

شَيْخُ الْمَنَظُونِ

قِسْمُ الْحِكْمَةِ، عُرُ الْفَرَائِدِ وَمَنْحُهَا

ثَلَاثٌ

لِحَكِيمِ الْمَنَظُونِ الْبَنِيَّاتِ

فَلْيُصَلِّهِ، آيَةُ اللَّهِ حَسَنُ إِدَاهِ الْأَمَلِ

تَقْدِيمُ تَحْمِيصِ مَسْوَدِ أَبِي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

نتیجہ المنظومة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مَشْرِحُ الْمَنْظُومَةِ

﴿ الجزء الخامس ﴾

قِسْمُ الْحِكْمَةِ غُرُ الْفُرَائِدِ وَشَرْحُهَا

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۷۰۱۸

تاریخ ثبت:



الْحَاكِمَةُ الْمَلِيَّةُ الرَّسَبِيَّةُ وَفَدْرَةُ

عَلَوَعْلَيْهِ

آيَةُ اللَّهِ حَسَنُ زَادَةُ الْأَمَلِي

تقديم و تحقيق:

مَعُودُ طَالِبِي

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: 964-91151-4-5

شابک: ۹۶۴-۹۱۱۵۱-۴-۵ (ج ۵)

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

شابک: ۹۶۴-۹۱۱۵۱-۵-۳ (دوره ۵ جلدی)

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

Sharh al - Manzuh

پشت جلد به انگلیسی:

عربی.

مدرجات: ج ۱. قسم المنطق المسمى بد(النالی 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: النالی المتظمة. ه. عنوان: غرر الفرائد. و. عنوان: شرح

منظومه. شرح.

B ۱۸۹/۱ ح ش / ش ۲۷۷ ص

۱۳۷۴

کتابخانه ملی ایران

۶۲۶۷-۷۴م*



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

شرح المنظومه (ج ۵)

الحاج ملا هادی السبزواری

آیه الله حسن حسن زاده آملی

مسعود طالبی

نشر ناب

الأولی

۱۴۲۲ هـ ق

باقری - قم

۳۰۰۰ نسخه

۳۲۰۰۰ ریال

اسم الكتاب:

المؤلف:

تصحیح و تعلیق:

تقديم و تحقیق:

الناشر:

الطبعة:

سنة الطبع:

المطبعة:

عدد النسخ:

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 علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهرس

- ١١ الفريدة السادسة: في أحوال النفس
- ١٥ ١٢٨- غرر في أنها ما هي وهل هي وكم هي؟
- ٢٧ ١٢٩- غرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية
- ١٦٠ ١٣٠- غرر في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار
- ٥٣ ١٣١- غرر في الحواس الباطنة
- ٧٣ ١٣٢- غرر في القوى المحركة الحيوانية
- ٧٩ ١٣٣- غرر في القوى النباتية
- ٩٧ ١٣٤- غرر في القوة الحيوانية
- ١٠٧ ١٣٥- غرر في حركة الشرايين
- ١١٣ ١٣٦- غرر في النفس الناطقة
- ١٢٤ ١٣٧- غرر في ذكر الأدلة على تجرد النفس الناطقة
- ١٦٣ ١٣٨- غرر في العقل النظري والعقل العملي
- ١٨٠ ١٣٩- غرر في أن النفس كل القوى
- ١٨٤ ١٤٠- غرر في بعض أحوال النفس
- ١٨٩ ١٤١- غرر في إبطال التناسخ
- ١٩٥ ١٤٢- غرر في أقسام التناسخ

- ٢٠٣ الفريدة السابعة: في بعض احكام النفوس الفلكية
- ٢٠٥ ١٤٣- غرر في بعض احكام النفوس الفلكية
- ٢١٢ ١٤٤- غرر في الفيض و المستفيض

المقصد الخامس في النبوات و المنامات

- ٢١٩ الفريدة الأولى: في المشتركات بينهما
- ٢٢١ ١٤٥- غرر في سبب صدق الرؤيا و كذبها
- ٢٣٥ ١٤٦- غرر في تلقيات النفس في اليقظة عن المبادي
- ٢٣٨ ١٤٧- غرر في بعض أحوال النفس
- ٢٤٠ ١٤٨- غرر في بيان بعض أحوال النفس في المنام
- ٢٤٥ ١٤٩- غرر في بعض المرئيات النفسية
- ٢٤٧ الفريدة الثانية: في اصول المعجزات و الكرامات
- ٢٥٩ الفريدة الثالثة: في بيان سبب صدور الأفعال الغريبة عن النفس الإنسانية

المقصد السادس في المعاد

- ٢٨٥ الفريدة الأولى: في المعاد الروحاني
- ٣٠٣ الفريدة الثانية: في المعاد الجسماني
- ٣٢٩ الفريدة الثالثة: في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي
- ٣٤١ الفريدة الرابعة: في دفع شبهات تورده على القول بالمعاد الجسماني

المقصد السابع في شطر من علم الأخلق

٣٦٣	فريدة في الايمان و الكفر
٣٧١	فريدة في التوبة
٣٧٥	فريدة في التقوى
٣٧٩	فريدة في الصدق
٣٨٣	فريدة في الإنابة
٣٨٧	فريدة في المحاسبة والمراقبة
٣٩٣	فريدة في الإخلاص
٣٩٩	فريدة في التوكل
٤٠٥	فريدة في الرضا
٤١١	فريدة في التسليم



مركز بحوث ودراسات إسلامية

الفهارس:

٤٢١	فهرس الآيات
٤٣٢	فهرس الروايات
٤٣٩	فهرس الأعلام
٤٤٥	فهرس الكتب
٤٥٠	فهرس الأشعار العربية
٤٥٤	فهرس الأشعار الفارسية
٤٦٢	فهرس المآخذ
٤٦٥	فهرس الموضوعي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز تحقيقات كميوتير علوم سعودي

الفريدة السادسة

في

أحوال النفس



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفريدة السادسة في أحوال النفس^(١)

(١) وقد أجاد صدر المتألهين - قدس سره - في نفس الأسفار حيث قال: «مفتاح العلوم بيوم القيامة و معاد الخلائق هو معرفة النفس و مراتبها» (الأسفار - ط ١ - ج ٤ - ص ١٧٣)؛ و كذا ما أفاد في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١ من الحجرى - ص ٧ - ص ٢) حيث قال: «علم النفس هو أم الحكمة و اصل الفضائل، و النفس هي العادة الماسحة، و هي أم الصناعة و معرفتها أشرف المباحث بعد إثبات المبدأ الأعلى و وحدانيته، و الجاهل بمعرفتها لا يستحق أن يقع عليه اسم الحكمة و إن أتقن سائر العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها أفضل من غيره».

أقول: و حيث إن الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، و معرفة النفس محور جميع العلوم العقلية و النقلية ربط السفير الأعظم الإلهى معرفة الرب بمعرفة النفس فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فإن من عرف نفسه فوق ما يعرف بالتزبه و التشبيه، و جمع في معرفتها بينهما، و جدها مرصوفة بهما أيضاً، فقد جمع في معرفة ربه بينهما كذلك، و نال بمعرفة نفسه درجة الكمال فى العلم باللّه تعالى فى ذاته و صفاته و أفعاله، و ذلك لأن باطن النفس الإنسانية تنزيه و ظاهرها تشبيه، و هي عالية فى دنوّها و دانية فى علوّها. و المروى عن كشّاف الحقائق إمام الملك و الملكوت صادق آل محمد - عليهم الصلوة و السلام - : «الجمع بلا تفرقة زندقة، و التفرقة بدون الجمع تعطيل، و الجمع بينهما توحيد»، فافهم.

و قد صنّف أعظم العلماء صحفاً نورية و كتباً قيّمة فى معرفة النفس، و أقاموا فيها براهين قاطعة على أنّ النفس الناطقة الانسانية جوهر غير مخالط للمادة، بريئة عن الأجسام، منفردة الذات بالقوام و العقل، روحانية النسيج و السوس، لا تفسد بفساد بدنّها العنصرى، بل باقية بيقاتها الأبدى؛ و على أن الإيقان بالمبدأ و المعاد المفضى الى تحصيل السعادة الأبدية معلق باثباتها. و أنّ من أخذ الى الارض يتروّم بغطانته البتراء أن المادة هي الاصل، و أن الانسان هو هذه البنية المحسوسة و الجثة الملموسة فقط، فإذا تلاشت و اضمحلّت لم يبق منه شىء، فينكر الأصل الأصيل الذى هو فوق الطبيعة و ورائها، و لا يعلم أن جوهر الانسان ليس من الجواهر المركبة الممنونة بالكون و الفساد.

و قد صنّف كثير من أعظم العلماء من قديم الدهر الى زماننا صحفاً نورية قيّمة فى معرفة النفس الإنسانية و أقاموا فيها براهين قاطعة على تجرّدها و بقاءها الأبدى و إن لم تكن فى حدوثها مجردة

ازلية، وذلك لأن كل موجود أزلي فهو أبدي أيضاً، وأما كل ما هو أبدي فليس بأزلي أيضاً فإن بعض ما هو أبدي كالنفس الناطقة الإنسانية فهو حادث زماني وإن كان منشئه قديماً أزلياً فتدبر. وقد عددنا عدة من تلك الصحف النورية في مفتتح كتابنا الفارسي في معرفة النفس الموسوم بـ «گنجينه گوهر روان». ولنا عدة كتب ورسائل بالعربية والفارسية في ذلك الأمر الأهم أعنى معرفة النفس: منها «عيون مسائل النفس» وشرحها المسمى بـ «شرح العيون في شرح العيون» يبحث عن النفس الإنسانية في ست وستين موضوعاً بالعربية؛ ومنها «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة»؛ ومنها «دروس معرفت نفس» بالفارسية؛ ومنها «گنجينه گوهر روان» بالفارسية أيضاً، وغيرها من رسائل أخرى. وقد جمعنا أربعين حديثاً من غرر الأحاديث في معرفة النفس في النكتة الأخيرة من كتابنا ألف نكتة ونكتة، وإن شئت فراجع.

ثم اعلم أن النفس بما هي نفس لا بما هي جوهر عقلي، داخل في الطبيعيات؛ وبعبارة أخرى أن النفس اسم لهذا الجوهر العقلي بالإضافة إلى الجسم الطبيعي، وبهذه الإضافة صار مبحث النفس من الطبيعيات. ومما أشرنا إليه من قبل هو أن من تأمل في الآيات والروايات يجد أن عصيان الإنسان من حيث هذه الإضافة، ولولا هذا التعلق لكانت النفس عقلاً، والعقل كما في الأثر الصادقي ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان؛ وأن 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 النشاطين. وقد أجاد الحكيم الرباني انباز قلس في شأن النفس حيث قال: «إن من رام أن يعرف الأشياء من العلو - أعنى من الجوهر الأول - عسر عليه ادراكها؛ ومن طلبها من أسفل عسر عليه ادراك العلم الأعلى لانتقاله من جوهر كثيف إلى جوهر في غاية اللطف؛ ومن طلبها من المتوسط - وعرف المتوسط كنه المعرفة أدرك به علم الطرفين وسهل عليه الطلب؛ و اراد بالمتوسط معرفة النفس الإنسانية. نقله الشهر زوري في نزهة الأرواح (ط حيدر آباد الدكن - ج ١ - ص ٥٣).

و أفاد صاحب الأسفار في آخر الفصل الأول من الفن الخامس من الجواهر والأعراض منه بقوله القويم: «إن النفس حيث كانت ذات جهتين لأنها من جهة ذاتها كأنها جوهر عقلي ثابت بالقوة، و من جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها إليها جوهر متجدد غير ثابت، وهاتان الجهتان مما يشبه أن تكون إحداهما مقومة للنفس داخلية في قوامها لأنها الجنية العالية، والأخرى لاحقة لذاتها وهي الجنية السافلة المضافة إلى أمر متجدد، فإذا سقطت عنها هذه الإضافات رجعت إلى منبعها الأصلي و حيزها العقلي...» (ط ١ من الرحلي - ج ٢ - ص ١٦٠). (ح - ح)

غرر في أنها ما هي وهل هي وكم هي؟

كـمـالٌ أوّل لـجـسـمٍ آلي نـفـسٌ تُرى بالدرك و الأفعال
 إـمـا سـمـاوية أو أرضية نـمـا وحيوانية نطقية
 قـد قـبـل للسماء نفس تنطبع وقـبـل نـفـسٌ جـرّدت قبيل جُمع
 إـمـكان الأشرف لذا يُجلى نـمّ لـكـل هـي لا لـكـلّي

غور في أنها ما هي ، وهل هي ، وكم هي؟

أي تعريفها و^(١) هليتها البسيطة و تقسيمها. كمال^(٢) - خير مقدم لنفس - وإنما

(١) قد تقدم في التالي (ص ١٩٠) أن أساس المطالب ستة هي مطلباً ما الشارحة و ما الحقيقية، و مطلباً هل البسيطة و هل المركبة، و مطلباً لم الثبوت و لم الإثبات؛ و أن مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة، و مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية، و مطلب ما الحقيقية مقدم على مطلب هل المركبة؛ و قال المصنف في أول غور في المكان: «لما كان مطلب هل البسيطة مقدماً على مطلب ما قدمناه فقلنا...»، و قال ههنا: «غور في أنها ما هي و هل هي و كم هي أي تعريفها و هليتها البسيطة و تقسيمها» فقدم ما على هل و فسرها بقوله: «أي تعريفها و هليتها البسيطة» فالمراد من قوله: «أي تعريفها» هو مفاد ما الشارحة دون الحقيقية إذ لا يمكن معرفة حقيقة النفس بالعلم الحصولي؛ و قد أجاد الشيخ الأكبر في ذلك حيث قال في آخر الفص الشعبي من فصوص الحكم: «... و لهذا ما عشر أحد من الحكماء و العلماء على معرفة النفس و حقيقتها إلا الالهيون من الرسل و الأكابر من الصوفية، و أما أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء و المتكلمين في كلامهم في النفس و ماهيتها فما منهم من عشر على حقيقتها و لا يعطيها النظر الفكري أبداً فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم و نفخ في غير ضرم...».

اعلم أن العين السادسة و الستين من كتابنا «عيون مسائل النفس» و شرحها «شرح العيون في شرح العيون» تبحث عن التمكن من معرفة النفس و العجز عن معرفتها لعلها مجدية في المقام. (ح.ح)

(٢) المراد به ما يصير به الشيء موجوداً بالفعل، و هو على وجهين: كمال أول و هو الذي به يصير النوع نوعاً بالفعل في ذاته كالشكل للسيف، و النفس الناطقة للإنسان؛ و كمال ثان و هو الذي يتبع النوع من أفعاله و انفعالاته كالقطع للسيف، و العلم و القدرة للإنسان في الأول يتم النوع في ذاته، و بالثاني يتم في صفاته، و الأول تتوقف الذات عليه، و الثاني يتوقف على الذات.

قال الشيخ في التعليقات (ط مصر - ص ٢١): «فالحكماء يسمون ما يحتاج إليه الشيء في وجوده و بقاءه الكمال الأول، و ما لا يحتاج إليه في بقاءه هو الكمال الثاني».

كانت النفس كمالاً ، لأن الكمال ما به يخرج الشيء عن القوة و النقص فهي من حيث إنها صورة^(٣) يخرج بها المادة عن القوة إلى الفعل ، و من حيث إنها فصل حقيقي يخرج به الجنس المبهم الناقص عن النقص كانت كمالاً أول^(٤) المراد بالكمال الأول ما يكمل به النوع في ذاته، فخرج الكمالات الثانية كالعلم وغيره من توابع الكمال الأول.

لجسم طبيعي^(٥)، فخرج بالجسم كمالات المجردات من فصولها المتنوعة . و بالطبيعي الذي لم يذكر في النظم للغناء عنه بأنه أكمل أفراد المطلق و لإشتهاره بينهم

و قال صاحب الأسفار في الفصل السادس و العشرين من المرحلة السادسة منه (ج ٢ - ص ٣٧٧ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض أو الصورة فلا بد أن تكون له مدخلية في كمال الموصوفين إما بحسب قوام وجوده و تمام نوعيته و هو الكمال الأول للشيء و الصورة المتنوعة له، أو بحسب فضيلة ذاته و كمال شخصيته و هي الكمال الثاني و العرض اللاحق الذي به تحصل الزيادة و النقل على فريضة أصل تقوم و أول التمام، فكل ما يتصف بصفة فائما يتصف بها لتطرق نقصان و تحلل و قصور قبل هذه الصفة إما بحسب الفطرة الأولى و اصل فريضة التجوهر، و إما بحسب الفطرة الثانية و فضيلة وجوده...»

بيان: فريضة اصل تقوم هي الصورة و الكمال الأول. و ما بحسب الفطرة الأولى كالصور النوعية، و ما بحسب الفطرة الثانية كالأعراض. ثم لنا خوض عظيم في شرح العين الثانية من كتابنا «سرح العيون في شرح العيون» في الكمالين الأول و الثاني؛ بل ذلك الكتاب القيم العظيم يبحث عن ست و ستين موضوعاً في معرفة النفس لا يغادر أمراً يجب أن يبحث عنه في تلك المعرفة. (ح.ح)

(٣) فإنها من حيث هي مبدء الآثار قوة، و بالقياس إلى المادة التي تحملها صورة، و بالقياس إلى طبيعة الجسم الناقصة التي بها تتكامل و تتحصل كمال؛ و الجسم بالاعتبار الأول يكون موضوعاً، و بالاعتبار الثاني يكون مادة، و بالاعتبار الثالث يكون جنساً. (ح.ح)

(٤) متعلق بالحيتين. أعلم، ان هاهنا الفاظاً ثلاثة يمكن أن يوضع كل في تعريف النفس موضع الجنس، وهي الكمال و الصورة و القوة: فالنفس كمال أول، إذ يخرج به المركب عن النقص إلى الكمال، وهي متنوعة له، و الكمال الأول ما به يتنوع الشيء؛ و صورة نوعية، لأنها ما به تخرج المادة عن القوة إلى الفعل، و الصورة ما به الشيء بالفعل؛ و قوة فعلية لأنها مبدء الآثار الخاصة و مبدء التغير قوة فعلية.

(٥) فالجسم المأخوذ في التعريف إنما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة إنما كملت و تحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنساً بهذا الاعتبار، لامادة طبيعي و لاصناعي كالسيف و السرير. (ح.ح)

الصناعي، اذ قد يقال: «جسم طبيعي» أي ليس بتعليمي، وقد يقال: «جسم طبيعي» أي ليس بصناعي^(٦)، فهو المراد هنا.

آلي^(٧) المراد بالآلة ما هي كالقوى لا ما هي كالأعضاء، فيشمل النفس السماوية لأن لها أيضاً قوة درآكة خيالية وحساسة وقوة محرّكة، هي طبيعته الخامسة، إلا أن قواها في موضع واحد هو كل جسم الفلك^(٨) لبساطته. فاندفع ما

(٦) فخرج مثل صورة السرير لأنها كمال أول لجسم صناعي. وأيضاً قد يقال: جسم طبيعي، أي ليس ببرزخي مثالي.

(٧) ليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على أجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فإنها آلات للنفس وللأعضاء بتوسطها. (ح. ح)

(٨) واختاره صدر المتألهين «قدس سرّه» في أوایل سفر النفس من «الأسفار» فقال:

«البرهان قائم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس درآكة للعلوم فهو ايضاً ذو قوة طبيعية مباشرة للتحرّيك وله ايضاً قوة حساسة، لا كالتّي في هذه الحيوانات، حيث تكون بانفعال يطرق لآلة الحس، وايضاً يكون في بعض مواضع ابدانها قوة الحس وفي بعضها قوة اخرى، ولا كذلك مادة الفلك لبساطته؛ فالفلك كله خيال، وكله طبيعة محرّكة، وكله حس». هذا كلامه.

وفيه اشكال: وهو ان جسم الفلك جسم بسيط متشابه الاجزاء. فكيف يكون قوى متعددة ومتخالفة نوعاً فيه؟ الا ترى أن كل قوة في الحيوان لها روح بخاري خاص، ولها آلة خاصة، حتى انّ الروح الذي يستتم به افعال القوى النباتية غير الروح الذي يستتم به افعال القوى الحيوانية، وما به ينتظم افعال القوى المدركة غيرهما، والتغاير نوعي؛ وكذا الكلام في الآلات كالاوردة والشرابين والاعصاب.

وحلّه من وجوه: احدها، ان هذه القوى مرتبة متفاضلة طويلاً لا عرضاً، فأوليها الطبيعة السارية. ثم الحس الذي هو في الدرجة الوسطى، ثم الخيال الذي هو في الدرجة العليا وهذه بوجه كعقلك التفصيلي النفساني وعقلك البسيط الاجمالي والعقل الفعال المتحد به، فإنها مراتب متفاضلة لشيء واحد هو النفس النورية الكاملة.

وثانيها: ان تكون قواه الحساسة كحسك المشترك، وهذا نظير ما يقول ارسطاطاليس: «ان الانسان العقلي جامع لجميع القوى» وكلها في موضع واحد. ومقصودنا من التنظير ان جامعية القوى لا يلزم أن يكون بنحو الكثرة، بل يمكن أن يكون بنحو الوحدة.

وثالثها: ان الخيال مجردة تجرداً برزخياً، فالطبيعة الخامسة سارية في جسم الفلك. وأما الخيال فجسم الفلك مظهره كما في خيالنا بالنسبة إلى الروح البخاري الدماغي، وذلك الخيال لما كان قوياً كان حساً، فمتخيلاته من المبصرات والمسموعات والمشموحات وغيرها قوية أقوى مما يحسه الحيوان

قاله المتأخرون، كصاحب «الملخص»^(٩) وغيره:

«انه زعم المحققون، أنه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاث»^(١٠):

والانسان، ومن هنا اكتفى المشائون فيه بالنفس المنطبعة، والمراد ما ذكرنا. وأما نفسه الكلية فهي متعلقة بجسمه كتعلق نفوسنا الناطقة بأبداننا؛ ثم ان الصور الخمسة الخمسة في الفلك، ليست من باب احتياج جسمه إليه، فليس يتقوى بمذوقاته أو بمشوماته أو بغيرهما، وإليه إشاره «قدس سره» بقوله: «لا كالتى في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطير لآلة الحس». (٩) هو الفخر الرازى، وقال نحوه في المباحث المشرقية (ط حيدر آباد الدكن - ج ٢ ص ٢٢٣): «واعلم أن هذا الحد لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاث اعنى النباتية والحيوانية والفلكية...». اقول: ينبغى فى المقام التفات النظر الى ما أفاده المحقق الطوسى فى شرحه على أول النمط الثالث من اشارات الشيخ الرئيس حيث قال الشيخ: «النمط الثالث فى النفس الأرضية والسماوية...» فقال الشارح المحقق: «إنما فصل النفس إلى الأرضية والسماوية لأنها لاتقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى ما فالمعنى المشترك قولنا: «كمال أول لجسم طبيعى» أما الكمال الأول فقد مرّيانه (فى شرح الفصل الثانى والعشرين من النمط الثانى من أن الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو أول شىء يحلّ فى المادة، والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول)؛ وأما الجسم ههنا بمعنى الجسم للمادة؛ وأما الطبيعى فما يقابل الصناعى. والمعنى الذى يضاف إلى ذلك فتحصل النفس الأرضية متاولة للنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعى: آلى ذى حيوة بالقوة. ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الإرادية والنطق. والمعنى الذى يضاف الى ذلك فتحصل النفس السماوية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعى: ذى إدراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً حاصلًا بالفعل».

أقول: قد حصل من بيان المحقق الطوسى تعريفان: أحدهما تعريف النفس الأرضية المتاولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية، وهو قوله: «النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة»؛ والثانيهما تعريف النفس السماوية وهو قوله: «النفس كمال أول لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً حاصلًا بالفعل».

ولا يخفى عليك أن تعبير الشيخ الرئيس وتفسير الشارح المحقق على عدم امكان تعريف النفس بما تدرج فيه النفوس الثلاث النباتية والحيوانية والفلكية؛ والمصنّف عرّف الآلى بقوله: «هو المراد بالآلة ما هى كالتوى لا ما هى كالأعضاء» فجعله تعريفاً جامعاً لجميع النفوس السماوية والأرضية. (ح.ح) (١٠) ففي امثال هذا الموضوع ينبغى أن ينقسم أولاً؛ ثم يعرف كل قسم على حده مثل ان القوة تقسم إلى القوة الفعلية والقوة الانفعالية؛ ويعرف كل على حدة وفي العلوم الادبية مثل: ان المستثنى يقسم اولاً إلى المتصل والمنقطع، ثم يعرف كل واحد على حدة اذ لا تعريف جامع بينهما.

أعني النباتية والحيوانية والفلكية ، لأنه إن فسّرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفساً ، وإن فسّرناها بما يفعل بالقصد والإرادة يخرج عنه النفس النباتية ، وإن فسّرناها بما يصدر عنه الأفعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية ، فالنفس لا تكون مقولة على النفوس إلا بالإشتراك اللفظي « هذا كلام صاحب «الملخص» .

وأنت بما عرفت من معنى الآلي عرفت وجه الإندفاع. ^(١١) ولا يحتاج إلى اختيار رأي من قال : «إن النفس للفلك الكلي فقط ، والأفلاك الجزئية كالتداوير والخوارج ^(١٢) بمنزلة الآلات» .

بل نختار ما هو التحقيق : «من أن لكل كرة على حدة نفساً» ، كما أن على رأي الإشراقين : «لكل كرة وكوكب عقلاً ذا عناية به» . ^(١٣)

(١١) حيث ان الكمال الأوّل للجسم الطبيعي الآلي بدون قولهم ذي الحياة تعريف جامع لجميع النفوس السماوية والأرضية ، إذ النفس السماوية وإن لم تكن كمالاً أو كلاً لجسم طبيعي آلي بان يكون جسم الفلك مركباً من مثل قلب ودماع وكبد وأعصاب وشرابين وأوردة ، ولكنه آلي بمعنى أن له آلات كالقوى المدركة والحركة .

(١٢) قد تقدم كلامنا غير مرة في أن كثيراً من المسائل الفلكية في طبيعيات الفلاسفة تمسك بالمباني الهيوية وفي الحقيقة خلط بين المسائل الطبيعية والهيوية فتذكر .

واعلم أن المصنف ناظر في المقام إلى شرح صدر المتألهين على الهداية الأثيرية (ط ١ من الحجري - ص ١٧٩ و ١٨٠) فقال : «قال الامام في الملخص : زعم المحققون أنه لا يمكن تعريف النفس بما تدرج فيه النفوس الثلاثة أعني النباتية والحيوانية والفلكية لأنه إن فسّرناها بما يصدر عنه فعل كان العقل والطبيعة نفساً ، وإن فسّرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية ، وإن فسّرناها بما تصدر عنه الأفعال بالآلات تخرج عنه النفس الفلكية ، فالنفس لا تكون مقولاً على النفوس الثلاثة إلا بحسب الاشتراك اللفظي» ؛ هذا كلامه وهو منظور فيه إذ قد صرح الشيخ في الشفاء (الفصل الأوّل من المقالة الأولى من نفس الشفاء ص ١٣ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه) بأن «كل ما يكون مبدءاً لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فانا نسميه نفساً» ، وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لأن ما يكون مبدءاً لأفاعيل موصوفة بما ذكر إما أن يكون مبدءاً لأفاعيل مختلفة وهو النفس الأرضية ، أو يكون مبدءاً لأفاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للإرادة وهو النفس السماوية ، فقد علمنا رسماً يتناولهما بأسرهما» . (ح . ح)

(١٣) مجموعه مصنفات شيخ اشراق ، ج ٣ ، ص ٤ ، تصحيح دكتور حسين نصر ، ط ٢ . (م . ط)

وعلى هذا فرفع الآلي هو الأصح^(١٤).

وقال صدر المتألهين - قدس سره - في «شرح الهداية الأثيرية»^(١٥): «الأولى رفعه، ليكون صفة كمال لأن نسبة الآلة إلى الفاعل أظهر من نسبتها إلى القابل». أقول: ولا سيما إذا كان المراد^(١٦) بالآلات هو القوى^(١٧) نفس، فإن نفس اسم لهذه الإضافة^(١٨) إلى الجسم لا حقيقة هذا الجوهر المدبر، ولهذا كان مبحث «النفس» من «الطبيعيات».

(١٤) تعريف النفس على الوجه المذكور في الكتاب أي: «النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذى حيوة بالقوة» تعريف منقول من الحكيم الإلهي ارسطا طاليس - قدس سره - فالجسم المأخوذ في التحديد جوهر مركب من الاجسام الطبيعية ذو مزاج تعلق به الحيوة، فتبصر، فكل جسم طبيعي حتى فهو لامحالة جوهر مركب، وحيوته بمعنى أن له بنفسه غذاء و نماء و نقصاً؛ والجسم الذي هو ذو نفس كان لامحالة مرتبة نازلة من نفسه و كأنه روح تجسمت و اسناد الآلة اليه من حيث انه محال و مظاهر لها ولقواها، وهذا الطريق سلوك آلي من المظاهر الى الظاهر فيها، و سياق العبارة ايضاً يناسب جر الآلي كذى حيوة بالقوة، و الخطب سهل و المال واحد، و عليك بالرجوع الى شرح العين الثانية من كتابنا شرح العيون في شرح العيون في تفصيل البحث عن ذلك. (ح . ح)

(١٥) قاله في الفن الثالث من شرحه على الهداية الأثيرية عند تعريف النبات (ط ١ من الحجري - ص ١٧٩) يعني أن الأولى رفع الآلي ليكون صفة للكمال الذي هو النفس، لاجره حتى يكون صفة للجسم لأن نسبة الآلة الى الفاعل الذي هو النفس أظهر من نسبتها الى القابل الذي هو الجسم لأن القوى إنما تكون للنفس التي هي الكمال لا للجسم تدبر. (ح . ح)

(١٦) ولا سيما على التحقيق ان للقوى المدركة الباطنة تجرداً برزخياً، فانها حيثئذ من صنع النفس المجردة. (١٧) إن للقوى المدركة الباطنة تجرداً برزخياً فان للنفس تجرداً برزخياً و تجرداً عقلياً و مقام فوق التجرد على التفصيل الذي يأتي في البحث عن تجردها، و لا يخفى عليك أن القوى إنما هي قوى للنفس لا للجسم. (ح . ح)

(١٨) قد تقدم أنفاً في صدر هذه الفريدة كلا منافي ذلك فتذكر. ثم قال صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ١٧٩): «لا يقال النفس جوهر و الكمال من باب المضاف فكيف يصلح جعله جنساً لها؟ لأننا نقول: التعريف ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفساً، و اسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تديرها للبدن فلذلك يؤخذ البدن في حدّها كما يؤخذ البناء في حدّ البناء و إن لم يؤخذ في حدّه من حيث هو انسان و لأجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم الطبيعي لأن البحث عنها من حيث هي نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم و الحركة، فإذا كانت من هذه الهيئة واقعة تحت المضاف فينبغي ايراده في حدّها الإسمي». (ح . ح)

وقولنا: ترى، أي تعلم بالدرك والأفعال دليل على وجودها^(١٩) على سبيل التوزيع^(٢٠)،
فإننا نرى آثاراً خاصة في بعض الأجسام^(٢١) كالإدراك والحركة والتغذية والتنمية و
توليد المثل، وليس مبدء هذه الآثار هو الهيولى، لكونها قابلة محضة^(٢٢) مع

(١٩) هذا ما قلنا في العنوان هل هي. وإنما قلنا: «على سبيل التوزيع» إذ الدرك لا يجري في النفس النباتية،
فالمسلك فيها الأفعال المتفتنة، بل المتضادة؛ فإن النفس النباتية تضرب اغصان: الشجرة إلى العلو
وعروقها إلى السفل، وباطن الأرض ويرقق جزء منها ويغلظ جزء ويبيض ويسود يحلى ويمر إلى غير
ذلك من الأفعال المتقابلة والمتخالفة بخلاف الطبيعة، فإن فعلها على وتيرة واحدة.

(٢٠) بناءً على ما دريت من عدم إمكان تعريف النفس بما تندرج فيه النفوس الثلاث، وقد عرفها اثر
الدين مفضل الأبهري في الهداية على سبيل التوزيع حيث قال في أواخر الفن الثالث من الطبيعي
(ص ١٧٧ - ط ١): «فصل في النبات وله قوة عديمة الشعور تصدر عنها حركات وأفعال مختلفة
بآلات مختلفة، وتسمى نفساً نباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تتولد وتزيد و
تغذى فقط...» إلى أن قال (ص ١٨٦): «فصل في الحيوان وهو مختص بالنفس الحيوانية، وهي
كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الجزئيات الجسمانية وتتحرك بالإرادة...» إلى أن قال
(ص ٢٠٥): «فصل في الإنسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من
جهة ما تدرك الأمور الكلية وتعمل الأفعال الفكرية...» (ح . ج)

(٢١) هذا الكلام على وزان ما في الفصل الأول من الباب الأول من نفس الأسفار (ط ١ من الرحلى
- ج ٤ - ص ١)، وما في الأسفار على وزان ما في الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء
(ص ١٣ بتصحيح الرافق وتعليقه عليه) فقال الشيخ في إثبات النفس وتحديدتها من حيث هي نفس:
«إن أول ما يجب أن نتكلم فيه لإثبات وجود الشيء الذي يسمى نفساً، ثم نتكلم فيما يتبع ذلك،
فنقول: إننا قد نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغذى وتنمو وتولد المثل
وليس ذلك لها لجسميتها، فيبقى أن تكون في ذاتها مبادئ، لذلك غير جسميتها. والشيء الذي
تصدر عنه هذه الأفعال، وبالجملة كل ما يكون مبدءاً لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة فإننا
نسميه نفساً. وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء، لامن حيث هو جوهره، ولكن من جهة إضافة ماله،
أي من جهة ما هو مبدءاً لهذه الأفاعيل، ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد، ولكننا
الآن إنما اثبتنا وجود شيء هو مبدءاً لما ذكرنا، وأثبتنا وجود شيء من جهة ما له عرض ما ونحتاج
أن نتوصل من هذا العارض الذي له إلى أن نحقق ذاته لنعرف ماهيته، كأننا قد عرفنا أن لشيء يتحرك
محركاً ما، ولسنا نعلم من ذلك أن ذات هذا المحرك ما هو...» (ح . ج)

(٢٢) قد تقدم استيفاء البحث عن الهيولى في الفريدة الأولى من هذا المقصد - أعني الطبيعيات، وقال المصنف
في غرر في تعريف الهيولى وبعض أحكامها:

اشتراكها؛ و لا الصورة الجسمية المشتركة و إلا اشتركت الأجسام كلها في تلك الآثار و لا الصورة الطبيعية لعدم الدرك فإذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها هي النفوس: إما سماوية أو أرضية، ثم الأرضية نما، أي نفس نامية نباتية . ثم نما إما مصدر بمعنى نام ، و عند أبناء التحقيق هما واحد^(٢٣)؛ وإما مشدد على أنه صيغة مبالغة قصر للضرورة. و نفس حيوانية و نفس نطقية. ثم اختلفوا في النفس السماوية.^(٢٤)

بجرهه ذا محض قوة الصور جسمية حد الهيولى مشتهر
ودريت هناك أن الهيولى الأولى قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل و التأثير. و قوله: «مع اشتراكها» كقوله: «ولا الصورة الجسمية المشتركة»، فقوله: «و الاشتراك الأجسام كلها في تلك الآثار» كأنه منسحب في القسمين وإن كانت الهيولى قوة محضة ليست فيها جهة الفعل و التأثير فتدبر. (ح.ح)
(٢٣) يعني بأبناء التحقيق القائلين بعدم اعتبار الذات في المشتق، و قد عرفت في عدة مواضع من اللغالي و الغرر أن صورة الاشتقاق لصحة الحمل فقط و لا يعتبر في المشتق أخذ الذات؛ و الغرض هو الاعتذار عن ذكر المصدر في البيت و ارادة اسم الفاعل المشتق منه؛ أو يقال بلاعتذار هكذا:

و هي سماوية أو أرضية و هذه ثلاثة مرضية
نامية و نفس حيوانية و بعد ناطقة إنسانية

(ح.ح)

(٢٤) اختلفوا في أن الفلك هل له نفس منطبعة فقط مدركة للجزئي، أو مجردة فقط، أو كلتاهما معاً؛ فذهب السابقون الأولون من الفلاسفة الكاملين كارسطو و أتباعه الى الأول، و المتأخرون كالشيخ و من تبعه الى الثاني، و بعض المتأخرين الى الثالث، و صاحب الأسفار الى أن لكل فلك من الافلاك هوية واحدة نفسانية جامعة لمرتبتى التسجرد و التجسم فلها نشأتان عقلية باقية عند الله، و نفسانية جزئية متجددة. و قاعدة امكان الأشرف الموروثة من المعلم الأول، و قاعدة امكان الأخس التي يستفاد من كلام الشيخ و اعتبرها صاحب الأسفار ينفيان الأول و الثاني و ان كان لكل منهما وجه و جبه فإن أرسطو لاحظ جهة استهلاكها و فنائها عن ذواتها فكانها ليست من موجودات هذا العالم باعتبار نفوسها الكلية المجردة و لاتعلق لها بالأجسام. و أما الشيخ فنظر الى لطافة نشأتها الجسمية بحيث إن حسها و خيالها واحد و عقليها واحد فكان جميع قواها فانية في عاقلتها، فلذا أثبت النفس الكلية فقط، و أن حسه لفرط اللطافة خيال، و خياله لكمال القوة حس، فالنفس المنطبعة فيه التي بمنزلة خيالنا معدودة من صقع المتعلق - بفتح اللام - ، و المتعلق بكسر اللام ليس إلا النفس الكلية المجردة.

أقول: هذا القائل يرى أن الفلك للطافة نشأته كانت حواسه منتشرة في جميع جسده - أي إنه

قد قيل : «للسماء نفس تنطبع» ، أي له نفس منطبعة فقط . وقد نسب هذا إلى بعض القدماء، كارسطو واتباعه المتقدمين وعلّهم لاحظوا^(٢٥) جهة استهلاك نفوس الأفلاك وفتائها عن ذواتها فكأنها باعتبار تجرّدها و كليّتها ليست من موجودات هذا العالم، بل من صقع العقول .

وقيل : «له نفس جُرّدت» ، أي له النفس الكلية المجردة فقط. وهو قول الشيخ الرئيس و كأنه ألحق ، «خيال الفلك بحسّه^(٢٦) و حسّه بخياله للطاقة نشأته الحسيّة ، و لسريان خياله في جميع جسده» كما مر .

قيل : «جمع، أي له كلتا النفسان» ونسب إلى الإمام الرازي.^{(٢٧) (٢٨)}

يصبر بكله و يسمع بكله و هكذا . و ليس كالانسان مثلاً حيث إن عضواً خاصاً منه محل لبصره، و آخر محل لسمعه، و هكذا فتبصر (ح) (ج)
(٢٥) توفيق بين الأقوال بانهم أيضاً قائلون بالنفس المجردة كالمنطبعة له، إلا أن نفسه المجردة العاقلة للمعقولات وللعقل المشبه به لها عندهم من صقع ذلك العقل، فما للفلك ليس إلا النفس المنطبعة.
(٢٦) إشارة إلى التوفيق أيضاً بأن نفسه المنطبعة التي هي بمنزلة خيالنا و خيال له معدود من جانب جسمه و جنبه حسه الطبيعي لغاية لطافة جسمه وهي سارية في كلّ جسمه، كما يرشد إليه تسميتها بالنفس المنطبعة؛ فهي من صقع المتعلق، والمتعلق ليس إلا النفس الكلية المجردة.

(٢٧) قال الشيخ الرئيس في الفصل التاسع و العشرين من النمط الثالث من الإشارات ما هذا لفظه: «تنبيه: الرأي الكلّي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئى فإنّه لا يتخصّص بجزئى منه دون آخر إلّا بسبب مخصّص لا محالة يقتضون به ليس هو وحده» و قال الشارح المحقق نصير الدين الطوسى فى شرحه: «يريد أن يبين أن نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي أيضاً ذات ارادة جزئية. و الفاضل الشارح جعل مبدء الإرادة الكلية نفساً مجردة، و مبدء الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة، ذلك شيء لم يذهب إليه ذاهب قبله فإن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين أعنى ذا ذاتين متبانتين هو آلة لهما معاً، بل مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم بها، و هي تدرك المعقولات بذاتها و تدرك الجزئيات بجسم الفلك، و تحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا و ابداننا بعينها على ما صرح به فى ما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر...»

أقول: الفاضل الشارح فى العبارة المذكورة هو الفخر الرازى شارح اشارات الشيخ أيضاً، و راجع فى ذلك اول شرح المحقق الطوسى على منطق الإشارات. ثمّ العجب كلّ العجب من هذا الفاضل العلامة كيف تفوه بوجود نفسين لجسم واحد و الحال أن النفس مع جسمها شخص واحد و امتناع

وأشرنا إلى الدليل على هذا^(٢٩) : بأن قاعدة إمكان الأشرف^(٣٠) نزولاً و كذا إمكان الأخس صعوداً ، لذا يجلي لمن التجلية، أي لكون نفس الفلك ذات نشأتين التجرد و الإنطباع يكشف و يظهر لا، كما يقول الإمام: « يكون الفلك ذا نفسين »،

كون شيء واحد ذا نفسين أعني ذا ذاتين لاتبغى الدغدغة فيه؛ و كيف يتصور كون شخص واحد شخصين ذا نفسين و قد قال عز من قائل في أول سورة الأحزاب: « ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه!؟ » على أن الشارح الفاضل من حيث انه شارح عبارات الشيخ فكأنه أسند ذلك الرأي القائل بل الباطل الى الشيخ ايضاً، و هل هذا إلا اختلاق.

و قد اجاد صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حيث قال (ط ١ من الحجري - ص ١٦٥): « إن للفلك عقلاً و نفساً و طبيعة سارية في جرمه لا بأن تكون لها ذوات متعدّدة متبائنة الوجود فإن ذلك ممتنع، و لا أن صورة ذاته إحدى هذه الأمور و غيرها من العوارض أو الآلات الخارجة عنها، بل ذات الفلك و هويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية و النفسية و الطبيعية... »، على أنك قد دريت بما أهديناه اليك غير مرّة حقيقة الأمر في الفلك المجسم فتذكر (ح . ج)

(٢٨) شرح الإشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٤١٨ (م . ط)

(٢٩) قد تقدّم البحث عن قاعدتي إمكان الأشرف و الأخس في آخر المقصد الثالث (ج ٣ - ص ٧٢٩).
عبارة المصنف حيث قال: « و اشرنا الى الدليل على هذا بأن قاعدة إمكان الأشرف نزولاً، و كذا إمكان الأخس صعوداً... » ناظرة الى استدلال بقاعدتي إمكان الأشرف و الأخس كليهما على أن الفلك جامع للنفسين الكلية و الجزئية - أي لنفس الفلك هوية واحدة ذات مرتبتين مجردة و منطبعة - . و وجه الاستدلال بالقاعدة الاولى هو ما قرره المصنف في تعليقه على الكتاب في المقام بقوله: « ان الفلك الجامع للنفسين الكلية و الجزئية ممكن أشرف من الفلك المقتصر على احديهما فيجب وجود ذلك عن الحكيم المتعال ».

و بالقاعدة الثانية أن الفلك كالانسان يتحرك تشبهاً بالعقل المقارق و تقريباً اليه، فله النفس العاقلة بجسم الفلك، فيجب أن تكون نفس الفلك في سلسلة الصعود بحكم إمكان الأخس و بطلان الطفرة ذات مرتبتين منطبعة و مجردة، فتدبر (ح . ج)

(٣٠) يعني ان الفلك الجامع للنفسين: الكلية و الجزئية، ممكن اشرف من الفلك المقتصر على احديهما، فيجب وجود ذلك عن الحكيم المتعال، و ظاهر ذلك القولين نظير القول: بالطفرة. فمن قال: بالنفس الكلية فقط، كانه قال: طفرت عن النفس الخيالية و الحساسة إلى مقام الطبيعة.

ومن قال: بالنفس المنطبعة فقط، كانه قال: طفرت الطبيعة إلى مقام العقل الكلي، ولا مناسبة بين المادي و المجرد، ولا رابط بين المنطبعات و المجردات المحضة.

بل بأن تكون لنفسه هوية واحدة^(٣١) ذات مرتبتين ، و قد مرّ القاعدة ، فتذكر .
 ثم لكل، أي لكل كرة كلية و جزئية^(٣٢)، هي أي النفس ، إذ لكل منها عقل
 خاص من الطبقة العرضية من العقول ، و لكل من تدوير و كوكب و خارج مركز
 حركة على مركزه إرادية لا يتم إلا بنفس تريد التشبه بعقل تعشقه، لأن النفس
 لكلي^(٣٣) من الفلك و الكرات الجزئية بمنزلة آلاته كما مرّ^(٣٤).



مركز تقيت كويتير علوم و اسدي

(٣١) أي بتصرف في قول الامام، أو يكون قولاً رابعاً، فان تشخص البدن بالنفس. والنفسان بما هما نفسان هويتان، فهنا هوية واحدة ذات مرتبتين، فبالمرتبة الذاتية تدرك أوضاعه وحركاته؛ ولوازمها بنحو الجزئية، وبالمرتبة العالية تعقل المعقولات والعقل المشبه به.
 (٣٢) المراد بالكلّي والجزئي هنا ما مرّ في قولنا، يعني به المشمول والسعي كالممثل ومشمولاته.
 (٣٣) أي لا لكلي فقط.
 (٣٤) قد مرّ في هذه الفرر رأياً من قال: إن النفس للفلك الكلّي فقط و الأفلاك الجزئية كالتدوير و الخوارج بمنزلة الآلات. (ح.ج)

[١٢٩]

غور في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية

المشعر الظاهر للخمس انقسم لمس وذوقٌ بصير سمع وشم
لمس سرى والذوق باللسان تم وعصبا حُلْمَتِي الشدي لشم
في عصب الصُّمَّاح سمع والبصر عند التقاطع الصليبي ظهر



مركز تحقيقات كميبيوتر علوم ورسول

غور في المشاعر^(١) الظاهرة للنفس الحيوانية

(١) أول ما يجب أن نهديك اليه هو الرجوع الى شرح العين الثلاثين من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون» فانه يبحث عن سبعة عشر موضوعاً هي في الحقيقة أساس الأمر في الحواس الظاهرة و الباطنة و أصول و أمهات في معرفة النفس. المشاعر جمع المشعر بكسر الميم اسم آلة .
اعلم أن الحيوان الأرضي الطبيعي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج الى قوة حافظة إياه مدركة للجسم المحيط به كالهواء و الماء أنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقاً إياه بحرّه أو مجمداً بيرده، و موافق ليطلبه او يسكن فيه، فهو أقدم الحواس؛ و يشبه أن الحاجة الى اللمس لدفع المضرة أقوى، و الى الذوق للدلالة على المطعومات التي تستيقى بها الحيوية أشد لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة الى جالب المنفعة لتحصيل الكمال، و لأن جلب الغذاء يمكن لسائر الحواس فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها، وأنه يجب أن يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة؛ و ان شئت فراجع الفصل الثاني من الباب الرابع من نفس الأسفار في اللمس و أحواله (ط ١ من الرحلى - ج ٤ - ص ٣٩).

و قد افاد الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الثانية من نفس الشفاء (ص ٩٣ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه) في الحاسة اللمسية بقوله القويم: «و أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس، فانه كما أن كل ذى نفس ارضية فإن له قوة غذائية، و يجوز أن يفقد قوة من الأخرى و لا ينعكس، كذلك حال كل ذى نفس حيوانية فله حس اللمس و يجوز أن يفقد قوة من الأخرى و لا ينعكس... و الحس طليعة للنفس، فيجب أن تكون الطليعة الأولى، هو ما يدل على ما يقع به الفساد و يحفظ به الصلاح، و أن تكون قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام، أو مضرة خارجة عن الفساد...».

و قوله: «المشعر الظاهر للخمس من القوى انقسم...» قال صدر المتألهين في الفصل الحادى عشر من الباب الرابع من كتاب نفس الاسفار في انحصار الحواس في هذه الخمس: «الجمهور من الناس زعموا امكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس، و الحكماء أنكروا ذلك و احتجوا عليه كما نبّه

المشعر الظاهر للخمسل من القوى انقسم وهي : لمس وذوق وبصر وسمع وشم.
و في تعيين مواضعها قلنا : لمس سرى فإنه قوة تدرك الملموسات^(٢) سارية بمعونة

الشيخ في بعض كتبه من أن الطبيعة لا تتقل من نوع أنقص إلى نوع أتم ما لم تستوف جميع كمالات النوع الأنقص، فهكذا الطبيعة لم تتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة، فلو كان في الإمكان حس آخر لكان حاصلاً للحيوان، فلما لم يكن حاصلاً في الإنسان الذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لا حاسة في الوجود غير هذه (الأسفار - ط ١ - ج ٤ - ص ٤٨).

الفصل المذكور من الأسفار في انحصار الحواس في هذه الخمس منقول بتمامه من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدر آباد الركن - ج ٢ - ص ٣١٨)، (ح.ح)

(٢) اللمس قوة منبئة بواسطة الأعصاب في جلد البدن و أكثر اللحم و غيرها كالغشاء بسبب انبساط حاملها و هو الروح النفساني، و اللامسة للحيوان من باب الضرورة كالغاذية للنبات، و قد دريت أن أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس فإنه كما أن النبات يجوز أن يفقد سائر القوى دون الغاذية، كذلك حال اللامسة للحيوان لأن مزاجه من الكيفيات الملموسة و فساده باختلالها؛ و الحاصل أن القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة و قد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطيم و كالحلذ الفاقد لحاسة البصر؛ و الحكم في ذلك أن بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة إياه و ذلك بادراكها، ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في أعضائه، فالحكمة تقتضي أن لا يخلو حيوان عن هذه القوة، و أما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها؛ و بالجملة أن الحس الطبيعية الأولى للنفس فيجب أن تكون الطبيعية الأولى هي ما يدل على ما يقع به الفساد و يحفظ به الصلاح، و أن تكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام، أو مضرّة خارجة عن الفساد.

و بعبارة أخرى اللمس قوة مبسوثة في العصب المخالط لأكثر البدن سيما الجلد فإن العصب يخالطه كله ليدرك به أن الهواء المجاور للبدن محرق أو مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة؛ و من الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فإنها ممر الفضلات الحادة فاقترضت الحكمة الإلهية أن لا يكون لها حس لتأذى بمرورها عليها؛ و كالكبد إذ تتوكد فيه الأخلاط الحادة؛ و كالطحال فإنه مفرغة للسوداء؛ و كالرئة فإنها دائمة الحركة لترويح القلب، فلاحس في شيء من هذه الأعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات؛ و كذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لأنه أساس البدن و عموده و عليه أثقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل. و قد يقال إن للعظم حساً إلا أن في حسه كلالاً و لذلك كان إحساسه بالألم إذا أحس شديد جداً. و هذا القول أعنى كون العظم ذا حساً إلا أن في حسه كلالاً مقرون بالصواب، و راجع شرح المواقف (ط قسطنطينية - ص ٤٣١).

الأعصاب في جلد البدن كله و لحمه إلا ما يكون عدم الإحساس أنفع بحاله ، مثل ما هو مصب لما فيه لذع.^(٣) و العظام أيضا لا لمس لها، فإنها دعائم البدن فلو أحسّت لتألّمت بالإصطكاكات.

والذوق باللسان تم^(٤)، لأنه قوة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان

ثم اعلم أن الجمهور على أن اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فإن اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدلّ بذلك على تعدّد مباديها؛ و ذكر ابن سينا في القانون أن أكثر المحصلين على أن اللمس قوى كثيرة بل قوى أربع. و قال في الشفاء يشبه أن تكون اللامسة عند قوم لانوعاً أخيراً بل جنساً لقوى أربع أوفوقها منبثاً معاً في الجلد كله: إحداها حاكمة في التضاد الذي بين الحار و البارد، و الثانية في التضاد الذي بين الرطب و اليابس، الثالثة في الذي بين الصلب و اللين، و الرابعة في الذي بين الخشن و الأملس، إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأخذهافي الذات؛ و زاد بعضهم الحاكمة بين الثقل و الخفة. فراجع الفصل الخامس من المقالة الاولى من نفس الشفاء (ص ٥٩ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه)؛ و كذا آخر الفصل الثالث من المقالة الثانية من نفس الشفاء (ص ١٠٣ من الطبع المذكور)؛ و هكذا الفصل الثاني من الباب الرابع من نفس الاسفار (ط ١-ج ٤-ص ٣٩)؛ و بعد البحث قد ارجعا ما سوى الخمس اليها و في الحقيقة قد ارجعا ما زاد منها الى اللامسة فتبصر. ثم الفصل الحادى عشر من الباب الرابع من نفس الاسفار أيضاً في انحصار الحواس في الخمس و الإحتجاج و اقامة البرهان عليه بما لا مزيد عليه كما تقدّمت الإشارة اليه. (ح.ج)

(٣) كالمراة للصفراء و الطحال للسوداء.

(٤) في المباحث المشرقية أن الذوق تالى اللمس و كأنه عبارة عن الشعور بما يلامس البدن ليطلبه، و اللمس شعور خاص بما ينافيه ليجنب عنه. و الذوق مشروط باللمس لكنه لا يكفى فيه الملامسة بل لا بد من متوسط عديم الطعم و هو الرطوبة اللعابية المنبثّة عن الملمعة لتقبل الطعام. ثم إن كانت الرطوبة عديمة الطعم أدت الطعوم بصحة، و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤدّ بصحة (ط حيدر آباد - ج ٢ - ص ٢٨١).

و في الفصل الثالث من الباب الرابع من نفس الاسفار (ط ١ - ج ٤ - ص ٤٠) «أن الذوق اعمّ الخمسة بعد اللمس للحيوان و أشبه القوى بها فهو ثانى اللمس لأنه ايضاً شعور بما يلامس البدن ليطلب و لهذا اذا اشتدّت الحاجة الى الغذاء كان الإدراك (للمذوقات) أقوى. و الذوق ايضاً مشروط باللمس لكنه لا تكفى فيه الملافة بالسطوح بل لا بد من نفوذ ذى الطعم في جرم آلة الذوق و هو اللسان إنا بذاته (متعلق بالنفوذ)، او بواسطة الرطوبة اللعابية المنبثّة عن اللسان لتقبل الطعوم؛ و لا بد أن تكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدّى الطعوم الى الآلة بصحة، و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤدّ بصحة...»

و في المعتبر لأبى البركات (ج ٢ - ص ٣٣٨ - ط حيدر آباد الدكن) أن الذوق لمس مخصوص بآلة فعالة في أجزاء الملموس منفعة عنها محيلة لها بالرطوبة الرقيقة و الحرارة الفرزية ثم تنفع عنها انفعالاً

تدرك الطعوم^(٥) بواسطة الرطوبة اللعابية^(٦) العديمة الطعم المتكيفة به من خارج . و

بحسبها فتلذذ النفس بموافقة ذلك او تتأذى بمبايئته بحسب حدوده و تلك هي الطعوم و تلك الآلة هي اللسان المستعين بالريق المتكيف بالحرارة الغريزية المظهرة لما استبطن من كيميآت أجزاء الملموس فينفل عنها انفعالاً لمسياً هو الذوق؛ فالذوق لمس ذكى مع فعل طبيعي هو تفریق للمذوق بكيفية حارة، و وصوله الى اللامس اكثر لاختلاطه برطوبة موصلة هي الريق. (ح.ح).

(٥) الطعوم البسيطة تسعة و هي الحرارة و المرارة و الحموضة و العفوصة و الملوحة و القبض و الدسومة و الحلاوة و التفة، و أما الطعوم المركبة من هذه البسائط فهي لا تنحصر.

و قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون: «قال الحكماء: الطعوم منها بسائط و منها مركبة فسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة لأن الفاعل إما حاراً أو بارد أو معتدل، و القابل إما لطيف أو كثيف أو معتدل؛

فالحرار يفعل كيفية غير ملائمة للأجسام إذ من شأنه التفریق: ففي الكثيف يفعل كيفية كثيفة غير ملائمة في الغاية و هي المرارة، و في اللطيف يفعل دونها و هي الحرافة، و في المعتدل ملوحة و هي ما بينهما أي بين المرارة و الحرافة.

و البارد يفعل كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التكتيف الذي لا يلائم الأجسام لكن عدم ملائمته أقل من عدم التفریق: ففي الكثيف يفعل عفوصة لأنه يتضاعف التكتيف، و في اللطيف يفعل حموضة لكون عدم ملائمته بين بين لأن الفاعل يكتف يبرده و يغوص فيه بلطافته، و في المعتدل قبضاً دون العفوصة و فوق الحموضة إذ العفص يقبض ظاهر اللسان و باطنه و القابض يقبض ظاهره فقط. و المعتدل يفعل فعلاً ملائماً: ففي الكثيف الحلاوة، و في اللطيف الدسومة، و في المعتدل التفاهة.

فهذه طعوم بسيطة تتركب منها طعوم لانهاية لها و ذلك إما بحسب التركيب أو بحسب ترك الاسباب، فمنها ما له اسم عليحدة نحو البشاعة المركبة من مرارة و قبض كما في الخضض، و نحو الزعوقة المركبة من ملوحة و مرارة كما في السخنة.

و ربما تنضم اليها أي إلى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما أي بين الكيفية اللمسية و الطعمية فيصير مجموعها كطعم واحد و ذلك كاجتماع تفریق و حرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة، أو كاجتماع تكتيف و تجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة كذا في شرح المواقف.

و راجع شرح المواقف (ط قسطنطينية - ص ٢٦٦). و ذهب الفخر الرازي الى أن بسائط الطعوم ثمانية، و ترك التفاهة و لم يعدّها من الطعوم، و إن شئت فراجع المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن - ج ١ - ص ٣٠٩). و التفاهة بمعنى عدم الطعم و إنما عدّها من الطعوم كما عدت المطلقة من القضايا في الموجهات. (ح.ح)

(٦) إي بأن تخالطها أجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة منها في جرم اللسان الى الذائقة فيحسّ الذوق فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذى الطعم و تكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصل الجوهر

قولنا : باللسان تم ، يشير إلى وساطتها^(٧) لأنها تنبعث من اللحم الغددي المسمى بـ «الملعبة» الذي هو تحت اللسان و في أصوله.

و عصباً حُلْمَتِي الشدي لِشِم^(٨)، لأنه قوة مودعة في العصبتين الزائدتين التابيتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحُلْمَتِي الشدي تدرك الروائح^(٩) بوصول الهواء المتكيف

الحامل للكيفية الى الحاسة؛ أو بأن تكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها. و بعبارة أخرى تستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعم من غير مخالطة فيكون المحسوس كيفية الرطوبة بعينها بلا واسطة. و انما وصف الرطوبة للعاية بقوله العديمة الطعم لأنها إن لم تكن عديمة الطعم لا يؤدي الطعم كما في بعض الأمراض. (ح.ح)

(٧) أى الى وساطة الرطوبة للعاية لأنها تنبعث في الآلة المسماة بالملعبة. و الملعبة بتقديم الميم المكسورة اسم آلة من ل ع ب، أى آلة تورث الرطوبة للعاية، و بتقديم الباء على اللام من ب ل ع، ملحونة جداً. و قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ١٠٦ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «و أما الذوق فانه تالى اللبس، و منفعتة أيضاً في الفعل الذى به يتقوم البدن و هو تشهية الغذاء و اختياره، و يجانس اللبس في شئ و هو فى أن المذوق يدرك فى أكثر الأمر باللامسة، و يفارقه فى أن نفس اللامسة لا تؤدي الطعم، كما أن نفس ملامسة الحار مثلاً تؤدي الحرارة، بل كانه محتاج الى متوسط يقبل الطعم و يكون فى نفسه لا طعم له و هو الرطوبة المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة؛ فإن كانت هذه الرطوبة عديمة الطعم أدت الطعم بصحة، و إن خالطها طعم كما يكون للممرورين من المرارة و لمن فى معدته خلط حامض من الحموضة شابت ما تؤديه بالطعم الذى فيه فتحيله مرأاً أو حامضاً. و قلت:

و اللبس كان أول الحواس و الذوق تالية بلا الالتباس

(ح.ح)

(٨) الشم ألطف من الذوق كما أن الذوق الطيف من اللبس و هذه الثلاثة أكثف المشاعر و أغلظها. و مدركات هذه القوة هى الروائح بملاقاة الهواء المتكيف بها للخيشوم، فالشم أيضاً يحصل باللامسة، فهذه القوة أيضاً شبيهة باللامسة فكأنها ضرب من اللبس، و نسبتها فى اللطافة الى الذوق كنسبته فيها الى اللبس. فراجع الفصل الرابع من الباب الرابع من علم النفس من الأسفار (ط ١ - ج ٤ -

ص ٤٠)؛ و المباحث الشرقية للفخر الرازى (ط حيدر آباد الدكن - ج ٢ - ص ٢٨٢). (ح.ح)

(٩) أى تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة. و قوله: «و حذف آلة التشبيه...» يعنى

حذف آلة التشبيه فى البيت حيث لم يقل و عصبان كحلمتى الشدي.

اعلم أن القوم اختلفوا فى ادراك المشمومات فذهب الجمهور الى أن الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذى الرائحة يتكيف بالرائحة الأقرب فالأقرب منه الى أن يصل ما يجاور الشامة فتدركها. و قال

بعضهم سببه التجزى و انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالطها الأجزاء الهوائية و تصل الى الشامة. و قيل إنه يفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء و لا يتجزأ و انفصال، و راجع الموضوع المذكور آنفاً من الأسفار و المباحث.

ثم اعلم أنه نقل عن افلاطون و فيثاغورس و هرمس و غيرهم من الأقدمين أن الأفلاك و الكواكب لها قوة الشم، و فيها روائح طيبة أطيب مما يوجد فى المسك و العنبر و الرياحين بكثير.

و ردّ عليهم أتباع المشائين بأن ادراك الروائح مشروط بالهواء و البخار و ليس هنالك هواء و لا بخار. و قال صاحب الأسفار فى ذيل الفصل المذكور آنفاً فى الردّ على هذا الردّ: «و هذا الوجه ضعيف لأن كون الإشتراط به مطلقاً ليس عليه برهان عقلى و إنما يشترط ذلك فى العالم العنصرى».

ثم قال: «و من افاضل المتأخرين من حكى عن نفسه أنه عند اتصاله بذلك العالم فى نوم أو يقظة شمّ منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لانسبة لما عندنا الى ما هناك؛ و لهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على أن لكل كوكب بخوراً مخصوصاً و لكل روحانى رائحة معروفة تستشقونها و يتلذذون بها و بروائح الأطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له».

أقول: إن ما نقل عن افلاطون و هرمس و غيرهما من الأقدمين كلام كامل فى غاية الرصانة، و ردّ أتباع المشائين عليهم مردود جداً، و الرد على هؤلاء الأتباع على وفق ما اشار اليه صاحب الأسفار، كما سيأتى عن قريب فى البحث عن الإبصار أن الموجود بما هو موجود سميع بصير و أيضاً أن ما ادركه هؤلاء الاكابر راجع الى مكاشفاتهم الروحانية و هو أمر فوق ما نقله الناقلون من اهل الملل و النحل عنهم؛ و أمر المكاشفة اشمخ مما يراه النائم فى نومه بمراحل، و الانسان فى سلوكه و عروجه الى الله ذى المعارج يرى و يسمع و يشم ما تكلّف عن وصفها الألسن و تعجز عن تحريرها الأقلام. و لا ضير أن يدرك الانسان فى معارجه السلوكية الروحانية أموراً و أحوالاً كأن تلك الأمور و الأحوال من صقع خاص كالاجرام العلوية مثلاً و ان كان ذلك الصقع عارياً عن تلك الأحوال و الاوصاف بحسب الواقع. و قد شاهدنا نحن من فضل رب العالمين أمثال تلك الأمور المنقولة من هؤلاء الأقدمين كرة بعد كرة، و لما حصل الانصراف عن تلك المشاهدة القلبية و الحالة الروحانية عرفنا أن الأمر أرفع مما يتقوّ به فى أحوال الطبيعيات و شرائط ادراكها، ألا ترى أن مسائل الإبصار مع كثرة شقوقها و اختلاف الآراء فيها لايجرى حكم من احكامها فى عالم النوم فما تظن بما فوق النوم؟ و لنا صحيفة نورية محررة بالفارسية موسومة بـ «انسان در عرف عرفان» تبحث عن اصول و أمهات فى تحرير بيان أمثال هذه المسائل.

و أما حديث البخور و الآداب التى ذكرها ارباب العلوم الروحانية فلا دغدغة فيه فإنها معدّات مناسبة للرياضيات الروحانية محققة عندنا إلا أن للخوض فيه مقاماً آخر.

بها إليها. و حذف آلة التشبيه من قبيل زيد أسد .

في عصب الصماخ سمع^(١٠)، فإنه قوة مودعة في العصب المفروش على سطح

نعم إن لصدر المتألهين كلاماً آخر في المقام ينبغى التدبر فيه، حيث قال في آخر الفصل الخامس من الباب الرابع من كتاب نفس الأسفار: «و اعلم أن اشتغال الأفلاك و الكواكب على الطعوم و الروائح و الأصوات و جميع ما تدركه الحواس ههنا قول صحيح آيدته الأذواق الكشفية و البراهين العقلية و المناسبات الوجودية، و ذلك لأن الوجود مع كمالاته و خيراته إنما يفيض من الأوائل على الثواني، و من الأعلى على الأدنى، و هكذا إلى أدنى الوجود؛ و كل ما يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الأخيرة فهي موجودة في مبادئها القريبة على وجه أطف و أصفى، و كل ما توسط في الاسباب القريبة فهي موجودة في العلل القصوى العقبية على وجه مناسب لذلك العالم...» و راجع و تدبر. (ح . ح)

(١٠) صماخ بالكسر سوارخ گوش و گوش، ج أصمخه (بحر الجواهر للهرودي)؛ و في مجمع البحرين للطريحي: صماخ الأذن بالكسر الخرق الذي يقضى إلى الرأس و هو السمع، و قيل هو الأذن نفسها، و الجمع أصمخه مثل سلاح و أسلحة. و المراد هنا هو الأول أعنى خرق الأذن الباطن الماضي إلى الرأس، و الخرق بمعنى الثقب. و السمع ادراك الصوت.

و السمع هي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع و مقروع مقاوم له انضغاطاً يعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكذ في تجويف الصماخ و يوجهه بشكل نفسه و يماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبية فيسمع؛ هذه عبارة الشيخ في الشفاء و النجاة؛ و صدر المتألهين بعد نقلها في شرح الهداية الأثرية قال: و قد تساهل حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بأنه قد يحصل بالقلع.

و في شرح المواقف: «الإدراك السمي إنما يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع و المقروع إلى الصماخ لقوة حاصلة في العصب المفروشة في مؤخره التي فيها هواء محتقن كالطبل فإذا وصل الهواء الحامل للصوت إلى تلك العصبية و قرعها أدركته القوة المودعة فيها...» (ط ١ القسطنطينية - ص ٤٣٠).

و في المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن - ج ٢ - ص ٢٨٣): «إن السماع لا يحصل إلا عند تأدى هذا الهواء المنضغط بين القارع و المقروع و هو ظاهر لوجوه خمسة:

أما أولاً فلأن ذلك التجويف إذا سد أو انسد بطل السمع.

و أما ثانياً فلأنه إذا كان بين الصائت و السامع جسم كثيف تعذر السماع أو صار عسراً.

و أما ثالثاً فلأن من رأى انساناً يقرع بفضة على علة فإن كان قريباً منه سمع الصوت مع مشاهدة القرع، و كلما بعد حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة.

و أما رابعاً فإن من وضع فمه على طرف أنبوبة و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبة على أذن انسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين و ذلك لتأدى

باطن الصّماخ ، تدرك الأصوات بسبب تموج الهواء^(١١) الحاصل بالقرع و القلع

الهواء فيه الى أذنه و امتناع أن يتأدى الى أذن الغير.

و أما خامساً فإنه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد لانحراف تلك الأمواج الحاملة لتلك الأصوات بسبب هبوب الرياح من سمع الى سمع... (ح . ح)
(١١) أى قوة السمع لمودعة في العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء المتكيف بكيفية الصوت لتموجه الحاصل من قرع او قلع عنيفين مع مقاومة المقروع للقارح و المقروع للقالع الى تلك العصبة و قرعها أدركته القوة المودعة فيها، و كذا ان كان الهواء قريباً منها. و ليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة أن هوائاً واحداً بعينه يتموج و يتكيف و يوصله اليها، بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج و يتكيف بالصوت ايضاً و هكذا الى أن يتموج و يتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة. ثم ان اقبلت مسائل في المقام فراجع الفصل الخامس من الباب الرابع من نفس الأسفار، و شرح العيون الثلاثين من كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس، و الله سبحانه فتاح القلوب و منّاح الغيوب.
تبصرة: يستفاد في المقام - أعنى في البحث عن كيفية الإدراك السمعى - برهان على تجرد النفس الناطقة و هو أحد البراهين عليه في كتابنا: «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة» بهذا البيان:

«الانسان يسمع الصوت و يميز بين القريب و البعيد منه و هما من المعانى فالسمع بمعزل عن ادراكها. و صاحب الأسفار في الفصل الثاني من الباب الرابع من الجواهر و الأعراض منه بعد اثبات وجود الصوت في الخارج أقاد بقوله الشريف: «إن المدرك و المحسوس لا بد و أن يكونا أمراً موجوداً عند المدرك حالة إدراكه، و الموجود عند الجوهر الحاس لا بد و أن يكون ملاصقاً له، و هيئة الصوت و شكل التموج و ان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب و البعد غير موجودتين عندها. و التحقيق أن يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقاً و لو بالعرض، فكلمة حدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه بشيء من الحواس من الهيئات و المقادير و الأبعاد بينها و الجهة التي لها و غيرها فادركت النفس له كما هو عليه (الأسفار - ط ١ - ج ٢ - ص ٣٢).

اقول: قوله و التحقيق ان يقال الخ، هذا التحقيق الأنيق هو أحد البراهين على أن النفس الناطقة تصير بتكاملها الجوهرى عارية عن المواد و مجردة عن الأحياز و سائر أوصاف المادة. و هذا التحقيق كلام سام سامك يعقله من كان له قلب؛ فالنفس الناطقة لما كانت غير منطبعة في البدن فبحكم تجردها النورى المبسوط تعلق بما ورائه فيدرك القرب و البعد في الأصوات من هذه الحيثية، فافهم.

ثم إن شئت فراجع الدرس الثمانين من كتابنا «دروس معرفة النفس»، و كذلك «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» (الطبعة السابعة - ص ٢٩٢ - بتصحيحنا و تعليقتنا عليه). (ح . ح)

العنيفين^١ والبصر عند التقاطع^(١٢) الصليبي ظهر، فإنه قوة مودعة في ملتقى العصبين
 المجوفتين اللتين ينبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ يتيمان النايت منهما يساراً
 وبالعكس، حتى يلتقيا على تقاطع صليبي، ثم يمتد النايت يمينا إلى الحدقة اليمنى،
 والنايت يساراً إلى اليسرى، تدرك الأضواء والألوان أولاً وبالذات، وسائر المبصرات
 ثانياً وبالعرض.



مركز تحقيقات كويت في علوم إسلامية

(١٢) البصر قوة مودعة في ملتقى عصبين نابستين من مقدم الدماغ مجوفتين تتقاربان حتى تتلاقيا و
 تتقاطعا تقاطعاً صليبياً و بصير تجويفهما واحداً ثم يتباعدان الى العينين - أي ثم ينعطف النايت يمينا
 الى الحدقة اليمنى، و النايت يساراً الى الحدقة اليسرى - فذلك التجويف الذي هو في الملتقى أودعت
 فيه القوة الباصرة و يسمى ذلك الملتقى بمجمع النور. (ح . ح)

غرد في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار

قد قيل الإبصار بالإنطباع وقيل بالخارج من شعاع
 مضطرب الآخر أو مخروطي مُصمّت أو ألف من خطوط
 لدى الجليدية رأسه ثبت قاعده منه على المرئي حوت
 تكيف المشف باستحالة بكيف ضؤ العين بعض قاله
 وبانتساب النفس والإشراق منها لخارج لدى الإشراقي
 وصدرا الآرا هو رأي الصدر فهو بجعل النفس رأياً يدري
 للعضو إعداد إفاضة الصور قامت قياماً عنه كالذي استتمر

غرد في ذكر الأقوال^(۱) في كيفية الإبصار^(۲)

(۱) وهي سبعة.

(۲) حقيقة الأمر في الإبصار و اختلاف الأقوال فيه هي ما حرّره على غاية الدقة و الاستواء في شرحنا

على فصوص الفارابی المسمى بـ «فصوص الحكم بر فصوص الحكم» فراجع شرح الفصّ الرابع و الأربعين منه (ص ۲۴۴)؛ و كذلك في النكتة التاسعة و الثمانمئة من كتابنا «الف نكتة و نكتة»؛ و قد حرّرتنا طائفة من لطائف المسائل في الحواس الظاهرة و الباطنة في شرح العين الثلاثين من كتابنا «شرح العين في شرح العين»؛ و كذلك قد اشرنا الى نبذة من حقيقة الأمر في الإبصار في تعليقه على اللغالي المنتظمة في المنطق (ج ۱ - ص ۲۹۶ من هذا الطبع). و الصواب أن نهدي الى جنابكم ما في النكتة المذكورة لعلها تفي بما تريد في المقام، و هي مايلي:

«نكتة: مقاله سوم نفس شفاء هشت فصل است که در حقیقت بحث از ابصار و حصول شرائط ابصار است. شیخ قائل به انطباع است و خروج الشعاع را که منسوب به ریاضیون است و همچنين اقوال دیگر را رد می کند؛ راقم تفصیل اقوال و آرای علما را در ابصار در شرح بر فصوص الحكم فارابی تنقیح و تحریر کرده است. غرض عمده من در این نکتة کلام محققانه چند تن از اعظم فن است که با غور در آن معلوم می گردد که اختلاف و تغایر مرتفع است، و روشن می گردد که همین کلمات محققانه آنان سبب حدس و ارتقاء و جهش علمی صاحب اسفار در ابصار و دیگر ادراکات شده است.

نسخه ای از طبیعیات شفاء در تملك راقم است که از بدو تا ختم مصحح به تصحیح و تعلیقات بسیار ارزشمند تنی چند از بزرگان علم است، به خصوص که کتاب نفس آن مزید به تصحیح و تعلیقات این کمترین است که در اثناء تدریس بدان توفیق یافته ایم و آن را با چند نسخه مخطوط مصحح که در تصرف داریم مقابله و تصحیح کامل کرده ایم که اکنون به طبع رسیده است در حاشیه صفحه ۳۱۶ آن تعلیقه ای بسیار محققانه بی امضاء بدین عبارت است:

«اعلم أن الابصار بخروج الشعاع لكن لا عن الرائي بل عن المرئي، و ظنّي أن اعتقاد المتقدمين كان كذلك، و لكن لما أطلقوا القول و قالوا: إن الابصار بخروج الشعاع و لم يتقيدوا بخروجه عن المرئي

توهم آن مرادهم خروج الشعاع عن الرائی، و لما كان كذلك فالاعتراضات التي اوردت على خروج الشعاع كلها مندفة.

و اعلم ايضاً أن القائلين بالانطباع ايضاً مذهبهم عين هذا المذهب لأن الضوء الخارج عن المرئی الحاصل لصورة المرئی إذا انطبع في البصر يتحقق الإبصار، فالمذهبان يرجعان الى أمر واحد. قال ابن هيثم في المناظر و المرايا في الفصل السادس من المقالة الأولى: قد تبين مما تقدم أن أضواء الأجسام المضيئة تصدر الى كل جهة تقابلها فاذا قابلت البصر وردت الأضواء الى سطح البصر و قد علم من خاصية الضوء تأثيره في البصر فأنتقل أن يكون ادراكه للأضواء بما يرد منها اليه، و تبين أن صورة لون الأجسام يصحب الضوء دائماً ممازجة له انتهت التعليقة.

و اعلم ان لابن هيثم في تلك الرسالة عبارات كثيرة صريحة دالة على أن الإبصار بخروج الشعاع و الضوء عن المرئی و اصلاً إلى الرائی و من اراد الاطلاع عليه فليراجع تلك الرسالة.

ابن نسخه شفاء از بدو تا ختم مزدان به ابن گزونه تعليقات بسیار محققانه است ولی هیچیک امضاء ندارد مگر تعليقاتی را که ابن کمتربن بر آن دارد همه با امضاء اینجانب بدین صورت (ح - الآملی) است.

مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

مرحوم استاد علامه ذو الفنون آية الله حاج ميرزا ابوالحسن شعرانی - روحی فداه - می فرمود که این حواشی از ميرزا حسن کرمانشاهی - قدس سره - است.

کیف كان مفاد این حکم محکم این است که مراد متقدمین از خروج الشعاع، خروج شعاع از مرئی مستضیء است نه خروج شعاع از بصر، جز این که چون به اطلاق گفته اند خروج الشعاع و قید نکرده اند که از رائی یا مرئی - یعنی از بصر یا از مبصر - این اطلاق سبب شده است که ذهن به خروج شعاع از بصر تبادر کرده است، آنگاه این همه اختلاف آراء در ابصار پیش آمده است؛ و قائلان به انطباع نیز نظرشان همین است و در واقع تنافی متفی است.

حدس ثاقب و نظر صائب خود را در خروج شعاع از بصر که در کتب فلسفه بخلاف منسوب به دانشمندان ریاضی است، از استاد ریاضی مسلم در نزد کل ابن هيثم از کتاب عظیم الشأن مرايا و مناظر وی شاهد آورده است.

این حقیر گوید: بسیاری از آراء مختلفه رائج و دائر در زیر ارباب معقول نظیر همین اختلاف در ابصار است که در واقع اختلاف متفی است. ما را بر این دعوی شاهد و بینه بسیار است، باید در جمع آراء و بیان وجه جمع، رساله یا کتابی نوشت لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

در تأیید نظر شریف تعلیقه مذکور گوئیم که مرحوم علامه شیخ بهائی در اوائل مجلد سوم کشکول (ط ۱ - ص ۲۶۲) فرماید: «کل من القائلین بأن الرؤية بالانعكاس و الانطباع لا یردون

قد قيل أو القائل الطبيعيون^(٣) : الإبصار بالإنطباع، أي انطباع صورة المرئي في

الانعكاس و الإنطباع الحقيقي؛ قال المعلم الثاني ابونصر الفارابي في رسالة الجمع بين رأيي افلاطون و ارسطا طاليس أن غرض كل منهما التبييه على هذه الحالة الإدراكية و ضبطها بضرب من التشبيه لاحقيقة خروج الشعاع و لاحقيقة الانطباع و إنما اضطروا الى اطلاق ذينك اللفظين لضيق العبارة. در جمع بين الرأيين مسئله ابصار مسئله هشتم آنست (ص ٩١-٩٥ ط لبنان). سبحانه الله كه اين همه مباحث و مسائل مشكل در ابصار، فقط اختصاص به نشأت طبيعي انسان دارد، و در عالم خواب و ما فوق آن ابصار به وجه اتم تحقق می يابد و آنگونه مسائل را در آنجا راهی نیست و هكذا في سائر الحواس.

حدس راقم اين است كه همين گفتار ابن هيثم و فارابي سبب انتقال صاحب اسفار در ابصار بدان وجه شريف شده است كه در چند جای اسفار از آن جمله در فصل ششم باب چهارم نفس آن (ط ١ - ج ٤ - ص ٤٤) گوید: هو الحق عندنا ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدره الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لاقيام المقبول بقباله.

هذا تمام كلامنا في النكتة المذكورة، والغرض أني قائل في الإبصار بخروج الشعاع لكن لا عن الرائي بل عن المرئي أعني أن الابصار بخروج الشعاع والضوء عن المرئي و اصلاً الى الرائي كما حكم به ابن هيثم و الفارابي، و التعليقات الآتية من في الإبصار لو كانت على خلاف ما أشرنا اليه فإما هي في بيان عبارة الكتاب و ايضاحها فقط لأنها مما اعتقد بها. (ح . ح)

(٣) قالوا إن الطبيعيين من الفلاسفة ذهبوا الى أن الابصار بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرآتية فاذا قابلها متلون مستتير انطبع مثل صورته فيها كما تنطبع صورة الانسان في المرآة، لا بأن ينفصل من المتلون شيء و يعيل الى العين بل بأن يحدث مثل صورته في عين الناظر و يكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف.

قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء (ط ١ - ص ٢٦١) في المقدمات التي تتوطأ ليعلم السبب الفاعل للهالة و قوس قزح و النيازك و الشمسيات: «مذهب الطبيعيين المحصلين و هو أنه لا يخرج من البصر شعاعات البتة بل من شأن المرئي اذا قابل البصر و بينهما مشف و المرئي مضيء بالفعل أن صورته يتشبح في العين من غير أن يكون ذلك كشيء يخرج (أي من المرئي) و يلاقى المشف المتوسط و ينفذ فيه الى البصر البتة، بل إنما يحدث الشبح في العين نفسه و يكون المشف المتوسط مؤدياً بمعنى أنه يمكن من تأثير ذي الشبح لشبحه في العين، و العلة التي بها يمكن القاء الشبح هي وقوع الضوء على ذي الشبح دون القابل (أي القابل للشبح و

الجليدية فإنها كمرآة ، فإذا قابلها متلون مضيء يوجب استعداد إفاضة صورته عليها، ثم على القوة الباصرة التي في الملتقى.

و قيل و القائل الرياضيون : بالخارج من شعاع من العينين^(٤) كما هو صريح

هو البصر، و هذه من الافعال الطبيعية لا يحتاج فيها الى مماسة بين الفاعل و المنفعل بل يكفي فيها المحاذاة. و كذلك (أى لا يحتاج الى المماسه) إيقاع الشعاع فان اتفق أن كان الجسم ذو الشبح صقيلاً تأدى الى العين أيضاً صورة جسم آخر نسبته من الصيقل نسبة الصيقل من العين لا بأن يقبل الصيقل في نفسه شيئاً ينطبع فيه البتة بل يكون تأدى صورته سبباً لتأدى صورة ما يكون منه و من العين على نسبة مخصوصة. (ح . ح)

(٤) قال صدر المتألهين في شرح الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ١٨٨): «الرياضيون ذهبوا الى ان الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئي، ثم اختلفوا في أن ذلك المخروط مصمت أو مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة. و قال بعض منهم بأن الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يثبت طرفه الذي يلي العين و يضطرب طرفه الآخر على المرئي فتخيل منه هيئة مخروطية. و الاشراقيون قالوا: لا شعاع و لا انطباع و إنما الابصار لمقابلة المستحسب للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صيقلية، فإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جليلة، لكن المشهور من آراء الفلاسفة الانطباع و الشعاع...»

و في الخامس من ثلاثة نفس الشفاء في اختلاف المذاهب في الرؤية (ص ١٦٣ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «ان المذاهب المشهورة في هذا الباب مذاهب ثلاثة و ان كان كل مذهب منها يتفرع: أحدها مذهب من يرى أنها شعاعات خطية يخرج من البصر على هيئة مخروط يلي رأسه العين و قاعدته المبصر، و أن اصحها إدراكاً هو السهم منها، و أن تبصر الشيء هو فعل السهم فيه.

و منها مذهب من يرى أن الشعاع قد يخرج من البصر على هيئته (أى على هيئة المخروط) إلا أنه لا تبلغ كثرته أن يلاقى نصف كرة السماء إلا بانتشار يوجب انتشار الرؤية لكنه إذا خرج و اتصل بالهواء المضيء صار ذلك آلة له و ادرك بها. و منها مذهب من يرى انه كما أن مسائر المحسوسات ليس يكون ادراكها بأن يرد عليها شيء من الحواس بادراً اليها (بارزاً اليها - عدة نسخ) متصلاً بها أو مرسلأ رسولاً اليها، كذلك الإبصار ليس يكون بأن يخرج شعاع البتة فيلقى المبصر بل بأن تنتهي صورة المبصر الى البصر بتأدية الشفاف لياه...»

و قال في الفصل المقدم ذكره من طبيعيات الشفاء في السبب الفاعل للهالة و قوس قزح و نحوهما من كائنات الجو (ط ١ - ص ٢٦١): «و المذاهب المعتد بها في ادراك البصر لهذه الأشباح ثلاثة مذاهب: مذهب اصحاب الشعاعات و هم يرون أنه يخرج من البصر شعاع ممتد هو بنفسه الى

عبارتهم ، أو بالحادث من شعاع كما هو تأويلها. ^(٥) ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم ،

الصقيل الذي هو المرآة و يحيل ما يشوبه من الشعاع الذي فى العالم الى طبعه و يجعله كالألة فيلقى الأملس (و هو المرآة) ثم ينعكس عنه ماراً على الاستقامة حتى يلقى شيئاً يقابل ما انعكس عنه فيدرك معاً الأملس الذي هو المرآة و ذلك الشيء فيتحيل عنده أنه يدرك صورة ذلك الشيء فى المرآة، قالوا و ليس الأمر كذلك و إنما لما كان المرئى ينتقل عن المرآة بانتقال الرائى، و لكان الرائى لا يرى بعد ما بين المرآة و ما بين المرئى، و الرائى (أى و الحال الرائى) يرى ذلك البعد و ان نظر فى المرآة. (ح.ح)

(٥) ذلك التأويل كما اشير اليه من قبل بمعنى أن المرئى إذا قابل شعاع البصر استعد لأن يفيض على سطحه من المبداء الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لخروط رأسه عند مركز البصر، إلا أنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابله للعين بخروج الضوء منها اليه.

تبصرة: الابصار يتوقف على شروط يجب حصوله معها و يمتنع بدونها و هى سبعة: الأول المقابلة، و الثانى عدم البعد المفرط، و الثالث عدم التقرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جداً بطل الإبصار - چو مبصر با بصر نزديك گردد/ ادراكش بصر تاريك گردد - ، و الرابع عدم الصغر المفرط، و الخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائى و المرئى، و السادس كون المرئى مضيئاً إما من ذاته أو من غيره، و السابع كونه كثيفاً أى مانعاً للشعاع من النفوذ فيه. و الأشاعرة لم يوجبوا ذلك، بل جوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الإدراك، و قالوا لانسالم و جوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط، فراجع كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد (ط ٧ - ص ٢٩٣ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه)

تبصرة أخرى: ذهب الأشاعرة الى أن رؤيته تعالى فى الدنيا و الآخرة على ما هو عليه جائزة عقلاً، و اختلفوا فى جوازها سمعاً فى الدنيا فأثبتته البعض و نفاه آخرون؛ و هل يجوز أن يرى فى المنام؟ فقول لا، و قيل نعم.

أقول: لنا «رسالة فى لقاء الله» بالعربية أولها بعد التسمية: «حمداً لك يا من شرف أوليائه بلقائه، و كرم أحبائه بالمكوف على فنائه. سبحانك يا من انتجب اسرار أهله لرؤية جماله، و احتجب عن أبصار خليقته بحجاب جلاله...»

و رسالة أخرى «حول الرؤية» أولها بعد التسمية: «الحمد لله المتعالى عن التشبيه و التعطيل...»، و قد طبعتمرة فى شرحنا على نهج البلاغة المسمى بـ «تكملة منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغة»، و أخرى فى المجموعة المسماة بـ «ثمان رسائل عربية»؛ على أن كل واحدة منهما قد ترجمت بالفارسية و طبعت منفردة.

الرسالة الأولى تبحث عن اللقاء الذى هو قررة عيون الموحدين الكاملين على نحو ما أفاضه قدوتهم الامام الوصى على امير المؤمنين عليه السلام بقوله: «لاندركه العيون فى مشاهدة الأبصار و لكن رآته القلوب بحقائق الإيمان» و راجع ايضاً الكلمة ٩٥ من كتابنا الف كلمة و كلمة.

هل ذلك الشعاع مضطرب الآخر أو مخروطي؟

فقال بعضهم: إن الخارج من العين خط واحد مستقيم يثبت طرفه الذي يلي العين و يضطرب و يتحرك طرفه الآخر على المرئي، فيتخيل منه هيئة مخروط .

وقال بعضهم: أن الشعاع الخارج مخروطي في الواقع.

ثم اختلفوا في أنه مصمت ، أو أَلْف من خطوط شعاعية مستقيمة مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة.

فعلى الأقوال الثلاثة لدى الرطوبة الجليدية اسميت بها ، لأن الجليد هو البرد^(٦)

وهي شبيهة بها في الصفا و الإنجماد ، كما سميت الرطوبتان الأخريان^(٧) من العين

و الثانية تحكم باستحالة رؤيته تعالى شأنه بالأبصار في الدنيا و الآخرة لكونه صمداً حقاً فإن الصمد الحق هو الذي لا جوف له فلا تدركه الأبصار، وهذا هو المذهب المختار الحق الذي ذهب إليه جلّ الحكماء المتألهين، و حكم به جميع الأنبياء و المرسلين و نطق به القرآن الكريم و تواترت فيه الأخبار عن أئمتنا الهدى صلوات الله عليهم أجمعين. و لعمرى أن كل واحدة من الرسالتين المذكورتين في موضوعها و حيدة في البحث و التحقيق، و في أسلوبها فريدة في التنقيب و التدقيق، و الحمد لله ملهم الصواب و مؤتى الحكمة و فصل الخطاب. (ح . ح)

(٦) في صراح اللغة ترجمة صحاح اللغة بالفارسية: «برد بفتححتين يخجه، و يقال منه بردت الأرض مجهولاً». و في كثر اللغة: «برد (بفتححتين) تگرگ، و بكسر را تگرگ و ابر تگرگ بارنده». للعين سبع طبقات، و ثلاث رطوبات. أما الطبقات فهي الصلبة و المشيمية و الشبكية و العنكبوتية و العنبية، و القرنية و الملتحمة. قال الحافظ الشيرازي:

اشك حرم نشين نهانخانه مرا ز آنسوی هفت پرده به بازار می کشی

و جاء في غزل من ديواني (ص ١٨):

ز هفتم آسمان غیب بی عیب جهان بینیم گهرها ریخت کامرزم بشد هر دانه خرمنا
و أما الرطوبات فهي البيضية و الجليدية و الزجاجية. و قد بينا تلك الطبقات و الرطوبات في شرح الفص الرابع و الاربعين من فصوص الفارابي في كتابنا: «نصوص الحكم»، و لعل الكلمة العشرين و المائتين من كتابنا «الف كلمة و كلمة» تجدى في المقام أيضاً. (ح . ح)

(٧) اعلم، ان للعين عشرة اجزاء،: سبع طبقات، و ثلاث رطوبات.

الاول: من الطرف الداخل الطبقة الصلبة طبقة منشأها اطراف الغشاء الصلب، اذ في داخل التحف غشائان: احدهما، غليظ و الآخر رقيق.

والثاني: المشيمية وهي طبقة تتسج من اطراف الغشاء الرقيق [ومن] العروق و الشرايين.

بالزجاجية و البيضية ، لشباهتهما بالزجاج ، و بياض البيض رأسه ، أي رأس المخروط المتخيل أو المتحقق ثبت و قاعدة منه على المرئي حوت .

ثم أن في كيفية الإبصار تكيف المشف الذي بين البصر و المبصر كالهواء باستحالة ، أي باستحالة ذلك المشف في كَيْفِيَّتِهِ بكيف ضوء العين^(٨) - إضافة كيف إلى الضوء بيانية - بعض من الحكماء قاله : « و الإبصار بانتساب النفس و الإشراق » - عطف تفسيري للإنتساب - أي باضافة إشراقية منها ، أي من النفس لخارج و هو المبصر لدى

والثالث: الشبكية طبقة منشأها أطراف العصب المجوف .

والرابع: الرطوبة الزجاجية، وهي رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء، تضرب إلى قليل حمرة مثل الزجاج المذاب يشتمل على النصف الأخير من الجليدية إلى أعظم دائرة منها لتغذوها، فان الجليدية رطوبة في غاية البياض والصفاء والنور، لا يمكن استحالة الدم إليها دفعة، فاحتيج إلى متوسط. وإنما جعلت صافية لأنها تفلو الصافي، وحمراء لأنها من جوهر الدم، وغليظة لكلا تسيل لتغذي بامهال، ومؤخرة عن الجليدية إذ يأتي ملدها من الدماغ بتوسط عروق الشبكية.

والخامس: الجليدية جعلت في الوسط، لأنها اشرف اجزاء العين وفيها ينشبع المرئيات عندهم، والباقي إما لجلب المنفعة إليها أو لدفع المضرة عنها. قدامها يميل إلى التفرطح، إذ لو كانت كروية لم تقبل إلا بجزء يسير فعرضت قليلاً لتقبل بجزء كبير منها، وخلفها يميل إلى الطول لتغور في العصب المجوف. والسادس: الطبقة العنكبوتية طبقة مثل نسج العناكب رقيقة جداً. منشأها اطراف الشبكية حاجزة بين الجليدية والبيضية، لان البيضية فضلة غذاء الجليدية وملاقة الفضول دائماً مُضرة.

والسابع: هذه الرطوبة البيضية وهي شبيهة بيباض البيض صفاء وقواماً. وجعلت قدام الجليدية لتكون جنة ووقاية لها، فيحجب الاضواء القوية وغيرها عنها؛ ولكلا يحققها الهواء لترطيب هذه الرطوبة. والثامن: الطبقة العنبية وهي ثخينة الجرم، ظاهرها صلب لتناسب القرنية. وباطنها لين كلحم اسفنجي ذي خمل، وفي وسطها ثقبه محاذية للجليدية مثل ثقبه العنب عند نزع من العنقود، ولونها الطبيعي هو الاكحل عند ارسطو فانه يجمع البصر ويقويه ويعدل الضوء. وعند جالينوس هو الأزرق.

والتاسع: طبقة صلبة مشقة شبيهة بالقرن الأبيض المنحوت. وجعلت شفاقة لكلا تحجب ما ورائها ومنزلتها من الجليدية منزلة الزجاج من السراج.

والعاشر: الطبقة الملتحمة، وهي حجاب غضروفي يمتلي لحماً أبيض دسماً لتلين العين، لكلا تجف بكثرة الحركات وملاقة الهواء.

(٨) والحاصل أن المشف الذي بين البصر و المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر و يصير

بذلك آلة للإبصار. (ح . ح)

الحكيم الإشراقي. وهو مختار الشيخ شهاب الدين السهروردي - قدس سره - فعنده:
«لا انطباع ولا شعاع»^(٩) وإنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة
شفافة صيقلية مرآتية، فحينئذ يقع للنفس علم إشراقي^(١٠) حضوري على المبصر^(١١).
وقد وجهت مذهب^(١٢) في «تعالقي على سفر النفس» من «الأسفار»،^(١٣) وأما
في هذا المختصر، فلم نتعرض له، كما لم نتعرض لسوابقه من الأقوال بالجرح
والتوهين اكتفاء بما في الكتب مسطور حذراً من الملل، واقتفيت في الشرح غالباً
أثر المتن.

ثم، الحق في ذلك مذهب أفضل المحققين صدر المتألهين - قدس سره^(١٤) - كما قلنا:

(٩) ناظر الى عبارة صاحب الأسفار حيث قال في الفصل السادس من الباب الرابع من كتاب النفس
منه (ط ١ - ج ٤ - ص ٤٤): «و ما نسب الى الإشراقيين و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين
السهروردي أنه لا شعاع و لا انطباع و إنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة
صيقلية، وإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر
فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جليلة»^(١٠)
ثم اعترض صاحب الأسفار على مختار السهروردي بوجوه، و تصدى المصنف اعنى المتأله
السبزواري في التعليقة على الأسفار لتوجيه ما اختاره السهروردي فراجع. (ح . ح)
(١٠) أي بالنور الحقيقي الذي للنفس، فإنها نور اسفهد، فنورها يظهر المبصرات لها. وهذا كما يقول:
انها بأشعة نور الانوار يظهر ذوات الاشياء له؛ فان النور ظاهر بالذات مظهر للغير؛ فنوره المنبسط على
الماهيات ينيرها، فالرياضي يقول: «ان المرئي يبصر بشعاع البصر وضوء العين». والشيخ المتأله يقول:
«يبصر بنور النفس».

(١١) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٣٤. (م. ط)

(١٢) حيث اعترض عليه صدر المتألهين «قدس سره»: «بان المدرك لا بد أن يكون وجوده للمدرك. فكيف
تكون الصور التي وجودها للمواد والموضوعات مدركة بالذات؟» وغير ذلك من الايرادات.

(١٣) الأسفار، ج ٨، ح ١٧٩، ط بيروت. (م. ط)

(١٤) قال صدر المتألهين - قدس سره - في الفصل المذكور بعد نقل آراء الطبيعيين و الرياضيين و
الإشراقيين في الإبصار: «و الحق عندنا غير هذه الثلاثة و هو أن الإبصار باتشاء صورة مماثلة له بقدرة
الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام
الفعل بفاعله لاقيام المقبول بقباله؛ و البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العاقل بالمعقول فانه
بعينه جار في جميع الإدراكات الحسية و الخيالية و الوهمية؛ و قد نبهنا على هذا المطلب في مباحث

العقل و المعقول و قلنا: إن الإحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور من عمارة الحكماء أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته و يصادفها مع عوارضها المكتنفة، و كذا الخيال يجردّها تجرّداً أكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات، بل الإدراك مطلقاً أنما يحصل بأن تفيض من الواهب صورة أخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك و الشعور فهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل، و أما وجود صورة في مادة فلاحس و لامحسوس إلا أنها من المعدّات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط. و قد نصّ على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بأولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك... (الأسفار - ط ١ - ج ٤ - ص ٤٤).

و كذا أفاد مثل ذلك في آخر الموقف السادس من إلهيات الأسفار في العنوان المترجم بقوله: «يضاح عرشى»، فإنه بعد الإشارة إلى أن حقيقة الإبصار ليست كما هو المشهور و فهمه الجمهور من المذاهب الثلاثة المذكورة آنفاً قال:

«بل حقيقة الإبصار عندنا هي انشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثل مجردة عن المادة الطبيعية، و نسبة النفس إليها نسبة الفاعل المتشئ للفعل إلى ذلك الفعل لانسبة القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال؛ و إنما الحاجة في الإبصار إلى وجود هذه الآلة العضوية و إلى وجود الصورة الطبيعية و وضع مخصوص بينهما و عدم امر حاجز بينهما و غير ذلك من الشرائط ليست لأن مطلق الإبصار لا يتحقق إلا بهذه الشرائط و إلا لما يتحقق الإبصار في حالة النوم أو نحوه، بل تلك لأجل أن النفس في أوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية، و كذا في ادراكاتها، فكما أن وجودها غير وجود البدن و إن انتقرت إليه في الوجود فكذلك ادراكها البصرى ليس بهذا العضو و إن انتقرت إليه في الإبصار؛ و كما أن لها أن تستغنى عن هذا البدن الطبيعى عند استكمالها ضرباً من الإستكمال فكذلك لها أيضاً في أن تدرك الأشياء ادراكاً جزئياً بصرياً أو نحوه أن تستغنى عن هذه الأعضاء و انفعالاتها، و بالجملة أن الأبصار يتحقق بدون الآلة و انفعالها و بدون انفعال النفس أيضاً لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة إياها، فإذا ثبت ذلك من أن النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذى هو عين ذاتها فعلم أن مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود، و لا يوجب تجسماً و لا انفعالاً و تغييراً و كمال و فقدانه نقص... و كذا الكلام في السمع؛ و مما ينبه أن مطلق السمع لا يفتقر فيه إلى آلة طبيعية أو حركة هوائية أن الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتاً شديداً كصوت الرعد و نحوه و يؤثر فيه تأثيراً عظيماً ليس بأقل من تأثير صوت الواقع في الخارج، و حالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر... (الأسفار - ط ١ - ج ٣ - ص ٩٩).

و كذا أفاد صاحب الأسفار نحو ذلك في الأصل التاسع من الفصل الأول من الباب الحادى عشر

و صدر الآراء هو رأي الصدر فهو - قدس سره - بجعل النفس و انشائها - بحول الله تعالى وقوته - صورة مماثلة^(١٥) للمبصر بالعرض^(١٦) مجردة ، نوع مجرد^(١٧) عن المادة الخارجية حاضرة في صقع النفس و عالمها، إذا المدرك بالذات وجوده للمدرك ، كما في طريقة الإنطباع ، إلا أنه فيها بنحو الحلول^(١٨) وفي طريقته - قدس سره - لا حلول بل وجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدوري ، وللعضو الشفاف الباصر بنحو الظهور للمظهر رأياً ، أي رؤية من رأي العين يدري للعضو كالعين، و الملتقى

من كتاب النفس (ط ١- ج ٤- ص ١٤٩)؛ و كذا في الفصل السابع والعشرين من هذا الباب (ج ٤- ص ١٩٠).

و لعل شرح العين الثامنة والخمسين من كتابنا شرح العميون في شرح عيون مسائل النفس في أن الخيال في الآخرة يصير عين الحس و يتحد به، يجديك في المقام. و كذلك كتابنا الآخر المسمى بـ «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» يبحث عن المسائل المذكورة في المقام و ما يماثلها بحث تحقيق و تنقيب في ثلاثة و ثلاثين درساً كل درس رسالة و جيزة في موضوعها. و لعمري أن كل واحد من هذين الكتابين علق نفيس في مسائل النفس. (ح - ح)

(١٥) وهذه الاثنتيئة بمقتضى برهان العقل، ولا يتأهلها الحس، لانهما متماثلتان ماهية ووضعا وجهة ومكانا وغيرها.

سيما ان الصورة المدركة بالذات مرآة لحاظ الصورة الخارجية، وبهذا الاعتبار كانت الصورة الخارجية مبصرة بالذات، لان المدركة بالذات ما حصل صورته عند المدرك، وهذا يصدق على الخارج. (١٦) إذا أبصرت شيئا فذلك الشيء المبصر الخارجى هو المبصر بالعرض في الحقيقة و ليس صورته العلمية الحاصلة لديك، و أما المبصر بالذات فهو الصورة المدركة التي صارت حاصلة بانشاء نفسك الناطقة و اختراعها في صقع نفسك الناطقة باتحاد الإدراك والمدرك و المدرك على نحو قيام الفعل بفاعله لاقيام المقبول بقابله فإن نسبة النفس الى تلك الصور نسبة الفاعلية و الإيجاد، و هذه النسبة أشد و أكد من نسبة المحل المنفعل لأن نسبة الفاعلية بالوجوب و نسبة القابلية بالامكان، و الوجوب أكد من الامكان في باب النسبة، فتبصر. و إن شئت تنقيب البحث عن ذلك و استيفائه فراجع الدرس الحادى عشر من كتابنا «اتحاد العاقل بالمعقول». (ح - ح)

(١٧) أي لا عن الوضع.

(١٨) أي في قوتها الباصرة، وايضاً الصورة في طريقته تفيض من الخارج كالنفس الفلكية، وفي طريقته «قدس سره» تفيض من النفس الناطقة، فانها من عالم الملكوت، ولها الاقتدار على اختراع الصور.

إعداد إفاضة الصور من النفس ، فسلامة العضو و حصول شرائط الإبصار للتصحيح و الإعداد.

وأما الإنشاء فمن النفس ، فالصور قامت بالنفس قياماً عنه لا قياماً فيه كالذي استتر^(١٩) من المثل المعلقة^(٢٠) في عالم المثال الأصغر الذي هو الخيال المتصل، و كذا المثل المعلقة التي في عالم الخيال المنفصل، فالمحلّ الصدوري و للإبصار هو النفس في المقام النازل و الصورة فيها واحدة ، لا أن المحل هو الملتقى^(٢١) إلا بنحو المظهرية ،

(١٩) أي في انه ايضاً يقيض من النفس وله قيام صدوري بها وقس عليه ما في الخيال الانسان الكبير.

(٢٠) يعني أن الصور المدركة للنفس لها قيام صدوري بها كما أن المثل المعلقة في الخيال المتصل الانساني الذي يقال له عالم المثال الأصغر و عالم المثال المقيد ايضاً تقيض من النفس الناطقة و لها قيام صدوري بها. ثم إن في المقام مسائل شريفة أنيقة، و مطالب لطيفة دقيقة منها أن للنفس الناطقة الإنسانية نشئات ثلاثة إدراكية: النشأة الأولى هي الصورة الحسية الطبيعية و مظهرها الحواس الخمس الظاهرة؛ و النشأة الثانية هي الأشباح و الصور الغائبة عن هذه الحواس و مظهرها الحواس الباطنة؛ و النشأة الثالثة هي العقلية و هي دار المقربين و دار العقول و المعقول و مظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلاً بالفعل.

و منها أن الشخص الإنساني تكون له أكوان متعددة بعضها طبيعي و بعضها نفساني و بعضها عقلي، و لكل من هذه الأكوان الثلاثة ايضاً مراتب. و ان شئت قلت: إن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، و لا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كل لها مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة.

و منها الكلام في حقيقة الملك و التمثل و نحوهما من الإلقاءات السبوحية يوجب الورد في تلك المباحث الخروج عن زى التعليق، و قد حررنا تلك الحقائق النفيسة في رسالتنا الموسومة باللوح و القلم، المطبوعة في مجموعة عشر رسائل فارسية؛ و في كتبنا الثلاثة: شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس، و اتحاد العاقل بالمعقول - سيما الدرس الخامس منه - ، و نصوص الحكم على شرح فصوص الفارابي - سيما شرح الفص السابع و الخمسين منه - ، و الرجوع الى فهارسها يهدي القارئ الكريم المحقق الى المراد، و الله سبحانه فتاح القلوب و مناح الغيوب. (ح . ج)

(٢١) يعني بالملتقى ملتقى العصبيتين المسماة بمجمع النور، و قد تقدم بيانه في مفتاح البحث عن البصر عند قوله: ه و البصر عند التقاطع الصليبي ظهره. و معنى قوله: «إلا بنحو المظهرية» أن الملتقى ليس محل الإدراك أي الإبصار، بل المحل الصدوري للإبصار هو النفس و ان كان اطلاق المحل على النفس ليس بمعناه الحقيقي بل على نحو التوسّع في التعبير كما يعلم في ذكر الأدلة على تجرّد النفس. ثم

كما قالوا: « إن محل الإدراك هو الملتقى لا العين وإلا لرأي الواحد اثنين^(٢٢) » و ذلك لأن محل الإدراك السمعى القوة الحاله فى الصماخين عندهم و لم يسمع الصوت الواحد صوتين .

ففى السمع أيضاً الصوت منشأ من النفس قائم به قيام عنه بعد الإعداد^(٢٣)، و

استدرك بأن اطلاق المحل الصدورى للإبصار على الملتقى انما يصح بنحو المظهرية من حيث ان مجمع النور - أى ذلك الملتقى - من الشئون النازلة للنفس و هو محل ظهور المبصر، و ان شئت قلت هو المحل الصدورى للإبصار فى المقام النازل من النفس لأن للنفس وحدة جمعية هى وحدة حقة ظلية للوحدة الحقة الحقيقية الإلهية، و سيأتى فى «غرر فى النفس الناطقة» أن وحدة النفس وحدة حقة ظلية للوحدة الحقة الحقيقية الوجودية. (ح - ح)

(٢٢) ذهب القائلون بالانطباع إلى أن محل الإبصار هو ملتقى العصبين لأن الصورة المرسمة من كل واحدة من العصبين هى بعينها الصورة المرسمة من العصب الأخرى فى الملتقى فتتحد لصورتان فيه و يرى الشئ الواحد واحداً وإلا يجب أن يرى اثنين فالنتيجة أن الملتقى محل الإبصار. و فى كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد (ط ٧ - بتصحيح الراقم و تعليقه عليه - ص ٢٩٥) «أن القائلين بالانطباع قالوا: الصورة تنطبع أولاً فى الرطوبة الجليدية و ليس الإدراك عندها و إلا لأدركنا الشئ الواحد شيئين، كما إذا لمسنا باليدين كان لمسنا لكن الصورة التى فى الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصبوب فى العصبين المحوطين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان هناك و عند الملتقى روح مدرك و حينئذ تتحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة، و إن لم ينفذ المخروطان نفوذاً على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده و هو الحول».

ثم اعترض المصنف - أعنى المثاله السيزوارى على القائلين بأن محل الإدراك البصرى هو الملتقى بقوله: «و ذلك لأن محل الإدراك السمعى القوة الحاله فى الصماخين عندهم و لم يسمع الصوت الواحد صوتين» فقولوه ذلك اشارة الى قوله المقدم: «لا أن المحل هو الملتقى». ثم استنتج من ذلك الاعتراض عليهم بأن محل الإدراك السمعى أيضاً كالادراك الإبصارى هو النفس أى النفس هو المحل الصدورى للإبصار و السمع كليهما؛ و حيث إن المنشأ واحد فى النفس لم يسمع الصوت الواحد اثنين و ان تعدد فى الصماخين. و انا أقول: بل الحق أن المدرك للمحسوسات الجزئية مطلقاً فى الحقيقة هو النفس بل النفس كل القوى و هى مجموعها الوجدانى و مبدئها و غايتها على ما حررتناه فى «شرح العيون فى شرح العيون» فى شرح العين السابعة عشرة المترجمة بقولنا: «عين فى أن النفس كل القوى»، و سيأتى البحث عنه فى قوله: «غرر فى أن النفس كل القوى». (ح - ح)

(٢٣) هذه العبارة توافق عبارة نسخة مخطوطة من الكتاب فى مكتبتنا، و لعلها كانت فى الأصل هكذا: «قائم به قياماً عنه بعد الإعداد». (ح - ح)

حيث إن المنشأ واحد في النفس ، لم يسمع الصوت الواحد اثنين وإن تعدد في الصماخين فلهما نحو تجرد أرفع من تجرد الثلاث البواقى^(۲۴) . و لذلك لمس الحرارة في ملمسين كان لمسين . و من ثم أطلق السميع و البصير على الله تعالى دون البواقى^(۲۵) .

(۲۴) اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس، و اللمس لإتغماره فى الطبيعة كان ادراكه فى منغمره، و كذا الذوق و الشم؛ و هذه الثلاثة احكام الطبيعة غالبية عليها فلا يتحقق ادراكها إلا بماسة محسوساتها الخارجية اعنى بها المحسوس بالعرض فتلتذ و تتألم كل واحدة منها من محسوساتها القريبة أعني بها الذاتية فى موطنها و منغمرها، بخلاف البصر و السمع فان لهما شأناً من التفوق و الإستعلاء على الطبيعة فلا لذة و لألم لهما من محسوساتهما المبصرة و المسموعة، بل النفس تلتذ و تتألم من داخل. و إن شئت قلت: إن افعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعى كاللمس و الذوق، و بعضها غير طبيعى كالإبصار و التخيل، و بعضها غير طبيعى و لاتعلمى كالتوهم و التعقل. و عليك بالرجوع الى شرح العين الثلاثين من كتابنا شرح العيون فى شرح عيون مسائل النفس فاننا قد استوفينا البحث عن كثير من أحكام الحواس الظاهرة و الباطنة فيها فى سبعة عشر موضوعاً. (ح . ح)

(۲۵) من منح الله سبحانه علينا أن لنا رسالة كريمة جداً بالفارسيّ موسومة به كلمه عليا در توقيعات اسماءه تبحت عن معنى قولهم: اسماء الله توقيفية، فى ثمانية أبواب، و قد طبعت مراراً، فراجع المحقق الفاحص الباحث اليها و نكتفى ههنا بنقل سطور من الباب «السابع منها و هى مايلي:

«باب ۷، اين باب در بيان اختصاص اطلاق سمع و بصر در ميان قواى ظاهرى پنجگانه بر بارى تعالى است. در ميان پنج قوه ظاهرى فقط سمع و بصر بر بارى تعالى اطلاق شده است. در قرآن مجيد و كتب ادعيه و روايات اهل بيت عصمت - عليهم السلام - سميع و بصير بسيار آمده است، و در همه رواياتى كه از خاصه و عامه به طرق مختلفه و صور متعدده در احصاي نود و نه اسم الهى مأثور است كه «ان لله تسعة و تسعين اسماً من دعائها استجيب له، و من أحصاها دخل الجنة» اين دو اسم شريف آمده است، و با اين كه در احصاي بعضى از اسماء الهى اختلاف دارند در اين دو اسم متفق اند، و لكن در هيچ آيت و روايتى، و در هيچ دعائى مأثورى اسم لاس و ذائق و شام بر بارى تعالى اطلاق نشده است.

اين دو اسم عظيم - اعنى سميع و بصير - از اسماء حسنى و علياى حق جل و على، و از اسماء سبعة اسمائند، كه آنها را ائمه سبعة اسماء نيز گویند، و عبارت از حى و عالم مريد و قادر و سميع و بصير و متكلم اند. و حى امام ائمه است. و همچنين صفات آنها ائمه سبعة صفات اند كه عبارت از حيات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و كلام اند.

نگارنده گوید: آنچه در تدبير نظام و حفظ انتظام امور مردم برای سلطان حكيم مدير لازم است تا

آحاد اجتماع را در مسیر کمال و خطه عدل وا دارد، و آنان را از هرج و مرج و طغیان و تجاوز باز بدارد این است که بدانند سلطان به اوضاع آنها بصیر و به احوالشان ناظر و به گفته هایشان سمیع است.

و به عبارت دیگر آنچه در حفظ عدل و منع طغیان و عصیان اهمیت بسزا دارد این است که اهل مملکت بدانند که ملک به همه اقوال و احوال آنان سمیع و بصیر است، یعنی عالم به مسموعات و مبصرات است اگر چه علم به مذوقات و مشمومات و ملموسات هم دارد، و لکن آنچه در حفظ نظام اهم است سمیع و بصیر بودن است، و به همین دقیقه در اطلاق سمیع و بصیر بر حق سبحانه تدبیر شود.

مطلب دیگر این که قوای لامسه و ذائقه و شامه توغل در ماده دارند بخلاف سمع و بصر. جهش این است که آن سه در مرتبه بدن قرار گرفته اند، و آنچه که در عداد آنها است عین و اذن است که به فارسی چشم و گوش گوئیم نه سمع و بصر، و خدای سبحان را به اسم سمیع می خوانیم - یعنی شنوا - نه دارنده گوش، و بصیر می خوانیم - یعنی بینا - نه دارنده چشم - حق تعالی در حدیث قرب النوافل فرموده است: «و انه - أي العبد - لیتقرب الی بالنوافل حتی أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به، و لسانه الذی ینطق به، و یده الی یمس بها...» غرض این که فرموده است: «كنت أذنه، و كنت عينه».

این نکته را عارف اجل شیخ اکبر محیی الدین عربی در اواخر فص آدمی از فصوص الحکم آورده است که گفته است: «فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صورته، و أنشأ صورته الباطنة علی صورته تعالی، و لذلك قال فیہ: كنت سمعه و بصره، و ما قال: كنت عينه و أذنه، ففرق بین الصورتین».

و علامه قیصری در شرح آن گوید: «أی لأجل أنه تعالی أنشأ صورته الباطنة علی صورته تعالی قال فی حق آدم كنت سمعه و بصره، فاتی بالسمع و البصر الذین من الصفات السبعة الی الی الأئمة، و ما قال كنت عينه و أذنه اللتین هما من جوارح الصورة البدنية و ألتان للسمع و البصر، ففرق بین الصورتین أی صورة الباطن و الظاهر و إن كان الظاهر مظهراً للباطن» (ط ۱ - چاپ سنگی - ص ۹۲).

لکن در همین حدیث قرب نوافل چنان که سمع و بصر آمده است، ید و رجل هم آمده است، و ید و رجل بیش از لامسه و ذائقه و شامه توغل در ماده دارند، علاوه این که در این حدیث اسناد تردّد هم به حق سبحانه داده شده است، بدین صورت:

«قال رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله - : ان الله تعالی قال: من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب، و

وطوي ذكر البواقي في حق الانسان^(۲۶)، حيث قال تعالى: «فجعلناه سميعاً بصيراً»^(۲۷).

ما يتقرب الي عبدي بشيء أحب اليّ مما افترضت عليه، و ما يزال عبدي يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و يده التي يبطش بها، و رجله التي يمشي بها، ان سألني لأعطينه، و ان استعاذني لأعيذته، و ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددى في قبض نفس المؤمن يكره الموت و أكره مساءته و لا بد له منه. اين حديث را شيخ بهائي در ضمن بيان حديث سى و پنجم از كتاب اربعين نقل کرده است و مطالبى مفيد دارد. در اين مقام بحثى بسيار شريف از تشبيه و تنزيه و جمع بين الأمرين پيش مى آيد كه بحثى بمراتب فوق مباحث كلامى بلكه حكيمى رائج است...».

(۲۶) ناظر الى قوله تعالى في اول سورة الإنسان من القرآن: «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً».

تبصرة: اختلفوا في أن السمع أفضل من البصر، أو البصر أفضل من السمع؟ و قد نقلنا أقوال الفريقين في شرح العين الثلاثين من كتابنا «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس»؛ و فى الباب السابع من رسالتنا «الكلمة العليا في توقيفية الاسماء».

و ههنا مطالب أخرى حول السمع و البصر و لكن نختم الكلام بما أفاضه الإمام الوصى المرتضى على عليه السلام فى النهج حيث قال: «اعجبوا لهذا الانسان ينظر بشحم، و يتكلم بلحم، و يسمع بعظم، و يتنفس فى خرم» (المختار السابع من باب المختار من حكمه عليه السلام)

و قال العارف الرومى فى هذا المعنى فى المجلد الخامس من المثنوى:

خود چه باشد پیش نور مستقر	کَر و فَر و اختیار بوالبشر
گوشت پاره آلت گویای او	پس پاره منظر بینای او
سمع او از دوباره استخوان	مسرکش دو قطره خون معنی جنان
کرمکى و از قذر آکنده اى	طمطراقى در جهان افکنده اى (ح . ح)

(۲۷) سورة الانسان، آیه ۲.

غرر في الحواس الباطنة

مُدْرِكُنَا إِمَّا مَعَانَ أَوْ صُورَ	والاول الكلي والجزئي سبر
فصوْرٌ مُدْرِكُهَا بِنِطَاسِيَا	لها بجنبه الخيال واقياً
تَحَلُّلُ الرُّوحِ وَإِنَّهُ أَمَّا تَنْعِ	كون العظيم في صغير انطبع
دَلًّا عَلَى تَجَرُّدِ الْخَيَالِ	فهو مثال عسالم المثال
وَالْوَهْمُ لِلْجِزْئِيِّ مِنْ مَعْنَى عِلْمِ	حافظه حافظه لقد رسم
وَالْعَقْلُ لِلْكَلِّيِّ مِنْ مَعْنَى عَقْلِ	خازنه القدسي والنسيان دل
وَدُونَ تِلْكَ قُوَّةٌ مَشْتَهَرَةٌ	للوصل والفصل هي المفكرة

غرر في الحواس الباطنة ١

وهي أيضاً خمس^(١)، ووجه الضبط لها^(٢) أن مدركتنا لا يخلو إما معان أو صور.

(١) كلمة أيضاً ناظرة إلى انحصار الحواس الظاهرة في الخمس وقد تقدمت الإشارة إليه؛ ويعبر عنها بالقوى المدركة من باطن كما في الفصل التاسع من النمط الثالث من الإشارات، كما يعبر عنها بالقوى المدركة ايضاً، وإنما سميت الجميع مدركة ودرآكة وإن كانت المدركة والدرآكة منها اثنتين فقط وهما الحس المشترك والواهمة لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بجمعها. ثم كون الحواس الباطنة خمساً مبني على مذهب القوم من أنها قوة على حدة، وسيأتي التحقيق في التبصرة الآتية من أن الوهم عقل منزل. (ح.ح)

(٢) وجه الضبط للحواس الباطنة بأن يقال: إنها اما مدركة، وإما معينة على الإدراك، والمدركة اما مدركة للصور أو المعاني، والمعينة إما حافظة أو متصرفة، والحافظة إما حافظة للصور أو المعاني. ثم المعاني إما كلية أو جزئية، والمدرك للمعاني الكلية و خازنها سيأتي قوله فيهما في ذيل هذه الفرغ: هو العقل للكلية من معنى عقل / خازنه القدسي والنسيان دل.ه. وذكر العقل للمعنى الكلي وذكر خازنه هنا بالتبع تسميماً لوجه الضبط كما يأتي كلام المصنف في ذلك وأفاد المحقق الطوسي في شرحه على الفصل المذكور من ثالث الاشارات بقوله الشريف: «وهذه القوى تنقسم إلى مدركة إلى معينة على الإدراك؛ والمدركة مدركة اما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صوراً، واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني؛ والمعينة تُعين إما بحفظ المدركات من غير تصرف ليمكن المدرك من المعاودة إلى ادراكها، وإما بالتصرف فيها، والمعينة بالحفظ معينة إما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني؛ فهذه خمس قوى: الأولى مدركة الصور وتسمى حساً مشتركاً لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها، والثانية معينة بالحفظ وتسمى خيالاً ومصورة، والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكره باعتبارين، والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهماً ومتوهمه، والخامسة معينة بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة. واما سميت الجميع

والمدرک الأول : الکلی و الجزئی سبر^(۳).

مدرکة و ان كانت المدرکة منها اثنتین فقط لأن الإدراکات الباطنة لاتتم إلا بجمعها. بیان: قوله «من غیر تصرف» أى من غیر تصرف و کسب. و قوله «لأنها تدرك خیالات المحسوسات» أى تدرك أمثلتها و صورها. و قوله «و تسمى متخیلة و متفکرة باعتبارین» أى تسمى عند استعمال العقل مفکرة، و عند استعمال الوهم متخیلة كما نص به شیخ فی أواخر الفصل المذكور. و فی کتابنا «الف نکتة و نکتة» نکتة فی القوة المتصرفة، و أخرى فی القوة المصورة، ینبغی الإتیان بهما هیئنا لمزید بیان، أما الأولى فهی قولنا:

«نکتة ۳۹۷: متصرفه در میان قوای خمس باطن نفس، برید عاقله و واهمه است که کارش ترکیب و تفصیل است؛ چون عاقله اش استخدام کند متفکره اش گویند و مفکره اش خوانند، و چون واهمه اش بکار دارد متخیله اش گویند. و هیچ قوه ای در انسان آنقدر مختلف نیست که متخیله است: در یکی چنان الفاظ و معانی را ترکیب و تفصیل می دهد که گویی متکلم یا منشی در تکلم و تألیفش جان خود را به مردم شناسانده، و در دیگری چنان ناتوان است که یک مطلب جزئی را چندین صفحه نوشته و بالأخره مقصود خود را پیاده نکرده و نرسانده است. هر چه جان قوی تر و این قوه قویتر باشد القاء و ترکیب و تفصیل الفاظ و معانی در آن قویتر است حتی در القاء و تأدیة وحی، «انا سنلقى علیک قولاً نبیلاً» (قرآن کریم - مزمل - آیه ۶)؛ «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین» (الشعراء - آیه ۱۹۴)؛ «قل لمن اجتمعت الإنس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیراً» (الزمل - ۸۹). آیت نخستین خطاب به رسول است در وصف قرآن، و میانگی در نزول آن، و پسین در شأن آن، قدره.»

و أما النکتة الثانية فهی قولنا:

«نکتة ۶۳۴: قوه خیال را در کتب طبّ قوه مصورة می نامند، و به همین اسم در کتب فلسفه انتقال یافته است و با قوه مصورة نقشبند که در کتب فلسفی آمده است فقط اشتراک در اسم دارند. شیخ رئیس در اول فصل دوم مقاله چهارم نفس شفاء گوید: «إن القوة المصورة الثی هی الخیال هی آخر ما تستقرّ فیه صور المحسوسات (۲۳۵ - بتصحیح الراقم و تعلیقه علیه). و در کلیات قانون گوید: «و أما المصورة الطابعة فهی التي یصدر عنها باذن خالقها تبارک و تعالی تخطیط الأعضاء و تشکیلاتها و تجویفاتها و ثقبها و ملاستها و خشونتها و أوضاعها و مشارکتها، و بالجملة الأفعال المتعلقة بنهايات مقادیرها» (الطبع الحجری الوزیری - ص ۱۴۱).

طابعه یعنی نقشبند و صورنگر. در شفاء فرمود: «المصورة الثی هی الخیال»، و در قانون فرمود: «المصورة الطابعة» تا هر یک از دیگری تمیز داده شود، فبصر (ح - ح)

(۳) فی الصحاح: «سبرت المرح أسبره اذا نظرت ماغوره، و المسبار مایسبره المرح» و المسبار اسم آلة،

أ واما الثاني : فلا سبيل إلى كليته إذ المراد به ما من شأنه أن يدرك بإحدى الحواس الظاهرة.

فصور مدركها^(٤) - بصيغة اسم الفاعل - «بنطاسيا»^(٥) لفظ يوناني ، أي لوح

و هو السائر على ألسنة الأطباء بـ «سند»، و سند كلمة فرانسوية (SONDE)، و يقال له بالفارسية:

«ميل جراحی». فكأن معنى سير في البيت انقسم بالسير والتحقيق. (ح . ح)

(٤) اعلم، ان بنطاسيا يسمي بالحس المشترك، لاشتراكه بين احساس الصور من الطرق الخمسة وبين

احساسها من لوح الخيال؛ فهو كمرآة ذات وجهين: وجه إلى الخارج ووجه إلى الداخل.

فالتخيل ادراك بالحس المشترك لما في الخيال؛ ثم حفظ هذا الادراك بالخيال كحفظ الصور المحسوسة

من الطرق الخمسة.

(٥) الحس المشترك قوة من قوى النفس و شأن من شئونها كسائر قواها الظاهرة و الباطنة؛ و تلك القوة

مودعة مرتبة في مقدم التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور

المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتأدي اليه من طرق الحواس، و ان شئت قلت ترسم فيها صور

الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة؛ او قلت تأدى المحسوسات الظاهرة كلها اليها.

قال الشيخ في الفصل الثاني عشر من النمط العاشر من الإشارات: «الحس المشترك هو لوح النقش

الذي إذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد، و ربما زال الناقد الحسي عن الحس و بقيت

صورته هنيئة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم... فإذا تمثلت الصورة في لوح

الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، أو

بقائها مع بقاء المحسوس، أو ثباتها بعد زوال المحسوس، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن».

أقول: ما نقلناه من عبارة الشيخ مطابقة للنسخ المطبوعة و عدة نسخ مخطوطة من الاشارات موجودة

عندنا؛ و الغرض أن الشيخ عبر عن الحس المشترك بلوح النقش - بالثقاف و الشين المعجمة - ، لا النفس

بالفاء و السين المهملة. و قوله: «إذا تمكن منه» أي إذا تمكن الحس المشترك من النقش صار النقش

في حكم المشاهد و ربما زال الناقد الحسي عن الحس و بقيت صورته. و سائر عباراته في هذا الفصل

دالة على النقش لا النفس. و الكلمة - اعنى النقش - بدلت في الصحف الأخرى بالنفس بالفاء و

السين المهملة.

و أفاد في اول الفصل الأول من مقاله الرابعة من نفس الشفاء في اثبات الحس المشترك (ص ٢٢٧ -

بتصحيح الراقم و تعليقه عليه). بقوله: «و أما الحس المشترك فهو بالحقيقة غير ما ذهب اليه من ظن أن

للمحسوسات المشتركة حساً مشتركاً، بل الحس المشترك هو القوة التي تأدى اليها المحسوسات

كلها، فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون و الملموس لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين: أنه ليس هذا

ذاك؛ و هب أن هذا التميز هو للعقل فيجب لامحالة أن يكون العقل يجدهما معاً حتى يتميز بينهما،

النفس و هو « الحس المشترك » الذي هو كحوض ينصب إليه الماء من أنهار خمسة .
 أو هو كملك و هي كجواسيسه لها - متعلق بواقيا - بعنقه / أي بجانب « البنطاسيا »
 الخيال^(٦) - حالكونه واقيا - فإنه خزانة للبنطاسيا، فالبنطاسيا في مقدم البطن المقدم ،
 والخيال في مؤخره .^(٧)

و ذلك لأنها من حيث هي محسوسة وعلى النحو المتأدي من المحسوس لا يدركها العقل كما
 سنوضح بعد، وقد نميز نحن بينهما، فيجب أن يكون لها اجتماع عند مميز اما في ذاته و اما في غيره،
 و محال ذلك في العقل على ما ستعلمه، فيجب أن يكون في قوة أخرى ... ح. ح.
 (٦) قد دريت آنفاً أن هذه القوة تسمى في كتب الطب بالمصورة، و نبهناك على الفرق بينها و بين
 المصورة الطابعة. قال صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ١١٩): « و أما الخيال
 فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ بحسب المشهور، و عند المحققين الروح المصوب
 في التجويف الأول آلة للحس المشترك و الخيال إلا أن المشاهدة خص بما في مقدمه و التخيل بما في
 مؤخره، يحفظ جميع صور المحسوسات و يمثلها بعد الغيبة عن الحواس المختصة و الحس المشترك، و
 هي خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه.

و اما جعلت خزانة للحس المشترك مع أن مدركات جميع الحواس الظاهرة تختزن فيها لأن الحواس
 الظاهرة لا تدرك شيئاً بسبب الاختزان بالخيال بل بأحاساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة
 بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فلما اذا شاهدنا صورة في اليقظة أو النوم ثم ذهلنا عنها ثم
 شاهدناها مرة أخرى نحكم عليها بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن الصورة محفوظة
 لم يمكن هذا الحكم كما لو صارت منسية.

و انما احتيج الحفظ لتلايختل نظام العالم، و لانتشبهه الطار بالنافع إذالم نعلم أنه هو المبصر أولاً و
 تنفسد المعاملات و غيرها. ح. ح.

(٧) و انما صار في مؤخره لأن شأن الخزانة أن يكون باطنياً مخفياً. و اعلم أن النفس الإنسانية ذات وحدة
 شخصية و هي كل القوى بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة الى القوى الإنسانية هي
 النفس الناطقة كما أنها المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية و النباتية و
 الطبيعية.

وانها تغاير بدنها تغايراً لا تبين وحدتها الشخصية؛ و أن لها مجرداً مثالياً برزخياً؛ و أن لها مجرداً تاماً
 عقلياً؛ و أن لها فوق مقام مجردها العقلي؛ و أن هذا الشخص الواحد انسان طبيعي، و انسان مثالي، و
 انسان عقلي، و انسان لاهوتي؛ و سيأتي بعض الإشارات الى بيان تلك المسائل في المباحث الآتية. و
 الباب الثالث و الستون من الفتوحات المكية في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا و البعث له
 شأن في معرفة البرزخ و الخيال جداً، و لعلنا نشير الى اصول و أمهات فيهما من ذى قبل ان شاء الله

ثم أشرنا إلى البرهان على تجرد الخيال و تجرده نافع في مسألة المعاد الجسماني^(٨)، بوجهين:

أولهما: ما ذكره الشيخ في «المباحثات» على طريق التشكيك لمنافاته مع كثير من أصوله^(٩): «من أن الصور و المتخيلات لو كان المدرك لها^(١٠) جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه، أولاً^(١١). والثاني: باطل، لأن أجسامنا في معرض الإنحلال^(١٢) و التزيد بالغذاء.

فإن قيل: الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول، ويكون ما ينضم إليها الدواخل^(١٣) عليها المتصلة بها اتصالاً مستمراً، تكون فائدتها، كالمعدة للتحلل^(١٤)، إذا

المنح الوهاب. و قوله: «نافع في مسألة المعاد الجسماني» يعنى بالجسم في المعاد الجسماني الجسم الدهري كما يأتي بيانه. و قوله: «بوجهين» متعلق بقوله: «ثم أشرنا إلى البرهان على تجرد الخيال». (ح. ح)

(٨) و تجرد البنطاسيا أيضا من الضروريات لأن ادراك الجزئيات المبهجة أو المؤلمة يحتاج إليه، فلا بد أن يشايح القوى الجزئية للنفس إذا فارتقت الدنيا، إذ العقل شأنه ادراك الكلبيات و يجعل عن ادراك الجزئيات الأ بالقوى والآلات.

(٩) مثل أن الإدراك للشئ المفائر لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدرارية فلنيزم كونها محللاً للمقدار؛ و أن الجوهر الواحد لا يمكن أن يكون مجرداً مادياً عاقلاً و حساساً، و غيرهما من القواعد. و قوله: «من أن الصور و المتخيلات ...» يعنى بالصور المدركات. (ح. ح)

(١٠) حاصله أن الموضوع من الشخصيات، فالصور المتخيلة لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً، فالجسم و الجسماني موضوع تلك الصور المدركة و المتخيلات، فيجب انحلال تلك الصور المدركة بانحلال موضوعها الجسماني و الأمر على خلاف ذلك بالوجدان. (ح. ح)

(١١) ابن مطلب را مصنف از قول آخوند نقل نموده (الأسفار، ج ٨، ص ٢٢٨، ط قاهره) و در چاپ جديد المباحثات تحقيق دانشمند فرزانه، آقای محسن سيدار نيز وجود ندارد و ملاصدرا نيز به قول فخررازي در مباحث مشرقية (ج ٢، ص ٣٤٩، ط بيروت) اعتماد و استناد نموده است. والله اعلم. (م. ط)

(١٢) فإذا انقسم المحل انقسم الحال، وإذا انتفى انتفى. (١٣) أي مدد البخار المنبعث من القلب المنضم إليها من جميع الجوانب كالمجاورات المتصلات اتصالاً اضافياً غير حقيقي.

(١٤) أي لا أن يكون بدلاً لما يتحلل، إذ المفروض عدم التحلل من الاصل وان التزيد غير جوهرى.

هجمت المحللات^(١٥) فتبقي الأصول ويكون للأصل بها تزيد غير جوهرى.
فنقول : هذا باطل، لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أولاً يتحد، فإن لم يتحد، فلا يخلو إما أن تحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة، أو تنبسط عليهما صورة واحدة، والأول: يوجب أن يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين.^(١٦)
«وأما الثاني: فإذا غاب^(١٧) الزائد بقي الباقي ناقصاً، فيجب عند التحلل أن

(١٥) تلك المحللات كالحرارة الغريزية التي هي آلة للطبيعة في أفعالها كالجذب والدفع والهضم وغيرها، ولذلك تنسب إليها كدخائبة البدن، وكان افلاطون يسميها النار الإلهية، و كالحرارة الغريزية وغيرها من العوارض المحللة. و اعلم أن البحث عن الحرارة الغريزية يطلب من موضعين من الأسفار، أحدهما في المجلد الثالث منها في الجواهر والأعراض (ط ١ - ج ٢ - ص ٢٣)، قوله فصل في ماهية الحرارة الغريزية وأنتها...؛ وثانيهما في آخر الفصل السابع من الموقف الثامن من الإلهيات (ط ١ - ج ٣ - ص ١٢٢).

و أما قوله: «تستحفظ وضع اجسام ما هي الأصول...» فقد يراد بالأصول الأصول الأزلية كما تعرض بنقلها الشيخ الرئيس في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الإشارات في بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات و امكانها و قدمها و حدوثها حيث قال: «فمنهم من زعم أن أصله و طبيئته غير معلولين...»، و قال برهان الموحدين المتألهين الإمام الوصي أمير المؤمنين على عليه السلام في الخطبة ١٦١ من نهج البلاغة: «لم يخلق الأشياء من اصول ازلية و لا من أبدية، بل خلق ما خلق فأقام حده و صور ما صور فأحسن صورته...»، و لكن الظاهر أن الأصول في المقام ليست بهذا المعنى أعنى الأصول الأزلية بل المراد أن الأصول هنا في مقابل الدواخل في الأبدان.

فنقول: المعدة اسم مفعول مفرد مؤنث من الإعداد. و قوله: «يكون للأصل بها تزيد غير جوهرى» كلمة تزيد مصدر من باب التفعّل من الزيادة كما في نسخة مخطوطة من الغرر ايضاً عندنا. و المراد من تزيد غير جوهرى أن الأصل - أى أجسام ما هي الاصول - لا تزيد ذاتها و جوهرها بتلك الدواخل بل الدواخل عارضة عليها بحيث لا تأثير لها في جوهر ذات تلك الأصول، فالمراد من «تزيد غير جوهرى» ليس معناه التزيد بنحو الحركة الجوهرية فتلك الدواخل على الأصول غير داخلة في جواهرها و ذواتها فتبصر. (ح . ح)

(١٦) واحد يستند به الأصل، و واحد يسند به المضاف إلى الأصل. (ح . ح)

(١٧) الثاني هو قوله: «أو تنبسط عليهما صورة واحدة (ح . ح)

لا تبقى المتخيلات تامة، بل ناقصة على أن ذلك من الممتنع^(١٨) فيكون حكم جميع الأجزاء^(١٩) المنفرضة فيه بعد ذلك الإتحاد و في التحلل و التبديل واحداً فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل، كما أن الزائدة في معرض التحلل، فمن الممتنع أن تبقى صورة خيالية بعينها، لأن الموضوع إذا تبدل^(٢٠) فلا بد وأن يتغير كل ما فيه من الصور. انتهى.

ثم قال بعد كلام: «فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين، بل إنما يوجدان في النفس^(٢١)، إلا أن المشكل أنه كيف ترسم الأشباح الخيالية في النفس^(٢٢)»
ثم قال في آخر هذا الفصل: «و بهذا و أمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق ايضاً^(٢٣) جوهر غير مادي، و أنه هو الواحد بعينه». ^(٢٤)
أقول: المشكل ارتسام الأشباح الخيالية في النفس وحلولها فيها، لا قيامها بها

(١٨) لان ذلك ليس تغذية. والتغذية تستدعي الانقراض والتمزق والاتحاد، فيكون حكم الساري والمسري فيه بعد الاتحاد واحداً في التحلل، ولا روية للمحللات من الحرارة الاربع وغيرها، وهذا هو الشق الأول من التردد في قوله: «أما أن يتحد الزايد إلى آخره».
(١٩) أي و أما إن اتحد الزائد بالأصل فيكون حكم جميع الأجزاء الخ. ثم الأجزاء المنفرضة بمعنى الأجزاء المقروضة و عبارة الكتاب مطابقة لنسخة مخطوطه منه موجودة عندنا، و قال المصنف في التعليقة ايضاً «و التغذية تستدعي الانقراض...» (ح. ح)
(٢٠) أي لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحداً فلا بد و أن يتغير كل ما فيه من الصور. (ح. ح)

(٢١) و النفس إنما تكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبولها لتلك الصور اجمالاً، و تكون للنفس هيئة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شئت من المبادئ المفارقة، قالوا و تلك المبادئ هي النفس المنطبعة الفلكية لأن المفارقات لا يمكن أن يرسم فيها الأشباح الجزئية. (ح. ح)

(٢٢) يعني الصور الجزئية المادية فإن ارتسامها يستلزم الوضع و المحاذاة و لامحاذاة للمجرد معها. (ح. ح)
(٢٣) أي التام منها الذي له خيال وانه هو الواحد بعينه، أي وحدته وهويته بنفسه المجردة تجرداً برزخياً، فان جسمه يتغير ويتبدل، فلولاها لم يكن الحيوان الصامت واحداً بعينه باقياً بهويته.

(٢٤) الأسفار، ج ٨، ص ٢٣٠، ط بيروت. (م. ط)

قياماً صدورياً^(٢٥). و أيضاً مناط الإشكال^(٢٦) على امتناع كون جوهر واحد مادياً و مجرداً و عاقلاً و حساساً .

وأما على جواز الحركة الجوهرية و كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء فلا إشكال ، لأن للنفس في مقام الخيال، أو للخيال مجرداً برزخياً ، فلا مانع من أن يتشبع بالأشباح المثالية اذ المدرك و المدرك من سنخ واحد .

وثانيهما: أنه لو كان الخيال جسمانياً^(٢٧) لزم انطباع العظيم في الصغير و هو ممتنع .

بيان الملازمة : أنا نتخيل السماوات بعظمتها، و المقروض أن صورتها و مقدارها تحمل^(٢٨) في الخيال الذي هو قوة سارية في الروح الدماغية الذي له مقدار صغير جداً .

(٢٥) هذا اصل من اصول الحكمة المتعالية و نتيجة من نتائج الحركة الجوهرية، و الإشكال في كون قيام الصور الخيالية بالنفس المتخيلة على نحو قيام الحال بالمحل كما ذهب اليه المتأخرون من المشاء و أما على نحو قيام المجهول بالفاعل كما حكمت به الحكمة المتعالية فلا إشكال كما لا يخفى على المتدرب فيها. (ح. ح)

(٢٦) أي مناطه الوحدة العددية و وحدة النفس الانسانية و وحدة جمعية و بلسان المتألهة من الحكماء و حدة حقة ظليلة « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل كما قال المولوي:

كيف مد الظل، نقش أولياست كو دليل نور خورشيد خدامت
سايه يزدان بود، بنده خدا مرده اين عالم وزنده خدا

فهي جامعة للمعنى و الصورة و مظهر للصفات التنزيهية و التشبيهية، فلا مانع من أن تتشبع في المقامات النازلة بالصور. و المستشكلون هم الذين لا يقولون: « بان التام و الناقص يكونان من نوع واحد فضلاً من أن يكونا شخصاً واحداً » و هو باطل.

(٢٧) و من جملة البراهين التي دلت على تجرد الخيال أن الصور التي يشاهدها النائمون و الممرورون، أو يتخيلها المتخيلون أمور و جردية يمتنع أن يكون محلها جزء البدن لكون البدن ذا وضع و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع، و لما ثبت أيضاً في بداية العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فإذا هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام. (ح. ح)

(٢٨) بخلاف ما إذا كان مجرداً عن المقدار المادي فيتشبع بالمقادير المثالية المجردة و يتشكل بجميع الاشكال البرزخية بلا تجاف عن مقامه العالي، فالصور قائمة بذواتها و لا قيام حلولي لها بشيء. و إنما لها قيام صدوري بالنفس، و أما كونها في الروح البخاري الدماغية فهو بنحو الظهور في المظهر فانه

و أما امتناع اللازم فلأن كلّ مقدارين إما أن يتساويا، أو يتفاضلا، وإذا تفاضلا كان الفضل خارجاً لا محالة .

و إليهما أشرنا بقولنا : **تَحَلُّلُ الرُّوحِ** (٢٩)، أي الروح البخاري الدماغيّ الذي لو كان الخيال جسماً أو جسمانياً لكان هو أوفيه ، و كونه متحللاً محتاجاً إلى البدل واضح كيف و هو اللطف و أوقع (٣٠) في معرض الإنحلال؟ و لذلك اعتنى الأطباء بأمره و تقويته بالأغذية و الأدوية و لا سيّما المفرحة منها، و الطبيعة أيضاً شديدة العناية بقدره الله تعالى به . و إنه امتنع كون العظيم في صغير انطبع دلاً على تجرد الخيال فهو، أي الخيال في التجرد البرزخيّ مثال عالم المثال (٣١)، بل الخيال المتصل عالم

لصفاته و لطافته المخصوصين يظهر فيه الصور المثالية من عالم المثال المقيد . وعند الشيخ الاشرافي من عالم المثال المطلق . «كرده اند اين تله در خاك كه عنقا گيرنده و المظهر لا يمتنع ان لا يساوي الظاهر، بل لا يمتنع ان يكون احدهما من نشأة والآخر من نشأة أخرى . الاترى ان المرأة الصغيرة يترائي فيها مقدار عظيم من السماء و مقدار عميق من الجو فيما بين السماء و الارض، و ثخنه كثنخ قرطاس و كذا لا يضر التحلل بالمظهرية! الاترى ان الصورة الظاهرة في الماء السائلة محفوظة مع تبدل الماء! (٢٩) لما مضى من أن أجسامنا في معرض الإنحلال سيما الروح البخاري الذي لو كان الجسم او الجسماني مدركاً كان هو أليق بذلك لأن الروح البخاري عندهم محلّ القوى و القوة عرض فيه، أو صورة منطبعة سارية فيه (ح . ح)

(٣٠) و أسرع تحللاً و أحوج الي بدل ما يتحلل . (ح . ح)

(٣١) حديث من غرر الأحاديث مروى عن امامنا الوصي أمير المؤمنين على عليه السلام، و كذلك عن امامنا جعفر الصادق عليه السلام من أن «الصورة الانسانية هي أكبر حجج الله على خلقه، و هي الكتاب الذي كبه بيده، و هي الهيكل الذي بناه بحكمته، و هي مجموع صور العالمين، و هي المختصرة من اللوح المحفوظ، و هي الشاهدة على كلّ غائب، و هي الحجة على كل جاحد، و هي الطريق المستقيم الي كل خير، و هي الجسر (و هي الصراط - خ) الممدود بين الجنة و النار». و الغرض أن الصورة الإنسانية هي مجموع صور العالمين، و المحقق في الحكمة المتعالية أن العالم في تركيبه كالانسان و لذا يقال للعالم انسان كبير، و للانسان عالم صغير؛ و قد يقال بعكس ذلك بعناية أخرى: العالم انسان صغير و الانسان عالم كبير على التحقيق الذي حررناه في النكتة ٨١٦ من كتابنا «الف نكتة و نكتة»؛ و الانسان و العالم على التثليث، و ذلك التثليث هو عالم الطبيعة و عالم المثال و عالم التجرد؛ و الخيال في الإنسان هو عالم المثال الأصغر و يقال له الخيال المتصل، و المثال في العالم هو الخيال المنفصل كما أن العين و العلم على التثليث . (ح . ح)

المثال الأصغر، كما أن عالم المثال الأكبر خيال منفصل.

ثم رجعنا إلى وجه ضبط أشرنا إليه بقولنا : والوهم للجزئي من معنى (٣٢)(٣٣)

(٣٢) وهو والحافظة والمتصرفه مجردها أظهر، لان المعاني اتم تجردا من الصور سيما المعاني المضافة إلى الصور المثالية المقيدة أو المطلقة.

(٣٣) و هو قوة مرتبة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ، و آتيا الدماغ كله لأنها الرئيس المطلق في الحيوان، و مستخدمة سائر القوى الحيوانية التي مصدر أكثر أفعالها الروح الدماغية فيكون كل الدماغ آلة لها لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط لإستخدامها المتخيلة و محلها مؤخر ذلك التجويف؛ و لا يستلزم كون الشيء آلة لقوة كونه محلاً لها ليلزم توارد القوى على محل واحد كما توهم. و هو مدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات لأن مدرك الكلّيات هو النفس. و المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور و هي ما يدرك بها، فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها إدراكها، و كونها بما لم تتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك، و كونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات.

و في الفصل الأول من المقالة الرابعة من نفس الشفاء (ص ٢٣٠ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه) في اثبات الواهمة: «ثم إنا قد نحكم في المحسوسات بمعان لانحسها، إما أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتة، و اما أن تكون محسوسة لكننا لانحسها وقت الحكم؛ أما التي لا تكون محسوسة في طبائعها فمثل العداوة و الرداءة و المنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب، و بالجملة المعنى الذي يتفرها عنه، و الموافقة التي تدركها من صاحبها، و بالجملة المعنى الذي يؤنسها به، و هذه امور تدركها النفس الحيوانية، و الحس لا يدلها على شيء منها فإذا ذن القوة التي بها تدرك، قوة أخرى و تُسم الوهم.

و أما التي تكون محسوسة فإننا نرى مثلاً شيئاً اصفر فنحكم أنه عسل و حلوى، فإن هذا ليس يؤديه إليه الحاس في هذا الوقت، و هو من جنس المحسوس، على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة و ان كانت أجزاءه من جنس المحسوس، و ليس يدركه في الحال، انما هو حكم نحكم به و ربما غلط فيه و هو أيضاً لتلك القوة.

و في الإنسان للوهم أحكام خاصة من جعلتها حملة النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل و لا ترسم فيه و تأيها التصديق بها، فهذه القوة لا محالة موجودة فينا، و هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي، و لكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية و بالصورة الحسية، و عنه تصدر اكثر الأفعال الحيوانية ...».

واعلم أن الوهم ليس بقوة مستقلة على حدة بل عقل منزّل ساقط على ما يأتي بيانه بعيد هذا في التبصرة التالية. (ح.ح)

أضاف إلى صورة محسوسة كعداوة زيد و صداقة عمرو.
و المحبة الجزئية: التي تدركها السخلة من أمها، والعداوة الجزئية: التي تدركها
من الذئب علم حافظه، أي حافظ المعنى الجزئي، أو حافظ الوهم و خازنه حافظه لقد
رُسم. (٣٤)

(٣٤) كما أن للحس المشترك خزانة هي الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة، أعني أن نسبة الحافظة
إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك، وهي أي الحافظة قوة مرتبة في أول التجويف الآخر من
الدماغ تحفظ ما يدرك من الوهمية من المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات. و الكلام في مغايرتها
لسائر القوى على قياس ما مر في الواهمة.

اعلم أنه علم بالتشريع أن للدماغ تجاوزات ثلاثة: أعظمها البطن الأول، و أصغرها البطن الأوسط و
هو كمنفذ من البطن المقدم إلى البطن المؤخر. و قد دلّ اختلال الحس المشترك بأفة تعرض لمقدم البطن
الأول من الدماغ دون غيره من أجزاء الدماغ على أنه محلّه. و هكذا الدليل على كون الخيال في
مؤخر البطن الأول، و كون التخيلة في البطن الأوسط، و كون الوهم مقدّم البطن الأخير، و كون
الحافظة في آخره.

قال الشيخ في الفصل التاسع من النقط الثالث من الإشارات بعد بيان إثبات الحس المشترك و الخيال
في بيان إثبات الوهم و الحافظة: و أيضاً فإن الحيوانات ناطقها و غير ناطقها تدرك في المحسوسات
الجزئية معاني جزئية غير محسوسة و لامتادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير
محسوس، و ادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكاً جزئياً تحكم به كما يحكم الحس
بما يشاهده، فعندك قوة هذا شأنها. و أيضاً فعندك و عند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه
المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور. و لكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة و
اسم خاص فالأولى هي المسماة بالحس المشترك، و بنطاسيا و آلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب
الحس لاسيما في مقدم الدماغ. و الثانية المسماة بالمصورة و الخيال، و آلتها الروح المصبوب في البطن
المقدم لاسيما في جانبه الأخير. و الثالثة الوهم و آلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف
الأوسط، و تخدمها قوة رابعة لها أن تركب و تفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس و المعاني
المدركة بالوهم؛ و تركب أيضاً الصور بالمعاني و تفصلها عنها؛ و تسمى عند استعمال العقل مفكرة،
و عند استعمال الوهم متخيلة، و سلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط و كأنها قوة ما
للوهم و بتوسط الوهم للعقل. و الباقية من القوى هي الذاكرة و سلطانها في حيز الروح الذي في
التجويف الأخير و هو آلتها. و إنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا احتص
بتجويف أورث الآفة فيه. ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الأتقص للجبرماني، و
يؤخر الأتقص للروحاني، و يقعد المتصرف فيهما حكماً و استرجاعاً للمثل المنحوية عن الجانبين عند

الوسط، عظمت قدرته».

أقول: ما أشار إليه الشيخ أخيراً بقوله: «ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع... حرره المحقق الشريف كما في الشوارق بقوله: «فانظر الى حكمة البارئ حيث قدم ما يدرك به الصور الجزئية، و وضع بجانبه ما يحفظها، و آخر ما يدرك به المعاني الجزئية المترعة من تلك الصور، و قرنه بما يحفظها، و أقعد المتصرفه فيهما في ما بينهما فسبحانه جلّت قدرته و عظمت حكمته».

تبصرة: ذهب القوم الى أن الوهم قوة على حدة، و لكن الحق أن الوهم عقل ساقط أى القوة الواهية مرتبة نازلة للعقل، و بعبارة أخرى الوهم هو العقل المنزل. و نحن قد استوفينا البحث عن ذلك في رسالتنا في العلم، و اشرنا الى أمهات مسائله في شرح العين الإحدى و الثلاثين من كتابنا «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس»، و بعد ذلك أتينا بخلاصة ما في الموضوعين المذكورين في النكتة ٥١٥ من كتابنا الف نكتة و نكتة، و تأتي تلك النكتة هاهنا مزيداً للإستبصار و هي ما بلى: «نكتة ٥١٥، غرض ما در اين نكته اين است كه وهم مرتبه نازل عقل است. و به عبارت ديگر و هم عقل ساقط است. بدان كه مشاء انواع ادراك را چهار نوع دانسته اند، و شيخ در فصل دوم مقاله دوم نفس شفاء (ص ٨١ - بتصحیح و تعليق راقم) بتفصيل عنوان کرده است، و از انواع تعبير به اصناف فرموده است بدین عبارت: «الفصل الثاني في تحقيق اصناف الإدراكات التي لنا... فتدبر».

و عجب اين كه جناب شيخ در فصل هشتم نخط سوم اشارات، تثليث در اقسام ادراك فرموده است و آن را به عنوان تنبيه ذكر کرده است كه: «تنبيه، الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد...» و محقق خواجه نصير الدين طوسي در شرح آن به بيان انواع اربعة ادراك اكتفاء کرده است او در تقرير عبارت شيخ كه تثليث انواع ادراك است سخن به ميان نياورده است، و گفته است: «لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن يبينه على انواعه و مراتبها، و انواع الإدراك اربعة: إحساس و تخيل و توهم و تعقل، فالإحساس ادراك الشيء...».

و صدر المثالين مطابق اصل اصيل تثليث كه عوالم را سه قسم می داند انواع ادراك را نیز سه قسم می داند و وهم را عقل ساقط می داند، و اين مطلب أسنى و أسمی را در چهار جای كتاب شريف أسفار كه ام الكتاب مؤلفات او است عنوان می كند:

اول در فصل چهاردهم طرف اول مسلك خامس آن كه در اتحاد عاقل بمعقول است بطور اجمال مطلب را عنوان فرمود بدین عبارت: «اعلم أن الفرق بين الادراك الوهمي و العقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة الى الجزئي و عدمها فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة، و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبه» (أسفار - ط ١ - ج ١ - ص ٢٩١ - ص ٢)

موضع دوم در فصل سوم باب پنجم کتاب نفس اسفار که بطور تفصیل در آن بحث فرموده است و برای مدعی حجت اقامه نموده است بدین صورت:

«اعلم أن الوهم عندنا و ان كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليست له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئي و تعلقها به و تدبيرها له، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما أن مدركاته هي المعاني الكلية المضافة الى صور الشخصيات الخيالية و ليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل كما أن الكلي الطبيعي و الماهية من حيث هي لاحقيقة لهما غير الوجود الخارجي أو العقلي.

و الحجة على ما ذكرنا أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لامن حيث انها في الشخص المعين، أو لم تدركها الا من حيث انها في الشخص المعين، فان كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية فالوهم هو العقل، و ان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص، و على تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده و وحدته فإنّ (تعلييل لكون وجوده و وحدته محسوسين) وجود الجسم الشخصي عين جسميته و وحدته عين اتصاله، و كان ادراك عداوته كادراك وجوده و وحدته فكان ادراكه حينئذ بالحس لا بالوهم.

و بالجملة كل معنى معقول كلي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعالية و المعلولية و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها، و اما باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد و الراتحة و الطعم، فيادراك القسم الأول اما بالعقل الصرف و ذلك اذا كان ادراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها، و اما بالوهم اذا ادركت متعلقة بشخص معين أو اشخاص معينة، و ادراك القسم الثاني (و هو ما لها صورة في الأشخاص) بشيء من الحواس أو بالخيال، فالعداوة مثلاً من قبيل القسم الأول، و ان كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلي مضاف الى تلك الخصوصية و ليس لها قيام بالأجسام و ادراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي، (اسفار - ط ١ - ج ٤ - ص ٥٢).

موضع سوم در آخر فصل پنجم همین باب مذکور از کتاب نفس اسفار که نسبت به حجت مذکور متمم و مکمل یکدیگرند، و در این موضع به تحقیقی انیق مدعی را اثبات می نماید بدین بیان:

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهوية (يعنى بل هو مرتبة نازلة من العقل)، و نسبة مدركاته الى مدركات العقل كنسبة الحصاة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فإن الحصاة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجاً عنها و الإضافة اليه داخلأ فيها

على أنها إضافة لا على أنها مضاف اليه، و على أنها نسبة و تقييد لاعلى أنها ضميمه و قيد، فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص، و العداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال، و العداوة المنضمة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال، فالعقل الخالص مجرد عن الكونين (أى الكون الخارجى، و الكون الخيالى) ذاتاً و فعلاً؛ و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتاً و تعلقاً، و عن الصورة الخيالية ذاتاً لاتعلقاً، و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتاً لاتعلقاً؛ و نسبة الإرادة أى القوة الإجماعية الى الشهوية الحيوانية فى باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال فى باب الإدراك و كل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادّة (اسفار - ط ١ - ج ٤ - ص ٥٩).

موضع چهارم در آخر فصل اول باب نهم كتاب نفس: «الوهم عقل مضاف الى الحس» (اسفار - ط ١ - ج ٤ - ص ١١٨).

قبل از ملاصدراء، استادش مير داماد در جذوه يازدهم جذوات، وهم را مدرك بر سبيل استقلال و انفراد ندانسته است يعنى آن را مرتبه نازلۀ عقل و عقل ساقط دانسته است، و عبارتش در جذوات اين است:

«در كتاب نفس از علم طبيعى و در طبقات علم ما فوق الطبيعة به منصه تبیین و ميقات تقرير رسیده و ما در كتاب تقويم الايمان بر جهت قصوى و نمط أقصى باذن الله سبحانه بيان کرده ايم که مراتب ادراکات انسانی از رهگذر حواس خمسۀ جسدانی و حاسه سادسۀ عقلائی منحصر در چهار نوع است: احساس و تخیل و توهم و تعقل، اگر چه وهم بر سبيل استقلال و انفراد مدرك نیست. با آن که رئیس حواس و والی مشاعر دماغیه نیست بلکه به مشارکت خیال ادراك می کند و از این جهت مدركاتش که معانی غیر محسوسه است تخصص جزئیّت و خصوصیت شخصیت می یابد، و بنابر ملاحظه این اعتبار شريك سالف ما در نمط ثالث اشارات تثلیث قسمت کرده انواع ادراکات را سه شمرده است...»

راقم گوید که ما در كتاب عرفان و حکمت متعالیه به منصه ثبوت رسانده ايم که مطالب عرشى و ثقیل كتاب شريف اسفار منقول از صحف کریمه عرفانیه است و جناب صدر المتألهين آنها را میرهن فرموده است، و ما ماخذ آنها را از صحف عرفانیه چون فتوحات مکيه و فصوص الحکم و غیرهما در كتاب یاد شده ذکر کرده ايم و در حواشی اسفار یاد داشت نموده ايم و تحریر آن هنوز به پایان نرسیده است. مقصود این که از جمله مسائل همین مسأله بودن و هم مرتبه نازلۀ عقل است که علاوه بر این که جناب شيخ رئیس در اشارات قائل به تثلیث اقسام شده است و در شفاء هم تعبیرش آن بوده است که به عرض رسانده ايم.

علامه قیصرى در اواخر شرح فص آدمى فصوص الحکم فرماید: «و من أمعن النظر يعلم أن

و العقل للكلّي من معنى عقل خازنه القدسيّ و هو العقل الفعّال عند المشائين^(٣٥)،

القوة الوهمية التي إذا تويت و تنوّرت تصير عقلاً مدركاً للكليات و ذلك لأنه نور من انوار العقل الكلّي المنزل الى العالم السفلي مع الروح الانساني فصغر و ضعف نوريته و ادراكه لبعده من منبع الأنوار العقلية فتسمى بالوهم فاذا رجع و تور بحسب اعتدال المزاج الإنساني قوى ادراكه و صار عقلاً من العقول، كذلك العقل ايضاً و يصير عقلاً مستفاداً (ط ١ - ص ٩١).

و ديگر اين كه ما مطلب شريف اين نكته را در رساله علم عنوان کرده ايم و براي تقريب بدان چنين تمثيل و تقرير نموده ايم:

«سخن در انواع عديده بودن ادراكات است، اين عنوان اعنى انواع عديده بودن ادراكات جداً بايد محفوظ باشد؛ حال گويم: مثلاً ابصار نوعی از انواع احساس و ادراك است، آیا اگر مبصر از روزنه ای و سوراخ سوزنی مرئی شود بصرف اين كه از سوراخ و روزنه مرئی شده است او مبصر محدود و مقيد گردیده است دو نوع احساس يعنى ابصار است و يا يك نوع است؟ بايد گفت يك نوع احساس به نام ابصار است هر چند يكى موسّع و ديگرى مضيق است، و همچنين ابصارهاى بصر قوى و ضعيف، همچنين معنای مطلق و مرئى؛ اطلاق و تقيد معنى موجب دو نوع ادراك كه يكى مقيد و محدود است و ديگرى مطلق و مرئى؛ اطلاق و تقيد معنى موجب دو نوع ادراك نمى گردد هر چند به وسيله دو آلت و دو قوه بوده باشد فافهم. (ح . ح)

(٣٥) قال الشيخ فى آخر الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء فى كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية (ص ٤٣٢ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه) و ترتيب العقول ما هذا لفظه: «و كذلك حتى يتهدى الى العقل الفاتر على انفسنا، و هو العقل العالم الأرضى و نحن نسميه العقل الفعّال...» و قال فى التعليقات (ط مصر - ص ١٠٠): «المعلول الأول و هو العقل الفعّال امكان وجوده له من ذاته لا من خارج...».

و فصل فى اطلاق التسمية فى «المبدأ و المعاد» فى الفصل المعنون فى أن العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى بقوله: «و كل واحد من العقول المفارقة عقل فعّال لكن الأقرب منا عقل فعّال بالقياس اليه، و معنى كونه فعّالاً أنه فى نفسه عقل بالفعل، لا أن فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، و شىء هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها».

بما نقلنا من كلمات الشيخ فى المصادر المذكورة دريت أن كل واحد من العقول المفارقة فعّال. و العقول فى لسان الشرع هم الملائكة و ليس لها وحدة عددية بل كلهم من شعور الوجود الصمدى، قوله تعالى شأنه: «كل يوم هو فى شأن»، و قال سبحانه: «لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون»، و قال عز من قائل: «هو الذى يصلى عليكم و ملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور» و فى الأثر «العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ثم اقرأ و ارق وافهم و تبصر. (ح. ح)

و ربّ النوع الإنساني عند الإشرافيين^(٣٦)، فكما أن العقل نفسه ليس في بطن من بطون الدماغ كذلك خازنه أمر قدسي^(٣٧) مجرد عن المواد و لواحقها، و ذكره و ذكر خازنه^(٣٨) هنا بالتبع تمييزاً لوجه الضبط.

والنسيان دلّ،^(٣٩) أي على وجود خازن قدسي للعقل^(٤٠). يعني أن المعقولات قد

(٣٦) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١ (المطارحات)، ص ٤٦١. (م. ط)

(٣٧) و ذلك لأنّ كل واحد من العلم و واهبه و منتهيه مجرد عن المواد و لواحقها، و كل واحد من الثلاثة

عقل و عاقل و معقول، و ان شئت قلت: علم و عالم و معلوم. (ح. ح)

(٣٨) لما كان عنوان الغرر في الحواس الباطنة و هي خمس: الحس المشترك، و خزائنه الخيال، و المتصرفة، و

الوهم، و خزائنه الحافظة؛ و كان العقل و خازنه القدسي خارجين عن المقسم، قال: و ذكره - أي

ذكر العقل و ذكر خازنه هنا بالتبع تمييزاً لوجه الضبط. ثم قد دريت أن كون الحواس الباطنة خمساً

مبنى على مذهب القوم من أنّ الوهم قوة على حدة، و أما على التحقيق فقد علمت من التبصرة

المذكورة آنفاً أنّ الوهم عقل ساقط. (ح. ح)

(٣٩) هذا المسلك يسلك في الفرق بين السهو و النسيان في المدارك الجزئية، بان الصورة في السهو يزول

عن المدركة لاعن خزائنها، و في النسيان يزول عنهما جميعاً بحيث يحتاج إلى مشاهدة جديدة.

(٤٠) اعلم أن العقل الفعّال يعبر بنفس الأمر، و أما كونه خازناً للنفس ففيه اشكال عويص جداً من جهة

لزوم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال، فاعلم أن المحقق الطوسي قال في المسألة السابعة

و الثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول من تجريد الاعتقاد: «و إذا حكم الذهن على الأمور

الخارجية بمثلها و جب التطابق في صحيحه و أأ فلا، و يكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس

الأمر لا مكان تصوّر الكواذب».

و قال العلامة الحلّي في شرحه كشف المراد بعد بيان نكته في المقام (ط ٧ - ص ١٠٣ بتصحيح الراقم

و تعليقه عليه): و قد كان في بعض اوقات استفادتي منه (يعني من الحكيم القدوسي المحقق الطوسي)

رحمه الله، جرت هذه النكته و سألت عن معنى قولهم: إن الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار

مطابقته لما في نفس الأمر، و المعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني او الخارجي و قد منع كل

منها هاهنا.

فقال - رحمه الله - : المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق

للصور المتشقة في العقل الفعّال فهو صادق و الأ فهو كاذب.

ثم قال الشارح: فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال

لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان و السهو، فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن

الجوهر العاقل و ارتسامها في الحافظ لها، و النسيان هو زوالها عنهما معاً، و هذا يتأتى في الصور

تكون مشعوراً بها حاضرة عند العقل، وقد تصير غائبة عنه . و هذا على وجهين:
أحدهما: أن تزول عنه بحيث لا يمكنه استرجاعها بل يحتاج إلى كسب
جديد.

و ثانيهما: أن يكون بحيث يمكنه استرجاعها بعد الغيبة، فهذا يدل على أن
له خازناً قد يزول المعقول عنه لا عن خازنه، وقد يزول عنهما معاً^(٤١)^(٤٢) حتى
يتم التفاوت بين الحالين ودون تلك القوى الباطنة قوة أخرى باطنة^(٤٣) مشتهرة

المحسوسة، اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات و
التصديقات، و هاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة، فلم يأت فيه بمقنع ... هـ.
أقول: يعنى بقوله فلم يأت بمقنع أن المحقق الطوسي لم يأت في إرادته - أى إيراد المحقق الشارح - عليه
بجواب مقنع.

ولنا وجيزة عزيزة تبحث عن نفس الأمر على الاستيقاظ التام: و قد حداني على تصنيفها ما نقلناه عن
المحقق الطوسي و الشارح العلامة حول نفس الأمر، و قد طبعت مرة في مجموعة مسماة بـ «ثمان
رسائل عربية» و هى الرسالة الثامنة منها؛ و أنجزى فى شرح العين الرابعة و الثلاثين من كتابنا «شرح
العيون فى شرح العيون». ثم قد اشرنا الى معنى نفس الأمر فى موضعين من هذا الكتاب أعنى غرر
القرائد فى شرح العنوان المترجم بقوله: «غرر فى بيان مناط الصدق فى القضية» (ص ٢١٤ و ٢١٨)
فراجع. (ح . ح)

(٤١) الزوال عن العقل الجزئى المسمى بالعاقلة معلوم. و أما الزوال عن العقل الكلي مع كونه تاماً مصنوعاً
عن التغير معصوماً عن السهو والنسيان فالمراد به الزوال عن الجزئان من حيث هى خزانة لها،
وبالحقيقة يزول وصف الخزانة ووجوده الرباطي بنا لزوال وجودنا الرباطي به لحجبنا الشاغلة عنه،
فمن يريد ان يعصم عن النسيان والخطأ فى الكليات والحقايق؛ فليراجع إلى ذلك المعلم الشديد
القوى فى مدرس «آل طه» و«يس» مرة بعد أولى، وكررة بعد أخرى كمرادة التى يوسف فى بيتها
أياه «فاستقم كما أمرت».

(٤٢) اسناد الزوال اليهما راجع فى الحقيقة الى الزوال عن القوة العاقلة المذكورة ايضاً، و ذلك لأن الخازن
القدسى لا يتطرقه الزوال لتزوجه عن التغير و السهو و النسيان، فاذا بطل استعداد النفس و قبولها
الفيض عنه زال وصف كونه خازناً لها فهذا للناظر و نحوه يسند الزوال الى الخازن القدسى ايضاً
فتبصر. (ح . ح)

(٤٣) يريد بيان القوة المتصرفه و هى التى تتصرف فى الصور المحسوسة و المعانى الجزئية المنتزعة منها
بالتركيب و التفصيل، و تسمى مفكرة اذا استعملتها النفس بالقوة العقلية، و متخيلة اذا استعملتها

للوصل والفصل، أي لتركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض كإنسان له رأسان أو جناحان، وتفصيل بعضها عن بعض كإنسان لا رأس له. وأيضاً التركيبي في الموجبات، والتفصيل في السوالب. ولكونها متصرفة في الصور والمعاني جميعاً جعل الصانع الحكيم موضعها بين اللوحين^(٤٤) مقدم البطن الأوسط من الدماغ هي المفكرة

النفس بواسطة الوهم. وفي شرح الهداية الأثرية لصدر المتألمين: «و أما المتصرفة فهي مرتبة في مقدم البطن أي التجويف الأوسط من الدماغ ولها التصرف في السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم أيها، من شأنها تركيب بعض ما في الخيال أو الحافظة من الصور والمعاني مع بعض، وتفصيل بعضه عن بعض فتجتمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيواناً من رأس انسان و عنق جمل و ظهر نمر، و تفرق اجزاء نوع واحد كإنسان بلا رأس؛ و لاتسكن عن فعلها دائماً لانوماً و لايقظة، و هي الهاكية للمدركات و الهيئات المزاجية، و تنتقل الى الضد و الشبيه، فما في القوى الباطنة أشد شيطنة منها؛ ليس من شأنها أن يكون عملها منتظماً، بل النفس هي التي تستعملها على أي نظام أريد فتسمى عند استعمال النفس أيها بواسطة الوهم بالمتخيلة، و عند استعمالها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة؛ بها تستبطن العلوم و الصناعات، و تقتصر الحدود الوسطى باستقراض ما في الحافظة». (ح . ج).

(٤٤) قد دريت أن بنطاسيا أي الحس المشترك هو لوح النقش أو لوح النفس، و محلّه مقدم البطن الأول من الدماغ ليكون قريباً من الحواس الظاهرة فيكون التأدي إليها سهلاً؛ و الخيال خلفه لكونه خزانة له و خزانة الشيء ينبغي أن تكون كذلك؛ و بعد هذا اللوح و خزائنه موضع المتصرفة، بعد المتصرفة موضع الوهم، و كانت الحافظة بعده لأنها خزائنه، فالمتصرفة واقعة بين اللوحين أي الخيال و الحافظة قريبة من الصور و المعاني فيمكنها الأخذ منهما بسهولة.

خاتمة : قال الشيخ في اواسط الفصل التاسع من المقالة الثانية من الهيات الشفاء (ص ١٥٢ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «الوهم هو القانون في الامور المحسوسة و يتعلق بها». و قال في الفصل الأول من المقالة الرابعة من نفس الشفاء (ص ٢٣١ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «و في الانسان للوهم احكام خاصة من جعلتها حمله النفس على أن تمنع وجود اشياء لاتتخيل و لاترتسم فيه، و تأييدها التصديق بها؛ فهذه القوة لامحالة موجودة فينا، و هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي و لكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية و بالصورة الحسية، و عنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية. و قد جرت العادة بأن يسمى مدرك الحس المشترك صورة، و مدرك الوهم معنى».

و قد أفاد صائغ الدين علي بن تركة في كتابه القيم القويم الرصين المسمى بتمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد نكتة سامية جداً في بيان سر خلق الوهم حيث قال (ص ١ - ص ٦٤): «من جملة حكم الله البديعة ان جعل الوهم حارماً لحضرتة المنيعة ان يكون شريعة لكل بصيرة حولاء و فطانة

من حيث استعمال العقل إياها. وأما من حيث استعمال الوهم إياها^(٤٥) فتسمى متخيَّلة.

براء إلا لعباده المخلصين الذين فتح الله بصيرتهم بنور اليقين حتى رأوا الحق على ما هو عليه بنوره المبين، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نوره.

ولنا تحقيق انيق في المقام حررناه في رسالتنا الفارسية الموسومة بـ «وحدت از دیدگاه عارف و حكيم» (ط ١ - ص ٤٥ - ٥٠) فإن شئت فراجعها لعله كان مجدياً.

وقال العلامة الشيخ البهائي في الكشكول (ط ١ - نجم الدولة - ص ١٨٣): القوة المتخيَّلة لا تستقل بنفسها في رؤية المنام، بل تفتقر الرؤية إلى القوة المفكرة والحافظة وسائر القوى العقلية، فمن رأى كأن أسداً تخطى إليه و تخطى ليفترسه فالقوة المفكرة تدرك ماهية سبع ضار، والذاكرة تدرك افتراسه و بطشه، والحافظة تدرك حركاته و هيئاته، و الخيَّلة هي التي رأت تلك جميعاً و تخيلته. (ح. ح)

(٤٥) ان قيل: هذه القوة ان لم تدرك الصور والمعاني فكيف تتصرف فيها؟ وان ادركت فتكون مبدأ شيتين، وهو خلاف ما تقرر عندهم.

قلت: فعلها التصرف فقط، وان اطلق المدركة عليها كان من باب التغليب والتصرف بالتركيب والتفصيل، لا يستلزم الادراك كما انك بيدك تضم اشياء وترتيبها ترتيباً أيقناً، ولا علم لليد أو الآلة التي بيدك به.

ان قلت: الكليات العقلية في عالم العقل، وهذه القوة المتصرفة من عالم الطبيعة. والجزئيات المحدودة، فلا تنطرق إلى ذلك العالم، والسبيل لها إليه مسدود، بل المراد إليه هو العاقلة المجردة.

قلت: المتصرف بالحقيقة، والمرتب للكليات هو النفس الناطقة بالقوة العقلية، بل في الجزئيات ايضاً بتوسط الوهم؛ وشأن القوة المتصرفه ليس الا التصرف؛ ولا يلزم الادراك، وكما أن التعاقب يشوب بمدركات العقل باعتبار التعلق بالمواد الزمانية. فالتركيب والتفصيل يأخذ انه باعتبار هذه القوة، وايضاً شأن هذه القوة المحاكاة لمدركات العقل، وهذه جزئيات، مع ان صور جزئيات الكليات محال تصرفها ولا اشكال فيها.

غرر في القوى المحركة الحيوانية

ومبدء التحريك أيضاً ذو شعب شوقية ذات تشة و غضب
 وذات إرخاء وجذب منشرة في العضل العاملة المباشرة
 تحرك مناله مبادي خمسة إذ لا بد للمراد
 تصور بغاية تصديق فمن نزوعية التشويق
 ثم عقيب الشوق عزم صمما تحريك ما في العضلات اختتما

غور في القوى المحركة الحيوانية^(١)

(١) ناظر الى الهداية الاثيرية و شرح صدر المتألهين عليه من أن القوة المحركة تنقسم الى باعثة و فاعلة، أما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروبة عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك أي تحريك آلات الحركة. و هي أي الشوقية ذات شعبتين شهوية و غضبية لأنها ان حملت الفاعلة على تحريك تطلب بها الأشياء المتخيلة اعتقد أنها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع أو نافعة، طلباً لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية؛ و ان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً كان بحسب الواقع أو مفيداً دفعاً على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية. و اما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شأنها ان تعد العضلات للتحريك، و كيفية ذلك الإعداد منها أن تبسط العضل بارحاء الأعصاب الى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المتحرك أي يزداد طولاً و يتنقص عرضاً، او تقبضه بتمديد الأعصاب الى جهة مبدئها لينقبض المتحرك أي يزداد عرضاً و يتنقص طولاً. (ط ١ - من الحجري - ص ٢٠٤).

ثم ما أفاده الشيخ الرئيس في الفصل الخامس و العشرين من النمط الثالث من الإشارات و المحقق الطوسي في شرحه يليق نقله في المقام مزيداً لتوضيح المراد، فقال الشيخ: «و اما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية، و لها مبدء عازم مُجمع مدعناً و منفعلاً عن خيال أو وهم أو عقل تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار، أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين، فتطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الأمانة».

و قال المحقق الطوسي في الشرح: يريد أن يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالاً مختلفة بارادة، و الى مبادئها.

و انما قال هذه الحركات اشد نفسانية لأنها تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس. و اعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة مترتبة أبعدها عن الحركات هو القوى المدركة و هي الخيال أو الوهم في الحيوان، و العقل العملي بتوسطها في الإنسان.

و تليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة و تنشعب الى شوق نحو طلب أنما ينبعث عن

ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع ادراكاً مطابقاً أو غير مطابق وتسمى شهوة؛ و الى شوق نحو دفع وغلبة إنما تبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه أو الضار وتسمى غضباً. ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة. و كما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم، فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة.

وتليها الإجماع وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالإرادة والكراهة، ويدل على مغاييرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهي، و كارهاً لتناول ما يشتهي؛ وعند وجود هذا الإجماع يترجع احد طرفي الفعل والترك اللذين تتساوى نسبتها الى القادر عليهما.

وتليها القوى المنبثة في مبادئ العضل المحركة للأعضاء. ويدل على مغاييرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير غادر على تحريك أعضائه، و كون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم. وهي المبادئ القرية للحركات، و فعلها تشجيع العضل و ارسالها، و يتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها.

وقوله: «و لها مبدئ عازم مجمع» إشارة الى الإجماع المذكور. وقوله: «مذعناً ومنفعلاً عن خيال أو وهم أو عقل» إشارة الى المبادئ البعيدة. وقوله: «تبعث منها قوة غضبية دافعة للضار، أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين» إشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والإجماع. وقوله: «فتطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الأمرة» إشارة الى المبادئ القرية المذكورة. وقوله: «فتطيع ذلك إشارة الى ان هذه القوى إنما تطيع الإجماع. وتلك الأمرة إشارة الى المبادئ الثلاث لهذه القوى فان الحركة بالحقيقة هي هذه والباقية أمره. ولما ذكر كون الشوق منبعثاً من القوى المدركة، و كون القوى مطيعة للإجماع استغنى عن ذكر الترتيب و عن ذكر اسناد الإجماع الى الشوق».

وفي الفصل الخامس من أولى نفس الشفاء (ص ٥٦ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «و للنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: محرركة ومدركة، و المحركة على قسمين: إما محرركة بأنها باعثة على الحركة، وإما محرركة بأنها فاعلة؛ و المحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية، و هي القوة التي اذا ارتسمت في التخيل صورة مطلوبة أو مهروب عنها بعث القوة المحركة الأخرى على التحريك؛ و لها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية و هي قوة تبعث على تحريك تقرب به الأشياء المتخيلة ضرورية كانت أو نافعة طلباً للذة. و شعبة تسمى غضبية و هي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة.

و أما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تبعث في الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشجع

ومبدء التحريك أيضاً ذو شعب، فمنها: قوة محرّكة شوقية هي ذات شعبتين تشبه
وغضب، أي إحداهما شهوية، والأخرى غضبية.

ولمنهما: قوة محرّكة عاملة للحركة ذات إرخاء وجذب^(٣) للأوتار والرباطات^(٣)
لتحصل الحركة منشرة؛ أي تلك القوة منبثة في العضل^(٤) وهو عضو مركب من
العصب^(٥)، ومن جسم يشبه العصب ينبت من أطراف العظام يسمّى بالرباط

العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء الى نحو جهة المبدأ أو ترخيها أو تمدّها طولاً،
فتصير الأوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة فتقسم قسمين: منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل ... هـ.
(ح . ح)

(٢) فالمحرّكة العاملة، إذا قبضت العضل تشنج فانجذب الوتر، فانجذب العضو، وتقلص، فإذا ارتخته
استرخى الوتر فانبسط العضو، وعاد إلى وضعه الأصلي؛ والوتر عضو عصباني، ينبت من اطراف
العضل ويتصل بالعضو لتحريكه؛ والرباط عضو عصباني، لأنه لا حس له يأتي من العظم إلى جهة
العضل، فيتشظى هو؛ والأعصاب تفتل وتصير وترًا.

(٣) الأوتار هي أجسام تنبت من اطراف اللحم أي العضل شبيهة بالعصب فتلقى الأعضاء المتحركة
فتارة تجذبها بانجذابها، وتارة ترخيها بارخائها.

والرباط هي أجسام شبيهة بالعصب في البياض والليانة تأتي من العظم الى العظم توصل بين طرفي
العظم من المفاصل كرباطات الزندين او بين أعضاء آخر كالرباط الذي يربط العصب بالليف، وقد
يخص باسم العقب، وليس لشيء من الروابط حسّ لئلا يتأذى بكثرة ما يلزم من الحركة. (ح . ح)

(٤) وفي الفصل الثاني من المقالة الثانية من القانونج: «وأما العضلات فهي أجسام لحمي الجسد و
تركيبها من اللحم المحض و من العصب و الأوتار و الرباطات، و منفعتها أن تحرك الأعضاء بمعاونة
الأوتار لها، وأن تكسو العظام و تحقن الحرارة الغريزية في الجسد». و العضل يفتح الأول و الثاني
جمع العضلة بفتحهما أيضاً (ح . ح)

(٥) أي من ليفات العصب وشظايا الرباط نعتي ما يقال بالفارسية: «ريشه ها وشاخه هاي باريك آنها».
والحاصل: انه اعتبرت في مادة العضل خمسة اشياء ليفات العصب، وشظايا الرباط، والوتر
المفتول منها الخارج من اطرافه، واللحم المحشوي به، والغشاء المجلل لها؛ وعدد العضل خمسمائة
وثمانية عشر عند جالينوس. اذ حركات الاعضاء في البدن الواحد تفتن بهذا العدد، وكل حركة
تستدعي محرّكة مخصوصة؛ فالمحرّكة بهذا العدد، فقوة محرّكة تحرك عضل عضو، والبواقي
تسكن.

والعقب، ومن لحم إحتشى به الفرج التي بين الأجزاء الحاصلة بالإشتباك. مجلّل بالغشاء هي العاملة المباشرة للتحريك.

ثم أردنا تعديد المبادي التي لكل حركة إرادية، فقلنا: تحرك إراديّ مثاله مبادي خمسة إذ لا بدّ للمراد تصوّر، أي لا بدّ من تصوّرنا للمراد أولاً^(٦)، ثم بغاية تصديق، أي لا بدّ ثانياً من التصديق بفائدة ذلك المراد، فمن نزوعية أي القوة الشوقية، فإنها تسمّى نزوعية أيضاً كما تسمّى باعته ايضاً، التشويق ثالثاً، ثم عقيب الشوق^(٧) إذا

ومن عجائب النفس انها متى همّت بتحريك عضو ميزت عضلة من بين العضلات وحركتها، وهذا من علومها الحضورية، وان لم تعلم به علماً حصولياً. ولكثرة العضلات في بدن الحيوان قال الاطباء:

«لحم البدن ثلاثة اصناف: احدها، وهو الاكثر هذا الصنف المشوب بالاجسام العصبانية.

وثانيها: اللحم الخالص كلحم الكبد ولحم الضلوع ولحم منابت الاسنان.

وثالثها: اللحم القدي كلحم القديين ولحم الانثيين.

والثاني: آخر الاصناف لخلوصها عن الاجزاء الباردة العصبانية. وبالجملة حكم القوة المنبثة في العضلات حكم الطبيعة المحركة للاجسام السارية فيها.

واما المحركة الشوقية، فارى انها مجردة ذاتا عنها؛ ولم ار في كلام المعترين تعيين موضع من البدن لها، وهذا يرشدك إليه، ولعل موضعها - على قولهم بالمادية - هو مؤخر الدماغ الذي لا قوة مدركة فيه أو القلب، ولا يخلوا عن تحكّم وتكلف.

ومن عجائب احاطة النفس انه متى تصور العقل أو الخيال أو الحس أمراً مرغوباً عقلياً أو خيالياً او حسياً حصل في القوة الشوقية شوق وعشق بحسبها فوراً مع انها ليست من المدارك ولا خبرة لها بذلك المرغوب. وهل هذا إلا لأن النفس اصل محفوظ للقوى؟ ذاتها هي العاقله والمدركة والمحركة إلى غير ذلك من الاطوار. ولقد خلقكم اطواراً.

(٦) قد تقدم كلامنا في ذلك في أول «غوص في المعرفات» من اللغالي مع نقل أبيات بالفارسية و العربية في ذلك (ج ١ - ص ١٨٧). (ح . ح)

(٧) وربما تعدّ من القوى المحركة الاجماعية بعد الشوقية وقبل العاملة وليس كذلك؛ فانهم وان قالوا: «ان القوة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً» لكن ليس كل اختلاف في الفعل مستديعياً، لاختلاف القوة الفاعلة كالاختلاف بالشدة والضعف والشمالية والنقصان، وكالتفاوت بين الخلفين مطلقاً، بل مثل تقابل الفعلين وانفكاك في الأثرين كما قرّر في محله.

أكد عزم صمماً رابعاً، وهو الإرادة^(٨)، ثم تحريك ما أي قوة في العضلات اختتما
خامساً، فعندما استوفى جميع المبادي تحققت الحركة.



(٨) قال في «غرر في الإرادة» من الإلهيات (ج ٣ - ص ٦٤٨):

عقيب داع دركنا الملائما شوقاً مؤكداً إرادة سما

و قد تقدم هنالك تحقيقنا المنيف في الإرادة فراجع. ثم لا يخفى عليك أن مفاد البيت المذكور المنقول
من مبحث الإرادة هو أن الأرادة هي نفس الشوق المؤكد، وأن مفاد ما قال ههنا من ان الإرادة هي
العزم المصمم الحاصل عقيب الشوق المؤكد هو أن الإرادة حاصلة بعد الشوق المؤكد لا انها نفسه؛ و
أجاد صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١ من الحجري - ص ٢٠٥) حيث قال: «و
الحق انه لا تغاير بينهما (أي بين الاراده و الشوق) الا بالشدة و الضعف فإن الشوق قد يكون ضعيفاً
ثم يقوى فيصير عزمًا فالعزم كمال الشوق...» (ح . ح)

غور في القوى النباتية

إن النباتاتية وهي سُميت قوى طبيعياً أيضاً تُثنت
 غاذيةً مُحيلةً الغذا إلى خليفةً تُشبه ما تحللاً
 ناميةً تزيد أقطار المحل بنسبة لاقت به نشو كمل
 غاذيةً ناميةً ذي خادمة وتلك أيضاً أربعاً مستخدمة
 جاذبة ما سكة ودافعة هاضمة لها هضوم أربعة
 أولها المعدي للكيلوس والكبدي الثان للكيروس
 فجا نضيجاً رغوّة عكراً قسم صفراء سوداء وبلغم ودم
 ثالث إذ أوردة يلاقى وفي جداول وفي سواقى
 وفي روضح وفي الشعري من عروق الرابع في الأعضاء زكن
 وفضل العضوي والعروقي كالشعر والأوساخ والعروق
 والكبدي فضله يجري إلى مرارة وفي الطحال والكلى
 ويأخذ المعدي المعاطريقا كما جرى الصفو بما ساريقا
 فبعدما أنهى الغذا بواب فالصفو ذا من صائم جذاب
 بالرشح إذ في صائم لا منفذا والتف للحوج إلى كبث الغذا

لحفظ نوع قوة مؤلدة	من فضل آخر منياً موردة
وتحت تلك القوة المغيرة	وهي بالأولى عندهم مشتهرة
وربما سمي ذي مفصلة	وتلك أيضاً سميت مُحصلة
فتلك مثل الأنثيين تلتزم	وهذه مثل المنى في الرحم
وقوة تفعل شكلاً وخطط	طبعاً لديهم ولديّ ذا شطط



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

غرر في القوى النباتية^(١)

إن القوى النباتية وهي سميت قوى طبيعية ايضاً، أي كما سميت قوى نباتية^(٢)
 ثلاث أي ثلاث قوى.^(٣)
 أحديها: غذائية وهي قوة محيلة^(٤) الغذاء إلى خليفة وبدل تشبه ما تحللاً.
 وثانيها: قوة نامية.^(٥)



(١) قال صدر المتألهين في بيان تلك القوى بالوجه الكلي أن القوى النباتية اما ان تكون مخدومة و اما ان تكون خادمة، و اما التي لها درجة الاستخدام فإما أن يكون فعلها و تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع، أما الاول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته؛ فالمراد من قوله غرر في القوى النباتية هو القوى النباتية في النبات و الحيوان. (ح . ح) الأسفار، ج ٨، ٧٨، ط بيروت، (م. ط)

(٢) و ذلك لاختصاص النبات بها لا لاختصاصها بالنبات لوجودها في الحيوان أيضاً كما لا يخفى.
 (ح . ح)

(٣) و هي الغذائية و النامية و المولدة، و يبينها بقوله: «أحديها غذائية و هي...»، و بقوله بعد سطر: «و ثانيها قوة نامية...» و بقوله في اواسط هذه الغرر: «و ثالثها قوة مولدة...». (ح . ح)

(٤) هذه قوة فعلها لأجل بقاء الشخص، و حدّها أنها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المغتذى لتورده بدل ما يتحلل. (ح . ح)

(٥) قال الشيخ في الفصل الثاني من التعليم السادس من كليات القانون (ط ١ - من الوزيرى الناصرى - ص ١٤٠): «و أما القوى الطبيعية فمنها خادمة و منها مخدومة، و المخدومة جنسان جنس يتصرف في الغذاء لبقاء الشخص، و ينقسم الى نوعين الى الغذائية و النامية، و جنس يتصرف في الغذاء لبقاء النوع، و هي ينقسم الى نوعين الى المولدة و المصورة؛ و أما الغذائية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى لتخلف بدل ما يتحلل؛ و أما النامية فهي الزائدة في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلغ

قيل: سُميت نامية، مع أنها منمية لرعاية المشاكلة مع الغذائية.

أقول: فيه إشارة إلى كمال الاتصال^(٦) بين النفس والجسد، بحيث إن الجسد من مراتب النفس فوصفت^(٧) بصفة، وقد ذكرنا في حواشينا على سفر النفس من الأسفار^(٨): إن هذا نظير قولهم: «قدرة الحيوان كيفية نفسانية» والحال أنها كيفية قائمة بالقوة المنبثة في العضلات، ففيه أيضاً إشارة إلى سعة اشراق النفس^(٩)، ثم هي

تمام النشو بما يدخل فيه من الغذاء. والغذية تخدم النامية. والغذية تورد الغذاء تارة مساوياً لما يتحلل، وتارة انقص، وتارة أزيد. والنمو لا يكون إلا بأن يكون الوارد أزيد من المتحلل إلا أنه ليس كل ما كان كذلك كان نمواً فإن السمن بعد الهزال في سن الوقوف وهو من هذا القبيل وليس هو نمواً إنما النمو ما كان على تناسب طبيعي في جميع الأقطار ليبلغ تمام النشو ثم بعد ذلك لا نمو البتة وان كان سمن كما أنه لا يكون قبل الوقوف ذبول وان كان هزال...».

وبالجمله أن القوة النامية هي التي فعلها لتحصيل كمال الشخص، وحدها انها قوة تزيد في أقطار الجسم المغتذى على التناسب الطبيعي ليبلغ تمام النشو، وانما يقع هذا الفعل منها بما تورده الغذائية زيادة على البذل عما يتحلل، فالغذية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء.

(ح . ح)

(٦) الانسان هوية واحدة ذات مراتب، والبدن مرتبة نازلة للنفس، والنفس تمام البدن، والبدن تجسد الروح وتجسمه وصورته ومظهره ومظهر كماله وقواه في عالم الشهادة بلا تجاف من الطرفين كما سيأتي قول المصنف في ذلك في «غرر في النفس الناطقة»:

لم تتجاف الجسم إذ تروحت ولم تجاف الروح اذ تجسدت

و حيث ان الانسان هوية واحدة كانت الادلة على الحركة الجوهرية جارية فيه بشرائره فكان النماء الواقع في الجسد يتبع النماء الواقع للنفس؛ فلما كان الجسد من مراتب النفس وصفت النفس بصفة الجسد فسيت تلك القوة نامية مع انها منمية فتدبر. وقد بسطنا القول في ما أشرنا اليه في شرح العين السابعة من كتابنا «سرح العيون في شرح العيون» في أن البدن مرتبة نازلة للنفس (ط ١ - ص ٢١٥)، وفي كتابنا الفارسي الموسوم بـ «گشتی در حرکت». (ح . ح)

(٧) أي النفس في مقام القوة، بصفة الجسم.

(٨) الأسفار، ج ٩، ص ٧١ الى ما بعده، ط بيروت. (م . ط)

(٩) وذلك لأن النفس كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة فذلك الجسم حى بحياتها وجميع آثاره الصادرة عنه إنما هي صادرة عنها، وجميع أعضائه العنصرية مجالى أنوارها وآثارها، وجملة الأمر أن ارض البدن مشرقة بنور ربها، قوله سبحانه: «وأشرق الارض بنور ربها» (الزمر-٧١). قال العارف الرومى:

قوة أزيد أقطار المحل؛ فخرج بالأقطار الزيادات الصناعية، فان الصانع اذا أخذ مقداراً^(١٠) من الشمعة فان زاد على جانب منه نقص من جانب آخر بنسبته لاقت كذا في «حكمة الاشراف»^(١١) و^(١٢). وهذا كقولهم على التناسب الطبيعي. وخرج به مثل

پر تو عاربت آتش زنیست	گرچه آهن سرخ شد او سرخ نیست
تو مدان روشن مگر خورشید را	گر شود پر نور روزن یاسرا
پر تو غیرى ندارم این منم	ور در و دیوار گوید روشنم
چون که من غارب شوم آید پدید	پس بگوید آفتاب ای نارشید
شاد و خندانیم و بس زیبا خدیم	سبزه ها گویند ما سبز از خودیم
خویش را بینید چون من بگذرم	فصل تابستان بگوید کای ام
روح پنهان کرده فر و پر و بال	تن همی نازد به خوبی و جمال
یک دو روز از پرتو من زیستی	گویدش ای مزبله تو کیستی
باش تا که من شوم از تو جهان	غنچ و نازت می نگنجد در جهان
کش کشات در تک گور افکنند	گر مدارانت تو را گوری کنند
طعمه موران و مارانت کنند	تا که چون در گور بارانت کنند
که به پیش تو همی مردی بسی	بینی از گند تو گیرد آن کسی
پرتو آتش بود در آب جوش	پرتو روح است نطق و چشم و گوش

(ح . ح)

(١٠) وايضاً تخرج بان الزيادة في النمو، انما هي على سبيل الحركة والتدرج الاتصالي؛ اذ قد مرّ النمو وانه حركة في «مبحث الحركة» وهذه الزيادات الصناعية ليست كذلك.

(١١) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٠٥. (م. ط)

(١٢) قال في الفصل الخامس من المقالة الرابعة: «و كما أن من سنخ النور أن يزداد بالأنوار السانحة و

يستكمل بالهيئات النورية من القوة الى الفعل فيحصل منه (أى من النور الإسفهد) للصيصية قوة توجب الزيادة في الأقطار (أى الثلاثة) على نسبة لائقة و هي النامية»

و قال القطب الشيرازى في الشرح: «على نسبة لائقة» و هي ان تكون الزيادات في الأقطار على تناسب طبيعي ليبلغ كمال النشو؛ فخرج بقولنا الأقطار الزيادات الصناعية لأنها إذا زبدت في جانب نقصت من الآخر؛ و بالتناسب الطبيعي زيادة الورم و نحوه؛ و بالبلوغ الى كمال النشو السمن.

و الفرق بين الغاذية و النامية أن الغاذية تحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيهاً بجوهره ليبدل المتحلل دون زيادة المقدار، و النامية توجب الزيادة في الأقطار و توزع الغذاء على خلاف فعل الغاذية فنسلب

الإستسقاء^(١٣) وسائر الأورام به، أي بالازدياد نشو كمل. وخرج به السمن^(١٤) غذائية نامية^(١٥) - مفعول مقدم - ذي أي الغادية خادمة، والتركيب من قبيل^(١٦) قوله تعالى:

جانباً من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء ويزيده في جهة أخرى ولو كانت الغاذية وحدها لسوت في هذا الفعل ... (ط ١ - ص ٤٥٩). (ح. ح)

(١٣) قال هروى في بحر الجواهر: «الاستسقاء في اللغة طلب الماء، وفي الطب مرض ذو مادة باردة غريبة تدخل الأعضاء فتربورها. واقسامه ثلاثة: لحمي وزقي وطبلي، وإنما صارت ثلاثة لأن المادة الموجبة له إما أن تكون ذات قوام أو لا يكون والثاني هو الطبلي، والأول إما أن تكون شاملة للجمله البدن أو لا تكون، والأول هو اللحمي والثاني هو الزقي.

والزقي في استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف. وإنما سمي زقياً تشبيهاً لبطن صاحبه بالزق المملوء ماء، ولهذا يحس خضخضة الماء عند الحركة والانتقال من جانب الى جانب، وهذا أردأ الاستسقاء، وفي هذا يطلب الماء الكثير بخلاف النوعين الآخرين.

واللحمي استسقاء يفشو فيه الماء مع الدم الى جملة الأعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيترحل و يربو. وإنما سمي لحمياً لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد بحسب الحقيقة. والطبلي استسقاء تفشو فيه المادة الريحية في فضاء الجوف محتقة فيها. وإنما سمي طبلياً تشبيهاً لبطن صاحبه بالطبل في الإملاء من الريح، والاستسقاء اليابس هو الطبلي». انتهى ملخصاً (ح. ح)

(١٤) اذ ليس كل زيادة في الأقطار سمناً فإن السمن بعد سن الوقوف ليس نمواً، والهزال في سن النمو ليس ذبولاً، بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليلغ تمام النشو كما في سن الشباب؛ و مقابله الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة. (ح. ح)

(١٥) لكن ليست النامية لها المخدومية المطلقة في القوى النباتية، فانها تخدم المولدة، اذ لو لم تم الاعضاء ولم توسع المجاري لم يتم فعل المولدة، ولهذا لم يحصل جوهر المنى الا أو ان الأشد الصوري. وأما الخوادم الاربع، فليست خوادم من جميع الوجوه، وإنما الخوادم بقول مطلق هي الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية، فهذه الاربع تخدم تلك الاربع كما قرر في محله.

(١٦) يعنى أن غاذية مبتدء أول، و نامية منصوبة بقوله خادمة مفعولة لها أى الغاذية تخدم النامية، و ذى خادمة مبتدء و خبر، و ذى اسم اشارة تشير الى الغاذية، و هذه الجملة خبر للمبتدء الأول الذى هو غاذية، و الرابط بين هذه الجملة و بين المبتدء الأول هو كلمه ذى، و التركيب من قبيل قوله تعالى: هو لباس التقوى ذلك خير، حيث ان لباس التقوى مبتدء أول، و جملة ذلك خير مبتدء و خبر، و هذه الجملة خبر للمبتدء الأول الذى هو لباس التقوى، و الرابط بينهما هو ذلك، و لا يخفى عليك تعقيد البيت، و ياليت - قدس سره - قال:

غاذية تستخدمها النامية و أربع خوادم للغاذية

«وكياسُ التقوى ذلك خير»^(١٧) وتلك الغذائية أيضاً أربعمائة من القوى مستخدمة، وتلك الخوادم للغذية جاذبة لكل عضو^(١٨) يجذب غذائه الخاص به أو الخاص، والمشارك كالمعدة مثلاً و«ماسكة» كذلك^(١٩)، لولاها لم يلبث الغذاء لرقته ولزوجته في مواضع

و في الهداية الأثرية (ص ٨٢ - ط ١ من شرح صدر المتألهين عليه): «و الغذائية تجذب الغذاء و تمسكه و تهضمه و تدفع ثقله فلها اربع خوادم: قوة جاذبة و ماسكة و هاضمة و دافعة للثقل ...».

(ح . ح)

(١٧) سورة الاعراف، آية ٢٦ .

(١٨) أما الجاذبة فوجودها في بعض الأعضاء كالمعدة و الرحم معلوم بالمشاهدة، و في غيرها معلوم بالقياس أي بالبرهان كما قرر في محله. قال الفخر الرازي في الفصل الثاني من الباب الثاني من الفن الثاني من المباحث المشرقية في اثبات القوة الجاذبة (ج ٢ - ص ٢٤٨ - ط حيدرآباد الدكن): «و لنبين أولاً ثبوتها في المعدة و الرحم، ثم في جملة الأعضاء، فنقول: الدليل على وجوده هذه القوة في المعدة لوجهين: الأول أن نشاهد حركة الغذاء من الفم إلى المعدة؛ الوجه الثاني أنا نرى المرى يقصر و المعدة تصعد إلى فوق لتشوقها إلى انجذاب الطعام ولذلك قد نجد المعدة في بعض الحيوان القصير المرى في وقت تناول الغذاء تصعد حتى تلاقى الفم إذا كان فمه واسعاً كالتمساح فذلك يدل على ما قلناه. و لنبين ذلك أيضاً في الرحم فنقول: إن قوماً من الفلاسفة سموا الرحم حيواناً مشتاقاً إلى المنى و ذلك لشدة جذبه له. و يدل عليه أن الرحم إذا كان قد انقطع عنه الطمث قريباً و كان خالياً عن الفضول المانعة له عن فعله اشتد شوقه إلى المنى حتى ان الانسان يحس في وقت الجماع كأن الرحم يجذب إحليله إلى داخله كما تجذب المحجمة الدم ...» انتهى ملخصاً.

أقول: و هذا الجذب - أعنى جذب الرحم الإحليل - في الكلب شديد جداً. (ح . ح)

(١٩) في الفصل الأول من الباب الثالث من نفس الأسفار (ط ١ - ج ٤ - ص ١٨): «و أما القوة الماسكة فوجودها في المعدة و الرحم مشاهدة بالتشريح، و في غيرها معلوم بالبرهان أما المعدة فإنا إذا أعطينا حيواناً غذاءً رطباً أو يابساً ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على الغذاء لازمة ضامة له من جميع الجوانب. و أما الرحم فإذا اجتذب إليه المنى يرى منضمماً إليه انضماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل؛ و لرائك شققت بطن الحيوان الحامل من اسفل السرة إلى نحو الفرج و كشفت عن الرحم وجددت الرحم كما ذكر.

و أما الحجة على وجود الماسكة في غيرها من الأعضاء فهي أن الأجسام الغذائية أجسام ثقيلة لغلبة الأرضية و المائية عليها و لا بد في امساكها في زمان الانهضام و هو حركة استحالتيه واقعة بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء من قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء و الشراب لأنها لرطوبتها و ميعانها و رقتها لا يقف بطبيعتها في تلك المواضع المزلزلة. (ح . ح)

مزاقة حتى يتم الانهضام مع أنه حركة لا بد لها من زمان، ودافعة كذلك، لولاها لثقل البدن وفسد وهاضمة كذلك^(٢٠). لها هضوم أربعة:^(٢١)
أولها: الهضم المعدي للكيلوس^(٢٢)، أي لتحصيله وهو الجوهر الشبيه بماء

(٢٠) وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة الى قوام منتهي لفعل المغيرة - و هي المصورة - فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى العضوية بالفعل. وهذه القوة غير الغازية عند المحققين؛ قيل في بيان الفرق بينهما أن القوة الهاضمة يتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة، فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وأمسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية، و إذا صار شبيهاً بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة أخرى فيكون كوناً للصورة العضوية وفساداً للصورة الدموية. وهكذا الكون والفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ - أي يشرع - استعداد المادة للدوية في النقصان و للعضوية في الاشتداد، وهكذا لا يزال الأول في الانتقاص و الثاني في الاشتداد الى أن تبطل الصورة الدموية و تحدث الصورة العضوية؛ فهانها حالتان سابقة و هي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية، و لاحقة هي حصول الصورة العضوية فالأولى فعل القوة الهاضمة و الثانية فعل القوة الغازية، فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو و غاذيته. (ح. ج.)

(٢١) وجه الضبط: ان الهضم تغيير ما، فالتغيير في الغذاء إما انه بحيث ليس صورة العضو بالفعل، فهو الهضم الرابع. واما انه بحيث فيه بالقوة بعد والقوة مع التغيير واما بعيدة، واما متوسطة، واما قريبة. والأولى هي الأولى، والثانية هي الثاني، والثالثة هي الثالث.

وجه آخر: ان التغيير أما في بعض الصفات والكيفيات، فهو الأول. واما بخلع الصورة النوعية من الغذاء بالقوة وليس الصورة النوعية الدموية فهو الثاني. واما لبس الصورة النوعية العضوية بالفعل فهو الرابع. واما بالقوة القريبة من الفعل فهو الثالث.

وقد قال بعض المحققين من الاطباء: «ان كل هضم يتم في ست ساعات والمجموع في أربع وعشرين ساعة عدد ساعات الليل والنهار».

(٢٢) في بحر الجواهر للطبيب الهروي: «الكيلوس بالفتح لفظه سريرية وهو الطعام إذا انهضم في المعدة و هو جوهر سيال شبيه بماء الكشك الشخين. و الكيموس بالفتح هذه اللفظية سريرية، و معناه الخلط في النهاية. الكيموس في عبارة الأطباء و هو الطعام إذا انهضم في المعدة قبل أن ينصرف عنهما و يصير دماً». و فيه أيضاً: «كشك بالفتح: مدقوق الخنطة أو الشعير فارسي معرب».

و في كنز اللغة: «كشك شيره جو، و كشك الشعير نيز به همين معنى است». و في التحفة للحكيم مؤمن: «كشك الشعير شيره جو است. و در شعير به تفصيل در خواص آن افاده فرموده است». و في منتهى الأرب في لغة العرب: «كشك بالفتح آب جو؛ يا آب جو يا سرکه يا با شير جوش داد».

الكشك الثخين.

و الهضم الكبدي الثان للكموس، أي الخلط، فاذا انطبخ الغذاء في الكبد تكونت الكيموسات الاربعة، اذ فيه شيء نضيج هو الدم وشيء فحج هو البلغم، ورغوة تطفو هو الصفراء، وعكر يرسب هو السوداء، وإلى هذا اشرنا بقولنا: فجأ نضيجاً رغوة عكراً قسم صفراء^(٢٣) سوداء وبلغم ودم.

ثم ثالث: أمن الهضوم، إذ في توقيتتي - اوردة يلاقي دم الكبد؛ وفي جداول وفي سواقي وفي رواقع وفي الشعري من عروق، هذه تفصيل لأقسام العروق^(٢٤) الرابع: من الهضوم في الاعضاء زكن منذ ترشح الدم من فوهات العروق^(٢٥) الشعرية.

ثم ان أقسام الفضول بحسب اقسام الهضوم اربعة، فقلنا: وفضل الهضم^(٢٦)

وقوله: «شيء فحج» الفحج بالكسر النى من الفواكه. وقوله: «ورغوة تطفو» أى زيد يعلو. و قوله: «عكر يرسب» العكر محرّكة: «وردى كل شيء» (ح . ح)

(٢٣) يشير الى الأخلط الاربعة، ففي الفصل الثاني من المقالة الأولى من القانونجه أن الخلط جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء أولاً، وأنواعه اربعة: الدم و هو حار رطب، والصفراء و هي حارة يابسة، و البلغم و هو بارد رطب، و السوداء و هي باردة يابسة ... (ح . ح)

(٢٤) و في بحر الجواهر للطبيب الهروي: «الجداول هي عروق صغار ليغية. جداول الأمعاء هي غشية في ما بين استدارتها تمر فيها العروق و الشرايين و الأعصاب التي تأتيها. جداول الما ساريقا هي الشعب المتفرعة من الباب، المتفرقة في جرم الكبد. العروق الضوارب هي الشرايين. العروق الخشنة هي أقسام قصبة الرئة. العروق السواكن هي الأوردة. العروق الداخلة هي التي داخل البدن و هي التي في الجانب الإنسى مثل الإبطنى من اليد، و الصافن من الرجل. العروق الشعرية قيل هي الماساريقا، و قيل هي اصول الأجوف التي في محدب الكبد، و قيل هي العروق الساقية للأعضاء. (ح . ح)

(٢٥) الفوهة بضم الفاء و تشديد الواو و فتح الهاء فم الوادى و الطريق و جبل النار و نحوها، و الجمع الفوهات، و القوايه. و فى منتهى الأرب فى لغة العرب: «فوهة كقبرة: دهانه كوجه، و دهانه راه، و رهانه رودبار، و اول هر چيزى فوهات و فوايه جمع». و فى صحاح الجوهري: «أفواه الأزقة و الأنهار واحدها فوهة بتشديد الواو، يقال قعد على فوهة الطريق و الجمع أفواه على غير قياس. (ح . ح)

(٢٦) الفضل بفتح الأول و سكون الثانى البقية من الشيء، جمعه الفضول. و كذلك الفضلة بالفتح و السكون البقية من الشيء، جمعه الفضلات بفتحتين و الفضال باكسر، و لم يأت جمعها الفضل

العضوي، و الهضم العروقي كالشعر والاورماخ ونحوها هذا للعضوي، والعروق جمع عرق بفتحين هذا للعروقي، و الهضم الكبدي فضله الصفراء يجرى إلى كيس مرارة^(٢٧) ولما كان فيه شوب بالدم اغنذي المرارة بما فيه من رسم الدم وما يشاكل طبعها منه.

وبقي الباقي مرّة محضة والسوداء^(٢٨) وهو في الطحال ويغتذي منه بما شاكل

بالضم والفتح كما في البيت. و كان الصواب أن يقول: «و فضلها العضوي ...» أي فضل الهضم.

(ح . ح)

(٢٧) كيس لاق بالكد تكون فيه مادة صفراء هي المرّة، ويقال لها بالفارسية زهره. و في منتهى الأرب: «مرارة بالفتح زهره، و آن هر حيوان راست جز شتر و شتر مرغ، و تلخي». و قوله «بما فيه من دسم الدم» الدسم الدنس و يقال بالفارسية جرك. (ح . ح)

(٢٨) عطف على قوله و الصفراء أي و فضلة السوداء. و الطحال بالكسر هو ما يقال بالفارسية سپرز. و البول عطف على قوله و الصفراء ايضاً. و المثانة مجمع البول. و الكلّي بالضم جمع الكلية كالكنّي جمع الكنية. و في الفصلين السادس و السابع من المقالة الاولى من القانونج: «أما الكبد فهي جسم مركب من اللحم و العروق و الشرايين و الغشاء الذي يسترها، و ليس لها في نفسها حسّ، و أما غشاؤها فله حسّ كثير، و لونها شبيه بالدم الجامد. و هي منبت العروق غير الضوارب التي تسمى الأوردة. و موضعها في جانب الأيمن، و بطنها متلاصق بالمعدة، أعلاها يتبدأ من حجاب الصدر أسفلها ينتهي إلى الخاصرة، و منفعتها توليد الدم لتغذية الأعضاء.

و أما المرارة فهي جسم عصبى متلاصقة بالكبد و هي وعاء المرّة الصفراء، و منفعتها جذب المرّة الصفراء من الكبد.

و أما الطحال فهو جسم مركب من اللحم و العروق و الشرايين، متخلخل كمد اللون شبيهة بالكبد ليس له في نفسه حسّ، و أما غشاؤها فله حسّ كثير. و موضعها في الجانب الأيسر بين ضلوع الخلف و المعدة، و هو وعاء المرّة السوداء و منفعتها جذب المرّة السوداء من الكبد.

أما الكلتيان فكل واحدة منهما مركبة من لحم صلب قليل الحمرة و شحم كثير و عروق و شريانات ليس لهما في نفسها حسّ، و أما غشاؤهما فله حسّ كثير. و موضعهما أسفل الظهر. و منفعتها جذب البول من حُدبة الكبد ليجري بهما إلى المثانة.

و أما المثانة فهي مركبة من جسم عصباني مضاعف و من عروق و شريانات. و موضعها بين العانة و الدبر، و منفعتها جمع البول و اخراجه. الفصل السابع من المقالة الثالثة عشرة من طبيعيات الشفاء (ص ٤٨٦ بتصحيح الراقم) و كذا الفصل الأول من المقالة الرابعة عشرة منها (٤٨٧) في تشريح المرارة و المثانة مطلوب جداً فان شئت فراجع. (ح . ح)

جوهره وطبعه.

وبقي الباقي مرة سوداء والبول ويجري إلى الكلي ويغتذي بما فيه من الدم الدسم، وإلى المثانة من بعده ويغتذي كذلك. ولم تتعرض للبلغم، لأنه لما كان في البدن، لأنّ يستحيل إلى الدم عند عوز الغذاء في البدن، فكأنه ليس فضلاً ولهذا ويرطب الاعضاء ليس له مصب مخصوص، ويأخذ أفضل الهضم المعدي^(٢٩) وهو ثقل الكيلوس، المعاطريقا للخروج كما جرى الصفو، أي صفو الكيلوس، بما ساريقا^(٣٠)، أي عروق دقيقة يندفع الصافي من الكيلوس منها إلى الكبد.

ثمّ أشرنا إلى كيفية الجري بقولنا: بعدما انتهى الغذاء الذي صار كيلوسا بواب^(٣١) وهو المجري الأسفل للمعدة، سميّ به لأنه منطبق دائماً إلى وقت الحاجة إلى أحوار الطعام، فإذا جاء وقته انفتح المجري وانحدر الطعام وأنطبق كما كان ذلك تقدير العزيز العليم. وإذا انفتح البواب انحدر الطعام إلى معى يتصلّ به يُسمى بالمعى الإثنى عشري^(٣٢)، لأنّ مقداره في كل إنسان إثنا عشر إصبعاً من أصابع نفسه، وهو

(٢٩) المعدي منسوب إلى المعدة، والمعاقص يأتي، وفي منتهى الأرب: «معى بالفتح و كعب روده، و قد يؤنث، أمعاء جمع، و منه الحديث «ان المؤمن يأكل في معى واحد و الكافر يأكل في سبعة أمعاء.

(ح . ح)

(٣٠) قال الهروي في بحر الجواهر: «ماساريقا و ماسارايقين عروق صغار دقاق صلاب متصلة بأكثر الأمعاء و آخر المعدة يجذب الكيلوس منها إلى العرق المسمى باب الكبد فينفذ في جميع الكبد بواسطة فروع الباب. قال الشيخ في الشفاء: «هي عروق دقاق صلاب متصلة بالأمعاء كلّها».

(ح . ح)

(٣١) في بحر الجواهر: «البواب بفتح الموحدة و تشديد الواو فم الإثنا عشري متصل بالمعدة. وإنما سميّ به لأنه ينضمّ عند امتلاء المعدة إلى تمام النضج ثم يفتح إلى تمام الدفع بحركة تسخيرية دون عصبية». وفي آخر الفصل الرابع من المقالة الثالثة عشرة من طبيعيات الشفاء (ص ٤٧٨ - ط ١): «و في أسفل المعدة ثقب يتصل بها المعى الإثنا عشري، و هذه الثقب يسمى البواب و هي أضيق من الثقب الأعلى...» (ح . ح)

(٣٢) قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثالثة عشرة من الشفاء (ط ١ - ص ٤٧٩ بتصحيح الراقم): «عدد المعى ستة: أولها المعروف بالإثنى عشري، ثم المعروف بالصائم، ثم معاً طويل ملتف يعرف بالدقاق و اللغايف، ثم معاً يعرف بالأعور، ثم معاً يعرف بالقولون، ثم معاً يعرف بالمستقيم و

منتصب قائم في طول الصلب وتجويفه سعة مثل الثقب المسمى بالبواب، وإذا صار الطعام إلى ذلك المعى أخذ قوته^(٣٣) وغذائه مما شاكل جوهرة منه كالمعدة. ثم عصر الباقي واحدره إلى معى يتصل به مستدير ملتف، يسميه الأطباء بالصائم لجذب الكبد، كل بلة فيه دائماً فيبقى لذلك خالياً من بلة الغذاء وجوهريته كما يبقى معدة الصائم خالية، وقد شوهد عند ذبح الحيوان جفاف ما فيه ولتوسط الإثنى عشرى بينه

هو السرم. وهذه الأمعاء كلها مربوطة بالصلب يرباطات تشدها على واجب اوضاعها، و خلقت العليا منها رقيقة الجوهر لأن حاجة ما فيها الى الإنضاج و نفوذ قوة الكبد اليه أكثر من الحاجة في المعى السفلى، - الى أن قال في وجه تسمية الإثنى عشرى - : و لقت بالاثني عشرى لأن طولها هذا القدر من اصابع صاحبها مضمومة، وسعتها سعة فمها المسمى بالبواب. - ثم قال في وجه تسمية الصائم - : و الجزء من المعى الدقيقة التي يلي الاثنى عشرى يسمى صائماً، و قد سمي هذا المعاء صائماً لأنه في اكثر الأمر يوجد خالياً و فارغاً...
و قد نظم الأمعاء الست المذكورة شاعر بالفارسية هكذا:

روده های آدمی اندر عدد شش بی بی نیست کردم او را جمله در یک بیت منظوم ای حکیم
أولى اثنا عشر پس صائم و دیگر دقاق از پس اعور بود قولون و آنکه مستقیم
و فى آخر الفصل الخامس من المقالة الثانية من القانونچه: و أما الأمعاء فهى أجسام عصبانية مضاعفة ذات حس مركبة من العصب و الشحم و العروق و الشرايين، و هى ستة: البواب، و الصائم، و الدقاق، و الأعور، و القولون و المستقيم و هو متصل بالدير و منفعتها دفع ثقل الطعام و فى تعليقاتها: و أما التسمية بالبواب لأنه ينضم عند امتلاء المعدة لإتمام النضج ثم يفتح الى تمام الدفع. و أقول: المقالة الأولى من الفن السادس عشر من الكتاب الثالث من قانون الشيخ الرئيس فى تشريح الأمعاء الستة (ط ١ من الرحلى - ٢١٤). (ح . ح)

(٣٣) إلى قولنا: «كالمعدة» لعلك تستشكل هذا بان الغذاء بالفعل هو الدم ولا كُئَل الدم، بل الدم المهضوم هضوماً أربعة، فالكيروس يصلح للغذائية لا الكيلوس.

فأقول: ليس المراد به القوت الغالب، فانه الدم الجائى إليهما من الكبد بتوسط العروق، وهذا الانجذاب لجنسية ما لا بأس به وفي «شرح القانون» للعلامة هكذا.
قال: «فى المعدي وينهضم ويصير كشكياً كماء الشعير، ثم يأخذ قوتها وغذائها مما يشاكل طبيعتها ومزاجها منه انتهى».

والدليل على هذا الانجذاب الذي للجنسية انه يحصل الدعة والراحة بحصول الغذاء للمعدة مع ان الهضم الكامل يطول كما علمت .

وبين البواب، إستعملنا لفظ الإنهاء^(٣٤) بدل الحط ونحوه. فالصّفوا - مفعول مقدم - ذا أي الماساريقا من صائم جذاب^(٣٥) كما يجذب حجر المغناطيس الحديد، وإسناد الجذب إلى الماساريقا لكونه طريق الكبد، وإلا ففي الحقيقة الكبد جذاب. ثم خروج البلة من المعاء الصائم بالرشح، إذ في صائم لا منفذا وإنما التفّ الصائم للحوج، أي الاحتياج إلى لبث الغذاء طويلاً ليقتضي الكبد، وطره من جذب بلة الغذاء ورطوبته الجوهريّة كلاً.

وثالثها: قوّة مولدة^(٣٦)، كما قلنا: لحفظ نوع قوّة مولدة، كما كانت الأوليان لحفظ الشخص من فضل أهضم آخر - بكسر الخاء^(٣٧) - منياً موردة^(٣٨) هذا على سبيل

(٣٤) فانه الايصال إلى النهاية، فيدل على ان بين السواب وهو باب الاثنى عشري وبين الصائم مسافة هي طول الاثنى عشري.

(٣٥) وكذا من المعدة عند صيرورته كيلوساً. وقد علم من قولنا: «كما جرى الصفوه» لان الماساريقا هي العروق المتصلة بالمعدة والمعا لا بالمعا فقط وان اشعر به كلام العلامة فيه قال: «فإذا صار الطعام إلى ذلك المعاء، يعني الصائم جذبت الكبد كل بلة فيها وصارت إلى عروق متصلة بالمعا متوسطة بينها وبين الكبد وتسمى الماساريقا».

(٣٦) قال الشيخ في الفصل الثاني من التعليم السادس من كليات القانون (ط الناصري الوزيري - ص ١٤١): «و أما القوّة المولدة فهي نوعان نوع يؤكّد المنى في الذكر والأثني، ونوع يفصلّ القوى التي في المنى فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخصّ للعصب مزاجاً خاصاً، وللعظم مزاجاً خاصاً، وللشريانات مزاجاً خاصاً، وذلك من منى متشابهة الأجزاء أو متشابهة الامتراج، وهذه القوّة تسميها الأطباء القوّة المغيرة الأولى. (ح . ح)

(٣٧) العناية بكسر الخاء من حيث ان الفصل العضوي آخر الفضول الأربعة وهي الفضل المعدي، و الفضل الكبدي، و الفضل العروقي، و الفضل العضوي، و الآخر بالكسر معناه في الفارسية «پسين»، و بالفتح «ديگر» فالمناسب في المقام هو كسر الخاء. و قوله: «بقرينة ما يأتي» يعني قوله: «فتلك مثل الاثني تلتزم». (ح . ح)

(٣٨) أي محصلة صورته النوعية كما هو مدلول تسميتها بالمحصلة وفي ورود مادة المنى من، أي مورد خلاف بين فحول الاطباء. فمذهب بقراط:

«ان جمهور مادة المنى من الدماغ، فانه ينزل منه إلى العرقين اللذين خلف الأذنين؛ ثم منهما إلى النخاع الذي هو خليفة الدماغ ومنه إلى الكليتين، ثم إلى العروق التي تاتي الأثنيين. ولهذا قطع ذينك العرقين يقطع النسل».

التمثيل بقرنية ما يأتي. إذ المولدة تعم النبات والكلام في القوى النباتية فهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزء وتجعله مبدئاً لشخص آخر من نوعه أو جنسه^(٣٩)؛ وتحت تلك القوة المولدة القوة المغيرة^(٤٠) وهي التي يهتئ كل جزء من المنى في الرحم مثلاً لعضو مخصوص، بأن يجعل بعضه مستعداً للعظمية، وبعضه للعصبية إلى غير ذلك. وقيل: «المولدة مجموع هاتين القوتين^(٤١)»، فوحدتها إعتبارية، وهي أي المغيرة بالأولى أي بالمغيرة الأولى^(٤١) عندهم مشتهرة. فرقاً بينها وبين المغيرة الثانية التي من

وقال الشيخ: «أنا أرى أن المنى ليس يجب أن يكون من الدماغ وحده وإن كانت خميرته منه، بل يجب أن يكون له من كل عضو رئيس عين ومن الأعضاء الأخرى رشح».

أقول: التشابه بين الوالد والمولود في الأعضاء يؤيد قول الشيخ.

وقال القرشي: «مادة المنى هي الرطوبة المبتوثة على الأعضاء كالطل وبالتبخير تصعد إلى الدماغ وليرد الدماغ تبرد هي وتكاثف. ثم تنزل من العروق التي خلف الأذنين إلى النخاع وهكذا إلى الأنثيين، وفيهما يكمل تعديله ونضجه بالمولدة».

أقول: كون المنى فضل الهضم الرابع على هذين القولين أظهر، فإن الهضم الرابع إنما هو في الأعضاء المنبثة (المتشنة - خ) في اصقاع البدن، فهو كالطل المنبث في الأعضاء.

(٣٩) أما من نوعه فهو ظاهر كما يلد الإنسان إنساناً والظبي ظبياً مثلاً، وأما كون منى مبدئاً لشخص آخر من جنسه كما إذا تكح مذكر من نوع كالحمار مؤنثاً من نوع آخر كالفرس فيتولد منهما شخص آخر من جنسهما وهو البغل؛ ومن الأمثال الفارسية أنه قيل للبغل من أبوك؟ قال أمي الفرس. (ح . ح)

(٤٠) ناظر إلى كلام صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثيرية في القوة المولدة حيث قال (ط ١ - ص ١٨١): «وهذه القوة في كل البدن عند ابقراط و متابعيه، والمنى عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتراج لخروجه من جميع الأجزاء وتولده عندها فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا؛ وعند ارسطو أن تلك القوة لانفارق الأنثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة».

واعلم أن الوحدة في المولدة كما في الغاذية اعتبارية لأن المراد بها كما هو مصرح به في كليات القاتون قوتان: لإحديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع منياً سواء كان عملها في الأعضاء أو في الأنثيين على اختلاف القولين، والأخرى ما يهتئ كل جزء من المنى الحاصل في الرحم لعضو مخصوص... (ح . ح)

(٤١) تقدم آنفاً ذكر المغيرة الأولى، ففي بحر الجواهر: «المغيرة الأولى هي التي تلتصق الغذاء بالعضو بعد فعل الهاضمة فيه، والمغيرة الثانية هي التي تشبه ما لصقته الأولى بالعضو فيجعله جزء منه بلونه و

جملة قوى الغاذية، فإن فعل الغاذية يتم بتحصيل جوهر البدل لما يتحلل، وهو الخلط الذي هو شبيه بالقوة بالمغتذي وبالزاقة بالعضو وبالتشبيه بالعضو المغتذي. وقد يخل بكل منها كما في أطروقيا^(٤٢) والإستسقاء والبرص فالتى يحصل منها التشبيه يسمّى مغيرة ثانية لتقدم الأولى في بدن المولود. وربما سُمّي ذي أي المغيرة الأولى مفصلة،

هيئته. ومن ضعف هذه يكون البرص والبهق، ومن ضعف الأولى يكون الاستسقاء اللحمي. و قبل المغيرة الأولى هي القوة المولدة، والمغيرة الثانية هي الغاذية لأن فعل الأولى مقدم على الثانية في بدن المولود. (ح . ح)

(٤٢) نشر على ترتيب اللف، فاطر وقيافي قبال تحصيل جوهر البدل لما يتحلل، والاستسقاء في قبال الإلحاق بالعضو، والبرص في قبال التشبيه بالعضو. وفي بحر الجواهر: «أطروغيا هزال البدن لعدم الغذاء». وتقدم بيان اقسام الاستسقاء في تعليقه على صدر هذه الغرر. وأما البرص ففي بحر الجواهر «يباض يظهر في ظاهر البدن ويغور ويكون في بعض الأعضاء دون بعض. وربما كان في سائر الأعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض...».

وقال الشيخ في الفصل الثاني من التعليم السادس من كليات القانون (ط الناصري الوزيري - ص ١٤٠): «و الغاذية يتم فعلها بأفعال جزئية ثلاثة: أحدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو؛ وقد يخل به كما يقع في علة تسمى أطروقيا وهو عدم الغذاء.

والثاني الإلحاق وهو أن يجعل هذا الحاصل غذاء بالفعل التام أي يصير جزء عضو؛ وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي.

والثالث التشبيه وهو أن يجعل هذا الحاصل عند ما صار جزءاً من العضو شبيهاً به من كل جهة حتى في قوامه ولونه؛ وقد يخل به كما في البرص والبهق فإن البدل والالزاق موجودان فيهما التشبيه غير موجود.

وهذا الفعل للقوة المغيرة من قوى الغاذية، وهي واحدة في الانسان بالجنس وبالمبدء الاول، و تختلف بالنوع في الأعضاء المتشابهة إذ في كل عضو منه بحسب مزاجه قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الأخرى، لكن المغيرة التي في الكبد تفعل فعلاً مشتركاً لجميع البدن».

وفي الفصل الثالث من المقالة الرابعة من حكمة الإشراف و شرح القطب الشيرازي عليه (ط ١ - ص ٤٤٠): «و المزاج الأتم ما للانسان إذ لا أقرب منه الى الاعتدال على ما شهدت به الكتب الطيبة، ولهذا لا يوجد انسان أبلق كما يوجد غيره من الحيوانات كذا، إذ البلقة إنما تكون لبعده المزاج عن الاعتدال». (ح . ح)

إذ قد علمت أنها تتصرف في المنى مثلاً، فيفصل كيميائته المزاجية^(٤٣) ويمزجها
تمزيجات بحسب عضو عضو. وتلك أي التي تجذب مادة المنى إلى الأنثيين مثلاً أيضاً
سُميت مُحَصَّلَة. ثمَّ أشرنا إلى محلَّهما بقولنا: فلك مثل الإثنيين^(٤٤) تلتزم، وهذه تلتزم
مثل المنى في الرحم.

ثمَّ أن كثيراً من الحكماء جعلوا رؤساء القوى النباتية أربع باضافة المصورة^(٤٥).

(٤٣) إذ لو كان متشابه الاجزاء، لزم الترجيح بلا مرجح في اختصاص بعض الاجزاء بالعظمية، وبعضها
بالعصبية؛ وهكذا والعطيات بحسب القابليات، فهذا وجه تسمية المغيرة الاولى بالمفصلة. وأما وجه
تسمية المولدة بالمحصلة فلتحصيلها الصورة النوعية المنوية كما مر.

(٤٤) وفي القانون^٥ وأما الاثنيان فكل واحد منهما مركبة من لحم أبيض دسم، و من عروق
وشريانات كثيرة، و منفعتهما إنضاج المنى. يعني أن القوة التي تجذب مادة المنى الى الاثنيين التي
تسمى محصلة ايضاً تلتزم مثل الاثنيين؛ وهذه أي المغيرة الأولى التي تسمى مفصلة ايضاً تلتزم مثل
المنى في الرحم. و كلمة المثل في الموضوعين إشارة الى أن المولدة تعم النبات ايضاً و ذكر المنى و
الاثنيين و الرحم من باب المثل أي التمثيل فتدبر (ح . ح).

(٤٥) المصورة تطلق بالاشتراك الاسمي على معنيين، و ذلك لأن المصورة عند الأطباء تطلق على الخيال
أعني خزانة الحس المشترك، و قد تطرق هذا المعنى الى الكتب العقلية ايضاً، مثلاً ان الشيخ - قدس
سره - قال في أول الفصل الثاني من رابعة نفس الشفاء (ص ٢٣٥ - بتصحيح الراقم و تعليقه عليه):
«إن القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ما تستقر فيه صور المحسوسات». و غرضنا من العناية
لإخراج الخيال بمعنى الحس المشترك. و بالجملة أن الخيال و المصورة هما اسمان لخزانة الحس المشترك
إلا أن الخيال على اصطلاح الحكماء، و المصورة على اصطلاح الأطباء.

و أما المصورة هي هنا فهي الطابعة، و معناها بالفارسية نقشند و صورتگر. قال الشيخ في الفصل
الثاني من التعليم السادس من كليات القانون (الطبع الوزيري - ص ١٤٠): «و أما القوى الطبيعية
فمنها خادمة و منها مخدومة، و المخدومة جنسان: جنس يتصرف في الغذاء لبقاء الشخص و ينقسم
الى نوعين الى الغذائية و النامية، و جنس يتصرف في الغذاء لبقاء النوع، و هي ينقسم الى نوعين الى
المولدة و المصورة - الى أن قال:

و أما المصورة الطابعة فهي التي يصدر عنها باذن خالقها تبارك و تعالی تخطيط الأعضاء و تشكيلاتها
و تجويفاتها و ثقبها و ملاستها و خشونتها و أوضاعها و مشاركتها و بالجملة الأفعال المتعلقة بنهايات
مقاديرها. و الخادمة لهذه القوة المنصرفة في الغذاء بسبب حفظ النوع هي القوة الغذائية و النامية».

ثمَّ ان المصورة الطابعة من شعب المولدة كما صرح به الشيخ في الفصل الأول من المقالة الثانية من
نفس الشفاء (ص ٧٦ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «و أما المولدة فلها فعلاان أحدهما تخليق البرز

ومحلها المنى في الرحم، كالمفصلة. وربما جعلت من شعب المولدة بجعل وحدة المولدة إعتبارية، كما جعلها بعضهم مجموع القوتين كما مرّ. وأما نحن فقد قلنا، كما قال العلامة الطوسي «قدس سره»: «المصورة عندي باطلة»^(٤٦) وكما قال الإشراقيون: «باسناد الهيئات الجسمانية إلى الهيئات النورية التي

و تشكيله و تطبيعها، و الثاني إفادة أجزاءه في الاستحالة الثانية صورها من القوى و المقادير و الأشكال و الأعداد و الحشونة و الملاسة و ما يتصل بذلك متسخرة تحت تدير المتفرد بالجبروت، فتكون الغازية تمدّها بالغذاء، و النامية تخدمها بالتمديدات المشاكلة ...».

أقول: مراده من الثاني القوة المصورة الطابعة. و إنما قال متسخرة تحت تدير المتفرد بالجبروت، لأن المصورة تكون آلة أو واسطة في هذا الفعل لوجود موجود هو المتفرد بالجبروت، لا أن تلك القوة مستقلة في هذه الأفعال المعجبة، و هذا كلام كامل حكيم غاية الكمال و الأحكام.

قال المحقق الطوسي في المسألة الثانية عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد (كشف المراد ط ٧ - ص ٢٨٩ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «و المصورة عندي باطلة لاستحالة صدورها هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلاً». و تبعه الشارح العلامة في ذلك حيث قال في الشرح: «أثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير و التشكيل بشكل نوع ذى القوة؛ و الحق ما ذهب إليه المصنف من أن ذلك محال ...».

أقول: هذا الاستبعاد جار في جميع أفعال قوى النفس من النامية و الغازية و الجاذبة و غيرها بلا استثناء و لا يختصّ بالمصورة فقط لأن أفعال جميعها معجبة، و المصورة من شئون النفس، و النفس في أفعالها مطلقاً متسخرة تحت تدير المتفرد بالجبروت كما أن غيرها في ذلك كذلك فإن وحدة الصنع و التدير و اتقان الفعل في الكل كلّها تحت تديره. و لا ينافي هذا الحكم الحكيم، قوله تعالى: «هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم» (آل عمران - ٧)، لأن إلغاء الوسائط و الأسباب في فعل الحكيم لغو كما أن نظر العقل في ذلك باهر و الآيات القرآنية معاضدة و من أسمائه الحسنی المصور. و بالجملة أن أفعال النفس كلها عجيبة، و الأمر ينتهي إلى أنها مستندة إلى الملائكة المدبرين الفاعلين بالتسخير لأمر الله و الله من ورائهم محيط. و ان شئت فراجع شرح العين الثانية و الثلاثين من كتابنا «مرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» (ط ١ - ص ٤٧١).

و قوله: «وابعث في المصورة ...» يعني أن رؤسا القوى النباتية هي الثلاث المذكورة من الغازية و النامية و المولدة و الرابعة هي المصورة. ثم الأقوال الواردة في المصورة تجدها في الفصل السابع من الباب الثالث من نفس الأسفار (ط ١ - ج ٤ - ص ٢٥). (ح . ح)

(٤٦) تجريد الاعتقاد، خواجه نصير الدين الطوسي، ص ١٥٩، تحقيق محمد جواد حسيني جلالى. ط دفتر تبليغات اسلامى قم. و ايضاً الأسفار، ج ٨، ص ١٠٨. (م. ط)

في العقول المتكافئة»^(٤٧) والشيخ الغزالي^(٤٨): «بإسنادها إلى الملائكة كما في الشرع الأنور»^(٤٩).

وقوة تفعل شكلاً وخططاً؛ وقف بالسكون على لغة - طبعاً أي فاعل بالطبع، لديهم - متعلق بأول الكلام -^(٥٠) ولديّ ذا شطط لبطلان استناد هذه الأفعال العجيبة المحكمة المتقنة إلى قوة عديمة الشعور، بل هي مستندة إلى الملائكة^(٥١) المدبرين الفاعلين بالتسخير لأمر الله تعالى.

(٤٧) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٤٦٣ و ج ٢، ص ١٦٠. (م.ط)

(٤٨) شرح الهداية الأثيرية، ص ١٨٢، ط ١ عبدالكريم الشيرازي. (م.ط)

(٤٩) در نصوص اسلامي اعم از آيات و روايات شماری از ملائكة مأمور در دو عالم دنیوی و اخروی معرفی شده اند، که هر کدام دارای صفات و ویژگیهای خاصی هستند و وظایفی به عهده آنان نهاده شده که اصطلاحاً ملائكة موكلة نامیده می شوند. مرحوم مجلسی در بحار الانوار تحت عنوان ابواب الملائكة به تفصیل بحث نموده است. رجوع کنید به ج ٥٦، ص ١٤٤، باب ٢٣ (حقیقة الملائكة صفاتهم و شؤونهم و اطوارهم)، ط بیروت. همچنین به مناسبتهاى گوناگون درباره بعضی از ملائكة معروف روایاتی نقل می کند مثلاً درباره میکائیل، ج ٤٣، ص ١٢٧، باب ٥، روایة ٣٢. درباره روح القدس ج ٥١، ص ١٤، باب ١، روایة ١٤. درباره ذوالقرنین، ج ٥٦، ص ١١٣، ٢٢١، ٣٥٧، باب ٢٢. الی آخر. (م.ط)

(٥٠) یعنی أن قوله لديهم ليس متعلقاً بقوله طبعاً، بل متعلق بأول الكلام؛ والمعنى أن لدى القوم - أى على نظرهم و رأيهم - قوة مسماة بالمصورة فاعلة بالطبع تفعل شكلاً و خططاً؛ و لكن هذا الرأى لدى شطط و غلط لبطلان استناد هذه الأفعال العجيبة المحكمة المتقنة الى قوة عديمة الشعور الخ. و قد دريت ما فيه.

ثم المصنف ناظر فی عباراته فی المقام الی ما اشار الیه صدر المتألهین فی شرح الهدایة الأثيرية (ط ١-١٨٢) حيث قال: «و كأنّ المصنف - یعنی به اثر الدين الأبهري - انكر وجود المصورة تبعاً للمحقق الطوسي حيث أحال صدور هذه الأفعال العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها، و الشيخ الغزالي حيث أسند فعلها بل فعل جميع القوى الی ملائكة موكلة بصدور هذه الآثار ففعلها بالاختيار و لذلك لم يذكرها». (ح - ح)

(٥١) ان تفطنت ما حققناه سابقاً في حقيقة الملائكة، امكثك التوفيق ان لم يروا القوى فواعل مستقلة في التأثير، بل وسائط مصححة لقبوله. وان لم ينظروا إليها بالعين العوراء، بل نظروا إلى جهاتها التوراتية في الناحية المقدسة.

غرر في القوة الحيوانية

كما كثيفُ الخلطُ أعضاءً بدا لطيفه روحاً بخارياً غدا
 من أيسر التجويف للقلب انبجس وهو السراج الزيت الأيمن اقتبس
 والحسّ والحركة نوره انشعب وحرّة الشهوة دخنه الغضب
 وزيتُهُ دمٌ صفى من فضله والقلب منه جاذبٌ لأعدله
 فقسطه أمسك ثم أرسله للشريان ما انتقى واعتدلا
 وثلث الروح فنفساني ثم طبيعني وحيواني
 وما إلى الدماغ عدلاً سمكا يقبل ما حسّ وما قد حرّكا
 والنور الإسفهد هذا مظهره منه مطايا ركبتها عسكرة
 بل عرشه قالبه المثالي كالنوم ثم هذه المجالي
 في اللطف والشفيف يشبه الفلك ومنه قسطن في الشرايين سلك
 فما يُعدُّ العضو للحياة دبر ذا الروح فحيوانية
 بسطٌ وقبض القلب والشريان لها لروح الروح ينسبان

غرر في القوة الحيوانية^(١)

المراد بها القوة التي تفعل انبساط القلب والشرايين^{(٢)(٣)}، وانقباضهما للترويح ونقض البخار الدخاني، وهذه هي المقابلة للقوة النفسانية الدماغية، والقوة الطبيعية النباتية وهذا الاطلاق في عرف الأطباء أكثر.^(٤)

(١) القوة الحيوانية من القوى الأول التي يضطرّ البدن اليها في بقاء الشخص أو النوع، و تلك القوى عبارة عن القوة الحيوانية و النفسانية و الطبيعية، و أما القوى الثواني فهي التي ليست مما يضطرّ البدن اليها في بقاء الشخص أو النوع كالسمع و الشم و البصر.
قال الشيخ في الفصل الرابع من التعليم السادس من كليات القانون (الطبع الوزيري - ص ١٤٥): «و أما القوة الحيوانية فيعنون بها القوة التي اذا حصلت في الأعضاء هيبتها لقبول قوة الحسّ و الحركة و افعال الحيوة، و يضيفون حركات الخوف و الغضب لما يجدون في ذلك من الانبساط و الانقباض العارضين للروح المنسوب الى هذه القوة...» (ح . ح)

(٢) أما القلب فبالذات، و أما الشرايين فاعمّ مما بالذات و ما بالعرض، اذ في حركتها أقوال:
احدها أنها بالقوة الحيوانية القائمة بها انفسها و سياتي.

(٣) قال الطبيب الهروي في بحر الجواهر: «شريان بالكسر: رگ جهنده، و هو عرق نابت من القلب ج شرايين. الشريان الصاعد هو جزء من الأورطي. الشريان الوريدي هو الذي يسلك فيه الهواء من الرئة الى القلب ج شرايين، و تندفع فيه الأبخرة الدخانية من القلب الى الرئة و هو اصغر الشرايين اللذين تاتي الرئة و ينشعب فيها، و هو ذو طبقة واحدة ليكون ألين و أطوع للانبساط و الانقباض بخلاف سائر الشرايين فانها ذو طبقتين. الشريانان السباتيان هما شريانان يتفرعان من الشريان الصاعد يذهب أحدهما يميناً و الآخر يساراً، أو يصعدان صعود الوداجين الغائرين يرتفع منهما الروح الحيواني الى الدماغ، و انما سمياً بمرق السبات لما يتصاعد فيهما من البدن رطوبة غروية الى مقدم الدماغ حيث ينقسمان فيه فيحدث السبات». (ح . ح)

(٤) حتى ان كتب كثير من الحكماء خالية عن ذكر القوة الحيوانية بهذا المعنى.

وقد تطلق القوى الحيوانية في عرف الحكماء، وتراد بها القوى النفسانية الدماغية التي كانت مقابلة لها في الاطلاق الأول لاختصاص الحيوان بها^{(٦)(٥)}، وهذا المعنى غير مراد هاهنا.

فقلنا أولاً تمهيداً للمطلق، كما كثيف الخلط اعضاء بدأ^(٧) كذلك لطيفه روحاً بخارياً غداً^(٨)، وذلك الروح البخاري من أيسر التجويف الذي للقلب انبجس، وذلك

(٥) أي تسمى القوى المدركة والمحركة حيوانية، لاختصاص الحيوان بها، لا لاختصاصها بالحيوان، لوجودها في الانسان والملك وغيرهما. وهذا كما في تسمية القوى الطبيعية نباتية كما مر، لاختصاص النبات بها، لا لاختصاصها بالنبات، لوجودها في غيره.

(٦) أي قد تطلق القوى الحيوانية و يراد بها القوى النفسانية الدماغية و ذلك لاختصاص الحيوان بتلك القوى النفسانية الدماغية لا لاختصاصها بالحيوان لوجودها في غير الحيوان من الانسان و الملك و الجن و غيرهم نظير ما قلنا في تعليقة على أول الفرر المتقدمة من أن القوى الطبيعية تسمى نباتية لاختصاص النبات بها لا لاختصاصها بالنبات لوجودها في الحيوان ايضاً. (ح . ح)

(٧) الأعضاء أجسام متولدة من أول مزاج الأخلط كما أن الأخلط أجسام متولدة من أول مزاج الأركان التي هي النار و الهواء و الأرض و الماء. و الخلط جسم رطب سهال يستحيل اليه الغذاء أولاً و أنواعه اربعة و هي الدم و الصفراء و البلغم و السوداء.

ثم ان الشيخ بعد كلامه في القوة الحيوانية و قد نقلناه آنفاً في تعليقة على أول هذه الفرر قال: «و لنفصل هذه الجملة فنقول: أنه كما قد يتولد من بخارية الأخلط و لطائفها بحسب مزاج ما جوهر لطيف هو الروح، و كما أن الكبد عند الأطباء معدن لتولد الأول كذلك القلب معدن لتولد الثاني. و هذا الروح اذا حدث مزاجه الذي ينبغى أن يكون له استعداد لقبول قوة تلك القوة تعد الأعضاء كلها لقبول القوى الأخرى النفسانية و غيرها، و القوى النفسانية لاتحدث في الروح و الأعضاء الا بعد حدوث هذه القوة...» (ح . ح)

(٨) في كليات شرح نفيس في الطب (ط ١ - ص ٢٠): «لانعنى بالأرواح ما يسميه الفلاسفة الناطقة كما يراد بها في الكتب الإلهية، بل نعنى بها جسماً لطيفاً بخارياً يتكوّن عن لطافة الأخلط كتكوّن الأعضاء عن كثيفها، و الارواح هي الحاملة للقوى فلذلك تكون اصناف الأرواح ثلاثة كاصناف القوى حتى يكون لكل قوة روح حامل...»

و كذا في المغنى شرح الموجز في الطب: «لانعنى بالارواح النفوس، كما يراد بها في الكتب الإلهية لأنه في تلك الكتب يطلق الروح و يراد به الجوهر الذي هو غير جسم، بل نعنى بها أي بالارواح في الكتب الطبية أجساماً لطيفة بخارية تتكوّن من لطافة الأخلط المحمودة...»

لأنّ الدّم إذا إنجذب من الكبد إلى التجويف الأيمن من القلب عملت فيه حرارته فانبعث عنه البخار سارياً إلى التجويف الأيسر، فإذا عملت فيه حرارة الأيسر وخاصيته صار روحاً حيوانياً شبيهاً بالأجرام السماوية^(٩). وهو أي الروح السراج^(١٠) وذلك التجويف كالمسرجة، الزيت^(١١) مفعول مقدم^(١٢) - التجويف الأيمن إقتبس، إذ الدّم ينجذب إليه من الكبد، والحسّ والحركة نوره حالكونه إنشعب، وحرّة^(١٣) - خبر مقدم - الشهوة - مبتدأ مؤخر - ومثله جملة تليه دخنه، مصدر دخنت النار دخناً، أي

واعلم أن شرح العين الحادية عشرة من كتابنا «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» يبحث عن الفرق بين الروح البخارى و الروح الإنسانى على الإستيفاء التام؛ وقد ادرجنا فيه رسالة «الفصل بين الروح و النفس» تأليف قسطنطين لوقا اليونانى بتصحيحنا و مقدمة وجيزة حولها.

(ح . ح)

(٩) وذلك لأن الأفلاك و ما فيها عند القائلين بالأفلاك المجسمة أجرام نورية لها طبيعة خامسة غير العناصر الاربعة والطف منها لا تحجب ما وراءها و ان كانت العناصر الاربعة الخالصة أيضاً غير حاجبة، و لذلك فسروا قوله سبحانه: «انا زيننا السماء الدنيا بزينة الكواكب» بقولهم: خصّ السماء الدنيا بالذكر لاختصاصها بالمشاهدة من حيث كونها أقرب السماوات بالنسبة اليها، و لا تكون السماوات السفلى حاجبة لما فوقها. (ح . ح)

(١٠) هذا البيان نظير ما أفاده الشيخ الرئيس فى الفصل العاشر من النمط الثالث من الاشارات فى مراتب قوى النفس الناطقة فى ارتقائها الى عالم الربوبية حيث قال: «و من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، فأولها قوّة استعدادية لها نحو المعقولات و قد يسميها قوم عقلاً هيولانياً و هى المشكورة؛ و تتلوها قوّة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهياً بها لاكتساب الثوانى إما بالفكرة و هى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى؛ أو بالحدس و هى زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة و هى الزجاجة؛ و الشريفة البالغة منها قوّة قدسية يكاد زيتها يضىء؛ ثم يحصل لها بعد ذلك قوّة و كمال أما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن و هو نور على نور؛ و أما القوّة فان يكون لها أن تحصل المعقول المكتسب المفروع منه كالمشاهد متى شاءت من غير انقار الى اكتساب و هو المصباح، و هذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً، و هذه القوّة تسمى عقلاً بالفعل؛ و الذى يخرج من الملكة الى الفعل التام، و من الهيولانى أيضاً الى الملكة فهو العقل الفعّال و هو النار». (ح . ح)

(١١) يعنى أن الزيت مفعول مقدم لاقتبس. و قوله: «التجويف الأيمن» موصوف و صفة. و الضمير فى نوره و حرّة و دخنه راجع الى السراج. (ح . ح)

إرتفع دخانها الغضب وزيتُهُ دَمٌ^(١٢) صفى من فضله^(١٣) عندما فارق الكبد، والقلب منه، أي من ذلك الدَم جاذب لأعدله، وأحمده وأفضله فقسطه - مفعول مقدم - امسك القلب، ثم أرسله كما هو شيمة كل مجرى من مجاري الغذاء للشريان - اللأم بمعنى إلى - ما انتقى أي ما هو المختار، واعتدلاً ليكون كالبنذر للنبت في الشرايين، فإن الدَم فيها قليل، والروح كثير.

والأوردة بعكس ذلك، وثلاث ذلك الروح^(١٤)^(١٥) البخاري كالقوى، حيث

(١٢) إضافة الزيت إلى الضمير للعهد، أي الزيت التي قلنا: انه في الأيمن دم كذا، وكذا وصدر المتألهين «قدس سره»: شبه الدم النقي المرسل من الكبد إلى القلب بمن خلص من لوازم عالم الطبيعة التي كجهنم واعتكف بيت الحرام الذي هو القلب، فحصل له العروج إلى عالم السماء الذي هو الدماغ وصار مظهراً للصور العلمية والملكوية.

(١٣) ضمير فضله راجع إلى الدم، أي الدم صفى من فضوله. وقد دريت في تعليقة على الغرر المتقدمة في القوى النباتية الكلام في الفضل والفضيلة وجمعهما. (ح. ح)

(١٤) لفظ ذلك لامتياز عن الروح الامري الذي هو سر سبحاني وامر رباني، بل هو روح الله؛ كما قال تعالى: «ونفخت فيه من روحي» والروح البخاري من عالم الخلق. وقد قلت بالفارسية:

«روح كه قدسي نگشت و نفس كه ناطق روح بخاري و نفس مسائله باشسد» فالروح الدماغى الذى مضى واحد من الارواح البخارية الثلاثة وهذه الثلاثة في اللطافة مرتبة كطبقات ثلاث من السماء مرتبة في اللطافة.

(١٥) قال صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثرية (ط ٢٠٢٠١)؛ «ان لكل واحدة من هذه القوى الإدراكية حامل خاص و موضع خاص، أما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن لطائف أخلاط الأربعة كما أن الأعضاء حادثة عن كثائفها على نسبة محدودة و هو المسمى بالروح البخارى هو حامل لجميع القوى المدركة و المحركة منبعها القلب الصنوبرى و من ثم يتوزع على مواضعه العالية و السافلة فما يصعد منه إلى معدن الدماغ على أيدي خوادم الشرايين معتدلاً بتبريده فائضاً إلى الأعضاء المدركة و المحركة منبثاً في جميع البدن يسمى روحاً نفسانياً، و ما يسفل منه إلى الكبد بأيدي سفراء الأوردة الذى هو مبدء القوى النباتية منبثاً في أعماق البدن يسمى روحاً طبيعياً، فالرئيس المطلق هو القلب، و لو كان الدماغ غير آخذ منه بل مبدءاً للروح كان كثير الحرارة مفتقراً إليها في التسخين و التلطيف فما كان بارداً رطباً و لا شتمل سريعاً بانضمام الأفعال المسخنة من الحركات و الانتقالات الفكرية...» (ح. ح)

علمت أنها طبيعية نباتية كبدية، وحيوانية قلبية، ونفسانية دماغية، فنفساني أي روح نفساني منبعه الدماغ، ومجراه الأعصاب.

ثم روح طبيعي، منبعه الكبد ومجراه الأوردة، وروح حيواني منبعه القلب ومجراه الشرايين وما من ذلك الروح إلى الدماغ في مسالك بعض الشرايين. عدلا، أي للتعديل، وكسر سورة حره الذي اكتسب من القلب الحار ببرد الدماغ البارد سمكا، وارتفع يقبل ما حسن وما قد حركا، أي يقبل قوتي الحس والحركة.

والنور الإسفهد^(١٦) هذا الروح مظهره ومتعلقه وتوسطه يتعلق بقشره وغلافه الصاين له وهو البدن، إذ لا بد في تصرف اللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية من متوسط، يناسبهما منه، أي من هذا الروح، مطايا ركبتها عسكريه^(١٧)، أي عسكري التور

(١٦) التور الإسفهد هو النفس الناطقة، وكلمة الإسفهد معربة سبهيد بالفارسية، وسبهيد مخفف سباه بد، وتركيبه نحو سبهسالار أي بد سباه وسالار سباه، وسردار سباه، و«بد» بضم الباء وسكون الدال بمعنى الصاحب والأمير والزعيم والرأس والقُدوة؛ و«سالار» أيضاً كذلك؛ و«سباه» معناه الجيش والعسكر أي صاحب العسكر وأميرهم وقُدوتهم. والمراد من العسكر قوى النفس الناطقة، وهي أمير تلك القوى. وتعبير النفس الناطقة بالنور الإسفهد من اصطلاحات الشيخ الإشراق لأنه يعبر عن النفس الناطقة بالنور الإسفهد وعن بدنها بالصيصية، والصيصية بمعنى القلعة، وهي بالفارسية «دژ»، وحيث أن النفس نور اسفهدى، وقواها عسكريها، كان البدن صيصيتها. وله اصطلاحات خاصة أخرى في الكلمات الحكمية وكتابه «حكمة الإشراق» مشحون بها. قال في آخر الفصل الثامن من المقالة الثانية من حكمة الإشراق (ط ١ ص ٣٥٤) في البحث عن مدبر الفلك: «وقد نسميه التور الإسفهد» وقال القطب الشيرازي في الشرح: «أى وقد نسمى مدبر الفلك وهو نفسه الناطقة التور الإسفهد لأنه باللسان الفهلوى زعيم الجيش ورأسه، والنفس الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهد البدن».

وقد جمعنا في كلمة واحدة من كتابنا «الف كلمة وكلمة» جميع اصطلاحات الشيخ الإشراق في المنطق والحكمة. (ح.ح)

(١٧) قد دريت أن العين الحادية عشرة من كتابنا «عيون مسائل النفس»، وشرحها «سرح العيون في شرح العيون» يبحث على الاستيفاء عن الروح البخارى والروح الانساني والفرق بينهما، وكذلك الدرسان ١٢٩، و ١٣٠ من كتابنا الفارسي في معرفة النفس المسمى بـ «دروس معرفت نفس» في البحث عن الأرواح البخارية في بيان ما في المقام مطلوب جداً، ونكتفى هاهنا بما حرره الشيخ

الإسفهبند. وهؤلاء العسكر الذين صاروا قطآن هذه الصيصية البدنية هم القوى، بل عرشه، أي سرير النور الإسفهبند قاله المثالي^(١٨). يعني إن سئلت الحق فمتعلقه الأول

الإشراقى فى حكمة الاشراق و شارحه قطب الدين الشيرازى، فنقول أولاً: إن الروح البخارى مطية أولى للنفس الناطقة و كلما كان مزاجه أعدل كان آثار النفس أقوى و أنور، و المزاج الأعدل تفيض عليه نفس أفضل. و أما ما فى حكمة الإشراق و شرحه فهو ما يلى:

النور الاسفهبند لكونه فى غاية اللطافة و النورية لأنه مجرد لاظلمة فيه من حيث ذاته لايتصرف فى البرزخ لكونه فى غاية الكشافة و الظلمة و الشيء أنما يتصرف فى ما بينه و بينه مناسبة كاللطيف فى اللطيف و الكثيف فى الكثيف، لا فى ما لامناسبة بينهما كاللطيف فى الغاية فى الكثيف فى الغاية، إلا بتوسط مناسبة ما و هى ما له أى للنور الاسفهبند مع الجوهر اللطيف الذى سموه الروح أى الحيوانى و هو بخار لطيف شفاف يحدث من لطافة الأخلاط و خلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة؛ و منبعه التجويف الأيسر من القلب و ذلك لأن الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الأيمن من القلب عملت فيه حرارته فيتميز عنه البخار سارياً الى التجويف الأيسر فاذا عملت فيه حرارة الأيسر و خاصيته صار روحاً حيوانياً شبيهاً بالأجرام السماوية فى لطفه و شفيفه و نوريته و قربه من الاعتدال و بعده عن التضاد فلذلك قال فى بيان مناسبة الروح اذ فيه من الاعتدال و البعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية ...

هذا ما اردنا نقله فى المقام من حكمة الاشراق و شرحه. و نختم الكلام بما حررناه فى الكلمة ٣٢١ من كتابنا الف كلمة و كلمة و هو ما يلى:

روح بخارى لطيف ترين اجسام است به گونه اى كه كأن برزخ بين مجرد و مادى است، و آن از امتزاج لطائف ارکان اربعة بعضى با بعضى حاصل مى شود. و مراد از لطائف ارکان اربعة اخلاط اربعة دم و صفراء و بلغم و سوداء است. اين روح بخارى، مطيه اولى نفس است زیرا كه نفس اگر چه جسمانية الحدوث است و لكن در عين حال تعلق روح مجرد با جسم كثيف بى واسطه جسم لطيف، معقول و ممكن نيست. و هر چه اعتدال روح بخارى بيشترو بهتر باشد آثار نفس قويتر و نورانى تر است فتدبر. (ح . ح)

(١٨) قد علمت أن الروح البخارى من موجودات عالم الطبيعة، و أما البدن المثالى المعبر بالقالب المثالى و البدن النورى أيضاً فهو مجرد عن المادة و أحكامها، و برزخ بين مجرد المحض و بين المادى الصفرى، فالقالب المثالى من صقع النفس الناطقة و العرش محلّ انفاذ حكم ذى العرش فافهم. فالقالب المثالى هو المتعلق الأول لذلك النور الأسفهبند؛ و ذلك النور الاسفهبند يتعلق ببدنه الطبيعى بعد تعلقه بذلك البدن النورى و الروح البخارى، أعنى أن متعلقه الأول هو ذلك العرش، و متعلقه الثانى هو الروح البخارى، و متعلقة الثالث هو بدنه الطبيعى و إن كان كل واحد منها من مراتبه؛ و قوله: «ثم هذه

هو الصّورة المثاليّة، فهذا الروح متوسط في اللطافة بينها وبين ما دونه، كما أنّ الدّم الصافي اللطيف متوسط بين هذا الروح وبين البدن الكثيف كالنّوم، أي كما أنّه في النّوم يظهر في القالب المثالي^(١٩)، وبه يمشي ويطش ويصر ويسمع ويخاطب ويخاطب وغير ذلك. فكون النّفس تارة بارزة في هذا البدن الطبيعي، وتارة تاركة إيّاه وظاهرة بالصّورة المثاليّة يرشدنا إلى تجرّدها عن البدن.^(٢٠)

ثم هذه المجالي، أي متعلقه الثانوي والثالثي هذه المجالي الطبيعيّة، ثم إنّ هذا الرّوح في اللطف والشفيف يشبه الفلك^(٢١)، ولا سيّما ما صعد منه إلى الدماغ وتردّد في تجاويفه الباردة فاعتدل مزاجه وقلّ شفيفه فحدثت فيه صقالة مرآتيّة يصلح لظهور

المجالي؛ عطف على قلبه المثالي، وناظر إلى متعلقه الثانوي والثالثي؛ ومن هاهنا تنتقل إلى معنى من معاني قوله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فتدبر. (ح - ح) (١٩) ناظر إلى كلام الشيخ السهروردي في مغايرة النفس للبدن بل في تجرّدها عن البدن، وقد نقله ابو القضاة الشيخ البهائي في المجلد الرابع من الكشكول (ط ١ - نجم الدولة - ص ٣٩٧) حيث قال: «الشيخ السهروردي استدل على مغايرة النفس للبدن بأن النفس كما يتعلّق بالبدن العنصري المحسوس في عالم الحسّ يتعلّق أيضاً بالأبدان البرزخيّة والهيّا كل المثاليّة على ما يعلم ويشاهد في المنام ببلاد غير بلادنا وفي بلد صغير أو كبير وغير ذلك ممّا يعلم منه يقيناً أنه ليس البدن العنصري، ويشاهد ذلك البدن كما يشاهد البدن العنصري لا غير، فعلم أن النفس مغايرة لهذين البدنين نسبتها إليهما على السواء».

ثم ان تفصيل البحث عن كلام السهروردي في مغايرة النفس عن البدن و تجرّدها عنه يطلب في كتابنا «الحجج البالغة على تجرّدها النفس الناطقة»؛ وكذلك رسالتنا الفارسية المطبوعة الموسومة بـ «انسان در عرف عرفان» تتضمّن واقعات في أحوال السالكين و اصولاً قويمّة متفرعة عليها في معرفة النفس تجديدك في المقام. (ح - ح)

(٢٠) أي البدن الطبيعي، اذ لو انطبعت فيه لم يتحقق بدونه. والحال انها لا تستعمل أكثر قواه الطبيعيّة المدركة والمحركة واعضائه، فانها حينئذ مكثفة بالقالب المثالي، وقواه عنها وهي بذاتها مجردة عنها، فكما أنها في النّوم ونحوه مجردة عن الجهات والاحياز والاضاع الطبيعيّة؛ ونحوها كذلك مجردة بذاتها عن صور الجهات والاحياز والاضاع.

(٢١) تقدمت الإشارة منّا إليه آنفاً في تعليقة على أوائل هذه الفرر في القوة الحيوانية عند قوله: «صار روحاً حيوانياً شبيهاً بالأجرام السماوية». (ح - ح)

العالم المثالي والملكوتي فيه. والمعتدل المتوسط بين الاطراف كالحالي عنها؛ فاذا سمعت العرفاء يقولون: «في الإنسان شيء كالفلك، وشيء كالملك، وشيء كالجان وشيء كالحيوان» وهكذا فهذا أحد وجوه فلكيته^(٢٢) ومنه، أي من هذا الروح قسط في الشرايين سلك الينبث في جميع اطراف البدن، كما من دم القلب على ما مرّ سلك قسط في الشرايين، إذا عرفت هذا كله. فما أي قوة يعدّ العضو^(٢٤) للحياة أي لكونه حيًا، كما يقال: «القوة الحيوانية قوة بها، تستعدّ الأعضاء لقبول الحس والحركة دبر ذا الروح» كما مرّ من التعريف^(٢٥) الذي ذكرناه في أول المبحث^(٢٦).

(٢٢) انما قلنا: «أحدها» لان فيه الفلكية من وجوه:

ومنها: الفلك الذي في خياله، سيما ان كان هيوياً؛ لان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن ماهياتها. هذه الماهيات ووجوداتها الطبيعية والعينية كل مع الآخر، والكل مع وجوداتها العلمية، وهذه كل مع الآخر، سواء كانت في الازهان العالية أو الساقلة، ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك؛ اذ الوجود طبيعة مقولة بالتشكيك فيها التنحية. ومنها: الفلك العقلي وهو الفلك الحقيقي، اذ حصل منه ما هو وهل هو ولم هو، وفيه مراتب متفاضلة.

(٢٣) يعني أن هذا الوجه الذي اشرنا اليه هو أحد الوجوه التي قالوا في فلكية الانسان، وذلك لأن

الانسان له تقلبات في صور الموجودات طوراً بعد طور، وفيك انطوى العالم الاكبر. (ح . ح)

(٢٤) يعدّ من الاعداد أي قوة تهتّى العضو لقبول الحياة، وتذكير الفعل وتأنينه على السواء مراعاة لظاهر

ما اعنى لفظه ومعناه؛ وقوله دبر عطف على يعدّ، وذا الروح مفعوله، و كان الأولى أن يقول يدبر

الروح ليتوافق المعطوف والمعطوف عليه؛ وقوله فحيوانية خير لقوله فما يعدّ. (ح . ح)

(٢٥) أي فيه جمع بين الرسمين.

(٢٦) ناظر الى ما قال في صدر هذه الغرر في تعريف القوة الحيوانية من أن «المراد بها القوة التي تفعل

انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح و نفث البخار الدخاني»؛ و أما التعريف الأول هاهنا

و هو قوله: «فما أي قوة يعدّ العضو للحياة، كما يقال: القوة الحيوانية قوة بها تستعدّ الأعضاء لقبول

الحس و الحركة» فلم يذكرها من قبل؛ ففى هذا البيت جمع بين التعريفين المذكورين في بيان القوة

الحيوانية. و قوله: «لروح الروح» بفتح الراء في الأول و ضمّها في الثاني أي لبيسط الروح البخارى. و

الروح بالفتح هو البسط و الراحة و الأريحية، و المروحة مشتقة منه، ففيه اشارة الى التعريف الأول

من ان القوة الحيوانية تفعل انبساط القلب و الشرايين. (ح . ح)

فحيوانية، أي قوة حيوانية، ثم بينا ذلك التديير بقولنا: بسط وقبض القلب والشريان
وما يضاف إليه بسط محذوف بقرنية ما يتلوه لها متعلق بقولنا: يُنسيان. لِرُوحٍ بفتح
الراء - الرُوح - بضم الراء - تعليل للبسط يُنسيان.



مركز بحوث الكمبيوتر بالرياض

غرد في حركة الشرايين

وكونها تحرك القلب اشتهر
 أما الشرايين ففيهن اختلاف
 فهل على التوتير تهوي تصعد
 أم هل على بسط وقبض نبضت
 من بسطه تقبض تبسط إن قبضت
 أو بتشاكل تكون تبعه
 أودان بالطبع من الشريان
 أودان من جاذبة ودافعة
 أو إن حيوانية ذا تقتضي
 واختلفت مع ما بقلب بالعدد
 فالقلب والشريان كالمستوقد
 وهذه القوة كالمؤجج
 أو إنها مثل قيان لعبت
 فالقلب من صدر وذا من خارج
 لدى أطبائهم إلا من ندر
 آراؤهم من سلف ومن خلف
 بلا انبساط وانقباض يوجد
 وذا بأن تكون قلباً تبعت
 فالقول بالمدو بالجزر انتهض
 كما إذا حرك أصل فرعه
 وجا بشرطين له ضدان
 للروح واغتداؤه ذا استتبعه
 لا أنه حركتها بالعرض
 لا نوعاً أقوال وذا منها أسد
 وقودها دم كفحم موقد
 والصدر مثل منفخ مفرج
 دنت وبنات طفرت ما فترت
 مستنشق خمس بواحد يجي

غرر في حركة الشرايين!

لما كان في حركة الشرايين اقوال آخر، غير القول باستنادها إلى القوة الحيوانية، اردنا ذكرها وضبطها، لأن العلم بكيفيتها من المهمات، إذ عليها وعلى حركة القلب يدور فلك الحياة، فقلنا: وكونها، أي كون القوة الحيوانية تحرك القلب اشتهر لدى اطباهم، أي أطباء الحكماء^(١)، إلا من ندر منهم.

أما الشرايين ففيهن، أي في حركتهن - بحذف المضاف - اختلف آراؤهم، أي آراء الأطباء من سلف ومن خلف. فهل على التوتير تهوي الشرايين وتصعد^(٢) بلا انبساط وانقباض يوجد في الشرايين، أي بلا اتساع وضيق فيها، بل مجرد ارتفاع وانخفاض. ام هل على بسط أي اتساع وقبض، أي ضيق نبضت، أي تحركت؟ وذا إما أن يكون بالتبعية^(٣) لحركة القلب، وإما أن يكون بالاستقلال، والاول يتشعب على قولين:

(١) قال في مفتاح الضرر المتقدمة في القوة الحيوانية: «و هذا الإطلاق - أي اطلاق القوة التي تفعل انبساط القلب ...- في عرف الأطباء اكثر»؛ وقال في تعليقه هناك: «حتى أن كتب كثير من الحكماء خالية عن ذكر القوة الحيوانية بهذا المعنى». (ح . ح)

(٢) أي الشرايين مثل وتر القوس تتحرك و تضطرب بدون انبساط و انقباض منها. (ح . ح)

(٣) فيه ايماء إلى وجه ضبط بان نقول: حركة الشرايين إما بمجرد ارتفاع وانخفاض بلا انبساط وانقباض. وإما معهما.

والثاني: إما بالتبعية، وإما بالاستقلال. والتبعية: أما بالتشاكل، وأما في مطلق البسط والقبض. والاستقلال: إما بان مبدء الحركة طبع الشرايين، أو طبع الروح، أي قوة طبيعية فيه. وأما قوة خارجة عنهما هي القوة الحيوانية.

أحدهما، ما اشرنا إليه بقولنا: بان يكون الشرايين قلباً تبعته، بحيث من بسطه، أي بسط القلب تقبض الشرايين، وتبسط الشرايين ان قبض القلب، وذلك لانه اذا انبسط القلب بالحركة التي فيه توجه الروح إليه من الشرايين فينقبض الشرايين، واذا انقبض القلب توجه ما فيه من الروح إلى الشرايين ولزم انبساط الشرايين. فالقول بالمد والجزر إنتهض؛ أي هذا هو القول، بأن حركة الشرايين على سبيل المد والجزر.

والآخر، ما اشرنا إليه بقولنا: او بتساكل تكون الشرايين تبعه؛ أي تبع القلب في الحركة، بأن يكون انبساطها بانبساطه وانقباضها بانقباضه لا يتخالف، كما في القول بالمد والجزر، كما اذا حرك اصل كالشجرة، فرعه او الثاني يتشعب على اقوال:

احدها: قولنا اودان، أي البسط والقبض، بالطبع من الشريان؛ فلكن قلتم: «الطبيعة لا تصدر عنها حركتان متضادتان» قلنا: وجا بشرطين له، أي للطبع ضدان، فطبيعة الشريان إذا عرض للروح الذي فيه نماء^(٤) من شأنها ان تبسطه، واذا عرض له احتراق تقبضه كالطبيعة الأرضية تقتضي السكون في الحيز الطبيعي، بشرط وجدان الحالة الملايمه، والحركة إليه بشرط فقدانها.

وثانيها: قولنا: اودان، أي البسط والقبض من جاذبة ودافعة للروح واغتذاؤه، أي إغتذاء الروح ذل؛ أي المذكور من البسط والقبض استبعه؛ اذ الروح معتد، أي بالهوا عند صاحب هذا القول. وان كان اغتذاء المركب^(٥) بالبسيط باطلاً^(٦) في الواقع،

(٤) كلمة نماء فاعل لفعل عرض، كما أن الجملة التالية أعنى قوله و اذا عرض له احتراق، كان احتراق فاعلاً لفعل عرض، و الروح هو الروح البخارى، و ضمير فيه راجع الى الشريان؛ يعنى أن طبيعة الشريان ذات خصيصة إذا عرض نماء للروح البخارى الذى فى الشريان تبسط تلك الطبيعة الشريان، و اذا عرض لذلك الروح البخارى احتراق تقبض تلك الطبيعة الشريان. و أما تنظير المطلب بقوله: «كالطبيعة الأرضية ...» فقد دريت حقيقة الأمر فى هذه المسألة بما اشرنا اليه فى تعليقه على «غرر فى الصورة النوعية» فى آخر الفريدة الأولى من هذا المقصد. (ح . ح)

(٥) وايضاً باطل، لان الجذب والدفع والامساك بالألياف المتطاولة والمستعرضة والموربة وليست فيه.

(٦) المراد من المركب هاهنا هو الروح البخارى، و من البسيط هو الهواء، و البسيط يصير غذاء بعد اطوار من استحالته على ما مرّت الإشارة إليها فى غرر معقوده فى القوة النباتية. (ح . ح)

على التحقيق، وكل مغتد فيه قوة جاذبة وقوة دافعة.
 وثالثها قولنا: أو أن قوة حيوانية ذات تقاضي، لا أنه حركتها، أي حركة الشرايين
 بالعرض لحركة القلب، أي لها قوة حيوانية على حدة وراء ما للقلب، كما قلنا:
 واختلفت قوتها الحيوانية مع ما، أي مع حيوانية قائمة بقلب بالعدد، لا أنها تختلف
 معها نوعاً. لتمائل اثريهما. أقوال: متعلق بأول الكلام^(٧). وذا، أي القول الأخير
 وهو أن حركتها بالقوة الحيوانية. منها: أي من جملة الأقوال اسد واحكم ودلايلها
 وتزييفاتها، يطلب من «شرح القانون»^(٨) للعلامة الشيرازي^(٩) لا يسعها هذا المختصر.

(٧) أول الكلام هو قوله: فهل على التوتير ... يعني فهل حركة الشرايين على هذا الوجه، أو على هذا
 الوجه أقوال. (ح . ح)

(٨) لازم به ذكر است از اين كتاب تنها يك نسخه خطي در كتابخانه ملی جمهوری اسلامی ايران
 وجود دارد كه به علت فرسودگی شديد رياست محترم آن كتابخانه حاضر نشدند كه ما از آن
 كپی برداریم و در سایر كتابخانه های دیگر مانند مجلس شورای اسلامی و دانشگاه تهران و غيره
 نیز هیچ گونه نسخه خطي دیگری و با چاپی از آن وجود ندارد. (م. ط)

(٩) قال الشيخ البهائي في المجلد الخامس من الكشكول (ط نجم الدولة - ٤٩٩): «الشارحون لكتاب القانون
 للشيخ الرئيس: ١- عز الدين الرازي ٢- قطب الدين المصري ٣- افضل الدين محمد الجويني ٤- ربيع الدين
 عبدالعزيز بن عبد الجبار الجلبلي ٥- علاء الدين ابي الحزم القرشي المعروف بابن النفيس ٦- يعقوب بن
 اسحاق السامري الطيب بمصر ٧- يعقوب بن اسحاق الطيب المسيحي المعروف بابن القف ٨- هبة الله
 اليهودي المصري، ٩- المولى الفاضل مولانا قطب الدين العلامة الشيرازي».

أقول: و من شروح القانون شرح شمس الدين محمود الأملي صاحب نفائس الفنون، و قد طبع هذا
 الشرح في هند، نسخة منه موجودة في مكتبتنا.

ثم الأقوال في حركة الشرايين قد انتهت الى ستة: الأول أن حركتها على التوتير أي تهوى و تصعد
 بلا انبساط و انقباض فيها. الثاني على البسط و القبض على سبيل المد و الجزر بتبعية حركة القلب
 على التخالف أي تقبض من بسط القلب و تبسط من قبضه. الثالث أن حركتها بتبعية حركة القلب
 أيضاً و لكن على التشاكل أي يكون انبساطها بانبساطه و انقباضها بانقباضه. الرابع أن حركتها
 بالاستقلال من طبع الشرايين بلا مدخلية تبعية. الخامس أن حركتها بالاستقلال أيضاً من جاذبة و
 دافعة للروح البخاري المغتدى بالهواء. السادس أن حركتها بالاستقلال ايضاً، و مبدء الحركة هو
 القوة الحيوانية التي في الشريان وراء ما للقلب أي تلك القوة الحيوانية التي في الشريان تخالف القوة
 الحيوانية التي في القلب بالعدد و تماثلها بالنوع، و هذا اسد الأقوال. (ح . ح)

تمثيل:

فالقلب^(۱۰) والشريان كالمستوقد للحداد، وقودها دمٌ فيها كفحم موقد - بصيغة المفعول - وهذه القوة كالمؤجج في المثال الظاهر، والصدر المحصل للهواء من خارج بالتنفس، مثل منفخ للحداد، مفرج للقلب والشرايين القريبة من القلب. وأما الشرايين البعيدة فيجتذب الهواء في مسام البدن من الخارج، ولو كان من القلب ايضاً، لزم أن يكون مقدار الهواء الوارد عليه في غاية الكثرة، وذلك يفضي إلى فساد مزاج الروح. وقوامه وإطفاء حرارته.

مثال آخر^(۱۱):

(۱۰) وقود به ضم واو افروخته شدن آتش است، و به فتح آن هیزم است که در این تمثيل مراد است و مقصود از آن خون است که بسان فحم موقد است یعنی مانند انگشت آتش بر افروخته است. و مستوقد به فتح قاف جای بر افروخته شدن آتش است که کوره آهنگری مراد است. و الأجاج: تلهب النار، و مؤجج اسم فاعل آتست؛ و مراد از قوه، قوه حیوانیه است که مؤجج یعنی بر افروزنده آتش است. و منفخ به کسر میم اسم آلت است که به معنی دم آهنگری است. و فی منتهی الأرب: مسام الجسد سوراخهای بن هر موی. و فی الصحاح: السُمُّ: الثقب و منه سَمُّ الخياط، و مسام الجسد: ثقبه. یعنی أن الشرايين البعيدة تجتذب الهواء فی ثقب البدن من الخارج فقط، و لو كانت الشرايين البعيدة تجتذب الهواء من القلب ايضاً لزم أن يكون مقدار الهواء الوارد عليه فی غاية الكثرة و ذلك يفضي إلى فساد مزاج الروح البخاری و قوامه و اطفاء حرارته. (ح. ح)

(۱۱) أي تمثيل آخر. و قوله: «مثل قيان... القيان بالكسر جمع القينة بالفتح؛ و فی صحاح الجوهري: «القينة الأمة مغنية كانت أو غير مغنية و الجمع القيان. و بعض الناس يظن القينة المغنية خاصة و ليس هو كذلك...» و المراد من القيان فی البيت المغنيات؛ و قد شبه القلب و الشرايين و ارواحها البخارية فی انبساطها و انقباضها بإماء مغنية لعبت، دنت كل واحدة منهن إلى الأخریات تارة، و بانت تارة اخرى، طفرت ما فترت لأنها فی القبض و البسط على اسلوب موسيقاری موزون و نظم مهيج مطرب من غير فتور و فترة.

اقول: و يناسب فی المقام نقل نكته من كتابنا «الف نكته و نكته» و هو ما يلي: «نكته ٦٥٣ - در فصل اول از جمله اولی کلیات قانون شیخ رئیس (ص ١٥١-٢٥٦ ط وزیري) آمده است که در

أو أنها، أي القلب والشرابين وارواحها في انبساطها وانقباضها مثل قيان، أي
اماء مغنية^(١٢) لعبت دنت كل واحدة منهن إلى الآخريات تارة وبانت تارة أخرى،
ظفرت ما ففرت عن الحركات فالقلب من صدر، أي من هوائه وذا، أي الصدر من
خارج، أي من هواء خارج مستشق خمس من ضربان القلب بواحد، أي بتنفس
واحد من الصدر يجي، يعني بمقدار تنفس واحد معتدل ينبسط وينقبض القلب
خمس مرات.



نبض طبيعت موسيقارى است، بعض از عبارات شيخ ابن است: النبض حركة من أوعية الروح
مؤلفة من انبساط و انقباض لتبريد الروح بالنسيم - الى قوله: و ينبغي أن تعلم أن فى النبض طبيعة
موسيقارية موجودة فكما أن صناعة الموسيقى تتم بتأليف النغم على نسبة بينها فى الحدة و الثقل، و
بأدوار ايقاع مقدار الأزمنة التى تتخلل نقراتها، كذلك حال النبض فإن نسبة أزمنتها فى السرعة و
التواتر نسبة ايقاعية، و نسبة أحوالها فى القوة و الضعف و المقدار نسبة كالتأليفية؛ و كما أن أزمنة
الايقاع و مقادير النغم قد تكون متفقة و قد تكون غير متفقة، كذلك الاختلافات فى النبض قد
تكون منتظمة و قد تكون غير منتظمة.

و ايضاً نسب أحوال النبض فى القوة و الضعف و المقدار قد تكون متفقة و قد تكون غير متفقة بل
مختلفة و هذا خارج عن جنس اعتبار النظام. و جالينوس يرى المقدار المحسوس من مناسبات الوزن ما
يكون على إحدى هذه النسب الموسيقارية المذكورة - الى قوله - : و الوزن تقع فيه النسب الموسيقارية
و نقول ان الوزن اما أن يكون جيدالوزن، و اما ان يكون ردى الوزن ...».

ثم اعلم أن قوى العالم الكبير بأسرها ايضاً على نحو ما قرّر فى قوى الانسان فتنبه على معنى من
معانى الأثر النبوى و العلوى - صلوات الله و سلامه عليهما - : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فافراً

وارقه. (ح . ح)

(١٢) ومنه قول الشاعر:

خضرت الحرير على قوام معتدل
تبغى التمتع ثم يمنعها الخجل

حفت بسر كالقيان تلخصت
فكانها والريح جاءت تميلها

[١٣٦]

غرر في النفس الناطقة

النفسُ في الحدوثِ جسمانيةٌ وفي البقاءِ تكونُ روحانيةٌ
فأعورُ جسمُها شَبَّهَها كما يحدها الذي نَزَّهَها
لم تتجافِ الجسمُ إذ تَرَوَّحَتْ ولم تجافِ الروحُ إذ تَجَسَّدَتْ
فكلُّ حدٍّ مع حدٍّ هو هو وإن بوجهٍ صحَّ عنه سلبه

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

غرر في النفس الناطقة^(١)

(١) لا يخفى على من لم يهمل نفسه و لم ينسها أن افضل المعارف هو معرفة الانسان نفسه فان معرفتها هي احدى الطرق بل كلها لايبات الواجب بذاته، و باب الغيب يفتح لنا بمعرفة النفس الناطقة، و الإيقان بالمعاد المفضى الى تحصيل السعادة الأبدية معلق بآبائنا، واثبات أنها ليست بجسم و لا عرض و لا مزاج، بل جوهر قائم بنفسه، غائب عن الحواس و الأوهام، غير مخالط للمادة، روحاني النسيج و السوس، برىء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام و العقل، لا يفسد بفساد بدنه العنصرى، بل غير قابل للموت، باق ببقائه الأبدى؛ و أن علم الانسان و عمله جوهران مقومان لذاته و هما يتحدان به اتحاداً و جودياً - أى الانسان ليس إلا علمه و عمله - و أن علمه مشخص روحه، و عمله مشخص بدنه الأخرى؛ و أن جزاءه على وفق علمه و عمله، بل العلم و العمل نفس الجزاء؛ و أن المعرفة بذر المشاهدة؛ و أن الملكات مواد الصور البرزخية من الأبدان المكسوبة و المكتسبة، يعبرون عن تلك الصور بتجسم الأعمال من الجسم بمعناه الدهرى، و عن الإنسان بأنه في هذه النشأة نوع تحته أفراد، و فى الآخرة جنس تحته أنواع.

ثم إن كتابنا العظيم «سرح العيون فى شرح عيون مسائل النفس» يبحث عن ست و متين عيناً من عيون مسائل النفس، و قد انهيناها فى بعض مسفوراتنا بنظر الى ستة مباحث تلخيصاً و هى: أن النفس ذات وحدة شخصية، و أنها تغاير بدنها تغايراً لا يباين وحدثها الشخصية، و أن لها تجرداً مثالياً برزخياً، و أن لها تجرداً عقلياً، و أن لها فوق مقام تجردها العقلى، و أن هذا الشخص الواحد انسان طبيعى و انسان مثالى و انسان عقلى و انسان لاهوتى.

و بالجملة أن مبحث النفس من غرر المباحث الحكيمية فى جميع الصحف العلمية و الذّ المعارف و أعزّها بعد معرفة الله تعالى شأنه معرفة الانسان نفسه، و هى من أهمّ المعارف و أجلّها، كيف لا و مفتاح العلوم بيوم القيامة و معاد الخلائق هى معرفة النفس و مراتبها، و معرفتها أمّ الحكمة و أصلها، و مفتاح خزائن الملكوت، و مرعاة معرفة الرب لكونها مثال مظهرها ذاتاً و صفةً و فعلاً، و فى الحديث عنه - صلى الله عليه و آله و سلم: ما خلق الله شيئاً أشبه به من آدم. (ح . ح)

النفس في الحدوث جسمانية^(٢٢)، وفي البقاء تكون روحانية مجردة، يعني أن

(٢) اعلم: ان الاحتمالات التي لها قائل اربعة في هذا المقام:

الاول: ان النفس جسمانية حدوثاً وبقاءً وهذا مذهب القائلين بتجسّمها من المتكلمين والطباعية والدهرية الذين حكى الله تعالى عنهم في كتابه «المجيد» بقوله: «ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما يهلكنا إلا الدهر» وهؤلاء تمزبوا أحزاباً:

فمنهم من يقول: انها الروح البخاري وانها جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم.

ومنهم من يقول: انها الدم لما سمع انه يقال النفس السائلة على الدم، إلى غير ذلك من الأقاويل الباطلة.

وقد قيل: في النفس أربعون قولاً.

والثاني: انها روحانية حدوثاً وبقاءً، وهذا قول المشائين القائلين انها مجردة ذاتاً لا فعلاً حدثت في الجنين في الشهر الرابع متعلقة به لا منطبعة فيه.

والثالث: القول الذي قلنا به وهو قول صلوات الله عليهم من الحكماء وكثير من العرفاء: وهو انها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وما يقول العارف الشيخ فريد الدين عطار «قدس سره»:

تن زجان نبود جدا، عضوی ازوست جان زكل نبود جدا، جزوی ازوست

ناظر إلى هذا والمراد بالجزء التناهي الشدي بالنسبة إلى النور الغير المشاهي شدة ومدة وعدة.

والرابع: عكس هذا، أي تكون روحانية الحدوث جسمانية البقاء، وهذا في بعض النفوس على قول التناسخية، فان النور الاسفهد كان روحانياً طاهراً في أول الامر، فاذا سكنت في الصيصية وتلوثت بلوث الصفات النباتية والحيوانية صارت جسمانية، أي شديدة التعلق بالاجسام الطبيعية ولوازمها لا جسماً، اذ فرق بين بين الجسم والجسماني ولا جسمانياً كالمنطبعات، بل هذا في البعض شيء يقول به الكل من أهل التحقيق.

فان النفس ان كانت كذا صارت داخلة في الجسم غالبية عليها أحكامه، إلا انها تصير في النشأة الاخرى جسمانية برزخية وأخروية لا كمن يصعد إلى عالم المعنى ويتخلص عن عالم الصورة وقول المولوي في «المنوي»:

ابن بخاك اندر شد وكل خاك شد وان نمك اندر شد وكل پاك شد

ناظر إليه.

(٣) آراء القوم في النفس كثيرة جداً، وقد قال المناوي في شرحه على القصيدة العينية للشيخ الرئيس: «اختلف الأولون والآخرون على مر الأيام والأعوام في النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا، على زهاء مائة قول...».

وقد ذكر الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ٢٨) بتصحيح الراقم

النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء. ففني الإبتداء حكمها، حكم الطبايع المنطبعة في المادة؛ بل انزل منها، إذ لم تكن شيئاً مذكوراً^(۴)، فالإضافة إلى المادة

و تعليقه عليه) عدة آراء في النفس ثم تصدّى لتقضائها؛ و صدر المتألهين في الفصل السادس من الباب الخامس من نفس الأسفار نقل تلك الآراء من الشفاء و صوبها بحمل كل واحد منها على محمل صحيح و أوله الى وجه وجهه و أفاد و أجاد (ط ۱ - من الرحلى - ج ۴ - ص ۵۹). (ط بيروت، ج ۸، ص ۲۴۱).

واعلم أن العين الرابعة من كتابنا العيون و شرحها شرح العيون إنما هي حول آراء القوم في النفس، و تلك العين و شرحها من غرر عيون ذلك الكتاب جداً (ط ۱ - ص ۱۱۵)، كما أن تسعاً و ثمانين نكته من كتابنا الف نكته و نكته تبحر عن مسائل النفس، و كذلك عدة كلمات من كتابنا الآخر الف كلمة و كلمة تبحر عنها، يرشدك فهارس الكتاين الهيا، و الله سبحانه فتاح القلوب و مناح الغيوب.

و أما الكلام في حدوث النفس فالعين التاسعة من كتابنا العيون و شرحها شرح العيون حائزة لجميع ما يجب أن يحرر حوله بما لا مزيد عليه؛ و الحق أنها حادثة بحدوث البدن لامع حدوثه، و هي حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكيات، و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أول اللبب الروحانية فكانت تلك الصورة الطبيعية مرتفعة الذات عن سنخ المادة، فافهم. و من الكلمات السامية في الاسفار (ط ۱ - ج ۱ - ۲۸۲): «النفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الآن في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدرج فهي أولاً صورة شيء من الموجودات الجسمانية في قوتها قبول الصور العقلية و لامنافة بين تلك الفعلية و هذا القبول الاستكمالى ...».

و نكتفى هاهنا بما اشرنا اليه في كتابنا الفارسي المسمى بـ «گشتى در حرکت» (ط ۱ - ص ۳۱۴): «معرفت به حرکت جوهریه و تحولات ذاتیه، مفتاح بسیاری از حقایق حکمیه و مسائل مهمه عقلیه است، یکی از آن حقایق و مسائل حادث به حدوث جسمانی بودن نفس است که در بدو تکوین صورتی از صور طبیعی منطبعه در ماده است، و در تحت تدبیر متفرد به جبروت به تدریج - یعنی به حرکت جوهری و تحولات ذاتی - رو به کمال نهاده تا به مرتبه تجرد خیالی و تجرد وهمی و تجرد عقلی می رسد و موجودی ابدی می شود.

یکی از اسرار بزرگ تحقیقات صدر المتألهین این است که جسم جامد در تحت تدبیر متفرد به جبروت، به حرکت جوهری نطفه و علقه و مضغه می شود، و به مقام خیال و وهم و عقل مجرد می رسد و روحانی می گردد و با عقل فعال که روح القدس است می پیوندد. (ح.ح)

(۴) اشاره الى قول الله سبحانه: «هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً». سورة

الانسان، آیه ۱/۷۶ (ح.ح)

داخلة في وجودها أولاً، لا كالذوات المستقلة، بل المجردة التي تطرأ عليها الإضافة المقولية^(٥) من خارج. وفي الانتهاء بعد الحركات الجوهرية والاستكمالات الذاتية والصفية، تصير مجردة، وإن استغربت كون الطبيعة أو الجسم أو غيرهما من مراتب النفس.

فاعلم: إن لكل منها اعتبارين: اعتبار إنّه لا بشرط، واعتبار أنّه بشرط لا؛ وبعبارة أخرى: اعتبار كونه في الحركة والاستهلاك^(٦)، واعتبار الوقوف والفعليّة والمعدود^(٧) من مراتب النفس؛ أنما هو كل واحد بالاعتبار الأول^(٨). والعبارة الأولى: أن كل واحد اشراق من اشراقات النفس.

(٥) كما هو ظاهر مذهب الشيخ الرئيس واتباعه، قال في آخر الفصل الخامس من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء (ص ٤٤١ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه): «مما لانك فيه أن هبنا عقولاً بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس...».

فلو كانت النفس روحانية الحدوث كانت نفسية النفس أي تدبيرها البدن عارضة لها بعد تمام هويتها و شخصيتها كمن لم يكن رباناً ثم ترين، فحينئذ يسأل القائل بالحدوث هذا عن تحقق الوحدة و التشخص الفردي في اشخاص الانسان مثلاً، فيقال كيف حصلت هذه الوحدة الشخصية و الهوية الوحدانية بانضمام شيئين متغايرين و ممتازين؟ فراجع العين التاسعة المذكورة و شرحها من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون مسائل النفس». (ح . ح)

(٦) وهذا هو الضعف المذكور في قوله تعالى: «خلق الانسان ضعيفا» (نساء، ٢٨) والظلمية في قوله تعالى: «انه كان ظلوماً جهولاً». (سورة الأحزاب، آية ٧٢)

(٧) واذ لا استغراب فيه فلا استغراب ايضاً في ان تقول: النفس الحيوانية ليست من مراتب وجود النفس الناطقة والطبيعه من مراتبه، اذ تأخذ الاوّل بشرط لا، وتأخذ الثانية لا بشرط.

(٨) الاعتبار الأول هو اعتبار لا بشرط، و بعبارة أخرى اعتبار كونه في الحركة و الاستهلاك. و أما قوله: «و العبارة الأولى أن كل واحد...» فوجه الأولوية أن فيها جمعاً بين التشبيه و التنزيه، بل بعبارة أخرى أن فيها الجمع بين التفرقة و الجمع، و التنزيه عن التنزيه و التشبيه، على وزان ما نبه إمام الملك و الملوك جعفر الصادق عليه السلام على حقيقة التوحيد من أن «الجمع بلاثفرقة زندقه، و التفرقة بدون الجمع تعطيل، و الجمع بينهما توحيد»، و معرفة النفس مرعاة الى معرفة الرب، كما قال صلى الله عليه و آله و سلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، ثم اقرأ و ارقه، و لا يخفى عليك أن التوازي بين العالم و النفس الانسانية هو شرط المعرفة. (ح. ح)

وقد شبهوا النفس^(٩) في استكمالها بمراتبها بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره، ثم تشتد تلك الحرارة بالتجمّر والتشعل والتنور.^(١٠)
إذا عرفت هذا فاعوراً عميت عينه اليمنى^(١١) جسمها كمن يقول: «إن النفس

(٩) ناظر الى كلام المحقق نصير الدين الطوسي في شرحه على اشارات الشيخ الرئيس حيث قال في آخر شرح الفصل الخامس من النمط الثالث في النفس الأرضية والسماوية ما هذا الفظه: «و قد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدء حدوثها الى استكمالها نفساً مجرداً بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمّر وبالتجمّر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة، فمبدء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحادثة، و اشتدادها كمبدء الأفعال النباتية، و تجمّرها كمبدء الأفعال الحيوانية، و اشتعالها ناراً كالناطقّة؛ و ظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه كل ما صدر عن المتقدم و زيادة، فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدّ ما من النقصان الى حدّ ما من الكمال، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود». (شرح الإشارات و التبيهات، ج ٢، ص ٣٠٥، ط دفتر نشر كتاب) و نحو ما نقلناه عن المحقق الطوسي تجده في أواسط الفصل الأول من الباب الثاني من كتاب نفس الأسفار (ط ١ - ج ٤ - ص ٧) حيث قال: «و قد شبهوا تلك القوى في أفعالها من مبدء حدوثها الى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره...».

و نحوه ما في آخر الفصل الثالث عشر من الباب الثالث من نفس الأسفار أيضاً (ط ١ - ج ٤ - ص ٣٦) حيث قال: «و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التشثيل لحال النفس من مبادئ تكونها الى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعّال من أن العقل الفعّال كثار تأثر عنها فحم بالحرارة، و آخر بالتجمّر و التجمّر، و آخر بالإضاءة و الاحراق فيفعل فعل النار و فعل الأولين؛ و كل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر ممّا تقدّم عليه، فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان و الانسان...».

أقول: التأثير بالحرارة مثال للنبات، و التحمر و التجمّر مثال للحيوان، و الإضاءة و الاحراق مثال للانسان. و تفصيل البحث عن هذه المسائل على الاستيفاء يطلب في شرح العين الخامسة عشرة من كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس. (ح . ح)

(١٠) المراد به النور والضياء الذي انبسط على الشعلة واضاء ما حولها بالغما ما بلغ، فهذا التنور باعتبار احاطته فوق ذلك التشعل.

(١١) و انما عميت عينه اليمنى لأن اليمين أقوى الجانبين و العين اليمنى ترى الجانب الأيمن الأقوى و هو ما قبل الطبيعة، و العين اليسرى ترى الجانب الأيسر و هو عالم الطبيعة، و العارف الكامل ذو العينين السليمتين يرى الجانبين و يعطى حق كل ذي حق فيشهد أنه سبحانه في السماء إله و في الأرض اله،

جسم لطيف^(١٢) سار في البدن» أو «إنها أجزاء أصلية^(١٣) في البدن» أو «أنها جزء لا

ولا يرى ذرة مستقلة في آثارها منقطعة عن الوجود الصمدي و يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد؛ و كذلك يرى النفس مع بدنها أن النفس عالية في دوتها و دانية في علوها، نحو ما افاده صدر الحكماء المتألهين في الفصل الثلاثين من المرحلة السادسة من الأسفار (ط ١ - ج ١ - ص ١٩٦) في بيان طرق الغالي و المقصر و الكامل بقوله الشريف المنيف:

«و الحق أن كلاً من طريقي الغالي و المقصر أي المأول و المشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم و العرفان فكل منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة باليسرى و المأولة باليمنى، و أما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليميتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه الى نفسه و وجه الى ربه، فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم أنه الفائض على كل شيء و الظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير و كمال و فضيلة و جمال، و بالعين اليسرى ينظر الى الخلق و يعلم أن ليس لها حول و لا قوة إلا بالله العظيم و لا شأن إلا قابلية الشئون و التجليات و هي في ذواتها اعدام و نقائص فينتهي اليها كل نقص و آفة و فتور و دنور...».

ثم ان كتابنا الفارسي المطبوع غير مرة الموسوم بـ «خير الأثر در رد جبر و قدر» لسان صدق ينطق بالصواب في المذهب الحق و الرد على الجبري و القدرى و الغالي و المقصر على وزان ما اشرنا اليه في الفصل الثاني عشر من أثرنا المنظوم المسمى بـ «دفتر دل»:

نه جبر محض و ني صرف قدر هست	ورای آن دو امری معتبر هست
لأن الباطل كان زهوقاً	كلام كان فيهما صدوقاً
كه هم جبر است و هم تفويض باطل	بل امرين الامرين است حاصل
چه هر دو واحد العين اند و أحول	نسيند چشم أحول جز محول
ولى جبرى زيك چشم چپ راست	كه يك چشم چپ چپ مقرر راست
چه تفويضى به تفريط غلط رفت	و هم جبرى به افراط شطط رفت
و ليكن صاحب چشمان سالم	بر اين مبنای مرصوص است قائم
كه قول حق نه تفويض و نه جبر است	الخ (ح . ح)

(١٢) الروح يطلق بالاشترك اللفظى على عدة معانى ذكرناها فى النكتة ٧٢ من كتابنا «الف نكتة و نكتة»؛ و كذلك الجسم فقد يعنى به ما هو متحقق فى الخارج مطلقاً مادياً كان أو مفارقاً، و لا يعد أن يقال أن ذلك الإشتراك اللفظى صار سبب انحراف بعضهم عن صوب الصواب حيث تفوهوا بأن الروح الانسانى جسم لطيف فأجروا أحكام الروح البخارى على الروح الانسانى. تفصيل البحث يطلب فى شرح العين الحادية عشرة من كتابنا «شرح العيون فى شرح العيون». (ح . ح)

(١٣) قال المحقق الطوسى فى كتابه فوائد العقائد (ط ١ - ص ٨٨): «اختلفوا فى حقيقة الانسان..... و بعضهم قالوا: هو أجزاء أصلية داخله فى تركيب الانسان لانه بالنمو و لانتقص بالذبول...».

تتجزى في القلب» أو نحو ذلك.

فقد شبهها بالاجسام الطبيعية الأخر. وحددها ايضاً، كمن اجترء بنحو ذلك في المبدأ^(١٤) من المشبهة، كما يحددها، أي النفس الذي تزدها عن البدن وقواه؛ كالفلاسفة الذين يقولون: «بتجردها عن البدن»^(١٥)، إلا أن لها اضافة طارية، وتعلقاً بالبدن، كتعلق الربان بالسفينة، والملك بالمدينة؛ فهذا التنزيه، وان كان حقاً، إلا انه يرجع إلى تنزيه قوة من قواها مسماة بالعاقلة. فقد حددها بمرتبة خاصة،

وقال العلامة الحلبي في شرحه عليه حكاية عن هؤلاء المتكلمين القائلين بالأجزاء: «إن الانسان عبارة عن أجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها الزيادة و النقصان، و لا تبدل، و عند الموت تعدم ان قلنا بجواز اعادة المعدوم ثم يوجد الله سبحانه و تعالى وقت الاعداء، و تفرق وقت الموت ان قلنا بامتناعه ثم يوجد الله تعالى تأليفاً آخر وقت اعداته ...».

و لا يخفى عليك أن الإنسان ليس من أجزاء ترابية فقط، فلم لا يتفوهون بالاجزاء الدموية و النارية و الهوائية و المائية، ثم ان تلك الأجزاء هي أجزاء أى زمان منه؟! و اعلم أن تفصيل البحث عن الآراء في النفس يطلب في شرح العين الرابعة من كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

(ح . ج)

(١٤) كالطباعية الذين لم يطر طائر وهمهم عن حضيض القوى والطبايع إلى أوج المفارقات النفسية والعقلية. فكيف إلى أوج التجرد عن الماهية وذروة اللاهوت؟ والعارف يقول:

فإن قلت بالتشبيه كنت محدداً وإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً

(١٥) الحقيقة الانسانية باعتبار ربويتها للبدن تسمى روحاً لأن الروح مظهر الذات الإلهية من حيث ربويتها، وإلا له والألوهة و الله معناها الرب و الربوية «الحمد لله رب العالمين» و الروح الانساني هو الروح الأعظم بالنسبة الى غيره من ذوات الارواح، و التغاير بينه و بين بدنه بضرب من الاعتبار؛ و حيث ان الروح مظهر الذات الإلهية، فكما ان الذات الإلهية أى الرب المطلق له مظاهر مسماة بالعالم و بما سواه و لا يصح نفي تلك المظاهر عنه، كذلك الروح الانساني له مظاهر تسمى بدنه و قواه، و لا يكون عارياً عن البدن قط، غاية الأمر أن بدنه فى كل نشأة على وفق تلك النشأة و تفاوت تلك الأبدان اما يكون بالنقص و الكمال، فتقطعن؛ و ان شئت تفصيل البحث عن ذلك و تنقيح فراجع شرح العين السابعة، و كذلك شرح العين الثامنة و الاربعين من كتابنا شرح العيون فى شرح عيون مسائل النفس». (ح . ج)

وزعموا أنّها واحدة بالوحدة العددية.

والحال، أنّ وحدتها وحدة حقة ظلّية^(١٦)، للوحدة الحقة الحقيقية الوجودية، فما رعوها حقّ رعايتها، بل أنّها لم تتجاف الجسم^(١٧) على طريقة الحذف والايصال، أي عن الجسم. كقوله تعالى: «و اختار موسى قومه» إذ - توقيتني - تروحتاً وتجرّدت، أي لا يشذ عن حيطة اشراقه وسعة ذاته. وكذلك لم تجاف الروح، أي عن الروح، إذ تجسّدت، بل هو الاصل المحفوظ.^(١٨) والسنخ الباقي فيهما، كما ترى من حالها في هذا العالم^(١٩)، أنّها تارة مع الله و ملائكته المقربين، وذلك عند تذكّره وتذكّر اسمائه

(١٦) قد تقدم في البحث عن الحركة الجوهرية أنّ من أدلتها دليل أنّ وحدة النفس الناطقة ليست وحدة

عددية بل وحدة حقة جمعية ظلّية للوحدة الحقة الحقيقية الوجودية. وفي غزل من ديواني:

سرّ تو جدول دريای وجود صمدیست
عقل کل والد و أم نفس کل و زین آب و أم
آدم بوالعجب فرشی عرشی ولدیست
واحد است ارچه نه آن واحد کم عددیست
تن بود مرتبت نازلت اتغر دو مستورا
نه که سیف است به غمد اندرو او را آمدیست

(ح. ح)

(١٧) كان الجسم طبيعياً أو دهرياً. وقوله: «على طريقة الحذف والايصال ...» يعني أنّ الجسم منصوب

بنزع الخافض و هو عن. و في تركيب ابى البقاء: قوله تعالى: «و اختار موسى قومه سبعين رجلاً» (الأعراف - ١٥٦) اختار يتعدى الى مفعولين أحدهما بحرف الجر و قد حذف هيهنا، و التقدير من

قومه ...» (ح. ح)

(١٨) تذكير الضمير باعتبار الخبر، وكلمة «بل» للترقي، إذ علم من البيت السابق ان النفس الناطقة

مجموع الأمرين فقلنا: «انها الاصل المحفوظ بين المرتبتين»، فان لفظ «المجموع» أو «الكل» أو نحوهما يوهم التركيب والتكثير؛ وهذا كما يقال: في الحقيقة انها الاصل المحفوظ والسنخ القديم الباقي في مراتب الوجود وهو كون الوجود الحقيقي ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز، كما هو شأن الحقيقة المشككة.

(١٩) القصيدة الأطوارية من ديوان الراقم: «من چرا يخبر از خویشتم ...» تحاكي تلك الحال. ثم ان في

قوله: «إذ تجسّدت» لطيفة تدرك بما افاده الشيخ الاكبر محيى الدين في الفصّ الاسحاقى من فصوص الحكم و العلامة القيصرى في شرحه من أنّ «روح النبى في المنام بصورة جسده كما مات عليه - أى تظهر له روح النبى بصورة جسده الذى هو كالجسم الذى مات عليه - لا يخرم المتجسّد - أى لا يقطع ولا يغير - منه شيئاً فهو محمد صلى الله عليه و آله وسلّم المرئى من حيث روحه في صورة جسدية

ومقرني حضرته، وتارة مع بهيمة شهوتها وسبع غضبها^(٢٠)، وهي في الحالين واحدة. فكل حد أي مرتبة من مراتب النفس. مع حد آخر، هو هو، باعتبار ان النفس، ناظمة شتاتها^(٢١) ومؤلفة بين متخالفاتها. وإن وجودها الذي هو الاصل عين الوحدة والتشخص.

وفي مراتبها^(٢٢) التي يجوز عليها الحركة. قد عرفت كيفية بقاء الموضوع، وإن

تشبه المدفونة - أي الصورة المدفونة؛ والجسد في اصطلاح الطائفة مخصوص بالصورة المشالية ... (ط ١ - ص ١٩٢). (ح . ح)

(٢٠) كانت العبارة المطبوعة من قبل «مع بهيمة شهوته وسبع غضبه» بتذكير الضمير والحال انه ترجع الى النفس، قوله سبحانه: «هو نفس و ما سواها فألهمها فجورها وتقويها»، وفي نسخة مخطوطة من هذا الكتاب في مكتبنا: «وتارة مع بهيمة شهوية وسبع غضبية». (ح . ح)

(٢١) ان اشكل عليك: صيرورة الجسم روحاً أو الجسماني مجرداً، فانه انقلاب في الحقيقة، والانقلاب المجوز لا يجوز هاهنا، اذ لا مادة مشتركة هاهنا؛ اذ الروح المجرد والعقل بالفعل لا مادة له. قلت: هذا اشتباه بين الاشتداد والحركة، وبين الانقلاب. فهنا وجود واحد يشتد، أي يصير موصوفاً باوصاف ذاتية غير ما كانت أولاً. والوجود اصل ومقدم، والماهية اعتبارية ومتأخرة في اعتبار العقل. وايضاً لما كان بين المراتب اتصال حقيقي بحيث لا مفصل فيه، كما في المتصل الواحد الجرمي؛ وابن ذلك من هذا كان؟

هذا مصحح أن يقال: هذا الطبع تلك النفس، وهذه النفس ذلك العقل بمعنى أن آخر اشتداد الطبع أول اشتداد النفس، وهذا الأفق الأعلى لهذا وافق ادنى لهذه وقس عليه.

وايضاً الاصل المحفوظ من وجود النفس يصحح الهوية في مراتبها كما هو مذكور في الشرح. (٢٢) الظرف لغو متعلق ببقا الموضوع قدم على متعلقه لسعته - أي قد عرفت في مبحث الحركة الجوهرية كيفية بقاء الموضوع في مراتب النفس التي يجوز على النفس الحركة في تلك المراتب - . وقد عرفت أن الموجود الطبيعي سواء كان جوهرراً أو عرضاً ذاته متحركة وأن الحركة الجوهرية خروج تجددى استكمالاً من القوة الى الفعل على سبيل الأيس بعد الأيس و اللبس فوق اللبس؛ وأن موضوع الحركة الجوهرية هو نفس الحركة الجوهرية فلا يحتاج الى موضوع خارجي على التحقيق التام الذي تجده في كتابنا «گشتی در حرکت».

و أما قال في مراتبها التي تجوز عليها الحركة لأن النفس تجوز عليها الحركة بلحاظ مرتبة تعلقها بالطبيعة فان الحركة الجوهرية جارية عليها في هذه المرتبة، و أما بلحاظ معارجها الامرية التي عارية عن المواد و عالية عن القوة و الاستعداد فلا يصح اسناد الحركة عليها. و أما ما قاله اساطين الفن من

بوجه وهو اعتبار بشرط لا. صح عنه؛ أي عن كل حد سلبي، أي سلب الحد الآخر، ولكن النفس لا تقع في عرض الحدود، بل في طولها^(٢٣)، كأنها صور^(٢٤) هي معناها وقشور هي مغزاها.



مركز بحوث ودراسات في الفلسفة الإسلامية

أن العقل في حركة إلا أن حركته هو التعقل فلا ينافي ما أو مانا اليه لأن الحركة في كتب المحققين من أهل التوحيد يطلق على معنى أعم مما في الكتب الفلسفية ومنها الحركة الحية التي يطلقونها على الله سبحانه فتدبر. (ح . ح)

(٢٣) أي باطنها، فالمرتبة الأعلى منها: هي مقام الكثرة في الوحدة منها، والمراتب الأدنى والوسطى هي مقام الوحدة في الكثرة منها، والنفس هي الاصل المحفوظ فيها لا بوجه يلزم منه تركيب اصلاً، بل مراتب وجودها من حيث الدرجات المتفاضلة فروع وشعور ذاتية؛ ومن حيث إن ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك وانما نسخ واحد وتفنن تشخص فارد اصل محفوظ.

(٢٤) أي كأن الحدود صور وقشور والنفس معنى تلك الصور ومغزى تلك القشور. والمغزى كالمعنى من غ ز و؛ وفي صحاح الجوهري: «مغزى الكلام مقصده، وعرفت ما يُغزى من هذا الكلام أي ما يُراد». والتعبير عن الصورة والمعنى، والقشر والمغزى لا يشير الى اصطلاح حكيمى أو عرفانى بل ليجرد تقريب الذهن إلى ما هو المراد. (ح . ح)

غور في ذكر الأدلة على تجرد النفس الناطقة

حضور ذاتنا لذاتنا لدى	إدراك ذاتنا يُري التجرداً
كذا تجرد الذوات المرسلّة	وكون فعل النفس لا انتهاء له
ودرّكها للصّور البسيطة	كالوحدّة والعلّة المحيطة
كذا الغنا فعلاً كدرك الذات	ودرك درك الذات والآلات
وأنّ بين الدرك دوماً متّار تقيط	من قابل والنفي رأساً لا وسط
وأنّها بذاتها مستكفية	في عود رسم هي عنه ساهية
وأنّها بحت وجود ظلّ حقّ	عندي وذا فوق التجرد انطلق
لها بلا تراحم كلّ الصّور	كلال جسمها كمالها الفكر

غور في ذكر الأدلة على تجرد النفس الناطقة^(١) و^(٢)

وهي عشرة^(٣):

(١) الأسفار، ج ٣، ص ٤٧٥ و أيضاً ج ٨، ص ٢٦٠ و ٣٤٣، ط بيروت و هكذا راجع طبيعيات الشفاء ج ٢، (كتاب النفس) ص ٢٣٢ ط قاهره و المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٥٩، ط بيروت. (م.ط)
 (٢) كان الجدير أن يفصل البحث عن تجرد النفس الناطقة من أن للنفس الناطقة تجرداً مثالياً برزخياً، و أن لها تجرداً تاماً عقلياً، و أن لها رتبة فوق التجرد العقلاني؛ ثم يذكر أدلة كل قسم منها؛ كما أن صاحب الأسفار فعل كذلك حيث بحث في الفصل السادس من الطرف الثاني من المسلك الخامس منه (ط ١ - ج ١ - ص ٣١٦، ٣١٩) عن تجردها المثالي البرزخي و أتى بأربع حجج في ذلك؛ و في الفصل الأول من الباب السادس من كتاب النفس منه (ط ١ - ج ٤ - ص ٧٥، ٦٤) عن تجردها التام العقلي، و أتى بأحد عشر برهاناً في تجردها التام العقلي؛ و في عدة مواضع من تضاعيف مجلدات الأسفار عن فوق تجردها العقلي، منها في الفصل الثالث من الباب السابع من كتاب النفس منه (ط ١ - ج ٤ - ص ٨٣).

و قد اقتفينا أثره في صحفنا الرابع: «عيون مسائل النفس، و الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، و كنجينه گوهر روان، و دروس معرفت نفس».

و معنى كون النفس لها فوق التجرد أن ليس لها حد تقف إليه، و مقام تنتهي إليه أى ليس لها وحدة عددية بل وحدة حقة حقيقية ظلّية، و سيأتي الدليل الثامن في ذلك حيث يقول:

و أنها بحث و جسود ظل حرق عندى و ذا فوق التجرد انطلق

(ح . ح)

(٣) الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثامن من المقالة الخامسة من نفس الشفاء ثمانية براهين على تجرد النفس الناطقة (ص ٢٨٨-٣٠٣) بتصحيح الراقم و تعليقه عليه).

و الفخر الرازى ذكر في المباحث المشرقية أربعة عشر دليلاً على ذلك، و قال في أول الفصل الأول من الباب الخامس منه في بيان أن النفس الانسانية ليست بجسم و لا منطبعة في جسم

الأول، قولنا: حضور ذاتنا لذاتنا^(۴) اللازم، لدى ادراك ذاتنا لذاتنا يُرى من ارى التجرداً.

(ط حيدر آباد - ج ۲ - ص ۳۴۵): «و لندكر أولاً الأدلة المشهورة و هي اثنا عشر، ثم نذكر في آخر الكلام ما هو أقوى عندنا ...».

و كتابنا الفارسی المذكور آنفاً أعني «گنجینه گوهر روان» يتضمن سبعين دليلاً على ذلك و إن كان يمكن ارجاع بعضها الى بعض آخر و تليف بعضها في بعض آخر، و لا يخفى عليك أن برهاناً واحداً على أمر كاف في حقانية ذلك الأمر.

تبصرة: يعرف من أدلة تجرد النفس بأقسامها بطلان القول بالتناسخ الملكي كما سيأتي البحث عن ابطاله في آخر هذا المقصد. (ح . ح)

(۴) لنا نخوض عظيم و تنقيب عميق و تحقيق حقيق حول هذا الدليل يطلب في كتابنا «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة» و هذا الدليل هو الحججة الثالثة عشرة منها، و أتينا ببندة منها في تعليقاتنا على الأسفار حول الحججة الثانية من الحجج على تجرد النفس الناطقة من كتاب النفس. و ذلك التنقيب و التحقيق كراسة تعدل رسالة و نكتفي هاهنا بنقل مايلي:

آئی الفخر الرازی فی المباحث المشرقیة بالدلیل المذكور و قال: «هو دليل عمول الشيخ عليه في كتاب المباحثات و زعم أن اجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل؛ ثم إن تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليه و الشيخ أجاب عنها، إلا أن الأسئلة و الأجوبة كانت متفرقة و انا رتبناها و اوردناها على الترتيب الجيد». ثم نقل الفخر الدليل و تلك الأسئلة و الأجوبة و هو الدليل الثاني من المباحث في بيان تجرد النفس الانسانية (المباحث المشرقية - ط حيدر آباد الدكن - ج ۲ - ص ۳۵۲-۳۵۹). و كذلك صاحب الأسفار جعله الحججة الثانية من الحجج على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً (الأسفار - ج ۴ من الطبع الأول الرحلى - ص ۶۶).

و المصنف أعني المثاله السيزوارى جعل ذلك الدليل البرهان الرابع من كتابه اسرار الحكم (ص ۲۵۹ - ط ۱) فقال: «برهان چهارم آنست كه نفس ناطقه تعقل مى كند ذات خود را، و هر چه تعقل مى كند ذاتى را پس آن ذات حصول دارد برائى آن، پس ذات نفس ناطقه حاصل است برائى خود؛ و خالى نيست كه تعقل نفس ناطقه خود را يا بصورت مساويه است و علم حصولى دارد، يا به دارائى حقيقت خود كه علم حضورى باشد، و اول مستلزم اجتماع مثلين است و محال است، پس معين است دويم».

و در ترتيب صورت قياس گويم كه: نفس ناطقه ذاتش حاصل است برائى ذاتش، و هر چه ذاتش حاصل است برائى ذاتش حال در ماده نيست، پس نفس ناطقه حال در ماده نيست. و به اين برهان اشارت کرده ارسطاطاليس حكيم بقولش كه: «كل من راجع الى ذاته فهو روحانى». (ح . ح)

أبيانه: إننا نعقل ذواتنا، والمعقول بالذات لا بدّ، وأن يكون وجوده للعاقل، بل كلّ مدرك بالذات وجوده في نفسه عين وجوده للمدرك؛ فإذن ذاتنا حاضرة لذاتنا، أي ليست موجودة للمادة. (٤) وكلّ مادّي موجود للمادة. فنفسنا ليست مادّية. ولا يمكن أن يكون ادراكنا لذاتنا، بحصول صورة مساوية لذاتنا في ذاتنا، لإمتناع اجتماع المثليين؛ وايضاً في العلم الصوريّ المعلوم بالذات. أنما هو الصورة، وهو هو. ونحن نعلم ذواتنا بما نحن نحن.

والثاني، قولنا: كذا، أي كذا يرى تجرد النفس الناطقة^(١) تجرد الذوات المرسلّة،

(٥) اذ لو وجدت للمادة لكانت حاضرة لها، ولو كانت المادة حية شاعرة لكانت ذاتنا معقولة لها لا لذاتنا هذا خلف. واللازم في حضور الذات للذات، مثل ما في الموجود لذاته والقائم بذاته المستعملين في الواجب بالذات، ومثل القائم بذاته في الجوهر، أي ليس موجوداً لغيره وقائماً بغيره كالحالات في غيرها، لا ان هاهنا ذاتاً قائمة وذاتاً متقوماً بها وموجوداً مربوطاً وموجوداً مربوطاً إليه؛ ثم أن صورة القياس على هيئة الشكل الثاني كما لا يخفى.

(٦) هذا الدليل هو البرهان الثاني على تجرد النفس الناطقة في نفس الشفاء (ص ٢٩٤). من تصحيح الراقم و تعليقه عليه): «فنقول إن القوة العقلية هو ذات تجرد المعقولات عن الكم المحدود والايين والوضع ...»؛ واتي به في كتابه النجاة أيضاً (ط مصر - ص ١٧٧)؛ وفي الفصل الخامس من رسالته في النفس وبقاءها و معادها (ط مصر - ص ٨٤ بتصحيح الالهواني)، ومن مجموعة الرسائل الفلسفية (ط استانبول - ص ٢٩). و هذا البرهان هو الحجّة الخامسة عشرة من كتابنا «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة و لنا ايضاً خوض عظيم في بيان هذا البرهان في ذلك الكتاب فراجع.

و هذا الدليل هو الحجّة الثالثة على تجرد النفس الناطقة في الاسفار (ط ١ - من الرحلى - ج ٤ - ص ٦٨). و هو البرهان الأول على تجردها في اسرار الحكم و قد اجاد في ترجمته وافاد بما هو المراد (ص ٢٣٩ بتصحيح الاستاذ العلامة الشعراني - قدس سره - و تعليقاته عليه) و سيأتي نقله.

و خلاصة هذا الدليل أن الصور العلمية العقلية مرسلات كآية و مطلقات نورية فوعائها المتّهب كوعائها الواهب ايضاً كذلك فالعلم و وعائه مطلقاً من وراء عالم المادة، و إن كان التعبير عن الوعاء او المحلّ أو الموضوع أو أترابها على التوسّع، و الأمر أرفع من نحو هذه التعبيرات.

و هذا الدليل مبين على ثلاث مقدمات: إحداهما أن العلم و التعقل أنما هو بحصول صورة المعقول عند العاقل؛ وثانيها أن الصور المعقولة غير ذات مقدار؛ وثالثها أن ما لا يتقدّر أي المجرد عن المقدار لا يحل في مقدراً أي في ذى مقدار فانتجت أن الجوهر العاقل لهذه الصورة المجردة أي النفس الناطقة الانسانية مجرد عن الجسم و أحكامه فهو موجود نوري بسيط من فوق عالم الطبيعة و ورائها. (ح. ح)

أي الطبايع الكلية العقلية.

بيانه: ان النفس تعقل الصور العقلية المشتركة بين كثيرين، وكل مشترك بين كثيرين مجرد من المادة ولو احقها حتى يصدق عليها، ومعلوم، ان هذه الصور المجردة موجودة في النفس، كما مر في «مبحث الوجود الذهني». فلا محالة ما تقوم، هي به مجرد^(٧)، وإلا لكان لها مقدار معين، ووضع معين، وأين معين بتبعيته، فلا تكون مشتركة بين كثيرين، هذا خلف. فهو جوهر مجرد، وهو المطلوب.

والقرينة على أن المراد بالذوات الطبايع المعقولة الإرسال، لأنه الكلية والإطلاق، وهما أكثر استعمالاً في المفاهيم من غيرها. ويمكن جعل الذوات المرسله^(٨) اعم منها، على مذهب صدر المتألهين «قدس سره»^(٩)، «من أن ادراك الكلليات مشاهدة النفس، ارباب الانواع»^(١٠) بالاضافة الاشرافية^(١١)، ولكن عن بعد كما نقل الشيخ في

(٧) قد عبرنا بالقيام الذي هو اعم من القيام الصدوري والقيام الحلولي للإشارة إلى ان النفس ان كانت فاعلة للكلليات العقلية، لكان التجرد حاصلًا بطريق أولى. لان العلة الفاعلية أقوى واتم. والتفصيل: أن الصور العقلية إما قائمة بالعقل حلولاً كما هو المشهور، ويدل عليه كلام المحقق الطوسي «قدس سره» في «التجريد»: «ان النفس مجردة لتجرد عارضها، فيستلزم تجرد الحال تجرد المحل».

وإما قائمة به صدوراً، فيستلزم تجرداً المعلول تجرد العلة. وإما متحدة به بناء على قاعدة اتحاد العقل والمعقول، فالامر واضح ايضاً، لان تجرد أحد المتحدتين تجرد الآخر.

(٨) أي المشهودة للنفس الموجودة لها وجوداً رابطياً، كما هو المعلوم من سوق الكلام وكذا هذا مراد في الاول.

(٩) الأسفار، ج ٦، ص ٢٤٩. (م. ط)

(١٠) أعلم: أن هذا قول شامخ فيه كمال الرجاء بوصول المفارقات النورية نظير القول بالتوحيد الخاصي الذي هو قرّة عين العارفين، والتحاشي عنه له اسباب شتى لا بد للحكيم من التجافي عنها والتحلي بمقابلاتها.

منها: أن يعلم، ان نفس الانسان بالحقيقة أعلى المدارك الذي هو العقل - سيما العقل البسيط - حتى اذا سمع انه متصل النفس في التعقل برباب الانواع وانها تشاهد ذاتاً نورية مجردة، فهم انها تتصل من هذا الركن بهم، وتشاهد من هذا الباب أيهم، ولا يتحاشي من عدم تخطي المشاعر الأدنى من هنا وعدم تطرقها إلى هناك.

«الهيئات الشفاء»^(١١) عن قوم:

«أنهم جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة، وأياها يتلقى العقل إذ كان المعقول امرأ لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد. وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه. وأياها تتناول، وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي» إنتهى.

والحق، أنها عنواناتها^(١٢)، وعكوسها في القلب، وانوار مشرقة من السماوات العلى

ومنها: أن لا يقف في المفاهيم حتى يستغرب كون الماهيات المتقررة، والثابتات من حيث هي أرباب الانواع أو الماهيات الموجودة بوجود ظلي ضعيف تكون هي هي، بل يكون نظره إلى وجودها البسيط المبسوط الواحد وحدة جمعية المشمول لوجودها وجودات جميع رقايقها المثالية ورقايق الرقايق؛ فليس المراد الكلي الطبيعي الذي هو شبيهة الماهية، بل الكلي العقلي وان كانت الكلية حينئذ بمعنى السعة الوجودية.

ومنها: أن لا يجعل هذه الكليات العقلية مرآتي لحاظ الجزئيات الطبيعية؛ فان مرآتي اللحاظ بما هي مرآتي لا وجود لها بالاستقلال، بل هي ظهورات المرئيات، فحينئذ الدائرات المحدودات أقوى منها في نظر الرائي. فكيف يدعن بانها ذوات مجردة نورية وعقول قدسية؟ بل الخيالات إن كانت ملحوظات بالذات، لا آلات اللحاظ للماديات، لكانت أقوىاء الوجود مع محدوديتها، فما ظنك بهذه الموجودات المحيطة.

ومنها: التفطن بان لا تباعد مكاني بين النفس الناطقة والملا الأعلى، كما لا تباعد مسافي بينها وبين الحق المحيط حتى اذا قيل: انها تشاهد ذوات مجردة ترقبت طى مسافة من النفس وطيرانها باجنحة مادية.

نعم، الطيران بجناحي العقل النظري والعقل العملي، اللذين هما صارا بالفعل لازم فلا حجاب مضروب بينهم وبينها الأضعف هذين الجناحين. والضعف عديمي، فلا حجاب وجودي في المقامين.

تو مگو مارا بدان شه بار نیست باکریمان کارها دشوار نیست

(١١) نقله في الفصل الثاني من المقالة السابعة من الهيئات الشفاء (ص ٣١٩ بتصحيح الراقم و تعليقه

عليه)، وقد تقدم نقل كلامه في المجلد الثاني من كتابنا هذا (ج ٣ - ٧٠٣)؛ ثم البحث عن المثل على

الاستيفاء يطلب في رسالتنا المعمولة في المثل الإلهية كما تقدمت الإشارة اليه في الموضوع المذكور؛ و

كذلك في غوص في ايساغوجي من التثالي من هذا الطبع (ج ١ - ص ١٥٦) فراجع. (ح . ح)

الاهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣١١، ط قاهره. (م . ط)

(١٢) ذهب الشيخ الرئيس في المبدء والمعاد إلى أن القوة العقلية تجرد الصور عن المادة فتكون - تلك القوة

العقلية - خالقة و فاعلة للصور المعقولة؛ و قول المصنف: «و الحق انها عنواناتها و عكوسها ...» ناظر

الى مذاق صدر المتألهين من أن ادراك الكليات بمشاهدة النفس ارباب الأنواع عن بُعد، وأن العاقل يتحد بالمعقولات.

و اعلم أن هذا الدليل هو البرهان الأول في اسرار الحكم للمصنف و قد أجاد و أفاد في تحريره و تقريره بقوله الشريف: «و اما براهين بر تجرد نفس ناطقه بتجرد عقلاني بسيار است، برهان اول آن که: تعقل می کند نفس کلیات عقلیه را، و کلی عقلی مجرد است از مقدار معین، و این معین، و کیف معین، و متای معین و نحو اینها، چه اگر مجرد نباشد صدق نکند بر کثیرین غیر متناهی، پس انسان کلی عقلی مجرد است از ماده و عوارض و کمالات اولی و ثانیه؛ همه افرادش را جامع است و بر همه انسانها صادق و به همه محیط زیرا که نه مرهونست به زمان چه جای ماضی آن که بر مثالی یا حالی و استقبالی صادق نباشد، و نه به جهت و نه جهت منفی که بر بی جهت یا بر علوی صادق نباشد و نه بوضع استقامت که بر منحنی یا ذی وضع دیگر صادق نباشد بلکه همه نموداری از آن هستند. و همچنین هر کلی عقلی در عقل وجود دارد که تقرّر ماهیت چه در خارج و چه در ذهن منفک از وجود معقول نیست، و وجودش وجودی است نوری و بسیط و میسوط و متساوی النسبة به همه افراد و در عین بساطت محیط به همه افراد ماضیه و آتی و افراد مثالی در مثال اکبر و در مثال اصغر که گویا عاقل آن به جمیع احاطت دارد لهذا احکام آن بکل سرایت می کند؛ اینست که حکم کلی را که دانستی احکام کل افراد را دانسته، و احکام تمام ذاتی مشترک آنها از تو غایب نیست، و همچنین عوارض آنها به نحو کلیت و حقیقت مگر نسب جزئی به مواد جزئی به حیثیتی که عقل از افراد عابری یا غابری از هر حقیقتی آنچه به بیند تازه ندیده از اصل حقیقت و حقایق عوارض حقیقت، پس این است که کمال در دانش کلیات است نه جزئیات، و قضیه شخصیّه معتبر در علوم نیست؛ مثلاً نتوان گفت که نار مطلق که خفیف مطلق است در فلان مکان چنین است، یا در فلان زمان چنین و چنانست از احکام حقیقت معقوله نوریّه اش، بیت:

لامکانی کاندردان نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجامست

پس این وجود یا عارض نفس است چنان که مشهور است، یا متحد است با آن چنان که مذهب مشاءون بود کما مر، یا معلول است چنان که عبارت شیخ و بعضی اساطین است العقل البسيط خلّاق المعقولات التفصیلیّة، پس بنابر عروض مجرد عارض مستلزم تجرد معروض است چه اگر معروض جسم یا جسمانی باشد قیود و اغلال محلّ حال را می گیرد و تساوی نسبت و صدق بر کثیرین نماند، و بنا بر اتحاد تجرد الزم است چه حکم أحد المتحدین حکم الآخر، و همچنین بنابر علیّت چه علت اولی است به کمال معلول.

و حق آنست که کلیات عقلیه اظله و اشعه اند از برای عقول متکافئه و انوار قاهره که بیان مجملی

التي هي عالم الإبداع، ولا سيما العنوانات المطابقة التي هي العلم بها على ما هي عليه في نفس الأمر.

والثالث، قولنا: **وكون فعل النفس لا انتهاء له**.^(١٣)

از آنها گذشت؛ و نفس ناطقه اتحاد دارد به آن اشعه و اظله در مرتبه عاقله؛ و شعاع و ظل بودن باعتبار وجود بسيط مبسوط و وحدت جمعیت هر يك از این کلیات است نه به اعتبار مجرد مفهوم که کلی طبیعی و ماهیت من حیث هی در هر برزه از برزات منغمر و فانی است در وجود، و وجود هر يك از انوار قاهره ناری است در وادی ایمن، ع: تبعد عنك النار لاتصطلي.

و وجه دوری از طرف آنها قاهریت آنها است، و از طرف نفس اشتغال او به جزئیات عالم طبیعت؛ و اظله را هم مرائی لحاظ جزئیات طبیعی ساخته به حیثیتی که امر بعکس شده پیش عقلاء رسمی که موجودات ذهنیه اضلال موجودات طبیعی اند و حال آن که ظل در سعه و وحدت باید در خور ذی ظل باشد، پس هر يك به وجود شامل که دانستی فسحتش را و انطواء افرادش را در حقیقتش ظل است برای نور قاهری چنان که وجود کلی این اظله بل کل الوجود ظل اند و شعاع اند برای حق تعالی، ألم ترالی ربك كيف مد الظل؛ پس انوار قاهره بسیار فریبند به تو و الله أقرب من كل قريب، و تواز آنها دوری، و اتحاد عاقله به معقولات چنان که اشارت به آن رفت به حسب مفهوم نیست بلکه به حسب وجود است اعنی وجود نفس نطقیه وجود همه معقولات است، و از خود وجود ندارند. (ح - ح)

(١٣) هذا الدليل هو البرهان الخامس على تجرد النفس الناطقة من نفس الشفاء (ص ٢٩٦ من تصحيح الراقم و تعليقه عليه) فقال الشيخ: « و ايضاً فإنه قد صح لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة ان تعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة، و قد صح لنا أن الشيء الذي يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون جسماً و لا قوة في جسم، قد برهن على هذا في الفنون الماضية، فلا يجوز إذن ان تكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة في جسم البتة، و لافعلها كائن في جسم و لا بجسم.

و ليس لقائل أن يقول: كذلك المتخيلات، فذلك خطأ، فانه ليس للقوة الحيوانية أن تتخيل أي شيء اتفق مما لانهاية له في أي وقت كان ما لم يقرب بها تصرف القوة الناطقة.

و لا لقائل أن يقول: إن هذه القوة أي العقلية قابلة لفاعلة، و انتم إنما ألبستم تناهي القوة الفاعلة، و الناس لا يشكون في جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للهيولي؛ فنقول: إنك تعلم أن قبول النفس الناطقة في كثير من أشياء لانهاية لها قبول بعد تصرف فعلى.

أقول: و لا يخفى عليك أن المتأله السبزواری في قوله: «بخلاف ما في الخيال...» ناظر الى كلام الشيخ في الشفاء: «و ليس لقائل أن يقول: كذلك المتخيلات...» و كذا كلامه: «و كون التعقل

أ. بيانه: انّ العاقلة تقوي على افعال غير متناهية، ولا شيء من الجسمانيات يقوي على افعال غير متناهية.

أما الصغرى^(١٤)، فلأنّ العاقلة تقوي على معقولات غير متناهية؛ ففي ادراك كل

فعلاً... ناظر الى كلام الشيخ في الشفاء: «و لا لقائل أن يقول: إن هذه القوة...».

وهذا الدليل مذكور ايضاً في النجاة، وفي رسالة الشيخ في النفس وبقائها و معادها. وهو ما جعله الفخر الرازي في المباحث المشرقية الدليل الثالث من أدلة تجرّد النفس الانسانية بتحرير آخر (ط حيدر آباد الدكن - ص ٣٦٠). وجعله صدر المتألهين في نفس الاسفار الحجة الرابعة من حجج تجرّد النفس تجرّداً تاماً عقلياً (ط ١ - من الرحلى - ج ٤ - ص ٧٠ و ٦٩). ثم خوض عظيم أيضاً في هذا البرهان في

كتابنا «الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة» وهو الدليل الثامن عشر منه، فراجع. (ح . ح)

(١٤) أي كل منها غير متناهية الافراد وهو بوحده كلها، لأنه مقام الكثرة في الوحدة له وهي مقام

الوحدة في الكثرة له، فذلك الوجود حقيقته وهذه الوجودات رقايقه وتنزلاته بلا تجاف عن المجرّوت، لانه لسعته لا يسهه الناسوت، فهو كاللف وهي كشره وكالترق وهي كفتقه. «ان السماوات والارض

كانتارتقا ففتقناهما» واذا ادركت كلياً عقلياً فقد شاهدت وجوداً محيطاً واحطت بجميع رقايقه المثالية

والطبيعية الماضية والمستقبلية والحالية، لأن ماهيته وما هيئتها واحدة، اذ الأشياء تحصل بانفسها في الذهن

والفرض وجدانك ماهيتها وعنوانها المطابق، لكونك حكيماً عالماً بالحقايق متصوراً آياها بالحدود والرسوم،

ووجوده النحو الأعلى الأتم لوجودها، وكل بسيط الحقيقة كل ما دورنه والوجود، أي مرتبة منه مع

المراتب الأخرى منه منخ واحد ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك، ولهذا كان الصورة العقلية علماً

بكلها ولولا اتصالك، بل اتحادك بهذه الوجودات المحيطة الواحدة بالوحدة الجمعية لطال الأمر عليك،

بل تعذر معرفة الجزئيات لحاجتك إلى استيناف نظر في كل واحد واحد لتعرفها وتعرف احكامها،

والجزئي لا يكون مكتسباً كما لا يكون كاسباً بخلاف الكلي، فانه نور يسمي بين يدي عقلك يهديه

ويقوده إلى معرفة أحكام ذاتها وصفاتها، فعليك بمزاولة ادراك الكليات والانسلاخ عن الجزئيات،

لان كمال النفس بمعرفة الكليات وتعقلها لا بادراك الجزئيات، بل تلك جنبه غنائها وهذه جنبه فقرها

إلى البدن وقواه وهذا نقص عظيم، إلا في الابتداء ليكون ذريعة إلى نيل الكليات بالعنوانات المطابقة

كما هو شأن الحكم المطبق للوضع مع الطبع «وان فقد حساً فقد علماً».

ثم، ان الكلية العقلية في المعقول باعتبار سعة وجوده وحيطته، وعدم تناهيه مدة وشدة بالنسبة إلى

وجود رقايقه؛ وأما عدة فهو باعتبار حصصه الغير المتناهية في افراده الغير المتناهية والحصص وان

استعملت في المشهور في الكلي الطبيعي، إلا أنا اردنا بها الدرجات الوجودية النازلة، اذ الكلام في

الكلي العقلي. وهذا هو مرادنا بتمام المشترك في الشرح.

وبوجه آخر أقول: للنفس تعقلات غير متناهية واحاطة بعلوم غير متناهية العدد، في أبواب غير متناهية

معقول كلي يحيط بجميع افراده الغير المتناهية، لأن ذلك المعقول من حيث التحقق عين تمام المشترك النوعي أو الجنسي أو غيرهما، لجميع افراده. فإذا عقدت قضية عقلية، بأن النار مشرقة احاطت عاقلتك بجميع النيران ماضية، أو آتية خارجية، أو ذهنية، بخلاف ما في الخيال من الصورة النارية الجزئية. وكون التعقل فعلاً^(١٥)^(١٦) ليس فيه

مثل انها تعقل ان كل علة متقدمة على المعلول وجامعة لكلمات المعلول وفعلياته، ويتفرع عليه في موارد غير متناهية علوم غير متناهية، كما في النفوس الغير المتناهية العقول المستفادة سابقة دهرأ على العقول بالفعل وهي على العقول بالقنية، وكل جامع لكلمات مادونه، وكما في النيرات والكواكب الثابتات التي هي أكثر من قطرات البحار وعدد الرمال، فان كل نير ونور حسي جسماني له نور مدير اسفهيد فلكي؛ وفوقه نور قاهر عقلي من القواهر الأذنين وكلها اشراق نور الانوار بهر برهانه، فانه نور كل نور، فكل نور سابق جامع لاحقه وكذا العلل والمعاليل الكيانية. وكل مستنير من النور الاقهر الأبهر برهانه «الله نور السماوات والأرض».

آفتاب وجود كرد و اشراق نور او سر بسر گرفت آفاق

ومثل أنها تعقل ان الشيين إما مثلاً، وإما خلافاً، وإما متقابلان باريعتها. وفروعها الكلية المعلومة لها غير متناهية، مثل ان الحلاوة مع البياض خلافاً وكذا مع السواد ومع الصفرة والحمره ونظايرها، وكذا هي مع كل طعم ومثل ان الوجود والماهية خلافاً.

ومن فروعها مخالفة الوجود مع ماهية الانسان والفرس وغيرهما من الماهيات الغير المتناهية، وقس القواعد الأخر والفروع الأخر. وانظر أحاطة النفس بالعلوم الغير المتناهية «ان الله خلق آدم على صورته».

غافل از خويش خدا می طلبی ای غلط کرده که را می طلبی؟

مخزن گنج معانی دل نوست مقصد هر دو جهان حاصل نوست

فمن مطلع النور البسيط كلمعة ومن مشرع البحر المحيط كقطرة

(١٥) فان الفعل عند أهل الحق هو التشأن والتجلی، وأحقّ الفواعل باسم الفاعل هو الفاعل بالتجلی. والعقل البسيط باعتبار إبداعه المعقولات البسيطة المجردة، وإنشائه الخياليات، وتكوينه المحسوسات آية كبرى لمن «له الأمر والخلق». وكونها جليلة واضحة وكثير منها غير مدونة لا ينافي كونها علوماً، إذ العلم مقسم كل البديهيات والنظريات، بل حققنا في مواضع أخرى كونها بالفعل في العقل البسيط، وان لم يكن بالفعل في الحس والخيال. ولا يعياً بالتشكيكات الفخرية ونحوها.

(١٦) جواب عن سؤال مقدر و هو أن يقال إن الدليل هو كون النفس قادرة على افعال غير متناهية، و الحال أن صغرى القياس هي أن النفس تقوى على معقولات غير متناهية و التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية، و القبول انفعال لافعل، و الحال انهم جوزوا الانفعالات الغير المتناهية على الجسمانيات ايضاً؛ فأجاب بأن كون التعقل فعلاً ليس فيه كثير اشكال الخ. و قد دريت في المباحث

كثير اشكال وكفاك قولهم في الملكة العلمية: «أنها عقل بسيط خلّاق التفاصيل». وأما الكبرى، فلما ثبت أن القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر. وإذا عرفت تقرير هذا الدليل^(١٧) فلا تعباً باعتراضات الفاضل القوشجي^(١٨) عليه عند قول

السالفة أن للنفس بالنسبة الى صور الحقائق العقلية ثلاث مراتب فانها تشاهدها عن بعد في أول مراتب تعقلها، وتتحد بها في وسط سيرها العلمي، وبعدها تصير خلّاقة لها فتبصر. ويؤيد هذا البرهان في تجرد النفس الناطقة أن قوة التخيل مع كونها دون قوة التعقل تقوى على تصورات غير متناهية على التعاقب لاتقف عن حد، بل تقوى عليها دفعة دهرية غير آنية و لازمانية، فالقوة العاقلة التي فوقها تجرداً وسعة أولى بذلك.

خلاصة الدليل: المعقولات غير متناهية بالقوة، وشأن القوة الناطقة أن تعقلها بالقوة اي القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية، والجسم والجسماني ليس لهما هذه الشأنية أي ولاشيء من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية، فالقوة الناطقة أي النفس الناطقة ليست بجسم ولاقوة في جسم. بل الشيخ الرئيس لخص هذا الدليل في عيون الحكمة بقوله: «و أيضاً فانه ليس لشيء من الأجسام قوة أن يطلب أو يفعل أموراً من غير نهاية، والمعقولات التي للعقل أن يعقل أيها شاء كالصورة العددية والشكل وغير ذلك، بلانهاية، فإذا هذه القوة ليست بجسم، لأن كل جسم قوته الفعلية متناهية لست أعنى الانفعالية فان ذلك لايمتنع».

ثم ختم الشيخ كلامه بقوله: «فقد بان لك أن مدرك المعقولات، وهو النفس الانسانية، جوهر غير مخالط للمادة، يرى عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل».

تبصرة: قال المحقق الطوسي في المسألة الخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد في تجرد النفس: «و قوتها على ما تعجز المقارنات عنه» وقال العلامة الحلّي في الشرح: «اقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أن النفس البشرية تقوى على ما لاتقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لأنها تقوى على ما لايتناهي لأنها تقوى على تعقلات الأعداد غير المتناهية، وقد بينا أن القوة الجسمانية لاتقوى على ما لايتناهي فتكون مجردة. وفيه نظر لأن التعقل قبول لا فعل، وقبول ما لايتناهي للجسمانيات ممكن» (كشف المراد بتصحيح الراقم وتعليقه عليه - ط ٧ - ص ٢٧٩).

وقلنا في تعليقه عليه في المقام: «إن نظر الشارح منظور فيه، فتدبره، و بما حرّراه في المقام من بيان هذا الدليل قد علم وجه كون النظر المذكور منظوراً فيه. (ح . ح)

(١٧) اقول: شرّاح تجريد الاعتقاد كالعلامة الحلّي والفاضل القوشجي واللاهيجي صاحب الشوارق والشارح محمود الاصفهاني فسروا قول المحقق الطوسي المذكور في تجرد النفس «و قوتها - أي لقوة النفس الناطقة - على ما تعجز المقارنات عنه» على نحو ما أفاده الشيخ الرئيس في هذا البرهان من أن النفس تقدر على تعقل أمور غير متناهية، والشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية ليس بجسم و

لا جسمانی فالنفس مجردة عن المادة و أحكامها المادية. و لكن الحق أن عبارة المحقق الطوسي أعمّ شمولاً من التفسير المذكور لأنه يشمل ايضاً قوة النفس و قدرتها على التصرف بمادة الكائنات، و التعلق بها من غير أن تماسها أعضاؤها كالمعجزات و خوارق العادات و اظهار الكرامات و العلم بالمغيبات، و علم النفس بذاتها و آلائها و ادراكاتها بلا توسط آلة بينها و بينها، و نحوها مما تعجز المقارنات للمادة عنها مطلقاً، فلا وجه في انحصاره بالوجه المفسر المذكور أو بالوجه القرينة منه. ثم بعد ما فسروها بالوجه المذكور أعني كون النفس قادرة على تعقل امور غير متناهية أوردوا عيه بعض الايرادات الغير الواردة.

ثم ما اشار اليه المصنف - أعني المتأله السبزواری - من اعتراضات الفاضل القوشجي و الجواب عنها كلها مذكورة في الحجة الرابعة من الاسفار في الباب السادس من كتاب النفس في تجرّد النفس الناطقة الانسانية مجرداً تماماً عقلياً (ط ۱ - ج ۴ - ص ۷۰)، فراجع كتابنا «الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة». و نختم كلامنا في هذا الدليل بما افاده المصنف في كتابه «أسرار الحكم» في بيانه بالفارسية و هو البرهان الثاني منه، فقال:

«برهان دوم آنست که عاقله قوت دارد بر افعال غیر متناهیه، و شیئی از قوای جسمانیه قوت ندارد بر افعال غیر متناهیه، پس عاقله قوت جسمانیه نیست. اما صغری پس عاقله تعقل می کند اعداد را و نهایت نیست این اعداد را و این یکی از مدرکات اوست. و اما کبری پس ثابت شده است در موضعش که قوای جسمانیه متناهی است افعال آنها، و این برهانی است متین.

ولی اعتراضاتی کرده اند، از آن جمله آنست که تعقل افعال است نه فعل، و این سهل اعتراضی است چه مراد به فعل در این مقام، مطلق اتصاف است چه جای این که افعال عاقله ملزوم فعلی است که توجهات و تصرفات باشد.

و از آن جمله اعتراضات امام فخر رازی است که مسلم نداریم که عاقله قوت بر امور غیر متناهیه داشته باشد دفعه؛ و اگر مراد غیر متناهی لایققی است جسم نیز در انقسامات غیر متناهی حدّ یقف ندارد لیکن انقسامات غیر متناهی را بالفعل ندارد. و نیز منقوص است به هیولی که قبول صور غیر متناهی کند. و به نفوس منطبعه فلکیه که جسمانیه است و تدویرات غیر متناهی کند.

محقق قوشجي گوید که اگر اراده کنند که تصور مفهوم کلی می کند و ملاحظه افراد غیر متناهی می کند اجمالاً در ضمن آن، بخلاف قوت جسمانیه چه این تعقل کلی کند نه آنها بر گردد به برهان اول. (یعنی به برهان اول اسرار الحكم که دلیل دوم این غرر حکمت منظومه است).

جواب این است که اینها از غفلت است از لبّ مقصود چه مراد تعقل يك کلی نیست اگر چه آن نیز مثبت مقصود است و رجوع به اول هم نیست چه وسط بودن ادراك کلی به هر جهتی مبدء

العلامة الطوسي «قدس سره»: «وقوتها على ما تعجز المقارنات - للمادة عنه».

برهانی شود که احکام مختلف می شود به اختلاف عنوانات چه مرتبه از تجرد کلی و مرتبه دیگر از عدم نهایت آن استدلال کنیم، بلکه مراد تعقل کلیات و معقولات غیر متناهی است برای عقل بسیط، لیکن پیش مشهور اجمالاً و نزد راقم به تفصیل مناسب عالم عقل چنان که در مبحث علم گفتیم. پس عقل بسیط دارای معقولات بالفعل است و تعقل معقولات غیر متناهی خود کند دفعة واحدة دهریه، نه دفعة آتیه زمانیه که لاین عالم عقل نیست سبباً در نزد توجه و التفات به خود و به آنها که همه به وجود او موجودند و در نزد علم به علم.

و اما این که معقولات مختلفه غیر متناهی دارد واضح است هر چند از يك علم و يك فن باشد. پس يك مسئله از علم کلی آنست که گویی هر علنی مقدم است بر معلول، و این منشعب شود به این که هر علت مجردی و هر مادی چینی است.

و باز مجرد منشعب به عقل و نفس، و عقل به عقول مترتبه و عقول متکافئه، و نفس به نفوس سماویه و ارضیه، و مادی به این قوت و آن قوت، و این طبیعت و آن طبیعت، بلکه هر وجودی مبدء اثری است و هر يك مقدم است بر معلول خود، و معقولی است و علمی است مشمول عقل بسیط، و همچنین باقی مسائل علم کلی.

و از علم طبیعی گوئی: کل کائن فاسد، و این معقول نیز منشعب شود به معقولات غیر متناهی چون کل حیوان فاسد، و کل نبات فاسد. و کل حیوان فاسد منشعب شود به کل انسان طبیعی فاسد، و به کل فرس و بقر و غنم و اهلی و وحشی و بری و بحری فاسد. و همچنین در جواهر و باقی أعراض متأصلة.

و اما اضافات همه اشیاء را می گیرد - و يعرض الجميع حتى الأول - چون اضافه تقابل و تخالف و تماثل و انواع اینها مما لایحصى. و این معقولات به مراتب غیر متناهی اند، نهایت خواهی گفت جمیع اینها مدونه نیست نباشد، از علمیت و عقلیت برون نیستند.

و اگر بگویی فعل نیستند، گوئیم اولاً شئون ذاتیه اند هر گاه به عنوانات مخصوصه اخذ شوند. و ثانیاً استحضار عقلی و حفظ فعل است، و در حقیقت آنجا که عقل بسیط هست همان حافظه است برای عقل تفصیلی. و ثالثاً فعل عشق به آنها عشق عقلی و محبت و ابتهاج به آنها باشد. و اینها چون شوق نزوعیه نیست به منکوح بهی، و مأکول شهی، و مشروب هنیء از لذایذ حسیه یا غیر اینها از لذایذ وهمیه و خیالیه، و از صمیم عقل است و تابع عشق خود بخود است.

(ح. ح)

(۱۸) شرح تجرید العقائد، علاء الدین علی بن محمد القوشجی (۸۷۹ هـ. ق)، ص ۱۹۹، سطر ۴، ط

رضی - بیدار - عزیزی، قم. (م. ط)

والرابع، قولنا: ودركها للصور^(١٩) العقلية البسيطة كالوحدة والعلّة المحيطة.
بيانه: أنّ النفس تدرك المعقولات التي تستحيل عليها القسمة كالوحدة الحقيقية،

(١٩) هذا الدليل هو البرهان الأول من نفس الشفاء على تجرد النفس الناطقة. (ص ٢٨٨ - من طبع مطبعة
مكتب الإعلام الاسلامي بقم - بتصحيح الراقم و تعليقه عليه) اعلم أنّ الفصل الثاني من المقالة
الخامسة من نفس الشفاء عدة براهين تنتهي الى ثمانية بل الى تسعة على تجرد النفس الناطقة، أطولها
الأول منها، و اقصرها الرابع منها، و الاول و السادس منها من غرر تلك البراهين.
و قد شرحنا البرهان الأول من نفس الشفاء في كتابنا «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة» و هذا
الشرح رسالة منفردة، و نأتى هاهنا بتحرير خلاصة ذلك البرهان كما يلي:

و خلاصة ما أفاده الشيخ من تقرير هذا البرهان في الشفاء هي: أن محلّ المعقولات إن كان جسماً أو
جسمانياً فهو إما شيء وحداني، أو منقسم؛ و الاول طرف نقطي و النقطة غير متميزة بذاتها فمحال
أن تكون محلّ المعقولات.

و الثاني لزم منه انقسام الصورة المعقولة فأجزائها إما متشابهة أو غير متشابهة، فعلى التشابه كيف
يجتمع منها ما ليس بها إذ الكل من حيث هو ككلّ ليس هو الجزء إلّا أن يحصل ذلك الكل أي
الصورة المعقولة من الأجزاء و لها الزيادة في القدر أو العدد فحيث خرجت عن كونها معقولة بل
تصير صورة خيالية.

و إن كانت غير متشابهة فهي اجناس و فصول و هما متناهيتان لأنهما لو كانتا غير متناهيتين لزم
عدم تعقل كنه ماهية من الماهيات؛ على أن هاهنا معقولات هي أبسط المعقولات ليس لها أجناس و
لا فصول، و لا هي منقسمة في الكم، و لا هي منقسمة في المعنى لأن الحقيقة البسيطة لا يمكن أن
يطرأ عليه التجزئ أصلاً، فلا بد من أن نحكم أن متلقى الصورة المعقولة متاً غير جسماني. و بعبارة
أخرى: أن الجوهر الذي تحلّ فيه الصورة العقلية - و إن شئت قلت: الجوهر الذي يدرك الصور العقلية
- جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام.

و عصارة البرهان: ان الصورة المعقولة بسيطة مفارقة، و وعاء المفارق مفارق. و أحصر من هذه
أن تقول: وعاء العلم مجرد لأنه مجرد. أو تقول: العلم بسيط فمدركه بسيط. هذا ما اردنا من
تلخيص عبارة الشيخ في تقرير البرهان.

أقول: لا يخفى عليك أن قول الشيخ: «و تصير حيثئذ الصورة خيالية لامعقولة» صريح بأن البرهان
يدل على تجرد النفس مجرداً تاماً عقلاً، و لا يدل على تجردّها الخيالي البرزخي الغير التام، فتبصر.

اعلم ان هذا البرهان هو الحجّة الأولى من نفس الأسفار، و أفاد بعض اشارات لطيفة في تضاعيف
الحجّة. و التحقيق التام في هذا البرهان يطلب في شرحنا المذكور عليه و هو البرهان الرابع عشر من
كتابنا «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة». (ح . ح)

وكعلة العلل، وكالبسايط التي تتألف منها المركبات؛ لأن كل كثرة^(٢٠) لا بد وإن تنتهي إلى البسيط، فلو كانت النفس جسماً، أو جسمانية كمقدار، أو منطبعة في مقدار^(٢١) كانت قابلة للقسمة إلى غير النهاية. فلزم ان تكون الصورة^(٢٢) البسيطة التي فيها منقسمة، بل غير متناهية الانقسام هذا خلف. وايضاً لم يكن العلم مساوياً للمعلوم، لأن كل جزء من العلم، إما يكون^(٢٣) متعلقاً بتمام المعلوم؛ فيلزم مساواة كل العلم وجزئه. وإما يكون متعلقاً ببعضه، فلا بعض له.

ولا يخفى ان كون النظر في هذه الوجوه الثلاثة في الصورة المعقولة لا يرجع

(٢٠) يعنى لأن كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد وان تنتهى الى البسيط لأنه مبدئها فاذا ثبت أن في المعقولات ما هو واحد، فإذا عقل من حيث هو واحد فأنما عقل من حيث لا ينقسم فعاقلة المتصف به أى النفس الناطقة ليس بجسم ولا جسمانية.

قال الفخر الرازى فى كتابه «الاربعين»: «و اعلم أن الفلاسفة ذكروا فى إثبات هذا - يعنى أن النفس ليست بجسم ولا جسمانى - وجوهاً كثيرة، و اعترضنا عليها فى كتبنا الحكمة إلا أن اعتمادهم على وجه واحد ونحن نذكره هاهنا: قالوا لا شك فى وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم، و كل متحيز فهو منقسم، فإذا الموصوف بتلك العلوم لا متحيز و لا حال فى المتحيز». ثم شرع فى بيان البرهان.

و كذا قال صدر المتألهين فى نفس الاسفار بعد تقرير هذا البرهان و هو الحجة الأولى من الأدلة على تجرد النفس الناطقة الانسانية تجرداً تاماً عقلياً فيه: «و عندهم أنه من أقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية...». (ح . ج)

(٢١) ان كانت الكاف للتشبيه فالمعنى واضح، وان كانت للتمثيل. فالمراد بالمقدار هو الجسم، اذ يطلق عليه كالبعد كما فى «الاهيات الشفاء».

(٢٢) و انما لزم ذلك أى انقسام الصورة البسيطة لضرورة انقسام الحال بانقسام المحل؛ و لما لم يكن العلم قابلاً للقسمة و جب أن يكون الموصوف به غير قابل للقسمة، فذلك الموصوف مجرد عن المادة و أحكامها. (ح . ج)

(٢٣) و اما ان الجزء لا يكون متعلقاً بتمامه ولا ببعضه. و بالجمله لا يكون علماً به اصلاً، فننقل الكلام إلى جزء آخر و جزء الجزء بالغاً ما بلغ؛ و الفرض انها ليست بعلم بذلك المعلوم البسيط، فالمجموع ايضاً ليس بعلم، اذ المجموع ليس إلا الاجزاء، و الاجزاء المقدارية متشابهة و مشابهة للكل، ولو حصلت هنا هيئة عند اجتماع الاجزاء و كانت هي العلم. نقلنا الكلام إليها، و هو انها ان انقسمت لكان لها اجزاء، فالكلام فيها كالكلام فى الاول.

بعضها إلى بعض^(۲۴)، كما قد توهم الفاضل القوشجی^(۲۵)، لأن المسلك في كل وجه حال من أحوالها، ففي بعض تجردها، وفي بعض عدم نهاية أفرادها، وفي بعض بساطتها، بل في هذا خصّصت ببعض المعقولات، وهذا كما يثبت الصانع^(۲۶) من النظر في العالم

(۲۴) يرجع من الإرجاع، وضميره يرجع إلى كون النظر. وقوله: «بل في هذا خصّصت ...» أي في الأخير

خصّصت ببعض المعقولات و هي المعقولات التي تستحيل عليها القسمة كالوحدة الحقيقية الخ. ثم إن شئت قلت في بيان هذا الدليل الرابع: أن النفس الناطقة غير منقسمة، ولا شيء من الماديات غير منقسم؛ أما الصغرى فلأن النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلّها الذي هو عاقل لها فمحلّها الذي هو عاقل لها أعني النفس الناطقة لا ينقسم، وألا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل؛ أما أنها تعقل البسائط فلاّتها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط، فتدبر. (ح. ح.)

(۲۵) شرح تجريد العقائد، القوشجی، ص ۱۹۹، ط رضی - بيدار - عزيزی، قم. (م. ط.)

(۲۶) قد تقدم في أول المقصد الثالث في الإلهيات بالمعنى الأخص (ح ۳ - ص ۵۰۹ من هذا الطبع): أن مناط

الحاجة هو الامكان فقط، لا الحدوث، ولا الامكان مع الحدوث، ولا الامكان بشرط الحدوث؛ و أما من انتهج من المتكلمين في ضيق حدوث العالم لإثبات صانعه فانه قد خرج عن منهج الصدق. اعلم أن هذا الدليل هو البرهان الثالث في كتابه «اسرار الحكم» وقد افاد وأجاد في بيانه بالفارسية كما يلي: «برهان سوم استدلال از بساطت معقول است بر تجرّد عاقله، و این بر دو قسم است یکی استدلال از تعقل بسائط، و دیگری از تعقل مطلق معقول.

أما أول می گویم که علم متعلق به بسائط حقیقیه چون حق أحد واحد تعالی، و وحدت و بسائطی که متألّف اند مرکبات از آنها، چه کثرت باید منتهی شود به وحدت، و مادّه مرکبات بسائط اند اگر منقسم باشد، پس جزء علم به بسیط یا علم است بآن بسیط یا نه، پس اگر علم است گویم: اگر متعلق است به بعض آن بسیط پس بسیط حقیقی جزء ندارد، و اگر به تمام ذات آن بسیط متعلق است جزء آن علم با کل مساوی باشد، و يك علم دو علم باشد. و اگر جزء علم به بسیط علم به آن نباشد پس مجموع اجزاء علم به آن نباشد مگر این که مستلزم باشد اجتماع اجزاء امر زایدی را چون هیئت اجتماع، و نقل کلام کنیم به آن امر زاید و تسلسل لازم آید، یا منتهی شود به امر غیر منقسم؛ پس ثابت شد که علم به بسیط غیر منقسم است، پس محل آن علم غیر منقسم است و إلا انقسام محلّ مستلزم انقسام حال باشد و این خلاف مقروض است.

پس ترتیب دهم دو قیاس، اول به شکل أول، و دوم به شکل دوم و گویم: نفس ناطقه محلّ علم به بسیط است، و نیست شیئی از محلّ علم به بسیط منقسم، پس نیست نفس ناطقه منقسم؛ و هر جسم و جسمانی منقسم است، پس نیست شیئی از نفس ناطقه جسم و جسمانی و هو المطلوب. و أما دوم که استدلال از عدم انقسام مطلق معقول باشد می گویم که: جایز نیست که معقول

منقسم شود، و إلا یا به اجزاء متشابهه در ماهیت منقسم شود، یا به اجزاء متخالفه در ماهیت، و اول محال است چه کلّ و جزء یکی شوند چه اگر تفاوت باشد در طبیعت و ماهیت نباشد بلکه در مقدار و شکل یا عدد باشد پس معقول نباشد نهایت چون صورت خیالیه باشد؛ و نیز قسمت به اجزاء متشابهه قسمت به اجزاء مقداریه است پس حدّ یقف ندارد، پس هر چه را ماهیت معقول قرار دهیم در اقلّ از آن کفایت است چه جزء با کل در ماهیت مساوی است، و نیز همیشه محفوف به امر غریبی است که آنقدر زاید بر اقل باشد و کلام در معقول مجرد است.

و اگر اجزاء متخالفه در ماهیت باشند اجناس و فصول خواهند بود و اینها اجزاء عقلیه فعلیه اند، پس در عقل امر واحد بالفعل بسیطی باشد و آن معقولی است واحد غیر منقسم، پس گوئیم: محلّ معقول قسمت پذیر نیست چه انقسام محلّ به قسمت مقداری مستلزم انقسام حال است و گفتیم معقول انقسام نمی پذیرد. و ترتیب قیاسین چون سابق است به تفاوت فی الجملة به این که: نفس محلّ تعقل است، و نیست شیئی از محلّ تعقل منقسم، و هر جسم و جسمانی منقسم است.

و به وجهی دیگر استدلال کنیم از عدم انقسام نفس ناطقه بر تجرّدش به این طریق که: نفس ناطقه غیر منقسم است، و نیست شیئی از مادیات غیر منقسم. اما صغری به سبب آن که اگر منقسم باشد نفس به انقسام مقداری به این که جسم باشد یا حال در جسم از انقسام آن انقسام معقول حال در آن لازم آید، و انقسام معقول با به اجزاء متشابهه است و مفاسدش مذکور شد، یا به اجزاء متخالفه است - اعنی اجناس و فصول - پس لازم آید که به اندازه اجزاء مقداریه محلّ که غیر متناهی است اجناس و فصول باشد برای ماهیت واحده، پس باید هیچ ماهیت را نتوان تعقل کرد. و نیز مفاسد مذهب نظام لازم آید که اجزای لایجزای غیر متناهیه بالفعل باشد چه حلول اجناس و فصول غیر متناهیه موجب انقسام محلّ باشد چنان که گفته اند در اختلاف عرضین قارین یا غیر قارین.

و اما کبری سبب آن که مادی جسم است یا حال در جسم، و هر يك منقسم است. دفاع شکوک: مراد به حلول در این ادله حلول سریانی است نه حلول طریانی، زیرا که حلول طریانی در اعتباریات است چون اضافات و نقطه و وحدت اعنی وحدتی که از لوازم نفی کثرت است دون وحدتی که نفی کثرت از لوازم آنست نه در متأصلات، خاصه متأصلی که معقول باشد که وجود بسیط مبسوط شایسته به آن رادانستی. پس اعتراضاتی که بر این براهین کرده اند مثل آن که: انقسام محلّ لازم ندارد انقسام حال را چه جسم منقسم می شود، و لازم ندارد که ابوت و وحدت و نقطه آن منقسم شود؛ و آن که مطلق معقول و معقولات بسیطه در طرف غیر منقسم از محلّ نفس باشد بنا بر جسمانیّتش؛ و آن که قوت و همیة جسمانیة است چه حلول دارد در روح بخاری، و این روح جسمی است لطیف و قابل قسمت است و محبت و عداوت حال در آن قوت قسمت پذیر نیست به تنصیف و تثلیث و ترییع و غیر اینها وارد نیاید.

مرة من امكانه، ومرة من حدوثه، ومرة من حركته، وغير ذلك.
والخامس، قولنا: (٢٧) كذا الفناء عن المادة للنفس فعلاً، أي في الجملة. وفي بعض

أما اعتراض أول زيرا كه اينها اعتباريات اند.

و اما دوم زيرا كه نقطه عدمی است، و حلول معقول خاصه با آن وجود بسيط مبسوط آن در آن امکان ندارد، و اگر امکان داشته باشد چون نقطه نهایت اطراف است باید نهایت معقول بر تقدیر جسمانیّت با آن اتحاد داشته باشد - أعنى ابتدا کند به ابتداء آن مقدار، و منتهی شود به انتهاء آن - و اطراف دیگر نیز از حیثیت طرفیت که نقاد مقدارند عدمی اند.

وأما سوم زيرا كه چنانكه مدرکات وهم معانی جزئیّه اند كه اضافه دارند به موادّ نه حلول همچنين و هم اضافه دارد نه حلول كه مُدرک با مُدرک خود سنخیت دارد بلکه اتحاد، پس تجرّد وهم مطلوبست نه نقض چون تجرّد خیال و مدرکات آن، ولی تجرّد معقول تجرّد حقیقی است و تجرّد وهم و خیال چون تجرّد اشباح و مقادیر و معانی جزئیّه مضافه به آنها تجرّد برزخی است. (ح . ح)

(٢٧) أقول: هذا الدليل هو البرهان السادس من نفس الشفاء، و الدليل الثامن من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدر آباد الدكن - ج ٢ - ص ٣٧١)، و الحجّة الثانية في معتبر ابي البركات (ط حيدر آباد - ج ٢ - ص ٣٥٧)، و الوجه الخامس من تجريد الاعتقاد للخواجه الطوسي (كشف المراد بتصحيح الراقم و تعليقه عليه - ط ٧ - ص ٢٨٠)، و البرهان الرابع من كتاب «معارج القدس في مدارج معرفة النفس» للغزالي، و الحجّة الثامنة من نفس الاسفار (ط ١ من الرحلى - ج ٤ - ص ٧٣)، و الحجّة التاسعة عشرة من كتابنا «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة» و قد استفينا البحث عنها بلغ الى حدّ رسالة كاملة، و لنا حوض عظيم في هذا البرهان جداً في ذلك الكتاب. فقال الشيخ: «و نستشهد أيضاً على ما بيناه بالكلام الناظر في جوهر النفس الناطقة، و في أخصّ فعل له بدلائل من أحوال أفعال أخرى له مناسبة لما ذكرناه.

فنقول: إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص أنما يستتم (أنما يستقيم - خ ل) باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها، و أن لا تعقل الآلة، و أن لا تعقل أنها عقلت، فانه ليس بينها و بين ذاتها آلة، و ليس لها بينها و بين ذاتها آلة، و ليس لها بينها و بين ذاتها آلة، لكنّها تعقل ذاتها و آلتها التي تدعى لها و انها عقلت فإذا تعقل بذاتها لا بآلة. بل قد نحقق فنقول: لا يخلو إما أن يكون تعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها تلك، أو لوجود صورة أخرى مخالفة لها بالعدد، و هي أيضاً فيها و في آلتها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك النوع، و هي فيها و في آلتها.

فإن كان لوجود صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها و فيها بالشركة دائماً، فيجب أن تعقل آلتها دائماً إذ كانت أنما تعقلها لوصول الصورة اليها.

وإن كان لوجود صورة لآلتها غير تلك الصورة بالعدد فذلك باطل؛ أمّا أولاً فلأن المغايرة بين أشياء تدخل في حدّ واحد إما لاختلاف الموادّ والأحوال والأعراض، وإما لاختلاف ما بين الكلّي والجزئيّ والمجرد عن المادة والموجود في المادة، وليس هاهنا اختلاف موادّ وأعراض، فإن المادة واحدة والأعراض موجودة واحدة؛ وليس هاهنا اختلاف التجريد والوجود في المادة فإن كليهما في المادة؛ وليس هاهنا اختلاف الخصوص والعموم لأن إحداهما إن استفادت جزئية فأنما تستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها. وهذا المعنى لا يختصّ بإحداهما دون الأخرى، ولا يلزم هذا على ادراك النفس ذاتها، فإنها تدرك دائماً ذاتها وإن كانت قد تدركها في الأغلب مقارنة للأجسام التي هي معها على ما بيناه.

وأنت تعلم أنه لا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها، فإن هذا أشد استحالة لأن الصورة المعقولة إذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته، أو لما تلك الصورة مضافة إليه، فتكون صورة المضاف داخله في هذه الصورة، وهذه الصورة المعقولة ليس صورة هذه الآلة ولا صورة شيء مضاف إليها بالذات لأن ذات هذه الآلة جوهر ونحوه إنما نجد ونعتبر صورة ذاته، والجوهر في ذاته غير مضاف البتة. فهذا برهان واضح، على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك بالآلة آله في الإدراك، ولهذا فإنّ الحسّ أنما يحسّ شيئاً خارجاً ولا يحسّ ذاته ولا آله ولا إحساسه. وكذلك الخيال لا يتخيّل ذاته ولا فعله ألبتة، بل إن تخيّل آله تخيّلها لا على نحو يخصّه وأنها لا محالة له دون غيره، إلا أن يكون الحسّ يورد عليه صورة آله لو أمكن، فيكون حينئذ أنما يحكى خيالاً مأخوذاً من الحسّ غير مضاف عنده إلى شيء حتى لو لم يكن هو آله لم يتخيّلها (الفصل الثاني من المقالة الخامسة من نفس الشفاء - ص ٢٩٦ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه).

أقول: الغرض من هذا الدليل أن تعقل القوّة العقلية ليس بالآلة الجسدية كما هو عنوان البرهان في النجاة. والشيخ جعل هذا البرهان المذكور في الشفاء فصلاً على حدة في النجاة، وعبارة النجاة تفيد بعض الإيضاحات لما في عبارات الشفاء. وهذا البرهان من غرر البراهين التي حكمت بأن مدرك الصورة العقلية الكلّية - أعني بها النفس الناطقة - جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام؛ والشيخ وصفه في النجاة بقوله: هذا برهان عظيم.

ثم اعلم أن الحجّة الثالثة من الفصل الرابع من النمط السابع من الإشارات على تجرّد النفس الناطقة في الحقيقة مستخرجة من البرهان السادس المذكور من الشفاء، فقال: (زيادة تبصرة: ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة، ولهذا فإنّ القوى الحساسة لا تدرك آلتها بوجه لأنّها لا آلات لها إلى آلتها و ادراكاتها، ولا فعل لها إلاّ بآلتها، وليست القوى العقلية كذلك فإنها تعقل كل شيء. ح. ح.)

الأفعال^(٢٨)،^(٢٩) كدرك الذات، أي درك النفس ذاتها، ودرك درك الذات وأدرك الآلات كالقوى.

بيانه: أن النفس غنيّة في فعلها عن المحل، وكل غني في فعله عن المحل غني في ذاته. أما الصغرى، فكما في الأمثلة المذكورة.

ان قلت: كيف يكون ادراك النفس ذاتها أو ادراك ادراكها فعلها؟ وهما حضوريان ليسا زائدين على ذاتها والشيء لا يكون فعلاً لنفسه؟.

قلت: قد اقتفينا في ذلك اثر صدر المتألهين «قدس سرّه» والوجه^(٣٠)، أن ذاتها وادراكها لذاتها، وان اتحداً مصداقاً إلا أنّهما اختلفا مفهوماً. وهذا القدر كاف^(٣١). إذ الاحكام تختلف باختلاف العنوانات.

وأما الكبرى، فلأنه لو احتاج في ذاته لا احتاج في فعله، اذا الشيء ما لم يوجد لم يوجد^(٣٢).

(٢٨) انما قلنا: ذلك اذ من المتقررات ان النفس جوهر مفارق في ذاته دون فعله عن المادة فهو محتاج في فعله إليها. وفي الموضوعين تحقق الطبيعة يتحقق فرد ماء وانتفاؤها بانتفاء جميع الافراد.

(٢٩) انما قال في الجملة لأن النفس في ادراك الجزئيات المادية تحتاج الى الوسائط المادية الجزئية كما لا يخفى، وأما ادراك النفس ذاتها مثلاً فلا تحتاج الى الوسائط المادية بل هي غنيّة عنها. (ح . ح)

(٣٠) الأسفار، ج ٨، ص ٢٩٥، ط ٣ بيروت. (م. ط)

(٣١) كيف والعلية على ما هو التحقيق هي الشئان، والوجود سابق على كل التعيينات.

(٣٢) وذلك لأن الفعل بعد ذات الفاعل فلو احتاج الفاعل في ذاته الى المادة لا احتاج في فعله اليها بطريق

أولى لأن الابداع أي الفعل فرع الوجود، فلزم أن تكون المادة متحققة ثم يتحقق الفعل الذي هو الابداع، والحال أن النفس في بعض افعالها كدرك ذاتها و ادرك ذاتها و ادرك قواها غنيّة عن المادة . ثم استيفاء البحث عن هذا الدليل القويم يطلب في كتابنا «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة» كما أوامنا اليه أولاً، ونختم الكلام بما أفاده المصنف أعني به المثأله السبزواري في كتابه أسرار الحكم في ترجمة هذا الدليل بالفارسية و بيانه، وهو البرهان الخامس منه ايضاً فقال:

«برهان پنجم آنستکه نفس ناطقة ادراك می کند ذات خود را و آلات خود را، و ادراك کند ادراك خود را، و شیئی از مدارک جسمانیة مثل مشاعر ظاهره و وهم خیال و حس مشترک نیستند چنین، زیرا که ادراك آنها بتوسط آلت است و متخلل نشود آلت میانه شیء و ذات شیء و میانه ذات و آلت، و میانه ذات شیء و ادراكش ذاتش را چه ادراكش ادراك ذاتش را نیز حضوری است و مرجعش ذات آن است.

إزالة ريب: بر این حجّت و حجّت سابق بر این (یعنی برهان چهارم اسرار الحكم که دلیل اول غرر

والسادس، قولنا^(۳۳): **وإن أعلى تقدير المادية بين الإدراك؛ أي درك النفس دوماً، أي**

الفرائد - منظومه در حکمت - است) ایراد کرده اند که منقوض است به ادراک حیوانات خود را با آن که نفوس آنها مجرد نیستند. و دلیل بر این که ادراک خود می کنند آنست که طالب ملایم خود و هارب منافر خودند، طلب ملایم خود موقوفست بر ادراک خود، و همچنین هرب از منافر خود، و نیست که طالب ملایم مطلق و هارب از منافر مطلق باشند إلا بهیچمه مثلاً مدرک کلی شود و این باطل است و تاسخ محال است؛ و نیز طلب ملایم غیر مثل طلب ملایم خود، و هرب از منافر غیر مثل هرب از منافر خود خواهد بود و نه چنین است:

جواب آنست که نفوس حیوانات صامته ادراک خود کنند به آلات: به مثل وهم و خیال و بصر و لمس؛ پس حیوانات ناقصه به آلات حواس خود را برسند چه نیستند مگر اجسامی و قوای منطبعه در اجسامی. و حیوانات تامه که وهم و خیالی دارند فی الجملة بهتر از این ادراک کنند چه وهم ادراک معنی جزئی مضاف به صورت کند، و نفس اینها معنی است جزئی مضاف به صورت، و صورت اگر چه خیالی باشد که تجرد بین العالمین دارد تواند ادراک کنند که سرمایه ادراک مضاف و مضاف الیه هر دو را دارند، پس ادراک کنند معنی جزئی را که نفس خود باشد در جهت سفلی و در حیز خاص و با وضع خاص و شکل خاص، و صورت خود را خیال کند که تجردی دارد چنان که صورت بچه خود و خانه صاحب خود و غیر اینها را خیال کند. و انسان آبی جاهل نیز هر چند نفس خود را محفوف به ماده و جهات و احیاز و اوضاع و اوقات و نحو اینها می رسد ولی بالقوة القریة تواند تعقل خود کند به نحو صرافت، و لا أقل به آن نحوی که گذشت که معلق در هوای معتدل باشد با عزل قوی از ادراک. علاوه آن که تجرد نفوس حیوانات عجم سیما تام آنها که وهم و خیال و مدارک جزئی باطنه داشته باشند مطلوب است و مسلم است ولی تجرد برزخی دارند نه تجرد عقلانی کما مره.

بیان: ما قاله المتأله السبزواری فی آخر هذا الدلیل: «به آن نحوی که گذشت که معلق در هوای معتدل باشد...» اشاره الی دلیل تجربی ذکره الشیخ فی الفصل الأول من النمط الثالث من الاشارات: «تنبیه: ارجع الی نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحاً بل و علی بعض أحوالك...» و فی الموضعین من نفس الشفاء أحدهما فی آخر الفصل الأول من القالة الأولى: «فتقول: یجب أن یتوهم الواحد مناً كأنه خلق دفعةً و خلق كاملاً...»، و ثانيهما فی اواسط الفصل السابع من المقالة الخامسة: «لو خلق انسان دفعةً واحدة...» (ص ۲۶ و ۳۴۸ بتصحيح الراقم و تعليقه علیه)؛ و قد حررناه ام تحریر فی المدرس الثانی و العشرین من کتابنا الفارسی فی معرفة النفس. (ح. ح)

(۳۳) لنا تنقیب عمیق و تحقیق دقیق و خوض عظیم جداً فی هذا الدلیل فی کتابنا «الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة»، فلیرجع القاحص العزیز و الطالب الکریم الی الحجة التاسعة عشرة منه، و نکتفی هاهنا بذکر مایلی:

دائماً. ما لمفعول الدرك - ارتبط بها من قابل - بيان ما - وبين النفي أي نفي دركها قابلها رأساً لا وسطاً، أي لا واسطة.

بيانه: أن النفس الناطقة لو كانت منطبعة في جسم كقلب أو دماغ أو غيرهما لكانت أمّا دائمة التعقل، لذلك الجسم الذي هو قابله، أو غير عاقلة له رأساً ولا واسطة بين شقي، هذه المنفصلة حينئذ. لكن التالي باطل^(٣٤)، لأن تعقل النفس لبدنها، ولكل عضو عضو منه حاضل في وقت دون وقت.^(٣٥)

الوجه الرابع من المسألة الخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثاني من كشف المراد لتصير الدين الطوسي هو هذا الدليل السادس في المقام في تجرد النفس وقد أوجز في تعبيره وأجاد فقال: «و هي جوهر مجرد...»، و الحصول عارضها بالنسبة الي ما يعقل محلاً منقطعاً (ط ٧ - ص ٢٧٩ - من كشف المراد بتصحيح الراقم و تعليقه عليه).

بيان: يعنى بالعارض، التعقل؛ و بقوله: بالنسبة الي ما يعقل محلاً، ما يفرض محلاً لذلك العارض من قلب أو دماغ كما يقوله القائل بعدم تجرد النفس؛ و قوله: منقطعاً، صفة للمفعول المطلق المستفاد من الحصول، أي حصولاً منقطعاً، أي في وقت دون وقت.

يعنى لو كانت النفس الناطقة حائلة في جسم فهو محلها، لكانت دائمة التعقل له، أو كانت لاتعقله البتة، و الحال أن تعقلها له حاصل حصولاً منقطعاً لا دائماً. (ح . ح)

(٣٤) الحاصل: انه على تقدير المادية في النفس لا واسطة بين الشقين، فالملازمة حقة والواسطة متحققة في الواقع، فالتالي باطل.

(٣٥) لا يخفى عليك أن البدن من حيث هو بدن من شئون نفسه، و البدن قائم بها، و النفس تدبّره و تربيّه، و وزان البدن مع نفسه وزان العالم مع ربّه، و من عرف نفسه فقد عرف ربّه: اللهم الا أن يقال أن تعقل النفس لبدنها أمر، و علمها به على نحو التربية و التدبير أمر آخر، كما أن نفوس الحيوانات العجم تدبّر ابدانها و ليس لها تعقل فتدبّر.

و نختم كلامنا حول هذا الدليل بما أفاده المصنّف في كتابه اسرار الحكم، و هو البرهان التاسع منه، قال: «برهان نهم آنست كه اگر نفس ناطقه جسمانيه باشد و حلول داشته باشد در قلب صتوبرى يا در دماغ، بايد نفس دائم التعقل باشد محلّ خود را، يا هرگز تعقل نكند آن را.

أما اثبات ملازمه زیرا که اگر صورت عینیّه آن محلّ کفایت کند در تعقل عاقله آن را پس دائم التعقل باشد آن را چه دائماً صورت محلّ در نزد حال حاضر است، و اگر کفایت نکند و صورت مساویه منتزعه از محلّ خواهد ممتنع التعقل باشد زیرا که موقوف بر اجتماع مثلین است و این محال است و موقوف بر محال نیز محال است.

وأما بيان الملازمة: فهو أنه أما أن يكفي في تعقلها لذلك المحل، حضوره بنفسه لها، فيكون دائماً التعقل له أو لا، بل يحتاج إلى صورة أخرى، فيلزم اجتماع المثليين في مادة واحدة، فيمتنع تعقلها لمحلها.
والسابع، قولنا^(٣٦):

وأما بطلان لازم به هر دو قسمش به علت حقیقت واسطه میان دو شق منقسمه، زیرا که نفس قلب یا دماغ یا عضو دیگر رئیس یا مرئوس را گاه متعلق است و گاه نه. (ح . ح)
(٣٦) الشيخ الرئيس في نفس الشفاء ذكر ثمانى حجج على تجرد النفس الناطقة، و تصدى في ذيل الحجة الثامنة و هو آخر الفصل الثانى من المقالة الخامسة من نفس الشفاء لإزالة وسوسة ربما تسنح على بعض الأوهام العامية؛ و قد سلك في كتاب النجاة أيضاً هذا المسلك السوى، و الشيخ اقتطف كتابه النجاة من كتابه الشفاء في الحقيقة، و غرضنا في الحال أن جواب الشيخ عن السؤال - أعنى ما أفاد في إزاله تلك الوسوسة - يتضمن برهاناً آخر على تجرد النفس الناطقة، كما أن الشيخ نفسه جعله الحجة التاسعة من رسالته في السعادة والحجج العشر على أن النفس الانسانية جوهر مجرد، و كذلك في بعض رسائله الأخرى؛ ثم جعله ابو البركات في المنبر الحجة العاشرة على تجردا على حذو كلام الشيخ في ذلك (ط حيدر آباد الدكن - ج ٢ - ص ٣٥٨)؛ ثم جعله صدر المثلهين في نفس الأسفار الحجة الحادية عشرة على تجرد النفس تجرداً تاماً عقلياً، و بها تنتهى حجج الأسفار على ذلك (ط ١ - من الرحلى - ج ٤ - ص ٧٤)؛ ثم جعله الحكيم السبزواري الدليل السابع من غرر الفرائد، و هو هذا الدليل الذى نحن بصدد بيانه، و كذلك جعله البرهان الحادى عشر من كتابه اسرار الحكم بالفارسية. و استيفاء البحث عن هذا البرهان يطلب في كتابنا الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، و دونك كلام الشيخ في ذيل الفصل المذكور من الشفاء (ص ٣٠١ من كتاب نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقتنا عليه):

و أما الذى يتوهم من أن النفس إذا كانت تنسى معقولاتها و لاتفعل فعلها مع مرض البدن و عند الشيوخوخة فلذلك لها بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن، فظن غير ضرورى و لاحق، و ذلك أنه قد يمكن أن يجتمع الأمران جميعاً، فتكون النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعق عائق و لم يصرف عنه صارف؛ و أنها أيضاً قد تترك فعلها الخاص مع حال يمرض للبدن فلا تفعل حيثئذ فعلها و تصرف عنه، و يستمر القولان مع غير تناقض، و اذا كان كذلك لم يكن إلى هذا الاعتراض الثقات.

و لكننا نقول: إن جوهر النفس له فعلا: فعل له بالقياس الى البدن و هو السياسة، و فعل له بالقياس الى ذاته و الى مبادئه و هو الادراك بالعقل؛ و هما متعانداً متمانعان فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، و يصعب عليه الجمع بين الأمرين. و شواغله من جهة البدن: الاحساس و التخيل و الشهوات و الغضب و الخوف و الغم و الفرح و الوجع.

و انت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر فى معقول تعطل عليك كل شىء من هذه، إلا أن تغلب هى

النفس و تقسرها رادة إياها الى جهتها.

و انت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل، فإن النفس إذا أكبّت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاتها آفة بوجه؛ و تعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل، فكذلك الحال و السبب إذا عرض أن تعطلت أفعال العقل عند المرض.

ولو كانت الملكة العقلية المكتسبة قد بطلت و فسدت لأجل الآلة لكان رجوع الالتمالي حالها يخرج الى اكتساب من الرأس، وليس الأمر كذلك، فإنه قد تعود النفس الى ملكتها و هيبتها عاقلة بجميع ما عقلته بحالها إذا عاد البدن الى سلامته، فقد كان إذن ما كسبته موجوداً معها بنوع ما إلا أنها كانت مشغولة عنه.

وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعالها التمانع، بل تكثر أفعال جهة واحدة و قد يوجب ذلك بعينه، فإن الخوف يُغفل عن الوجع، و الشهوة تسدّ عن الغضب، و الغضب يصرف عن الخوف، و السبب في جميع ذلك واحد و هو انصراف النفس بالكلية الى أمر واحد.

فبين من هذا أنه ليس يجب إذا لم يفعل شيئاً فعلمه عند اشتغاله بشيء أن لا يكون فاعلاً فعلمه إلا عند وجود ذلك الشيء المشتغل به ...».

تبصرة: انت بالتدبير في ما أهديتناه اليك تدرك معنى ما نطق به القرآن الكريم في سورة النحل: «و منكم من يرد الى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئاً» فإن الشيخوخة أعنى أرذل العمر كسائر الاسباب الشاغلة للنفس توجب انصراف النفس الناطقة عن معارفها التي كسبتها، و بعد زوال الشواغل كانت النفس مع علومها التي هي صارت عين حقيقتها بحكم اتحاد العالم و المعلوم كما اتقناه في كتابنا «دروس اتحاد العاقل و المعقول»، فجوهر النفس باق ببقائه الأبدى مع ما كسبتها أو اكتسبتها، فافهم.

و نختم الكلام بما حرره المصنّف - أعنى المثاله السبزواري - في كتابه اسرار الحكم بالفارسيه في بيان هذا الدليل، و هو البرهان الحادي عشر منه فقال:

«برهان يازدهم آتست كه هر صورتی يا صفت طاریه كه متجدّد شود بر جسمی بسببی از اسباب، چون زایل شود تسبب مستأنف خواهد در استرجاع آن، مثلاً آب هرگاه متسخن شود به آتش پس زایل شود سخونت از آن، در استرجاع سخونت به تجدید تسخين مسخن حاجت است، بخلاف نفس كه علمي به تعليمي يا تفكری می آموزد و هرگاه ذاهل يا ساهي آن شود ممكن است استرجاع آن به تذکر بدون تسبب جديد، و بالجملة مستكفي است در اين به ذات و باطن ذات خود مثل نفوس فلكيه در استكمال، و نفوس مؤيده من عند الله.

و علم گفتيم نه تعقل تا شامل شود معقولات و مدركات جزئيه را چه استكفاء در هر دو صنف باشد، و دانستی كه نفس است مدرک همه معلومات كليّه و جزئيه.

وأنها، أي أنّ النفس بذاتها مستكفية^(٣٧) في عود رسم هي، أي النفس عنه، أي عن ذلك الرسم ماهرة.

بيانه: إنّ النفس مستكفية بذاتها، ولا شيء من الجسم بمستكف بذاته. أمّا الصغرى، فلأنّه قد تزول عن النفس صورة علمية اكتسبتها، والنفس استرجعتها من غير استيناف سبب حصولها. وأمّا الكبرى، فلأنّ الماء مثلاً إذا تسخّن بسبب، فإذا زالت السخونه عنه احتيج في استرجاعها إلى استيناف سبب، والكلام في الصّفّة الطارئة لعله، فخرج عود مثل البرودة على الماء بعد زوال السخونه.

والثامن، قولنا: وأنها^(٣٨)، أي النفس بحث وجود^(٣٩) وصرف نور ظلّ حق

پس ترتیب فیاسی می دهیم به هیئت شکل دوم که:

نفس مستکفی است به ذات و باطن ذات خود در این استرجاعات، و نیست شیئی از منطبعات

مستکفی، پس نیست نفس منطبع. (ح.ج. سیدی)

(٣٧) أي لا تحتاج إلى أسباب خارجة. وأمّا الاحتیاج إلى الأمور الداخلة، ومقومات الذات فلا ینافی الاستکفاء.

(٣٨) قد تقدمت اشارتنا فی اول هذه الفرع إلى أنّ للنفس الناطقة تجرداً مثالياً برزخياً، وأن لها تجرداً تاماً عقلياً، وأن

لها رتبة فوق التجرد العقلائی؛ فاعلم أنّ هذا الدلیل هو ناطق علی أنّ للنفس الناطقة رتبة فوق التجرد.

ثم إن العین الثانية والعشرين من کتابنا عیون مسائل النفس وشرحها شرح العیون فی شرح العیون فی إثبات تجردها البرزخی، و العین الثالثة والعشرين وشرحها فی تجردها التام العقلي، و العین الرابعة والعشرين وشرحها فی أنّ لها فوق التجرد العقلائی، و فی کل واحدة منها اشارات و لطائف فی موضوعها الخاص بها.

و كذلك أنّ الدرّس التاسع عشر من کتابنا اتحاد العاقل بمعقوله، و النکتین ٤٢١ و ٦٥٨ من کتابنا

الف نکتة و نکتة و الدرّوس ١٠٠ و ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣ من کتابنا «درّوس معرفة النفس»،

یتضمن کل واحد منها لطائف اشارات إلى أنّ للنفس الناطقة رتبة فوق التجرد العقلائی.

و ممّا یرشدک إلى أنّ لها رتبة فوق التجرد العقلائی ابتلاف حدیثین شریفین من رسول الله - صلی الله

عیه و آله و سلّم -؛ أحدهما: «ما من مخلوق إلا و صورته تحت العرش»، و الآخر: «قلب المؤمن

عرش الله الأعظم» فتدبر.

و كذلك ممّا یرشدک الیه قول الإمام الوصی امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - : «کلّ وعاء یضیق بما

جعل فیہ إلاّ وعاء العلم فانه یسع به».

سبحانه وتعالى عندي، وعند بعض أهل التحقيق، كالشيخ الأشراقي^(٤٠) وصدر المتألهين^(٤١) «قدس روحهما وضوعف فتوحهما». وذا، أي كونها بحث وجود فوق

وفى هذا المعنى الرفيع قال الشيخ الأشراقي السهروردي في الهيكل الثاني من هياكله: «كيف يتوهم هذه الماهية القدسية جسماً وإذا طربت طرباً روحانياً تكاد تترك عالم الأجساد، ويستترط عالم ما لا يتناهى» بيان: قوله «و يستترط عالم ما لا يتناهى» أي يتلعه. يقال: سرطه كطَلَبَ و فَرِحَ، و استرطه أي ابتلعه. و نعم ما قال العارف الشبستري في گلشن راز:

يكسى را علم ظاهر بود حاصل	نشانی داد از خشکی ساحل
یکى دیگر فرو برده به یکبار	غم خمخانه و ساقى و میخوار
کشیده جمله و مانده دهن باز	زهى دریا دل رند سر افراز
در آشامیده هستی را یکبار	فراقت یافتت ز اقرار و انکار

و الحجّة متقنة غاية الإتقان، و فى الامتراط ايماء الى أن للنفس الناطقة فوق مقام التجرد، و كأنه ناظر الى قوله تعالى شأنه و علت كلمته: «انا انزلناه فى ليلة القدر» و أتى للجسم هذه الشأنية الكبرى و هو مسجون فى القيود و الحدود و الأحياز و العوارض و العلائق؟! تدبّر ترشد إن شاء الله تعالى فإنه سبحانه فتاح القلوب و مناح القيوب.

ثم الحجّة المذكورة قريبة مما أتى به المعلم الفارابى فى الفص الحادى و الثلاثين من فصوصه حيث قال: «ان الروح التى لك من جواهر عالم الأمر لا تتشكل بصورة، و لا تتخلق بخلق، و لا تتعین لإشارة، و لا تترد بين سكون و حركة، فلذلك تدرك المعدوم الذى فات، و المنتظر الذى هو آت، و تسبح فى الملكوت، و تتنفس من عالم الجبروت». و إن شئت فراجع شرحنا عليه المسمى بـ «نصوص الحكم على فصوص الحكم». (ح . ح)

(٣٩) أى وجود صرف لا ماهية لها، و كما قلنا فى شرح العين الرابعة و العشرين من كتابنا «شرح العيون فى شرح العيون» (ط ١ - ص ٤٠٣): «لعله أراد من قوله: «انها بحث وجود لا ماهية لها» غلبة أحكام الوجود على ماهيتها؛ و كذلك الشيخ الأشراقي فى آخر التلويحات من قوله: «إن النفس و ما فوقها من المفارقات انيات صرفة و وجودات محضة»، و إلا فكل ممكن على الإطلاق زوج تركيبى، و الفرد هو الوجود الصمدى لا غير، فتدبّر». (ح . ح)

(٤٠) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢١٣. (م . ط)

(٤١) قال - قدس سره - فى الاسفار: «إن النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم فى الهوية، ولا لها درجة معينة فى الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التى كل لها مقام معلوم؛ بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لها نشئات سابقة و لاحقة، و لها فى كل مقام و عالم صورة أخرى». (الاسفار - ط ١ - ج ٤ - ص ٨٣ - ص ٢٢)

التجرّد انطلق^(٤٢)!

بيانه: انّ النفس وما فوقها^(٤٣)، كما حقق وجودات بحتة بلا ماهية، وانوار بسيطة بلا ظلمة^(٤٤)، كما مرّ في اوائل هذا الشرح انّ الانوار الحسيّة بسيطة لانثوبها ظلمة، لأنّ الظلمة عدم لا يحاذيها شيء^(٤٥) و^(٤٦) وان كان لها

وقلت في دفتر دل:

نگر در حبه نطقه چه خفته است	در ابن یکدانه هر دانه نهفته است
چو تو یکدانه هر دانه هستی	ندارد مثل تو یکدانه هستی
ز بالقوة سوى بالفعل بشتاب	مقام خویش را در باب و در یاب
شود يك نقطه نطقه جهانی	جدا گانه زمين و آسمانی
بقرآن و بعسرفان و بپرهان	جهانها در تو يك شخص است پنهان

(ح . ح)

(٤٢) الأسفار، ج ٨، ص ٣٤٣، ط بيروت، (م . ط)

(٤٣) قال-رضوان الله عليه- في تعليقه على شرح الأسماء (ص ٢٢٧ من الطبع الناصري): «قال بعض متأهله الحكماء: إن النفس وما فوقها لا ماهية لها». وقوله: «كما مرّ في اوائل هذا الشرح...» راجع الصفحة ٢١٦ من المجلد الثاني من هذا الطبع تحت عنوان «غرر في بيان مناط الصدق في القضية»؛ وكذلك راجع الصفحة ١٠٨ من ذلك المجلد تحت عنوان «غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود و كثرتها» حيث قال: «كالتنور الضعيف، حيث انه غير مركب من اصل النور والظلمة...» (ح . ح)

(٤٤) ملاصدرا در أسفار (ج ١، ص ٤٣، ط بيروت) می فرماید: «في آخر التلويحات: من أن النفس و ما فوقها من المفارقات إنيات صرفة و وجودات محضة» در تفحصی که ما نمودیم در تلویحاتی که همراه با مجموعه مصنفات شیخ اشراق (جلد اول) به چاپ رسیده است این مطلب نه لفظاً و نه حتی قریب به معنای این عبارت، ذکر نشده است. (م . ط)

(٤٥) فكيف يكون لها شوب و خلط بالنور؟ وان كان ذلك النور اضعف مراتبه، فهو بسيط كما ان الشعاع القوي بسيط، لكن لما كان النور مقولاً بالتشكيك، كان له عرض بحسب الكمال والنقص والتقدم والتأخر وراء عرضه الافراي لكل، فهذا هيبة بسيطة وطور كذا، كما ان ذلك هيبة بسيطة وطور كذلك.

وقد ذكرنا هناك انه مثل الحركة، فان البطيئة منها ايضاً هيبة بسيطة لم يتخلل فيها سكون، فان السكون عدم الحركة، عمّا من شأنه ان يكون متحركاً، فهي طور منها، كما ان حركة الفلك طور آخر منها، ولا شوب سكون فيهما، وكذا هذه الوجودات البحتة والانوار الحقيقية البسيطة الواقعة في السلسلة الطولية لا شوب من الظلمة ولو في اضعفها. والظلمة التي تسلب من هذه الانوار هي الماهية

ماهيات^(٤٧) وموضوعات؛ فضلاً عن الأنوار الحية^(٤٨) الإصفيهية والقاهرة ونور الأنوار، ومع بساطة الكل تتفاوت بالشدة والضعف، فإن نور الأنوار غير متناه في شدة النورية الحقيقية. كما اشرنا إليه بقولنا: ظلّ حق^(٤٩) (٥٠) وهذا يثبت

والشيخ الاشرقي «قدس سرّه» استدلل عليه:

«بأن كل ماهية تتصورها النفس لذاتها تشير إليها بهو وتشير إلى ذاتها، بانا فذاتها شيء منسلخ عن التعينات. ولا يقال عليها ازيد من وجود أو موجود، فهي بسيطة، واذا كانت النفس بهذه البساطة فما حدسك بما فوقها».

(٤٦) قال المحقق الطوسي في آخر البحث عن المبصرات من تجريد الاعتقاد (ط ٧ - ص ٣٢٠ بتصحيحنا وتعليقنا عليه): «و الظلمة عدم ملكة» و قال العلامة الخلي في الشرح: «الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً، و مثل هذا العدم المقيد بموضوع خاصّ يسمّى عدم ملكة... و لنا في المقام تعليقة عليه بهذه الصورة: «لكن قال الامام سيّد الساجدين عليه السلام: سبحانك تسمع انفاس الحيتان في قعور البحار، سبحانك تعلم وزن السماوات، سبحانك تعلم وزن الأرض (الارضين - خ ل)، سبحانك تعلم وزن الشمس و القمر، سبحانك تعلم وزن الظلمة و النور، سبحانك تعلم وزن الفىء و الهواء، سبحانك تعلم وزن الريح كم هي من مشقال ذرة. (الصحيفة الثانية السجادية مما جمعه المحدث الثقة الجليل صاحب الوسائل: الشيخ الحر العاملي - رضوان الله تعالى عليه - ط امصر، و كان من دعائه عليه السلام في التسييح). (ح . ح)

(٤٧) ضمير لها راجع الى الأنوار الحسية، أي و ان كان للأنوار الحسية ماهيات... (ح . ح)

(٤٨) أي الأنوار الحسية بسيطة، فضلاً عن الأنوار الحية الاصفهية. و هذه الكلمة معرفة مسيهيد، كلمة فارسية مخفف سياه بد أي بدسياه، كما يقال سبه سالار أي سالار سياه و في كتاب «برهان قاطع»: «سبهيد بكسر اول و ضم باى ابجد: سبه سالار و خداوند و صاحب لشكر را گویند چه سبه به معنى لشكر، و بد به معنى صاحب و خداوند باشد، و به عربى اصفهيد خوانند...». و الأنوار الحية الاصفهية هم الملائكة المدبرات باذن الله، تدعى بارباب الأنواع. و الأنوار القاهرة هم الملائكة المهيمون، و نور الأنوار هو الوجود الواجب الصمد، و الله من وراثهم محيط. (ح . ح)

(٤٩) وربما يتوهم انه اذا كان الموجود له حد كالنفس، فانها دون مرتبة العقل، وهو دون مرتبة الواجب فكيف لا يكون له ماهية؟ و الماهية ليست الا نقص الوجود وحده.

أقول: هذا مغالطة من باب اشتراك لفظ الحد بين نقاد الشيء وفاقديته مرتبة شيء آخر - كما أن السطح يحد بالخط والخط بالنقطة والحد هذا عديم - وبين الحد المنطقي وهو الماهية، والقول الشارح لها وقول المتوهم نقص الوجود وفاقديته وجوداً آخر ماهية خطأ، لأن النقص والفقْد عدم، و الماهية لا وجود ولا عدم.

نعم، هو راسم الماهية في الذهن، اذا كان الحد كمافى الموجودات الزمانية والمكانية، أو من باب ايهام الإنعكاس، فان كل ماله حد منطقي له حد بمعنى النقص والفقء، لكن لا عكس كلياً. (٥٠) هذا الظل يطلق على الصادر الأول، وعلى النفس الناطقة الكلية الإلهية ايضاً؛ ويطلق على الأول اسماء أخرى ايضاً كل واحد منها يدل على شأن من شئونه، وقد ذكرنا اكثر من ستين اسماً من اسمائه في رسالتنا الفارسية المسماة بـ «رساله مدارج و معارج» وهي كلمة ٢٥٤ من كتابنا «الف كلمة و كلمة».

والصادر الأول هو الوجود العام البسيط المقيد بالاطلاق، والحق سبحانه منزّه عن هذا التقيّد. وهو - اعنى الصادر الأول - رفق منشور لجميع الكلمات الوجودية من العقل الأول إلى ما لا يتناهى من الكلمات الوجودية، ولهذا صحح رابطاً لها الى الوجود المطلق المتعین بالمتعین المطلق أى الحق سبحانه. يرشدك إلى هذا المطلب الأسنى مصباح الانس للعلامة ابن الفنارى (ط ١ - ص ٧٠، ٧٤، ٧٧، ١٦٥، ١٧٥، ٢٤٧، ٣١٩)؛ و اسفار صدر المتألهين (ط ١ - ص ١٩٣)، فصل في أول ما ينشأ من الوجود الحق (...).

والانسان يرتقى صعوداً حتى ينال تلك المرتبة وذلك التعيين بعد نزوله، يدبّر الامر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه، وتلك المرتبة هي نهاية ارتقاء الانسان ليس قرى وراء عبادان.

وبذلك البيان يعلم أن ما قاله رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «أول ما خلق الله العقل و انا العقل» ليس المراد بيان نهاية مرتبته الصعودية، بل الانسان الذى له تلك المرتبة العليا يخبر عن سائر مراتبه التى دونها تارة بأنه العقل الذى هو أول ما خلقه الله سبحانه، و تارة بأنه القلم و اللوح و جبرائيل و العرش و الكرسي و غيرهم كما هو المروى عن سيد الأوصياء و سائر الأوصياء عليهم السلام.

ثم اخبار الانسان عن مراتبه الصعودية هو من هذا الباب الذى أفاده العلامة القبصرى فى أول شرح الفص الاسحاقى من فصوص الحكيم: «العارف المطلع على مقامه هو على بيته من ربه يخبر عن الأمر كما هو عليه كإخبار الرسل عن كونهم رسلاً و انبياء لا أنهم ظاهرون بانفسهم مفتخرون بما يخبرون عنها».

ثم اعلم أن من أسماء الصادر الأول الهباء، و الباب السادس من الفتوحات المكية للشيخ الأكبر ابن العربي فى بيان الهباء و قال فى ذلك الباب ما هذا لفظه: «ثم إنه سبحانه و تعالى تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء و يسميه أصحاب الأفكار بهيولى الكل، و العالم كله فيه بالقوة و الصلاحية فقبل منه تعالى كل شىء فى ذلك الهباء على حسب قوته كقبول زوايا البيت نور السراج، و على حسب قربه من ذلك النور يشتدّ ضوئه و قبوله، قال تعالى: «مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» فشبه نوره بالمصباح، فلم يكن أقرب اليه قبولاً فى ذلك الهباء الا حقيقة محمد - صلى الله عليه وسلم - المسماة بالعقل فكان مبتدأ العالم بأسره و أول ظاهر فى الوجود فكان وجوده من ذلك النور الالهى، و من الهباء و من الحقيقة الكلية، و فى الهباء وجد عينه و عين العالم من تجلّيه، و أقرب الناس إليه على بن

المطلق على الطريق الأولى، لأن كونها وجوداً بلا ماهية فوق التجرد، لأن التجرد الذي نحن بصدد اثباته هو التجرد عن المادة، والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة^(٥١) و^(٥٢)، كما أنه فوق الجوهرية وسياتي كونها بسيطة انشاء الله في المعاد. ويرشد أولى البصائر إلى أنه لا ماهية لها، أنه لا حد لها في الكمال^{(٥٣)×(٥٤)} تقف دونه،

ابن طالب - رضى الله عنه - امام العالم و سر الأنبياء اجمعين .

تبصرة: الخلق بمعنى التقدير، ففي اساس البلاغة للزمخشري: «خلق الحرّاز الأديم، والحيّاط الثوب: قدره قبل القطع»؛ ولما كان الوجود العام أى المصادر الأول مفيداً بالإطلاق قال اساطين الحكمة و العرفان: إن الفائض الأول الذى هو واسطة بين الأول تعالى و بين الكثرة غير مخلوق، فتبصر.

(ح . ح)

(٥١) فان المشائين يقولون: بتجرد النفوس الناطقة والعقول عن المادة، والتجرد عن الماهية لا يقولون به إلا في الواجب تعالى.

(٥٢) و المشائون قائلون بتجرد النفوس الناطقة عن المادة فقط كالعقول، و قلت على مرامهم فى غزل: روح آدم اگسراز فسوق طبيعت نبود پس چرا از همه احكام طبيعت بدر است و أما المتوغلون فى الحكمة المتعالية فشاهدوا أن لها فوق التجرد عن المادة، أى أن لها التجرد عن الماهية ايضاً، و قلت على هذا المنظر الأعلى فى غزل آخر:

از كسران تا به كسران ازلى و ابدى نقطه نطفه چسان در طيران آمده است
و أما قوله: «كما أنه فوق الجوهرية» فمراده أن التجرد عن الماهية فوق الجوهرية بمعناها الراجح عند المشاء، و ذلك لأن الجوهر على ما فى الصحف العرفانية فهو الصادر الأول، و منتهى عروج النفس الناطقة هو الوصول اليه، و على هذا المنظر الأعلى و المرصد الأسنى منتهى عروج النفس هو الوصول الى ذلك الجوهر و الاتحاد به، و أما ما دون ذلك الجوهر الذى هو نور مرشوش ورق منشور لجميع الكلمات الوجودية من العقل الأول الى انزل مراتب الوجودات الطبيعية كالهياولى الأولى على اصطلاح المشاء فأعراض، فيجب التميز و الفرق بين الجوهر و العرض على اصطلاح القرينين. و العلامة القيصري فى الفصل الرابع من مدخل شرحه على فصوص الحكم قد بين الجوهر و العرض على طريقة أهل الله أم تبيين، حيث قال: اعلم أنك إذا أمعت النظر فى حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالموارض، و بعضها تابعة لاحقة لها - الى أن قال: و تسمى هذه الحقيقة فى اصطلاح أهل الله بالنفس الرحمانى و الهياولى الكلية؛ و ما تعين منها و صار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلهية ... (ح . ح)

(٥٣) اذ كل حدّ تصل إليه تتجاوزه وتكسره وتميته، ولذا كان الانسان ضعيفا وكان ظلوما، الا بذكر الله تطمئن القلوب.

وتبدلها الذاتي في الغايات حتى تفنى في غاية الغايات. (۵۵)

والحاصل: ان الماهية هي المعرفة بالتعريف الجامع المانع؛ وذلك المنع ضيق وتحديد، والنفس الناطقة هي الفصل الأخير الجامع لوجود كل الانواع، ولا منع وضيق فيها وفيك انطوى العالم الاكبر. وقولنا: «وتبدلها الذاتي إلى آخره» وجه آخر وهو ان حكم الغائي حكم المضي فيه. (۵۴) بل كل مرتبة في الكمال تعدّه للارتقاء الى مقام آخر فوق مقامها الأول، وقد تقدم كلام الإمام الوصي، امير المؤمنين على عليه السلام: «كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فانه يتسع به»، و لا تجد عقلاً مجرداً عن المادة بهذه الخصيصة، و لا يخفى عليك أن التجرد عن المادة أمر، و أن يكون المجرد عنها بحيث لا حد له في الكمال يقف دونه أمر آخر، و هذا الأمر الآخر من خصائص النفس الناطقة فقط. و قصيدتي العائرة المسماة بـ «ينبوع الحياة» تتضمن لطائف نفيسة نفسية، منها:

تصفحت أوراق الصحائف كلها	فلم أر فيها غير ما في صحيفتي
على صورة الرحمن جل جلاله	بدى هذا الانسان من أمشاج نطفة
و سبحان ربّي ما أعترّ عبوالمي	و أعظم شأنى فى مكامن بنيتى
و ما آية فى الكون منى بأكسبراً	و نفسى كتاب قد حوى كل كلمة
و مساء مهين دافق صغار عسالمأ	كبيراً يوازى الكلّ من غير قلّة
فما هو الانسان جميع العوالم	و ما هو الانسان سلاله طينة
ففى الدهر من مثلى و كنت مثاله	و ما تعدل جنات غيرى ببهجتي

(ح . ج)

(۵۵) أى حتى تفنى في حقيقة الحقائق أى الوجود الصمد على الاطلاق جل جلاله وعم نواله و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن، رزقنا و إياكم القرب اليه. ثم ان المصنف - أعنى المثأله السبزواری - جعل هذا الدليل الثامن من غرر الفرائد البرهان الرابع عشر من كتابه اسرار الحكم بالفارسية، و تقرير البرهان و ان كان طويل الذيل و لكن كثرة فوائده تجبر الإطالة و تفوق عليها، و هو ما يلي:

«برهان چهاردهم آنست كه نفس نطقیه قدسی آدمی از ماهیت مجرد است چه جای از مادّه، چنانكه سبقت گرفته اند ما را از معروفین حكماء حكيمين متألّهين شيخ مفتول شهاب الدين سهروردی، و حكيم محقق صدر الدين شيرازى - قدس سرهما - .

بيان اين مطلب آستكه نفس نطقیه انسيه وجود بسيطى است و بس و نور بسيط است دون انوار قاهره و نور الانوار، ولى شوب ماهيت و ظلمت در هيچيك نيست چه ظلمت عدم نور است و ما بحدائى ندارد، بلكه نور حسى هم بسيط است بجمع مراتبش از شمسى و قمرى و سراجى و شعاع و ظلّ، بلى مشرق و أشرق و مضيئى و أضوء دارد و وهم توهم كند كه ظل نور است با

آمیختگی به ظلمتی، و خطاست که ظل هم طور نیست از نور چه ظاهر بالذات و مظهر غیر است، و شوب و آمیختگی داشتن ظلمت به آن ایجاب است، و قضیه موجبه وجود موضوع می خواهد و ظلمت عدم است. و چنانکه شعاع بسیط است و آمیختگی بظلمت ندارد و ظلمت فانی است در سطوع شعاع، همچنین ظل بسیط است، پس نور حسی که بسیط است نور حقیقی که وجود است بسیط است، لیکن نور مراتب دارد چنان که از شیخ اشراق نیز نقل کردیم که النور کله حقیقه واحده بسیطة لا اختلاف بین مراتبه إلا بالکمال و النقص و الغنی و الفقر.

و اما ماهیت پس گذشت که آن محدودی است به حد جامع و مانع، و این منع یاد از ضیق وجود می دهد، و نفس قدسیه انسیه وجودش حد و قوف ندارد چنانکه جبریل علیه السلام به حضرت ختمی عرض کرد در معراج که «لو دنوت أئمة لا احترقت»، و او صاحب مقام «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب» است. و نفس مقدسه جتمی چون ماهیت ندارد صاحب مقام او آذنی و وجود منبسط است، و از القاب آن حضرت «رحمة للعالمین» است که مساق با رحمت واسعه که از اسماء وجود منبسط است؛ و نیز از اسماء وجود منبسط در نزد عرفاء حقیقت محمدیه است. و قول حق تعالی: «خلق الإنسان ضعیفاً»، و قولش «انه کان ظلوماً جهولاً» مدح آنست. بیت:

ظلم او آن که هستی خود را	ساخت فانی بقای سرمد را
جهل او آنکه هر چه جز حق بود	هستی او ز لوج دل بزدود
نیک ظلمی که عین معدلت است	نفر جهلی که مغز معرفت است

و اگر بگوییم چگونه نفس ناطقه ماهیت ندارد و حال آن که وجودی است محدود نسبت به عقل کل، چنانکه عقل کل هم محدود است نسبت به حق که غیر متناهی در شدت نوریت است، و نیست ماهیت مگر حد وجود؟

گوییم که این مغالطه است از باب اشتراك لفظ حدّ میانه طرف شیء و نفاذ و انقطاع شیء چون نقطه برای خط و خط برای سطح و سطح برای جسم تعلیمی و آن برای زمان، و میانه حدّ منطقی، پس به این معنی ماهیت است که حدّ منطقی قول شارح ماهیت است و ماهیت مفصله است، و محدود ماهیت مجمله نه حدّ به معنی اول که عدم است، و شیعیت ماهیتی نه وجود است و نه عدم، پس عقل و نفس حدّ باین معنی را دارند و لازم ندارد این معنی حدّ منطقی را. یا مغالطه از باب ابهام الانعکاس است که هر حدّ منطقی لازم دارد حدّ به معنی نفاذ و انقطاع را و لا عکس کلیاً.

و بدان که مثل مفهوم جوهر مفارق فی الذات دون الفعل و کمال اول الجسم طبیعی آلی من حیث

يعقل الكلّی و نظیر اینها مفاهیم عرضیه نفس هستند، و مفهوم اعمّ است از ماهیت چون مفهوم وجود و وحدت و نور و علم و حیات و مشیت و غیر اینها نسبت به حقیقت وجود. و مثال ظهور انور نفس ناطقه در بدن، فحمی است که به تدریج تحمّر و تجمّر و تشعلّ و تنور در آن پدید آید و بعد از آن نجم و قمر و آفتاب عالیشان بیکران شود.

و چون عقل کل در این طریقه انیقه ماهیت ندارد و غایت وجود نفس نطقیه قدسیه است. و همچنین در طریقه فروریوس و صدرالمشائیین - س - که به اتحاد نفس به عقل فعال قائل اند، و وصول به غایات به تحوّل است هر آینه تجمّد عقل کل از ماهیت نفس را می گیرد.

و هرگاه استشعار داشته باشی به سریان نور وجود که مقابل را گرفته چه جای قابل که به حمل شایع همه وجودند، و به عدم تخلّل ظلمت چه عدم است، و به عدم انفصال نفس ناطقه از وجود غایات، و با تمکین با شی در معرفت، و اعمال مکذب دانش و ینش نباشد، هر آینه مطلب روشن شود، فاستقم كما أمرت.

و شیخ اشراق - س - در آخر کتاب تلویحات فرموده: «انی تجرّدت بذاتی و نظرت فیها فوجدتها إثبةً و وجوداً ضمّ الیها أنها لا فی موضوع الذی هو کرسم للجوهریة و اضافات الی الحرم الّتی هی رسم للنفسية أما الاضافات فصادقتها خارجة عنها، و أما انها لا فی موضوع فأمر سلبي».

یعنی مجرد ذاتم را خواستم برسم یا قسم او را محض وجودی با سلب موضوع و اضافاتی چون اضافه تدبیر بدن، زیرا که جوهر نزد مشائیین ماهیتی است که موجودی است نه در موضوع، پس آن ماهیت در ذاتم نیست چه هر ماهیت و هر مفهوم که اعتبار می کنم مستحق صدق هو است، و ذاتم آنست که مصداق انا است، و سلب موضوع عدم است پس ذاتم موجود حقیقی است چه ماهیت و سلب چون از این تعریف ساقط شد باقی ماند.

و أما اضافات در ذاتم نیست چه اصل اضافه تدبیر بدن در گوهر ذاتم نیست چنان که شیخ فرمود در رسم نفسیت معتبر است یعنی اضافه در تعریف نفسیت است و نفسیت اضافه ذات است و یکی از طواری ذات است نه آنکه این اضافه در ذات معتبر باشد چنان که دانسته آی که کینونت عقلیه کلیه داشته ایم، و کینونت عقلیه کلیه خواهیم داشت بعد از غنای از بدن، پس این اضافه تدبیر جسم که نباشد در ذات نفس چگونه اضافات به جهت مطلقه یا جهت سفلی یا علیا و به وضع مطلق یا وضع استقامت و انحناء که از عوارض بدنست می گیرد گوهر ذات را، و بر این قیاس که عوارض دیگر را.

و الجوهریة ان کان لها معنی آخر لست أحصلها و أحصل ذاتی و انا غیر غائب عنها، یعنی آن معنی دیگر در ذاتم نیست چه غیر غائب از من غیر غائب از من است، و لیس لها فصل فانی اعرها بنفس

عدم غیبتی عنها یعنی علم حضوری دارم بآن وجود ذاتم، و این حضور مرجعش عدم غیبت ذاتم از ذاتم باشد نه حضور شیء برای شیء که اثبیت بخواند.

و لو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لأدرکتها حتی أدرکتها، چه ادراك مقوم متقدم است بر ادراك متقوم، إذ لا اقرب مني إلى و لست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجوداً و ادراكاً فحيث امتاز عن غيره بعوارض، یعنی نه بما به الامتياز ذاتی چون فصل تا ما به الاشتراك ذاتی بخواند و ترکیب بیاید و ماهیت داشته باشد و ادراك علی ما سبق، یعنی عدم غیبت مجرد از خود، فلم یبق إلا الوجود، ثم الإدراك ان أخذ له مفهوم محصل غیر ما قبل فهو ادراك شیء و هی لا تقوم بادرک نفسها إذ هو بعد نفسها، و لا بادرک غیرها إذ لا یلزمها و استعداد الادراك عرضی، یعنی ادراك اگر عدم غیبت مذکور باشد تعبیری از همان وجود مجرد از ماهیت و علم حضوری است و مطلوب است، و اگر حصولی باشد و صورتی باشد محصل مثل علمهایی که حکماء و متکلمین به احوال نفس دارند که بر حضوری زاید است نمی تواند عین نفس یا جزء نفس باشد چه تشفیق می کنیم به منفصله صاحب اجزاء ثلاثه و گوئیم: حصولی ادراك الشیء است، پس ذات نفس یا متقوم است به ادراك حصولی بخود، یا به ادراك غیر بخود، یا به استعداد ادراك، و جمیع باطل است به آنچه لازم آورده.

و بعد فرموده که: قيل لی فإذا ینبغی أن یجب وجودک و لیس کذا. قلت: الوجود الواجبی هو الوجود المحض الذی لآتم منه، و وجودی ناقص و هو منه کالنور الشعاعی من النور الشمسی، و الاختلاف بالکمال و النقص لا یحتاج الی مُمیز فصلی، و امکان هذه نقص وجودها، و وجوبه کمال وجوده الذی لا أكمل منه، انتهى.

معرض گوید که: هر گاه تو بحسب گوهر ذات نفست وجود بی ماهیت هستی پس باید واجب الوجود باشی، ولی نه از این راه که نفس وجود است بلاماهیة، و واجب نیز وجود است بلاماهیة، پس نفس واجب است؛ چه این مغالطه است از باب سوء تألیف که شکل دوم است مؤلف از موجبتین؛ بلکه از این راه آمده که نفس وجود است و وجود ممنوع العدم چه مقابل قابل مقابل نیست و ممنوع العدم واجب است.

پس جواب داده است که واجب الوجود محض وجودی است که اتم و اکمل از آن نباشد و غیر متناهی در شدت نوریت باشد و وجودی است که بذاته و لذاته موجود است بدون حیثیت تعلیلی و تقییدی، و قضایای منعده در حق او و صفات او قضیه ضروریه ازلیه است نه ضروریه ذاتیه چه جای ضروریات دیگر، و وجود عقل چه جای نفس حیثیت تعلیلی می خواند پس وجوبش بالغیر است و معروض وجوب غیری ممکن است، ولی امکان در وجود غیر امکان در ماهیت است که

والتاسع، قولنا: لها^(۵۶)، أي للنفس حاصل بلا تزاحم وتمانع كل الصور- الجملة بر خبر بعد خبر لكلمة انّ ..

بيانه: انّ النفس مجمع كل صور الموجودات، ومزدحم المتقابلات. ففي مقام

تعلق و فقر است يا نقص وجود است که شیخ فرمود، و امکان در ماهیت سلب الضرورین است که أحق تفسیرات و مقرر است در میزان معقولات و تساوی الطرفين است بنا بر بطلان اولویت یا جواز الطرفين بنا بر جوازش در نزد متکلم، و اینها در وجود راه ندارد زیرا که وجود برای وجود ضرور است چه ثبوت شیء از برای خودش اعنی انفکاک نداشتن خود از خود ضرور است، و سلب شیء از نفسش محال است، و نیز نسبت وجود شیء بسوی نفسش مساوی نیست با نسبت عدمش بآن، و همچنین نیست در وجود جواز، پس امکان در وجود تقوم و فقر آنست به وجوب، و این فقر ذاتی آنست نه عارضی، چه حقیقت لغویه و عرفیه مراد نیست بلکه عرفیه خاصه اعنی مقتضای برهان و عیان و حقیقت نزد اهل الحقیقة است که خواهند آن را وجود گویند و خواهند فقر و تقوم و ربط و تعلق گویند، و معانی مصدریه را اراده نمی کنند. (ح . ح)

(۵۶) هذا الدلیل قد ذکره ابن مسکویه فی مفتتح «طهارة الأعراق»، و أتى به الشیخ البهائی فی مختتم المجلد الرابع من کشکوله (طنجیم الدولة - ص ۴۷۵) إلا أن صورة البرهان فیهما فی مجرد الخیال اولاً، و فی اثنا عشر تذکر تجرّد القوة العاقلة بعکس ما فی الكتاب أعنی شرح الفرر، و دونک ما فی الکشکول فانه عبارة طهارة الأعراق تقريباً كما یلی:

كل جسم له صورة فانه لا یقبل صورة أخرى إلا بعد أن تفارقه الصورة الاولى مفارقة تامة كجسم مشكّل بصورة التلیث، مثلاً یمنع أن یقبل صورة التریع أو غيرها من الأشكال إلا بعد أن یزول عنه ذلك التلیث، أو كشمعة قبلت رسم نقش لا تقبل رسم نقش آخر حتی یفارقها الرسم الأول بالكلية، فإن بقى فیہ شیء من الرسم الأول لم یقبل الرسم الثاني علی التمام بل یختلط فیہ الرسمان فلا یخلص له أحدهما.

و هذا حکم مستمر فی جمیع الأجسام کلها، و نحن نجد أنفسنا تقبل صور الأشياء کلها علی اختلافها من المحسوسات و المعقولات علی التمام و الکمال من غیر مفارقة الأول، و لازوال رسم، بل یبقى الرسم الأول تاماً كاملاً، و تقبل الرسم الثاني ایضاً تاماً كاملاً، ثم لا یزال تقبل صورة بعد صورة أبداً من غیر أن تضعف أو تقصر فی وقت من الاوقات من قبول ما یطر أعلیها من الصور، بل تزداد بسبب الصورة الأولى قوة علی قبول ما یرد علیها من الصور، بل تزداد بسبب الصورة الأولى قوة علی قبول ما یرد علیها من الصور الأخرى، و لهذه العلة كلما كان الانسان اکثر علوماً و آداباً كان اکثر فهماً و کیاسة و أشد استعداداً للعلم و الاستفادة، و هذه الخاصية مخالفة و مضادة لخواص الأجسام، فلیست جسماء. (ح . ح)

العاقلة مجمع الصور الكلية والمجردات. وفي مقام الخيال، معترك صور السماوات، والأرضين، والجبال، والبلدان، والأشخاص، وبالجملة صور جميع المحسوسات، ومثل المتقدّرات. كل ذلك بهيئاتها ومقاديرها بلا تدافع بين متقابلاتها، بل مورد للصور^(٥٧) الغير الادراكية من الميول المتضادة والاهواء المتخالفة، ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك. وهذا الدليل يثبت تجرد الخيال أيضاً^(٥٨)، فضلاً عن العاقلة.

(٥٧) المورد اسم مكان عطف على قوله مجمع كل الصور، أي النفس مجمع كل صور الموجودات و مزدحم المتقابلات و مورد للصور الغير الإدراكية من الميول المتضادة و الأهواء المتخالفة. و لا يخفى عليك أن تلك الميول و الأهواء هي منبعثة من بطنان النفس و ليست صوراً ادراكيةً واردة عليها من الخارج، فالمراد من قوله: «بل مورد للصور الغير الادراكية ...» هو الصور الغير الادراكية من الخارج فتبصر. (ح . ح)

(٥٨) كما دريت مما نقلنا من طهارة الأعراق و الكشكول. و قد ذكرنا و حررنا عدة أدلة على تجرد الخيال في كتبنا: «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة»، و دروس معرفت نفس، و گنجینه گوهر روان، و دروس اتحاد العاقل بمعقوله، و نصوص الحكم على فصوص الحكم، و ممدّ الهمم في شرح فصوص الحكم.

تبصرة: قوله: «بل مورد للصور الغير الادراكية ...» يشمل الصور المنامية، و كذلك صور التمثلات الواردة على النفس في اطوار سلوكها الروحاني و عرفانها العملي. و الفصل العاشر من اثرنا القويم القيم الفارسي المسمّى بـ «دفتر دل» يحكى عن بيان هذه الشأنية للنفس، و من آياتها عى سبيل الأموزج ما تتلوها عليك (الديوان - ط ٢ - ص ٣١٧):

به بسم الله الرحمن الرحيم است	تمثلها كه در قلب سليم است
صعود برزخی چون گشت حاصل	بیابى بس تمتهای کامل
تمثل باشد از ادراکت ایدوست	برون نبود ز ذات پاکت ایدوست
چو شد آینه ذات تو روشن	ز گلهای مثالی مثل گلشن
که تا کم کم ز لطف لایزالی	بیابى کشف های بی مثالی
چو دادی تارو و پوت را بساراج	عروج احمدی یابی به معراج

ثم ان هذا الدليل التاسع في الغرر هو البرهان السابع في «اسرار الحكم» للمصنّف - قدس سره - فقال:

برهان هفتم آنست که نفس انسانيه محلّ جميع صور عالم معنی و عالم صورست و معترك الانوار و مزدحم الأطوار است، بلکه مجمع المتقابلاتست از مدرکات متقابله و متخالفه و ميول متعانده و اهواء متضاده. و گاه باشد که از علوم متکاثره و فنون متوافره مجلّدات در وجودش محفوظ است

والعاشر، قولنا: كلال جسمها^(٥٩)، أي بدنها - وهذا خبر مقدم - كمالها - مبتدأ مؤخر - الفكر بدل من كمالها. وهذه الجملة أيضاً خبر بعد خبر، لكلمة أن.
 بيانه: أن الفكر كمالها وهي كلاله^(٦٠) وذلك معلوم بالتجارب الطيبة، لأن كثرة الأفكار سبب جفاف الدماغ وهزال البدن. فنقول: لو كانت النفس بدنًا أو بدنية كان كمالها كماله، والتالي باطل؛ لما انتجته الثالث، فالقدم مثله أو نقرره على هيئة الثاني. هكذا النفس تكمل بالفكر أو بكثرتها. كما دلّ عليها الجمع المعروف باللام^(٦١)، ولا شيء من البدن والبدني تكمل بها، فينتج المطلوب.

و تضايقي و تصادمي هم ليست بلکه هر چه علوم بیشتر باشد و سمعت آشکارا تر گردد، و نیست شیئی از اجسام و جسمانیات چنین خاصه محلّ مقابلات شوند. و خیال اگر نسبت به صور جزئیة محسوسات خمسة و حفظ جميع مخالقات و مقابلات آنها چنین است مطلوبست تجرد آن هم، بلکه دانستی که مدرك خود نفس است. (ح . ح)
 (٥٩) هذا الدليل هو الحججة السابعة من الباب السادس من نفس الاسفار في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجرداً تاماً عقلياً (ط ١ - ج ٤ - ص ٧٢) قال في
 «الحجة السابعة أن كثرة الأفكار و التعمق في ادراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المحقفة، و سبب لإستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل، و معلوم أن الشيء الواحد لا يكون سبباً لكمال شيء و نقصه فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت الأفكار التي هي سبب نقصان البدن أو موته سبباً لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكملة لجوهر النفس، فعلمنا أن النفس غير قائمة بالبدن ...» (ح . ح)
 (٦٠) الفكر جمع جمع الفكرة كالنسب جمع النسبة، و ضمير كمالها راجع الى النفس، و ضمير هي راجع الى الفكر، و ضمير كلاله راجع الى الجسم أي البدن؛ يعنى أن الفكر كمال النفس، و هي أي الفكر كلال الجسم أي كلال بدن النفس. (ح . ح)
 (٦١) أي كما دل على كثرة الفكر كلمة الفكر التي هي جمع معرف باللام فان الجمع المحلي بـ «ال» يفيد العموم.
 و قوله: «فتلك عشرة كاملة ...» قد تقدم كلامنا غير مرة في الاشارة الى ادلة تجرد النفس و فوق تجردها، و كتبنا المذكورة آنفاً ناطقة بجميع أدلة تجردها البرزخى و تجردها التام العقلى، و رتبة فوق تجردها العقلى بمعنى أن ليس لها حد تقف اليه و مقام تنتهى اليه.
 ثم لا يخفى عليك كون معرفة تجرد النفس من المهمات لأن من عرف بقائنها الأبدى لم يهملها بل يحصل سعادتها الأبدية، وسيجئ استيفاء الكلام في ذلك في المقصد السادس في المعاد، و كتابنا

«شرح العیون فی شرح عیون مسائل النفس» سیمما شرح العین الرابعة و الستین منها مآدبة مشحونة بأنواع الأطعمة الکریمة، معدة للنفوس الشیقة الی الکمال؛ و الله سبحانه فتاح القلوب و مناح الغیوب.

ثم ان هذا البرهان العاشر فی غرر الفرائد هو البرهان العاشر فی اسرار الحکم للمصنف أيضاً، و قد أفاد و أجاد فی بیانه بقوله الرّصین: «برهان دهم آنست که نفس ناطقه اگر جسم و جسمانی باشد باید به کلال و ضعف تن و قوای جسمانیه ضعیف شود دائماً، و به تقویت و تیمار آنها قوی و کامل شود دائماً، و نه چنین است بلکه در کلال و ضعف اینها کمال و قوت آنست که به ریاضت دادن تن و قوای تن، عاقله به کمال رسد چنان که فرمود: «موتوا قبل أن تموتوا»؛ و همچنین به کلال و ضعف طبیعی که به حسب سن انحطاط خفی و انحطاط جلی عارض تن می شود باید ناطقه کلیل شود چنان که ضعف تن به قوتهای تن سرایت می کند؛ و چه گونه می شود که ثغور و انشلام محلّ حال را نگیرد در حلول سریان شایسته موجودات متأصله، و در تقویت و تیمار تن بطور تن پرستان تضعیف عقل است خاصه عقل نظری، بلکه امات آنست چون جانهای مرده اندر گور تن.

و اگر بگوییم: می بینیم در آخر شبخوخت به کلال تن، ضعف در تعقل پدیدار شود و خرافت هویدا شود؛ گوییم عقل ضعیف نشده بلکه وجود رابطی اش به دیگران ضعیف شده نه وجود نفسی او چنان که عالم عقول کلیه فی نفسه انور و اظهر و اقهر است از عالم نفوس چه جای عالم قوی و طبایع و حال آن که در نزد مؤلّدین به سوی جزئیات و مدبرین بر قبله حقیقی اخفی است چنان که از افلاطون الهی نقل کردیم که عالم عقول را کلیس گوید، و این عالم را کایس، و این هم از شرافت و إنافت علم است که هر هنر و صنعت در پیری ضعیف شود بجز علم حقیقی و محلّ تعقل که مجرد است.

و دیگر آن که اینها که نسبت ضعف می دهند تمیز ندارند و مغالطه کنند عقل را به مدارک جزئیه چه دانستی که قوی معدند؛ یا عقول کامله کمل را قیاس کنند به عقول جزئیه که مشتی خیال و وهم بیش نیستند، و بالقوة مانده اند در عقل و معقول، و همچنین در طرف قوت عقل به قوت تن مغالطه می شود عقل کلی به جزئی - ع:

عقل جزئی عقل را بد نام کرد، مدارک جزئیه قوت گرفته است عقلش خوانند «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» یعنی جنّة المعارف و جنّة الأعمال. فراست و همیه کجا و فراست عقلیه نورانیه «اتقوا فماسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» کجا؟!

و نیز اشتغال نفس در آخر عمر به تدبیر آن بدن و مبالات بان او غل و أوفر از جهت الجبار ضعف

فتلك عشرة كاملة من الأدلة على تجرد النفس الناطقة، فأتقنها لأن معرفة تجرد النفس من المهمات.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

تن و آلات هم موجب ضعف ظهور تعقل شود، هر چند عقل مستخلف است خلیفه ای را در امر بدن و خود اجل است از تدایر جزئی، ولی فی الجملة کشانده شود طبعاً آن نور اسپهبد به سرکشی از خلیفه و ناظر. بیت:

کی شود صاف از کدر جام شهود	تا بود باقی بقایای وجود
کی شود مقصود کل برقع گشای	تا بود پیوند جان و تن بجای
کی توان دیدن رخ جانان عیان	تا بود قالب غبار چشم جان

جناب مولای مؤمنین علی عالی علیه السلام با آن قوت ربّانیه و زیندگی «علی ممسوس فی نور الله» وقت رفتن فرمود: «فُزْتُ بِرَبِّ الْكَعْبَةِ. و آن که فرموده: «لَوْ كُشِفَ الْغَطَاءُ مَا ازددتُ یَقیناً» بحسب کمیت انوار یقین است نه به حسب کیفیت». (ح.ح)

غرر في العقل النظري والعقل العملي

للفس قوتان عقل نظري	وعملِي إنْ تَشَأْ فَعَبْرٍ
عَلَامَةٌ عَمَالَةٌ فَاَلْبَتَدَا	لِأَرْبَعِ مَرَاتِبٍ قَدْ صَعَدَا
بِحَسَبِ الْكَمَالِ وَاسْتَعْدَادِ	ذِي الضَّعْفِ وَالتَّوَسُّيْطِ وَاسْتِدَادِ
كَقُوَّةِ الطِّفْلِ وَمَنْ تَرَعَّرَعَا	لِصَّنْعَةٍ وَمَاهِرٍ مَا صَنَعَا
فَمَا هُوَ اسْتَعْدَادُ الْأَوَّلِي	سُمِّيَ بِالْعَقْلِ الْهَيُولَانِي
وَعَقْلُ اسْتَعْدَادِ كَسْبِ الْمَدْرَكَةِ	مِنْ أَوْلِيَّاتٍ لَهُ بِالْمَلِكَةِ
بِالْفِعْلِ ذُو اسْتَعْدَادِ الْإِسْتِحْضَارِ	لِلنَّظَرِيَّاتِ بِلَا أَنْظَارِ
وَالْعَقْلُ حَيْثُ انْعَدَمَ اسْتَعْدَادُ	وَاسْتِحْضَرَ الْعُلُومَ مُسْتَفَادُ
وَالأَوَّلِ الْمَشْكُورَةِ وَالثَّانِي عِلْمِ	زُجَاجَةٍ وَالثَّالِثِ الْمَصْبَاحِ سَمِ
لرَابِعِ نُورٍ عَلِي نُورِ سَمَا	وَالزَّيْتِ أَيْضاً قُوَّةِ الْحَدْسِ اَعْلَمَا
كَمَالُ حَدْسٍ قُوَّةٌ قَدْسِيَّةٌ	يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ مَاتِيَّةٌ
شَجَرَةٌ زَيْتُونَةٌ أَفْكَارِ	لِعَقْلِ فِعَالٍ يَعْزِي نَارُ
أَوْ جِسْمٌ كُلِّ نَفْسٍ كُلِّ، عَقْلُ كُلِّ	وَهُوَ عَلَيْهَا ذَاكَ الْأَرْبَعِ يَدَلُّ
فِعَالِ الْأَسْمَاءِ رُوحِ الشَّجَرَةِ	كَمَا بِهِ أَوْلُ أَيْضاً سِدْرَةٌ
تَجْلِيَّةٌ تَخْلِيَّةٌ وَتَحْلِيَّةٌ	ثُمَّ فَنَاءُ مَرَاتِبِ مَرْتَقِيَّةٌ

محو وطمس محق ادر العملا
 تخلية تهذيب باطن يعد
 ولقلقي قبي ذبذي
 تخلية إن صار للقلب الخلي
 فنا شهود كل ذي ظهور
 بفعله الأفعال يحو الحق
 تجلية للشرع أن يمتثلا
 عن سوء الأخلاق كبخل وحسد
 من التذاذ طرحت بجانب
 عن الرذائل الفضائل الخلي
 مستهلكاً بنور نور النور
 في النعت طمس في الوجود المحق



مركز تحقیق وکتابت در علوم اسلامی

غور في العقل النظري^(۱) والعقل العملي

(۱) يناسب نقل ما أفاد الخواجه نصير الدين الطوسي من شرح سورة العصر، وهو ما يلي:
 «بسم الله الرحمن الرحيم، والعصر ان الانسان لفي خسر. أي الاشتغال بالامور الطبيعية و
 الاستفراق بالنفوس البهيمية

إلا الذين آمنوا. أي الكاملين في القوة النظرية
 و عملوا الصالحات. أي الكاملين في القوة العملية.
 و تواصلوا بالحق. أي الذين يكملون عقول الخلائق بالمعارف النظرية.
 و تواصلوا بالصبر. أي الذين يكملون أخلاق الخلائق و يهذبونها.

و كذلك يناسب المقام نقل ما افاده المصنف في اول كتابه «اسرار الحكم» بقوله الشريف: «بدان كه
 آدمی را دو عقل است كه بمنزله دو بال هستند برای روحش، و در اول حال در هر دو جنب بالقوه
 است و اگر اصلاح شوند تواند بآنها باوج ملكوت پرواز كند و گرنه مثل مرغی بی پرو بال زمین
 گیر باشد: یکی عقل نظری، و دیگری عقل عملی، و اصلاح این دو به علم و عمل باشد.

و چون اهل تأیید کم آند حکماء از برای اصلاح عقل نظری حکمتهای نظریه تدوین کرده اند:
 حکمت الهی اعم و أخص و حکمت ریاضی و حکمت طبیعی و حکمت منطقی؛ و از برای اصلاح
 عقل عملی نیز حکمتهای عملیه نگاشته اند: حکمت تهذیب الأخلاق و حکمت سياسة المدن
 و حکمت تدبیر المنزل، چه حکمت تعریف شده است به استكمال نفس انسانیة بتخلق به أخلاق
 الله علماً و عملاً بقدر طاقت بشریه. و غایت حکمت نظریه است گردیدن نفس ناطقه عالمی عقلی
 مشابه عالم عینی در صورت و فعلیت نه در ماده و ظلمت، و من یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً كثيراً
 (قرآن کریم سوره ۲، آیه ۲۷۲)، و خداوند حکیم در مقام امتنان بر انبیاء فرموده: «و إذا اخذ الله
 میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب و حکمه...» (سوره آل عمران - آیه ۷۵) ...

و كذلك قد أفاد و أجاد فی شرح الأسماء فی شرح الحدیث:

الصورة الانسانية هي أكبر حجج الله على خلقه...» بقوله الشريف: «الصورة ما به الشيء بالفعل، و
 أحد خديّه و هو الأيمن عقله النظري، و الآخر و هو الأيسر عقله العملي...» (شرح الأسماء - ط ۱

أنهما في الانسان كالمدركة، والمحركة في الحيوان^(٢). والإنسان بما هو حيوان

- (ص ١٢)، وان شئت فراجع كتابنا «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» (ط ١ - ص ٣٨).
وقلنا في القصيدة الموسومة بـ «ينبوع الحياة»:

تحيّرت في أطوار نفسى على الولاء
تجلى لها أسماء يوم القيامة
وقد تهبط منها الى الدرك الأسفل
وقد ملأت أفطار الآفاق كلها
ملائكة الله قسوى كلّ عسالم
وما ملك إلّا وفينا مثاله
ومعرفة الانسان نفسه أنما
والإنسان يزدان بأنوار علمه
وصالحة الأعمال بعد علومه
جناحا العروج نحو أوج المعارج
ولا ينتهى قطر كمال الولاية

تروح وتغدو في حضيض و ذروة
وقد بهرت من غيب ذات الهوية
إذا التفتت نحو الخطوط الخسية
ملائكة الله والأقطار أطت
قد اشتقوا من ملك كما من البركة
حقيقة شيء تعرف في الرقيقة
هي الحد الأعلى للعلوم الرئيسة
وأتى له الأعراض كانت بزيئة
تربها له أيضاً من أنوار حليسة
هما العمل والعلم يا أهل نهيئة
فلا توصف النفس بحدّ و وقفة

(ح - ح)

(٢) وبين هاتين وهذين مع وجود الجهة الجامعة فرق بين، لأن التحريك مبين للدراك، والمحركة شوقية كانت أو عاملة غير مدركة رأساً، بل أثر الشوقية الميل والارادة الشهوية والغضبية، كما يقال: الحيوان متحرك بالارادة واثر العاملة الحركات؛ وابنهما من الادراك؟

ثم ان مواضعها ومظاهرها مختلفة. وأما العقل النظري والعقل العملي فكلاهما شأنهما التعقل، لكن النظري شأنه العلوم الصرفة الغير المتعلقة بالعمل المطلوب منها نفسها مثل: «الله موجود واحد وانه صفاته عين ذاته» و«الفلك بسيط وكروي» ونحو ذلك.

والعملي شأنه العلوم المتعلقة بكيفية العمل مثل: «التوكل حسن» و«الرضا والتسليم والصبر محمود» و«الصلاة واجبة» و«الصيام واجب» و«قيام الليل مستحب» إلى غير ذلك.

وكلاهما مجرد لا موضع لهما من الدماغ وغيره وهذا العقل هو المعرف في الحديث بقوله (ع): «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» وهو المستعمل في علم الاخلاق. والفعل والتأثير المنسوبان اليه هما كما في العلم الفعلي، أعني العلم الذي هو علة المعلوم فليس العقلان كقوتين متبائنتين أو كضميمتين. إحداهما: كالمدركة عاقلة، والأخرى: كالمحرك عاقلة عن التعقل؛ بل هما كجهتين لشيء واحد هو النفس الناطقة والعاقلة واحدي الجهتين تخالف الأخرى، سيما ان احديهما تنفك عن الأخرى كما في الكامل في العلم فقط، كانه لا عقل عملي فيه سيما الكسبي

للنفس الناطقه باعتبار تأثرها عمّا فوقها^(٣) مستكملة في جوهرها عقلاً بالفعل، وباعتبار تأثيرها فيما دونها، أعني البدن قوتان: وهما عقل نظريّ وعقل عمليّ. وان تشأ فعبّر عنهما بقوة علامة وقوة عمّالة.

قال المعلم الثاني: «إنّ النظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه ان يعلمه انسان، والعملية هي التي يعرف^(٤) بها ما شأنه أن يعمله الانسان بارادته»^(٥). وعرف الشيخ في «الاشارات»^(٦): «القوة المسماة بالعقل العملي، بأنها هي التي

منه، وكما في الكامل في العمل فقط، كانه لا عقل نظري فيه سيما الكسبي منه. والعقل النظري أكثر استعمالاً في الالهي منه.

(٣) ناظر الى عبارة الشيخ الرئيس في الفصل العاشر من النمط الثالث من الاشارات في النفس الأرضية والسماوية حيث قال في قوى النفس الانسانية: «و من قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل...» فراجعه وراجع شرح المحقق الطوسي عليه فانهما العمدة في شرح هذه الغرر. (ح. ح)

(٤) هذا وكذا ما يقوله الشيخ: هي التي تستنبط الواجب ونحوه، يرشد إلى ما قلنا: «ان شأنه العلم الكذائي».

(٥) قريب به اين معنى در الفصول المتزعة أمده: «الجزء الناطق النظري و الجزء الناطق الفكري لكل واحد منهما فضيلة... الى آخره» ص ٥٠ فصل ٣٣ و ٣٤ و نیز در ص ٩٥، فصل ٩٤ پیرامون منافع عقل عملي و نظري بحث می نماید. الفصول المتزعة، ابونصر الفارابي، تحقيق الدكتور فوزي نجارمترى، ط ٢ الزهراء. (م. ط)

(٦) عرفها في الفصل المذكور آنفاً من النمط الثالث. و قوله: «تستنبط أي تستنبط النفس الانسانية بقياس و برهان الواجب في ما يجب أن تفعل من الامور الانسانية، فقوله: «من مقدمات أولية» متعلق بفعل تستنبط. و قوله: «ذاتعة» أي شائعة أي منتشرة و مشهورة. و قوله: «في الرأي الكلي» إشارة إلى كبرى القياس. و قوله: «إلى أن تنتقل به إلى الجزئي» أي إلى أن تنتقل تلك القوة التي تختص باسم العقل العملي، به أي بذلك الرأي الكلي إلى الرأي الجزئي و هو النتيجة.

ثم عبارة الشيخ في الاشارات هي بهذه الصورة: «و باستعانه بالعقل النظري في العقل الكلي» مكان في الرأي الكلي، و قد قال في اول الفصل التاسع و العشرين من ذلك النمط: «تنبيه: الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي منه...» بل النسخة المطبوعة من دار الطباعة العامرة هي الرأي الكلي أيضاً (ص ١٥٥)؛ و كذلك العبارة في شرح الفخر الرازي على الاشارات من المطبوعة المذكورة، (ص ٢٣٣) و الصواب هو الرأي الكلي. (ح. ح)

تستنبط الواجب فيما يجب ان تفعل من الامور الإنسانية جزئية لتتوصل به إلى اغراض اختيارية من مقدمات أولية، وذائعة وتجريية وباستعانة بالعقل النظري^(٧) في الرأي الكلي إلى أن تنتقل بها إلى الجزئي^(٨). إنتهى.

وقوله: «من الامور الانسانية» و اراد بها، الافعال التي يفعلها في معاشه ومعاده، احتراز عن الافعال الحيوانية التي تفعل بالقوة المحركة.^(٩)

وقال «صاحب المحاكمات»^(١٠): «وأما العقل العملي، فانما تصدر عنه الافعال بحسب استنباطه ما يجب أن يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية، ولما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات الكلية، إنما هو للعقل النظري، فهو مستعين في

(٧) هذه الاستعانة كاستعانة الشيء واستمداده من باطن ذاته.

(٨) شرح الإشارات والتنبهات، ج ٢، ص ٣٥٢. ط دفتر نشر الكتاب. (م. ط.)

(٩) أي فقط المستعملة بالروم والخيال لا بالعقل العملي، والأفالع لا يكون إلا باستعمال المحركة؛ ففي أهل العقل يلقى ظلال نور العقل على القوى الجزئية المدركة والمحركة، فتدرك لله وتشتاق لله وتعمل لله، فهي كالمسوسين تصير بمسوسة بنور العقل، وتصير أبدالاً تبدل الأرض غير الأرض «واشرقت الأرض بنور ربها» حتى ان اسمائها ايضاً تبدل، فكلب الغضب، وخنزير الشهوة، اذا صارا معلمين سميا باسم آخر نوري، والشهوة تبدل باسم الارادة، والنفس المسولة واللوامة والامارة تسمى عقلاً وملهمة ومطمئنة، فقيادة المريض اذا كانت لله تعالى فهي بالعقل العملي و بالمحركه المتنورة بنور العقل، واذا كانت للشهوى ومغياة بغاية وهمية، فهي نفسانية لا عقلانية وبالمحركه الحيوانية فقط.

(١٠) هو المولى المحقق العلامة قطب الدين محمد بن محمد البويهى الرازى صاحب المحاكمات بين شارحى الاشارات نصير الدين الطوسى و فخر الدين الرازى، و من تصانيفه شرح الشمسية و شرح المطالع فى المنطق، و قد قرأ على العلامة الخلى كتابه قواعد الأحكام فى الفقه، و صورة إجازته له و اسامى سائر تصانيفه و ترجمانه مذكورة فى المجلس السابع من مجالس المؤمنين للقاضى نور الله الشهيد - قدس سره (ط ١ - ص ٢٤٣).

و أما نقله عنه المصنف أعنى المتأله السبزواري فتجده تعليقة على الفصل المذكور من النمط الثالث من الاشارات. و قد طبع كتاب المحاكمات مع حاشية الملأ ميرزا جان عليها فى دار الطباعة العامرة، و عبارته للتقولة فى هذه الفرر تجدها فى الصفحة ٢٤٥ من المطبوع المذكور، و فى ذلك المطبوع: «بحسب استنباط ما يجب ... فهو يستعين فى ذلك ... فينتج أن الصدق ... صدقاً جزئياً فهو إنما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأي الكلى كأنه يقول هذا صدق و...» (ح . ح)

ذلك بالعقل النظري. اذ العمل لا يتأتى بدون العلم، مثلاً لنا مقدمة كلية؛ وهي ان كل حسن ينبغي أن يؤتى به، وقد استخرجنا منه، أن الصدق ينبغي أن يؤتى به، لأن الصدق حسن؛ وكل حسن ينبغي أن يؤتى به ينتج أن الصدق ينبغي أن يؤتى به؛ وهذا رأي كلي أدركه العقل النظري.

ثم أن العقل العملي، لما اراد أن يوقع صدقاً جزئياً، يقول: هذا صدق، وكل صدق ينبغي أن يؤتى به، فهذا الصدق ينبغي أن يؤتى به؛ وهذا رأي جزئي، ادركه العقل النظري أيضاً. لكن العقل العملي، إنما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي^(١١)، فالعقل العملي، بل النفس إنما تصدر منه الافعال، لآراء جزئية تنبعث عن آراء كلية عندها، مستنبطة من مقدمات بديهية أو مشهورة أو تجريبية انتهى^(١٢).

ثم، إن لكل منهما اربع مراتب^(١٣)، وقد أشرنا إلى مراتب الأول بقولنا:

(١١) اي باستعمال القوى في الفعل والادراك الجزئيين كما يبيانه في الحاشية التي قبل هذه.

(١٢) شرح الإشارات و التنبهات، ج ٢، ح ٤٣٥٣ ط دفتر نشر الكتاب. (م.ط)

(١٣) ناظر الى الفصل العاشر من النمط الثالث من الاشارات، و شرح المحقق الطوسي عليه كما قد اشرنا اليه آنفاً، فقال الشيخ: «و من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقل بالفعل فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم عقلاً هيولانياً وهي المشكوة...».

وقال المحقق الشارح: «و هذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها (الأربع) في الاستكمال؛ و تلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة، و الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل؛ و القوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة و الضعف (لأن الاستعداد إما ضعيف أو متوسط أو شديد بحسب مراتب الأمزجة) فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة، و وسطها كما يكون للآمي (في سن الترعير) المستعد للتعلم (أي لتعلم الكتابة) و متنهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب و له أن يكتب متى شاء.

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلاً هيولانياً، تشبيهاً إياها حيثئذ بالهيولي الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور، المستعدة لقبولها، و هي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم.

و قوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة و هي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة. و مراتب الناس تختلف في تحصيلها (أي في تحصيل المعقولات الثانية): فمنهم من يحصلها بشوق ما

فالتبدا، أي العقل النظري لاربع مراتب قد ضعدا، وقد أشرنا إلى وجه الضبط لها، بقولنا: بحسب الكمال واستعداد ذي الضعف، أي صاحبه، وذى التوسيط، وذى اشتداد، يعني مراتب النفس من بداية الاستكمال إلى نهايته. إماماً استعداد الكمال، أو نفس الكمال والاستعداد، إماماً ضعيف، أو متوسط، أو شديد.

ثم، مثلنا الاستعدادات بقولنا: كقوة الطفل وقوة من ترعرعا لصنعة كالكتابة مع كونه أمياً، وقوة ماهر في تلك الصنعة حال كونه ما - نافية - صنعا، ولكن يقدر على ايقاعها متى شاء. فما هو استعداد المعقول الاولي، سُمي بالعقل الهولاني^(١٤)، تشبيهاً في خلوه عن جميع الصور العقلية بالهولوى الأولى الخالية في ذاتها عن كافة الصور الجسمية. وعقل استعداد كسب النظريات المدركة، أي المعقولة من اوليات^(١٥) معقولة له، سواء كان بالفكر أو بالحدس، فهو العقل بالملكة، والمراد بالملكة هنا ما يقابل العدم^(١٦)، أو ما يقابل الحال، لرسوخ استعداد الانتقال إلى المعقولات في هذه المرتبة، والعقل بالفعل ذو استعداد، الاستحضار للنظريات المكتسبة المخزونة متى شاء بمجرد

لنفسه إليها يعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات و هو من اصحاب الفكرة. و منهم من يظفر بها من غير حركة (من نفسه بل بسهولة) إمام مع شوق أو لا مع شوق و هو من اصحاب الحدس، و تنكث مراتب الصنفين، و صاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية. »

و اما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة (أي للمرتبة الثانية و هي باعتبار كونها كاملة بالفعل) فتسمى عقلاً بالفعل، و هي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر أو الحدس و هذه قوة للنفس، و حضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها، و هو المسمى بالعقل المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهولاني إلى درجة العقل المستفاد فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل فأما يخرجها غيرها. و قياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الألوان الى الشمس... و

اعلم أن ما بين الهلالين من العبارات المذكورة إضافات توضيحية من هذا العبد الراقم. (ح . ح)

(١٤) وبالعقل بالقوة في مقابلة العقل بالفعل وبالعقل المنفعل في مقابلة العقل الفعال.

(١٥) ليس المراد بها البديهيات الأولية خاصة التي هي احدى البديهيات الست، بل الجميع واوليتها في مقابلة ثانوية النظريات، فان تلك مباد لهذه.

(١٦) اذ العقل تلبس في هذه المرتبة بالوجوديات التي هي البديهيات الست. واما في مرتبة العقل الهولاني فهو بالقوة المحضة في الكلبيات جميعاً، فكان بين المرتبتين تقابل العدم والملكة، لان قوة الشيء عدمه.

الإلتفات بلا انظار جديدة.

ثم، إننا اشرنا إلى وجه ضبط آخر، بأن يقال: ^(١٧) بدل استعداد متوسط، أو شديد. إن الإستعداد، إما استعداد الاكتساب، وإما استعداد الاستحضار؛ والعقل حيث انعدم استعداد فيه، واستحضر العلوم مشاهداً. أيها مستفاد، أي من العقل الفعّال الذي هو مخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل في الكمالات. والعقل المستفاد، قد يعتبر بالقياس إلى كلّ مدرك، وقد يعتبر، كما اشرنا إليه في النظم بالقياس إلى جميع المدركات ^(١٨) معاً، بأن يصير جميعاً حاضراً مشاهداً، بحيث لا يغيب عنه شيء منها، وهذا في النفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن، وهي عقول مفارقة ^(١٩) في

(١٧) توضيحه: ان يقال حال النفس لا تخلو إما كمال وإما استعداد، والاستعداد إما استعداد محض، وإما استعداد الاكتساب، وإما استعداد الاستحضار.

(١٨) من المسائل التي هي كمالات النفس الناطقة من العلوم الحقيقية واصول المعارف اليقينية، ومن اعتبره بالقياس إلى كل مدرك، ولم يسمع ميزانه الجميع كانت نشأة الحس والخيال عليه غالبية، كانه ليس عنده مراتب النفس الأ الخيال، واذ ليست في الخيال إلا بالتعاقب، وهي ايضاً مثل المعقولات وحكاياتها لاحقايقها قال ما قال. وان كانت نشأة العقل غالبية عليه ولم ينس نفسه علم، انها في العقل سيما العقل البسيط بنحو الجمع، وفي عالم الحس والخيال بنحو الفرق، بل ذاتها مشاهدة للعقل البسيط بنحو الجمع؛ والحضور دفعة واحدة غير زمانية، ووجودها الخيالي ووجودها اللفظي بنحو الفرق والغيبة والتدرج الزمني لا وجودها العقلي. والعلم الحقيقي هو الملكة، وملكة الجميع حاصلة؛ والعقل البسيط ذاته حاضرة لذاته، والمعقولات وجودها مجرد العقل، وماهيتها تابعة لوجودها.

نعم عند الاخطار بالخيال من حيث الحكاية، يريد ان يجعلها معلومة بنحو آخر ايضاً. والذاهل عن نفسه يظن ان ليس علمه إلا هذا.

(١٩) أي تلك النفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن عقول مفارقة في السلسلة الصمودية، مثلاً إن الوصي الامام اميرالمؤمنين علياً عليه الصلوة والسلام كان راکعاً في صلاة تطوّع فترع خاتمه عن يده فأعطاه سائلاً، فنزل في شأنه هذا قوله سبحانه: «إنما وليكم الله ورسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكوة و هم راکعون» (المائدة ٥٦) فان نزع الخاتم عن اليد و اعطائه السائل في الصلاة غير شاغله عن الحضور في الصلوة. فراجع التفاسير القرآنية و الباب الثالث من المجلد التاسع من البحار في نزول كريمة انما وليكم الله الآية (البحار - ط ١ - ج ٩ - ص ٣٣-٣٨). (ح - ح)

السلسلة الصعودية، بازاء العقول في السلسلة النزولية، فكأنهم وهم في جلايب^(٢٠) من أبدانهم. قد نضوها وعادوا إلى مابدأوا، فهذا هو الكمال المشار إليه في وجه الضبط.

ثم، أشرنا إلى ما ذكره الشيخ في «الاشارات»^{(٢١)(٢٢)} من تنزيل التمثيل المورد في

(٢٠) ناظر الى عبارة الشيخ الرئيس في الفصل الأول من النمط التاسع من الاشارات في مقامات العارفين حيث قال: «فكأنهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس...» بل الشيخ مقتبس من مشكاة الولاية العلوية حيث قال عليه السلام في صفة الزهاد: «كانوا قوماً من اهل الدنيا و ليسوا من اهلها فكانوا فيها كمن ليس منها» (آخر الخطبة ٢٢٨ من النهج)؛ وقال عليه السلام لكميل بن زياد: «صحبوا الدنيا بأبدان ارواحها معلقة بالمحل الأعلى...» (المختار ١٤٧ باب الحكم و المواعظ من النهج). (ح. ح)

(٢١) ذكرة في الفصل العاشر من النمط الثالث من الإشارات كما اشرنا إليه غير مرة، وقال الشارح المحقق الطوسي بعد تقرير قول الشيخ في قوى النفس النظرية بحسب مراتبها الأربع في الاستكمال، ما هذا لفظه: «و اذا تقرر هذا فنقول: لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى و هو قول الله عز وجل: «والله نور السموات و الأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجه كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لاغربية يكاد زيتها يضيئ و لو لم تمسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس و الله بكل شىء عليم» مطابقة (خبر للإشارة في قوله لما كانت الاشارة... لهذه المراتب، و قد قيل في الخبر: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فقد فسّر (جواب لما في قوله: لما كانت الاشارة...) الشيخ تلك الاشارات (المترتبة في التنزيل) بهذه المراتب: فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوى (لاختلاف الاستعدادات) لاختلاف السطوح و الثقب فيها؛ و الزجاجه (شبيهة) بالعقل بالملكة لأنها شفاقة في نفسها قابلة للنور أتم قبول؛ و الشجرة الزيتونه (شبيهة) بالفكر لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة و تعب؛ و الزيت (شبيهة) بالحدس لكونه أقرب الى ذلك (أى أقرب الى النور، أو قبول النور) من الزيتونه؛ و الذى يكاد زيتها يضيئ و لو لم تمسه نار (شبيهة) بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل و لو لم يكن شىء يخرجها من القوة الى الفعل؛ و نور على نور (شبيهة) بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور، و النفس القابلة لها نور آخر؛ و المصباح (شبيهة) بالعقل بالفعل لأنه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه (لا أنه لا يحتاج الى نار)؛ و النار (شبيهة) بالعقل الفعّال لأن المصاييح (فى الآفاق و الأنفس) تشتعل منها». (ح. ح)

(٢٢) شرح الإشارات و التنبهات، ج ٢، ص ٣٥٦، ط دفتر نشر الكتاب. (م. ط)

التنزيل لنور الله تعالى على هذه المراتب، كما في الخبر «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(٢٣). بقولنا: والأول أهو المشكوة. والثاني علم زجاجة. والثالث المصباح سم. لرابع نور على نور سما. والزيت أيضاً قوة الحدس اعلمنا. والفرق بين الفكر والحدس^(٢٤): أن الفكر حركة من المطالب إلى المبادي، ومن المبادي إلى المطالب؛ والحدس ظفر بالحدود الوسطى دفعة عند الالتفات إلى المطالب، وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين، سواء كان مع شوق أو لم يكن.^(٢٥)

ثم، إن للحدس مراتب، والبالغة منها إلى غاية الشرف قوة قدسية؛ كما قلنا:

(٢٣) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٢ و ج ٦١، ص ٩١ و ج ٩٥، ص ٤٥٦ و نیز در بسیاری از آثار عرفا مانند جامع الأسرار سید حیدر آملی (ص ٢٧٠ و ٣٠٨ و همچنین در غرر و ذرر آمدی (شماره ٧٩٤٦) نیز آمده است. (م. ط)

(٢٤) قال الشيخ في التعليقات (ط مصر - ص ١٤١): «الحدس بالوسط لا يكون بفكر، فإنه يسنح للذهن دفعة واحدة. و اما طلب الوسط فيكون بفكر و قياس. والفكرة هي استعمال النفس القوة التي في وسط الدماغ و استعراض ما عندها من الصور و يكون بحركة، و استفادة النتيجة يكون بفكر و قياس، و المقدمات يكون العلم بها علماً بالنتيجة بالقوة لأنها مؤدية اليها».

ثم لنا كلمة في كتابنا «الف كلمة و كلمة» لا يخلو نقلها عن فائدة و هي ما يلي: «إن للحدس مراتب، و البالغة منها الى غاية الشرف قوة قدسية، و بمزاولة العلوم يزيد الحدس، و لاحتكاك فيه و لذا يقابل الفكر. و في تعليقه منا على تمهيد القواعد لصائن الدين على بن تركة، أن الحدس انتقال دفعي بلا ترو، و هو إنما يحصل غالباً لمن تفكر في العلوم النظرية و غيرها دهرأ مديناً. و الحدس إنما هو عائد من حدة الذهن و شدة الذكاء و صفاء الروح و كثرة التدرب و التعمل و الممارسة. و الفكر في مقابل الحدس و هو ضعف النفس و وهن العقل النظري، و لذلك أن السفراء الإلهية منزهون عن الفكر، بل لهم فوق رتبة الحدس لأن الوحي فوق الحدس بل فوق المكاشفة و الإلهام لأن المؤيد بروح القدس غنى عن التعلم فافهم. ثم إن الذي صار محلّ مشية الله إذا أراد أن يقول لشيء كن فيكون فهو في فعله كالذي له حدس في العلم النظري، و كالذي له جذبة في سلوكه العرفاني يطوى الزمان و المكان في فعله» قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك» فطى الارض و الزمان في الفعل، و الحدس في النظر، و الجذبة في العرفان نظراء، و مقابل كل واحد منها أيضاً نظراء تبصره. (ح . ح)

(٢٥) وربما يخص هذا بالإلهام.

كمال حدس^(۲۶) قوة قدمية، يكاد زيتها يضيء مآتبه صفة قوة، اي قوله تعالى: «يكاد... إلى آخره»^(۲۷) آتيها وهي مآتية، شجرة زيتونه افكار الشبابة الفكر الصحيح بكثرة فروعه، ونتايجه المتوصل بها إلى نور اليقين الدائم بالشجرة المباركة الكثيرة الخيرات المتوصل بها إلى النور الحسي.

ولعقل فعّال تعزى نار^(۲۸) في قوله تعالى: «ولو تمسسه نار»^(۲۹) كما في قوله تعالى: «فأنس من جانب الطور نارا»^(۳۰) والطور في التأويل مرتبة السر من القلب. ثم، بعد تنزيل التمثيل على نوره تعالى في الأنفس والانسان الصغير^(۳۱)، أشرنا إلى تنزيهه على نوره تعالى في الآفاق، والانسان الكبير، من الأنوار الإسفهبديّة، والقاهرة، ونور الانوار. بقولنا: أو جسم كل، ونفس كل، وعقل كل، وهو أي الهوية الصرفة^(۳۲)، عليها، أي على هذه ذاك الاربع، أي المشكوة، والزُجاجة، والمصباح، ونور على نور يدل.

(۲۶) أي كمّا وكيفاً وفطرةً وكسباً، اذ بمزاولة العلوم يزيد الحدس.

(۲۷) سورة النور، آيه ۳۵.

(۲۸) لما دريت من أن المصباح شبيه بالعقل بالفعل، وأن النار شبيهة بالعقل الفعّال لأن المصباح تشتعل

منها. وتعزى ناقص واوى و يائى، وفي صراح اللغة: «يقال عزوته و عزيته إلى أيه أى نسبته إليه

فاعترى و تعزى أى انتمى و انتسب، وفي الحديث من تعزى بعزاء الجاهلية فأعضوه بهن أيه و

لا تكتنوا، يعنى ينسب الجاهلية». (ح . ح)

(۲۹) سورة النور، آيه ۳۵.

(۳۰) سورة القصص، آيه ۲۹.

(۳۱) و الامر فى ذلك هو كما قال العارف الرومى فى المجلد الرابع من المثنوى:

ظاهر آن اخستران قسوام ما باطن ما گشته قوام مما

پس بصورت عالم اصغر توى پس بمعنى عالم اكسير توى

(ح . ح)

(۳۲) نهدي اليك فى المقام كلمة من كتابنا «الف كلمة و كلمة» و هى ما يلى: كلمة: اين كلمة تفسير

سوره مبارکه اخلاص است، و آن اين كه: با دقت تمام در كلمة فوق التمام «هو» در سوره توحيد

قرآن كريم، دانسته مى شود كه اين «هو» هويت مطلقه است، و همه كلمات و جمله هاى بعد آن،

وصف و بيان همان هو مطلق اند فتدبر تُرشد إن شاء الله الوهاب. (ح . ح)

وعلى هذا، فعالم الاسماء روح الشجرة^(٣٣)، وباطنها لكثرة فروع مفاهيم الأسماء، بحيث قيل: فيها جاءت الكثرة كم شئت؛ فمنها توقد الأنوار الثلاثة^(٣٤) التي دونها كما به، أي بعالم الأسماء أول أيضاً سدرة، أي شجرة سدرة المنتهى التي هي البرزخية الكبرى^{(٣٥)(٣٦)}،

(٣٣) لما كان العالم يطلق على ما سوى الله تعالى. والاسم عين المسمى، والصفة عين الذات، وإن كانا مغايرين له مفهومهما كان اطلاق العالم عليه باعتبار الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والصفات، كما اطلق عليه عالم الاعيان الثابتة ايضاً، اذ فيه لكل موجود عين ثابتة «ولا يشذ عن علمه مثقال ذرة» وإن اطلق العالم ايضاً على الاسماء والصفات كما يقال: العالم الربوبي فسيح جداً ويراد به عالم العلم. ويقال: عالم اللاهوت ويراد به المرتبة الواحدة المعبر عنها بعالم الاسماء. وفي «الاسفار»: «انهم قالوا: العالم عالمان: ١- عالم العقل المنقسم: إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول والنفوس و ٢- عالم الصور: المنقسم إلى الصور الجسمية المادية وإلى الصور الشبحية.

إذا عرفت هذا امكن أن يكون الزيت حيث ذلك الوجود بما هو ظهور الاعيان الثابتة. والنار القدسية هي ذلك الوجود بما هو وجود الاسماء الحسنی. الاعيان الثابتة هناك تأخر رتبتي عن الاسماء، فانها من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود لها، بل التقدم والتأخر انما هما بحسب المفهوم، ولو جاز ان يكون للواجب بالذات ماهية تعالى عنها كانت مفاهيم اسمائه الحسنی وصفاته العليا ماهية له؛ وكانت الاعيان الثابتة حيث لوازم الماهية له، ولكن ليس له ماهيته الإتيية، وما ذكر مجرد الفرض».

(٣٤) كما قالوا: سبحانه من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة، أي ربط الماهيات اللايزالية بالاعيان الثابتة العلمية الازلية اللازمة للاسماء الحسنی اللامجمولة بلا مجموعية الذات. وعند العرفاء الاسماء الحسنی أرباب الانواع، على خلاف الحكماء الاشراقيين، اذ عندهم الارباب للانواع هي العقول المفارقة التي في الطبقة المتكافئة.

ومرادنا بالانوار الثلاثة: الانوار القاهرة، والانوار الاسفهدية الفلكية والعنصرية، والانوار الحسية.

(٣٥) قال تعالى: «ولقد رثاه نزل أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اذ يغشى السدرة ما يغشى» أي رأى جبرئيل على صورته التي هو عليها نزولاً آخر وذلك لانه «ص» رثاه مرتين في صورته العظيمة وحقيقته الكريمة كما قال (ص): «رأيتُه وقد سدّ الأفق بأجنحته ورأيتُه وقد طبق الخافقين» فالضمير راجع إلى المعلم الشديد القوي، وسدرة المنتهى، اختلف المفسرون في تفسيرها.

فقيل: انها شجرة عن يمين العرش فوق السماء السابعة انتهى إليها علم كل ملك.

وقيل: إليها ينتهي ما يمرج إلى السماء وما يهبط من فوقها من أمر الله.

وقيل: هي شجرة طوبى وجنة المأوى هي الجنة المضافة إلى الذات الأقدس في قوله: «وادخلي جنتي» وأما بحسب التأويل فسدرة المنتهى هي البرزخية الكبرى التي إليها ينتهي مسير الكمل. واعمالهم وعلومهم وهي نهاية المراتب الأسمائية والسدرة حيثئذ التحير كالسدر والدوار من أمراض الرأس.

وفي قوله تعالى: «لا شرقية ولا غربية»^(٣٧) إشارة إلى أنها ليست من عالم الحسن؛ وإلا لكانت إما شرقية أو غربية^(٣٨). وكذا في قوله تعالى: «ويضرب الله^(٣٩) الأمثال للناس»

والمراد التحير الممدوح كما قال (ص): «رب زدني تحيراً فيك» ومنه قول ابن الفارض:

أخال حضيضي الصحو، والسكر معرجي إليها، ومحوي منتهي قاب سدرتي
وقوله تعالى: «اذ يغشى السدرة ما يغشى».

قيل: يغشها الملائكة أمثال الغربان حين يقعن على الشجر.

وعن النبي (ص): «انه قال رأيت على كل ورقة من أوراقها ملكاً قائماً يُسبِّح الله عزوجل» وهذا في التأويل ما قلنا: «انه إليها ينتهي مسير الكمل إلى آخره» فهذه المرتبة الاسمائية من حيث انارتها ما دونها في السلسلة النزولية شجرة زيتونة، ومن حيث ينتهي إليها استكمالات الكمل وترقياتهم في السلسلة الصمودية شجرة سدرة المنتهى.

(٣٦) البرزخ حاجز معقول بين متجاورين ليس هو عين أحدهما وفيه قوة كل منهما، وحيث إن الأسماء أول حاجز بين الغيب المطلق وبين مظاهرها سميت بالبرزخية الكبرى. (ح . ح)
(٣٧) سورة النور، آية ٣٥.

(٣٨) إذا كان لشجرة حجاب من جبل أو جدار أو نحوهما واقع في جانبها الغربي فقط يمنعها عن استضاءتها من الشمس فتلك الشجرة شرقية فقط أي تستضيء من الشمس من جهة المشرق فقط، و بالمعكس غربية فقط؛ وإذا كانت بلا حجاب عن الاستضاءة من الشمس في الجانبين من طلوعها إلى غروبها فتلك الشجرة لاشرقية ولاغربية، فإذا كانت شجرة زيتونة لاشرقية ولاغربية أي كانت مشمسة في طول نهرها يكاد زيتها من شدة جودته يضيء ولو لم تمشه نار.

ثم إن أهل المعارف يعبرون عن مطلب علمي عال، أو عن مبحث شريف رفيع بأنه مشرقى، أي انه ليس من عالم الحس بل من فوق عالم الحس وراء عالم الطبيعة.

والغرض أنما يجب لفت النظر والتأمل في ما قاله المصنف: «وفي قوله تعالى لاشرقية ولاغربية إشارة إلى انها ليست من عالم الحس» وألا لكانت إما شرقية أو غربية» فتأمل. (ح . ح)

(٣٩) قال سبحانه في سورة ٢٩ العنكبوت (الآية ٤٣): «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون» فالقشور للناس ولبونها للعالمين، اقرأ وارقه. وقد أجاد العارف الرومي في المثوى بقوله:

أي برادر قصه چون پیمانہ است معنی اندر وی بسان دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل

وراجع شرح العين الرابعة من كتابنا شرح العيون في شرح العيون عند قولنا: «تبصرة اعلم ان منطق الوحي وكلمات اكابر العلماء وأعظم الحكماء في الحقيقة رموز إلى كنوز...» (ط ١ - ص ١١٧)؛ أو النكته ١٦٠ من كتابنا الف نكته ونكته لأنهما تحويان لطائف من كلمات المشايخ في المقام مثل ما افاده الشيخ الرئيس في الفصل الثامن من المقالة الأولى من الهيات الشفاء (ص ٦٥ بتصحيح

دلالة على أن المراد بهذه العبارات هذه الإستعارات. فقوله تعالى: «لا شرقية ولا غربية» إشارة إلى الخَلْبُ عن الجريزة والبلاهة على الأول، وإلى أنه لا وحدة صرفة، ولا كثرة محضة، أو إلى أنه لا هو ولا غيره على الثاني.

وأشرنا إلى مراتب الثاني^(٤٠)، بقولنا: تجلية^١ - بالجيم مفعول ثان مقدم - لادر، و تخلية^٢ - بالخاء المعجمة - و تخلية^٣ - بالخاء المهملة - ثم فتاً إلى مراتب ثلاث مرتقية، وتلك المراتب محو وطمس^(٤١) ومحقق ادر العملاً^٤ ثم اشرنا إلى تعريف كل منها بقولنا:

الراقم و تعليقه عليه بقوله: «و إن من الفضلاء من يرمز ايضاً برموز، و يقول الفاظاً ظاهره مستشعة أو خطأ و له فيها غرض خفي، بل اكثر الحكماء بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً هذه وتيرتهم ...» (ح . ح)

(٤٠) عطف على قوله: «و قد أشرنا الى مراتب الأول، فبعد ما بين مراتب العقل النظري و كان اربع مراتب، شرع في بيان مراتب العقل العملي و هو ايضاً اربع مراتب كما قال تجلية الخ. ثم إن لاستاذنا العلامة الكبير آية الله الحاج الميرزا السيد ابي الحسن الرفيحي القزويني - رفع الله درجاته - مقالة فارسية في المقامات الأربعة التجلية و التخليية و التخلية و الفناء، نقلناها في خاتمة رسالتنا الفارسية «أنه الحق» و ان شئت فراجعها فأنها كثيرة الجدوى جداً.

إشارة إجمالية: التجلية هي أن يكون ظاهر احوال الانسان و أعماله على وفق الفقه الاصيل الإسلامي و هو الفقه الجعفري بلا دغدغة و وسوسة، و هذا هو تهذيب الظاهر.

و التخليية هي اخراج الصفات الرذيلة عن النفس؛ و هذا هو تهذيب الباطن.

و التخلية هو التحلى بالآداب الربوبية، و التخلق بالأخلاق الإلهية.

و الفناء هو الوصول الى التوحيد الصمدي، لا اله الا الله وحده وحده، أى توحيد الذات و توحيد الصفات و توحيد الأفعال. (ح . ح)

(٤١) راجع في هذه المسائل شرح العين الثانية و الخمسين من كتابنا «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» فقيه، الفناء له مراتب ثلاث: المحو و الطمس و المحق؛ فالمحو أن يرى كل فعل مستهلكاً في فعله - تعالى - الواحد كما قال: «و ما أمرنا إلا واحدة» فيقول العبد في هذا المقام: لاحول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم، و هذا توحيد الأفعال.

و الطمس أن يرى كل صفة كمالية مقهورة مبهورة في صفته، و الأسماء الحسنی كلها لله، و العظمة له و الحمد له إذ الفضائل له أينما وقعت، و في الدعاء اليه يرجع عواقب الثناء، فيقول: لا اله إلا الله.

و المحق أن يشاهد كل وجود منطوياً في وجوده فانه الوجود الصرف و الرجوب البحت و الموجود

تجلية، للشَّرع الظرف متعلِّق بقولنا: ان يمثلاً؛ وهذا هو المراد. بقولهم، أوَّل مراتبه تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبويَّة والنواميس الالهية.

تخلية، تهذيب باطن يعدُّ عن سوء الأخلاق، كِبخلٍ وحسدٍ وغيرهما، من الملكات الرديَّة. ولقلقي بالقافين والقلق اللسان - الواو للحال - و قبقي، والققبب بالقافين البطن؛ وذبيبي^(٤٣) والذبذب - بالذال المعجمتين - الذكر من - بيانية - التذاذ طرحت بجانب، وفي هذا البيت تلميح إلى قول النبي (ص): «من وقى شرَّ، لقلقه، وقببته، وذذبته، فقد وقى الشرَّ كلَّه»^{(٤٣) (٤٤)}.

تخلية، هي ان صار للقلب الخلي، أي الخالي عن الرذائل الفضائل - اسم صار -

في نفسه لنفسه بنفسه، و كل ذات منمحققة عند ذاته فانه القائم بالذات والقيوم على الإطلاق، و كل هوية متلاشية في هويته فانه هو المطلق، و هوية كل هو، فيقول: يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو.

و في كل من المقامات الثلاثة و التوحيديات الثلاثة ينطق بكلمات التوحيد المذكورات لساناً و حالاً و مقاماً و بعبارة أخرى تعلقاً و تخلفاً و تحقُّقاً؛ و بعبارة أخرى فطرةً و حالاً و استقامة، فاستقم كما أمرت. (ح . ح)

(٤١) في كتاب العين للخليل بن احمد الفراهيدي (ص ٦١٦): الذَّبَذَبَةُ: تردُّ شيءٍ في الهواء مُعلَّقٍ. و الذَّبَذَبُ: ذكُرُ الرجلِ لأنَّه يَتَذَبَذَبُ أي يتردُّ.

و في «ذهب» من مجمع البحرين للطريحي: الذَّبَذَبُ الذَّكْرُ، سَمِيَ بذلك لأنَّه يَتَذَبَذَبُ أي يتردد و يتحرك؛ و منه الحديث: مَنْ وَقَى شَرًّا ذَبَذَبَهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ.

و في الصحاح للجوهري: الذَّبَذَبَةُ نَوْسُ الشَّيْءِ المعلق في الهواء. و الذَّبَذَبُ الذَّكْرُ، و في الحديث من وقى شرَّ ذَبَذَبَهُ.

و في العين (ص ١٤٣٢) القَبَقَبُ: البطن. و كذلك في الصحاح. و في المجمع: و في الحديث «هلاک المرء في ثلاث: قببته و ذذبته و لقلقه» القَبَقَبُ البطن من القبقة و هو صوت يسمع من البطن فكانتها حكاية ذلك الصوت، و المراد بذذبته ذكره، و بلقلقه لسانه، و في الصحاح: اللُّقْلُقُ اللِّسان، و في الحديث من وقى شرَّ لقلقه. (ح . ح)

(٤٣) نرج و گلو نرج و گلو كرده نژادنگ و دلو

هر کس از این دو بگذرد باشد کُل او باشد کُل او

(٤٤) جاء في الخصال للصدوق و نقل عنه صاحب البحار راجع بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ١٦٩، ح ٧،

وخبره الحلي - جمع حليه - وفناً هو شهود السالك. ^(٤٥) كل ذي ظهور مستهلكاً بنور الله. نور النور، كاستهلاك أنوار الكواكب في النهار بنور الشمس بوجه. ثم أشرنا إلى اختصاص المحو ^(٤٦) بتوحيد الأفعال؛ والطمس بتوحيد الصفات. والمحق بتوحيد الذات. بقولنا: بفعله - متعلق بيمحو - الأفعال - مفعول مقدم - يمحو الحق. وفي التمتع طمس. فنعت الموجودات الممكنة، مطموسة في نعته، وفي الوجود الحق، فوجوداتها محوقة في وجوده، فلا حول ^(٤٧) ولا قوة ^(٤٨) إلا بالله العلي العظيم ^(٤٩). ولا إله إلا الله، ولا هو إلا هو ^(٥٠)

(٤٥) انظر إلى شرف المعرفة حيث آل امر العنل إلى المعرفة الشهودية. نعم، العمل تصقيل مرآة النفس للعلم والمعرفة كما قال تعالى في الحديث القدسي: «فخلقت الخلق لكي أعرف» وفسر المفسرون قوله تعالى: «ليعبدون» بقولهم ليعرفون.

(٤٦) في اصطلاح العرفاء.

(٤٧) الفقرات الثلاث ناظرة التوحيديات الثلاثة على سبيل الترتيب.

(٤٨) الأمر الأهم في المقام هو الفرق بين الإيجاد والاسناد كما تقول في صلاتك حال قيامك: بحول الله وقوته أقوم واقعد. وقد تقدم بعض الاشارات في الالهيات بالمعنى الأخص، ورسالتنا الفارسية الموسومة بـ «خير الأثر في رد الجبر والقدر» لسان صدق وحق في امثال هذه المسائل على التوحيد الصمدى القرآني. وقلنا في الفصل الثاني عشر من اثرنا المنظوم المسمى بـ «دفر دل»

ورای آن دو امری معتبر هست	نه جبر محض و نه صرف قدر هست
کلام کان فیهما صدوقاً	لأن الباطل كسان زهوقاً
بل أمر بین الأمرین است حاصل	که هم جبر است و هم تفویض باطل
نه جبر است و سخن از اعتدال است	نه استقلال اهل اعتزال است
مر اهل عدل را عین شهود است	چه هر فعلی که در متن وجود است
بحول الله أقوم و أقعد	که ایجاد است و اسناد است لابد
به خلق است صحبت اسناد آن فعل	ز حق است صحّت ایجاد آن فعل
که قل کل من عند الله فافهم	ز حق ایجاد هست از بیش و از کم

(ح. ح)

(٤٩) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ٢، ص ٤٦، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، ط رضا

مشهدی. (م. ط)

(٥٠) کنایه از آیه شریفه «هو الله الذي لا إله إلا هو...» سورة حشر، آیه ٢٢ است. (م. ط)

[١٣٩]

غرر في ان النفس كل القوى

النفس في وحدته كل القوى
للحكم بالمرئي على المعلوم
والقصاص بين اثنين لا بد وأن
وقطعنا أنا نرى نصيفي نشم

وفعلها في فعله قد انطوى
وبالخيالي على الموهوم
قد حضرا له كذا الباقي علن
نعقل نوهم ونشتهي نهم

مركز تقيت كميونر علوم رسدي

غور في أن النفس كل القوى^(١)

النفس في وحدته^(٢) التي هي ظلّ الوحدة الحقّة^(٣) التي لواجب الوجود تعالى.

(١) وذلك لأن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين أى ذا ذاتين متباثنتين هو آلة لهما، قوله سبحانه: «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه» (الأحزاب - ٤). ولا يريب ذو مسكة من دراية في أن كل واحد من افراد الانسان ينسب جميع افعاله الظاهرة والباطنة إلى أنانية واحدة متشخصة وليس ذلك إلا أن جميع القوى الإنسانية منسوبة إلى نفس واحدة وأن النفس كل القوى و هي مجموعها الوجداني ومبدئها وغايتها.

واعلم أن العين السابعة عشرة و شرحها من كتابنا عيون مسائل النفس، و شرح العيون في شرح العيون في هذه المسألة العظمى والكلمة العليا أعني كون النفس كل القوى، و حررنا طائفة من المطالب الرئيسة حولها في اربعة عناوين، و نكتفي هاهنا بنقل ما حررناه في مطلعها و هو ما يلي: «و من تلك العيون الحرارة أن النفس كل القوى. و اعلم أن حقيقة التوحيد تعرف بعرفان النفس من هذه العين التي هي عين العيون، و منبع ماء الحياة، و مدخل الولوج إلى ديار المرسلات، و سلم العروج الى غاية الغايات. و بذلك العرفان تجمع بين الوحدة في الكثرة و الكثرة في الوحدة، و ترى القرآن في الفرقان و الفرقان في القرآن أى المجمع في المفصل و بالعكس، و تصل الى علم شهودى بأنه - سبحانه - هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن، و هو فى السماء إله و فى الأرض إله. و من هذه العين يتجلى لك سلطان الوحدة و ترى الواحد فقط وحده وحده فى ذاته و صفاته و أفعاله...» (ح . ح)

(٢) هكذا فى نسخ مخطوطة عندنا، و لو كان ضميرها فى المصرعين مؤنثاً لم يكن فيه دغدغة. ثم ان الفصل الرابع من الباب الخامس من كتاب النفس من الأسفار فى بيان أن النفس كل القوى (ط ١ - ج ٤ من الرحلى - ص ٥٣). (ح . ح)

(٣) الوحدة الجمعية التي فى الواجب بالذات تسمى بالوحدة الحقّة الحقيقية والتي فى النفس تسمى بالوحدة الحقّة الظلية «ألم تر إلى ربك كيف مد الظل».

سأيه يزدان بود بنده خدا مرده اين عالم وزنده خدا
كيف مد الظل نقش اولياست كو دليل نور خورشيد خداست

كل القوى في مقامين: مقام الكثرة في الوحدة^(٤)، ومقام الوحدة في الكثرة. وبعبارة أخرى مقام شهود المفصل في الجمل، ومقام شهود الجمل في المفصل. وفعلها، أي فعل القوى في فعله، أي فعل النفس قد انطوى، فالنفس بالحقيقة، هي المتوهمه المتخيّلة^(٥) الحساسة المحركة المتحركة، وهي الأصل المحفوظ في القوى، لاقوام لها إلا بها. وقد إستدللنا عليه بوجهين:

أحدهما: من ناحية المدرك، وهوانا نحكم بكل واحد من المحسوسات، والمتخيّلات، والموهومات، والمعقولات على الآخر مثلاً؛ نقول: «الذي له لون كذا له طعم كذا، أو رائحة كذا، أو هذه الصورة الخيالية لهذه الصورة الحسية، أو هما صاحبتا هذه الموهومة، أو المعقولة». والقاضي بين الشئيين لا بدّ، وان يحضره المقضى عليهما، والمصدق لا بدّ له من تصوّر الطرفين. وكذا نتصرف في الصور الخيالية. والمعاني بالتركيب والتفصيل، ونضم بعضها إلى بعض ايجاباً، ونفرق بعضها عن بعض سلباً، والمتصرف لا بدّ، وان يحضره المتصرف فيه، فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات

مركزية تكنولوجية علوم سوري

(٤) فالنفس هي الكل في وحدتها وجميع قواها من العاقلة الى اللامسة من شعونها، لا أن قوى النفس من معلولاتها «ما لكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم أطواراً» (ح . ح)

(٥) والحق ان كون وجود النفس ذا مراتب وانها الاصل المحفوظ فيها، وان كل فعل لآية قوة تنسب في الحقيقة فعلها بلا مجاز وجداني وهذا مقتضى ذوق أرباب العرفان. قال الشيخ العربي في «فتوحاته»: «النفس الناطقة هي العاقلة والمفكرة والتخييلة والحافظة والمصورة والمغذية والتنمية والمجاذبة والدافعة والهاضمة والماسكة والسامعة والباصرة والطاعمة والمستنشقة واللامسة والمدركة لهذه الامور، فاختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء ليست بشيء زايد عليها، بل هي عين كل صورة» هذا كلامه. وقال الشيخ فريد الدين:

قُدسيان يكسر سجودت كرده اند جزء وكل غرق وجسودت كرده اند
جسم تو جزواست وجانت كُلُّ كُلُّ خويش را قاصر مبین از عينِ ذل
تن زجان نبود جدا..... إلى آخره.

فانوار المراتب المسماة بالقوى كلها فانية في نور النفس الناطقة؛ والتنزيه الذي يراعيه الحكماء انما هو لتلا يقف الاذهان في مراتب جسمها وجسمانياتها كاذهان الطباعية والعوام وهو يرجع إلى تنزيه مرتبة منها هي أعلى مراتبها وهي المسماة بذاتها، والبواقى وجهها واشراقها منها المتفاضلة.

والجزئيات متصرفة فيها، بل محرّكة بفنون الحركات، وهي الأصل المحفوظ في جميع القوى، وهي النفس. وإلى هذا اشرنا بقولنا: للحكم بالمرئي على المطعوم، وبالخيالي على الموهوم. والقاضي بين التين لا بدّ، وأن، قد حضرا له كذا الباقي علن. والآخر: من ناحية المدرك، وهو أنا نقطع بأنّ كلّ واحد منا واحد شخصي؛ وأنه كما هو الذي يعقل، كذلك هو الذي يدرك بالانحاء الثلاثة الأخرى من الإدراك^(٦)، وهو الذي يحرك ويمشي ويقوم ويقعد ونحو ذلك. فلولا أنّ النفس كلّ القوى، والقوى اصل محفوظها النفس لما تأتى ذلك.

إن قلت: إسناد هذه الادراكات والافاعيل إلى النفس من جهة^(٧) أن هذه صفات قواه وأفاعيلها.

قلت: القطع حاصل، بأنّه لا مجاز في هذا الإسناد، ولو كان الأمر كما قلتم، كان الإسناد مجازياً على أنّه إن تأدّت الصور الإدراكية مثلاً، من اللوح إلى النفس، فكانت النفس هي العاقلة المتوهمة المتخيلة الحساسة، وهو المطلق. وإن لم تتأدّ إليه، فلم تكن مدركين محرّكين مثلاً، وهو ينافي القطع المذكور. وإليه اشرنا بقولنا: وقطعنا أنّ بذواتنا بالحقيقة، نرى نضغي، نشم، نعقل، نوهم ونشتهي نهم، أي نقصد.

إن قلت: فعلى هذا ما الحاجة إلى اثبات القوى؟

قلت: ليس المراد نفي القوى، بل نفي انعزالها وبيئتها عنه. فللنفس مراتب، كما قال تعالى: «خلقكم اطواراً»^(٨). والمرتبة التي تتخيل ليس لها ان تتوهم وقس عليه.

(٦) الإدراك إذا قوبل مع التعقل بل مع العلم كما يقال: في صفات الله الشبوتية انه عالم ومدرك اختص بالعلم بالجزئيات. والثلاثة هي الاحساس والتخيل والتوهم. وبالجملة الحكم بان الذي يعقل هو بعينه الذي يدرك وهو الذي يحرك ويتحرك بديهي وجداني.

(٧) اذ القوى بالنسبة إلى النفس خدامها و فعل الخادم والمأمور يسند الى الأمر والمخدوم؛ مجازاً، فأجاب بقوله: قلت القطع حاصل بأنّه لا مجاز في هذا الاسناد الخ. (ح . ح)

(٨) سورة نوح، آية ١٤.

[۱۴۰]

غرر في بعض احوال النفس

نور صفهبد مزاجاً واقی وغیر باقی هو غیر باقی
وحادث عند حدوث الصیصیة باقی وهذه تصیر فانیة



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش علوم اسلامی

غرر في بعض احوال النفس

منها، أنه غير المزاج لوجهين^(١) :
الأول، ما قلنا: نور صفهيد مزاجاً واقياً^(٢)، فلا يكون عين المزاج، لأنّ مبدأ الشيء وواقيه غيره.

- (١) لنا خوض عظيم في العين الخامسة وشرحها من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون» في اثبات أن النفس الانسانية بل الحيوانية غير الحسية والمزاج، وان شئت فراجع.
- قال الشيخ في التعليقات: لو كان المزاج هو النفس لكان يجب أن يكون المزاج موجوداً قبل المزاج إذ كان هو الغاية المحركة للعناصر الى الامتزاج. (ط مصر - ص ٦٤).
- وقال في الفصل الخامس من النمط الثالث من الاشارات: «إشارة هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته؛ وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به؛ ولأنّ المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة الى الانفكاك إنما تُجبرها على الالتيام وامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلّة الالتيام وحافظه قبل الالتيام، فكيف لا يكون قبل ما بعده؟ وهذا الالتيام كلّما يلحق الجامع الحافظ و هو أو عدم يتداعى (أى هذا الالتيام) الى الانفكاك، فأصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه النفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك». (ح . ح)
- (٢) الجامع لاجزاء البدن وان كان نفس الابوين أولاً، إلا أن الحافظ لمزاجه هو النفس المولود، فان اجزائه متخالفه الطبايع متمسرة الى الانفكاك ميالة الى احياها الطبيعية. والنفس هي جابرة أياها على الإلتيام وجامعة للاجزاء بالتغذية بعد التعلق، وحافظة للمزاج، كما ان كل صورة نوعية مبدا للآثار المخصوصة في مادتها.

والثاني: ان المزاج لا يبقى، بل يتبدل بحسب الأسنان^(٣) من الصبا، والشباب، والكهولة، والشيخوخة والنور الاصفهيد يبقى. وغير باقى هو المزاج، هو غير باقى، هو النور الاصفهيد.

ومنها: ان النور الاصفهيد حادث عند حدوث الصيصيه^(٤)، أي البدن خلوقاً لافلاطون الالهي القائل بقدم النفس بالزمان^(٥)، على ما نسب إليه. ولعل مراده قدم

(٣) أي التبدلات البينة الشديدة أربعة بحسبها، والأفتبدله غير متناه؛ فان عرض المزاج الشخصي كالنوعي غير متناه كيف والممتزج يتحرك حركة كيفية في مراتب امرجته.

وقد علمت سابقا ان مراتب ما فيه الحركة في أية حركة كانت لا نهاية لقبول الانقسامات الغير المتناهية، وغير المتبدل غير المتبدل، والمتحرك غير ما فيه الحركة.

(٤) يعنى أن النفس حادثة بحدوث البدن لا مع حدوثه. وتقدم كلامنا في حدوثها وتحقيق القول في

ذلك عند قوله: «غرر في النفس الناطقة: النفس في الحدوث جسمانية...» فراجع. (ح . ح)

(٥) لنا خوض عظيم وتحقيق حقيق في هذه المسألة في الدرسين الثالث والرابع من كتابنا «اتحاد العاقل بمعقوله»؛ وكذلك في العين التاسعة من عيون مسائل النفس وشرحها «سرح العيون في شرح العيون»، وكذلك في كتابنا الآخر بالفارسية الموسوم بـ «گشتی در حرکت»، وجملة الأمر أن ما اشتهر من افلاطون من أن النفس قديمة فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشئها كما افاده الشيخ الأكبر في الفص الهودى من فصوص الحكم، و صدر التألهين في عدة مواضع من الأسفار: منها في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة (ج ٢ - ص ٥٠ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه)؛ ومنها في الفصل الثالث من الباب السابع من كتاب النفس (ط ١ - من الرحلى - ج ٤ - ص ٨٩) فقال:

«لو كان مراد افلاطون بقديم النفوس قدمها بما هي نفوس متكررة لزم منه محالات قوية: منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتديرها.

ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال، ولا مميزات عرضية.

ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدء العقلى يتلم بها وحدة المبدء الأعلى، الى غير ذلك من المحالات. وبالجملة نسبة القول بقديم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعظم المتقدمين مختلق كذب؛ وعلى القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة؛ نقلناها باختصار.

واعلم أن الأرواح في كثير من كلمات اهل العصمة والوحى مثل ما روى عن النبي - صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «خلق الأرواح قبل الأجساد بالفى عام» ناظرة الى الأرواح الكلية، وأما الارواح الجزئية فحدوثها متوقفة على البنية المزاجية والجمّة العنصرية بمعنى انها حادثة بحدوث ابدانها. وتلك الأرواح المرسله المدبرة يعبر عنها في صحف ارباب العقول بالعقول، وفي الصحف العرفانية بالأرواح

ما هو باطن ذات النفس، وهو العقل، فإن العقول حقايق والنفس رقايق لها، فكينونتها السابقة^(٦) كينونة النفس بوجه، لا ان النفس بما هي نفوس قديمة بالزمان

أيضاً تأسيساً بما نطق به الشرع، كما نصّ به العلامة القيصري في أواخر الفصل الأول من شرحه على فصوص الحكم حيث قال: «و ما يسمّى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمّى باصطلاح اهل الله بالروح، ولذلك يقال للعقل الأول روح القدس».

و قد أفاد بعضهم في تعليقة مخطوطة في المقام: «قوله خلافاً لأفلاطون؛ و يؤيده الحديث المشهور كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين، و قوله - صلى الله عليه و آله: الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف؛ و لعلة ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعمينات الجزئية كانت موجودة قبل الابدان و الا لزم المحالات المتعدّدة: منها تعطيل قواها عن الأفعال إذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية. و منها أنها لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها و لم يكن يسبح لها في عالم الإبداع الانقسام و التكثر لأن تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعي أمّا هو من خواص الأجسام و الجسمانيات المادية، و الذي وجوده ليس بالاستعداد و الحركة و المادة و الانفعال فحق نوعه أن يكون في شخص واحد، و النفوس الانسانية متكثرة الأعداد متبخدة النوع في هذا العالم فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن فضلاً أن يكون قديماً».

اقول: مفاد حديث كنت نبياً آدم بين الماء و الطين، و كذلك حديث أول ما خلق الله نوري، و نحوهما من الأحاديث الأخرى كان الإخبار بمقامه العروجي بعد حدوثه في هذه النشأة فإن النفس جسمانية الحدوث حادثة بحدوث البدن بلاشوب دغدغة. (ح - ح)

(٦) أي كينونة العقل الكلي في عالم الإبداع على سبيل الوحدة. و القدم الزماني كينونة النفس، فإن كينونة الاصل في نشأة كينونة الفروع و كينونة النير كينونة الشروق و البروق بنحو اتم. و من هذا المقام ما ورد عن الائمة المعصومين(ع): «كنّا نوراً واحداً، ثم افرقنا» و ما قال العارف:

متحد بوديم ويك جوهر همه	بي سرو وي پا بديم آن سر همه
يك گهر بوديم همچون آفتاب	بي گره بوديم وصافي همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنيد از منجنیق	تارود فرقی از میان این فریق

وعلى هذا لا يرد عليه ما أورده المشائون من انه لو كانت النفوس قديمة، أي بالزمان لا بالذات، اذ لا يقول به حكيم الهي ولا متأله، كانت قبل الابدان.

فأمّا انها كانت واحدة، أو كثيرة فإن كانت واحدة، فبعد التعلق أمّا واحدة ايضاً لزم ان يعلم كل ما يعلم الاخرى.

كيف وهي على التحقيق، جسمانية الحدوث روحانية البقا.
ومنها: انّ التور الاسفهد باق، وهذه، اي الصيصة تصير فانية، اذ لو فسّد بفساد
الصيصة لكان حامل قوة الفساد، فكان مادياً^(٧)، وقد ثبت تجرّده. وقد اثرتنا
الاختصار إقتفاء لأثر المتن.



مركز تحقيقات كميوتير علوم رسدي

وأما كثيرة فلزم تجزئ المجرد وان كانت كثيرة، فأما كثيرة بذواتها وفي حقايقها فكانت متخالفة
بالنوع وهذا باطل.

وأما متحدة بالنوع فتكثره بالمادة ولواحقها ومادة النفوس هي الابدان، ولا ابدان ان كان السبق
دهرياً طولياً، وان كان زمانياً عرضياً لزم التناسخ.

وانت عرفت ان هذا يلزم لو كانت سابقة بما هي نفوس وبنحو الكثرة الافرادية وليس كذلك، بل
كما كانت في اللوح والقلم كانت في العلم بنحو اتم، ولا يلزم شيء مما لزم.

(٧) فان الفساد امر متجدد، وكل متجدد كونا كان أو فسادا مسبوق بحامل استعداد، وحامل استعداد
فساد النفس أما هي وهو ظاهر البطلان، لانها بسيطة ولان كل شيء متوجه إلى الفعلية والكمال
والبقاء بعناية الله الحق المتعال، لا إلى العدم والزوال. وأما مادة لها ولا مادة لها اذ ثبت تجرّدها.

[١٤١]

غرر في ابطال التاسخ

لزوم اجتماع نفسين على صيصية تناسخاً قد أبطلا
ومع وصول الأنفس لغاية لا تقتضي التنازل العناية



مركز تحقيقات كميبيوتر علوم إرسودي

غرر في ابطال التناسخ^(١)

(١) العين الرابعة والخمسون وشرحها من كتابنا «عيون مسائل النفس» و«شرح العيون في شرح العيون» في بيان التناسخ واقسامه وتحقيق الحق في ذلك: وكذلك النكتة ٦٣٧ من كتابنا «الف نكتة نكتة» لها شأن عظيم في المقام؛ وهكذا النكتة ٨٤٩ منه.

والشيخ الرئيس قد تصدى في الفصل السابع عشر من النمط الثامن من الاشارات لإبطال التناسخ، وكذلك تصدى في الفصل الرابع من المقالة الخامسة من نفس الشفاء (ص ٣١٢-٣٢٠ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه) لبيان أن الأنفس الإنسانية لا تنفسد ولا تتناسخ. وكذلك العلامة القيصري تصدى لعدة مواضع من شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر في ابطال التناسخ (ص ١١٣، و١٢٥، و١٢٦، و٤١٣ من الطبع الحجري الأول، في إيران)، وفي الزنج الأثيري شر أول الفص الإلياسي منه: «التناسخ عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعشق الذاتي بين الروح والجسد ويكون تعلقه بالبدن الجسماني دائماً».

وكذلك أفاد في الموضوع الثاني المذكور (ص ١٢٥) في آخر الفص الشيشي: «وما جاء في كلام الأولياء مما يشبه التناسخ إنما هو بحكم أحدية الحقيقة وسمياتها في صور مختلفة كسريان المعنى الكلي في صور جزئياته، وظهور هوية الحق في مظاهر اسمائه وصفاته، لذلك نفوا التناسخ حين صدر منهم مثل هذا الكلام كما قال الشيخ العارف المحقق ابن الفارض قدس الله روحه:

«فمن قائل بالنسخ فالمسوخ لائق/به ابرأ وكن عمًا يراه بعزلة؛ وللروح من اول تنزلاته إلى الوطن الدنياوى صور كثيرة بحسب المواطن التي يعبر عليها في النزول، وصور برزخية على حسب هياتها الروحانية وصور جنانية وصور جهنمية تطلبها الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة تظهر فيها عند الرجوع، وإشاراتهم كلها راجعة إليها لا إلى الأبد ان العنصرية لعدم انحصار العوالم...».

اقول: قوله وللروح من أول تنزلاته... كما قال العارف الشبستري في گلشن راز:

تناسخ نیست این کز روی معنی ظهوراتیست در عین تجلی

و يعبر عن هذا المعنى بالتناسخ المللكوتي، كما يعبر عن التناسخ الغلط وهو تعلق الروح ببدن

ولهم في إبطاله وجوه من الدلائل، وعمدتها: أن البدن اذا كمل استعداده لحدوث النفس، فاضت عليه من المبدأ؛ لأن الجود تام، والفيض عام، والشرط وهو صلوح القابل حاصل^(٢)، فلو تعلق به نفس مستنسخة ايضاً، لزم اجتماع نفسين على

عنصرى بعد خروجه عن بدن عنصرى بالتناسخ الملكى.

ثم إن الباب الثامن من كتاب النفس من الأسفار فى ابطال تناسخ النفوس و الأرواح و دفع ما تشبث به اصحاب التناسخ فى ثمانية فصول؛ و تحقيقه عن التناسخ راجع الى ما أفاده القيصرى فى شرح الفص الشيشى كما نقلنا آنفاً و قد حققناه فى تعليقاتنا على الأسفار، و فى كتابنا المسمى بالعرفان و الحكمة المتعالية.

و اعلم أن جدسى الثاقب هو أن المحققين من الحكماء الإلهيين لما بينوا فى صفحهم الكريمة النورية ما نطق به لسان السفراء الإلهية المكرمين من أن الناس محشورون على صور ملكاتهم المكسوبة أو المكتسبة فإن الأعمال مستتعبة للملكات فى الدنيا بوجه، و الملكات مستتعبة للأعمال فى الآخرة بوجه، صادف اهل الظاهر من المتشككين ظاهراً ذلك الحكم الحكيم و لم يصلوا الى حقيقة مرادهم و مغزا مرامهم فتوهموا من فطانتهم البتراء انتقال الروح عن بدن عنصرى الى بدن عنصرى آخر فى هذه النشأة من انسان أو حيوانه أو نبات، بل الى جمادى، فاصطلحوا بالنسخ و المسخ و الفسخ و الرسخ. ثم إن هؤلاء المحققين من الحكماء الإلهيين وافقوهم فى اصطلاح التناسخ فسموا ما نطق به لسان السفراء الالهية بالتناسخ الملكوتى فقبلوه، و ما توهمه هؤلاء المتشكفون بالتناسخ الملكى فرفضوه. و على الوجه الأول الملكوتى قيل: «ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ»، و قد أفاد و أجاد صدر المشككين فى الشواهد الربوبية (ط ١ - ص ١٦٠) حيث قال: «و عليه - أى على الوجه الأول - يحتمل ما ورد فى القرآن من آيات كثيرة فى هذا الباب. و ظنى أن ما نقل عن اساطين الحكمة كأفلاطون و من سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين انوار الحكمة من الأنبياء سلام الله عليهم اجمعين من اصرارهم على مذهب التناسخ هو بهذا المعنى لما شاهدوا يبصائرهم بواطن النفوس و الصور التى يحشرون عليها حسب نياتهم و أعمالهم و وجدوا ما عملوا حاضراً و شاهداً ... فتبصر و راجع العين المذكورة و شرحها من كتابنا شرح العيون فى شرح العيون. (ح . ج)

(٢) و اعتبر بفتح الروزنة فى البيت الظلماني و وقوع الضوء فيه دفعة و حصول تصقيل فى قابل، و وقوع العكس من صورة عليه بلا تراخ؛ و إذا صب مائع على الارض فبمجرد الصب تقع فيه صورة من الشمس أو غيره. و بالجملة حال المادة المتعلقة للنفس المستنسخة فى استدعاء الفيض الجديد بتمامية استعدادها، كحال المادة الواردة عليها المستعد له ابتداء بلا تفاوت. فكيف يفيض الفيض الجديد على هذه دون تلك؟

وما يقال: ترفع حاجتها بالنفس المستنسخة فلا تطلب الفيض الجديد وهم لان هذا ليس على سبيل

بدن واحد^(٣)، وهو باطل. لأن كل واحد يجد ان ذاته واحد^(٤)، لا اثنان. وإليه اشرنا بقولنا: لزوم اجتماع نفسين على صيغية تناسخاً، قد ابطلاً. ولصدر المتألهين «قدس سرّه» برهان آخر متين^(٥)، وهو قوله:

«ونحن بفضل الله والهامة علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقاً^(٦). وهو ان النفس لها تعلق ذاتي بالبدن؛ والتركيب بينهما، طبيعي اتحادي، ولكل منهما حركة جوهرية. والنفس في أول حدوثها امر بالقوة، وكذا البدن. ولها في كل وقت شأن آخر^(٧) من الشؤون الذاتية، بازاء ما للبدن من الصبا إلى الهرم، وهما معاً

الروية، بل سنة الله جرت على فيضان الحق على المستحق باللزوم من خزائنه التي في السلسلة الطولية التزولية؛ فاجتمع النفسان حيثن.

وما يقال: ان النفس المستسخة منعت الجديدة واه جداً، اذ لا أولوية في منع هذه دون تلك على انه لا منع في الانوار المعنوية كما لا منع في وقوع الشعاع من الشمس على الجدار استقامة وانعكاساً من صيغلي.

(٣) كأنه ناظر الى بيان الشيخ الرئيس في الفصل السابع عشر من النمط الثامن من الاشارات فانه قد أورد فيه على ابطال التناسخ حجتيين و الدليل الذي ذكره المتأله السبزواري في المقام هو الحجة الأولى منهما، وهذه عبارة الشيخ: «و أما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه (أي كانت النفس في ذلك الجنس) فمستحيل وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض اليه و قارنتها النفس المستسخة فكان الحيوان واحد نفسان». (ح . ح)

(٤) أي هذا بديهي وجداني ولو كان نظرياً. فالبرهان عليه: ان تشخص البدن بالنفس كما ترى محفوظة تشخصه في تبدلاته البيئية بحسب الامتنان وغيرها. بل في تبدلاته بحسب الوجود الصوري البرزخي والأخروي، فلو كان هنا نفسان كان فيه مشخصان، فلزم ان يكون البدن اثنين.

(٥) هذا البرهان المرشئ تجده في أول الفصل الأول من الباب الثامن من كتاب النفس من الأسفار (ط ١ - ص ٩٦)، و المصنف - أعنى المتأله السبزواري نقله باختصار. (ح . ح)

(٦) أي سواء كان بطريق النزول أو الصعود، كما في الأسفار. وقوله: «لها تعلق ذاتي بالبدن ...» اشارة الى ان النفس جسمانية الحدوث. (ح . ح)

(٧) لان بين المادة والصورة مناسبة وفيهما ستخية. ومادة النفس هي البدن وايضاً البدن واعضائه وقواه على وفق مآرب النفس. فانظر انه كيف يسوغ ان يكون الجنين الواهي الغير المستحکم الآلات على وفق مآرب النفس التي هي قوية وبالفعل؟ وانما يليق بما بالقوة.

يخرجان من القوة إلى الفعل.

ودرجات القوة والفعل في كل نفس بازاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص، مادام تعلقها البدني. وما من نفس، إلا ويخرج من القوة إلى الفعل في مدة حياتها الجسمانية؛ إما في السعادة، أو في الشقاوة. فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع، استحال صيرورتها، تارة أخرى في حد القوة المحضة^(٨) و^(٩)، كما استحال

(٨) لتناسب المادة التي في حد القوة، إذ علمت ان درجات القوة منها بازاء درجات القوة من البدن، ودرجات الفعل منها بازاء درجات الفعل منه.

(٩) وذلك لأن توهم السير المعكوس في نظام الوجود وهم، للزومه السير بما هو بالفعل الى ما هو بالقوة وهذا لا يصح كما أن كتابنا «گشتی در حرکت» لسان صدق على ذلك الحكم الحكيم. و نعم ما قال العارف الرومي في المجلد الثاني من المتنوى:

هيج آينه دگر آهن نشد هيج نانی گندم خرمن نشد
هيج انگوری دگر غوره نشد هيج میوه پخته با کوره نشد

و من إفاضات صدر المتألهين في التواهد الربوبية قوله القويم: «حكمة عرشية: أما التناسخ بالمعنى الأول (يعنى التناسخ الملكى، وهو انتقال نفس من بدن الى بدن مبان له منفصل عنه في هذه النشأة) فقد مضى ما يستبين به استحاله إذ قد علمت أن النفس في أول الكون درجتها درجة الطبيعة ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادة حتى يتجاوز درجة النبات والحيوان، فالنفس متى حصلت لها فعليه ما فيستحيل أن يرجع تارة أخرى الى القوة المحضة والإستعداد. ثم إنه قد مضى أن الصورة والمادة شيء واحد له جهتا فعل وقوة وهما معاً يتحركان في الاستكمال بازاء كل استعداد فعليه خاصة فمن المحال أن تتعلق نفس تجاوزت درجة النباتية والحيوانية إلى مادة المنى أو الجنين، وقد علمت أن المنى لم تتجاوز صورته حد الطبيعة الجرمية، وأن الجنين مادام في الرحم لم تتجاوز صورته درجة النفس النباتية؛ والتمنى الذى حكى الله تعالى عن الأشقياء بقوله: «يا ليتنى كنت تراباً» تمنى أمر مستحيل الوقوع، وكذا قوله: «يا ليتنا نرد فنعمل غير الذى كُنّا نعمل»، فقد حرّم الله الرجوع إلى الدنيا عليهم إذ لا تكرر في الفيض ولا تعمد في التجلى» (ط ١ - ص ١٦١).

وقد أفاد قطب الدين الشيرازي في أول الفصل الأول من المقالة الخامسة من شرحه على حكمة الإشراق (ط ١ - ص ٤٧٦) بقوله الشريف: «أن شردمة قليلة من القدماء ذهبوا إلى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة لأنها جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الأجسام، و يعرفون بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلاً لأنهم إن أرادوا بكون النفوس جرمية أنها منطبعة و مع ذلك منتقلة فهو محال لامتناع انتقال الصور والأعراض من محل إلى آخر الخ. (ح.ح.)

صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة؛ لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية، لا يمكن خلافها بقسر^(١٠)، أو طبع، أو ارادة، أو اتفاق. فلو تعلقت نفس مستنسخه من بدن بآخر عند كونه جنيناً، أو غير ذلك، لزم كون احدهما بالقوة، والآخر بالفعل. وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة^(١١)، وذلك ممتنع؛ لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادى. والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين: احدهما بالفعل والآخر بالقوة، هذا ما منح بالبال^(١٢). هذا كلامه «قدس سره» باختصار ما، وإليه اشرنا بقولنا: ومع وصول الانفس لغاية أي إلى غاية لا تقتضي التنازل، أي ارتجاع الأنفس إلى القوة الاولى العناية الربانية.



مرکز تحقیقات کپیوتر علوم اسلامی

(١٠) اذ لا يبقى الموضوع، اذ الحركة الجوهرية انما هي في ذات الشيء، فلو قطعت وانتفت انتفى ذاته.

والطبع لا يقتضي امرين متباينين وامر الارادة والاتفاق ظاهر.

(١١) لان حكم أحد المتحددين حكم الآخر، فمن حيث انها تعلقت بما بالقوة تعلقا طبيعيا اتحاديا كانت

بالقوة والتناسخي واي عاقل كان لا يقول: ان النفس بعد المفارقة تعلق بيدن حي، لانه يصادمها، بل

بمادة جنين أو غيره تستدعي بلسان استعدادها صورة نوعية نفسانية تناسبها.

(١٢) الأسفار، ج ٩، ص ٢ و ٣ ط بيروت. (م.ط)

غرر في اقسام التاسخ

نسخٌ ومسخٌ رسخٌ فسخٌ قَسَمَا إنساً وحيواناً جماداً ونمًا
 لكل إنسٍ بابُ الأبوابِ وذا نزولُ الصعودِ عكسِ ذاخذا
 أقولُ من رأسٍ بأنَّ الأربعة بالوصلِ والفصلِ بدتْ موزعة
 كذلك بالصعودِ والتنزُّلِ والنقلِ والبروزِ والتمثلِ
 والملكوتي وما في الملكِ جَا فما يصحُّ أو يحالِ استخرجا

غور في اقسام التناسخ

نسخ، وفسخ^(١)، رمسخ، فسسخ، فسما، أي ذلك المذكور من مجموع الاربعة قسم مجموع هذه الاربعة. اعني إنساً وحيواناً، جماداً، ونملاً. نشر على ترتيب اللّف. لكل من اقسام الحيوانات^(٢) والنسبات. انس باب الابواب، كما نسب إلى

(١) ناظر إلى عبارة صدر المتألهين في أواسط الفصل الأول من الباب الثامن من كتاب النفس من الأسفار (ط ١ - من الرحلى ج ٤ - ص ٩٧) حيث قال: «فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصري أو طبيعي إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال سواء كان في النزول انسانياً كان و هو النسخ، أو حيوانياً و هو المسخ، أو نباتياً و هو الفسخ، أو جمادياً و هو الرسخ؛ أو في الصعود و هو بالعكس من الذى ذكرناه. (ح . ح)

(٢) ناظر الى اوائل الفصل الثانى من الباب الثامن من كتاب النفس من الأسفار (ط ١، من الرحلى - ج ٤ - ص ٩٨)، حيث قال: «و أما إبطال ما ذهب اليه طائفة أخرى غير هؤلاء فى هذا الباب فنحن ذاكروه، و هو ضربان آخران: أحدهما ما نسب إلى المشرقين أن أول منزل للنور لإصفهيد الصيصية الإنسان و يسمونها باب الأبواب حياة جميع الأبدان الحيوانية و النباتية، و هذا هو رأى بوذاسف التناسخى القائل بالأكوار و الأدوار، و هو الذى حكم بأن الطوفان النوحى يقع فى أرضها و حنّز بذلك قومه. و قيل هو الذى شرع دين الصايبه لطهمورث الملك، فقالوا: إن الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلى و الملأ الأعلى و تنال من السعادة ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر؛ و أما غير الكاملين من السعداء كالتوسطين منهم و الناقصين فى الغاية و الأشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن إلى تدير بدن آخر...».

أقول: و لعلّ مراد هؤلاء القوم من أن الإنسان باب الأبواب، هو أن الحركة مطلقاً حيّة، و أن الحركة الطبيعية خروج تجددى من القوة إلى الفعل و هذه مطلقاً استكمالية، و كمال العالم الكونى أن يحدث منه انسان، و قوافل هذه الموجودات التى قبلنا راحلة بشوقها الفطرى إلى الملكوت الأعلى، و

المشرقيين^(٣). إنَّ أوَّل منزل للنور الاصفهدي هو الصيصية الإنسانية؛ ويسمونها «باب الأبواب لحياة جميع صياصي الحيوانية، والنباتية». وهذا هو رأي يوداسف التناسخي.

فقالوا: «إنَّ الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالملا الأعلى وتنال من السعادة ما لا عين رأت، ولا اذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. وأما غير الكاملين، كالمتوسطين والناقصين في الغاية. والاشقياء على طبقاتهم^(٤)، فينتقل نفوسهم من هذه الأبدان إلى أبدان آخر؛ فأى خلق يغلب على النور الاصفهدي؟ وآية هيئة ظلمانية تمكن فيه يوجب ان يكون بعد فساد صيصيته منتقلاً إلى صيصية مناسبة؛ لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المتنكسة الرأس، كانتقال نفس الحريص إلى الخنزير^(٥) و^(٦)، ونفس السارق إلى الفاره. وذاً أي هذا القسم من التناسخ. يعني التنزل من الأعلى إلى الأدنى نزولاً بأي تناسخ نزولي. الصعود من التناسخ عكس ذل يعني الترقى من الأدنى إلى الأعلى خذاً.

الإنسان باب الأبواب لهؤلاء القوافل الراحلة من الجمادية الى النباتية و من النباتية إلى الحيوانية و من الحيوانية الى الإنسانية فالإنسان قبلتهم في سيرهم التكاملي نحو قوله سبحانه خطاباً لرسوله: «وإن الى ربك المنتهى» فالكل ينتهى الى ربه - صلى الله عليه و على آله - فتدبر وإن شئت فراجع كتابنا «گشتی در حرکت». (ح . ح)

(٣) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢١٧. قال الشيخ الاشراقى: «إنَّ باب الابواب لحياة... الى آخره». (م. ط)

(٤) شرح حكمة الاشراق، قطب الدين الشيرازى، ص ٤٧٦، سطر آخر، ط بيدار. (م. ط)

(٥) او إلى النمل باصنافها على حسب مراتب حرص أهل الحرص وفس عليه.

(٦) هذا الانتقال هو فى الحقيقة تمثل الملكات النفسانية بصور مناسبة لها فان الأعمال الصالحة تتمثل فى صور الحور و القصور و الأنهار؛ و الأعمال السيئة تظهر فى صور العقارب و الحيات و النار على التفصيل التام الذى حررناه فى شرح العين الثالثة و السنين من كتابنا «سرح العيون فى شرح عيون مسائل النفس، و كذلك فى الدرس الحادى و العشرين من كتابنا «دروس اتحاد العاقل بمقوله». و فى الحديث - على ما فى ذكرى - عن إمامنا صادق آل محمد - صلوات الله عليهم - بهذا المقاد و المضمون: ان الحيوانات فى هذه النشأة من السباع و الوحوش و الطيور و غيرها كلها صور أعمال بنى آدم. و راجع فى ذلك كتاب معاد البحار. (ح . ح)

إليه ذهب طايفة أخرى^(٧)، فزعموا أنّ الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير، وإن المزاج الانساني يستدعى نفساً اشرف، وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية. فكل نفس إنما تفيض على النبات، فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الأنقص إلى الأكمل، حتى ينتهي إلى المرتبة المتاخمة^(٨)، لأدنى مرتبة من الحيوان كالنخل^(٩). ثم، ينتقل إلى المرتبة الأدنى من الحيوان، كالدودة مترقية منها إلى الأعلى، فالأعلى حتى يصعد إلى رتبة الإنسان^(١٠).

أقول: من رأس، أي أريد استئناف التقسيم.

والإشارة إلى أنه يحصل للمستخرج عدد كثير من اقسام التناسخ^(١١)، وما

(٧) شرح حكمة الاشراف، ص ٤٧٧، ط بيدار و أيضاً الأسفار، ج ٩، ص ٨. (م. ط)

(٨) من تاخم كقارب وزناً ومعنى، لا من تاخم بالمد كقارب، فانه غلط على ما يقرأه المغالطون.

(٩) حيث إن الأنتى من النخل تحتاج إلى اللقاح كما تحتاج المرأة إلى اللقاح. وفي الخبر «أكرموا عمثكم النخلة»، وإنما كانت عمّة الانسان لما في الأثر الصادق من أنها خلقت من فضلة طين آدم عليه السلام. وفي

النخل وجوه أخرى من المشابهة بالحيوان ولذا قال لأدنى مرتبة من الحيوان كالنخل. (ح. ح)

(١٠) مطالب مصنف تا اينجا عيناً از قول شارح حكمة الاشراف به اختصار نقل شده رجوع كنيد به

شرح حكمة الاشراف، ص ٤٨٢، ط بيدار. (م. ط)

(١١) قد علمت أن التناسخ بمعناه الأعم يشمل الملكى و الملكوتى، و كان الملكى و هو التناسخ الباطل

على اربعة اقسام هي النسخ و المسخ و الفسخ و الرسخ، و الملكوتى و هو الصحيح منه كان بمعنى

تمثل الملكات النفسانية على صور مناسبة لها؛ و كذلك من هذا القسم أعنى الملكوتى الصحيح هو

رؤية الأشخاص فى هذه النشأة على صور ملكاتهم النفسية؛ و كذلك من هذا القسم الصحيح هو

تمثل المفارقات النورية و الأرواح الإنسية من الأنبياء و الأولياء و غيرهم من الصالحاء فى صقع النفوس

المستعدة؛ و بالجملة أن التناسخ الملكوتى يتحقق على وجوه كثيرة، و لعل رسالتنا الفارسية: «انسان

در عرف عرفان» تكون معدة فى المقام للنفوس المستعدة فى الاعتلاء الى فهم ذلك الخطاب

المستطاب، و الله سبحانه فتح القلوب و مناح الغيوب.

تبصرة: رؤية صور الملكات و تمثلاتها إنما يتيسر غالباً للكامل النائلين بكمال المراقبة، و الواصلين الى

مقام «فى مقعد صدق عند مليك مقتدر»؛ و غرضنا الأهم فى هذه التبصرة أن تلك الرؤية لاتتعلق

بالصنف و النوع، بل إنما تتعلق بالملكة المستجبة فى صقع نفس شخصية، و ذلك لأن كل واحد من

الصنف أو النوع أمر اعتبارى يلاحظ بضرب من الاعتبار فيقال مثلاً الصنف الابيض من نوع

الانسان كذا، أو نوع الانسان كذا، و ليس الصنف أو النوع شخصاً متحصلاً فى الخارج.

يشبهه. (١٢)

فاقول: بان الاربعة المذكورة^(١٣) من النسخ واخواته، أعم مما يطلق عليها، هذه اصطلاحاً، أو تشبيهاً بالوصل والفصل، أي بسبب الانتقال من شيء إلى شيء، على سبيل الاتصال^(١٤) في مادة واحد، كما هو الواقع المحقق في ترقيات الإنسان، من الجمادية^(١٥) إلى النباتية، ومن النباتية إلى الحيوانية، ومن الحيوانية إلى الإنسانية،

فاذا ادركت هذه المقدمة فاعلم أن انساناً مراقباً مكاشفاً ربما يرى انساناً آخر بصورة حسنة أو قبيحة، أو يراه بصورة حيوان من الحيوانات العجم و تلك الرؤية تتعلق بملكاته المستكنة في الشخص المرئي فقط، فتدبر هذا الحديث الشريف الذي رواه أمين الإسلام الطبرسي - رضوان الله عليه - في مجمع البيان في تفسير القرآن، في تفسير كريمة «يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجا» من سورة النبأ: «و في الحديث عن البراء بن عازب قال كان معاذ بن جبل جالساً قريباً من رسول الله في منزل ابي أيوب الانصاري فقال معاذ: يا رسول الله ما رأيت قول الله تعالى يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجا، الآيات؟ فقال يا معاذ سألت عن عظيم من الأمر، ثم أرسل عينيه، ثم قال: قد يحشر عشرة اصناف من أمتي أشتاتاً قد ميزهم الله من المسلمين و يدل صورهم فبعضهم على صورة القردة، و بعضهم على صورة الخنازير، و بعضهم منكسون أرجلهم من فوق و وجوههم من تحت ثم يسحبون عليها، و بعضهم عمى يترددون، و بعضهم صم يكملون، و بعضهم يمضغون السننهم فيسيل القيح من أفواههم لعاباً يتقنرهم أهل الجمع، و بعضهم مقطعة أيدهم و أرجلهم، و بعضهم مصلبون على جذوع من نار، و بعضهم أشد تنناً من الجيف، و بعضهم يلبسون جباباً سابعة من قطران لازقة بجلودهم.

فأما الذين على صورة القردة فالقتات من الناس، و أما الذين على صورة الخنازير فأهل السحت، و أما المنكسون على رؤسهم فأكلوا الربا، و العمى الجائرون في الحكم، و الصم البكم المعجبون بأعمالهم، و الذين يمضغون بالسننهم فالعلماء و القضاة الذين خالف أعمالهم أقوالهم، و المقطعة أيديهم و أرجلهم الذين يؤذون الجيران، و المصلبون على جذوع من نار فالسعاة بالناس الى السلطان، و الذن هم أشد تنناً من الجيف فالذين يتمتعون بالشهوات و اللذات و يمنعون حق الله تعالى في أموالهم، و الذين يلبسون الجباب فأهل التجبر و الجلاء». (ح . ح)

(١٢) أي ما يشبه التناسخ بالمعنى الاخص وهو التناسخ المحال. وأما التناسخ بالمعنى الاعم فالجميع من افراده.

(١٣) الأسفار، ج ٩، ص ٧ (فصل ٢ من الباب الثامن). (م. ط)

(١٤) و أما على سبيل الإنفصال فهو القول بالتناسخ الملكي الباطل كما سيصرح المصنف به «و بالانتقال

على سبيل الإنفصال كما هو رأى التناسخية». (ح . ح)

(١٥) العارف الرومي في المجلد الثالث من المشوى ناظر الى هذه الترقيات بقوله:

از جمادى مردم و نامى شدم و ز نما مردم به حيوان سر زدم

وبالانتقال على سبيل الانفصال، كما هو رأي التناسخية بدت موزعة، فهذه ثمانية، كذلك بدت هذه الثمانية موزعة بالصعود والتزل، فهذه ستة عشر. والنقل والبروز والتمثل، أي موزعة بها أيضاً. والبروز، هو ان يبرز الروح في البدن الحي، كما أن النقل، هو ان تتعلق النفوس بعد المفارقة بالمواد المستعدة، كالنطف والبيوض، كما هو المعروف عند التناسخية.

وقد جوز بعض العرفاء^(۱۶)، كالشيخ النسفي^(۱۷) وغيره، ان يُبرز روح العارف

مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم که زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملایک بال و پر
و ز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک إلا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شدم	آنچه اندرو هم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون ارغنون	گویدم کانا الیه راجعون

(ح . ج)

(۱۶) هذا الحكم الحكيم لا يختص استاده الى شخص خاص كالنفسى وغيره، بل هو رأى قويم فى رؤية الأرواح المفارقة عن ابدانها العنصرية بلاشوب دغدغة؛ وتدبر هذه الكريمة من القرآن العظيم (الزخرف - ۴۶): «و سئل من أرسلنا من قبلك من رسلنا ... فانه لا حاجة الى تقدير بأن يقال مثلاً: و سئل أم من أرسلنا من قبلك، و ذلك لأن النفس الإلهية الملكوتية الكلية تسلمهم كما تسئل من فى هذه النشأة العنصرية. (ح . ج)

(۱۷) عبدالعزیز بن محمد نسفی از عرفای قرن هفتم هـ. ق و اهل نصف خوارزم و از شاگردان عارف نامدار شیخ سعدالدین حمویه می باشد. تاریخ تولد وی دقیقاً معلوم نیست. درباره زمان وفاتش نیز بین اصحاب تراجم اختلاف است و از ۶۱۶ تا ۶۹۶ هـ. ق نقل کرده اند. او از شارحان و پیروان مکتب شیخ اکبر محی الدین عربی به شمار می رود. آثار بسیار ارزشمندی از وی به جا مانده که همگی به زبان فارسی و با تشریح روان و شیوا پیرامون مبانی عرفان نظری نگاشته شده است. این آثار عبارتند از:

- ۱- «کشف الحقایق» (مجموعه رسائل)، این کتاب به اهتمام دکتر مهدوی دامغانی به سال ۱۳۴۲ توسط بنگاه نشر و ترجمه به طبع رسیده است.
- ۲- «کتاب الانسان الكامل» (مجموعه رسائل) که با تصحیح و مقدمه مستشرق فرانسوی ماریون موله به وسیله بخش ایرانشناسی انجمن ایران و فرانسه در سال ۱۳۴۱ شمسی در تهران انتشار یافته است.

بعد المفارقة في الكمل والتمثل، هو تمثل الروح بصورة^(١٨) و^(١٩)، كتمثل روح الامين بصورة دحية^(٢٠)، بحيث كان النبي (ص) يراه بعينه، ويسمع كلامه باذنه، وتمثله بشراً سوياً لمريم (ع)، وغيرها.

٣- «مقصد اقصی» و ٤- «زبدة الحقایق» (خلاصه مبدأ و معاد) هر دوی این کتابها به ضمیمه «اشعه اللغات» جامی به تصحیح حامد ربانی توسط انتشارات گنجینه انتشار یافته است.
٥- «التنزیل» یا «بیان التنزیل» که در ترکیه (استانبول) و تهران بارها با چاپ سنگی منتشر شده است. نسفی با تبخّر خاصی و به نحو مستوفی به شرح و بسط آراء محی الدین عربی در زمینه مراتب وجود و سیر تطور آن و مراحل تبدل جسم و جماد را تا به انسان در آثارش با عنایت و تأکید ویژه ای پیگیری نموده است و تأثیر فضائل و رذایل اخلاقی را پس از مفارقت روح از بدن و نحوه بروز آن را در ارواح سعدا و کمل و متوسطین و غیره در حد بسیار عالی با تمسک به آیات و روایات مأثور از ائمه (ع) تشریح نموده است.

مرحوم حکیم سبزواری (ره) ظاهراً به خاطر همین خصوصیت نسفی را برگزیده است وی همچنین در اسرار الحکم (ج ١، ص ٢٩٣، تصحیح علامه شعرانی) متعرض وی گردیده است. به هر حال منظور حاجی از نقل عبارت بروز روح عارف بعد از مفارقت در کمل و تمثل آن... ناظر به کتاب کشف الحقایق (ص ٥٥، ٩٦٦، ١٧٣، ١٨٨) و یا زبدة الحقایق (ص ٢٩٤، ٣٠٤) می باشد. (م. ط.)

(١٨) ومنه تمثل الروح الانساني بالصور الحيوانية والنباتية وغيرها، بناء على اتحاد المدرك والمدرك بالذات؛ فانه بحسب الباطن يتشكل بالاشكال المختلفة.

والفرق بينه وبين ما يليه مع ان هذا ايضاً ملكوتي ان فيما يليه لا اختيار، لان الملكات تستعقب هناك صوراً مناسبة لها بالاضطرار. «ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، انما يأكلون في بطونهم ناراً فلا يقدرون على انشاء ما الفوا في الدنيا؛ وما هناك يظهر لهم كالتعبير المناسب للنوم لا كالتعبير بالمثل ولشدة الدهشة والهول.

وان الصور البرزخية صور الاعمال والملكات. ولذا كانت العبارة الاخرى له تجسم الاعمال. واما صور التمثل فلا يلزم فيها ملكة.

(١٩) سلطان البحث عن التمثل تجده في رسالتنا الموسومة باللوح والقلم، و هي رسالة فارسية طبعت مع تسع رسائل أخرى لنا فارسية في مجلد واحد باسم «ده رساله فارسی»، و هي رسالتها الثالثة.
(ح. ح.)

(٢٠) الكافي، كتاب الدعاء، باب دعوات موجزات لجميع الحوائج، ج ٢، ص ٨٧، ص ٥٨٧، ح ٢٥ أمالي الطوسي: المجلس السابع والعشرون ح ٧، ص ٦٠٤ و بحار الأنوار ج ١٨، ص ٢٦٧. (م. ط.)

والملكوتي، أي كذا بالتناسخ الملكوتي، وهو ان تتصور النفس بالصور الأخروية المناسبة لأخلاقها وملكاتهما. كما سيجي في «مبحث المعاد» إنشاء الله تعالى.

وما أي تناسخ في الملك جاء، كما هو رأي التناسخية. وفي هذه التقسيمات بعض الاقسام متداخلة في بعض، إلا ان المقصود من أن التناسخ المطلق، منقسم تارة إلى كذا وكذا. وتارة هو بعينه إلى كذا وكذا^(٢١). وان التناسخ المحال. الذي يراه التناسخية نسميه في كل موضع باسم، فمرة بالتناسخ على سبيل الفصل، وتارة بالنقل، وأخرى بالملكي. فما يصح، كما هو على سبيل الاتصال وبالتمثل والملكوتي، أو يحال كالنقل والبروز.^(٢٢) وقد علمت، ان النقل والملكي، والتناسخ على سبيل الانفصال واحدة استخرجا، - مؤكداً بالنون الخفيفة -.



مركز تكميل برهان سیدی

(٢١) أي كل منها تقسيم على حده مثلاً اذا قلت: الكلمة اما اسم، أو فعل، أو حرف؛ وفي تقسيمها الآخر: اما اسم، أو صفة وفي آخر: اما اسم، أو كنية، أو لقب فأحد الاقسام في كل من هذه التقسيمات هو مثل لفظ زيد.

(٢٢) مثل ما مر من بروز روح العارف في البدن الحي ومثل ما قال هو وامثاله؛ اذا أراد الله تكميل عبد من عباده أهلك الوفاء من الناس ليبرز ارواحهم من وجود ذلك العبد. ويظهر انوارهم من مسرحة واحدة، وعليه يحمل ما قال الشيخ العطاره قدس سره:

صد هزاران طفل سر بيریده شد	تا کلیم الله صاحب دیده شد
صد هزاران عقل ودين تا راج شد	تا محمد صاحب معراج شد

وهذا عندي في غاية السخافة. لان خزاين الله في السلسلة الطولية لم تنفذ حتى يهلك الناس للتكميل والنزول من عالم العقول الكلية ليس على سبيل التجافي والتوليد، بل على سبيل الشيء والقيء. والعالم الربوبي نسيح جداً. فالآلاف ألوف من العباد اذا نالت البغية الكبرى لم يكن تراحم وتصادم ولا ينقص من خزائنه شيء وكل يملك الكل بما لكية ملك الكل، ولا يتعدى مثقال ذرة وللبروز مورد صحيح على طريق الشيخين، كما سيأتي في المعاد من بروز النفوس بعد المفارقة في الافلاك من غير ان تصير انفساً لها لتكون الافلاك مظاهر لألوفاتهم أو لمواعيدهم ونحن حكمتنا بالمحالية على مطلق البروز اذ لا نرضى بهذا ايضاً كما سيظهر لك في تحقيق المعاد الجسماني.



مركز بحوث الحاسوب بالرياض

الفريضة السابعة

في

بعض احكام النفوس الفلكية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[١٤٣]

غرر في بعض احكام النفوس الفلكية

تسيل نفوس الفلك الدّوار نقوشها واجبة التكرار
فما انقضى العام الربوي اليوم كرّ أمثال الأجسام وأنفس آخر
لا ما مضت إلا لدى يودا سف والقول بالمحو والإثبات اصطفي
فبعد ختم السنة المذكورة يمحي النقوش غيرها مسطورة
أو بالتعاقب انمحت واثبتت حسب أشواق وأوضاع بدت

غررٌ في بعض احكام النفوس الفلكية

قيل: «نفوس الفلك الدوار»^(١)، نقوشها واجبة التكرار، اي تكرر وجودها الخارجي. وحدوثها الكوني، فان النفوس الفلكية ثبت أن لها شعوراً بحركاتها ولوازم حركاتها^(٢)، وتلك النقوش والعلوم متناهية؛ والحوادث التي بازائها لا بد أن يكون غير متناهية، اذ الفيض غير منقطع، فوجب تكرر مقتضياتها في عالم الكون بحسب الادوار؛ فيعود الحركات والاضاع الفلكية^(٣)، بعد عبور المدّة الآتية إلى شبيه أولها، ويتبعها الكاينات في العود إلى اشباه ما كانت^(٤). والقائل هو الشيخ الاشراقي^(٥)،

(١) يجب في المقام التذكّر بأمرين قد تقدّم استيفاء البحث عنهما أحدهما الأدوار و الأكوار (ج ١ - نثر الدراري على نظم التآلي - ص ٦٩)؛ و ثانيهما الهيئة المجسمة و الهيئة الغير المجسمة؛ و قد دريت أن الهيئة المجسمة تخيل نظم معجب لتسهيل تعليم المتعلمين و تعيين مواضع الكواكب في الجداول المعروفة بالأزياج؛ ثم تخيل الأفلاك المجسمة الهيوية بدل بالتحقق و التيقن فصارت الأفلاك المجسمة مأخذ كثير من المباحث الفلسفية، منها ما في هذه الفريدة و فيه ما فيه، فبصّر و تدبّر. (ح. ح.)

(٢) فان العلم بالعلة و الملزوم يستلزم العلم بالمعلول، و اللازم فتعلم ضوابط كلية بجنتها العقلية، من انه كلما كان كذا كان كذا؛ ثم انتقشت جنبتها السفلية، أي نفسها المنطبعة بتخيل الوصول إلى كل نقطة، فلها ان تعلم لازم حركاتها، فتستنى، لكن كان كذا فيكون كذا.

(٣) قال تعالى: «و السماء ذات الرجوع و الارض ذات الصدع».

(٤) الشبيه و الأشباه بمعنى المثل و الأمثال، و انما قال كذلك لأنها لو كانت بأعيانها لزم التكرار في التجلي، و إعادة المعدوم.

ثم إن للمصنف مطالب شريفة في المقام في الفصل الحادي و السبعين من شرح الأسماء عند قوله:

«يا من له ملك لا يزول» (ط ١ - من الناصري - ص ٢٤٠ و ٢٤١) فإن شئت فراجع. (ح. ح.)

(٥) هذا بيان لقوله: «قيل نفوس الفلك الدوار...» فقال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من القسم

فقال في «حكمة الاشراف»:

«واعلم، ان نقوش الكائنات ازلاً وأبداً محفوظة في البرازخ العلوية مصورة، وهي واجبة التكرار، فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية، لحوادث مرتبة، لا يكون شيء منها، إلا بعد شيء؛ فتلك النقوش هي نفس من السلاسل المجتمعة^(٦) المرتبة، فيناقض ما برهن عليه وهو محال^(٧)».

وقال العلامة في «شرحه»: «وهي أي تلك النقوش، بل الكائنات التي هي آثارها واجبة التكرار، أي في الأعيان، لا بمعنى ان المعدوم يعاد، فان ذلك ممتنع، كما سيرهن عليه. بل بمعنى عود شبيهه، واعتبر بالفصول الأربعة، وعودها كل سنة».

ثم قال، وحكى في «المطارحات»: «ان المذهب هو للقدماء من البابليين، والحكماء الخسروانيين، والهند، وجميع الأقدمين من مصر، ويونان، وغيرهما^(٨)».

ثم قال شرحاً لقوله: «فانه ان كان... إلى آخره» «ان الحوادث الغير المتناهية، وان كانت غير مجتمعة، لكونها على التعاقب، لكنها في الذات المنتقشة بها لا بد، وان

الثاني من حكمة الإشراف (شرح القطب الشيرازى عليه - ط ١ - ص ٥٢٩): و اعلم أن نقوش الكائنات... ثم انه لا ريب أن معنى كون نقوش الكائنات ازلاً وابدأ واجبة التكرار ليس معناه أن المعدوم يعاد لا متناع اعادة المعدوم؛ و كذلك ليس معناه أن النفوس المفارقة عن ابدانها العنصرية تتعلق بابدان عنصرية أخرى كما ذهب اليه التناسخية. ثم تلك النقوش الواجبة التكرار كلها تنزل عن خزائنها العلوية على وفق صورها العلمية كما قال: «واعلم أن نقوش الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية مصورة...» (ح . ح)

(٦) لانها اذا كانت غير متناهية بحذاء الحوادث الغير المتناهية، والنفوس في البرازخ العلوية منطبعة؛ والنقوش ايضاً في النفوس منطبعة لزم الاجتماع، اذ لا يسع اللوح المتناهي للنقوش الغير المتناهية، ولا نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي، فكان كلوح يسع الف بيت، فاذا اريد ان يكتب فيه آلاف غير متناهية تراكمت الحروف كل على الآخر واجتمعت؛ بخلاف ما اذا كانت صورة ورود الشمس على الحمل وحصول الاعتدال في هذا العالم واحدة، وتكرر ذو الصورة إلى غير النهاية تعاقباً، أو حصول وضع في الفلك، وحصول شخص انساني بمتاه وحيزه وجهته ونحوها، كانت الصورة فيه لهذا ولذاك واحدة، وتكرر مقتضاها بعد عبور المدة الآتية في هذا العالم وتس عليه.

(٧) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٣٧. (م. ط)

(٨) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٤٩٣. (م. ط)

تكون مجتمعة، ومرتبة ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه، اذ الزمان المتأخر ما يوجد فيه، كما أنه لا يوجد إلا بعد زمان، أو شيء آخر يتقدمه، فكذلك ينبغي أن يدرك المدرك للحوادث، أو ينتقش به المنتقش^(٩)، فتوجد سلسلة غير متناهية من امور مرتبة موجودة معاً. وقد برهن على استحالته^(١٠). هذا كلامه، وزيادة التفصيل تطلب من هناك، والبرزخ في اصطلاح «حكمة الاشراق» هو الجسم. فما لظرفية، أو شرطية - انقضى العام الربوبي اليوم - وصف بحال المتعلق - أي عام أيامه ربويّة. «وأن يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون»^(١١)، فاذا انقضى العام الالهي^(١٢)، وهو ثلاث مائة الف سنة وستون الفاً. والحق، انقضاء مدة دورة فلك الثوابت^(١٣) كرمشال الاجسام، وانفس آخر، لا ماضت أمن الانفس، إلا لدى يوذامف؛ فإنه لما كان فيلسوفاً تناسخياً، قال:

«بانه بعد عبور هذه المدة تعود اشباه الاجسام، وتتعلق بها هذه الانفس بعينها، لانفس جديدة»^(١٤). وعلى مذهبه، يرجع كل سعيد وشقي^(١٥) في الأدوار والاكوار، وهذا المذهب باطل؛ لأن خزائن الله تعالى لا تنفذ ولا تبديد ولا تقصر عن افاضة النفوس الجديدة ابدأ. ولهذا تبعه الشيخ الاشرافي في تكرار الاوضاع الفلكية، وكذا تكرار الصور الجسمانية الكونية دون تكرار تعلقات النفوس المفارقة. والقول بالهو

(٩) الاول: مبني على ادراك نفس الفلك. والثاني: على تجويز انتقاش جرمه.

(١٠) شرح حكمة الاشراق، قطب الدين الشيرازي، ص ٥٣٠. (م. ط)

(١١) سورة الحج، آية ٤٧.

(١٢) اي يوصف اليوم الذي هو الف سنة بالربوبي والعالم المعدود بالثلاثمائة الكذائية بالالهي. وتعيين المدة بكذا لصدر المتألهين «قدس سره» كما منتقل عن قريب.

ونقل العلامة في «شرح» عن بعضهم: انها ستة وثلاثون الفاً وأربعمائة وخمس وعشرون سنة.

وعندي انها مدة دورة فلك الثوابت وهي كهجر كما مر، فاذا تمت الدورة ورجعت الكواكب الثابتة إلى الدخول في برج الحمل وأول درجة منه رجعت لوازم ذلك الوضع وهكذا.

(١٣) قد تقدم بيان مقدار تلك الدورة في الفريدة الرابعة من هذا المقصد. (ح. ح)

(١٤) الأسفار، ج ٩، ص ٨ إلى ما بعده. (م. ط)

(١٥) وهذا رجعتهم وحشرهم الشريبي كما منتقل مذهب التناسخي في المعاد الجسماني وبما لعقيدتهم.

والإثبات اصطفى. قال صدر المتألهين «قدس سره» في «حواشي حكمة الاشراف»^(١٦):
 «الحق، ان النفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها كتاب المحو والاثبات، فيمحو
 الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب»^(١٧)، وهذا يتصور على وجهين^(١٨):
 الأول: أن يثبت الله تعالى بحسب الجهات الكثيرة^(١٩) المتضاعفة من نسب
 العقول والقواهر الطولية والعرضية، بعضها مع بعض في رأس كل سنة من سني العالم
 الالهية، وهي ثلاث مائة وستون الفاً، مما يعدّه المنجمون. اذ كل يوم ربوبي منها،

(١٦) قاله في تعليقه على آخر الفصل الخامس من المقالة الخامسة من القسم الثاني حيث قال السهرودي:
 «و الأشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية...» (شرح القطب الشيرازي عليه، ط ١، ص ٥٣٤).

(ح . ح)

(١٧) سورة الرعد، آية ٣٩.

(١٨) ويتصور على وجه وجه آخر أيضاً، وهو أن يكون المحو والاثبات من الأحكام الكونية المستفادة
 من بطون كريمة أو لم يرالذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما» (الأنبياء - ٣٣)
 على ما قررناه و حررناه في «رسالة الرتق والفتق»؛ وتلك الرسالة قد طبعت في كتابنا «الف كلمة و
 كلمة» وهي الكلمة ٣٢٣ منه (ج ٣ - ص ٩٦)؛ وكأن الوجه الأول من الوجهين اللذين تصورهما
 صدر المتألهين راجع الى ذلك الوجه الذي أشرنا اليه وذلك لأن قوله: «على ما ذهب اليه بعض
 الحكماء» ناظر الى الشيخ الرئيس حيث صرح بما قلنا في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن
 الخامس من طبيعيات الشفاء (الطبع الرحلى بتصحیحنا - ص ٢٧٥): «و نحن نعلم بأدنى حدس أن
 ناحية الشمال كانت مغمورة بالماء حتى تولدت بالجبال...».

و كذلك قوله: «و تبعه المحقق الحفري...» وذلك لأن العلامة الحفري بين ذلك في شرحه على
 التذكرة في الهيئة للخواجه الطوسي. و ان شئت فراجع أيضاً الدرس الثلاثين من كتابنا «دروس
 معرفة الوقت و القبلة»، و «رسالتنا في الميل الكلى» المطبوعة مع عشر رسائل أخرى باسم «بازده
 رساله فارسي»، و هذه هي الرسالة السابعة منها.

و لكن لا دخل لهذه المسائل الرياضية الهيوية الرصينة بالتناسخ الملكي، و لا يتغوه به من كان له نماذج
 من المعارف العقلية؛ و أما ما اسند إلى يوزاسف فلا يوافق ما ذكروا في ترجماته من أنه كان فيلسوفاً
 رياضياً و منجماً هيوياً أخبر قومه بالطوفان النوحى. و الظاهر انه نطق في التناسخ بمعناه الصحيح
 الملكوتى، و الناقل ما وصل الى فهم مراده الصحيح فاسند التناسخ الملكى الباطل اليه، و كم له من

نظير. (ح . ح)

(١٩) حتى لا يلزم صدور الكثير عن الواحد الاحد.

كالف سنة مما تعدّون في تلك القوى الفلكية صور جميع ما يوجد في تلك السنة. ثم بعد تمام الایجاد فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجد في السنة الأخرى، وهكذا إلى غير النّهاية، على ما ذهب إليه بعض الحكماء^(٢٠)، وتبعه المحقق الخفري^(٢١). وأشير إلى أوایل تلك السنين، بقوله تعالى: «يوم نظوي السّماء كطيّ السّجل للكتب»^(٢٢). وأشير إلى أيام تلك السنين، بقوله تعالى: «يدبر الأمر من السّماء إلى الأرض، ثمّ يعرج إليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدّون»^(٢٣).

الوجه الثاني:^(٢٤) أن تتوارد الصور من المبادي الالهية، على تلك القوى المنطبعة، على حسب توارد الأشواق عليها المنبعثة عن تجدد الأوضاع، شيئاً بعد شيء، وصورة بعد صورة، على نعت الإتصال التجددي، على طبق ما يترشح

(٢٠) طبيعيات الشفاء، ج ٢، فصل ششم از مقاله دوم از فن پنجم، ص ٧٦، ط قاهره. (م.ط)

(٢١) شمس الدين محمد خفري از علمای قرن یازدهم و بنا به گفته صاحب مجالس المؤمنین از شاگردان صدرالحکماء میر محمدالدين محمد شیرازی بوده است. (ج ٢، ص ٢٣٣) وی بر الهیات شرح تجرید قوشجی حواشی دارد که صدر المتألهین (ره) آرای وی را از آنجا نقل نموده که چون اصل آن به صورت نسخه خطی است و در دسترس نمی باشد به ناچار به نقل قول ملاصدرا اکتفا نمودیم البته اخیراً بخشی از آن، البته به طور ناقص، ضمن حواشی آقا جمال خوانساری بر تجرید خواجه چاپ گردیده است. رجوع کنید به حواشی صدر المتألهین بر شرح حکمة الاشراق، ص ٥٣٤ ط بیدار. (م.ط)

(٢٢) سوره الانبياء، آیه ١٠٤.

(٢٣) سوره السجدة، آیه ٥.

(٢٤) أي تتوارد الصور الغير المتناهية، ولكن على التعاقب مثل ذوات الصور فتمحو صورة وتثبت اخرى أنا فأنأ. واللوح ايضاً يتبدل بنحر تجدد الامثال على الاتصال بناء على الحركة الجوهريّة. ولكن النقوش تتخالف على حدوما هنا، فالفلك تباعده المكاني وان كان متناهياً لكن تماديه السيلاني الزماني غير متناه؛ فالغير المتناهي التعاقبي من النفس الفلكية ونقوشها الغير المتناهية كذلك بازاء الغير المتناهي تعاقباً في العالم الطبيعي. وفي كل من الثلاثة محو واثبات، ففي قوله «قدس سرّه»: «والحق ان النفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها كتاب المحو والاثبات؛ تعريض باصحاب القول الاول، فان كل من الصور هناك واحدة ثابتة ولوحها محفوظ عندهم، إلا ان اللوح المحفوظ وهو النفس الكلية الفلكية صورها كلية وهذه النفس المنطبعة صورها جزئية».

منها على المواد العنصرية على التعاقب دائماً. وهذا أولى وأوفق بقوله تعالى: (٢٥) «كل يوم هو في شأن» (٢٦). وعلى أي الوجهين، لا يلزم منه عدم التناهي في الصور العلمية الفلكية على وجه الاجتماع؛ ولا ايضاً تتكرر الصور الحادثة العنصرية» (٢٧). انتهى كلامه «قدس سره».

فيالي الأول، اشرنا بقولنا: فبعد ختم السنة المذكورة الالهية، تمحي النقوش حالكون غيرها مسطورة. والى الثاني، اشرنا بقولنا: أو بالتعاقب انمحت النقوش ^٨ والبتت، حسب اشواق واوضاع بدت ^٩!



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش‌های اسلامی

(٢٥) اذ على الوجه الاول: من معنى كتاب المحو والاثبات هو كل عام الهى في شأن جديد. وعلى

الثاني: هو تعالى كل يوم، بل كل آن في شأن جديد.

(٢٦) سورة الرحمن، آيه ٢٩.

(٢٧) شرح حكمة الاشراف، قطب الدين الشيرازى، ص ٥٣٤، حواشى صدر المتألهين بر حكمة الاشراف:

[١٤٤]

غرر في الفيض و المستفيض

فالفـيـض منه دائمٌ متّصل والمستفيضُ دائرٌ وزائل
في السمع بعد الخلق خلقُ اهل من دون انشى وبغير فحل



مركز تحقيقات كميپويز علوم ارسدي

غرر في الفيض والمستفيض

لما توهم من هذه المذكورات «قدم العالم» ازحناه: بأن القديم هو الحق تعالى وما من صقع وصفاته كجوده واحسانه^(١) وتكلمه وافاضته ونحوها، لا ما من صقع الخلق، كالمستجاد والمحسن إليه، والمخاطب والمستفيض ونظايرها. قلنا: فالفيض منه تعالى شأنه دائم متصل. والمستفيض دائر وزايل.

ولما توهم أن فيها ما ينافي السمعيات الشرعية، ولم يكن كذلك. قلنا: في السمع الوارد عن بعض أهل العصمة^(٢)، أنه بعد أفناء هذا الخلق خلق أهل آخرين، من دون انثى وبغير فعل؛ إشارة إلى حديث مروى في «الخصال» وغيره:

«وهو أنه لعلكم ترون، أنه إذا كان يوم القيامة، وصير الله تعالى ابدان أهل الجنة، مع ارواحهم في الجنة، وصير ابدان أهل النار، مع ارواحهم في النار. إن الله تعالى لا يعبد في بلاده، ولا يخلق خلقاً يعبدونه، ويوحّدونه، ويعظّمونه، بلى والله ليخلقن

(١) واني واثق بقطانتك انك لا تفهم من هذه الالفاظ المعاني المصدرية والمفهومات الاضافية، فجود الحق وحق الجود هو الوجود المنبسط على الماهيات وكذا احسان قديم الاحسان وكذا تكلمه وكلمته الوجود المنبسط الذي هو كلمة كن. والماهيات هي المخاطبات ومدلول يكون وكذا النفوس السماوية والارضية كلماته المحفوظة الانواع بالافراد والمواد مخاطباته. وايضاً هو فيضه المقدس ونوره الذي لا يأقل ونعمه التي لا تحصى إلى غير ذلك من اوصافه والقباه.

(٢) أقول: تلك السمعيات الواردة عن أهل العصمة - صلوات الله عليهم - وهكذا كثير من الآيات القرآنية ناطقة بالحكم الحكيم المتين الذي حررناه في الرسالتين المذكورتين في الرتق والفتق، والميل الكلى، والدرس المذكور من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة؛ ثم اقرأ وارقه. (ح. ح)

اللّه خلقاً من غير فحول، ولا إناث^(۴) يعبدونه ويوحدونه ويعظمونه^(۵) الحديث، ونظائره كثيرة.

(۳) هذا يدل على صحة ما ذهب إليه بعض الحكماء: انه يجوز ان يحصل الانسان بالشمس ايضاً، فاذا

تغير اوضاع العالم تغيراً كلياً بطوفان عام او وباء عام. وهلك الناس جاز حصوله بالشمس.

(۴) كما خلق ابونا آدم و أمنا حواء - عليهما السلام - من غير فحول و لا اناث و كانا يعبدان الله و يوحدانه و يعظمانه. يليق في المقام التوجه بالنتيجة التاسعة من رسالتنا المذكورة في الرق و الفتق و هي ما يلي:

نتيجة نهم نكاح انسانهای نخستین با یکدیگر است که در هر دوره ای پس از انطباق معهود (یعنی انطباق دایره عظیمه معدل النهار که دایره استوای سماوی است با دایره عظیمه منطقه البروج که آن را دایره شمسیه نیز گویند) اولاً به تولد، مرد و زن متعدد متکون می شوند. قوله سبحانه: و لقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون (حجر، آیه ۲۸)، و خلق الانسان من صلصال كالفخار (الرحمن، آیه ۱۵)، و ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون (آل عمران، آیه ۵۹)؛ و پس از تولد به توالد تکثیر نسل می شود ذلك تقدير العزيز العليم، نه این که فرزندان يك مرد و زن با هم نكاح کرده باشند زیرا که خلاف فطرت است چنان که لسان صدق روایات صادر از وسائط فیض الهی بدان ناطق است. بلکه شیخ رئیس در فصل چهارم از مقاله هشتم فن ثانی حیوان شفاء از کتاب حیوان ارسطو نقل کرده است که:

قال - یعنی المعلم الأول ارسطو: و الجممل لا ينزو على أمته، و قد احتال بعضهم على انزائه فلماً علم ذلك حقد على المحتال عليه به و أهلكه. و أما الفرس الكرم فقد غولط بأمر ملك يقال له اسفويافس، و نزأ على أمته، فلماً سفدها و عاين ذلك في ما يقال ألقى نفسه في وهدة و عطب، و قد سمعت بخوارزم قرياً من هذا، (الشفاء من الطبع الرحلى بتصحیح الراقم - ص ۴۲۵). (ح. ح)

(۵) الحصال، شیخ صدوق، باب ما بعد الألف، ۲/۶۵۲، ح ۵۴، انتشارات جامعه مدرسین قم و التوحید باب ذکر عظمة الله جلّ جلاله ص ۲۷۷، ح ۲ نشر مكتبة الصدوق. بحار الأنوار، ج ۸، ص ۳۷۵، ح ۲. و ايضاً علم اليقين، فيض كاشاني، ج ۱، ص ۳۴۴، ط بيدار. (م. ط)

المقصد الخامس:

في النبوات والمنامات

و فيه فرائد

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الخامس:

في النبوات والمنامات^(١) وفيه فرائد

(١) ينبغى لأهل التحقيق والتنقيب عن مسائل هذا المقصد الأعلى والمرصد الأسنى الرجوع الى فصول النمط العاشر من اشارات الشيخ الرئيس و شرح المحقق الطوسي عليها، وكذلك الرجوع الى الفصول الاربعة من منتهى المقالة الخامسة من حكمة الإشراق للسهروردي و شرح القطب الشيرازي عليه، و هي الفصول التي ينتهي الكتاب اليها، و المصنف ناظر في غرر هذه الفريدة الى تلك الفصول و شرحها:

١ - فصل الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة فقد يتخلص عن شغل التخيل فيطلع على امور مغيبة و يشهد بذلك المنامات الصادقة...

٢ - فصل ما يتلقى الكاملون من المغيبات و ما يتلقى الانبياء و الأولياء و غيرهم...

٣ - فصل مسطور في لوح الذكر المبين أن السائرين و هم الذين يقرعون ابواب غرفات النور...

٤ - فصل اعلم أن النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلوية تطيعها مادة العالم...

و كذلك ينبغى في المقام التمييز بين النبوتين التشريعية و الإنبائية، فان النبوة التشريعية قد ختمت بالرسول الخاتم محمد - صلى الله عليه و على آله و سلم - فحلالة حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة؛ و أما النبوة الإنبائية المسماة بالنبوة العامة و النبوة التعريفية و النبوة المقامية ايضاً فهي مستمرة إلى الأبد تنتفع كل نفس مستعدة من المأدبة الإلهية على قدر وسعها و قربها اليها.

و بعبارة القيصري في شرحه على الفص الشيشي من فصوص الحكم (ط ١ ص ١٠٩): «النبوة و الرسالة تنقسم الى قسمين قسم يتعلق بالتشريع و قسم يتعلق بالإنبياء عن الحقائق الإلهية و اسرار الغيوب و ارشاد العباد الى الله من حيث الباطن و اظهار أسرار عالم الملك و الملكوت و كشف سر الربوبية المنسترة بمظاهر الأكوان لقيام القيامة الكبرى و ظهور ما تسترته الحق و أخفى». و الشيخ الرئيس ايضاً أشار الى النبوة الإنبائية في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من نفس الشفاء (ص ٢٤٠

بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «و قد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جداً - الى قوله - : و كثيراً ما يتمثل لهم شبح و يتخيلون أنما ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة تحفظ و تتلى، و هذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة، و هاهنا نبؤات أخرى».

استيفاء البحث عن النبؤتين يطلب في شرح العين الستين من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون»، و في رسالتنا «فصل حكمة عصمينة في كلمة فاطمية» (ط ١ - ص ٢٣)، فيما اشرنا اليه دريت وجهاً من وجوه سر الإتيان بصيغة الجمع في النبؤات.

و أما المنامات فالنكتة العاشرة من كتابنا «الف نكتة و نكتة» و جيزة عزيزة فيها تحوى اصولاً و أمهات في مسائلها. و في اول صحيح البخارى: «أول ما بدئ به رسول الله - ص - من الوحي، الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت به مثل فلق الصبح ...».

و في الباب الحادى و الثلاثين من سادس البحار (ط ١-٣٤٥) عن مناقب ابن شهر آشوب: «و لبعثه - صلى الله عليه و على آله - درجات أولها الرؤيا الصادقة ...».

و في السيرة الحلبية: «فى البخارى: الرؤيا الحسنة أى الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة و اربعين جزءاً من النبوة» - الى أن قال - : «ما جاء في ذلك من الألفاظ بلغت خمسة عشر لفظاً فى رواية أنها جزء من سبعين جزءاً، و فى رواية من اربعة و اربعين، و فى رواية أنها جزء من خمسين جزءاً من النبوة، و فى رواية من تسعة و اربعين، و فى أخرى أنها جزء من ستة و سبعين، و فى أخرى من خمسة و عشرين جزءاً، و فى أخرى من ستة و عشرين جزءاً، و فى أخرى من اربعة و عشرين جزءاً، فإن ذلك باعتبار الأشخاص لتفاوت مراتبهم فى الرؤيا».

فيما اشرنا اليه دريت وجهاً من وجوه سر الإتيان بصيغة الجمع في المنامات أيضاً. ثم اعلم ان الفصّ اليوسفى من فصوص الحكم للشيخ الأكبر و شروحه كشرح الجندى و القيصرى و غيرهما مفيد فى المقام جداً، و قد افتتح الشيخ فيه بقوله: «هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال و هو أول مبادئ الوحي الإلهى فى أهل العناية ...»

و كذلك الباب الثامن و الثمانون و مائة من الفتوحات المكية فى معرفة مقام الرؤيا و هي المبشرات، فقال بعد خمسة آيات: «اعلم أيديك الله أن للإنسان حالتين حالة تسمى النوم، و حالة تسمى اليقظة، و فى كلتا الحالتين قد جعل الله له إدراكاً يدرك به الأشياء تسمى تلك الإدراكات فى اليقظة حساً، و تسمى فى النوم حساً مشتركاً، فكل شىء تبصره فى اليقظة يسمى رؤية، و كل ما تبصره فى النوم يسمى رؤيا مقصوراً ...» (ح.ج)



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم ارساوى

**الفريضة الأولى
في
المشتركات بينهما**



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

غرر في ميب صدق الرؤيا وكذبها

النوم حبسُ الروح في الدماغ من
غيبٌ فذا بأن غدت مجتمعة
من السماواتِ أو ألواحٍ أخرى
ولا غشاءً في المفارقات
وإنما الشواغلُ الحسية
وموجب ارتفاع حجبها كثر
صفاءُها الفطري وانضجارها
فما رآها النفس نوماً قبلت
فصُورُ تُثبتها كليةً
لأن طبعها بدامحا كيا
ففي الخيال انطبعت فانتقشت
إذ الملاك في الشهود للصُور
والنقش في البنطاسيا كما حصل
وأَيُّ شيءٍ في الخيال صُورت

حصر الرطوبات له فإن زكن
أنفسنا والأنفس المنطبعة
فإن فيها كل شيءٍ مستطر
فهي المرآة المتعاكسات
قد حجزت نفوسنا النورية
من ذلك النوم ومنه قد ظهر
وموتها بالطبع واختيارها
من ذلك العالم حيث اتصلت
في قوة التخيل جزئيةً
بصورٍ جزئية معانیا
بنطاسيا بها فإذا شوهدت
تمثل من أي صقح قد ظهر
من حس ظاهرٍ كذا مما دخل
فشوهدت ففيه أيضاً حفظت

فما يشاهد ليس ذا التغيير
وما يغير إن يكن ملائماً
فهو معبرٌ كعلمٍ ولبن
وصورٌ ثبتتها جزئية
وربما تضاعف التبديلُ
لما رأت ما احتاج للتعبير
ككونه ضدّاً شبيهاً لازماً
ودونه أضعفاً أحلامٍ قرّناً
في الحفظ والتبديل كالكلية
فاحتمل الأضعفاً والتحليل



مركز تقيت كميپوتر علوم ارسدي

الفريدة الأولى في المشتركات بينهما^(١)

[١٤٥]

غرر في سبب صدق الرؤيا وكذبها

اعلم: ان النوم حالة تعرض للحيوان، تقف فيها النفس^(٢) عن الحس والحركة الإرادية، لا عن الافعال الطبيعية^(٣)، ويلزمه رجوع الروح النفساني^(٤) و^(٥) وانقطاعه

(١) قد دريت أن الرؤيا الحسنة جزء من النبوة، وكان تقدير ذلك الجزء في الروايات متفاوتاً باختلاف مراتب الأشخاص. وقد أجاد القردوسي الطوسي حيث قال في ترجمة الكسرى انوشيروان من كتابه شاهنامه:

مگر خواب را بيهده نشمري يكي بهره دانش ز پيغمبري

فحيث إن الرؤيا الحسنة جزء من النبوة فقد علم وجه الاشتراك بينهما. (ح. ح)

(٢) أي تقف النفس من حيث هي نفس، وأما من حيث هي جوهر عقلائي فلها إدراكات كلية عقلية في منامها أيضاً كما يأتي البحث عن ذلك في هذه الفريدة، كيف لا وغير واحد من الأدلة الدالة على تجردها هي ما تدركها النفس في منامها، على التفصيل التام الذي حررناه في كتابنا: «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة» و«كنجينه گوهر روان». (ح. ح)

(٣) أي افعال القوى الطبيعية. وقد مر سابقاً ان القوى النباتية تسمى قوى طبيعية ايضاً، فكذا افعالها تسمى افعالاً طبيعية.

(٤) أي الروح الذي هو محل القوى الحساسة والمحركة عن الآلات وهي الاعصاب إلى المبدء وهو الدماغ.

(٥) قد تقدم بيان الأرواح الثلاثة في «غرر في القوة الحيوانية» من ان الروح البخاري نفساني منبعه الدماغ و مجراه الأعصاب، و روح طبيعي منبعه الكبد و مجراه الأوردة، و روح حيواني منبعه القلب و مجراه الشرايين؛ فقله: «فان الروح جسم لطيف ... أي الروح البخاري جسم لطيف أسهل تحللاً من البدن الذي هو قشره و غلافه الخ. (ح. ح)

عن الآلات إلى المبدأ، لا بالكلية، بل ينبعث منه شيء يسير إليها. والسبب الغائي للنوم امران:

أحدهما: اجتماع الروح الحيواني في الباطن طلباً للاستراحة، فإن الروح، جسم لطيف اسهل تحللاً من البدن الذي هو قشره وغلافه، فلو استمرت اليقظة لتحلل بالكلية، لأن الحس والحركة إنما يتّمان بحركة الروح؛ والحركة محللة لجوهره، فيجتمع في المنبع^(٦)، حتى يصلح وينمو وينال بدل ما تحلل منه في اليقظة.

وثانيهما: تجويد هضم الغذاء. فان اشتغال النفس^(٧) في اليقظة بالأفعال مما يمنعه عن تجويد الهضم^(٨)؛ ثم أنه عند ذلك تجتمع الرطوبات التي تتحلل في اليقظة، وترتفع إلى الدماغ ابخرة عذبة، فتسترخي بها الأعصاب، وينطبق بعض اجزائها على بعض؛ ويمنع نفوذ الروح إلى الظاهر. وكثافة الأبخرة ايضاً مانعة، كما في نفوذ شعاع النير. وايضاً تختلط الأبخرة بالارواح، فتغلظ وتبلد عن النفوذ في المسالك.

واليه اشرنا بقولنا: النوم جسُّ الروح البخاري في الدماغ، أي في تجاويفه، وان اطلق الدماغ^(٩) كثيراً على نفس التجاويف من نشئية^(١٠) حصر الرطوبات له، أي

(٦) كما هو معلوم بالوجدان للمتنبّه من النوم انه اقوى واذكى وانمي.

(٧) اذ لا مؤثر في هذه الصيصية التي هي أم القرى والسواد الاعظم، إلا النفس بحول الله وقوته ولا شأن للقوى، إلا وفيه شأنها وهي مستخدمة للطبيعة. وقد مر أن جميع اصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الانسانية حتى الفاعل بالطبع وبالقدر.

(٨) وذلك لأن جميع لا قوى من شعونها فاذا كانت النفس في اليقظة مشغلة بأفعالها سيما الافعال الصعبة العلمية كانت قواها كلها لها تابعة منصرفه إليها؛ وهذا الكلام لابناني كونها مظهراً لمن لا يشغله شأن عن شأن، فتدبر. (ح. ح)

(٩) فحيث لا حاجة إلى حذف المضاف، فالدماغ قد يطلق على الجرم اللزج المعروف. وقد يطلق على نفس التجاويف. وقد يطلق على الروح البخاري الذي فيها.

(١٠) أي كلمة من الحافظة نشئية لا يائية. (ح. ح)

للروح. فان زكن غيب، أي امور خفية مما هو كائن أو كان أو سيكون. فلذا بان غدت، مجتمعة^(١١) انفسنا، والانفس المنطبعة^(١٢) من السماوات أو الواح آخر، من النفوس الكلية والعقول النورية؛ يعنى اذا تعطلت الحواس، ووجد النفس فرصة الفراغ، إتصلت بالجواهر الشريفة الروحانية، فاطلعت على ما فيها على حسب حالها^(١٣)؛ فان فيها، أي في الالواح الجزئية والكلية، كل شيء مستطر.

قال الله تعالى: «ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين»^(١٤) وقال: «كل شيء فعلموه في الزبر»^(١٥) وكل صغير وكبير مستطر، ولاغشاء في المفارقات^(١٦)، حتى لا تنتقش النفس التي هي من المفارقات بما فيها فهي المرآة المتعاكسات - نصب على

(١١) والعمل بالتوجه على اصطلاح العرفان المعلى نعم العون على ذلك الاجتماع، ولعل صحيفتنا المسماة بـ «انسان در عرف عرفان» تنبئ عن بعض الخبايا في المقام؛ والله سبحانه فتاح القلوب و مناح الغيوب. (ح . ح)

(١٢) ولا يصادمه القول بعالم المثال الذي هو رأي المحققين من الحكماء الاشراقيين والعرفاء الشامخين وصدقه الملة والدين، لان الانفس المنطبعة على هذا مظاهر عالم المثال.

(١٣) قد استوفينا التحقيق والتقيب حول هذا المطلب الأهم أعنى كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية في الدرس التاسع عشر من كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» بالفارسية، وقد تقدمت الإشارة إليها في اللغالى (ص ٢٩٢).

وقوله «على حسب حالها»، و تدير قوله سبحانه: «و الله فضل بفضلكم على بعض في الرزق» (النحل-٧٢)؛ وقوله: «و لقد فضلنا بعض النبيين على بعض ...» (الإسراء - ٥٦)؛ وقوله: «انزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها...» (الرعد - ١٨)؛ و نحوها من آيات أخرى.

جدولى از بحر وجودى حسن بی خبر از جدول و درياستى

(ح . ح)

(١٤) سورة الأنعام، آيه ٥٩.

(١٥) سورة القمر، آيه ٥٢.

(١٦) كأنه ناظر الى قول الشيخ في ذيل الفصل الثامن من النمط الثالث من الإشارات: «و أما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنونة باللواحق الغريبة المشخصة مستثباتاً لآياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً؛ و أما ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادية و اللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو محقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله بل لعله جانب ما من شأنه أن يعقله». (ح . ح)

القطع^(۱۷)، لأن الروي في المصراع الأول مكسور - وإنما الشواغل الحسية^(۱۸) (۱۹) قد حجزت نفوسنا النورية، معذرة من أنه إذا لم يكن بين المفارقات حجاب، فلم لم يتصل حين عدم ركود الحواس في الكل - وموجب ارتفاع حجبها كثر. شروع في تعداد اسباب رفع المانع^(۲۰)، فإنها كثيرة من ذلك النوم الذي هو من

(۱۷) یعنی آن کلمه المتعاكسات إن كانت بظاهاها صفة للمرائي يجب أن تكون مرفوعة و الحال أن المفارقات في المصراع الأول مجرورة كما قال إن الروي في المصراع الأول مكسور، و أما إذا كانت المتعاكسات نعتاً مقطوعاً للمرائي كان الروي في المصراعين على صورة واحدة، و في الفية ابن مالك و ما بتا و الف قد جمعاً يكسر في الجر و في النصب معاً و النعت المقطوع إما للمدح و التفخيم كما في المقام، و اما للذم و التحقير كقوله تعالى: «و امرأته حمالة الحطب» بالنصب على قرائة عاصم على الشتم و الذم، قال الزمخشري: و أنا استحب هذه القراءة.

و في آخر باب النعت من ألفية ابن مالك و شرحها للسيوطي: «و ارفع أو انصب (النعت) إن قطعت مضراً (بكسر الميم) مبتدأ (رافعاً له) أو (فعللاً) ناصباً (له) لن يظهر (أبداً، نحو الحمد لله الحميد أي هو؛ و امرأته حمالة الحطب أي أذم)» (ح - ج) (۱۸) و إلا فلا حجاب و جودي مضروب بينها و بين نفوسنا، و هذا كما في الاصل لا حجاب بين الحق و الخلق إلا قصور المدارك. و القصور عديم كما قيل:

بينني وبينك انسي ينازغني
فارفع بلطفك اني من البين
(۱۹) و قلت في قصيدتي «يتبوع الحياة»:

مطايا عطاياه نفوس تطهّرت
من أدناس الأرجاس بوهب و همة
إذا لم يك السرّ نقياً من الشقاء
فما للشقي من ثياب نقيّة
يوسّع رزق العبد ما كان طاهراً
بذا جاء نصّ من نصوص صحيحة
تجنّب عن أرجاس الهوا جس كلّها
توكّل على من ذاته الكلّ عمّت
و من عاش في الآتون طول حياته
فهل يدرك العيش بساحة روضة

(ح - ج)

(۲۰) راقم را و جيزه اني به فارسي در پيرامون موضوع خواب است و آن را نکته دهم از كتاب «هزار و يك نکته» قرار داده است، نقل چند سطرى از آن در اين مقام مناسب مى نمايد، و آن اين كه:

«خواب راست ما را بعالم غيب هدايت مى كند، از خواجه كائنات روايت است كه: «لم يبق من النبوة إلّا المبشرات». رؤيا در حقيقت، ارتباط نفس ناطقه با مبادى عاليه است كه معانى را از آنجا اتخاذ مى كند و در كارخانه متخيله كه كارخانه صورتگرى است صورت مى دهد، اين

الأسباب الطبيعية.

ومنه: قد ظهر صفاتها، أي صفاء النفس الفطري بحيث يكون بحسب اصل الفطرة نقيّة صافية^(۲۱) عن الكدورات والعلائق البدنية.

دستگاه یو العجب معنی را صورت می دهد. و صور معانی را با معانی مناسبانی است که بدان مناسبات معانی صورت می یابند، و چون صورت خواب به معبر گفته شود از صورت عبور می کند به معنی می رسد و شخص خواب بیننده را از صورت به معنی عبور می دهد که می گویند خواب را تعبیر کرده است، شیخ اکبر در فصّ اسحاقی فصوص الحکم گوید: «و معنی التعبير الجواز من صورة ما رآه الى أمر آخره».

فصّ اسحاقی و فصّ یوسفی فصوص الحکم و نمط دهم اشارات و فصل دوم مقاله چهارم نفس شفاء در رؤیا و صورت یافتن در دستگاه قوه متخیله حق سخن را اداء کرده اند که تلفیق مطالب این چند موضع اگر در دست افراد زبان فهم قرار بگیرند یکدوره کامل روانشاسی است.

و بدان که خواب و حالت احتضار و توهم مغناطیسی و حالات غشوه و وحشت و دهشت، و حالت غیبت، و خلسه ملکوتیه، و صورت توجه در عرفان عملی و أمثال آنها هیچیک موضوعیت در مثل صور مثالی در صقع نفس ندارد، و آن که موضوعیت دارد انصراف از تعلقات است، و مراقبت مفتاح است، پس اگر در بیداری انصراف حاصل شود مثل و تمثلات و نزل و تنزلات بهتر از حالت خواب عائد انسان می گردد. (ح. ح)

(۲۱) و لا یخفی علیک أن صفات الوالدین و نياتهما و کیفیات الغذاء و اوقات انعقاد النطقه و نظائرها دخيلة فی هذا الأمر، فتدبر قوله سبحانه: «نساؤکم حرث لکم...» (البقرة - ۲۲۴)، و قوله تعالى شأنه: «و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی یشئ لا یخرج نباته إلا نکدأ...» (الاعراف - ۵۹)؛ و النکة ۸۴۸ من کتابنا «هزار و یک نکه» مفیده فی هذا الأمر الأصيل جداً و ان شئت فراجع. و من آیات «پند نامه فرزند» ما نلواها علیک:

ای خوش آن جان پاک مرد و زنی	که فسروزد ز نور ایمانا
ای خوش آن کودکی کنز آغازش	طیب و طاهر است زهدانا
بعد از آن مهد ناز او باشد	همچو زهدان پاک دامانا
ز غذای حلال می نوشد	پاک و پاکیزه شیر پستانا
خوی مادر ز شیر پستانش	می نشیند به طفل آسانا
دامن مادر است پرورده است	عیسی و موسی بن عمرانا
ز آمنه مادر و ز عبدالله	پدر است، خاتم رسولانا

وأمنه: انضجارها عن هذا العالم بمصادفة أمر مدهش أو موحش، فيرتفع الحجاب بينها وبين عالمها.

وأمنه: موتها بالطبع الموجب، لكشف الغطاء لكل بحسبه، واختيارها، أي ومنه موتها بالاختيار، الذي يكون للأولياء، والسلاك من العرفاء المشار إليه بقوله (ع): «موتوا قبل أن تموتوا»^(٢٢) و^(٢٣).

ثم، شرعنا في بيان اقسام الاطلاع على المغييات. بقولنا: فما رآها النفس ثوماً قبلت، من ذلك العالم حيث اتصلت، فصور تبتها حالكون تلك الصور كلية، فهي تكون في قوة التخيل، أي المتخيلة جزئية، لأن طبعها بدأ محاكياً^(٢٤) بصور جزئية معانيا - مفعول محاكياً - كما اذا سمع النور الحقيقي^(٢٥) العقلي يمثله بالنور الحسي، واذا سمع انبساطه وسعته، يمثلهما بالامتداد الكمي، وهكذا. ففي الخيال انطبعت إما حاكتها المتخيلة، ومثلتها فانقضت بتطاسيا بها، فاذا، أي عند ذا شوهدت.

والتفصيل فيه: أن الصور التي تدركها النفس في النوم، أو اليقظة، أو نحوهما^(٢٦) أما أن يكون لاتصالها بذلك العالم الروحاني أم لا؛ وعلى الاتصال، فأمّا

(٢٢) بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٣١٧، ح ٣٤. ط بيروت و ايضاً در سنن ابن ماجه (كتاب إقامة ٧٨) بدين مضمون آمده: «توبوا إلى الله قبل ان تموتوا» المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٦، ص ٢٨٨، ط ليدن ١٩٦٧. (م. ط)

(٢٣) بیشتر از مرگ خود ای خواجه مير تا شوی از مرگ خود ای خواجه مير

(ح . ح)

(٢٤) ناظر الى عبارة الشيخ في كتاب الاشارات حيث قال في الفصل العشرين من النمط العاشر منه: «تنبه: إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء إلى شبهه أو ضده و بالجملة إلى ما هو منه بسبب؛ وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة و إن لم نحصلها نحن بأعيانها ...» (ح . ح)

(٢٥) هذا اذا اكتساه صورة من غير نوعه، وأمّا فيما لم يختلف الأ بالكلية والجزئية مثل: ان يتخيل النور العقلي في جهة وجعل له متى وحيز.

(٢٦) اي بين النوم واليقظة كحالة تسمى عند العرفاء حالة الغيبة، وعند الحكماء الجلسة المملوكة.

أن يكون كلية أو جزئية، وعلى التقديرين فأمّا أن تنطوي سريعاً^(٢٧) فلا حكم له، أو تثبت فإن تثبت كلية، فالمتخيلة التي من طباعها المحاكاة، تحاكي تلك المعاني الكلية التي في النفس بصور جزئية.

ثم تنطبع تلك الصور في الخيال، وتنتقل منه إلى الحس المشترك، فتصير مشاهدة؛ إذ الملاك في الشهود للصور؛ أنما هو تمثّل للحس المشترك من أي صقع، أي ناحية؛ قد ظهر، أي سواء ارتفع الممثل من الخارج إلى الحس المشترك، أو انحدر من الداخل^(٢٨) إليه^(٢٩)، فإن المحسوس بالذات ليس إلا ما وجوده في نفسه وجوده للحاس، كما قلنا: والنقش في البنتاسيا، كما حصل من حس ظاهر، فإنه بمنزلة حوض ينصب إليه الماء^(٣٠) من انهار خمسة، بل ينصب إليه من نهر الباطن أيضاً. فهو كمرآة ذات وجهين: وجه إلى الخارج، ووجه إلى الداخل؛ كما قلنا: كذا مما دخل، فكثيراً ما تشتد شهوة العليل، فيشاهد ما يشتهي ويمد يده إليه، ليأكله. ومن هذا القبيل مشاهدة المبرسمين، وغيرهم أشياء، لا يراها غيرهم^(٣١) من الحاضرين. وأي شيء

(٢٧) لقلبة الرطوبة على الدماغ، فيكون كالنقش على الماء، فلا يبقى أو لقلبة اليأس عليه فلا يقبل على سبيل التمكن.

(٢٨) فمن هذا القبيل ما يشاهده المراقبون والمكاشفون من أهل الشهود في البقطة، فإنه محسوس بالذات، كما أن ما ارتفع من الخارج محسوس بالذات بلا تفاوت أصلاً، إلا أن ما ارتفع من الخارج يشاهده كل سليم الحس بخلاف ما انحدر من الداخل واحسه الشخص.

(٢٩) كل واحدة من الواقعات التي نقلناها و حكيناها في رسالتنا الفارسية: «انسان در عرف عرفان» كانت من هذا القبيل من الانحدر. ثم المحسوس بالذات هو المعلوم بالذات أي الصورة العلمية التي أنشأتها النفس على وزان الصورة المادية، وهذه العلمية حاصلة لدى النفس متحدة معها ببراهين اتحاد العالم و معلومه، وأما الصورة الخارجية المحكية فهي المعلوم بالعرض. (ح. ح)

(٣٠) اعلم أن شرح العين الثلاثين من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون» حائز في الحواس الظاهرة و الباطنة مسائل عزيزة كريمة جداً و للباحث عنها أن يرجع إليه. (ح. ح)

(٣١) تغليب أي لا يدركها غيرهم، سواء كان ادراكا بصرياً أو سمعياً كما يسمى بالهواتف في السالكين أو شمياً كما يسمى بالنفحات الربانية فيهم أو ذوقياً أو لمسياً وغيرهم يشمل هؤلاء والمغنى عليهم والسكرارى وغيرهم.

- مفعول مقدم - في الخيال صوّرت المتخيلة، فشوهدت للبنتاسيا، ففيه ايضاً، أي في الخيال ثانياً حفظت؛ لأن القوى الباطنة^(٣٢)، كالمرائي المتعاكسة^(٣٣). وهذا بيان، لسبب بقاء الصور المنامية في الذكر.

ثم، رجعنا إلى أول الكلام؛ يعني قولنا: فصور تثبتها كلية. فقلنا: فما يشاهد/ كلمة ما شرطية - كما فيما يغير حال كونه، ليس ذا التغيير لما رأت النفس، ما نافية - احتاج للتعبير^(٣٤)، أي ما يشاهد البنتاسيا بواسطة الاتصال بالالواح، ليس مشهوده ذا تغير وتفاوت لما رآته النفس بتبديل المتخيلة؛ بل لا يختلفان إلا بالكلية والجزئية، فهو

والحاصل: انه اذا تمثلت الصورة في الحس المشترك وانسأقت إليه، فهو احساس ومشاهدة، وان انحدرت من الداخل إلى الخارج ولم تكن في المادة، اذ صار مشهود الحس المشترك والمشاهد عن المادة ايضاً يحس بالحس المشترك، بل المتمثل من الداخل كثيراً ما يكون اقوى في كونه مشهوداً ومحسوساً مما يحس من عالم المادة سيما في اصحاب الكرامات والمعجزات لا قنذارهم بقدره الله تعالى.

والكلام مطلقاً لا اختصاص له بالنوم، بل يشمل اليقظة والحالات المذكورة والصور في الجميع من الكون الصوري الصرف. ولا يعلم ذلك إلا المحققون وكثيرا ما يشبهه على غيرهم انها مادية حتى على السلاك والمراضين، فان شأنهم المشاهدة. وان يدركوا ما لا يدرك غيرهم ويشاهدوا ما لا يشاهد غيرهم جزاء لرياضاتهم وخصايص لتعبهم ونصبهم.

واما تحقيق انها من آية نشأة آية صورة وبآية حاسة في اليقظة، فعلى المحققين فليعرضوا على استادهم الراشد المرشد المحقق ولهذا قال الشيخ العربي: «لا شيء هو اعظم التباساً في الكون من اشتباه الخيال بالحس».

(٣٢) وانها كالملائكة لكل شأن ليس للآخر، فمنهم ركع لا يسجدون ومنهم سجد لا يركعون، ومنهم قيام لا يقعدون، ومنهم قعود لا يتصبون. فالتصوير للمتخيلة والادراك للحس المشترك بوجهه الداخلي؛ اذ علمت انه كمرآة ذات وجهين والحفظ للخيال وفي مخزونات الخيال، أي تركيب وقع من المتخيلة يدركه الحس المشترك كما ادرك اولاً بسايطه، ويحفظه الخيال كما حفظ اولاً بسايطه.

(٣٣) وذلك لأن القوى الباطنة مظاهر المفارقات وقد دريت آنفاً في هذه الفرر أنما لاغشاء في المفارقات فهي المرايا المتعاكسات. (ح . ح)

(٣٤) قد دريت آنفاً أن المعبر سمي معبراً لأنه يعبر الرائي من صورة ما رآه في نومه الى معناه الواقعي و مغزاه الحقيقي. وعبارة الشيخ الأكبر في الفص الاسحاتي من فصوص الحكم: «و معنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى أمر آخره (شرح القيصري - ط ١ - ص ١٩١). (ح . ح)

رؤيا ما يحتاج إلى التعبير؛ وما يغيراً تنوعاً، ان يكن ملايماً ومناسباً لما رأت النفس. ككونه أي كون المغير ضدّاً له، أو شبيهاً له، أو لازماً له، فهو رؤيا. معبر كعلم ولبن^(٣٥)، أي كتبديل العلم باللبن؛ لأنّ الصور العلمية المحذوف عنها الزوائد والقشور غذاء النفس الناطقة، كما أن اللبن الذي هو جوهر لطيف لذيد سائغ غذاء للبدن الذي هو مثال النفس، فالمناسبة بينهما موجودة، ومثله تبديل العدو بالحية، أو الذئب؛ وكمن رأى أنه ولد له إبن، فيؤكّد له بنتٌ وبالعكس؛ إذ الضدية موجبة للانتقال من أحد الضدين إلى الآخر، ولكون الضدية من المناسبات. قيل: «كل ضدّ»^(٣٦) ندّ كما أن «كل ندّ، ضدّ». وعدت من المناسبات في علم المعاني والبيان. وبالجملة بهذه المناسبات^(٣٧)، لا بدّ أن يستنبط، أن المتخيلة من أيّ شيء انتقلت

(٣٥) فمن رأى في منامه يشرب لبناً فإن كان الرائي طالب علم فاللبن معبر بالعلم، وإن كان طالب مال فاللبن يعبر بالمال كما صرحوا بذلك في كتب التعبير، و يشير إليه المصنف بعد أسطر: «يختلف التعبير بحسب الأديان والبلدان والصناعات والعادات إذ كل منها يقتضى من الألف والناسبة ما لا يقتضيه الآخر. (ح . ح)

(٣٦) وجهه كما مر ان الضدين في مفهوم الضدية تماثلان، وان كانا في مفهومهما النوعي متباينين. ووجه ضدية الندين انهما وان تماثلا باعتبار اتحادهما في الماهية ولازمها، إلا ان لكل منهما وجوداً ولو ازم وجود ليس للآخر، فكل منهما واجد لنفسه وفاقد للآخر، فالمراد بالضدية في الثاني هو التصادم مطلقاً.

(٣٧) فتدبر قوله سبحانه إذ قال يوسف لايه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً و الشمس و القمر رأيتهم لى ساجدين (يوسف - ٥).

و كذلك قوله تعالى شأنه: «و قال الملك انى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و آخر يا بسات ...».

و فى المجلد الرابع من كشكول ابي الفضائل الشيخ البهائى (ط ١ - نجم الدوله - ص ٤٠١): «من كتاب تعبير الرؤيا للكلىنى جاء رجل الى الصادق - عليه السلام - و قال: ان فى بستانى كرما يحمل بطيخا، فقال له: احفظ امرأتك لا تحمل من غيرك.

و أتاه رجل فقال: كنت فى سفر فرأيت كأن كبشين ينتطحان على فرج امرأتى و قد عزمت على طلاقها لما رأيت، فقال عليه السلام: امسك أهلك، إنها لما سمعت بقرب قدومك أرادت تنف المكان فعالجته بالمقراض». (ح . ح)

إلى ما شوهد وذلك مما يختلف في الشخص الواحد^(٣٨) بحسب موضعين، أو وقتين، أو عادتين، فضلاً عن اختلاف هذه الأمور في شخصين، فصاعداً. فلهذا يختلف التعبير^(٣٩) بحسب الأديان، والبُلدان، والصناعات، والعادات، إذ كل منها يقتضي من الألف والمناسبة ما لا يقتضيه الآخر.

والتعبير مثال يعرفك^(٤٠) طريق ضرب الأمثال من الأنبياء، لأنهم تكلموا مع الناس بقدر عقولهم^(٤١)، وكما أن عقولهم أمثلة للعقول العالية، وعباداتهم أمثال

(٣٨) وإنما يختلف التعبير وكذا التأويل فيما يشاهد في اليقظة بحسب الأشخاص والاقوات والعادات، لان انتقالات التخيلة لا يتنى على تناسب حقيقي، بل يكفي تناسب ظني أو وهمي، وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخصين، فصاعداً وإلى شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين.

(٣٩) هذا الأمر نظير ما في الكتب الطبية من تدبير الأدوية في علاج المرضى بحسب اختلاف المزجة و السنين والآفاق والأحوال وفصول السنة ونحوها. ثم لا يخفى عليك أن ما يعين ويرشد في معرفة المناسبات بين صور الرؤيا وبين معانيها هو الصحف المصنفة في تعبير الرؤيا نحو «تعطير الأنام في تعبير المنام» لمؤلفه عبد الغني النابلسي شارح فصوص الحكم لابن العربي، وكذلك الآيات و الروايات الواردة في ذلك. ونعم ما قال المصنف من أن التعبير مثال يعرفك طريق ضرب الأمثال من الأنبياء ... (ح . ح)

(٤٠) أي بينوا المطالب في قوالب الأمثلة وحققوا المعارف الالهية في الاكسية التمثيلية لكونهم مبعوثين على الكفاية. وعقول اكثر الناس مشوبة بالوهم والخيال، ومتصرفتهم متخيلة لا متفكرة، لانها في استعمال الوهم مقهورة لا في استعمال العقل. وتلك القوى اقواتها إنما هي الجزئيات من الصور والمعاني المضافة إلى الصور.

مطرب، عشق عجب سازونوائى دارد نقش هر پرده، كه زد راه بجايى دارد

فليفحصوا وليتجسسوا عن يوسف الحقيقة وليستغيثوا إلى العالم بعلم التأويل وليقولوا بالانين والحنين. «خدا را زين معماً پرده برداره ولو اقتصروا على الصور لغصروا وعلى الكنوز ما عشروا وكل احد لا يقنع على ظاهر رؤياه حتى لا يعرضه على معبر ما هر ليكشف محياه ويبدى مزياه قليت شعري كيف قنعوا بالقشور فيما هو أهم الامور؟ وهذا في الظهور عند مشروحي الصدور وكالنور على شاق الطور.

ومن المأثور ان اشرف الخلق (ص) دعا في حق احبهم إليه بقوله (ع): «اللهم فقهه في الدين وعلمه

التأويل». والحكمة الحقيقية هي البد اللازم لعلم التأويل واللّه يقول الحق وهو يهدي السبيل.

(٤١) في الكافي محمد عن احمد عن ابن فضال عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله عليه السلام: ما

عبادات الأخيار، كذلك ما يخاطب بهم، ينبغي أن يكون امثلة للمعارف الحقيقية، وقد ر عقولهم؛ أنهم في النوم، والنائم لا يكشف له شيء، إلا بمثل. «فإذا ماتوا انتبهوا»^(٤٢) وعرفوا»^(٤٣) أن المثل صادق ودونه، أي وإن لم تكن مناسبة بوجه من الوجوه. أضغاث أحلام»^(٤٤) حاصلة من دعاية المتخيلة قرن وصور تثبتها جزئية أعطف

كلم رسول الله - صلى الله على وعلى آله وسلم - العباد بكنه عقله قط، قال رسول الله - ص - : إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم. (البحار - ط ١ - ج ٦ - ص ١٦١). (ح . ح)
(٤٢) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٤٣ و ج ٥٠، ص ١٣٤، ط بيروت. (م. ط)

(٤٣) قال الشيخ الأكبر في أول الفص اليوسفي من فصوص الحكم: «هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية، تقول عائشة: أول ما بُدئ به رسول الله - ص - من الوحي الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا إلا أخرجت معانية مثل فلق الصبح، و إلى هنا بلغ علمها لا غير، وكانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك وما علمت أن رسول الله - ص - قد قال: إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

و الشارح القيصري أفاد في الشرح وأجاد بقوله: «أي ما علمت أن كل ما يظهر في الحس هو مثال (مثل - خ) ما يظهر في النوم والناس غافلون عن إدراك حقائقها ومعانيها التي تشتمل تلك الصور الظاهرة عليها، فكما يعرف العارف بالتعبير المراد من الصور المرئية في المنام كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد من الصور الظاهرة في الحس فيعبر عنها إلى ما هو المقصود لأن ما يظهر في الحس صورة ما يظهر في العالم المثالي وهو صورة المعاني الفاضلة على الأرواح المجردة من الحضرة الإلهية وهي من مقتضيات الأسماء فالعارف بالحقائق إذا شاهد صورة في الحس أو سمع كلاماً أو وقع في قلبه معنى من المعاني يستدلّ منها على مبادئها ويعلم مراد الله من ذلك، ومن هذا المقام يقال إن كان ما يحدث في العالم كله رسل من الحق تعالى إلى العبد يبلغون رسالات ربهم يعرفها من عرفها (يعرفها - خ)، ويعرض عن المقصود منها من جهلها كما قال تعالى: «و كآين من آية في السموات والأرض يمرّون عليها وهم عنها معرضون» لعدم انتباههم ودوامهم في نوم الغفلة. ولا يعرف هذا المقام إلا من يكتشف جميع المقامات العلوية والسفلية فيرى الأمور النازلة من الحضرة إلى العرش والكرسي والسموات والأرض ويشاهد في كل مقام صورته». (ح . ح)

(٤٤) الضغث بالكسر فالسكون الحزمة من الحطب والحشيش ونحوهما. وفي صحاح الجوهري: «الضغث قبضة حشيش مختلطة الرطب باليابس؛ وأضغاث أحلام الرؤيا التي لا يصح تأويلها لاختلاطها؛ وضغث الحديد خلطه». والأحلام جمع حلم وهو الرؤيا في النوم. وفي منتهى الأرب: «ضغث بالكسر والفتح: دمه غياه خشك وتر در آميخته، أضغاث جمع. أضغاث أحلام: خوابهای شوریده و پریشان که تأویل آن از جهت اختلاطها راست نیاید.

على صور تثبتها - كلية في الحفظ، والتبديل كالكلية، فحكمها حكمها؛ وربما تضاعف التبديل بأن يبدل ذلك المثال بآخر، وهكذا إلى حين اليقظة. فاحتمل الاضغاث أن لم ينته إلى ما يمكن ان يعاد إليه بضرب من التحليل والتحليل، أي التعبير، فإنه عرف بأنه تحليل بالعكس^(٥٥)، أي رجوع من الصور الخيالية إلى المعاني النفسانية أن أمكن ذلك.



مركز تحقيقات وپژوهش علوم اسلامی

و في مجمع البيان للطبرسي في تفسير قوله سبحانه: «اللّه يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (الزمر - ٤٣): قال ابن عباس في بني آدم نفس وروح و بينهما مثل شعاع الشمس فالنفس التي بها العقل والتميز والروح التي بها النفس والتحريك فاذا نام قبض الله نفسه و لم يقبض روحه و اذا مات قبض الله نفسه و روحه؛ و يؤيده ما رواه العياشي بالإسناد عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ثابت أبي المقدم عن ابيه عن ابي جعفر عليه السلام قال: ما من أحد ينام إلا عرجت نفسه الى السماء و بقيت روحه في بدنه و صار بينهما سبب كشعاع الشمس فان أذن الله في قبض الأرواح اجابت الروح النفس، و ان أذن الله في ردّ الروح اجابت النفس الروح و هو قوله سبحانه: «اللّه يتوفى الانفس حين موتها، الآية؛ فمهما رأيت في ملكوت السماوات فهو كما له تأويل، و ما رأيت في ما بين السماء و الأرض فهو كما يخيله الشيطان و لا تأويل له». (ح . ح)

(٤٥) ناظر الى عبارة العلامة الشيرازي في شرح الفصل الخامس من المقالة الخامسة من حكمة الاشراق (ط ١ - ص ٥٢٦). (ح . ح)

غرر في تلقيات النفس في اليقظة عن المبادي

وإن لدى اليقظة يُدرك ويفي نفس بكل جانب لم يضعف
 تخيل عن نزع البنطاسيا من ظاهر فمثلاً جارائياً
 فمنه ما وحيناً صريحاً استقر ومنه ما إلى التأول افتقر
 ومنه ما كمثل الأضغاث يُعد وإن ونى أو ما وقت إما يُمد
 بمدهش الخيال والحس كما في الكاهن أولاً كما في السقما

غرر في تلقيات النفس في اليقظة عن المبادي

هذا ما تتلقاه النفس عن المباديء عند النوم. وأما ما تتلقاه عنها في اليقظة^(١) فهو على قسمين:

أحدهما، ما أشرنا إليه بقولنا: وإن لدى اليقظة يدرك نفس غيباً، وفي نفس بكل جانب من الجوانب المتشعبة لا يشغلها البدن، وقواه عن الاتصال بالمباديء. والحال، أنه لم يضعف تخيل عن نزعه - مضاف إلى الفاعل - البنطاسيا مفعوله - يعني يكون المتخيلة قوية على استخلاص الحس المشترك من حس ظاهر. فمثلاً غيبية جارائياً^(٢) - مفعول الرؤية المثل - فمنه^(٣)، أي مما يدركه في اليقظة، ما وحيماً صريحاً مستقراً، كروياً

(١) قد دريت آنفاً أن ما هو ملاك تلقيات النفس من المباديء العالية هي الانصراف عن تعلقات هذه النشأة سواء كان ذلك الانصراف بالنوم الطبيعي أو الموت الاختياري أو غيرهما مما أشرنا إليها. واعلم أن الفص الحادي والخمسين من كتاب «الفصوص للفقارابي» إنما هو في أن الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق...، وشرحنا الفارسي على ذلك الكتاب المسمى بـ «نصوص الحكم» بـ فصوص الحكم، مجد في المقام جداً وإن شئت فراجع (ص ٣٠٢)؛ وكذلك شرح العين التاسعة والأربعين من كتابنا «شرح العيون»؛ وهكذا رسالتنا الفارسية «انسان در عرف عرفان» والله سبحانه فتاح القلوب ومناج الغيوب. (ح. ح)

(٢) أي جاء البنطاسيا حالكونه رائيها مثلاً من عالم الغيب والرؤية على سبيل المثل، أو من رأى بمعنى ايمن، إذ ربما يسمع اصوات ويستشعر روائح وقس عليه. والدليل عليه لفظ البنطاسيا، لأنه الحس المشترك بين الحس.

(٣) أي منه كشوف معنوية أو صورية تسمى وحيماً صريحاً مطلقاً مثل ما يسمى من مدركات النوم بالمعبر بالمثل.

لا يحتاج إلى التعبير. ومنه ما إلى التأول الفخر، كرؤيا يحتاج إلى التعبير. ومنه ما كمثل
 الاضغاث يُعدّ، أن امعن المتخيلة فى المحاكاة والانتقال.
 وثانيهما: ما اشرنا إليه بقولنا: وان ونى^(٤)، أي ضعف التخيل عن النزاع المذكور،
 أو ما وُكِّت النفس بكل جانب، أما يُمدّ من الامداد بمدهش الخيال والحس ليقوى
 المتخيلة، كما فى الكاهن أو لا/يمد كما فى السقما.



مركز تحقيقات كميوتيز علوم إسلامي

ومنه كشوف مفتقرة إلى التأويل مثل ما من المنامات محتاجة إلى التعبير.

ومنه كشوف شيطانية لارحمانية كمثل ما من الرؤيا اضغاث أحلام.

(٤) الونى: الفترة فى العمل، ومنه التوانى، يقال: ونى بنى ونياً فهو وان كما فى كتاب العين لخليل

الفراهيدى. وفى صحاح الجوهري: الونى الضعف والفتور والكلال والأعياء. وفى مجمع

الطريحي: قوله تعالى ولاتنبا فى ذكرى أى لانتفرا عن ذكرى. وفى صراح اللغة: ونى سسنى و

ماندگى، ونى كذلك، از باب ضرب، ويقال ونيت فى الأمر فأنا وان. (ح . ح)

[١٤٧]

غرر في بعض أحوال النفس

ومُدْهِشِ الْقَوَى كَمَا يَسْتَنْطِقُ وَاهْنَهَا طَبْعاً بِمَا تَرْقِرُقُ
أَوْ بَصِراً رَجْرَجَةً قَدْ أَرَعَشِيهَ أَوْ مَا يَشْفُ أَوْ يَمُورُ أَدْهَشِيهَ



مركز تحقيقات کتب و پيژوهش علوم اسلامی

غرر في بعض أحوال النفس

وَمدهش القوى^(١) كما يستنطق في مقدمة معرفة. واهنها^(٢)، أي واهن القوى طبعاً بما تفرق، أي بتأمل اشياء تتلألاً أو ما هو بصراً رَجْرَجَةً، أي من حيث الاضطراب قد أرعشه، أي أرعده، أو ما يشف، أو يمور، أي يموج أدهشه؛ وإنما قلنا يستنطق واهنها طبعاً، إذ كما قال الشيخ:

«أكثر ما يؤثر هذا فيمن هو بطباعه إلى الدهش أقرب، وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر، كالبه من الصبيان» والتفصيل في «الإشارات»^(٣).

قال المحقق الطوسي:

«الشيء الشفاف المرعش للبصر بجرجته يكون كالبلور المضلع، أو الزجاج المصلعة؛ إذا أدير بحيال شعاع الشمس، أو الشعلة القوية المستقيمة. والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير؛ والأشياء التي تفرق، فكالزجاج المدورة المملوءة ماء الموضوعه بحيال الشمس، أو الشعلة. والأشياء التي تمور، فكالماء الذي يتموج شديداً في إناء، أو غيره، لا لحاح النفخ، أو الريح عليه، أو الغليان الشديد وما يشبهه»^(٤).

(١) ما في هذه الغرر هي خلاصته الفصل الثالث والعشرين من النمط العاشر من إشارات الشيخ الرئيس و شرح المحقق الطوسي عليه: «إشارة، انه قد يستعين بعض الطبايع بأفعال تعرض منها للحس حيرة و للخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً...» (ح. ح)

(٢) وقد لا يكون واهنها، كما قال الشيخ في «الإشارات»: «مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك، انهم اذا فرغوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة، فرغ هو إلى حث شديد جداً، فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد ينشى عليه؛ ثم ينطق بما يخيّل إليه. فالمستمع يضبطون ما يلفظه ضبطاً حتى ينوا عليه تديراً».

(٣) و(٤) شرح الإشارات والتنبهات، ج ٣، ص ٤١٢ و ٤١٣، دفتر نشر الكتاب. (م. ط)

غرر في بيان بعض أحوال النفس في المنام

هذا إذا ما اتصل النفس وإن
 أضغاث أحلامٍ على الحقيقة
 أولها إن الذي أدركه
 ففي المنام انتقشت بنطاسيا
 والثاني إن ما ألف المفكرة
 ثالثها مزاج روح حملا
 تبدلت أفعالها بحسبه
 حاكي بنيرانٍ وشبهه ومن
 ومن عليه البرد يغلب فيرى
 لم تتصل إن كان نوماً فقم
 أسبابه ثلاثة نسيقة
 شخص في خياله صورته
 بالعين أو مناسب قد حكي
 يأتيه مما قد أتى المصورة
 لقوة التخيل إن تبدلا
 فمن حرور غالب في قلبه
 يغلبه مر صفرأ أو سوداً علن
 ثلجاً ومن عليه رطب مطراً

غورٌ في بيان بعض أحوال النفس في المنام

هذا كله، أي ما ذكر^(١) من أنّ الصور التي ترى نوماً، أو يقظة؛ إمّا أن تكون كلية، أو جزئية، متبدلة، أو غير متبدلة، وغير ذلك. إذا ما اتصلت النفس بذلك العالم، وإن لم تتصل، فما يدرك، إن كان نوماً، أي في النوم. ففمن، أي حقيق، بأن تقول: له أضغاث أحلام على الحقيقة؛ وهو المنام الكاذب. أسبابه لأي أسباب أضغاث الأحلام، ثلاثة غيقة من نومه، إذا حرره. مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

أولها: أنّ الشيء الذي أدركه شخص في حال اليقظة من المحسوسات، ففي خياله صورته ففي المنام انتقشت بنطاسياً بالعين، أي بعينها، أو مناسب، أي بمناسب، قد حكياً، بتصرف المتخيلة.

والثان: أن ما ألف المفكره من الصور^(٢) يأتيه، أي يأتي البنطاسياً، عند النوم، مما قد أتى المصوره^(٣)، أي الخيال.

(١) المصنّف قدس سرّه ناظر في هذه الغرر و التي بعدها إلى الفصل الخامس من المقالة الخامسة من

حكمة الإشراق و شرح القطب الشيرازي عليه (ط ١ - ص ٥٢٨). (ح . ح)

(٢) اراد من المفكره المتخيلة أي أن ما ألف المتخيلة من الصور الخ. (ح . ح)

(٣) أي تركيباتها كانت في الصور الخيالية فقط. إذ المفروض انه لا اتصال بما فوقها، والفرق بينه وبين

الاول: ان فيه تركيبات جديدة، وفي الاول هي الصور التي كانت قبل قويت اذا انسدت طرق

ثالثها! هو أنه مزاج روح دماغى^(٤) حملاً، لقوة التخيل أن تبدلاً، وتغير تبدلت أفعالها، أي أفعال المتخيلة. ومحركاتها بحسب أي بحسب تبدل مزاج الروح القابل. فمن حرور غالب في مزاج، قاله حاكي، أي حاكته متخيلته، بنيران وشبهه، كالحمام الحار، ومن - شرطية - كما في الموضوعين الآخرين^(٥). يغلبه مِرْأ أشياء صفراً، - جمع أصفر -، إن كان المرّة الصفراء، أو أشياء سوداً، - جمع أسود - إن كان المرّة السوداء علن، فيه المرني بالاضغاث. ويمكن أن يرجع المسترقيه إلى كلمة من^(٦)، بل هذا أولى لفظاً ومعنى. أما لفظاً، فلأن فيه غنية عن الرابطة العائدة إلى كلمة من. وأما معنى، فلأن فيه إشارة إلى ما هو التحقيق من اتحاد المدرك والمدرك. ومن عليه البرد يغلب فيرى في منامه ثلجاً. ومن عليه رطب يغلب يرى مطراً. قال العلامة الشيرازي في «شرح حكمة الاشراف»^(٧):

(٤) أي مزاج روح بخارى دماغى. وقوله: «لقوة التخيل» متعلق بقوله حمل. وقوله: «بحسب تبدل مزاج الروح القابل» أي بحسب تبدل مزاج الروح البخارى الحامل للقوة المتخيلة. (ح . ح)
(٥) بكسر الخاء أي كما في الموضوعين الآتين أحدهما قوله: «و من عليه البرد يغلب ...»، ثانيهما قوله: «و من عليه رطب يغلب»

ثم إن الفصل الثانى من المقالة الرابعة من نفس الشفاء حاو على اصول و امهات و مطالب اتيقة فى هذه المسائل المتنامية، فان شئت فراجعهم (ص ٢٣٥ - ٢٥١ بتصحيح الراقم و تعليقه عليه).
و من افادته فى آخر ذلك الفصل: «و يجب أن يعلم أن اصح الناس أحلاماً أعدلهم أمرجة فان اليابس المزاج و ان كان يحفظ جيداً فانه لا يقبل جيداً، و الرطب المزاج و ان كان يقبل سريعاً فإنه يترك سريعاً فيكون كأنه لم يقبل و لا يحفظ جيداً، و الحار المزاج متشوش الحركات، و البارد المزاج بليد؛ و أصحابهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب و الأفكار الفاسدة تجعل الخيال ردى الحركات غير مطاوع لتسديد النطق بل تكون حاله حال خيال من فسد مزاجه إلى تشويش». (ح . ح)

(٦) لو لم يفسره المصنف فى بيان فاعل علن بالمرئى لم يتبادر الذهن اليه لأن ظاهر سياق العبارة ناطق بأن فاعل علن هو كلمة من الموصولة فى آخر المصراع الأول، نحو المصراع الأول فى البيت الذى يليه «و من عليه البرد يغلب فيرى ...» فان فاعل يرى هو الضمير الراجع الى من. وقوله: «غنية عن الرابطة العائدة إلى كلمة من» يعنى بتلك الرابطة قوله: «فيه». و وجه اتحاد المدرك و المدرك ظاهر فان المدرك هو «من»، و المدرك هو الأصفر و الأسود، و ليس هذا المدرك إلا ذلك المدرك. (ح . ح)

(٧) قال فى الفصل الخامس من المقالة الخامسة (ط ١ - ص ٥٢٨). (ح . ح)

«وحصول هذه وامثالها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها، إنما كان، لأن الكيفية التي في موضع، ربما تعدت إلى المجاور له، أو المناسب، كما يتعدى نور الشمس إلى الاجسام، بمعنى إنها يكون سبباً لحدوثه، إذ خلقت الاشياء موجودة وجوداً فائضاً بامثاله على غيره. والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك الكيفية فيستأثر به تأثراً يليق بطبيعتها؛ وهي ليست بجسم حتى يقبل الكيفية المختصة بالاجسام، فيقبل منها ما في طبيعتها قبوله». انتهى.

أقول: التحقيق ان المتخيلة^(٨) لها نوع تجرد^(٩) عن المادة. والروح الدماغي مظهر لها. والسّر في السّراية ما مرّ، أن النّفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء؛ وانها ذات مراتب، والنّفس كلّ القوى. والأصل المحفوظ فيها، فيسرى صفة بعض المراتب، ولو كان من أدنى الأداني إلى البعض الآخر، ولو كان من أعلى الاعالي.

الاترى، أن القضايا والاعتقادات المحبوبة أو المبعوضة الواردة على النّفس، كيف تؤثر في البدن؟ فتتميه، وتقويه، أو توهنه وترديه، والفرح النطقي^(١٠) يزيد القوى البدنية، والغمّ النطقي ينقصها، بل يفسدها وأنه كيف يؤثر^(١١) سوء المزاج؟

(٨) هذا ناظر إلى قول العلامة والمتخيلة منطبعة. وقولنا: «السّر في السّراية» إشارة إلى ان النفس آية التوحيد. وأما تفاوت الاثر في المظهر والظاهر فيه؛ وفي العاقلة من القضايا؛ وفي البدن من الإنماء والتقوية والوهن والردى، وكذا في تأثير سوء المزاج في النفس فهو من تفاوت النشأة كما مر أن القهر في البدن ضربان الشريان وغليان الدم واسوداد الوجه ونحو ذلك. وفي النفس حالة اخرى وجدانية، وفي العقل شيء آخر مع ان له اصلاً محفوظاً.

(٩) ذلك النوع من التجرد هو تجردها البرزخي، وقد دريت في «غرر في ذكر الأدلة على تجرد النفس

الناطقه أن لها تجرداً مثالياً برزخياً، وتجرداً تاماً عقلياً، ورتبة فوق التجرد العقلاني. (ح . ح)

(١٠) أى الفرح المنسوب إلى النفس الناطقة، وكذلك قوله: والغمّ النطقي. (ح . ح)

(١١) قد دريت في المباحث السالفة أن هذا الانسان طبعي و مثالي و عقلي و الهى، فهو ذو مراتب ففى

مرتبة طبع، و فى مرتبة خيال و فى مرتبة عقل، و مع مراتبه تلك كانت وحدته الشخصية محفوظة و

هى وحدة جمعية حقيقية فلاجرم يؤثر سوء المزاج أو تفرق الاتصال الطاريان على البدن فى النفس؛

و العين الرابعة و الاربعون من كتابنا عيون مسائل النفس و شرحها من شرح العيون فى شرح العيون

فى بيان هذه المراتب الانسانية فى عين وحدتها الجمعية. (ح . ح)

أو تفرق الاتصال^(١٢) الطاريان على البدن في النفس، فليتفطن اللبيب العارف: «بان للنفس وحدة جمعية حقيقية، هي ظلّ الوحدة الحقّة لمحيطة بكلّ الوحدات والكثرات».



مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

(١٢) هذا علي الخلاف في سبب الأكم، هل هو سوء المزاج أو تفرق الاتصال؟ وعلى أي تقدير فهما من صفات الاجسام. والنفس الناطقة أمر رباني وسرّ سبحاني. فانظر كيف يسري هذا إليها؟ بحيث تنزل من أعلى مقاماتها إليه، فلولا الاتحاد لما استتم هذه الامور وامثالها.

[١٤٩]

غرر في بعض المرئيات النفسية

وإن كدى اليقظة هذي حصّلتْ أمور شيطانية قد سمّيتْ
وما من الأغوال في الأقوال جا على الخيال قد يجي مُخرُجاً



مركز تحقيقات كميپوز علوم ارسدي

غررٌ في بعض المرئيات النفسية

وان لدى اليقظة هذي^(١)، أي المرئيات بغير الاتصال بالمباديء العالية حصلت أمور شيطانية، بازاء اضغاث أحلام في النوم؛ قد سُميت، وما من الأغوال في الأقوال، والأفواه جا، على الخيال قد يجيء مُخرجاً، وان كان لها حقايق أيضاً.^(٢)



مركز تقيت كوتوير علوم ورسول

(١) ما في هذه الفرر هي تمة ما نقله أنفاً في الفرر المتقدمة من شرح حكمة الإشراف (ط ١ - ص ٥٢٨)؛ وهذه عبارته: «و ان كانت أمثال هذه حاصلة في حالة اليقظة فر بما سميت أموراً شيطانية كاذبة و ما يرى من الغول و الجن و الشياطين فقد يكون من اسباب تخيلية، و كونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجى لأن الخيال مظهرها و إن لم يكن منطبعة فيه كما في المرأة يظهر صورها من غير أن تكون منطبعة فيها، و لو انطبعت للزم انطباع العظيم في الصغير و لما كان يختلف رؤية الشيء فيها بتبدل موضع الرائي منها مع كون المرأة و الشيء بحالهما». (ح . ح)

(٢) إشارة إلى ان الحكيم الالهى لا بد ان يكون حافظاً لجميع الاوضاع الحققة، فلا ينكر بعض اصنافها الذي يعد من الجن. فان الاجنة لها حقايق كما هو نص القرآن المجيد، ولا امتناع في ان يتحقق مركبات يغلب عليها الخفيفان كما يغلب على هذه المركبات الثقيلان، و يترتب على وجودها الآثار المعروفة منها.

وقوم من الحكماء لا ينكرون وجودها وخالقوا في ماهيتها؛ فجعلوها من جنس النفس الناطقة فقالوا: ان الشريرة منها بعد المفارقة عن الابدان الانسانية صاروا اجنة و شياطين؛ والخيرة منها صاروا ملائكة.



مركز تحقيقات كميوتير علوم ريسدي

الفريضة الثانية

في

اصول المهجرات والكرامات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفريضة الثانية في اصول المعجزات والكرامات

أصول الإعجاز أو الكرامة خصايص أن يقوي العلامة
كما خمود الحدس يبلغ انتها يصعد في شدته غايتها
فيها يكاد زيتها يضي وصل وفيه لا تهدي من أحببت نزل
أعبي اطباء النفوس ذا السقم ذلك بلا لوح قرئ أعلى القلم
ويقوي التخيل فالبنطاسيا الصوت والصورة من هور قلبا
قد نال في غاية حسن بآهر إذ ذابحها كي عالم القواهر
ويقوي العمال فالهيولى تنقاد خلعا شاء أو حلولا
فيقلب الهوا ويحدث المطر يبدء طوفانا يمد من فجر
يطيعه العنصر طاعة الجسد للنفس فالكل كجسمه يعد
وأول أصل الأصول ولذا فالذكر أعلى المعجزات أخذا
فالأول العقول أولى طابعا كالإنس لا يظفر عن طبائعا

الفريدة الثانية: في أصول المعجزات والكرامات^(١)

أصول الاعجاز الذي في الانبياء، أو الكرامة التي في الاولياء خصائص ثلاثة: أوليها: أن يقوي القوة العلامة، يعني القوة النظرية التي بها يعلم الحقايق على ما هي عليها بحسب الطاقة البشرية.

واشرنا إلى قوتها بقولنا: كما خمود الحدس^(٢). قد مرّ معناه. يبلغ انتهاء كذلك

(١) قال المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد: والبعض حسنة لاشتمالها على فوائد - إلى أن قال - : وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكليف العقلية - إلى أن قال - : وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده، وهو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى - ثم قال في الكرامات: وقصة مريم وغيرها تعطى جواز ظهوره على الصالحين...».

فراجع كشف المراد بتصحيحنا وتعليقنا عليه (ط ٧ - ص ٤٦٨)، وسائر شروحه.

وكذلك قال المعلم الثاني الفارابي في الفصل الثالث والثلاثين من فصوصه: «النبوة تختص في روحها بقوة قدسية تدع لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تدع لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر...» ولنا في شرح هذا الفصل من كتابنا «نصوص الحكم على فصوص الحكم» مطالب لعلها تجديك في المقام (ط ٢ - ص ١٨٨). (ح . ح)

(٢) ناظر إلى الفصل الثاني عشر من النمط الثالث من اشارات الشيخ الرئيس حيث ابتداءً بالغبي وانتهى إلى الغنى أي الغنى من التعلّم حيث قال: «تنبيه: ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية و إمكان وجودها فاسمع: ألسنت تعلم أن للحدس وجوداً، وأن للإنسان فيه مراتب؛ وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة، ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر، ومنهم من هو أتقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس؛ وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربّما قلت و ربّما كثرت؛ وكما أنك تجد جانب النقصان متهدياً إلى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى في أكثر احواله عن التعلّم والفكر».

بيان: قوله «برادة» أي بفائدة، يقال هذا الأمر لا رادة فيه أي لا فائدة فيه، أي منهم غبي لا يكون

يصعد في شدته أي شدة الحدس؛ غايتها، أي غاية الشدة فيها، أي في غاية شدة الحدس. يكاد زيتها، وهو عقله المنفعل، فلغاية استعداده يُضيء^(٣) بنور العقل الفعال، الذي ليس بخارج عن حقيقة ذاته^(٤)، وان لم يمسسه نار التعليم البشري^(٥)، وصل من «القرآن المجيد»^(٦).

وفيه، أي في خمود الحدس، أنك لا تهدي، من احببت نزل من عند الله على رسوله الختمي «ص». وذلك لعدم استعداده للاستشراق بالانوار الالهية، أعني أطباء النفوس ذا السقم^(٧)، وهو الخمود المذكور ذاك، أي صاحب غاية شدة الحدس، بلا لوح قرى أعلى القلم، أي ما فيه، وان جعلت قرى صفة لوح^(٨) لكان أجود، أي ذاك

فكره مؤدياً إلى المطلوب. و ثقف أي صار حافظاً فطناً، و الثقافة حدة الذهن، و تقدم الكلام في

الحدس أيضاً في «غرر في العقل النظري و العقل العملي». (ح . ح)

(٣) ناظر الى ما تمسك به الشيخ الرئيس في الفصل العاشر من النمط الثالث من الاشارات في تشبيه

قوى النفس النظرية بآية النور من القرآن الكريم، و قد تقدم نقل كلامه في «غرر في العقل النظري و

العقل العملي» أيضاً. (ح . ح) مركزية تقيير علوم رسولي

(٤) و ذلك لأن النفوس كلها من شئونها قائمة بها مستعصية منها، و النفوس كجداول منشعبة منها،

فتدبر هذا الحديث الشريف الذي من غرر الأحاديث رواه ثقة الاسلام الكليني - رضوان الله عليه -

في الجامع الكافي (ج ٢ من المغرب - ص ١٣٣) عن كشاف الحقائق الإمام جعفر الصادق

- عليه السلام - : «إن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» فتدبر و

تحقق التوحيد الصمدى. (ح . ح)

(٥) و لا تتوهم انه يناقني ما مضى ان النار في قوله تعالى: «ولو لم تمسه نار» هي العقل الفعال و ذلك

لان لكل آية وجوها ولكل آية ابطناً إلى سبعة ابطن.

(٦) سورة النور، آية ٣٥.

(٧) و في المجلد الثالث من المثنوى للعارف الرومي:

شير گویى بخون او میخواست ریخت	عیسی مریم بکوهی می گریخت
دریست کس نیست چه گریزی چو طیر	آن یکی در پی دويد و گفست خیر
میرها نم خویش را بندم مشو	گفست از احمق گریزایم برو

و الأیات كثيرة و قد أجاد في بيان المراد جداً و ان شئت فراجع. (ح . ح)

(٨) و اذا جعل قرى صفة لوح فهو فعل مجهول، و اعلى القلم خبر لقوله: «ذاك»؛ و اذا قرئ قرأ على

المعلوم فضميره فاعل له راجع إلى ذاك، و اعلى القلم مفعوله. (ح . ح)

صارعين القلم الأعلى، بناءً على جواز اتحاد النفس بالعقل الفعّال^(٩) و^(١٠)، بل العقل الأول في الحضرة الختمية، من غير أن يكون له لوح قرأه، بل هو أمّي^(١١) و^(١٢).

(٩) في الانبياء والأولياء. والعقل بالفعل البسيط، بل العقل الأول في الحضرة الختمية والورثة المحمّدية، لان روحانية محمد «صلوات الله عليه وآله» هي العقل الأول. وان شئت قلت: عقل الكل كما قال (ص): «أول ما خلق الله نوري».

(١٠) مراتب النفوس ودرجاتها متفاوتة فنفس تتحد بالعقل الفعّال، وأخرى بالعقل الأول، وأخرى بالصادر الأول. اعلم أن الصادر الأول هو الرق المنشور، والعقل الأول هو اول نقش على ذلك الرق المنشور. والصادر الأول يسمّى بأسمى عديدة قد جمعناها في كلمتين من كتابنا الف كلمة و كلمة، وهما كلمة ٨٥، و كلمة ٢٢٨. وقد تقدم البحث عن الصادر الأول و كلامها فيه في عدة مواضع من الكتاب منها في اللثالي (ج ١ - ص ١٩٨)، و بينا هناك تعريفه، والفرق بينه وبين العقل الأول. وقوله «بل العقل الأول في الحضرة الختمية»، العقل الأول يطلق على الصادر الأول أيضاً والانسان الكامل ينتهي عروجاً الى الصادر الأول أيضاً ويصير جميع الكلمات الوجودية من شئونه كما قد قال الامام العسكري سلام الله عليه: «وروح القدس في جنان الصافوره ذاق من حدائقنا الباكورة» (ح. ح)

(١١) وهو بعقله الكلي أم الاقلام، وينفسه الكلية أم الكتاب، وبصيصية بدنه الشريف أم الصياصي، ومسكنه ومثواه المنيف أم القرى.

(١٢) الأم في لغة العرب على معان: أم الشيء أصله. أم الطريق معظمه. قال الخليل في كتاب العين: «اعلم أن كل شيء يضم إليه سائر ما يليه، فان العرب تسمى ذلك الشيء أمّا ... فمن ذلك: أم الرأس وهو الدماغ» الى أن قال: «و أم القرى: مكة، و كل مدينة هي أم ما حولها من القرى. و أم القرآن: كل آية محكمة من آيات الشرايع والفرائض والأحكام. و في الحديث: إن أم الكتاب هي فاتحة الكتاب، لأنها هي المتقدمة أمام كل سورة في جميع الصلوات. وقوله تعالى: و آتته في أم الكتاب لدينا، أي في اللوح المحفوظ. و أم الرمح: لواؤه، و ما لفّ عليه. و الأم في قول الراجز: «ما فيهم من الكتاب أم ...» يعني بالأم يأخذون به من كتاب الله عزوجل في الدين. و ما فيهم أم: يعني ربيعة، يهجوهم أنه لم ينزل عليهم القرآن، إنما أنزل على مضر ...»
و لما كان وجود خاتم الأنبياء - صلى الله عليه و على آله و سلم - مقصود الجميع و اصل الخلقة و غايتها -

تواصل وجود أمدي كز نخست دگر هر چه باشد همه فرع تو است
سمى بالأمى. و في ذلك المعنى قال العارف الرومي في المجلد الرابع من المشوي:
ظاهراً أن شاخ اصل مسيسوه است باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
الى آخر الآيات التي نقلتها في المجلد الثاني من هذا الكتاب (ص ٣٠٧). (ح. ح)

فصاحب هذه المرتبة لا يحتجب بالخلق عن الحق^(١٣) تعالى، ولا بالحق عن الخلق، بل يرى الوحدة في الكثرة^(١٤)، والكثرة في الوحدة، وله الفناء بعد البقاء، والبقاء بعد الفناء، ويشاهد نوره في كل ما يسمع ويرى، ويلاحظ وجهه من كل ما يظهر، ويخفى وفي ختم اصحاب هذه المرتبة؛ فالأحق ختم الكلام.

وأثابيتها: أن يقوي التخيل^(١٥) بحيث يقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس

(١٣) كاحتجاب أهل الكثرة وأهل الغفلة ولا بالحق عن الخلق كاهل الجذبة، وهذا أيضاً نقص وجمع مكسره الكامل هو الجامع للمرتبتين وهو الجمع السالم، وختمهم في مقام جمع الجمع وجمع منتهى المجموع، كما اخبر عن مقامه بقوله (ص): «لي مع الله وقت، لا يعني فيملك مقرب، ولا نبي مرسل».

(١٤) وذلك لأن الله سبحانه هو الكل وحده، على البيان المبين الذي تجده في شرح الفص الثاني عشر من فصوص الفارابي من كتابنا «نصوص الحكم» بر فصوص الحكم، سيما في كتابنا «وحدثت از دیدگاه عارف و حكيم».

واعلم ان القلوب تعرفه سبحانه بلا تصوير ولا إحاطة، وأن لها أطواراً في شهوده تعالى شأنه بالبيان الذي حررناه في شرح الفص الثاني والستين من كتابنا المذكور «نصوص الحكم...» في الرؤية كما يلي:

«سالك مرزوق به مراقبت و حضور در اطوار سلوک و شهود عرفانیش گاهی و حدثت بیند و گوید:

چون يك وجود هست و بود واجب و صمد از ممکن این همه سخنان فسانه چیست و گاهی كثرت بیند و گوید:

ای آسمان و ای زمین ای آفتاب آتشین
ای ماه و ای استارگان من کیستم من کیستم
و گاهی و حدثت در کثرت بیند و گوید:

اسم فراروان و مسمى یکی است
آب یکی کوزه و جام و سبوست
و گاهی کثرت در و حدثت بیند و گوید:

همه یارست و نیست غیر از یار واحدی جلوه کرد و شد بسیار

و قوله: «وله الفناء بعد البقاء...» العارف بالله اذا بلغ الى معرفة التوحيد الصمدی و تجلی له سر لا إله إلا الله وحده وحده وحده المشير الى توحيد الذات و توحيد الصفات و توحيد الأفعال، و أتصف بالصفات الربوبية، فهو الذي يرى الوحدة في الكثرة و الكثرة في الوحدة...؟

و قوله: «ويشاهد نوره...» عطف على قوله: «بل يرى الوحدة...» و ضميره راجع الى صاحب هذه المرتبة و يصح أن يرجع ضمير نوره ايضاً الى صاحب هذه المرتبة، و ذلك لما أشرنا اليه آنفاً في هذه الفرر من أن الانسان ينتهي عروجاً الى المصادر الأول و يصير جميع الكلمات الوجودية من شعونه قَبْصَر. (ح. ح)

(١٥) أي ثابته تلك الخصائص أن يقوي التخيل. المراقبة تقوى قوة الخيال جداً، و هي العمدة في السلوك العرفاني، و المحاسبة تمد المراقبة و تعينها، و لعل رسالتنا «انسان در عرف عرفان» تفيدك في المقام؛ و

الظاهرة ويشاهد في اليقظة عالم الغيب فالبنطاسيا الصوتُ هذا، وما عطف عليه يعني والصورة - مفعول مقدم - لقولنا نال من هورقلييا، وهو عالم المثال^(١٦)، باصطلاح حكماء الفرس؛ أو أفلاكه، كما أن جابرصا وجابلقا من مدن عالم عناصره. قد نال في غاية حسن باهر - الظرف حال من المفعول - اذ ذا يحاكي عالم القواهر، أي كيف لا يكونان في غاية الحسن؟ وما يناله برز من الباطن إلى الظاهر^(١٧)، وجميع ما يرى، ويسمع رقايق الحقايق التي هي الأنوار القاهرة.

راجع الفصول الخامسة و السادسة والسابعة من المقالة الخامسة من حكمة الاشرافى للسهورردى و شرح القطب عليها، و اغتم نكاتها العالية الغالية في بيان ما اشار اليه المصنف هاهنا. (ح . ح)
(١٦) كلمة هورقلييا مما استعملها السهروردي في كتبه الحكيمية على ما هو ديدنه من تغيير الاصطلاحات الرائجة في الصحف العقلية، والإتيان بكلمات أخرى، و بعده قد أتى بها صدر المتألهين و غيره في بعض رسائلهم العقلية.

قال الشيخ الاشرافى السهروردي في الفصل الثامن من المقالة الخامسة من حكمة الاشرافى و ذلك الفصل هو آخر فصول الكتاب: ... و قد يحملهم هذه الأنوار فيمشون على الماء و الهواء، و قد يصعدون الى السماء مع ابدان فيلتصقون ببعض السادة العلوية، و هذه احكام الإقليم الثامن الذى فهى جابلق و جابرص و هورقلييا ذات العجائب...»

وقال الشارح القطب الشيرازي: الاقليم الثامن أى عالم المثال لأن العالم المقدارى منقسم بثمانية أقسام سبعة منها هى الأقاليم السبعة التى فيها المقادير الحسية، و الثامن فيها المقادير المثالية و هى عالم المثل المعلقة الذى توجد فيه الأبدان الصاعدة إلى السماء لاستحالة صعود الأبدان العنصرية اليها... و جابلق و جابرص و هورقلييا أسماء مدن فى عالم المثال، و قد نطق به الشارع عليه السلام إلا أن جابلق و جابرص مدينتان من عالم عناصر المثل، و هورقلييا من عالم أفلاك المثل...» (ط ١ - ص ٥٥٦).

و فى «دائرة المعارف فارسى به سريرسى دكتر غلامحسين مصاحب» (ج ٣ - ص ٣٣١٥): هورقلييا (havarqalya) از دو واژه ى عبرى هبل (habal)، بخار و هواى گرم؛ و قرنيشم (qama'im)، تشعشع و درخشش، عالم مثال كه عالمى ميان جسمانيات و مجردات است، و گاه اقليم هشتم به مناسبت آن كه برتر از اقليمهاى هفتگانه است نیز خوانده شده است...» (ح . ح)

(١٧) لان نفسه مستكفية بذاتها و باطن ذاتها، وتلك المشاهدات ليست خيالية ضعيفة، لانها أقوى واتم من الصور الخارجية الهولانية بكثير، وان لم تكن هيولانية ظلمانية، بل نورية شهودية. وقد ذكرنا سابقا مناط الشهود والتمثل، وان المشاعر الظاهرة ليست إلا طرق ادراك البنطاسيا، كما شبهوه بحوض ينصب إليه الماء من انهار خمسة.

فصاحب النفس القدسيّة يتصل ويشاهد. معناه معنى الملك، وحقيقته وصورته صورة الملك، ورقيقته، فيشاهد يبصره العقلي^(١٨) آيات ربّه الكبرى، ويسمع بسمعه العقلي، كلماته التّامات، وبحسه يرى صوراً بهيّة، ويسمع أصواتاً وحروفاً منظمة منضدة في غاية الجودة والفصاحة.

وثالثها^(١٩): هي أن يقوى العمّال، أي الجزء العملي من النفس المسمى بالقوة العمّال، فالهولي، أي هولي عالم العناصر تنقاد له خلعا، أي خلع صورة عنها؛ شاء أو حلولا^(٢٠)، أي حلول صورة فيها، فيقلب الهوى إلى عنصر آخر. ويحدث المطر

(١٨) أي يعلم حضورياً حقيقته ومعناه حقيقة الملك، ومعناه ويتحول إليه ويتحد به.

والمراد بسمعه العقلي كلمات تامّات العلم الحضورى بمعارف الهية، وتلقى علوم ربّانية بأعلى مداركه وباطن فؤاده وهي الكلمات التّامات، والنطق الحقيقي؛ وبحسه الظاهر يرى رقيقة الملك وصورته البهية على صورة أصبح أهل زمانه، كما كان تبييناً (ص) يشاهد جبرئيل بصورة دحية وهو كان أصبح أهل زمانه ويسمع كلمات وحروفاً صوتية في غاية الحسن والفصاحة والبلاغة. وبالجملة تتصل اتصالاً معنوياً بحقيقته الملك والروح الأمين، ومشاعره التي لنفسه القدسية برقيقته، ويحفظ حفظاً منها كل مشعر مما هو وظيفته ومدركه.

(١٩) أي ثلاثة تلك الخصائص الثلاث التي هي اصول الإعجاز الذي في الأنبياء هي أن يقوى الجزء العملي من النفس المسمى بالقوة العمّال. وتقدم الكلام والبحث عن العقل النظري والعقل العملي في اواخر الفريدة السادسة من المقصد الرابع.

ثم المصنف ناظر في صدور هذه الأفعال الغريبة عن النفس الإنسانية إلى ما أفاده الشيخ الرئيس في النمط العاشر من الإشارات في اسرار الآيات، نحو قوله في الفصل الأول منه: «إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فأسجح بالتصديق...»؛ ونحو قوله في الفصل الخامس منه: «إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكلّ ذلك الاستنكار...»؛ ونحو قوله في الفصل السابع منه: «إذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب فأصابك متقدماً ببشرى، أو نذير فصدّق ولا يتعسّر عليك الإيمان به، ونحو قوله في الفصل الخامس والعشرين منه: «... مثل ما يقال إن عارفاً استسقى للناس فسقوا، أو استشفى لهم فشقوا، أو دعا عليهم فخشف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر، ودعاهم فصرف عنهم الرباء والموتان والسيل والظوفان، أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينقر عنهم طائر، أو مثل ذلك...» ونحوها ما أفادها في فصول أخرى من ذلك النمط. (ح . ح)

(٢٠) ومعلوم ان مشيئته حكمية و ارادته ليست جزافية و افعاله محكمة متقنة بالحق للحق.

يبدء، أي يظهر طوفاناً يبيد، أي يهلك من فجر، يطيعه العنصر طاعة الجسد للنفس، فإن النفس مهما امرت الرجل بالمشي تحركت، واليد بالبطش بطشت، والجفون بالانفتاح انفتحت، أو بالانطباق انطبقت، وهكذا، وكذا طاعة القوى لها. فالكل كجسمه^(٢١)، أي كجسده يعد، وهو كنفس وروح لجميع العالم.

وقد ورد في الأئمة الأخيار^(٢٢) - سلام الله عليهم - : «انفسكم في النفوس وأرواحكم في الأرواح وأجسادكم في الاجساد»^(٢٣). وأمثال ذلك^(٢٤).
نعم، من كان للايتام كالأب الشفيق، وللشيوخ العجزة، كالابن الرحيم الودود، وللأرامل المنبتة الوسائل كالكهف المغيث، ولا يرتضى لغيره، إلا ما يرتضى لنفسه، بل يؤثر غيره على نفسه^(٢٥) لا غرو في أمثال ذلك في حقّه.

(٢١) فكما أن بدن الانسان وجميع أعضائه مطيعة له وتتغير احوالها بتغير احواله، فكذلك حاله بالنسبة الى جميع العالم فكان كنفس وروح لجميع العالم و تطيعة مادة الكائنات و كافة المفارقات.
(ح . ح)

(٢٢) ناظر الى زيارة الجامعة الكبيرة: «بأبي أنتم وأمي ونفسي واهلي و مالي، ذكركم في الذاكرين، و أسماؤكم في الأسماء، و أجسادكم في الأجساد و ارواحكم في الأرواح. و أنفسكم في النفوس و آثاركم في الآثار، و قبوركم في القبور...» تقدير. (ح . ح)

(٢٣) عيون اخبار الرضا(ع)، شيخ صدوق، ج ٢ (زيارات جامعه) ص ٢٧٦، ط رضا مشهدي و ايضاً بحار الأنوار، ج ٩٩ ص ١٣٢، ط بيروت. (م. ط)

(٢٤) مثل ما في الزيارة الجوادية للحضرة الرضوية - عليهما آلاف السلام والتحية - بهم سكنت السواكن و تحركت المتحركات و امثال ذلك مما لا نطيل بذكرها.

(٢٥) ناظر الى قوله سبحانه في سورة الحشر من القرآن الكريم: «و يؤثرون على أنفسهم و لو كان بهم خصاصة...» (الآية ١٠).

و في البحار (ط ١ - ج ٩ - ص ٥١٥): «جاء رجل الى النبي (ص) فشكى اليه الجوع فبعث رسول الله الى بيوت ازواجه فقلن ما عندنا إلا الماء، فقال رسول الله: من لهذا الرجل الليلة؟ فقال علي بن ابي طالب - عليه السلام - : أنا يا رسول الله، و أمي فاطمة عليها السلام: فقال لها: ما عندك يا بنت رسول الله؟ فقالت ما عندنا إلا قوت الصبية نؤثر ضيفنا، فقال علي عليه السلام: نؤمى الصبية و أطفئ المصباح، فلما أصبح علي - ع - غدا الى رسول الله - ص - فأخبره الخبر فلم يبرح حتى أنزل الله عزوجل: و يؤثرون على انفسهم و لو كان بهم خصاصة و من يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون.

(ح . ح)

وأول من الخصائص الثلاث - والتذكير للتأويل بالاصل - أصل الاصول^(٢٦)، ولذا فالذكر^(٢٧)، أي «القرآن المجيد» أعلى المعجزات أخذاً؛ لاشتماله على عظام المعارف الربوبية، وأمّهات العلوم الألهية، والجميع في أنواره منظمسة، والكل من ناره مقتبسة، فالأول، أي المبدأ تعالى العقول - مفعول^(٢٨) - أولى، أي أعطى طابعاً أي خاتماً، والمراد العقول العائدات في السلسلة الصعودية، فهذا إشارة إلى وجود سيد الكل، وختمهم نبينا محمد^(ص)^(٢٩)، الذي قال^(ص): «أنا سيد ولد آدم»^(٣٠) وقال^(ص): «آدم ومن دونه، تحت لوائي يوم القيامة»^(٣١).

(٢٦) قال النبي - صلى الله عليه و على آله وسلم -: «يا علي إذا تقرب الناس الي خالقهم في أبواب البر فتقرب اليه بأنواع تسبقهم بالدرجات و الزلفى عند الناس في الدنيا و عند الله في الآخرة».

وقال الوصي الإمام اميرالمؤمنين علي عليه السلام: «العقل جوهر دراك محيط بالأشياء من جميع جهاتها عارف بالشئ قبل كونه فهو علة الموجودات و نهاية المطالب» (ح . ح)

(٢٧) فالمعجزات: القولية وهي العلمية للخواص، والفعلية للعوام ومن يقرب منهم.

(٢٨) أي العقول منصوب مفعول أول لعقل أولى، وطابعاً مفعوله الثاني؛ أي الأول تعالى أعطى العقول

طابعاً أي خاتماً الخ. (ح . ح)

(٢٩) وهو(ص) بلغ كل المقامات السنية كما قال(ص): «بعث لأتمم مكارم الأخلاق» وكيف لا يكون

سيد الكل؟ وروحانيته كما علمت عقل الكل الذي هو الاصل المحفوظ لكل العقول وخليفة الله في عالم العقول كما انه(ص) بجسده الشريف خليفة الله في أرضه. وكيف لا يكون ختماً؟

وكل العقول مشمول عقل الكل الذي هو روحانيته ونوره بعد نور الأنوار يسعى بين يديه وسرى إلى قدامه وخلفه وغيرهما، ووسع الماضين والغابرين ومشمول الشيء ونوره لا يكون مقابلاً له، أو ثانياً

له؛ فكل من برز من البررة والخيرة هو من ورثته. ثم كيف لا يكون ختماً؟

والحقيقة المحمدية المطلقة هي الوجود المنبسط المسمى بـ «الفيض المقدس» وهو رحمة للعالمين. وبعد هذه

المرتبة ليس إلا ذات الله، وهذا معنى: «كون آدم ومن دونه تحت لوائه صلى الله عليه وآله» ومعنى ما ورد

من امثال قوله(ص): «لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي» فهو ختم في السلسلتين العرضية والطولية

لاولى العزيمة والرسالة والنبوة كما ان روحانيته صادر أول من الله مبدء المباديء وغاية الغايات.

(٣٠) عيون اخبار الرضا(ع)، باب فيما جاء عن الرضا(ع)، ج ٢، ص ٣٥، ح ٧٨ و بحار الأنوار، ج ١٦،

ص ٣٢٥، ح ٢١ و أمالي صدوق، مجلس سى و پنجم، ح ١، ص ٢٥٤. (م. ط)

(٣١) المناقب لابن شهر آشوب، ج ١، ص ٢١٤ و بحار الأنوار ج ١٦، ص ٤٠٢ و خصال صدوق، ج ٢،

ص ٤١٥، ح ٥. (م. ط)

كالانس، أي كالانسان الطبيعي، فانه لا يطفراً لبطلان الطفرة عن طبيعياً، فلا يتخطى إلى مقام النوع التالي الأشرف، ما لم يستوف مرتبة النوع المقدم الأخص، كما تقرر^(٣٢)، فالانسان الطبيعي، كما أنه جامع لجميع الانواع الطبيعية، لا يشذ عن وجوده نوع من الانواع الطبيعية البسيطة والمركبة، كذلك الانسان الحقيقي الختمي جامع لجميع المراتب من الانسان الجبروتي والملكوتي والملكي، وبجبروته جامع للجبروتيات من الكلم الطيب الصاعده، وهكذا. كما قال: «أوتيت جوامع الكلم»^(٣٣) و^(٣٤).



مركز بحوث الكمبيوتر علوم إسلامي

(٣٢) تقرر في الفرع الثانية من الفريدة الثالثة من المقصد الثالث. (ج ٣ - ص ٦٦٥ من هذا الطبع).

(ح . ح)

(٣٣) هذا الكلام التام دال على خاتمته، قوله سبحانه: «ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول

الله وخاتم النبيين و كان الله بكل شيء عليماً» (الأحزاب - ٤١)؛ و ما أوتى نبي جوامع الكلم إلا

خاتم النبيين - صلى الله عليه و على آله و سلم - ؛ و لا يخفى على أهل المعرفة ما فى لفظتى جوامع و

الكلم فان الجمع المطلق يحرف التعريف يفيد العموم، و الجوامع جمع الجامعة، فجوامع الكلم هى

أمهات الكلمات الوجودية و خزائنها بأسرها؛ ثم الخاتم آدم الانبياء عليهم السلام، قوله سبحانه: «و

علم آدم الأسماء كلها». (ح . ح)

(٣٤) بحار الأنوار، ج ١٦، ص ٣٢٣، ط ٢ بيروت. (م . ط)



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم ريسدي

الفريضة الثالثة:

في

بيان سبب صدور الأفعال الخريفة

عن النفس الإنسانية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفريدة الثالثة في بيان سبب صدور الأفعال الفرية عن النفس الإنسانية

إن التصورات للأمور تُنشئ كحبرٍ لا عن الحرور
وعلة لا علة في العين لها ومن ذلك سوء العين
ألم تكن لعلنا مبادي تُعطي السما التحرك الإرادي
فللوليد بأييه أسوة مـوجب هـز وهزال رهوة
بأول الملمسوس إذ يكون لا يلزم المسخن المسخن
لا غرو فيما قد تلونا استبح أمط أذي العسفة عنك تفلح

الفريدة الثالثة في بيان سبب صدور الافعال الغريبة عن النفس الانسانية^(١)

بمجرد تصوّرها أن التصوّرات للامور تنشئ، لاعن شيء، إذ قد علمت، أن من العلم^(٢) ما هو فعلي سبب لوجود المعلوم، كحرف لا عن الحروز الطبيعي، كما إذا

(١) ما في هذه الفريدة هي خلاصة ما في الفصل السابع من المرحلة السادسة من الأسفار (ط ١ - ج ٢ - ص ٢٤٣) بتصحيحنا وتعليقنا عليه؛ و(ط ١ من الرحلى - ج ١ - ص ١٥٥) حيث قال: «فصل في أن التصورات قد تكون مبادئ لحدوث الأشياء أما إجمالاً فقد علمت من مباحث القوى وتمدّد الطبايع وغير ذلك بالقوة القريبة من الفعل أن المؤثر في وجود الأجسام وطبايعها يجب أن لا يكون أمراً مفتقراً في قوامه إلى المادة، وكل ما لا تدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادّية فثبت أن مبادئ الكائنات أمور صورية بل تصورية؛ وأما تفصيلاً فنقول: من شأن النفوس أن تحدث من تصوراتها القويّة المجازمة أمور في البدن من غير فعل و انفعال جسماني، فتحدث حرارة وبرودة لاعن بارد، والذي تدل عليه أمور: الأول أن القويّة المحركة في الانسان ...».

ثم أعلم أن الفصل المذكور من الأسفار منقول من المباحث المشرقية للفيخر الرازي (ج ١ - ط حيدرآباد الدكن - ص ٥٠٨): «الفصل الرابع عشر في أن التصورات قد تكون مبادئ لحدوث الحوادث: إن من شأن النفس أن تحدث من تصوراتها القويّة المجازمة أمور في البدن من غير فعل و انفعال ...».

وفي السرّ المكتوم للفيخر الرازي: «التجربة والقياس يشهدان بأن التصورات قد تكون مبادئ لحدوث الكيفيات في البدن ...» راجع في تفصيل المقام شرح العين الثامنة من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون»

المعنون بقولنا: «عين في تأثر كل واحد من النفس والبدن عن الآخر» (ط ١ - ص ٢١٩). (ح. ح)

(٢) قد دريت أن العلم الفعلي قبل العين، و العلم الانفعالي بعد العين، و العلم الفعلي قد يكون سبباً للمعلول، و قد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به، و بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلة و في المعلول. و قد تقدم قوله في العلم (ج ٢ - ص ٤٨٤ من هذا الطبع) حيث قال:

و العلم تفصيلي أو اجمالي كذلك فعلي أو انفعالي
فعلية ما سبب المعلوم و الانفعالي من المرسوم

حدث في النفس صورة الغلبة^(٣)، حمي مزاج البدن، واحمرّ الوجه، وامتلي العروق والأوداج، وإذا وقعت صورة مشتهاة في النفس، حدث في أوعية المتني، حرارة منفخه^(٤)، حتى يمتلي عروق آلة الوقاع، والمهيج للحرارة، ليس إلا التصور في الموضوعين؛ ومثل ذلك الحر، السقوط من العلم التوهمي^(٥)، بالسقوط في جذع عال. ومثل علة أي مرض لا علة أي سبب في العين، أي في الخارج لها، أي للعلة بمحض التصور، وله نقل مشهور؛ وفي «المنثوي المعنوي» مسطور^(٦) ومن ذلك القبيل سوء العين، أي الباصرة، ويعبر عن ذلك بإصابة العين.^(٧)

(٣) ومثل التصورات الغضبية والشهوية التصورات الخوفية والفرحية والاختجاجية المنشئة للحركات والكيفيات، والاشكال المتفتنة، فالتصورات الخوفية توجب البرودة، والبواقي توجب الحرارة. وأما ايجابها للحركات، فبعلاوة الحركات الأينية للجسد الغضب يوجب حركة الروح البخاري والدم إلى الظاهر دفعة. وكذا الاختجال والخوف يوجب حركتهما إلى الداخل دفعة، وفي الشهوة والفرح يتحركان بالتدريج إلى الظاهر. وايجاب الحركات الوضعية ايضاً معلوم، وكذا ايجاب الكيفيات البصرة من احمرار الوجه واصفراره واسوداده والاشكال المتفتنة من شكل البسط والقبض والضحك والبكاء ونحوها وكل هذه من عالم الطبيعة؛ والتصورات من واد آخر، هو عالم المعنى وعالم الأمر، فأى عجب في ان يحصل صحة المريض أو مرض الصحيح مثلاً بالتصور؟ لا سيما تصور النفوس الكلية الالهية التي هي قدرة الله ومشية الله الفاعلة بالحكمة والمصلحة.

(٤) أي مبخرة، وإذا فارقت الحرارة عن البخار صار ريحاً.

(٥) كما تقدم في ذلك قوله (ص ٤١٤ - ج ٢ - من هذا الطبع):

و بتوهم لسقطه على جذع عناية سقوط فعلا

(ح.ح)

(٦) ناظر الى قصة تواطى الصبيان على تمرير معلمهم على التفصيل الذي حكاه العارف الرومي في المجلد الثالث من المنثوي:

كودكان مكتب از او استاد رنج ديدند از ملال و اجتهاد
مشورت كردند در تعويق كار تا معلم در فتد در اضطرار الخ

(ح.ح)

(٧) شرح العين الثامنة من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون» حول تأثير كل واحد من النفس و البدن عن الآخر، يختم بتذنيب في البحث عن إصابة العين اجمالاً و هو ما يلي:

اصابة العين من تأثير نفس العائن بلادغدغة، و العين حق و العائن و العيون هو ما يقال بالفارسية: «شور چشم». عانه يعينه عيناً أصابه بعينه فهو عائن، و المصاب معين. و العيون: الشديد الاصابة بالعين كالمعيان.

و كما أن لنفس العائن هذا التأثير الخاص - اعنى به الإصابة بالعين - فكذلك لعينه مزاجاً خاصاً و هيئة خاصة في ذلك التأثير كما أن عين السلحفاة مثلاً تولد حرارة خاصة، تعطىها بيضها و تعدّها لخروج مثلها، و قد قيل في ذلك بالأحجية الفارسية:

آسمان پشت و زمين پيكر مرده را زنده مى كند به نظر

و كأنما لا يدخلوا العائن من رذالة الحسد أيضاً. و الروايات و الحكايات في اصابة العين كثيرة، و راجع فيها باب تأثير السحر و العين و حقيقتهما من الرابع عشر من البحار (ط ١ ج ٤ ص ٥٦٧).

قال الفخر الرازى في تفسير كريمة: «و قال يا بنى لاتدخلوا من باب واحد و ادخلوا من أبواب متفرقة ...» من سورة يوسف عليه السلام، ما هنا لفظه: «اعلم أن أبناء يعقوب لما عزموا على الخروج الى مصر، و كانوا موصوفين بالكمال و الجمال و أبناء رجل واحد، قال لهم لاتدخلوا من باب واحد و ادخلوا من أبواب متفرقة؛ و فيه قولان: الأول و هو قول جمهور المفسرين من أنه خاف من العين عليهم. و لنا هاهنا مقامان: للمقام الأول إثبات أن العين حق، و الذى يدل عليه وجوه: الأول اطلاق المتقدمين المفسرين على أن المراد من هذه الآية ذلك ...»

و بعد نقل وجوه أخرى و هي روايات في اصابة العين قال: المقام الثاني في الكشف عن ماهيته - الى أن قال: الوجه الثالث و هو قول الحكماء قالوا هذا الكلام مبنى على مقدمة و هي أنه ليس من شرط المؤثر أن يكون تأثيره بنحسب هذه الكيفيات المحسوسة أعنى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة بل قد يكون التأثير نفسانياً محضاً، لا يكون للقوى الجسمانية بها تعلق؛ و الذى يدل عليه أن اللوح الذى يكون قليل العرض إذا كان موضوعاً على الأرض قدر الانسان على المشى عليه، و لو كان موضوعاً فى ما بين جدارين عاليتين لعجز الإنسان عن المشى عليه، و ما ذلك إلا لأن خوفه من السقوط منه يوجب سقوطه، فعلمنا أن التأثيرات النفسانية موجودة.

و ايضاً أن الإنسان إذا تصور كون فلان مودياً له حصل فى قلبه غضب و يسخن مزاجه جداً، فمبدأ تلك السخونة ليس الا ذلك التصور النفسانى، ولأن مبدأ الحركات البدنية ليس إلا التصورات النفسانية، فلما ثبت أن تصور النفس يوجب تغيير بدنه الخاص لم يعد أيضاً أن يكون بعض النفوس بحيث تعدى تأثيراتها إلى سائر الابدان، فثبت أنه لا يمتنع فى العقل كون النفس مؤثرة فى سائر الابدان. و ايضاً جواهر النفوس مختلفة بالماهية فلا يمتنع أن يكون بعض النفوس بحيث يؤثر فى تغيير بدن حيوان آخر بشرط أن يراه و يتعجب منه.

قال «ص»: «العين تدخل الرجل في القبر والجمل في القدر»^(٨).
ومعناه: إنه يستحسن الجمل، ويستعظمه ويتعجب منه، ونفسه خبيثة حسودة فينفعل
الجمل عن توهمه، وهذا من خاصية ذلك الوجود^(٩)، ومثل حدوث العلة بمجرد التصور
رفع العلة بمجردده، كما حكى المعالجات عن حذّاق الأطباء^(١٠) بمجرد التدبيرات النفسانية.
الم تكن التصورات لفعالنا مبادي؟ والجمعية باعتبار تعدد الموارد، فالتصور المطلق^(١١)

فثبت أن هذا المعنى أمر محتمل، والتجارب من الزمن الأقدم ساعدت عليه، و النفوس النبوية نظقت
به، فعنده لا يبقى في وقوعه شك، وإذا ثبت هذا ثبت أن الذي أُطبق عليه المتقدمون من المفسرين في
تفسير هذه الآية بإصابة العين كلام حق لا يمكن رده...».

أقول: فذلّة الكلام و اسامه في إصابة العين ما أفاده الشيخ الرئيس في الفصل التاسع والعشرين من
النمط العاشر من الاشارات بعد اثبات وجود قوة في جبلة بعض النفوس الانسانية تصير تلك القوة
مبدأ الافعال الغريبة بقوله الفصل القويم:

«إشارة»: الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل، والمبدء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكاً
في المتعجب منه بخاصيتها، وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقياً أو مرسل
جزء أو منفذ كيفية في واسطة، و من تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتباره فراجع
شرح العين المذكورة. (ح . ح)

(٨) جاء في مكارم الاخلاق للطبرسي و نقل عنه البحار راجع: بحار الأنوار، ج ٦٠، ص ٢٦ و ٣٩، ط
بيروت. (م. ط)

(٩) يعني انه ليس كمالاً للنفس، بل من ضروريات هذه النفس الحسود.
(١٠) ناظر الى الفصل السابع من المرحلة السادسة من الأسفار (ج ٢ - ص ٢٤٥ بتصحيحنا و تعليقنا
عليه) حيث قال: «الرابع أن المريض اذا استحكم توهمه للصحة ... الى قوله: و يحكى عن حذّاق
الأطباء ... ذلك البعض من حذّاق الأطباء هو محمد بن زكريا الرازي، و ذلك البعض من الملوك هو
منصورين نوح الساماني، على التفصيل الذي نقلناه في تعليقة على المنهج الثاني من المرحلة الأولى
من الاسفار في الوجود الذهني (ج ١ - ص ٤٦٠ بتصحيحنا و تعليقنا عليه). ثم قوله: «مثل حدوث
العلة، مبتدأ؛ و بمجرد التصور، صلة للحدث، و قوله رفع العلة خبر لذلك المبتدأ، و بمجردده صلة
لرفع، و ضميره راجع الى التصور. (ح . ح)

(١١) أمّا قلنا: «المطلق» ليشمل التصديق بغاية الفعل، اذ من مبادي الفعل تصوره أولاً، ثم التصديق
بغاياته ثانياً، وهذان في انبعاث الشوق من القوة الشوقية كافيان، فصفة العلم موجبة لصفة الشوق،
وان لم يكونا مستقلين في الفعل للحاجة إلى المبادي الأخرى.

بمجرده يفعل نفس الشوق، ومع المباديء الآخر، كالشوق، والعزم، والاجماع، والقوة المنبثه في العضلات علة للفعل. تعطي - خبر بعد خبر^(١٢) - السماء التحرك الارادي، أي ألم تكن تصورات النفوس السماوية كمالات مباديهم العقلية؟ تفيد للسماء التحرك الارادي الوضعي طلباً للتشبه بها، فللوليد الذي هو النفس الجزئية الأرضية بايهم الذي هو النفس الكلية السماوية أسوة، أي اقتداء في ايجاب الآثار، فهذا الوليد، موجب هزاً أي حركة، وهزال، أي قحل وريوة المراد بها السمن، باول الملموس، اذ يكون اذ توقيتية - أي لما وقع التكوّنات في هذا العالم باوايل الملموسات^(١٣)، اذ عليها

(١٢) يعنى أن «تعطي» خبر بعد خبر لفعل لم تكن؛ أي ألم تكن تصورات النفوس السماوية تعطي السماء التحرك الارادي؟، فقوله: «كمالات مباديهم العقلية» مفعول به لقوله: «تصورات ...»، وقوله: «تفيد ...» خبر لقوله «ألم تكن»، فعبّر في الشرح عن «تعطي» بـ «تفيد».

وقد دريت في مبحث الفلكيات أن القوم ذهبوا الى أن غاية الحركة السماوية هي التشبه بالمبادى العالية التي هي العقول المجردة
وكل ما هناك حتى ناطق و لجمال الله دوما عاشق

قال الشيخ في الفصل الحادى عشر من النمط السادس من الاشارات: «إشارة و تنبيه: و لا يمكن أن يقال أن تحريكها للسماء (أي تحريك نفس السماء للسماء) لداع شهوانى أو غضبى بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى، و لا بد أن يكون لمعشوق و مختار إما لينال ذاته أو حاله أو لينال ما يشبهها ...».

و قريب منه ما قال في الفصل السادس و العشرين من النمط الثالث من الاشارات: «إشارة: الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فأن حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية ...» (ح - ح)
(١٣) وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وكما ان الملموسات. تسمى أوايل المحسوسات كذلك هذه تسمى اوايل الملموسات وثوانى الملموسات. هي الصلابة واللين والخشونة والملاسة ونظايرها. وكون مدار الكون والفساد على الأربعة ظاهر.

وقال حكماء الفرس: «إليها مفوض كدبانوية عالم العناصر وإلى العقل الفعال كدخدائيته» وليس التفويض على ظاهره، بل مرادهم وساطة فيض الله، كتوسيط الملائكة في الشرع المطهر. والحاصل: ان الممكن لا يكون بلا سبب إلا ان السبب قد يكون خفياً، فحصول هذه الكيفيات لا بد منه ولكن موجب السخونة لا يلزم دائماً ان يكون متسخناً كالنار، بل قد لا يكون كما في بعض التصورات. وقس عليه موجبات الأخرى.

مدار الكون والفساد، ولا يلزم المسخن - مفعول مقدم على الفاعل - وهو التسخن؛ إذ ليس من شرط كل مسخن^(١٤) أن يكون متسخناً^(١٥)، ولا من شرط كل مبرد أن يكون متبرداً، وقس عليه. فحيث لا غرو فيما قد تلونا عليك من الغرائب اسجح من الاسجاح بمعنى حسن العفو، امط اذي العسفة عنك تفلح، أي أزل اذية الأخذ على غير الطريق عن نفسك تفز بالسعادات.



مركز تحقيقات كبيوتر علوم سعودي

(١٤) قال الشيخ في الفصل السادس والعشرين من النمط العاشر من الإشارات: «تذكرة و تنبيه: أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع اليدين علاقة انطباع بل ضرباً من العلائق آخر - الى قوله: وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار، ولا كل مبرد يبارد فلاتستكرن أن تكون لبعض الناس هذه

القوة حتى يفعل في أجرام آخر تفعل عنها انفعال بدنه ...» (ح . ح)

(١٥) شرح الإشارات والتببيات، ج ٣، ص ٤١٤، ط دفتر نشر الكتاب. (م. ط)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد السادس:

في المحار

وفيه فرائد

مركز تقيت كميونير علوم ارسدي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد السادس:

في المعاد^(١) وفيه فرائد

(١) كلمة من كتابنا «الف كلمة وكلمة» اصول رصينة وأمهات اصيلة تبحث عن المعاد في خمسة عشر رقماً، لعل نقلها يقع مجدداً يهدى الى الرشده، والله سبحانه فتاح القلوب و مناح الغيوب، وهي مايلي:

١ - قال الشيخ البهائي في المجلد الثالث من الكشكول (طبع نجم الدولة - ج ٣ - ص ٢٦٣): «من كتاب نهافت الفلاسفة، الأقوال الممكنة في أمر المعاد على خمسة، وقد ذهب الى كل منها جماعة: الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط، وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة وهم أكثر أهل الاسلام.

الثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين الذين ذهبوا إلى أن الانسان هو النفس الناطقة فقط، وأما البدن آلة تستعمل وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها.

الثالث ثبوت المعاد الروحاني والجسماني معاً، وهو قول من أثبتت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام الغزالي والحكيم الراغب وكثير من المتصوفة.

الرابع عدم ثبوت شيء منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بمذهبهم لا في الملة و لا في الفلسفة.

الخامس التوقف وهو المنقول عن جالينوس، فقلد نقل عنه أنه قال في مرضه الذي مات فيه: إنني ما علمت أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد»

٢ - قال الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء في المعاد (ص ٤٦٠ - بتصحيحنا وتعليقنا عليه): و بالحرى أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الانسانية إذا فارقت ابدانها، و أنها إلى أية حال ستصير، فنقول: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لاسيلى الى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذى للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره معلومة لا تحتاج الى أن تعلم، و قد بسطت الشريعة الحققة التى أتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و على آله و سلم حال السعادة و الشقاوة التى بحسب البدن.

و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس و ان كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل ...»
٣ - لنا تعليقات على العبارات المذكورة من الهيات الشفاء هي في الحقيقة اشارات رشيقة و ايماءات دقيقة و أصول و أمهات سديدة في هذه المسألة العليا التي هي الغاية القصوى كما يلي:

قوله: «اذا فارقت أبدانها ...» أي اذا فارقت أبدانها العنصرية لا الأخروية، لأن النفس لها أبدان كثيرة طولية، و التفاوت بينهما بالكمال و النقص، و مفارقتها عن أبدانها مطلقاً لاتساعد ها شواهد البرهان: منها أن النفس مظهر و آية عظمى لبارئها، و البارئ جلّت عظمته لا يخلو عن مظاهره و مجاليه لأن الرب المطلق بلامظاهر لا يصح عقلاً التفوه به، و كذا العقول و النفوس قاطبة، إلا أن المؤيد بتأييداته تعالى يفرق بين التعلق التديري التكميلي و بين التعلق التديري الاستكمامي. و قد أشرنا في هذه الجمل الى كتوز رموز يختصها من أخذت الفطانة بيده.

و أما البدن في قوله الآتي: «هو الذي للبدن عند البعث» فهو البدن الأخروي و الظرف ناصراً عليه، و لذا قال صدر المتألهين في شرح الهداية الأثيرية (ط ١ - ص ٣٧٦) ناظراً الى قول الشيخ هذا و مفسراً آياه: «ان المعاد على ضربين ضرب لا يفي بوضعه و كنهه إلا الوحي و الشريعة و هو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة و خيراته و شروره...»

قوله: «هو الذي للبدن عند البعث» الظرف أعنى عند البعث نصّ على أن المراد من البدن هذا هو البدن الأخروي. و غرض الشيخ العظيم من قوله: «و خيرات البدن ...» بيان كون الجزاء وفاقاً للعمل؛ و سرّ ذلك الوفاق حيث قال عزّ من قائل: «جزاء وفاقاً» خارج عن طوق افكارنا، كما أن تفرع الأثمار على اشجارها غير معلوم لنا، و أتى لنا أن ندرك كيفية إثمار هذه الشجرة هذه الثمرة، و تلك الشجرة تلك الثمرة، و أتى لنا أن نصل الى كيفية بروز عنقود العنب من الكرم مثلاً و ان كنا نعلم أن الجزاء في طول العمل و متفرع عليه، بل الجزاء نفس العمل، و لكن الشريعة المحمدية بينت ذلك الوفاق على التفصيل و بسطه حيث لامزيد عليه. و لا يخفى عليك أن الشيخ تكلم في المقام بكلام رصين و عميق بعيد الضور، و قد تخلص عن أقاويل من لم يكن لهم حظّ من أسرار الشريعة إلا مباحث الألفاظ و مفاهيمها الظاهرة.

و اعلم أن صدر المتألهين - قدس سرّه - في البحث عن المعاد من شرحه على الهداية الأثيرية ناظر الى بيان مراد الشيخ في هذا المقام من الشفاء حيث قال (ط ١ - ص ٣٧٦): «و مما يجب أن يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد أن المعاد على ضربين: ضرب لا يفي بوصفه و كنهه إلا الوحي و الشريعة و هو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة و خيراته و شروره و العقل لا ينكره؛ و ضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر و القياس و الشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة و عبارات مشبعة...»
و اعلم أن مفاد الجسم في عبارات هؤلاء الأعظم بمعنى تحقق الشيء و تفرّره و تأصله، لا بمعناه

العنصرى و ذلك كتجسّم الأعمال المعبر عنه بتجسّد الأعمال أيضاً وتجسّم الأعراض أيضاً. و ذلك الجسم وهذا التجسّم غير مأثور عن القرآن والحديث، بل تعبير مستفاد منهما عبر عن ذلك التحقق والتحصيل فى الآخرة بالجسم و التجسّم. و يعبر عن ذلك الجسم بالجسم الدهرى، و راجع النكتة ٩٨٨. ثم يأتي قول الشيخ فى هذا الفصل فى «أن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسيّة...»؛ و قال صدر المتألّهين فى البحث عن المعاد من شرحه على الهداية ط ١ - ص ٥٣٧٧؛ و للشيخ الرئيس إشارة خفيّة فى آخر الهيات الشفاء الى وجه صحة المعاد الجسمانى بقوله: ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسيّة. و هذا المعاد الجسمانى هو على النحو الذى يصرّ المولى صدر المتألّهين فى الأسفار بعد تمهيد احد عشر اصلاً على اثباته.

٤ - البدن الأخرى هو البدن الدنيوى بعينه و بشخصه و الامتياز بينهما ليس إلا بالكمال و النقص، و جملة الأمر أن جميع آيات البحث فى القرآن الكريم، و كذلك جميع رواياته دالّ على أن الانسان المبعوث الأخرى هو عين ذلك الانسان الدنيوى، و أن البدن الأخرى ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أن النفس تحدث من المادة بحسب هياتها و استعداداتها كما فى الدنيا، فلا عبرة بخصوصية البدن و تشخصه و الاعتبار فى الشخص المحشور جسمية ما آية جسمية كانت فتدبر. (الأسفار - ط ١ - ج ٤ - ص ١٥٤).

٥ - الأعمال مستتعبة للملكات فى الدنيا بوجه، و الملكات مستتعبة للأعمال فى الآخرة بوجه. و بعبارة أخرى: إن الملكات نتيجة الأعمال فى الدنيا، و الصور منتشقة عن الملكات فى الآخرة. و الأمر الأهم فى المقام هو النيل بمعرفة اتحاد العاقل بمقولته، و قد استوفينا البحث عن ذلك المقصد الأعلى و المرصد الأسنى فى كتابنا «دروس اتحاد عاقل به معقول»؛ فتصل من هذا الحكم الحكيم و الاساس القويم الى أن الابدان الأخرى عين النفوس بخلاف هذه الابدان الدنيوية، و بعبارة أخرى أن المرء متكوّن فى القيامة من معلومه و معتقده، فافهم و تدبر.

فتدبر هذين الحديثين الذين هما من غرر الأحاديث: فالأول هو ما رواه الصدوق - رحمة الله عليه - فى المجلس الأول من أماليه، قال رسول الله - صلى الله عليه و على آله و سلّم - لقيس بن عاصم: «يا قيس إن مع العز ذلًا، و ان مع الحياة موتًا، و إن مع الدنيا آخرة، و ان لكل شيء حسيباً و على كل شيء رقيباً، و ان لكل حسنة ثواباً و لكل سيئة عقاباً و لكل اجل كتاباً، أنه لا بد لك يا قيس من قرين يدفن معك و هو حى، و تدفن معه و انت ميت فان كان كريماً اكرمك، و ان كان لقيماً اسلمك ثم لا يحشر إلا معك و لاتبعث إلا معه و لاتسأل إلا عنه فلا تجعله إلا صالحاً فإنه إن صلح انست به و إن فسد لاتستوحش إلا منه و هو فعلك».

و الثانى هو ما رواه الكليني - رضوان الله عليه - فى باب إدخال السرور على المؤمنين من اصول الكافي (ج ٢ - ص ١٥٣ من المغرب) باسناده عن امامنا الصادق عليه السلام: «إن المؤمن إذا خرج

من قبره خرج منه مثال من قبره يقول له: أبشر بالكرامة من الله و السرور، فيقول له: بشرك الله بخير، قال ثم يمضى معه يبشّره بمثل ما قال، وإذا مرّ بهول قال: ليس هذا لك، وإذا مرّ بخير قال: هذا لك، فلا يزال معه يؤمنه بما يخاف و يبشّره بما يحبّ حتى يقف معه بين يدي الله عزّوجلّ، فإذا أمر به الى الجنة قال له المثال: أبشر فان الله عزّوجلّ قد أمر بك إلى الجنة، قال: فيقول: من أنت رحمتك الله تبشّرني من حين خرجت من قبري و أنستني في طريقي و خبّرنتني عن ربّي؟ قال: فيقول: أنا السرور الذي كنت تدخله على إخوانك في الدنيا خلقتُ منه لأبشرك و أونس و حشّتك.

فانظر الى كلماته العليا في هذا الحديث حيث قال عليه السلام: «خرج منه مثال من قبره». ثم قال: فيقول المثال: «أنا السرور الذي كنت تدخله على إخوانك في الدنيا خلقتُ منه» فتبصّر أن الملكات هي مواد الصور البرزخية، و هي قائمة بالنفس، و المثل هي الأبدان الأخروية ليست بخارجة من صقع النفس، بل الأبدان في النشأتين مرتبة نازلة للنفس.

و كذلك تدبّر ما اشار اليه رسول الله - ص - في ما قاله لقيس بن عاصم: «إن مع الحياة موتاً، و ان مع الدنيا آخرة»، و ان قرين الانسان فعله و هو حىّ إما كريم و إما كئيب؛ و كذلك لطائف حكمية أخرى اشار اليها رسول الله في ذلك الحديث العظيم الذي هو من غرر الأحاديث فافهم و تدبّر.

و هكذا تدبّر ما اشار اليه الامام صادق آل محمد - ص - في الحديث المروي «عن امي بصير قال سألت أبا عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن أرواح المؤمنين فقال عليه السلام في الجنة على صور ابدانهم لو رأيته لقلت فلان» فافهم.

و في تفسير الصافي للفيض - قدّس سرّه - نقلاً عن الكافي و التهذيب عن امامنا صادق آل محمد - صلوات الله عليهم - : «فاذا قبضه الله تعالى صير تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون و يشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا»، فتبصّر.

٦ . الانسان في هذه النشأة نوع تحته أفراد، و في الآخرة جنس تحته أنواع؛ و ذلك لأن ملكات المعلوم و الأعمال في الانسان هي موادّ صور البرزخية، و تلك الصور إما أبدان مكسوبة إن كانت المواد حسنة، و إما ابدان مكتسبة ان كانت المواد سيئة «لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت»؛ و تلك الملكات كالارواح لابدانها لأخروية، و روح الأرواح هي النفس الانسانية.

تفصيل البحث عن هذا المطلب الذي هو المقصد الأقصى و المرصد الأمنى يطلب في شرح العين الرابعة و الستين من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون»؛ و يطلب ايضاً في الدرس الثالث و العشرين من كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» سيما التبصرة الثالثة من ذلك الدرس.

٧ . قد أفاد و أجاد استاذنا العلامة ذو الفنون الشعراني - رفع الله سبحانه درجاته - في تعليقه على اسرار الحكم للمتأله السبزواري (ط ١ - ص ٣٣٤) بقوله الرصين: «در صدر اسلام سخن از معاد جسماني و روحاني و فرق ميان آنها نبود، خداوند در قرآن كريم بعث و نشور و عذاب و ثواب

وعده فرمود و مردم به آن ایمان آوردند چون می دیدند أدله نبوت بسیار است، و اخبار رسول - صلی الله علیه و علی آله - هر چند از آینده داد واقع شد، یقین کردند ثواب و عقاب هم که خبر داده است واقع می شود، و غالب آنان حقیقتی غیر جسم قائل نبودند حتی واجب الوجود را جسم می دانستند تا به فرشتگان و بهشت و دوزخ و ارواح چه رسد.

اکنون هم تصور وجود غیر جسمانی برای اکثر عوام مشکل است و خداوند را با تکلفی غیر مجسم می گویند، و اگر با آنها از معاد روحانی گفتگو کنی پندارند آخرت موهوم است و لذائذ و عقاب آن اعتباری و بی حقیقت و هرگز شر و فساد به امید لذایذ روحانی باز نمی ایستند بلکه خواص هم پس باید به آنچه در قرآن آمده است اعتراف کرد و گرد فضول نگشت. اهل ظاهر غیر معاد جسمانی قائل نیستند و اهل معنی به هر دو معترفند و حق همین است؛ و گروهی نیز به معاد روحانی محض قائل اند، و در نظر اهل ظاهر این قول به منزله انکار معاد و تکذیب قرآن است نعوذ بالله.

۸. فصول حقیقی اشیاء أنحاء وجودات خاص آنهایند، و فصول منطقی علامات و أمارات و حکایات از آنهایند لذا فصول حقیقی اشیاء نه از مقوله جوهرند و نه از مقوله عرض بلکه فوق مقوله اند چه اگر فصول آنها عرض باشد لازم آید تقویم جوهر به عرض، علاوه این که لازم آید وجود يك حقیقت هم جوهر باشد و هم عرض، و اگر جوهر باشد جوهر خود جنس است و در تحصیل خارجی خود نیاز به فصل دارد و باز نقل کلام در این فصل می شود و هكذا.

و چون فصل حقیقی هر چیز نحو وجود خاص آن است و شیمییت شیء به صورتش است پس دانسته شود که هر چند صورت آكد و اشد باشد بدن وی اضعف و أخس باشد چنان که بحسب انفعال نیز اشد خواهد بود. صاحب اسفار در آخر فصل هشتم مرحله چهارم آن در تحریر این مطلب فرموده است: «ذكر اجمالی: كلما كانت الصورة أشد فعلية و شرفاً و نورية كانت المادة القابلة لها أشد انفعالاً و خسة و ظلمة...» و لنا تعلیقة علیه فی المقام و هی ما یلی:

«عليك بالتدبر التام و التعقل الكامل فی هذا الأصل الأصيل من أن الصورة كلما كانت أشد فعلية... فانه یجدك فی مسائل المعاد، و یهدیک الی سر ما تلوناه عليك من أن الإنسان له أبدان طولیة و التفاوت بینها بالكمال و النقص، فاذا صارت النفس أشد فعلية و كانت المادة التابعة لها أشد انفعالاً یرزق بخوارق العادات ...»

ثم أنك بالتدبر فی الحجر تجد جسمیه أخس من جسمیه المعدنی كالعقیق مثلاً، و جسمیه العقیق أخس من جسمیه النامی كالشجر مثلاً، و جسمیه هذا أخس من جسمیه الحيوان، و جسمیه هذا أخس من جسمیه الإنسان فافهم.

و هذا الأصل الرصین یهدیک الی كون معاد الإنسان روحانیا و جسمانیا معاً فان البدن إما عنصری أو برزخی أو عقلی بمراتب كل واحد منها علی حسب مراتب النفس نقصاً و كمالاً - أعنی أن

النفس الضعيفة كان جسمها قوياً في جسميته و بالعكس - و الصورة الانسانية لا تخلو عن بدن فقط، و تلك الأبدان طولية و التفاوت بينها بالكمال و النقص. و يعبر عن البدن الغير العنصرى الطبيعى بالبدن الدهرى و الجسم الدهرى ايضاً ...».

و به همین مفاد در اول فصل دوازدهم از باب یازدهم نفس اسفار فرموده است: «و اعلم أن الاجسام الواقعة تحت تصرف النفوس و الأرواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة مستهلكة ...» (ط ۱ - ج ۴ - ص ۱۶۲).

۹ - معرفت به حرکت جوهری مفتاح بسیاری از حقایق حکمیه است چنان که در کتاب مستطاب «گشتی در حرکت» هیجده شماره آن حقایق را تقریر و تحریر کرده ایم (ص ۳۱۴-۳۳۰)؛ یکی از آن حقایق حشر جسمانی - یعنی معاد جسمانی - نفس انسانی است. کسانی که نفس را روحانی الحدوث دانسته اند باید فقط قائل به معاد روحانی نفس بوده باشند زیرا که در اثبات معاد جسمانی راهی ندارند؛ اما صدر المتألهین از جمله تشایخی که از حرکت جوهری بدست آورده است او آن را با استدلال ثابت کرده است معاد جسمانی نفس است؛ ولی در نیل بدین حکم حکیم باید به اسرار اصولی که در اول مشهد رابع شواهد ربوبیه (ط ۱ - ص ۱۸۱)، و نیز در اول باب یازدهم نفس اسفار (ط ۱ - ص ۱۴۷)، بیان فرموده است، از محضر استادی کامل آگاهی یابی. (گشتی در حرکت - ص ۱۴-۳۳۰)، و راجع النکة ۸۹۰ من کتابنا الف نکة و نکة و النکة ۸۳۲ منه.

۱۰ - حضرت استاد متأله صمدانی جناب حاج میرزا مهدی الهمی قمشه ای - رضوان الله علیه - در کتاب «حکمت الهمی» (ج ۱ - ط ۱ - ص ۳۱۵) در موضوع معاد فرموده است: «اقوال در مسئله معاد بر سه قول کلی است: ۱ - معاد جسمانی فقط، ۲ - معاد روحانی فقط، ۳ - معاد جسمانی و روحانی هر دو».

قول اول عقیده ملّیین غیر اسلام و عوام است إلاً ما شد و ندر که عوام خلق آن عالم را فقط دار لذات جسمانی از اکل و شرب و نکاح و سائر لذات بدنی دانند.

قول دوم قول حکمای غیر اسلام و قبل از اسلام است که آن جهان را دار لذات عقلی و نشأة کمال و سعادت و ابتهاج و نشاط روحی دانند و روح را در عالم تجرّد برتر از تعلق به اجسام و توجّه به لذات جسمانی شناسند.

قول سوم قول حکمای اسلام و علمای ربّانی و همه محققین از متکلمین و محدثین و فقهاء ما - رضوان الله علیهم اجمعین - است. و می توان گفت قول به معادین جسمانی و روحانی عقیده اسلام و همه مسلمین است إلاً ما شد و ندر که جسمانی فقط دانند، و عقیده نگارنده نیز هر دو معاد جسمانی و روحانی است و أدله ما ناظر به این عقیده است یعنی در آن جهان آخرت و بهشت ابد هم لذات جسمانی است از طعام و شراب و نکاح و مناظر زیبا و صورت حسناء و

ابتهاجات و نشاط بي حد و هر گونه لذت كه در اين جهان است در آنجا بطور اتم و اكمل و اشد و اقوى از اينجا خواهد بود، منتهای أمر در اين عالم لذات منقطع و فانی و مشوب به آلام است، و آنجا لذاتش دائم «اكلها دائم و ظلها» و بدون مزاحم و بي ملال و كدورت و خالص و صرف لذت است «فيها ما تشتهي الأنفس و تلذ الأعين»؛ و هم لذات روحانی در بهشت معرفت به لقای حسن مطلق إلهی و شهود آن جمال اعظم نامتناهی و شراب و سكر حيرت در مشاهده او كه لذت ملائكه مهيمين و روحانيين است كه فوق هر گونه لذت حسى و خيالى است برای نفوس قدسيه حاصل است، و نفوس بر حسب درجات معرفت و أعمال صالح در آن در بهشت (بهشت لقای منعم و بهشت نعمت دائم) درجات مختلف دارند - درجات بعضها فوق بعض - ٤.

١١ - السير المعكوس في نظام الوجود وهم، للزومه السير تما هو بالفعل الى ما هو بالقوة، و هذا لا يصح. و قد أجاد العارف الرومي في المثوى بقوله:

هيچ آينه دگر آهن نشد هيچ نانی گندم خرمن نشد

هيچ انگوري دگر غوره نشد هيچ ميوه پخته باكوره نشد

و التمني الذي حكى الله تعالى عن الأشقياء بقوله: «يا ليتنا نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل» تمنى أمر مستحيل الوقوع فتدبر.

١٢ - قد سمي ما وراء هذه النشأة الدنيا في عدة آيات قرآنية بالآخرة و اليوم الآخر، فينبغي الاهتمام التام بحفظ معنى الآخر و الآخرة. و حيث إن الدار الآخرة نشأه أخرى يجب مراعاة أحكام تلك الدار الآخرة، فلو كانت احوال تلك النشأة عين ما في هذه النشأة لم تكن تلك الدار الآخرة داراً آخرة بل هي الدار الأولى أيضاً فافهم و تدبر.

١٣ - و قد أفاد المتأله السبزواري في شرح الأسماء - في شرح الفصل الرابع و التسعين - ص ٢٧٧ - ط ١ -

بقوله الشريف: «المعاد جسماني و روحاني، فمن قائل بالجسماني فقط، و من قائل بالروحاني فقط، و من قائل فحل بهما جميعاً و هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه.

و الأول مذهب اكثر اهل الظاهر و القشربين بناء على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم و الماء في الورد، و أن العالم منحصرة في عالم الصورة، و أن اللذة و الألم منحصران في الحسين، أو بناء على أن شعبة الشيء بمادته على ما يستفاد من كلام بعضهم.

و الثاني مذهب جمهور الفلاسفة بناء على أن البدن كائن و كل كائن فاسد و الباقي إنما هو الروح فقط، و انسانية الإنسان بروحه لا بجسده، و أن اللذة إنما هي اللذة الروحانية من مشاهدة المفارقات النورية و مبدئ المبادى، و الابتهاج بها و نيل روح و صالحها مما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر و اليه اشار - عليه السلام بقوله: «اللهم إن العيش عيش الآخرة»، و اللذات الحسية مما لا يعبأ بها العقلاء و لا سيما أنها جزئية لاتنالها إلا القوى الجزئية الظاهرة و الباطنة، و القوى عندهم

منطبعات في محالها تفنى بفناء المحالّ و النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها عندهم فالشكل البهيمى و الطعم الهينى و اللحن السنى و العرف الطيب الشهى و الملمس الناعم الطرى و الخيالات و الوهميات اللذيذة و مقابلات هذه كلها إذا كانت جزئية فبأى شىء تنالها النفس المقطورة على ادراك الكليات، و الفرض أن آلتها متلاشية منحلّة الأساس؟ بل النفس بذاتها تجلّ عن الالتفات الجزئيات فالبدن و آلتها لا تبقى مادة و صورة للتلازم بين المواد و الصور.

و الثالث مذهب المحققين من اكابر الحكماء و مشايخ العرفاء و أعظم المتكلمين من الامامية و من غيرهم بناءً على كون الإنسان ذا نشأتين الجسد و الروح و لكلّ منهما غاية و كمال، و العالم عالمان عالم الحقائق و عالم الرقائق، و عالم المعانى و عالم الصور. ثم عالم المعانى عالمان عالم المعانى الغير المتعلقة بالعبارة كالعقول و عالم المعانى المتعلقة بها كالنفوس. و عالم الصورة أيضاً عالمان عالم الصور الصرفة و الأشباح البحتة و هى المثل المتعلقة العرية البرية من المواد، و عالم الصور المادية و هى المشوبة بالمواد القائمة بها لابذاتها، و اللذات غير منحصرة فى الروحانيات كيف و لو كان كذلك لزم كون اكثر الخلق محرومين لعدم وصولهم الى الحقائق. و القوى و المشاعر غير منحصرة فى هذه الماديات بل للنفس فى ذاتها قوى و مشاعر مدركة للجزئيات، و هذه القوى المادية الظاهرة فى مظاهر المواد أظلالها، و تلك فى الأصل لا علاقة لها مع المواد و لا تلازم بينهما بل لا انطباع لهذه الأظلال ايضاً فى المواد، نعم المواد مظاهر لهذه. و قد حقق كل ذلك فى موضعه فما ذكره من انعدام الآلات و القوى المدركة للجزئيات، و أن النفس لا يعلم الجزئيات فلاخبر لها عن اللذات و الآلام الجزئية كلها واهنة البنيان.

ثم إن القائلين بالمعاد الجسماني اختلفوا فى أن البدن الأخرى هل هو عنصرى كما يظهر من بعض كلمات الغزالي و غيره؛ أو مثالي، و على كل من القولين هل هو عين البدن الدنيوى أو مثله، و كل من العينية و المثلية هل هو باعتبار كل واحد من الأعضاء و الأشكال و التخاطيط أم لا؟، و الظاهر أن هذا الأخير أعنى اعتبار كلّ فى الكل لم يوجب أحد لما ورد من أن أهل الجنة جرد مرد، و أن ضرر الكافر مثل جبل أحد، و أن مخالف الإمام فى الصلوة عمداً يحشر و رأسه رأس الحمار و غير ذلك مما يدل على أن الناس يحشرون على صور أعمالهم حسنة أو قبيحة، إنما هى أعمالكم ترد اليكم.

كان قند نيستان شكرم هم زمن ميرويد و من مى خورم

گزر خارى خسته اى خود كشته اى و ر حرير قز درى خود رسته اى

و بالجمله مع هذا التفاوت الشديد لا يمكن دعوى العينية و المثلية فى كل واحد واحد من الأعضاء أين الظلمة من النور، و الزنجى من الحور، و هل يستوى الأعمى و البصير اللذان اشير اليهما فى الكتاب المجيد بقوله تعالى: «ربّ لم حشرتنى أعمى و قد كنت بصيراً» إلّا على قواعدنا التى يسهل بدرايتها كون ما هو فى غاية البعد فى غاية القرب من وجه لكن ذلك مشرب آخر لسنا فى ذلك

المقام بصدده.

ثم إن الحق أن البدن الآخرى عين البدن الدنيوى بحيث كل من رماه يقول هذا هو الذى كان فى الدنيا بعينه و شخصه فى عين كون خواص كل نشأة من لوازمها، فمادة المواد مثلاً التى خاصيته هذه النشأة لو كانت فى الصورة الآخرى لكانت النشأة الآخرة دنيا، لكن ليست تلك المادة ركناً ركناً لولاه لحذف مقوم محصل من الصورة فى الآخرة ألترى أنه إذا كانت هذه المقادير والأشكال و الصور الشخصية و الصور النوعية و الصور الجسمية فى أجسام هذا العالم بحالها و لم يكن معها الهيولى الأولى التى بها تقبل الانفعالات و الامتزجات و الكسور و الانكسارات مما به مزرعية هذه الدار و خاصية هذه النشأة الدنيوية كانت كل صورة و كل جسم هى هى بحالها لم يقدح عدم اعتبار هذه الظلمة و الهاوية التى تشبه العدم معها فى كونها هى هى كالصور التى فى المرايا إلا أن الصورة التى فى المرايا تسمى أشباحاً و أظلالاً حيث لا حياة لها، و أما الصورة الآخرى فهى صور صرفة متجوهره قائمة بذواتها لا بالمرايا و الأرواح التى كانت متعلقة بالصور الدنيوية متعلقة بهذه الصور الصرفة العرية عن المادة فليست كالصور المرآتية صوراً بلا معنى و أشباحاً بلا حياة، بل بوجه كالصور المرآتية التى فرض أن الأرواح التى فى ذوات الصور و ذوات الأظلة صارت متعلقة بها، فحينئذ تصير تلك الصور أحياء و ذوات الصور أظلة و أشباحاً.

و الدليل على عينية الأبدان الآخرى للأبدان الدنيوية بعد تمهيد مقدمة هى ما أشرنا إليه من أن عالم الصورة عالمان؛ و أن هناك كوناً صورياً صرفاً فيه يازاء كل شىء فى هذا العالم صورة قائمة بذاتها لا بالمادة، و لعله يشير إليه قوله - ص - «إن فى الجنة سوقاً يباع فيه الصور»؛ و أن تشخص كل شىء بالوجود و الوجود محفوظ فى البدن الدنيوى و الآخرى، و أما العوارض المسماة عند القوم بالمشخصات فهى أمارات التشخص كما حقق فى موضعه؛ و أن الوجود مقول بالتشكيك ما به الإمتياز فيه عين ما به الاشتراك؛ و أن الحركة فى جوهر الشىء و التبدل فى ذاته واقعة، و معلوم أن كل حركة لا بد لها من اصل محفوظ و متخ باق فى جميع مراتب التبدل مع كون كل حركة متصلة واحدة؛ و أن شيئية الشىء بصورته كما هو رأى أكابر الحكماء و يصدقه البرهان و الوجدان، فالسرير سرير بصورته لا بمادته، و الباب باب بصورته لا بخشيبته، و هكذا، ففيمما نحن فيه شيئية البدن بصورته و هيئته لا بهيولاه و مواده المخصوصة المتبدلة و هى هى بحالها. و أيضاً بنفسه التى هى مبدأ فصله الذى شيئية النوع به و هى صورته التى بمعنى ما به الشىء بالفعل، و بها تحصل المادة المصورة بالصورة بالمعنى الأول و هاتان الصورتان أعنى الصورة بمعنى شبحه الصرف و هيئته القائمة بذاتها، و الصورة بمعنى ما به شيئته بالفعل كلتاها محفوظتان، و لو لم يبق إلا روح زيد لقلنا إنه باق إذ به هوئته و بقائه عند تبدل أجزاء بدنه يوماً فيوماً أو اسبوعاً فاسبوعاً لا اقل لتخميم بدنه من اللطائف و الأخلاط الرطبة التى يسرع إليها التحلل، و عند تبدل صورته الطبيعية بصورة مثالية كما

فى المنام، أو بصورة أخروية كما فى الآخرة كيف و صورة بدنه أيضاً محفوظة فى الكون الصورى
الصرف لىساطته و عدم انحلاله إذ صورة بصورة لا تتقلب .

و الحاصل أنه بناءً على أن هوية زيد بروحه و كذا اثباته و بقاءه، و أنه أصل محفوظ و سنخ باق فى
جميع مراتب بدنه، و انه كالحركة التوسطية و الشعلة الجوالّة، و لا سيما باعتبار وجهه النورانى الذى
يلى ربه. و مراتب البدن السبّال كالحركة القطعية و الدائرة و غير ذلك لو تفنّنت أشكال البدن
كصورة آدمى و صورة طير لكانت إحدى الصورتين عين الأخرى باعتبار ذلك الأصل الحفوظ و
السنخ الباقى كما فى الطفل الصغير و الياق و المترعرع و الشارخ و الكهل و الشيخ مثلاً فكان بقاء
صورته على ما كان فى الدنيا تفضل و من باب الكمال بحسب هذا النظر، و لكن بقاء تلك الصورة
بحيث لو رايتها لقلت إنها عين الصورة التى فى الدنيا حتم لازم و حكم لازم من باب الضرورة و
الوجوب لا التفضل و الكمال الثانى بحسب حال الواقع.

إن قلت: إذا أخذ البدن الدنيوى بشرط خصوصيات هذه النشأة، و البدن الأخرى بشرط
خصوصيات تلك النشأة لا يمكن أن يقال أحدهما هو الآخر بعينه كيف و أحدهما بسيط و الآخر
مركّب من هذه العناصر المتضادة.

قلت: بعد ما حقق فى وجوه الأدلة أن التشخيص بنحو الوجود و هو محفوظ، و ان فى مراتب
التبدلات أصلاً محفوظاً و غير ذلك لا يتطرق هذا السؤال. و مع ذلك نقول: الامتياز غير التشخيص
فلما كان لوجود الشخص و وحدته عرض عريض و سعة و اطوار فطور منه ممتاز من طور آخر، و
لكن لا يوجب هذا أن يكون طور من شخص واحد شخص، و طور آخر منه شخص آخر، فهذا مثل
أن يقال الصبوة طور و الرجولية طور آخر، بل الجموعان طور و الشبعان طور آخر ممتاز من الأول و
لكن لا يوجب أن يكون كل طور شخصاً بل الهوية محفوظة فى جميع المراتب. بل على ما
حققنا معنى الهبوط و الرجوع و نحوه من أن الحقيقة هى الرقيقة بنحو أعلى، و الرقيقة هى الحقيقة
بوجه ضعيف فكينونة الرقيقة فى نشأة سافلة عين كون الحقيقة فيها بلا تجاف للحقيقة عن مقامها و
هى هبوط الحقيقة، و كينونة الحقيقة فى مقام شامخ إلهى عين كينونة الرقيقة فيه بلا انتقال أبنى و
حمل و نقل لأعباء خصوصيات النشأة السافلة على كاهلها الى نشأة المقدمة العالية، هذا عروج
الرقيقة ففىما نحن فيه حشر الروح المجرد الى غاية و كمال و بروزه فى موطن و مقال حشر الجسد
بعينه اليه المحفوظة الهوية بما ذكرنا من غلبة جهات الوحدة و قاهريتها و مقهورية جهات الكثرة و
التمايز، كيف و الجسد البرزخى و الأخرى أيضاً محفوظ و هو ما به يرتبط هاتان الحقيقة و الرقيقة
أعنى الروح المجرد المحشور و الجسد الدنيوى.

بل يمكن أن يقال ما يرد على هذا الجسد الدنيوى بعد الموت من مقبورته و ضغطته و وحشته و
هجوم الحشرات عليه و أذيته كلّها واردة على ذلك الروح المجرد لأن الهوية هنا أيضاً محفوظة و لو

باعتبار ما كان من قبيل و آتوا اليتامى أموالهم.

كيف و لو برهن عليه في الدنيا مراراً أنك لست هذه المدرة المحدودة و الهيكل الأكل الشارب لم يدعن، فكيف يصير من أصحاب الشهود بمجرد غمض عينه الظاهرة، ويدرى انه ليس ذلك الجسد الميت حتى لا يكون و باله و باله.

من كه خود را زنده در عمر دراز بی نبرد مرده چون یابی تو باز و الغرض كسر سورة الاستبعاد في حفظ الهوية في الجسد الدنيوي و البرزخي و الأخرى، و أن هذا أيضاً يكون و الاعداب القبر و ثوابه و عذاب الآخرة و ثوابها كلها يرد على الجسد البرزخي و الأخرى فان هذا يدثر و هما باقيان و الأمور الأخرى كلها باقية دائمة.

و الفرق بين الجسد البرزخي و الأخرى بل جميع الأمور البرزخية و الأمور الأخرى بالشدة و الضعف و الصفاء و الكدر فإن الانسان بعد موته مادام كونه قريب العهد بالدنيا و متوجهاً إلى القفاء فجميع ما يشاهده و يراه تكون ذات حظ من الجانبين كما هو حكم البرزخ، و لا يكون في الصفاء مثل الصورة الأخرى إلذاذاً و إبلاماً، و لذا كان البرزخ أيضاً مناماً بالنسبة إلى الآخرة التي فيها يصير الانسان بعيد العهد من الدنيا مقبلاً بشرائش وجوده إلى أسماء الله اللطيفه و القهرية، و الدنيا كانت مناماً في منام.

مرآتية كبريتون علمي

إن قلت: كيف يكون الجسد الأخرى بعينه الجسد الدنيوي و الدنيوي منحل غير باق؟

قلت: أولاً بقاء الأخرى بقاء الدنيوي بمقتضى القواعد السابقة. و ثانياً أن الجسد الدنيوي باق في حده و مرتبه إذ الصورة لا تنقلب إلى صورة فان كل صورة تعاند و تنازع الصورة الأخرى فكيف تقبلها؟ نعم الهيولى تقبل صورة زماناً ثم تخلع عنها تلك الصورة بعد ذلك الزمان و تكسو بدلها صورة أخرى في زمان آخر، و إلا فان صارت صورة صورة كان ذلك انقلاباً مستحيلاً فلحم البدن لا يصير تراباً و لا دوداً و لا غير ذلك بما هي صور لإبء كل و تعصيه عن الآخر، فصورة البدن الدنيوي في حدها و مرتبتها أزلاً و أبداً صورة بدن، و كذا صورة التراب و الدود كل في حده هو هو. و ما يقال في المحاورات إن البدن أو اللحم صار تراباً، معناه أن هيولى البدن أو اللحم التي هي أيضاً بدن أو لحم لأنها أيضاً جزئهما كالصورة صارت تراباً أى خلع عنها صورة البدن و اكتست صورة التراب، كما أنه إذا قيل في الانقلابات صار الماء هواءً كان معناه أن المادّة المكتسبة صورة المائية خلعت عنها الصورة المائية و تلبست متعاقبة بالصورة الهوائية لأن الماء بما هو ماء صار هواءً بما هو هواء.

و الحاصل أن الصور جميعاً سواء كانت آتيات الوجود أو زمانياته، و سواء كانت الزمانيات قصيرة البقاء أو طويلته باقية في وعاء الدهر كما مر أنه لا ينقص من خزائنه شيء.

و بهذا تدفع شبهة الأكل و المأكول إذ كما أشرنا صور ابدان المؤمنين المأكولة للكافر لا تصير صورة الكافر بل كل صورة لصاحبه، و المادّة هي المتحولة في الصور سواء كانت هي الهيولى الأولى

أو الجسميّة المطلقة والامتداد المطلق، أو الأجزاء التي لا تتجزى أو الأجرام الصغار الصلبة. ولما كانت الأجسام الأخروية صوراً صرفة بلا هيولى فلا تصادم وازدحام فيها ولا مكان لها من جنس أمكنة هذا العالم بأن يكون في شرق هذا العالم أو غربه أو علوه أو سفله كما في الصور التي في عالم مثالك الأصغر سواء تراها في يقظتك أو منامك، بل الصور التي في المرآة أيضاً لا مكان لها في هذا العالم؛ ولا تتطرق شبهة التناسخ أيضاً لأن تلك الصور من النفس كالظلّ اللازم لا كالمادة المستعدة لها كالابدان الدنيويّة، وإن شئت سمّ ذلك تناسخاً ملكوتياً، فلنكف بهذا القدر من الكلام في المعاد.

١٤ - وقد أفاد استاذنا العلامة الطباطبائي في تفسيره القيم «الميزان» في تفسير قوله سبحانه في الإسراء: «و لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم...» بقوله الرصين: «احتجاج منه تعالى على البعث بعد الموت فقد كان قولهم: «إذا كنا عظاماً ورفاتاً إنا لمبعوثون خلقاً جديداً» استبعاداً مبنياً على إحالة أن يعود هذا البدن الدنيوي بعد تلاشيهِ و صيرورته عظاماً ورفاتاً إلى ما كان عليه بخلق جديد فاحتج عليهم بأن خلق البدن أولاً يثبت القدرة عليه وعلى مثله الذي هو الخلق الجديد للبعث فحكم الأمثال واحد.

فالمماثلة إنما هي من جهة مقايضة البدن الجديد من البدن الأول مع قطع النظر عن النفس التي هي الحافظة لوحدة الانسان و شخصيته، ولا ينافي ذلك كون الانسان الأخرى عين الانسان الدنيوي لا مثله لأن الملاك الوحده والشخصية هي النفس الانسانية وهي محفوظة عند الله سبحانه غير باطلة ولا معدومة، وإذا تعلق بالبدن المخلوق جديداً كان هو الانسان الدنيوي كما أن الانسان في الدنيا واحد شخصي باق على وحدته الشخصية مع تغير البدن بجميع أجزائه حيناً بعد حين.

و الدليل على أن النفس التي هي حقيقة الانسان محفوظة عند الله مع تفرق أجزاء البدن و فساد صورته قوله تعالى: «و قالوا إذا ضللنا في الأرض إنا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم» (الم السجدة - ١١) حيث استشكلوا في المعاد بأنه تجديد للخلق بعد فناء الانسان بتفرق أجزاء بدنه؛ فأجيب عنه بأن ملك الموت يتوفى الانسان و يأخذه تاماً كاملاً فلا يضل ولا يتلاشى، وإنما الضال بدته و لا ضير في ذلك فإن الله يجدده.

و الدليل على أن الانسان المبعوث هو عين الانسان الدنيوي لا مثله جميع آيات القيامة الدالة على رجوع الانسان إليه تعالى و بعثه و سؤاله و حسابه و مجازاته بما عمل.

فهذا كله يشهد على أن المراد بالمماثلة ما ذكرناه، وإنما تعرض لأمر البدن حتى ينجر إلى ذكر المماثلة محاذة لمن ما استشكلوا به من قولهم: «إذا كنا عظاماً ورفاتاً إنا لمبعوثون خلقاً جديداً» فلم يضمنوا قولهم إلا شؤون البدن لا النفس المتوفاة منه، وإذا قطع النظر عن النفس كان البدن مماثلاً للبدن، وإن كان مع اعتبارها عيناً.

وايضاً من افادته رضوان الله عليه في المقام هو ما قال: «البدن في كل آن غيره في الآن السابق بشخصه فالبدن اللاحق من الانسان إذا اعتبر بالقياس الى البدن السابق منه كان مثله لا عينه، لكن الانسان ذا البدن اللاحق اذا قيس الى الانسان ذي البدن السابق كان عينه لا مثله».

١٥ - فصيدي الثانية العائرة المسماة بـ «ينبوع الحياة» المطبوعة في ديواني تنتهي آياتها الى خمسة و عشرين و أربعمائة، اكثر آياتها يشير الى أصل من اصول المعارف الحقّة الإلهية، منها ما يلي:

معادك جسماني إن كنت فاحصاً	كما كان روحانياً أيضاً بجملة
و انت بذاك الجسم و الروح تحشسر	كما كتته في النشأة العنصرة
و الأبدان للانسان طولاً تفاوتت	كمالاً و نقصاً عرصه فوق عرصه
تجسم الأعمال بمعنى التمثل	تمثلها كان تصور صورة
فجسم هنا ليس بمعناه العنصري	بل الجسم دهرى فسخذه كُدرة
رموز كنوز كل ما في الشريعة	فسلابيد فيها من علوم غريزة
و وحدة صنع العالمين الحجة	على الواحد الحق الحقيق بوحدته
يميت و يحيى كل آن نفوسنا	كذلك اليه نرجع كل لحظة
تجدد أمثال العوالم كلها	على هيئة موزونة مستديمة
تجدد الأمثال على حفظ نظمها	بدائع صنع الله في كل بدعة
و هل أنت إلا الروح و الجسم و القوى	و هل انت إلا وحدة في الكثيرة
تصفحت أوراق الصحائف كلها	فلم أر فيها غير ما في صحيفتي
و سبحان ربّي ما أعزّ عوالمى	و أعظم شأنى في مكامن بنيتى
و بالعمل و العلم نحن صنيعنا	فانهما نفس الجزاء أحبتي
فلمست سوى اعمالك الأخروية	و لست سوى افعالك الدنيوية
و الأعمال إما الكسب بالصدق و الصفا	أو الاكتماب باحتيال و خدعة
لذا جاء في فصل الخطاب المحمدي	لها و عليها في مجازاة صفقة
فالانسان نوع ذو مصاديق هاهنا	بأصنافها من أى خلق و خلقة
و في النشأة الأخرى هو الجنس قد بدا	بأنواع أو صاف به لامتجنت - الخ.

ثم إن كتابنا «شرح العيون في شرح العيون» لسان صدق مبين في ما يجب أن تعرف من اطوار نفسك دنياً و آخرة؛ سيما شرح اليمن التاسعة و الخمسين منه، كذلك شرح العين العشرين منه في التحقيق و التنقيب و البحث عن المعاد الجسماني؛ و هكذا شرح العين الإحدى و الستين منه في أن علم الانسان و عمله المكسوين جوهران مقومان لذات الانسان؛ و شرح العين الثانية و الستين منه في أن الجزاء على وفق العلم و العمل بل العلم و العمل نفس الجزاء. والله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب. (ح.ح)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم سعودي

الفريضة الأولى:
في
المعاهد الروحاني



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفريضة الاولى في المعاد الروحاني

إن الذي بالعقل بالفعل انتقي
منه يصير عالماً عقلياً
وهيئة الوجود بالشراشر
كوناً أشدّيةً أضعفيةً
فالعالم الأكبر كان حاوياً
ملتحقاً بحق بمثل نورية
من الهيولى وعوارض تحف
ذي بالصرافة بشرط التعرية
مشاهد من بعده كل البها
يُنسيه نفسه اتصال النور
إذ للصياصي أهله بالأنفس
يعلم بالخصور بالشيء وفيئ
وماله تكثّر قد حصلاً
أما الوجود ماله من ثان
وكلماً جاوز شيء حده
وفي الوجود ما به افتراق

فهو لعالم العقول مرتقي
به يضاهي عالماً عينيّاً
تزيّنه كالأول في الآخر
خسالفاً و الماهية الماهية
كأن غداً كل له مرئياً
واجسدةً لسنخها عرية
بها كعنواناتها لكن تصف
في تلك من غير معرّ تنحية
بها يُحيط من إليه المنتهى
كحاله في عالم الغرور
يؤمي وناسي الله نفسه نسي
إذ كان فصل الشيء من شيء بشيء
ففيه ما سواه قد تخللاً
ليس قرى وراء عبادان
كالقرب والفقير تبدى ضده
يكون عين مسا به اتفراق

٨ ماهية يصحب حمل شائع
 فَجَنَّةُ اللِّقَاوِجِنَّةِ الصَّفَفَةِ
 مثل الوجسود ذاك فيها واقع
 يُشْمِرُ لِلْكُمْلِ غَرَسِ المَعْرِفَةِ
 إن تغرسوا فمثل هذا اغرسوا
 وفي ابتغائه بجسدٍ نَافِسُوا



مرکز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی

الفريدة الأولى في المعاد الروحاني

وهو الحشر إلى الله، وصفاته وافعاله الابداعية؛ ان الذي من العقل بالقوة بالعقل بالفعل انتقى من الانتقاء بمعنى الاختيار، فهو لعالم العقول - اللأم بمعنى إلى - مرتقى بعد المفارقة عن البدن بالموت^(١)، والمراد من الارتقاء أعم مما هو بعد ازمنة المكث قليلة أو كثيرة، في عالم المثال متنعماً بالصور البهية المستنيرة؛ ومما هو بغير مكث، فان الذي صار عقلاً بالفعل أعم من الكامل في الحكمتين العلمية والعملية. والكامل في العلمية دون العملية، فان النفس لا يخلوا عن أقسام خمسة^(٢)، أما أن تكون كاملة في الحكمتين العلمية والعملية، أو متوسطة فيهما^(٣)، أو كاملة في العلمية دون

(١) موت الانسان في الحقيقة هو انقطاعه عن غيره وارتقاؤه إلى بارئته الشوفى إياه، على التحقيق التام الذي تجده في شرح العين الثانية والحسين من كتابنا «شرح العيون في شرح العيون». (ح . ح)
(٢) قال في اول الباب الخامس من المجلد الأول من اسرار الحكم (ص ٣١١ - بتصحيح الاستاذ العلامة الشعرائي):

«وبه تفصيل هفت صنفند زيرا كه يا كامل اند در علم و عمل هردو، يا كامل اند در علم و متوسط اند در عمل، يا كامل اند در علم و ناقص اند در عمل، يا كامل اند در علم و متوسط اند در علم، و يا كامل اند در علم و ناقص اند در علم، يا متوسط اند در هر دو، و يا ناقص اند در هر دو...» فراجع.
و المصنف في هذه الفريدة ناظر الى عبارة القطب الشيرازي في شرح حكمة الإشراف حيث قال في اول الفصل الثالث من المقالة الخامسة من ذلك الشرح (ط ١ - ص ٥٠٨) في بيان أحوال النفوس الإنسانية بعد المقارفة: «وهي لا تخلو عن اقسام خمسة لأن النور الاسفهيدي إما أن يكون كاملاً في الحكمتين العلمية والعملية...» (ح . ح)

(٣) وأما المتوسطة في العلم الناقصة في العمل، والمتوسطة في العلم الناقصة في العلم فهما مشمول لفظ دون.

العملية، أو في العملية دون العلمية، أو ناقصة فيهما.
 والأول: هو الكامل في السعادة ومن السابقين المقربين.
 والثاني والثالث: من المتوسطين في السعادة.
 والرابع: من أصحاب اليمين.
 والخامس: هو الكامل في الشقاوة، ومن أصحاب الشمال.
 فالكامل في العلم دون العمل أيضاً يرتقي إلى عالم النور، لأن المعرفة بذر
 المشاهدة، والعلم الذي في حد الكمال، لا يدع صاحبه، بل يسدده ويقوده إلى
 المقصود، وهو أيضاً من المقربين. وان كان دون السابقين، لأن الحق تعالى في
 كتابه «المجيد» قسم السعداء إلى المقربين، وأصحاب اليمين، وهو ليس من أصحاب
 اليمين، لأنهم هم الكاملون في العمل، دون العلم، أو من المتوسطين فيهما، فيكون
 من المقربين. ويدل عليه ما نقل العلامة^(٤) في «شرح حكمة الاشراف»^(٥):
 «إن مذهب الاوائل من الحكماء، أن الكامل في العمل دون العلم، يخلد في بعض
 الافلاك، إذا لم يكن له استعداد الخلوص إلى عالم النور، ولا للترقي إلى فلك أعلى مما
 تعلق به؛ وإن الكامل في العلم دون العمل، لا يخلد فيه، بل يترقى عن الأدنى إلى
 الأعلى إلى أن يصل إلى المحدث^(٦). ثم يتخلص إلى عالم النور». هذا كلامه.
 ومرادهم التعلق بالصورة المثالية^(٧) التي مظاهرها الافلاك، كما في ذلك

(٤) قال في اوائل الفصل المذكور آنفاً: «و الزهاد من المنتزهين أى من الكاملين في العملية دون العلمية حكمهم أنهم بعد المفارقة البدنية قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية أى الأجرام الفلكية ...». (ح . ج)

(٥) عبارت علامه شيرازى با آنچه مصنف نقل نموده كمي اختلاف دارد (و الأول مذهب الذاهبين الى إن الكامل...) شرح حكمة الاشراف، قطب الدين الشيرازى، ص ٥٠٩، ط بيدار. (م. ط)

(٦) يعنى بالمحدد محدد الجهات و هو الفلك التاسع المسمى بالفلك الأطلس. و قد تقدم تحقيق البحث عن الفلك المجسم و الفلك الهوى في الفريدة الرابعة من المقصد الرابع في الفلكيات. (ح . ج)

(٧) انما كان مرادهم ذلك لأن الأفلاك المجسمة من العالم الأدنى الطبيعي، و الكلام في احوال النفس بعد مفارقتها عن بدنها الطبيعي و عالم الطبيعة. و قوله: «كما في ذلك الكتاب و شرحه» حيث قال

الكتاب^(٨) وشرحه.

إذا علمت ذلك، علمت ان الاوصاف التي نذكرها بعضها مناسب^(٩) لهذا، وبعضها لذاك منها اي من العقل بالفعل - فكلمة من نشأية^(١٠) - يصير عالماً عقلياً به، أي بالعقل بالفعل يضا هي عالماً عينياً؛ إشارة إلى ما قالوا في تعريف الحكمة: «أنها صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» في هيئته^(١١) لا في مادته، وهيئة

في اول الفصل الثالث من المقالة الخامسة من حكمة الإشراف و شرحه (ط ١ - ص ٥٠٨ و ٥٠٩):
«و الزهاد من المنتزهين أي من الكاملين في العملية دون العلمية حكمهم أنهم بعد المفارقة البدنية قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية أي الاجرام الفلكية، لكن تختلف مظاهرم بحسب اختلاف هيات نفوسهم فإنه كلما كانت النفس أشرف كان مظهرها أصفى و أعلى، و ان كانت أخس فأكثف و أدنى». و قوله: «بعضها مناسب لهذا ...» أي بعضها مناسب للنفس الكاملة في الحكمتين العلمية و العملية، و بعضها مناسب للنفس الكاملة في الحكمة العلمية دون العملية. (ح . ح)

(٨) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٣٦، مطبوع سوم. (م. ط)

(٩) أي بعضها مناسب للكامل في الحكمتين، وبعضها مناسب للكامل في الحكمة العلمية دون العملية.
(١٠) متعلقة بقوله «يصير» و ضمير يصير راجع الى الذي. و أما بيان قوله: «يصير عالماً عقلياً يضا هي عالماً عينياً ...» فقد تقدم كلامنا في بيانه في اوائل المنطق و الحكمة من هذا الكتاب - أي في اوائل اللغالي المنتظمة، وكذا في اوائل غرر الفرائد ثم قد دريت أن المراد من «لا مادته» هو المادة الطبيعية، و أن العالم العقلي أعم من الصورة العلمية و غيرها لا مادة عنصرية لها مطلقاً. (ح . ح)
(١١) لما كان معظم المعارف معرفة الله واسمائه وصفاته، فالمراد بالعالم مثل ما في كلام الحكماء حيث قالوا: «العالم عالمان: عالم المعنى، المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول والنفوس، وعالم الصور المنقسم إلى الصور المادية وإلى الصور الشبحية» والمراد بالهيئة في الموضوعين نظام العالم وترتيب مراتب الوجود، وهذا كما قال الشيخ الرئيس في «الهيئات الشفا»: «ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صور الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير القايض في الكل، مبتدأة من مبدأ الكل وسالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالابدان، ثم الاجسام العلوية بيهياتها وقواها، ثم كذلك حتى يستوفى في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق، و متحدة به متقشة بمشاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصايرة من جوهره». هذا كلامه.

عالم الوجود بالشرأشر؛ أي بالتّمَام تزينه^(١٢) كالأول، أي كما كان في القوس الأول النزولي في الآخر، أي في القوس الآخر الصعودي كونا أشدّية وأضعفية خالف، يعني أنّ ذلك العالم العقلي المضاهي، أو هيئة الوجود الحاصل في العقل، خالف العالم العيني، من حيث الوجود بالأشدّية والأضعفية الغير المنافي، لوحدية الطبيعة المشكّكة^(١٣)، والماهية الماهية، أي من حيث الماهية لا تفاوت بينهما.

(١٢) كذلك في نسخة مخطوطة من هذا الكتاب عندنا، فالفعل من الزينة وضميره راجع الى الهيئة، وضميره المفعول راجع الى الموصول الذي في قوله «إن الذي بالعقل بالفعل انتقى...»، كضمير فعل يصير في قوله المقدم منه يصير عالماً عقلياً. وهذه الزينة هي الخلية في عبارة الشيخ الإشراقي في الآتية بعد اسطر: «و اذا تحلّى النور الاصفهيدى بالاطلاع على الحقائق...» بل قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء، (ص ٤٦٦ بتصحيحنا وتعليقنا عليه): «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدء الكل سالكة الى الجواهر الشرفية الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود كلّ، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق و متحدة به و متشعبة بمثاله و هيئته و منخرطة في سلكه و صائرة من جوهره، و اذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال: إنه أفضل و أتمّ منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة و تماماً و كثرة و سائر ما يتم به إلذاذ المدركات مما ذكرناه...» (ح . ح)

(١٣) بل توكدّها لسعتها وحيطتها، وانتفاء السلب فيها، وكيف المنافاة؟ والسنخية متحققة في المراتب، ولو جاز اطلاق النوعية على الوجود، لقلنا: «انه نوع واحد لكن لم يجزه فاطلقنا السنخية بدلها، وهذا هو الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة.

وايضاً المراتب كمحدود وحدّ ولف ونشر ورتق وفتح وتمعن وشرح وجمع وفرق إلى غير ذلك من العبارات وكتاب أحكمت آياته ثم فصلت فمرتبة من تلك الحقيقة علة، ومرتبة معلول، ومرتبة خفاء، ومرتبة ظهور، ومرتبة غنى، ومرتبة فقر نوري، وربط، وتعلق، وهذا هو الامكان في الوجود، لا بمعنى سلب الضروريتين، او تساوي الطرفين، أو جوازهما إلى غير ذلك.

وليست وحدتها عددية، ولا تواطئية، والألما استتمت العلية والمعلولية والغنى والفقر لامتناع اجتماع المتقابلين؛ ولا انها حقايق متباينة كاتواع متباينة، كما ينسب إلى ظاهر المشائين؛ والألما لم يتحقق الاشتراك المعنوي في الوجود؛ ولتمت شبهة ابن كمنونة ولم يتم التوحيد الخاصي، ولا ثاني لها، إذ الماهية اعتبارية كسراب بقيعة.

اذ التحقيق، ان الاشياء^(١٤) تحصل بانفسها في الذهن، لا باشباحها، فالعالم الأكبر كان حاوياً. كما قال علي - عليه السلام - (١٥) و(١٦):

أترعم إنك جرم صغير ، وفيك انطوى العالم الأكبر
- كان مخففة - غداً كل له مراتب^(١٧) - جمع المرأة - ملتحق - خبر بعد خبر لكلمة
هو^(١٨) - بمثل نورية؛ إشارة إلى ما قال الشيخ الاشراقي في «حكمة الاشراق»:
«والكامل من المدبرات بعد المفارقة تلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقدسين من
الانوار إلى غير النهاية»^(١٩).

وهذا ما ذهب إليه الشيخ المتأله في النور حيث يقول في «حكمة الاشراق»: «النور حقيقة واحدة بسيطة، لا اختلاف فيه إلا بالكمال والنقص» وهذا طريقة الفهلويين من الحكماء.

(١٤) قد تقدم بيان التحقيق في «غرر في الوجود الذهني» (ج ٢ - ص ١٢٢ من هذا الطبع)، و عليك برسالتنا المصنوعة في ذلك المسماة بـ «النور المتجلي في الظهور الظلي» و قد تقدم ذكرها هناك، و قد طبعت غير مرة. (ح . ح)

(١٥) شرح ديوان منسوب به امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع)، قاضي كمال الدين ميرحسين بن معين الدين ميدي يزدى، حرف الراء ص ٤٥٥، تصحيح حسن رحمانى و سيد ابراهيم اشك شيرين، ط نشر ميراث مكتوب ١٣٧٩ هـ. ش. (م. ط)

(١٦) البيت لعلى بن ابي طالب القيروانى، ولنا رسالة منفردة في آيات الديوان المنسوب الى الوصى الإمام على عليه السلام. (ح . ح)

(١٧) فكما انه كعكس لاسماء الله تعالى وصفاته كذلك. والكل عكوسه فالنباتات عكوس نباتيته؛ والحيوانات عكوس حيوانيته؛ والفلك بدخانيته عكس لبخارية روحه ودخانيته؛ والملائكة العمالة لعصمة عقله العملي وطهارته والملائكة العلامة لمعرفة عقله النظري وحكمته، وقس عليه ما لايسعه هذه التعليقة.

(١٨) أى كلمة هو فى قوله: «فهو لعالم العقول مرتقى». وقوله: «إشارة الى ما قال الشيخ الإشراقى ...» قال فى آخر الفصل الرابع من المقالة الخامسة من حكمة الاشراق (ط ١ - ص ٥٢٣)؛ و هذه عبارته مع شرح القطب الشيرازى عليه: «و الكامل من المدبرات أى الاصفهيدية الانسانية بعد المفارقة أى البدنية تلحق بالقواهر أى بالعقول، و فى بعض النسخ بالسابقين و المراد منه العقول أيضاً لأنهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين (المقرئين - خ ل) أى عدد العقول من الأنوار الكاملة من المدبرات المفارقة الى غير النهاية». (ح . ح)

(١٩) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٣٦، سطر سوم. (م. ط)

وقال في موضع آخر^(٢٠) منها^(٢١): «وإذا تحلّى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق، وعشق ينبوع النور والحياة، وتطهر من رجس البرازخ؛ فإذا شاهد عالم النور المحض بعد الموت تخلص عن الصيصية بالكلية، وانعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة إليه. ومن القواهر أيضاً ومن الاسفهبديّة الطاهرة الغير المتناهية في الآزال من كل واحد نوره، وما اشرق عليه من كل واحد مراراً لا تتناهى، فيلتذ لذّة لا تتناهى». انتهى.

وعلى مذاق صدر المتألهين «قدس سرّه» في درك الكلّيات، انه بمشاهدة النفس^(٢٢) للمثل النورية، ولكن عن بعيد فقد «أنست ناراً»^(٢٣) من واديهم الآن، ولكن لا تصطلي لشدة برودة هذه الغواسق المظلمة الزمهريرية. «ولقد علمتم النشأة الأولى»^(٢٤)، فلولا تذكرون^(٢٥).

وعندنا، الكلّيات لمن أمكنه دركها على ما هي عليها عنوانات وعكوس من المثل في مرآة قلبه، اذ كما انّ للنفس روازن إلى عالم الملك والملكوت. كذلك له روزنة^(٢٦)

(٢٠) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٢٦، سطر چهارم. (م. ط)

(٢١) قاله في اوسط الفصل الثاني من المقالة المذكورة (ط ١ - ص ٥٠٢)، و كلماته في المقام عالية سامية جداً. (ح. ح)

(٢٢) قد تقدّم استيفاء البحث عن كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية في «اللعالي المنتظمة» وتعليقاتنا عليه (ج ١ - ص ٢٩٢ من هذا الطبع). وان شئت فراجع الدرس التاسع عشر من كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول»؛ وكذلك شرح العين الثامنة والعشرين من كتابنا «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس»؛ و سائر ما ينبغي أن يشار إليها هاهنا فقد تقدّم البحث عنها في تضاعيف الكتاب. (ح. ح)

(٢٣) اشار به آية شريفة: «إني أنست ناراً» سورة طه، آيه ١٠ و يا سورة نمل، آيه ٧. (م. ط)

(٢٤) إنّ ما في هذه النشأة التي تلينا كلها آيات لما ورائها كما هو لسان القرآن الحكيم فما تربها وتدركها في هذه النشأة مطلقاً من المعاني والصور هي دالّة على اصول ومتون وأمّهات هي فوق هذه النشأة دلالة الظلّ على ذى الظلّ، تدبّر ترشد ان شاء الله تعالى شأنه. (ح. ح)

(٢٥) سورة الواقعة، آيه ٦٢.

(٢٦) الضمير في نسخة مخطوطة من الكتاب عندنا مذكور ايضاً، فهو راجع الى النفس باعتبار أنه قلب بقرينة قوله: «عنوانات وعكوس من المثل في مرآة قلبه». والضميران في قوله: «ولها وجودات لأنفسها» راجعان الى المثل. (ح. ح)

إلى عالم الجبروت، ولها وجودات لأنفسها، ووجودات لأنفسنا. واجدة^(٢٧) من الوجدان، وهذه صفة للمثل، لسنخها، أي أصل اصنامها، بنحو الكثرة في الوحدة، - فمرجع الضمير معلوم من السياق - عرية من الهولي، و من عوارض^(٢٨) تحف بها، أي بالهولي، وهي في هذا الحكم كعنواناتها، أي عنوانات المثل من الكليات العقلية، فانها أيضاً واجدة لسنخ افرادها وحصصها، بحيث ان النفس إذا أدركت صرف حقيقة نالت جميع أفرادها من حيث هي أفراد تلك الحقيقة، وأحاطت بكلها، وعرية مما هي من غرايب^(٢٩) تلك الحقيقة واجانبها، لكن تصف ذي، أي العنوانات بالصرافة والتجرد بشرط التعرية، وفي تلك المثل من غير تعرية معرّ وتقشير مقشر تنحية وتعرية مشاهد - خبر بعد خبر لكلمة هو - من بعده، أي بعد شهود العقول

(٢٧) كل واحدة من كلمات «نورية و واجدة وعرية» مجرورة صفة للمثل في قوله «ملتحق بمثل»؛ و من الهولي متعلقة بقوله «عرية»؛ و عوارض مجرورة معطوفة على الهولي؛ و ضمير بها راجعة الى الهولي. (ح. ح)

(٢٨) فيه إشارة إلى ان مراد القائلين بالمثل انها مجردة عن العوارض، ليس التجرد عما هي غير ماهيتها حتى الوجود كما فهم بعض. وقال: «فلا وجود لها لان الوجود من غرايب الماهية» بل مقصودهم التجرد عن المادة وعوارضها، لكن الوجود مأخوذ معها، فمعنى كون صرف حقيقة هناك، أي في عالم العقل ان هناك فرداً ابداعياً غير دائر مجرداً عن المادة ولواحقها جامعاً للكلمات والفعليات التي في اصنامها بنحو اعلى، فهو بشرط شيء بالنسبة إلى الوجود التجردى.

والوحدة الجمعية الحاوية للفعليات بنحو اللف في مرتبة أعلى، وبنحو النثر في مرتبة انزل، فله الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة، والتفصيل في الاجمال والاجمال في التفصيل.

وبشرط لا بالنسبة إلى المادة ولواحقها فهو مجرد عن الأين والنتى والوضع والجهة ونحوها، لا عن الوجود والوحدة والفعلية، وليست كالماهية بشرط لا المحذوف عنها جميع ما عداها التي لا وجود لها في الذهن فضلاً عن الخارج، اذ الوجود ايضاً مما عداها، فكما ان الوجود الصرف جامع لأي وجود كان وواجد لما هو سنخه ومجرد عما هو غريبه من العدم بما هو عدم.

والماهية من حيث هي ماهية كذلك الانسان الصرف وأدم الأول جامع لكل ما هو من سنخ الانسانية وواجد لكلمات الانسانية بنحو الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة مجرد عما هو من غرايبه واجانبه.

(٢٩) عطف على قوله واجدة لسنخ افرادها ... (ح. ح)

العرضية^(٣٠)، والاتحاق بها كل البهاء. بالاضافة إلى ما دونها، أي العقول الطولية، هذا بحسب ترتيب الوسائط والوسايل إلى الله تعالى.

وأما بحسب ظاهر، هذا اللفظ فهو ظاهر فيه سبحانه، بان يراد بكل البهاء ذاته من حيث الاسماء والصفات المقول له مرتبة الواحدية عند العرفاء^(٣١). وبما هو في قولنا: بها يحيط من إليه المنتهى^(٣٢) ذاته بذاته المقول له مرتبة الأحدية، وعلى هذا فالعقول المرتبة إما محسوبة من صقع الربوبية^(٣٣) فان الترتيب يؤدي إلى الوحدة، وإما معدودة من أعلى ناحية العقول المتكافئة لكونها بواطن ذواتها ينسيه نفسه عن نفسه، فضلاً عما سواه اتصال نفسه بينوع النور ومعدن الابتهاج والسرور كحاله في عالم الغرور حيث ينسيه نفسه اتصاله بعالم الظلمات والسرور، مع عدم السخية رأساً، فيشير بأننا إلى البدن^(٣٤)، كما بان،

(٣٠) العقول ان كانت متكافئة فهي عرضية، وان كانت مترتبة بالعلية و العلولية فهي طولية. وقوله: «و اما بحسب ظاهر هذا اللفظ» يعني ظاهر لفظ كل البهاء. ولما كان ظاهر هذا اللفظ متبادراً إليه سبحانه قيده بقوله بالاضافة الى ما دونها أي العقول الكلية. (ح . ح)

(٣١) المرتبة الأحدية فوق المرتبة الواحدية، وقد مرت الإشارة إليهما في تضاعيف المباحث السالفة. وقد أفاد و اجاد العلامة القيصري في بيانها بقوله الرصين في الفصل الأول من مدخل شرحه الشريف على فصوص الحكم للشيخ الاكبر الطائي من أن «حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الأحدية المستهلكة جميع الأسماء و الصفات فيها، وتسمى جمع الجمع و حقيقة الحقائق و العماء أيضاً.

وإذا أخذت بشرط شيء فإما أن يوخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليتها و جزئيتها المسماة بالأسماء و الصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية و مقام الجمع. و هذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان و الحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى المرتبة الربوبية...» (ط ١ - ص ١١).

ثم قد تقدم بيان الواحد و الأحد على اصطلاح الحكمة المتعالية في إلهيات هذا السفر القيم، و بياننا فيهما (ج ٣ - ص ٥٣٦ من هذا الطبع). (ح . ح)

(٣٢) الضمير المخفوض في «بها» راجع الى الكل في قوله: «كل البهاء» باعتبار أن المراد من الكل هو العقول الطولية. (ح . ح)

(٣٣) هذا الوجه ناظر الى الفصل التاسع و العشرين من المرحلة السادسة من الأسفار (ط ١ من الرحلى -

ج ١ - ص ١٩٣) فراجع (ح . ح)

(٣٤) والحال ان البدن في يبداء شعاع بيضاء النفس كمدرة ملقاة في شعاع محيط من الشمس الحسية،

وهو مع أنّ النفس من وادٍ، والبدن من وادٍ، فانظر إلى العلاقة العشقية كيف تصنع؟
 وإليه اشرنا بقولنا: اذ للصياصي - اللام بمعنى إلى - أهله أي أهل عالم الغرور
 بالانفس يؤمّي؟ نعم، كيف لا ينسى الانسان المغتر ذاته؟ وناسي الله نفسه - مفعول
 لقولنا - نسي قال تعالى: «نسوا الله فأنساهم أنفسهم»^(٣٥) وهذه الآية الشريفة عكس
 نقيض^(٣٦) لقوله (ع): «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(٣٧).

قال الشيخ الاشراقي^(٣٨) «قدس سره»: «وكما أنّ النور الاسفهبدي لما كان له تعلق
 بالبرزخ، وكانت الصيصية مظهره، فتوهم أنه فيها وان لم يكن فيها، فالأنوار المدبرة،
 إذا فارقت من شدة قربها من الأنوار القاهرة العالية ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقية
 معها يتوهم أنها هي، فتصير الأنوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات، كما كانت
 الأبدان مظاهر لها»^(٣٩). انتهى.



ويظن نفسه ذات جهة بالجهة السفلى.
 والحال انها منزّهة من الجهة العليا والسفلى جميعاً وبحسب نفسه مؤرخة بتاريخ مخصوص متمية
 بجتى معين ويخال ذاته بحال الحيوان الاعجم - ولو كان اصلح عقليه النظري والعملي - كان الكلمة
 الأجمع الأتم والاسم الأعظم الانخم فالانسان الكامل فان والناقص فان.
 اين بخاك اندر شد وكل خاك شد وان نمك اندر شد وكل باك شد

(٣٥) سورة الحشر، آية ١٩.

(٣٦) لأن عكس نقيض من عرف نفسه عرف ربه هو من لم يعرف ربه لم يعرف نفسه، أي نسوا الله
 فأنساهم انفسهم. والصواب أن يقال هذه الآية الشريفة كعكس نقيض لقوله عليه السلام... وقد
 تقدم تعريف عكس النقيض على مذهب القدماء ولاحقهم في اللكالي المنتظمة (ص ٢٨٠ من هذا
 الطبع - ج ١). (ح. ح)

(٣٧) مصباح الشريعة: الباب الثاني والستون، ص ٤٦ محمد رسول الله (ص) عنه البحار: ج ٢، ص ٣٢،
 ح ٢٢ و ايضاً ج ٥٨، ص ٩١ ط بيروت. (م. ط)
 (٣٨) قاله في آخر الفصل الثاني من المقالة الخامسة من حكمة الاشراق (ط ١ من الحجري - ص ٥٠٦ من
 شرح القطب الشيرازي عليه).

و اما قال: «وان لم يكن فيها» لتجرّد الأنوار الاصفهبديّة - أعني النفوس الناطقة - عن الجواهر
 الفاسقة وأحكامها أي عن الطوائع المادية وأحكامها بالأدلة التي تقدّمت. (ح. ح)

(٣٩) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٢٨، سطر ٢. (م. ط)

ولعلك تعرف من ذلك سرّ شطحيّات بعض العرفاء^(٤٠)، يعلم بالحضور - خبر بعد خبر - ايضاً لكلمة هو باعتبار بعض المراتب - بالشيء وفيه.

ثمّ، شرعنا في تعليل كون العلم حضورياً شهودياً، لاهل الشهود بقولنا: اذ كان فصل الشيء من شيء بشيء، ولم يتخلل للأشياء الذي هو مبائنه بوجه. والحال، انّ ما له تكثّر قد حصل، أي شيء كان ففيه ما سواه قد تخلّل^(٤١)، كتخلل غير الشعلات مثلاً فيها، فيوجب تكثّرها. اها الوجود، فهو حقيقة نورية وسبعة ما - نافية - له من ثاني^(٤٢)

(٤٠) في كشّاف الاصطلاحات لنتها نوى: «السطح عبارتيست از كلام فراخ گفتن بي التفات و مبالات، چنانچه بعضى بندگان هنگام غلبه حال و سكر و غلبات گفته اند فلا قبول لها و لا ردّ، لا يؤخذ و لا يواخذ - الى أن قال - : و في تعريفات الجرجاني، السطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى يصدر من اهل المعرفة باضطراب و اضطراب و هو من زلات المحقّقين فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن إلهي» (ط ١ - ج ١ - ص ٧٣٥).

اقول: ما رأينا من تلك العبارات الصادرة عن اكابر العارفين بالله سبحانه فهي في الحقيقة إشارات إلى لطائف في التوحيد الصمدي، و إيماءات إلى معارج الانسان الإلهي، و تشبيهات و نظيريات في تطابق الكونين، و تفاسير انفسية للكشف الأتم المحمدي - صلّى الله عليه و علي آله و سلّم - و كأنّ المصنّف - قدس سرّه - يشير الى ما أهديناه اليك في قوله: «و لعلك تعرف من ذلك سرّ شطحيّات بعض العرفاء»؟ نعم و نعم ما قال الشيخ العطار:

توجه دانى زبان مرغان را
كه نديدى شبي سليمان را
و قال الخواجه الحافظ:

چو بشنوى سخن اهل دل مگو كه خطاست
سرخ شناس نبي جان من خطا اينجاست
و جاء في غزل من ديوانى (ط ٢ ص ٤٠٥):

مدعى و سخن از گوهر يكدانه عشق
او كه خر مهره شناس است به بازار آمد

(ح - ح)

(٤١) أي كل شيء تكثّر تخلّل الغير فيه و بعكس النقيض كل شيء لم يتخلل الغير فيه لم يتكثّر و نجعله كبرى لقولنا: «الوجود لم يتخلل الغير فيه ينتج المطلوب» نعم، له درجات متفاوتة بالتقدم و التأخر و الشدة و الضعف و الغنى و الفقر و نحوها كما مرّ غير مرّة.

(٤٢) و ذلك لأن الوجود صمد، و التوحيد الصمدي توحيد قرآني و من رزق ذلك التوحيد يدري انه لم ينزل كلمة وجودية منفصلة عن الواجب تعالى شأنه، بل الكلمات الوجودية كلّها من شئونه و هو الكل و جلّه. و قد روى الصدوق - ره - في باب التوحيد و نفى التشبيه من كتاب التوحيد باسناده

- فضلاً عن أن يكون له ضدّاً ونادّاً وتباين ليس قسري وراء عبادان - مثل معروف - وكلما جاوز شيء حده^(٤٣) كالتقرب، والفقر تبديّ ضده، إشارة إلى قاعدة عرفانية. قال العرفاء الشامخون: «إذا جاوز الشيء، حده انعكس ضده، فالتقرب إذا جاوز حده^(٤٤) وبلغ نهايته، انعكس إلى البعد، وكذا الفقر إلى الغنى، والظهور إلى الخفاء».

إلى إبراهيم بن عبد الحميد قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام (يعني ثامن الحجج علي بن موسى الرضا صلوات الله عليهما) يقول في سجوده: «يا من على فلا شيء فوقه، يا من دنى فلا شيء دونه اغفر لي ولأصحابي». (ح - ح)

(٤٣) قد تقدم بعض الاشارات في ذلك في اول غرر الفرائد في بيان قوله: «يا من هو اخشى لفرط نوره...» (ح ٢ - ص ٤٤ - من هذا الطبع). (ح - ح)

(٤٤) كيف لم يجاوز الحد قربه؟ وبلسان الشرع يحول بين المرء وقلبه، والقلب المعنوي هو النفس الناطقة وهي صورة الانسان بمعنى ما به فعليته وايضاً هي فصله الحقيقي، فكانه قيل: يحول بين مادته وصورته، ويحول بين مادته وصورته، ويحول بين جنسه الطبيعي وفصله؛ ومعلوم ان غريب الشيء لا يتخطى هنا وبلسان الحكمة الوجوب مقوم لكل وجود اتم من تقويم الجنس والفصل لشيئية ماهية النوع، فكما انه لا يمكن خلو الماهية النوعية عن ماهية الجنس وماهية الفصل، لان الذاتي لا يتخلف، ولو خلّت عنهما لم تبق ماهية نوعية.

كذلك تخلية الوجود عن الوجوب مجرد فرض كاذب، فلا يمكن للعقل ملاحظة المجمول بالذات مع عزل النظر عن جاعله. فكيف عن الجاعل الحق المطلق القيوم المقيم لكل شيء؟

فالتقرب الكذائي انعكس البعد، والفقر اذا جاوز الحد بان يكون الفقير في جميع افعاله مفتقراً إلى حول الله وقوته وفي جميع صفاته إلى صفته وفي وجوده وذاته إلى ذاته، كما عرفت التقويم والتقوم انعكس الغنى، والعبودية اذا كانت بحيث لا يملك العبد حولاً وقوة وصفة كمال ووجوداً وذاتاً كما قالوا: «العبد لا يملك شيئاً» والعبد وما في يده كان لمولاه، انعكس المولوية بمولوية المولى الحقيقي، «نعم المولى ونعم النصيره».

كما في الحديث: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية». ولهذا تقدم في الشهادة على الرسالة والظهور، اذا جاوز حده كما في حقيقة النور التي هي حقيقة الوجود، فان النور الحسي ظاهر بالذات ومظهر للمبصرات فقط، وحقيقة الوجود ظاهرة بالذات ومظهرة لجميع الماهيات المحسوسات والمنتخليات والموهومات والمعقولات في الامر والخلق وما هو فوق الامر والخلق ومع هذا الظهور والاطهار لا غطاء وجودي ولا حجاب ثبوتي، والألزم المحدودية، بل الحجاب عدمي لانه ليس إلا قصور المدارك، والقصور عدمي فانعكس الخفاء.

(٤٥) هذا الوجه الوجيه الشريف المنيع من القرب والبعد يرزق به العارفون بالله الفائزون بمنقبتى العلم و

فكذا الكثرة^(٤٦) في مراتب الوجود، أو في الشيء اللذين لا شيء الأ وهو مصداقهما؛ إذا جاوزت الحدّ انعكست إلى الوحدة التي انطوت فيه الكثرات، وهي ضرب آخر من الوحدة. وفي الوجود ما به افتراق يكون عين ما به اتفاق، كما مرّ في الأمور العامة^(٤٧)، فالتفاوت بالتقدّم والتأخر، والشدة والضعف، ونحو ذلك من أنحاء

العمل على مراتبهم؛ وقد يعرف القرب والبعد على وجه آخر: وهو أن العقل يحكم بأن الواجب تعالى شأنه هو الكل وحده، وأن الانسان كسائر الكلمات الوجودية جدول منشعب من بحر الوجود الصمدى، ومع ذلك الحكم الحكيم يرى نفسه فى سجع ثخين ولا يرى ولا يكشف له ما يراه السابقون الأولون فتدبر. والى هذا الوجه الثانى أشرنا فى آخر «دفتر دل» (ص ٣٨٤ من الديوان - ط ٢):

به من اقرب من حبل الوريد است	چرا اين بنده در بُعد بعید است
به ما نزدیکتر از ما عجیب است	که ما را اینچنین بعد غریب است
ز جمع قرب و بعد اینچینی	چه می بینی بگو ای مسرد دینی
ز قریب عقل را حیرت فرورست	ز بعدم دل همی غرقاب خونست
نه مهجوریم یا رب چیست این هجر	نه رنجوریم یا رب چیست این ضجر

(ح . ح)

(٤٦) العبارة مطابقة لنسخة مخطوطة من الكتاب عندنا بتنية «اللذين»، وتنية الضمير فى «مصداقهما»، فالوصول المثنى صفة للوجود والشيء، والضمير المثنى المذكور راجع إلى ذلك الموصول المثنى؛ والشيء الأول بمعنى الماهية لأنه فى قبال الوجود، والشيء الثانى بمعنى الوجود والماهية، والضمير هو راجع إلى الشيء الثانى. أى كما أن كل واحد من القرب والفقير والظهور إذا جاوز حدّه وبلغ نهايته انعكس إلى ضدّه من البعد والغنا والخفاء كذلك الكثرة فى مراتب الوجود والشيء - أى الماهية - اللذين لا شيء - من الوجود والماهية - إلا وهو - أى ذلك الشيء - مصداقهما، إذا جاوزت تلك الكثرة - الحدّ انعكست إلى الوحدة التي انطوت فيه الكثرات. (ح . ح)

(٤٧) وقد مرّ فى اللغالى المنتظمة أيضاً قوله: «غوص فى المتواطى والمشكك» حيث قال (ج ١ - ص ١٢٦ من هذا الطبع):

بالمعام والخاصى تشكيك قسم	إذ هو ما فيه التفاوت علم
إن ما به التفاوت أيضاً غدا	فعدن ذا تشكيك خاصى بدا
مثل الزمان أن ما به افتراق	متحد بنفس ما به اتفاق

وقد بينا هناك فى تعليقاتنا عليه ما يجب أن يحرر ويبيّن فى المقام. وقد تقدم فى الأمور العامة أن التقدم والتأخر فى الوجود بالذات وبالأصالة، وفى الماهية بالتبع وبالعرض (ج ٢ - ص ٦٩ من هذا

التشكيك، لا يقدر في وحدته.

ماهية يصحب، أي يصحبها حمل شايح، مثل الوجود ذاك، أي كون ما به الافتراق عين ما به الاتفاق فيها واقع، اذ بذلك الحمل يصدق الوجود عليها^(٤٨)، فجنة اللقاء^(٤٩)

الطبع) حيث قال: «فالتقدم والتأخر وان كانا ماهية (أي من حيث الوجود لا بنفس الماهية) لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي (لا الماهية)؛ فقوله ماهية منصوب مفعول مقدم لقوله يصحب، ومعنى البيت أن التشكيك في الوجود بذاته، وفي الماهية بواسطة الوجود، أي الحمل الشائع يصحب الماهية وواقع فيها مثل الوجود. وقد تقدم بيان الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي في البحث عن الوجود الذهني (ج ٢ - ص ١٥٥ من هذا الطبع). (ح. ح)

(٤٨) ومن هنا قال بعض العرفاء: «ان الماهيات وجودات عوارض وجودات». وقال بعضهم: «ان الاعيان الثابتة شعور ذاتية» ايضاً فهذا ونظايره باعتبار الحمل الشايح لا باعتبار الحمل الأوّلي، فان شيعة الماهية بهذا الحمل لا وجود ولا شأن ذاتي لمن هو حقيقة الوجود.

(٤٩) لما كان لسان هذه الفريدة في أن الانسان يصير بالعلم عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، أنهاه بجنة اللقاء وجنة الصفة فقال إن غرس المعرفة بشمرها تين الجنة. وقد قال رسول الله - ص - : «أنا مدينة الحكمة وهي الجنة وأنت يا علي بابها» كما تقدم في تعليقه منا على خطبة الكتاب (ج ٢ من هذا الطبع ص ٣٩).

ثم رغب النفوس في هذا الغرس فقال: إن تفرسوا فمثل هذا الغرس اغرسوا، وفي ابتغائه بجد نافسوا؛ وفيه اشارة الى قوله سبحانه في سورة المطففين: «و في ذلك فليتنافس المتنافسون». و جنة اللقاء هي جنة الذات وهي نتيجة قرب الفرائض، قوله سبحانه في آخر الفجر: «وادخلى جنّتي»، و جنة الصفة هي نتيجة قرب النوافل.

وأما قوله: «و اصل الإطلاق من باب المشاكلة» فقيل: «إن الخلق بمعنى الطبع والسجية، وهو فينا على الحقيقة وفيه تعالى على نحو المشابهة»؛ ولكن أسلوب البحث والمقام ناطق بأن اصل إطلاق الجنة على الجنّتين المذكورتين أعني جنة الذات و جنة الصفة من باب المشاكلة بين الجنة المعهودة و بين هاتين الجنّتين.

وقد أفاد العلامة القيصري في شرحه على اوائل الفصّ الاسماعيلي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر بقوله الشريف: «اعلم أن الجنة في اللغة عبارة عن ارض فيها اشجار كثيرة بحيث تستر الارض بظلها مأخوذ من الجنة وهو الستر فالجنة من الجن الذي هو الستر. وفي اصطلاح علماء الظاهر عبارة عن مقامات نزهة و مواطن محبوبة من الدار الآخرة وهي جنة الأعمال والأفعال. و للعارفين جنات آخر غيرها وهي جنات الصفات أعني الاتصاف بصفات ارباب الكمال و التخلص باخلاق ذى الجلال و هي على مراتب كما أن الأول على مراتب. و لهم جنات الذات و هي ظهور ربّ كل منهم عليهم،

- مفعول مقدم - وجنة الصفة، وهي اصطلاح العرفاء^(۵۰)، أي الاتصاف بصفات الله جل مجده، كما في الحديث: «تخلقوا باخلاق الله»^(۵۱). واصل الاطلاق من باب المشاكلة. يثمر للكمل غرس المعرفة، إن تغرسوا فمثل هذا، أي غرس المعرفة إغرسوا؛ وفي ابتغائه بجد نافسوا، أي راغبوا هذا حث على طلب المعرفة.



مرکز تحقیقات کپیوتر علوم رسدی

و استتارهم عنده فی أربابهم ... (ط ۱ - ص ۲۰۵).
واعلم أن الاصل السادس من الفصل الأول من باب كشف السر الكلى من مصباح الأنس يحوى مطالب مفيدة مناسبة لما فى المقام جداً فان شئت فراجع. (ط ۱ من الرحلى - ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

(ح. ح)

(۵۰) و هى الجنة المعنوية من تجليات الصفات و الأسماء الإلهية، و هى جنة القلب.
راجع: اصطلاحات الصوفية، كمال الدين عبدالرزاق القاشانى، ص ۴۱، تحقيق الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر، ط بيدار. (م. ط)

(۵۱) این حدیث را در مجامع روایى نیافتیم گرچه بین عرفا و حکما متداول و مشهور است، به عنوان نمونه: غزالی در احیاء العلوم، ج ۴، ص ۶۱ و ۲۱۸ و در المقصد الأسنى ص ۱۶۲ و نیز مرحوم فیض کاشانى در علم الیقین ج ۱، ص ۱۵۳، تحقیق بيدار، ذکر کرده اند. (م. ط)



مركز بحوث وتطوير علوم إرسوى

الفريدة الثانية:
في
المعاد الجسماني



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفريدة الثانية في المعاد الجسماني

مَنْ قَصَرَ الْمَعَادَ فِي الرُّوحَانِي قَصَرَ كَالْحَاصِرِ فِي الْجِسْمَانِي
وَجَامَعَ بَيْنَهُمَا جَافِئِزاً وَقَصَبَاتِ السَّبْقِ كَانَ حَائِزاً
ثُمَّ هُمْ تَشْتَبَهُوا فِي الْقَوْلِ فِي عَوْدِ عَيْنِ الْبَدَنِ أَوْ مِثْلِ
وَكُلِّ وَاحِدٍ فَهَلْ فِي كُلِّ مِنْ عَضْوٍ أَوْ تَخَطُّطٍ أَوْ شَكْلِ
وَقِيلَ ذَا الْأَخِيرِ لَمْ يُوجِبْ أَحَدٌ إِذْ كَوْنُ أَهْلِ الْجَنَّةِ جَرْدٌ أَوْ رَدٌ
وَالْجَانِ فِي الشَّبَابِ مِنْ عَاقِبِ أَلِهٍ فِي الشَّيْبِ لَيْسَ عَادِلاً عَنْ مَعْدَلَةٍ
وَبَعْضُهُمْ قَدْ صَحَّحُوا الْجِسْمَانِي بِالْجَرَمِ مِنْ أَفْلَاكِ أَوْ دَخَانِ
يَكُونُ مَوْضِعاً لِتَصْوِيرَاتِهِمْ مِنْ نَائِرَاتِهِمْ وَتَنْوِيرَاتِهِمْ
وَبَعْضُهُمْ صَحَّحَ بِالتَّنَاسُخِ وَأَخَذَ جِنْسَ كُلِّ خَلْقٍ رَاسِخِ
وَفِرْقَةً بِحِفْظِ أَجْزَاءِ فِرْدَةٍ تَصِيرُ ذِي الْوَصْلِ ذَاتٍ وَحِدَةٍ
وَقَالَ الْإِشْرَاقِيُّ بِالمِثَالِ وَالْأَنْفُسُ الْأَنْفُسُ فِي الْأَقْوَالِ

الفريدة الثانية في المعاد الجسماني^(١)

من قصرَ وحصر المعاد في الروحاني، قصرَ وفرط وهم بعض من الفلاسفة^(٢) اتباع المشائين زعماً منهم:

«أنّ البدن ينعدم بصورته واعراضه، لقطع تعلق النفس عنها، فلا يعاد بشخصه، اذ المعدوم لا يعاد؛ والنفس جوهر باق، لا سبيل للفناء إليها، فتعود إلى عالم المقارقات.^(٣) وان القوى البدنية منطبعة في البدن^(٤)، فإذا انتفى المحل، انتفى الحال. وإذا لم يبق القوى

(١) قد تقدمت إشارات منا إلى المعاد الجسماني ومعنى الجسم فيه في صدر الفريدة الأولى من هذا المقصد. ثم قال صدر التألهين في آخر الفصل الخامس والعشرين من المسلك الثالث من الأسفار (ط ١ من الرحلى - ص ٢٣٠): «فاعلم وتيقن أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الأفعال هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وعضائه بالعدد - إلى أن قال: وهذه الطبيعة المطبعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس، والأخرى بائدة هالكة، وفي هذا سرّ المعاد الجسماني...». فاعلم أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس هي الطبيعة المطبعة، والطبيعة الموجودة في عناصر البدن هي الطبيعة العاصية فتدبر. (ح . ح)

(٢) المبدأ والمعاد، ملاصدرا، ص ٣٧٤، تصحيح ومقدمه سيد جلال الدين آشتياني، ط النجمن حكمت و فلسفه سال ١٣٥٤. مطالب مصنف (ره) ناظر است به قول جالينوس كه آخوند آنرا نقل نموده است. جهت تحقيق بيشرت مي توانيد به رساله زاد المسافر آخوند ملاصدرا كه در باب معاد جسماني است كه با تصحيح و شرح استاد آشتياني توسط النجمن حكمت و فلسفه به طبع رسیده مراجعه كنيد. (م. ط)

(٣) ليس لكل نفس التخطي إلى عالم المقارقات، إلا من صار عقله النظري وقوته العلامة بالفعل، وهو الكامل في الحكمتين العلمية والعملية. والكامل في الحكمة العلمية خاصة كما مرّ وهؤلاء هم الاقلون، فيلزم ان يظل من عداهم والجوهر المجرد لا سبيل للفساد إليه.

(٤) أي في المتعلق الاول للنفس وهو الروح البخاري الذي هذا البدن غلافة والقوى عندهم كفيات أو

المدركة للجزئيات، فكيف يدرك الحور والقصور أو النار والزمهرير؟ وكلها جزئيات، والباقي ليس إلا النفس المدركة للكليات والمعقولات فقط. فيكون المعاد روحانياً لا جسمانياً.

والجواب عن الأول: ان الصورة لا تنعدم^(٥)، بل تبقى دهرأ كما سيأتي^(٦). والمتكلمون، بعضهم اجابوا بجواز إعادة المعدوم بعينه؛ ومن لم يجوزها منهم، اكتفوا في جانب البدن بالمثلثة قائلين بان المكلف بالحقيقة ليس إلا النفس^(٧)، وهو الملتذ والمتألم، فهو المثاب والمعاقب، فلا يلزم جور.

وعن الثاني: ان للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً^(٨) وشمأ وذوقاً ولمساً وغير ذلك، تدور معها حيثما دارت، بل قوة الخيال هذه ثبت تجردهما من قبل^(٩) والقائلون بعالم

صور حالة حلولاً سريانياً في الارواح البخارية التي في تجاويف البدن، فاذا فسد البدن واقشع وتفرق الروح البخاري لم تبق القوى. والنفس الناطقة لم تدرك بذاتها إلا الكليات والمجردات، وعندهم لقاء الحور كناية عن مشاهدة المجردات والأكل والشرب عن التغذية المعنوية بالمعقولات والهيمان في جمال الله وجلاله، وقس عليه ويرد عليه ايضاً ما أوردنا على الاول.

(٥) قد دريت أن البدن الأخرى هو البدن الدنيوى بعينه و بشخصه، و الامتياز بينهما ليس أأ بالكمال والنقص. (ح . ح)

(٦) من قولنا: «فغي وعاء الدهر كلّ قد وقى» فكل صورة كما يمتنع ارتفاعها عن مرتبتها التي لها في نفس الامر، كذلك يمتنع ارتفاعها عن مطلق نفس الامر، لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها كيف ولو ارتفعت لزم زوال علم الله تعالى. وفي الدعاء: «يا من لا ينقص من خزائنه شيء».

(٧) بشرط ان يعتقدوا بتجردها فيكون تشخص البدن بها.

(٨) فالقوى التي في البدن اخلال لما في النفس وبالتالي في النفس تدرك في النوم والسكر والمرض وفي الكشوف الصورية المحسوسات الجزئية ومن هنا يقول العارف:

آن چون زر سرخ واین حس همجو مس	پنج حسی هست جز این پنج حس
صحت آن حس ز ویرانی بدن	صحت این حس ز معصوری تن
صحت آن حس بجوید از حبیب	صحت این حس بجوید از طبیب

على ان المعاد الجسماني من ضروريات الدين؛ وانكار ضروري من ضروريات الدين ان لم يكن لشبهة كفر نعوذ بالله.

(٩) وكذا البطاسيا وغيرها مجردة سيما الوهم تجرداً نازلاً وبرزخياً.

المثال (١٠) في مندوحة من ذلك. (١١)

وأما الشيخ رئيس المشائين، فإنه لم ينكر المعاد الجسماني حاشاه عن ذلك، إلا أنه لم يحققه بالبرهان، كما يظهر لمن نظر في «إلهيات الشفاء» (١٢) و (١٣)

كالحاصر للمعاد في الجسماني، وهو كثير من الإسلاميين من الظاهريين المنكرين لعالم العقول، بل لعالم المفارقات مطلقاً، حتى النفوس المجردة، فليس الإنسان عندهم شيئاً، سوى هذه البنية المحسوسة المركبة من اللحم والشحم والعصب والرباط والعروق، وما شاكلها وما يحلها من الأعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة، هي الصورة الانسانية عندهم. وتلك الاجسام مادتها، والقيامه ليست عندهم إلا إعادة هذه الاجساد بمادتها السيالة القابلة للكون والفساد وفيه أيضاً نقص وقصور:



(١٠) وذلك لما دريت من أن النفس تسكن في بحر كنهها الجوهرية من الصور الطبيعية، وتكتسى بصور ملكات اعمالها المثالية. (ح . ح)

(١١) فإن النفس التي اكتست هذه الصورة الطبيعية هاهنا تكتسى الصور المثالية هناك، فانها تحركت حركة جوهرية واستكملت فاستغنت عن الصورة الطبيعية مستكفية بالصورة المثالية المنبعثة عن ذاتها. والصورة المثالية باطن ذات الصورة الطبيعية، وهي هي، فإن الشخص هو النفس، وهي محفوظة فيهما؛ وشيعة الشيء بالصورة وقال تعالى: «ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض»، وقرأ بفتح واو الصور ايضاً.

والنفخة نفختان: نفخة تطفئ النار، ونفخة تشتعلها؛ فبنفخة الأمانة تطفئ هذه السرج عن هذه المسارج، فصعقت الارواح وفنت وجوداتها التعلقية بهذه الصور الطبيعية لفسادها وتفرقها، وبنفخة التشميل والابقاد تشعل الصور البرزخية والاخروية وتثبت هذه الانوار بتلك الصور وهذه النفخة مثل ما قال تعالى: «ونفخت فيه من روحي» وإلى نفخة التشميل إشارت تعالى بقوله: «ثم نفخ فيه اخرى فإذا هم قيام ينظرون» أي قيام بقيومية الحق تعالى يظهر ذلك لمن اخذ كل الموجودات الامكانية ناظراً إلى السلسلة الطولية الصعودية حتى يرى انساناً كبيراً كادحا إلى الله تعالى.

(١٢) قد تقدم في أول هذا المقصد نقل كلامه من إلهيات الشفاء و كلامنا في بيان ما أفاد. (ح . ح)

(١٣) قال في فصل السابع من مقالة التاسعة من إلهيات (في المعاد) بهذه العبارة: ثم كذلك حتى يستوفى في النفس هيئة الوجود كله. ج ٢، ص ٤٢٦، سطر ٢ ط قاهره. (م. ط)

أما عقلاً فلا يخفى،^(١٤)^(١٥) وأما نقلاً فلقوله تعالى: «ورضوان من الله أكبر»^(١٦).
 وقول أمير المؤمنين علي(ع): «ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً لجنّتك، بل
 وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»^(١٧). وقوله(ع): «فهيني»^(١٨) صبرت على عذابك
 فكيف أصبر على فراقك؟»^(١٩) وغير ذلك من النقلات.

وأقائل فحل جامع بينهما^(٢٠)، أي بين المعاد الروحاني والمعاد الجسماني،

(١٤) إذ لو حصروا المعاد في الجسماني بمعنى حشر النفوس بالصور المثالية والصرفة الاخروية لكان قصوراً
 حيث عطلوا النفوس الكاملة عن البلوغ إلى غاياتها، لأنها المستصغرة للغايات الجزئية الصورية الطالبة
 للاتصال بالارواح المرسلّة، بل محض القرب من الحق تعالى؛ والقرب منه التخلق باخلاقه والتحقّق
 كما ورد: «يا نعيمى وجتتى».

گمرت عزتی هست در بارگاه به نعمت مشر غافل از یاد شاه
 كيف وهؤلاء قالوا: «بإعادة هذه الاجسام بمادتها»، ولفظ الجسم المادي أو الطبيعي مساوق للجسم
 الدنيوي؛ فتكون دنيا لا عقي ويكون مغياً لا غاية، لأن الغاية لنشأة لا بد أن تكون نشأة أخرى اشرف
 منها، فعطلوا الكل عن الوصول إلى الغاية وقال تعالى: «أبحسب الانسان ان يترك سدى».
 (١٥) وقد تقدّم في الرقم الثاني عشر مما نقلناه من كتابنا «الف كلمة و كلمة» أن أحوال النشأة الأخرى
 لو كانت عين ما في هذه النشأة لم تكن الدار الآخرة داراً آخرة، بل هي الدار الأولى أيضاً. (ح . ح)
 (١٦) سورة التوبة، آية ٧٢.

(١٧) بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٢٣٤، ج ٦٩، ص ٢٧٨، ط بيروت. (م. ط)
 (١٨) أي سلمت اني صبرت وأما فسرت به - لأن هب صيغة امر غير متصرف بمعنى ظن والظن لا يليق
 بجناب القدس، ثم ان الاولين كانا في اثبات الجنة الروحانية وهذا في النار الروحانية. وقيل:

«الاهى چون آتش فراق داشتی بآتش دوزخ چکار داشتی»
 فهذا عذاب روحاني لان الجسماني هو الآلام والارجاع كالتفريق بالنار والتجميد بالزمهرير والعذاب
 الروحاني كالهموم والغموم والحسرة كما في القرآن المجيد: «يا حسرتى على ما فرطت في جنب
 الله».

(١٩) بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ١٩٦ ط بيروت (الدعا لكمال بن زياد النخعي). (م. ط)
 (٢٠) ناظر الى كلام صدر المتألهين في الفصل الثاني من الباب الحادى عشر من رابع الاسفار فإنه بعد ما
 أقام في الفصل الأول من ذلك الباب أحد عشر اصلاً في اثبات المعاد الجسماني قال:
 «فصل في نتيجة ما قدّمناه و ثمرة ما أصلناه، أقول: إن من تأمل و تدبّر في هذه الاصول و
 القوانين الإحدى عشرة التي أحكمنا بنيانها وشيدنا أركانها يبراهين ساطعة و حجج قاطعة
 لامعة مذكورة في كتبنا و صحفنا سيما هذا الكتاب تأملاً كافياً و تدبّراً وافياً بشرط سلامة

جا فائزاً^(٢١) وقصبات السبق في مضمار العلم والمعرفة كان حائزاً، أي جامعاً؛ لأنّ
الآدميين ثلاثة أصناف^(٢٢): المقربون، واصحاب اليمين، واصحاب الشمال.
والعوالم ثلاثة^(٢٣): عالم الصور الطبيعية المادية الدائرة، وعالم الصور الدائمة

فطرته عن آفة الغواية والإعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية والافتخار والاستكبار
لم يبق له شك وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد، ويعلم يقيناً وبحكم بأن
هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له أن المعاد في المعاد مجموع
النفس والبدن بعينهما وشخصهما، وأن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه... (ط ١ - ج ٤ -
ص ١٥١). (ح - ح)

(٢١) لأن الخلق طبقات، فالمجازاة متفاوتة، بل الشخص الواحد ذو درجات متفاضلة، فابن اللطيفة
النفسية؟ وأين اللطيفة الروحية والسريه؟ فلكل منها محبوب ومرغوب وجزاء يليق بحالها، وكل
ميسر لما خلق له واللذائذ الحسية والمبهجات الصورية للكُمل في العلم والعمل كالظل الغير الملتفت
إليه بالذات والتفاتهم بباطن ذواتهم وما فوقهم، فلهذا قسمنا كلاً من الثلاثة إلى الثلاثة.
(٢٢) العالم في تركيبه كالانسان لذا قيل له انسان كبير، و الانسان عالم صغير عند الجمهور و بالعكس
عند المحققين. ثم اعلم أن السؤال الرابع عشر من أسئلة خاتمة الكتاب من مصباح الانس في البحث
عن تطبيق أجزاء العالم الصغير مع أجزاء العالم الكبير في المقام مطلوب جداً (ط ١ - ص ٣١٤).
(ح - ح)

(٢٣) نظام العالم مع وحدته الشامة الكاملة الدالة على وحدة صانعه عزوجل ينقسم على حسب
الأغراض والأنظار بأنحاء عديدة كما تدلك عليها الآيات والروايات و الصحف الكريمة العلمية،
وقد اشرنا الى نبذة منها في عدة نكات من كتابنا «الف نكتة و نكتة» ترشدك اليها فهرسته المدون
في آخره.

و وجه آخر في تعدد العوالم لطيف و دقيق جداً تجده في رسالتنا المصنوعة في «الرتق و الفتق»، و
ذلك الوجه هو العدد الرابع من المسائل المستتجة من الرتق و الفتق. تلك الرسالة هي الكلمة ٣٢٣
من كتابنا: «الف كلمة و كلمة».

و المصنف في قوله: «و العوالم ثلاثة...» ناظر الى عبارة صدر المثلهين في الاسفار حيث قال في آخر
الفصل الأول من الباب الحادى عشر من كتاب النفس (ط ١ - ج ٤ - ١٥٠): «الأصل الحادى عشر
انك قد علمت أن أجناس العوالم و النشئات مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلاثة و ان كانت
دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض: أدناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة، و أوسطها
عالم الصور الإدراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للامكانات و الاستعدادات القابلة
للمتضادات، و أعلاها عالم الصور العقلية و المثل الإلهية؛ فاعلم أن النفس الانسانية مختصة من بين

القائمة بذواتها لا بالمادة.

وعالم المعنى والادراكات ثلاثة: حسّي، وخيالي، وعقلي؛ وكل ادراك بمنزلة كوة إلى عالم من العوالم.

فمن غلب عليه التعلق^(٢٤) بالصور الدنياوية الدائرة واللذات العاجلة والغايات

الموجودات بأن لها هذه الأركان الثلاثة مع بقائها بشخصها فللإنسان الواحد من مبدء طقوليته كون طبيعي وهو بحسبه إنسان بشري؛ ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصنّف ويتلطف شيئاً فشيئاً في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفساني وهو بحسبه إنسان نفساني آخرى يصلح للبعث والقيام، وله أعضاء نفسانية وهو الإنسان الثاني؛ ثم قد ينتقل من هذا الكون أيضاً على التدرج فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه إنسان عقلي وله أعضاء عقلية وهو الإنسان الثالث كما ذكره معلّم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا... ٤.

وكذلك قد أفاد في الفصل الثامن من الباب المذكور (ط ١ - ج ٤ - ص ١٥٩) بقوله: «تذكرة توضيحية: إن اجناس العوالم والنشآت ثلاثة: أحديها النشأة الأولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات؛ وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المقدرات والمحسوسات الصوريات بلا مادة؛ وثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقلية والمثل المفارقات؛ فالنشأة الأولى بائدة دائرة متبدلة زائلة بخلاف الأخيرتين، وخصوصاً الثالثة وهي مأوى الكمل ومرجع الكاملين ومعاد المقرين. والإنسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة: مشعر الحس ومبدأه الطبع، ومشعر التخيل ومبدأه النفس، ومشعر العقل ومبدأه العقل... ٤. (ح . ح)

(٢٤) متفرع على قوله: «إن الآدميين ثلاثة أصناف...» قال تعالى شأنه في أول سورة الواقعة من القرآن الكريم: «وكنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة، وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة، والسابقون السابقون أولئك المقربون - إلى أن قال في آخرها: فأما إن كان من المقرين فروح وريحان وجنة نعيم، وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين، وأما إن كان من المكذبين الضالين فنزل من حميم وتصلية جحيم...».

وأما كان من غلب عليه التعلق بالصور الدنياوية اليه حسرة وندامة لأن اليوم بمعنى ظهور الأشياء ومن أسامى الآخرة يوم تبلى السرائر، فيرى نفسه قد حشرت بصور ملكاته السيئة، ويعلم أنه إنسان محشور بتلك الصور القبيحة الموحشة التي يفرّ منها حميمه وقرينه - يوم يفر المرء من أخيه، وأمه وأبيه، وصاحبته وبنيه - ويرى أبناء نوحه في روح وريحان وجنة نعيم فيصير اليه حسرة وندامة من خسارته وحرمانه... (ح . ح)

الوهمية الفانية، فهو بعد وفاته أليف حسرة وندامة، ورهين نكال ووبال، وله عذاب أليم.

ومن غلب عليه التعلق بالصور الدائمة الأخروية^(٢٥) واللذات الآجلة الباقية، ككنكاح الحور وسكنى القصور وغير ذلك. فمآله له إلى النعيم، وإلى ما هو منتهى همته. وان غلب عليه التعلق بالمعنى^(٢٦) واللذات العقلية، والوصول إلى الوطن الأصلي، فمآله الانخراط في سلك العقول المجردين، والقيام عند رب العالمين، والاستغراق في شهود جماله وجلاله. وهذا قول كثير من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء، وكثير من علمائنا الامامية، وجماعة من المتكلمين.

ثم هم أي هؤلاء القائلون بالمعادين، تشتتوا في القول بالمعاد الجسماني، في باب عود عين البدن، أو عود مثل له؛ وكل واحد من العينية والمثلية. فهل يشترط في كل واحد من عضو، أو تخطيط، أو شكل أم لا؟ بل يكفي العينية أو المثلية في المجموع^(٢٧) من حيث المجموع.

وقيل^(٢٨): «ذا الاخير» أي اشتراط العينية أو المثلية في كل واحد واحد منها، وهو مفعول مقدم - لقولنا: لم يوجب أحد، اذ كون أهل الجنة جرداً وردد الإشارة إلى قوله «ص»: «أهل الجنة جرد مُرد»^(٢٩). ومما يدل أيضاً عليه قوله (ع): «ان أول زمرة

(٢٥) أي التعلق الصادق بتلك الجزئيات الدائمة بان اصلح عقله العملي بترك الجزئيات الدائرة واللذات الفانية العاجلة وعبد الله مخلصاً بلا رياء فله خير الجزاء «انه لا يضيع أجر من أحسن عملاً».

(٢٦) أي مقصود الكل كما قيل: «الكل عبارة وانت المعنى».

(٢٧) ولا يلزم في كل واحد، لانه اذا كانت النفس المتعلقة بالصورة الدنيوية والصورة البرزخية والأخروية واحدة شخصية وكانت هي المشخصة لها كما في مراتب الاسنان، لهذه الصورة الطيفية كانت الصور شخصاً واحداً وان كان لها مراتب متفنته ودرجات متميزة، فان التميز غير التشخيص، فلا بأس بتميزات وتفتنات في تشخيص واحد، فالثلية في المجموع ايضاً بملاحظة البدن بشرط لا بالنسبة إلى النفس وأخذ وحده، والأ فمع ملاحظته بشرط شيء اولا بشرط، فلا يكون إلا العينية.

(٢٨) ناظر به مطالب مبدأ و معاد ملاصدرا است، ص ٣٨٥، طبع انجمن حكمت و فلسفه. (م.ط)

(٢٩) المسند، احمد بن حنبل ج ٢، ص ٢٩٥، ٣٤٣، ٤١٥، ج ٥، ص ٢٤٣. (م.ط)

يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر، ثم الذين يلونهم، كاشد كوكب دري في السماء اضاءة»^(٣٠). وقال «ص» في صفة أهل النار: «ضرس الكافر يوم القيامة، مثل جبل أحد»^(٣١). ونظير ذلك.^(٣٢)

وإذ الجان في الشباب^(٣٣) من عاقب له أي لذلك الجاني في الشيب ليس عادلاً^(٣٤) من العدول عن معدلة، فلا يقال: أنه معاقبة لغير الجاني، وإن المعاقب ظالم. وبعضهم كالشيخين «أبي نصر» و«أبي علي»^(٣٥) قد صححوا المعاد الجسماني: «بالحجر من

(٣٠) المسند احمد بن حنبل، ج ٢، ص ٢٤٧ و ٢٣٢ و ٢٥٣ و ٢٥٧ و ٢٤٣ و ٤٧٣ و ٥٠٢. (م. ط)

(٣١) المسند، احمد بن حنبل، ج ٢ ص ٣٢٨ و ٣٣٤ و ٥٣٧ ط احياء التراث العربي، بيروت. (م. ط)

(٣٢) مثل قوله (ع): «يحشر بعض الناس على صور تحسن عندها القرود والخنازير» ومثل: «يحشر مخالف الامام ورأسه رأس الحمار».

(٣٣) الجان بكسر التون مخفف الجاني. ناظر الى عبارة الاسفار: «فان قلت: فعلى هذا يكون المئاب و المعاقب بالذات و آلام الجسمانية غير من عمل الطاعة و ارتكب المعصية قيل في الجواب العبرة في ذلك بالادراك و انما هو للروح و لو بواسطة الآلات و هو باق بعينه و لهذا يقال للشخص من الصباء الى الشيخوخة إنه هو بعينه و ان تبدلت الصور و المقادير و الأشكال بل كثير من الأعضاء و القوى، و لا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب إنها عقاب لغير الجاني» (ح. ح)

(٣٤) لما ذكرنا ان التشخيص والهوية بالنفس ولانه قد مضى ان التشخيص الحقيقي بنحو من الوجود، والمراتب والدرجات جائزة على وجود واحد. وان التميز والتخصيص والتعین كلها غير التشخيص، بمعنى منع الصدق على كثيرين.

(٣٥) مصنف در اسرار الحكم (ص ٣٣٦ بتصحيح و تعليق استاد علامه شعراني - قدس سره -) گوید: «فصل در نقل اقوالی است در معاد جسمانی: یکی قولی است که به شیخ رئیس و فارابی منسوب است که اجرام فلکیه موضوع تخیل نفوس متوسطین، و جرم دخیانی موضوع تخیل نفوس ناقصین باشد، یعنی کره دهم باشد تحت فلک قمر و فوق کره نار، پس گویند که این نفوس چون مفارقت کنند و بدنی هستند و تعلق ندارند به آنچه‌هایی که أعلى از بدن و بدنی است منجذب می شوند به سبب تعلق به عالم صور باجرام سماویه و نحوش، نه این که نفوس آنها باشند و مدبر آنها که این محال است، بلکه آنها موضوع تخیل اینها باشند، پس تصور خواهند کرد صور موعوده را که معتقد آنها بوده اند باخبار و انذار نبوات و ولایات...» (ح. ح)

(٣٦) فهذا وان لم يكن كقول بعض المتكلمين وبعض آخر من الفرق، إلا انه قول بالجسماني وبدلوا جهدهم واستفروا وسعهم في اثباته، فان القائل بالروحاني فقط لا يقول بالصور الجزئية والجسمية

افلاك أو من دخان، حتى يكون موضوعاً لتصويراتهم، لكون القوى المدركة للجزيئات جسمانية من نواتهم، ان كانوا من الأشقياء وتنويراتهم، ان كانوا من السعداء. قد ذكر الشيخ الرئيس في كتابه «المبدأ والمعاد»^(٣٧): «ان بعض أهل العلم ممن لا

اصلاً، والصور الجسمانية عنده مقصورة على الطبيعية، ويقول: بالتلازم بين مطلق الصورة والمادة وهي كما انها كائنة فهي فاسدة غير باقية. وقد عرفت فسادها.

(٣٧) ذكر في الفصل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه المترجم بقوله: «فصل في السعادة والشقاوة الوهمية في الآخرة دون الحقيقية» (ص ١١٤ - ط طهران باهتمام عبدالله نوراني). وقد ذكر الشيخ نحو ما في المبدأ والمعاد في النمط الثامن من الاشارات حيث قال في الفصل السابع عشر منه: «تنبيه: واما البله فانهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه ولعل ذلك يقضى بهم آخر الأمر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين...».

والعلامة نصير الدين الطوسي قال في شرح هذا الفصل من شرحه على الاشارات: «اعلم أن من القدماء من زعم أنها (أى نفوس البله) تفتى لأن النفس إنما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطلة في الوجود، لكن الدلائل (وهي أدلة تجرد النفس الناطقة) الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى تقيض هذا المذهب.

ثم القائلون ببقائها قالوا: انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذى، والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله. ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله - عليه السلام - : اكثر أهل الجنة البله: ثم انها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك، وكانت مما لا تدرك إنا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى أنها تتعلق بأجسام آخر ولا يخلو إما أن لا تصير مبادئ صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه، أو تصير فتكون نفوساً لها (أى فتكون تلك النفوس البله نفوساً لتلك الأجسام الأخرى) وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ. أما المذهب الأول (وهو أن لا تصير النفوس البله مبادئ صورة لأجسام آخر) فقد أشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد، وذكر أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف في ما يقول واطنه يريد الفسارابي قال قولاً ممكناً وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن...».

وقال الشيخ الأكبر في الفص الشيعي من فصوص الحكم: «وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا...» وقال العلامة القيصري في الشرح في بيان الترقى بعد الموت: «وهذا الترقى ليس مخصوصاً بطائفة دون طائفة لأن العارفين ببعض التجليات يحصل لهم البعض الآخر فيحصل لهم الترقى؛ وكذا المحجوبون من المؤمنين والمشركين والكافرين فان انكشاف الغطاء عنهم ترقى؛ وظهور احكام اعمالهم ترقى، وشهود انواع التجليات وإن لم يعرفوا

يجازف فيما يقول».

وقال العلامة الطوسي «قدس سره»: «واظنه يريد الفارابي»^(٣٨) قال: «قولا ممكناً وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن وهم بدنيون، لا يعرفون غير البدنيات»^(٣٩)، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان، فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية، أمكن أن يعلقهم^(٤٠) تشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها النفس، لأنها طالبة؛ وهذه ماهيات هيئة الاجسام، وهذه الأبدان ليست بأبدان انسانية أو حيوانية، لأنها لا تتعلق بها، إلا ما يكون نفساً، لها فيجوز أن يكون اجراماً سماوية،

حقيقتها ترق، و حصولهم في البرازخ الجهتية والجنائية ايضاً ترق لوصولهم فيها الى كمالهم الذاتي، و ارتفاع العذاب عنهم بعد انتقام المنتقم منهم ترق، و شفاة الشافعين لهم ترق... (ط ١ - من الحجري - ص ٢٨٤). و كذلك تكلم الشيخ الاكبر في التكامل البرزخي في آخر الفص العزيري من فصوص الحكم، فراجع الشرح المذكور (ط ١ - ص ٣١٣).

أقول: قد ثبت و تحقق في الشريعة الغراء المحمدية - صلى الله عليه و على آله و سلم - حصول التكامل للنفس في البرزخ بلا كلام، و النكتة ٦٣٧ من كتابنا «الف نكتة و نكتة» تبحث عن التكامل البرزخي، و لعل كلام الفارابي و الشيخ المذكورين يعاون و يعاضد العقل و الفكر في فهم ذلك المطلب الأنسي و البغية العليا لأن ثبوت التكامل لا يتحقق بدون مادة و في البرزخ تكامل: و لكن صدر المتألهين قد بالغ و شدد في رد كلام الشيخين ابي نصر و أبي علي في الفصل السابع من الباب العاشر من نفس الأسفار (ط ١ - ج ٤ - ص ١٣٥-١٤٠) فتدبر. (ح - ج)

(٣٨) شرح الإشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٣٥٥، ط دفتر نشر الكتاب. (م. ط)

(٣٩) ولا يعرفون ان التعلق بالبدن وقواه جهة فقر النفس وعدمه، و جنبه التعقل حين صارت عقلاً بسيطاً جهة غناه، و ان الوصول إلى الغاية بحصول الغنى عن البدن قواه، و ان كثيراً من الجزئيات حسناتها و مرغوبيتها بمدخلة البدن، فيستحسنها النفس و لا تدري انه من تسويلات الطبيعة مثلاً الماء البارد يجتلى عليك لاجل صفراء هاجت في حشاك، و أنت تستعظمه بل تستعبده باطناً و تذهب نفسك عقبه سيمًا في صميم الصيف أو تستحسن الوقاع بحرارة في منيك تدغدغ الأوعية، و تذهب عنك الراحة ولو لم تكن الحرارة لم تكن هذه الجلوة بهذه المثابة لهذا و لا لذاك فأياك و ان تشبهه عليك ما مرغويته و حسنه بمجرد حكم العقل الصحيح، و ما هما فيه بمشاركة البدن و احواله فكن بمعزل عنه و لا تعلق به اذ تشبثت يوماً بقلبك حسرات.

(٤٠) خبر لقوله: «أن هؤلاء...» (ح. ح)

لأن يصير هذه الأنفس أنفساً لتلك الأجرام، أو مديرة لها، فإن هذا لا يمكن^{(٤١) (٤٢)}، بل يستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل؛ ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده، وفي وهمه، فإن كان اعتقاده في نفسه، وافعاله الخير شاهدت الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلتها، وإلا فشاهدت العقاب كذلك.

قال: «ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة^(٤٣)، ويكون مقارباً لمزاج الجوهر المسمى روحاً، الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به، لا بالبدن^(٤٤). هذا ما لخصه المحقق الطوسي من كلامه.

ولصدر المتألهين «قدس سره» على هذا القول، اعتراضات كثيرة، مذكورة في أكثر كتبه، وفي موضعين من «سفر النفس، من الأسفار»، «كلزوم التناسخ بسبب التعلق بالفلك وشبهه»، «وآباء الفلك عن التأثير من العلل الغريبة»، «وكعدم ما يصون الجرم الدخاني عن^{(٤٥) (٤٦)} التبدد والتحلل والفساد»، «وكعدم المطابقة بينه

(٤١) لأنه يصير تناسخاً كالأول، بل هذا امتحل لأنه في الأبدان الانسانية والحيوانية لا روح بعد، بل اذا صارت اجنة تامة استدعت الارواح تعلقت الارواح المفارقة بالموت بها عند قائلية.

وأما الافلاك فهي حية ناطقة ذوات نفوس منطبعة ونفوس كلية. فكيف يتعلق بها نفوس أخرى؟ فلو جاز كان مثل ان تعلق النفس بيدن حي انساني أو حيواني، وهذا مما لم يجوزه التناسخية ايضاً.

(٤٢) لأنه تناسخ باطل. وقوله: «بل يستعمل تلك الأجرام لامكان التخيل...» ينبغي في المقام التوجه إلى وجوه التعلق لأنه على أنحاء كتعلق الانسان بما له وولده، وكتعلقه بمرآة مثلاً لرؤيته وغيرها من أنحاء أخرى تعد من العلاقة العشقية، فتبصر. (ح. ح)

(٤٣) ويكون جرمأ ابداعياً منحصرأ نوعه في شخصه كما في «الاسفار» وقال: «ان الشيخ الاشراقي خالف ذلك القول في تعلق نفوس الاشقياء بالاجرام الشريفة الفلكية. وانه قال: وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كروي غير منخرق هو نوع بنفسه، ويكون برزخاً بين العالم الاثيري والعنصري، فيتخيلون به من اعمالهم السيئة مثلاً من نيران وعقارب تلدغ وحيات تلسع وزقوم يشرب وغير ذلك».

(٤٤) شرح الإشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٣٥٦. (م. ط)

(٤٥) فان الروح الحيواني هذا البدن باغشيته واعصابه وشرايينه التي جعلها الله تعالى ذات طبقتين وغيرها صائته، وهذا الجرم الذي قالوا به لا صائن له.

(٤٦) أى كيف يصح تعلق النفوس بالجرم الدخاني الذي هو دون الفلك و الحال أن ذلك الجرم ليس ذا

وبين النفوس^(٤٧) المفارقة في الأزمنة الغير المتناهية لتناهيه وعدم تناهيها^(٤٨)، وغير ذلك^(٤٩)، مما هو مذكور في «الأسفار»^(٥٠). ولم نذكرها بعبارته مخافة التطويل. وقد تعجب عن الشيخ الاشراقي فقال:

«إني لا تعجب من بعض الموصوفين بفقہ المعارف الالهية والاستشراق للأنوار الملكوتية كصاحب «التلويحات» مع شدة توغله في الرياضات الحكمية، واعتناؤه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوّب في «التلويحات»^(٥١) قول بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعاً لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء؟»^(٥٢).
أقول: كون جسم الفلك لصفاته^(٥٣) ولطافته مظهراً للصور المتخيلة لنفوس

مزاج وذا النفس صائنة آياه عن التبدد والتحلل والفساد!؟ (ح . ح)
(٤٧) يعني أنما قد ثبت تناهي الأبعاد، فذلك الجرم الدخاني متناه بلا ارتياب، وكذلك قد تحقق أن الأزمنة غير متناهية لا أول لها، وأن الزمان لن يخلو عن النفوس الانسانية قط، فتلک النفوس البله المفارقة عن الأبدان في الأزمنة الغير المتناهية غير متناهية، فكيف يصحّ تعلق النفوس الغير المتناهية بالجرم الدخاني المتناهي!؟ وراجع رسالتنا في «الرتق و الفتح» في بيان أن الأزمنة غير متناهية لا أول لها؛ و تلك الرسالة هي الكلمة ٣٢٣ من كتابنا «الف كلمة و كلمة». وقد قال الفخر الرازي في تفسير كريمة «لقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون» (الحجر - الآية ٢٧) من تفسيره الكبير: «و نقل في كتب الشيعة عن محمد بن علي الباقر أنه قال: قد انقضى قبل آدم الذي هو أبونا الف الف آدم أو أكثر...» (ح . ح)

(٤٨) هذا المحذور اورده فيهما، اذ الفلك متناه أيضاً وهذا الجرم اصغر من فلك القمر كما نقل عن الشيخ الاشراقي.

(٤٩) أقول: ويرد عليه انه مركب كما ذكروا وكُلّ مركب ينحل؛ والحال ان دار الاشقياء كدار السعداء دار الخلود، ولا ينكره القائل بانقطاع العذاب ايضاً وان قالوا: «انه بسيط دائم لا يقبل الفساد» فهو بالحقيقة ذو طبيعة خامسة وفلك عاشر، فبأيّ ذنب استحق سلب اسم الفلكية.

(٥٠) الأسفار، ج ٨، ص ١٧٩ و ٣٤٨ و ايضاً ج ٩، ص ٤٠ و ٦٥ و ١٩٢. (م. ط)

(٥١) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، (كتاب التلويحات) ص ٨٩، سطر ١٦. (م. ط)

(٥٢) الأسفار، ج ٩، ص ٤٠، ط ٣ بيروت. (م. ط)

(٥٣) قد تقدم في البحث عن الفلكيات كلامنا الرصين القمين في الفلك المخيل الهيوى و الفلك المجسم الفلسفي، و الفرض أن قوله: «كون جسم الفلك لصفاته و لطافته...» مبنى على الفلك بمعناه الثانى و قد دريت حقيقة الأمر فيه فلا فائدة في الإعادة فتبصر. (ح . ح)

هؤلاء، لا فساد فيه، ولهذا الصفاء جميع صور ما دونه منقوش فيه، كما أشار صاحب «حكمة الاشراق» إليه^(٥٤) بقوله:

«واعلم، أن كل شيء مما في العالم العصري مصور في الفلك على نحو ما، وجد هاهنا بجميع هيئاته، وكل انسان منقوش مع جميع أحواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد»^(٥٥). انتهى.

وقال العلامة الشيرازي في شرح قول الشيخ الاشرافي: «وهي، أي نقوش الكائنات التي في الافلاك مصورة واجبة التكرار، كلما كان في الوجود شيء، يعلم كل الكائنات المستقلة على ترتيبها، كالنفوس الفلكية أو ينتقش فيه كذلك، كالأجرام الفلكية. فتكرار كل ما يقع من الحوادث»^(٥٦) على الوجه المذكور واجب، لكن المقدم حق لما سبق من البيان، فالتالي حق»^(٥٧). انتهى.

ولا منافاة بين كون الصور قائمة بذواتها، وكونها ذوات مظاهر، كما أن الخيال عنده «قدس سره» مجرد، والروح الدماغية مظهر له، وللمتخيل الذي هو عين الخيال، كما هو مذهبه^(٥٨)؛ فظهور الصور القائمة بذواتها في المظاهر ليس من باب احتياج

(٥٤) اشار اليه في آخر الفصل السادس من المقالة الخامسة من حكمة الاشراف (ط ١ - من الحجري -

ص ٥٤١): «واعلم ان كل شيء مما في العالم العصري ...» (ح . ح)

(٥٥) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٤٤ . (م . ط)

در شرح حكمة الاشراف قطب الدين الشيرازي طبع انتشارات بيدار، كه از روى چاپ سنگى (ص ٥٤١) افست شده مطلب فوق وجود ندارد شايد نسخه مؤلف (ره) با نسخه موجود متفاوت بوده است. (م . ط)

(٥٦) قد تقدم الكلام فيه في أول الفريضة السابعة من المقصد الرابع حيث قال: «قبل نفوس الفلك الدوار

نقوشها واجبة التكراره فتذكر. (ح . ح)

(٥٧) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٥ الى آخره... (م . ط)

(٥٨) يعنى به أن مذهبه اتحاد المدرك بمدركه مطلقاً سواء كان المدرك حساً أو خيالياً أو عقلاً. و قوله:

«ليس من باب احتياج تلك الصور ...» يعنى أن هذا التعلق ليس من باب احتياج النفس الناطقة بيدنها

العنصرى حق يلزم التناسخ الباطل مثلاً، بل تلك الصور متعلقة به نحواً من التعلق. (ح . ح)

تلك الصور، بل هذا من خاصية وجود ذلك المظهر؛ وظهور الخيال^(٥٩) والمتخيل، بل النفس التي في مقام الخيال^(٦٠)، أي مجرد المتقدر المتشبع المتصور بصور مألوفة مأنوسة له بكثرة المزاولة في جسم الفلك القابل المتهيي بصفائه، لظهور كل متصور ليس يصيرها نفساً له، كما أن ظهور الصور المرئية في المرآئي، لخاصية وجودها وصقالتها، وعلاقة نفس بتلك الصور التي فيها لا يجعل المرآئي ذوات نفس^(٦١)، ولا ينافي كونها في تصرف طبائعها وقواها.

وتعلق النفس بالفلك ليس، بحيث يكون نفساً له، ليلزم التناسخ، أو ليكون نفس الفلك ما نعة عنها، بل لها علاقة والفة بالصور الملكوتية التي اتفق ان ظهرت فيه، وهذا الظهور من باب الضرورة واللزوم.

وكما ان الفلك مظهر عالم المثال الأعظم، كذلك مظهر عالم المثال الأصغر^(٦٢)، وان تتحاشوا من كون الموجود الملكي مظهر الوجود الملكوتي، فالنفس ملكوتية مظهرها البدن^(٦٣)، وهو ملكي. والصور الخيالية ملكوتية مظهرها الروح

(٥٩) ظهور الخيال مبتدأ، قوله الآتي بعد سطرين: «ليس يصيرها نفساً له» خبر للظهور؛ وقوله: «في جسم الفلك» متعلق بظهور الخيال. (ح . ح)

(٦٠) هذا الترقى بناء على ان النفس ذا مراتب: ففي مرتبة طبع، وفي مرتبة خيال، وفي مرتبة عقل؛ فالخيال مرتبة تشبيه النفس وتصويرها؛ والعقل مرتبة تنزيهاً فهو روح يتمثل ومجرد يتشجج بلا تجاف عن مقامه العالي كما مر.

(٦١) لان العلاقة العشقية لها بتلك الصور التي فيها لا بها، اذ هي ذات نفس أو قوة وطبيعة، كما ان البلور او الفضة أو غيرها من المرآئي ذوات صور نوعية معدنية أو غيرها وهي في تصرفها لا في تصرف من هو متعلق بصور مألوفة فيها والجليدية في تصرف النفس وهي مظهر لصور صفار. وكيف تكون نفس الأليف متعلقة بالمظهر؟ والمظهر فان متلاش في الصور الظاهرة فيه.

(٦٢) فان هنا صوراً مطابقة هي من الأصغر، وصوراً مطابقة هي من الأكبر، كما سيأتي من الشيخ الاشرافي: «ان لها ايجاد المثل والقوة على ذلك، فصور الأكبر بعدها لانشاء صور الأصغر وهذا مثل الصور المدركة بالذات للمشاعر المطابقة للصور المدركة بالعرض في عالم المادة العنصرية».

(٦٣) قياس مع الفارق جداً لأن البدن و الروح الدماغى من مراتب النفس و شئونها، وليست الأفلاك المجسمة على فرض وجودها بالنسبة الى النفس الناطقة كذلك. (ح . ح)

الدماغى، وهو ملكى، وهو «قدس سرّه» في «معاد سفر النفس»^(٦٤) أثبت مظاهر في هذا العالم للجنة والنار^(٦٥) والفلك حسه وخیاله عنده واحد، وخیاله في موضع حسه.^(٦٦)

(٦٤) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٥ الى آخر (م. ط)

(٦٥) حتى عرض الحايط في قول رسول الله (ص): «عُرِضت عليّ الجنة في عرض هذا الحايطة وهو جدار مسجد الرسول (ص) في قبلته وحتى وادي برهوت المروري عن أمير المؤمنين (ع): «ان ابغض البقاع إلى الله تعالى وادي برهوت فيه أرواح الكفار».

(٦٦) قال القيصري في ذيل الفصل التاسع من مدخل شرحه على فصوص الحكم (ط ١ - من الحجري - ص ٤١) ما هذا لفظه: «لا بد أن تعلم أن للجنة والنار مظاهر في جميع العوالم اذ لا شك أن لهما أعياناً في الحضرة العلمية وقد أخبر الله تعالى عن اخراج آدم وحواء عليهما السلام من الجنة فلها وجود في العالم الروحاني (أعم من العقلي والمثالي) قبل وجودها في العالم الجسماني. وكذلك النار أيضاً وجود فيه لأنه مثال لما في الحضرة العلمية، وفي الأحاديث الصحيحة ما يدل على وجودهما فيه أكثر من أن تحصى، وأثبت رسول الله - صلى الله على وعلى آله وسلم - وجودهما في دار الدنيا بقوله: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»، كما أثبت في عالم البرزخ بقوله: «القبر روضة من رياض الجنة للمؤمن، أو حفرة من حفر النيران للكافر» و امثال ذلك.

وفي العالم الانساني لهما أيضاً وجود إذ مقام الروح (أى العقل الإجمالى) و القلب (أى العقل التفصيلي) و كمالتهما عين النعيم، و مقام النفس والهوى و مقتضياتهما نفى الجحيم، لذلك من دخل مقام القلب و الروح و اتصف بالأخلاق الحميدة و الصفات المرضية يتنعم بانواع النعم، و من وقف مع النفس و لذاتها و الهوى و شهواتها يتعذب بانواع البلايا و النقم، و آخر مراتب مظاهرها في الدار الآخرة، و لكل من هذه المظاهر لوازم تليق بعالمه.

و هكذا تجد البحث عن مظاهرها في عدة مواضع من شرح القيصري على فصوص الحكم، منها في شرح الفص الإبراهيمي (ط ١ - ص ١٧٨)، و منها في شرح الفص الاسماعيلي (ط ١ - ص ٢٠٥).

و ان شئت فراجع الاصل السادس من الفصل الأول من باب كشف السر الكلي من مصباح الأنس لابن الفنارى (ط ١ - ص ١٤٩) و الدرس الثالث و العشرين من كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول». (ح. ح)

(٦٧) وهذا الموضع كل جسم الفلك، فكأنه كالروح البخاري الذي لنا مطية لقولنا: «فالفلك حس كله» وذلك الحس عين الخيال، والخيال عين الحس لقوته وتماميته، وانما كانا متحدين، لان جسم الفلك متشابه الاجزاء لا يجوز عليه اختلاف القوى والطبايع.

وما ذكره «قدس سرّه»: «من أنه لا أبدان لها، حتى يكون لها نسب وضعية بها إلى تلك الاجرام، ويكون هي كالمرائي لها مدفوع؛ بانه لم لا يجوز^(٦٨) أن يكون كما في القوى والارواح الدماغية؟ فهذا الذي ذكرنا معنى ما قال الشيخ في «حكمة الاشراق»^(٦٩):

«والسعداء من المتوسطين، والزهاد من المنزهين؛ قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلّقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ولها إيجاد المثل، والقوة على ذلك فيستحضر من الأطعمة والصور والسمع الطيب وغير ذلك، على ما يشتهي، وتلك الصور آتمّ بما عندنا. فإنّ مظاهر هذه^(٧٠) وحواملها ناقصة، وهي كاملة ويخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات، وعدم فساد البرازخ العلوية»^(٧١). وقد علمت، انّ البرزخ باصطلاحه هو الجسم الطبيعي.

وقال أيضاً^(٧٢): «فيها وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح

مركزية كشمس نور علوم رسولي

(٦٨) أي القوى والارواح مرائي للصور المألوفة للنفس هنا، ولا بدّ أن آخر لها والنفس مرآة للعقل أيضاً تحاكيه.

(٦٩) قاله في اول الفصل الثالث من المقالة الخامسة (ط ١ - من الحجري - ص ٥٠٨). والمعاني الثلاثة الآتية كل واحد منها عطف على هذا المعنى، أي فهذا الذي ذكرنا معنى ما قاله الشيخ في حكمة الاشراق، ... وهذا الذي ذكرنا معنى ما نقل شارحها العلامة ... وهذا الذي ذكرنا معنى ما نقل هو في نفسه ... وهذا الذي ذكرنا معنى ما ورد في اخبار اهل العصمة الخ. (ح . ح)

(٧٠) هذه اشارة الى «بما عندنا»، وضمير هي اشارة الى «تلك الصورة»؛ وانما كانت الاولى ناقصة لأنها من عالم الكون والفساد على اصطلاح المشائين؛ وانما كانت تلك الصور كاملة لعدم طرور الكون الفساد عليها كما بين في شرح المحقق الطوسي على الفصل السادس عشر من النمط الثاني من اشارات الشيخ الرئيس: «اشارة: الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم ...» (ح . ح)

(٧١) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٢٩. (م. ط)

(٧٢) أي وقال الشيخ أيضاً في حكمة الاشراق، وقد قاله في آخر الفصل المذكور آنفاً أعنى في آخر الفصل الثالث من المقالة الخامسة من حكمة الاشراق (ط ١ - ص ٥١٨). (ح . ح)

المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة^(٧٣) لا يحصى عددها^(٧٤).
ومعنى ما نقل شارحها العلامة^(٧٥) عن الاوائل، وعن افلاطون، من انتقال نفوس
الكاملين في العمل، دون العلم إلى الافلاك، كما مر^(٧٦). ومعنى ما نقل هو نفسه^(٧٧)
في مبحث «العلم الالهي» من «الهيآت الاسفار» عن المعلم الأول^(٧٨):
«ان الأشياء الطبيعية بعضها يتعلق ببعض، وإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً

(٧٣) أي يحصل من ملكاتها الحميدة ملائكة جميلة تسرّ بمنازعتها كقلمان صبيحين، وولدان مليحين
ملازمين لخدمتها؛ والملكة والملك مادتهما واحدة، والملائكة اصناف: فمنهم منفصلون خارجون عن
بني آدم، ومنهم متصلون داخلون في وجودهم.

(٧٤) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٣٤. (م. ط.)

(٧٥) عطف على قوله: «فهذا الذي ذكرنا معنى ما قال الشيخ في «حكمة الاشراق» كما قد اشرنا اليه
آنفاً. و المصنف ناظر الى ما قاله القطب الشيرازي في شرح ما في أول الفصل المذكور من حكمة
الاشراق في خلود الكاملين في العملية دون العلمية في بعض الأفلاك، أو عدم خلودهم فيه كما
يلي: «و الأول (أي خلود هؤلاء الكاملين في بعض الأفلاك) مذهب الأوائل الذاهبين إلى أن الكامل
في العمل دون العلم مخلد في بعض الأفلاك إذ لم يكن له استعداد الخلاص إلى عالم النور، ولا
الترقي إلى فلك أعلى مما تعلق به؟ وأن الكامل في العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يرتقى من الأدنى
إلى الأعلى إلى أن يصل إلى المحدد (أي إلى محدد الجهات، وهو الفلك التاسع) ثم يتخلص إلى
عالم النور ان كان لها استعداد التخلص إليه.

الثاني مذهب افلاطن الإلهي وهو أنهم لا يخلدون في الأجرام السماوية التي دون المحدد بل يتقل
من بعض إلى بعض فإن النفوس التي مظاهرها الفلك الأدنى الذي للقمر تمكث فيه زماناً قصيراً أو
طويلاً حتى يزول عنه بعض الهيئات ثم يرتقى إلى فلك عطارد يقوم فيه زماناً كذلك، ولا يزال
يرتقى من فلك أدنى إلى فلك أعلى على الترتيب مقبمة في كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة و
المذمومة زماناً طويلاً أو قصيراً حتى يصل إلى المحدد فإن كان لها استعداد الارتقاء إلى عالم العقل
المحض ترقى إليه وإلا تخلد في المحدد...» (ح. ح)

(٧٦) شرح حكمة الاشراق، قطب الدين الشيرازي، ص ٥٠٩، سطر ١٣، ط بيدار. (م. ط.)

(٧٧) عطف أيضاً على قوله: «فهذا الذي ذكرنا معنى ما قال الشيخ في حكمة الاشراق» كما اشرنا اليه
آنفاً. أي هذا الذي ذكرنا معنى ما نقل صدر المتألهين نفسه في مبحث...؛ ثم يمكن أن يكون قول
المعلم إشارة إلى الحركة الجوهرية كما في الأسفار. (ح. ح)

(٧٨) منظور صاحب اثولوجيا مي باشد رجوع كنيد به اثولوجيا (افلوطين عند العرب)، الميم العاشر،

ص ١٣٩ و أيضاً الأسفار، ج ٦، ص ٢٧٩، ط ٣ بيروت. (م. ط.)

إلى ان يأتي الاجرام السماوية^(٧٩)، ثم النفس، ثم العقل». ومعنى ما ورد في اخبار^(٨٠) أهل العصمة: «أن الجنة في السماء»^(٨١) كما في قوله تعالى: «وفي السماء رزقكم وما توعدون»^(٨٢). وبالجملة فاعتراضاته «قدس سره» على الشيخ الاشراقي في باب التعلق بالفلك غير واردة^(٨٤). نعم، ترد على الشيخ الرئيس^(٨٥) واتباعه ممن لا يقول بعالم المثال^(٨٦)، إلا أن يبنى

(٧٩) ظاهره يدل على ان النفوس الجزئية بعد طي مراتب الاجسام العنصرية تتعلق بالاجرام السماوية طبقة بعد طبقة، وبعد طي مراتب الاجرام جميعاً تتحد بالنفس الكلية، ثم العقل الكلي كما نقل العلامة الشيرازي في «شرح حكمة الاشراق» عن بعضهم في باب استكمال الافلاك: «ان نفوسها بعد الكمال ترتقي إلى عالم العقول وتتعلق من عالم العناصر بالافلاك نفوس كاملة محركة لها، ثم اذا كملت التحقت بعالم العقول وصعدت من عالم العناصر نفوس كاملة أخرى وهكذا، وهذا تناسخ محال».

فينبغي ان يحمل كلامه على طي المراتب على نهج الاتصال على سبيل الاستكمال والتبدلات الذاتية بالحركات الجوهرية في صراط الانسان؛ فالمراد بالجرم السماوي الروح الدماغية الذي هو في الصفا والاعتدال كالفلك الخالي عن الكيفيات الفعلية والانفعالية، فان المتوسط في الاطراف كالخالي عنها، ولهذه الشبابة تخلعت بخلمة الحياة مثله وهو مطية القوى ومعسكر جنود النور الأسفهبدي؛ ولهذه سمي الله تعالى «السماء دخاناً» - تسمية باسم الروح البخاري الدخاني - أو المراد به الجسم المثالي الذي لا يبلى وله السماوية، بل انور من السماء، اذ ليس له هبولى.

وقد حملنا كلامه على التعلق بالمظهر هنا بنحو لا يصير المتعلق نفساً والمتعلق جسداً، بل قد قلنا: «ان المتعلق لها بالحقيقة هو الصور المألوفة الظاهرة في هذا المظهر».

(٨٠) عطف ايضاً على قوله: «فهذا الذي ذكرنا معنا ما قال الشيخ في حكمة الاشراق» أي فهذا الذي

ذكرنا معن ما ورد في الأخبار ... (ح . ح)

(٨١) بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٣، ط بيروت مؤسسة الوفا. (م. ط)

(٨٢) ولولا ان المراد هو المظهرية لم يسعها، لان الجنة عرضها السماء والارض ولم يكن نشأة الآخرة، لان

السماء من عالم الطيبي.

(٨٣) سورة اللاريات، آية ٢٢.

(٨٤) اعتراضات صاحب اسفار در حواشي وي بر شرح حكمة الاشراق قطب الدين شيرازي، در فصل

سوم از مقاله پنجم (ص ٥٠٨ الى ٥١٩ ط بيدار) ونيز در اسفار، ج ٨، ص ٣٦٦ و ج ٩، ص ٤٠، ط

بيروت به طور مشروح ذكر شده است. (م. ط)

(٨٥) فانه لا يقول: بعالم المثال الاصغر فضلاً عن الاكبر حتى يكون الفلك مظهراً لهما.

كلامهم على تجرّد الخيال؛ كما يشير إليه ما نقلنا سابقاً عن «مباحثات»^(٨٧) الشيخ، وكذا قولهم هذا^(٨٨) بتعلق خيال^(٨٩) هؤلاء بالفلك وشبهه، إذ لو كان مادياً منطبعاً في المحل انتفي بانتفاء المحل، فكيف يطلب له موضوع التخيل؟
والحاصل: أنه يمكن التوفيق بارجاع قولهم في الفلك، ولا سيما قول الشيخ المتأله^(٩٠) إلى قول صدر المتألهين «قدس سرّه» في المعاد الجسماني^(٩١) وهو ما اخترناه.

وبعضهم^(٩٢) صحّح المعاد الجسماني بالتاسخ واخذ جنس، أي وبأخذ نوع من أنواع الحيوانات، - والمصدر مضاف إلى المفعول وفاعله - كل خلق راسخ، فالتأمل للحرص^(٩٣)، والخنزير للشره، والفأرة للسرقة، وهكذا على ما بينوا، فعندهم أبدان

(٨٦) شيخ الرئيس در إلهيات شفا در فصل دوم و سوم از مقاله هفتم (ج ٢، ص ٣١٠ الى ٣٢٤، ط قاهره) صريحاً به رد مثل افلاطوني مي پردازد. (م.ط)
(٨٧) الأسفار، ج ٨، ص ٢٢٨، ط بيروت، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٤٩، ط بيروت، ونيز جهت اطلاع بیشتر به پاورقی شماره ١١ صفحه ٥٨ همين كتاب رجوع كنيد. (م.ط)
(٨٨) أي يشير إلى تجرّد الخيال لما ذكرنا بقولنا: «إذ لو كان مادياً إلى آخره» فقلعه رجوع عن القول بمادية الخيال.

(٨٩) عطف على قوله: «كلامهم...» أي وكذا إلا أن بينى قولهم هذا بتعلق خيال هؤلاء بالفلك وشبهه على تجرّد الخيال إذ لو كان مادياً الخ. (ح.ج)

(٩٠) فبالحقيقة يقول بالتعلق بالصور المعلقة إلا أنه ذكر المظهر أيضاً كما مر من قوله: يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية وقوله: «مظاهرها الافلاك» وغير ذلك.

(٩١) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٥. (الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني). (م.ط)
(٩٢) شرح المقاصد، سعدالدين التفتازاني، ج ٥، ص ٨٢، تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميرة، ط عالم الكتب، بيروت. (م.ط)

(٩٣) قولهم هذا في تعلق النفوس الانسانية بالحيوانات المناسبة صفاتها لتلك النفوس نظير قول غيرهم بتمثلات الملكات الانسانية بصور متناسبة لها في النشأة الأخرى، ففي الفصل الأول من حكمة الإشراق و شرح القطب الشيرازي عليه (ط ١ - ص ٤٨٥): «و لكل خلق أي من الأخلاق المذمومة و الهيئات الرديّة المتمكّنة في النور الاصفهيد صياصي أي ابدان انواع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر و الشجاعة المناسبة لأبدان الأسود و نحوها، و الخبث و الروغان لأبدان الثعالب و أمثالها، و المحاكاة و السخرية لأبدان القردة و أشباهها، و القتل و السلب و اللصوصية لأبدان الذيات

الحيوانات الصّامته^(٩٤) طبقات الجحيم. وقد مرّ ابطال التناسخ مطلقاً.
 وفرقة من المتكلمين^(٩٥) صحّحوا المعاد الجسماني بحفظ أجزاء فردة^(٩٦)، أي لا
 تتجزى في علم القادر المختار. تصيير ذي، أي الاجزاء المبتوثة في الدنيا بالوصل، أي
 جمع الفاعل المختار أيها في المعاد ذات وحدة إتصالية مصورة بصورة مثل الصورة
 السابقة، فتتعلق لنفس بها مرة أخرى؛ وفيه ما لا يخفى على أولى النّهى.^(٩٧)
 وقال الاشراقي، في تصحيح المعاد الجسماني: «لنفوس المتوسطين من السعداء،

(الذباب - خ) و أشكالها، و العُجب للطواويس، و الحرص و الشهوة للخنازير الى غير ذلك ... و
 استيفاء البحث عن تجسّم الأعمال و تمثّلها يطلب في الدروس ٢١ و ٢٢ و ١٣ من كتابنا الفارسي
 «دروس اتحاد عاقل به معقول». (ح . ح)

(٩٤) هذا في مظاهر القهر. واما في مظاهر اللطف، فطبقات الافلاك درجات الجنان ولبعض النفوس
 الصياصي الانسية، لان النسخ هو التعلق من صيصية انسية إلى مثلها وليس النقل منحصرأ في المسخ
 والرسخ والفسخ. وقد نقلنا عن «العلامة» ما يتعلق بهذا المقام.

(٩٥) شرح المواقف، الجرجاني مع الحواشي سيالكوتى و جليلي، ج ٨، ص ٢٨٩، ط رضى قم. (م. ط)
 (٩٦) راجع شرح العين الرابعة من كتابنا «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» (ط ١ - ص ١٥٣)،
 و مصنف در فصل نقل اقوالى در معاد جسماني از كتاب اسرار الحكم گويد: «سيم از اقوال مزيفه
 در معاد جسماني قول اصحاب جزء لا يتجزى است كه اجزاي لا يتجزى را ماده هر جسمى دانند،
 و علاوه بر اين شيعيت شىء را و هذيت آن را به ماده مى دانند، ...» (اسرار الحكم بتصحيح و
 تعليق استاد علامه شعرانى قدس سره - ص ٣٤١). (ح . ح)

(٩٧) اما اولاً: فلانه مبني على ان شيعة الشىء بالمادة لا بالصورة وهو مسخيف جداً، اذ يلزم ان يكون
 للنبي إنساناً و الببضة طيراً و النواة نخلة و نحو ذلك.

و اما ثانياً: فلانه حيثذ يكون دنيا لا آخرة و مغيا لا غاية، لان الآخرة نشاة أخرى طولية و غاية الشىء
 كماله فكمال النفس ان تصير عقلاً و كمال الصورة الطبيعية ان تصير صورة صرفة خالصة عن شوب
 القوة و تصير الصورة الدنيوية برزخية و البرزخية أخروية كما مر.

و اما ثالثاً: فلانه يلزم تعطيل الحق و منع الحق عن المستحق، اذ يطرد على الاجزاء المادية استعدادات
 للصور المتفتنة و الاستدعاء الصادق ما هو بلسان الاستعداد، فيلزم ان لا يعطى الحق حقها مع انه نهى
 عباده عن تعطيل الحقوق.

و اما رابعاً: فلان توجه أكثر الشبهات كمثل شبهة التناسخ، و شبهة الأكل و المأكول، و شبهة عدم وقاء
 المواد و غيرها، اما هو على هذا القول و بعد في الزوايا خبايا.

واصحاب اليمين، واصحاب الشمال بالمثل»! كما قال صاحب «حكمة الاشراق»^(٩٨) بعد ذكر شطر من احوال عالم المثال:

«وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة، وبه يحقق بعث الاجساد والاشباح الربانية»^(٩٩) وجميع مواعيد النبوة»^(١٠٠). انتهى.

والقالب المثالي مثل الصورة التي في المرآة، لو كانت قائمة بذاتها^(١٠١) متجوهرة، ولو كانت ذات روح، بان يتعلق الروح الذي في هذا البدن الدنيوي بها؛ فتكون تلك حية، وهذا ميتاً شبحاً. والانس في النشأة الصورية الأخرية. الأنفس في النشأة المادية الدنيوية باعيانها، لأن النفس باقية^(١٠٢)، لا سبيل للفناء

(٩٨) قاله في آخر الفصل الثالث من المقالة الخامسة من حكمة الاشراق (شرح القطب الشيرازي - ط ١ - ص ٥١٧). (ح - ح)

(٩٩) المراد بها رقائق الحقايق المتمثلة لأقرباء النفوس. ومنها رقائق الناموس الاكبر المتمثلة للأنبياء، فانها تنحدر من الباطن وتنساق إلى الحس المشترك وتشاهد.

(١٠٠) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٣٤. (م. ط)

(١٠١) أي هذا تشبيه مشروط بشرطين:

احدهما: ان تكون الصورة المرآتية غنية عن المرآة، كما ان الصورة المثالية مجردة عن المادة والموضوع، وعند الشيخ الاشراقي الصور المرآتية من عالم المثال والمرآة مظهر لا محل، وحيث ان المرآة تغلظك وتوهم انها محل فلنفرض عدمها.

وثانيهما: ان تكون ذات حياة كما ان الصورة المثالية عين الحياة وعين العلم والشعور، وحياتها ذاتية، فانها نازلة من النفس. وان الدار الآخرة لهي الحيوان وحيث كانت الصورة المرآتية عين الشخص، لان شبيهة الشيء بالصورة والمشخص الذي هو النفس فرض انه فيها والهيولى المحذوفة عنها ليست الا قوة الشيء، وقوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست بشيء.

(١٠٢) كما في الحديث: «خلقتم للبقاء لا للفناء» إلا على قول من كان الانسان عنده البنية المحسوسة ونفسه جسمانية منطبعة دائماً ولا تفاوت بينه وبين الطباعية والذهرية الذين اخبر الله تعالى عنهم. بقوله: «ان هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر» إلا بانهم يقولون: «بان الانسان كالحيوان والنبات، اذا مات فات».

وهؤلاء مليون يقولون: «بالاعادة»، فان للانسان روحاً وجسداً وان يعدم عند هؤلاء إلا ان القادر المختار يوجد فيهما بعينها ثانياً. فعلى هذا القول ليست الأنفس المعادة هذه الأنفس مع تخلل العدم كما مر. وان تفوهوا بالعينية لساناً، لكن محققوا أهل الملة قالوا بتجرد النفس، وان لا سبيل للفساد إليها فلم

إليها^(١٠٣) في جميع الاقوال؛ يعني أن الاختلاف المذكور إنما هو في ناحية الجسم والجسد، لا في ناحية النفس، بل هي جهة الاتحاد بين الاجساد.



مركز تحقيقات كميبيوتر علوم إرسدي

نعباً بهذا القول أو بنينا على مذهبهم.

(١٠٣) لأن نتيجة الأدلة على تجرد النفس الناطقة مطلقاً من الأدلة على تجردها البرزخي، و الأدلة على تجردها العقلي، و الأدلة على فوق تجردها هي بقائها أبداً؛ و في الحديث: خلقتم للبقاء لا للفناء، و في الآخر: خلقتم للأبد و إنما تتقلون من دار الى دار، و غيرهما من الآيات و الروايات جمعناها في رسالتنا الفارسية «گنجينه گوهر روان».

و قد أجاد العلامة نصير الدين الطوسي بقوله: «متى صارت النفوس بحيث تدرك الأشياء بأوصافها، و أدركت الأوصاف مجردة عن موصوفاتها، و أدركت إدراكها فقد صارت عالماً عقلياً و ترقت عن اطلاق اسم النفس عليها، بل الأولى بها اسم العقل و ليست بعد هذه الرتبة رتبة أخرى» (رسائل

خواجه - ص ٥٢٤). (ح . ح)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز بحوث وتطوير علوم إسلامية

الفريضة الثالثة:

في

**بيان كونه البدن المحشور
يوم النشور عين البدن الدنيوي**



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفريدة الثالثة:

في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي

والحق عينية إذ شئته بصورة وكونه شخصية
والإشتداد في الوجود قد قبل واحد ووجود أجزاء المتصل
ومدة علي العموم اعتبرت ما دام ضعفها إليها افتقرت
فالنفس حيث عينت أي جسد قد دبرت وإن تفاوت اتحد
من ثم كل من رسونا رأى رؤيا بأي صورة ما أخطأ

الفريدة الثالثة:

في بيان كون البدن المحشور^(١) ^(٢) يوم النشور عين البدن الدنيوي

كما قلنا: والحق عينية أي عينية البدن الأخرى للبدن الدنيوي، لا مثليته، بحيث لو رآه أحد يقول: «هو هو بعينه»، وهو فلان الذي كان في الدنيا، ومن أنكر هذا، أنكر الشريعة. والبرهان عليه من وجوه:

منها^(٣): ما أشرنا إليه بقولنا: إذ شئيت، أي شئية البدن بصورة^(٤) - التنوين

(١) نريد ان بينهما جهة وحدة واصلاً محفوظاً هي الشخص الذي هو النفس ونحو من الوجود. وكذا الصورة والوحدة وحدة قوية، لأنها شخصية لا مجرد النوعية وغيرها من الوحدات الضعيفة، فهو هو بعينه وبشخصه.

ولا نريد ان البدن الدنيوي مع وصف الدنيوية. وبعبارة أهل الحكمة: مع وصف الهيولوية عين الصورة التي من نشأة اخرى مع وصف البرزخية والأخروية، والألزم المخدورات السابقة. وقد علمت ان لشيء واحد بعينه برزات في النشأة، لكن خاصية كل نشأة لا تتوقع من نشأة اخرى والهيولوية خاصية هذه النشأة مقرمة لها وعليها مدارها، والهيولي لو كانت في عالم اعلى لم يكن عالماً أعلى هذا خلف؛ ومع ذلك لا يقدح في بقاء الشخص اذ الهيولي ليست من الشخصيات، بل من الفعليات كما سيأتي: ان صورة العالم اذا فرضت مجردة عن الهيولي إلى آخره.

(٢) قد علمت في صدر هذا المقصد أن البدن الأخرى هو البدن الدنيوي، وأن البدن الأخرى ينشأ من النفس بحسب صفاتها فراجع. (ح . ح)

(٣) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٦، ط بيروت. (م. ط)

(٤) ناظر الى الأصل الخامس من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار من أن كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته لا بمادته، و السيف سيف بحدته لا بحديده الخ (ط ١ - ج ٤ - ص ١٤٨). و السر في ذلك أن المادة ما به الشيء بالقوة و لاشك أن قوة الشيء ليس هو الشيء، و أما الصورة فهو ما به الشيء بالفعل و فعليه الشيء هو الشيء، فافهم. (ح . ح)

عوض عن المضاف إليه - أي بصورته لما تقرر أن شيئية الشيء بصورته لا بمادته، فالسرير سرير بهيئته لا بخشبته. والحيوان حيوان بنفسه^(٥)، لا بجسده. والموجود، موجود بوجوده^(٦) لا بماهيته، فصورة العالم إذا فرضت مجردة عن الهيولى محفوظة الصورة الجسمية^(٧)، والصور النوعيات، والصور الشخصيات بحالها، كما في الآخرة كانت عالماً بالحقيقة، إذ لم يحذف عنه، إلا ما هو من لوازم الهيولى التي هي من لوازم دنيويتها، ولوازم الهيولى المحذوفة، مثل قبول التركيب^(٨)، والازدواج، والكون، والفساد وغير ذلك مما هو من باب القوة والعدم، ولذلك استتم^(٩) قولهم: «صورة الشيء ماهيته التي هو بها هو».

ومنها^(١٠): ما أشرنا إليه بقولنا: وكونه شخصيته^(١١) لما تقرر أن وجود الشيء تشخصه، فالبدن الصوري الأخرى بعينه هو البدن المادي الدنيوي، لأن وجودهما الذي هو أصل محفوظ فيهما واحد، والعوارض المشخصة.

قد علمت، أنها أمانة التشخيص الحقيقي، فلا بأس ببقاء الشخص بعينه، مع زوالها رأساً، كما في النفس الإنسانية بحسب تجردها واستقلالها بعد اختلاطها

(٥) إشارة إلى ان المراد بالصورة في قولهم: شيئية الشيء بصورته ما به الشيء بالفعل، وهو معنى عام يشمل الصور الجسمية والنوعية المادية والمجردة والشكل والهيئة وغيرها.

وفيه تسجيل للعينية والهوهوية، فإنه لو لم يكن جهة الوحدة، الأ نفس المجردة استتمت الهوهوية.

فكيف والصور الجسمية والهيئة محفوظة؟

(٦) والوجود صورة عقلية والماهية مادة عقلية.

(٧) أي لا يشذ عن الصور الأخرى شيء مما هو من باب الفعلية، حتى الامتداد الجوهرى الذي هو

أدنى فعلية وهو أول حلة اكتسب بها الهيولى الأولى، وما حذف عنها هو من باب القوة والعدم، ولا

مدخلة لها بوجه من الوجوه في التشخيص. وقد عرفت مراراً ان التميز والتعین غير التشخيص.

(٨) خبر لقوله: «لوازم الهيولى» (ح - ح)

(٩) أي و من حيث إن الهيولى ولوازمها دنيوية، و الصورة الانسانية من حيث هي صورة انسانية

مجردة عن الطبيعة المادية واحكامها استتم قولهم صورة الشيء ماهيته التي هو بها هو. (ح. ح)

(١٠) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٨، ط ٣ بيروت، (م. ط)

(١١) أي تشخص الشيء بوجوده، ناظر الى الاصل الثانى من الباب الحادى عشر من نفس الأسفار من أن

تشخص كل شيء و ما يتميز به هو عين وجوده الخاص. (ط ١ - ج ٤ - ص ١٤٧). (ح - ح)

وضعفها، بل بعد كونها كالطبع في أول الأمر^(١٢).

ومنها^(١٣): ما أشرنا إليه بقولنا: والاشتداد في الوجود^(١٤)، وكذا التضعف فيه قد قبل! أي ليس بمردود عندنا.^(١٥) وواحد وجود أجزاء المتصل، والمراد هنا المتصل السيال، يعني أنه يجوز الحركة الاشتدادية؛ والتبديل الذاتي في وجود الشيء، و الحركة الجوهرية في جوهر الشيء؛ والوجود أصل محفوظ.

وقد ثبت أن أجزاء الحركة المتصلة الواحدة، وحدودها ليست موجودة فيها

(١٢) وذلك لما تقدم من أن النفس في الحدوث جسمانية، وفي البقاء روحانية. وإنما قال كالطبع، لأن النفس وإن كانت في الحدوث قوة جسمانية ولكن تلك القوة الجسمانية كأنها مرتفعة الذات من بدوحدوثها عن سنخ المادة على التحقيق التام الذي حرر في الفصل الأول من الباب الأول من كتاب نفس الأسفار (ط ١ - ص ٣)؛ وكذا في الفصل الثالث عشر من الباب الثالث منه (ط ١ - ص ٣٦). ومن كلمات صاحب الأسفار السامية في المقام ما أفاده في أوائل الفصل الرابع من الباب التاسع من كتاب النفس: «فاعلم أن الإنسان من جملة الأكران الطبيعية مختص بأن واحداً شخصياً من نوعه قد يكون مترقياً من أدنى المراتب التي أعلاها مع انخفاض هويته الشخصية المستمرة على نعمت اتصال، وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج لأن المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها إلى صورة أخرى من نوع آخر منقطعة عن الأولى فلا تنحفظ في سائر التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية أيضاً بخلاف الشخص الإنساني إذ ربما يكون له أكران متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي، ولكل من هذه الأكران الثلاثة أيضاً مراتب غير متناهية بحسب الوهم والافتراض لا بحسب الانفصال الخارجي...» (ط ١ - ج ٤ - ص ١٢١). (ح . ح)

(١٣) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٦، ط ٣ بيروت. (م. ط)

(١٤) ناظر إلى الأصل الثالث من الأصول الاحدى عشرة من الباب الحادى عشر من نفس الأسفار في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، حيث قال: «الأصل الثالث أن طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة...»؛ فقوله: «و الحركة الجوهرية في جوهر الشيء» أي الحركة الجوهرية في وجوده الجوهرى والوجود أصل محفوظ الخ. (ح . ح)

(١٥) كقبول أصل الشدة والضعف، فإنه لا يوجب الاختلاف النوعي كما في النوع الواحد المقبول بالتشكيك، بل ولا الاختلاف الشخصي. فإن الواحد الشخصي يجوز فيه الدرجات المتفاضلة، وفي الاشتداد الجوهرى وهو الحركة في الجوهر تبديل في ذات الشيء، ووجوده على نحو الاتصال. وقد مر أن الاتصال الوجداني قاراً كان أو غير قارٍ مساوق للوحدة الشخصية، فالصورة البرزخية والأخرى شديدة هذه الصورة الدنيوية واشدها ولا تباين.

بالفعل على نعت الامتياز، بل موجودة بوجود واحد. فليس شيء من الماهيات^(١٦) التي بازاء تلك المراتب الوجودية، والجوهرية موجودة بالفعل بوجوده الخاص؛ وعلى وجه التفصيل، ولهذا جاز كون شيء واحد متعلقاً بالمادة تارة، ومجرداً عنها أخرى، مع كونه نوعاً واحداً، بل شخصاً فardاً.

وبهذه القاعدة الكينونة السابقة لحقيقة هي بعينها لرقيقتها اللاحقة^(١٧) و^(١٨)، والكينونة اللاحقة لرقيقة هي بعينها لحقيقتها السابقة، وفيها سرّ الهبوط والعروج، وسبق الارواح^(١٩) والذّر، ونحوها.

(١٦) فكما ليس في الحركة الكيفية شيء من الصفرة والخضرة والنبلية والسواد للفاكهة المتحركة فيها والفتور والحرارة والأمرية للماء المتسخن بالتدريج موجودة بالفعل على نعت الامتياز، كذلك ليس الصور الطبيعية والبرزخية والأخروية في جهة البدن، وليست النفس النباتية والحيوانية والنطقية في جهة النفس موجودة على وجه الامتياز وبغث الكثرة، بل على وجه الاستهلاك في واحد ذي درجات ومراتب متفاضلة بعضها على بعض.

(١٧) ومن هنا قال افلاطون ب: «قدم النفس» كما ورد في الأحاديث: «خلق الارواح قبل الاجساد بألفي عام» أي الألف الملكوتي والألف الجبروتي، وذلك لان النفس طليعة من العقل الفعال وشروق منه، ولا تباينه سيما اذا لوحظ لا بشرط، فقدمه الزماني قدمها، كما ان وقوعها هاهنا هبوطه، وهذا سرّ الهبوط والعروج في الارواح لا التجافي، والحركة الأينية.

وكيف يجوز الحكيم العظيم على النفس بما هي نفس وبما هي متكثرة القدم؟ وكيف يمكن الكثرة في عالم الابداع؟ ولا مادة هناك، والتكثر في نوع واحد باعتبار المادة ولو احقها.

(١٨) الحقيقة هي الأصل كأرباب الأنواع، والرقيقة هي أظلالها أي أنواعها في هذه النشأة، وقد تقدم البحث عن المثل النورية وأنواعها في آخر المقصد الثالث (ج ٣ - ص ٧٠٣ من هذا الطبع). وتما يهديك في المقام هو أن جميع الحقائق الاسمائية في الحضرة الأحدية عين الذات وليست غيرها، و في الواحدية عينها من وجه وغيرها من آخر؛ ثم تدبر قوله سبحانه: «هدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه...» (السجده - ٦)، فإن فيه سرّ الهبوط والعروج. (ح. ح.)

(١٩) لا يخفى عليك أن تعين الأرواح الجزئية كنعين الروح الانساني مثلاً يتوقف على تحصيل المزاج الطبيعي بخلاف الأرواح العالية الكلية التي هي ارباب الأنواع و مثل نورية، فقد صحّ عن النبي - صلى الله عليه و على آله و سلم - انه قال: خلق الارواح قبل الاجساد بألفي عام. و أما قوله: «و الذره فالامر في عالم الذر هو ما أومأنا اليه في النكتة التاسعة و الثلاثمائة من كتابنا «الف نكتة و نكتة»: «عالم ذرّ چنان كه از روايات آن با تأييد و تسديد روايات ديگر و اصول براهين عقليه

فعلى هذا البدن الاخروي عين البدن الدنيوي، مع أنه تبدل الارض غير الارض^(٢٠)، وذلك عين الحياة والشعور^(٢١) وهذا متشابهك بالظلمة والعدم وحي بالعرض. ويمكن جعل قولنا: «وواحد إلى آخره»^(٢٢) وجهاً على حدة، هو أن الوحدة الشخصية لها مراتب^{(٢٣)×(٢٤)}، كما في المتصل القار، أو السيال الذي هو عين الكثرة بالقوة، وفي الكم المنفصل الذي هو عين الكثرة بالفعل، وفي المجرد بنحو، وفي المادي بنحو آخر، وهكذا.

وفي الانسان وحدة جمعية انطوت فيها الكثرات، إذ فيه شيء كالمملك^(٢٥)،

مستفاد است، عبارات از فرقان كشرت از متن قرآن وحدت در قلب ليلة القدر است فافهم.

(ح . ح)

(٢٠) تبدل الأرض اشارة الى أن النفس جسمانية الحدوث، وغير الأرض إشارة إلى أن النفس روحانية البقاء. (ح . ح)

(٢١) قوله سبحانه: و ان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون (العنكبوت - ٦٥). (ح . ح)

(٢٢) هذا الوجه هو الاصل السادس من الفصل الأول من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار: «الأصل

السادس أن الوحدة الشخصية في كل شيء و هي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة و درجة

واحدة كالوجود ليس على نحو واحد... (ط ١ - ج ٤ - ص ١٤٨). (ح . ح)

(٢٣) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٨، ط ٣ بيروت. (م. ط)

(٢٤) فإذا سمع الانسان ان الشيء الفلاني واحد ينبغي ان لا يحمل على وتيرة واحدة، فليس كل وحدة

كوحدة النقطة الواحدة أو كالسطح الواحد أو كالماء الواحد، اذ منها: الواحد بالاتصال.

ومنها: ما ليس متصلاً واحداً وان كان وضعياً.

ومنها: ما ليس بوصفي كالنفس الواحدة والعقل الواحد.

ومنها: الوحدة الجمعية وهي أحق بالوحدة كما في الانسان ممّا في النقطة أو ممّا في المتصل الواحد

لقلة سلوب الانسان الكامل مثلاً وكثرة سلوب الماء الواحد مثلاً.

ومنها: الوحدة الحقّة الحقيقية التي هي مستأثرة لواجب الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من

جميع الجهات، فالانسان لا ينثلم وحدته بتبدل نشأة منه إلى نشأة، وبكثرة تشأن وتطور «لقد

خلقكم اطواراً» ففي مرتبة طبع، وفي مرتبة نفس، وفي مرتبة قلب، وفي مرتبة روح وهكذا، ففي عين

كثرة المراتب واحد شخصي أوحد من الوحدات الشخصية الامكانية.

(٢٥) قد تقدم كلامه في ذلك في غرر من الإلهيات بالمعنى الأخص المترجمة بقوله: «غرر في أن علمه

تعالى بالأشياء بالعقل البسيط و الإضافة الإشراقية (ج ٣ من هذا الطبع - ص ٥٩٧) حيث قال: «إن

وشيء كالفلك، وشيء كالجماد، وشيء كالنبات، وهكذا. فتفاوت البدن الأخرى والذنبوي في بعض خواص النشاطين، لا يقدر في تشخيصهما، ولا ينشأ به وحدتهما.

ومنها^(٢٦): ما أشرنا إليه بقولنا: ومدة - مخفف مادة على العموم^(٢٧) وعلى سبيل الإبهام - اعتبرت في الصورة، والصورة مادام ضعفها، أي ضعف الصورة إليها، أي إلى المادة أفقرت تلك الصورة، فمادة الشيء حاملة لصورته التي هي ماهية الشيء، واحتياجه إليها إنما هو لنقص تجوهر صورته، كالطفل المحتاج إلى المهد وليس المهد داخلًا في قوام وجود الطفل، ولذلك لا تعتبر خصوصية مادة له، بل تكفي^(٢٨) أية مادة كانت لتأتي الحمل لما هو حقيقة الشيء مادام اعتبرت.

وربما تبلغ إلى حد لا تحتاج إلى الحامل أصلاً، وهكذا جنس الشيء معتبر على العموم والإبهام، والعبرة في بقاء حقيقة الشيء فصله الأخير، كما مر في

مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة

ها هنا مقام الكثرة في الوحدة...، و تفصيله في حاشية منه - قدس سره - عند قوله: «حيث

إنه بوحدته جامع...» (ح. ح)

(٢٦) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٥، ط ٣ بيروت.

(٢٧) كان البرهان الأول في أن الصورة هي ما به الشيء بالفعل و فعلية الشيء هو الشيء، وأن المادة ما

به الشيء بالقوة و قوة الشيء ليس هو الشيء؛ و أما هذا البرهان فنأخذ بأن احتياج صورة الشيء إلى المادة إنما هو لنقص تجوهر صورته و لا تعتبر خصوصية مادة له. و قال قدس سره في ديوانه:

در تنگنای بیضه بود جوجه از قصور برزد سوی قصور چه شد طائر شرف

فاعلم مما أشرنا إليه أن اختلاف الأبدان لا يقدر في وحدة الشخص؛ و لعل رسالتنا الفارسية الموسومة

بـ «انسان در عرف عرفان» معينة في أمثال هذه المسائل، و الله سبحانه ولى التوفيق. (ح. ح)

(٢٨) إلى قولنا: «وربما تبلغ إلى حده» أما الكفاية فكأنما ترى أن الصورة الشخصية البدنية كل يوم في مادة لتحللها بالحرارات الأربع واستخلاف بدل ما يتحلل عنها.

وأما البلوغ إلى الحد الكذائي في الصورة فبوصولها إلى الصورة البرزخية.

وأما في النفس فبصيرورتها عقلاً بسيطاً غنياً عن البدن، وقواه بذاته وباطن ذاته بغنا الله وقدرته الله

تعالى وذلك، لأن ذلك العقل البسيط انطوت فيه كل الفعليات التي دونه وينتجى منه جميع ما

تأتى منها.

«الأمور العامة»^(٣٩).

وإذا كان كذلك، فالنفس التي هي الصورة الأخيرة^(٣٠)، بمعنى ما به الشيء بالفعل، والفصل الأخير الحقيقي، حيث عيّنت القيد موضح^(٣١) لا مخصص، أي جسداً - مبتدأ ثان موصوف - بقولنا: قد دبّرت، أي دبّرت النفس، وإن تفاوت اتحد فاعلهما ضمير عائد إلى أي جسد وربط الجملة إلى المبتدأ الأول محذوف - أي اتحد بها^(٣٢)، فالنفس جهة الاتحاد في الأجساد المتفاوتة تفاوتاً يئناً كثيراً، كتشكّل إنسان^(٣٣)، أو ملك^(٣٤)، أو جنّ بصورة إنسان، ثم صورة طير، ثم صورة ثور، مثلاً بعد إتحاد النفس شخصاً، فكيف إذا كانت الهيئة محفوظة^(٣٥)؟ فكانت هنا جهة الاتحاد بطريق أولى. فهذا البيت، نتيجة لجميع ما تقدم^(٣٦).

(٢٩) مرّ في غرر من الفريدة الخامسة من المقصد الأول في الأمور العامة المترجمة بقوله: «غرر في أن حقيقة النوع فصله الأخير» قال:

و ذو قوام من مبعان بقيا مادام فصله الأخير وقيا

(ج ٢ من هذا الطبع - ص ٣٥٧) (ح. ح)

(٣٠) فعبّر عن النفس تارة بقوله: الصورة الأخيرة؛ وأخرى ما به الشيء بالفعل؛ وأخرى بقوله: «الفصل الأخير الحقيقي؛ ولها أسماء وعناوين أخرى أيضاً. (ح. ح)

(٣١) أو كلمة حيث تعليلية.

(٣٢) أي بسببها.

(٣٣) فانه بحسب الباطن كالملك، والجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة. وعلى قول التناسخية نفس واحدة شخصية تتعلق بهذا وذاك، وذلك ولا يقدر اختلاف الأبدان في وحدة الشخص.

(٣٤) الأسفار، ج ٩، ص ١٩٧، ط بيروت. (م. ط)

(٣٥) كما في الآخرة، إذ يحشر النفس بصورة كل من يراه يقول: «هي صورته التي كانت في الدنيا».

(٣٦) قد تكلم المصنف - رضوان الله عليه - في المقام على وزان ما في الفصلين الأول والثاني من الباب الحادي عشر من كتاب النفس من الأسفار فان ما في اول هذه الفريدة إلى هذا البيت أصول تضمّنتها الفصل الأول من الباب المذكور حيث قال: «الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني ... وفيه فصول فصل في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد ... (ط ١ - ج ٤ - ص ١٤٧)؛ وأما هذا البيت فنأظر الى الفصل الثاني المذكور حيث قال: «فصل في نتيجة ما قدمناه وثمره ما أصلناه، أقول: إن من تأمل وتدبّر في هذه الاصول والقوانين الاحدى عشرة. التي أحكمنا بنيانها بها ... (ط ١ - ج ٤ - ص ١٥١). (ح. ح)

من ثم، أي من أجل أنه لا يعبأ بتفاوت الجسد، إذا عيّنت النفس. كل من رسولنا - مفعول رأى رؤيا - أي نوعاً^(٣٧) بأي صورة ما أخطأ، وفي الحديث: «من رآني في المنام^(٣٨) فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل بي»^(٣٩). وربما اتفق^(٤٠) أن يراه في ليلة واحدة ألف رجل وامرأة، كل بصورة مع أن جسده العنصري مقيداً بمرتبته الخاصة، مدفون في روضة المدينة الطيبة، وذلك لأن العبرة بوحدة النفس وهذيتها فظهر، أن المعاد في المعاد هذا البدن الشخصي بعينه، لا بدن مماثل له عنصرياً كان أو مثالياً^(٤١) و^(٤٢)،

(٣٧) أو حال التوجه في اصطلاح العرفان العملي، أو نحوه من المكاشفات الروحانية. (ح . ح)
(٣٨) النبي مظهر الاسم الهادي، والشيطان مظهر الاسم المضل و لذلك لا يتمثل الشيطان بصورة النبي. وفي الفص الإسحاقى من فصوص الحكم للشيخ الأكبر و شرح العلامة القيصري عليه (ط ١ - ص ١٩٢): «فيتجسد له (أي للرائي) روح النبي صلى الله عليه و على آله و سلم - في المنام بصورة جسده كما مات عليه (أي تظهر له روح النبي بصورة جسده الذي هو كالجسم الذي مات عليه) لا يخرم المتجسد (أي لا يقطع و لا يغير) منه شيئاً فهو محمد (ص) المرثى من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة (أي الصورة المدفونة). والجسد في اصطلاح الطائفة مخصوص بالصورة المثالية) لا يمكن لشيطان أن يتصور بصورة جسده عصمة من الله في حق الرائي (أي تعظيماً لشأن النبي (ص) و عصمة من الله في حق الرائي أيضاً) و لهذا من يراه بهذه الصورة يأخذ منه جميع ما يأمر به أو ينهاه عنه أو يخبره كما كان يأخذ عنه (ص) في الحياة الدنيا (بالتعبير و تفتيس من الأحكام على حسب ما يكونه منه (أي يصدر منه) اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان...» (ح . ح)

(٣٩) عيون اخبار الرضا (ع)، شيخ صدوق ج ٢، ص ٢٥٧، الباب ٦٦، ح ١١ و ايضاً أمالي صدوق، المجلس ١٥، ح ١١، ص ١٢١. (م. ط)

(٤٠) ومن المأثورات: «ان علياً (ع) كان في ليلة واحدة وفي وقت واحد في أربعين مجلساً على الضيافة». وقد ورد في الائمة المعصومين (ع): «انفسكم في النفوس، ارواحكم في الارواح، اجسادكم في الاجساد».

فتكثر الصور لا يقدح في وحدة انفسهم الكلية الالهية لحيطتها وسعتها وانبساطها عين كمال بساطتها.

(٤١) لان المائل شخص آخر، والمتماثلان فردان متشاركان في ماهية، ولازمها وهذا ينافي الهووية والعينية المتعبرة هنا بحسب العقل والملة.

(٤٢) أي بدنأ آخر مماثلاً و مشابهاً لبدنه. (ح . ح)

وان التفاوتات الماثورة كتحسينات أهل الجنة^(٤٣)، ومرودتهم^(٤٤) وتشويهات أهل النار، وعظم جثثهم لا يقدر في العينية المبرهن عليها، وهذا القدر كاف، للمستبصر المنصف.

ومن أراد زيادة التحقيق والتفصيل، فليرجع إلى كتب صدر المتألهين كـ«الاسفار»^(٤٥) و«المبدأ والمعاد»^(٤٦) و«العرشية»^(٤٧) وغيرها. فان أمثال هذه التحقيقات حقه «قدس سره» في الدورة الاسلامية الختمية شكر الله سعيه وضاعف أجره.



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های علمی

- (٤٣) بعنوان نمونه نگاه كنيد به علم اليقين فيض كاشاني، ج ٢، باب ١٤ صفة الجنة و اهلها، ص ١٢٣٩، و باب ١٥ صفة النار و اهلها، ص ١٢٥٩. تحقيق آقاي محسن بيدار فر، ط بيدار. (م.ط)
- (٤٤) تحسينات اهل الجنة إشارة إلى صورهم الجميلة مثل ما روى من أن صورة المؤمن يوم القيامة كالقدر في ليلة تمامه؛ و نحوها؛ و مرودتهم إشارة من أن اهل الجنة جرد مرد؛ و تشويهات أهل النار إشارة إلى صورهم القبيحة كما روى من أن الكافر يحشر على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير؛ و عظم جثثهم إشارة إلى نحو ما ورد من أن ضرر الكافر كجبل أحد. (ح. ح)
- (٤٥) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٥ إلى ما بعده...، ط بيروت. (م.ط)
- (٤٦) المبدأ و المعاد، ملاصدرا، المقالة الثانية في المعاد الجسماني و فيه فصول...، ص ٣٧٣، تحقيق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ط انجمن فلسفه ايران ١٣٥٤ هجري شمسي. (م.ط)
- (٤٧) عرشيه، صدر المتألهين شيرازي، الأشراف الثاني في حقيقة المعاد، ص ٢٤٥، تصحيح و ترجمة غلامحسين آهني، انتشارات مولى ١٣٦١ هـ.ش. (م.ط)



مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامي

الفريضة الرابعة:

في

دفع شبهات تورط علي القول

بالمعاد الجسماني



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفريضة الرابعة في دفع شبهات تورده على القول بالمعاد الجسماني

وشبهة الأكل والمأكولِ
 إذ صورةٌ بصورة لا تنقلب
 ففي وعاءِ الدهرِ كلُّ قد وقي
 تبلى إذا غطا زماننا انخزل
 فذلك الكتابُ كنُّ يُغادرا
 وليس حشر الجسمِ نسخاً يمتنع
 فباعتبار خلقه الإنسان
 فهو وإن وُحِدَ دُنْيَا وُزَعَا
 بهيمةً مع كونِ شهوةِ غضب
 مكرٌ فشيطانٌ وإذ سجية
 وكلُّها توجد لا من شيء
 بملكاتِ ذي جهاتِ الفاعلِ
 فملكه بالقضِّ والقضيضِ
 بكلِّها في صقعِ نفسه انطوت
 وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا الْأَرْضُ وَالسَّمَاءُ
 يدفعها من كان من فحولِ
 على الهيولى الإنحفاظ منسحب
 منّا عندكم ينفدُ عنده بقي
 مراتب السّيال مع كل عمل
 شيئاً صفائراً ولا كبائراً
 نعم لدينا باطني ما منع
 ملكٌ أو أعجم أو شيطانُ
 أربعة عقبي فكان سبعاً
 شيمته وإن عليه قد غلب
 سنيةً فصورٌ بهيةً
 تجري من الأخلاق مجرى الفبيءِ
 تخالفت لا بجهات القابلِ
 وأينه من أوجٍ أو حضـيضِ
 جزيت الأيدي بما قد كسبت
 لواسع القلب ولا تصادما

الفريدة الرابعة:

في دفع شبهات تورّد على القول بالمعاد الجسماني^(۱)

منها: «شبهة الأكل والمأكول»^(۲)، تقریرها، آنه إذا صار إنسان غذاء لإنسان آخر، فالأجزاء المأكولة، إما أن يعاد في بدن الآكل، أو في بدن المأكول، وإيا ما كان،

(۱) قال - قدس سره - في اسرار الحكم (ص ۳۴۲) بتصحيح الاستاذ العلامة الشعراني - رفع الله درجاته - و تعليقه عليه: «فصل: در باب معاد جسماني شبهاتي باقي است که بايد آنها را نیز دفع کرد: شبهه اول امتناع اعاده معدوم است که ادعای بدهت شده است در امتناع اعاده بشخصه و عینه... شبهه دوم شبهه آكل و مأكول است که شبه عویصه است برای بعضی... شبهه سوم شبهه تناسخ است... این کمترین در «هزار و يك نکته» گفته است: «نکته ۳۹۶، خوراك با خورنده مانند است، روان خوراك جانور نگرده پس شبهه آكل و مأكول را اساس نبود فافهم».

و به بیان دیگر انسان را دو بدن است یکی بدن دنیاوی که به غذای جسمانی رشد و نمو می کند و اگر غذا از او گرفته شود کاسته می گردد که غذا اجزای این جسم شود؛ و بدن دوم بدن أخرای است که در طول این بدن است و با وی محشور می شود که غذای جسمانی جزء وی نمی شود بلکه غذای او علم و عمل است که ماده بدن أخرای او می باشد، و غذای جسمانی برای نفس ناطقه قدسیه معد است که به اعداد آن این بدن أخرای را بمثال بدن دنیاوی می سازد که خوراك خاک و دیگر عناصر نمی گردد و طعمه حیوانات نمی شود، پس شبهه آكل و مأكول شبهه ای واهی است و معاد جسمانی بر قوت خود باقی است. تفصیل بیان این دو بدن و کیفیت ساختن را از اسرار الآیات صدر المثلهین از ص ۶۱ تا ۶۴ چاپ سنگی، و نیز در آخر فصل ششم طرف دوم مسلك خامس اسفار (ط ۱ - ج ۱ - ص ۳۱۹) طلب باید کرد، و راقم در رساله اتحاد عاقل به معقول نیز عنوان کرده است. (ح . ح)

(۲) المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص ۳۹۶، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ط النجمن حکمت و فلسفه. (م. ط)

لا يكون أحدهما بعينه معاداً بتمامه^(٣)، وأيضاً، إذا كان الآكل كافرأ والمأكول مؤمناً، يلزم أماً تعذيب المطيع، أو تنعيم الكافر، أو أن يكون شخص واحد كافرأ مُعذبأ مؤمناً منعماً.

وقد أشرنا إلى دفعها بقولنا: وشبهة الأكل والمأكول، يدفعها من كان من فحول^(٤) من العلماء^(٥)، وأما كانت مدفوعة، إذ صورة لصورة أي إلى صورة لا تنقلب، لأنه إنقلاب الماهية^(٦). وإنما على الهيولى الانحفاظ بين الصورتين منسحب، إي جار، لأن الصورة المنقلب منها منحفظة^(٧) عند ورود الصورة المنقلب إليها، فإذا قلنا: الماء صار هواءً ليس المراد أن الصورة المائية بما هي صورة مائية صارت مصورة بالصورة الهوائية، لأنه انقلاب في الحقيقة، بل المراد أن المادة التي كانت متلبسة في الزمان الأول بالصورة المائية انخلعت عنها الصورة المائية، وأبست الصورة الهوائية في الزمان

(٣) والشبهة تصير اصعب بفرض ان يكون كافرأ نشأ على ذبح المؤمنین واكل لحومهم تمام عمره، بل

انعقاد نطفة أبيه وطمئت أمه منها، *الترغيب والترهيب*، ج ١، ص ١٠٠.

(٤) نجد تفصيل البحث عن دفعها في العين التاسعة والخمسين وشرحها من كتابنا «شرح العيون في

شرح العيون» في أن للإنسان معادین جميعاً؛ وكذلك في شرح العين الرابعة منه شرحها. (ح . ح)

(٥) جهت مطالعته و تحقيق بیشر به منابع ذیل می توانید رجوع کنید: رساله فی الحشر ملاصدرا که

ضمن مجموعه الرسائل، ص ٣٤١، ط مصطفوی قم و نیز رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد جلد

دوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی (زنوزی)، ص ٨٥، تحقيق محسن

کدیور. ط اطلاعات. و همچنین. شرح یرزاد المسافر ملاصدرا، تألیف سید جلال الدین آشتیانی،

ط انجمن حکمت و فلسفه. (م. ط)

(٦) المراد من هذا الانقلاب هو أن تصیر صورة مصورة بصورة أخرى مع حفظ الصورتین معاً، و هو

غلط فاحش كما بیئنه بقوله الآتی: «ليس المراد أن الصورة المائية ...» (ح . ح)

(٧) إذ القابل لا بد أن یجتمع مع المقبول. و بین الصور تصادم. و كل صورة تتأبی عن غیر نفسها، ولولاه

لبست كل صورة صورة أخرى، فلم یكن حاجة إلى الهيولی؛ فالهيولی محفوظة في الصور و غیر

مرهونة بتعین، فليس لها ثاب و تعص عن آية صورة كانت، وهي كالماهية لا تأتي عن الوجود ولا عن

العدم، ولا عن أي شيء، و مقابله فالعدم لا یقبل الوجود، و الوجود لا یقبل العدم؛

والماهية تقبل هذا تارة، و تقبل ذاك أخرى؛ فمادة الخبز مثلاً تصیر جزء البدن لا لشكله المستدير أو

المستطيل، بل هذا ینهدم و کذا صورة كثيرة تنظم.

الثاني؛ وكذا إذا صار الأبيض أسود، لا يصير البياض سواداً، بل الموضوع له خلع وليس كما ذكر.

فالحكم من حيث له الصورة اللحمية، لا يصير كيموساً^(۸)، ولا بدن المؤمن من حيث له صورة خاصه يصير بدنًا للكافر، إذ الصورة الخاصة ليست شرطاً في مادية المادة، بل هي موانع^(۹) والصورة المطلقة من المصاحبات الاتفاقية^(۱۰)، ولو صار البدن بما هو بدن كيموساً؛ لشاهدناه في أيام كونه بدنًا كيموساً وليس كذلك؛ بل كل

(۸) قد تقدم شرح الكيلوس و الكيموس في «غرر في القوة النباتية» من الفريدة السادسة. (ح . ح)

(۹) العبارة في نسخة مخطوطة من الكتاب عندنا هكذا: اذا الصور الخاصة ليست شرطاً في مادية المادة

بل هي موانع، أعنى أن الصور في تلك النسخة على صيغة الجمع، و ضمير هي راجع الى الصور؛ و الصورة على الأفراد كما في المطبوعات السالفة مصحفة. و معنى كون الصور موانع أن هذه الصورة المنوة بالمادة تمنع مادتها أن تصير متلبسة بصورة أخرى فلا تجتمع صورتان على مادة واحدة

(ح . ح)

(۱۰) قد تقدم الكلام في اواخر الفريدة الأولى من المقصد الرابع التلازم بين الهيولى و الصورة حيث قال:

«غرر في أن الصورة في هذا العالم الطبيعي لا تنفك عن الهيولى ... غرر في أن الهيولى لا تنعزى عن الصورة»، فكون الصورة المطلقة من المصاحبات الاتفاقية ليست الصورة الجوهرية التي تقدم البحث عن التلازم بينها و بين الهيولى المادية، بل الصورة بالمعنى الذي أشار اليها في أسرار الحكم حيث قال في الرد على شبهة الأكل و المأكول: «جواب تحقيقي أتست كه صورت كه شييت شيء بأنست جزء بدني و غذای بدني نمی شود، بلکه شرط تغذيه نيست كه مانع است ماده را از قبول صورت ديگر، مثلاً ماده آب كه خواهد هوا را بگيرد صورت نوعيه آب مانع است خلع شود تا ليس صورت هوا كند، و در تغذيه نيز ماده نان بايد صورت نوعيه نان و صورت عرضيه اش از استداره يا استطاله از آن خلع شود تا صورت كيلوس بگيرد، و صورت كيلوس نيز خلع شود تا صورت كيموس بپوشد، و شكلها در غذاها صحابته اتفاقيه دارند، و صورت منقلب منه و صورت منقلب اليه با هم تصادم دارند، و قابل با مقبول بايد جمع شوند پس صور همه در وعاء دهر جمع و باقى اند چه اين كه هر صورتى بعد از خلع ماده آن را نه از مرتبه خود مرتفع و نه از مطلق نفس الأمر مرتفع است، بلکه تلبس ماده در مستقبل به آن مرتفع شده، و نفس نيز كه وحدت و هويت بخش است بصورت دنيويه و برزخيه و أخرويه باقى است» (ص ۳۴۴ بتصحيح الاستاذ العلامة الشعراني و تعليقه عليه)، فالصورة المطلقة التي كانت من المصاحبات الاتفاقية هي الأشكال العرضية الطارئة. (ح . ح)

صورة في حدّها و مرتبتها هي هي، والمتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر، كما قلنا: ففي وعاء الدهر، قد مرّ معناه^(١١). كلّ قد وقى - بالبناء للمفعول - ما عندكم ينفد^(١٢) من حيث انكم زمانيون عنده، أي عند الدهر، أو عند الواقى المدلول عليه بقولنا: وقى أو عند الله^(١٣) لكونه معيّنًا^(١٤)، أو عند الهوية الصرفة بان لا يكون ضميراً^(١٥) بقي، فما هو النافذ عند النافذ هو بعينه الباقي عند الباقي.

(١١) قد مرّ معنى الدهر في عدة مواضع من الكتاب، منها في أول الفريدة الثالثة من المقصد الأول (ج ٢ - ص ٢٩١ من هذا الطبع)، وان شئت فراج الصفحتين ٥٩٦ و ٧٢٣ من المجلد الثالث من هذا الطبع أيضاً. (ح . ح)

(١٢) اشارة الى كريمة «ما عندكم ينفد و ما عند الله باق ...» من سورة النحل من القرآن الحكيم (الاية ٩٧). و قوله: «أو عند الواقى ...» كقوله سبحانه في الكريمة التاسعة من مائدة القرآن الكريم: «اعدلوا هو أقرب للتقوى» فان ضمير هو المدلول عليه بقوله سبحانه اعدلوا، أي قوله اعدلوا دال على ضمير هو. (ح . ح)

(١٣) كيف والصور علم الله الذي لا يجوز عليه التغير والزوال؟ وقد مرّ ان كل ما تحقق في مرتبة من نفس الأمر، كما لا يجوز ارتفاعه عن تلك المرتبة، لا يجوز ارتفاعه عن مطلق نفس الأمر، لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد.

(١٤) معيّن من حيث إن قوله: «ما عندكم ينفد عنده وقى، مقتبس من كريمة «ما عندكم ينفد و ما عند الله باق»؛ و معيّن من حيث إن التوحيد الحقيقي صمدى و الصمد الحقيقي لا جوف له فليس في الدار غيره ديار، و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن.

من به يارم شناخستم يارم	تو به نقش و نگار يعنى چه
تو بپنداريش نهسانى و من	بينمش آشكار يعنى چه
آفتابى چنين درخشنده	ديده ها در غبار يعنى چه

فلا يكون غيره واقياً، قوله سبحانه: «قل من بيده ملكوت كل شيء و هو يجير و لا يجار عليه ان

كتم تعلمون، سيقولون لله قل فأتى تسحرون» (المؤمنون - ٨٩ و ٩٠). (ح . ح)

(١٥) أى ضمير لا يكون راجع إلى «ه» فى عنده فلا يكون ذلك «ه» ضميراً بل هو اسمه سبحانه نحو ما فى الأثر «يا هو»، فى تفسير سورة الإخلاص من مجمع البيان للطبرسى - قدس سره - عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال رأيت الخضر فى المنام قبل بدر ليلة فقلت له علمنى شيئاً اتصبر به على الأعداء، فقال: قل يا هو يا من لا هو إلّا هو، فلما أصبحت قصصت على رسول الله، فقال: يا على علمت الإسم الأعظم ...».

وقال صدر المتألهين «قدس سره» في دفع الشبهة^(١٦):

«إنّ إندفاعه ظاهر بما مرّ، من أنّ تشخص كلّ إنسان أنّما يكون بنفسه لا ببدنه، وإنّ البدن المعتبر فيه أمر مبهم، وليس له من هذه الحيثية تعيّن، ولا ذات ثابتة، ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً، ان يكون الجسم الذي صار مأكولاً لسبع^(١٧)، أو إنسان آخر محشوراً، بل كلّما يتعلق به نفسه، فهو بعينه بدنه^(١٨) انتهى».

تُبلى - بالبناء للمفعول - أي تظهر، إذا غطا زماننا إنخزل، أي انقطع بطي الزمان والمكان^(١٩)، فإن الأولين^(٢٠) والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم، ومحشورون

تبصرة: لا ينادى بالضمائر فلا يقال: يا أنت، و لا يا هما، و لا يا أنتن، و نحوها

و لا تنقل عند النداء يا هو و ليس في النحاة من رواه

ولكن «هو» في المأثور المذكور ليس بضمير بل هو اسم من أسماء الله تعالى شأنه؛ وقد تقدم كلامنا في بيان هذا الاسم الاعظم الذي هو الهوية المطلقة في تفسير سورة الإخلاص في تعليقة على آخر «غرر العقل النظري و العقل العملي» من غرر الفريدة السادسة من المقصد الرابع في احوال النفس

فراجع. (ح . ح)

(١٦) قال - قدس سره - في اول الفصل الثالث من الباب الحادى عشر من كتاب النفس من الأسفار (ط ١ - ج ٤ - ص ١٥١): «فصل في دفع شبه المنكرين و شكوك الجاحدين لحشر الأجساد: إن هذه المقدمات و الأصول المذكورة كما أفادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هي وافية بدفع تلك الشبه و الشكوك، و لا بأس بذكرها على التفصيل و الإشارة الى دفعها: منها ما سبق من أنه إذا صار انسان غذاء لإنسان آخر - الى أن قال: و اندفاعه ظاهر بما مرّ من أن تشخص كل انسان الخ. (ح . ح)

(١٧) أي البدن ما هو متعلق النفس بالفعل، ومظهرها كما ان النفس بما هي نفس ما هي متعلقة به والجيفة ليست بدنًا، سببًا الدم الذي حصل منها، وتسمية الجيفة بدنًا - من باب تسمية الشيء باسم ما كان - كقوله تعالى: «وآتوا اليتامى أموالهم».

(١٨) الأسفار، ج ٩، ص ٢٠٠، ط بيروت. (م. ط)

(١٩) يعني ان المانع من اجتماع الصور، حجاب الزمان وحجاب المكان؛ فاذا طويلاً كما يطوي السماوات والارض، والمواد اجتمعت، بل الصور ايضاً مطوية في المعاني، والمعاني في معنى المعاني، وهو الباقي والباقي فان.

(٢٠) قوله سبحانه في سورة الواقعة من القرآن الكريم: «قل إنّ الاولين و الآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم». (الآية ٥١). (ح . ح)

في صعيد واحد. (٢١)

مراتب السَّيَالِ (٢٢)، أي العالم السَّيَالِ الزماني مع كل عمل من حركة وسكون؛ فذلك الكتاب أي الكتاب التكويني الدهري لن يغادراً؛ أي لن يترك شيئاً صغيراً ولا كبيراً - هما يدل تفصيلي عن شيء - ويمكن أن يكون المراد ذكر الكتاب الأنفسي (٢٣) (٢٤)،

(٢١) يناسب المقام ما أفاده الشيخ الأكبر في آخر الفصّ العزيزي من فصوص الحكم من أنه «شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات و الأبطال الصغار و المجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل و المؤاخلة بالجرمة و الثواب العملي في اصحاب الجنة فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم، و تمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق و يقع التكذيب عند بعضهم، و يقول لهم: اقتحموا هذه النار بانفسكم فمن أطاعني نجى و دخل الجنة، و من عصاني و خالف أمري هلك و كان من أهل النار، فمن امتثل أمره منهم و رمى بنفسه فيها سعد و نال الثواب العملي و وجد تلك النار برداً و سلاماً، و من عصاه استحق العقوبة فدخل النار و نزل فيها بعمله المخالف (لما أمر به النبي) ليقوم العدل من الله في عباده. و كذلك قوله: «يكشف عن ساق أي عن أمر عظيم من أمور الآخرة و يدعون إلى السجود، فهذا تكليف و تشريع فيهم فمنهم من يستطيع، و منهم من لا يستطيع و هم الذين قال الله فيهم: «و يدعون إلى السجود فلا يستطيعون» كما لا يستطيع في الدنيا امتثال أمر الله ببعض العباد كأبي جهل و غيره؛ فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول النار و الجنة ...» (ح - ح)

(٢٢) مراتب نائب عن فاعل فعل تُبلى. (ح - ح)

(٢٣) كما ان الاول وهو العالم السيال كان كتاباً آفاقياً؛ وانما كانت النفس باطن صحيفة الاعمال، اذ لكل ظاهر باطن، ولكل صورة معنى، ولكل رقيقة حقيقة، ففي النفس صور الاعمال من وجوه ثلاثة: احدها: حضور صورها، كما قلنا. وبوجه كما ترجع قهقري عند رفع شواغلك، فشجد صورها الخيالية والوهمية والعقلية في نفسك.

وثانيها: حضور الملكات الحاصلة من تكررها في جوهر نفسك، كالنقش في الحجر، بل أغزر واقر. وثالثها: حضور الصور الجسمانية المشبّحة التي إظلال تلك الملكات المناسبة لها، كالصور النعلية للحرص، والعقريّة للاذية، والذئبية للفضية السبعية:

أي دريده آستين يوسفان گرگ بر خمیزی ازین خواب گران
كشته گرگان هر یکی خواهی تو میدرانند از غضب اعضای تو

فكم من نفس ككتاب مشحون من الاباطيل، والأكاذيب، والجهالات المركبة والهزليات، والهذيانات مستحق للاحتراق، بل محترق بالفعل. «ان كتاب الفعجار لفي جحيم» وكذا هو في سجين؛ وربّ نفس هي صحيفة الهية مملوءة من المعارف الالهية والمطالب الحقّة والملكات الحميدة،

وصحيفة الأعمال بالعرض، لمناسبة ما قبله، فيكون المراد بالسيال الانسان السيال

وهي كتاب مرقوم يشهده المقربون. قال تعالى: «ان كتاب الأبرار لفي عليين». واذا كان المراد ذكر صحيفة الاعمال، فلا يتوهم ان النفس الانسانية باي مرتبة تتعلق، وبابها تحشر، اذ الصورة الأخروية من صقع النفس؛ وليست متعلقة لها كالصورة الطبيعية هاهنا، فاذا حشرت النفس بصورة اجرد أمرد أو أسود أو أشوه، فحشرها حشر جميع المراتب؛ لما عرفت ان التشخص بالنفس وان ذلك العالم فرقه جمع بوجه، وجمعه جمع جمع، هذا باطن صحيفة الاعمال، ومعناها وحقيقتها ومغزاها والفوز والفلاح في الجمع بين الروحاني والجسماني كما مر.

فليعلم: انه يمثل ويشبح له في عالم الصور الصرفة صحيفة جسمانية مرقومة بارقام مشكلة مقدرة حسناء أو شوهاء، تعطى يمينه أو شماله، يقرئه بلسانه ويصبرها ويسمع بمشاعره الأخروية ويقول: «هاؤم اقرأوا كتابيه» أو خلافه، وهذا كما في ساير الامور الأخروية؛ فان لها معنى وصورة وروحاً وجسماً، كما ان الصراط المستقيم هو صراط التوحيد وصورة الهدى الذي تنتهجه مادمت في الدنيا وبالْحَقِيقَةُ النفس الانسانية الموحدة صراط الله المستقيم كما في حديث صادق الآل (ع): «ووجدتني الصراط» هما العقل النظري والعقل العملي؛ وحدودهما ودرجاتهما حالات النفس؛ ومقاماتها فيهما هذا هو الحقيقة.

وأما الرقيقة فستبرز ذلك جسر محسوس على متن جهنم، أو له في الموقف وآخره على باب الجنة اذ عرفت ان لكل معنى صورة وشهادته وتعرف انه صنْعك وبنائك بعون الله؛ وانه كان في الدنيا كجسر ممدود على متن جهنم، طبيعتك التي قيل انها كظل ذي ثلاث شعب، لكونها ذات ابعاد ثلاثة لا ظليل ولا يغني من اللهب لتماديها؛ وسيلانها الزماني، فهي باعتبار وغولها في الهيولى وهويها في هذه الهاوية، وباعتبار الغيبة والتباعد المكاني في اجزائها القارة؛ وباعتبار الغيبة والتفارق الزماني في اجزائها الغير القارة السائلة لهيب في لهيب في لهيب.

وتعرف ان التمسك بالهدى المحمدي والطريقة المرتضوية كان منجياً لك من الوقوع في نار الطبيعة ولوازمها؛ ولولاه قد كنت على شفا جرف هار كانهرت في تلك النار.

(٢٤) قال سبحانه: «ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب

لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً» (الكهف - ٥٠)؛ فاعلم أن فعل الانسان ذو وجهين وجه غير قار يتصرم مع الزمان، ووجه آخر يتحقق في النفس و يصير ملكة لها ويحشر معها، وقد علمت أن الانسان محشور بصور ملكات أفعاله، وقد تقدم ما أفاضه لسان الخاتم - صلى الله عليه و على آله و سلم - على قيس بن عاصم بقوله الثقيل الكريم: «وأنه لا بد لك يا قيس من قرين يدفن معك و هو حي و تدفن معه و انت ميت فإن كريماً اكرمك و ان كان لئيماً أسلمك ثم لا يحشر إلا معك و لا تبعث إلا معه و لا تسأل إلا عنه فلا تجعله إلا

نفساً وبدناً، ففي تلك النشأة يتلى الكتابان دفعةً واحدة^(٢٥)، وينظر آياتهما نظرة واحدة، لا على الولاء، ولكن من كان ذا نفس مجردة^(٢٦) في هذه النشأة يستشعر هناك بما أعطى، ويدرك بالعلم التركيبي^(٢٧) ما يدرك؛ «ومن كان في هذه أعمى، فهو في الآخرة أعمى»^(٢٨)، «فاعرف نفسك، تعرف ربك»^(٢٩) و^(٣٠)

صالحاً فإنه ان صلح انتست به و ان فسد لا تستوحش إلا منه و هو فعلك. و حيث إن الانسان ليس الأ علمه و عمله فحقيقة أفعاله و اقواله و نيّاته مطلقاً ما طارت منه و ان كان ظاهرها قد طار منه، و لكن الظاهر كما دريت متصرم مع الزمان و باطنها قد صارت عين نفسه فتدبر حتى التدبر كلام الله سبحانه: «و كل انسان الزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً، إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً» (الإسراء - ١٥). و انما قال يمكن أن يكون هذا المعنى - اعنى ذكر الكتاب الأنفسى و صحيفة الأعمال - بالعرض؟ لأن الغرض منه هذه الفريدة أولاً كما دريت هو في دفع شبهات تورّد على المعاد الجسماني فتدبر. (ح . ح)

(٢٥) كما في الآثار: «ان علياً(ع) كان اذا ركب يتلو جميع القرآن يشرع اذا وضع احدى رجليه في ركاب و يختم اذا وصل الأخرى إلى آخره.

(٢٦) لعل أثرتنا القيم الموسوم بـ «انسان مر عرق عرفان» يجديك في ذلك المرصد الأسنى. (ح . ح)

(٢٧) هو على قياس الجهل التركيبي العلم بالشيء و العلم بالعلم و العلم بان المعلوم ماذا بخلاف من كان اعمى بنفسه و برّيه، فيحصل له ادراك بسيط بصور اعماله كالبرق الخاطف من غير ان يكون مقاماً له، فان مقامه التجرد البرزخي لا التجرد الحقيقي.

لكن في المقام اشكال: وهو انه لا بد ان يكون ادراك كل واحد و فعله هناك دفعةً واحدة بلا تجدد و تعاقب، اذ القوة والاستعداد مفقودان هناك؛ والهولي من خاصية هذه النشأة الطبيعية. «والدنيا انما هي مزرعة الآخرة و اليوم الآخريوم الحصاده»، فجميع ماهي من لوازم اعمالهم و ملكاتهم، لا بد ان يتمثل لهم دفعةً واحدة، مع انه لا يساعده الكتاب و السنة، لورودهما بتجدد الاحوال و الافعال هناك للفريقين. و حلّ الاشكال: قد مرّ في «حواشي الامور العامة» عند البحث عن الوجود الذهني، فارجع فان الاشكال يندفع بإنشاء الله تعالى.

(٢٨) سورة الإسراء، آية ٧٢.

(٢٩) تحف العقول ابن شعبه حراني، ص ٢٤١، كلام الصادق(ع) في وصف التوحيد و الايمان، ط بيروت، مؤسسه اعلمى. (م. ط)

(٣٠) قال الراغب في رسالته «تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين»: «قد روى أنه ما أنزل الله من كتاب إلأ و فيه: اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك» (ط صيدا - ص ١١). و راجع كتابنا شرح العيون في

شرح العيون (ط ١ - ص ٤٨). (ح . ح)

ومنها: «شبهة النسخ»^(٣١)، فانه إذا أحدث بدن آخر وتعلق به النفس كان هذا عين التناسخ، سواء سُمي باسم التناسخ، أو لم يسم، فمفسدة التناسخ لازمة^(٣٢) لا محالة. فقلنا: وليس حشر الجسم^(٣٣) المتعلق به النفس نسخاً يمتنع، وهو انتقال النفس من بدن إلى بدن مبائن للأول في عالم الغرور، ويقال له: «التناسخ الملكي».

نعم، لدينا تناسخ باطني ملكوتي^(٣٤)، بل تجسم الاعمال ما منع، بل هو أمر ثابت بالبرهان محقق عند أهل الكشف والعيان، مستفاد من ارباب الشرايع والأديان^(٣٥)؛ فباعتبار خلقه - بضم الخاء المعجمة - الإنسان، أي الانسان باعتبار مناسبة اخلاقه^(٣٦)

(٣١) مطالب مصنف (ره) ناظر است به مباحث ملاصدرا در كتاب الشواهد الربوبية، اشراق تاسع از مشهد ثالث، ص ٢٣١ تحقيق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ط ٢، مركز نشر دانشگاهي ١٣٦٠ هـ. ش. (م. ط.)

(٣٢) مثل لزوم اجتماع نفسين ونحوه، فيجوز ان يقال: «هذا ليس تناسخاً بل حشر» لا يندفع الشبهة، ولا يرتفع المفسدة وقد يقال: «انه تناسخ والشرع جوز هذا التناسخ» وهذا غريب؛ لان المخبر الصادق كيف يخبر بالمال؟

مركز تحقيق و تصحيح و نشر

(٣٣) قد تقدم استيفاء البحث و التنقيب عن التناسخ و اقسامه، و تحقيق قولنا الحق الحقيقي في ذلك في آخر الفريدة السادسة من المقصد الرابع في «غرر في ابطال التناسخ» و غرر في اقسام التناسخ؛ و قد دريت معنى التناسخ الملكي الممتنع، و التناسخ الملكوتي الصحيح فراجع. و في آخر باب في التناسخ من فصل الخطاب للكرماني (ط ١ - ص ٨٦): «قال المأمون للرضا عليه السلام: يا أبا الحسن ما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال الرضا عليه السلام: من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم يكذب بالجنة والنار». اقول: هذا هو التناسخ بمعناه الملكي الباطل، و ان شئت فراجع أسرار الآيات لصدر المتألهين (ط ١ من الرحلي - ص ٦٤). (ح. ح.)

(٣٤) تسميتنا تجسم الاعمال وتشبع الملكات بالتناسخ من باب المشاكلة.

(٣٥) ناظر الى ما تقدم من أنه «ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ»، و هذا هو التناسخ الصحيح الملكوتي. (ح. ح.)

(٣٦) قال صدر المتألهين في اسرار الآيات (ط ١ - ص ٦٤): «اعلم أن ما نسب إلى قدماء الحكماء كأفلاطن و من سبقه من اساطين الحكمة و هم المقتبسون اتوار علومهم من مشكاة النبوة، هو يعينه ما ورد في الشرائع الحقة الإلهية من صيرورة النفوس الأدمية على صور انواع الحيوانات مناسبة لأعمالهم و أفعالهم المؤدية إلى ملكاتهم، و لهذا قيل ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ...». اقول: و لقد استوفينا البحث عن تمثل الأعمال في الدروس ٢١ و ٢٢ و ٢٣ من كتابنا «دروس اتحاد

للأنواع التي نذكرها يتصور بصورها، فهو أما بحسب الباطن ملك، أو حيوان أعجم من البهايم والسباع، أو شيطان، فهو أي الإنسان. وان وُحِدَ^(٣٧) نوعاً^(٣٨)، بل شخصاً دُنياً، أي في الدنيا باعتبار ظاهره، لكن وُزِعَا أربعة عقبي، أي في العقبي، فكان سبعا وبهيمة، مع كون شهوة وغضب شيمته، أي خلقه، وان عليه قد غلب مكر، فشيطان ذلك الإنسان. واذ سَجِيَّةٌ منه في هذا العالم سَتِيَّةٌ واعماله حسنة، فصور بهيئة نورية حورية وغلمانية وغيرها. ولقد قيل:

لقد صار قلبي^(٣٩) قابلاً كل صورة فمرعاً لغزلان، وديراً لرهبان
والحمل في هذه المواضع باعتبار؛ أن أخلاق الإنسان يتابع هذه، وباعتبار اتحاد
العاقل والمعقول، على الوجه الذي مر في أوائل «هذا الشرح»^(٤٠).
وكُلِّها، أي كل هذه الأربعة بانواعها، واصنافها، واشخاصها. توجد لا من شيء،
فهي من المنشآت^(٤١)، لا المكونات تجري هذه من الاخلاق مجرى الفيء من ذي الفيء

العاقل بالمعقول. وفي اواسط الفصل الأول من المقالة الخامسة من حكمة الاشراف و شرح العلامة الشيرازي عليه (ط ١ - ص ٤٨٥): «و لكل خلق أي من الأخلاق المذمومة والهيئات الرديئة المتكئة في النور الاصفهيد صياصي أي أبدان انواع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر والشجاعة المناسبة لأبدان الأسود ونحوها، والخبث والروغان لأبدان الثعالب وامثالها، والمحاكاة والسخرية لأبدان القردة واشباهها...» وقد تقدمت الاشارة إليها مع ذكر روايات فيها. (ح. ح)

(٣٧) إشارة إلى التوفيق بين قولين:

أحدهما: وهو المشهور ان الانسان نوع واحد حقيقي. والآخر: انه جنس تحت أنواع. فالتوفيق: انه نوع واحد بحسب الظاهر والمقام البشري، و جنس تحت الأنواع بحسب الباطن والاخلاق النفسانية؛ او نوع مادام نفسها بالقوة؛ و جنس اذا صارت بالفعل في طرف اللطف أو في طرف القهر. وان شئت عبر بالدنيا والآخرة، كما في النظم. فالاخلاق ارواح تشبَّح بصورها المناسبة لها منامية الأبدان الحيوانية الطبيعية، لا رواحها في هذا العالم الطبيعي، إلا ان تلك صور بوزعية دائمة.

(٣٨) الشواهد الربوية، الاشراف الثامن من المشهد الثالث، ص ٢٢٧، ط ٢، مركز نشر دانتشگاهي. (م. ط)

(٣٩) والبيت للشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربي في «ترجمان الأشواق» و بعده:

و بيت لأوثان و كعبة طائف و الواح توراة و مصصحف قرآن

وان شئت فراجع المدرسين ١٥ و ١٧ من كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» (ص ٢٤٨ و ٣٠١). (ح. ح)

(٤٠) شرح المنظومة، ج ٢، غرر ٧، ص ١٢١ إلى ما بعده، هذا الطبع. (م. ط)

(٤١) كما قال تعالى: «وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشككم فيما لا تعلمون».

بملكات ذي، أي هذه الملكات جهات الفاعل^(٤٢) له، أي جهات مخصصة له^(٤٣) بالصوادر المخصصة، لئلا يلزم تخصيص بلا مخصص، ولا أرادة جزافية تخالفت الصور، لا بجهات القابل من العوارض الهيولانية؛ لأن تلك النشأة ليست هيولانية. فملكه، أي ملك الإنسان بالقض والقضيض^(٤٤)، أي بأجمعه وأينه، ومأواه

(٤٢) كلمة ذي مبتدأ تشير الى الملكات، وقوله جهات الفاعل خبر له؛ ففاعل تلك الصور سواء كانت بهيئة او غير بهيئة هو تلك الملكات، فقوله: «توجد لا من شيء» يعني أن تلك الصور توجد لا من شيء مادي خارجي من المكونات بل فاعلها هو تلك الملكات المستجدة في النفس فتبصر.

(ح . ج)

(٤٣) أي لولاها لزم التخصيص بلا مخصص على الحكيم العدل الذي نسبته إلى الكل على السواء، فلم اعطى البعض صوراً مؤذية، والبعض صوراً مبهجة ثم في كل من الطرفين مطالبة للمخصص، فلم اعطى البعض صوراً تمليّة والبعض صوراً عقريّة وهكذا.

قدفعه: بان المخصص هو الجهات الفاعلية التي هي الملكات المتخالفة، والفاعل شأنه اعطاء الوجود وهو في كل بحسبه ويتلون بلونه ولا لون له في نفسه، كما يستند الاختلافات الشخصية لافراد كل نوع في هذا العالم الطبيعي إلى موادها والجهات القابلية. وفي ذلك العالم يستند إلى الجهات الفاعلية، اذ لا مادة هناك، وان اطلق المادة واريد بها الاصل والنبوع والمحل الصدوري لا القبولي، فلا مناقشة، لان الملكات بالنسبة إلى الصور المنبئة عنها كذلك - والمادة معرب «مايه».

ثم ان فيه إشارة إلى مقام توحيد الاعمال، وان النفوس واخلاقها التي قلنا: انها ذوات الفيء وسايط تأثير الله وقدره الله - سيما النفوس الكاملة - فانها مشية الله وقدرته النافذة سيما عند رفض الاقليمين وطرح الكونين وخلع النعلين للتخطي إلى حريم القدس، فانها من الانوار القاهرة الأعلىين، فلا تروهن: «انه اذا كانت النفوس باخلاقها وملكاتها منشآت للصور لم يكن الله تعالى مشياً منعماً ومعذباً»، وهذا باطل.

وذلك لما عرفت: ان فيض الوجود على الاطلاق منه وإليه «ولا مؤثر في الوجود إلا الله» ومراتب الفيض المنبسط جميعاً مجعولة لله. والنفوس والملكات والملائكة كلها وسايط وساطة، عرفت تحقيقها.

(٤٤) قال الخليل في كتاب العين: «و جاءوا بقضهم وقضيضهم، أي بجماعتهم لم يخلفوا أحداً ولا شيئاً» وفي صحاح الجوهري: «وجاء واقضهم بقضيضهم، أي جاءوا بأجمعهم» قال الشماخ:

أتى سليم قضها بقضيضها تمسح حولى بالبنى سبالها
وهو منصوب على نية المصدر، ومن العرب من يعربه ويجري مجرى كلهم. (ح . ج)

من أوج^(٤٥) أن كان سعيداً، أو حضيض أن كان شقيماً بأكملها في صقع نفسه أنطوت^(٤٦) جزيت الأيدي بما قد كسبت^(٤٧)، «أما هي أعمالكم ترد إليكم»^(٤٨)، ولا

(٤٥) الأوج والحضيض يستعملان كثيراً في علم الهيئة. والأوج هو البعد الأبعد من موضع الكوكب بالنسبة إلى مركز الأرض، والحضيض بعده الأقرب بتلك النسبة على التفصيل المبين في صحف ذلك العلم الشريف. وقال المحقق عبد العلي البيرجندي في شرحه على الزيج الألف يكي إن أوج معرب أوجي، وأوجي كلمة هندية. والمراد من الأوج هاهنا هو درجات السعداء، ومن الحضيض درجات الأشقياء. ثم إن رسالتنا الفارسية الموسومة بـ «مدارج و معارج» يبحث فيها عن مدارج القرآن الكريم و معارج الانسان العظيم، و لعمري ان لها شأنًا جديرًا في المقام في بيان أوج اعتلاء الانسان، و قد طبعت مع تسع رسائل فارسية أخرى لنا باسم «ده رساله فارسي»، و الله سبحانه فتاح القلوب و مناح الغيوب. (ح . ح)

(٤٦) فان النفس الانسانية بلطيفته السرية و الخفية جوهرة لاهوتية في اللاهوت، و بالعقل بالفعل له عالم ابداع، و بمثاله له عالم انشاء و اختراع؛ و لعلك تدعن بهذه ان احكمت ما مضى من المطالب و حزت ما سبق اليك من المآرب.

(٤٧) علامه بزرگوار و عارف نامدار جناب محمد دهبدار در رساله گرانقدرش به نام «قضا و قدر» چه نيکو فرموده است:

«و از جمله ضروریات دانستن این است که هر فعلی و عملی صورتی دارد در عالم برزخ که آن فعل بر آن صورت بر فاعلش ظاهر می شود بعد از انتقال او به عالم برزخ و جزا همین است که «اما هي أعمالكم ترد عليكم» و «جزاء بما كانوا يعملون» و الناس مجزیون بأعمالهم». و نیز باید دانست که علم انسان مشخص روح او است، و عملش مشخص بدن او در نشأه آخروی، پس هر که بصورت علم و عمل در نشأه آخروی بر انگيخته می شود چنانچه در اخبار و آثار وارد است به سبب خصوصیت خود که او آنست هر جا که باشد؛ و سر آن آنست که به موجب آیه کریمه «و قد خلقکم اطواراً» هر چیزی را در وجود خود اطوار هست و هر طوری حکمی و صورتی دارد...» (ص ٢٥ بصحیح و تعليق این کمترین - انتشارات قیام قم).

و این حقیر در تعلیقه آن در این مقام گفته است: «رأی شامخ متوغلین در حکمت متعالیه که معاضد به تأیید و تصدیق و امضای وسائط فیض حق تعالی است که علم و عمل هر دو جوهر بلکه گوهری فوق مقوله جوهر اند، و هر دو انسان سازند، و جزا نفس عمل است «انه عمل غیر صالح» (سوره هود - آیه ٤٧)، «فالیوم لا نظلم نفس شیئاً و لا تجزون الا ما کنتم تعملون» (سوره یس - آیه ٥٥)؛ و قیامت هر کس قیام کرده است، و یوم نبلی السرائر هر فرد فرا رسیده و هر

يظلم ربك أحداً. وجنة عرضها الأرض^(٤٨) والسماء فكيف طولها؟ لواسع القلب، ولا تصادما ولا تزاحم.

وقولنا: «وكلها توجد» إلى هنا^(٤٩) كما تدفع به «شبهة التناسخ»، كذلك تدفع به شبهات عويصة أخرى، ليست في الاعضال بأقل منها ومما قبلها، على من لم

شخص باصورت علم و عمل خود محشور است و صورت آنها را كه همان حقيقت انسان است اطوار است و قد خلقكم أطواراً (سورة نوح - آية ١٥)، و هر طوری از اطوار را حکمی و صورتی است، دهدار در این رساله بدین مسائل اشاراتی لطیف دارد ... (ح . ح)

(٤٨) رواه مفضل عن الصادق (ع) من الأدلة على اثبات الصانع، المعروف بتوحيد المفضل جاء نص الحديث في البحار، ج ٣، ص ٩٠، اول المجلس الثاني. (م. ط)

(٤٩) قوله سبحانه: «و سارعوا إلى مغفرة من ربكم و الجنة عرضها السموات و الأرض أعدت للمتقين ...» (آل عمران - ١٣٤).

و قوله تعالى شأنه: «سابقوا إلى مغفرة من ربكم و الجنة عرضها كعرض السماء و الأرض أعدت للذين آمنوا بالله و رسله ...» (الحديد - ٢٢). ثم قال سبحانه: «الرحمن على العرش استوى» (طه - ٦)، فتدبر الآيات و الروايات التي في اوصاف العرش و حملته، و أن قلب المؤمن عرش الله الأعظم، ثم راجع الفص الشيعي من فصوص الحكم و شرح القيصري عليه فإنه نصّ حكمة قلبية، و كذلك الفصل الثاني من فصول سابقة التمهيد الجملي من مصباح الانس لابن الفناري في بيان وجوه القلب (ط ١ - ص ٢٩)؛ و بعد التبا و التي تدبر قوله سبحانه: «إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه» لأن العمل الصالح يرفع الكلم الطيب و هو الانسان المؤمن، فالعلم و العمل جوهران، و ان شئت فراجع العين الإحدى و الستين من كتابنا «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» في بيان ذلك، و ليس لذلك الصعود حدّ محدود، ثم اقرأ و ارقه. (ح . ح)

(٥٠) يعني أن ما مضى آنفاً من قولنا: «و كلها توجد لا من شيء ...» إلى هنا، تدفع به كل واحدة من الشبه الواهية الآتية، و ذلك لأن كل واحدة من تلك الشبه ناظرة إلى أحوال المكونات المادية العنصرية التي هي في خارج النفس و قد علمت أن علم الانسان و عمله جوهران مقومان لذاته و النفس تتسع بهما اتساعاً وجودياً، و العلم مشخّص الروح الانساني و العمل مشخّص بدنه الأخرى. و القائل بكلّ واحدة من تلك الشبه لم يدرك حقيقة الأمر في تجرّد النفس اتحادها بالعلم و العمل و ارتفاعها بهما و سرّ تجسّم الأعمال، فهو بمعزل جدّاً عن المعارف الحقّة الإلهية و فهم الخطاب المحمّدي (ص). (ح . ح)

يدق مشربنا، كشبهة «مطالبة المكان»^(٥١) و«^(٥٢) للجنة والنار الجسمائيتين»^(٥٣)، ولا سيما للجنة التي عرضها السماوات والارض، وكشبهة «مطالبة المادة لهما» فان جرم الارض^(٥٤)

(٥١) بانهما كانا فيما فوق الفلك، فلا خلاء ولا ملاء هناك، وان كانا فيما بين اطباق السماوات، فهي طباق لا فرجة بينها. وكذا ان كانا في امكنة العناصر مع انها كيف يسعهما واللجنة عرضها السماوات والارض؟

ودفعها: واضح بما أسنا فانهما في طول هذا العالم الدنيوي، لا في عرضه. وفي باطن هذه النشأة الاولى الطبيعية، لا في ظاهرها. ومنزلتهما من هذا العالم منزلة القرخ من البيضة والجنين التام من الرحم، ويوجه هما كالصور المنامية من هذه الاجسام الطبيعية «فان النوم اخ الموت».

(٥٢) خواجه طوسي در «تذكرة آغاز و انجام» (ص ٢١ به تصحيح و تعليق نگارنده) فرمايد: فصل چهارم در اشاره به مكان و زمان آخرت: چون دنيا ناقص است به مثابه كودك، و طفل را از دايه و گهواره گزير نيست، دايه او زمان است و گهواره او مكان، و به وجهي پدر او زمانست و مادر او مكان...»

اين كمترين در تعليقه بر آن گفته است (ص ١١٤): «صدر المتألهين در آخر اصل يازدهم فصل اول باب يازدهم نفس اسفار گويد: «نسبة الدنيا إلى الأخرى نسبة النقص إلى الكمال و نسبة الطفل إلى البالغ، ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالأطفال لضعفهم و نقصهم إلى مهد هو المكان و دايه هو الزمان...» (اسفار - ط ١ - ج ٤ - ص ١٥٠)؛ اين كلام آخوند ترجمه گفتار خواجه در همين فصل است كه گويد: چون دنيا ناقص است ...، و مرحوم آخوند از باب يازدهم نفس اسفار تا آخر كتاب بسيار به آغاز و انجام نظر دارد. (ح . ح)

(٥٣) الأسفار، ج ٩، ص ٢٠٢، ط ٣، بيروت. (م. ط)

(٥٤) وكذا العناصر الاخرى محدود متناه. والنفوس الناطقة غير متناهية عند الحكماء كما مثلوا: «الكلبي الذي له افراد غير متناهية بالفعل» في «منطقياتهم» وفي «حكمياتهم»: «بالنفس الناطقة ولا يجوز اجتماع نفسين، فصاعداً على بدن واحد» وهذه الشبهة وسابقتها من المتفلسفة على قواعد الحكمة. والدفع: قد وضع على ان بناء ورود هاتين الشبهتين أو مطالبة الزمان على عدم التفتطن بتمامية عالم الآخرة؛ فانه اذا كان عالم تاماً، يجب ان يكون جميع ما يحتاج إليه ناهضاً في نفسه؛ ومن سنخه غير محتاج إلى عالم دونه فمكانه وزمانه وجميع لوازمه من سنخه.

ولا يصادم موجودات العالم الطبيعي في مكانها وزمانها ومادة تكونها وغيرها. وألا لم يكن تاماً هذا خلف. بل هذا العالم الطبيعي اذا لوحظ تاماً، أي اخذ بمكانه وزمانه ووضع وجهته ونحوها، لا يحتاج إلى المكان والزمان والوضع والجهة. فانه لامكاني ولا زماني. فان المكان والمكاني لا مكان له وهكذا.

مقدار محدود مسموح بالمساحة المعينة، فلا يفي بهما وبسكّانهما وقطّانهما الغير المتناهية، وكشبهة «مطالبة الغاية والغرض»^(٥٥) للإعادة^(٥٦)، وان ليس في هذه كثير اعضاء؛ وتقريرها في الكتب المبسوطة لا نطيل بذكرها، إلى غير ذلك.

(٥٥) بان الاعادة لا لغرض، أو لغرض عايد إلى المعيد، غير لائق بالحكيم الغني وان كانت لغرض عايد إلى

العبد، فهو أما ايلام أو الذاذ أو دفع الألم.

والأول: لا يليق بالرحيم العادل.

والثاني: باطل، فان اللذة دفع الألم، فلم انه تعالى، يؤلم العبد أولاً، حتى يوصل إليه لذة. وايضاً هذا

امر عدمي لا يكون غاية حقيقة.

والثالث: ايضاً باطل، لانه يكفي فيه الابقاء على العدم، فيكون البعث ضايماً.

والجواب: عندي ان الاعادة نفسها الايصال إلى الغاية، والفعل للايصال إلى الغاية، وهو لا يحتاج

إلى ايصال آخر. وايضاً هذه المجازاة والايصال إلى الغاية ضرورية ليست في حد الامكان حتى تعلق،

وليست من قبيل مجازاة السلاطين تكميلاً لانفسهم او تشفياً لها، بل من قبيل امر الطبيب بالاحتماء

وتناول الدواء. فمن اطاع امره نجى ومن تمرد هلك وان الله لغني عن العالمين.

وما ذكر: «ان اللذة دفع الألم» مشهور من «محمد بن زكريا» وهو قول خطابي، بل مغالطي - من

باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات - اذ في بعض مواضع اللذة ثبوت وسلب وتخلية وتحمية.

وأما لذة النظر إلى الوجه الجميل او لا من غير مسبقه بالفراق، وكذا استماع الصوت الحسن

وامتشاف الطيب واستيذاق الحلاوى أو لمس نعومة البدن من غير سبق الاشتياق في الكل وجوديات.

ولا دفع ألم فيها كيف والحق تعالى أجمل من كل جميل، واجل من كل جليل، وهو اجل مبتهج

بذاته.

وحقيقة الالتذاذ متحققه فيه، وان كان لفظه توقيفياً، ولا ألم ولا عدم، وكذا في المجردات من العقول

الكلية المتصلة بالحق تعالى. واذا لم يكن المقصود دفع الألم فالإبقاء على العدم الذي لم يكن شأن

جوده وعنايته لممكن ما في الاول والآخر لا وجه له.

(٥٦) الأسفار، ج ٩، ص ٢١١، قال: ومنها إن الإعادة لا لغرض الى آخر... (م.ط)

المقصد السابع:

في شطر من علم الأَخلاق

و فيه فرائد

مركز تحقيقات كميونير علوم ورسدي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد السابع:

فى شطر من علم الأخلاق^(١)

وفيه فرائد



مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

(١) ولنا رسالة وجيزة فارسية فى ذلك، وهى فى الحقيقة مدارج الى الله ذى المعارج مسمّاة بـ «باب رحمت». والحكمة اما نظرية واما عملية، والعملية موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالأخلاق والملكات، وهى العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية، وازالة الملكات الرذيلة النفسانية، ويسمى علم الأخلاق على التفصيل الذى حرره صدر المتألهين فى أول شرح الهداية الأثيرية. ولما فرغ المصنف عن تحرير مسائل الحكمة النظرية شرع فى تنميق الحكمة العملية فقال: قد عرف الايمان بالتصديق... (ح . ح)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فريضة في الايمان والكفر



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فريدة في الايمان والكفر

قد عُرِفَ الإِيمانُ بالتصديقِ بما أتى النبيَّ على التحقيقِ
 وقد بدا لساناً أو جناناً تقليداً أو برهاناً أو عياناً
 والكفرُ نفيٌ قنينة الإِيمانِ وهو كـالإِيمانِ على أفنانِ
 كفرُ الجحودِ مِنَ الإِسْتِنكارِ ضرورةُ الدينِ على استكبارِ
 كفرُ النفاقِ التكرُّ في الباطنِ لا في الظاهرِ التهودُ عكساً جلا
 وعدُّ الإِسْتِبْدادِ عن إمامِهِ والجهلُ والفسوقُ من أقسامِهِ
 فليحزمِ السالكُ وليراقبِ إيمانَهُ بسنخهِ سالماً يشب
 وليس بين المنزليين منزلة أثبتتها بعضُ من المعتزلة

فريدة في الإيمان والكفر

قد عرف الإيمان بالتصديق^(١)، بما أتى النبيّ على التحقيق، بان علم مجيئه منه بالضرورة من الدين^(٢)، وهو التصديق بالله وملائكته وكتبه ورُسُله واليوم الآخر، ومعظمه علم التوحيد.



(١) قال المحقق الطوسي في المسألة الخامسة عشرة في المقصد السادس من تجريد الاعتقاد (ص ٥٧٧ - ط ٧- بتصحيح الراقم و تعليقه عليه): «و الإيمان التصديق بالقلب و اللسان، و لا يكفي الأول لقوله تعالى: «و استيقنتها أنفسهم» و نحوه؛ و لا الثاني لقوله: «قل لم تؤمنوا»؛ و الكفر عدم الإيمان إما مع الضد أو بدونه، و الفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان؛ و النفاق اظهار الإيمان و إخفاء الكفر؛ و الفاسق مؤمن لوجود حده فيه». (ح . ح)

(٢) هذا بيان لقولنا: «على التحقيق». اعلم: ان ضروري الدين في الشرعيات كضروري العقل في العقليات، فكما ان حقيقة هذا غير محتاجة إلى دليل عقلي أو نقلي كذلك حقيقة ذلك، ونظرياته كمنظرياته. فنظريات العقل تقتنص من مباد تصديقية عقلية. ونظريات الدين تستنبط من الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل كالاصل والاستصحاب والقياس. وأما ضروري الدين: فهو مما لا يخفاء في حقيقته عند أهل الحلّ والعقد من هذه الأمة المرحومة. فكون صلاة الظهر مثلاً واجبة، وأربع ركعات من ضروريات هذا الدين المبين. وأما جواز جمعها مع العصر فليس كذلك. فضروري الدين لا يقبل الاجتهاد، اذ لا حاجة فيه إلى استنباط من المدارك لضروريته ولا التقليد وهو ظاهر.

فالتصديق به مناط الإيمان والإنكار له لا لشبهة مناط الكفر. وأما نظريات الدين فليست مناطاً لهما، فكل فرقة من فرق هذه الأمة تنكر كثيراً مما يقربه فرقة أخرى من غير كفر.

وقد بدأ، أي الايمان لساناً؛ والتصديق بمجرد اللسان أدنى مراتب الإيمان^(٣)، أو^١ بدأ جنانا تقليداً أو برهاناً أو عياناً، أي ما بحسب الجنان ثلاثة أقسام بحسب هذه: فالتصديق التقليدي: كإيمان أكثر العوام. والبرهاني: كإيمان العلماء النظار أولى الافكار الوارد في حقهم: «تفكر ساعة، خير من عبادة سبعين سنة»^(٤). والعياني: كإيمان أهل الشهود^(٥)، وهو كإيمان الفراشة^(٦) المتهافتة على السراج به، أو الحديدية المحماة بالنار بها^(٧) لو شعرت.

(٣) إنما كان منها لأن اللفظ، بل الكتب وجود لفظي ووجود كتمي للشيء، وإن كانا ضعيفين بالنسبة إلى وجوده الذهني والعيني.

(٤) بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ٣٢٦، كتاب الايمان والكفر، و ص ٣٣٦ رواه عن المصباح الشريعة ط بيروت. (م.ط)

(٥) وهم اهل الوجود الذين يوقنون: بأن للوجود حقيقة بسيطة مبسطة تأتي عن العدم بذاتها. والماهيات اعتبارية فانية فيها. وانها كسراب ببيعة يحجب الظمان ماء، وان تلك الحقيقة لا ثاني لها، وغير ذلك من احكامها التي مضت.

ثم يوقنون: بانها عين الحياة والعلم والادراك والارادة والقدرة وغير ذلك من الكمالات. وانني قد انرت هذا لك بك وان وجود نفسك هكذا فاعرف نفسك تعرف ربك. وان استقممت فيه ورسخت في مقام التمكين، وخلصت عن التلون، وتحقققت به حيرت؟ من أهل الشهود بشهود الملك الودود، فكان البصير بها طرفها.

(٦) والمثال الشامل للجميع في الفراشة:

ان فراشة ترى في صحن الدار الشعاع الواقع من السراج الذي في البيت على الدهليز؛

وفراشة: ترى الشعاع على قرب من الدهليز.

وفراشة: ترى السراج وهي قائمة بباب البيت.

وفراشة: تراه وهي في داخل البيت.

وفراشة: تراه وهي تحوم حوله وفراشة ممسوسة به.

(٧) أي كإيمانها بها - اقتباس من القرآن المجيد - فان الله تعالى لوح إلى مراتب اليقين بالنور الحقيقي

بمراتب اليقين بالنار ففي «سورة التكاثر» قال تعالى: «كلاً لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم

لترونها عين اليقين» وفي «سورة الواقعة» قال تعالى: «وتصلية جحيم ان هذا لهو حق اليقين».

والكفر نفي قبية الإيمان، فتقابله معه تقابل العدم والقينة، وهو كالايمان على افتنان. جمع فن وهو العُصن، ويجوز أن يكون جمع فن.
 منها كفر الجحود. من بيانية - الاستكثار ضرورة الدين على استكبار^(٨) وعناد.
 ومنها كفر النفاق هو النكر في الباطن، لا في الظاهر.^(٩)

فللعارفين بالنار درجات، اذ يفرض رجال لم يروا النار لكنهم سمعوا ان هنا جسماً موجوداً لطيفاً خفيفاً بجمل كل شيء يصل إليه، متصفاً بصفاته، ويقهره ويفنيه وكل ما يقتبس منه من السرج لا ينقص منه شيء، وكل ما يتفصل منه فهو بضده كالدخان وهو خليفة للانوار العلوية في الظلمات، فاذا وضع قدر ورق بخلاف منه في محفل اضاءته، وبرز ما فيه من الألوان والاشكال كتأثير الكواكب، وقد سرّ اهل المحفل واخضروا به عيشتهم ولا يتأني ذلك من وضع أي جوهر ثمين وغيره، بل له الخلافة الصغرى عن الله، كما للشمس الخلافة الكبرى في الاضاءة والتسخين والنضج والتعديل ونحوها.

وذلك الموجود اسمه «النار» وطائفة تلقوه بالقبول بمجرد التقليد؛ وطوائف اعتقدوا بوجوده برؤية الأثر. ولهؤلاء مراتب بحسب وجدان اثر ضعيف أو شديد وقلة الآثار وكثرتها.
 فمنهم: من يرى منه دخاناً، ومنهم من يرى حرارة. ومنهم: من يرى ضوءاً، ومنهم من يرى نضجاً وتعديلاً ونحوه.

ومنهم: من يرى جميعاً فهؤلاء بمثابة اصحاب علم اليقين بالله والايمان بالغيب. والمستدلين على الله بالآثار كالحديث والامكان والحركة والماهية ومفاهيم النفس والعقل والوجود العام البيهيمي ونحوها.
 وطائفة ايقنوا بوجوده بارتفاع الحجاب في حقهم. ومعاناة جرم النار وهؤلاء بمثابة أرباب عين اليقين بالله ومشاهديه في حقيقة الوجود البسيط المبسوط في السلاسل الطولية والعرضية مفارقاتها ومقارناتها وبرزخياتها المستغرقين في مشاهدته المديمين احضار قلوبهم على الاتصال بخدمته.
 وطائفة صاروا كالحديده المحماة بالنار، وهم بمثابة القانين من انفسهم بالكلية المحوئين المطموسين المحوئين وهذا هو يقين الحق وحق اليقين.

(٨) كما هو شأن الذين يريدون علواً في الارض واستكباراً قال تعالى: «ان الذين كفروا سواء عليهم اأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون».

(٩) لحفظ ما له وعرضه ودمه وغير ذلك من الاغراض الدنيوية، وإليه الاشارة بقول الله تعالى: «ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين» الآيات.

والتهود من أقسام الكفر عكساً للتناق جلا، فهو الاقرار في الباطن^(١٠)، والنكر في الظاهر.

وعد الاستبداد بالرأي معرضاً عن طاعة امامه^(١١)، أي امام المستبد. والجهل والفسوق من أقسامه.

وقد أشرنا بصيغة المجهول، إلى ان هذه الثلاثة ليست من أقسام الكفر عند أهل الشرع^(١٢)، وإنما عدّها من عدّه بحسب الباطن عند أهل السلوك، فهذا اصطلاح آخر^(١٣)، ولا مشاحة فيه كما يشير إليه أيضاً.

(١٠) لإذعانه بقلبه لجلالة الداعي إلى الحق وظهور حقيقته في ضمير هذا الكافر كفر اليهود، وإليه إشارة بقوله تعالى: «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون». وقوله تعالى: «فلما جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين».

وقوله تعالى: «ان الذين يكتمون ما انزلنا من بينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون».

(١١) وهذا يسمى كفراً لاستبداد بالرأي، وتوضيحه: انه يصدق بما جاء به النبي (ص) ويقرّ به بلسانه وقلبه، ولكن ليس على بصيرة في دينه، لسوء فهمه مع استبداده برأيه وعدم تابعيته للامام (ع) أو نايه. وبالجملة لورثة النبي (ص) فيشمله عموم: «من مات ولم يعرف امام زمانه، مات ميتة جاهلية». وقد قال النبي (ص): «مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح (ع) من تمسك بهم نجي، ومن تخلف عنهم غرق».

گفت نوح: أي سرکشان، من من نيم	من زجان مُردم، بجانان باقیم
چون زجان مُردم، بجانان زنده ام	نیست مرگم تا ابد پاینده ام
چون مُردم از حواس بو البشر	حق مرا شد سمع وادراک وبصر
چونکه من من نیستم، این دم زهر است	پیش این دم هر که دم زد، کافر اوست
گر نبودی نوح را از حق یدی	پس جهان را چسان برهم زدی؟!

(١٢) إلا عند قليل الاثنا عشرية، فالمستبد المذكور محكوم عليه بالكفر عنده وليس بصواب، اذ الكفر الظاهري حكم شرعي يقتصر فيه على مورد اليقين وهو الثلاثة الاولى ونحوها وهو حكم مخالف للاصل، اذ الاصل عدم الرقي، وعدم النجاسة، وعدم اباحة الدم إلى غير ذلك.

(١٣) أي كفر بحسب الطريقة لا بحسب الشريعة، فان اطلق على فسوق في ظاهر الشرع فهو من باب المبالغة. كقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين».

قولنا: فليحزم أوليحتط السالك وليراقب ايمانه بسنخها أو روح معناها، وان لم يُسمَّ بعضها كفراً في ظاهر الشرع لم يشبهه «فانَّ حسنات الأبرار سيئات المقربين»^(١٤)؛ وليس بين المنزلين، أي الايمان والكفر منزلة وواسطة، اثبتها بعض من المعتزلة^(١٥)، فارتكاب الكبائر عنده لا إيمان ولا كفر، بل منزلة بين المنزلتين، وليس كذلك. فهو عند أهل الشرع لا ينافي الايمان، وعند أهل السلوك من أقسام الكفر، بمعنى آخر.



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی

(١٤) در كتب احاديث اين حديث را نيافتيم در كتاب احاديث مشهور فروزانفر، ص ٦٥، ط دانشگاه تهران، آن را از كتاب اللؤلؤ المرصوع، ص ٣٣ نقل نموده و نیز الزبيدي در تحاف السادة المتقين آن را به أبي سعيد الخراز نسبت داده است. (م.ط)

(١٥) و هو واصل بن عطاء ذهب الى أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، فأثبت منزلة بين المنزلتين. فراجع المسألة الخامسة عشرة من المقصد السادس من تجريد الاعتقاد (ص ٥٧٨ بتصحيحنا و تعليقنا عليه). (ح. ح)



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

فريضة في التوبة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[۲]

فريدة في التوبة

وتسوية عم وخص وأخص فالعم بالذنب وخصها يخص
بترك الأولى والأخص التوب من توجه بغير حق قد زكن



مرکز تحقیقات کتب پوز علم اسلامی

فريدة في التوبة^(١) و^(٢)

وتوبة عمّ - مخفّف عام - وخصّ - مخفّف خاص - وأخصّ.

قالعمّ: يخصّ بالذنب، أي توبة العوام من الذنوب.

وخصّها: أي الخاص من التوبة يخصّ بترك الأولى، كتوبة بعض الأنبياء(ع).

والأخصّ: هو التوب من توجّه بغير حقّ تعالى شأنه، قد زكّن كتوبة نبينا(ص)

خاتم الأنبياء. قال: «ص»: «وإنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في كلّ يوم سبعين مرّة»^(٣).

(١) لما كانت التخلية متقدمة على التحلية قدّمنا التوبة والشقوى على البواقي. والمراد بالذنب: ترك

الواجب وارتكاب الحرام، وبترك الأولى ترك المندوب وترك عدم ارتكاب المكروه.

(٢) قد صنّفنا رسالة في التوبة وسميناها «الأوبة إلى التوبة من المحوثة»، وهي قد طبعت في شرحنا على

نهج البلاغة (تكملة منهاج البراعة - ج ١ - ص ١٧١)؛ ثم جعلناها كلمة من كتابنا «الف كلمة و

كلمة» (الكلمة ١٦٦)، وقد طبعت منفردة مترجمة بالفارسية ايضاً؛ والرسالة تبحث عن مسائل

التوبة في اثني عشر مبحثاً. (ح . ح)

(٣) روى الحسين بن سعيد، كتاب الزهد: باب التوبة... ص ٧٣، عن الصادق(ع):

«... و كان رسول الله(ص) يتوب إلى الله في كلّ يوم سبعين مرّة من غير ذنب...» وأخرج الترمذی،

كتاب التفسير، الباب ٤٨، ج ٥ ص ٣٨٣، عن النبي(ص): «إني لأستغفر الله في اليوم سبعين مرّة».

وأخرج ابن ماجة، كتاب الأدب، باب الاستغفار، ج ٢، ص ١٢٥٤: «إني لأستغفر الله وأتوب إليه

في اليوم سبعين مرّة». وكذا في صحيح البخاري، كتاب الدعوات: ج ٨، ص ٨٣ و رواه ايضاً

احمد بن حنبل في المسند ج ٢، ص ٢٨٢، ج ٤ ص ٢١١ و ٢٦٠ وأخرج مسلم، كتاب الذكر،

باب الاستغفار، ج ٤، ص ٢٠٧٥. (م. ط)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فريضة في التقوى



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[٢]

فريدة في التقوى

كدرج التوب مراتب التقى من حرمية أو حلي أو دون اللقا



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم ارسدى

[٣]

فريدة في التقوى^(١) و^(٢)

كدرج التوب أفي كونها ثلاثة: وكونها عاماً، وخاصاً، وأخصاً.
مراتب التقى من حرمة صلة التقى هذا تقوى العوام، أو من حل هذا تقوى
الخواص، أو من غير اللقاء، أي لقاء الله هذا تقوى الأخصيين وكل عال له مقام السافل
مع زيادة.



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

(١) اعلم: ان التقوى للسالك إلى المطلوب الحقيقي، ولمن يريد ان يكون صحيحاً حقيقياً بل مضاعفاً في
الصحة ولقيفاً مفروقاً عن النقص والاعتلال مقروناً بمصدرية الخير والكمال كالحمة للمريض الطالب
للصحة البدنية بالاستعلاج، فكلمة كان بالاحتماء اعلق كانت الصحة به احق وهكذا السالك في
تقواه. «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» كيف ويصير به حبيب الله؟ «ان الله يُحب المتقين».

(٢) قد تقدم البحث عن التقوى و مراتبها في تعليقة منا على اوائل اللغالى المنتظمة (ج ١ - ص ٣١ من



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فريضة في الصدق



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[۴]

فريدة في الصدق

الصدقُ بالقول وبالقصدِ والفعلُ كالوفاءِ بالعهدِ
يكذبُ مستعينٌ حقاً إذ قرى ثمَّ إذ المهمُّ جا غيراً يرى



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

فريدة في الصدق

الصدق يكون بالقول، ويكون بالقصود، بان يكون ثابتاً في قصد المطلوب، ولا يفسخ عزيمته في الطلب^(١) و الفعل، أي ويكون بالفعل كالوفاء بالعهود.^(٢) «رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه»^(٣) ولذا يكذب كذباً فعلياً أولاً. وقولياً ثانياً، من هو مستعين حق تعالى شأنه، إذ قرئ «سورة الفاتحة»، وقال: «إياك نستعين» على سبيل الحصر، وذلك في كل صلاة مرتين.

ثم، إذ المهم جاء في البين غيراً، أي غير الحق تعالى شأنه وعز اسمه يرى.

(١) وايضاً يكون صادق العزم في المقربات إلى المطلوب لا كمن يعزم بعزمات فترات قربات ويكون كثير التلويح وليس له مقام التمكين.

(٢) سواء كانت عهوداً مع الحق بالنذر واليمين أو مع الخلق، اذ السالك لا بد ان يتخلق باخلاق الله تعالى ومن صفاته واسمائه صادق الوعد. وقد كتب ارسطاطاليس إلى اسكندر: «صن وعدك عن الخلف فإنه شين وشب وعيدك بالعفو فإنه زين».

(٣) سورة الأحزاب، آية ٢٣.



مركز بحوث كالمبيوتر علوم ارساوى

فريضة في الانابة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فريدة في الإنابة

إنابة بالقلب إن توجَّهها حقاً وباللسان إن تفوَّها
بذكره في خلإٍ وفي ملا إن تُنب أركاناً فواظب عملاً



مركز تحقيقات كميپوز علوم ارسدي

فريدة في الإنابة^(١)

إنابة بالقلب، هو أن توجهها حقاً أي إلى الحق جلّ جلاله، ويجهد ان لا يخطر غيره بباله، ولذا كان قلب الإنسان الكامل^(٢) هو باطن بيت الحرام. وإنابة باللسان ان تفوها بذكره، أي بذكر الحق عز اسمه في خلأ وفي ملاء، والإنابة تكون بالاركان أيضاً، كما قلنا: ان تنب أركاناً أي من حيث الاركان فواظب عملاً.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

(١) هي الرجوع إلى الحق بالوفاء بعهد التوبة. ومنزلتها من التوبة منزلة التحلية من التخلية، فهي تتحقق وتثبت بالتذكر والحضور والانجذاب إلى الحق لشدة المحبة.

(٢) كيف لا وهو قبلة الكل والكل يسعى لينتهي إليه كما ترى أن نبينا محمداً (ص) مخاطب بقوله تعالى: «وإن إلى ربك المنتهى»، وربه هو التجلي الأول الذي هو مسمى هو و باطن الاسم الله و منتهى جميع التعينات و إليه يرجع الأمر كله، و راجع الاصل السابع من الفصل الأول من باب كشف السر الكلي من مصباح الانس لابن الفناري (ط ١ - ص ١٥١). (ح . ح)



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم ارسودي

فريكة في الماسبة و المراقبة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فريدة في المحاسبة والمراقبة

صَوْنِكَ عَنْ زَلَّاتِكَ الْمُرَاقِبَةُ وَحَذُوهَا طَاعَاتِكَ الْمَحَاسِبَةُ
 إِنْ زِدْتَ طَاعَةَ قَرْنٍ بِنِعْمِهِ تَرَجَّعَ كَلِيلًا وَاثِقًا بِكْرَمِهِ
 بَلْ هِيَ مِنْهَا إِنَّهَا بِمُتَّبِعِهِ فَلِلَّهِ الْمِنَّةُ فِي هِدَايَتِهِ
 وَمِنْ مُحَاسِبٍ مُضَيِّفٍ خَاطِرًا فِي لَيْلِهِ تَدَارِكُ التَّمَثُّرًا

فريدة في المحاسبة والمراقبة^(١) و^(٢)

(١) قال (ع): «حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا». وهما مقامان عظيمان، وفي رعايتهما جدوى كثير، وكان دأب أهل السلوك في المحاسبة ان يحاسبوا ما عملوا كل يوم في ليلته. فان عملوا الحسنات حمدوا الله تعالى وشكروا أو استزادوا وان صدر منهم عشرة استغفروا الله واناوبوا إليه. وكيفية المحاسبة ووزن الاعمال ما اشرنا إليها في النظم. «فزنوا بالقسطاس المستقيم».

(٢) وقد ورد حاسبوا انفسكم قبل أن تحاسبوا. وقال الإمام الوصي أمير المؤمنين على عليه السلام من حاسب نفسه ربح، و من غفل عنها خسرت. وفي وصية النبي (ص) لأبي ذر «يا أباذر حاسب نفسك قبل أن تحاسب فإنه أهون لحسابك غداً - إلى أن قال: يا أباذر لا يكون الرجل من المتقين حتى يحاسب نفسه أشد من محاسبة الشريك شريكه ...».

و عن العسكري عن أبيه عن علي عليهم السلام عن النبي (ص): أكيس الكيسين من حاسب نفسه وعمل لما بعد الموت، فقال رجل: يا أمير المؤمنين كيف يحاسب نفسه؟ قال: إذا أصبح ثم أمسى رجع الى نفسه وقال يا نفسي إن هذا يوم مضى عليك لا يعود اليك أبداً، والله يسألك عنه بما أفنيته فما الذي عملت فيه - إلى أن قال - : فيذكر ما كان منه فإن ذكر أنه جرى منه خير حمد الله و كبره على توفيقه، وإن ذكر معصية أو تقصيراً استغفر الله وعزم على ترك معاودته... (فصل الخطاب للكرمانى - ط ١ - ص ٢٦٣).

وقد أفاد المصنف - أعني المتأله السبزواري - نحو ما في المقام في شرح الأسماء أيضاً (ط ١ - ص ٤٨) بقوله الشريف: «محاسبة النفس أن يتذكر المحاسب النعم التي انعم الله بها في بدنه من المنافع التي تفتن بها علماء التشريع مع أن ما تقطنوا بالنسبة الى ما لم يتفطنوا كقطرة في بحر لحي؛ والنعم التي في نفسه من منافع قواها كمنفعة الإحساس والتخييل والتوهم والتعقل والحفظ والتصرف، و يوازنها مع طاعاته، مع أنه تعالى قال: «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها» فيعترف بالعجز عن القيام بخدمة مولاه و يتدارك ما أمكن و لا يفتر عن الحدّ.

صونك لنفسك عن زلاتك كيلا تقع وحراستك أياها عنها هو المراقبة، وحذوها طاعاتك، أي محاذاة طاعاتك بزلاتك لتعلم أيهما؛ يريد هو المحاسبة.^(١)

ثم إن زدت معصية^(٢) على الطاعة، فعليك النكال، لو لم تتداركها بالطاعة، وإن زدت طاعة على الزلة فزِن طاعتك بنعمه سبحانه التي أسبغ عليك ظاهرة وباطنة من قواك وآلاتك، ومنافعها مما اشتملت عليها كتب التشريح وغيرها، فإنها بالنسبة إلى ما لم يصلوا إليها، كقطرة في بحر لُجِّي واغذيتك واشربتك وأسباب تربيتك من العلويات والسفليات؛ فإن لا تجد بينهما نسبة، لقوله تعالى: «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»^(٣).

تعترف بالتقصير، كما قلنا: ترجع قليلاً حسيراً تائباً واثقاً بكرمه، بل هي أي الطاعة منها، أي من نعمه تعالى. أنها في موضع التعليل بجمته - بضم الميم - أي استطاعته فله المنة في هدايته، إشارة إلى قوله تعالى: «قُلْ لا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ، بل اللّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ»^(٤).

ومن محاسب، أي يوجد في أهل السلوك من أهل الله محاسب مضيف خاطراً^(٥)

وكان دأب أهل المحاسبة والمراقبة من أهل السلوك وديدنهم أن ما عملوا كل يوم حاسبوا في ليته فان عملوا الحسنات استرادوا الله، وإن صدر منهم عشرة استغفروا الله و أنابوا إليه. و بعض الكمل شيمتهم أن يحاسبوا خطرات ضميرهم فإن خطر في اليوم بيالهم خطرة من غير الحبيب تداركوها في الليلة بقلب منيب و فؤاد كئيب «إن تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله». (ح . ح)

(٢) لم نذكره في النظم كما لم نذكر التساوي في الشرح ايضاً لوضوح حكمهما.

(٤) سورة ابراهيم، آيه ٣٤.

(٥) سورة الحجرات، آيه ١٧.

(٦) مضيف من الإضافة. و قوله الآتي عشر و تعشركا، كلمة كبا من كبا يكبو كدعا يعدعو تفسير لقوله

عشر و تعشر. و في صحاح اللغة للجوهري: «كبا لوجهه يكبو كبواً سقط فهو كاب» و الكبو

بالفارسية: به رو در افتادن. (ح . ح)

إلى الاعمال، فيحاسب الخواطر^(٧) الربانية والملكية مع الخواطر الشيطانية والنفسانية
السانحة له في يومه وفي ليله تدارك وتلافي التعثرات عشر وعشر كنا.



مركز تحقيقات كويتية لعلوم إسلامية

(٧) قال الله تعالى: «ان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» والخواطر أربعة:

خواطر رباني: ويسمى «نقر الخاطر» وتعرف بالقوة والتسلط وعدم الإندفاع.

وملكي: ويسمى «الهامأ» وهو ما يدعو إلى مفروض أو مندوب.

وبالجمل ما فيه صلاح ونفساني ويسمى «هاجسأ»: وهو ما يدعو إلى ما فيه حظ للنفس، وان لم يكن فيه مخالفة للشرع.

وشيطاني: وهو ما يدعو إلى مخالفة الحق. قال الله تعالى: «الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء» وقال النبي (ص): «ان في القلب كئنين: لمة من الملك تصديق بالحق ووعد بالخير؛ ولمة من الشيطان تكذيب بالحق وايعاد بالشر» ويسمى «وسواسا» ويعبر بمعيار الشرع فما فيه قرينة فهو من الاولين.

وما فيه كراهة أو مخالفة للشرع فهو من الآخرين والحوالة في التميز إلى القلب الصادق الصافي الحاضر مع الله تعالى بعونه.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فریڈہ فی الإخلاء



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[٧]

فريدة في الإخلاص

وطالب القرية من غير غرض دنياً وعُقباً مُخلصٌ فيما نهض
فالمبتغي للشهرة مريض وطامعُ الثوابِ مُستعريضُ
ليس من الشركِ الحَقِيّ بَرِيًّا دَبِيحاً جِدًّا بدا خَفِيًّا



مركز تحقيقات كميپوز علوم اسلامی

فريدة في الإخلاص^(١) و^(٢)

وطالب القربة^(٣) من غير غرض دُنياً وِعُقْبَى، أي غرض دنيوي وأخروي مخلصاً

(١) قال الله تعالى: «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين» وقال حكاية عن «ابليس»: «فبعزتك لاغوينهم اجمعين إلا عبادة مني المخلصين» وفي الاخبار: «من اخلص لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه».

(٢) في هذه الفريدة ناظر الى الفصل الثالث من النمط التاسع من اشارات الشيخ الرئيس حيث قال: «تنبه: الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق؛ والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهماه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع، و يصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع على نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس». ولنا حول اشارات الشيخ في هذا الفصل لطائف انيقة موقفة ولكن كما قلت في «دقر دل»:

در این مشهد سخن بسیار دارم ولیکن وحشت از گفتار دارم
که خلق اکثر افراد تنگ است نه ما را با چنین افراد جنگ است

(ح . ح)

(٣) اعلم: ان القربة التي هي معيار الاخلاص ويجعل جميع النُسك والعبادات، بل جميع الحركات مغياة بها ليست قرباً مكانياً ولا زمانياً ولا رُتياً ولا معية ذاتية وطبيعية. وبالجملة قرب شيتين متأصلين لتعالى الحق سبحانه عن جميع هذه «مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه» وهو موجود غير فقيد وليست بينوته عن

فيما نهض من الاعمال، فالبتغي للشهرة في عمله مريض، لا مخلص في العمل. وكذا طامع الثواب بعمله مستعيباً معاملاً ليس غير المخلص من الشرك الخفي^(٤) برباً أعرياً ديبياً، أي ديب الشرك جداً بدأ خفياً، أي خفياً جداً، إشارة إلى قوله «ص»: «إن ديب الشرك في أمتي، أخفى من ديب التملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء»^(٥).



مركز تحقيقات كميپوز علوم اسلامی

خلقه بينونة عزلة، بل بينونة صفة بل المراد «التخلق باخلاق الله تعالى» ومرجه الفناء فيه له الملك وله الحمد.

(٤) الشرك: إما جلي وهو معلوم، وإما خفي. وهو مثل هذه المذكورات من الاغراض، لان اربابها يرون انفسهم ويعبدونها باطناً، وان كانوا في الظاهر من الموحدين. «فان حسنات الابرار مسيات المقربين» وابن من غاية حركاته ونسكه القرب من الله تعالى والتخلق باخلاقه، ومن غايتها له الوصول إلى الحور والقصور والمأكول والشراب الطهور.

(٥) رواه احمد بن حنبل في المسند، ج ٤، ص ٤٠٣ و با كمي اختلاف در بحار الأنوار ج ٦٩، ٣٩٢ ص ٢٩٨ از تحف العقول ص ٥١٧ نقل گردیده است. (م.ط)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فریضة فی التوکل



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[٨]

فريدة في التوكل

تَوَكَّلْ أَنْ تَدْعَ الْأَمْرَ إِلَى مَقْدَرِ الْأُمُورِ جَلًّا وَعَلَا
وَلَيْسَ هَذَا أَنْ تَكْفُ عَنْ عَمَلٍ إِذْ رُبُّ أَمْرٍ بِيَسَائِطِ حَصَلٍ
مَخْصَصَاتٍ فَاعِلٍ مَقْدَسٍ وَإِنْ تَجَدَّ فَكُفَّ فِي الْهَوَاجِسِ

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فريدة في التوكل^(۱)

توكل هو ان تدع الأمر إلى^(۲) مُقدّر الأمور جلّ وعلا. وفي الوصف إشعار بالعلية وتأکید وحثّ علی التوکل، كما قال العرفاء: «من اطلع علی سرّ القدر^(۳) استراح

(۱) قال تعالى: «ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره».

(۲) قال الوصي الامام امير المؤمنين على عليه السلام: «ينبغي لمن عرف الله أن يتوكل عليه» (حكمت عملي يا اخلاق مرتضوی استاد الهی قمشه ای قدس سره با تصحيح و تعليق نگارنده - ص ۵۵).

(ح . ج)

(۳) النکته ۹۹۸ من کتابنا «الف نکته و نکته» فی بیان سرّ القدر و سرّ سرّ القدر كما يلي: «سرّ القدر احکامی است که بر اعیان ثابتة مترتب است، و سرّ سرّ القدر که فوق این سرّ است که بدانمی ممکنات بر اصل خودشان که عدم است می باشند و وجود همان حق است به صور احوالی که ممکنات بر آنند (ثم السرّ الذی فرق هذا أن الممكنات عل اصلها من العدم، و ليس وجود الّا وجود الحق بصور احوال ما هی علیه الممكنات فی انفسها و أعيانها) (فص یعقوبی فصوص الحکم - شرح قیصری - ط ۱ - ص ۲۲۰). سرّ قدر و سرّ سرّ آن در چند جای فصوص الحکم و شرح قیصری بر آن عنوان شده است (ط ۱ - ص ۱۰۲ و ۲۲۰ و ۲۲۲ و ۲۹۳ و ۲۹۹ و ۳۰۲ و ۳۰۹).

شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، در نقش الفصوص فرماید: «سرّ القدر هو أنّه لا يمكن لعین من الأعیان الثابتة الخلقية أن يظهر فی الوجود ذاتاً و صفةً و فعلاً إلّا بقدر خصوصية قابليته و استعداده الذاتي؛ و سرّ سرّ القدر أن هذه الأعیان الثابتة ليست أمور خارجة عن الحق بل هی نسب أو شئون ذاتية فلا يمكن أن يتغير عن حقائقها فانها حقائق ذاتيات و ذاتيات الحق سبحانه لا يقبل الجعل و التغيير و التبديل و المزيد و النقصان».

عارف گوید: «من عرف سرّ القدر فقد أهدى؛ ابو سعید ابی الخیر برای شیخ رئیس نوشت که

من الطلب^(٤) والنصب». وليس هذا، أي كلمة الامر، كله إلى مالكة، ليس معناه إن تكف عن عمل، وعن الجهد والمجهود في الخيرات، إذ ربّ هنا للتكثير أمر بوسايط حصل إذ أبي الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها^(٥) (٦). وتلك الوسايط، ليست فواعل

مقصود این طائفه از این کلام چیست؟ و شیخ جوابی برای ابو سعید فرستاد، و این سؤال و جواب در سرّ القدر را شانی است.

چون سرّ قدر طعمه ابدال شود
این جمله قبل و قال پامال شود
هم مفتی شرع را جگر خون گردد
هم خواجه عقل را زبان لال شود

(ح.ح)

(٤) اذ يعلم ان كل شيء يقع مسبوق بصورته في علم الله، وعلمه لا يتغير. فما مضى في علمه يقع وما لم يمض لا يقع؛ فالطيش والمجلة في الطلب لا يقدمه، والسكنية لا تؤخره ويحثه على التوكيل والتعويل تأمله في سوابق اموره؛

وان الله اودع في وجوده من القوى التي في تمشية اموره واستكمالاته ما ينبغي له ومن الحكم والمنافع مالا يحصى بلا مشكلة منه، واطلاع من حين كونه جينياً في الرحم إلى اوان اشدّه، فمن على هذه الوتيره رباه وحفظه وكلاه، اذا وكل امره إليه كان له العظيمة العظمى مع انه في نظر ليس له من الامر شيء حتى يكله إليه والامر كله لله.

(٥) بصائر الدرجات، ابی جعفر محمد بن الحسن الصفار، (المتوفى ٢٩٠ هـ.ق) الجزء الأول، ح ١، قال: ابی الله ان یجری الأشياء إلا بالأسباب... به تحقیق حاج میرزا محسن کوچه باغی و ایضاً فی البحار، ج ٢، ص ٩٠، ط بیروت. (م.ط)

(٦) حدیثی را که صرف نور باشد
در اینجا نقل آن منظور باشد
شنیدی آن که موسای پیامبر
شده بیمار و افتاده به بستر
بدرد خویشتم افتتان و خیزان
شکبایی نمود و شکر سبحان
طیبی را نفرموده است حاضر
ز حق درمان خود را بود ناظر
که می باشد حبیب من طیبم
چه درمانست و دردم از حبیبم
خطابش آمد از وحی الهی
که گر از من شقای خویش خواهی
نیاید تا به بالینت طیبی
ننداری از شفای من نصیبی
طیبی آمد و داده دوایت
دوا خوردی زمن یابی شفایت
که کار من به حکمت هست دائم
به حکمت نظم عالم هست قائم
تویی اسباب خواهی نعمت من
بود این عین نقض حکمت من
طیب تو دوا داده خدا داد
دوای تو شفا داده خدا داد

الاهية^(٧)، بل مخصصات فاعل مقدس^(٨) عن التقييد والحصر، وأن تجداً من اجاد، أي أتى بالجد، فكفاً عن العمل في الهواجس - جمع هاجس - وهو الخاطر النفساني الذي فيه حظ للنفس، يعني اشارة صدق توكلك إن تكف عن العمل في قضاء شهواتك، ونيل حظوظك الدنيوية، وتكل الأمر إلى الله، لا أن تجد^(٩) فيها، وتقحم طلبك في البين، وتصير متوكلاً^(٩) في ابتغاء الخيرات والكمالات، إن كيساً غير غافل عن مكر النفس، عصمنا الله تعالى وآياكم منه.



مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

درایت دارزینگونه روایت	که باشد بهر ارشاد و هدایت
روا نبود گمان ناروا را	حریم قدس سرانبیا را
روایتها چو آیتها رموزند	معانی اندر آنها چو کنوزند
چه وادیهها که باید طی کنی	که تا آن رمزها را بی بری بی

تلك الأبيات المذكورة هي من الفصل الثامن من أثرنا الفارسي المنظوم الموسوم بـ «دفتر دل» المطبوع في ديواننا (ص ٣٠٨). (ح . ح)

(٧) فان الفاعل الالهي هو معطى الوجود، وليس إلا الله تعالى. والوسائط مخصصات، اذ أثر المطلق مطلق، والمحدود أثر المقيد - ولو كان اثر المطلق لزم التخصيص من غير مخصص - فالجاذبية الفاعلية المفارقة والمقارنة والبرزخية كلها جهات فاعلية لله تعالى.

(٨) تجد فعل مضاعف من الجد أي الجهد (ح. ح)

(٩) أي كاقاً نفسك عن العمل في الخير. والحاصل: انك لا تكف عن العجل في الراجح بحسب الشريعة والطريقة كتحصيل نفقة عيالك، بل اعمل ولا تحسب نفسك، إلا واسطة فيضه وقدرته، ولكن ان كفت عنه في الزائد على قدر الكفاية الذي فيه حظ لنفسك أتيت بالجد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فريضة في الرضا



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[٩]

فريدة في الرضا

وبهجة بما قضى الله رضا وذو الرضا بما قضى ما اعترضنا
 أعظم باب الله في الرضا وعي وخازن الجنة رضواناً دعي
 فقرأ على الغنا صبوراً ارتضى وذان سيان لصاحب الرضا
 عن عارف عمر سبعين سنة إن لم يقل رأساً لأشياء كسائنة
 ياليت لم تقع ولا لما ارتفع مما هو المرغوب لبيته وقع

فريدة في الرضا^(١) و^(٢)

وبهجة بما قضى الله^(٣) تعالى هي رضا، وذو مقام الرضا بما قضى، أي قضاء الله تعالى؛ ما - نافية - اعترضاً ولا إنكاراً له على شيء، كما قال الشيخ في «الإشارات»^(٤):
«العارف هشُّ بشُّ بسامٍ يبجل الصغير من تواضعه، مثل ما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل، مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش؟ وهو فرحان بالحق وبكل شيء؛ فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يسوى؟ والجميع عنده سواسية أهل للرحمة، قد شغلوا بالباطل»^(٥). انتهى.

(١) قال تعالى: «لكني لا تأسروا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم».

(٢) النكته ٤٧ من كتابنا الف نكته و نكته: «از جمع صادق امام اهل حق كه از او شد مذهب حق را نسق، روايت است كه يكى از خصائص صاحبان رضا اين است كه در قيامت بنام هيچيك از پيغمبران خوانده نمى شوند بلكه به خطاب يا اولياء الله مخاطب خواهند شد... (ح. ح)

(٣) يا أخوا الحقيقة كل شيء يصل إليك من الحبيب من نعمة أو نقمة كن شاكرأ له مثياً، عليه وان لا تنن فكن راضياً به وان لا تطلق فكن لا أقل صابراً عليه ودونه ليس إلا الكفر بحسب الطريقة.

ففي لفظ البهجة إشارة إلى الأعم من الرضاء المتساوي الطرفين وكامل بقول العابد: يجهد ان يرضى الله تعالى منه والعارف السالك يجهد ان يرضى هو من الله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه ومعلوم ان مسلك الثاني وعمر و حزن

(٤) فى الفصل الحادى والعشرين من النمط التاسع فى مقامات العارفين. وقال المحقق نصير الدين الطوسى فى الشرح: «سواسية على وزن ثمانية أى أشباه، و هى قرينة الإشتقاق من لفظة سواء، و وزنه فعافلة أو ما يشبهها وليست على قياس». (ح. ح)

(٥) شرح الإشارات والتبیهات، ج ٣، ص ٣٩١، ط دفتر نشر الكتاب. (م. ط)

أعظم باب الله في باب الرضا وعي، أي سمع، أن الرضا باب الله الأعظم،
وخازن الجنة رضواناً دُعي^(٦)، أي سمي به، ولا سيما خازن جنة اللقا.
ولما قلنا: أن صاحب مقام الرضا، لا اعتراض، ولا انكار له على شيء بيناه،
بقولنا: فقراً على الغنا صبور^(٧)، أي صاحب مقام الصبر ارتضى، وذان سيان لصاحب
الرضا، هذا على سبيل التمثيل.^(٨) فكذا يختار الصبور المرض على الصحة، والموت

- (٦) ومقابلته يأتي في فريدة في التسليم حيث يقول: «محيصه في النار يدعى مالكاً مقابل رضوان خازن الجنة».
خواجه طوسي در تذكرة آغاز و انجام گوید: (ص ٦٣ بتصحيح و تعليق نگارنده) فصل هفدهم در
اشاره بخازن بهشت و دوزخ... و چون وجود كل تابع ارادت واحد مطلق است - تعالى ذكره -
پس هر چه آید مطابق ارادت او باشد و این درجه رضاست، و صاحب این درجه همیشه در
بهشت بود، لهم ما يشاءون فيها ولدینا مزيد (ق - ٣٧)، و به این سبب خازن بهشت را رضوان
گویند چه تا به این مقام نرسد از نعیم بهشت نیابد، و رضوان من الله اکبر (توبه - ٧٣)، و اگر
سالك این طریق نسرود و بر حسب اراده خود رود ارادت او هواهای مختلف مخالف حق اقتضا
کند و هوای او را به هاویه رساند تا به اغلال و سلاسل نامرادی کل مغلول و مقید گردد و
نامرادی وصف ممالیک است و به این سبب خازن هاویه را مالک خوانند...
و علی وزان ما فی تذكرة آغاز و انجام قد تکلم صدر المتألهین فی الموضعین من الأسفار فی الرضا
و خازن الجنة الرضوان، و فی الهوی و خازن الجحیم المالك؛ أحدهما فی آخر الفصل السابع و
العشرين من الباب الحادی عشر من نفس الأسفار (ط ١ - ج ٤ - ١٩١)، و ثانيهما فی الفصل الثاني
و الثلاثين من الباب المذكور (ص ٢٠٠ و ٢٠١) فراجع. (ح . ج)
(٧) روي ان الامام الهمام محمد الباقر (عليه السلام) ذهب إلى عيادة جابر بن عبد الله الانصاري الذي
كان من كبار صحابة الرسول (ص) وادركه العجز وضعف الشيخوخة. فسئله عن حاله؟
فقال جابر: صرت بحيث ان الهرم أحب إلي من الشباب والمرض من الصحة والموت من الحياة.
فقال الباقر (ع): اما أنا فان اعطاني الله تعالى الهرم فهو أحب، وان اعطاني الشباب فهو أحب، وان
امرضني فالمرض، وان صححتني فالصحة، وان أماتني فالموت، وان احياني فالحياة.
فقبل جابر وجهه وقال: صدق رسول الله (ص) فانه قال: «أنت تصادف من ولدي من اسمه اسمي
ويقر العلم بقرا كما يقر الثور الارض».
ويظهر من هذا ان جابرا كان في مقام الصبر؛ والامام (ع) أخبره عن مقام الرضاء وقد طوي كل المقامات.
(٨) أي ما ذكرنا من الفقر و الغناء انما هو على سبيل التمثيل كما قال فكذا يختار الصبور المرض على
الصحة و الموت على الحياة الخ. (ح . ج)

على الحياة، وكلّ بلاء على رفاهية، والجميع عند صاحب الرضا سواسية. (٩)
 وتقول عن عارف عمر سبعين سنة (١٠)، أن لم يقل رأساً في هذه المدة من عمره،
 لإشياء كائنة إنما هو المكروه. ياليت لم تقع الجملة مفعول لم يقل - ولا، أي ولم يقل،
 لما ارتفع مما هو المرغوب؛ أن ليته وقع؛ فهذا أيضاً مفعول.

(٩) قد تقدم بيان السواسية آنفاً. ثم يناسب البحث عن مقام الرضا ما أفادها المحقق الطوسي في الفصل الخامس من
 الباب الثالث من أوصاف الأشراف وجعلناه النكتة ٣٣١ من كتابنا «الف نكتة ونكتة» وهو ما يلي:

«در آثار آورده اند که جابر بن عبد الله انصاری که یکی از اکابر صحابه بود در آخر بضعف پیری
 و عجز مبتلا شده بود، محمد بن علی بن الحسین علیه السلام المعروف بالباقر بعبادت او رفت و او
 را از حال او سؤال فرمود، گفت:

در حالتی ام که پیری از جوانی و بیماری از تندرستی و مرگ از زندگانی دوست تر دارم؛ محمد
 گفت که من با وی چنانم که اگر مرا پیر دارد پیری دوست تر دارم، و اگر جوان دارد جوانی
 دوست تر دارم، و اگر بیمار دارد بیماری، و اگر تندرست دارد تندرستی، و اگر مرگ دهد مرگ،
 و اگر زندگانی زندگانی را دوست تر می دارم.

جابر چون این سخن شنید به روی محمد بوسه داد و گفت صدق رسول الله (ص) که مرا گفت
 که یکی از فرزندان مرا به بینی هم نام من و هو یقر العلم بقرأ كما یقر الثور الأرض، و به این
 سبب او را باقر علوم اولین و آخرین گفتند. و از معرفت این مراتب معلوم شود که جابر در مرتبه
 اهل صبر بوده است، و محمد در رتبه رضاء. (ح. ح)

(١٠) أن لم يقل رأساً، فی تأویل مصدر نائب فاعل لقوله: نقل ثم فی الفص اللوطی من فصوص الحكم
 للشیخ الأكبر لطفائف فی المقام منها أن معرفة العارف لا تقتضی التصرف فی العالم؛ قال: قال الشیخ
 ابو عبدالله بن قائد للشیخ ابی السعود ابن الشبل لم لا تصرف؟ فقال ابو السعود: ترک الحق
 بتصرف لی كما یشاء، یرید قوله تعالی أمرأ: «فأتخذہ وکیلاً» فالوکیل هو المتصرف؛ و ان شئت
 فراجعہ. و تنبہ فی المقام علی عدم تصرف انسان کامل فی أعدائه مثلاً بدعائه علیهم و نحوه؛ علی
 أن الانسان الكامل فی مقام التسليم و الفناء فی الله، و هما افضل من التوکیل كما سیأتی فی الفریدة
 الآتیه فی التسليم. (ح. ح)



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

فريضة في التسليم



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فريدة في التسليم

أرجاع ما لنا إلى قديم يملك كلاً سم بالتسليم
 من في الأنانية صار هالكا محبصه في النار يدعى مالكا
 وهو علا الرضياء والتوكلا إذ حيثما الرب وكيلاً جعلاً
 فمتوكل تعلقاً صحب وليس يخلو ذاك من سوء الأدب
 دون مسلم وراض كل متسا يفعل حق طبعه قد لا يما
 وهاهنا الطبع وماله فقد كل الأمانات لأهلها ترد
 فهالك نظماً كالجمان المنتظم موشح الغيب الكواعب الحكم
 منظومة تهفو النهى بالشعف ضنائن الأسرار فيها تختفي
 من روضة القدس برياً تحفا شذاه فاح عرف سلمى عرفاً
 سح عليك أسحم هطال به ارتوى بال له بلبال
 من جانب الشرق يروق أو مضت وهضبات الجهل منها نسفت
 طلعتها في تلعات البادية وفي الوهاد لله وادي هادية
 فالحمد لله على اختتامها ومن محاسن الثنا سنامها
 ورخها يراعه الفصاحة ختامها كبدوها الفلاحه

فريدة في التسليم^(١)

ارجاع ما لنا^(٢) جميعاً من الذوات والصفات والافعال بما هي وجودات، كما هو مقتضى توحيد الذات والصفات والأفعال^(٣)، إلى قديم نهر برهانه، يملك كلا. كما قال: «لَمِنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ، لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^(٤) وقال على سبيل الحصر: «له الْمَلِكُ»^(٥)، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير»^(٦).
 سم، أي سمّه بالتسليم، ولما كان الأشياء تعرف باضدادها. قلنا: مَنْ فِي الْإِنَانِيَّةِ

(١) في الحديث: «الإسلام التسليم».

(٢) أي لما هيئاتنا الامكانية في نظر واطافة في عالم الكثرة من الذوات، أي الوجودات. ومن الصفات الكمالية والافعال بما هي وجودات في الجميع لا بما هي مشويات بحدود وتقايص إلى قديم، أي كما في الاول. وكان الله ولم يكن معه شيء لا اسم ولا رسم.

(٣) كما جاء في الأدعية الماثورة: لا إله إلا الله وحده وحده وحده، لا أن الأخيرين تأكيد للأول كما يتفوه به الأديب، بل ينبغي أن يقال له:

نهفته معنى نازك بسی است درخط بار تو فسهم آن نکتی ای ادیب من داتم

(ح . ح)

(٤) سورة غافر، آية ١٦ .

(٥) أي ملك الوجود، إذ ليس عيناً ولا جزء لماهية امكانية، بل وديعة وعارية وله الحمد؛ إذ له الفضائل والفواضل وليست فيما سواه إلا وهي اظلالها.

(٦) سورة التغابن، آية ١ .

صار هالكاً؛ وأضاف الوجود المنبسط الذي هو نور الحق تعالى في السماوات والأرض إلى القوابل والماهيات، وتششت نظره الكثرة ذاهلاً عن وحدة ذلك الوجود بما هو متدّل بنور النور، كمن يغفل عن عاكس بعكوسه المتلوّنة^(٧) المختلفة صغراً وكبيراً محيصة وملجأه في النار^(٨) يدعى مالكا، مقابل رضوان خازن الجنة، وهو: أي التسليم علا الرضاء والتوكلا.

أما علوه على التوكّل، فلما قلنا: إذ حيثما الرب وكياً جعلاً في التوكّل فمتوكّل تعلقاً صحب، فهو مالك أمر بعد، ولكن فوضّ أمره إلى الله تعالى. وليس يخلو ذلك من سوء الأدب^(٩)، إذ «حسنات الأبرار سيئات المقربين»^(١٠). دون مسلم، فإنه لا يملك شيئاً.

وأما علوه على الرضاء، فلما قلنا: وراض كلما يفعل حق جعلاً أمره طبعه - مفعول مقدّم - أي طبع الراضي قد لا يما^(١١) ولكن هاهنا، أي في مقام التسليم الطبع وما له

مركزية كميونر علوم سدي

(٧) أي بالألوان المتفننة المتبائنة، بخلاف من كان العاكس نصب عينه وذكره صورة قلبه فإنه. «المستمسك بالعروة الوثقى لا انفصام» للعكوس المختلفة بها لانها رابطتها وبها تصالحها.

(٨) محيصة مبتدء، ويدعى مالكا خبر له. وقد دريت أنفاً في فريضة الرضاء أن خازن الجنة يدعى رضواناً، وخازن الجحيم مالكا. قوله سبحانه: «و نادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ما تكون» (الزخرف - ٧٨). (ح . ح)

(٩) يعني لا يخلو التوكيل من سوء الأدب مع الله لأن للموكل تعلقاً بما جعل غيره عليه وكياً بخلاف التسليم. ثم لا يخفى عليك كأن في الرضاء أيضاً شائبة تعلق بالغير من طبعه و ما يتعلق بالطبع بخلاف التسليم كما قال و راض كلما يفعل حق الخ. (ح . ح)

(١٠) مأخذ آن در فريضة ايمان و كفر، ص ٣٧٠، بيان شد. (م. ط)

(١١) سواء كان في النظام الكلي أو في النظام الجزئي الذي هو نظام نفسه وهذا مع كونه امرأ صعباً إلا بتيسير الله تعالى ومقاماً شامخاً سيما اذا كان فيه راسخاً دون التسليم وقد قال بعض أهل الحق: «العابد الزاهد يجهد ان يرضى الحق تعالى منه. والعارف السالك يرتاض ان يرضى هو من الحق سبحانه».

أي للطبع فقد. ونفي كل الأمانات (١٢) و (١٣) الوجود، وصفاته المستهلكة فيه، لأهلها هو مالك الملك. ترد «ألا إلى الله تصير الأمور؟» (١٤).

وما هنا مقامات أخرى، آثرنا الاختصار، لأن فينا ذكرنا غنية للسالك والبسط في العمل هنا أليق بحالنا من البسط في القول. فهالك، أي خذ نظماً هو كالجمان: بضم الجيم - اللؤلؤ المنتظم موشح الغيداً، أي مزينها بالوشاح، وهو أديم عريض يرصع بالجواهر، فتشده المرأة بين عاتقها وكشحيها والغيد - جمع الاغيد، كالبيض جمع الابيض - الكواعب: جمع كاعب - وهي الجارية حين يبدو نهود ثديها. الحكم التي شبت بهن منظومة تهفؤ، من هفا الفؤاد، أي ذهب في أثر الشيء وطرب والمعنى تذهب بطرب في أثر المنظومة التهيؤ، أي العقول - جمع نهيئة بالضم - بالشغف من شغفني حبه، أي غشي القلب الحب من فوقه، وذلك لأن الأذواق السليمة شديدة الميل إلى النظم، سيما نظم هو اكسيته المطالب العالية، وحلل حوراء الحكمة ضنائن - جمع ضئينة - أي ما يضمن ويخلل بها لشرافتها ويقال: ضنائن الله لطايفة من أولياته الاسرار، الحكيمية فيها تخفى من روضة القدس، يعني عالم العقل، برياً الريا - بتشديد الياء المثناة - من تحت الريح الطيبة وهو متعلق بقولنا: اتحفا شذاً الشذا قوة ذكاء الريح الطيب. فاح وهو عرف سلمى: مفعول مقدم - أي رايحتها الطيبة عرفاً، أي اتحف من تلك الروضة برائحة؛ تذكرنا رائحة صاحب الروضة مسح عليك - السح بالسين والحاء المهملتين - الصب والسيلان من فوق اسحم أي سحاب هطال تشبيه آخر للمنظومة

(١٢) قوله سبحانه: «ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» (النساء - ٥٩).

اين جان عاريت كه بحافظ سپرده دوست روزی رخس به بينم و تسليم وى كنم

(ح - ح)

(١٣) اقتباس من الكتاب الالهي: «ان الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات إلى أهلها». وفي الفقرات متناً شرحاً

حسن الخاتمة اللهم اجعل خاتمة امورنا خيراً بمحمد وآله والحمد لله على جماله و جلاله.

(١٤) سورة الشورى، آية ٥٣.

بالسحاب الفیاض به؛ أي بالسحاب الذي هو تعبیر عن المنظومة ارتوى، روى من الماء واللبن، وتروى وأرتوى بمعنى بال له، أي لذلك البال بلبال، هو شدة الهم والوساوس. من جانب الشرق هو عالم العقول والانوار القاهرة بروق هي المطالب العالية التي احتوت عليها المنظومة أو مضت، أي لمعت خفية، ولم تعترض.

وهضبات الجهل الهضبة الجبل المنبسط على الأرض، أو جبل من صخرة واحدة، أو الجبل الطویل منها، أي من تلك البروق نُسفت، أي قلعت ودكت طلعتها، أي طلعة البروق، أو المنظومة في تلعات - جمع التلعه - وهي ما أرتفع من الأرض البادية وفي الوهاد - جمع الوهدة - وهي المنخفضة من الأرض، وهما تعبیر عن العضلات من المسائل وغيرها.

للهوادي - أجمع الهادي - بمعنى المتقدم، ومنه هوادي الخيل لأوايلها، وهادية الحيوان عنقه، والمعنى هنا أنها إلى المطالب التي لها التقدم والشرف على غيرها. هادية فالحمد لله عمّت نعمائوه وخيّمت آله على توفيق اختتامها، ولله تعالى من محاسن الثناء ستامها، أي أعلى محاسن الثناء.

ورخها يقال: ورّخ الكتاب، وأرخه، أي وقته. يراعة الفصاحة اليراعة قصب القلم. ختامها؛ أي ختام المنظومة كبدها الفلاحة، فهذا المصراع الأخير مادة تاريخ الشروع^(۱۵) في تأليف المنظومة. وهو أربعون ومأتان بعد الالف. وقد فرغ المؤلف

(۱۵) نکته ۸۳۸ کتاب ما هزار و یک نکه، تحقیقی انیق و دقیق در بیان لفظ تاریخ است که آن را ریاضی دان بزرگ و هیوی نامدار جناب ملا عبدالعلی بیرجندی - رحمة الله علیه - در اوائل شرح زیج الخ بیک بدین صورت افاده فرموده است:

«لفظ تاریخ را بعضی گفته اند عربی است مأخوذ از أرخ که بجه گاو دشتی است، و باب تفعیل گاهی به معنی ازاله چیزی باشد، پس معنی تاریخ وقت ازاله کردن وحشیت و جهالت آن وقت بود.»

و بعضی گفته اند که قلب تأخیر است چه آن نسبت کردن آخر وقتی به اول آن. مطرزی از بعضی اهل لغت نقل کرده که تاریخ چیزی غایت او و وقت آن را گویند که منتهی شود به او، و گویند

الفقير عن تسويد هذا الشرح في يوم الجمعة الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة ١٢٦١ واحد وستين ومأتين بعد الألف.
 ختم الله لنا وإخواننا المؤمنين بالحسنى؛ وجعل عاقبة أمورنا خيراً بمحمد صلى الله عليه وآله الطاهرين (ع).

فلان تاريخ قوم خود است يعنى نسبت ایشان به او منتهى مى شود.
 و بعضى گفته اند كه تاريخ لفظ عربى نيست بلكه معرب است و اصلش آنست كه ابوموسى اشعري كه حاكم يمن بود از قبل خليفه ثانى، نوشت كه از دار الخلافه صكوك آمده است كه محل آنها شعبان است نميدانم كه شعبان آینده است يا گذشته، صحابه را طلب نمود و با ایشان مشورت كرد در اين باب؛ هرمز كه يكى از ملكوك عجم بود و اسلام آورده در آن مجلس بود، گفت مر عجم را حسابى است كه آن را «ماه روز» گویند، و كيفيت استعمال او شرح كرد، صحابه را پسندیده آمد و «ماه روز» را معرب ساخته «مورخ» گفتند و تاريخ مصدر آنست.
 بعون الله فتح القلوب و مناح الغيوب قد فرغ المحشى المفتاح الى رحمة ربه خير الراحمين، و المشتاق الى جنة لقاء وجهه الكريم: الحسن بن عبدالله و فاطمة، الطبرى الأملى المشتهر بـ «حسن زاده آملی» عن تصحيح ذلك الكتاب المستطاب المسمى بضرر الفرائد للحكيم الأمجد الأوحده الواصل الى رحمة البارى المتأله السبزواری، و تنسيق هذه الحواشى و التعليقات المسماة بـ «ذُرر القلائد على غرر الفرائد» فى ليلة الأربعاء الحادية عشرة من شهر جمادى الآخرة من سنة عشرين و اربعمائة بعد الألف (= ١٣٧٨/٦/٣١ هـ - ش) من هجرة سيدنا خاتم الأنبياء و المرسلين (ص)؛ ثم سلام الله و رحمته و بركاته علينا و على معلمينا و آباءنا و أمهاتنا و ذوى حقوقنا و اخواننا المؤمنين و جميع عباده الصالحين.

فلله الحمد ربّ السموات و ربّ الأرض ربّ العالمين
 و له الكبرياء فى السموات و الأرض و هو العزيز الحكيم.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهارس



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس الآيات

١- فاتحه الكتاب

- الحمد لله رب العالمين (آيه ١) ١٢٠
 أياك نستعين (آيه ٥) ٣٨٢

٢- بقره

- ٣٦٨ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تُنذرهم لا يؤمنون (آيه ٦)
 ٣٦٨ و من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين (آيه ٨)
 ٢٥٨ و علم آدم الأسماء كلها (آيه ٣١)
 ٣٦٩ فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين (آيه ٨٩)
 ٣٦٩ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم ليكتمون الحق (آيه ١٤٦) ...
 ٣٦٩ ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب (آيه ١٥٩) ...
 ٢٢٧ نساؤكم حرث لكم (آيه ٢٢٣)
 ٤١٥ المستمسك بالعروة الوثقى لانفصام (آيه ٢٥٦)
 ٣٩٢ الشيطان يعدكم الفقر و يأمركم بالفحشاء (آيه ٢٦٨)
 ٢٧٢ و من يُؤتى الحكمة فقد أُوتى خيراً كثيراً (آيه ٢٦٩)
 ٣٩٢-٣٩١ و أن تُبدوا ما فى أنفسكم أو تُخفوه يحاسبكم به الله (آيه ٢٨٤)
 ٢٧٤ لهما ما اكتسبت و عليها ما اكتسبت (آيه ٢٨٦)

٣- آل عمران

- ٩٥ هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لا اله إلا هو العزيز الحكيم (آيه ٦)

- وان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كُنْ فَيَكُونُ (آيه ٥٩) ٢١٤
 وإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ (آيه ٨١) ١٦٥
 وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ عَنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ مِنَ الْعَالَمِينَ (آيه ٩٧) ٣٦٩
 وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (آيه ١٣٣) ٣٥٦

٤- نساء

- وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ (آيه ٢) ٢٨١
 ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا أفلا يقدرون على إنشاع آية (١٠) ٢٠١
 خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (آيه ٢٨) ١١٧-١٥٣-١٥٥
 إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (آيه ٥٨) ٤١٦

٥- مائدة

- إِذْ عَلِمُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ فَاصْبِرُوا لِحُكْمِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (آيه ٨) ٣٤٧
 إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (آيه ٥٥) ١٧١

٦- انعام

- يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ (آيه ٢٧) ٢٧٧
 هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ (آيه ٥٠) ٢٧٨
 وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (آيه ٥٩) ٢٢٥

٧- اعراف

- وَلِبَاسِ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ (آيه ٢٦) ٨٤
 أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (آيه ٥٤) ١٣٣
 وَالْبَلَدِ الطَّيِّبِ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرُجُ نَبَاتُهُ (آيه ٥٨) ٢٢٧
 وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا (آيه ١٥٥) ١٢١

٨- انفال

- نعم المولى و نعم النصير (آيه ٤٠) ٢٩٩

٩- توبه

- ٣٧٨ إن الله يحب المتقين (آيه ٧)
 ٤٠٩-٣٠٩ ورضوان من الله اكبر (آيه ٧٢)
 ٣٥٠ على شفا جرف هار فأنهار به في نار جهنم (آيه ١٠٩)

١١- هود

- ٢٩٢ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت (آيه ١)
 ٣٥٥ إنه عمل غير صالح (آيه ٤٦)
 ١٥٦-٧٠ فاستقم كما أمرت (آيه ١١٢)

١٢- يوسف

- ٢٣١ يا أبت إنى رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين (آيه ٤)
 وقال الملك إنى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر وأخر
 يابسات (آيه ٤٣)
 ٢٦٤ وقال يا بنى لا تدخلوا من باب واحد و ادخلوا من أبواب متفرقة (آيه ٦٧)
 ٢٣٣ و كأن من آية فى السموات و الأرض يمررون عليها و هم عنها معرضون (آيه ١٠٥)

١٣- زعد

- ٢٢٥ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها (آيه ١٧)
 ١٥٣ ألا بذكر الله تطمئن القلوب (آيه ٢٨)
 ٢٧٧ أكلها دائم و ظلها (آيه ٣٥)
 ٢٠٩ فيمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب (آيه ٣٩)

١٤- ابراهيم

- ٣٩١-٣٩٠ و إن تعدوا نعمة الله لا تحصوها (آيه ٣٤)

١٥- حجر

- ٣٠٧-٢١٤ لقد خلقنا الإنسان من صلصال من حماء مسنون (آيه ٢٦)

و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (آية ٢٩) ٣٠٨-١٠١

١٦- نحل

وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ (آية ٧١) ٢٢٥

وَمَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ (آية ٩٦) ٣٤٧

١٧- إسرائ

وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا (آية ١٣) ٣٥١

عِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِلَّا لَمْبَعُوهُمْ خَلَقْنَا جَدِيدًا (آية ٤٩) ٢٨٢

وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ (آية ٥٥) ٢٢٥

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى (آية ٧٢) ٣٥١

قُلْ لَنْ يَجْمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ (آية ٨٨) ٥٥

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ (آية ٩٩) ٢٨٢

مركز تفتيش كپیورنوم سدی

١٨- كهف

إِنَّا لَأَنْضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (آية ٣٠) ٣١٢

وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَنَا (آية ٤٩) ٣٥٠

٢٠- طه

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (آية ٥) ٣٥٦

إِنِّي آنَسْتُ نَارًا (آية ١٠) ٢٩٤

وَلَا تَتَّبِعُنِي فِي ذِكْرِي (آية ٤٢) ٢٣٧

رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا (آية ١٢) ٢٧٨

٢١- أنبياء

إِنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا (آية ٣٠) ٢٠٩-١٣٢

يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لَكُتُبٍ (آية ١٠٤) ٢١٠

٢٢- حج

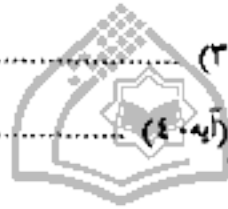
٢٠٨..... ان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون (آيه ٤٧)

٢٣- مؤمنون

٣٤٧..... قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون (آيه ٨٨) سيقولون لله قل فاني تسحرون (آيه ٨٩)

٢٤- نور

٢٥١-١٧٤-١٧٢-١٣٣..... الله نور السماوات والارض (آيه ٣٥)
 ١٧٤-١٧٢-١٥٢..... مثل نوره كمشكاة فيها مصباح (آيه ٣٥)
 ١٧٦..... لاشرقية ولا غربية (آيه ٣٥)
 ٣٦٧..... كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء (آيه ٣٩)
 ٧٢..... ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور (آيه ٤٠)



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

٢٥- فرقان

١٨١-٦١..... ألم تر الى ربك كيف مد الظل (آيه ٤٥)

٢٦- شعراء

٥٥..... نزل به روح الامين (آيه ١٩٣) على قلبك لتكون من المنذرين (آيه ١٩٤)

٢٧- نمل

٣٦٦..... واستيقنتها انفسهم (آيه ١٤)

٢٨- قصص

١٧٤..... اتس من جانب الطور نارا (آيه ٢٩)
 ٣٦٨..... للذين لا يريدون علوا في الارض (آيه ٨٣)

٢٩- عنكبوت

٣٣٦..... وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون (آيه ٦٤)

٣٢- سجده

يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (آيه ٥) ... ٢١٠-٣٣٤
 وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَأَنَا لَفِيَ خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ (آيه ١٠) قل يتوفاكم
 مَلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ (آيه ١١) ٢٨٢
 جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (آيه ١٧) ٣٥٥

٣٣- احزاب

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلِيلٍ فِي جُوفِهِ (آيه ٤) ٢٥-١٨١
 رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ (آيه ٢٣) ٣٨٢
 مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (آيه ٤٠) ٢٥٨
 هُوَ الَّذِي يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَةُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (آيه ٤٣) ٦٨
 إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (آيه ٧٢) ١١٧-١٥٣-١٥٥

٣٤- سباء

عنه مثقال ذرة (آيه ٣) ١٧٥

٣٥- فاطر

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (آيه ١٠) ٣٥٦

٣٦- ياسين

قَالِيَوْمَ لَا تُنظَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا يُنْجَزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (آيه ٥٤) ٣٥٥

٣٧- صافات

إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ (آيه ٦) ١٠٠

٣٨- ص

فِعْمَلِكُمْ لَا يَكُونُ لَكُمْ مِنْهَا عِلْمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (آيه ٨٢) ٣٩٦

٣٩- زمر

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ (آيه ٤٢) ٢٣٤

- يا حَسْرَتِي عَلَى مَا قَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ (آية ٥٦) ٣٠٩
 وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ... ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ
 يَنْظُرُونَ (آية ٦٨) ٣٠٨
 وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (آية ٦٩) ١٦٨-٨٢
- ٤٠- غافر
 لِمَنْ أَمْلَكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (آية ١٦) ٤١٤
- ٤٢- شورى
 أَلَا إِلَى اللَّهِ تُصِيرُ الْأُمُورَ (آية ٥٣) ٤١٦
- ٤٣- زخرف
 وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا (آية ٤) ٢٥٢
 وَمَسْئَلٌ مَن أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا (آية ٤٥) ٢٠٠
 فِيهَا تُشْتَهَى الْأَنْفُسُ وَ تَلذُّ الْأَعْيُنُ (آية ٧١) ٢٧٧
 وَ نَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبِّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ (آية ٧٧) ٤١٥
- ٤٥- جاثية
 مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَى وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (آية ٢٤) ٣٢٦-١١٥
- ٤٧- محمد (ص)
 يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ (آية ٣) ١٧٦
- ٤٩- حجرات
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ (آية ١٣) ٣٧٨
 قُلْ لِمَ تَتُومِنُوا (آية ١٤) ٣٦٦
 قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ اسْلَمْتُكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ (آية ١٧) ٣٩١
- ٥٠- ق
 لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ (آية ٣٥) ٤٠٩

٥١- ذاريات

و في السماء رزقكم و ما تُوعدون (آيه ٢٢) ٣٢٢

٥٣- نجم

عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (آيه ٥) ١٧٥-٧٠
وَلَقَدْ رَئَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى (آيه ١٣) عند سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (آيه ١٤) عندها جَنَّةُ الْمَأْوَى (آيه ١٥) اذ يَغْشَى السِدْرَةَ
ما يَغْشَى (آيه ١٦) ١٧٦-١٧٥

٥٤- قمر

و ما أمرنا إلا واحدة (آيه ٥) ١٧٧
كل شيء فعلوه في الزبر (آيه ٥٢) ٢٢٥

٥٥- رحمن

خلق الإنسان من صلصال كالفخار (آيه ١٤) ٢١٤
كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (آيه ٢٩) ٢١١-٦٨

٥٦- واقعه

وكنتم أزواجاً ثلاثة (آيه ٧) فاصحاب الميمنة واصحاب المشئمة (آيه ٩) ٣١١
قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ (آيه ٤٩) لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَعْلُومٍ (آيه ٥٠) ٣٦٨
و ما نحن بمسبوقين (آيه ٦٠) على أن نبدل أمثالكم و نُنشئكم في ما تَعْلَمُونَ (آيه ٦١) ٣٥٣
وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ (آيه ٦٢) ٢٩٤
فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ (آيه ٨٨) فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ (آيه ٨٩) و أما إن كان من أصحاب
اليمين (آيه ٩٠) ٣١١
و تصلياً جحيم (آيه ٩٤) إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ (آيه ٩٥) ٣٦٧

٥٧- حديد

سابقوا إلى مغفرة من ربكم و جنة عرضها كعرض السماء و الأرض أعدت للذين آمنوا (آيه ٢١) ٣٥٦
لكيلا تأسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما آتاكم (آيه ٢٣) ٤٠٨

٥٩- حشر

- وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آية ١) ٢٥٦
- نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ (آية ١٩) ٢٩٧

٦٤- تغابن

- لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (آية ١) ٤١٤

٦٥- طلاق

- وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ (آية ٣) ٤٠٢

٦٦- تحریم

- لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (آية ١) ٦٨

٦٨- قلم

- وَيَدْعُونَ إِلَى السَّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ (آية ٤٢) ٣٤٩

٧١- نوح

- مَالِكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا (آية ١٣) و قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا (آية ١٤) ٣٥٥ - ٣٣٦ - ١٨٢ - ٧٧

٧٣- مزمل

- إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (آية ١) ٥٥

- فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا (آية ٩) ٤١٠

٧٥- قیامت

- أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (آية ٣٦) ٣٠٩

٧٦- انسان

- هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا (آية ١) ١١٦

- إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (آية ٢) ٥٢

٧٨- بآ

- يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ قَتَاتُونَ أَفْوَاجًا (آيه ١٨) ١٩٩
- يَقُولُ الْكَافِرُ يَا أَيْتَنَى كُنْتُ تُرَابًا (آيه ٤٠) ١٩٣

٧٩- نازعات

- وَإِن إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى (آيه ٤٤) ٣٨٦-١٩٧

٨٣- مطففين

- إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِينٍ (آيه ٧) ٣٤٩
- إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّينَ (آيه ١٨) ٣٥٠
- وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَفَّسْ الْمُتَنَفِّسُونَ (آيه ٢٦) ٣٠١

٨٥- بروج

- وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (آيه ٢٠) ١٥١-٩٥

مركز تحقيقات كميوتير علوم رسدي

٨٦- طارق

- وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ (آيه ١١) وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصُّدُوعِ (آيه ١٢) ٢٠٦

٨٩- فجر

- وَأَدْخُلِي جَنَّتِي (آيه ٢٩) ١٧٥-٣٠١

٩١- شمس

- وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (آيه ٧) فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوِيهَا (آيه ٨) ١٢٢

٩٧- قدر

- إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (آيه ١٠) ١٤٩

٩٨- ينة

- وَمَا أَمْرًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (آيه ٥) ٣٩٦

١٠٢- تكالفر

كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (آيه ٥) لَتَرُونَ الْجَحِيمَ (آيه ٦) ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (آيه ٧) ٣٦٧

١٠٣- عصر

وَالْعَصْرُ (آيه ١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (آيه ٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ (آيه ٣) ١٦٥

١١١- مَسَد (بیت)

وَأَمْرًا لَهُ حَمَالَةَ الْحَطَبِ (آيه ٤) ٢٢٦

١١٢- اخلاص (توحید)

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (آيه ١) ١٧٤



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس الروايات

- قال(ص): آدم و من دونه، تحت لوائى يوم القيامة ٢٥٧
- اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر به نور الله ١٦١
- إذ أبى الله أن يجرى الأمور إلا بأسبابها ٤٠٣
- أنا سيد ولد آدم ٢٥٧
- قال(ص): أنا مدينة الحكمة و هى الجنة أنت يا على بابها ٣٠١
- قال(ص): الأرواح جنودٌ مُجندة ١٨٧
- أكثر اهل الجنة البلد ٣١٤
- الإسلام هو التسليم ٤١٤
- أكرموا عمَّتكم النخلة ١٩٨
- عن العسكرى(ع) عن آبائه عن على(ع) عن النبي(ص) أكيس الكيسين من حاسب نفسه و عمل
لما بعد الموت ٣٩٠
- قال(ص): إن الله تعالى قال: من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب، وما يتقرب الى عبدى ٥٢ و ٥١
- إن الله تسعة و تسعين اسماً من دعائها استجيب له، و من أحصاها دخل الجنة ٥٠
- على(ع): اعجبوا لهذا الإنسان ينظر بشحم، يتكلم بلحم، و يسمع بعظم و يتنفس فى خرم ٥٢
- إن الله خلق آدم على صورته ١٣٣
- قال(ص): إن قلب المؤمن عرش الله الأعظم ٣٥٦١٤٨
- صادق(ع): إن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها ٢٥١
- انفسكم فى النفوس و أرواحكم فى الأرواح و أجسادكم فى الأجساد ٣٣٩٢٥٦

- ٢٥٢ إن أم الكتاب هي فاتحة الكتاب
- ٢٧٩ قال(ص): ان في الجنة سوقاً يباع فيه الصور
- ان أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر، ثم الذين يلونهم، كاشد كوكب دري في السماء إضائه ٣١٣
- ان الجنة في السماء ٣١٣
- إن النوم أخ الموت ٣٥٧
- إن حسنات الأبرار سيئات المقربين ٣٧٠-٣٩٧-٤١٥
- قال(ص): ان في القلب لمتين لمة من الملك تصديق بالحق و وعد بالخير، و لمة من الشيطان تكذيب بالحق ٣٩٢
- صادق(ع): إن في بستاني كرماً يحمل بطيخاً، فقال له: إحفظ امرأتك لا تحمل من غيرك و أتاه رجل ٢٣١
- قال(ص): ان ديب الشرك في أمتي، أخفى من ديب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء ٣٩٧
- على(ع): إن أبغض البقاع إلى الله تعالى وادي برهوت فيه ارواح الكفار ٣٢٠
- إن علياً(ع) كان في ليلة واحدة و في وقت واحد في أربعين مجلساً على الضيافة ٣٣٩
- إن علياً(ع) كان إذا ركب يتلو جميع القرآن يشرع إذا وضع إحدى رجليه في ركاب ويختم إذا وصل الأخرى ٣٥١
- إن المؤمن يأكل في معي واحد و الكافر يأكل في سبعة أمعاء ٨٩
- على(ع): إنه قال رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلة فقلت له علمني شيئاً انتصر به على الأعداء ٣٤٧
- صادق(ع) إن مؤمن اذا خرج من قبره خرج منه مثال من قبره يقول ٢٧٤
- إنما هي اعمالكم ترد إليكم ٢٧٨-٣٥٥
- ان الناس ينام فإذا ماتوا إنتبهوا و عرفوا ٢٣٣
- قال(ص): إنه قال رأيت على كل ورقة من أوراقها ملكاً قائماً يُسبح الله عزوجل ١٧٦
- قال(ص): إنه ليغان على قلبي، واني لأستغفر الله في كل يوم سبعين مرة ٣٧٤
- قال(ص): أول ما خلق الله العقل و أنا العقل ١٥٢

- أول ما بدئ به رسول الله (ص) من الوحي، الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا ٢٣٣-٢١٨
- قال (ص): أول ما خلق الله نوري ٢٥٢
- أوتيتُ جوامع الكلم ٢٥٨
- قال (ص): بعثت لأتمم مكارم الاخلاق ٢٥٧
- اهل الجنة جرد مُرد ٣٣٩-٣١٣-٣١٢-٢٧٨
- تخلّفوا باخلاق الله ٣٠٢
- توبوا إلى الله قبل ان تموتوا ٢٢٨
- تكلّموا مع الناس بقدر عقولهم ٢٣٢
- تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة ٣٦٧
- جاء رجل النبي (ص) فشكى إليه الجوع فبعث رسول الله الى بيوت ازواجه فقلن ما عندنا إلا الماء ٢٥٦
- صادق (ع): الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد. ١١٧-١٣
- على (ع): حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ٣٩٠
- قال (ص): خلق الأرواح قبل الأجساد بالقي عام ٣٣٥-١٨٦
- صادق (ع): خلقت من فضلة طين آدم (ع) ١٩٨
- خلقتُم للبقاء لا للفناء ٣٢٧-٣٢٦
- خلقتُم للأبد إنما تنتقلون من دار إلى دار ٣٢٧
- قال (ص): الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ٣٢٠
- الدنيا مزرعة الآخرة واليوم الآخر يوم الحصاد ٣٥١
- باقر (ع): ذهب إلى عبادة جابر بن عبد الله الانصاري الذي كان من كبار صحابة الرسول (ص) وادركه العجز ٤١٠-٤٠٩
- قال (ص): رأيتُه وقد سدّ الأفق بأجنحته ورأيتُه وقد طبق الخافتين ١٧٥
- قال (ص): رب زدني تحييراً فيك ١٧٦
- الرؤيا الحسنة اى الصادقة من الرجل جزء من ستة و اربعين جزءاً من النبوة ٢١٨
- عن ابي بصير قال: سألت ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) عن أرواح المؤمنين فقال (ع):
في الجنة على صور ابدانهم لقلت فلان ٢٧٤

- قال سجاد(ع): سبحانك تسمع انفاس الحيتان في قعور البحار، سبحان تعلم وزن السماوات، سبحانك ١٥١
- علي(ع): صحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلقة بالمحل الأعلى ١٧٢
- صورة المؤمن يوم القيامة كالقدر في ليلة تمامه ٣٤٠
- صادق(ع): الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه و هي الكتاب الذي كتبه بيده، و هي الهيكل ٦٢-١٤
- العلم نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء ثم إقرأ وأرق ٦٨
- عليٌ ممسوس في نور الله ١٦٢
- صادق(ع): العقل ما عبدُ به الرحمن واكتسب به الجنان ١٦٦-١٦١-١٤
- علي(ع): العقل جوهرٌ دراك محيط بالأشياء من جميع جهاتها، عارف بالشئ قبل كونه فهو علّة الموجودات ٢٥٧
- العبودية جوهره كنهها الربوبية ٢٩٩
- قال(ص): العين تدخل الرجل في القبر والحمل في القدر ٢٦٥
- قال(ص): عُرِضت على الجنة في عرض هذا الخايط ٣٢٠
- علي(ع): فزتُ بربك الكعبة ١٦٢
- فإذا أحببتهُ كنتُ سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصره و لسانه الذي ينطق به و ٥١
- قال(ص): فحلاله حلال إلى يوم القيامة، حرامه حرام إلى يوم القيامة ٢١٧
- فمنهم ركع لا يسجدون ومنهم سجد لا يركعون، ومنهم قيام لا يعقدون ومنهم قعود لا ينتصبون .. ٢٣٠
- صادق(ع): فإذا قبضه الله تعالى صير تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا فكلون ويشربون ٢٧٤
- علي(ع): فهبني صبرتُ على عذابك فكيف أصبر على فراقك؟ ٣٠٩
- فاعرف نفسك، تعرف ربك ٣٦٧-٣٥١
- فخلقت الخلق لكي أعرف ١٧٩
- قال(ص): القبر روضة من رياض الجنة للمؤمن، أو حفرة من حفر النيران للكافر ٣٢٠
- باقر(ع): قد انقضى قبل آدم الذي هو أبونا ألف ألف آدم أو أكثر ٣١٧
- علي(ع): كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع به ١٥٤-١٤٨

- على(ع): كانوا قوماً من اهل الدنيا وليسوا من اهلها فكانوا فيها كمن ليس منها ١٧٢
- قال(ص): كنتُ نبياً و آدم بين الماء والطين ١٨٧
- كان معاذ بن جبل جالساً قريباً من رسول الله في منزل ابي ايوب انصارى فقال معاذ: يا رسول الله ما رأيتُ ١٩٩
- الكافر يحشر على صورة يحسن عندها القردة والخنزير وعظم جشهم ٣٤٠
- كان الله ولم يكن معه شيء لاسم ولا رسم ٤١٤
- لاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ١٧٧
- على(ع) لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رآته القلوب بحقايق الإيمان ٤٢
- لا إله إلا الله وحده وحده وحده ٤١٤
- على(ع): لم يخلق الأشياء من اصول ازليّة ولا من أبدية، بل خلق ما خلق فأقام حدة و ٥٩
- لودنوت أعملة لأحترقت ١٥٥
- قال(ص): لو كان موسى حياً ما وسعه إلا إتباعي ٢٥٧
- على(ع) لو كشف الغطاء ما أزددتُ يقيناً ١٦٢
- لم يبق من النبوة إلا المبشرات ٢٢٦
- لى مع الله وقت ولا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ٢٥٣-١٥٥
- ليست بينونة عن خلقه عزلة، بل بينونة صفة ٣٩٧
- اللهم إن العيش عيش الآخرة ٢٧٧
- قال(ص): اللهم فقّههُ في الدين و علمه التأويل ٢٣٢
- قال(ص): ما خلق الله شيئاً أشبه به من آدم ١١٤
- قال(ص): ما من مخلوق إلا و صورته تحت العرش ١٤٨
- قال ابو عبد الله(ع): ما كلّم رسول الله(ص) العباد بكُنه عقله قطّ قال رسول الله(ص) إذا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم ٢٣٣
- صادق(ع): ما من أحد ينام إلا عرجت نفسه إلى السماء و بقيت روحه في بدنه و صار ٢٣٤
- على(ع): ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً لجنتك، بل وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك ٣٠٩
- من عرف نفسه فقد عرف ربه ١٣-١٠٤-١١٢-١١٧-١٤٥-١٧٢-١٧٣-٢٩٧

- ١٧٤ من تعزى بعزاء الجاهلية فأعضوه بهن أيه ولا تكنوا
- ١٧٨ قال(ص): مَنْ وَقَى شَرَّ لِقَاقِهِ، وَقَبِيحِهِ وَذَبْذَبَهُ، فَقَدْ وَقَى الشَّرَّ كُلَّهُ
- ٣٣٩ مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى، فَان الشَّيْطَانُ لَا يَتَمَثَّلُ بِي
- ٣٦٩ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ، مَاتَ مَيِّتَةً الْجَاهِلِيَّةِ
- ٣٦٩ مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ (ع) مَنْ تَمَسَّكَ بِهِمْ نَجَى وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُمْ غَرِقَ
- ٣٩٦ مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا جَرَّتْ بِتَابِعِ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ
- ٣٩٦ مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه
- ٢٢٨-١٦١ مَوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا
- ٣٥٥ النَّاسُ مُجْزِيُونَ بِأَعْمَالِهِمْ
- وَهُوَ أَنَّهُ لِعَلَّكُمْ تَرَوْنَ، إِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَصَيَّرَ اللَّهُ تَعَالَى أِبْدَانَ أَهْلِ الْجَنَّةِ، مَعَ أَرْوَاحِهِمْ فِي الْجَنَّةِ
- ٢١٣
- ٢٥٢ عَسْكَرِي (ع): وَ رُوحُ الْقُدُسِ فِي جَنَانِ الصَّاقُورِ ذَاقَ مِنْ حَدَائِقِنَا الْبَاكُورِ
- ٣٣٩-٣١٣-٣١٢-٢٧٨ وَ إِنْ ضَرَسَ الْكَافِرُ مِثْلَ جَبَلٍ أَحَدٍ
- ٣٣٥-٢٧٨ وَ إِنْ مَخَالَفَ الْإِمَامَ فِي الصَّلَاةِ عَمْدًا يَحْشُرُ وَرَأْسَهُ رَأْسَ الْحِمَارِ
- ٣٥٠ صَادِقٌ (ع): وَ جَادَتِي الصَّرَاطُ
- ٣٥١-٣٥٠ قَالَ (ص): وَ أَنَّهُ لَا يَبْدُلُكَ يَاقِيسٌ مِنْ قَرِينٍ يَدْفِنُ مَعَكَ وَهُوَ حَيٌّ وَتَدْفِنُ مَعَهُ وَأَنْتَ مَيِّتٌ
- وَ كَانَ قَدِيرِي جِبْرِئِيلَ بِصُورَةٍ دَحِيَّةٍ الْكَلْبِيَّةِ فِي صُورَةِ الْجُلُوسِ عَلَى مِطْحِ الْأَرْضِ مُحْسُوسٌ،
- ٢٥٥، ٢٠١ وَلَكِنْ
- ١٦٥ وَ هِيَ الْجَسْرُ الْمَمْدُودُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ
- ٢١٨ وَ لِبَعَثِهِ (ص) دَرَجَاتٍ أَوْلَاهَا الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ
- قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا (ع) فِي سَجُودٍ: يَا مَنْ عَلَى فَلَاشِيٍّ فَوْقَهُ، يَا مَنْ دَنَى فَلَاشِيٍّ دُونَهُ
- ٢٩١ اغْفِرْ لِي وَ لِأَصْحَابِي
- قَالَ (ص): يَا عَلِيُّ إِذَا تَقَرَّبَ النَّاسُ إِلَى خَالِقِهِمْ فِي أَبْوَابِ الْبَرِّ فَتَقَرَّبَ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعِ تَسْبِقِهِمْ
- ٢٥٧ بِالذَّرَجَاتِ وَ الزُّلْفَى عِنْدَ النَّاسِ
- ٣٠٩ يَا نَعِيمِي وَ يَا جَنَّتِي

- قال المأمون للرضا(ع): يا أبا الحسن ما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال الرضا(ع): من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم يكذب بالجنة والنار ۳۵۲
- قال(ص) لأبي ذر: يا أباذر حاسب نفسك قبل أن تحاسب فإنه أهون لحسابك غداً ۳۹۰
- قال(ص): لقيس بن عاصم، يا قيس إن مع العزّ ذلّاً و ان مع الحياة موتاً و ان مع الدنيا آخرة و ان لكل شيء حسياً ۲۷۴-۲۷۳
- يحول بين المرء وقلبه ۲۹۹
- امام صادق(ع): یکی از خصائص صاحبان رضا این است که در قیامت بنام هیچیک از پیغمبران خوانده نمی شوند بلکه به خطاب «یا اولیا الله» مخاطب خواهند شد. ۴۰۸
- علی(ع): ينبغي لمن عرف الله أن يتوكل عليه ۴۰۲



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

فهرس الأعلام

ابقراط: ٩٢	آدم: ٥١-١١٤-١٣٣-١٨٧-١٩٧-١٩٨
ابن تركه، صائغ الدين: ٧١-١٧٣	٣٢٠-٣١٧-٢٩٥-٢٥٨-٢٥٧-٢٣٤-٢١٤
ابليس: ٣٩٦	الأملى، شمس الدين محمود: ١١٠
ابن شعبه حرانى: ٣٥١	أشتيانى، سيد جلال الدين: ٣٠٦-٣٤٠-٣٤٤
ابن شيل: ٤١٠	٣٥٢-٣٤٥
ابن فضال: ٢٣٢	آمدى: ١٧٣
ابن فارض: ١٧٦-١٩٠	أهنى، غلامحسين: ٣٤٠
ابن فنارى: ١٥٢-٣٢٠-٣٥٦-٣٨٦	الاهوانى: ١٢٧
ابن عربى: ١٦-٥١-١٢١-١٥٢-١٨٢-١٨٦	أئمه(ع): ٤٣-٥٠-١٨٧-٢٠١-٢٥٦-٣٢٣
١٩٠-٢٠٠-٢٠١-٢١٨-٢٢٧-٢٣٠	٣٣٩
٣٢٩-٣١٥-٣١٤-٣٠١-٢٩٦-٢٣٣-٢٣٢	ابى بصير: ٢٧٤
٤٠٢-٣٥٣	ابن شهر آشوب: ٢١٨
ابن كمونه: ٢٩٢	ابن سينا: ١٦-١٩-٢٠-٢٢-٢٥-٢٨-٢٩
ابن عباس: ٢٣٤	٣٠-٣٨-٤٠-٥٥-٥٦-٥٩-٦٤-٦٥-٦٨
ابى سعيد خراز: ٣٧٠	٧١-٧٤-٨١-٨٩-٩٠ الى ٩٤-٩٨-٩٩
ابراهيم بن عبدالحميد: ٢٩٩	١٠٠-١١٠-١١٢-١١٥-١١٧-١١٨-١٢٥
ابن مالك: ٢٢٦	١٢٧-١٣٠-١٣١-١٣٢-١٣٤-١٣٧-١٤١
ابن ماجه: ٣٧٤	١٤٢-١٤٦-١٥٨-١٦٧-١٧٢-١٧٦-١٨٥
ابن مسكويه: ١٥٨	١٩٠-١٩٢-٢١٧-٢٢٥-٢٢٨-٢٣٩-٢٥٠
ابن نفيس، علاء الدين ابى الحزم قرشى: ١١٠	٢٥١-٢٥٥-٢٦٥-٢٦٦-٢٦٧-٢٧٢-٢٧٣
ابن القف، يعقوب بن اسحاق: ١١٠	٢٩١-٢٩٢-٣٠٨-٣١٣-٣١٤-٣١٥-٣٢١
ابن هيثم: ٣٩-٤٠	٣٢٣-٣٢٤-٣٩٦-٤٠٢-٤٠٨

- ابو سعيد ابى الخير: ٤٠٢-٤٠٣
 ابوسعود: ٤١٠
 ابوالبركات بغدادى: ١٤٦-١٤١-٣٠
 ابوذر: ٣٩٠
 ابو عبدالرحمن قائد: ٤١٠
 ابوموسى اشعري: ٤١٨
 اثير الدين ابهرى: ٩٦-٢٢
 ارسطو: ١٨-٢١-٢٣-٢٤-٤٠-٤٤-٩٢-
 ١٢٦-٢١٤-٣٢٢-٣٨٢
 اسفويافس: ٢١٤
 اسكندر: ٣٨٢
 اشاعره: ٤٢
 اشراقى، اشراقيون: ٢٠-٣٧-٤١-٤٥-٤٩-
 ٩٥-١٧٥-١٩٦-١٩٧-٢٢٥-٣٠٥-٣٢٥
 اشك شيرين، سيد ابراهيم: ٢٩٣
 اصحاب يمين: ٢٩٠-٣١٠-٣١١-٣٢٦
 اصحاب شمال: ٢٩٠-٣١٠-٣١١-٣٢٦
 اصفهاني، محمود: ١٣٤
 اطباء: ٥٦-٨٦-٩٠-٩١-٩٤-٩٨-١٠٨-٢٤٩-
 ٢٥١-٢٦٥
 اغوال: ٢٤٥-٢٤٦
 افلاطون: ٣٣-٤٠-٥٩-١٢٩-١٦١-١٨٦-
 ١٨٧-١٩١-٣٢٢-٣٣٥-٣٥٢
 اقدمين: ٣٣-٢٠٧
 الهى قمشه اى، مهدى: ٢٧٦-٤٠٢
 انباز فلس: ١٤
 انبياء(ع): ٤٣-١٥٢-١٥٣-١٦٥-١٧٧-١٩١-
 ١٩٨-٢٠٠-٢٢٢-٢٢٣-٢٥٠-٢٥٢-٢٥٥-
 ٢٥٨-٣٢٦-٣٦٦-٣٧٤
 انصارى، ابى ايوب: ١٩٩
 انوشيروان، كبرى: ٢٢٣
 اهل الله: ١٥٣-١٨٧-٣٢٦
 اهل تحقيق: ١١٥-١٤٩-٢١٧
 اهل حق: ١٣٣-١٥٨-٤١٥
 اهل شرع: ٣٦٩-٣٧٠
 اهل ظاهر: ٢٧٧-٣٠٨
 اهل كشف(شهود): ٣٥٢-٣٦٧
 اهل معارف: ١٧٦
 اهل نار: ٣١٣-٣٤٠-٣٤٩
 بابليين: ٢٠٧
 باقر(ع): ٣١٧-٤٠٩-٤١٠
 براء بن عازب: ١٩٩
 بعض حكما: ٢٠٩-٢١٠-٢١٤
 بعض اساطين: ١٣٠
 بعض اهل علم: ٣١٤
 بعض قدما: ٢٤
 بعض عرفا: ٢٩٨-٣٠١
 بعض متأخرين: ٢٣
 بقراط: ٩١
 بيرجندى، عبدالعلى: ٣٥٥-٤١٧
 ترمذى: ٣٧٤
 تفتازانى، سعدالدين: ٣٢٤
 تناسخيه: ١١٩-٢٠٧-٢٠٨-٣١٦-٣٣٨
 تهانوى: ٣١-٢٩٨
 چلبى يعقوب بن اسحاق سامرى: ١١٠-٣٢٥
 جابر صا: ٢٥٤
 جابلقا: ٢٥٤
 جابر بن عبدالله انصارى: ٤٠٩-٤١٠

١٦٧-١٦٥-١٥١-١٤٥-١٣٦-١٣٥-١٣٤
٢٥٠-٢٣٩-٢١٧-٢٠٩-١٧٢-١٦٩-١٦٨
٤٠٩-٤٠٨-٣٦٦-٣٥٧-٣٢٧-٣٢١-٣١٤
٤١٠

خوانساری، آقا جمال: ٢١٠

دحیه کلیی: ٢٥٥-٢٠١

دهدار، محمد: ٣٥٦-٣٥٥

دهریه: ٣٤٧-٣٢٦-١١٥

ذوالقرنین: ٩٦

رازی، عزالدین: ١١٠

رازی، محمد بن زکریا: ٣٥٨-٢٦٥

راغب: ٣٥١

ربانی، حامد: ٢٠١

رحمانی، حسن: ٢٩٣

رضا مشهدی: ٢٥٦

رقیعی قزوینی: ١٧٧

روح الامین: ٢٥٥-٢٠١

روح القدس: ١٨٧-٩٦

ریاضیون: ٢٠٩-٤٥-٤١

زیبیدی: ٣٧٠

زمانیون: ٣٤٧

زمخشری: ٢٢٦-١٥٣

زنوزی، آقا علی مدرس طهرانی: ٣٤٥

سجاد(ع): ١٥١

سقراط: ١٢٩

سعدالدین حمویه: ٢٠٠

سهروردی، شهاب الدین: ١٠٢-٩٩-٦٢-٤٥

١٥٦-١٥٥-١٥٤-١٥١-١٥٠-١٤٩-١٠٤

٢٥٤-٢١٧-٢٠٩-٢٠٨-٢٠٦-١٩٧

جالینوس: ٣٠٦-٢٧١-١١٢-٧٦-٤٤

جامی: ٢٠١

جبرئیل: ٢٥٥-١٧٥-١٥٥-١٥٢

جرجانی، محقق شریف: ٣٢٥-٢٩٨

جن: ٢٤٦

جمهور: ٢٨-٣٠-٣٢-٤٦-٩١-٢٦٤-٢٧٧

٣١٠

جوهری: ٨٧-١١١-١٢٣-١٧٨-٣٥٤-٣٩١

الجوینی افضل الدین محمد: ١١٠

حافظ شیرازی: ٢٩٨-٤٣

حر عاملی: ١٥١

حسن بن محبوب: ٢٣٤

حسینی جلالی، محمد جواد: ٩٥

حکما: ١٦-٢٨-٣١-٤٣-٤٤-٤٦-٤٩-٩٤

٩٥-٩٨-٩٩-١٠٨-١١٥-١١٨-١٥٠

١٥٤-١٥٧-١٥٨-١٦٥-١٧٦-١٧٧-١٨٧-١٩١

١٩٣-٢٠٧-٢٢٥-٢٢٨-٢٤٦-٢٥٤-٢٦٤

٢٧٦-٢٧٨-٢٧٩-٢٩٠-٢٩٢-٢٩٣-٣١٢

٣٥٧

حکماء فرس: ٢٦٦-٢٥٤

حنبل، احمد بن: ٣٧٤-٣١٣-٣١٢

حوا: ٣٢٠-٢١٤

خسروائین: ٢٠٧

خضر(ع): ٣٤٧

خفزی، میرشمس الدین محمد: ٢١٠-٢٠٩

خلیل بن احمد فراهیدی: ٢٥٢-٢٣٧-١٧٨

٣٥٤

خواجہ نصیرالدین طوسی: ٦٥-٥٤-٢٤-١٩

٦٩-٧٠-٧٤-٩٥-٩٦-١١٨-١١٩-١٢٨

عارف، عرفا: ۱۰۵-۱۱۵-۱۱۸-۱۲۸-۱۵۵-
 ۱۷۹-۲۰۰-۲۲۵-۲۲۸-۲۴۴-۲۵۳-۲۵۵-
 ۲۷۸-۲۹۸-۲۹۹-۳۰۱-۳۰۲-۳۰۷-۳۱۲-
 ۳۱۴-۳۹۶-۴۰۲-۴۰۷-۴۰۸-۴۱۵-
 عسکری، امام حسن(ع): ۲۵۲-۳۹۰-
 عطار نیشابوری: ۱۱۵-۱۸۲-۲۰۲-۲۹۸-
 علامه حلی: ۶۹-۱۲۰-۱۳۴-۱۵۱-۱۶۸-
 علامه طباطبائی: ۲۸۲-
 علی(ع): ۴۲-۵۲-۵۹-۶۲-۱۴۸-۱۵۳-
 ۱۵۴-۱۶۲-۲۵۶-۲۵۷-۲۹۳-۳۰۹-۳۲۰-
 ۳۳۹-۳۴۷-۳۵۱-۳۹۰-۴۰۲-
 علی بن ابی طالب قیروانی: ۲۹۳-
 علی بن موسی الرضا(ع): ۲۹۹-۳۵۲-
 عمرو بن ثابت ابی المقدم: ۲۳۴-
 عیاشی: ۲۳۴-
 عیسی(ع): ۲۱۴-
 غزالی، ابو حامد محمد: ۹۶-۱۴۱-۲۷۱-۳۰۲-
 فارابی، ابونصر: ۳۸-۴۰-۴۳-۴۸-۱۴۹-
 ۱۶۷-۲۵۰-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-
 فاطمه(ع): ۲۱۸-۲۵۶-
 فخر رازی: ۱۹-۲۰-۲۴-۲۵-۲۶-۲۹-۳۱-
 ۳۲-۳۴-۵۸-۸۵-۱۲۵-۱۲۶-۱۳۳-۱۳۵-
 ۱۳۸-۱۴۱-۱۶۷-۱۶۸-۲۶۲-۲۶۴-۳۱۷-
 فردوسی: ۲۲۳-
 فروریوس: ۱۵۶-
 فروزانفر، بدیع الزمان: ۳۷۰-
 فقها: ۲۷۶-
 فلوطین: ۳۱۱-۳۲۲-
 فلهوین: ۲۹۳-

۲۹۲-۲۹۳-۲۹۷-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-
 ۳۲۱-۳۲۳-۳۲۵-۳۲۶-
 سیالکوتی: ۳۲۵-
 سید حیدر آملی: ۱۷۳-
 سیوطی، جلال الدین: ۲۲۶-
 شبستری: ۱۴۹-۱۹۰-
 شعرانی: ۳۹-۱۲۷-۲۰۱-۲۷۴-۳۱۳-۳۲۵-
 ۳۴۴-۳۴۶-
 شماخ: ۳۵۴-
 شیخ اشراق: سهروردی-
 شیخ بهایی: ۳۹-۵۲-۷۲-۱۰۴-۱۱۰-۱۵۸-
 ۲۳۱-۲۷۱-
 شیخین: ۲۰۲-۳۱۳-۳۱۵-
 شیطان: ۲۴۶-۳۳۹-۳۴۳-۳۵۳-۳۹۲-
 صادق(ع): ۱۳-۱۴-۶۲-۱۱۷-۱۹۷-۱۹۸-
 ۲۳۱-۲۳۴-۲۵۱-۲۷۳-۲۷۴-۳۵۰-۳۵۱-
 ۳۵۶-۳۷۴-۴۰۸-
 صدوق، شیخ(ره): ۱۷۸-۱۷۹-۲۵۶-۲۵۷-
 ۲۷۳-۲۹۸-۳۳۹-۳۵۶-
 صفار، ابی جعفر محمد بن الحسن: ۴۰۳-
 صوفیه: ۱۶-۲۷۱-
 طبرسی، امین الاسلام: ۱۹۹-۲۳۴-۲۶۵-
 ۳۴۷-
 طیبیون: ۴۰-۴۵-۲۷۱-۳۱۶-۳۲۶-
 طریحی: ۱۷۸-
 طهمورث: ۱۹۶-
 عاصم: ۲۲۶-
 عایشه: ۲۳۳-
 عبدالرحمن عمیره: ۳۲۴-

- فیض کاشانی: ۲۱۴-۲۷۴-۳۰۲
 فیثاغورس: ۳۳
 فیلسوف، فلاسفه: ۲۳-۴۰-۴۱-۹۹-۱۲۰-
 ۱۳۸-۲۰۸-۲۷۱-۲۷۷-۳۰۶
 قاضی میبدی یزدی، کمال الدین میرحسین بن
 معین الدین: ۲۹۳
 قاضی نورالله شوشتری: ۱۶۸
 قاشانی عبدالرزاق: ۳۰۲
 قدما: ۱۶-۱۹۳-۲۰۷-۲۷۱-۲۹۷-۳۱۴-
 ۳۵۲
 قرشی: ۹۲
 قسطنین لوقا: ۱۰۰
 قطب الدین شیرازی: ۸۳-۹۰-۹۱-۹۳-۱۰۲-
 ۱۱۰-۱۹۳-۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۱-۲۲۴-
 ۲۴۱-۲۴۲-۲۴۴-۲۵۴-۲۸۹-۲۹۰-۳۱۸-
 ۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۶-۳۵۳
 قطب الدین رازی: ۱۶۸
 قطب الدین مصری: ۱۱۰
 قوشچی: ۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۹-۲۱۰-
 قوم: ۳۰-۳۱-۳۲-۳۵-۳۶-۳۹-۹۶-۱۰۰-۱۱۵-۱۱۶-
 قیس بن عاصم: ۲۷۳-۲۷۴-۳۵۰
 قیصری: ۵۱-۶۷-۱۵۲-۱۵۳-۱۸۷-۱۹۰-
 ۱۹۱-۲۱۷-۲۳۳-۲۹۶-۳۰۱-۳۱۴-۳۲۰-
 ۳۳۹
 کافر: ۲۸۱-۳۴۵-۳۴۶-۳۵۲-۳۷۰
 کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران: ۱۱۰
 کدیور، محسن: ۳۴۵
 کرمانشاهی، میرزااحسن: ۳۹
 کرمانی: ۳۹۰
 کلینی: ۲۳۱-۲۵۱-۲۷۳
 کمیل بن زیاد نخعی: ۳۰۹
 کوچه باغی، میرزااحسن: ۴۰۳
 لامیجی، عبدالرزاق: ۶۵-۱۳۴
 لاجوردی، سید مهدی: ۱۷۹
 مامون: ۳۵۲
 ماریژن موله: ۲۰۰
 مؤمن حکیم: ۱۶-۳۴۵-۳۴۶
 متأخرین: ۱۹-۲۳-۳۳-۶۱
 متری فوزی نجار: ۱۶۷
 متقدمین: ۲۴
 متکلمین، متکلم: ۱۶-۱۱۵-۱۲۰-۱۳۹-
 ۱۵۷-۱۵۸-۲۷۶-۲۷۸-۳۰۷-۳۱۲-۳۲۵
 مجلسی، محمد تقی: ۹۶
 محقق، محققین: ۱۹-۵۷-۸۶-۱۲۳-۱۹۱-
 ۲۲۵-۲۳۰-۲۳۶-۲۷۸-۲۷۹-۳۱۰-۳۲۶
 محمد(ص): ۵۱-۵۵-۱۰۴-۱۱۴-۱۱۷-
 ۱۲۱-۱۴۸-۱۵۲-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۸-۱۸۶-
 ۱۸۷-۱۹۷-۱۹۹-۲۰۱-۲۱۷-۲۱۸-۲۳۲-
 ۲۳۳-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۵-۲۵۶-۲۵۷-
 ۲۵۸-۲۷۱-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۹-۲۹۷-
 ۲۹۸-۳۰۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۵-۳۲۵-
 ۳۳۹-۳۴۷-۳۴۹-۳۵۰-۳۶۵-۳۶۹-۳۷۴-
 ۳۸۶-۳۹۰-۳۹۲-۳۹۷-۴۰۹-۴۱۰
 محمد کمال ابراهیم: ۳۰۲
 مدینه طیبه: ۳۳۹
 مریم(ع): ۲۰۱-۲۵۰
 مشائی، مشائین: ۱۹-۳۳-۶۱-۶۵-۶۸-۱۱۵-
 ۱۵۳-۱۵۶-۱۸۷-۲۹۲-۳۰۶-۳۰۸-۳۲۱

مولوى، جلال الدين بلخى: ٥٢-٦١-٨٢

١١٥-١٧٤-١٨٧-١٩٣-٢٥١-٢٥٢-٢٦٣

٢٧٧

مهدوى دامغانى: ٢٠٠

ميرداماد: ٦٧

ميكائيل: ٩٦

نابلسى، عبدالغنى: ٢٣٢

نفسى: ٢٠٠-٢٠١

نوح(ع): ٣٦٩

نوح سامانى، منصورين: ٢٦٥

نورانى، عبدالله: ٣١٤

واصل بن عطاء: ٣٧٠

هبة الله يهودى مصرى: ١١٠

هرمس: ٣٣

هروى: ٨٤-٨٦-٨٧-٨٩-٩٨

هند: ١١٠-٢٠٧-٣٥٥

هورقليا: ٢٥٤

هيوى: ٢٠٩

يوزاسف تناسخى: ١٩٦-١٩٧-٢٠٥-٢٠٨

٢٠٩

يوسف(ع): ٧٠-٢٣٢-٢٦٤-٢٦٥

يونان، يونانى: ٥٦-١٠٠-٢٠٧

مصاحب، غلامحسين: ٢٥٤

مصر: ٢٠٧

معاذبن جبل: ١٩٩

معتزله: ٣٦٥-٣٧٠

مفسرين: ٢٦٤-٣٦٥

ملائكة: ٦٨-٩٥-٩٦-١٢١-١٧٦-٢٠٠

٢٣٠-٢٤٦-٢٦٦-٢٧٧-٢٩٣-٣٢٢-٣٣٨

٣٤٣-٣٥٣-٣٥٤-٣٦٦

ملاصدرا: ١٣-١٤-١٧-١٨-٢٠-٢١-٢٣

٢٥-٢٨-٣٣-٣٤-٣٥-٣٧-٤٠-٤١-٤٥

٤٦-٤٧-٥٧-٥٨-٦٥-٦٧-٧١-٧٤-٧٨

٨١-٨٥-٩٢-٩٦-١٠١-١١٥-١١٦-١٢٥

١٢٦-١٢٨-١٣٠-١٣٢-١٣٨-١٤٣-١٤٦

١٤٩-١٥٠-١٥٢-١٥٤-١٥٦-١٨٦-١٩١

١٩٢-١٩٣-١٩٦-٢٠٨-٢٠٩-٢١٠-٢١١

٢٥٤-٢٧٢-٢٧٣-٢٧٥-٢٧٦-٢٩٤-٣٠٦

٣٠٩-٣١٠-٣١٢-٣١٥-٣١٦-٣٢٠-٣٢٢

٣٢٣-٣٢٤-٣٤٠-٣٤٤-٣٤٥-٣٤٨-٣٥٢

٣٥٧-٣٦١-٤٠٩

مليين: ٢٧٦-٣٢٦

منجم: ٢٠٩

موسى(ع): ١٢١

فهرس الكتب

٣٣٨-٣٤٠-٣٤٤-٣٤٨-٣٥٧-٣٥٨-٤٠٩	آغاز و انجام: ٣٥٧-٤٠٩
اشارات و التنبهات: ١٩-٢٤-٥٤-٥٦-٥٩	اتحاف السادة المتقين: ٣٧٠
١٦٧-١٤٤-١٤٢-١٠٠-٦٧-٦٥-٦٤	اثولوجيا(افلوطين عندالعرب): ٤٦-٣١١-٣٢٢
٢٢٧-٢٢٥-٢١٧-١٩٢-١٩٠-١٨٥-١٧٢	احياء العلوم: ٣٠٢
٢٦٦-٢٦٥-٢٥٥-٢٥١-٢٥٠-٢٣٩-٢٢٨	احاديث مثنوى: ٣٧٠
٤٠٨-٣٩٦-٣٢١-٣١٤-٢٦٧	اربعين: ١٣٨-٥٢
اشعة اللمعات: ٢٠١	اسرار الآيات: ٢٥٥-٣٤٤
اصطلاحات صوفيه: ٣٠٢	اساس البلاغة: ١٥٣
الف كلمة و كلمة: ٤٢-٤٣-١٠٢-١٠٣-١١٦	اسرار الحكم: ١٢٦-١٢٧-١٣٥-١٣٩-١٤٣
٣١٠-٢٧١-٢٥٢-٢٠٩-١٧٤-١٧٣-١٥٢	١٤٥-١٤٦-١٤٧-١٥٤-١٥٩-١٦٠-١٦٥
٣٧٤-٣١٧	٢٠١-٢٧٤-٢٨٩-٣١٣-٣٢٥-٣٤٤-٣٤٦
الف نكته و نكته: ١٤-٣٨-٥٥-٦٢-٦٥-١١١	٣٥٢
٢١٨-١٩٠-١٧٦-١٤٨-١١٩-١١٨-١١٦	اسفار: ١٣-١٤-١٧-١٨-٢٢-٢٣-٢٨-٢٩
٣٤٤-٣٣٥-٣١٥-٣١٠-٢٧٦-٢٢٧-٢٢٦	٣٠-٣٢-٣٤-٣٥-٤٠-٤١-٤٥-٤٦-٤٧
٤١٧-٤١٠-٤٠٨-٤٠٢	٥٨-٥٩-٦٠-٦٥-٦٦-٦٧-٨١-٨٢-٨٥
الفه: ٢٢٦	٩٥-١١٦-١١٨-١١٩-١٢٥-١٢٦-١٢٨
امالي صدوق: ٢٥٧-٢٧٣-٣٣٩	١٣٥-١٣٧-١٣٨-١٤٢-١٤٣-١٤٩-١٥٠
امالي طوسي: ٢٠١	١٥٢-١٥٩-١٦٠-١٨١-١٨٦-١٩١-١٩٢-١٩٤
انسان در عرف عرفان: ٣٣-١٠٤-١٩٨-٢٢٥	١٩٦-١٩٨-١٩٩-٢٠٨-٢٦٢-٢٦٥-٢٧٣
٣٣٧-٢٥٣-٢٣٦	٢٧٥-٢٧٦-٢٩٦-٣٠٦-٣٠٩-٣١٠-٣١١
انسان كامل: ٢٠٠	٣١٣-٣١٥-٣١٦-٣١٧-٣١٨-٣٢٠-٣٢٢
انه الحق(رساله): ١٧٧	٣٢٣-٣٢٤-٣٢٣-٣٢٣-٣٢٣-٣٢٧

- اوصاف الاشراف: ٤١٠
 بحار الأنوار: ٩٦-١٧١-١٧٣-١٧٨-١٩٧-
 ٢٠١-٢١٤-٢١٨-٢٢٨-٢٣٣-٢٥٦-٢٥٧-
 ٢٥٨-٢٦٤-٢٦٥-٢٩٧-٣٠٩-٣٢٣-٣٥٦-
 ٣٦٧-٣٩٧-٤٠٣
 بحر الجواهر: ٣٤-٨٤-٨٦-٨٧-٨٩-٩٣-٩٨
 برهان قاطع: ١٥١
 بصائر الدرجات: ٤٠٣
 بيان التنزيل: ٢٠١
 تجريد الاعتقاد: ٦٩-٩٥-١٢٨-١٣٤-١٤١-
 ١٥١-٢١٠-٢٥٠-٣٦٦-٣٧٠
 التجليات الالهية: ٣١٤
 تحف العقول: ٣٥١-٣٩٧
 التحفة: ٨٦
 ترجمان الأشواق: ٣٥٣
 تعريفات: ٢٩٨
 تعبير رؤيا: ٢٣١
 تعطير الأنام في تعبير المنام: ٢٣٢
 تعليقات (ابن سينا): ١٦-٦٨-١٧٣-١٨٥
 تعليقه براسفار: ٤٥-٨٢
 تفسير صافي: ٢٧٤
 تفسير كبير: ٣١٧
 تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين: ٣٥١
 تقويم الايمان: ٦٧
 تكمله منهاج البراعة: ٤٢-٣٧٤
 تلويحات: ١٤٩-١٥٠-١٥٦-٣١٧
 التنزيل: ٢٠١
 تمهيد القواعد: ٧١-١٧٣
 تهافت الفلاسفه: ٢٧١
 تهذيب الأحكام: ٢٧٤
 توحيد (صدوق): ٢٩٨-٣٥٦
 ثمان رسائل عربيّة: ٤٢-٧٠
 جامع الأسرار: ١٧٣
 جلدوات: ٦٧
 الجمع بين رأيي الحكيمين: ٤٠
 حاشيه بر اشارات (ملا ميرزا جان): ١٦٨
 حاشيه بر حكمة الاشراق (ملا صدرا): ٢٠٩-
 ٢١٠-٢١١
 الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة: ١٤-
 ٣٥-١٢٥-١٢٦-١٣٢-١٣٥-١٣٧-١٤١-
 ١٤٣-١٤٦-١٥٩-٢٢٣
 حكمت الهى: ٢٧٦
 حكمة الاشراق: ٨٣-٩٣-١٠٢-١٠٣-٢٠٧-
 ٢٠٨-٢١٧-٢٤١-٢٥٤-٢٩١-٢٩٣-٣١٨-
 ٣٢١-٣٢٢-٣٢٣-٣٢٤-٣٢٦-٣٥٣
 حكمت عملي يا اخلاق مرتضوى: ٤٠٢
 خصال: ١٧٨-٢١٣-٢١٤-٢٥٧
 خير الأثر در رد جبر و قدر: ١١٩-١٧٩
 دائرة المعارف فارسي: ٢٥٤
 دروس اتحاد عاقل به معقول: ٤٧-٤٨-١٤٨-
 ١٥٩-١٨٦-١٩٧-٢٢٥-٢٧٣-٢٧٤-٢٩٤-
 ٣٢٠-٣٢٥-٣٤٤-٣٥٢-٣٥٣
 دروس معرفة الوقت والقبلة: ٢٠٩-٢١٣
 دروس معرفت نفس: ١٤-٣٥-١٠٢-١٢٥-
 ١٤٤-١٤٨-١٥٩
 دفتر دل: ٤٣-١٥٩-٣٠٠-٤٠٤
 رسائل خواجه نصير الدين طوسي: ٣٢٧
 رسائل ملا صدرا: ٣٤٥

١٩٧-١٩٨-٢٠٧-٢٠٨-٢٠٩-٢١٠-٢١١
 ٢١٧-٢٣٤-٢٤١-٢٤٢-٢٤٦-٢٥٤-٢٨٩
 ٢٩٠-٢٩١-٢٩٣-٣١٨-٣٢١-٣٢٢-٣٢٣
 ٣٢٤-٣٢٦-٣٥٣

شرح ديوان امير المؤمنين علي (ع): ٢٩٣

شرح زيج ألغ بيگي: ٣٥٥-٣١٧

شرح الشمسيه: ١٦٨

شرح فصوص الحكم جندي: ٢١٨

شرح فصوص الحكم، قيصرى: ٥١-٦٧

١٢١-١٥٢-١٥٣-١٨٧-١٩٠-١٩١-٢١٧

٢١٨-٢٣٠-٢٩٦-٣٠١-٣١٤-٣١٥-٣٢٠

٣٣٩-٣٥٦-٤٠٢

شرح قانون، قطب الدين شيرازى: ٩٠-١١٠

شرح المطالع: ١٦٨

شرح المقاصد: ٣٢٤

شرح الواقف: ٢٩-٣١-٣٤-٣٢٥

شرح نفيس فى الطب: ٩٩

شرح هداية الأثرية: ١٣-٢٠-٢١-٢٢-٣٤

٤١-٥٧-٧١-٧٤-٧٨-٨٥-٩٢-٩٦-١٠١

٢٧٢-٢٧٣-٣٦١

الشفاء، الاهيات: ٦٨-٧١-١١٧-١٢٩-١٣٨

١٧٦-١٧٧-٢٧٢-٢٧٣-٢٩١-٢٩٢-٣٠٨

٣٢٤

الشفاء، الطبيعات: ٣٨-٣٩-٤٠-٤١-٨٨

٨٩-١٢٥-٢٠٩-٢١٠-٢١٤-٢٧١

الشفاء، كتاب النفس: ٢٠-٢٢-٢٨-٣٠-٣٢

٤١-٥٥-٥٦-٦٣-٦٥-٦٧-٧١-٧٥-٩٤

١١٥-١٢٥-١٢٦-١٣١-١٣٢-١٣٧-١٤١

١٤٢-١٤٤-١٤٦-١٩٠-٢١٧-٢١٨-٢٤٢

رساله حول الرؤية: ٤٢

رساله رتق وفتق: ٢١٣-٣١٠-٣١٧

رساله لقاء الله: ٤٢

رساله وحدت از دیدگاه عارف و حكيم: ٧٢

٢٥٣

زاد المسافر: ٣٠٦

زبدة الحقائق: ٢٠١

سبيل الرشاد فى اثبات المعاد: ٣٤٥

شرح العيون فى شرح العيون: ١٤-١٧-٢١

٢٨-٣٥-٣٨-٤٧-٤٨-٤٩-٥٠-٥٢-٦٥

٧٠-٨٢-٩٥-١٠٠-١٠٢-١١٤-١١٦

١١٧-١١٨-١١٩-١٢٠-١٢٥-١٤٨-١٤٩

١٦١-١٦٦-١٧٦-١٨١-١٨٥-١٩٠-١٩١

١٩٧-٢١٨-٢٢٩-٢٣٦-٢٤٣-٢٦٢-٢٦٣

٢٧٤-٢٨٣-٢٨٩-٢٩٤-٣٢٥-٣٤٥-٣٥١

٣٥٦

سنن ترمذى: ٣٧٤

سنن ابن ماجه: ٢٢٨-٣٧٤

سيرة حليبه: ٢١٨

شاهنامه: ٢٢٣

شرح اسماء الحسنى: ١٥٠-١٦٥-٢٠٦-٢٧٧

٣٩٠

شرح اشارات و التنبهات: ٢٤-٢٥-٥٤-٦٥

٧٤-١١٨-١٦٧-١٦٨-١٦٩-١٧٢-٢١٧

٢٣٩-٢٦٧-٣١٤-٣١٥-٣١٦-٣٢١-٤٠٨

شرح بر زاد المسافر: ٣٤٥

شرح تجريد قوشچى: ١٣٤-١٣٦-١٣٩-٢١٠

شرح تذكره فى الهئية: ٢٠٩

شرح حكمة الاشراف: ٨٣-٩٣-١٠٣-١٩٣

- شوارق الالهام: ١٣٤-٩٥
- شواهد الربوبية: ٣٥٢-٢٧٦-١٩٣-١٩١-٢٥
- ٣٥٣
- صراح اللغة: ٢٣٤-١٧٢-٤٢
- صحاح اللغة: ٥٥٤-١٧٨-١٢٣-١١١-٨٧
- ٣٩١
- صحيح بخارى: ٣٧٤-٢١٨
- صحيح مسلم: ٣٧٤
- صحيفة سجادية: ١٥١
- طهارة الأعراق: ١٥٩-١٥٨
- عرشيه: ٣٤٠
- علم اليقين: ٣٤٠-٣٠٢-٢١٤
- عيون الحكمة: ١٣٤
- عيون اخبار الرضا: ٣٣٩-٢٥٧-٢٥٦-١٧٩
- غرر ودرر: ١٧٣
- فتوحات مكيه: ٢١٨-١٨٢-١٥٢-٦٧-٥٧
- الفصل بين الروح والنفس: ١٠٠
- فصل الخطاب: ٣٩٠
- فصوص الحكم (فارابي): ٢٣٦-١٤٩-٤٣
- ٢٥٠
- فصوص الحكم (ابن عربي): ٤٧-٥١-١٦
- ٢١٨-٢١٧-١٩٠-١٨٦-١٥٣-١٥٢-١٢١
- ٣١٤-٣٠١-٢٩٦-٢٣٣-٢٣٢-٢٣٠-٢٢٧
- ٤١٠-٤٠٢-٣٥٦-٣٤٩-٣٣٩-٣١٥
- فصول متزعه: ١٦٧
- فوائد العقايد: ١١٩
- قانون: ١١١-٩٨-٩٤-٩٣-٩١-٩٠-٨١-٣٠
- قانونچه: ٩٤-٩١-٩٠-٨٨-٧٦
- قصيده عينيه: ١١٥
- قضا و قدر: ٣٥٥
- قواعد الاحكام: ١٦٨
- كافي: ٢٧٤-٢٧٣-٢٥١-٢٣٢-٢٠١
- كتاب الحيوان: ٢١٤
- كتاب العين: ٣٥٤-٢٥٢-٢٣٧-١٧٨
- كشاف اصطلاحات الفنون: ٢٩٨-٣١
- كشف الحقايق: ٢٠١-٢٠٠
- كشف المراد: ١٣٤-٩٥-٦٩-٤٩-٤٢-٣٥
- ٢٥٠-١٥١-١٤٥-١٤١
- كشكول بهايي: ١٥٨-١١٠-١٠٤-٧٢-٣٩
- ٢٧١-٢٣١-١٥٩
- كلمة العليا في توقيفية الاسماء: ٥٢-٥٠
- كنز اللغة: ٨٦-٤٣
- كشتي در حرکت: ١٨٦-١٢٢-١١٦-٨٢
- ٢٧٦-١٩٣
- گلشن راز: ١٩٠-١٤٩
- گنجينه گوهر روان: ١٥٩-١٢٦-١٢٥-١٤
- ٣٢٧-٢٢٣
- الثنائي منتظمه: ٢٠٦-١٢٩-٧٧-٣٨-١٦
- ٣٧٨-٣٠٠-٢٩٧-٢٩٤-٢٩١-٢٥٢-٢٢٥
- لوح و قلم (رساله): ٢٠١
- اللؤلؤ المرصوع: ٣٧٠
- مباحثات: ٣٢٤-١٢٦-٥٨
- المباحث المشرقيه: ٣٢-٣١-٣٠-٢٩-١٩
- ١٤١-١٣٢-١٢٦-١٢٥-٨٥-٥٨-٣٤-٣٣
- ٣٢٤-٢٦٢
- المبدأ والمعاد (ابن سينا): ٣١٤-١٢٩
- المبدأ والمعاد (ملا صدرا): ٣٤٠-٣١٢-٣٠٦
- ٣٤٤

- مثنوى معنوى: ١٨٧-١٧٥-١٧٤-١١٥-٥٢-
٢٧٧-٢٤٣-٢٥١-١٩٩-١٩٣
مجالس المؤمنين: ٢١٠-١٦٨
مجمع البيان: ٣٤٧-٢٣٤-١٩٩
مجمع البحرين: ٢٣٧-١٧٨-٣٤
مجموعه رسائل فلسفيه: ١٢٧
مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ١: ٩٦-٦٩-
٣١٧-٢٠٧-١٥٠
مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٢: ٨٣-٤٥-
١٤٩-١٩٧-٢٠٧-٢٩١-٢٩٣-٢٩٤-٢٩٧-
٣٢٦-٣٢٢-٣٢١-٣١٨
مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٣: ٢٠
مجموعه مصنفات حكيم مؤسس آقا على مدرس
ج ٢: ٣٤٥
المحاكمات: ١٦٨
مدارج و معارج: ٣٦١-٣٥٥
المسند(حنبل): ٣٩٧-٣٧٤-٣١٣-٣١٢
مصباح الشريعة: ٣٦٧-٢٩٧
مصباح الأنس: ٣٥٦-٣٢٠-٣١٠-٣٠٢-١٥٢-
٣٨٦
مطارحات: ٢٠٧-٦٩
المعتبر: ١٤٦-١٤١-٣٠
- معارج القدس فى مدارج معرفة النفس: ١٤١-
١٥٢
المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى: ٢٢٨
المغنى فى الطب: ٩٩
المقصد الأنسى: ٣٠٢
مقصد اقصى: ٢٠١
مكارم الاخلاق: ٢٦٥
ملخص: ٢٠-١٩
مدد الهمم فى شرح فصوص الحكم: ١٥٩
المناقب(ابن شهر آشوب): ٢٥٧-٢١٨
المناظر والرعايا: ٣٩
منتهى الأرب: ٨٦-٨٧-٨٨-٨٩-١١١-٢٣٣
الميزان: ٢٨٢
نجاه: ١٤٦-١٤٢-١٢٧-٣٤
نزهة الأرواح و روضة الأفرح: ١٤
نصوص الحكم على فصوص الحكم: ٣٨-٤٣-
٢٥٣-٢٥٠-٢٣٦-١٥٩-١٤٩-٤٨
نغاييس الفنون: ١١٠
نقش الفصوص: ٤٠٢
نهج البلاغة: ١٧٢-٥٩-٥٢
هياكل النور: ١٤٩
بازده رساله فارسى: ٢٠٩

فهرس الأشعار العربية

- بجوهر ذا محض قوة الصور / جسمية حدّ الهولي مشتهر
 و هي سماوية أو أرضية / و هذه ثلاثة مرضية
- ٢٣ نامية و نفس حيوانية / و بعد ناطقة إنسانية
- ٣٢ و اللمس كان أول الحواس / و الذوق تالية بلا الالتياس
- ٧٨ عقيب داع در كنا الملائما / شوقاً مؤكداً إرادة سما
- ٨٢ لم تتجاف الجسم إذ تروحت / و لم تجاف الروح إذ تجسدت
- ٨٤ غاذية تستخدمها النامية / و أربع خوادم للغاذية
- حفت بسرو كالفيا ن تلخصت / خضر الحرير على قوام معتدل
- ١١٢ فكانها والريح جائت تملها / تبغى التعاتق ثم يمتعها الخجل
- فإن قلت بالتشبيه كنت محدداً / وإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً
- ١٢٠ وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً / و كنت إماماً في المعارف سيداً
- ١٢٥ و أنها بحث وجود ظل حق / عندي و ذا فوق التجرد انطلق
- تصفحت أوراق الصحائف كلها / فلم أرفيها غير ما في صحيفتي
- على صورة الرحمن جلّ جلاله / بدى هذا الانسان من أمشاج نطفة
- و سبحان ربّي ما أعزّ عوالمى / و أعظم شأنى فى مكان بنيتى
- و ما آية فى الكون منى بأكبرا / و نفسى كتاب قد حوى كل كلمة
- و ماء مهين دافق صار عالماً / كبيراً يوازي الكل من غير قلة

- فما هو الانسان جميع العوالم / و ما هو الانسان سلالة طينة
 ١٥٤..... ففى الدهر من مثلى و كنت مثاله / و ما تعدل جنات غيرى بيهجتى
 تحيرت فى أطوار نفسى على الولاء / تروح و تغدو فى حضيض و ذروة
 تجلّى لها أسماء يوم القيامة / و قد بهرت من غيب ذات الهوية
 و قد تهبط منها الى الدرك الأسفل / إذا التفتت نحو الخطوظ الحسيمة
 و قد ملأت أقطار الآفاق كلها / ملائكة الله و الأقطار أظت
 ملائكة الله قوى كلّ عالم / قد اشتقوا من ملك كما من ألوكة
 و ما ملك إلّا و فينا مثاله / حقيقة شىء تعرف فى الرقيقة
 و معرفة الانسان نفسه أنما / هى الحد الأعلى للعلوم الرئيسة
 و الإنسان يزدان بأنوار علمه / و آتى له الأعراض كانت بزينة
 و صالحة الأعمال بعد علومه / تريها له أيضاً من أنوار حلية
 جناحا العروج نحو اوج المعارج / هما العمل و العلم يا أهل نهيبة
 و لا ينتهى قط كمال الولاية / فلا توصف النفس بحد و وقفة
 ١٦٦.....
 اخال حضيضى الصحو، و السكر معرجى / إليها، و محوي منتهى قاب سدرتى
 ١٧٦.....
 و ما بتا و الف قد جمعا / يكسر فى الجر و فى النصب معاً
 ٢٢٦.....
 بينى و بينك انى ينازغنى / فارفع بلطفك انى من البين
 ٢٢٦.....
 مطايا عطاياها نفوس تطهّرت / من أدناس الأرجاس بوهب و همّة
 إذا لم يك السرّ نقيّاً من الشقاء / فما للشقى من ثياب نقيّة
 يوسّع رزق العبد ما كان ظاهراً / بذا جاء نصّ من نصوص صحيحة
 تجنّب عن أرجاس الهوا جس كلّها / توكلّ على من ذاته الكلّ عمّت
 و من عاش فى الآتون طول حياته / فهل يدرك العيش بساحة روضة
 ٢٢٦.....
 و العلم تفصيلى أو اجمالى / كذاك فعلى أو انفعالى
 ٢٦٢.....
 و بتوهم لسقطة على / جذع عناية سقوط فعلا
 ٢٦٣.....

- و كل ما هناك حتى ناطق / و الجمال الله دوما عاشق ٢٦٦
- معادك جسماني إن كنت فاحصاً / كما كان روحانياً أيضاً بجملته
 و انت بذاك الجسم و الروح تمحسر / كما كتته في النشأة المنصرة
 و الأبدان للانسان طولاً تفاوتت / كمالاً و نقصاً عرصه فوق عرصه
 تجسم الأعمال بمعنى التمثل / تمثلها كان تصور صورة
 فجسم هنا ليس بمعناه العنصري / بل الجسم دهرى فخذة كُدرة
 رموز كنوز كل ما في الشريعة / فلا بد فيها من علوم غريزة
 و وحدة صنع العالمين لحجة / على الواحد الحق الحقيق بوحدة
 يميت و يحيى كل آن نفوسنا / كذاك اليه نرجع كل لحظة
 تجدد أمثال العوالم كلها / على هيئة موزونة مستديمة
 تجدد الأمثال على حفظ نظمها / بدائع صنع الله في كل بدعة
 و هل أنت إلا الروح و الجسم و القوى / و هل انت إلا وحدة في الكثيره
 تصفحت أوراق الصحائف كلها / فلم أر فيها غير ما في صحيفتي
 و سبحان ربى ما أعز عوالمى / و أعظم شأنى فى مكان بنيتى
 و بالعمل و العلم نحن صنعنا / فانهما نفس الجزاء أحيتى
 فلست سوى اعمالك الأخرىة / و لست سوى افعالك الدنيوية
 و الأعمال إما الكسب بالصدق و الصفا / أو الاكتساب باحتيال و خدعة
 لذا جاء فى فصل الخطاب المحمدى / لها وعليها فى مجازاة صفقة
 فالانسان نوع ذو مصاديق هاهنا / بأصنافها من أى خلق و خلقه
 و فى النشأة الأخرى هو الجنس قد بدا / بأنواع أو صاف به لاستجنت - الخ ٢٨٣
- أترعّم إنك جرم صغير / وفيك انطوى العالم الاكبر ٢٩٣
- بالعام و الخاصى تشكيك قسم / إذ هو ما فيه التفاوت علم
 إن ما به التفاوت ايضاً غدا / فعند ذا تشكيك خاصى بدا
 مثل الزمان ان ما به افترق / متحد بنفس ما به اتفق ٣٠٠

- ٣٣٨ و ذو قوام من معان بقيا / مادام فصله الأخير وقيا
- ٣٤٨ و لا تقل عند النداء يا هو / و ليس فى النحاة من رواه
- ٣٥٣ لقد صار قلبي قابلاً كل صورة / فمرعاً لغزلان، وديراً لرهبان
- ٣٥٣ و بيت لأوثان و كعبة طائف / و الواح توراة و مصحف قرآن
- ٣٥٤ أتنتى سليم قضها بقضيضها / تمسح حولى بالبنى سبالها



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم ورسول

فهرس الأشعار الفارسية

- ۴۳..... اشک حرم نشین نهانخانه مرا / ز آنسوی هفت پرده به بازار می کشی
خود چه باشد پیش نور مستقر / کرّ و فرّ و اختیار بوالبشر
گوشت پاره آلت گویای او / پیه پاره منظر بینای او
مسمع او از دوپاره استخوان / مدرکش دو قطره خون یعنی جنان
- ۵۲..... گرمکی و از قدر آکنده ای / طمطراقی در جهان افکنده ای
کیف مدّ الظل، نقش اولیاست / کو دلیل نور خورشید خداست
- ۶۱..... سایه یزدان بود، بنده خدا / مرده این عالم وزنده خدا
گرچه آهن سرخ شد او سرخ نیست / پرتو عاریت آتش زنیست
گر شود پر نور روزن یاسرا / تو مدان روشن مگر خورشید را
ور در و دیوار گوید روشنم / پر تو غیری ندارم این منم
پس بگوید آفتاب ای نارشید / چون که من غارب شوم آید پدید
سبزه ها گویند ما سبز از خودیم / شاد و خندانیم و بس زیبا خدیم
فصل تابستان بگوید کای امم / خویش را ببینید چون من بگذرم
تن همی نازد به خوبی و جمال / روح پنهان کرده فرّ و پرّ و بال
گویدش ای مزبله تو کیستی / یک دو روز از پرتو من زیستی
غنچ و نازت می نگنجد در جهان / باش تا که من شوم از تو جهان
گر مدارانت تو را گوری کنند / کش کشانت در تک گور افکنند

- تا که چون در گور یارانت کنند / طعمه موران و مارانت کنند
 بینی از گند تو گیرد آن کسی / که به پیش تو همی مردی بسی
- ۸۴ پرتو روح است نطق و چشم و گوش / پرتو آتش بود در آب جوش
- ۱۰۱ روح که قدسی نگشت و نفس که ناطق / روح بخاری و نفس سائله باشد
- ۱۱۵ این بخاک اندر شد و کل خاک شد / وان نمک اندر شد و کل پاک شد
- نه جبر محض و نی صرف قدر هست / و رای آن دو امری معتبر هست
 لأن الباطل کان زهوقاً / کلام کان فیهما صدوقاً
 که هم جبر است و هم تفویض باطل / بل امر بین الامرین است حاصل
 چه هر دو واحد العین اند و أحول / نیند چشم أحول جز محول
 ولی جبری زیک چشم چپ راست / که یک چشم چپ چپ مرقد ر است
 چه تفویضی به تفریط غلط رفت / و هم جبری به افراط شطط رفت
 و لیکن صاحب چشمان سالم / بر این مبنای مرصوص است قائم
 که قول حق نه تفویض و نه جبر است / الخ
- ۱۱۹ سر تو جدول دریای وجود صمدیست / دفتر غیب و شهود کلمات احدیست
 عقل کل والد و أم نفس کل و زین آب و أم / آدم بوالعجب فرشی عرشی ولدیست
 نفس را فوق تجرد بود از امر اله / واحداست ارچه نه آن واحد کم عددیست
- ۱۲۱ تن بود مرتبت نازلت اندر دو سرا / نه که سیف است به غمد اندرواورا آمدیست
 آفتاب وجود کرد و اشراق / نور او سر بسر گرفت آفاق
 غافل از خویش خدا می طلبی / ای غلط کرده که را می طلبی؟
 مخزن گنج معانی دل تُست / مقصد هر دو جهان حاصل تُست
- ۱۳۳ فمن مطلع النور البسیط کلمة / ومن مشرع البحر المحيط کقطرة
 یکی را علم ظاهر بود حاصل / نشانی داد از خشکی ساحل
 یکی دیگر فرو برده به یکبار / خم خمخانه و ساقی و میخوار
 کشیده جمله و مانده دهن باز / زهی دریا دل رند سر افراز

- در آشامیده هستی را بیکبار / فراقت یافته ز اقرار و انکار ۱۴۹
- نگر در حبه نطفه چه خفته است / در این یکدانه هر دانه نهفته است
 چو تو یکدانه هر دانه هستی / ندارد مثل تو یکدانه هستی
 ز بالقوة سوی بالفعل بشتاب / مقام خویش را در یاب و دریاب
 شود یک نقطه نطفه جهانی / جداگانه زمین و آسمانی
- بقرآن و بعرفان و بیرهان / جهانها در تو یک شخص است پنهان ۱۵۰
- ظلم او آن که هستی خود را / ساخت فانی بقای سرمد را
 جهل او آنکه هر چه جز حق بود / هستی او ز لوح دل بزود
- نیک ظلمی که عین معدلت است / نغز جهلی که مغز معرفت است ۱۵۵
- به بسم الله الرحمن الرحیم است / تمثلهای که در قلب سلیم است
 صعود برزخی چون گشت حاصل / بیایی بس تمثلهای کامل
 تمثّل باشد از ادراکت ایدوست / برون نبود ز ذات پاکت ایدوست
 چو شد آینه ذات تو روشن / ز گلهای مثالی مثل گلشن
 که تا کم کم ز لطف لایزالی / بیایی کشف های بی مثالی
- چو دادی تارو و پوت را بتاراج / عروج احمدی یابی به معراج ۱۵۹
- تا بود باقی بقایای وجود / کی شود صاف از کدر جام شهود
 تا بود پیوند جان و تن بجای / کی شود مقصود کل برقع گشای
- تا بود قالب غبار چشم جان / کی توان دیدن رخ جانان عیان ۱۶۲
- ظاهر آن اختران قوأم ما / باطن ما گشته قوأم سما
- پس بصورت عالم اصغر تویی / پس بمعنی عالم اکبر تویی ۱۷۴
- ای برادر قصه چون پیمانہ است / معنی اندر وی بسان دانه است
- دانه معنی بگیرد مرد عقل / ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل ۱۷۶
- فرج و گلو فرج و گلو / کرده ترا دنگ و دلو
- هر کس از این دو بگذرد / باشد کُل او باشد کُل او ۱۷۸

- نه جبر محض و نه صرف قدر هست / ورای آن دو امری معتبر هست
لأن الباطل كان زهوقاً / كلام كان فيهما صدوقاً
- که هم جبر است و هم تفویض باطل / بل امر بین الامرین است حاصل
نه استقلال اهل اعتزال است / نه جبر است و سخن از اعتدال است
چه هر فعلی که در متن وجود است / مر اهل عدل را عین شهود است
که ایجاد است و اسناد است لابد / بحول الله أقوم و أقعد
ز حق است صحّت ایجاد آن فعل / به خلق است صحبت اسناد آن فعل
- ۱۷۹ ز حق ایجاد هست از پیش و از کم / که قل کل من عند الله فافهم
- سایه یزدان بود بنده خدا / مرده این عالم وزنده خدا
- ۱۸۱ كيف مد الظل نقش اولياست / كو دليل نور خورشيد خداست
- قدسیان یکسر سجودت کرده اند / جزء و کل غرق وجودت کرده اند
جسم تو جزواست و جانت کلّ کلّ / خویش را قاصر مبین از عین ذل
- ۱۸۲ تن زجان نبود جدا الخ /
- متحد بودیم و یک جوهر همه / بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب / بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره / شد عدد چون سایه های کنگره
- ۱۸۷ کنگره ویران کنید از منجنيق / نارود فرق از میان این فریق
- ۱۹۰ تناسخ نیست این کز روی معنی / ظهوراتیست در عین تجلی
- هیچ آینه دگر آهن نشد / هیچ نانی گندم خرمن نشد
- ۱۹۳ هیچ انگوری دگر غوره نشد / هیچ میوه پخته باکوره نشد
- ۱۹۹ از جمادی مردم و نامی شدم / و ز نما مردم به حیوان سر زدم
- مردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم که ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر / تا بر آرم از ملایک بال و پر
و ز ملک هم بایدم جستن ز جو / کل شیء هالک إلا وجهه

- بار دیگر از ملک قربان شدم / آنچه اندرو هم ناید آن شوم
- ۲۰۰ پس عدم کردم چون ارغنون / گویدم کانا الیه راجعون
- صد هزاران طفل سر بُبریده شد / تا کلیم الله صاحب دیده شد
- ۲۰۲ صد هزاران عقل و دین تا راج شد / تا محمد صاحب معراج شد
- ۲۲۳ مگر خواب را بیهده نشمری / یکی بهره دانش ز پیغمبری
- ۲۲۵ جدولی از بحر وجودی حسن / بی خیر از جدول و دریاستی
- ای خوش آن جان پاک مرد و زنی / که فروزد ز نور ایمانا
- ای خوش آن کودکی کز آغازش / طیب و طاهر است زهدانا
- بعد از آن مهد ناز او باشد / همچو زهدان پاک دامانا
- ز غذای حلال می نوشد / پاک و پاکیزه شیر پستانا
- خوی مادر ز شیر پستانش / می نشیند به طفل آسانا
- دامن مادر است پرورده است / عیسی و موسی بن عمرانا
- ۲۲۷ ز آمنه مادر و ز عبدالله / پدر است، خاتم رسولانا
- ۲۲۸ پیشتر از مرگ خود ای خواجه میر / تا شوی از مرگ خود ای خواجه میر
- ۲۳۲ مطرب، عشق عجب ساز و نوائی دارد / نقش هر پرده، که زد راه بجایی دارد
- عیسی مریم بکوهی می گریخت / شیر گویی خون او میخواست ریخت
- آن یکی در پی دوید و گفت خیر / در پیت کس نیست چه گریزی چو طیر
- ۲۵۱ گفت از احمق گریزانم برو / میرها نم خویش را بندم مشو
- تواصل وجود آمدی کز نخست / دگر هر چه باشد همه فرع تو است
- ۲۵۲ ظاهراً آن شاخ اصل میوه است / باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
- چون یک وجود هست و بود واجب و صمد / از ممکن این همه سخنان فسانه چیست
- ای آسمان و ای زمین ای آفتاب آتشین / ای ماه و ای استارگان من کیستم من کیستم
- اسم فراوان و مسمی یکی است / آب یکی کوزه و جام و سبوست
- ۲۵۳ همه یارست و نیست غیر از یار / واحدی جلوه کرد و شد بسیار

- کودکان مکتب از او استاد / رنج دیدند از ملال و اجتهاد
- ۲۶۳ مشورت کردند در تعویق کار / تا معلم در افتد در اضطرار الخ
- ۲۶۴ آسمان پشت و زمین پیکر / مرده را زنده می کند به نظر
- هیچ آینه دگر آهن نشد / هیچ نانی گندم خرمن نشد
- ۲۷۷ هیچ انگوری دگر غوره نشد / هیچ میوه پخته باکوره نشد
- کان قند نیستان شکر / هم زمن میروید و من می خورم
- ۲۷۸ گز ز خاری خسته ای خود کشته ای / و ر حریر قز دری خود رشته ای
- ۲۸۱ من که خود را زنده در عمر دراز / پی نبردم مرده چون یابی تو باز
- ۲۹۷ این بخاک اندر شد و کل خاک شد / وان نمک اندر شد و کل پاک شد
- تو چه دانی زبان مرغان را / که ندیدی شی سلیمان را
- چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست / سخن شناس نیی جان من خطا اینجاست
- ۲۹۸ مدعی و سخن از گوهر یکدانه عشق / او که خر مهره شناس است به بازار آمد
- به من اقرب من جبل الوری است / چرا این بنده در بعد بعید است
- به ما نزدیکتر از ما عجیب است / که ما را اینچنین بعد غریب است
- ز جمع قرب و بعد اینچینی / چه می بینی بگو ای مرد دینی
- ز قربش عقل را حیرت فروست / ز بعدم دل همی غرقاب خونست
- ۳۰۰ نه مهجوریم یارب چیست این هجر / نه رنجوریم یارب چیست این ضجر
- پنج حسی هست جز این پنج حس / آن چون زر سرخ و این حس همچو مس
- صحت این حس ز معموری تن / صحت آن حس ز ویرانی بدن
- ۳۰۷ صحت این حس بجوید از طیب / صحت آن حس بجوید از حیب
- ۳۰۹ گرت عزتی هست در بارگاه / به نعمت مشو غافل از پادشاه
- ۳۳۷ در تنگنای بیضه بود جوجه از قصور / پر زد سوی قصور چه شد طائر شرف
- من به یارم شناختم یارم / تو به نقش و نگار یعنی چه
- تو بینداریش نهانی و من / بینمش آشکار یعنی چه

- آفتابی چنین درخشنده / دیده ها در غبار یعنی چه ۳۴۷
- ای دریده آستین یوسفان / گرگ بر خیزی ازین خواب گران
- کشته گرگان هر یکی خواهی تو / میدرانند از غضب اعضای تو ۳۴۹
- گفت نوح: ای سرکشان، من من نیم / من زجان مردم، بجانان باقیم
چون زجان مردم، بجانان زنده ام / نیست مرگم تا ابد پاینده ام
چون بمردم از حواس بو البشر / حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چونکه من من نیستم، این دم زهو است / پیش این دم هر که دم زد، کافر اوست
- گر نبودی نوح را از حق بدی / پس جهانی را چسان برهم زدی؟! ۳۶۹
- در این مشهد سخن بسیار دارم / و لیکن وحشت از گفتار دارم
- که حلق اکثر افراد تنگ است / نه ما را با چنین افراد جنگ است ۳۹۶
- چون سر قدر طعمه ابدال شود / این جمله قیل و قال پامال شود
- هم مفتی شرع را جگر خون گردد / هم خواجه عقل را زبان لال شود ۴۰۳
- حدیثی را که صرف نور باشد / در اینجا نقل آن منظور باشد
شنیدی آن که موسای پیمبر / شده بیمار و افتاده به بستر
بدرد خویشتن افتان و خیزان / شکیبایی نمود و شکر سبحان
طیبی را نفرموده است حاضر / ز حق درمان خود را بود ناظر
که می باشد حبیب من طیبم / چه درمانست و دردم از حبیبم
خطابش آمد از وحی الهی / که گر از من شفای خویش خواهی
نیاید تا به بالینت طیبی / نداری از شفای من نصیبی
طیبی آمد و داده دوایت / دوا خوردی ز من یابی شفایت
که کار من به حکمت هست دائم / به حکمت نظم عالم هست قائم
تو بی اسباب خواهی نعمت من / بود این عین نقض حکمت من
طیب تو دوا داده خدا داد / دوا تو شفا داده خدا داد ۴۰۳
- درایت دار زینگونه روایت / که باشد بهر ارشاد و هدایت

روا نبود گمان ناروا را / حریم قدمس سرانیا را

روایتها چو آیتها رموزند / معانی اندر آنها چو کنوزند

چه وادیا که باید طی کنی / که تا آن رمزها را پی بری پی ٤٠٤

نهفته معنی نازک بسی است در خط یار / تو فهم آن نکنی ای ادیب من دائم ٤١٤

این جان عاریت که بحافظ سپرده دوست / روزی رخس به بینم و تسلیم وی کنم ٤١٦



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس المآخذ

- ۱- اتولوجيا (افلوطين عند العرب)، تحقيق دكتور عبدالرحمن بدوى، ط بيدار قم.
- ۲- احاديث مشنوى، بديع الزمان فروزانفر، ط دانشگاه تهران.
- ۳- اسرار الحكم، ۲ ج حاج ملاهادى سبزوورى، تصحيح و تعليق علامه شعرانى، اسلاميه.
- ۴- الأسفار الأربعة، ملاصدرا، ۹ ج، ط ۳، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
- ۵- اشعة اللمعات جامى به انضمام چند كتاب عرفانى و سوانح غزالى، تصحيح و مقابله حامد ربانى، انتشارات گنجينه.
- ۶- اصطلاحات الصوفيه، كمال الدين عبدالرزاق كاشانى، تحقيق و تعليق، دكتور محمد كمال ابراهيم جعفر، ط بيدار قم.
- ۷- كتاب الانسان الكامل، عزيزالدين نسفى، تصحيح و مقدمة ماريژان موله، طهورى، ۱۳۶۲ هـ. ش.
- ۸- بحار الأنوار، علامه مجلسى، ۱۱۰ ج، ط ۲ مؤسسة الوفا، بيروت.
- ۹- بصائر الدرجات، ابى جعفر محمد بن حسن الصفار، ۲ ج، تحقيق حاج ميرزا محسن كوچه باغى. ط نجف.
- ۱۰- تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسى، تصحيح و تعليق محمدجواد حسينى جلالى، ط ۱ دفتر تبليغات اسلامى قم. ۱۴۰۷ هـ. ش.
- ۱۱- تحف العقول، ابن شعبه حرانى، ط بيروت مؤسسه اعلمى.
- ۱۲- جامع الأسرار و منبع الأنوار، شيخ سيد حيدر آملى، تحقيق هانرى كربين و عثمان يحيى، انجمن ايرانشناسى فرانسه، ط ۲، ۱۳۶۸ هـ. ش.
- ۱۳- الرسائل، ملاصدرا، ط مصطفىوى قم.

- ١٤- شرح الأشارات والتبیهات، ٣ج، ابن سینا، طبع دفتر نشر الكتاب تهران.
- ١٥- شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، سید جلال الدین آشتیانی، انجمن اسلامی فلسفه ایران، ١٣٥٩ هـ. ش.
- ١٦- شرح تجرید العقاید، علاء الدین قوشچی، ط ٢، رضی - بیدار - عزیزى - قم.
- ١٧- شرح حکمة الاشراق، قطب الدین شیرازی، ط ١، بیدار. قم.
- ١٨- شرح دیوان منسوب به امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع)، قاضی کمال الدین میرحسین بن معین الدین میبدی یزدی، تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین، ط نشر میراث مکتوب ١٣٧٩ هـ. ش.
- ١٩- شرح المقاصد، سعد الدین التفتازانی، ٥ ج، تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیرة، عالم الکتب بیروت ١٩٨٩ میلادی
- ٢٠- شرح المواقف، ٨ج، محقق شریف جرجانی (حواشی سیالکونی و چلپی)، ط ٢، رضی قم، ١٣٧٠ هـ. ش.
- ٢١- شرح الهدایة الأثریة، ملاصدرا، بی نام.
- ٢٢- شرح المنظومه، ٣ج، تعلیق علامه حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، نشر ناب ١٣٧٠ هـ. ش.
- ٢٣- الشفاء، ١٠ج، ابن سینا، تحقیق و تصحیح ابراهیم مدکور، ط ٢ کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی قم.
- ٢٤- الشواهد الربوبیة، ملاصدرا، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، ١٣٦٠ هـ. ش.
- ٢٥- عرشیه، ملاصدرا، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، مولی ١٣٦١ هـ. ش.
- ٢٦- علم الیقین، ٢ج، فیض کاشانی، تحقیق محسن. بیدارفر، نشر بیدار، قم ١٣٧٧ هـ. ش.
- ٢٧- عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ٢ج، تصحیح سید مهدی لاجوردی، ط ١ رضا مشهدی.
- ٢٨- الفصول المتزعه، ابونصر فارابی، تحقیق دکتر فوزی متری نجار، ط ٢ الزهراء.
- ٢٩- کشف الحقایق، عزیز نسقی، به اهتمام دکتر مهدوی دامغانی، بنگاه نشر و ترجمه ١٣٤٢ هـ. ش.

- ۳۰- المباحثات ، ابن سینا، تحقیق محسن بیدارفر، نشر بیدار ۱۳۷۱ هـ. ش .
- ۳۱- المباحث المشرقیه ، فخررازی، ۲ج، تحقیق محمد المعتصم بالله بغدادی، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۹۹۰ میلادی .
- ۳۲- المبدأ و المعاد ، ملاصدرا، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران ۱۳۵۴ هـ. ش .
- ۳۳- مجالس المؤمنین، فاضی نورالله شوشتری، ۲ج، اسلامیه تهران
- ۳۴- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳ج، تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر، انجمن ایرانشناسی فرانسه . ۱۳۵۴ هـ. ش .
- ۳۵- مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقای علی مدرس طهرانی زوزی، ۳ج، تحقیق محسن کدیور، اطلاعات ۱۳۷۸ هـ. ش .
- ۳۶- المسند، احمد بن حنبل، ۷ج احیاء التراث العربی بیروت .
- ۳۷- المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی، ۷ج، ای ونستک وی . پ منسج، طبع لیدن ۱۹۶۷ میلادی .

Sharkh al-Jawazir

Arabic section

by

Haji Mirza Mirza Sabzavari

Notes

Ayatollah Hasan Zafar Arakli

research and prolegomena by

Masoud Fallahi

Translation of prolegomena by

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



۱۳۱-۱-۷-۱۸