال من منطقة البروج، وخمسة عشر منها في جنوبها، واثنا عشر على نفسها.

وفيه إشارة: إلى أن «حم» (٤) في الوحي الإلهي يمكن أن يكون قسماً بها، كما أن زبرها وبيئاتها (٥) قسم بالأسماء التسعة والتسعين، كما ورد: « أن

(٢) سورة المدثر، آية ٣١.

(٣) حواميم القرآن الكريم كسائر حروفه المقطعة أسراراً غريبة ترمي إلى رموز كنوز كما تنبئك الصحف النورية الارثماطيقية، ولكن النيل بتلك الأسرار وفهم لسان تلك الصحف الكريمة إنما يتيسر لمن ادرك محضر الاستاذ الخاذق فيها على السيرة المألوفة في سائر العلوم، ونعم ما قال العارف الرومي في المثوي:

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| هيجكس بی اوستا چیزى نشد | هیچ آهن عنجبر تیزی نشد |
| هرکه گیرد پیشه ای بی اوستا | ریشخندی شد بشهر و روستا |
| هرکسه در ره بی قلا وزی رود | هر دو روزه راه صد ساله شود |

على أن بعد المعرفة بتلك المعارف من الأستاذ أمراً عظيماً آخر في المقام كما أشرت إليه في الفصل الثامن من أثري الكريم القيم المسمى بـ «دتردل»:

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| چه واديهسا كسه بايد طی كنى طی | كسه تا آن رمزها را بی بری بی |
| نه تنها درس و بحث و مدرسه بود | تیسری از هوی و وسوسه بود |
| دل بشكسته و آه سحرگاه | مرازان رمزها بنمود آگاه |
| زهریك دانه در كسـوثر من | به بینی عـرمنی را در برمن |
| اگر از آن بگویم اندكى را | نداری باورم از صد يكی را |

(ح. ح)

(٤) سورة الشورى، آية ١.

(٥) الزبر بضمین جمع الزبور بالفتح، لفظ سرياني بمعنى الكتاب. والبيئات جمع البيئة أي الحجة. قوله تعالى شأنه: «فستلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبيئات والزبر» (القرآن الكريم - سورة النحل -

لله تسعة و تسعين اسماً^(٦)، ومن أحصاها دَخَلَ الجنة^(٧) و أحرف الهجاء^(٨)، أي المنازل الثمانية والعشرين^(٩) من الشرطين و البطين إلى آخرها. و كلمة

(٤٤). وقال عز من قائل: «جاؤوا بالبينات والزبر والكتاب المنير» (آل عمران، ١٨٥)، «جاءتهم رسلنا بالبينات وبالزبر وبالكتاب المنير». (الفاطر ٢٦).

الزبر يطلق في علم الحروف على الحرف الأول من الكلمة، والبينات على ما سواه. مثلاً كلمة «على» كان زبره «ع»، وبيئاته «لى». فكلمة «حم» كانت «ح» زبرها، و«م» بيئاتها. لكن المصنف اراد ههنا المنفوطي من كل واحد منهما أي «حاء» و«ميم» كما لا يخفى فيكون مجموع زبر «حاء» و بيئاته تسعة، و كذلك مجموع زبر «ميم» و بيئاته تسعين و مجموعهما تسعة و تسعون. وقد اشرفنا الى نبذة من البحث عن الحروف في النكتة ٩٠٢ من كتابنا «الف نكتة ونكتة» وفي كتابنا الآخر «الانسان والقرآن» (ص ١٩٦-٢٠٥). (ح. ح)

(٦) مذكورة في كتب الأسماء والصفات. وذكرها بفهاميسها في «المواقف» عسى ان يكون من المحصين، وحق الاحصاء هو التخلق بها، كما هو شيمة العرفاء المتخلقين باخلاق الله تعالى.

(٧) روي في توحيد الصدوق، وفي باب عدد اسماء الله تعالى من توحيد البحار (ط ١ من الكمباني -

ج ٢- ص) بالاسناد عن الوصي الامام علي (ع) قال قال رسول الله (ص): «إن لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحد، من أحصاها دخل الجنة وهي الله...». وفي بيان الاحصاء أقوال، والراقم يقول كما أن كتاب الله ينطق بعبءه ببعض ويشهد بعبءه ببعض كذلك الاحاديث يفسر بعضها بعضاً كما قال إمامنا صادق آل محمد صلوات الله عليهم: «أحاديثنا يعطف بعضها على بعض...» ففي حديث آخر مروى عن رسول الله (ص) كما في تمهيدات عين القضاة الهمداني (ص ٣٤٥): «إن لله تسعة وتسعين خلقاً من تخلق بواحد منها دخل الجنة» فحقيقة الاحصاء هي التخلق بتلك الأسماء. واعلم أن الباب الخامس من كتابنا «الكلمة العليا في توقيفية الاسماء»، وكذا النكتة ١٣٢ من كتابنا الف نكتة ونكتة يجديك في المقام جداً. (ح. ح)

(٨) هذا وما بعده عطف على اعداد، لا على مدخوله كما لا يخفى.

(٩) ناظر الى منازل القمر فانها بعدد أحرف الهجاء أي ا ب ت ث الى آخرها، فاعلم أن اهل الهيئة

والتنجيم قسموا منطقة البروج بل جميع الفلك ثمانية وعشرين قسماً مساوية على طريقة تقسيم البروج فيكون كل قسم منها اثنتي عشرة درجة وستة اسباع درجة، سمو كل قسم منها باسم علامة من علامات المنازل، ويانتقالها من تلك الأقسام لا يغيرون اسماءها كما في البروج من غير فرق، فيسمون المنزل الأول الذي بعد الاعتدال الربيعي الشرطين دائماً وإن انتقلا الى قسم آخر.

واسماء المنازل على ترتيبها هذه: الشرطان، البطين، الثريا، الدبران، الهقعة، الهنعة، المراع، الشرة، الطرف، الجبهة، الزبرة، الصرفة العواء، السماك، الغفر، الزبانا، الاكليل، القلب، الشولة، النعائم،

التوحيد^(١٠)، أي البروج الإثني عشر فيه، أي في الفلك أدرجا، أي أدرج العزيز المقتدر.

البلدة، سعد الذابح، سعد بلع، سعد السعود، سعد الاخبية، الفرع المقدم، الفرع المؤخر، الرشاء.
هذا هو اجمال الكلام في منازل القمر نقلناه من شرح البرجندي على التذكرة في الهيئة مع تلخيص واختصار، وتفصيل بيانها يوجب الاطناب والإسهاب والخروج عن دأب التعليق على الكتاب.
ثم ان تلك المنازل في أحكام التنجيم عشرة منها نحس، وثمانية عشر منها سعد؛ وقد نظم بعضهم منازل النحس في هذين البيتين:

| | |
|---|--------------------------------------|
| از منازل كه برين چرخ برين دارد جای | آنچه نحس است همین است كه گفتم حاشاك |
| شوله و آنحسیه و صرفه و طرفه دبران | بلده و ذابح و اكلیل و زبانی و سماءك |
| وقد نظمت أنا منازل السعد في هذين البيتين: | |
| منزل سعد سعود است و نعمائم و رشاء | هقعه و هنعه و غفر است و ذراع و شرطين |
| زبره و قلب و مقدم و مؤخر عواء | نر و جبهه و بلع است و ثريا و بعطين |

(ح. ح)

(١٠) كلمة التوحيد هي لا إله إلا الله، وهي اثنا عشر حرفاً والبروج السماوية اثنا عشر برجاً هي الحمل

والثور والجوزاء - الى الحوت كما في هذين البيتين:

| | |
|--|--|
| برجها دیدم كه از مشرق برآوردند سر | جمله در تسبیح و در تهلیل حی لا یحوت |
| چون حمل چون ثور چون جوزا و سرطان و اسد | سنبله میزان و عقرب قوس و جدی و دلو و حوت |

وقوله: «أي البروج الاثني عشر» وكذلك الشهور الاثني عشر، والنسيء زيادة في الكفر. قوله تعالى شأنه: «ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله...» الى قوله سبحانه: «انما النسيء زيادة في الكفر...» (القرآن الكريم - التوبة - ٣٧ و ٣٨).

ثم اعلم أن الحروف له اسرار غريبة وخواص عجيبة كما لسائر الأشياء. ولعمري أن اسرار الحروف وخواصها وغرائبها واثاراتها الى الحقائق الكونية من جملة علوم لا يعلمها الا الراسخون في العلم. وكما قال الشيخ الاكبر الطائي في كتاب «الدر المكنون والجمهر المصون في علم الحروف»: «إن اسرار الحروف لا تدرك بشيء من القياس كبحض العلوم، وانما تدرك بالعناية الإلهية إما بشيء من أسرار القاء، وإما بشيء من اسرار الوحي، أو بشيء من اسرار الكشف، أو بنوع من انواع الخطابات، وما عدا هذه الاقسام فحديث النفس لا فائدة فيه...» والكتاب العظيم الموسوم به الوشي المصون واللؤلؤ المكنون في معرفة علم الخط الذي بين الكاف والنون تصنيف أبي العباس احمد بن محمد من علماء المائة السابعة من الهجرة يحتوي ستمائة علم وثلاثة وعشرين علماً في علم الحروف؛ علي أنه قال في آخر الكتاب: «قال احمد بن محمد مصنف هذا الكتاب - رحمه الله - وهذا القدر [كاف] إذ لو مددنا فيه الباع ودلكننا به الطباع لتيقنا على مائة مجلدة واكثر من ذلك...» فختم

و في هذا البيت إشارة إلى تعظيم أمر السماء^(١١) ، كما عظمه الله سبحانه في كثير من مواضع كتابه «المجيد»^(١٢).



مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

الكتاب بقوله: «تم الكتاب الموسوم بالوشى المصون واللؤلؤ المكنون في معرفة علم الخط الذي بين الكاف والنون عشية الثلاثاء السابع والعشرين من شهر صفر عام ثمانية وثمانين وستمائة» (ح. ح) كتاب «كشف الأسرار الخفية في علوم الأجرام السماوية والرقوم الحرفية» لمؤلفه الشيخ العالم المنذري تمتع في هذا الموضوع، يحوي مطالب لطيفة وحقائق منيفة ولكن الأسف أن هذه العلوم مع أنها من انفس العلوم واشرفها واعزها وجوداً وأطرفها قد عطلت في هذا الزمان مدارسها، وعدم في هذه الأيام طالبه وممارسه. ولعمري إنني قد بذلت الجهد والجهد في تعليم الشعب الارثماطيقية وتدريس العلوم الرياضية مطلقاً، ولكن كلما دعوت قومي ليلاً ونهاراً فلم يردهم دعائي الا فراراً، وجعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم واصبروا واستكبروا استكباراً. (ح. ح)

(١٢) سورة الصافات، آيات ٦٥.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز بحوث الحاسوب في الرياض

الفريضة الخامسة
في
المنصريات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[١٢٢]

غرر في عدد البسائط

والعنصري بسيط أرض ثم ماء ثم الهواء والنار تلوها السماء
والنار كانت حرة مثل الهواء لكن ذا رطباً وذى يساً حوى
والأرض بالبرد مع اليس تحف والماء به مع الرطوبة اتصف
وجاز أن يقلب كل أخيراً ولو بواسط وإن تكثراً

مركز تقيت كميتر علوم رسدي

غرر في عدد البسائط^(١) و كفياتها

و العنصري إما بسيط^(٢) و إما مركب هو حيوان ، إنس - إلى آخره -

(١) البسائط هي العناصر. والعنصر في اللغة هو الأصل والجنس كما يقال فلان كريم العنصر يجمع على العناصر، والمراد هنا الشيء البسيط أي لا ينقسم إلى اجسام مختلفة الطباع، وبعبارة أخرى البسيط هو ما لا يمكن تحليله إلى أبسط منه، ويقال له الأسطقس أيضاً. وكان كثير من السابقين يعتقدون أن البسائط - أي العناصر - أربعة وهي التراب والماء والهواء والنار، والمحقق في هذه الأعصار أن عددها أكثر من مائة. والمصنف تكلم في الكتاب على دأب السابقين من كون العناصر أربعة، وتعليقاتنا تدور حول مطالبه على رسمهم المهود ونكتفي بالتنبيه على ما ينبغي أن يتنبه عليه. (ح. ح.)

(٢) قد يقال: شيء من الامهات الاربعة ليس بسيطاً إلا النار عند الفلك، لانها قوية على احالة ما يجاورها. فان الهواء مخلوط بالعناصر الاخرى من الأغبرة والأبخرة والادخنة، وكذا الارض باجزاء الماء والهواء الداخلة في مساماتها، وكذا الماء في الشوب.

أقول: هذا الخلط لا ينافي البساطة، لانه كالحجر الموضوع بجانب الانسان؛ واطلاقهم البسائط على العناصر الاربعة مشهور وذلك كما انه في العلوم الأدبية، قد يقال: مفرد، أي ليس بمثنى ومجموع. وقد يقال: مفرد، أي ليس بمضاف وشبه مضاف. وقد يقال: مفرد أي ليس بمركب مزجي. وقد يقال: مفرد، أي ليس بجملة.

وايضاً قد يقال: اسم، أي ليس بفعل وحرف. وقد يقال: اسم، أي ليس بصفة. وقد يقال: اسم، أي ليس بكنية ولقب؛ كذلك في العلوم الحقيقية، قد يقال: بسيط، أي ليس فيه ماهية ووجود، بل ليس فيه شيء وشيء وهو الفرد الصرف والوتر المحض الواحد الأحد الحقيقي.

وقد يقال: بسيطاً أي ليس مادة له وصورة ولو بمعنى المتعلق، والمتعلق وان كان له ماهية ووجود، بل لماهية جنس وفصل.

وقد يقال: بسيط، أي ليس مادة وصورة مقومتان، وبعبارة أخرى حالة ومحل وان كان له مادة بمعنى

والبسيط أربعة بالإستقراء^(٣)، وهي : أرض، ثم ماء، ثم الهواء و النار، التي تلوها السّما بحيث يماسُّ مُحدّثها مُقرَّ فلك القمر ، و النار كانت حرّة مثل الهواء، لكن ذا أي الهواء رطباً .

و المراد الرطب بما هو رطب من غير أخذ الذات فيه^(٤)، فيكون عين الرطوبة، و ذئي أي النار يُسأ حوى - هذا مسند إلى ذا و المسند إلى ذي محذوف - والأرض

المتعلق وهو صورة بمعنى ما به الشيء بالفعل، وهذا جوهر.

وقد يقال: في الاعراض انها بسائط خارجية، أي ليس لها مادة وصورة خارجية، هذه في الموجودات.

وقد يقال: البسيط في شيئية الماهية، فيقال: في الاجناس العالية والفصول الاخيرة انها ماهيات بسيطة، أي ليست مركبة من الجنس والفصل فهكذا. يقال: للعناصر انها بسائط، أي ليست بمركب ناقص وتام، ومعلوم ان الهواء مثلا بشوب الغبار لم يصر مركبا حقيقيا وكذا بخلط الاجزاء الرشبية المائية.

نعم، ان حصل المزاج والتركيب الناقص أو التام لم يكن بسيطا، فاطلاق البسيط على العناصر هذا معناه، وان فهم المتوهم منه البساطة بمعنى عدم الخلط، أي الصرافة فغلط وان فهم البساطة التي في المجردات فاغلط.

(٣) يعني أن البسائط التي تحت فلك القمر أربعة فان الأفلاك والأجرام السماوية على نظرهم عنصر خامس كما تقدمت الاشارة اليه. (ح. ح)

(٤) وذلك لأن الرطب كالرطيب صفة مشبهة مثل الصعب والشريف مأخوذة فيه الذات أي الشيء الذي له الرطوبة فيصير معنى العبارة هكذا لكن الهوى حوى ذاتاً لها الرطوبة، فلا يستقيم المعنى، وأما إذا كان الرطب منخلعاً عن الذات أي الهوى حوى رطوبة فيستقيم.

والأرض لتقلها المطلق ساكنة في الوسط بحيث ينطبق مركز حجمها بل مركز ثقلها على مركز العالم على ما تخيل في الهيئة المجسّمة، ثم الماء لكونه ثقيلاً مضافاً محيط بها إحاطة غير تامة، ثم الهواء لخفّته بالإضافة محيط بالماء، ثم النار لخفتها على الاطلاق محيط بالماء. وهذه الأربعة من حيث تنحلّ المركبات اليها تسمى عناصر، ومن حيث تتركب منها تسمى اسطقسات، ومن حيث ينقلب كل منها الى الآخر يسمى اصول الكون والفساد وعالم الكون والفساد أيضاً، ومن حيث أنها أجزاء لعالم الكون والفساد تسمى أركاناً. والأرض باردة يابسة، والماء بارد رطب، والهواء حار رطب، والنار حارة يابسة. وقال الشيخ في الفصل الثامن عشر من النمط الثاني من الاشارات: «تبييه، فالجسم البالغ في الحرارة بطبيعته هو النار، والبالغ في البرودة بطبيعته هو الماء، والبالغ في الميعان هو الهواء، والبالغ في الجمود هو الأرض». (ح. ح)

بالبرد مع اليُس تحف، والماء به، أي بالبرد و يدل عليه مع وضوحه^(٥) كلمة الباء مع الرطوبة أتصف .

و جاز أن يقلب كل من العناصر الأربعة^(٦) آخرأ ، أي إلى الآخر بلا واسط، بل ولو بواسط سواء ان لم يتكثر وإن تكثرا، أي الواسط يعني كل واحد منها قد ينقلب إلى ما يجاوره، كما ينقلب النار هواء و بالعكس ، والهواء ماء ، و بالعكس ، و الماء

(٥) أي لا يرجع الضمير إلى اليُس، لوضوح ان اليُس والرطوبة لا يجتمعان، ولدلالة كلمة الباء، فان الاسم الظاهر الذي هو البرد وكان مصحوباً بالباء؛ فالضمير الذي في قرينه استعمل مع الباء ينفي ان يرجع إليه.

(٦) يشير إلى الكون والفساد في العناصر على تعبير المشاء، وقلب كل واحد من العناصر إلى الآخر على تعبير القائلين بالحركة في الجوهر الطبيعي؛ وسلطان البحث عن ذلك يطلب في شرح المحقق الطوسي على الفصل العشرين من النمط الثاني من الأشارات، والمصنف في المقام ناظر إلى عباراته. قال المحقق المذكور في صدر البحث:

«فقول: تغيرات الأجسام بصورها لا تقع في زمان لأن الصور لا تشتد ولا تضعف، بل تقع في آن وتسمى فساداً وكوناً، وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لأنها تشتد وتضعف وتسمى استحالة. والفساد والكون إنما يقع بين جسمين يفسد أحدهما ويكُون الآخر. ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة لكن الواقع منها أولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الأطراف لا تتكون من الأطراف إلا بعد تكونها أوساطاً أعني لا يتكون الهواء من الأرض إلا بعد تكونها ماءً وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً من تكوينين. والعناصر المتجاورة تقع بين ثلاثة ازدواج: أحدها بين النار والهواء، والثاني بين الهواء والماء، والثالث بين الماء والأرض؛ ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد، فاذا الأنواع الأولى ستة وهي بسائط، وأربعة من الباقية تتركب من بسطين وهي تكون الماء من النار وعكسهما، والثاني مركبان من ثلاث بسائط وهما تكون الأرض من النار وعكسه».

تبصرة وتذكرة: قول المحقق الطوسي: «لأن الصور لا تشتد ولا تضعف» ناظر إلى عدم جواز الحركة الجوهرية على مذهب المشاء، ولذا لم يتفوه المصنف بالكون والفساد بل قال: وجاز أن يقلب كل من العناصر الأربعة إلى الآخر. وقد تقدمت في البحث عن الحركة في الجوهر الطبيعي الإشارة إلى الدليل على أن خروج الشيء من القوة إلى الفعلية لا يصح على الكون والفساد بل يصح على نحو الحركة التدرجية الجوهرية. (ح. ح.)

أرضاً ، و بالعكس ، فهي ستّ صور .
وقد ينقلب إلى غير ما يجاوره إما بواسطة واحد ، كما ينقلب النار إلى الماء و
بالعكس ، والأرض إلى الهواء و بالعكس ، و هي أربع ، وإما بواسطة بسائط ، كما ينقلب
النار إلى الأرض و بالعكس و هما صورتان ، فالجميع اثنتا عشر ، حاصلة من ضرب
كل من الأربعة في الثلاثة الباقية .



مركز بحوث الكمبيوتر في العلوم الإسلامية

غرر في بيان عدد طبقات الأرض وغيرها

كانت ثلاثاً طبقات الأرض من طينية وصرفية وما سكن
 لكثرة الوهاد رُبعمه انكشف أولاً نجذاب الماء بالشمس انتشف
 وغير ربع منه في الماء نفضت وأحد ذاهوا أربع إذ
 يخلط بالبخار أولاً خلط به ما زج ثاب ناراً أولاً فانتبه
 وأولاً قسّم إلى الذي انتسقل إليه عكس الضوء واللذ ما وصل
 فذا الأخير زهيراً وسما ما قبله ما قبل الأرض وما
 والثاني الذي بشي ما اختلط وطبق الدخان في الأولي انخرط
 من طبق الدخان زرقة السماء وقيل من بعد كذا الجوا اعلمنا
 ومنه ذو ذوابة وذو ذنب ونيزك وأعمد ثم شهب
 طبقة للنار تبعاً حرّكت ذو ذنب نقلته ذا كسفت
 بكونها أصلاً أصيلاً فاهوا والشيخ الإشراقي قد نفاه
 بالكوكب نضج المركب يجي وشكلها عند السما أهليلجي

غور في بيان عدد طبقات الأرض وغيرها^(١)

كانت ثلاثاً طبقات الأرض: من طبقة طينية - كلمة من بيانية- وهي الطبقة

(١) قال الفاضل الرومي في شرحه على الملخص في الهيئة للجفميين: «اعلم أن انحصار العناصر في الأربعة مستفاد من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية على ما ذكر في الطبيعي لكن التعويل على الاستقرار وهي تسع طبقات في المشهور عند الجمهور كالافلاك: طبقة الأرض الصرفة المحيطة بالمركز؛ ثم الطبقة الطينية؛ ثم طبقة الأرض المخالطة التي تتكوّن فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثم طبقة الماء؛ ثم طبقة الهواء المجاور للأرض والماء؛ ثم الطبقة الزمهريرية الباردة بسبب ما تخالط الهواء من الأبخرة وعدم ارتفاع انعكاس الأشعة اليها وهي منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق؛ ثم طبقة الهواء الغالب القريب من الخلوص؛ ثم الطبقة الدخانية التي تتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة من السفلى وتتكون فيها ذوات الأذئاب والنيازك وما يشبهها من الأعمدة ونحوها وربما توجد متحركة بحركة الفلك تشبيهاً له؛ ثم طبقة النار.

ومنهم من قسم الهواء باعتبار مخالطة الأبخرة وعدمها بقسمين: أحدهما الهواء اللطيف الصافي من الأبخرة لأنها تنتهي في ارتفاعها إلى حد لا يتجاوزه وهو قريب من سبعة عشر فرسخاً؛ وثانيهما الهواء الكثيف المخلوط بالأبخرة ويسمى كرة البخار وعالم النسيم وكرة الليل والنهار إذ هي مهبّ الرياح والقابلة للظلمة والنور، والزرقة التي يظن أنها لون السماء إنما يتخيّل فيها، وبهذا الاعتبار يمكن أن تؤخذ الطبقات سبعاً كالسماوات».

أقول: ما نقله الفاضل المذكور من أن ارتفاع الهواء قريب من سبعة عشر فرسخاً إنما هو على محاسبة القدماء، وأما على محاسبة أهل عصرنا فارتفاعه أحد وعشرون فرسخاً. وكذلك في معرفة طبقات الأرض وخواصها واحوالها تحقيقات منيفة عصرية وكتب ورسائل عديدة بالسنة مختلفة من العربية والفرنسية والفارسية أعرضنا عن التمرض بها. (ح. ح.)

المجاورة للماء ، و من طبقة صرفة ، و هي المحيطة بالمركز ، و من طبقة هي ما سكن فيه للمواليد لكثرة الوهاد الغائرة^(٢) رُبْعُه ، أي ربع الأرض الشمالي^(٣) انكشف من الماء لإنحدار الماء إليها بالطبع ، فصار مسكناً للحيوانات المتنفسَة و غيرها من النباتات و المعادن عناية من الله تعالى ؛ و هذا مذهب بعضهم ، أو لإنجذاب الماء إلى ناحية الجنوب^(٤) من جانب الشمال بالشمس ، أي بسبب قرب الشمس إلى الأرض في

(٢) أي الغائرة في جوف الأرض فصارت الأرض مثل السفينة؛ والضمير المخفوض في قوله: «لأنحدار

الماء إليها» راجع إلى الوهاد. (ح. ح)

(٣) اعلم أن من الدوائر العظام منطقة الحركة الأولى فان توهمت هذه المنطقة على وجه الأرض سميت دائرة الاستواء الأرضية و نخط الاستواء ايضاً، و إن توهمت على السماء محاذية لها أي في سطحها سميت دائرة معدل النهار ودائرته الاستواء السماوية. ثم ان احد قطبي المعدل وهو الذي جهة بنات النعش وقريب من كوكب الجدي شمالي، والآخر المقابل له جنوبي، ومحوره يسمى محور العالم أي محور العالم الجسماني على اصطلاح الهيئة المجسمة، وقطبا الأرض الشمالي والجنوبي محاذيان لهما فمحورها جزء من محور العالم، وكرة الأرض تصير بهذه الدائرة الاستوائية الأرضية نصفين شمالي وجنوبي؛ والشمالي هو جهة كوكب الجدي القطبي والفرقدين وبنات النعش كما اشرنا إليه، والجنوبي نصفها الآخر.

وأن من الدوائر العظام دائرة الافق وهي واسطة بين النصف الفوقاني والتحتاني من العالم الجسماني، وتصير الأرض بها ايضاً نصفين فوقاني وتحتاني أحد قطبيها سمت الرأس والآخر ما يحاذيه من تحت ويسمى سمت القدم، فدائرة الأفق تنصف بدائرة المعدل على نقطتي المشرق والمغرب، فتصير الأرض بهاتين الدائرتين - أعني دائرتي الاستواء والافق أربعة أقسام متساوية؛ فاذا فرض سمت الرأس في منتصف المعمورة ورسمت هناك دائرة الأفق تقسم الأرض بأربعة أقسام متساوية ربعين جنوبيين وربعين شماليين، والمعمورة من أحد الربعين الشماليين هو المعروف بالربع المسكون في اصطلاح القدماء، والحال أن المسكون من الأرض أكثر من ربعها على التحقيق التام الذي حررناه في الدروس السابع والاربعين إلى الخمسين من كتابنا الفارسي: «دروس هيت و ديگر رسته های ریاضی» (ح. ح)

(٤) الأرض ليست بكرة تامة بل هي شلجمية الشكل مسطحة قليلاً من ناحيتي قطبيها، ولا جرم كان قطرها من المشرق إلى المغرب أطول من قطرها من الشمال إلى الجنوب على التفصيل الذي حررناه في الدرس السادس عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة» فيجب انحدار الماء إلى هاتين الناحيتين وظهور ما تقب من الأرض بينهما كما أن مسئلة دحو الأرض دالة عليه، وراجع فيها

ناحية الجنوب ، و اشتداد الحرارة و هي جذابة للرطوبة انتشف الربع الشمالي ، و هذا مذهب لبعض آخر منهم .

و غير ربع منه^(٥)، أي من الأرض في الماء نفذ و طبق واحد ذاء، أي الماء والهوا طبقات أربع : طبقة الهوا المجاور للأرض و الماء، ثم الطبقة الزمهريرية ، ثم طبقة الهوا القريب من الخلوص ، ثم الطبقة الدخانية التي يتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة من السفلى .

و قد أشرنا إلى وجه ضبط لها بقولنا : إذ يخلط الهوا بالبخار ، هو أجزاء هوائية يمازجها اجزاء صغار مائية، تلطفت بالحرارة ، لا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر ، أو لا خلط له به ، ثم إما مازج ثانٍ، أي الهوا الذي لا يخلط بالبخار ناراً أو لا^(٦) يمازج النار فاتبه .

و أولاً و هو الهوا الذي يخلط بالبخار قسم إلى طبق الهوا الذي انتقل إليه عكس الضوء^(٧) من الشمس و غيرها من وجه الأرض، و إلى الطبقة اللد «ماء» نافية -

الدرس الخمسين من كتابنا الفارسي «دروس هيئت و ديگر رشته های ریاضی»؛ و أما ما نقله المصنف من أن بعضهم ذهب إلى أن انجذاب الماء إلى ناحية الجنوب بسبب قرب الشمس إلى الأرض في تلك الناحية، فلا يخفى عليك أن رأى هذا القائل فائل جداً لأن الشمس في سطح دائرة منطقة البروج دائماً، والميل الكلي الشمالي يساوي الجنوبي منه، وكذا سائر الميول الجزئية، فلا معنى لقوله له بسبب قرب الشمس إلى الأرض في ناحية الجنوب، وأنا أقول: لعل إحدى العلل في انحدار الماء إلى الجنوب هي مشكلة الرتق والفتق فراجع رسالتنا في الرتق والفتق. (ح. ح)

(٥) قسّمت الأرض باعتبار الدائرة المارة على نقاطها الأربع الجنوبية والشمالية والشرقية والغربية نصفين. ثم باعتبار مرور دائرة خط الإستواء أربعاً، فالربعان الجنوبيان الفوقاني والتحتاني جميعاً، والربع الشمالي التحتاني غايرة في الماء، والربع الفوقاني الشمالي مكشوف فحسب .

(٦) الأول: طبقة الهوا المجاور للنار المزوج بالنيران من فوق .

والثاني: الهوا الذي يليه وهو المصداق لقولنا أولاً في موضعين، أي لا يخلط بالبخار من سفلى، ولا يمازج بالنار من فوق .

(٧) في العكس إشارة إلى انه انعكاسه من الاجسام الكثيفة مسخن .

وصل إليه عكس الضوء، فذا الطبقة الأخير المخلوط بالبخار الذي لم يصل إليه الإنعكاس زمهريراً وُسما، و ما قبله إذا أخذ المبدء المحدود^(٨) الأرض و الماء . و أما إذا أخذ المبدء المحدود النار فما بعده . هذا إذا لوحظ الواقع ، و أما إذا لوحظ الذكر اللفظي فواضح، ما أي هواء قبل الأرض - بفتح الباء - الموحدة و ما مقصور للضرورة .

و الطبقة الثاني بالاعتبار الثاني هو الهواء الذي بشي من النار من العلو و البخار من السفلى ما - نافية - اختلط . و طبق الدخان في الطبقة الأولى من الهواء انخرط فيتكون فيها ذوات الأذنان^(٩) و أشباهها من طبق الدخان زرقة متراثية في السماء .

و قيل: من بعد كذا يترائي الجو إعلما، و منه أي من الدخان يتكون كوكب ذو ذوابة^(١٠) و كوكب ذو ذنب، و منه يتكون «نيزك» معرب «نيزه» و «أعمد» ثم «شهب»

(٨) معنى العبارة بما قدمنا في طبقات العناصر التسعة ظاهر لا غبار عليه، و كانت هي بالاختصار: ١- طبقة الأرض الصرفة، ٢- الطبقة الطينية، ٣- طبقة الأرض المخالطة، ٤- طبقة الماء، ٥- طبقة الهواء المجاور للأرض و الماء، ٦- الطبقة الزمهريرية، ٧- طبقة الهواء القريب من الخلو، ٨- الطبقة الدخانية، ٩- طبقة النار. و قد دريت أن بعضهم أخذ الطبقات سبماً. فمعنى العبارة أن ما قبل الزمهرير إذا ابتداء من قبل الأرض أي من جانبيها فهو طبقة الهواء المجاور كما فسر كلمة ما الثانية بقوله أي هواء؛ واما إذا ابتداء من جانب النار كانت طبقة الهواء المجاور بعد الطبقة الزمهريرية كما قال واما إذا أخذ المبدء المحدود النار فما بعده، و المأل و واحد؛ هذا بلحاظ الواقع، و أما بلحاظ ظاهر اللفظ في البيت فضمير ما قبله راجع إلى الزمهرير و معنى العبارة ظاهر؛ فقوله: «والتطبق الثاني بالاعتبار الثاني» أي

باعتبار أن يكون المبدء المحدود النار كان الطبقة الثاني الهواء و الدخانية هي الهوائية المخالطة. (ح. ح) (٩) كان ينبغي أن يذكر غير واحد مما يلي ذكرها في هذه الفرر أن يذكر في الفرر الآتية المعقودة في كائنات الجو. ثم أعلم أن المقالة الثانية من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلى - ص ٢٥٩) تبحث عن كائنات الجو أي عن المركبات الغير التامة. (ح. ح)

(١٠) مادته و مادة ذي ذنب غليظتان يطول بقاؤهما بخلاف مادة الشهب، فتتطفيء سريعاً للدهنية التي اكتسبت من بعض المعادن كالمعادن الكبريت تشتعل سريعاً بمماسمة النار من فوق كما يشاهد من سراج اطفال، و بقي دخانه المرتفع من رأس الفتيلة، فإذا مس الدخان سراج من فوق اشتعل الدخان ناراً ماراً إلى ان يصل الشعلة إلى فتيلة في ما تحمت، فتشتعل.

و ما يقال: ان ذا ذنب أو ذو ذوابة ينذر بالفتن و بالجدب و الغلا، فلانه يدل على كثرة الدخان وهي على غلبة الأيس على مواد العالم وهي على قلة المطر، و إذا استولى الجفاف على مواد العالم استولى الجفاف على ادمغة الناس و خياشيم الامراء و السلاطين، فيفضيرون بأدنى سبب و ينظرون و يفتنون.

فمادة الكل هو الدخان طبقة واحدة للنار، تبعاً لحركة الفلك^(۱۱) حُرکت - بالبناء للمفعول - ذو ذنب ، يظهر في بعض الأحيان باشتعال الدخان عند كرة النار نقلته بحيث تطلع وتغرب مع الكواكب، ذا - مفعول مقدم - أي تبعيتها في الحركة كشفت . ثم إن القوم بكونها ، أي كون النار أصلاً أصيلاً على حدة فاهوا أي نطقوا .
و الشيخ الإشراقي قد نفاه^(۱۲) ، أي نفى كونها أصلاً برأسها ، بل هي هواء حار مختلف حرارته شدة وضعفاً ، بعضه منير ، و بعضه غير منير . و عنده بالكوكب نضج المركب العنصري يجيء .

فإن النار لا تنزل من الأثير لتصير أصلاً من أصول المركبات، و تنضجها و شكلها أي شكل النار المتولدة من الهواء عند السماء اهليلجي^(۱۳) بحسب المقعر

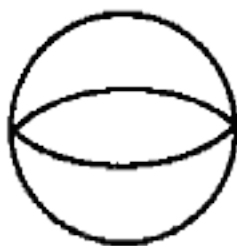
(۱۱) الصواب أن حدوث ذوات الاذئاب والنيازك والشهب ونحوها إنما هو من اصطكاك الأجرام الصغار المتراكمة المتصاعدة من الأرض وتصادمها كما تنفدح النار من اصطكاك الأجرام الصلبة الأرضية وتصادمها في سطح الأرض، بل تنفدح النار من اصطكاك اغصان الأشجار والنباتات بعضها على بعض، وقد تقدم كلامنا في المرخ والحفار والغرض نفي كون النار طبقة عليحدة فوق الهواء، والنار في المركبات مكتسبة من الشمس وأشعة مائر الكواكب ذلك تقدير العزيز العليم .
واعلم أن للرصدي الكبير غلامحسين الجونفوري الشيرازي تحقيقاً في الجامع البهادر في حدوث ذوات الاذئاب حيث قال: «جمهور اهل يونان كوكب ذو ذنب را از مواد سفليه می دانند، و بناير استنارت مجازاً به اسم كوكب خوانند...» (ط هند - ص ۴۶۸) فراجع . (ح . ح)

(۱۲) مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۲، ص ۱۸۷ الى ۱۸۹ . (م . ط)
(۱۳) راقم را رساله ای به نام «اختلاف منظر و انكسار نور» است که با نه رساله فارسی دیگر به نام «ده رساله فارسی» به طبع رسیده است، در پایان آن رساله بحشی در پیدایش کره آتش است که خلاصه آ این است:

«سخن برخی از پیشینیان در پیدایش آخشینگ آتش این است که آخشیح هوا از محدب کره ارض تا مقعر فلك قمر را فرا گرفته بوده است، و بر اثر اصطكاك و محاکمه فلك قمر که فلکی سریع السیر است با هوا، علاوه این که معدل النهار نیز شب و روزی يك دوره آن را به خلاف توالی می گرداند، کم کم هوای مجاور فلك قمر گرم و تبدیل به نار شده است، و همین سان به تماشای حرکت فلك قمر حجم کره نار فزونی یافته است که لاجرم حجم نار محاذی منطقه فلك قمر بیش از حجم طرفین مجاور قطبین فلك است که در نتیجه شکل کره نار محدب آن کروی، و مقعر اهليلجی خواهد بود . اهليلج معرب هليله است یعنی مقعر کره نار بدین صورت است:

عند الشيخ^(۱۴).

و من يقول بقوله: « لأنها تتكون عند المنطقة اكثر لسرعة الحركة، ثم يتدرج في القلة إلى القطبين ».



ومجموع كره نار بدین صورت:

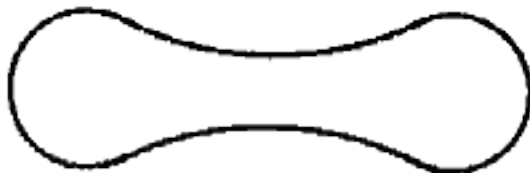


و برخی گفته اند که چون حرکت فلک در قطبین ضعیف است، هوای مجاور قطبین از اصطکاک و محاکه فلک تبدیل به نار نمی گردد لذا می بایستی مقعر کره نار بشکل هلیجی از دو طرف بریده بوده باشد بدین صورت:



ولکن حدوث تیر شهاب یعنی نیزک و نیازک در دو طرف قطب، دلیل است که این احتمال نادرست بوده باشد چه اگر دو طرف قطب عاری از نار بوده باشند، تیر شهاب در دو طرف قطب پدید نمی آید.

برخی دیگر به عکس احتمال مذکور گفته اند که حرکت قطبین فلک اسرع از جمیع حرکات نقاط دیگر آنست، لذا غلظت و ثخن نار متکون از هوا در نزد قطبین فلک بیشتر و زیاده تر باشد، بنابراین احتمال باید گفت که شکل کره نار باید بدین نحو بوده باشد:



این بود بیان ما در آن رساله به اختصار در باره پدید آمدن کره نار، لکن این گونه مطالب به عنوان تاریخ فلسفه است. (ح. ح)

(۱۴) إلهیات الشفاء، ج ۲، ص ۲۷۳ و ایضاً فی شرح حکمة الاشراف، قطب الدین الشیرازی، ص ۴۲۳. (م. ط)

غور في الجسم المركب

حيوان إنس معدن ونامي مركب تم وغير تم
 مدة اعتد بها لم يصن كالمزن بالتم خلاف ذاعني
 فثلكموا الأربعة ذي الأربعة إذا تفاعلت غدت مستتبعة
 بكيفها تفعل في مدتها كاسرة لصرف كيفيتها
 فحصلت كيفية تشابهت هي المزاج بينها توسطت
 قالوا بحفظ الصور النوعية وعندنا المبقاة كالكيفية
 فهذه الصورة من أوائل نازلة كناقص من كامل

غور في جسم المركب^(١)

حيوان و انس و معدن و نامي^(٢) بشرط لا كالحیوان ، كل واحد منها مركب تم^(٣) و لدلالة مفهوم الوصف^(٤)، أعني التام على غير التام . قلنا : و غير تم منه هو ما يكون مدة اعتد بها لم يصن كالمزن، و بالتتم منه خلاف ذاعني، أي ما يصان تركيبه

(١) قال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثاني والعشرين من النمط الثاني من الإشارات في بيان كيفية تولد المركبات من الأصول الأربعة أي العناصر الأربعة التي هي الأرض والماء والهواء والنار: والمركبات ثلاث: ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنياً، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتاً، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيواناً؛ وجميع هذه الصور كمالات أولى فإن الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالإنسانية وهو أول شيء، يحل في المادة، والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول... (ح. ح)

(٢) وهو النبات. وأما النامي لا بشرط، فهو جنس يتحد بكل من النبات والحيوان والانسان.

(٣) در آخر مقدمة «فارسی هیئت» قوشچی آمده است که: «جسم اگر فراهم آمده باشد از اجسام مختلفه العلابع آن را مرکب خوانند، و الا بسیط گویند و آن منقسم شود به فلکی و عنصری، فلکی افلاک باشد با آنچه دروی است و اینها را اجرام الثیری و علوی گویند، و عنصری عناصر چهارگانه باشد که آب و آتش و خاک و باد است، و اینها را با آنچه در ضمن آنهاست عالم سفلی و عالم کون و فساد گویند؛ و مرکب منقسم به تام و غیر تام شود، تام آن بود که حفظ صورت خود کند مدتی معتد به همچون معدنیات و نباتات و حیوانات، و غیر تام آن بود که نه چنین باشد چون ابر و میغ و مانند آن چون هاله و قوس قرح... (ح. ح)

(٤) لما عرفنا غیر التام، ولم نقسم المركب إليه والى مقابله اعتدنا عنه بان غیر التام فهم من مفهوم الوصف، فاضافة غیر التام للمعد إشارة إلى ذلك المقهوم.

مدة اعتد بها كالمواليد المذكورة ، فلكموا الأمهات أعني العناصر الأربعة ذي المواليد الأربعة^(٥) - و كلمة ذي مفعول مستتبعه - إذا تفاعلت تلك الأمهات غدت مستتبعه بكيفية تفعل^(٦) في مدتها ، أي تفعل الكيفية في المادة كاسرة لصرف كيفيتها ، أي لسورتها ، فالمادة منفعة في الكيفية ، فحصلت من تفاعلها كيفية تشابهت في الكل ، هي المزاج^(٧) بينها ، أي بين صرف كيفياتها توسطت .

و معنى تشابه الكيفية المزاجية أن الحاصل منها في كل جزء من أجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الجزء الآخر، حتى أن الجزء الناري^(٨) كالجزيء المائي بناءً على بقاء صور العناصر^(٩) في الحرارة و البرودة و الرطوبة و البيوسة .

و معنى توسطها أن يكون بالقياس إلى الحرارة الصرفة برودة، و بالقياس إلى البرودة الصرفة حرارة ، و كذا في الآخرين.

(٥) عدّها أربعة مع كونهم عددها ثلاثة بالنظر إلى أن الإنسان نوع أخير اشرف أنواع الحيوان، فالخري به ان يفرد عنها. وعدّ القوم أباها ثلاثة، لأن كلاً منها جنس لأنواع كثيرة، فجنس النبات جميعاً واحد و جنس المعدن كذلك؛ فليعدّ جنس الحيوان جميعاً مولوداً واحداً ايضاً.

(٦) كون اصل الكيفية فاعلاً قول، والقول الآخر: ان الصورة فاعلة والكيفية آلة والمادة منفعة.

(٧) المزاج في اصطلاح الحكماء كيفية متشابهة متوسطة بين الأضداد حاصلة من امتزاج العناصر بعضها ببعض وتفاعلها. وبعبارة صاحب الاسفار في الفصل الرابع عشر من الفن السادس من الجواهر والاعراض منه (ط ١- ج ٢- ص ٢٠٢): «المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الكيفيات الأربع الأول توسطاً ما متشابهة الأجزاء حتى أنها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودة، وبالقياس إلى البرودة الشديدة حرارة، وبالقياس إلى البيوسة رطوبة، وبالقياس إلى الرطوبة بيوسة؛ وأنها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من أجزائه مثل ما وجد منها في جزئه الآخر لا تفاوت بينها إلا في الموضوع ذاتاً ووضماً كما هو عند الجمهور، أو وضماً فقط كما هو عندنا». (ح. ح.)

(٨) أي الصغير المشوب، وكذا الجزء المائي وغيره. اذ لا بدّ في حصول المزاج من تصغير اجزاء الممتزج وتماسها ونفوذ كل جسم صغير من احدها في الآخر. لئلا يبقى اجزاء الممتزج فجاً.

(٩) قد تقدّم كلامنا في تعليقة على مفتتح الفرر الأولى من الفريدة الأولى من هذا المقصد في ذكر الاقوال في حقيقة الجسم الطبيعي، من أن العناصر البسيطة هل هي باقية في المركب على صورها النوعية أم لا؟ فراجع. (ح. ح.)

قالوا: بحفظ الصور النوعية وبقائها في المركب ، حتى أن الشيخ الرئيس^(١١):
«عدّ القول بزوالها مذهباً غريباً مخترعاً».

والتحقيق عندنا: أن الصور المبقاة كالكيفية الواحدة المزاجية بالنسبة إلى الكيفيات
الغير المنكسرة السورة ، فكما أن الكيفية باقية و لكن منكسرة السورة، وكانت
حرارة بالنسبة إلى البرودة و بالعكس و هكذا، و لم يصحّ سلب شيء منها ، والنسبة
بينها و بين الأربع نسبة النقص و الكمال، فكذا الصورة باقية^(١٢) و هي بوحدتها كلّ
الصور الأربع^(١٣): فهي أرض و لكن منكسرة ، و نار كذلك و هكذا.
فللأرض و أخواتها مراتب صرفها أرض و معتدلتها و متوسطها أرض، و كذا
في الباقي.

فكل صورة كمالية^(١٤) ترد على المادة ، لا بدّ أن تكون بفردها ، يترتب عليها ما

(١٠) قال الشيخ في الفصل السابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي - ج ١ -
ص ٢٠٥): «لكن قوما قد اخترعوا في قديم زماننا مذهباً غريباً عجيباً وقالوا ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض تأدي ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة
وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير بها هيولى واحدة وصورة واحدة...» (ح. ح)
طبيعيات الشفاء، ج ٢، ص ١٣٣، ط قاهره. (م. ط)

(١١) قال صدر المتألهين في أول الفصل الأول من الباب الثاني من كتاب النفس: «البدن جوهر اسطعسي
مركب من عناصر متنازعة بطباعها إلى الانفكاك، والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوة
غيرها سواء قلنا إن العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من
العلماء، أو قلنا إنها غير باقية...» (ج ٤ - ص ٦ - س ٣).

أقول: انه - قدس سره - صرح في الفصل التاسع من الفن السادس من الجواهر والأعراض من الاسفار
(ط ١ - ج ٢ - ص ١٩٤) بأن العناصر غير موجودة بصرفته في المزاج... فتدبر، وجه التدبير يظهر
في القول الآتي بعد اسطر: «فان قلت الصور باقية صدقت...» (ح. ح)

(١٢) لأن انتزاع مفاهيم كثيرة من مصداق واحد جائز.

(١٣) وذلك لأن الشيء ما لم يستوف جميع أنحاء كمالات ما دونه لا يرتقى إلى ما فوقها لبطلان الطفرة
فهو حائز لها بصورته الفعلية الجمعية، والأمر الأهم في المقام هو ما اشار اليه المصنف من ان الملاك
كل الملاك في ذلك جواز الاشتداد والتضعف في الجوهر، والتبدل في ذات الشيء مع اصل محفوظ
في مراتب التبدل. (ح. ح)

يترتب على جميع مادونها، و يكون بالحقيقة هي هي^(١٤). فوجود ما دونها بنحو الكثرة لغو معطل و لا معطل في الوجود. فكما أن الآثار و الكيفيات باقية و لكن متوسطة واحدة، فكذا مبادئها لأنها توابع لها كواشف عنها.

و الملاك كل الملاك في ذلك جواز الإشتداد والتضعف في الجوهر، و التبديل في ذات الشيء مع أصل محفوظ في مراتب التبديل. فهذه الصورة، أي صورة أحد المواليد من أوائل، أي صور الأمهات نازلة كناقص من كامل، و الناقص هو الكامل بنحو أضعف، و الكامل هو الناقص بنحو أقوى و آتم. و قد مر أن التفاوت بالنقص و الكمال ليس تفاوتاً نوعياً.

فإن قلت: الصور باقية صدقت^(١٥) و لكن بنحو الوحدة و التوسط.

و إن قلت: إنها غير باقية صدقت أيضاً و لكن بنحو الكثرة و الصرافة، فاتبع الحق، فالحق أحق بالإتباع، و كون هذه الصورة ناقصة باعتبار انكسار الصرافة لا ينافي كونها كاملة من جهة وحدتها الجمعية.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

(١٤) كما مر أنه لا يصح سلب شيء منها، فليس من باب «خذ الغايات ودع المبادئ».

(١٥) نظير ما قاله صاحب الأسفار في الحركة الجوهرية والوجود الاشتدادي: «فإن قلنا إنه واحد صدقنا، وإن قلنا إنه متعدد صدقنا، وإن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا، وإن قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا؛ فما أعجب حال مثل هذا الوجود وتجده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع أن حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال وهم متجددون في كل حين لأن ادراكه يحتاج إلى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كيون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحداً» (الأسفار - ط ١، الرحلي - ص ٢٢٧ - ٢٣٣ - الفصل ٢٤ من المسلك ٣). (ح. ح)

غرد في كائنات الجو

رطبٌ من الأجسام حين سُخْنَا بُخْرٌ واليابس منهسا دُخْنَا
 للزمه رير إن بخار لقيا فماطر السحاب إن لم يقويا
 بردٌ والأفـيكون برداً إن كان بعد الاجتماع انجمداً
 وقبله ثلج وإن ليس صعد للزمه رير مع كثرة فقد
 يعقد فهو ماطر السحاب ودون علق قد سم بالضبباب
 مع قلة إن ليس بالبرد انجمد طلٌ والأفـهو صقيع يعد
 بشدة البرد الهواقد يعقد بلا بخار منه هذي تُوجد
 في المزن إن يحبس دخان حصل رعدٌ بمزق ريشما تعلقلا
 وقد يرى تمزقٌ عنيف يشتمل الغليظ واللطيف
 لما على ذهنية قد اشتمل فبرق أوصاعقة منه حصل
 بنير إذ استضار شية صغيرة لم تتصل دورية
 يحدث قوس قزح وهالة لمطر كسان لها دلالة
 في القوس خلفها سحاب مظلم أو جبل كانا كسجف لازم
 وأيضاً الشمس إلى الأفق دنت لأنها تنحل حين ارتفعت

واختلاف لونه لِمِخْلَطِ ضَرُو
 فيحدث الكراثي وارجواني
 والريح من أدخنة مصرودة
 مع سُحُبٍ إِذَا تَحْسَسْرِكُ صَحِيبِ
 ومن تخلخل الهواء بالندرجا
 مع لون أصناف الغمام قد رأوا
 واحمر إذ بدوها صيرفسان
 أو بمجاور السما مردودة
 تصوباً بالحر ريحاً ينقلب
 فالكل فيه مُحدثٌ تموجاً



مركز تقيت كميتر علوم رسدي

غُرر في كائنات الجوّ^(١)

و هي مركبات غير تامة^(٢) و يقال لها: الآثار العلوية رطباً من الأجسام كالبحار

(١) كائنات الجوّ را در فارسی «نیور نیوار» گویند. در برهان قاطع گویند: نیور بروزن زیور به معنی کائنات باشد؛ و نیوار بر وزن دیوار ما بین زمین و آسمان را گویند و بهر بی جوّ خوانند؛ و نیور نیوار یکسر رای بی نقطه در چهارم به معنی کائنات جواست، یعنی چیزهایی که در میان زمین و آسمان بهم می رسند همچو قوس قزح و شهب و نیازک و ذوات الاذتاب و برف و باران و مانند آن، چه نیور به معنی کائنات، و نیوار به معنی جو باشد. (ح. ج)

(٢) والشیخ عبر عنها فی النجاة بالمركبات الناقصة، والمصنف ناظر الی عبارة صدر المتألهین فی شرح الهدایة حیث قال: «كائنات الجوّ هي مركبات غير تامة المزاج يحدث أكثرها فی الهواء بین الأرض والسماء، وتقال لها الآثار العلوية أيضاً...» (ط ١ - ص ١٦٨). والمصنف فی هذه الغرر ناظر الی الهدایة وشرح صدر المتألهین علیه.

ثم المركب إما تام أو غير تام: والمركب التام هو الذي تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زماناً معتداً به وهو منحصر في المواليد الثلاث - أي النبات والحيوان والمعدن - وذلك لأن التركيب لا يكون الا من بسائط تنصّف اجزائها و تتماس متفاعلة حتى تستقرّ على كیفیة متوسطة وحدائیة تستعد بها لأن تفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتألفها لكون العناصر مستعدية بالذات للافتراق؛ فلك الصورة إن لم يصدر عنها اثر في المركب إلا الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية والجسم المركب المتنوع بها معدن، وان صدرت عنها مع الحفظ التغذية والتنمية لا غير فهي النفس النباتية والجسم المركب المتنوع بها نبات، وان صدر عنها الحسّ والحركة الإرادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية والجسم المتنوع بها حيوان، والحيوان إن تعلقت به نفس مجردة هي مصدر للنطق وادراك الكليات فهو الانسان والا فهو الحيوان الأعجم.

والمركب الغير التام هو المركب الذي لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زماناً معتداً به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالمترج من الماء والطين إذ ليست له صورة مفارقة لصور بسائطها، أو كانت

والأراضي الرطبة، أو ماء الغُدر^(٣) وغيرها حين سُخِّنا بأشعة الكواكب أو بالنار وغيرها، بخرَ لامحالة بانفصال أجزاء رشيّة مائية مختلطة بأجزاء هوائية غير متباعدة في الوضع واليابس منها، أي من الأجسام حين سُخِّنَ بما ذكر دُخِّنا بانفصال أجزاء نارية مختلطة بأجزاء أرضية غير متميزة في الوضع، وبناء كثير من التكوينات على التبخير^(٤) والتدخين، بل بناء كثير من أصناف الحياة^(٥) على الروح البخاري وهو متعلق النفس كما يأتي .

فبعد ما بخرت الأشعة ولا سيما أشعة النير الأعظم سيد الكواكب فاعل النهار للزمهرير الذي عرفته إن بخار لقياً^(٦) و تكاثف فماطر السحاب ، أي ينعقد سحاباً

- لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زماناً معتداً به كالشهب والنيازك وقوس قزح والهالات والدُّارات والبرق ونحوها من كائنات الجو. (ح. ح)
- (٣) الغدر بضم الغين المعجمة كصرد جمع الغدير وهو القطعة من الماء يفادها السيل، وبالقاف كما في المطبوعات من قبل مصحف. (ح. ح)
- (٤) قال الشيخ في آخر الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي - ص ٢٦٠ - س ٢٣ بتصحيح الراقم): «يجب أن يعلم أن جميع الآثار العلوية تابعة لتكوّن البخار والدخان وذلك لأن الحرارة المساوية إذا أثرت في البلكة الأرضية اصعدت منها أبخرة، وخصوصاً إذا أمانتها حرارة محتقنة في الأرض، فما يصعد من جوهر الرطب فهو بخار وصعوده بطيء ثقيل، وما يصعد من جوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع. والبخار حار رطب، والدخان حار يابس، وقلماً يتصعد بخار ساذج أو دخان ساذج بل إنما يسمى الواحد منهما باسم الغالب وفي أكثر الأمر فيصعدان من الأرض مختلطين لكن البخار ينتهي تصعده إلى حد قريب، والدخان إذا كان قوياً انفصل عنه مرتقياً مجاوزة إياه إلى حد النار - إلى قوله: فالبخار مادة السحاب والمطر والثلج والطلل والجليد والصقيع، وعليه يترأى الهالة وقوس قزح والشمسيات والنيازك. والدخان مادة الريح والصواعق والشهب والرجوم وذوات الأذنان من الكواكب والعلامات الهائلة». (ح. ح)
- (٥) تنظير حسن في تطابق الكونين فان الروح البخاري جسم لطيف ذو مزاج متكوّن من صفوة الأخلاط الأربعة، وهي مطية أولى للنفس الناطقة في تعلقها بالبدن أي علة قريبة لحياة البدن. تفصيل البحث عن ذلك يطلب في شرح العين الحادية عشرة من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون» (ط ١ - ص ٢٦٥). (ح. ح)
- (٦) يمين على معرفة هذه مشاهدة صعود بخارات الحمامات إلى سقوفها ونزولها قطرات بعد تبردها هناك؛ ومعرفة صعود البخارات من حشو البدن إلى زمهرير الدماغ، ونزولها دمعاً ومخاطاً ورضاباً وبراقاً. وحاصل الكلام إلى قولنا: «بشدة البرد الهواء قد يعقد» ان هنا ستة اشياء: ينزل علينا من جهة العلو المطر، والثلج، والبرد، والضباب، والطلل، والصقيع، وذكرناها في سبعة شقوق. فان البخار إذا وصل

ماطراً^(٧)، و لكن إن لم يقويا برد، وإلا أي و إن قوي البرد فيكون برداً - بفتح الراء - إن كان بعد الإجتماع ، أي اجتماع الأجزاء المائية من البخار انجمدا و قبله، أي إن انجمد قبل الإجتماع فهو للجم.

هذا كله ، إذا صعد ووصل البخار إلى الطبقة الزمهريرية و إن ليس صعد للزمهرير لقلّة حرارته الموجبة للصعود، فأما أن يكون كثيراً ، أو يكون قليلاً ، فإن كان مع كثرة فقد يعتقد ويتكاثف البرد فهو ماطر السحاب كما حكى الشيخ^(٨):

إلى الزمهرير ففيه ثلاثة شقوق. وإذا لم يصل ففي كثرة شقان وفي قلته أيضاً شقان. (٧) قال رضوان الله عليه في شرح الأسماء (ط ١ - ص ٤٦) في بيان: «بأ منشئ السحاب الثقاب»: وأما كيفية تكوّن السحاب فهي أن الشمس إذا أثرت بسخونتها في البحار والأراضي الرطبة بخرت منها فاذا صعدت ووصلت إلى كرة الزمهرير واستولت عليها البرودة انعقدت سحاباً متقاطراً فالمنعقد هو السحاب والقطرات هي المطر... ثم قال في تعليقه عليه: «مشاهدة صعود البخار إلى سقوف الحمامات ثم نزوله بعد برده، وكذا صعوده من حشو البدن إلى زمهرير دماغ الانسان ونزوله بعد برده من ثقب وجهه نعم العون على ادراك هذا المطلب». أقول: في هذه التعليقة ناظر الى ما قاله صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية من أن «التأمل في بناء الجسم وعوارضه نعم العون على ادراك مائة الجو وكثير من حوادثه، بل التدبر في ما يرتفع من أرض معدة الانسان الى زمهرير دماغه ثم ينزل منه في ثقب وجهه يعين على ذلك كسائر الأمور الانفسية على الأحكام الآفاقية» (ط ١ - ص ١٦٨).

وقال الشيخ في أول الفصل الأول من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء في كيفية تولد السحاب: «إن السحاب جوهر بخاري متكاثف طاف في الهواء، ومن شاء أن يتأمل ذلك أمكنه إذا حضر الجبال الشامخة وتأمل تكوّن السحاب فيها. وهذا الجوهر البخاري كأنه متوسط بوجه ما بين الماء والهواء فلا يخلو إما أن يكون ماءً قد تحلّل وتصعد، أو يكون هواء قد يقبض واجتمع، وقد يعرض تكوّن السحاب من كلا الوجهين جميعاً...» (ط ١ - ص ٢٥٩). (ح - ج)

(٨) ناظر الى عبارة صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ١٦٩) والشيخ حكاه في أول الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء حيث قال: «وأما تصعد البخار وانعقاده سحاباً ماطراً فذلك أمر قد شاهدناه كثيراً في كل البلاد الجبلية؛ وهذا البخار ليس يحتاج كل مرة أن يبلغ الموضع البارد الشديد البرد في الجوف فقد شاهدنا البخار قد صعد في بعض الجبال صعوداً يسيراً حتى كأنه مكّبة موضوعة على وهدة تحتها قرية أحاطة تلك الوهدة لا تبلغ نصف فرسخ، وكنا نحن فوق تلك الغمامة في الصبح، وكان الهواء خريفاً ليس بذلك البارد جداً فكان أهل القرية يمطرون من تلك الغمامة، فعلمنا أن البخار كثيراً ما يؤدبه تكاثفه وتواتر مدره ويطو حركته

« أنه شاهدَ البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعوداً يسيراً و تكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة»^(٩)، و كان الشيخ : «فوق تلك الغمامة في الشمس، و كان من تحته من أهل القرية التي كانت هناك يمطرون.»^(١٠) و دون عقد سمّ بالضباب^(١١) و لأجل لطافته يرتفع سريعاً بأدنى حرارة . و إن كان مع قلة فهو قسمان: فإنه إن ليس بالبرد ، أي يبرد الليل انجمد فهو ظلّ و إلاً أي و إن انجمد فهو صقيع - بكسر الصاد و تشديد القاف - يُعدّ و نسبته إلى الطلّ^(١٢) « كنسبة الثلج إلى المطر»^(١٣).

هذا هو السبب الأكثر في المذكورات ، و في الدور بشدة البرد الهوا قد

المصعدة إياه إلى فوق فيحوج إلى أن يتكاثف ويقطر مثل المعصور، وربما احوجته الرياح إلى ذلك إما لمناعة إياه عن الصعود بحركتها فوق، وإما ضاغطة إياها إلى الاجتماع بسبب وقوف جبال حائله قدام الرياح، أو بسبب اختلاف رياح متقابلة، وإما لإحراق المتأخر بالمتقدم الواقف والصاقه من غير أن يكون حاجز من قدام، وإما لشدة بردها فيكثف به السحاب» (ط ١ - ص ٢٦٠). أقول: ولقد شاهدنا نحو ما حكى الشيخ في خطتنا الطبرستان في القرى الواقعة حول سفح جبل دماوند كثيراً. (ح. ح)

(٩) طبيعيات الشفاء، ج ٢، (المعادن و الآثار العلوية) ص ٣٥. (م. ط)

(١٠) نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٥، ط قاهره. (م. ط)

(١١) الضباب بالفتح: ندى كالقيم، أو سحاب رقيق كالمدخان. والصقيع كالصقيع هو ما يسقط من السماء بالليل شبيهاً بالثلج. والطلّ المطر الضعيف أو أخفّ المطر واضعفه. وفي منتهى الأرب: ضباب بالفتح: مبخ نرم، و آن بخارى باشد که در زمستان در هوا پیدا گردد. وفيه أيضاً: طلّ بالفتح باران ریزه، یا سبکترین و ضعیفترین باران، یا نمی، یا فوق از نم و کم از باران، طلال بالكسر و طلل كعنب جمع. وفيه أيضاً: صقيع كامير: پشك که شبهای تیر ماه افتد بر زمین مانند برف. واما ضبط الصقيع كالسكيت على ما في الكتاب فلا يوافقه معجم. وفي البرهان الجامع: پشك چو فلك: شبنم. وقال الشيخ في الشفاء (ط ١ من الرحلي - ج ١ - ص ٢٥٩): «الطلّ ليس يتكوّن من سحاب بل من البخار اليومي المتباطيء الصعود القليل المادّة اذا ضرب به برد الليل وكتفه وعقده ماء فينزل نزولاً ثقيلاً في أجزاء صغار جداً لا يحسّ بنزولها إلا عند اجماع شيء يعتدّ به فإن جمد كان صقيعاً.» (ح. ح)

(١٢) ناظر إلى عبارة صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ١٦٩)؛ وعبارة الشفاء هكذا:

«ويجب أن يعلم أن نسبة المطر إلى الثلج نسبة الطلّ إلى الصقيع...» (ط ١ - ص ٢٦١ - ص ١٨

بتصحيح الراقم). (ح. ح)

(١٣) طبيعيات الشفاء ج ٢، ص ٣٨. (م. ط)

يتكاثف و يعقد بلابخار متضاعف إليه منه هذي المذكورات^(١٤) توجد^(١٥) و قد حكى في «مبحث الانقلابات»^(١٦) عن «الشيخ» و غيره أنهم شاهدوا ذلك.

و أما الرعد و البرق و الصاعقة : فسببها أنه في المزن إن يُحبس دخان بأن يرتفع أبخرة و أدخنة كثيرة مختلطة و انعقد السحاب و إحتبس الدخان فيما بين السحاب حصل حينئذ رعد، و هو الصوت الهائل المعروف بمزق من الدخان للسحاب في صعود ذلك الدخان إلى العلو لبقاء حرارته المقتضية للتصعيد لشدة لطافته و يُسببه ، أو في هبوطه إلى السفل لزوالها و شدة تكاثفه و ثقله بالبرد الشديد ريشما، أي حين ما تقلقلا.^(١٧)

و قد يرى و يقع تمزق عنيف يشتعل الغليظ من الدخان و اللطيف منه بالحركة الشديدة لما - مصدرية - على ذهنية قد اشتمل ، لأنه شيء لطيف و فيه مائية و أرضية عمل فيها الحرارة و الحركة عملاً قرب مزاجه من الدهنية^(١٨) ، فصار بحيث يشتعل بأدنى سبب ، فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة؟

فبرق إن كان لطيفاً و ينطفي بسرعة و البرق يرى قبل الرعد^(١٩) مع اتحاد سببهما، لأن الصوت لا بد له من حركة الهواء فتحتاج إلى زمان يصل فيه الصوت

(١٤) من السحب و الأمطار و هذا نوع انقلاب، كما قلنا. و قد حكى في مبحث الانقلابات و الهواء مع انه يلمس ولا يرى، فحينئذ يرى بالتكاثف الشديد.

(١٥) أي توجد هذه المذكورات من السحب و الأمطار من الهواء، قدم الظرف على متعلقه لسعته. (ح. ح)

(١٦) طبيعيات الشفاء ج ٢، الفن الثالث في الكون الفساد، ص ٧٧، ط قاهره. (م. ط)

(١٧) أي حينما تحرك ذلك الدخان. وفي القاسوس: قلقل الشيء قلقله وقلقله بالكسر وفتح: حركه. (ح. ح)

(١٨) أي هناك يتكون الدهن أو ما قرب منه بعلاوة ما يصعد من، هنا من البخارات و الأدخنة من، مثل المعادن الكبريتية.

(١٩) ناظر الى عبارة صدر المتألهين: في شرحه عل الهداية الأنثوية حيث قال: «والبرق يرى قبل الرعد لأن

الصوت لا بد له من حركة الهواء ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان، ولا كذلك الرؤية ولذلك ترى

حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان» (ط ١ - ص ١٧٠)؛ ونحوه في شرح حكمة الاشراف (ط ١

من الحجري - ص ٤٢٩). (ح. ح)

إلى الصُّمَّاح ، بخلاف الرؤية ، أو صاعقة منه حصل^(٢٠)، إن كان كشيئاً لا ينطفي بسرعة ، بل يصل إلى الأرض .
و أما قوس قزح^(٢١) و^(٢٢) والهالة : فبسببها أنه يتغير إذا استضاء اجزاء رشيّة

(٢٠) قال صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثرية: وان اشتعل الدخان بالحركة بقوة التسخين فان كان لطيفاً وينطفي بسرعة كان برقاً، وإن كان كشيئاً لا ينطفي بسرعة بل يصل إلى الأرض كان صاعقة فربما صار لطيفاً بحيث ينفذ في التخلخل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه إلا ما احترق من الذائب، وقد اخبر أهل التواتر بأن الصاعقة وقعت في بلاد ولادتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبدالله بن حنيف فأذاب فنديلاً فيها ولم يحرق شيئاً منها، وربما كان كشيئاً غليظاً جداً فيحرق كل شيء اصابه، وكثيراً ما يقع على الجبل فيدكه دكّاه (ط ١- ص ١٧٠).
وأقول: قد وقعت في عهدنا صاعقة معجبة في أرضنا طبرستان حول جبل دماوند على خط واحد طولي بامتداد فراسخ في سفح الجبل قد احترقت ما كان اصابته في ذلك المسير من النبات والشجر والزروع. (ح. ح.)

(٢١) بالاضافة، وقرح اسم احد صناع القسي الماهر فيها.
(٢٢) يقال له بالفارسية: «رنگين كمانده» وبالطبري: «كمان رستم زال». وفي الشهاب الشافق للشيخ مهدي الإصفهاني (ص ٣٠- ط ١): «لما أعلن ذي روميس بأن قوس قزح يحدث من انعكاس نور الشمس في المطر خلافاً للعامة الزاعمين بأنه قوس حربي ينتقم الله به من العصاة، سجنوه إلى رومية وودعوه في السجن الى أن قضى نحبه».

وقرح كصرد اسم لإحد صناع القسي الماهر فاستندت تلك القوس إليه كما أسندت إلى رستم. وفي الاحتجاج كما في الرابع عشر من البحار (ط ١ من الكمباني - ص ٢٧٧- ص ١) عن الأصمغ قال سفل ابوالكوا امير المؤمنين (ع) فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن قوس قزح، قال ثكلتك أمك يا ابن الكوا لا تقل قوس قزح فان قزح اسم الشيطان، ولكن قل قوس الله، إذا بدت يبداوا الحصب والريف.
أقول: لعل النهى عن اضافة القوس الى قزح أنه لم يكن رجلاً صالحاً، فقال (ع) أن قزح اسم الشيطان. وفي القاموس: «قوس قزح كز فر سميت لقلونها من القزحة بالضم للطريقة من صفرة وحمرة وخطرة؛ أو لارتفاعها من قزح ارتفع و منه سعر قازح غال؛ أو قزح اسم ملك موكل بالسحاب؛ أو اسم ملك من ملوك العجم أضيفت قوس إلى أحدهما».

وفي شرح المواقف (ط قسطنطينية - ص ٤٣٩) في حدوث قوس قزح: «إذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشيّة لطيفة صافية على هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف إما جبل أو سحب كدر وكانت الشمس قريبة من الأفق فإذا أدير على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس؛ ولما كانت صغيرة جداً لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركباً من ضوء

صغيرة ، إذ علم بالتجربة، أن الصيقل الذي صغر جداً أدى الضوء واللون دون الشكل لم تتصل تحقيقاً لمعنى الصغر دورية، أي كانت تلك الأجزاء مجتمعة على هيئة الإستدارة، يحدث قوس قزح إن كان ذلك النير هو النير الأعظم أعني الشمس ، وهالة إن كان هو القمر^(۲۳). وهالة الشمس نادرة جداً لأن الشمس تحلل السحب الرقيقة. وقولنا: لمطر كان لها أي للحالة دلالة صفة لهالة ، وذلك لدلالاتها على رطوبة الهواء.

ثم أشرنا إلى بعض شرائط تحقق القوس بقولنا : في القوس خلفها، أي خلف الرشيّة من الأجزاء سحب مظلم أوجبل كانا كسحب ليصير الأجزاء كالمرأة فإن

الشمس ولون المرأة. وتختلف ألوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في ألوانها، وبحسب ألوان ما وراءها من الجبال والوان ما ينعكس منها الضوء من الأجر الكثيفة...».

شرف الدين محمد مسعودي مروزي در اول باب هفتم از رساله آثار علوی در پدید آمدن قوس قزح گوید: «هرگاه که هوا به آمدن باران نیک تر شود و ابری رقیق و نری عظیم منعقد شود و صفالته و زدایشی بسبب باران درو پدید آید، اگر اتفاق افتد که در آن وقت آفتاب به افق مشرق یا مغرب نزدیک بود، و در پیش آفتاب هیچ ابر و غبار و بخار نباشد بلکه گشاده و صحو بود، و اگر در برابر آفتاب این چنین بخاری بود که گفتیم عکس آفتاب برین بخار رقیق تر با صفالت افتد چنان که در آینه صورت های چیزهایی که در مقابل او بود بتوان دید، پس قوسی پدید آید در برابر آفتاب به رنگهای مختلف؛ و وقت باشد که دورنگ پیش نباشد، و ظاهر است که این قوس از عکس آفتابست...».

و حکیم ابوحاتم مظفر بن اسماعیل اسفزاری در رساله «آثار علوی یا کائنات جو» در آخر فصل یازدهم که در قوس قزح است گفت: «و اگر کسی خواهد که معاینه چگونگی قوس و قزح بیند، هر گاهی نهد سیاه و نیک بیوشاند و تاریک گرداند و در بیوشد چنان که هیچ روشنائی نباید آنگاه سوراخی اندک باز کند تا آفتاب دروی جهد و آب در دهان گیرد و اندر شعاع آفتاب دمد اندروی رنگها پدید آید مانند قوس قزح». (ح. ح)

(۲۳) قال الشيخ في أول الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء في الهالة وقوس قزح (ط ۱ - ص ۲۶۴ بتصحيح الراقم): «وأما الهالة فإنها دائرة بيضاء تامة أو ناقصة ترى حول القمر وغيره إذا قام دونه سحب لطيف لا يغطيه - إلى أن قال - : وقلما تكون حول الشمس هالة لأن الشمس في الأكثر تحلل السحب الرقيقة التي تبلغ من رقتها أن لا تستر الشمس...».

الهالة تسمى الدائرة والطفافة بفتح الطاء من ط ف و، أيضاً وتسمى بالفارسية «خمر من ماء»، وخرمن آفتاب، (ح. ح)

الشفاف من المرآئي و لو لم يكن ورائه كثيف لم يُرفيه شيء . و السّجف و يكسر السّتر^(٢٤)، يقال : سجف البيت و اسجفه و سجّفه أرسل عليه السجف (لازم) .
و أيضاً شرط آخر^(٢٥)، أن الشمس إلى الأفق دنت و ذلك لأنها، أي الأجزاء الرشيّة تحلّ حين ارتفعت الشمس و اختلاف لونه^(٢٦) خلط ضوء (الضوء - ظ) الذي هو كالبياض مع لون أصناف الغمام^(٢٧) قد رأوا، فمن ضروب

(٢٤) السجف بكسر السين وفتحها و ككتاب الستر بكسر السين و الجمع السجوف و السجاف . و قلت في غزل:

وادي بوالهوسى ليست مگر خوف وخطر مامن عشق نه آن وادي خوف وخطر است
بسکه در سجف ثغینى نشیندی سخنی لا جرم حال تو از حال بهائم بتر است

(ح . ح)

(٢٥) اعلم أن الشروط المذكورة والبيان في حدوث قوس قزح والهالة لا يتفاوت سواء قلنا بأن القوس وكذا الهالة أمر موجود ولونها مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء كاسكندر وغيره من الأقدمين، أو بأنها خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام إلى النير كما يراه جمهور الحكماء؛ وسواء كانت رؤية الشيء في المرآة بخروج الشعاع أو بالانطباع لأن كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكر شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب كما في شرح صدر المتألهين على الهداية الأثرية (ط ١ - ص ١٧٢) . (ح . ح)

(٢٦) قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الخامس من طبيمات الشفاء (ص ٢٦٦) بتصحيح الراقم): «اعلم أن الكلام في الهالة فهو كما تحصل المحقق عندي، وأما القوس فقد حصلت عندي من أمره أحوال وبقيت أحوال لم أتحققها بعد ولا يقنعني ما يقال فيها - إلى أن قال - : وأما الألوان فلم يتحصل لي أمرها بالحقيقة ولا عرفت سببها ولا قنعت بما يقولون...» فراجع . وكذلك في النجاة حيث قال بعد بيان حدوث القوس: «وأما تحصيل الألوان على الجهة الشافية فانه لم يستبين بعده» (ط مصر - ص ١٥٥) . (ح . ح)

(٢٧) فالضوء الأول: في نفس الأجزاء الرشيّة الغير المتصلة.

والضوء الثاني: أي عكس الضوء الأول في الغمام الذي خلقها.

والضوء الثالث: أي عكس العكس في الغمام الذي خلفه الغمام المتراكم المظلم والحبل.

فالاول يرى اصفر، لانعكاس الضوء الاول من النير . والثاني يرى كراثياً . والثالث ارجوانياً . وهذه الألوان ليست كالوان تابعة للمزاج في المركبات، بل كالوان تحصل باختلاط الأشعة كما في الثلج، فأنه من اختلاط الأشعة ودخولها في [خللها] وانعكاسها من سطوح الأجزاء الصبغية من بعضها على بعض؛ وكما يرى موضع كسر الزجاج أبيض والثوب المبلول كسراً وبعد الجفاف مبييضاً ومطرخ الأشعة المنعكسة من الماء على الجدار مبييضاً.

الإختلاطات^(٢٨) يحصل الألوان المختلفات، فيحدث اللون الكراثي ولون أرجواني معرب أرغواني و أحمر ناصع، إذبدوها أي بدو هذه الألوان والأوساط الآخر فيما يحصل بالإستحالة^(٢٩) صرقان هما السواد و البياض ، فالألوان المتوسطة تحدث من اختلاطهما، فها هنا ما قوي فيه الإشراق يرى أحمرنا صعباً، و ما ضعف فيه و غلب عليه الظلام و السواد يرى فيه حمرة تقرب إلى السواد و هو الأرجواني، و ما توسط بينهما يرى كراثياً.

و أما الريح^(٣٠): فيكون من أدخنة مصرودة لوصلها إلى الزمهرير فنقلت و هبطت

(٢٨) ناظر الى عبارة صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١- ص ١٧٣) حيث قال: «توضيح المقام يستدعي مقدمتين: الأولى أن سائر الألوان المتوسطة بين الأسود والأبيض إنما تحدث عن اختلاط هذين اللونين، وبالجملة الأبيض إذا رُوي بتوسط الأسود أو بمخالطة الأسود حدث عن ذلك الألوان الأخر، فإن كان النير هو الغالب رُوي الأحمر، وإن لم يكن غالباً رُوي الكراثي والأرجواني، وغلبته في الكراثي أكثر وفي الأرجواني أقل.»

الثانية أن اللون الأسود هو بمنزلة عدم الإبصار لأننا إذا لم نر الشمس والمضيء ظننا أننا نرى شيئاً أسود، فالمكان من الغمام الذي يكون الأبيض فيه غالباً على الأسود نراه أحمر، والمكان الذي يكون فيه الأسود غالباً نراه أرجوانياً، والمكان الذي فيه الأسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثياً...».

الأرجوان بضم الهزة وسكون الراء وضم الجيم: الحمرة. (ح. ح)

(٢٩) أي في الألوان المتوسطة الحاصلة بالامتزجة التي في المركبات، إذ فيها يتحرك الموضوع من البياض إلى الصفرة مثلاً ومنها إلى الخضرة. ومن مراتبها الكراثية، ومنها إلى الحمرة، ومن مراتبها الأرجوانية. وأما هنا فلا استحالة كما قلنا.

(٣٠) الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء (ص ٢٦٩- بتصحيح الراقم) في البحث عن امر الرياح على التنقيب والتفصيل. وقال الشيخ في مطلع الفصل: «كما أن المطر وما يجرى مجراها إنما يتولد عن البخار الرطب فكذلك الريح وما يجرى مجراها تتولد عن البخار اليابس الذي هو الدخان...»

وفي الهداية الأثيرية وشرح صدر المتألهين عليه (ط ١- ص ١٧٠): «وأما الرياح فقد تكون بسبب أن البخار إذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية واندفع الى السفلى فصار لتسخنه بالحركة الموجب لتلطيفه هواء متحركاً وهو الريح...» (ح. ح)

وقال ابوالبركات في المعبر (ط حيدرآباد الدكن - ج ٢- ص ٢١٧): «الريح هواء متحرك، والهواء ريب ساكنة...» ثم بين أسباب الحركة للهواء.

فتموج الهواء . أو تكون من أدخنة بجوار السما أعني المشائع له في الحركة الدورية مردودة، فيدافع الهواء و ذلك إذا لم ينكسر حرّها ببرد الزمهيرير فصعدت لخفتها فردّها ذلك المجاور.

و هذا إشارة إلى ما قال في «حكمة الإشراف»^(٣١):

« إن الدخان إذا ضربه البرد فهبط راجعاً ، أو رجع لدفع مجاور للفلك دائراً بموافقته و تحامل بقوة على الهواء متبدداً كان منه الرياح»^(٣٢).
و إلى ما قال الرئيس في «النجاة»^(٣٣): « و أكثر ما هيج لبرد الدخان المنضبط

وفي دائرة المعارف محمد فريد وجدي: «الرياح واحدها ربح وهو تيار الهواء - الى أن قال: سبب الرياح قد يحدث أن قطعة من الأرض تسخن بالأشعة الشمسية أكثر من غيرها لسبب من الأسباب فيسخن الهواء الذي فيها سخونة تؤديه إلى التخلخل فيخف ثقله فيصعد الى فوق فيحدث في محله فراغ فتندفع كتلة من الهواء في محل ذلك الهواء المتصاعد لتسدده فتنداعى الأهوية الواحدة بعد الاخرى في الأحياز التي تخلو فيحدث اضطراب في الهواء وهو الرياح...»
وقوله: «من ادخنة مصرودة» في القاموس: «المصرود البرد فارسي معرب» فقوله من ادخنة مصرودة أي من ادخنة متبردة. (ح. ح)

(٣١) قاله في الفصل الثاني من المقالة الرابعة (ص ٤٣٠ - من الطبع الأول الحجري) تمام العبارة مع شرح القطب الشيرازي هكذا: «والدخان إذا ضربه البرد لارتقائه الى العليقة الباردة وانكسار حرّه بيردها يثقل فهبط راجعاً أو رجع وذلك إذا لم ينكسر حرّه بيردها وصعد لخفته إلى الهواء المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوايس أي مجاور من القوايس وهو الهواء المتحرك تشبيهاً للفلك - وفي بعض النسخ لدفع مجاور الفلك دائراً لموافقته من القوايس والمعنى واحد، ودائراً حال عن المجاور - وتحامل أي الدخان المصروود أو المردود بقوة على الهواء لثقل المصروود وشدة اندفاع المردود متبدداً أي متفرقاً ومتحركاً إلى جهات مختلفة، أما الأول فلاختلاف الاسباب المحركة، وأما الثاني فكما يبرد بعضاً دائرة سهام إلى جهات مختلفة كان منه الرياح أو يحصل (إذ يحصل - خ ل) من قوة حركة المتحامل تموج الهواء وهو الريح. والسبب الاكثري لحدوثها هو رجوع المصروود، والأقلي رجوع المردود. وقد يحدث الريح بحركة الهواء وحده لتخلخله بالسخونة، وكان السبب الأول في هذه الأشياء أيضاً الحرارة...» (ح. ح)

(٣٢) مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٩٤. (م. ط)

(٣٣) قال في أواسط المقالة الخامسة في المركبات الناقصة والمعادن: «والسحب ربما تفرقت وذابت فصارت ضباباً، وربما اندفعت بعد التلطف الى أسفل فصارت رياحاً، وربما هاجت الرياح لاندفاع

المجتمع الكثير و نزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية. و ربّما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالي فانعطفت رياحاً^(٣٤) انتهى .
و من أسباب تكوّنه ، أنه مع سحب إذا تحرك - التكير للنوعية - أي تحرك شديد سحب تصورياً، أي تنزلاً لثقلها بكثرة البرد فهي حينئذ بالحر الذي أوجبه الحركة العنيفة ريحاً ، أي هواءً متموجاً تنقلب و يحصل التموج بالإندفاع أيضاً ، كما في السابق.^(٣٥)

والفرق أنّ في السابق المادة دخانية و هاهنا بخارية. و أيضاً هناك حصول الريح كان بالإندفاع فقط، و هنا به و بالإنقلاب.
و من أسبابه، أنه من تخلخل الهواء^(٣٦) بالحرّ أو تكاثفه بالبرد، و إندفاعه من جهة إلى جهة بالتدرج و الشدوذ جا، فالكل من الأسباب المذكورة فيه محدث تموجاً، و لما فرغنا من بيان كائنات الجو، فلنشرع في بيان ما يتكوّن في الأرض، أو عليها .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

بعضها من جانب إلى جهة، وربما حاجت لانبساط الهواء بالتخلخل عند جهة واندفاعه إلى أخرى، و أكثر ما يهيج لبرد الدخان المتصاعد المجتمع الكثير و نزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية، وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالي فانعطفت رياحاً (النجاة - ط مصر - ص ١٥٥). (ح.ح)

(٣٤) النجاة، ابن سينا ص ٣١٢، ط دانشگاه تهران. (م.ط)

(٣٥) السابق هو السبب الأول في حدوث الريح حيث قال والريح من ادخنة مصرودة الخ. (ح.ح)
(٣٦) والرياح الحاصلة منه لا تكون عاصفة و حدسي، ان النسيم السحري سببه هذا فان الارض كروية فكلما اقبل الشمس من جهة المشرق سخن الهواء الذي في قدامها بالتدريج فيتحقق هنا تخلخل لطيف، فيحصل نسيم لطيف.

[١٢٦]

غور في الزلزلة

زَلْزَلَةُ الْأَرْضِ لِحَبْسِ الْأَبْحَرِ وَالْعَيْنُ مِنْ تَكْثِيفِهَا مُنْفَجِرَةٌ
وَالْبَعْرُ وَالْقَنَاةُ مِنْ هَذَا النَّمَطِ وَاشْتَدَّتَا تَمًّا مِنَ السَّمَاءِ هَبَطَ



مركز بحوث الحاسب في العلوم الإسلامية

غور في الزلزلة^(١)

(١) الأرض كانت في الأصل مائة مذابة يشهد عليها خروج الأشياء المحترقة النارية والمائع المذاب من بعض الجبال، والجسم الكروي السيل لما تحرك بسرعة تطلأ من طرفا القطبين منه وتقبب ما بعد منهما الأبعد فالأبعد، وذلك بسبب القوة الفرارة من المركز الكامنة في الأجزاء فصار أجزائها التي على منطقتها أعني المدار الاستوائي لسرعة حركتهما بالنسبة الى غيرها من الأجزاء ارفع من سائر نقاطها الى المركز، والطرفان أعني القطبين وما حولهما أخفضها اليه، وما بينهما متوسطات، فصارت الأرض شلجمية الشكل على التفصيل الذي حررناه في الدرس السادس عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة».

والقدماء من علماء الهند قالوا إن الأرض ترس مقرر على فيلة، والفيلة ركيان على غيلم عظيم الجنة، شَبَّهوا الأرض بالترس لاستدارتها، وشَبَّهوا الجبال بالفيلة لعظمتها؛ ومرداهم من قرار الأرض على الفيلة أن الفيلة أي الجبال أوتاد الأرض؛ وحيث إن الغيلم تعيش في الماء والأرض في الماء لأن الماء محيط بها تقريباً شَبَّهوا الأرض به.

قال العلامة البيروني في المقالة الخامسة من القانون المسعودي (ط حيدرآباد الدكن - ج ٢ - ٥٣٧):
والهند سموا برّ الأرض بلغتهم سلحفاة من أجل إحاطة الماء بحواشيه وبروزه مقبباً منه.

وتدبر قوله سبحانه: «وألقي في الأرض رواسي أن تميد بهم» (النحل، ١٦)، وقوله تعالى: «والقي في الأرض رواسي أن تميد بهم» (لقمان، ١٠)، وقوله عز وجل «والجبال أوتاد» (النبأ، ٨). وقال الامام الوصي أمير المؤمنين على (ع): «وتد بالصخور ميدان ارضه (الخطبة الاولى من النهج).

والמיד: الميل يميناً وشمالاً أي الاضطراب والحركة. والرواسي جمع الراسية أي الجبال العالية الثابتة. أن تميد بهم أي كراهة أن تميد بهم. ولو لا جبال راسيات واحجار شديدة الصلابة لكانت الأرض مضطربة على الدوام غير صالحة لأن يعيش فيها أحد. وذكروا في أسباب حدوث الزلازل وجوهاً منها كما عليه جلّ الحكماء الشامخين أنه من حبس الأبخرة، ولو لا هذه الجبال لاضطربت بقاع الأرض وتزلزلت دائمة لحركة البخارات المختلفة في داخلها.

قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الأولى من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء بعد ذكر الاسباب

زلزلة الأرض في الأغلب لحبس الأبخرة بالمعنى الأعم، فيشمل البخار الدخاني .
 فإذا كانت الأبخرة غليظة بحيث لا ينفذ في مجاري الأرض ، أو كانت الأرض
 مستصحفة عديمة المسامات و اجتمعت طلباً للخروج ، فزلزلت الأرض .
 وإنما قلنا : «في الأغلب»^(٢) إذ قد تحدث من تساقط عوالي وهدات في باطن
 الأرض^(٣)، فيتموج به الهواء المحتقن، فيتزلزل به الأرض كما في «النجاة»^(٤)

لحدوث الزلزلة: فهذه هي الوجوه التي يمكن أن تعرض معها الزلزلة إما بخار ريحي، أو نار ي يتحرك
 فيحرك الأرض وهذا هو الوجه الاكثري فإنه لا شيء أقوى على تحريك الأرض الحركة السريعة القوية
 للزلزلة من الريح، (ط ٢٥٣ بتصحيح الراقم).

وكذا ذهب المتأخرون أيضاً إلى أن باطن الأرض مائع مذاب وصلب وجهها وجمد وصار قشراً لها
 باقتضاء الحكمة الإلهية حتى أمكن التعميش عليها فالارض لا زالت في معرض المبدان فبالأحجار
 الصلبة والجبال المشيدة المتصلبة واشتباكها واتصال بعضها ببعض في أعماق الأرض وتد ميدانها.
 وههنا أقوال أخرى في أسباب زلزلة الأرض وكون الجبال اوتادا؛ وان شئت فراجع الرابع عشر من
 البحار (ص ٣٠٨ من الطبع الكمباني) (ح. ح)

(٢) قال ابو البركات في المعبر (ط حيدرآباد الدكن - ج ٢ - ص ٢٢٢): «الزلزلة هي اختلاج الأرض عن
 حركة هواء محتبس في غور عظيم من اغوارها، إما لسخونة عرضت له، أو لقوة ريحية حركته. وإذا
 كانت الأرض مستحصفة الظاهر صخرية كالجبال أو ما يقاربها كثرت وقويت حركة الهواء في ما
 يوجد من اغوارها. وقد تكون لانهدام جبال في أغوار من الأرض فتزلزلها، ويكون ذلك في زلزلة
 على اثر زلزلة على الاكثر. وقد يسمع دوي الريح في خروجها من الأرض بانشقاقها ويكون له
 صوت شديد جداً فان لم تكن في البلاد الجبلية أغوار عظيمة لم توجد فيها الزلازل؛ وان وجدت
 الأغوار في غير الجبلية ربما كانت فيها الزلازل أقل وعلى الأقل. وإذا كانت الاغوار العظيمة
 في الاراضي المستحصفة كانت فيها الزلازل أعظم فأكثر على الاكثر، فقد تزلزل أراضي فنخسف
 فيها خسفات وتظهر فيها مياه في أغوار الخسوف». (ح. ح)

(٣) أي مستورة غير مكشوفة من جهة اصلا وتكون العوالي المتساقطة [كثيرة] وذلك التساقط أيضاً
 بزلزل الأرض بصدمته وذلك التساقط في الوهدة العظيمة المستورة مثل ما: «في شفا جرف هار ان
 كان عظيماً» وقول الشيخ: «فيتزلزل به الارض أي يتموجه في الوهدة عظيماً وتفوذه في مسامات
 الارض بالعنف».

(٤) قال في النجاة (ط مصر - ص ١٥٦): «وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي وهذه في باطن
 الأرض فيموج بها الهواء المحتقن فيزلزل الأرض».

تبصرة: قال محمد فريد وجدي في دائرة المعارف: «الزلزلة هي من آثار التفاعلات الأرضية الحاصلة

وغيرها. (٥)

في بطن الأرض وسببها هو سبب تكوّن البراكين وذلك أن مياه البحر تتسرب من خلال طبقات الأرض حتى تصل الى عمق تكون فيه درجة الحرارة شديدة (انظر جيولوجيا وبركان) فيتبخّر هذا الماء فيطلب مخلصاً ولا يزال يتراكم بعضه على بعض حتى يهد ما يصادفه أمامه من الحواجز فتخرج له القشرة الأرضية ارتجاجاً مخيفاً هو ما يسمى بالزلازل؛ وأحياناً تنخسف قطعة كبيرة من الأرض وتغور في باطن الأرض ببوتها ومدانتها... (ط مصر - ج ٤ - ص ٥٩٠).

وقال في مادة برك: «البركان واحد البراكين وهي جبال النار وهي عبارة عن فتحات طبيعية تخرج منها الغازات والمواد التي تشق القشرة الأرضية بقوتها إن لم تستطع أن تخرج من فتحة أخرى. الصفحات البركانية تحدث عقب الزلازل ومتى خرجت انتهت بانتهائها الزلازل أو كادت، وإذا لم يطفح البركان حدثت زلازل غاية في الشدة...» (ج ٢ - ص ١٣٩). وقال في لغة «جولوجيا»: «هي كلمة أورية مشتقة من كلمتين يونانيتين وهي (جوج) بمعنى أرض، و(لوجوس) بمعنى علم، فيكون معناها معاً علم الأرض. وهو يبحث فيه عن التركيب الطبيعي للكرة الأرضية وبيان طبقاتها وطبيعة كل منها وماطرأ عليها من التغيرات التدريجية.

ثم قال: (اصل الأرض) ذهب علماء الفسفة إلى أن الكرة الأرضية كانت هي وجميع المجموع الشمسي من كواكب وسيارات كتلة واحدة ملتصبة فامتازت عنها الأرض وجميع الكواكب وسياراتها وصار كل منها كتلة ملتصبة قائمة بذاتها دائرة حول نفسها وحول الشمس معاً فبردت شيئاً فشيئاً وتكوّنت طبقة فوق سطحها بتأثير هذا التبريد، ثم زاد سمك هذه الطبقة شيئاً فشيئاً بالتبريد التدريجي، ولما كانت الأرض في حالة احتراق تصاعد منها ابخرة كونت سحباً متراكبة فلما برد سطحها هطلت عليها تلك السحاب مطراً مدراراً كون ما عليها من البحار ورسبت مواد المياه فصارت طبقات صلبة.

والدليل على أن الأرض كانت ملتصبة وجود البراكين على سطحها فإن ما تقلّفه فوهاتنا من المواد الذائبة يدل على أن جوف الأرض في حالة ذوبان من الحرارة. وقد شوهد أنه كلما نزل الانسان الى باطن الأرض ثلاثة وثلاثين متراً ارتفع الترمومتر درجة، فلو نزل الانسان ثلاثة كيلو مشرات صارت الحرارة مائة، وإذا استمر هذا القانون منتظماً لم يصل الانسان بفكره الى مركز الأرض حتى يجد الحرارة بلغت مئتي الف درجة.

و من الأدلة على ذلك وجود عيون مياه حارة، و يكون من الممكن بناء على ما تقدم معرفة من أي عمق تأتي تلك المياه. وقد شوهد أنه في إبان الزلازل تظهر بناييع حارة جديدة، وأحياناً يخرج من

باطن الأرض بخار ماء حار مصحوباً بلغط على شكل نافورة هائلة (ج ٣ - ص ٢٨٢). (ح. ح)

(٥) طبيعيات الشفاء ج ٢، الفصل الرابع من المعادن و الآثار العلوية ص ١٥، ط قاهره. (م. ط)

و العين من تكثيفها^(٦)، أي تكثيف الأبخرة - و يحتمل أن يكون من إضافة المصدر إلى الفاعل - أي من تكثيف الأرض و تبريدها أبخرتها بحيث تنقلب مياهاً مختلطة بأجزاء بخارية منفجرة ، لأنها إذا كثرت بحيث لا تسعها الأرض أوجبت انشقاق الأرض^(٧) و انفجار العيون.

و البشر و القناة من هذا النمط ، أي أصلها الأبخرة المتبردة و لكن ناقصة القوة عن شق الأرض ، فإذا أزيلت الأرض عن وجهها، ظهرت مياهاً جارياً أم لا . و اشتدت أي اشتدت مياهماً فما أي من ماء أو ثلج أو برد من السماء هبط . تعرض بصاحب «المعتبر»، أبي البركات البغدادي^(٨) حيث قال:

«إن السبب في العيون و القنوات و الآبار هو ما يسيل من الثلوج و الأمطار، فيبقى منها أجزاء متفرقة في ثقب أعماق الأرض، لأنها نجدها تزيد بزيادتها و تنقص بنقصانها». فأشرنا به إلى أننا لا نضايق في كونها موجبة للشدّة ، و أمّا كونها موجبة لأصلها فلا.^(٩)

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

(٦) قد دريت اتفاق الكلام في مبادي العيون من القدماء والمتأخرين. وفي أوائل الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء: «والعيون أيضاً فإن مباديها من البخارات المندفعة صعداً عن تصعيد الحرارة المتحفنة في الأرض من الشمس والكواكب» (ص ٢٥١ - بتصحيح الراقم). (ح. ح)

(٧) وهذا أيضاً يوجب الزلزلة كما تقدم آنفاً. (ح. ح)

(٨) ناظر إلى ما قاله صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية بعد بيان انفجار العيون من أجزاء بخارية: «ويمكن أن تكون هذه المياه متولدة كما قاله أبو البركات البغدادي من أجزاء مائية متولدة من أجزاء متفرقة في ثقب أعماق الأرض و مناقضها إذ اجتمعت بل هذا أولى لكون مياه العيون والآبار والقنوات تزيد بزيادة الثلوج والأمطار...» (ط ١ - ص ١٧٦). وما قاله أبو البركات تجده في أوائل الفصل الحادي عشر من الجزء الثالث من العلم الطبيعي من كتاب المعبر في الجبال والبحار والأودية والأنهار والعيون والآبار (ج ٢ - ط حيدرآباد الدكن - ص ٢٠٩).

وقال الشيخ في النجاة (ط مصر - ص ١٥٦): «وهذه الأبخرة إذا نبعث عيوناً أمدت البحار بصبب الأنهار إليها ثم ارتفع من البطائح والبحار والأنهار ويطون الجبال خاصة أبخرة أخرى ثم قطرت ثانياً إليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائماً». (ح. ح)

(٩) إذ بعلاوة حكم العقل صيرورة الأبخرة مياهاً مشاهدة.

غرر في تكوّن المعادن

ذا إن تكثرت وإلا حصلت معادن مما في الأرض احتبست
 مع اختلاف خلطها بالأدخنة كما وكيفاً أزماً وأمكنة
 فحيثما يغلب بخاراتٌ على أدخنة فمثل يشم حصلاً
 من عكسه كالمالح والزاجات ومع تساوٍ متطرقات
 ومتطرق لديهم جسداً من خلط كبريت وزبيق بدا
 ولم تناف تلك قولاً بالملك ذا وهم من بنأي نادينا سلك
 فحاضرة النبي تخدم القضا كما الطيب كان خادم القوي
 فليس إلا الله نصب العين له وغير حزبه في البين
 كل المبادي فارقت أو قارنت به تدلت عنده تبسدت

غُرر في تكوّن المعادن^(١)

ذا الذي ذكرناه من تكوّن الزلزلة و غيرها من الأبخرة المحتبسة في الأرض، إن تكثرت الأبخرة، وإلا أي وإن لم تتكثّر حصلت معادن^(٢) كما ، أي من أبخرة في الأرض احتبست مع ضروب اختلاف خلطها بالأدخنة كما و كيفاً و أزماً و أمكنة، فانصبغت الأرض بحسبها و انقلبت إلى المعادن فحيثما يغلب بخارات على أدخنة، فمثل يشم^(٣) و غيرها من الجواهر المشفة الغير المتطرقة حصلاً. من عكسه بأن تغلب

(١) ناظر الى شرح صدر المتألهين على الهداية الأثرية (ط ١ - ص ١٧٦). (ح. ح)

(٢) قال الشيخ في اوائل الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء (ط ١ بتصحيح الراقم - ص ٢٥١): «والجواهر المعدنية فانها أيضاً تتولد عن الابخرة المحتقنة في الأرض فيكاد أن يكون المبدأ العنصري لهذه الامور الناقمة هو البخار وما يجري مجراه... وسلطان البحث عن تكوّن المعدنيات في الشفاء يطلب في الفصل الخامس من المقالة المذكورة. (ح. ح)

(٣) في القاموس في مادة «ى ش ب»: «الْيَشْبُ حجر معروف معرّب اليشم». در برهان قاطع أمده است: «يشم بفتح اول وسكون ثانی وميم، معروف است، و آن سنگی باشد که با بخود نگاه داشتن آن به جهت دفع آفت برق خوب است. و يشم بفتح اول وسكون ثاني و پای فارسی به معنی يشم است.»

وفي كتاب «نخب الذخائر في أحوال الجواهر» لابن الأکفاني (ط مصر - ص ٧٢): القول على اليشب ويقال يشم، منه مجلوب من بلاد الترك من ناحية عمن، والوانه ابيض واصفر وزيتي وهو افضلها. ومنه مستخرج من وادين يسمى احدهما (قاش) ويستخرج منه ابيض فاتق، ويسمى الآخر (واقاش) والمستخرج منه كدر. وربما خرج منه شيء أسود. ولا يوصل الى معدنه وانما السيل يخرجها - إلى أن قال: وزعموا أنه يدفع الصواعق. وجرّب من الأصفر والزيتي أنه ينفع وجع المعدة تعليقاً عليها، وينفع أوجاع الأحشاء.»

الأدخنة على الأبخرة حصل كالملاح الكاف اسمية فاعل حصل المقدرّ و الزاجات عطف على الكاف، لا على الملاح، ليتوافق الرويان في الرفع و مثلها الكبريت و النوشادر و نحوهما .

و مع تساوي الأبخرة و الأدخنة حصل متطرقات، أي الأجسام السبعة^(۴) القابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر و لا تتفرق . هذا قول في تكوّن المتطرق.^(۵)

وقوله: «من الجواهر المشفة المتطرقه أي غير الأجسام السبعة الآتي ذكرها المعروفة بالجواهر المتطرقه التي تقبل الطرق أي الضرب بالمطرقة. (ح.ج)»
(۴) المطرقة اسم آلة، يقال لها بالفارسية: خايسك (بكسريا و سكون سين بي تقطه و كاف) و يتك و چکش.

حكيم ابو حاتم اسفزاری در فصل ششم باب سوم رساله آثار علوی (ط ۱ - ص ۴۰) گوید: «فصل ششم اندر تولد هفت گوهر که فلزات گویند. لفظ فلزات که بر هفت گوهر اقتد زراست و سیم و قلعی و مس و آهن و سرب و خار صینی...».

و شرف الدین محمد مسعودی مروزی در آغاز باب میزدهم رساله آثار علوی گوید: «باید دانستن که هر جوهر معدنی از استخراج بخار مائی و دخانی تولد می کند، چون دو بخار نضج یابند و بهم برآمیزند، و به حسب اختلاف آمیختن ایشان با یکدیگر در کمیت یعنی مقدار و اندازه هر یکی، و در کیفیت یعنی حرارت و برودت و رطوبت و بیوست، مزاجی خاص در آن مرکب پدید آید که به حسب آن مزاج مستعد قبول صورتی خاص در او پدید آرد.

و معدنیات بر دو قسم است: یک قسم حجریات اند که زخم در نباشند یعنی در زیر خايسك پهن نشوند و به آتش نرم نگردند و بگدازند، و این مانند لعل و فیروزه و یاقوت و بلور باشد. و دیگر قسم متطرقات اند که زخم دار باشند و به آتش بگدازند، چون زر و سیم و قلعی و مس و آهن و سرب و خار چینی که او را آهن چینی خوانند.

و این زخم داری و انطباع را، سبب رطوبت است لزوج که در ایشان مانده است، آن را دهنیت خوانند، و حجریات را این رطوبت لزوج نیست... و این جوهر زخم دار را که بر شمردهیم اصحاب صنعت کیمیا «اجساد سبعة» خوانند...».

فائدة: تطلق الفلزات على الجواهر التي لا تحرقها النار عند الملاقاة بل تذيبها وإذا فارقت النار عادت الى عاداتها الأولى. (ح.ج)

(۵) و التوفيق بينه وبين المشهور: ان هذا هو السبب البعيد؛ و المشهور انما هو في السبب القريب، وهو خلط الكبريت و الزبيق على انحاء سبعة.

و متطرق لديهم جسداً^(٦)، حال من المتطرق، إشارة إلى أن ما تغلب عليه الأجزاء الكثيفة الأرضية يُسمى «جسداً» في بعض الاصطلاحات، كما يسمى ما تغلب عليه

(٦) قال المحقق الطوسي في شرحه على آخر الفصل العشرين من النمط الثاني من الاشارات: «وقد نحلّ الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيّالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير - الى أن قال :- والأجساد هي الأجسام الدائبة بحسب مصطلحاتهم».

وفي شرح المواظف (ط قسطنطينية - ص ٤١٦): «الفصل الثاني في ما لا نفس له من المركبات المزاجية وتسمى المعادن، وتنقسم الى قسمين متطرفة أي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتدفع الى عمقها فتبسط، وغير متطرفة أي لا تقبل ذلك. القسم الأول المتطرفة وهي الأجساد السبعة: الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد والتحاس والحارصيني...».

وللجسم والجسد والروح والنفس والشبح اطلاقات كثيرة في عبارات الشريعة وفنون العلم. والجسد في اصطلاح العرفان مخصوص بالصورة المثالية. قال الشيخ الأكبر في الفصّ الاسحاقى من فصوص الحكم: «روح النبي (ص) في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم المتجسد منه شيئاً فهو محمد المرثى من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة لا يمكن لشيطان أن يتصور بصورة جسده (ص) عصمة من الله في حق الرائي، ولهذا من يراه بهذه الصورة يأخذ منه جميع ما يأمر به أو ينهاه عنه في الحياة الدنيا...» (ص ١٩٢ - ط ١ من الحجري - من شرح العلامة القبصرى عليه).

ويسمى في اصطلاح اصحاب الحيل كل متطرق ذائب على النار جسداً، وغير ذائب بالنار والماء طائر عن النار غير محترق يسمى روحاً وهو الآبق لا غير؛ وطائر محترق يسمى نفساً وهو جامد كالكباريت والزراتيخ.

وفي علم الحروف يسمى ظاهر الحرف والكلمة جسماً وعددهما روحاً. وفي «وفق المراد في علم الأوفاق والأعداد» لمؤلفه العالم الخبير فتح الله بن محمد رضا الحسينى المرعشى الشوشترى: «الأعداد ارواح والحروف أشباح».

وقال العيانى في «كنوز الأسماء»:

| | |
|--------------------------|----------------------------|
| نزل اهل عمرد و اهل عيسان | حرف جسم و عدد اوست چه؟ جان |
| در عملهاى حروف و تكمير | جان بى جسم نداد تائير |
| جسم بى جانش نباشد هنرى | ندهد زود تسيجه اش اثرى |
| يعنى اعداد حروف ار نبود | سرد دعوات مقرر نشود |

والنكته ٧٢ من كتابها الف نكته ونكته في اطلاقات الروح، والنكته ٢٠٢ منه في اطلاقات النفس. (ح.ح)

الأجزاء اللطيفة «روحاً»^(۷)، من خلط كبريت و زئبق بدا. و لما أوهم ما أسلفناه^(۸) في

(۷) كاشياء تطف بالتصعيد والتقطير. وبالجملة يحيل أهل الصنعة حتى تصير شديدة النفود والغوص في الاجساد الكثيفة.

(۸) نبه - قدس سره - المحصل الراقى الى معارج المعارف على التوحيد الحقيقي الصمدي الذي هو غاية الغايات، وأن الوجود الصمدي الحقيقي سبحانه هو رب العالمين أي ليس هو تعالى شأنه واحداً عددياً بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم والأمر في التوحيد الأصل الصمدي هو ما افاده صدر المتألهين في الاسفار من أن إثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية ونسبة العلية والآثار اليها كان بدو الأمر لسهولة التعليم ثقة بما بينو في مقامه أن لا مؤثر في الوجود إلا الواجب، وإنما تنسب العلية والتأثير إلى ما سواه من الميادي العقلية والنفسية والطبيعية من أجل أنها شرائط ومعدات لقبض الواحد الحق وتكررات الجهات جوده ورحمته.

وقد حررنا البحث عن التوحيد الصمدي في رسالتنا «أنه الحق» أتم تحرير وقد طبعت غير مرة. وكذا كتابنا «گشتی در حرکت» له شأن عظیم في بیان شؤون التوحيد الصمدي. واعلم ان الفيلسوف النبيه الإلهي لا يتفوه قط بطلان الطبيعة وازدراء حقها، بل ينادي الطبيعي الذي اخلد في الأرض ونسى الله بقوله اقرأ وارق وسماع من الطبيعة الى ما فوقها ومن الظاهر الى باطنه وتعال. وقلت في آيات من ديواني:

مه وخورشيد و استاره بر این گردن و گردانند
بحکم حجّت قاطع براه عاشستی پویا
طبیعی را طبیعت کرد تسخیرش که انر صنع
فرو رفته است چندان که فرو مانده است از مبدا
چه صنمی فسحت یک قطره ماء میهنی را
محیطی ساخت در کامش کم از یک قطره دریاها
وانت ترى أن کتاب الله القرآن الکریم يأمر الناس بالتدبر في آياته الطبيعية والتعمق في اتقان صنعها
ووحدة نظمها وقوسموس نضدها. ونکتفي ههنا باهداء كلمة من کتابنا «الف كلمة وكلمة» وهي ما يلي:

کلمة - رحم انی را به فارسی زهدان گویند، چه این که «زه» به معنی نطفه و بچه و فرزند است، و «دان» در حال ترکیب افاده ظرفیت کند مانند قلمدان.

طبیعت در حقیقت رحم است - یعنی رحم اسمی برای حقیقت طبیعت نیز می باشد - چه این که هر محصول و مولود طبیعی اعم از معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی و غیرها در این رحم پرورده می شوند، و آدمی سرمایه سعادت جاویدانی را در این رحم کسب می کند.

در حدیث نبوی از حق تعالی حکایت شده است که فرمود: «أنا الله وأنا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها اسماً من اسمی فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته»

و در حدیث دیگر آمده است: «قال الله لها من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته».

پس باید به يك معنى لطيف و شريف صله رحم در اين مقام توجه داشت كه صله آن معرفت به علو مكانت و تفخيم قدر آنست چه اين كه انسان در اين رحم - كه مراد طبيعت است - متكوّن شده است، و كسب معارف مى كند و با تحصيل دو بال علم و عمل به مدارج والا ارتقاء مى يابد؛ و قطع آن - اعنى قطع رحم - كه طبيعت مراد است - از دراء آن و بخش حق آن و كفران و ناسپاسى كردن بدین نعمت گرانمايه و قدر آن نا شناختن است. و چون طبيعت نعمت عام الهی است از رحمت رحمانی مشتق است نه از رحمت رحیمی.

این فناری در اول مصباح الأنس گوید: «قال الشيخ - رحمه الله - في شرحه - یعنی في شرح الحديث المذكور: الرحم اسم لحقيقة الطبيعة، وهي حقيقة جامعة بين الكيفيات الأربع بمعنى أنها عين كل واحدة، وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه.

ووصلها بمعرفة مكانتها و تفخيم قدرها إذ لولا المزاج المتحصل من أركانها لم يظهر تعين الروح الانساني ولا أمكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذي به توّسل الى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والإمكان والظهور بصورة الحضرة والعالم تماماً.

وأما قطعها فبازدائها وبخس حقها، فإن من بخش حقها فقد بخش حق الله تعالى و جهل ما أودع فيها من خواصّ الأسماء، ولو لا علو مكانتها لم يحبها (لم يخبرها - خ ل) الحق، بأخر الحديث.

ومن جملة ازدائها مذمة متأخري الحكماء لها ووصفها بالكدورة والظلمة وطلب الخلاص منها، فلو علموا أن كل كمال يحصل للإنسان بعد مفارقة النشأة الطبيعية فهو من نتائج مصاحبة الروح للمزاج الطبيعي وثمراته فحقيقة تتوقف مشاهدة الحق سبحانه عليها على ما تتأدى لعموم السعداء رؤية الحق سبحانه الموعود بها في الشريعة كيف يجوز أن تزدرى».

در وصف طبيعت گفته ام:

| | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| مپنداری طبیعت هست خاموش | مکن این نکته را از من فراموش |
| خموش است وهمی اندر خروش است | طبیعت تا روپوش جنب و جوش است |
| چه خموش وزن است آهنگ طبیعت | چه خوش رنگ است آرنگ طبیعت |
| بیان دفتر ادوار هستی است | طبیعت مخزن اسرار هستی است |
| به راه خویشتن پویا وجویا است | طبیعت همچو تو با هوش و گویا است |
| از این رازش چه دانی و چه خوانی | سکوت او بود راز نهانی |
| چه گویم از غروب و از بزوغش | چه گویم از افول و از فروغش |
| برای رتبه بهتر رسیدن | طبیعت هست دائم در جهیدن |
| زرحمن است مشتق و چه نیکوست | طبیعت بخود رحم می باشد ای دوست |
| عزیزم حرمت مامت نگهدار | مکن قطع رحم می بساش هشیار |

تكون كائنات الجوِّ وغيرها منافاة، لما أتى به أهل السفارة والشارعون - عليهم السلام - قلنا : و لم تناف تلك المذكورات من إسناد التكوّنات إلى القوى السماوية و الأرضية قولاً بالملك .

نعم ذاهم من بنأي^(٩)، أي في بُعد من نادينا و بعزل من وادينا سلك .
فأشرنا إلى وجه التوفيق بقولنا: فحضرة النبي تخدم القضا^(١٠) و هو علم الله

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| طبيعت يكسره عشق و شعور است | طبيعت طلعت الله نور است |
| بسرو برخوان اتينا طائعين را | جواب آسمانها و زمين را |
| بيا اندر طبيعت بين خدا را | پديد آرنده ارض و سمرا را |
| در اين باغ طبيعت اي دل آگاه | زهر شاخى شنوأتى انا الله |
| در اين باغ دل را بسك ورق نيست | كه تار و پودش از آيات حق نيست |
| نما گشتى در اين باغ الهى | نمايندت همسه اشياء كما هي |

(ح. ح)

(٩) التأي مصدر، نأى ينأى نأياً من باب منع مثل رأى رأى وأبأ، ونأى عن فلان أي بعد فهو نأء، والباء حرف جر بمعنى في كما قال: أي في بُعد من نادينا. والنادي من ن د و، مجلس القوم ماداموا مجتمعين فيه. قوله تعالى في سورة العنكبوت: «ولو طأ إذ قال لقومه... وتأتون في ناديبكم المنكر...» (ح. ح)

(١٠) أي هو عبد الله وهو لقب سيد الانبياء (ص). ويقدم عبوديته على رسالته في التشهد، فهو يشاهد الجهة النورانية في كل شيء وفي المبادئ الفاعلة، اذ لكل شيء جهة نورانية وجهة ظلمانية. والمتألهون يشاهدون الجهة النورانية من كل شيء ومن كل فاعل، فهي من هذه الجهة: «جنود ربك وما يعلم جنود ربك الأوه»، بل في مقام اشمخ يشاهدون وجه الله في كل شيء.

ومن هذين المقامين جاء في كتاب الله في موضع: «قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم». وفي موضع آخر: «الله يتوفى الأنفس حين موتها». وفي موضع: «علمه شديد القوى». وفي موضع: «علمك ما لم تكن تعلم واتقوا الله يعلمكم الله» وفي مقام اسرافيل هو المصور، وفي مقام: «هو الذي بصوركم في الارحام كيف يشاء»؟

(١١) سلطان البحث عن ذلك المطلب الأعلى والمرصد الأسنى يطلب في آخر الفص العقوي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين الطائي. فاعلم أن احوال اعيان الممكنات هي من اسرار القدر، والطبيب خادم الطبيعة من حيث إنه يسعى في زوال المرض لا أنه خادم الطبيعة على الاطلاق لئلا في كمية المرض فان الطبيعة قد اعطت في جسم المريض مزاجاً خاصاً به سمي مريضاً فلو ساعدها الطبيب خدمة لئلا في كمية المرض بها فالطبيب خادم لا خادما، وكذلك الرسل وورثتهم خادمو الأمر الإلهي في كونهم اطباء للأمم لأنهم يخلصون الارواح من الأمراض الروحانية كما يخلص

الذي لا يُردُّ ولا يُبدَلُ، كما الطيب كان خادماً للقوى ، إشارة إلى ما اشتهر بينهم : « أن النبي خادم القضاء الإلهي » كما أن الطيب خادماً للطبيعة. وإذا كان كذلك فليس إلا الله نَصَبَ العين و مشهود بصر القلب له، أي للنبي و كذا ليس غير حزيه، أي حزب الله تعالى في البين فلشدة تألّبه و توغّله في شهود الله تعالى و ما من صقعه في كلّ شيء ، كما أتى ختمهم - صلى الله عليه وآله وسلم - بقوله تعالى: «أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَوَجَّهْ لِحَيْبِ اللَّهِ» (١٢).

الطيب الأجسام من الأمراض الجسمانية، فانظر ما أعجب أن الأشرف يكون خادماً للأخس، وأن الخادم للأمر الإلهي يكون خادماً للممكنات مع عظم قدره وجلالة قره عند الله.

وفي شرح العلامة الفيضري على فصوص الحكم في المقام: «ان الأمر الإلهي لسمان: قسم يتعلق بأمور يقتضيها عين المأمور وهو الأمر الإرادي، وقسم يتعلق بأمور يقتضي بعضها عين المأمور ولا يقتضي البعض الآخر بل نقيضه وهو الأمر التكليفي» والأنبياء والرسل خادمو الأمر التكليفي بالحال أو القول.

ووقوفهم بالحال كالإتيان بالعبادات والأفعال البينة لقرب الحق لتفتدى الأمة بهم فيها فتسعد كما قال - تعالى -: «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» (آل عمران - ٣١) ويأتي العاصي بضدّها فيشقى كقوله تعالى: «وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم» (التوبة، ١٢٥)، وقوله: «فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم» (الجاثية - ١٨) ووقوفهم بالقول كما مرهم بالإيمان ونهيهم عن الكفر والظلمان وبيان ما يثاب ويعاقب عليه كما قال: «بلغ ما انزل اليك» (المائدة - ٦٨) ليصل به المطيع الى كماله، والعاصي الى وبال أعماله...» فراجع الشرح (ط ١ - من الحجري - ص ٢٢٢).

وغرض المصنف أن كتاب نظام الوجود بأسره تصنيف الله الذي هو حقيقة الحقائق وصورة الصور على وفق قضائه المبرم وحكمه المحكم أي على وفق علمه الذي لا يرد ولا يبدل. وليست نطقة من ذلك الكتاب الحكيم المبين منقطعة عن مصنّفه الحي القيوم، ولا يصدر عن موجود ما حركة أو سكون إلا بأمره وإرادته والوجود الصمدي يساوق الحق والإنسان العارف به يقول يا من على فلا شيء فوقه ويا من دنى فلا شيء دونه، ويرى بعين الشهود ان وجود الطبيعة واجب كوجود العقل وانه سبحانه في السماء إله وفي الأرض إله وهو رب العالمين فاقراً كتاب نفسك في المقام فان من عرف نفسه فقد عرف ربه. (ح. ح.)

كلّ المبادي فارقت عن المادّة كالعقول القدسية^(١٣) و الأنوار الإسفهبديّة^(١٤) أو قارنت كالنفوس المنطبعة و القوى و الطبائع حتى الأعراض^(١٥) التي هي مراتب نازلة من القوى الفعلية به - أي بالله تعالى - تدلّت و تعلقّت عنده أي عند النبي - عليه السلام - تبدلّت^(١٦) جهاتها الظلمانيّة إلى الجهات النورانيّة ، و أشرقت الأرض بنور ربّها و عنّت الوجوه للحي القيوم^(١٧) .
و قول الحكيم أيضاً: «لا مؤثّر في الوجود إلا الله» إشارة إلى هذا المقام .

(١٣) قد علمت في التعليقات السالفة أن المفارقات لها تعلق تدير بما دونها وان لم تكن لها ايدان كالمقارنات فتدير. (ح. ج)

(١٤) سيما الفلكية، هي الملائكة السماوية وما ورد في الوحي الالهي: «أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع» حق وصدق، فان لكل معنى صورة، ولكل حقيقة رقيقة، فلا تحصر في المبادي المذكورة؛ فالعلم والقدرة في العقول، والقوة العلامة والقوة العمالة في النفوس حقايق رقايقها الأجنحة الصورية في رقايقها الصورية الصرفة، فكما ان بحقايقها تطير في أوج الملكوت، كذلك برقايقها تطير في أوج عالم الملك.

(١٥) كالحرّ والبرد ونحوهما مما هي مباديء افعال طبيعية حتى يقول حكماء الفرس: «تلك الكيفيات الاربع انها كدبانو عالم العناصر» كما يقولون: «للعقل الفعال كدخدأ هذا العالم» ومعلوم من طريقة الالهيين والمتألهين ان الكل فعالة باذن الله ووسايط فيضه وروابط جوده.

(١٦) قال عز من قائل: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة» (الأحزاب - ٢٢) اقرأ وارقه. ثم لا يخفى عليك حسن صنيعه المصنّف - رضوان الله عليه - في ربط الفريضة التالية في أحوال النفس بما قبلها من بيان هذا المطلب أعني عدم التنافي المذكور ذيل الفريضة السالفة. (ح. ج)

قد فرغنا من تصحيح هذا السفر القويم من غرر الفرائد والتعليق عليه في دار العلم قم يوم الاثنين السادس من شهر الله المبارك رمضان من سنة ١٤١٨ هـ ق= ١٥/١٠/١٣٧٦ هـ ش. وآخر دعويهم أن الحمد لله رب العالمين، وأنا العبد الأمل ربّه العزيز المعزّ الغنيّ المغنيّ اليقين الموقن: الحسن بن عبد الله الطبري الأملي (المدعوّ بحسن زاده أملي).

(١٧) سورة الزمر، آية ٦٩ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهارس



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس الآيات

٢- بقره

- كُتِبَ امواتاً فأحياكم (آه ٢٨) ٢٨٩
أينما تولوا فثم وجه الله (آه ١١٥) ٤٦٣-٣١١-٢٨٩
للرجال عليهن درجة (آه ٢٢٨) ٣٨٢
قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين (آه ٢٨٥) ٢٠٠

٣- آل عمران

- هو الذي يُصوِّرُكم في الأرحام كيف يشاء (آه ٦) ٤٦٢
قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (آه ٣١) ٤٦٣
جاؤوا بالبينات والزبر والكتاب المنير (آه ١٨٤) ٤١٥

٤- نساء

- الرجال قوامون على النساء (آه ٣٤) ٣٨٢
عمك ما لم تكن تعلم واتقوا الله يعلمكم الله (آه ١١٣) ٤٦٢

٥- مائدة

- بلغ ما أنزل إليك (آه ٦٧) ٤٦٣

٩- توبه

- إن عدة الشهور عند الله أثناعشر شهراً في كتاب الله (آه ٣٦) ٤١٦
إنما النسيء زيادة في الكفر (آه ٣٧) ٤١٦
أما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم (آه ١٢٥) ٤٦٣

١٢- يوسف

- ٣٩١..... إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ (آيه ٤)
- ٣٧٣..... عَارِبَابٍ مَّتَفَرِّقُونَ خَيْرًا أُمُّ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (آيه ٣٩)

١٤- ابراهيم

- ٢٨٨..... وَ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ (آيه ٤٨)

١٦- نوح

- ٤٥٢..... وَالْقِيَامِ فِي الْأَرْضِ رَوَّاسِي أَنْ تُمَدِّبِكُمْ (آيه ١٥)
- ٤٠٩..... سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أَدْخَلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (آيه ٣٢)
- ٤١٤..... فَسَقَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لِتَتَعَلَّمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ (آيه ٤٣-٤٤)
- ٣٠٧-٣٠٠..... مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ (آيه ٩٦)

١٧- إسراء

- ٢٠٠..... قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ (آيه ٨٤)
- ٣٦٩..... قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (آيه ٨٥)

١٨- كهف

- ٢٠٠..... قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ (آيه ١٠٩)

٢٠- طه

- ٣٥٣..... وَاعْتَدْنَاكُمْ جَانِبَ الْعُلُورِ الْأَيْمَنِ (آيه ٨٠)
- ٢٦٦..... وَعَسَّتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (آيه ١١١)

٢١- أنبياء

- ٤٠٨..... وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ وَيَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ (آيه ١٩ و ٢٠) ...
- ٣٦٨..... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (آيه ٣٠)
- ٣٩١..... هُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يُسَبِّحُونَ (آيه ٣٣)

٢٣- مؤمنون

٢٨٩ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (آيه ١٢)

٢٧- نمل

١٧٤ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ (آيه ٨٨)

٣١١-٢٨٨ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ (آيه ٨٨)

٢٨- قصص

٤١١ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (آيه ٨٨)

٢٩- عنكبوت

٤٦٢ وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ... وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ (آيه ٢٩)

٣٠- روم

٣٢٦ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ (آيه ٤)

٣١- لقمان

٤٦٢ وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ (آيه ١٠)

٢٠٠ وَكَوْنَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ (آيه ٢٧)

٣١٢ خَلَقَكُمْ وَلَا يَحْسَبُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ (آيه ٢٨)

٣٢- سجده

٦٥ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ (آيه ٩)

٤٦٢ قُلْ يَتُوفِّيَكُمُ الْمَلِكُ الْمَوْتُ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ (آيه ١١)

٣٣- احزاب

٤٦٤ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (آيه ٢١)

٣٢٦ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (آيه ٤٠)

٣٧٥ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (آيه ٤٣)

٣٥- فاطر

- ٤٦٤ أولى أجنحة منى وثلاث وربع (آيه ١)
 ٤١٥ جاءتهم رسلهم بالبينات وبالزبرو بالكتاب المنير (آيه ٣٥)
 ٤٠٨ ولكن نجد لست الله تديلاً (آيه ٤٣)

٣٦- يس

- ٢٨٦ الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون (آيه ٨٠)

٣٩- زمر

- ٤١٠ الله يتوفى الأنفس حين موتها (آيه ٤٢)
 ٤١٠ ونفخ في الصور فصعق من فى السموات والأرض (آيه ٦٨)
 ٤٦٤ وأشرق الأرض به نور ربها وعتت الوجوه للحمى القيوم (آيه ٦٩)

٤٠- غافر

- ٤١٠ لمن الملك اليوم لله الواحد القهار (آيه ١٦)
 ١٢٧ يا هامان ابى لى صرحاً (آيه ٣٦)

٤١- فصلت

- ٣٦٧ ثم استوى إلى السماء وهى دخان (آيه ١١)
 ٤٠٨ فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسعون (آيه ٣٨)

٤٢- شورى

- ٤١٤ حم (آيه ١)

٤٥- جاثية

- ٤٦٣ فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً (آيه ١٨)

٥٠- ق

- ٣١١-٢٨٨ بل هم فى لى من خلقى جديد (آيه ١٥)

٥٣- نجم

٤٦٢-٤٠٠ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (آيه ٥)

٥٥- رحمن

١١١ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (آيه ٢٩)

٥٦- الواقعة

١٤٢ أَقْرَأْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ مَا أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (آيه ٦٣ و٦٤)

٦٧- ملك

٤٠٨ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ (آيه ٣)

٧٤- مدثر

٤٦٢-٤١٤-٢٠٠ وَمَا يَطَّلِمُ مَجْنُونًا إِنْ هُوَ إِلَّا هُوَ (آيه ٣١)



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

٧٦- انسان

٣١٢ هَلْ أُنَبِّئُ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِنْ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْعًا مَذْكُورًا (آيه ١)

٧٨- بآ

٤٥٢ وَالْجِبَالِ أَوْتَادًا (آيه ٧)

٨١- تكوير

٣٩٠ فَلَا أَسْمُ بِالْحُنُوسِ الْجُورِ الْكُنُوسِ (آيه ١٦ و١٥)

٤٠٠ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدِي ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (آيه ١٩-٢١)

٨٥- بروج

٣١٦ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (آيه ٢٠)

٩٣- ضحى

٢٣٩ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (آيه ١١)

فهرس الروايات

- استرضع لولدك بلبن الحسان و اباك والقباح فان اللبن قديمدى ٦٥
- انظروا من ترضع اولادكم، فان ولد يشب عليه ٦٤
- اعرفوا العقل و جنده والجهل و جنده و تهتدوا... ١٦٥
- أنا الله و أنا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها اسماً من اسمى... ٢٨٩ - ٤٦٠
- ان اول ما خلق الله هو الماء ٣٦٦
- ان الله جسم صمدى نورى... ٣٦٦
- ان الجنة الجسمانية فى السماء ٤٠٩
- اذ كان الله ولم يكن معه شئ ٤١٠
- ان الارواح الكلية الأربعة التى عليها مدار كل العوالم باذن الله تعالى ٤١٠
- ان الله تسعة و تسعين اسماً و من احصاها دخل الجنة ٤١٥
- ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد فى منازل التقدير، المتصرف فى فلك التدبير... ٣١٩
- توحيد تميزه عن خلقه و حكم التمييز... ٢٩٣
- سئل (ع) عن العالم العلوى؟ فقال: صورعارية عن المواد، خالية عن القوه و الاستعداد... ٢١٣
- الشیطان يوسوس الى العبد فاذا ذكر الله خنس اى انقبض ولذلك سعى الخناس ٣٩٠
- العقل ما عبد به الرحمن واكتسب بالجنان ٤٩٨
- فقال يا رسول الله: رأيت أقواماً يتطيلسون و يجتمعون حلقاً و يذكرون رجلاً يقال ارسطاطا ليس لعنة الله. فقال(ع): مه يا عمرو ان ارسطاطا ليس كان نبياً فجهله قومه ٣٦٤
- القلب حرم الله فلا تسكن فى حرم الله غير الله ٨٧

- قال (ع): هي خمسة انجم، زحل و المشتري و المريخ و الزهره و عطارد ٣٩٠
- قال الله لها من وصلك وصلته و من قطعك قطعته ٤٦٠
- كل مسمى بالوحدة غيره قليل ٣٧٤
- لا تسبوا الدهر، فان الدهر هو الله ٣٣٤-٣٣٢
- لا يقولن أحدكم زرعت وليقل حرثت ١٤٢
- لم يخلق الأشياء من اصول ازلية ولا من اوائل ابدية، بل خلق ما خلق... ١٣٨
- من تعلم العلم و عمل به و علم لله دعى فى ملكوت السماوات عظيماً فقيل: تعلم لله و عمل لله
و علم لله... ٧٩
- من عرف نفسه، فقد عرف ربه ٤٦٣
- ولكنه كان ان لا شئ غيره و خلق الشئ ان جميع الأشياء... ٣٦٦
- وتد بالصخور ميدان أرضه ٤٥٢
- يا اميرالمؤمنين أخبرنى عن قوس قزح، قال: شكلك امك يا بن الكوا... ٤٤٥
- يا دهر يا دهور يا دهار يا كان يا كيان يا روح... ٣٣٤
- يا من خلق الأشياء من العدم ٤١٠
- يا من هو يبقى و يبنى كل شئ ٤١٠
- يا منشى السحاب الثقال... ٤٤٢

فهرس الأعلام

- أبلاوینتر: ٢١
 آخوند خراسانی: ٧٨٧٢-٦٩٦٨
 آرام، أحمد: ٥٩٢٤
 آذرنگ، عبدالحسین: ١٩
 آرتوبرت، ادوین: ٥١
 آسوری: ١٨
 آشتیانی، میرزا احمد: ٧٩-٧٨
 آشتیانی، سید جلال الدین: ٣٦٨
 آغانا ذیمون: ٣٦٥-٣٦٢
 آقا بزرگ تهرانی: ١٣٦-٨٢
 آکونیناس، توماس: ٤٢-٤١-٤٠
 آگوستین: ٤٠-٣٦
 آلن جکسن: ١٣٧
 آمل: ٧٩-٧٨-٧١-٧٠-٦٩
 آملی، شیخ محمدتقی: ٧٩-٧٨-٧١
 الآمدی، محمد التمیمی: ٢١٣
 آنالوطیقا: ٣٦٣
 آن فرمانتل: ٤١
 آنسلم، سنت: ٤١-٤٠
 آوی، آلبرت: ١٨
 آیتی، عبدالمحمد: ٣٢
 ابرخس: ٣٩٧-٣٨٧-٣٨٦-٣٦٤
- ابن ترکه، صائن الدین: ٣٦٥-١٠٥-٨٦
 ابراهیم بن سیار: ١٢٠
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین: ١٦
 ابن جلجل: ٢٥
 ابن خلدون: ١١٧-٣٢
 ابن جبرول: ٤١
 ابن ابی اصیبه: ٢٥
 اسقلانس: ١٣٨
 ابن رشد: ٤١-٣٩-٣٢-٢٢
 ابن سینا: ٤٦-٤١-٤٠-٣٩-٣٣-٣١-٢٧-٢٦
 ٤٨ - ٦٥ - ٧٣ - ٧٢ - ٧٥ - ٧٨ - ٧٩ - ١٠٥
 ١٠٦ - ١١١ - ١١٢ - ١١٤ - ١١٨ - ١٢٢ - ١٢٤
 ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٥
 ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٥٢ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٧
 ١٦٨ - ١٧٢ - ١٧٨ - ١٨٢ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٥
 ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠٢ - ٢١٠ - ٢١٣
 ٢١٤ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤
 ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٤ - ٢٦٢
 ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧٣ - ٢٧٧ - ٢٧٩ - ٢٨٣ - ٢٨٤
 ٢٨٦ - ٣٠٢ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٢٧
 ٣٢٨ - ٣٣٠ - ٣٣٧ - ٣٣٩ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٤
 ٣٤٥ - ٣٤٨ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٧

- ٣٦٧-٣٦٩-٣٧٠-٣٧٦-٣٨٣-٣٨٤-٣٩٣
 ٤٢٣-٤٣٢-٤٣٦-٤٤٤-٤٤٧-٤٥٢
 ٤٥٧
 ابن طاووس، رضى الدين على بن: ٣٦٤
 ابن عباس: ٢٨٦
 ابن فنارى: ٧٨-١٠٥-٢٨٥-٣٢٦-٣٩٠-٤٠٩
 ٤٦١
 ابن عربى: ٣١-٧٨-١٤٥-١٥٣-٢٣٣-٢٨٨
 ٣٠٠-٣٢٦-٣٦٧-٤٠٩-٤١٦-٤٥٩-٤٦٢
 ابن فهدحلى: ٨٣
 ابن مالك: ٧١-١٥٥
 ابن مقفع، عبدالله: ٢٤
 ابن ميمون: ٤١
 ابن الاكفانى: ٤٥٧
 ابن كمونه: ١٩٢-١٩٣-١٩٥-١٩٦-١٩٧-٢٠٠
 ٢٠٩
 ابن مؤذن، شمس الدين جزينى: ٨٣
 ابن نديم: ٢٥
 ابن ناعمه حمصى: ٢٤
 ابن هيثم: ٤٦-١٩١
 ابوالبركات بغدادى: ٣٢٨-٣٣٨-٣٤٨-٣٥٣-٣٥٥
 ابوالكوا: ٤٤٥
 ابوحاتم مظفر بن اسماعيل اسفرازى: ٤٤٦-٤٥٨
 ابو عبدالله (ع): ٧٩-١٦٥-٣٦٦
 ابي طالب قيروانى: ٣١٢
 ابي الفتح رازى: ٢٨٦
 ابي حيان اندلسى: ٢٨٦
 ابهرى، اثير الدين: ١٧١-٢١٦-٣٢١
 ادريس (ع): ٣٦٥
 اديب سلطانى، ميرشمس الدين: ١٩
 اذكايى، پرويز: ١٦
 اريجناء، جان اسكاتوس: ٣٦
 ارشميدس: ٣٨٧
 ارسطو: ١٩-٢٥-٢٦-٢٨-٣٥-٣٩-٤١-٤٨
 ١٠٣-١٢٢-١٣٥-١٣٦-١٤٨-٢٤٤-٢٤٦
 ٢٤٧-٢٤٨-٢٩٩-٢٨٨-٢٤٨-٢٤٧
 ٣٧١-٣٨٦-٣٨٧-٣٩٧
 اسرافيل: ٤١-٤٦٢
 اسكندر: ٢٣-٤٤٧
 اسكندريه: ٣٦٤-٣٦٥
 اسحاق بن حنين: ١٩
 استادى، رضا: ١٤
 اسطرخودوس: ٣٦٣-٣٨٩
 اشاعره: ١٨-٢٥١
 اشراقى، اشراقيون: ١٣٥-١٣٦-١٤٢-١٥٩
 ١٦٣-٢٢٨-٢٣١-٢٣٣-٢٣٤-٢٦٠-٢٧٤
 ٣٣٥-٣٣٦-٣٣٨-٣٣٩-٣٤٤
 اشراقى، عبدالله: ٦٩
 اصفهانى، شيخ مهدى: ٤٤٥
 اصفهانى، ميرزا ابولحسن: ٦٨-٧٠
 اعوساس: ٣٨٧
 اعتمادى، احمد: ٦٩
 افلوطين: ← فلولين
 افلاطون: ١٩-٢٥-٢٦-٣٥-٣٩-٤١-١١٧
 ١٢٢-١٣٥-١٣٦-١٤٨-١٦٤-٢٠٠-٢٥٧
 ٢٦٠-٢٧٢-٢٢٩-٣٣٦-٣٣٨-٣٤٤-٣٦٤
 ٣٦٥
 اقليدس: ١٩٠-٢١٣-٣٧٠

- اقدمین: ۲۷۲-۲۷۹-۳۳۸-۳۶۰-۳۶۵-۳۹۶-۴۴۷
 اکام، ویلیام: ۴۱
 اکرمی، موسی: ۵۰
 الهی قمشه‌ای: ۷۱-۷۲-۷۳-۷۴
 امین عاملی، سیدحسن: ۶۳-۶۴
 امین عاملی، سیدمحسن: ۶۳
 انبازقلس: ۱۰۳-۳۶۴
 انبیاء: ۱۶-۳۶۲-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷
 ۴۰۱-۴۶۳
 انکساغورس: ۲۸۵-۳۶۰-۳۶۴-۳۶۵-۳۷۱
 اهل حق: ۳۶۲
 اهل هیئت: ۳۸۱-۳۸۷
 اهل ذوق: ۲۹۹
 ایچی: ۲۷۹
 ایرانشهر، کاظمزاده: ۱۷
 باقر(ع): ۶۵
 بابلین: ۱۶-۱۸
 باستانی پاریزی: ۱۹
 بحرانی، شیخ جعفر کمال‌الدین: ۸۳
 برنار، سن: ۴۱
 بروجردی: ۱۴
 بزرگ نادرزاد: ۱۹
 برهیه، امیل: ۱۸-۱۹-۳۲-۴۲
 برتر اندراسل: ۱۸-۱۹
 بطلمیوس: ۷۶-۲۶۱-۳۶۴-۳۸۱-۳۸۶
 ۳۸۷-۳۸۹-۳۹۵-۳۹۷
 بعض المشائین: ۳۳۹
 بعض فضلا: ۱۳۴-۱۹۴-۲۰۷-۲۴۵-۲۴۷
 بعض محققین: ۱۲۷-۱۳۱-۱۵۳
 بعض قدما: ۱۲۰-۱۲۷-۴۴۷
 بقراط: ۱۲۱
 بلخی، ابومعشر: ۲۵
 بوئیوس: ۳۶
 بهمن بن اسفندیار بن گشتاسب: ۱۲۱
 بهمنیار، مرزبان بن: ۲۹۹
 بیدارفر، محسن: ۱۴
 بیرونی، ابوریحان: ۴۶-۳۸۶-۴۵۲
 بیرجندی: ۷۶-۳۴۴-۳۵۰-۳۸۹-۳۹۴-۳۹۶
 بیکن، فراتیس: ۴۹
 بیهقی: ۲۵
 پاشایی، ع: ۱۷
 پایا، علی: ۵۰
 پولس رسول: ۳۷
 پورحسینی، ابوالقاسم: ۱۹
 پوپر، کارل: ۵۸
 پهلوی: ۳۴-۳۶-۳۷-۶۹
 تبریزی مقصود علی: ۲۵
 تفتازانی، سعدالدین: ۳۲-۷۰-۷۱-۷۹-۱۷۴
 ۱۷۷-۱۸۱-۲۰۶-۳۲۱
 تهاگوی: ۱۱۸-۱۲۴-۱۶۸-۲۱۹-۲۵۱-۲۵۹
 ۲۸۲-۳۴۵-۳۷۲
 ثابت بن قره: ۴۶-۱۹۹-۳۵۸
 تالیس ملطی: ۳۶۰-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷
 ۳۶۸-۳۷۱
 ثویه، ثنوی: ۳۶۰-۳۶۱-۳۶۹
 جابر بن حیان: ۴۵
 جالینوس: ۳۶۳

- جبرئیل: ٤١٠
 جبرئیل بن بختیشیوع: ٢٤
 جرجانی، محقق شریف: ٣٢-٢٧٥-٢٧٩
 ٣٨٩-٣٩٤
 جزائری، علی بن هلال: ٨٣
 جفمینی: ٧٥-٧٦-٧٩-٣٨٩-٤٠٣
 ٤٢٧
 جمهور: ١١٦-١٢٠-١٤٠-٢٨٠-٣٣٢-٣٤٢
 ٣٤٤-٤٠٣-٤٠٤-٤٢٧-٤٣٥
 جمیل، صلیبا: ١٢٣
 جونفوری، غلامحسین شیرازی: ٣٨٩-٣٩٥
 ٣٩٦-٤١٣-٤٣١
 جوهری: ٣٧٢-٣٩٠
 جهاننداری، خسرو: ١٧
 چین: ١٦-١٧
 حافظ شیرازی: ٦٨-١٣٧
 حبیبی، نجفقلی: ١٤
 حداد عادل: ٢١-٤٢
 حرنانیون: ٣٦٠-٣٧١-٣٧٢
 حسن زاده آملی، حسن: ١٤-٢٧-٦٣-٨٠
 ٨٢-٨٣
 حفص بن غیاث: ٧٩
 حکیم، حکما: ٣٧-٤١-٤٥-٤٦-٥٢-١١١-١١٢
 ١١٨-١٢٠-١٢١-١٢٧-١٢٩-١٣٠-١٣١
 ١٣٢-١٣٤-١٣٥-١٥٣-١٥٦-١٧١-١٧٩
 ٢١٠-٢١٣-٢٢٥-٢٦٦-٢٧٠-٢٨٤-٢٨٦
 ٢٨٨-٢٩٣-٢٩٤-٣٠٤-٣٢٢-٣٣٧-٣٣٨
 ٣٤٢-٣٤٤-٣٤٥-٣٦٢-٣٦٤-٣٦٥-٣٦٦
 ٣٧٤-٣٧٦-٣٧٧-٣٨٥-٣٨٦-٣٩٨-٤٠١-٤٠٤-٤٠٩-٤٢٤
 ٤٣٤-٤٥٩
 خیام: ١٩١
 داریوش: ٣٦٥
 دارایی، بهمن: ٢٤
 دانش پژوه، محمدتقی: ٢٥
 داوری، رضا: ٤٢
 داودی، علیمراد: ١٩-٣٨-٤٢
 حلیمی، علی اصغر: ١٨
 حلیمی، حسام الدین: ٨٣
 حنا الفانخوری: ٣٢
 حنلیان: ٣٠
 حنین بن اسحاق: ٢٤
 خسروانین: ١٦
 خلیل الجرج: ٣٢
 خفزی: ٧٦-٣٦٩-٣٨٩-٣٩٤-٤٠٤
 خواجوری، محمد: ٣٦٥
 خوارزمی: ٧٦-٤٠٣
 خوانساری، آقا جمال: ١٤-٣٦٩
 خوانساری، آقا حسین: ١٤
 خواجه نصیرالدین طوسی: ٣٢-٤٥-٧٢-٧٤
 ٧٦-٧٩-١١١-١١٨-١٢٠-١٢٦-١٢٨
 ١٣٦-١٣٧-١٣٨-١٣٩-١٤٦-١٧٢-١٨٢
 ١٨٣-١٨٩-١٩١-١٩٣-١٩٥-٢٠٠-٢٠٢
 ٢٠٤-٢٠٨-٢١٠-٢١٣-٢١٤-٢١٥-٢٢١
 ٢٢٥-٢٢٦-٢٤٠-٢٦١-٢٨٤-٢٨٥-٢٩١
 ٣٠٥-٣٢٨-٣٣٦-٣٣٧-٣٣٨-٣٣٩-٣٤١
 ٣٤٤-٣٤٩-٣٥٢-٣٥٤-٣٦٩-٣٧٠-٣٧٦
 ٣٨٣-٣٨٤-٣٨٦-٣٨٩-٣٩٢-٣٩٣-٣٩٤
 ٣٩٥-٣٩٦-٣٩٨-٤٠١-٤٠٤-٤٠٩-٤٢٤
 ٤٣٤-٤٥٩
 خیام: ١٩١
 داریوش: ٣٦٥
 دارایی، بهمن: ٢٤
 دانش پژوه، محمدتقی: ٢٥
 داوری، رضا: ٤٢
 داودی، علیمراد: ١٩-٣٨-٤٢

- دیور: ۳۲
 دریابندری، نجف: ۱۹
 دلیسی اولیری: ۲۴
 دکارت، رنه: ۲۰-۳۸-۴۸
 دنس اسکاتس: ۴۱
 دوانی، ملاجلال: ۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-
 ۲۸۳-۲۹۹
 دیلمی: ۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۷۱
 ذیمقراطیس: ۱۲۰-۱۲۱-۱۲۹-۱۳۶-۱۳۸-
 ۱۳۹-۱۴۲-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۵-۳۶۹-۳۷۰
 رازی، ابوزکریا محمد: ۲۵-۴۶-۳۶۳
 رادکریشان سروپالی: ۱۷
 راس، دیوید: ۱۹
 رایشناخ، هانس: ۵۰-۵۸
 رجایی، ابوالقاسم: ۶۹
 رضایی، محمد محمد: ۳۹
 رفیعی قزوینی: ۷۸-۲۸۷
 رم: ۱۶-۱۸-۲۴-۳۵-۳۶۵-۳۷۳
 رنان، ارنست: ۲۲
 رواقی، رواقیون: ۱۱۶-۱۲۲-۱۳۵-۱۳۶-
 ۳۳۸
 رواقی، علی اکبر: ۱۹
 روح القدس: ۳۷۳
 روح الامین: ۴۰۰
 زرتشت: ۱۸
 زریاب خویی: ۱۹
 زرین کوب، عبدالحسین: ۱۹
 زینون اکبر: ۲۸۸
 ژیلسون، آتین هانری: ۳۲-۳۸-۳۹-۴۲-۴۴-۴۹-
 سارتن، جورج: ۴۷
 سجستانی، ابوسلیمان یعقوب: ۲۵-۱۲۱-
 ۳۶۵
 سجادی، سید جعفر: ۴۱
 سرخسی، احمد بن الطیب: ۲۵
 سروش، عبدالکریم: ۵۱
 سقراط: ۳۶۳-۳۶۴
 سلیمان(ع): ۳۶۵
 سمیعی، احمد: ۱۸
 سماعة بن مهران: ۱۶۵
 سنائی غزنوی: ۳۹۲
 سورین: ۴۰
 مهروردی، شیخ شهاب الدین: ۱۶-۳۲-۱۲۲-
 ۱۳۵-۱۶۳-۱۸۸-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۵-۱۹۷-
 ۲۰۹-۲۴۶-۲۴۷-۲۸۳-۳۳۲-۴۲۶-۴۳۱
 سید نعمة الله جزائری: ۳۹۱
 سید علی خان مدنی: ۸۳-۳۹۱
 سید سمرقندی: ۱۸۸-۱۹۳-۱۹۴
 سیوطی: ۷۰-۲۶۳
 شام: ۳۶۵-۳۶۶
 شایگان، داریوش: ۱۷
 شرف الدین خراسانی، شرف: ۱۹
 شریف، مجید: ۴۳
 شعرائی، میرزا ابوالحسن: ۴۷-۶۴-۷۱-۷۳-
 ۷۴-۷۷-۷۹-۸۰-۸۱-۸۲-۸۳-۱۶۳-
 ۱۹۳-۲۸۷-۳۹۰
 شوقی، عباس: ۳۲
 شولستانی، حاج علی محمد: ۷۸
 شهرستانی، عبدالکریم: ۲۵-۱۲۰-۱۲۱-
 دیور: ۳۲
 دریابندری، نجف: ۱۹
 دلیسی اولیری: ۲۴
 دکارت، رنه: ۲۰-۳۸-۴۸
 دنس اسکاتس: ۴۱
 دوانی، ملاجلال: ۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-
 ۲۸۳-۲۹۹
 دیلمی: ۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۷۱
 ذیمقراطیس: ۱۲۰-۱۲۱-۱۲۹-۱۳۶-۱۳۸-
 ۱۳۹-۱۴۲-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۵-۳۶۹-۳۷۰
 رازی، ابوزکریا محمد: ۲۵-۴۶-۳۶۳
 رادکریشان سروپالی: ۱۷
 راس، دیوید: ۱۹
 رایشناخ، هانس: ۵۰-۵۸
 رجایی، ابوالقاسم: ۶۹
 رضایی، محمد محمد: ۳۹
 رفیعی قزوینی: ۷۸-۲۸۷
 رم: ۱۶-۱۸-۲۴-۳۵-۳۶۵-۳۷۳
 رنان، ارنست: ۲۲
 رواقی، رواقیون: ۱۱۶-۱۲۲-۱۳۵-۱۳۶-
 ۳۳۸
 رواقی، علی اکبر: ۱۹
 روح القدس: ۳۷۳
 روح الامین: ۴۰۰
 زرتشت: ۱۸
 زریاب خویی: ۱۹
 زرین کوب، عبدالحسین: ۱۹
 زینون اکبر: ۲۸۸
 ژیلسون، آتین هانری: ۳۲-۳۸-۳۹-۴۲-۴۴-۴۹-

- فخر رازی: ۱۱۸-۱۲۰-۱۲۶-۱۳۶-۱۷۲-
 ۱۷۵-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۱-۱۹۷-۲۲۶-۲۴۷-
 ۲۵۶-۲۶۹-۳۲۰-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-
 ۳۳۸-۳۴۴-۳۴۵-۳۵۲-۳۹۰-۳۹۱-
 فردید، احمد: ۳۴
 فرسیو، میرزا ابوالقاسم: ۶۸-۶۹
 فرشاد، مهدی: ۱۹
 فروریوس: ۳۷۱
 فرید وجدی: ۴۴۹-۴۵۳
 فروغی، محمدعلی: ۱۹
 فلوطین: ۱۹-۲۴-۲۶-۳۵-۳۶-۳۸-۳۷۴-
 ۳۹۲
 فولادوند، عزت الله: ۱۶
 فهلویون: ۱۶
 فیروزآبادی: ۱۶۲-۲۸۵-۳۷۲-
 فیثاغورس: ۱۰۸-۳۶۱-۳۶۵-۳۷۱-۳۷۳-
 ۳۸۹-۳۷۴
 فیض کاشانی: ۶۵-۷۵-۸۳-۸۵-۳۹۱-
 فیلسوف، فلاسفه: ۱۸۷-۲۰۰-۲۴۴-۲۸۸-
 ۳۴۴-۳۴۵-۳۶۲-۳۶۵-۳۸۶-۳۹۱-۴۰۸-
 ۴۰۹-۴۶۰
 قاضی، سید مهدی: ۸۸
 قاضی طباطبائی: ۸۸
 قاسانی عبدالرزاق: ۲۳۱
 قاطیفوریاس: ۳۶۳
 قدما: ۱۱۷-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۴-۱۳۶-۱۳۹-
 ۱۸۳-۱۹۰-۲۰۲-۲۰۳-۲۴۴-۲۴۶-۲۴۹-
 ۲۸۴-۲۸۸-۳۳۳-۳۶۰-۳۶۵-۳۶۷-۳۷۰-
 ۳۸۶-۳۸۹-۳۹۷-۴۱۳-۴۲۸-۴۵۲-۴۵۵-
 قدما خمسہ: ۳۶۰-۳۷۲
 قسطنین لوقا: ۷۶
 قطب رازی: ۷۰-۱۲۵-۱۳۰-۱۳۱-۲۰۵-
 ۲۰۶-۲۰۷-۲۰۸-۲۴۰-۲۴۱-۳۵۵-
 قطب شیرازی: ۱۱۰-۲۸۳-۳۹۲-۳۹۵-۳۹۶-
 ۳۹۸-۴۳۲-۴۴۹
 قفطی: ۲۴-۲۵-۳۶۵
 قوام صفری، مهدی: ۱۹-۵۹
 قوم: ۱۱۰-۱۱۶-۱۱۹-۱۲۰-۱۸۱-۱۹۷-
 ۱۹۸-۲۴۶-۲۸۷-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۸-۳۲۹-
 ۳۴۴-۳۷۴-۳۷۶
 قوشچی: ۷۰-۷۶-۱۸۰-۲۶۱-۳۳۸-۳۳۷-
 ۳۸۱-۴۳۴
 قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق: ۷۸-
 ۲۸۵-۴۰۹
 قیصری: ۷۸-۱۷۸-۲۳۲-۲۳۳-۲۸۵-۲۸۸-
 ۳۶۸-۴۰۹-۴۶۳
 کاپلستون، فردریک: ۱۸-۱۹-۳۵
 کاتبی قزوینی: ۷۰
 کارناب، رودلف: ۵۸
 کانت، ایمانوئل: ۲۰-۲۱-۴۲
 کالینوس: ۳۶۳
 کپلر: ۵۱
 کپرنیک: ۵۱
 کرین، هانری: ۱۶-۳۲-۴۰
 کرسون، آندرہ: ۱۹
 کرکی، عبدالعلی بن علی: ۸۳
 کرکی، سید جعفر حسینی: ۸۳
 کلینی: ۱۶۵

- كندی: ٢٥-١٣٨-٣٧٠
 کنفوسیوس: ١٧-١٨
 کورنر، اشتفان: ٢٠
 کورش: ٣٦٥
 کوهن، تامس: ٥٨-٥٩
 گاتری، دیبلو کی سی: ١٩
 گلشن، مهدی: ٥١
 گمبرس، تئودور: ١٩
 لازى، جان: ٥٠
 لاک، جان: ٢٩
 لاکاتوش، ایمره: ٥٨
 لاکوست، ژان: ٢٢
 لاهیجی، عبدالرزاق: ٢٠٧
 لقمان(ع): ٣٦٥
 لطفی محمد حسن: ١٩-٣٦
 لواسانی، سید احمد: ٧١
 مأمون عباسی: ١٩٢
 ماسینیون، لویی: ٢٠
 مالبرانش: ٢٢
 مانالاوس: ٣٨٧
 متأخر، متأخرین: ١١٣-١٢٠-١٣٦-٢٩٩
 ٣٤٦-٣٦٦-٤٥٣-٤٥٥-٤٦١
 متقدم، متقدمین: ٢٤٧-٢٧٩-٢٨٥
 متکلم، متکلمین: ١١٦-١٢٠-١٢١-١٢٢
 ١٢٧-١٢٩-١٣٠-١٤١-١٤٢-٢٥١-٣٣٦
 ٣٣٧-٣٣٩
 مجتهدی، کریم: ٢٢-٢١
 مجتبیوی، سید جلال الدین: ١٩-٣٥
 مجلسی، محمد باقر: ٨٣
 مجوس: ٣٦٣-٣٧٢
 محمد بن عطیه: ٣٦٦
 محمد(ص): ١٤٢-١٤٥-٢٨٩-٣٦٤-٤٠٠
 ٤١٥-٤٥٩-٤٦٢-٤٦٣-٤٦٤
 محمد حسن، صاحب جواهر: ٨٢
 محقق، محققین: ١١٠-١٥٢-١٥٣-٣٢٨
 ٣٦٩
 محقق شریف: ← جرجانی
 محقق قمی: ٧٠
 مدرسه مروی: ٧٧
 مدرسه حاج ابوالفتح: ٧١-٧٢-٧٧
 مددپور، محمد: ٣٦
 مذکور، ابرهیم: ٢٥
 مرعشی شوشتری، فتح الله بن محمدرضا:
 ٢٥٩
 مرعشی نجفی: ١٢٢
 مسعودی مروزی، شرف الدین: ٢٢٦
 مسیح(ع): ← عیسی(ع)
 مشاء، مشائین: ٢٨-٢٩-١١٧-١٣٥-١٣٦
 ١٣٩-١٤٠-١٤١-١٤٢-١٤٥-١٤٦-١٥٥
 ١٦١-٢٢١-٢٢٦-٢٢٨-٢٣١-٢٣٤-٢٦٤
 ٢٧٩-٣٠٢-٣٠٣-٣٠٤-٣٠٦-٣٠٧-٣١١
 ٣١٤-٣٢٨-٣٢٩-٣٣٥-٣٣٧-٣٣٩-٣٥٦
 ٣٨٤-٤٠٠-٤٢٢
 مشکاة، سید محمد: ١٩
 مشکاة الدینی، عبدالحسین: ٥٤
 مصر: ١٦-٣٦٥
 مطهری، مرتضی: ٢٣
 معصومی، حسین: ٥٢

- معلم اوگ: ← ارسطو
 معلم ثانی: ← فارابی
 معتزله: ۱۲۲-۱۷۹-۱۸۰-۲۷۹-۳۸۶
 مقداد سیوری: ۸۳
 مکی، ابی طالب: ۳۳۴
 مکی، شهید شمس الدین محمد بن: ۸۳
 ملائکه: ۲۴۵-۲۹۲
 ملاباشی، ابراهیم: ۶۸
 ملا عبدالله یزدی: ۷۰-۷۹
 ملا صالح مازندرانی: ۸۵
 ملا صدرا: ۳۳-۳۴-۴۸-۵۵-۷۴-۷۸-۸۳-۸۶
 ۱۰۳-۱۰۷-۱۰۹ الی ۱۱۳-۱۲۲-۱۳۰
 ۱۳۵-۱۴۰ الی ۱۴۶-۱۵۰-۱۵۳-۱۶۲ الی
 ۱۶۵-۱۶۹-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۷
 ۱۷۹-۱۸۴-۱۹۸-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۵-۲۰۷
 ۲۰۹-۲۱۴-۲۱۶-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۲-۲۳۳
 ۲۴۱-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۷-۲۵۶-۲۵۸-۲۵۹
 ۲۶۹-۲۷۱-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۸۷
 ۲۸۸-۳۰۰-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۱۸-۳۲۱
 ۳۲۸-۳۲۹-۳۳۱-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۸-۳۴۰
 ۳۴۲-۳۴۵-۳۴۹-۳۶۲ الی ۳۶۶-۳۷۱
 ۳۷۴-۳۷۵-۳۳۶-۳۳۷-۴۴۰-۴۴۲ الی
 ۴۴۵-۴۵۵-۴۵۷-۴۶۰
 ملکی پرخینه: ۱۹
 منسیوس: ۱۷
 مولایی، محمد سرور: ۲۵
 مولوی، جلال الدین بلخی: ۱۳-۴۰-۴۱۴
 موسی (ع): ۳۱۱
 موسی، سید محمود: ۳۹
 مهدوی، یحیی: ۴۲
 میر داماد، محمد باقر: ۸۳-۳۸۹-۳۹۱
 میرزا جان، حبیب الله شیرازی: ۱۳۱-۲۰۸
 میرزا عبدالغفار: ۳۴۵
 میکائیل: ۴۱۰
 المیسی، عبدالعالی: ۸۳
 نائینی، میرزا حسن: ۶۸-۷۰
 نجار: ۱۴۳
 نجف: ۶۹
 نصاری: ۳۶۳-۳۷۳
 نصر، سید حسین: ۳۱-۴۸-۵۵
 نظام (معتزلی): ۱۱۶-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۸
 ۱۳۰-۱۳۱-۱۳۳-۱۴۳-۱۷۰-۱۷۲-۱۷۹
 ۱۸۰-۱۸۱-۲۳۳-۲۷۹
 نوری، میرزا حسن: ۸۲
 نیچه، فریدریش: ۴۳
 نیسابوری، حسین بن محمد: ۷۶
 نیسابوری، نظام الدین: ۴۰۰
 نیوتون، اسحاق: ۵۱-۱۹۹-۳۵۸
 وحید بهبهانی: ۸۳
 ویلی دورانت: ۱۸-۱۹
 ویلیام هلزی لوئیس: ۳۶
 هایدگر، مارتین: ۴۴
 هایزنبرگ، ورنر: ۵۹
 هالینگ دیل: ۱۹-۴۱
 هردوت: ۳۵
 هرشل، جان: ۵۰
 هرمس: ۳۶۵
 هروی: ۱۴۷

| | |
|--------------------------------------|-------------------|
| ياسپرس، كارل: ١٨-٣٦ | هشام بن حكيم: ٣٦٦ |
| ياقوت حموى: ٣٦٥ | هميل، كارل: ٥٢ |
| يزدى، محمد كاظم: ٧٨ | هند: ١٦-١٧-٢٥٢ |
| يونان، يونانى: ١٦ الى ٢٥-٢٨-٣٢-٣٣-٣٥ | هورمر: ٣٥ |
| الى ٤١-٤٣-٤٤-٤٩-١٨٩-١٩٠-٢٨٨- | هورتل، ويليام: ٥١ |
| ٢٦٣-٣٨٧-٤١٣-٤٣١-٤٥٢ | هپارك: ٣٨٦ |
| يهود: ٣٧-٤٢-٣٦٣ | هيوم: ديوريد: ٢٩ |



مركز تحقيقات كميوتير علوم سعودي

فهرس الكتب

٢٦٢-٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥-٢٦٦-٢٦٧-٢٧١
 ٢٧٤-٢٧٥-٢٩٢-٢٢٥-٢٢٦-٢٢٧-٢٦٠
 الاشارات و التنبهات : ٣١-٧٣-٧٤-٧٩
 ١٠٣-١١٨-١٣٩-١٢٦-١٨٢-١٨٩-١٩٥
 ١٩٨-١٩٩-٢٠٩-٢١٠-٢١٤-٢١٩-٢٢٠
 ٢٢١-٢٢٢-٢٢٤-٢٨٦-٣٠٥-٣٠٦-٣٢٧
 ٣٣٩-٣٤١-٣٤٥-٣٤٨-٣٥٢-٣٥٥
 ٣٥٧-٣٦٩-٣٧٦-٣٨٣-٣٨٤-٣٩٢-٤٠١
 ٤٠٩-٤٢٣
 اصول اقليدس : ٧٦-٧٧-٧٩-٨٥-١١٨-١٣٨
 ١٩٠-١٩١-١٩٢-٣٢٨-٣٧٠
 اصول حكومت آتن : ١٩
 اصول فلسفه : ٤٨
 اصطلاحات صوفيه : ٢٣١-٣٦٦
 اصول فلسفه و روش رئاليسم : ٢٣
 اصول كافي : ٧٩-١٦٥-٣٦٦
 الاهيات الشفا : ← شفا
 الف كلمة و كلمة : ١٤٥-١٦٧-١٨٧-٢٨٨
 ٤٦٠
 الف نكته و نكته : ١٣٧-١٨٧-٢٨٥-٣٦٦
 ٣٩٠-٤١٥-٤٥٩
 الفيه : ٧١-١٥٥

آراء اهل مدينة فاضله : ٢٦-١٥٤
 آگوستين : ٣٦
 اثولوجيا : ٢٤-٢٦-٣٧٢-٣٩٢
 احتجاج : ٢٤٥
 احصاء العلوم : ٢٦
 اخلاق نيكوماخوس : ١٩
 ادبان و مكتهاي فلسفي هند : ١٧
 اربعين : ٨٣
 ارسطو : ١٩
 ارگاتون : ١٩
 الاس المنطقيه في الاستقراء : ٥٧
 اسفار اربعة : ٧١-٧٢-٧٤-٧٨-٨٦-١٠٣
 ١٠٧-١٠٩-١١٤-١١٧-١١٩-١٢٢-١٢٣
 ١٢٤-١٢٤-١٢٣-١٢٥-١٥٠-١٥٢
 ١٥٣-١٥٩-١٦١ الى ١٦٥-١٦٧-١٦٨
 ١٦٩-١٧١-١٧٢-١٧٥-١٧٦-١٧٨-١٧٩
 ١٨١-١٩٢-١٩٧-٢٠٢-٢٠٩-٢٣٣-٢٣٤
 ٢٤٤-٢٤٤-٢٤٩-٢٥٦-٢٥٧-٢٥٨-٢٦٧
 ٢٦٩-٢٧٠-٢٧١-٢٧٢-٢٧٢-٢٧٥-٢٧٦
 ٢٧٧-٢٨٠-٢٨١-٢٨٣-٢٨٧-٢٨٨-٢٩٤
 ٣٠٠-٣٠٢-٣٠٣-٣٠٥-٣١٨-٣٢٢-٣٢٦
 ٣٣٠-٣٣٣-٣٣٦-٣٣٨-٣٤٢-٣٤٥-٣٤٦

- انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی: ۲۴
 انجیل: ۳۸
 انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه: ۲۳۲
 انسان و قرآن: ۴۱۵
 الانصاف: ۲۷
 اوستا: ۱۶
 اویاتیاشاد: ۱۷
 اودیسه: ۳۵
 ایلیاد: ۳۵
 باب حادی عشر: ۱۴۷
 بر ضد روش: ۵۹
 برهان قاطع: ۴۴۰-۴۴۳-۴۵۷
 بحار الانوار: ۸۳-۸۶-۱۶۵-۴۰۹-۴۱۰
 ۴۱۵-۴۴۵-۴۵۳
 بحر الجواهر: ۱۴۷
 پایدها: ۱۹
 پیدایش فلسفه علمی: ۵۰
 تأثیر و مبادی آن، کلیات فلسفه طبیعی
 ملاصدرا: ۵۵
 تاریخ الحکما قفلی: ۲۴-۲۵-۱۳۸
 تاریخ الحکما ابن جلجل: ۲۵
 تاریخ علوم عقلی: ۲۴-۲۵
 تاریخ فلسفه (کاپلستون): ۱۹-۳۵
 تاریخ فلسفه (ویلی دورانت): ۱۹
 تاریخ فلسفه (حسن زاده آملی): ۳۸۸-۴۳۲
 تاریخ فلسفه در جهان اسلامی: ۳۲
 تاریخ فلسفه چین باستان: ۱۷
 تاریخ فلسفه شرق و غرب: ۱۷
 تاریخ فلسفه غرب (راسل): ۱۹
 تاریخ فلسفه قرون وسطی و عصر تجدد: ۴۲
 تاریخ فلسفه یونان باستان: ۱۹
 تاریخ فلسفه یونان و روم باستان (برهیه): ۱۹
 تاریخ و فلسفه علم: ۳۶
 تبصره: ۷۰
 تسمه صوان الحکمه: ۲۵
 تجرید الاعتقاد: ۷۰-۷۹-۱۳۶-۱۸۹-۱۹۳-
 ۲۶۱-۳۳۶-۳۵۲
 تحریر مجسطی: ۳۸۵-۳۸۶-۳۸۹
 تحفه (قطب الدین شیرازی): ۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-
 ۳۹۸
 تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر: ۵۱
 التذکره فی الهیة: ۷۶-۳۴۹-۳۸۹-۳۹۴-۳۹۶
 تشریح الافلاک: ۷۶-۷۹-۳۹۰
 التعليقات (ابن سینا): ۱۵۲
 التعليقات (فارابی): ۱۵۳
 تعلیقه علی المحاکمات (میرزا جان): ۱۳۳
 تعلیقه بر کشکول بهائی: ۳۴۵
 تفسیر بحر المحيط: ۲۸۶
 تفسیر ابوالفتح رازی: ۲۸۶
 تفسیر طبری: ۳۹۰
 تفسیر نیسابوری: ۳۹۱
 تفسیر ما بعد الطبیعة ارسطو: ۴۱
 تفسیر مجمع البیان: ۱۴۲-۷۴
 تفسیر کبیر: ۳۷۳-۳۹۰-۳۹۱
 تفسیر المیزان: ۸۶
 تکمله منهاج البراعة: ۸۴-۸۵
 تلویحات: ۱۲۲-۱۳۵-۱۸۸-۱۹۲-۱۹۵-
 ۱۹۶-۲۰۰-۲۰۹

- تمهيدات (عين القضاة): ٤١٥
 تمهيدات (كانت): ٢٢-٢١
 تمهيد القواعد: ٣٦٥-٣١٢-١٩٧-١٠٥-٨٦
 توحيد صدوق: ٤١٥
 تورات: ٣٦٨-٣٦٧-٣٨
 تهذيب المنطق: ٧٩-٧١-٧٠
 ثلاث رسائل: ٢٨٣
 جامع بهادري: ٤٣١-٤١٣-٣٩٥-٣٩٤-٣٨٩
 جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: ١١٨
 جامع المقدمات: ٧٠
 الجمع بين رأيي الحكيمين: ٣٦٣-٣٦
 جمهوري: ٢٦
 جواهر الكلام: ٨٢-٧٩-٧٤
 جوهر النضيد: ٧٩
 جوهر فرد: ١٢٠
 حاشيه بر تهذيب ملا عبداللّه: ٧٩
 حاشيه بر حاشيه جماليه: ١٤
 الحاشيه على شروح الاشارات: ١٣١-١٣٠-٢٠٨
 الحاشيه على حاشيه الخفري على شرح
 التجريد: ٣٦٩
 حاشيه العقايد: ٢٥١
 الحاوي: ٣٦٣
 الحديقه الهلاليه: ٣٩١
 حكمة الاشراف: ٤٢٩-٢٣١-١٣٥-١٢٢
 حكمت ديني و يونانزدگي در عالم اسلامي: ٣٤
 حكمة علائيه: ١٧٨
 حكمت مشرقيه: ١٦٤-٢٧
 حواشي بر اسفار: ١٠٩
 خلاصه الحساب: ١٣٩
 دائرة المعارف فريد وجدى: ٤٥٣-٤٤٩
 دانشنامه علائيه: ١٧٨
 درآمدى تاريخى به فلسفه علم: ٥٠
 درباره ابن رشد: ٢٢
 درباره نفس: ١٩
 درر القلائد على غرر الفرائد: ٦٣
 الدرالمكتون و الجوهر المصون في علم
 الحروف: ٤١٦
 دروس معرفت نفس: ١١٩
 دروس اوليه در فلسفه طبيعي: ١٣٦
 دروس معرفه الوقت والقبله: ٣٤٩-٢٦٢-٢٦١
 ٤٥٢-٤٢٨-٤٠٢-٣٨٩-٣٨٧-٣٨٥-٣٨١
 دروس هشت و ديگر رشته هاي رياضى: ٢٢٩-
 ٢٦١-٢٦٢-٣٤٩-٣٧٨-٣٨٧-٣٩١-٣٩٣
 ٣٩٥-٤٠٣-٤٠٥-٤٠٦-٤٢٨-٤٢٩
 درة التاج: ١٤٩
 دوره آثار افلاطون: ١٩
 دوره آثار فلوطين: ١٩
 ده رساله فارسي: ٤٣١-٣٨١-٣٦٨-٢٩٢
 ديوان حافظ: ٦٨
 الفريعه: ١٣٦-٨٢
 رسائل شيخ انصاري: ٧٤-٧١
 رساله ادله حركت جوهرية: ٢٩٧-٢٩٤-٢٩١-٣٢٦
 رساله آثار علوي: ٤٥٨-٤٤٦
 رساله جعل: ٢٩٣
 رسائل كندي: ٣٧٠
 رساله في لمية: ٢٣٢

- رسالة في خطاه: ١٢٤
- رسالة في الحدوث: ٣٦٢-٣٦٣-٣٦٤-٣٦٥
- رساله مثل نوريه: ٢٣١
- رسالة كل في فلک سبحون: ١٧٢-٢٦١-٣٤١
- ٣٨١-٣٥٦
- رساله معراجيه: ٣٦٧
- روح فلسفه قرون وسطى: ٣٨-٤٠-٤٤-٤٩
- رياض السالكين: ٣٩١
- زيج بهادري: ٧٦-٧٩-٣٩٤-٣٩٥-٣٩٦-٤١٣
- ساختر انقلاب هاي علمي: ٥٩
- شرح العيون في شرح العيون: ٣٨٨-٤٤١
- سياست مدينه: ٢٦
- سير حكمت در اروپا: ١٩
- سير حكمت در يونان: ١٩
- سير فلسفه در اروپا: ١٨-١٩
- شافيه (خواجه): ١٩١
- الشافيه: ٧٠
- شرح اسماء الحسنی: ١٤-١٩٩-٣٥٨-٤٤٢
- شرح الاشارات و التنبهات: ٧٣-١١٠-١١١
- ١١٩-١٢٠-١٢١-١٢٦-١٢٨-١٣٠-١٣١
- ١٣٨-١٤٦-١٤٩-١٧٢-١٨٢-١٨٩-١٩١
- ١٩٥-٢٠٠-٢٠٢-٢٠٣-٢٠٤-٢٠٥-٢٠٨
- ٢١٠-٢١٣-٢١٤-٢٢١-٢٢٥-٢٢٦-٢٤٠
- ٢٨٤-٢٨٥-٢٩١-٣٠٥-٣٢٨-٣٣٧-٣٣٩
- ٣٤١-٣٤٤-٣٥٢-٣٥٤-٣٦٩-٣٧٠-٣٧٦
- ٣٨٣-٣٩٢-٤٠١-٤٠٤-٤٢٤-٤٣٤-٤٥٩
- شرح الفيه: ٧٠
- شرح تجريد قوشجي: ٧٠-٧٦-٢٦١-٣٣٧
- ٣٨١-٣٣٨
- شرح التذکره: ٨٥-٣٤٤-٣٥٠
- شرح تلويحات: ١٩٥-١٩٦-١٩٧-٢٠٩
- شرح جامي: ٧٠
- شرح جديد تجريد الاعتقاد: ١٣١
- شرح حكمة الاشراف: ١٤٩-٣٣٩-٤٣٢-٤٤٢
- ٤٤٩
- شرح خفري بر تذکره: ٧٦-٣٨٩-٣٩٤-٤٠٤
- شرح دعای صباح: ١٤
- شرح شاطبيه: ٧٤-٧٥
- شرح شمسيه: ٧٠-٧٩
- شرح عيون الحكمة: ٣٢٩
- شرح غرر الفرائد: ٦٣
- شرح قديم تجريد الاعتقاد: ١٣١
- شرح قصري برفصوص الحكم: ٧٨-١٥٣
- ١٧٨-١٩٧-٢٣٢-٢٣٣-٢٨٥-٣٦٨-٤٠٩
- ٢٥٩-٢٦٣
- شرح کلیات قانون: ٢٨٣
- شرح لعمه: ٧٠-٧٩
- شرح المقاصد: ١٧٤-١٧٥-١٧٧-١٧٨-١٨١
- ٢٠٢-٢٠٩-٢٢١-٣٣٧
- شرح المواقف: ٢٥١-٢٧٩-٣٣٧-٣٤٥-٣٦٧
- ٣٧٢-٤٤٥-٤٥٩
- شرح مشكلات مثوى: ١٤
- شرح نبراس: ١٤
- شرح نيسابوي: ٤٠٠
- شرح هياكل النور: ٢٨٣
- شرح هيئت قوشجي: ٤٣٢
- شرح هداية الأثرية: ١١٠-١١١-١١٢-١١٣
- ١٣٠-١٣١-١٣٥-١٤٠-١٤١-١٤٢-١٥٠

| | |
|--|---------------------------------------|
| طبيعت (ارسطو): ١٩ | ١٥٢-١٥٩-١٧١-١٧٢-١٧٤-١٧٩-١٨٤ |
| طبيعات (ارسطو): ١٩-١٠٣ | ١٨٨-١٩٢-٢٠١-٢٠٢-٢٠٥-٢٠٧-٢١٤ |
| عرشيه: ١٢٢ | ٢١٦-٢٢٩-٢٣٠-٢٣١-٢٣١-٢٤٤-٢٤٤ |
| عروة الوثقى: ٧٨ | ٢٤٧-٢٥٦-٢٥٨-٢٥٩-٢٨٣-٣٢١-٣٢٦ |
| عصر اعتقاد: ٤١ | ٣٣١-٣٤٠-٣٤١-٣٤٢-٣٤٦-٣٤٩-٤٤٠ |
| غرر الحكم ودرر الحكم: ٢١٣ | ٤٤٢-٤٤٤-٤٤٥-٤٤٧-٤٤٨-٤٥٥-٤٥٧ |
| فتوحات مكيه: ١٤٥-١٩٧-٣٠٠-٣٢٦ | شرايع: ٧٠ |
| فرج المهوم: ٣٦٤ | شفا (طبيعات): ٧٣-٧٤-١٠٣-١٠٦-١١٢ |
| فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة: ٤١ | ١١٤-١١٩-١٢٦-١٣٦-١٣٩-١٤١-١٤٦ |
| فصوص الحكم (فارابي): ٢٦ | ١٦٧-١٦٨-١٨٢-١٨٣-١٨٨-١٨٩-٢٠٢ |
| فصوص الحكم (ابن عربي): ١٥٣-٢٣٣-٢٨٥ | ٢٠٣-٢٠٤-٢٠٥-٢٣٤-٢٤١-٢٤٤-٢٤٥ |
| ٢٨٨-٣٦٧-٤٠٩-٤٥٩-٤٦٢-٤٦٣ | ٢٤٦-٢٤٨-٢٤٩-٢٥٤-٢٥٦-٢٦٢-٢٦٩ |
| فلسفه در قرون وسطى: ٢٢-٢١ | ٢٧٠-٢٧٢-٢٧٣-٢٧٥-٢٧٧-٢٧٩-٢٨٤ |
| فلسفه در عصر ترازيك يونانيان: ٢٣ | ٣٠٢-٣٢١-٣٢٨-٣٢٩-٣٣٠-٣٣٦-٣٣٧ |
| فلسفه در قرن بيستم: ٢٤ | ٣٤٤-٣٤٥-٣٥٦-٣٥٧-٣٦٩-٣٧٠-٣٨٣ |
| فلسفه علوم طبيعى: ٥٢ | ٣٩٣-٣٩٩-٤١٠-٤٣٠-٤٣٦-٤٤١-٤٤٢ |
| فلسفه كانت: ٢٠ | ٤٤٣-٤٤٤-٤٤٦-٤٤٧-٤٤٨-٤٥٢-٤٥٤ |
| فلاسفه بزرگ: ١٩ | ٤٥٥-٤٥٧ |
| فن شعر: ١٩ | شفا (الاهيات): ٣١-٤٥-٧٣-٧٨-٧٩-١٠٥ |
| فن خطابه: ١٩ | ١١١-١١٨-١٢٤-١٤١-١٤٥-١٤٩-١٥٢ |
| فهرست ماقبل الفهرست: ١٦ | ١٩٧-٢٠٠-٢٣٣-٢٧٢-٣٠٦-٣٠٧-٣١٢ |
| فيلسوفان بزرگ: ١٨ | ٣٢٧-٣٦٦-٤٠١-٤٣٢ |
| قاموس المحيط: ١٦٢-٢٨٥-٣٧٢-٤٤٤ | شفا (منطق): ٨٦ |
| ٢٤٥-٢٤٩-٢٥٧ | شوارق الالهام: ١٣٠-١٥٣-٣٣٦-٣٤٦ |
| قانون مسعودى: ٣٨٦-٣٨٧-٣٥٢ | شهاب ثاقب: ٢٤٥ |
| قانون فى الطب: ٦٥-٧٣-٧٥-١٤٧ | صباح اللغة: ٣٩٠ |
| قانونچه فى الطب: ٧٥ | صحيحه سجاديه: ٨٢-٣١٤-٣٩١ |
| قبات: ٨٣-٣٨٨-٣٨٩ | صوان الحكمة (قرطبي): ٢٥ |
| قواعد كلى فلسفه اسلامى: ١٦ | صوان الحكمة (سجستاني): ٢٥-١٢١-٣٦٥-٣٩٢ |

- قوانين الاصول: ٧٩-٧٠
 قوت القلوب: ٣٨٩-٣٨٨-٣٣٤
 كافي: ٧٠
 كتاب مقدس: ٢٢-٣٨-٣٧-٣٦
 كشاف اصطلاحات الفنون: ١١٨-١٢٣-١٦٨
 ٢١٩-٢٥١-٢٥٩-٢٨٢-٣٤٥-٣٧٢
 كشف الاسرار المخفية في علوم الاجرام
 السماوية الرقوم الحرفيه: ٢١٧
 كشف الظنون: ١٣١
 كشف المراد: ٧٩-١٣٦-١٩٥-١٩٦-٢٥١
 ٣٣٦-٣٥٢-٣٧١-٣٧٦
 كشكول بهاني: ١٣٥-١٨٨-١٩٢-١٩٣-١٩٤
 ١٩٥-٢٠٩-٣٤٥-٣٥٥
 كفاية الاصول: ٧٠-٧٤-٧٨
 كلمة العليا في توقيفية الاسما: ٢٣٢-٢٧٥
 ٢١٥
 گشتی در حرکت: ١٤١-١٥٣-١٦١-٢٢٤
 ٢٣٩-٢٤٤-٢٦٦-٢٧٤-٢٨١-٢٨٣-٢٨٤
 ٢٨٧-٢٨٨-٢٩٣-٣٠٠-٣٠٣-٣١٣-٣٤٢
 ٣٧١-٣٦٠
 اللتالی المنتظمه: ٧١-٧٨-٧٩-١٠٤-١٣٣
 ٢٥٩-٣٩٧-٣٣٦
 مبادئ ما بعد الطبيعي علوم نونين: ٥١
 مبدأ و معاد (ابن سينا): ٣٠٧
 المباحث المشرقيه: ١١٤-١١٨-١٣٦-١٧٢
 ١٧٥-١٨٨-١٩٧-٢٠٢-٢٤٦-٢٤٧-٢٥٦
 ٢٥٧-٢٦٩-٣٢٠-٣٢٨-٣٢٩-٣٣١
 ٣٣٤-٣٣٨-٣٤٥
 مبادئ فلسفة مسيحيه: ٣٩
 مبادئ و تاريخ فلسفة غرب: ٢١
 متافيزيك ارسطو: ١٩-٢٦
 متفكران يوناني: ١٩
 مثنوى معنوي: ٣١٢-٣١٤
 مجسطي: ٧٦-٨٥-٢٦١-٣٨١-٣٨٦-٣٨٧
 ٣٩٥-٤٠٠
 مجموعه آثار ارسطو: ١٩
 مجمع البحرين: ٣٩٠
 مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ١: ١٦-١٦٣
 ٢٨٣
 مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٢: ٢٣١
 ٣٣٩-٣٣١-٤٤٩
 محاكمات: ١١٠-١٢٥-١٢٦-١٢٩-١٣٠
 ١٣١-٢٠٥-٢٠٦-٢٠٨-٢٤٠-٢٤١-٣٥٥
 محبوب القلوب: ٣٦٣-٣٦٤-٣٦٥-٣٧١
 مصباح الانس: ٧٨-١٠٥-١٩٧-٢٨٥-٣٢٦
 ٣٣٣-٣٩٠-٤٠٩-٤٦١
 مطارحات: ٢٤٦-٢٤٧-٢٨٣
 مطول: ٧٠-٧٩
 معالم الاصول: ٧٩
 المعتبر: ٣٣٨-٣٤٦-٤٤٨-٤٥٣-٤٥٥
 معجم البلدان: ٣٦٥
 المعجم الفلسفي: ١٢٣
 مغني اللبيب: ٧٠
 مفاتيح الغيب: ٣٦٥-٣٧٤
 مفاتيح الاسرار لسلاك الاسفار: ١٥٩
 مفاتيح الغيب الجمع والوجود: ٧٨
 مفاتيح الكرامة: ٨٣-٣٣٦
 مقاله الألف الصغرى: ١٩

- النجاة: ٢٤٠-٢٢٧-٢٢٨-٢٥٠-٢٥٣-٢٥٥
 نخب الذخائر في احوال الجواهر: ٢٥٧
 نخستين فيلسوفان يونان: ١٩
 نزهة الارواح وروضة الأفراح: ٢٥-١٠٣-٣٦٤
 نصاب العبيان: ٧٠-٧١
 نظر متفكران اسلامي درباره طبيعت: ٥٥
 نقادى عقل ناب: ٢٢
 نهاية الحكمة: ١٢٢-١٢٣-٢٨١
 نهج البلاغه: ١٣٨-٢٣٢-٣٧٢-٢٥٢
 وافى: ٦٥-٧٥-٨٣-٨٥-٣٦٦
 الوشى المصون واللؤلؤ المكنون في معرفة علم
 الخط الذي بين الكاف والنون: ٤١٦-٤١٧
 وفق المراد في علم الأوفلق والأعداد: ٢٥٩
 ينبوع الحياة: ٢٦٧
- مقدمه بر تاريخ علم: ٢٧
 مقدمه ابن خلدون: ١١٨
 مكاسب: ٧٩-٧٤
 مكالمات: ١٧
 ملل و نحل: ٢٥-١٢٢-١٢٣-٣٦٦-٣٦٨
 ٣٧٢
 الماخص في الهيئة: ٧٦-٣٨٩-٢٢٧-٢٠٣
 المناهج والبيانات: ١٢٠-١٢١
 منابع تاريخ علوم اسلامي: ٢٨
 منتهى الأرب: ١٤٧-٢٢٣
 منطق المشرقين: ٢٧-٣١
 مواقف: ١٢٣-٢٧٩-٢١٥
 موسيقى كبير: ٢٦
 نثر الدرارى على نظم اللتالى: ٦٣

فهرس الأشعار

- ۱۲۷ نخست این جنبش از حسن ازل خاست
- ۵۴ به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست / عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست
- ۱۳۷ بعد از آنیم نبود شایبه در جوهر فرد / که دهان تو بر آن نکته خوش استدلالی است
- ۱۹۴ بر کف نهاد جز بادت / برهان تناهی ابعادت
- ۱۳ مدتی این مثنوی تأخیر شد / مهلتی باید که تا خون شیر شد
- ۴۰ / این چنین شیری خدا هم نیافرید
- ۳۱۲ اتحسب وانک جرم صغیر / وفیک انظوی العالم الاکبر
- ۳۸۲ آسمان مرد و زمین زن در خرد / آنچه آن انداخت این می پرورد
- عرش و کرسی و جرمهای کرات / کمترند از بهائم و حشرات
- ۳۹۲ خنفساء و مگس حمار قیان / همه با جان و مهر و مه بی جان
- ۵۸ ذات نایافته از هستی بخش / کی تواند که شود هستی بخش
- ۳۷۲ هست آئین دو بینی زهوس / قبله عشق یکی آمد و بس
- هیچکس بی اوستا چیزی نشد / هیچ آهن خنجر تیزی نشد
- هر که گیرد پیشه ای بی اوستا / ریشخندی شد بشهر و روستا
- ۴۱۴ هر که در ره بی قلاویزی رود / هر دو روزه راه صد ساله شود
- ۱۰۹ جمله یک ذات است ، اما متصف / جمله یک حرف و عبارت مختلف
- ۴۰۶-۲۶۳ جانب غرب روانند چهار ای سائل / اطلس و جو زهر و باز مدیر و مائل
- ۲۹۰ از آن جانب بود ایجاد و تکمیل / وزین جانب بود هر لحظه تبدیل
- ۵۴ جهان را صاحبی باشد خدا نام / ...

- ۴۱۰ پس عدم گردم، عدم چون ارغنون / گویدم انا الیه راجعون
ای بیضه مرغ لامکانی / ای هم تو سفیده هم توزرده
- ۳۱۱ بگشا پر و بال، پس برون رو / این گنبد چرخ سالخورده
- ۳۱۲ پس به صورت عالم اصغر تویی / پس به معنی عالم اکبر تویی
- ۵۴ دل هر ذره چو بشکافی / آفتابش در میان بینی



مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی

فهرس المآخذ

- ۱- آگوستین ، کارل یاسپرس ، ترجمه محمد حسن لطفی ، خوارزمی ، ۱۳۶۳ ، ه. ش.
- ۲- اثولوجیا (الفلوطين عند العرب) ، تحقیق عبدالرحمن بدوی ، ط ۲ ، بیدار . قم .
- ۳- ادیان و مکتبهای فلسفی هند ، ج ۲ ، داریوش شایگان ، ط ۳ ، امیرکبیر .
- ۴- الأسفار الاربعة ، ملاصدرا ، ج ۹ ، ط ۳ ، دار احیاء التراث العربی بیروت .
- ۵- اصول فلسفه ، رنه دکارت ، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی ، انتشارات بین المللی الهدی ، ۱۳۷۱ ه. ش .
- ۶- اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار ج ۶) ، استاد شهید مرتضی مطهری ، صدرا ، ۱۳۷۱ ه. ش .
- ۷- انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی ، دلیسی اولیری ، ترجمه احمد آرام ، مرکز نشر دانشگاهی .
- ۸- برضد روش ، پاول فایرابند ، ترجمه مهدی قوام صفری ، فکرروز ، ۱۳۷۵ ه. ش .
- ۹- بحار الانوار ، علامه مجلسی ، ج ۱۱۰ ، ط ۲ ، مؤسسه الوفا ، بیروت .
- ۱۰- پیدایش فلسفه علمی ، هانس رایشنباخ ، ترجمه موسی اکرمی ، علمی فرهنگی ، ۱۳۷۱ ه. ش .
- ۱۱- تأثیر و مبادی آن (کلیات فلسفه طبیعی ملاصدرا) ، عبدالحسین مشکاة الدینی ، ابن سینا ، ۱۳۴۷ ه. ش .
- ۱۲- تاریخ الحکما قفطی ، ترجمه فارسی ، به اهتمام بهمن دارایی ، دانشگاه تهران .
- ۱۳- تاریخ علوم عقلی ، ذبیح الله صفا ، امیرکبیر .
- ۱۴- تاریخ فلسفه ، فردرینک کاپلستون ، ج ۱ ، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی ، سروش .
- ۱۵- تاریخ فلسفه چین باستان ، اچوجای و وینبرگ جای ، ع . پاشایی ، مازیار ، ۱۳۵۴ ه. ش .

- ۱۶- تاریخ فلسفه شرق و غرب، سروپالی رادکریشان، ترجمه خسرو جهاننداری، ج ۲، آموزش انقلاب اسلامی ۱۳۶۷ هـ. ش.
- ۱۷- تاریخ فلسفه قرون وسطی و عصر تجدد، امیل برهیه، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی ۱۳۷۷ هـ. ش.
- ۱۸- تاریخ و فلسفه علم، لوئیس ویلیام هلزی، ترجمه عبدالحسین آذرننگ، ۱۳۶۳ هـ. ش.
- ۱۹- التعليقات، ابن سینا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ط ۲، دفتر تبلیغات قم.
- ۲۰- التعليقات، فارابی، تحقیق جعفر آل یاسین، ط ۲، حکمت.
- ۲۱- تمهیدات، ایمانوئل کانت، ترجمه حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۲- ثلاث رسائل، ملاجلال دوانی، تحقیق دکتر احمد نویرکانی، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ هـ. ق.
- ۲۳- الجمع بین رأی الحکیمین، فارابی، تحقیق البیرنصری نادر، ط ۲، الزهراء، ۱۴۰۵ هـ. ق.
- ۲۴- الحاشیه علی شروح الاشارات، (الاشارات و شرح الاشارات و شرح الشرح و حاشیه الباغنوی)، آقا حسین خوانساری و آقا جمال خوانساری، تحقیق احمد عابدی، ج ۲، دفتر تبلیغات قم، ۱۳۷۸ هـ. ش.
- ۲۵- الحاشیه علی حاشیه الخفري علی شرح التجريد، آقا جمال خوانساری بضمیمه حاشیه السبزواری علی حاشیه الجمالیة، تحقیق رضا استادی، کنگره بزرگداشت آقا حسین خوانساری، قم، ۱۳۷۸ هـ. ش.
- ۲۶- دانشنامه علائیه، ابن سینا، تصحیح دکتر محمد معین، ج ۳، ط دهخدا.
- ۲۷- درآمدی تاریخی به فلسفه علم، جان لازی، ترجمه علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲ هـ. ش.
- ۲۸- درة التاج بخش نخست، تصحیح سید محمد مشکاة، ط حکمت.
- ۲۹- روح فلسفه قرون وسطی، اتین ژیلسون، ترجمه علیمراد داودی، علمی و فرهنگی.
- ۳۰- ساختار انقلاب های علمی، تامس کوهن، ترجمه احمد آرام، سروش، ۱۳۶۹ هـ. ش.
- ۳۱- سیر فلسفه در اروپا، آلبرت آوی، ترجمه علی اصغر حلبی، ج ۳، زوار.
- ۳۲- شرح الإشارات و التنبیحات، خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی و قطب الدین رازی، ج ۳، دفتر نشر کتاب.

- ٣٣- شرح حكمة الاشراق، قطب الدين شيرازى، ط بيدار، قم.
- ٣٤- شرح فصوص الحکم، قيصرى، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، علمى و فرهنگى، ١٣٧٥ هـ. ش.
- ٣٥- شرح المقاصد، تفتازانى، تحقيق دكتور عبدالرحمن عميره، ٥ ج، عالم الكتب بيروت، ١٩٨٩ م.
- ٣٦- شرح المواقب، محقق شريف جرجانى، ٨ ج، ط ٢ رضى، قم، ١٣٧٠ هـ. ش.
- ٣٧- شرح هداية الأثيريه، ملاصدرا، بى نام.
- ٣٨- الشفاء ابن سينا ١٠ ج، تحقيق ابراهيم مذكور، قاهره، ط ٢، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى قم.
- ٣٩- شرح المنظومه، حاجى سبزوارى، ٣ ج، تعليق آية ... حسن زاده آملی و تحقيق مسعود طالبى، نشر ناب، ١٣٧٠ هـ. ش.
- ٤٠- شوارق الالهام، عبدالرزاق لاهيجى، ٢ ج، ط مهدوى اصفهان.
- ٤١- شرح هياكل النور (ضمن مجموعه ثلاث رسائل)، ملاجلال الدين دوانى، تصحيح احمد تويسرکانى، آستان قدس رضوى
- ٤٢- عصر اعتقاد، آن فرمانتل، ترجمه احمد كرىمى، اميركبير ١٣٤٥، هـ. ش.
- ٤٣- فصل المقال فى ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابوالوليد محمد بن رشد، ترجمه سيد جعفر سجادى، انجمن فلسفه ايران، ١٣٥٨ هـ. ش.
- ٤٤- فلسفه در عصر تراژيك يونانيان، فريدريش نيچه، ترجمه مجيد شريف، جامى، ١٣٧٨ هـ. ش.
- ٤٥- فلسفه در قرون وسطى، كرىم مجتهدى، اميركبير، ١٣٧٥ هـ. ش.
- ٤٦- فلسفه در قرن بيستم، ژان لاکوست، ترجمه رضا داورى، سمت ١٣٧٥ هـ. ش.
- ٤٧- فلسفه علوم طبيعى، كارل همپل، ترجمه حسين معصومى همدانى، مركز نشر دانشگاهى ١٣٦٩ هـ. ش.
- ٤٨- فلسفه كانت، اشتفان كورنر، ترجمه عزت الله فولادوند، خوارزمى، ١٣٦٧ هـ. ش.
- ٤٩- فهرست ما قبل الفهرست، پرويز اذكاى، آستان قدس رضوى، ١٣٧٥ هـ. ش.
- ٥٠- قاموس المحيط، فيروز آبادى، ط ٢، مؤسسه الرساله بيروت، ١٩٨٧ م.

- ۵۱- القبسات ، میرداماد، تصحیح دکتر مهدی محقق و موسوی بهبهانی، دانشگاه تهران. ۱۳۶۷ هـ. ش.
- ۵۲- کتاب المقدس، ط انجمن پخش کتب مقدسه، ۱۹۷۷ میلادی.
- ۵۳- مبادی مابعد الطبیعی علوم نوین، ادوین آرتوربرت ترجمه عبدالکریم سروش، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ هـ. ش.
- ۵۴- المباحث المشرقیه، فخررازی، تحقیق محمد المتعصم بالله بغدادی، ۲ ج، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۹۹۰ م.
- ۵۵- مبانی فلسفه مسیحیت، اتین ژیلسون، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، دفتر تبلیغات قم، ۱۳۷۵ هـ. ش.
- ۵۶- مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ج. هالینگ دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، کیهان، ۱۳۶۴ هـ. ش.
- ۵۷- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری گرین و سید حسین نصر، ۳ ج، انجمن فلسفه ایران، ط ۲، ۱۳۵۵ هـ. ش.
- ۵۸- المعتبر، ابوالبرکات بغدادی، ۳ ج، ط ۲ دانشگاه اصفهان ۱۳۷۳ هـ. ش.
- ۵۹- مفاتیح الغیب، ملاصدرا، تحقیق محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۶۰- مقدمه بر تاریخ علم، جورج سارتن، ترجمه حسن صدر افشاری، ۲ ج، سازمان برنامه و بودجه.
- ۶۱- الملل و النحل، عبدالکریم شهرستانی، ۲ ج، تحقیق محمد سید گیلانی. بیروت دارصعب.
- ۶۲- منطق المشرقیین، ابن سینا، طبع کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی قم.
- ۶۳- النجاة، ابن سینا، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران ۱۳۶۴ هـ. ش.
- ۶۴- نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، سیدحسین نصر، خوارزمی. ۱۳۵۹ هـ. ش.

Sharh al-Manzūmah

Hikmat section

by

Hajj Mulla Hadi Sabzawari

Notes

Ayatollah Hasan Zadah Amuli

research and prolegomena by

Masoud Talibi

Translation of prolegomena by

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



۱۳۱۰۱-۷-۱۷