

تَعْلِيْقَاتُ شَيْخِنَا

عَلَى

مَرْحُومَةِ الشَّيْخِ الرَّافِعِيِّ

رَحْمَةً

الْمَوْلَى الْحَكِيمِ وَالْمُتَمَلِّكِ

الْأَسْتَاذِ الْكَبِيرِ

مَهْدِي بْنِ الْأَسْتِيَاذِيِّ

الْحَرَوِيِّ الْأَوَّلِيِّ الْمَطْنِيِّ

olin

B

741

A77x

1973

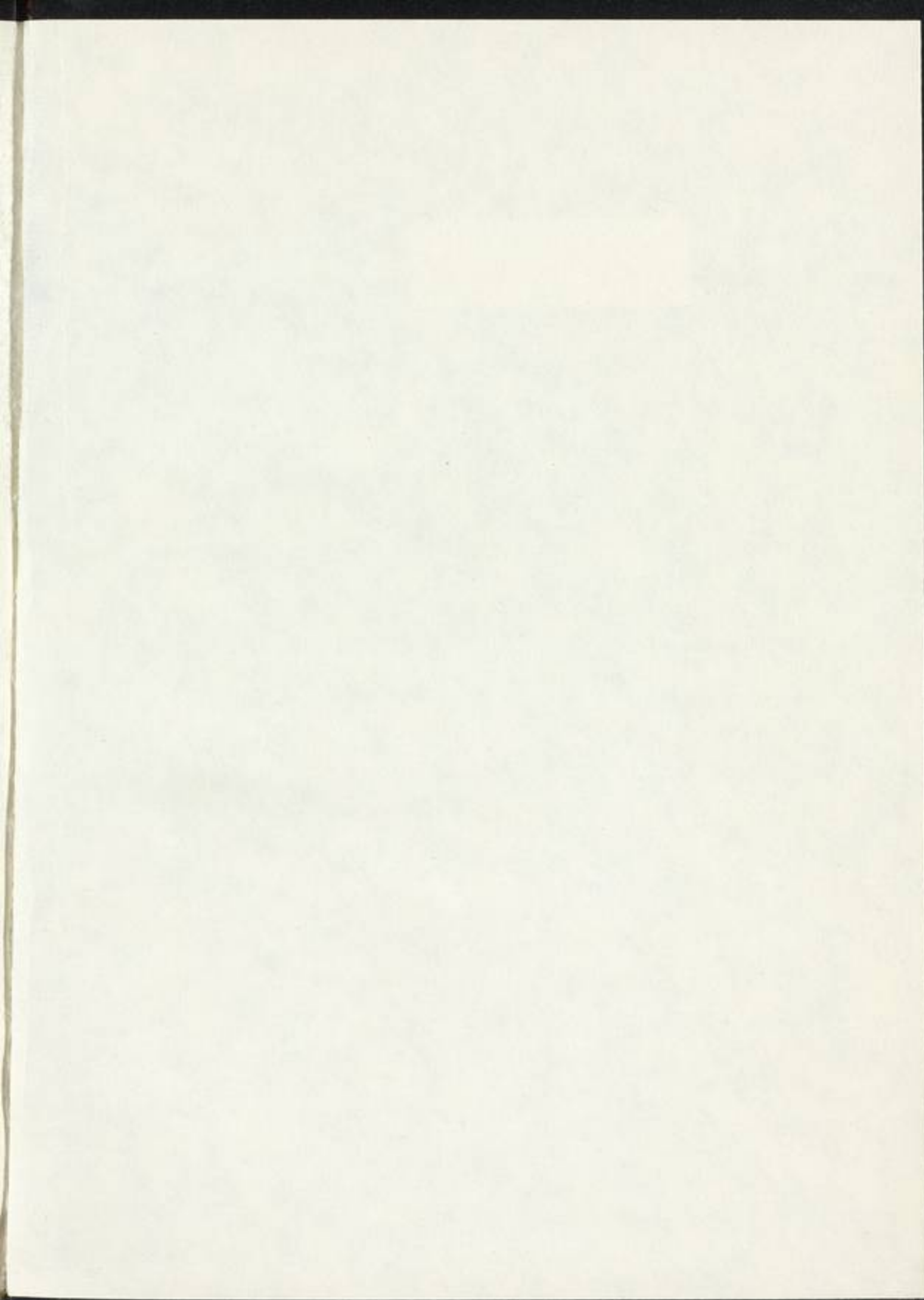


7

Provided by the  
Library of Congress  
PL 480 Program.



3 1924 059 117 097



تَعْلِيْقُ شَيْفَةِ  
عَلِيٍّ

شرح منظومة السبزواري  
من مصنفات

إمام الحكماء وملتأهلين  
الأستاذ الأكبر

مهدي الأسدي  
الجزء الأول في المنطق



### مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي

اسم الكتاب:	تعليقة رشيقة (شرح منظومة السبزواري)
الكاتب:	الاستاذ مهدي الآشتياني
الناشر:	مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي
الطبعة:	الثانية
طبع على مطابع:	مكتب الاعلام الاسلامي
تاريخ النشر:	ذي القعدة ١٤٠٤
طبع منه:	٤٠٠٠ نسخة

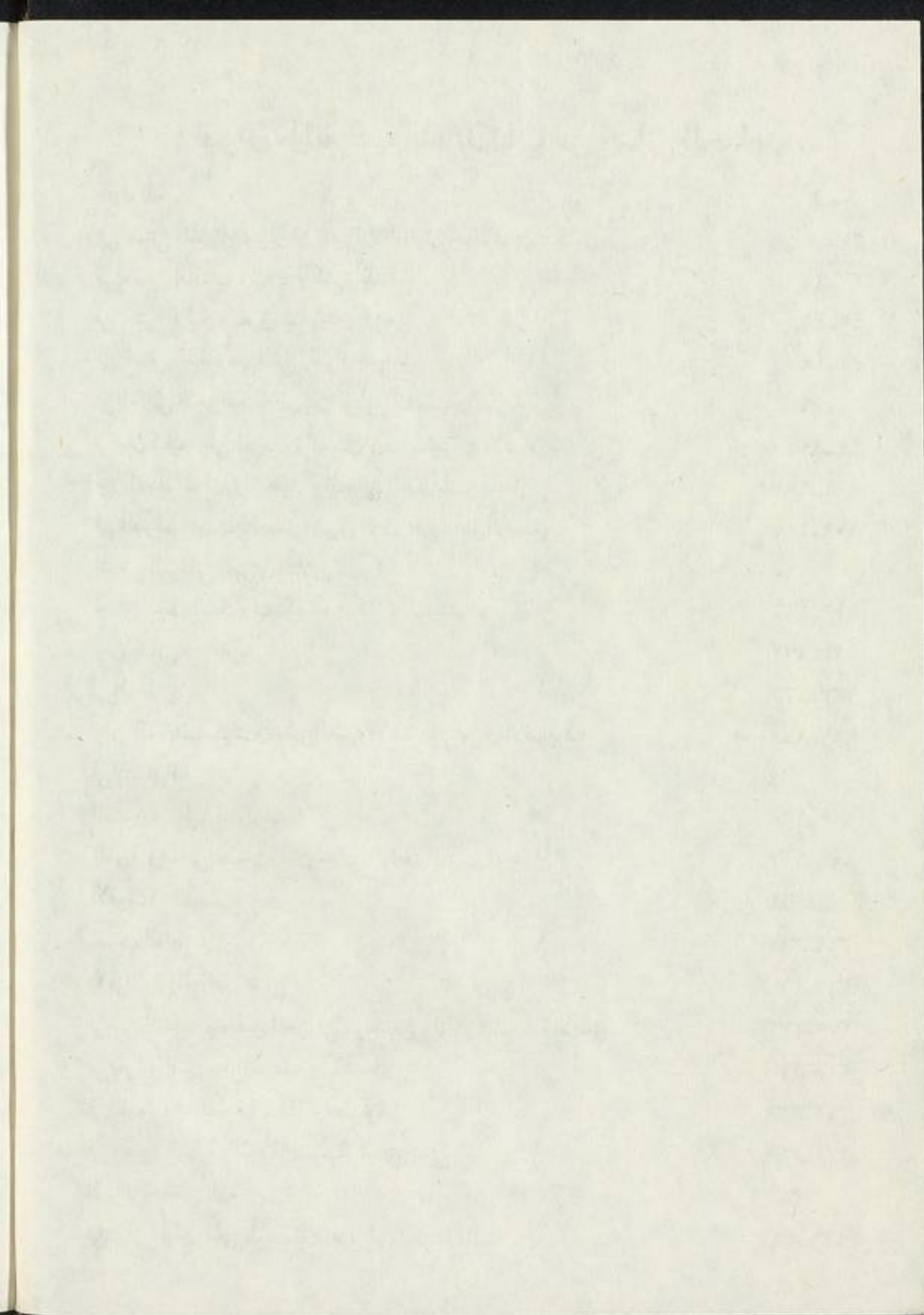
حقوق النشر محفوظة للناشر

#### مراكز التوزيع:

قم - شارع ارم - مكتبة مكتب الاعلام الاسلامي - هاتف: ٢٣٤٣٦.  
طهران - شارع ناصر خسرو - زقاق حاج نايب - سوق خاتمي هاتف: ٥٣٩١٧٥.

## فهرس ما انفرد به هذا الكتاب من السائل الجسام

٦-٣	حول الحمد
٢١-٨	فى معانى الميزان وبيان ان الميزان الحقيقى هو الانسان الكامل
٣٧-٢١	فى معانى الكتاب وفيه درر كثيرة للغاصين
٤٥-٤٢	فى معنى الالهام والفرق بينه وبين الوحي
٥٢-٤٧	فى معانى الصلوة على النبي وسر وجوبه علينا
٦٢-٥٩	فى المعانى الاشرافية للالويان الولاية الشمسية والقمرية
٩٤-٩١	فى بيان كيفية طى الزمان والمكان وسر معجزات الانبياء
١٠١-٩٥	بيان اتحاد العاقل والمعقول والمعانى الحاد يعشر للعقل
١٠٦-١٠٤	فى الصراط المستقيم ومعنى سبيل الرب على مذاق التحقيق
١١٠	المعنى العرفانى لميزان التلازم
١١٥-١١٢	معانى العقل الفعال وفيه اشراقات كثيرة للمستشرقين
١٢٤-١٢٢	بيان معانى ذى القرنين
١٣٣-١٣٢	فى علم البارى
١٦١-١٥٥	بيان اقسام التشكيك وتحقيق الحق والاشارة الى مزال الاقدام فيه
١٦٤	فى اقسام الحق
١٦٨-١٦٥	المشتق وتحقيق القول فيه
١٧٤-١٧٣	المهية والكلى الطبيعى وبيان معانى الواحد العدى
٢٦٢	الاقوال فى الابصار
٣١١-٣١٠	اسباب الغلط
٣٢٢-٣٢١	الاقوال فى الواجب تعالى
٣٣٥-٣٣٣	برهان التمانع وتحقيق الحق فى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا
٣٣٨-٣٣٥	فى معراج النبي صلى الله عليه وآله
٣٤٤-٣٣٩	فى الفرق بين القضية المهملة والطبيعية
٣٥١-٣٤٩	فى معانى المشية والمعية القيومية للحق تعالى
٣٦٠	المراد بالتجلى الصفاتى
٣٧٦-٣٦١	فى بيان انواع اخر للمغالطات التى لم يذكرها المنصف





الجزء الأول

في

المنطق

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله الذي نور قلوب اوليائه بانوار حكمته واشرق صدور احبائه بسبحات  
شمس هويته و ضل عقول العارفين به في بيدااء معرفته وادهش نفوس المشتاقين اليه  
بآثار عظمته وقدرته وانطق كل شئى بشنائه وحمده على جلائل آلائه ونعمه. (١)  
فسبحان من تسرمد بالعز والبقاء، وتفرد بالازلية (٢) التي ليس لها مد ولا انتهاء، وتنزه  
عن سمات الامكان ووجهات الدنور والزوال والفناء  
والصلوة والسلام على اشرف بريته و خاتم رساله و سفرته وعلى آله  
القديسين و عترته الطيبين الطاهرين المخلوقين من طينته  
وبعد فيقول العبد الفاني مهدي المدرس الاشتياني ان هذه تعليقات انيقه وتحقيقات رشيقه  
علقتها على خير مصنف لخير مصنف في القرون التاليه والايام الخاليه اعنى كتاب شرح المنظومة  
الذي صنفه الحكيم المحقق والفيلسوف المدقق سلطان اساطين الفلاسفة البارعيين و  
خاتم الحكماء و المحققين واسوة العرفاء والمتالين العلامة السبزواري عليه شآيب  
رحمة الله الباري ذخرأ ليوم الميعاد مستعيناً برب العباد سائلاً عنه التوفيق والهداية والرشاد...  
في اليوم الخامس والعشرين من شهر رجب المرجب من شهور سنة الف و

ثلاثمائة و واحد وسبعين ١٣٧١

مهدي المدرس الاشتياني

(١) نعمته (خل) (٢) السرمدية (خل)

## حول خطبة الكتاب

قوله قده بسم الله الرحمن الرحيم نحمد من علمنا الخ (ص ١)

اقول لما كانت ذاته تعالى وتقدس اسمائه من حيث ذاته واحديته الذاتية الماحية لاجميع التعينات غنية عن العالمين غير مرتبطة بالاشياء وكان التجلي في الاحدية من حيث هي احدية محالا فيكون ارتباطه بالعالم وارتباط العالم به من حيث اسمائه وصفاته المقتضية لمجالي كمالاته ومظاهر شئونه .. وكذلك من القواعد المسلمة عند ابناء الحق والحقيقة وجوب شكر المنعم فلذلك وجب على الشارع في كل امر ان يصدره بالابتداء باسمه تعالى وتحميده وتسيححه كما ورد في الاثر و دل عليه العقل المضاعف المنور، وكان التوفيق لتصنيف الكتاب في الحكمة المتعالية من اعظم نعماء الحق تعالى وافضل عطياته بحكم ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً، وكان الخوض في السلوك العلمي والبلوغ الى الغاية المنظورة من السير المعنوي لا يتم الا بكمال التوفيق الذي هو للسالك خير رفيق؛ افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اداء لواجب حقه و طلبا للمزيد من فضله وارشاداً الى آداب السير والسلوك الذي هو لعل مزلق الطريقة خير فكوك وقال بسم الله الخ ...

والحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله فقط بل هو عبارة عن اظهار كمال المحمود وابانة اتصافه بنعوت الجمال والجلال باحدى الالسنه الخمسة او الثمانية التي هي لسان الذات والاستعداد والحال والمرتبة والحكم واحدية الجمع الكمالى او هي مع لسان الوصف والفعال والقول واحدية الجمع الكمالى، فهو بحسب المورد اعم من اللسان وغيره ومن حيث المتعلق من الفضائل والفواضل ولو قيل بمقالة ارباب الظاهر من اختصاصه بالفواضل ففي حقه تعالى يصح الحمد بالنسبة الى جميع صفاته لان صفاته تقدست اسمائه عين ذاته وفضائله عين فواضله و كلها يرجع الى اصل واحد ومصداق فارد كما ان صفاته الثبوتية ترجع الى وجوب وجوده الذى هو تاكد وجوده

وصفاته السلبية الى سلب الامكان الذى مرجعه الى ضرورة الوجود، وصفاته الاضافية الى  
اضافة واحدة اشراقية .

آن همه عكس مى و نقش نگارین كـه نمود

يكـفـر و غ رخ ساقى است كـه در جام افتاد

مع ان ذاته عين الاختيار وكله الاختيار وجميع فضائله الوجودية و كمالاته  
الالهية مترشح منه الى ما دونه من جهة سراية فيضه الذى هو صورة ذاته و كمالاته  
ذاته فى كل الاشياء و تمام الهويات بحكم رحمتى وسعت كل شىء... والشكر عبارة عن  
اداء الشاكر لحق نعم المشكور تعلقا و تخلقا وتحققا فيبينهما عموم و خصوص مطلق  
لاعمية الحمد من حيث المورد والمتعلق.. ومن جهة اخصية الشكر لاينسب الى الحق  
تعالى بخلاف الحمد ولما كان الحمد على ما اشار اليه بعض ابناء المعرفة والتحقيق مرتبا  
على الكمال ولا كمال الله المتعال ومن الحق المنعم المفضل؛ يكون الحمد له تعالى خاصة  
وهو قولى و فعلى و حالى : الاول حمده تعالى بما اننى به سبحانه على نفسه على  
لسان انبيائه و اوليائه. والثانى حمده بالانبياء بالاعمال الخيرية والعبادات والنسك  
الالهية ابتغاء لوجهه الكريم وتوجها الى جنبه العظيم: و اما الثالث فهو الذى يسكون  
بحسب الجوانح من الروح والقلب بالانصاف بالكمالات العلمية والعملية والتخلق  
بالاخلاق الالهية وهذا هو حمد الخلق له تعالى الذى مرجعه ايضا الى حمده نفسه  
فى مقام تفصيله . . .

و اما حمده تعالى ذاته فى مقامه الجمعى الالهى : قولا فهو بالنطق به فى كتبه  
الالهية المنزلة على انبيائه ورسله. وفعلا فهو باظهار كمالته فى مجالى صفاته و محال  
ولايات اسمائه. و حالا فيظهوره بذاته فى مقام الواحدية بفيضه الاقدس الاولى والنور  
الدائم السرمدى الازلى و رؤبة المفصل مفصلا . و ذاتا فيظهوره بذاته لذاته فى مرتبته  
الاحدية والتعين الاول ومقام جمع الجمع وروية المفصل مجملا فهو الحامد والمحمود  
جمعا و تفصيلا و ظاهرا و باطما و غيبا وشهادة كما قيل :

لقد كنت دهرأ قبل ان يكشف الغطاء      اخا لك انسى ذاكر لك شاكر

فلما اضاء الليل اصبحت شاهدا بانك مذکور و ذکـر و ذاکـر  
ولما كان كمال الحمد بكمال معرفة الحامد بالمحمود وفضائله وبكمال لسان  
المظهر له ومورده فاكمل مراتب الحمد حمده تعالى ذاته بذاته في مرتبة جمعه و  
تفصيله وبعده حمد الانسان الكامل المكمل باعتبار روحه الذي هو فاتحة كتاب الافاق  
ونفسه الشريفة التي هي خاتمة كتاب الانفس وغاية سر الوجود والايجاد بجميع السنة  
الحمد ثم حمد سائر الموجودات الطولية والعرضية حتى الهولي الاولى ومادة المواد  
كما اشير اليه في الكتاب التدويني للقرآني الالهي بقوله عز اسمه و ان من شيء الا  
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم

و انما اتى المصنف بصيغة المتكلم مع الغير ليكون حمده اكمل  
مراتب الحمد من جهة اشتماله على حمد الكل ، و لينجبر نقصانه بكمال  
سائر افراده على تقدير قصوره لاستلزام رده لتبعض الصفقة الممنوع في الشريعة ، و  
للإشارة الى ان يدالله مع الجماعة واختار الجملة الفعلية للشاعر بتجدده في كل آن  
ويوم من الايام الالهية التي هي كخمسين الف سنة مما تعدون ومن الايام الربوبية التي  
هي كالف سنة مما تعدون ومن الايام الزمانية بمقتضى قوله تقدست اسمائه كل يوم هو  
في شأن وبلهم في لبس من خلق جديد وللإشارة الى عدم تناهي نعم الله وان تعدوا  
نعمة الله لا تحصوها وللإيماء الى ان الحامد لتجدده محتاج الى الثابت الدائم الباقي  
السرمدى الازلي وهو الحق تعالى او وجه من وجوهه فهو الحامد والمحمود.

واختار الحمد على الشكر لانه رأس الشكر كما ورد في الاثر فافهم وتدبر  
وانما اتى بكلمة من الموصوله اشارة الى ان الاسم عين المسمى وان صفاته عين  
ذاته او تعظيما واجلالا له من ان يذكره باسمه الشريف

و في قوله علمنا اشارة الى : ان هذا التعليم كان في الازل عند ظهـورنا  
بالوجود القرآني العقلي في عالم الجبروت الاعلى ، و ان ظهـورنا بالبيان والنطق  
الظاهري نتيجة تعليمه ايانا للبيان الباطني والعقل الكلي الجمعي ، وان الثاني صورة  
الاول ومظهره ، وانه امانة عندنا ولم يكن لنا منه حظ من حيث ذاتنا وفي اختياره التعليم

على التعريف والاعطاء والافادة ونحوها ايماء الى: انه صير البيان والعقل القرآنى ذاتيا لنا نظراً الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وان فيه مزيد مزية على باقى الصفات من جهة احتياجه الى الاعطاء بطريق التعليم، وان صفة البيان متحدة مع العلم، وانها عين المعلوم ايضا بالذات وان كانت مغايرة معه بالاعتبار وانه ليس مسبوقاً بالجهل زماناً كما فى المعرفة وفى الاتيان بنون المتكلم مع الغير ايماء الى ان هذا التعليم سار فى جميع الموجودات بحكم وان من شىء الا يسبح بحمده (الاية) او الى ان تعليم الانسان تعليم الجميع وان بيانه بيان الكل من جهة انه اصل الكل وتاممه، وانه من الافاضات المختصة بحقيقته السارية من حيز النفس الى البدن لامن المرتفعة من حضيض البدن الى اوج النفس

#### قوله البيان الخ

(ص ١)

اقول يمكن ان يكون المراد به تبيين حقايق الاشياء وملكوتها التى هى الاسماء والصفات الالهية من جهة ان الانسان الكامل والحقيقة الادمية معلمة بجميع الاسماء والصفات الربانية بحكم و علم آدم الاسماء كلها وكونه الفصل الاخير وصورة الصور بالنسبة الى كل الاشياء الذى تفرع عليه الانباء عن اسمائهم المشار اليه بقوله تقديست اسمائه فلما انبأهم باسمائهم وبالجملة مظهرته لجميع الاسماء والصفات الالهية ولما كان جميع الاسماء منطوبه فى الاسم الاعظم الالهى و اعطائه وتعليمه اعطاء الكل فسرفى التفسير الوارد عن صديق آل محمد (ص) وفاروقهم «بالاسم الاعظم». ويمكن ان يراد به العلم التام الكامل بحقايق الاشياء على نحو تحققها فى علم الله تعالى والحضرة الواحدية الاسماوية المعبر عنه بالحكمة وهذا المعنى ايضا مناسب للتفسير المذكور. ويمكن ان يراد به البيان الوجودى الابداعى اى ابانة الماهيات واطهارها من كتم العدم والخفاء العلمى الى موطن الوجود والظهور العينى من جهة ان المشية السارية والحق المخلوق به والنفس الرحمانى والفيض المقدس الذى به نال كل ذى حقيقة حقيقته هى حقيقة الانسانية الكلية المحمدية التى بسر بانها فى كل شىء يطرد ظلمة الخفاء والعدم والموت عنه. او من جهة ان الصادر الاول والعقل الكلى المرسل هو روح الحقيقة الكمالية الانسانية وهو واسطة لاجداد الاشياء واطهارها وبالجملة من جهة كونه مظهراً

للحي القيوم الذى هو الاسم الاعظم الالهى عند كثير من اهل الله.. ويمكن ان يكون المراد به البيان و النطاق الاعم من الظاهرى و الباطنى الذى عبر عنه فى كلام بعض العارفين بالعقل آقرانى اى تعقل حقايق الاشياء بالعقل البسيط الجمعى الكمالى الجامع لتفاصيلها وفروعها بنحو الوحدة والبساطة المسؤل لنبينا صلى الله الله لهم ارنى الاشياء كماهى انمتفرع عليه ابانة خواصها و آثارها ولوازمها .. ويمكن ان يكون المراد به الهداية التكوينية وايصال كل ممكن الى كماله الذى تهيب لاجله... وعلى بعض المعانى لاضرير فى انصاف سائر الموجودات به ايضا بناء على كون المراد بالمعلم كافة الموجودات الامكانية.. وعلى تقدير ان يكون المراد به المعانى الاخر المختصة بالانسان فاسناده اليها من جهة ان الانسان اصلها ومحدثها ولسانه لسان جميعها .

( ص ١ )

قوله اقتباس من القرآن

الاقتباس اخذ القبس و طلبه وهى جذوة من النار وهو من المحسنات البديعية و المراد من القرآن هو القرآن التدوينى .. و يمكن ان يراد به الاعم منه ومن التكوينى الذى هو الانسان الكامل جميعاً نظراً الى ان القرآن التدوينى خلقه و اشارة الى ان ما يسطر فى الكتاب من نفث روح القدس ونفحات الانسان الكامل .. و انما بدء الله جل شاناه قبل ذكر خلق الانسان باسم الرحمن اشارة الى انه مظهر الرحمة الرحيمية والرحمانية الشاملة الواسعة كل شىء، والمراد بالخلق اما التقدير فى موطن العلم العنائى الازلى كما ورد فى الحديث «خلق الله الخلق فى ظلمة ثم رش عليه من نوره» واما مطلق الابداع بحيث يشمل الابداع والتكوين والاختراع والانشاء او الخلق؛ فى مقابل الابداع اى بمعنى التكوين والاحداث. وفى الاول اشارة الى ان تعلم البيان الذى هو العقل القرآنى كان مساوقامع خلق الانسان وتقدير عينه الثابتة فى موطن العلم الربوبى و حضرة الاعيان الثابتة وفى الثانى ايماء الى ان ايجاده فى عالم الابداع عين اعطاء ذلك البيان له لان الوجود فى عالم الابداع لا يمكن بدون التجرد عن المادة مط وكل مجرد قائم بذاته وهو عقل وعقل وعقل وذاته. وايضا لمكان تجرده يكون بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة كل الاشياء وتامامها وهو اصلها وبه قوامها فيكون متعقلا لكل شىء، وهذا هو معنى البيان والعقل القرآنى.

واما الثالث فهو اشارة الى ان خلق الانسان واظهاره في عالم الخلق وردده الى اسفل السافلين  
سبب لرفعه الى اعلى عليين من جهة ايجابه لقبليته لتعليم البيان الذي هو المظهرية التامة  
للإسماء التشبيبية والتنزيهية .

(ص ١)

## قوله المراد بالميزان الخ

اعلم ان من القواعد الذوقية المقررة عند ارباب المعرفة ان الافاض  
موضوعة للمعاني العامة فلفظ الميزان عندهم موضوع لكل ما يوزن و يقاس به الشيء  
سواء كان من جنس الحديد او من جنس غيره و سواء كان من قبيل القيان وذى الكفتين  
والشاقول و المسطر و نحوها او كان من قبيل الصرف والنحو و المنطق و العروض  
والعدل والعقل الكامل وغيرها، وسواء كان الشيء الموزون من الجواهر او من الاعراض  
ومن الماديات او من المجردات و من الاعيان والذوات او من الصفات والملكات و  
الافعال والاعمال او من غيرها. فعلى هذا يكون اطلاق الميزان على المنطق والصرف و  
النحو والعروض والموسيقى والعدل والقرآن والعقل الكامل والانسان الكامل المكمل  
على سبيل الحقيقة لاعلى طريق التشبيه والمجاز لان كل واحد منها مما يوزن و يقاس به  
ما من شأنه ان يوزن و يقاس به اذ وزن الاشعار بعرضها على قواعد العروض، ووزن الالحن  
والنغم بعرضها على قواعد الموسيقى، ووزن الافكار من حيث الخطاء والصواب بعرضها على  
قواعد المنطق، ووزن الكتب التدوينية الالهية والاشعار النبوية والولوية اى المأثورة  
عنهم بعرضها على كتاب الله القرآنى التدوينى، ووزن جميع الكتب الفرقانية والقرآنية  
التكوينية وتمام الارقام والنقوش المسطورة فى العوالم الوجودية والالواح القضائية و  
القدرية وكتايب الانفس والافاق؛ بعرضها على كتاب الله الاكبر التكوينى الجمعى الختمى  
المحمدى الذى هوام الكتاب الافاقية والانفسية واصلا وتماما كما قيل فيه عليه الصلوة  
والسلام فى الفارسيته :

هندوى اوجاى زحل مشتري

ختم رسل سيد انس و پرى

هر دو جهان تعبيه در كوى او

آب رخ عقل، نم جوى او

ولذلك فسر الموازين فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط ( الاية ) بالانبياء و



الاولياء عليهم الصلوة والسلام واطلق في الزيارة المانورة على خاتم الاولياء وقطب الموحدين امير المؤمنين (ع) ميزان الاعمال ومقلب الاحوال: اذ بولايته الكلية الالهية يتميز الحق عن الباطل و يصير الباطل زهوقا، و بهدايته التكوينية و التشريعية يفلق ظلمة العدم بنور الوجود و يظهر مراتب الاشياء في استعداد الكمال و مظهرية الاسماء اللطيفة و القهرية و صفات الجمال و الجلال و يتميز الصحيح و الباطل من الاعمال و الافعال و الاقوال و بعلمه التام الاتم بوزن العلوم الحققة و بعقله الكامل الاكمل بوزن العقول الكاملة القاهرة و الكلمات النامات و باحواله و اخلاقه التي هي خالق الله تعالى بوزن الحالات و الملكات و بتوحيده و نفيه الصفات بوزن توحيد ارباب الولايات و النهايات و لذلك ورد ايضا في حقه (ع) ان حب علي حسنة لا تضر معها سيئة و بغضه (ع) سيئة لا تنفع معها حسنة كما قيل :

انما المانور في نص جلي لا يضر السئى حب عالى  
 لان حبه (ع) حب الله تعالى الذى لا تضر بل لا تجتمع معه سيئة و بغضه بغض الله  
 الذى لا تنفع بل لا تجتمع معه حسنة بمقتضى قوله تقدست اسمائه ان الذين يبغونك  
 انما يبغون الله  
 مثنوى :

گفت آرى بنده خاصى گزين!  
 هست معذورش معذورى من  
 هر كه خواهد هم نشينى با خدا  
 وقال آخر :

دوستى با انبياء و اولياء  
 ونعم ما قيل فيه :

اى علم ملت و نفس رسول  
 اى بتو مختوم كتاب و جود  
 داغ كش ناقه تو مشك ناب  
 حلقه كش علم تو گوش عقول  
 اى بتو مرجوع حساب و جود  
 جزيه ده سايه تو آفتاب

آدم از اقبال تو موجود شد  
تاکه شده کنیت تو بو تراب  
چون تو خلف داشت، که مسجود شد  
راه حق و هادی هر گمراهی  
نه فلک از جوی زمین خورده آب  
آنکه گذشت از تو و غیره گزید  
نور بداد ابله و ظلمت خرید  
خاک سیه بستد و گوهر فروخت  
و آنکه بشد بردگری دیده دوخت

ومن هنا قال (ع) معرفتی بالنورانية معرفة الله تعالى : واطلق عليه (ع) فصل  
يوم القضاء في دعاء ليلة العرفة من جهة انه (ع) ميزان كل شيء، وصورة حضرت العمائم  
الفاصلة بين حضرتي القضاء الجمعي الاحدى الوجودى والقدر العلمى ومن لسانه (ع)  
قیل أيضاً :

وانى وان كنت ابن آدم صورة  
فلى فيه معنى شاهد بابوتى  
مثنوى :

در بیان نایب جمال حال او  
خود جهان آن يك كس است و آن مه است  
هر دو عالم چیست؟ عکس خال او  
هر ستاره بر فلک جزو مه است  
خود جهان آن يك كس است و باقیان  
جمله اتباع و طفیلند ای فلان  
او جهان کاملست و مفرد است  
نسخه کل وجود او را بدست

و يظهر من هذا ان وزن الأفعال و الأعمال مع انها اعراض غير قابلة للنقل و  
الانتقال؛ باعتبار وجود روح الولاية الكليته الالهية (والتخلق باخلاق الانسان الكامل العلوى  
الاعلامى الذى خلقه خلق الله تعالى) فى نفس فاعلها و ظهور انار النورانية بحبه و التمسك  
بجبل متين و لايته فيها و صيرورة ذلك سبباً لارتقامها الى اعلى عالمين و جود القرآنى  
الجبروتى الالهى بمقتضى قوله تعالى شانه اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه  
او ظهور انار الظلمة و الكدورة ببعضه او عدم التشبث بذيل و لايته فيها و صيرورته سبباً  
لتسفلها و نزولها الى اسفل السافلين و جود الفرقانى الناسوتى و باطن نشأة الطبيعة و هاوية

المادة وارتفاع تلك الانوار والانار من حضيض ناسوت البدن الى ذروة ملكوت النفس  
 الفاعلة لتلك الاعمال والافعال بحكم تعاكس الايجابى والاعدادى بينهما وتجاذبها للنفس  
 الى احد الجانبين؛ بمنزلة ميزان ذى كفتين اما الى جانب الاعلى من دار النعيم وجنة الخلد  
 وملك لا يبلى بقدر ما فيها من تلك الجهات النورانية والامتعة الاخرى وبالباقي ان كانت  
 من المقربين او من اصحاب اليمين او كانت طينته من عليين، واما الى جانب الدرك الاسفل  
 من ميزان الجحيم بقدر ما فيها من تلك الجهات الظلمانية والامتعة الفاسدة الفانية ان  
 كانت من اصحاب الشمال و كانت طينته من سجين من جهة رجوع كل شئى الى اصله و  
 انجذابه الى جنسه  
 مثنوى :

ناريان مر ناربانرا جاذبند	نوريان مر نوربان را طالبند
كفران چون جنس سجين آمدند	سجين دنيار اخوش آئين آمدند
انباء چون جنس عليين بدند	سوى عليين بجان و دل شدند

فتبين مما حققناه ان ميزان الاعمال بل ميزان كل شئى من ذى المقائيس و الاكيال  
 هو الانسان الكامل الختمى (ص) واليه يرجع جميع ما ذكر فى تفسير الميزان المذكور فى  
 الكتاب التدوينى القرانى باعتبار حقيقته و روحه مثل ماورد من تفسيره بالعدل التام  
 الكامل الالهى الذى به ينال كل ذى حق حقه ويصل الى كماله المترقب له لا جيل كونه  
 خليفة الله و وجوب كون الخليفة واجداً لصفات المستخلف عنه  
 مثنوى :

شير مردانند در عالم مدد	آن زمان كافغان مظلومان رسد
بانك مظلومان زهر سوبشنوند	آن طرف چون رحمت حق ميدوند
آن ستونهای خلمهای جهنم	آن طبيبان مرضهای نهان
محض مهر و داوری و رحمتند	همچو حق بيعلت و بی رشوتند

و مثل ما قيل مقتبساً عماورد عن مشكوة الحكمة ومصباح المعرفة من ان ذلك  
 الميزان هو العقل التام الكامل والادراك الصحيح الصريح المحيط بجميع الاشياء و

حقايقها القرآنية ورقائقها الفرقانية بحيث لا يشذعن حيطته شئ في الارض ولا في السماء ولا يعزب عنه متقال ذرة من ذرات الهباء ، وان احدى كفتي هذا الميزان حقايق الاشياء مطلقا بجميع مراتبها في الوجود العيني حتى الافعال والاعمال والاقوال ، و الكفة الاخرى ظهورها في المجلى الاتم الاكمل والموطن الرفيع الاعلى باعتبار كونه حقيقة الواقع وكبد الاعيان وحقاق نفس الامر الذي صدقية كلشئى وحقيقته باعتبار مطابقته او مطابقته معه بل من جهة كونه حقيقة كلشئى لاتحاد العاقل بالمعقول و المدرك بالمدرک . ورجوع ذلك الى ميزانية الانسان الكامل لجميع الاشياء من جهة كونه عقلة التام الكامل صورة عقل الله الجمعى القضائى الاحدى الذى لا يعادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فهو النفس الامر الحقيقى وحقاق الواقع وكبد الاعيان الذى به يتمز الصدق من الكذب والحق من الباطل .

مشئوى :

چشم آدم کو بنور پاک دید      جان و سر نامها گشتش پدید  
چون ملک انوار حق از وی بتافت      در سجود افتاد و در خدمت شتافت

و مثل ما قيل : ان هذا الميزان هو ميزان الاعمال ، وان وزنها في عالم البرزخ و نشأة الملكوت و دار الاخرة باعتبار انها في يوم الزرع و نشأة الناسوت و دار الدنيا تصير سببا لحصول الملكات الجوهرية و الادراكات الذاتية المتحدة مع حقيقة النفس لقاعدة الحركة الجوهرية و اتحاد العاقل بالمعقول ثم تصير تلك الملكات و الادراكات في يوم الحصاد و نشأة الملكوت و دار العقبى جهات فاعلية النفس و انشائها للصور الملكوتية المناسبة معها و ظهورها بتلك الصور القابلة لان توزن بالموازن الدهرية الملكوتية اما بوزن نفس تلك الصور بالمعنى المناسب لوزنها في ذلك العالم او من جهة ملاحظة آثارها النورانية و الظلامانية او مقدار تاثيرها في وجود النفس و هويتها مثل ان تلك المدركات و الملكات ان كانت من جنس الحركات و المدركات الصورية و المتقدرات الخيالية تصير النفس منتكسة الرأس منغمرة الوجود في ظلمات متركمة بعضها فوق بعض فيرجح سيئاتها على حسناتها فتدخل في نار الجحيم و تصير ذات غصة و عذاب اليم . وان كانت من جنس الحقايق النورية العقلية و المدركات الالهية و المعارف الربانية تصير فرحانة مسرورة بنور الله و

غفرانه منعمسة في الانوار الجبروتية و ابحر رحمته مرتقية الى اعلى مراتب الكمال و  
الجمال مشاهدة بوجه الله المبدء المتعال .

مشنوی :

این بخاک اندر شد و کل خاک شد  
و این نمک اندر شد و کل پاک شد  
و یقرب من هذا ما فيل ان میزان کل انسان هو صحيفة نفسه وذاته التي هي عين  
مدركاته وملكاته المشتملة على كفتي حسناته و سيئاته الموزونة كل منها بمعادلاته و  
مقابلاته و اوزن الاعمال و الافعال باعتبار وزن صحائف افعاله و نياته و اوزن مخترعاته و منشآت  
كما قال تقدست اسمائه وصفاته و كل انسان الزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم  
القيمة كتاباً يلقيه منشوراً . و ارجوع هذا الوجه الذي قبله الى الانسان الكامل من جهة انه  
بحكم اتسكهم في النفوس و ارواحكم في الارواح و اجسادكم في الاجساد اصل جميع  
النفوس و الارواح الجزئية و الكلية و هو نفس الله القائمة بالسنن و روح الارواح و عقل العقول  
فهو حقيقة تلك الصحف النفسية و الارواح الجبروتية و الملكوتية و منشآت عين منشآت  
لكن مع حفظ تقدس ذاته و تنزه جهاته

مشنوی :

مرتبہ ی انسان بدست اولیا	صبغة چون حیوان شناسش ای کیا
بنده خود خواند احمد در رشاد	جمله عالم را بخوان قلبا عباد
عقل عقلمند اولیاء و عقلها	بسر مثال اشتران تسا انتہاء

سنائی

روشن آن بدری کہ کمتر منزلش عالم بود  
خرم آن صدری کہ ذاتش قبله اعظم بود  
این جهان آثار او دارد از آن دلبر شده است

و ان جهان انوار او دارد از آن خرم بود  
و مثل ما ذکرناه فی بعض مسفوراتنا بعد ما فسرنا المیزان بمیزان الظاهر  
و الباطن و میزان الباطن بمیزان الاعمال بقولنا اذا جاء يوم العرض الاکبر و جمع الشمس

و القمر ورأى الانسان يومئذ ما تقدم وتاخر، وضع ميزان ملكوتي في وعاء الدهر مشتمل على كفتين عرضها كعرض السموات والارض احديهما وهى اليمنى، فى الدهر الايمن الاعلى وهى صورة العقل الكلى والنفس الكلية الالهية المنطوية فيهما بوحدتهما الوجودية جميع الارواح. أو النفوس الكلية و الجزئية والاخرى وهى اليسرى؛ فى الدهر الايسر الاسفل: وهى حقيقة القوة الوهمية الشيطانية المشتملة على جميع رقايقها الجبئية والطاغوتية فتوزن به اعمال العباد بامر الرب الذى لبالمرصاد، فتسرى النفس حينئذ كلما عملته من خير وشر محضاً فكل عمل يكون اصله من سدرة منتهى العقل الكلى وعرقه من كلمة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء؛ النفس الكلية يحن اليهما ويتصل بهما ... وكل عمل يكون اصله من شيطان الوهم وعرقه من شجرة خبيثة اجثت من فوق الارض مالها من قرار؛ سلطان الخيال ينجذب اليهما. فان كان الغالب وزن الاعمال الصالحة يتبعها النفس فى الانجذاب الى ذلك العالم الاعلى والاتصال بالسعادة القصوى فتدخل حظيرة القدس وجنة الماوى فتسرى فى جنات نعيم الذات والصفات والافعال مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ... وان كان الغالب وزن افعال السيئة تجذبها الى دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار فتدخلها فى نيران السقر لراحة للبشر لا تبقى ولا تذر وتذيقها من العذاب الاكبر انتهى .

ورجوع هذا الوجه الى الميزان الكمالى الانسانى الختمى لاجل ان مرادنا من العقل الكلى والنفس الكلية؛ عقل الانسان الكامل الختمى ونفسه المقدسة الشريفة من جهة انه ختام معراجى التركيب والتحليل، وغاية كمال الجلاء والاستجلاء، و تمام قوسى النزول والصعود، وكونه باب الابواب لحشر الكل والسير الى الله تعالى وملكوته الاسنى والاتصال بالرفيق الاعلى والحظ الاثم الاوفى المناسب لجعله ميزاناً للنشأة العقبى و لو كان المراد منهما العقل الاول اورب النوع الانسانى والنفس الكلية البادية فرجوعه اليه ثابت ايضاً لما ثبت فى مقامه من اتحاد العقول و النفوس الباديات مع العقول والنفوس الصاعدات الكليات لاجل اتصال مراتب قوس نزول الوجود مع قوس صعوده اتصالاً اتحادياً بحسب الحقيقة من جهة وحدة فعل الله السارى فى الذرارى وامره الذى هى صورة

ذاته بحکم وما امرنا الاواحدة  
مثنوی:

جان گرگان و سگان از هم جداست  
جمع گفتم جانهاشان من باسم  
همچو آن يك نور خورشید سما  
ليك يك باشد همه انوارشان  
متحد جانهای شیران خداست  
کان یکی صد جان بود نسبت بجسم  
صد بود نسبت بصحن خانها  
چونکه برگیری تو دیواراز میان

و جعل احدی الکفتین؛ الحقيقة الشیطانية من جهة انها مظهر اسم المضل  
الذی هو من مدنة اسم الله الاعظم الجامع لجميع الاسماء الذی ذاک المیزان الختمی  
الانسانی مظهره و صورته

شبستری :

در آخر «گشت پیدا ذات آدم  
نه آخر؛ علت غائیسی بآخر  
طفیل ذات او شد هر دو عالم  
همی گردد بذات خویش ظاهر»

الی قوله

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما  
که هستی صورت عکس مسمی  
و کذا ما قیل بعد تفسیر المیزان بمیزان الاعمال ایضا من ان وزن الاعمال  
القلیة و القالیة؛ باعتبار الصورة الدهریة الملکوتیة والوجود القرآنی الذی لها فی  
وعاء الدهر و حضرة الملکوت الاعلی و الاسفل بل فی جمیع العوالم الکلیة و النشات  
الا لهیة من جهة ان کلما فی العالم الادنی ظلال و عکوس لما فی العالم الاعلی  
کما قیل فی الفارسیة :

چرخ با این اختران؛ نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر بر نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

و ان لكل موجود مادی زمانی قبل وجوده بهذا الوجود الکوئی اطواراً من

الكون و التحقق و انواعاً من الوجود و الحصول في العوالم الكليّة الالهية السّمتى كلها  
مرامى جمال الله و جلاله ، فكذلك للاعمال و الافعال الانسانية قبل و جـ ودها في نشأة  
الطبيعة ظهورات في عوالم كلية و بروزات في نشأة الالهية من حضرة الاعيان الثابتة و  
حضرته القضاء العقلي و القدر النفسى و عالم المثل النزولى بوجه يناسب و جـ ودها فيها  
ثم اذا نزلت في هذا العالم و ظهرت بصورة الفرق و الفتح بعد ما كانت موجودة بنحو  
الجمع و الرتق ترفعت الى مامنه بدئت فتظهر في القوس الصعودى بصور مشابهة لصورها  
النزولية لابعين تلك الصور من جهة ان مدارج الوجود دورية و لا تكرر في التجلى الاحدى  
الالهى .

و للحقيقة الميزانيتة ايضاً ظهورات مختلفة و بروزات متفاوتة في تلك العوالم  
و النشآت بصور مناسبة لظهورها فيها فهى اى الاعمال و الافعال القلبية و القالبية بل  
الاقوال ايضاً بحكم ان السمع و البصر و الفؤاد كل او لئك كان عنه مسئولاً باعتبار  
ظهورها في كل واحد منها ؛ توّزن بما ظهر و تحقق فيه من افراد حقيقة الميزان : فهى  
في عالم البرزخ و نشأة القيامه توّزن باعتبار صورها الدهرية و وجودها الملكوتى الذى  
هى بحسب هذا الوجود ثابتة مجتمعة في وعاء الدهر بالموازين الدهرية الملكوتية ،  
و في عالم الجبروت توّزن بفردتها الجبروتى ، وهكذا في حضرة اللاهوت ...  
و رجوع هذا الوجه الى الانسان الكامل من جهة ثابت بالبرهان النير العرشى  
و حكم العقل المضاعف من ان جميع ما فى العوالم الوجودية الالهية من الطولية و  
العرضية ظلال و افياء للحقيقة الانسانية الكمالية المختمة و هى ظل الله تعالى  
مثنوى :

سجده اشباح در تائير اوست	جمله ارواح در تدبير اوست
سجده آرد پيش آن درى باي جود	صدهزاران بحر و ماهى در وجود
	ايضاً :
عقل و جان خالق را سلطان توئى	عقل جان و جان جان اى جان توئى
كل موجودات در فرم سان تست	عقل كل سر گشته و حيران تست



و ان وزن الاعمال انما هو من جهة ظهور كمالات تلك الحقيقة الالهية فى نفس فاعلموا ظهور انوار ولايتها فيها او ظهور آثارها و انوارها فى حقايقها الملكوتية و عدم ظهورها فيها لان هذا المعنى هو المناسب لوزن تلك الحقايق الملكوتية بالموازن الدهرية الالهية فى الحقيقة احدى كفتى ذلك الميزان حقيقة الانسان الكامل الختمى العلوى (ع) باعتبار مرتبتها الجمعية الكمالية المحيطة بجميع العوالم والنشآت، والجماعة لجميع حقايقها و رقايقها، والكفة الاخرى هى النفس التى يراد وزنها فيوزن حظها من الكمالات اللاهوتية بمقدار احتظاتها من تلك الكمالات، وحظها من الكمالات الجبروتية بمقدار احتظاتها منها و عدم حظها منها بعدم احتظاتها من تلك الكمالات وهكذا بالنسبة الى سائر العوالم والنشآت ... و قريب من هذا ما قيل :

ان هذا الميزان هو بعينه عالم الملكوت ونشأة البرزخ و القيامة الكبرى التى هى صحيفة دهرية ملكوتية مشتملة على جميع متشتمات عالم الزمان والمكان و دار الحركة و التجدد التى من جماتها الاعمال و الافعال الانسانية بنحو الوحدة و السزاجة، و ان وزن الاعمال فيها باعتبار انها يوم تبلى السرائر، و ان الاعمال و غيرها تظهر فيها بصورها و حقايقها الملكوتية و ما عليها من النورانية و الظلمانية بحسب كمال فاعلمها و نقصانها و صفاء ضميره و كدورته و وزنه كل منهما بمقابله. و رجوع هذا الوجه الى الانسان الكامل من اجل انه ملكوت كل شىء وهو باطن القيمة و حقيقتها و معاد الخلاق و غايتها وهو يمين الله الذى السموات مطويات يمينه و لانه قطب رحى الوجود و مركز دائرة التوحيد و الشهود الذى به يتحقق الفناء التام و المحو و الطمس و المحق المطلق و ظهور الحق بالقهارية المطلقة و الاحدية التامة فى القيمة الصغرى و الوسطى و العظمى والكبرى ولذلك سمي الامام الثانى عشر بالقائم و جعل من اشراط الساعة

مشئوى :

مردده را زایشان حیاتست و نما	هین کسه اسرافیل وقتند اولیا
بر جهد ز آوازشان اندر کفن	جانهای مرده اندر گسور تن
زنده کردن کار آواز خداست	گوید این آواز آواها خداست

ما بمردیم و بکلی کاستیم	بانک حق آمد همه بر خاستیم
بانک حق اندر حجاب و بی حجب	آن دهد کوداد مریم راز جیب
ای فنانان نیست کرده زبر پوست	باز گردید از عدم ز آواز دوست
این همه آواها از شه بود	گر چه از حلقوم عبد الله بود

و با لجمله کل ما ذکر فی تفسیر المیزان و تأویله مما نقل او لم ینقل لیس بخارج عن دائرة میزانیة الانسان الكامل فلذلك لم یفسره المصنف قده الابہ و بالمنطق الذی هو من شروق شمس هویتہ و انوار ولایتہ لما تقرر فی مقامہ من انتهاء جمیع العلوم سیما العلوم الحقیقیة الی الانبیاء و الاولیاء سیما خاتم الاولیاء و قطب الموحدین العلی الاعلی علیه الاف التحیة و الثناء... هذا تمام الکلام و تحقیق المرام فی بیان معنی المیزان المذكور فی الکتاب بما یلیق بالمقام معرعاية الاختصار...

و اما بیان اشتماله علی الکفتین و العمود و اللسان ففی الانسان الكامل فکفته باعتبار برزخیتہ بین بحرئ الوجوب و الامکان و طرازیتہ لعالم الامر و الخلق و الجمع و الفرق و حضرتی الظهور و البطون و مجالی النور و الظلمة بمقتضی قوله تقدست اسمائه مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان

#### مثنوی

اهل نار و اهل نور آمیخته	در میانشان کوه قاف انگیخته
اهل نار و نور با هم در میان	در میانشان بحر ژرفی بیکران
همچو در کان خاک و زر، کرد اختلاط	در میانشان صد بیابان و رباط
همچنانکه عقل در درو شبه	مختلط چون میهمان یکشبه
بحر تلخ و بحر شیرین همعنان	در میانشان برزخ لایبغیان

و من جهة تخمیر طینتہ یدی الله تعالی اربعین صباحاً و مظهریتہ اصفات الجلال و الجمال و الکمال، و للاسماء التشبیہیة و التنزیہیة و اللطفیة، و القهریة و ایصاله مظاهر تلك الاسماء و الصفات الی کما اها الذی خلقت لاجله فی احدى الکفتین توزن مظاهر اللطف و الجمال، و بالآخری مظاهر القهر و الجلال. و من جهة کونه بدو دائرة الوجود

و ختمها و جمعه بين قوسى تلك الدائرة و كونه ميزانا لكل واحد منهما كما قيل:

دوسر خط حلقه هستى  
بحقیقت بهم نوسویوستی

او من جهة عقليه النظرى و العملى ، و قوته العمالة و العلامة

و اما عموده الرابط بين الكفتين فهى تجليات الاسماء الاولى الذاتية التى هى مفاتيح غيب مغيب الوجود و الفيوضات الواردة من هذه الاسماء و سائر الاسماء و الصفات التى هى سدنة تلك الاسماء على قلبه الكلى الجمعى الاحدى الذى هو قلب جميع العوالم الامكانية و الحضرات الوجودية من جهة كونه مستوى الرحمة الرحمانية و الرحيمية الوجودية و المجلى الاتم الكامل للحضرة الالهية بحكم ما وسعنى ارضى و لاسمانى و بل وسعنى قلب عبدى المومن التقى التقى  
مثنوى:

گفت پیغمبر که فرموده حق است  
من نكنجم هيچ در بالا و پست  
در زمين و آسمان و عرش نيز  
من نكنجم اين يقين دان اى عزيز  
در دل مومن بكنجم اى عجب  
گر مرا جوئى در آن دلها طلب  
جامه

بتى كز حسن در عالم نميگنجد عجب دارم

که دائم در دل تنگم چگونه خانمان سازد  
و من جهة حدائقه الباكورة التى ذاق عنها الروح القدس فى الجنان

الصاقورة

مثنوى

چون معلم بود عقلش ز ابتدا  
بعد از آن شد عقل شاگردى و را  
و اما لسانه فهو التعین الاول و مقام جمع الجمع و حقيقة الحقایق و الاحدية  
الذاتية التى تلك الحقيقة الكلية الكمالية صورته و ظلّه بحكم الم ترا لى ربك كيف هد الظل

مثنوى

كيف مد الظل که نقش اولیاست  
عکس مه رویان بستان خداست  
سایه یزدان بود بنده خدا  
مرده عالم بود زنده خدایا

و اما فى المنطق فكفتاه مبحث التصورات و التصديقات و اشتمال كل منهما على البحث عن المواد و البحث عن الصورة، وعموده البديهيات و الضروريات و المعلومات التصورية و التصديقية . و قيل هو قوة الفكرية و حركاتها بوجه و العقل بالفعل بوجه آخر.. ولسانه العقل القدسى المسمى فى لسانهم بالعقل الفعال المفيض للصور القدسية و النتائج الفكرية بحول الله المتعال و قوته على النفس الانسانية و عقله القرآنى المسمى بالعقل المستفاد لما ثبت فى مقامه من ان الافكار معدات لحصول النتائج و ان لا موثر فى الوجود الا الله و امره النافذ وقضائه المبرم .

ثم ان وجه اختيار هاتين نعمتين من بين النعم الالهية لاجل ان غرضه (قده) ذكر جلال نعم الله تعالى و عظيم مواهبه الواصلة اليها ولا ريب فى ان من اعظم النعم الالهية و المواهب الربانية على الانسان تعليمه البيان و مقارنة كتاب نفسه مع علم الميزان لان بالاول الذى هو صورة ذاته و فصل حقيقته يصير قابلا لحمل الامانة العظمى الالهية و الخلافة الكبرى الاسمائية ، و بالثانى يصير معصوما عن الخطاء فى الافكار فيتعلى بالصور القدسية و يتصل بعالم الانوار فيكون اعطاء هاتين نعمتين بمنزلة اعطاء جميع النعم الالهية و المواهب الربانية . هذا بناء على ان يكون المراد من الميزان المنطق و اما لو كان المراد به الانسان الكامل فوجه اختياره كونه الواسطة الوجودية فى افادة تلك النعم الجليلة و افاضة تلك المواهب السنية بل هو اصلها و تمامها و به كمالها و قوامها، او من جهة كونه اصل جميع النفوس و الارواح؛ و انعكاس كل ما يصل الى قلبه النقى النقى من الافاضات و المواهب الربانية التى من خطايرها مقارنة الكتاب الالهاى مع نفسه المقدسه الكاملة الى كافة الاظلة و الاشباح ، مع ان الحمد المذكور فى الكتاب كان بلسان الانسان الكامل من جهة ان مصنف الكتاب من ورتنه و اغصان شجرته بحكم «العلماء و رثة الانبياء»، او لما اشرنا اليه سابقاً من ان كل حامد ينبغي ان يقصد عند حمده لبارء الكل ما حمد به ذاته المقدسة الوجودية ، او حمده به الانسان الكامل الختمى الذى هو صورة ذاته بجميع السنة الحمد و آياته من جهة كون ذلك القسط من الحمد الذى هو الحمد الجامع لجميع انواعه و آدابه هو اللائق بحضرتة و جنابه ، ولان فيما ذكره (قده) حمد

ذاك المظهر الاعظم و المجلى الاتم الذى لا يتحقق اداء حمد بارء النسم وجاعل النور  
و الظلم الا بحمده وشكره بما افاد وانعم

### مثنوى

شكر كن مرشكران را بنده باش      پيش ايشان بنده شو پاينده باش  
خدمت من طاعت و حمد خداست      تا نپندارى كه حق از من جداست  
ففيما صنعه «قدس سره» تعليم للسالكين وارشاد للناسكين ان يشفعواحمد الحق  
تعالى بحمدالانسان الكامل لماذا ذكر من النكات و الدلائل كما شفيع تقدست اسمائه ذكره  
بخلقه بقوله: الرحمن خلق الانسان ليعلم انه صدر جريدة الامكان و اصل عوالم الغيب  
والعيان والله الموفق والمستعان ..

ص ١

قوله ان اريد بالكتاب الخ

قد تبين مما اصلناه في تحقيق معنى الميزان وحقيقته من وضع الالفاظ للمعاني  
العامة ان لفظ الكتاب موضوع لكل ما ينتقش فيه الشئ سواء كان من القراطيس والالواح  
الظاهرية او من الالواح والصحائف المعنوية: من صحائف الاذهان العاليه والسافلة او من  
مجالى الاكوان الوجودية والاعيان الخارجية وعلى الاخير كانت من المجردات الامرية  
او من المكونات الخلقية وسواء كان نقشه من الارقام والحروف الكونية والالفاظ والكلمات  
الظاهرية او من الارقام والنقوش المعنوية الالهية والحروف العاليات البسيطة اللاهوتية  
او الكلمات التامات الجبروتية الابداعية او الايات المحكمات الملكوتية الانشائية والزر  
والبينات و اخر متشابهات الناسوتية الاختراعية والتكوينية . وعلم من هذا : ان اول  
الكتب القرآنية الالهية الذى هو اصل جميع الكتب الاصلية الكلية ومبده تمام الصحائف  
الالهية والالواح الحقيقية والخلقية؛ انما هو حضرة الاحدية الذاتية ومرتبة التعين الاول  
المعبر عنها عندهم بمقام جمع الجمع واصل الجمع وحقيقة الحقايق وبرزخ البرازخ  
الاکبر ومحتد التعينات والحقيقة المحمدية والطامة الكبرى ومقام اودانى والافق الاعلى  
من جهة ان ذلك المشهد الجمعى الاحدى الالهى اول المجالى الغيبية الوجودية لحقايق  
آيات الله تعالى وبدايع حكمته المستجنة فى غيب مغيب ذاته وحقيقته والمستكنة فى عنقاء

مغرب وجوده وهويته وهو مرتبة العلم الاحدى الذاتى الجمعى القضائى الذى هو بوحدته الحقه الحقيقية عقل بسيط اجمالى قرآنى للحق تعالى بالنسبة الى جميع الحقايق الالهية والاسمائية والصفاتية ومظاهرها الامكانية ورقايقها الاكوانية: جزئها وكليها، صغيرها وكبيرها، رطبها ويابسها درتها وذرتها بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الاحصاها، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء . وفى هذه المرتبة يشاهد الحق ذاته بذاته ويشاهد كمالات ذاته بتبع شهود ذاته شهوداً احدثياً جميعاً بسيطاً سازجاً منزهاً عن كثرة التعينات وتعدد مفاهيم الاسماء والصفات . كما قيل :

دى عشق نشان بسى نشانى ميگفت

اسرار كمال جاودانى ميگفت

اوصاف جمال خوشتن بى من و تو

باخود بزبان بى زبانى مى گفت

وليس وراء عبادانها قرية ولا يسبقها مجلى ولا مرتبة اذوراتها مرتبة غيب الغيوب ومقام صرف الهوية المغربية الوجودية التى لا اسم له ولا رسم له ولا نعت له ولا وصف له وليس عنه خبر ولا عبارة ولا يمكن اليه الايماء والاشارة بل هو كما قيل :

عنقا شكار كس نشود دام باز چين

كايں جاهميشه باد بدست است دام را

وثانى الكتب الالهية حضرت الواحديّة والتعين الثانى التى هى بعد تلك المرتبة ويعبر عنها بمقام الجمع والحضرة العمائيه والبرزخية الثانية ومقام قاب قوسين والرحمة الوصفية والحقيقة المحمدية البيضاء ونحوها من الالقاب وهى المجلى الثانى للحروف البسيطة الالهية والكلمات النامات الربانية والنقوش والارقام العاليات الصمدانية التى كتبها يدى الرحمن بالرحمة الذاتية والصفاتية فى تلك الصحيفة النورية الوجودية بالقيض الاقدس والتجلى الاعلى النفس بالنكاح الاول الاسمائى لباعث رقيقة حبية وجاذبة عشقية بين مفاتيح اول غيب الهوية الذاتية والحقايق الاسمائية والصفاتية والاعيان الثابتة الامكانية لطلب شهود كمال الجلاء ونهاية الاستجلاء وفيهذه المرتبة يظهر مفاهيم الاسماء والصفات

ورقاتها المسماة بالماهيات والاعيان الثابتات وفيها يشاهد الحق تعالى ذاته بصور اسمائه وصفاته شهوداً علمياً قديراً تفصيلياً احاطياً بكل شيء ودررة وذررة وفيها جاءت الكثرة ماشئت وكم شئت . كما قيل :

الواحدية مظهر للذات  
الكل فيها واحد متكرر  
فهي العبارة عن حقيقة كثرة  
يبدا ومجمعه لفرق صفات  
فاجب لكثرة واحد بالذات  
في وحدة من غير ما اشتاتي  
ومن جهة ان تلك المرتبة اى الواحدية اصل جميع الكتب الالهية والكونية التي  
بعدها ومنشأها وتامها سميت بام الكتاب الاكبر ايعاء الى انها مبدء ما بطن وما ظهر .  
كما قيل :

آندم كه زهر دو كون آتار نبود

برلوح وجود نقش اغيار نبود

معشوقه و عشق وما بهم ميبوديم

در گوشه خلوتى كه اغيار نبود

و قال المولوى المعنوى فى كتابه المشنوى:

منسبط بوديم بك گوهر همه	بى سرو بى بابديم آن سر همه
يك كهر بوديم هم چون آفتاب	بى كره بوديم صافى هم چو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سايمه اى كنكره
كنكره ويران كنيد از منجنيق	تارود فرق از ميان اين فربق

والمرتبة الثالثة من مراتب الكتب الالهية مرتبة تجلى الحق تعالى بالتجلى الابدائى والفيض المقدس والرحمة العامة الامتنانية الوجودية و كلمة كن الوجودية و المشية السارية والرحمة الواسعة والنفس الرحمانى والحق المخلوق به لاطهار ما كمن فى غيب هويته واستتر فى مكن علمه واختفى فى كنز مخفى ذاته وفيهذه المرتبه يظهر الحق تعالى بصور اسمائه وصفاته ظهوراً عينياً خارجياً ويبرز ما بطن فى غيب وجوده واستتر تحت اشعة شمس هويته من النقوش العلميه والحروف البسيطة العالية و الارقام الالهية

المسطورة في مرتبتى الاحدية والواحدية وكتابى الجمع والتفصيل فى صفحتى الافاق  
والانفس وقوسى النزول والصعود لكل ماله قابلية الوجود العيني و الظهور الخارجى  
بائتكا حات الاربع: الروحانى والطبيعى الملكوتى والعنصرى السفلى و الجمعى الاحدى  
بى حيث يظهر بهذا الظهور لنفسه وغيره و يترتب عليه الانار المرغوبة منه على مراتب الاشياء  
فى الوجود و درجاتها فى البروز والظهور . كما قيل :

پرتو حسن او چو پيدا شد      عالم اندر نفس هو پيدا شد  
وام کرد از جمال او نظرى      حسن رويش بدید و شیدا شد

والى هذا الظهور والكمال المسطور اشارة المنصور بقوله :

ايكه در ظاهر مظاهر آشكارا کرده      سر پنهان هويت را هويدا کرده  
تا بود در واحدیت مرا حدرافتح باب      از تجلى اول مفتاح اسما کرده  
تا «ويدا از الف گردد حروف عاليات      خود الف را از تجلى دوم ، «با» کرده  
در مجالى جلوه داده آفتاب ذات را      زو همه ذرات ذريات پيدا کرده  
انصداع جمع وشعب وصدع برهم بسته اى      تا چنان ظاهر شود گنجى كه اخفا کرده  
اولا از فيض اقدس قابليات وجود      داده اى و از فيض مقدس بندل آلا کرده  
تا نباشد جز تو مشهودى چو واحد در عدد      مرا حد را سارى اندر كل اشيا کرده  
در ميان ظاهرو باطن فكندى وصلتى      نام ايشان ظاهراً مجنون و ليلا کرده  
عشق را از سر منظورى وجه ناظرى      گاه وامق خوانده نامش گاه عذرا کرده

وهذا الكتاب الجمعى الالهى والخطاب المحكم المبرم الذى لا يغادر صغيرة ولا  
كبيرة الا احصاها شاكلة سابقته فى الكلية والاحاطة والتمامية والاصالة ويعبر عنه بالكتاب  
التكوينى نظرا الى حصوله بكلمة كن الوجودية التكوينية التى هى اول كلمة شق اسماع  
الممكنات بمقتضى قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له ~~كن~~ فيكون  
بل هو نفس تلك الكلمة النورية الوجودية والنفس الرحمانى الذى هو بازاء النفس الانسانى  
وبانبساطه وسريانه فى مقارع الكلمات الوجودية ومخارج حروف النشآت الخلقية و  
الامرية التى هى بازاء الحروف الثمانية والعشرين من حروف التهجى و منازل القمر



اوبعدحروف الحمد لله رب العالمين يظهر الحقايق الامكانية والشئون الالهية والمكونات  
الاسمائية، كما قيل :

تعالی الله قدیمی کو بیکنم  
جهان خلق و امر اینجایکی شد  
کند آغاز و انجام دو عالم  
یکی بسیار و بسیار اندکی شد  
وقبل ايضاً :

چون درخشید آفتاب رحمت رحمانیت

مطلعش از قبه عرش معلا کرده ای

روز آخر گشته و ما را شبستان تیره بود

ناکهان عالم پراز خورشید رخشا کرده ای

و قدیمی بالکتاب التکوینی مايقابل التدوینی مطلقاً ای ماليس بين الدفتين

فیشمل مرتبتی الاحدية والواحدية، وقد يطلق على مايقابل الابداعي و يجعل وسطاً  
بينه وبين التدوینی التشريعی فلايشمل الاعالم المواد ودار الحركات وهذا الكتاب المستطاب  
وانكان من حيث اصله وحقيقته احدية الذات فردانی النعت و الوصف بمقتضى قوله  
وما امرنا الا واحدة الا انه لكونه رفيع الدرجات ذا العرش المجيد فعلاً لمايريد  
مشملاً على مراتب كثيرة وظهورات متفنه كلها كتب ربوية و صحائف الهية، هي من  
حيث جزئياتها و فروعها خارجة عن الحد والعد والحصر والضبط كما قال تقدست اسمائه:  
قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي (الايه)  
بل جميع ذرات العالم تصنيف الله و كتاب ذاته و مجالي آياته كما قيل :

بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهر چون حروف است

مراتب جمله آیات و وقوف است

زوی هر عالمی چون سوره خاص یکی چون فاتحه و ان دیگر اخلاص

ايضاً

هر ورقی دفترست معرفت کردگار

برك درختان سبز در نظر هوشيار

لكنها من حيث كلياتها و اصولها تنقسم الى كتب كلية و صحائف  
 اصلية منها تقسيمها الى الافاقى و الانفسى اخذاً عن قوله تعالى سنريهم آياتنا  
 فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقد يسمى الاول بالفرقانى  
 التفصيلى نظراً الى تفصيل آياته و تعدد زبره و بيناته و الثانى بالقرآنى الاجمالى من جهة  
 احدية جهاته و بساطة ذاته و جمعية وجوده و كمالاته كما اشار اليه كتاب الله الاكبر و سره  
 المضر المستتر ختم الاولياء و سيد الاصفياء بقوله عليه السلام :

اتزعم انك جرم صغير      وفيك انطوى العالم الاكبر  
 وانت الكتاب المين الذى      باحرفه يظهر المضر

ووجه تسمية الثانى بالانفسى ظاهر لانها نسبة الى كتاب النفوس و صحائف  
 الارواح التى كل واحدة منها لكونها بسيطة الحقيقة هى كل الاشياء التى دونها . وتمامها  
 كتاب جامع ربانى و كلام تام الهى قرآنى ، واما تسمية الاول بالافاقى فمن جهة ان  
 كل واحدة من الصحائف الوجودية و العوالم النزولية و الصعودية و المنشآت الطولية و  
 العرضية التى تشمل عليها تلك الصحيفة النورية الكلية الالهية بل كل ذرة من ذرات  
 وجودها؛ افق من آفاق مطالع شمس هوية الحق تعالى و طوابع كوكب درى الوجود  
 المطلق و مشرق من مشارق سبحات وجه رب الفلق و يحصل من مد سير نور نيرها فى  
 قوسى النزول و الصعود من افق وجودات تلك العوالم و مدار هوباتها ايام و شهور ربوبية  
 و سنون و اعوام الهية كلها مجالى آيات الله و منصات انوار ذاته و مظاهر اسمائه و صفاته  
 كما قيل :

جهان را سر بسر آئينه اى دان      بهر يك ذره اى صد مهر تابان  
 اگر يكقطره را دل بر شكافى      برون آيد از آن صد بحر صافى  
 بهر جزوى زخاك اربنگرى راست      هزاران آدم اندر وى هويداست  
 باعضا پشه اى هم چند پيل است      دراسما قطره اى مانند نيل است  
 درون خبه اى صد خرمن آمد      جهانى دردل يك اوزن آمد  
 به پر پشه اى در جاي جاني      درون نقطه چشم آسمانى

بدان خوردي كه آمد حبه دل خداوند دو عالم راست منزل  
 نم ان كل واحد من هذين الكتابين مشتمل على كتب اخرى اصلية كلية وينقسم  
 الى اقسام عديدة اولية مثل ان الكتاب الافاقى مشتمل:

على الكتاب الجبروتى العقلى الالهى المسمى بام الكتاب وفصل الخطاب وهو  
 العقل الاول والممكن الاشراف الاقرب بل جملة العقول الكلية التى كلها نور واحد و  
 شىء فارد وتسمى طولياتها بالجبروت الاعلى والقضاء الاجمالى الوجودى و عرضياتها  
 بالجبروت الاسفل والقضاء التفصيلى نظراً الى انها لبساطة حقايقها و سزاجة هو ياتها  
 واحدية ذاتها مشتملة على جميع الاحرف البسيطة الوجودية والكلمات التامات الالهية  
 وكمالات الحقايق الامكانية بنحو الجمع والوحدة والرنق والاجمال ويسمى ذلك المجلى  
 الاتم والمشهد الارفع الاكرم بالقلم الاعلى وكتاب الختم والقضاء من جهه فعاليتها و  
 وساطته فى افاضة كمالات مادونه وتسطيره ما انتقش فى كتاب وجوده و صحيفة ذاته  
 من النقوش الالهية والارقام الربوبية بنحو البساطة والاجمال والابرام فى النفوس الكلية  
 والالواح الملكوتية والصحائف الوجودية بنحو التفصيل والاحكام كما اشار اليه العطار قد  
 بلسان الرمز بقوله:

ابتداى كار سيمرغ عجب	جلوه گر بگذشت بر چين نيمه شب
در ميان چين فتاد از وي پرى	لاجرم پرشور شد هـ ر كشورى
هر كسى نقشى از آن پر بر گرفت	هر كه ديد آن نقش شورى بر گرفت
گر نكشتى نقش بر او عيان	اين همه غوغا نبودى در جهان
اينهمه آثار صنع از فر اوست	جمله نقشى از نقوش پر اوست

و على الكتاب الملكوتى الاعلاى النفسى وهى نفس الفلك الاقصى بل جملة  
 النفوس الناطقة الكلية التى لافلاك السماء ويسمى ذلك الكتاب المحكم المتين بالكتاب  
 الميين واللوح المحفوظ والقدر المصون والسر المكنون وام الكتاب التفصيلى نظراً  
 الى تفصيل حروفه، وتبين آياته ووقوفه، ومصونيتها عن التغيير والتبديل والمحو والابتن  
 كما قيل:

نفس حوت بالذات علم العالم  
صور الوجود جميعها منقوشة  
ظهرت لها الاشياء فيها عندها  
هي لوحنا المحفوظ يا ابن الادم  
فهي قابليتها بغير تكاتم  
و بسدت لها مستخفيات العالم  
مشوى :

لوح محفوظ است اورا ييشوا  
والى هذين الكتابين اشير في قوله عز اسمه : ن والقلم وما يسطرون وما انت  
بنعمة ربك بمجنون

وعلى الكتاب الملكوتي النفسى الخيالى و هي النفس المنطبعة الفلكية و يسمى  
بلوح القدر الذى ينتقش فيه ما تقدم و ما تأخر و بلوح المحو والاثبات و كتاب المحو  
والاثبات المشار اليه بقوله تقدست اسمائه يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب  
نظراً الى تقدر كلماته و تكثر جهاته و تبدل سوره و آياته و من هنا قد يعبر عنه بلوح  
التردد والبداء لان ظهور الحق بهاتين الصفتين و امثالهما انما يكون في هذا المجلى  
العلمى دون ما سبقه من الالواح الشريفة النورية .

وعلى الكتاب المسطور فى رق منشور وهو الهولى الاولى وذرة الهباء او جملة  
نشأة الطبيعة و دار الدثور و التغير و الفناء المشار اليه بقوله تقدس و تعالى و الطور  
و كتاب مسطور فى رق منشور و يسمى بسجل الكون من جهة اشتماله على الحروف  
العاليات النازلة فى السطور السفلات... و الكتاب النفسى ينقسم الى العالينى و السجينى اخذاً  
عن قوله عز شأنه كلا ان كتاب الابرار لفى عاين و ما ادريك ما عليون كتاب  
مرقوم يشهده المقر بون كلا ان كتاب الثجار لفى سجين و ما ادريك ما سجين  
كتاب مرقوم و الاول منقسم: الى اعلى عليين وهو كتاب المحمدين المصطفويين (١)  
الا عليين المرتقين من حضيض عالم الادنى الى ذروة حضرة الاحدية و مقام قاب قوسين  
او ادنى و المتصلين بجناب الحق و السرفيق الاعلى فكتاب هؤلاء القديسين هو ذات الحق  
جل شأنه و تعالى من جهة بلوغهم الى غاية مقام الفناء و الفناء عن الفناء و نهاية مقام البقاء بعد  
الفناء ، و كون الحق تعالى رب من قتله

## مثنوی :

شاه جان مر جسم را ویران کند      بعد ویرایش آبدان کند  
والی‌علین و هو کتاب الابرار المقربین و الاخيار المکرهين المرتقین من حضيض  
عالم الخلق الى اوج عالم الامر والسناء وفسر العلیون بالسماء السابعة اشارة الى ان کتاب  
اعمال هولاء الذی هو عبارة عن نفوسهم الكاملة المطمئنة يصعد بالحركة الجوهرية  
والتحول الذاتی الى ملکوت السماء وعالم الجبروت الاعلی. والسماء السابعة اماکنایة  
عن رب النوع الانسانی الذی هو مشوق هذه السماء عند بعض العرفاء او عن الروح الاعظم  
و القلم الاعلی الذی هو بمنزلة البطن السابع للانسان الكبير ای مقام الخفی والاخفی.  
و السجين من السجن بمعنى الحبس و السجینی نسبة اليه وقيل ان السجين صخرة  
تحت الارض السابعة وفسر بديوان اعمال الکفرة الفسقة من الجن والانس و هو کتاب  
اصحاب الشمال والنفوس المنتکسة الرؤس الى سجن الطبيعة و نشأة المادة ودار التغير  
و الحركة والهابط الى الهیولی الاوی وارض السفلی، وفي التعبير عنه بالصخرة المذكورة  
ایماه الى ان کتاب هولاء الکفرة الفجرة الذی هو نفوسهم الامارة بالسوء لا يتصل بالملاء  
الاعلی ولا يصعد الى ملکوت السماء بل ينزل الى الطبقة السابعة السافلة من جهيم الطبيعة  
و عالم الناسوت و باطن نشأة الدنيا  
مثنوی :

کافران چون جنس سجين آمدند	سجن دنيا را خوش آئين آمدند
انبیاء چون جنس علیين بدند	سوی علیين بجان و دل شدند
آنکه او بوده است امه هاويه	هاويه آمد مر او را زاويه
وين نفس جانهای ما را همچنان	اندک اندک دزد داز حبس جهان

فاليه يصعد اطياب الكلم صاعداً منا الى حيث علم و النسخة الجامعة لجميع تلك  
الكتب الاصلية الا لهيه كتاب جمع الجمع القرآنی الانسانی المسمى بالامام المبین و  
الكتاب المبین اخذاً عن قوله تعالى و كلشئ احصيناه في امام مبین و قوله عز  
اسمه و لارطب و لا يابس الا في کتاب مبین من جهة انه بوحدته الوجودية و بساطته

الحقيقية مشتمل على جميع ايات تلك الكتب و وقوفها و جامع لسورها و كلماتها و حروفها بنحو البساطة و السزاجة و الجمع و الوحدة لكونه صورة نقطة الاحدية البسيطة الوجودية الالهية التي هي اصل جميع النقاط و الحروف الوجودية و مبدئها و تمامها و لذلك قال عليه السلام : انا نقطة تحت باء بسم الله اشارة الى كونه الحق المخلوق به و صورة ذات الحق تعالى المتجلية في عوالم الامكان و النازلة في خطم (١) الاكوان فالنقطة كناية عن الذات و الباء عن ظهورها بالاسماء و الصفات و كونها تحت الباء عن انخفاضها و نزولها عن سماء الوحدة و الاطلاق الى عالم الامكان و ارض التعينات و دار الكثرة و الماهيات ثم ارتقاها الى اعلى درجات جنة الذات و الصفات ليكون خليفته في جميع النشآت و ارض الماهيات و سماء الوجودات كما قيل :

فلو كنت لى من نقطة الباء خفضة      رفعت الى ما لم تنله بحيلة  
 فلم تهونى ما لم تكن فى فا نيسا      و لم تفن ما لم تجتل فيك صورتي  
 و لاجل تلك الجامعية و انطواء ما فى سماوات الصحائف الوجودية يمين تلك  
 الصحيفة النورية و النسخة الجامعة الالهية يكون كل اية توجد فيهذه الا لواح و الصحائف  
 تكون بعينها موجودة فيهذه النسخة الجامعة مثل انها من جهة جمعها و تعقلها للمعقولات  
 مرآت يترامى فيها حقايق الاشياء و من جهة فرقها و بدنها يوجد فيها نظائر ما فى عالم  
 الناسوت و اطباق السماء كما توضح ذلك ؛ الايات التى انشدها بعض اخوان الصفا و خلان  
 الوفا ( ٢ ) بقوله :

الاى زاده اركان الاى زاده گردون  
 بمعنى حكمتى بشنو طرازش حجت و برهان  
 هر آنچهيزى كه موجود است در آفاق هستى را  
 در انفس مثل او بنهاده ايزد سربسر بر خوان

( ١ ) او حظائر

( ٢ ) و هو المنصور المنصور بالله الناصر

قضا فعل است در قدرت قدر منطق بامر حق  
 خرد عرش است در حکمت معانی رحی و کرسی جان  
 وجودت لوح محفوظ و حمل در وی بود گوشت  
 دو دستت باز جوزا دان چنانچه نور شد دندان  
 زبانت تیر و برجیست جگر باشد در این اعضا  
 بیپلوی چپت بنگر که شد مهتاب را دوران  
 دو پستان آمده سرطان و سینه شیر و روشن دل  
 دگر عقرب شمار و خوشه روده نافرا میزان  
 بجای سیصد و شصت روز باشد سیصد و شصت رک  
 مدارج دان که در پرگار اعضا میکند دوران  
 عدم خوابست و بیداریست نزد عارفان هستی  
 ارم دان خاطر دانا و دوزخ سینه نادان  
 دهانت مشتری گردون گوشت مغرب و عالم  
 سخن خورشید و حیوان صورت و ریحان نفس روبان  
 چه آید از نفس بیرون حدیثی کز دل آغازد  
 گذر بر هفت گردون سرت دارد در این دوران  
 تو هم ، باز عزرائیل و فهمت هست میکائیل  
 چو اسرافیل شد منطق خرد جبریل بر طیران  
 همیشه خازن عقاست نفس حافظه با تو  
 بود اماره شیطان کز معاصی میدهد فرمان  
 چو نفس مطمئنه ناهیات و ملهمه جاسوس  
 نشان مقبل و مدبر زلوامه است جاویدان

### وقال آخر

گر دیده دیده بر گشائی در خود همه را بر رخ نمائی

دانی که چو بینی از چپ و راست  
 از غفلت خویش در گمانی  
 کین هیجده هزار عالم آنجاست  
 گر طالب حق شوی بدانی  
 مثنوی:

جمله عالم چون تن و انسان دل است

هر چه میخواهی ز انسان حاصل است  
 هر دو عالم جسم و جانش آدم است  
 ز آنکه آدم اصل جمله عالم است  
 هست انسان مرکز دور جهان  
 هست با انسان مدار آسمان  
 هر دو عالم گشته است اجزای تو  
 برتر از کون و مکان مأوای تو  
 بی نشان گشته مقید در نشان  
 لامکان اندر مکان کرده مکان  
 ذره ای گشته جهان اندر جهان  
 صد هزاران بحر در قطره نهان  
 باطن اینجاست ظاهر شد به بین  
 این ابد عین ازل آمد یقین  
 ولاجل تطابق النسختين و توافق النشاطين يكون بطون ذلك الكتاب القرآنی

بعده بطون ذلك الكتاب الفرقانی التي هی سبعة ابطن اوسبعون بطن

مثنوی:

حرف قرآن را بدان که ظاهر است  
 زیر آن باطن یکی باطن دگر  
 زیر آن باطن یکی بطن سوم  
 بطن چارم از نبی خود کس ندید  
 همچنین تاهفت بطن ای بو الکرم  
 زیر ظاهر باطنی هم قاهر است  
 خیره گردد اندر او فکر و نظر  
 که در او گردد خردها جمله گم  
 جز خدای بی نظیر و بی ندید  
 میسر تو زین حدیث معتصم

مثل ان لطيفة طبع الحضرة الانسانية الكمالية نظير الكتاب المسطور في رق منشور  
 و لطيفة نفسها نظير كتاب القدر ولوح المحو والاثبات و لطيفة قلبها نظير اللوح المحفوظ  
 و الكتاب المبين و لطيفة عقلها و روحها نظير الكتاب الجبروتی و القلم الاعلی و حضرة  
 الفصل والقضاء و لطيفة سرها نظير الكتاب اللاهوتی و حضرة الواحديّة و البرزخية  
 الكبرى، و لطيفتها الخفية نظير حضرة الاحدية الذاتية و كتاب الهاوونی و مقام او ادنی



ولطيفتها الاخفائية نظير غيب الغيوب والغيب المغيب الاخفى

مثنوى :

عقل او مشكست و عقل خلق بو	عقلهاى خلق عكس عقل او
عرش و كرسى رامدان كزوى جداست	عقل كل و نفس كل مرد خداست
زو بجو حق را و از ديگر مجو	مظهر حق است ذات پاك او

ولذلك من تلى آيات ذلك الكتاب الذى لا ريب فيه ولا شبهة تعتربه المشار اليه فى قوله تعالى شانه ذاك الكتاب لا ريب فيه و نظر فى كلمات هذه الصحيفة الالهية والكتاب الناطق عن الحق بالحق المذكور فى قوله تقدست اسماءه هذا كتابنا ينطق بالحق؛ فكمن تلى آيات جميع الكتب الالهية والصحائف الربانية ومن هنا يظهر سر ماورد من قرائة امام العالمين (وقطب الموحدين وخاتم الاولياء القديسين امير المومنين عليه السلام) جميع القرآن فى زمان قليل يقرب الان واللا زمان لانه عليه الصلوة و السلام كان يقرئه من كتاب نفسه المقدسة الكلية وصحيفة وجوده البسيط المبسوط الاحدى الحاضر لذاته بذاته فتلک القرائة اما قرائة معنوية من جهة علمه الحضورى التام الانكشافى الذى هو صورة العلم الاحدى الجمعى الالهى واستشرافه عليه السلام على معانى القرآن و حمايقه التى لا يمكن لغير الله او من اختصه لنفسه وجعله عيبة علمه دفعة واحدة دهرية ملكوتية، واما قرائة ظاهرية من جهة سراية حكم جمعه الى فرقه و ظهور نر روحه (ع) فى جسده و انطواء عالم الزمان و المكان و دار الحركة و التغير يمينه فجسده المطهر الاطهر صار عين الروح الاعظم الاكبر و روحه المقدس الاقدس صار نفس الله القائمة بالسنن و سره المضمهر المستتر كما قيل:

نقلت زجاجات اتتنا فرغا	حتى اذا ملئت بصرف الراح
خفت و كادت تستطير بما حوت	ان الجسوم تخف بالارواح

وقال آخر :

رق الزجاج ورق الخمر	فتشا كلا و تشابه الامر
فكانما خم ولا قدح	و كانما قدح ولا خم

## مثنوی

از وجود خود چو نی کشتم تہی نیست از غیر خدایم آگہی  
 فہذہ القرائۃ فی عین کونہا فی نشأة الطبیعة وموطن الامکان خارجة عن حکم عالم  
 الزمان والمکان ...

فذا عرفت هذا ظهر لك ان عدد الكتب الكلية الالهية بعدد حضرات الخمس او الست  
 او بعدد السبع المثاني الاسمائية وار الحضرة الانسانية الكمالية سادسها او سابعها و  
 جامعة لكلماتها واحرفها كما اومى اليه قوله تقدست اسماءه و ما من نجوى ثلثة  
 الا و هو رابعهم ولا خمسة الا و هو سادسهم (۱) و قال تعالى ايضاً مشيراً اليه  
 و اتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم و قيل عن لسانها :

اما القرآن و السبع المثاني و روح الروح لاروح الاديان  
 فوادی عند مشہودی مقیم و شاهده و عند کم لسانی  
 و هذه الصحيفة الالهية و ان كانت بحسب الصورة و الظهور الفرقى الخلقى اخيرة  
 مراتب الكتب الوجودية الا انها بحسب المعنى و الحقيقة و الظهور الجمعى الامرى مقدمة  
 عليها بل هى اصلها و تمامها كما قيل :

در آخر گشت پیدا نقش آدم طفیل ذات او شد هر دو عالم  
 نه آخر؟ علت غائی در آخر همی گردد بذات خویش ظاهر؟  
 و قال آخر :

گفتا بصورت ارچه ز اولاد آدم از وی بمرتبه، ز همه حال برترم  
 چون منکرم در آینه عکس جمال خویش گردد همه جهان بحقیقت مصورم  
 خورشید آسمان ظهورم عجب مدار ذرات کائنات اگر گشت مظهرم  
 ارواح قدس چیست؟ نمودار معنیم اشباح انس چیست؟ نگهدار پیسکرم  
 بحر محیط رشحه از فیض فائضم نور بسیط لمعه از نور زاهرم

(۱) و ذلك بناء على رجوع ضمير «هو» الى الانسان الكامل كلما ارجمه اليه

از عرش تا بفرش همه ذره ای بود در نور آفتاب ضمیر منورم  
والفرق بین الكتاب والكلام على ماذهب اليه بعض الكرام الفخام هوان الكتاب  
من عالم الفرق والخلق والكلام من عالم الجمع والامر وعلى هذا التنزيل يكون  
اطلاق الكتاب على العوالم الالهية والالواح الامرية بلحاظ المهية او بملاحظة ماشاكل  
به جهة الخلق والامكان من الكثرة والتعين والائينية ولو في نظر العقل واعتباره على  
ما ذهب اليه بعض القديسين من ابناء روح القدس ومدتدرسى مدرس عالم الامر والتقدس  
او من جهتي النسبة الى الفاعل والقابل . فبالاولى يسمى بالكلام و بالثانية بالكتاب  
و ذهب بمضمم الى ان الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل والجمع والفرق .

واذا تليت عليك هذه الايات وعرفت هذه الدقائق والنكات فاعلم انه يمكن ان  
يكون مراده (قده) من الكتاب في قوله وقارن الكتاب الفخ حضرتي الاحدية و  
الواحدية وموطنى العلم الاجمالى القضائى والتفصيلى القدرى فيكون المراد من المقارنة  
حينئذ مقارنة الظاهر والمظهر والعاكس والعكس بجعل الروح وقلب الكتاب الكامل الانسانى  
مظهراً تاماً لتينك الحضرتين و مجلى الشرفين وفائزاً بالحسنتين وصيرورته مرآة تامة كاملة  
لاسمائه وصفاته وقابلة لحمل اماناته وابانة آياته ليصير خليفة لذاته الواجبة من  
جميع جهاته .

مثنوى :

پس خليفه ساخت صاحب سينه تا بود شاهيش را آيينه  
پس صفای بى حدودش داد او و آنکه از ظلمت ضدش بنهاد او  
فيكون كلامه هذا اشارة الى كونه برزخ البرازخ الكبرى وصاحب مقام قاب  
قوسين او ادنى ، ويمكن ان يكون المراد به الكتاب الافاقى على مراتبه من الجبروتى  
العقلى والملكوتى النفسى والناسوتى القدرى فيكون المراد من المقارنة ماهو من قبيل  
مقارنة الفرع والاصل والريقة والحقيقة والقيضى والشئى بجعل الانسان الكبير ظل ذلك  
الكتاب الاكبر الذى هو ظل الله الممدود ووجهه الباقي بعد فناء كل شئ .

مثنوى :

عقل سايه حق بود حق آفتاب عقل سايه را با آفتاب او چه تاب؟

و من جهة سريان نوره فى جميع الاشياء بحكم: رحمتى و سعت كل شىء و انفسكم فى النفوس و ارواحكم فى الارواح و كون روحه الذى هو روح الارواح بل روح الله بحكم و نفخت فيه من روحى؛ مفتاح مفاتيح الغيب الاسماء و اسطة لايجاد الاشياء .

مشوى :

از عدم چون عقل زيبا رونمود	خلعتش داد و هزاران عزفزد
عقل چون از عالم غيبى گشاد	رفعت افزود و هزاران نام داد
كمترين زان نامهاى خوش نفس	آنكه نبود هيچ او محتاج كس

او المقارنة كناية عن الانطواء و الاندماج بجعل سماوات عالم الارواح و اراضى عالم الاشباح مطويات يمين ذلك الميزان الكامل و الخطاب الفاصل .

مشوى :

بهر آن لطفى كه حقت برگزید	کرد بر تو لوح عالم كل پدید
تو ملايك را معلم آمدى	دائماً با حق مكلم آمدى
هم سفیر انبیا خواهی بدن	توحیات جان و روحی بآبدن

وعلى تقدير ارادة الكتاب الالهى او الافاقى يكون المراد من الميزان الانسان الكامل كما صرح به (قده)

ويمكن ان يكون المراد علي هذا التقدير المنطق ايضا بناء على ما اشرنا اليه من سريان النطق و الحيات الالهى فى كل شىء و ان تعليم البيان يعم جميع الاشياء و ان الكل احياء عند ربهم يرزقون و فى دقائق صنعه يتدبرون و فى حقايق آيات قدرته و سمات جلاله و جماله و شواهد صفاته و دلائل ذاته يتفكرون و ان منطقهم ذاتى و همزاتهم فطرى حاصل لهم بتعليم الله و الهامه و هدايته و ارشاده و يمكن حينئذ ان يراد من الميزان العقل الجامع للعلم و العمل اى الواجد لاعلى مر لتب العقل النظرى انذى هو العقل بالمستفاد و ارفع درجات العقل العملى الذى هو الفناء التام فى الله تعالى و البقاء به و هو الذى قيل فيه (١):

(١) و القائل هو شيخ الرميس ، ابن سينا

كاد يوشك ان تحل عبادته بعد الله تبارك و تعالی وكذا ارادته من الكتاب  
 بجعل المراد من الميزان الانسان الكامل باعتبار مجموع جهة جمعه وفرقه اوجهة فرقه  
 فقط ، والمراد من العقل الجامع جهة جمعه، ويجعل المراد من المقارنة الاعطاء او ما هو  
 من قبيل مقارنة الشيء مع اشرف اجزائه او مع صورته وفعليته او المراد بها المقارنة بنحو  
 الاتحاد والاتصال نظراً الى التركيب الاتحادي بين جهة فرق الكتاب الجامع الانساني  
 وجمعه وظهره وبطنه ، ويمكن ان يكون المراد من الكتاب؛ الكتاب الانفسى وعليه يمكن  
 ان يكون المراد من الميزان العقل الجامع للعلم و العمل او المنطق بالتقريب الذى  
 ذكرناه والمراد من المقارنة ايضاً ما اشير اليه، وظهر من هذا ان قوله (قده) او العقل الجامع  
 للعلم والعمل عطف على قوله الانسان الكامل وكذا قوله او المنطق وانه  
 يمكن ان يجعل الاول عطفاً على قوله الكتاب التكويني على تاويل او تمحل فتدبر

قوله قده او المعنى قارن فى الكتاب التدوينى الخ ص ١

لما كانت مراتب الوجودات الاربعة التى لكل شىء مراتب متعاكسة و مجالى  
 متطابقة فالمقارنة فى الكتاب التدوينى الذى هو تبيان كل شىء بين الكتاب والميزان  
 تكون صورة المقارنة بينهما فى جميع المواطن والمقامات بالمعنى الذى اشير اليه ودليلاً  
 عليها ولذلك جعل (قده) ذلك احد المعانى المقصودة من المقارنة تايداً لما سبق ذكره  
 والمراد من الكتاب فى الاية الشريفة يمكن ان يكون التكويني الافاقي او التكويني الانفسى  
 او الذاتى الالهى ومن الميزان المعانى التى اشير اليها سابقاً، فعلى الاول يكون المعنى  
 و لقد ارسلنا رسلنا العقلية والنفسية والملائكة الامرية والخلقية وانزلنا معهم الكتاب  
 والميزان من حضرة العلم الى عالم العين او من الغيب الى الشهادة اى جعلنا الكتاب  
 الافاقي والعدل الالهى او العقل الكامل الميزانى مطوباً يمينهم واظهاراً فى وجودهم  
 او جعلناهم واسطة لاجاده واظهاره فيكون المراد من المعية المقارنة بالمعنى الذى  
 اشير اليه .

مشنوى :

انبيا چون جنس روحند وملك مر ملك را جذب كرده از فلك

و على الثانى يكون المراد من الكتاب الانفسى اكمل افراده وهو الحقيقة  
 المحمدية و العلوية اى ارسلنا رسلنا و انزلنا معهم صورة ذاتنا و المجلى الائم الاكمل  
 لاسمائنا و صفاتنا اى الحقيقة المحمدية البيضاء و العلوية العلياء من مقام قاب قوسين  
 او ادنى الى دار السفلى و نشأة الدنيا و اعطيناهما الخلافة الكبرى ليكنون لهما على  
 جميعهم السيدودة العظمى فيكون فيهذا اشارة الى كونهما عليهما الاف التحية و الصلوة  
 مركز دائرة النبوة و الولاية و قطب رحاها و كون جميع الانبياء و الاولياء اشعة تلك  
 الدائرة يحومون حومها و بدورون حولها و لذلك قال عليه السلام آدم و من دونه تحت لوائى  
 و قالوا عليهم السلام نحن الاخرون السابقون

مثنوى :

مصطفى زين گفت كادمو انبياء	خلف من باشند در زير لـوا
بهر آن فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الاخرون السابقون
گر بصورت من ز آدم زاده ام	من بمعنى جـد جـد افتاده ام
کز برای من شدش سجده ملك	وز پى من رفت بر هفتم فلـك
پس ز من زائيد در معنى پدر	پس ز ميوه زاد در معنى شجر
اول فكر آخر آمد در عمل	خاصه فكرى كـوبود وصف ازل

و يظهر مما ذكرنا معنى الايه على تقدير ارادة المعنى الثالث من الكتاب، و  
 يمكن ان يكون المراد من الكتاب الكتاب التدوينى و من الميزان المنطق فيكون فيه  
 اشارة الى جلالة شأن علم المنطق و الميزان حيث صار قريباً مع الكتاب، و نبالة قدر  
 الانسان حيث انه جعل الله تعالى لفكره ميزاناً يعصمه عن الخطاء و يصونه عن الزلل  
 فى سقطات الجنان بل جعله نفس ذلك الميزان نظراً الى اتحاد العاقل بالمعقول و العالم  
 بالمعلوم و فيهذا اشارة ايضاً الى ان اصل المنطق من ام الكتاب، الاكبر و حضرة العلم  
 الجمعى الالهى الظاهرة فيها صورة ما تقدم و ما تأخر و يمكن ان يكون اشارة الى  
 ان انزال المنطق لارتقاء الانسان الى اعلى عليين بعد رده الى اسفل السافلين من جهة  
 انه باستعماله و رعايته يتحلى بالصور القدسية و الافكار الصحيحة فيتصل بالانوار الجبروتية

و الحقايق اللاهوتية و يصير عالماً عفوياً مظاهياً للعالم العيني:

ص ١

قوله (قده) و باجملة فيه براءة استهلال الخ

اي بالنسبة الى الفن والكتاب والضمير راجع الى البيت و وجه تحقق البراءة و الاستهلال في المصرعين ظاهر حيث ان البيان و الكتاب و الميزان و المقارنة بينهما بأى معنى فسرت لها ارتباط كامل بمطالب الحكمة و المنطق الذى هو آلتها و ما به ينظر اليها بل هو منها عند اهل التحقيق و اذا حصلت البراءة بالنسبة اليها تحصل بالنسبة اليه ايضاً و بالعكس : فان البحث فى الحكمة عن احوال حقايق الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولا شك فى ان البحث عن العقل الجامع بين العلم و العمل و الانسان الكامل و كتابى الافاق و الانفس ؛ جل مباحثها و اشرف مطالبها بعد البحث عن الحق تعالى و اسمائه وصفاته الذى هو اهم المباحث و اشرف المطالب و غاية المقاصد و المآرب . بل البحث عنها راجع الى البحث و عن اسمائه تعالى شأنه فان العقل الجامع و الانسان الكامل من اكبر آياته و اسمائه تعالى التى كلها كبيرة و من اتم كلماته التى كلها تامة بل جميع ما فى الكتابين من مراتب اسمائه و كلماته تعالى شأنه عند ارباب المعرفة كما مر سابقاً و من هنا جعل بعضهم موضوع الحكمة ذات البارى من جهة ان الكل من اسمائه و شئونه مع ان فى خصوص البيان و الميزان ببعض معانيهما ارتباطاً كاملاً بمطالب المنطق بخصوصه .

ص ١

قوله (قده) لفكرنا الخ

سيجى؟ تحقيق معنى الفكر عن قريب ، و في هذا البيت و سائر ابيات الخطبة التى بعده؛ براءة استهلال ايضاً مثل ما فى لفظي الفكر و الانتاج و غيرهما ما هو مذكور فى ساير الايات كما اشار اليه بقوله : كقولنا بدايعا قد انتجا و غيره الخ و في هذا الكلام ايضاً اشارة الى نكات شريفة و امور بديعة : عنهما ان الافكار معدات لحصول النتائج و المفيض للصور العقلية على النفوس الفاضلة القدسية انما هو المبدأ الفياض او وجه من وجوهه الامرية الباقية بعد فناء كل شى كما هو مذهب الحكماء : اما بنحو الرشح عليها من العقل الفعال ، او على سبيل الانحدار به ، او على سبيل الاشراق عليها

منه ثم انعطافه منها اليه ، اوبنحو الاتصال و المشاهدة و اما على سبيل الفناء في القدسي و البقاء به كما سيجي شرحه و تفصيله و انه ليس الاتحاج على سبيل جرى المادة كما يقول به الاشعري و لاعلى سبيل التوليد كما يقول به المعتزلي . ومنها ان المعلوم الوهية و الكسبية و الصنایع النظرية و العملية كلها بافاضة الحق تعالى و اجادته و الامر كله بيده . ومنها ان افكارنا البديعة وعلو منا العجيبة الصائبة غير مأخوذة ميتاً عن ميت بل كلها مأخوذة عن الحي الذي لا يموت بالوجه الخاص الذي له تعالى مع كل موجود . ومنها ان قواطن عوالم الوجود و نشات الكون و سواكن صفحتي الافاق و الانفس كلها عقلاء ناطقون بامر الله ، متفكرون في جلاله و جماله بناء على ما حققناه من عدم اختصاص تعليم البيان بالانسان فان وحدة السياق و اتفاق اهل الازراق يقتضى عدم اختصاص التفكير به ايضا . ومنها كون افكارنا و عقولنا غير مشوبة بالوهم من حيث اتسابها اليه تعالى بل منورة بنور الله . ومنها ان افكارنا مظهره لبدایع صنع الله و غرائب خلقه و لسر من عرف نفسه عرف ربه و سر كونه تعالى كل يوم بل كل آن في شأن الى غير ذلك من الاسرار التي يضيق عنها نطاق الافكار .

قوله (قده) اي صيره مسموسا الخ

ص ١

المس الرحمانى عند اهل الذوق عبارة عن اسفار تجليات الصفات و طلوع شمس الذات الموجبة لانتقال السالك من مقام الكون و البون الى حضرة الصون و العون و من مقام الغربة و الانفصال الى كمال القرب و الوصال بكشف سبجات الجلال و الاغمار في انوار الجمال و الفناء في ذات الله المتعال .

و المس الشيطاني ما يعرض بسببه نوع من الجنون الحيواني وهو عبارة عندهم عن حصول موجبات البعد عن الجناب الالهى و الحرمان من النعيم الابدى و فى تعبيره (قده) بذلك اشارة الى ان العلم خارج عن المعقولات بل هو نور يقذفه الله فى قلبه من يشاء ، و نحو من الوجود و ان التعقل ليس بارتسام صور المعقولات فى النفس كما يقول به الطائفة المشائية ولا بحصول اضافة ما بين العاقل و المعقول كما يقول به امام الفرقة المشككية . بل انما يكون بارتحال النفس الناطقة القدسية من الاسفل الادنى



و النشأة الفانية الاولى الى العالم الارفع الاعلى و النشأة الباقية الاخرى و اتصالها .  
بعالم الجبروت و مشاهدة ارباب الأنواع . و خبايا اللاهوت

مثنوی .

مائدة؛ عقل است . نی نان و شوا      نور عقلست ای پسر؛ جان را غذا  
پرتو روح است نطق و چشم و گوش      پرتو آتش بود در آب جوش  
او بالاتحاد العقل بالمعقول و رجوع الفروع الى الاصول .

مثنوی .

کانبجمال دل جمال باقیست      دو لبش از آب حیوان ساقیست  
خود هم او آب و هم او ساقی و مست      هر سه يك شد چون طلسم توشکست  
و له ایضاً .

ای برادر تو همین اندیشه‌ای      ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای  
او بالاتحاد بالعقل الفعل الذی هو من اعظم سبحات وجه الله المتعال

شبهتري

بود فکر نکسورا شرط تجرید      پس آنکه امعه‌ای از برق تأیید  
او بالاتصال بعالم العلم الربوبی و حضرة الاعیان الثابتة و الانغماس فی الانوار  
الربوبية و الانغمار فی مشاهدة الاسماء و الصفات الالهية  
مثنوی :

قوت اصلی بشر نور خداست      قوت حیوانی مراد را نا سزاست  
واشزة ایضاً الى ان نیل النفس بالکمال المترقب لها فی مراتب العقل النظری  
بمحصول العقل بالمستفاد؛ لا يمكن الا بتکمیل مراتب العقل العملى و بلوغها الى مقام  
المحو و الطمس و المحق .

مثنوی

موج خاکی فهم و وهم و فکر ماست      موج آبی صحو و سکر است و فناست  
گر ز نسام و حرف خواهی بگذری      پاک کن خود را ز خود هان بکسری  
خوبش را صافی کن ار اوصاف خوبش      تا ببینی ذات پاک صاف خوبش

وانما اختار المس على الانغمار مع كونه اصرح في الدلالة على اتحاد العاقل بالمعقول اما الملازمة المس هنا مع الانغمار لبساطة الممسوسين ، واما للإشارة الى بقاءه بعد الفناء وبلوغه الى التمكين بعد التلويين و رجوعه من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ليصير خليفة له تعالى في ارض البدن وناسوت الطبيعة والى ان النفس الناطقة مجردة قابلة لمس كتاب الله الذي لا يمسه الا المطهرون اى لمس كتاب القرآنى الجمعى الالهى الذى هو عالم الامر الملمم للحقايق والعلوم باذن الله رفته .

قوله قدہ بنور الهامه وتلميمه الخ

ص ١

الاول اشارة الى العلوم اللدنية الوهية ، والثانى الى العلوم الكسبية المشار اليهما بقوله تعالى ولو انهم اقاموا التورات والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوق ايديهم ومن تحت ارجلهم .  
مشوى :

عقل، دو عقل است : اول مكسبى  
كه در آموزى چو در مكتب صبى  
از كتاب و اوستاد فكر و ذكر  
از معانى وز علوم خوب و بكر  
عقل ديگر چشمه يزدان بود  
چشمه او درميان جان بود  
واسناد الثانى الى تعليم الله يكون بلسان مارميت اذ رميت ولكن الله رمى  
او بلسان قل كل من عند الله او من جهة كونه هو المبدء والمنتهى واليه الرجعى  
والالهام فتح قلبى ونفت روعى ومكاشفة معنوية الهية تحصل للنفس الناطقة القدسية  
المعرضة عن دواعى الطبيعة ومشتبهات الهوى، المظهرة عن ربون المعاصى ودرن المادة والنشأة  
السفلى والمتولية وجهها تلقاء عالم الملكوت الاعلى فيلوح لها سر عالم الجبروت  
الاسنى ، وينعكس عليها قدس حضرة اللاهوت وترى عجائب آيات الله الكبرى وتتلقى  
المعارف الربانية من لدن حكيم خبير الذى لا يدرك ولا يرى .

مشوى

چون نماند هيچ معلومت بدست  
دل ببايد پاك كرد از هر چه هست

چون دل تو پاک گردد از صفات  
تافتن گیرد ز حضرت نور ذات  
شبستری:

اکر فیضی بسد از عالم جان  
دش با نور حق همراز گردد  
زفیض جذبہ یا از عکس برهان  
وز آن راهی کہ آمد بازگردد

وهو من اقسام الكشف المعنوی المجرّد عن صور الحقایق الحاصل من تجلیات اسم العلیم الخیر فان للكشف علی ما اشار الیه بعض اهل المعرفة مراتب كثيرة ههنا الكشف الصوری الحاصل للمجردين عن غشاوات الطبیعة والمنسلخین عن جلباب البدن وغسق الهیولی والمفتحة لهم ابواب السماء الذین قیل فی حقهم « کانهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها الی عالم القدس » وله اقسام مذکورة فی محلّه . ومنها الكشف المعنوی المجرّد عن الصور وله أيضاً مراتب ادناها ان یکون بذلّه - ور المعانی فی القوة المفکرة من غیر استعمال المقدمات وترکیب القیاسات ثم بظهورها فی القوة العاقلة المستعملة للمشکرة المسمى بالروح القدسی الذی یکون الحدس من لوازم انواره وجوامع آثاره ثم بظهورها فی القلب الجمعی الانسانی بطریق الالهام والالقاء الربانی من غیر واسطة خلقی ومعلم بشری وهو قد یکون من غیر واسطه اصلاً بل یکون من الحق تعالی شأنه بالوجه الخاص الذی یکون لكل موجود معه تعالی وقد یکون بواسطة وجه من وجوهه الامریة من الارباب الانواع او العقول الطولية وغیرها من دون استعمال المقدمات وسابقة توجه والتفات . ومنها ان یکون بطریق الوحی ای بالمکاملة الحقیقیة مع العقول الكلية القدسیة واخذ العلوم المدنیة من الله تعالی بتوسط الملائكة القلمیة وثبوتها فی الالواح العالیة النوریة القدیریة المسالك الی الحق تعالی والمتوجه الی القیوم المطلق وتمثل صورة ما شاهده بروحه القدسی لروحه البشری وتنزلها من الباطن الی الظاهر حتی یتمثل للحواس الظاهرة سیما السمع والبصر اللدین هما اشرف القوى الظاهریة للبشر ومنها ما یکون فی مرتبة الروح ثم ما یکون فی مرتبة السر ثم ما یکون فی مرتبة الخفی والاخفی واعلی مراتب الكشف ما یکون بکشف اسرار الربوبیة والحقایق الالهیة بالافاضة والاستفاضة فی مقام قاب

قوسين او ادنى من غير واسطة اصلا وهو مقام القرب المطلق والمقعد الصدق الاعلى المختص بالقلب الجمعى المحمدى الذى ليس وراء عبادانه قرينة فى الارض ولا ما فوق الثرى وهو ما اشار اليه المولوى المعنوى فى كتابه المثنوى بقوله :

كهرباى فكر وهر آواز از او      لذت الهام ووحى وراز از او  
آندرونى كاين درونهامست از اوست      نيستى كاين هست هستياها از اوست

وقد ظهر من هذا، الفرق بين الحدس والالهام والوحى: اما بين الحدس والالهام

فلان الحدس انتقال دفعى اذ القاء فى القوة العاقلة للانسان والالهام القاء من عالم الملكوت والجبروت الاعلى على قلبه الذى صار مستوى الرحمن وايضا الحدس قد يسبقه التوجه والالتفات دون الالهام، والحدس يكون فى الرتبة دون الالهام. كما ظهر مما سبق ذكره فى المقام الى غيره مما يطول بذكره الكلام... واما الفرق بين الوحى والالهام فبوجوه: منها ان الالهام قد يحصل من الحق الملك العلام من غير واسطة الاملاك الكرام بل من الوجه الخاص الذى سبق ذكره فيما مر من الكلام والوحى لا يكون الا بواسطة الملائكة الفخام ومن هنا لا تسمى الاحاديث القدسية بالوحى مع انها كلام الله تعالى باتفاق الاعلام. ومنها ان الوحى يكون من الكشف الشهودى المتضمن للمعنوى والالهام كشف. معنوى صرف. ومنها ان الوحى يكون من خواص النبوة دون الالهام. ومنها ان الوحى يحصل مع الاطلاع على السبب الذى منه استفيد ذلك العلم الملقى بخلاف الالهام والمراد من نور علم الله هو نور الحقيقة المحمدية (ص) التى هى المظهر الاثم والمجلى الاعظم الاكرم لحضرتى الاحدية والواحدية اللتين هما موطنى العلم القضائى والقدرى الالهى وذلك النور منشاء كل اجادة وافادة.

مثنوى :

هر كلى كاندر درون بويابود      آن گل از اسرار گل گويابود

ولذا ورد فيه (ص) وفى عترته القديسين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين انهم السبيل الاعظم والصراط الاقوم وانهم محال معرفة الله لان سائر الانبياء والاولياء (ع) من اشعة نوره وافياء وجوده وعكوس شمس حقيقته ودعوة جميع الانبياء الى الله من

مراتب دعوته ،

مثنوى

آن نداكه اصل هر بانك و نداست      خود ندا آنست و باقىها صداست  
قوله قده اتفوا الله الخ      ص ١

المراد بتقوى الله تعالى القيام بوظائف العبودية ورفض الرذائل الخلقية والتحلل بالفضائل الالهية ومحوم رسوم الخلقية والاحتراز عن رؤبة الاغيار ومشاهدة كثرة الوثر والانار . وفى هذا الكلام اشارة الى ازوم السنخية والمشكلة بين المدرك والمدرك كما قيل :

رو مجرد شو ، مجردا بين      ديدن هر چیز را شرط است اين  
وقل اهل المعرفة لا يدرك شىء شيئاً الا بما هو فيه منه  
ثم ان هذه الخطبة الشريفة مما يمكن حملها على مراتب النفس فى العقل  
النظري والعملى :

اما الاول فلانه قد ذكر سابقا ان من معانى البيان الاستعداد الكامل الانسانى فعليه يمكن ان يكون قوله (قده) «نحمد من علمنا البيان» اشارة الى اعطاء مراتب العقل الهيولائى والعقل بالملكة اللذين كل واحد منهما استعداد نحو الكمال الانسانى الذى به يمتاز عن سائر الحيوانات وهو تحصيل المعقولات النظرية وادراك الصور المجردة القدسية الذى هو من اعظم المواهب الربانية واكرم العطايا الالهية فحمد الله تعالى على اعطائهما لنفوسنا من جهة ان بهما يتمكن الانسان من النيل بذلك الكمال الذى هو صورة ذاته وفضل حقيقته وقوله قده «وقارن الكتاب والميزان» اشارة الى العقل بالفعل بناء على كون المراد من الكتاب النفسى ومن الميزان المنطق لان انتقال النفس من العلوم الاولية التى تحصل فى مرتبة العقل بالملكة الى المعقولات النظرية وتحلى مرآتها بالصور القدسية التى تتحقق لها فى مرتبة العقل بالفعل لا يتم الا بمقارنة كتاب ذاتها وصحيفة وجودها مع المنطق سواء قارنها بالفطرة الالهية او بالتعلم والاكتساب فاشار بقوله هذا الى تلك المرتبة التى تحتاج فيها النفس الى المنطق لافى المرتبتين

السابقتين عليها وقوله «لفكرنا بدايعا الى قوله قد اججا» اشارة الى العقل بالمستفاد لان حصول الصورة القدسية العقلية وخروج النفس عن القوة الى الفعلية المحضة فى نتائج الافكار والعلوم النظرية انما يكون بطلوع هذا الكوكب السدى وشروق شمس ذلك الطائر القدسى الذى هو من اعظم سبحات وجه الله ولعما نوره الذى يوقد مى شجرة زيتونة عالم الجبروت الاعلى لا من مشرق سماء الدنيا ولا مغرب المادة والارض السفلى.

### مشنوى

مشرق خورشيد بـرج قيرگون آفتاب ما، ز مشرقها بـرون  
فقوله لفكرنا اشارة الى بدايع آثار تلك المرتبة وقوله وعقلنا الخ عبارة عن العقل بالفعل الذى هو نور وقوله بنوره اشارة الى لوازم انوار العقل بالمستفاد الذى هو نور على نور ويمكن ان يكون قوله نحمد من علمنا الميانا اشارة الى العقل بالهولى وقوله وقارن الكتاب الى العقل بالملكة يجعل المراد من الميزان العلوم البديهية الاولية التى هى ميزان العلوم النظرية بوجهه ومن قوله لفكرنا الخ اشارة الى العقل بالفعل ومن قوله وعقلنا الخ اشارة الى العقل بالمستفاد بالتقريب الذى سبق ذكره.

واما الثانى فلان حصول الاستعداد التام الكامل لتحصيل الكمال الانسانى المعبر عن ذلك الاستعداد بالبيان لا يمكن الا بالتجالية بالنواميس الشرعية الالهية والتخلية عن الرذائل الخلفية فتعليم البيان لا يتحقق الا بحصول هاتين المرتبتين للانسان فقوله «علمنا الميانا» اشارة الى حصولهما لئلا نذكرناه من الشرح والبيان. وقوله «وقارن الكتاب الخ» اشارة الى مرتبة التحلية لان تحلية مرآة مجلوة النفس وكتابتها المبين بالصور النورية القدسية لا يمكن الا بمقارنتها مع الميزان الكامل والخطاب المحكم الفاصل وقوله «لفكرنا الى قوله قد اججا» اشارة الى المرتبة الرابعة من العقل العملى اى الفناء فى الله والبقاء به التى لا يمكن نيل النفس بكما لها الممكن لها فى جانب العلم والعمل الا بها

مثنوی :

چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود  
هر که مرد اندر تن او نفس کبر  
و له ایضاً:

چون در این زندان بسی نتوان نشست

خوبستن را باز بر از هر چه هست  
دستها اول ز خود کوتاه کن  
بعد از آن مردانه عزم راه کن  
تاتو در ظاهر نگر دی کار ساز  
عقل در باطن نگر دد اهل راز  
چون الف گرتو مجرد میشوی  
اندر این ره مرد مفرد میشوی  
دل از این دنیای فانی بر کنی  
چهد کن تاترک غیر حق کنی

ثم ان حمل الخطبه على اللطائف السبع (١) او الاسفار الاربعة (٢) التي للسالكين الى الله تعالى ايضاً ممكن وفي حملها على مراتب النفس ايضاً وجوه اخرى غير ما ذكرناه تركنا ذكر ذلك كله طلباً للاختصار ولكن بيناه في الدرس للمستفيدين والمسترشدين مستمداً ممن هو خير موفق و معين .

قوله قد علمنا من الصلوات الخ ص ١

الصلوات جمع الصلة اي من صلوات كلمة من الموصولة في قوله من علمنا الخ كما ان ما قبل هذا الكلام وهو قوله علمنا البيان الى قوله وعقلنا بنوره قد اججا الخ من صلواتها ايضاً والمراد من الصلوة عليه (ص) افاضة الرحمة العامة التامة الكاملة الالهية الصادرة عن

(١) بعلمنا قوله « علمنا البيان » على الطبعم والنفس والقلب من اللطائف السبع وقواه « قارن الكتاب والوزان » على باقياها من الروح والسر والخبير والاخفي .

(٢) بان يكون في قوله « نعلمنا » اشارة الى السفر الاول اي من الخلق الى الحق ومن الكثرة الى الوحدة وقوله « قارن الكتاب والوزان » الى السفر الثاني اي من الحق الى الحق بالحق وفي قوله « لنكرنا بايدينا عاداتنا » الى السفر الثالث اي من الحق الى الخلق بالحق وفي قوله « وعقلنا بنوره قد اججا » الى السفر الرابع اي من الخلق الى الخلق بالحق . . . وسياتي تفصيل ذلك منه (مدظله) عند الكلام على خطبة قسم الحكمة انشاء الله تعالى .

الاسماء الذاتية التي هي مفاتيح غيب ذات الاحدية وهي اصل جميع الرحمات الذاتية والصفاتية والرحمانية والرحيمية على جهة جمعه وروحه الاعظم الذي هو باب ابواب العقول والارواح وجهة فرقه وجسده الشريف الاطهر الانور الذي هو اصل جميع الاجساد والاشباح وانعكاسها وترشحها منهما الى جميع الارواح والاشباح من جهة مقارنة وجوده الارفع الاقدس مع كتاب الجمع والقضاء ومع النفس الرحمانى الذى هو اصل جميع الاشياء ومبده كل مجد و علاء و بحكم انفسكم فى النفوس و ارواحكم فى الارواح الخ وفى الاينان بقوله (قده) صلى بصورة الاخبار وجعله من الصلوات دون الانشاء والطلب و الدعاء ؛أشارة الى انه (ص) من الموجودات التامة دون الناقصة والمستكفية وان استعداده (ص) وقابليته لقبول المواهب الالهية والاعطيات الربانية و افاضة الرحمة الرحمانية والرحيمية والمنح الذاتية والاسمائية والصفاتية الاحسانية والامتنانية كان تاما بل فوق التمام بحيث لم يحتج فيها الى مؤنة الطلب والسؤال وسبق الاستدعاء بلسان الحال والقول بل كان امكانه الذاتى ولسانه الاستعدادى الذاتى والاحدية الجمع الكمالى كافيافى افاضة وجوده الكامل المكمل وكمالات وجوده التى هي مبده كمال كل كامل كما قيل فى وصف تمامية قابليته وصفاء زجاجته :

از صفای مى و لطافت جام	درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جامست و نیست گوئى مى	یا مدامست و نیست گوئى جام
رق الزجاج و رقت الخمر	فتشایها و تشا كل الامر
فكانما خمر ولا قدح	و كانما قدح ولا خمر

واشارة ايضا الى ان جميع كمالاته قد حصل له (ص) فى الازل ولاحالة منتظرة له (ص) من حيث قلبه الجمعى وروحه الكلى الامرى والى ان الصلوة عليه من مراتب حمد الحق تعالى وافراده كما مر فى باب الحمد شرحه وبيانه .

وفى جعل الصلوة عليه (ص) من موجبات الحمد والثناء على قاطبة الاشياء لفياض كل وجود ومبده كل جود و عطاء ؛أشارة الى انه (ص) الصادر الاول ومبده العقول الطولية والعرضية والانوار الجبروتية والملكوتية ، ويمكن ان يكون المراد به بحسب المعنى



والحقيقة الطلب والدعاء لما ثبت في الاصول من ان الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب اظهر فيه من الانشائية فحينئذ في الاثيان بصيغة الماضي اشارة الى ان هذا سابق له فيما مضى من موطن الست ومواطن اخرى من عالم الاعيان الثابتة وحضرتي القدر والقضاء كما ورد في الزيارة الجامعة واشهد ان هذا سابق لكم فيما مضى وايماء ايضا الى انه لا يمكن ان لا يستجاب هذا الطلب والدعاء في حقه عاينه الاف التحية والثناء مع ان الافعل المستعمله في جانب الحق الازل تعالى وصفاته الوجودية ووجوهه الباقية الامرية منسلخة عن الزمان والتجدد والحدثان، فالصلوة عليه (ص) دائمة ازلا وابدأ متحققة دهرأ سرمداً وفي جعل الصلوة عليه من النعم الواصلة الينا اشارة الى سريان نوره (ص) الذي هو نور فيض الله الاقدس المقدس ورحمته الواسعة الممدودة في كل الاشياء . وفي ابتداءه (قده) في تعداد نعم الحق بمقارنة الكتاب مع الانسان الكامل الختمى وختمه بالصلوة عليه (ص) اشارة الى ان به (ص) الابتداء واليه المنتهى وانه الغاية الاخيرة لايجاد الاشياء ... واما سر وجوب الصلوة عليه: فاما لما ثبت في العلوم الحقيقية، من لزوم المناسبة والسنخية بين الفاعل والقابل في الافادة والاستفادة واخذ الفضائل والفواضل، وفي افاضة الوجود وكما لانه الاولية والثانوية وعدم تحقق المناسبة والسنخية بين المبدء الاعلى الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في النقدس والتجرد والتنزه والمجد والبهاء وبين المنغمرين في ظلمات الهوى والمنغمسين في غسق المادة ووسخ الهيولى وانه لا بد في الاستفادة منه تعالى من واسطة تكون برزخاً بين الحضرتين وفائزاً بالحسنتين و مجلى المشرقين وبالغاً الى كمال المجد والشرف والعلى حتى يستفيد من جهة جمعه وتجرده و امرته من المبدء الاعلى وبفيض من جهة خلقه وفرقه على من هو دونه من موجودات النشأة السفلى. وانحصار هذه البرزخية في وجوده الارتفاع الاقدس الاسنى لاجل كونه (ص) صورة حضرة الاحدية وصاحب مقام قاب قوسين او ادنى التي هي برزخ البرازخ الكبرى. او لما افاده المصنف قده في شرح الاسماء بما يقرب من هذا بعد ما مهد اولاً من انه لا يربط للحادث والقديم الا بواسطة ، وللممكن بالواجب الا برابطة برزخية ذات حظ من الجانبين متمكنة في الحد المشترك بين الطرفين بقوله (قده) انه لا يبد للحادثيين

السائرين الى الله تعالى الطالبين له من جالس بين الحدبين ذى حظ من الجانيين ومسافر من الخلق الى الحق ثم فى الحق اى التخلق باخلاق الله خلقا بعد خلق ثم من الحق الى الخلق ليقودهم اليه ويدلهم عليه فليكن باطنه عقل الكل ليتأزر بازار الجبروت ويتردى برداء اللاهوت ويستمد من القوة الربانية ويعطى الحوادث الكيانية و قد ذكرنا ان العقول فى سلسلة العاديات بازاء العقول فى سلسلة الباديات كما بدتكم تهودون - نحن السابقون اللاحقون وبظاهره انسانا طبيعياً لحمياً ان نحن الا بشر مثلكم ... ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليه ما يلبسون .

### در بشر روپوش آمد آفتاب

فباعتبار صورته يجانسك ايها الانسان البشرى وباعتبار معناه يوصلك الى اصلك المنسى المذهول عنه يا آدم الترابى ولولاه فكما قيل :

دوست كجاء؟ وتو كجاء؟ اى دغل!  
دوست كجاء؟ وتو كجاء؟ اى عنود!  
لسان الغيب:

قطع اينمر حله بيهمر هي خضرمكن  
ظلماتست بترس از خطر كمرهي  
مشوى :

گفت ييغمبر على راکى على !  
ليك بر شيرىمكن! تو اعتميد  
شیر حقى پهلوانى بر دلى  
واندر آ! در سايه نخل اميد  
انتهى . واما لما قام عليه الدليل المفهم والبرهان القاطع المقهم من وجوب شكر المنعم وكونه (ص) منعماً على كافة الموجودات وقاطبة الايات من جهة كونه (ص) اول الصوادر الوجودية واسطة لايجاد كل ممكن من الممكنات الامرية والخلقية وكونه (ص) هادياً لكل بالهداية التكوينية والتشريعية . واما لما تطابق عليه السنة اهل الذوق وارباب الكشف والشهود من غناء ذاته المقدسة الوجودية عن العالمين وانه لا ارتباط له تعالى مع الاشياء من حيث احديته الذاتية وان تأثيره تعالى فى الاشياء من حيث مقام الالوهية ومن جهة اسمائه الحسنى وصفاته

العليا وكونه (ص) المظهر الانم والمجلى الاكرم للاسم العظيم الاعظم الذى هو الموتر بتوسط مظهره فى جميع موجودات العالم فيجب التوسل به (ص) فى طلب الرحمة من مبدع كل جود وكرم . واما لكونه (ص) اول البغية واخر الدرك لايجاد الممكنات ولجميع العطيات والافاضات وعلة غائية لسير السائرين و حركة المتحركات واشواق المتشوقات .

مقصود من ازكعبه وبتخانه توئى تو مقصود توئى كعبه وبتخانه بهانه  
 و اما لان لسان قابليته (ص) اتم الالسنه واكمل الاستعدادات فيجب ان يكون كل طلب بلسانه مع ان طلب الرحمة فى حقه (ص) دعاء لايرد سائله ولايخيب آمله و اذا وصلت الرحمة اليه تنعكس منه الى جميع العالم لكونه (ص) رحمة للعالمين وسريان نوره فى الخلائق اجمعين . و اما من جهة ان قصور القاصرين و نقصان الناقصين ينجبر بكمال الكاملين فبالتوسل اليه وطلب الرحمة له (ص) ينجبر قصور السائل لولم يكن مستحقاً لافاضة الرحمة باتم الوسائل فيشملة عظيم مواهب الحق وجسيم نعم القيسوم المطلق . واما من جهة ان به (ص) ينال كل ذبحق حقه ومن اجل شفاعته الكبرى وخلته العظمى (١) يصل كل شى الى كماله المترقب له ... و اما ان فائدة الصلوات هل تعود اليه (ص) محضاً من جهة ان العطيات على حسب القابليات و ليس غيره قابلاً لما يصل اليه من المواهب والرحمات مع ان الاجابة والقبول حسب المطلوب والمستول او تعود الى الامة صرفاً نظراً الى انه (ص) من الموجودات التامة والاحالة منتظرة له (ص) فى كمالته حتى تعود اليه ماسنح من عطيات الحق وصالواته او تعود اليهما نظراً الى عدم قابلية غيره لما يصل اليه (ص) من الرحمة بالاصالة والاستقلال مع مالهامن الشدة والكمال

(١) وفى هذا اشارة الى ماورد من المأثور فى احوال الناس عند احوال القيامة و الفزع الاكبر حيث يلجأون فى اول الامر الى آدم وبعداياهم منه الى ساير الانبياء . حتى يصل امر الالتجاء الى خليل الرحمن . فيستشفون منه قائلاً بانك خليل الرحمن . فيجيبهم الجاوا الى محمد (ص) فانى كنت خليلاً من وراء وراء . اى من وراء النبوة التامة المحمدية ووراء الولاية الكاملة العلوية . فخللة المحمدية هى الخللة الكبرى فقط . هذا ما تضمنته المأثورة ،

لا ينافي قابليته لها بالتبعية والرشح والاستظلال و كونه (ص) من الموجودات التامة من جهة امره وجمعه لا ينافي كونه من المستكفية المستكملة الاخذة للكمال من باطن ذاتها من جهة خلقه وفرقه وايضا تنافي سنوح الرحمة لتامة الكلمة انما يكـون اذا كان على سبيل الخلع واللبس او اللبس بعد اللبس ولا يوجب ذلك اذا كان على سبيل القبض والبسط و بروز ما كمن في باطنه (ص) من الفضائل والكمالات؛ وجوهه وافـوال اخيرها مختار اكثر ارباب الكمال والله ولي الفضل والافضل .

قوله (قده) وكون كلمة من موصولة الخ (ص ١)

قيل لما جعل قوله صلى من الصلوات استشعر بتوهم اعتراض عليه بان ذلك فرع كون كلمة من موصولة وهو غير مسلم لجواز كونها موصوفة وما يتلوها من الجمل صفة لها فذفع ذلك بقوله وكون الخ يعني ان شأن الصفة توضيح الموصوف وتعريفه وهذا انما يتصور في شيء يحتاج الى التعريف والتوضيح ولم يكن معهوداً بما يذكر له من الصفات حتى يصير بسبب ما يذكر له من التعوت والصفات معلوماً معيناً وهذا بخلاف الصلة فانه لا بد فيها ان تكون معهودة للمخاطب والله تعالى شأنه اظهر من كل ظاهر واعرف من كل معروف واكشف من كل مكشوف وابين من كل مبين لانه تعالى نور الانوار، ومبدء كل ظهور واطهار، واصل كل عرفان وبيان، بل كل ظهور من افياء ظهوره وكل نور من لمعات نوره كما اخبر عزاسمه عن نفسه بقوله تعالى شأنه اولهم يكف بربك انه على كل شيء شهيد و بقوله ايضاً افى الله شك فاطر السموات و الارض وبقونه الله نور السموات والارض وقل في حقه سيد الشهداء وخامس اصحاب الكساء عليه آلاف التحية والثناء الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى نحتاج الى دائل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً و خسرت صنقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً وكذا الافعال التي نسبت اليه تعالى في الكتاب معهودة له تعالى عند جميع الخلائق ففي جعل كلمة من موصولة اشعار بهذه النكتة مع او فقيته بقانون الادب و بهذا البيان يظهر ان ما قيل من ان

ما افاده يدل على جواز جعل كلمة من موصولة ولا يدل على اولويته ليس في محله

قوله (قده) و هو تعالى معروف الخ (ص ١)

بل هو تعالى معهود بالانصاف بجميع الفضائل و الكمالات و مبدئية تمام الخيرات و الحسنات لان كافة الخلائق و قاطبة الموجودات كانت شاهدة لبارئها و عارفة بكمالات خالقها و عالمة بصفات موجد ها عند وجودها بالوجود القرآنى اليمعى الالهى فى موطن الست و مواطن اخرى من مواطن العهود و المواثيق الالهية المشار اليها بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا او فوا بالعتود و قوله عزاسمه واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تتولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين .

و قول بعض البارعين :

واظنك قد نسيت عهداً بالحمى و منازل بفراقها لم تقنع  
بل وعند وجودها بالوجود الفرقانى فهذا المواطن السافل الدانى لكون الكل  
مسبحة بحمده ناطقة بشائئه و مجدده لما اخبر عنه تعالى بقوله و قوله الحق و الصدق  
وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تنقهون تسبيحهم .

مثنوى :

نطق آب و نطق خاك و نطق كل هست محسوس حواس اهل دل  
وله ايضاً :

جمله اجزا در تحرك در سكون ناطقان كانا اليه راجعون  
ذكر تسييحات اجزاء نهان غلغلى افكند اندر آسمان  
ولما ذكر ناسباً من سر بان كمالات الوجود و فضائله بسر بانه فى جميع الاشياء  
و قاطبة الموجودات فنخصيص تلك الافعال بالمعمودية ليس لاجل انحصارها بهابل لاجل  
كونها من اشرف النعم الالهية و اكمل المواهب الربانية و كونها اظهر و اعرف بالنسبة  
اليها من غيرها من جهة كونها متمم ذاتنا و مكمل حقيقتنا و انما لم يجعل كون كلمة  
من موصولة متعينا بل جعله اولى اذ يمكن ان يجعل فائدة التوصيف امراً آخر غير

التوضيح والتعريف مما ذكر في محله من النكات حتى لا ينافي معهوديته تعالى بهذه الأفعال فتدبر.

قوله (قده) على الناطق بالصواب الخ (ص ١)

هذا الكلام الى قوله وبعد كالتعليل لقوله صلى والمراد بالنطق ما هو اعم من النطق الظاهري والباطني الذي هو ادراك الكليات والعلم بحقايق الموجودات والاعراب عن الغيب المكنون والسر المصون بالالسنة الباطنية والجوارح الملكوتية لكونه (ص) بشر اشر وجوده وذاته وبنام جهاته وحشياته فيصل الخطاب والناطق بالحق والصواب لانه (ص) من جهة جمعه وحقيقته الكمالية الالهية و روحه الكلي الامرى الذى كان نبياً و آدم بين الماء والطين اى بين العلم والعين او بين الروح والجسد معلم بجميع الاسماء والصفات مدرك لحقايق جميع الممكنات ومظهر لتمام ما كمن فى غيب ذات الحق تعالى من الفضائل والكمالات بحكم وعلم آدم الاسماء كلها وقوله (ص) من رانى فقد رأى الحق ولكونه صورة الكلام الجمعى الاحدى الالهى والنطق الذاتى الغيبى الربانى الكاشف عن جميع الحقايق والاسرار والرافع اتمام الحجب والاستار فهو الناطق بالحق عن الحق والصواب الحقيقى المطلق ومن جهه فرقه ونفسه الشريفة الالهية المتجلمية بالجلاب الناسوتى والظاهرة بالصورة البشرية «لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى» فهو الناطق بالصواب ونطق غيره بالنسبة الى نطقه كالصداء والسراب .

مثنوى :

آن نداكه اصل هربانك ونداست      خود ندا آنست و باقىها صداست  
فالمراد من كونه (ص) ناطقا بالصواب كونه كذلك بجميع الالسنة الالهية سواء  
كان بلسان حقيقته الجمعية الكمالية فى مرتبتى الخفى والاخفى وفى مقام قاب قوسين او  
ادنى او بلسان سره الذى هو سر الاسرار ونور الانوار كما قيل :  
نهفلك راست مسلم نه ملك را حاصل      آنچه درس سويداي بنى آدم ازوست  
او بلسان روحه الكلى الالهى الذى هو اصل العقول والارواح اوبسائر الالسنة  
الكمالية الامرية والخلقية التى هى مبده جميع الالسنة الالهية والكونية التى لقطنة

عالم الاشباح، نمرجع نطقه بالصواب كما افاده بعض من لهم طوبى وحسن مآب الى استقامة حقيقته النامة الكاملة فى ذاته وصفاته وافعاله واقواله التى اشير اليها فى قوله تعالى فاستقم كما امرت وهى من شئون اكملته وغصون شجرة خاتمته .

قوله (قده) اى بكلام الله الخ (ص ١)

فيه اشارة الى انه (ص) مظهر اسم الله الذى هو الاسم الاعظم الالهى والمراد بكلام الله ماهو الاعم من الكلام التدوينى والتكوينى بمراتبهما التى اشير اليهما سابقا فهو النطق بكلام الله التكوينى الذى هو علمه او امره وفعله كما قل قطب الاولياء و سيد الاصفياء انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يترع ولا بندااء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله، من جهة كونه (ص) حقيقة الرحمة الالهية التى وسعت كل شىء والمشية الحققة الوجودية التى سرت فى الدرارى والذرارى و بكلامه التدوينى من جهة كونه مهبط الوحي ومعدن التنزيل ومختلف الملائكة والروح . ثم فى تفسيره (قده) «الصواب» بكلام الله تعالى ؛ اشارة الى ان اللام للعهد او انحصار الصواب الحقيقى بكلام الله او ان كل كلام يكون حقاً وصواباً فهو كلام الله من اجل ان كل متكلم فهو من مراتب تجليات الله وظهور اسمائه وصفاته وان النبى الخاتم (ص) هو المتكلم عن الله تعالى فى جميع تلك المراتب من جهة سريان نوره الاتم فى جميع المظاهر المدعوة بالعالم و اشارة ايضاً الى ان « لاشرية » فى الوجود بالذات وان كل موجود فهو خير وصواب لانه من مراتب كلام الله التكوينى الذى كله حق وصواب كما قيل :

بير ما كفت خطا بر قلم صنع نرفت      آفرين بز نظر پاك خطا پوشش باد

قوله (قده) منطوق حق الخ (ص ١)

الحق على ما افاده المعلم الثانى يطاق على القول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول . وعلى الموجود الحاصل بالفعل . وعلى الموجود الذى لاسييل للبطلان اليه . وعلى الواجب الذى لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل .

الاكل شىء ما خلا الله باطل      وكل نعيم لامحالة زائل  
والمراد من الحق هنا : اما المعنى الاول وفى قبال الباطل ، واما المعنى الاخير...

والمنطق اما بفتح الميم وكسر الطاء او بالعكس على ما احتمله بعض الافاضل فعلى  
الاول ففيه اشارة الى انه (ص) لاياتيه نفس الكلام الجمعي الاحدى الالهى والكلمة  
النكوبنية الوجودية . وانه (ص) لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . و انه تنزىل  
من حكيم حميد من جهة اندكك جبيل وجوده (ص) وانتيه بشر اشرفه فى وجود الله تعالى  
وذاته وبلوغه الى المحق المطلق والمحو التام والفناء الكامل فى الحق . هذا بناء على  
جمعه بدلا عن الناطق . ولو جعل بدلا عن الصواب فيكون اشارة الى ان كلامه كلام الله  
وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى فعلى الاول يكون كناية عن فنائه  
الذاتى وعلى الثانى عن فنائه الصفاتى والافعالى وعلى تقدير كون المراد من الحق المعنى  
الاخير يكون اشارة الى انه (ص) صورة النطق الذاتى الغيبى الالهى الذى هو علمه الذاتى  
الجمعى القضائى والقدرى ونطقه الوجودى الوجدانى الذى هو تجليه الابدائى الفعلى  
ويكون دلالة على مراتب الفناء المذكورة آنفاً اتم واطهر ولو جعل المنطق بكسر  
الميم وفتح الطاء يكون دلالة على ما اشرنا اليه فى الصورتين محققة ايضاً لانها تحتاج  
الى لطف قريحة واستقامة سليقة وعلى التقادير فحصول البراعة والاستمالة بما ذكر  
فيهذا البيت بالنسبة الى الحكمة والميزان مما لا يخفى على صاحب الذوق والوجدان  
ثم ان علة اختياره (قده) تلك الصفة على سائر صفاته (ص) هى حكايته عن كونه (ص) خاتم  
السفرة الى الله واشرف السبل اليه وذلك لانا قد بينا ان المراد من كونه (ص) منطق  
الحق والناطق بالصواب كونه (ص) مظهراً تاماً كاملاً لعلم الله التام الكامل القضى  
والقدرى ومصدراً لتجايه الفعلى الابدائى وكل واحد من هذين الامرين يدل على  
خاتمته وكونه اشرف خلق الله وبريته تعالى اما الاول فلان من القضايا الضرورية التى  
لا تعتبر باربية وشبهة ان تفاضل مراتب الرسل وتفاوت درجات السنراء الى الله تعالى  
من جهة تفاوت مراتب معرفتهم بالله تعالى واسمائه وصفاته وافعاله ومن حيث تفاضل  
درجاتهم فى التخاق بمكارم اخلاقه تعالى ولا شبهة ايضاً فى ان خاتم الانبياء واشرف  
المرسلين يجب ان يكون اكمل معرفة بالله و اتم تخلفاً باخلاقه تعالى من الباقين  
واذا اضممت الى هاتين المقدمتين مقدمة اخرى قريبة من البداهة والاولية وهى ان



المظهر التام الاتم الكامل الاكمل لاسمائه الحسنی و صفاته العلیاه مما لا يمكن ان يتكرر و يتثنى لشبه مايدل على عدم جواز تكرر ذاته تقدست اسمائه و تشنى صرف وجوده تعالى كبريائه؛ ظهر منها ان من كان من المرسلين اكمل معرفة بالله من الباقين و اتم تخلقاً بمكارم اخلاقه تعالى من الاخرين يكون ختام سفارتهم و تمام رسالتهم و سيد جماعتهم و قطب دائرتهم و قوام مراتبهم و اشرف الخلائق اجمعين .

شبستری :

مراتب جمله زیر پایه اوست  
وجود خاکیان از سایه اوست  
ز نورش شد ولایت سایه گستر  
مشارق با مغارب شد برابر  
و من هنا قل (ص) لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل .

مثنوی :

لی مع الله وقت بود آندم مرا  
لا یسع فیہ نبی مجتبی

شبستری :

رسد چون نقطه آخر بساؤل  
در آنجا نی ملک ماند نه مرسل  
و اما الثانی فلانه اذا ثبت انه (ص) من حیث حقیقته و روحه الاعظم صدر سلسله الوجود و الایجاد و عبده تجلیات رب العباد و لاشک ان مدارج الوجود دوریه و لانکرار فی تجلیات الله و لانشی فی افاضاته و ان النهايات هی الرجوع الی البدايات تحقق انه (ص) اشرف الانبیاء و الرسل و ختم السفراء و السبل .

شبستری :

وقد سألوا وقالوا ما النهاية  
نبوت را ظهور از آدم آمد  
فقیل هی الرجوع الی البداية  
که از موسی پدید و که ز آدم

ابن فارض :

فمن لم یرث منی الکمال فناقص  
و من مطلق النور البسیط کلمعة  
علی عقیبه ناکص فی العقوبة  
و من مشرعی البحر المحيط کقطرة

اولواى لم يوجد وجود ولم يكن  
 شهود ولم يعهد عهد مزممة  
 اى زبده مجمل و مفصل  
 وى در تو مفصلات هجمل  
 آيات جمال و دلربامى  
 در شأن تو گشته است منزل  
 تو آينه جهان نمائى  
 در تو است همه جهان ممثل

ومن هنا قل الله تعالى قل لو ان اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ولم يستثن نبياً ولا رسولا ولا واحداً من السابقين واللاحقين لئنه السامعين على ان تجايبه تعالى بصفته العلم و الكلام من مشكوة الحقيقة الجامعة المحمدية عليها آلاف التحية والاكرام؛ وقع على اكمل ما يكون ويمكن، واتم ما يتصور ويظهر فى الافهام بحيث لا يمكن ان يؤتى بمثله فضلاً عما هو اتم واكمل منه فى الدهور والاعوام لانه يلزم منه التكرار فى تجلى الله الملك العلام ولاجل ذلك ايضاً جعل اعلى معجزات نبينا (ص) القرآن وجعل معجزة باقية دائمة الى يوم لقاء الله الرحمن ليكون آية خاتمته ودوام طريقته وشرعته بدوام حقيقته ما دامت الليالى والايام .

(ص ٤)

قوله (قده) كما قال على (ع) الخ

فيه اشارة الى ان علياً عليه الصلوة والسلام نفس الحقيقة المحمدية والحضرة الجامعة الغتمية بدلالة آية التمسنا والمراد من الكتاب الناطق ماهو فى قبال كتاب الله الصامت الذى هو القرآن التدوينى باعتبار جهة ظهريه وفرقه وقشرة ومن حيث وجوده الناسوتى الخلقى لا باعتبار بطنه وروحه و معناه الجمعى الاحدى و من حيث تحققه الدهرى و وجوده السرمدى لانه من هذه الجهة وبتلك الهيئة عين النطق والحياة وفعال، دراك بجميع الجهات والحيثيات اذله من هذه الجهة مقام عقلى قائم بذاته و عاقل لذاته وغيره بل مقام شامخ باذخ الهى هوكل الاشياء و تمامها ومبده وجودها و منشاء ترتيبها ونظامها و لذلك سمي بالعلى الحكيم فى قوله عز اسمه وانه فى ام الكتاب لندنيا لعلى حكيم والمراد من كونه (ع) كلام الله الناطق ما ذكر فى بيان الكتاب والناطق بالصواب .

## قوله قده فيصل الخطاب الخ

(ص ٤)

اي الخطاب الحاجز الفاصل بين مراتب الاشياء وبين الحق والباطل واطلق عليه (ص) لكونه (ص) خطاب الله التكويني الحاجز بين مراتب الاشياء والفاصل بين الحق والباطل والنور والظلم لانه (ص) باعتبار كونه صورة الحضرة الاحدية الذاتية برزخ البرازخ الكبرى بين مرتبة غيب الغيوب ومرتبة الواحدية الاسماوية. ومن جهة مظهره للحضرة العمائية وجمعه بين الاحدية والواحدية برزخ بين التعيين الاول وعالم القضاء الجبروتى العقلى. ومن حيث روحه الكلى الامرى الالهى حاجز بين التعيين الثانى وحضرت الواحدية وبين عالم القدر الملكوتى النفسى. وباعتبار كونه مظهر اسم الله لا عظم الذى به يصل كل شى الى كماله المترقب له وينال كل ذيق حقه يفصل بين مظاهر اللطف والقهر والجلال والجمال ويوصل الجميع الى ما خلق لاجله من الكمال ومن حيث كونه (ص) اول الصوادر الوجودية الذى به يصل فيض الوجود وكماله الى حقايق العالم و تنبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية على كافة الخلائق والامم يفصل الابس من اللبس ويفاق بنور وجوده ظلمة العدم. ومن جهة كونه (ص) نهاية الحركات و غاية الاشواق والرغبات والعلة الغائية لايجاد العالم بصيرسبياً لحشر الكل الى الله العظيم الاعظم ومن حيث خلقه العظيم الذى هو القرآن التدوينى يفصل بين الحق والباطل من الافعال وبين الصدق والكذب من الاقوال الصادرة من ذوى الارادة والهمم الى غير ذلك مما مر فى بيان الميزان بسطه بالنمط الاتم .

## قوله قده وآله الخ

(ص ٤)

آل الرجل اهل بيته. وبيته مسكنه الذى يبيت فيه وهو اعم من المساكن الظاهرية الناسوتية التى تكون لسكان عالم الطبيعة ودار الحركة والمادة ومن المساكن المعنوية الدهرية الملكوتية التى تكون لقطان العوالم الامرية والنشآت الالهية لم تحقق من وضع الالفاظ للمعانى العامة والموطن الحقيقى للاشياء والبيت والمقر الواقعى لكل من فى الارض والسماه انما هو باطن الدنيا الذى هو عالم الملكوت والنشآت العقبى لاهذه النشآت الغائبة السفلى

بهانی :

این وطن مصر و عراق و شام نیست

این وطن شهریست کورا نام نیست

لسان الغیب :

چه گویمت که بمیخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غیب چه مرده ها داد است

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین

نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است

ترا ز کنگره عرش میزنند صفیر

ندانمت که در این دامگه چه افتاده است؟

لانه ادارالفرور و نشأت الموت و الفناء و الدثور و لتحرك ما وجدت فیها من الاعراض  
و الجواهر و تبدل البواطن منها و الظواهر و تقارب الاجال و تجدد الامثال و تشان الحق  
و المتعال و تغیر المواد و صورها الثانية و الاولى فأین البقاء و الاستقرار لشی من اجزاء تلذک  
الدار حتی یتحقق المییة (او البیت) و المسکن لشی فی ذلک العالم الاسفل الادون و النشأة  
الفانیة الدائرة دنیا .

مثنوی :

باز شد گانا الیه راجعون

صورت از بی صورتی آمد برون

مصطفی فرمود دنیا ساعت است

پس تورا هر لحظه مرک و رجعت است

بی خبر از نو شدن اندر بقا

هر نفس نو میشود دنیا ، و ما

فالمراد بهت النبسی (ص) بیته المغنوی و مسکنه السحقی الیذی

عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی ای عالم الملكوت و الجبروت الاعلی بل حضرتی

الاحدیة و الواحیدیة المعبر عنهم باقب قوسین او ادنی بحکم قوله (ص) ایبت عند ربی یطعمنی

و یسقینی و قوله تعالی و هو بالافق الاعلی و لانها الجنان الباکورة التي تسع جناحه

الصاقورة و یجلس فیها مع الرفیق الاعلی و یسکون له مقراً و مقاماً ولا یسمع فیها

لغواً ولا تائيداً الا قیلاً له سلاماً سلاماً ، لامیته الظاهری الذی کان له فی هذا العالم  
الاسفل الادنی بل الحق الحقیق بالقبول ان میته الظاهری ایضاً لم یکن محصوراً بل (١)  
حاصلاً فی عالم من العوالم الفرقیة الامکانیة ونشأة من النشآت الجوازیة السفلی حتی  
من جهة خلقه و فرقانیته و ظهر کتاب وجوده و قرآنیته الیالمالما تقرر عند ارباب الدراية  
والنهی من ان الکنون لا یسع انساناً کاملاً

شبستری :

وجودش اندرین عالم نیاید      برون رفت و دیگر هرگز نیاید  
وان جهة خلقه و فرقه (ص) كانت منغمورة فی جهة امره و جمعه وان فرعه (ص)  
کان محکوماً بحکم اصله (ص) و لذلك لم یکن لبدنه (ص) ظل و کان یرى من خلفه کما یرى  
من قدامه .

شبستری :

زمان خواجه خط استوا بود      که از هر ظل و ظلمت مصطفی بود  
ز خط استوا بر قامت راست      ندارد سایه پیش و پس ، چپ : راست  
چو کرد او بر صراط حق اقامت      بامر فاستقم میداشت قامت  
نبودش سایه کو را در سیاهی      زهی نور خدا ظل الهی  
و لم یکن جسده الشریف بحکم اجساد الدنیا و لذلك عرج به (ص) الی ما فوق  
العرش و السماء .

نظامی :

کرد رها در حرم کائنات      هفت خط و چار حدوشش جهات  
روز شده با قدمش در وداع      ز آمدنش آمده شب در سماع  
دیده اغیار گران خواب گشت      کوسبک از خواب ، عنان تاب گشت  
باقفس قلب ازین دامگاه      مرغ دلش رفت بآرامگاه  
مرغ پر انداخته یعنی ملک      خرقة در انداخته یعنی فلک  
مرغ همیشه قفس پر شده      قابش از روح سبک تر شده

(١) ای بل ام یکن حاصلاً فی عالم الخ .

ولذا كان ايضاً وصيه وصهره الذي كان بمنزلة شخصه ونفسه يرى (ع) في ساعة واحدة بل في آن واحد في امكنة مختلفة و جهات شتى . وبالجملة لما كان هو (ص) بروحانيته المتحدة مع خلقه وفرقانيته من اعلى العقول المجردين والانوار القواهر الاعلى فيكون ميته ومقامه ذروة كاهل حقيقة روح الامين لالمديرات والاسفنديبات الالدين فضلاً عن نشأة الماء الطين ... فظهر ان آل النبي (ص) واهل بيته الطاهرين القديسين الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، اي اذهب عنهم جميع افراد الرجس الذي هو من الاوثان من رجس المادة والطبيعة وعالم الحدثان وطهرهم عن خبث الشرك الخفي والاخفى ودنس المهية والتعين و الامكان؛ هم الذين كانوا من الملاء الاعلى العالين و بانوا معه في اعلى عليين و سقاهم ربهم شرباً طهوراً من ماء معين و اطعمهم من اطعمة جنة الذات والصفات وفواكه جنة نعيم و نالوا باعلى مراتب مقام التمكين بعد التلوين واتصلوا بالرفيق الاعلى وجاوزوا مقام قاب قوسين وبلغوا الى مقام الاكلمية واودانى و كانوا من اتم مظاهر ذات الله واسماءه الحسنی وصفاته العليا واخذ وافيض الوجود وكمالهم القصوى بدواً و ختماً من المقام الذي اخذ عنه سيد الورى لكن بتبع ذاته ووجوده الاسنى سيموا وصيه القائم بامر الله البائت على فراشه والمواسى له (ص) بنفسه بل هو عين شخصه ونفسه لمادل عليه وعلى انحصار الال فيهم (ع) النص المنزل من السماء فاين الثراء من الثريا و القمر من الغراء و ايسن نساء النبي (ص) من ان يكن من اهل بيته (ص) البائتين معه في ميته الرفيع الاعلى والناقلين بمقامه الباذخ الشامخ الابى ان هذا الافك يفترى و الله تعالى و رسوله منه براء والسلام على من اتبع الهدى.

قوله (قده) شمس الحقيقة الخ (ص ٢)

المراد من شمس الحقيقة على ما هو الظاهر شمس حقيقة الوجود التي هي شمس

جميع العوالم الوجودية والحضرات الالهية ولا يتصور لها مثل ولا نانى كما قيل:

شمس در خارج اگر چه هست فرد هيتوانم مثل او تصوير كرد

شمس جان كو خارج آمد از اثير نبودش در ذهن و در خارج نظير

و يمكن ان يكون المراد بها شمس الولاية الكلية الشاملة للولاية العامة والخاصة

و المطلقة والمقيدة فان الولاية من الصفات الكلية الالهية وهى كلمة الله العليا التى لاتنفذ (وان نفذت كلمة نبوت التشريع) و نوره الذى لا ينطمس ولا يافل ( وان غربت شمس السفارة والرسالة) اذ الولي من اسماء الله الحسنى التى لا بد لها من مظهر مادامت الدنيا لانه لو انقطع ظهوره ونفذت كلمته وانطمس ضيائه و افل نوره لغربت الدنيا والتهبت بما فيها وباد اهلها وهلك سكانها ولم يبق على وجه الارض احد من عمارها ولذا ورد فى المانور : لو لا الحجة لساخت الارض باهلها وهذا بخلاف نبوة التشريع فانها صفة خلقية لا يجب دوامها مادامت الدنيا ولا يلزم بقائها ما بقيت الارض والسماء... وهى اى الولاية من الولاية بالفتح بمعنى القرب و تنقسم اى الولاية الى عامة وخاصة والخاصة الى مطلقة ومقيدة والعامة على قسمين لانها اما تعم جميع المومنين و تحصل بالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله وهى المشار اليها فى قوله عز اسمه الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و ابتدائها من مرتبة التخلية من مراتب العقل العملى و من الاخلاق من مقامات السير والسلوك و من لطيفة القلب من اللطائف السبع و من الايمان اليقيني المجرد عن البرهان من مراتب الوصول والايمان و تنتهى الى مرتبة قرب النوافل من مراتب الفناء والى نهاية الاودية من مقامات السير والسلوك والى لطيفة الروح من اللطائف السبع والى حق اليقين من مراتب اليقين ولصاحبها من الفتوح الفتح القريب ومن البطون السبعة القرآنية البطن الثانى والثالث واما ما تختص بصاحب القلوب والكاملين من عباد الله المخلصين الفانين فى ذاته والباقيين ببقائه صاحبى قربى النوافل و الفرائض الذين قد رفضوا جلباب البشرية ورفضوا مشتبهات الطبيعة وخلصوا نواصيت الابدان وتركوا دار الحدثنان وتجاوزوا عن حريم الملكوت والجبروت و دخلوا فى مكين قدس اللاهوت و هم المتقون صدقاً و الموحدون حقاً ولكن تعم جميع الاولياء الواصلين والانبياء والمرسلين ولذلك يطلق عليها العامة فى قبل الخاصة المختصة بالمحمديين وهى المشار اليها بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون و بالحديث القدسى اوليائى تحت قبائى لا يعرفهم غيرى

و تحصل بفناء العبد في ذاته تعالى و بالبقاء به وجوداً بخلع الوجود الامكانى و لبس الوجود الحقانى بالتجلى الالهى الرحمانى وابتدائها من نهاية السفر الاول الذى هو السفر من الخالق الى الحق و بداية السفر الثانى و هو السفر من الحق الى الحق بالحق و من الاحسان الذى هو اول مراتب الكمال و من الاصول الذى هو اول مقامات الوصول و من لطيفة السرا و الروح الذى هو اللطيفة الرابعة من اللطائف السبع و ينتهى الى نهاية مقام قاب قوسين التى هى بداية مقام ارادنى و لصاحبها من الفتوح الفتح المبين و من البطون السبعة البطن الرابع و الخامس و السادس و الخاصة ما تختص بمحمد (ص) و اوصيائه ا لطاهرين و ورثتهم التابعين لهم من الاولياء الواصلين و العرفاء الشامخين و هى المشار اليها بقوله تعالى ان ولى الله الذل نزل الكتاب و هو ولى الصالحين و تحصل بالبلوغ الى اتمى مراتب الفناء و المحو التام و المحق المطابق نزوال حكم الامكان و الشرك المعنوى الخفى و الاخفى و ختم مدارج الولاية و السير الجمعى فى جميع مراتب الاسماء و الصفات و استيعاب المعرفة التفصيلية و ملكة التحقق بها باعطاء حكم جميع المراتب و المقامات و بتولد قلب تقى نقى جمعى محمدى من تحقق اجتماع و امتزاج بين الاسماء الذاتية و مفاتيح غيب اولى الاسماءية و احكامها الوجدانية الثابتة فى الحضرة الاحدية الذاتية و بين الاسماء الكلية الاصلية المتعينة فى حضرة الواحدية و البرزخية الثانية بحيث يصير ذلك القلب الكلى الالهى مرآة تامة للحضرتين و مجلا كاملا للطرفين و فانزلاً باحدية جمع الجمع بين جميع الاسماء الصفات الثابتة فى التعيين و ابتدائها من نهاية مراتب السير و الكمال التى هى نهاية مقام قاب قوسين و بداية مقام ارادنى و لصاحبها من الفتوح الفتح المطلق الجامع لجمع مراتب الفتوح و من المراتب مرتبة الاكملية و التمحض و التشكيك و من المقامات مقام ارادنى و من البطون السبعة القرآنية البطن السابع و من اللطائف ؛ اللطيفة السابعة و لانهاية لحسناته و لا غاية لمراتبه و درجاته و ليس وراء عبادانه قرينة و لا يتصور فوقها درجة و مرتبة وله الرياسة الكبرى و السيادة العظمى و الى ربه المنتهى و هى قد يكون مقيدة باسم من الاسماء الكلية الالهية و حد من



حدود التجليات الذاتية فتسمى بالولاية المقيدة المحمدية و بالولاية القمرية ايضاً و هي  
 مختصة بامة محمد (ص) التابعين له ولا وصيائه ولسان ذلك سميت في لسان بعض العارفين  
 بالولاية الامية المحمدية و قد تكون مطلقة عن الحدود و معرفة عن القيود بل تكون  
 جامعة لظهور جميع الاسماء و الصفات واجدة لانحاء تجليات الذات فتسمى بالولاية  
 المطلقة المحمدية و بالولاية الشمسية و هذه مختصة به (ص) و باوصيائه القريسين و  
 قد تخص التسمية بالشمسية بما توجد فيه بشخصه (ص) و تسمى الموجودة في اوصيائه  
 الطاهرين بالقمرية و الظاهرة في امته التابعين بالامية و بالولاية النجمية كما انه قد  
 تخص المطلقة بالعامية و المقيدة بالخاصة وكذلك قد تخص الشمسية بولاية خاتم  
 الاولياء و يسمى الباقي بالقمرية فظهر من هذا ان لحقيقة الولاية التي هي الكلمة الطيبة  
 الالهية التي اصلها ثابت و فرعها في السماء و الشجرة المباركة الزيتونة التي  
 لاشرقية و لاغربية مراتب و درجات و منازل و مقامات و شجوناً و غصوناً و اوراقاً و  
 عروقاً و بحسب مراتب نقصها و كمالها و ضعفها و اشتدادها يختلف ظهوراتها و يتفاوت  
 انوارها و انوارها و يتكثرت شؤنها و اطوارها فقد تشتد بحيث ترتقى من العامية بالمعنى الاول الى  
 العامية بالمعنى الثاني و تشتد مرتبة اخرى في مراتب العامية فنكتسى بكساء النبوة التشريعية  
 ثم تشتد اخرى فتغطي بغطاء الرسالة و هكذا يتزايد اشتدادها و يتضاعف كمالها حتى  
 تبلغ مقام الخلافة اي الرسالة المقرونة بالسيف المختصة باولى العزم من الرسل ثم الى  
 الكمال المتضمن للاستخلاف الانم و القطبية التامة الكاملة الى ان تبلغ الى كمالها المطلق  
 في مراتب الولاية العامة بحيث يصير جميع من انصف بها تحت لوائها مستفيداً من  
 مرتبتها و مقامها فيصير صاحبها حينئذ خاتم الولاية العامة و اذا ترقى منها فبلغت الى  
 الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و نالت فيها باعلى مراتبها ففى الاشتداد و الكمال  
 بحيث يسير في جميع الاسماء و الصفات الالهية و يصير مظهراً لتمام شئون الذات  
 الاحدية؛ يصير صاحبها حينئذ خاتم النبوة و الرسالة و مرجعاً لجميع الانبياء و الاولياء  
 العامة و الخاصة و ان تنزلت عن هذه المرتبة اي كمال شدتها و رفعتها نزلة يسيرة  
 قليلة بحيث يخفى وصف نبوة التشريع لغلبة وصف الولاية و نبوة التعريف صار صاحبها

حينئذ خاتم الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و مرجعاً لجميع الاولياء والكاملين من الاولين و الاخرين فهذه المراتب كلها من مراتب مطلق الولاية و بنظر آخر كلها من مراتب الولاية المحمدية وذلك لانه لما كان اسم الولى باطن اسم الله و الولاية باطن الالهية و السر المستتر المقنع بالسر ، و الالهية باطن الحقيقة المحمدية و الباطن عين الظاهر و الظاهر عين الباطن بوجه فالحقيقة المحمدية اذن هي الولاية الكلية الالهية التي ظهرت تارة بصفة النبوة المطلقة الجامعة بين التعريف و التشريع و اكتست بكساء الخلافة و الرسالة فتجلت من مشكوة الانبياء من الادم المعلم بالاسماء الى العيسى المرفوع الى السماء و ظهرت تارة اخرى بنعت الولاية العارفة عن ذلك الكساء فصارت رلى الله و خليفته و خاتم الاولياء و العلى الاعلى ثم ظهرت بصورة باقى الائمة الهداة الذين اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد فصارت حجج الله و خلفائه فى الارض و السماء الى ان ظهرت بجميع نعوتها و اوصافها فصارت قائمهم و مظهر كمالهم و كمالاتهم و

كمالات جميع الانبياء و الاولياء

شبهتري

دليل و رهنماى كاروانند  
هم او اول هم او آخر در اين كار  
كه از موسى بديد و كه ز خاتم

در اين ره اولياء چون ساربانند  
وزيشان سيد ماگشته سالار  
بود نور نبى خورشيد اعظم

هشوى :

دست اميد همه در دامنش  
كه محمد گشت و گاهى شد على

جمله گشته خوشه چين خرمنش  
كه نبى بود و كه ديگر ولى

بدائرتى ادوار من قبل شرعى  
بقوته للحق عن متبعية  
ختمت بشرعى الموضح كل شريعة

و كلهم عن سبق معنى دائر  
و ما منهم الاوقد كان داعياً  
و قبل فصالى دون تكليف ظاهرى

فظهر بهذا الوجه ان جميع الانبياء و الاولياء من مظاهر خاتم الانبياء محمد المصطفى و من رقائى حقيقته الجامعة الكلية الالهية و اشعة دائرة ولايته و رسالته

الختمية وظهر بهذا أيضاً ان الاولياء المحمديين و الائمة المعصومين (ع) كانوا ياخذون الشرع و احكامه من المأخذ الذى كان ياخذ منه خاتم النبيين و سيد المرسلين الا ان هذا المأخذ كان له (ص) بالاصالة و لهم عليهم الصلوة و السلام بالتبع وانهم كانوا عالمين بجميع الاحكام و الشرايع بل بتمام الذوات و الحقايق بحيث لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصاها على الاحاطة الوجودية و الحضور التام و ان علو مهم (ع) كانت وهيبة لادنية لأكسية و انهم (ع) كانوا واجدين لجميع ما كان الاتصاف به من لوازم تبليغ الشرع و حفظ الاحكام و اخذها من المأخذ الذى كان ياخذ عنه خير الانام بل كان تبليغهم و حفظهم و دعوتهم (بحكم اتحادهم معه) (ص) حقيقة و روحاً و نفساً من زمان بعثته (ص) الى زمان قيام القائم بل الى يوم القيام) دعوة واحدة و تبليغاً واحداً و ذلك لان الخليفة يجب ان يكون على صورة من استخلف عنه و مظهراً واحداً لجميع صفاته و كمالاته و يرشدك الى ذلك حديث المنزلة الذى اتفق على صحته الفريقين فان مسئول موسى عن الحق تعالى فى حق اخيه هرون تشرىكه فى امره بنص الكتاب و قد اجاب الحق تعالى دعوته فى ذلك فكذلك كان امير المومنين بحكم هذا الحديث مشاركاً مع خاتم الانبياء فى امره و كذا ساير الائمة المعصومين (ع) بحكم اولنا محمد «ص» و اوسطنا محمد «ص» و آخرنا محمد «ص»..

و قد طلع من افق هذه البيانات العرشية و بزغ من مطلعها انوار لامعة ساطعة و اسرار دقيقة غامضة منها ان النبوة انما تحقق من اشتداد جهة الولاية و ان كل نبى من الانبياء فهو واجد للولاية ومنها ان كل نبى فهو افضل من اولياء زمانه ممن لم يبلغوا مرتبة النبوة لعدم بلوغ اشتداد ولايتهم الى المرتبة الازمة للاكتساء بكساء نبوة التشريع و كذا من اولياء غير زمانه ان كانت مرتبة ولايتهم دون مرتبة ولايته و انقص منها، و منها ان مدار فضل الاولياء و الرسل و الانبياء و تفاضل مراتبهم المشار اليه بقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ؛ على جهة الولاية التى هى باطن جهة النبوة و تمامها و بها تحصلها و قوامها و هى اشرف منها من جهة كونها جهة الهية و كون النبوة جهة خلقية و منها انه يمكن ان يكون ولى زمان من الازمنة و دور من الادوار افضل بكثير من

نبى زمان آخر مع كونه واجداً للنبوة والولاية وهو واجد للولاية فقط وذلك من  
 جهة اتمية ولايته من ولاية ذلك النبى و كونه اشد واكمل ولاية منه او كون ولايته ارفع  
 درجة واعلى حقيقة و ابل سنخاً ووجوداً من ولاية ذلك النبى .. ومن هذا يظهر سر تقدم  
 اوصياء خاتم الانبياء والائمة المعصومين على جميع الانبياء و الرسل السابقين من اولى  
 العزم و غيرهم من الاقطاب و الخلفاء الكاملين و الاولياء الواصلين و كونهم (ع) افضل  
 بكثير منهم و من الملائكة الكروبيين بل تقدم بعض علماء الامة المحمدية و اولياءهم  
 على كثير من الانبياء و الاولياء السابقين لكون محنتهم و منبع ولايتهم حضرة احدى  
 الذات و مقام او ادنى الذى هو فوق مقامات الانبياء و الاولياء اجمعين و ان اولى الناس  
 بالبنى الامى و بتحمل اعباء الولاية و الخلافة عنه صلى الله عليه وآله وسلم امير المؤمنين  
 و امام الموحدين ثم بعده ابنه الحسن (ع) ثم بعده اخوه الحسين (ع) ثم بعده على ابن  
 الحسين (ع) الى آخر ائمة الاثنى عشر المعصومين المكرمين و ان الثلاثة كانوا للخلافه  
 غاصبين و لحمل اعبائها غير مستحقين لانهم باعترافهم كانوا جاهلين ، ومنها ان لكل واحد من  
 النبوة التشريعية و الرسالة الالهية و الولاية الكلية باقسامها المذكورة خانماً هو اكمل الفائزين  
 بها و افضل المظهرين لاحكامها و آثارها و اقربهم منزلة عند الله تعالى الذى هو مولى القائمين  
 بها و لكن لا يلزم تأخره زماناً من سائر افراد من تلبس بها الا فى ختم الرسالة و النبوة التشريعية  
 فانه يجب تاخره من جميع من اكتسى و تغطى بها و ان خاتم الرسالة و النبوة التشريعية  
 و الحائز لجميع المقامات و المراتب الالهية و الرافع لاعلام جميع الدرجات و التكمالات  
 الربانية؛ الحضرة الجامعة المحمدية و خاتم الولاية العامة بالمعنى الثانى عند كثير من  
 العارفين هو عيسى بن مريم الذى هو الروح الاعظم و كلمة الله باره الخلاق و الامم و خاتم  
 الولاية الخاصة المحمدية على بن ابي طالب امام العالمين الذى هو اقرب الناس الى الله تعالى  
 بعد محمد (ص) سيد الاولين و الاخرين بنص الكتاب الذى هو تنزيل من رب العالمين  
 و ان شئت قلت كل واحد من الائمة المعصومين من جهة ان اولهم محمد و اوسطهم محمد  
 و آخرهم محمد و ان كلهم نور واحد او الامام القائم الثانى عشر لكونه مظهراً لكمالاتهم  
 و كمالات جميع الاولياء و الانبياء و المرسلين و زعم صاحب فصوص الحكم محى الدين  
 العربى ان بنفسه ختم الولاية المقيدة المحمدية الظاهرة فى امته التابعين و ان كان تحت

لواء خاتم الولاية المطلقة المحمدية والائمة المعصومين الطاهرين. ومنها ان جميع الرسل وقاطبة السفارة الى الله كالكوكب والاقمار المستفيدين من الاشعة الساطعة من شمس نبوة خاتم الانبياء او كالفروع والاعصان والاوراق المتفرعة من شجرة مباركة محمد المصطفى ومن مظاهر حقيقته الكلية الالهية عليهم آله آلاف التحية والثناء كما ان جميع الاولياء والاصياء كالنجوم والاقمار المستفيدة من شمس بازغة ولاية خاتم الاولياء او كالشجون والغصون المتفرعة من شجرة طوبى العلوية او كالفروع المنبعثة من كلمة طيبة ولايته الختمية القسوى وان ذواتهم ووجوداتهم من رقائق وجوده الرفيع الاعلى ونعم ما قيل فى حقه (ع) :

دارى دلا اگر تو هوای سلوک حق      باید قدم نهی بره شاه لافتى  
شاهی که از بلندی قدرش خبر دهد      ایزد بهل اتى و بتاکید انما  
بر تخت ملک فقر، چو او شاه مطلق است

شاهان فقر جمله بدو کرده اقتدا  
وصف کمال اوست سلونى ولو کشف

کسرا نبوده عرصه این بعد انبیا

وقيل ايضاً :

اسدالله در وجود آمد  
سنائی :  
در پس پرده هر چه بود آمد

بخدا کسر بزیر چرخ کبود  
شبستری :  
چون منى (١) هست و بود خواهد بود

ظهور کل او باشد بخاتم  
وجود اولیا او را چو عضوند  
چو او از خواجه یابد نسبت نام  
بدو یابد تمامی هر دو عالم  
که او کل است ایشان هم چو جزوند  
ازو تا ظاهر آمد رحمت عام

(١) کلمه من فى قوله « چون منى » راجع الى على (ع) لان هذا البيت واقع بين ابیات قالها الشاعرى وصفه، فالاستشهاد به فى محله

اذا عرفت هذه النفحات الالهية والنفحات القدسية فاعلم ان هذا الكلام اى قوله  
 وآله الخ مشتمل على ثلثة تشبيهات، الاول تشبيه عالم الحقايق والمعانى بالعالم الجسمانى  
 فى اشتماله على الشمس والبروج الاثنى عشر التى بها نظام هذا العالم الكيانى الذى  
 هو ظل نظام العالم الربانى بناء على ان يكون تقدير الكلام ( شمس عالم الحقيقة ) و  
 الثانى تشبيه الولاية الكلية الالهية التى بها قوام جميع العوالم الالهية و نظام جميع  
 الحضرات الوجودية بالشمس البازعة الساطعة اللامعة الجرمانية التى بها قوام العالم  
 المادى ونظام العالم الجسمانى وجعلها شمس تلك العوالم الالهية والنشآت الربانية اذ بنورها  
 تدفع ظلم غواسق الماهيات و بضياؤها تهتدى القلوب فى ظلمات بر الكثرات و بحر  
 التعينات والثالث تشبيه الائمة الاثنى عشر الذين هم مدار تلك الشمس الكلية الالهية و  
 وبانوارهم تلامت السموات واستنارت الارضون و باضوائهم استضاءت حقيقة ما كان وما  
 يكون؛ بالبروج الاثنى عشر التى هى مدار شمس المحسوس ومجالى نورها ومدارج سيرها  
 وظهورها من جهة كونهم مدار تلك الشمس الكلية الالهية ومطالع انوارها ومظاهر  
 آثارها، والاول استعارة بالكناية، والثانى استعارة تحقيقية - مرشحة، والثالث استعارة  
 تحقيقية مجردة ويحتمل ايضاً ان تكون مرشحة فتامل. ومخض مرامه (قده) من كلامه الاشارة  
 الى ان مدار تجليات الحق تعالى شأنه وتقدس اسمائه وظهور اسمائه وصفاته وقوام  
 حضرت الكون ونظام عالم الوجود بحسب استكمالها الباطنى وعروجه المعنوى وسيره  
 الكمالى على شمس الولاية الكلية الالهية ودورانها من مدار وجودات تلك الائمة الهدات  
 والقادة الولات وجولانها من مناطق انيانهم المطهرة وذواتهم المقدسة الفانية فى الله  
 والباقية ببقاء الله و المتحولة بحول الله و قوته ليظهر سر وجوب الصلوات عليهم ( ع )  
 كوجوبها على النبى الختمى (ص) بل بنفس وجوبها عليه وبعين البرهان الذى قام عليه  
 لكونهم عليهم السلام من مجالى شمس ولايته (ص) ومراتب نوره وحقيقته بل كونهم نوراً  
 واحداً و ضياءً فardاً اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد .. و منه يظهر  
 سر ماورد عنه (ص) من عدم جواز الفصل بينه وبين آله (ص) على تقدير صحة الرواية  
 واستقامة الدراية لانه كالفصل بين الشى ونفسه وهويته وشخصه وذلك مخنل الاساس

والمباني الا ان يكون على سبيل التجريد المذكور في علم البيان والمعاني وان كان لجواز الفصل وجه بالنظر الى تعدد الظهورات والمجالي ثم انه (قده) جعل في بعض مصنفاته مدارعالم الوجود على سبعة من الاقطاب الذين هم كبار الانبياء والرسل وهؤلاء آدم ونوح وابراهيم وداود وموسى وعيسى ومحمد (ص) تطبيقاً على الكواكب السبعة السيارة وعلى اثني عشر من الاولياء الذين هم اوصياء محمد اى الائمة الاثني عشر صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين و قال ان عليها العدد تطبيق العالم الصورى مع العالم المعنوى من جهة ان الانتظام الصورى بالسبعة من الكواكب والاثني عشر من البروج ، وكذلك عددكليات الموجودات تسعة عشر من العقل والنفس والافلاك التسعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلاثة والكون الجامع للكل وكذلك رؤساء القوى المباشرة لتدبير النواصيت وهى الخمسة الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية وفى المقام جعل مدار شمس الحقيقة التى بها مدار جميع العوالم والنشأت الائمة الاثني عشر ايماء الى ان ولاية سائر الاولياء والاقطاب من اشعة شمس ولايتهم الكلية الالهية كما ان وجوداتهم وكما لانهم من رفاق وجوداتهم وافياء كما لانهم لانهم (ع) بهم فتح الله وبهم يختم وانهم السبيل الاعظم والصراف الاقوم كما اشرنا اليه سابقاً وذكر فى المصنف المذكور ان علة كونهم اثني عشر من جهة كون هذا العدد داو صياء الاقطاب السبعة او ان الاسلام مبني على اصل الشهادتين وكلواحدة احدة منهما مركبة من اثني عشر او بعدد نقيب بنى اسرائيل او الاسباط الهداة او بانقسام الساعات التى يدور عليها مصالح العالم او ان الولاية تهدى القلوب الى سلوك الحق كما تهدى الشمس والقمر ابصار الخلائق ومجالى النور الظاهرى انا عشر فيجب ان يكون مجالى النور الحقيقى كذلك بطريق التطابق، ولذاورد ان حامل الارض الحوت كما ان آخر البروج الحوت وان الحوت مقر دار الفرور ومنه يعرف سر الرجعة اذ بهم سكنت السواكن واستقرت السموات والارضون وفى المقام اكتفى بالوجه الثانى والاخير لانهما امتن الوجوه وادقها و اشار اليهما بقوله مناطق البروج النخ، وبقوله بها الحق وزن النخ، و الاول اشارة الى الاخير والثانى الى الثانى فان من معانى وزن الحق بهم ومن وجوه كونهم سطور لاله الا الله وشروطه كما ورد فى الزيارة الماثوره فافهم وتبصر قوله بها الحق وزن النخ

(ص ٢)

فيه اشارة الى كونهم نفس الحقيقة المحمدية وكونهم (ع) من نور واحد وذلك

لانه كان في كلامه السابق ايماء الى حصر الناطق بالصواب وفيصل الخطاب الذي هو عبارة اخرى عن وزن الحق به (ص) فيه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وهيئنا جعلهم ميزاناً للحق ايضاً اشارة الى ما ذكرناه ومعنى كونهم ميزاناً للحق ما فصلناه سابقاً .

قوله (قده) و بعد الخ (ص ٤)

اقول السالك الى الله تعالى و المسافر الى ملكوته الاسنى اذا قطع الحجب الظلمانية والنورانية ورفع الاستار الامكانية وانجذب سره الوجودى بجذبته توازى عمل الثقليين الى حضرة الاحدية ووصل الى مقام الفناء والمحو والطمس والمحق وانغمر في بحر الوجود وانغمس في اشعة شمس حقيقة وجود الحق فلما ان يبقى في مقام الفناء والمحو ولا يرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ويصدر منه الشطحيات ولا يلتفت الى غير براءه الموجودات او تشمله العناية الازلية والرحمة الالهية فيحصل له الصحو بعد المحو ويرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ويصير من الاولياء المقربين وينال بمقام البقاء بعد الفناء والتمكين بعد التلوين ولما كان التسمية والتحميد والتصلية للسالك النظرى بمنزلة السفر الاول من الاسفار الاربعة للسالك العملى الذى ينتهى بهم الى الفناء فى الله تعالى والمحو فى وجوده ويكون الفراغ منها والاشتغال بذكر باقى الامور بمنزلة الاسفار الاخرى والرجوع من الحق الى الخلق وكان حصول هذا المقام بعد النيل بمقام المحو و الفناء فلذلك جرى ديدن المصنفين وعادة المؤلفين على ذكر كلمة اما بعد عقيب التسمية والتحميد اشعاراً برجوعهم من الحق الى الخلق ونيلهم بمقام البقاء بعد الفناء والصحو بعد المحو فافهم .

قوله (قده) الى موازين الهداة الخ (ص ٤)

المراد بها المنطق باعتبار اشتماله على الموازين الخمسة التى ذكرها فى مستأنف الكلام بقوله تلازم تعاند الخ او عليها وعلى الاستقراء والتمثيل ومباحث المعارف وبالجملة مطلق مباحث الموصلات التصورية و التصديقة اذ بها يتيسر للنفس الانسانية النيل بالكمالات الحقيقية والسعادات السرمدية الابدية والخروج من قوة العقل بالهوى الى فعلية العقل بالمستفاد وبها تتحد بالعقل الفعال وتصير مظهرأ لذات الله المتعال .



(ص ٤)

قوله (قده) الى موقنية الخ

يمكن ان يقرء الموقنية بكسر القاف وفتحها فعلى الاول تكون اشارة الى وصول النفس الى كمالها الممكن لها في جانبي العلم والعمل ووصولها الى مقام علم اليقين وعينه وحقه لا يتيسر لها الا بالمنطق وان به يزال جميع انواع الريب و يقطع عروق الشكوك والشبهات عنها وعلى الثانى الى ان ما بالذات لاعطاء الجزم واليقين انما هو علم الميزان وانه اخر ما تنوخ عنده وراجل طالبى الايقان من جهة احتياج العلوم اليه وعدم احتياجه الى علم آخر لا يقسمه الى ضرورى ونظرى مستفاد من الضرورى منه بطريق ضرورى .

(ص ٤)

قوله (قده) فيه اشارة الخ

قيل في وجهه ان الاضافة ان كانت بمعنى من بصير المعنى الحكمة التى هى الميزان او ناشئة منه ومعلوم ان الشبىء لا يثمر ما لا يشاكله ولا يجاسه اذ الكل يعمل على شاكلته ولو كانت بمعنى اللام اوفى بصير المعنى الحكمة التى جعلت لان تكون ميزانا للمعلوم والافكار فاصلا بين الحق والباطل من الانظار او ائل علمكم ذلك القسم من الحكمة الذى هو الميزان وعلى التقادير فدلالته على ما افاده واضحة فتأمل .

(ص ٤)

قوله (قده) ان فسرناها الخ

كمال كل شىء ما به يخرج من القوه والنقص ويتم به فى ذاته وصفاته ويطرد عنه فقدان والقصور والامكان ولما كانت النفس الانسانية ليس لها حد محدود فى طور الوجود وكمالاته ولا مقام معين فى مقاماته و درجاته وهى كتاب الله المبين الذى باحرفه يظهر المضمرو فيه انطوى العالم الاكبر ولها من طرازية عالم الخفاق والامر والملك والملكوت قدح معلى ومن مظهرية الاسماء والصفات ونموزجية عالم اللاهوت حظ اوفى وتلك المقامات والدرجات حاصلة لها فى مبدى فطرتها وعند هبوطها من المحل الارتفاع الاعلى الى العالم الاسفل الادنى بالقوة والا مكان وهذه المظهرية و الطرازية مشوبة بالنقص والفقدان وكان من الراجب فى الحكمة الالهية ان لا يجعل القوى والامكانات هملا وان لا يترك الاستعدادات والقابليات سدى فاقترضت العناية الربانية الازلية اعطاء حقها وايفاء حظها فجعلت لها قوتان: نظرية وعملية واعطيت لها

جناحان لجهتيها التجردية والتعلقية يطير ذاك الطائر القدسي و الورقاء الملكوتي باحد هما من حضيض عالم الناسوت الى ذروة عالم اللاهوت و تاخذ العلوم الحقيقية والمعارف الربانية من آباطها الروحانيين واشياخها الكروبيين ويطير بالاخر في فضاء عالم الخلق وينظم نظام الملك والملكوت و يتخلق بالاخلاق الفاضلة الالهية ويتحلى بالملكات الشريفة العادلة ويتشبه بالاله الحق علما وعملا و يصير خليفة الله تعالى في اقطان عوالم الامكان ونشآت الحدثنان بحيث كاديوشك ان تحل عبادتها بعد الله تبارك وتعالى ويكون من رهاق قدرأى الحق وتعلم من ابن وفي ابن والى ابن وما الحاصل فى الين وتعد لامسها (لنفسهاخل) وتستعد لرمسها وتخرج من القوة والنقص الى الكمال فى المراتب الاربعة التى للعقل النظرى ببلوغها الى اعلى مراتبها التى هو العقل بالمستفاد والاربعة التى للعقل العملى بوصولها الى اكمل درجاتها التى هى المحو والطمس والمحق وهذا هو المراد من قولهم خروجها فى كمالها الخ .

وفيهذا التعبير اشارة الى ان خروجها من القوة و النقص بطريق الحركة الجوهرية و انها جرمانية الحدوث روحانية البقاء والمراد من الامكان الامكان العام المقيد بجانب العدم بمعنى نفى الامتناع فلا ينافى وجوب الانصاف بالنسبة الى بعض الكمالات او بالنسبة الى بعض الاشخاص و وجه دخول المنطق فى الحكمة على تقدير تعريفها بما ذكر ان النفس فى مرتبة العقل الهولانى متميئة لادراك المعقولات الثانية وعوارضها الذاتية ومستعدة لتحصيل المطالب المنطقية ويكون الخروج من قوة ادراكها الى فعليتها كمالا لها ايضا لعدم قصر كمالها على ادراك المعقولات الاولى فيصير ادراكها واخلا فى الحكمة بناء على تفسيرها بما ذكر .

قوله ( قد ه ) لان فسرناها الخ ( ص ٤ )

فى التعبير بالتفسير دون التعريف ايماء الى ان العلوم المقدسة الحقيقية لا يمكن معرفة حقيقتها الابنور بقذفه الله فى قلب من يشاء سيما بناء على القول باتحاد المعقولات مع جوهر ذات العاقل الذى لا يمكن معرفته بالعلم الحصولى، و اشارة الى ان التعريف للمهية و بالمهية و العلوم سيما الحقيقية منها ليست من سنخ المهية ، و الى ان الحكمة

كانت معلومة مشهودة للنفس متحدة بها عند وجودها بالوجود القرآني الالهي في العوالم الالهية من حضرة العلم الربوبي ونشأة الاعيان الثابتة وعالم الجبروت والذهر الايمن الاعلى وانما ذهلت عنها وزال عنها العلم التركيبي بها عند هبوطها منها الى هذا العالم الاسفل الادنى كما نطقت بذلك المأثورة المشهورة من ان الحكمة ضالة المؤمن فتكون هي اذن كامنة في جوهر ذاتها ومعلومة لها بالعلم البسيط بحيث لا يحتاج في بيانها الا الى الشرح والتفسير لا التعريف والتقرير ففهم .

قوله (قده) بالعلم الخ (ص ٢)

المراد منه ماهو الاعم من العلم الحسولي والحسوري و من قسمي الحسولي اى مطلق العلم والادراك سواء كان بحصول مثال المدرك وصورته عند المدرك مع الحكم او بدونه او بحضور نفس ذاتها وهويته عنده لابعنى كفاية حصول احد قسمي الحسولي في تحقق الحكمة مطلقا حتى يرد بلزوم دخول مجرد تصور احوال الاعيان من دون التصديق بشيوتها في الحكمة بل بمعنى عدم الحصر في واحد من الاقسام ولزوم ايفاء حق العلم باحوال الحقايق حسبما يقتضيه كل واحد منها من اقسام العلم على ما نفى به طاقة اوساط البشر وقيل المراد به التصديق الجازم الثابت وقيل الملكة البسيطة الخلافة للتفاصيل الحاصلة من ممارسة المسائل والمراد من الاحوال العوارض الذاتية او مطاق الحقايق التابعة لحقيقة الموضوع او اللاحقة بها ولو بواسطة مستندة اليها فيشمل معرفة ماهيات الاشياء وذراتها واجناسها وفصولها وخواصها ولوازمها وآثارها لكون جميع ذلك من احوال اعيان الموجودات كما قيل :

من و تو عارض ذات وجوديم      مشبكهئ مشكوة وجوديم

والمراد من اعيان الموجودات ذواتها وحقايقها الموجودة في الخارج اى بوجود يترتب به عليها آثارها ولو قيل ان المراد بها الموجودات النفس الامرية اى المتحققة في حد ذاتها لا بصرف التقدير ومحض الفرض والتصوير حتى يخرج العلم باحوال الفرضيات المحضة والتقديرية الصرفة التي هي الفاظ ظهر تحتها عدم عن الحكمة ؛ يدخل فيها المنطق من دون حاجة الى التوجيه المذكور في الكتاب لكون موضوعه

من الموجودات العينية بهذا المعنى ولكن ما افادوه في تفسير الاعيان لا يلائم ذلك المعنى والمراد من نفس الامر حد ذات الشئى في قبال فرض الفارض و اعتبار المعبر فالمراد بالامر؛ الشئى نفسه من باب وضع الظاهر موضع المضمرة او عالم العلم الربوى المحيط بكل شئ او العقل الفعال او مطلق عالم الامر او مع عالم المنشآت او قلب الانسان الكامل وعقله الجمعى الاحدى او تخوم الضرورة او البرهان او سجل الوجود ودفتر الكون و الشهود والتجلى الاعلى النفس المسمى بالفيض المقدس و كل من هذه الاحتمالات منسوب الى قائل ذكره تطويل بلاطئل، وتحقيق المقام فى مستأنف الكلام. وذكر هذا القيد لاجراى الجهل المركب والمراد من طاقة البشرية طاقة اوساطه واللام فى الاحوال والاعيان على ما قيل للاستغراق بمعنى حصول الملكة التى يقدر بها على ادراك الكل لاجراى العلم ببعض حالات الجميع او جميع حالات البعض او بعض حالاته فتدبر .

(ص ٢)

قوله (قده) لان موضوع المنطق الخ

هذا مذهب اكثر المحققين من المنطقين و ذهب جماعة منهم الى ان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث ايصالها الى المجهولات التصورية والتصديقية لثلايصير البحث عن وجود الكلى الطبيعى او عدمه وعن كون النوع مهية محصلة والجنس ماهية مبهمه ونحو ذلك مما ليس بحثاً عن حالات المعقولات الثانية استطرادياً وكذلك لا يخرج البحث عن نفس تلك المعقولات مثل البحث عن مثل الكلية والجزئية ونحوهما عن المنطق ولم يلتفت المصنف الى هذا القول نظراً الى ان الحرى بالبحث عن وجود الكلى الطبيعى ونحوه انما هو علم ما قبل الطبيعة والفلسفة الاولى المتكفل للبحث عن وجود الاشياء وانحاء وجودها لاعلم المنطق من جهة انه لا يترتب عليه ثمرة ميزانية ترتبا قريباً فلا غائلة فى جعل ذلك البحث وماضاهه خارجاً عن المنطق ومذكوراً فيه على سبيل الاستطراد وكذا البحث عن نفس المعقولات الثانية فى المنطق ليس من حيث التصديق بل من حيث التصور و هو خارج عن مسائله جزماً مع ان الايصال الى المجهولات الذى جعل حيثية تقييدية لما هو الموضوع عندهم لا يترتب عليه الا بعد

عروض المعقولات الثانية له ومن حيث عروضها له فيكون هي الموصول بالحقيقة لا المعلومات التصويرية والتصديقية والمراد بالمعقول الثاني في المقام ما يكون عرضه لمعروضه واتصافه به كلاهما في العقل ويعبر عنه بالمعقول الثاني المنطقي ويعنى بالتالي ما ليس في الدرجة الاولى من التعقل فيشمل ما يكون في الدرجة الثانية وما بعد ها وقد يطلق على ما يكون عرضه في العقل سواء كان اتصافه فيه ايضا اوفى العين وهو اعم من الاول ويعبر عنه بالمعقول الثاني الفلسفي ثم انه قد يظن ان موضوع المنطق لوجعل المعلوم التصوري والتصديقي من حيث الايصال الى المجهولات لا يحتاج في ادخال المنطق في الحكمة على التفسير الثاني الى توجيه المصنف وقد ضعف ذلك الحسبان بان من قال بكون الموضوع المعلوم التصوري والتصديقي لم يجعلهما من حيث نفس ذاتهما موضوعا للمنطق بل من حيث كونهما معلومين وموصلين الى المجهول وهما بما هما كذلك ليسا من الاعيان الخارجية فتأمل

قوله (قده) لان المراد الخ (ص ٢)

قيل ان لفظه العين قد تطلق في عرفهم على ما يرادف الذات و الحقيقة التي تساق الوجود وقد تطلق على ما يرادف الخارج و ارادة كلا المعنيين صحيح في قولهم هذا اي اعيان الموجودات فتدبر

قوله (قده) خارجية من وجه الخ (ص ٢)

قيل اي من جهة وجودها في النفس التي هي خارجية والمراد من كونها خارجية انها موجودة بوجود يترتب به عليها آثارها لان الاثر المطلوب من كل شئ بحسبه وهي مما يترتب عليها الاثار المطلوبة منها عند كونها في النفس او موجودة في الخارج ويكون من مراتبه من جهة كونها موجودة في النفس التي هي موجودة في الخارج فان قلت يلزم مما ذكر حصر الموجود في الخارجى وهو مخالف لما صرح به حوايه قلت انما يلزم ذلك لو كان الموجود في النفس خارجياً بجمع الجهات والاعتبارات لا ببعضها مع ان من الموجودات الذهنية المختلفة والكواذب وهي ليست بخارجية ولو بهذا المعنى لانها ليست من هيات النفس بما هي خارجية ولذلك قيل انها الفاظ ظهر تحتها العدم وبعبارة اخرى ليست هي في

حق النفس بل انما هي في مرتبة من مراتبها (١) فتأمل

قوله (قده) لانها هيأت النفس الخ (ص ٣)

قيل ليس المراد من الهيئة ما يرادف العرض المقابل للجوهر بل المراد منها مطاق المفرة الشأن حتى يصح ذلك على القول باتحاد العاقل والمعقول انتهى فتأمل

قوله (قده) وهيئة الامر الخارجى الخ (ص ٤)

قيل عليه ان مختار المصنف في مسألة التعقل مذهب اليه فرفوربوس صاحب ايساغوجي من اتحاد العاقل بالمعقول وبناء عليها القول تكون تلك الامور التي هي من معقولات النفس التي هي خارجية ايضاً خارجية بالضرورة من جهة اتحادهما معهما من حيث كونها هيأتها فعدوله عن طريق الاتحاد مع خفة مؤنته وقلتها وكونه في غاية السداد الى ذلك الطريق مع كثرة مؤنته وكونه غير مقبول الامع النكرة والعناد ليس على وفق ما هو عليه من المسلك والاعتقاد وخارج عن ميزان الاستقامة والرشاد . و لو كان مختاره في باب التعقل انه بمشاهدة ارباب الانواع كما ذهب اليه جماعة من الحكماء كان طريق اثبات خارجية تلك الامور ايضاً غير ما ذكره في الكتاب بل كان الدليل على وجود تلك الارباب بعينه دليلاً على خارجيتها واجيب عنه اما اولاً فبانه يمكن ان يكون مراد القائل بالاتحاد اوان التعقل بمشاهدة العقول العرضية اتحاد الماهيات والحقايق المتصلة مع وجود النفس واندكاكها فيه او بالنحو الذي ذكر في مقامه لا الاضافيات المحضة والمعقولات الثانية المنطقية التي هي من الاعتباريات الصرفة التي ليس لها في الخارج ما بازاء ولا منشأ انتزاع واما ثانياً فبان مختار المصنف في باب التعقل مذهب اليه صدر المتألمين (قده) من ان للنفس الانسانية في ادراك الكليات ومعرفة الحقايق والذوات اطواراً مختلفة ودرجات متفاوتة وانها في اوان بلوغها العقلي و اشدها المعنوي يكون ادراكها لها بمسافرتها من اقليم الماديات المكونات الى عالم الامر و ديار المجردات المبدعات ومشاهدتها عن بعد لذوات نورية وعقول

(١) اي من مراتبها النازلة ومن فيضها المقدس مع حفظ مقام ذاتها عن دنس هذه الاوهام كما ان الموجودات الخارجية من فيض ذاته تعالى مع حفظ مقامه الشامخ عن الحدود وشوب الكثرات.

كلية عرضية هي ارباب انواع الكائنات و اصول الحقايق و الذوات و عند استوائها الحقيقي و بلوغها الى كمالها العقلي يكون ادراكها لها بصير ورتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني باتحاد ماهيات الاشياء و حقايق المدركات مع وجودها النوري التجردى اتحاد اللامتحصل و اللامتأصل مع المتحصل و المتأصل و فناء الفناء الفيمى، فى الشى و العكس فى العاكس و عند وصولها الى اعلى درجات كمالها العقلي و ارفع مراتب اشدها الروحي و صيرورتها عقلا بسيطاً اجمالياً هو كل الاشياء و تمامها تسيير حيث نذ خلافة للصور التفصيلية النورية فعملية هذه الطريقة لا تكون النفس التى هى اكمل الخليقة متحدة مع مدركتها العقلية فى جميع الحالات و تمام المراتب و المقامات حتى يستدل به على خارجية تلك الامور و الهيات على تقدير تعميم القول بالاتحاد بالنسبة الى جميع المدركات و ثالثاً بان اتحاد المدركات النفسية ليس مع تخوم ذات النفس فى مقامها السر و الخفى و الاخفى بل انما اتحادها مع نورها الفعلى و فيضها الاقدس و المقدس كما سيصرح به فى مبحث الوجود الذهنى و ذلك الفيض و الظهور و ان كان بوجه خارجياً الا انه وجود و ظهور للنفس و ليس وجوداً اصيلاً لمدركتها حتى يترتب به عليها آثارها و بصير منطاب خارجيتها مطلقاً و رابعاً بان مراده (قده) اثبات خارجية تلك الامور حتى على مذهب المنكرين للاتحاد و لذلك جعلها من هيات النفس و طواريتها انتهى ما قيل . و تحقيق المقام و ما هو النقص و الابرام في هذا الكلام يعرف من تحقيقنا فى مبحث الوجود الذهنى .

(ص ٤)

قوله (قده) خارجية الخ

قيل عليه : ان هذا الاستدلال مبنى على مسلمية كون النفس خارجية عند الكل مع ان لازم مذهب اصحاب فينا غورس القائلين بمبدئية العدد للاشياء ؛ كون النفس من سنخ العدد الذى هو امر اعتبارى و كذا القائلين بكونها نسبة بين العناصر و مبنى ايضا على مقدمة غير جلية و لا مثبتة لمان هو المطلوب فى المقام لان حاصل الاستدلال ان المعقولات الثانية المنطقية موجودة فى النفس لكونها هياتها و النفس موجودة فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الشىء موجود فيه فهى اذن موجودة فى الخارج و هذا بظاهرة

غير سديد . اما اولاً فلان المراد من الخارجية ما يكون خارجاً عن صقع النفس مطلقاً والا يلزم ان يكون الممتعات والمعدومات المحضة خارجية لانها ايضا من هيأت النفس واما ثانياً فلان المعقولات الثانية موجودة في النفس بوجود غير اصيل وهي موجودة في الخارج بوجود اصيل المعبر عنه بالوجود الخارجي فلا يثبت من هذا القياس وجود تلك المعقولات في الخارج الذي هو المراد من كونها خارجية ولان هذا القياس لا يستمر في كل ما يشاكله كما في قولك الجالس في السفينة موجودة في الماء مثلاً والوجود في الوجود في الشيء موجود في ذلك الشيء مع ان الجالس ليس بكائن في الماء مع ان هذا الدليل على فرض تماهيته معارض بالمثل وهو ان المعقولات الثانية المنطقية من عوارض المعقولات الاولى وهي بما هي معقولات اولى امور ذهنية فيجب ان تكون هي ايضا ذهنية لا خارجية واجيب عن الاول بان كون النفس خارجية ضرورية غير قابلة للمنع وقول فيثاغورس ومن ذهب الى النفس نسبة تأليفية مألولة وهو ايضا مصرح بوجود النفس في الخارج مع عدم منافاة مذهبه على تقدير عدم مألولته لصحة الاستدلال نظراً الى قيام البراهين القطعية بل الضرورة والمطرة الانسانية على بطلانه وان الممتعات والمعدومات المحضة انما تكون كذلك بالحمل الاول لا بالحمل الشايع الصناعي وانها بهذا الحمل من مخلوقات النفس ومنشأته باذن الله وحوله وقوته وعن الثاني والثالث بان المطلوب اثبات خارجية تلك الامور من جهة كونها هيأت الامر الخارجي لا من جهة كونها موجودة في الامر الخارجي فلا يتوقف على المقدمة المذكورة حتى يرد ما ذكر مع ان تلك الامور من حيث كونها من هيأت النفس موجودة بالوجود الخارجي اذ يترتب عليها آثار كونها هيئة لها وخارجية كل شيء بحسبه وان كون الشيء الخارجي بحيث ينتزع منه الكلية عند وجودها في النفس ونحوها وجود لها في الخارج وان كانت بوجه آخر من الموجودات الذهنية فيتم المطلوب ولو على تقدير تشبث بذيل تلك المقدمة وعن حديث المعارضة فيكونه واضحاً والمختلفية والفساد لان المعقولات الثانية ليست من هيأت المعقولات الاولى بل الجميع من هيأت النفس القائمة بها وكونها من عوارضها غير مضر بالمطلوب بعد ثبوت قيام الجميع بالنفس التي هي خارجية مع ان المقصود اثبات خارجية تلك المعقولات من بعض الجهات فلا



يضره عدم خارجيتها بجهة اخرى على فرض تسليمه ومع انه يكفى في رفع الاستبعاد عن كون المنطق من الحكمة ما افاده ولوسلم عدم وفائه باثبات خارجية موضوعه الا بالعرض انتهى فتأمل

قوله ( قد ه ) وكيف لا يكون من الحكمة الخ (ص ٢)

قيل ما افاده في هذا الوجه مابين مع الوجه الاول لان مقتضى الاول كون المنطق من الحكمة بالذات من جهة كون موضوعه من الاعميان الخارجية ومقتضى هذا الوجه كونه منها من جهة كونه آلة لها وفانياً فيها وبعبارة اخرى مقتضى الاول كونه منها بالاستقلال ومن جهة كونه ما فيه ينظر، ومقتضى الثاني كونه منها بالتبع ومن جهة كونه ما به ينظر وبين الامرين بون بعيد. مع ان كونه آلة لها يقتضى عدم اندراجه فيها لان الآلة خارجة عن ذى الآلة واجيب عنه بانه لا منافاة بين الامرين لجواز ان يكون مسائل المنطق مندرجة فى مسائل الحكمة من جهة اندراج موضوعه فى موضوعها ومع ذلك تكون مسائله آلة لسائر مسائل الحكمة وبالجملة يكون ذا الرياستين رياسة الاستقلال ورياسة الالية وصالحان يكون ما به ينظر وما فيه ينظر ايضا من جهتين وهو بكللا النظرين من الحكمة. مع ان المقصود تكثير الوجوه حتى لو لم يسلم بعضها يثبت المطلوب من وجه آخر وما افاده المصنف فى المقام مأخوذ عن تحقيقات صدر المتألهين مع ادنى تغيير وما افاده مبنى على اصالة الوجود وسرابة نوره فى كل شىء حتى الاضافات والاعتباريات بل وحتى فى نقيضه ومقابلته وان وجود كل شىء بحسبه وسيجىء تحقيق هذا المبحث فى مستأنف الكلام

قوله ( قد ه ) وانتفاع غيرها به الخ (ص ٣)

قيل هذا جواب لسؤال مقدر تقديره انه لو كانت الالية مقتضية لاندراج المنطق فى الحكمة لاقتضى ذلك اندراجه فى علوم شتى لكونه آلة لجمع العلوم النظرية غير المتسقة ولا المنتظمة مع انه اذا لم تكن آليته مختصة بالحكمة يكون الحكم باندراجه فيها دون غيرها ترجيحاً من غير مرجح فاجاب عنه بان وضع المنطق انما هو لان يكون آلة للحكمة لا لغيرها من العلوم النظرية فيكون انتفاع غيرها به غاية بالعرض لبالذات

فلا يكون اذن آلة لها حقيقة انتهى

(ص ٢)

قوله (قده) من منطق الخ

بيان لحكمة الميزان وانما سميت بالمنطق لانها تقوى النطق الظاهري وتسلك بالداخلي مسلك السداد وبمبده ذلك الفعل ومظهر ذلك القبول وهي النفس الناطقه سبيل الرشاد ويتم به جهاته ويحصل كمالاته وفيهذا التعبير اشارة الى ان المنطق هو الماء الذى به حيوة جميع العلوم النظرية وبه تحبى ارض قابليات النفوس من ظلمة الجهل والقوة بعد موتها من جهة هبوطها من عالم النور والحيات الى دار الغرور والممات وردھا منه الى اسفل السافلين ومكمن القوة والامكان باخراجها من القوة والظلمة الى الفعلية والنورية وارتقاها الى اعلى عليين والمراد من عيونہ امامہ ابحاثه الاربعه التى كل واحد منها مظهر عين من الأنهار الاربعه التى فى الجنة اى جنة عالم العقل المشار اليها فى الكتاب الكريم اى مباحث التصورات ومبادئها ومبحث الاقيسة ومبحث الصناعات الخمس ، واما المراد بها ابوابه التسعه من جهة ان كل واحد منها عين تشعب عن بحر العقول الطولية والعرضية او عن النفوس التسعة الفلكية وفى التعبير بالخرارة اشارة الى كثرة ارتفاع العلوم بموائمه وقيل الى ان محلها التى هى النفس الناطقه متحولة ذاتاً ومتحركة جوهرأ فى كل لحظة و ان معقولاتها كثيرة الجريان من جهة اتحادها معها قوله واردها اى الوارد فى تلك العيون الميزانية وهو العالم بقواعدها المراعى لها وقيل هذا اقتباس من قوله تعالى ولما ورد ماء مدين (الاية) وفى التعبير بالورود اشارة الى ان مطالبه من ماء مدين عالم الامر او حضرة الاعيان الثابتة وان واردها يكون كلم الله وجايسه ويكون ايضا موسى بن عمران ع ذا يد بيضاء وذا عصي التسيار التى هى حية بحيوة الله ، وتسعى بنوره فى عالم الجبروت واللاهوت وتلقف ما تافكه العقل الوهمية الغير المنورة بنور المنطق من الاراء الباطلة والاهواء الرديئة الخبيثة العاطلة وان نيل مطالبه لا يمكن الا بالورود والشهود لا با لاغتراف والاختطاف

(ص ٣)

قوله (قده) واردها قريحة الخ

القريحة فى اللغة ازل ما يستنبط من البئر ويطلق فى الانسان على الغريزة التى

يستنبط منها العلوم والمعارف على ما نقل في بعض كتب اللغة ، واورد على المصنف بان في عبارته في المقام من الاختلال وسوء التعبير ما لا يخفى على الاصغر فضلا عن الاعظم والاكبر. وذلك لان مراده ان الوارد في عيون المنطق يكون ذا قريحة طيارة هي اعلى مراتب القرائح المذكورة ولا يكون ذا قريحة سيارة هي اوسطها فضلا عن ان يكون ذا قريحة قطانة هي ادناها والعبارة المفهمة لهذا المقصود حقا ان تكون هكذا : « واردة قريحة طيارة لا سيارة فضلا عن ان تكون قطانة » ، وعبارة الكتاب مع انها لا تفهم ذلك المقصود توهم ان القطا « اعلى مرتبة من السيارة مع كونها ادنى مرتبة منها لكونها من القطن بالمكان اى الإقامة به كنى بها عن القريحة الخاملة الجامدة وعلى فرض كونها اعلى مرتبة منها كان حق العبارة هكذا :

« واردة قريحة طيارة لا قطانة فضلا عن ان تكون سيارة » لا ما ذكره في الكتاب

فعبارة الكتاب خارجة عن طريق الصواب على كل تقدير

ويمكن ان يجاب عن هذا الابراد بوجوه، منهما ان العبارة يحتمل انها كانت في الاصل ما اشير اليها اولا فحرفت بتصحيح النساخ الى ما في الكتاب ومنها ان مقصود المصنف ليس ما فهمه المعترض حتى يكون حق العبارة ما ذكره بل المقصود ان الوارد في عيون المنطق لعلو شأنه لا يمكن ان يكون قريحة قطانة اصلا بل يكون واجداً لاعلى مراتب القرائح ، هي الطيارة فضلا عن ان يكون واجداً لاوسطها وهي السيارة يعنى انه اذا كان علو قدر وارد المنطق بحيث يبلغ الى مرتبة من شأنها وجدان اعلى مراتب القرائح فبالوغه الى مرتبة من شأنها وجدان اوسط المراتب بطريق اولى ، وهذا بخلاف الوارد في سائر العلوم فان الوارد فيها قد يكون ذا قريحة قطانة واذا بلغ قدرها الى كماله يكون الوارد فيها ذا قريحة سيارة فقط في الاغلب فلا يكون وجدانه لاوسط مراتب القرائح محققا الا اذا احرز انه بلغ الى كمال قدره وهذا كما يقل لمن يظن ان شان زيدان يكون رئيس قرية مثلا ويشك في لباقة لرياسة البلد ، ان زيدا لا يليق بشانه لرياسة القرية بل من شأنه ان يكون سلطاناً فضلا عن رياسة البلد ، او المعنى ان الوارد في عيون المنطق لا يكون ذا قريحة قطانة بل هو ذو قريحة طيارة فضلا عن ان يكون ذا قريحة سيارة فان وجدانه له بطريق اولى ومنها ان مراتب القرائح ازيد مما ذكر في الكتاب

بل لها مراتب اخرى بعضها فوق الطائرة وبعضها دونها فمن الاولى ما تسمى بالحداسه  
وهى التى تدرك المطالب كلها بالحدس الصائب من دون حركة فكرية ومنها الطرافة  
وهى التى تدركها فى طرفة العين ومنها البراقة (١) وهى التى كالبرق اللامع فى ادراكها  
ومن الثانية السباحة وهى التى تسبح فى بحار العلوم كسباحة العجيتان فى الشطوط  
والانهار وبعض هذه المراتب مختصة بالانبياء والاولياء والباقي قد توجد فى سائر افراد الناس  
ومراد المصنف ان وارد المنطق قربة عالية الشأن طائرة وما فوقها لا يكون سباحة التى هى  
دون الطائرة فبالاعن السيارة التى هى دون السباحة وتقدير الكلام ان وارد عيون المنطق قربة  
عالية الشأن لا تكون الاطيار فما فوقها لا يكون سباحة فبالاعن ان يكون سيارة واذا كان هكذا  
فلا يكون قطانة قطعاً وجزماً ومنها ان فضلاً بمعنى تفضيلاً ولاقطانة معدولة مثل لاججر و  
هى خبر مبتداء محذوف والجملة صفة للسيارة اى وارد المنطق قربة طائرة تفضيلاً  
له من ان يكون قربة سيارة هى لاقطانة ومنها انه (قده) لم يجعل القطانة من مراتب  
القرائح اغاية حقارتها وكونها غاية تسفلها فى قوس نزولها وادعى ان عدم لياقة القربة  
القطانة بشأن وارد المنطق بل وارد سائر العلوم من المسلمات وجعل مزيتة على سائر  
العلوم وجدان الوارد فيه للقربة الطائرة مزيداً على وجدانه للسيارة من جهة وجدان  
العالى للمسائل دون العكس بخلاف سائر العلوم لكون واردها واداً للسيارة فقط فيكون  
عليها فاضلا فى كلامه بمعنى مزيداً وقيل وجوه اخرى لافائدة فى ذكرها بعد وضوح المراد (٢)

(١) ومنها الملهمة وهى التى تلهم من ملهم الكل وانما لم يذكره لرعاية وفاق الاوزان  
(٢) مثل ما قال الحاج ميرزا حسين السبزواري (الذى من اعاظم تلامذة المصنف  
قدس سره) عند ما استشكل عليه شيخنا المعظم.. وذلك ان استاذنا الاعظم - زيد افادته  
حينما سافر الى الارض الاقدس - وهو فى حدائة السن - لاقى السيد المذدور العبرور ،  
بالاكرام ببلدة سبزووار وجرى بينهما ماجرى ، حتى زيد لحوار بينهما كل يوم اعجابنا له  
بل كل ساعة وان اكراما منه عليه ، الى ان دار البحث على هذا الاشكال فاقر السيد الجليل  
به واقبله ورد الكتاب واخطاه قايلاً بان المصنف عند ما نظم منظومته فى المنطق لم بشرحه  
بل لم يقصده ولكن علق عليه ابنة الفاضل شرحاً مفصلاً حتى اتى كنا باضحاً ، واما من اكثر  
الكتب المعتبرة المنطقية . فلما عرض على ابيه مانسج ، لم يقع منه مورد القبول لكثرة ما  
فيه من الفضول بالنسبة الى مارام المصنف من الاختصار والاضراب عن الاكثر فامر به بتلخيصه  
بل وقد لخص بعضها بنفسه؛ فيحتمل قوياً ان يكون مثل هذه العملات من قلم ابنة او من تلخيصه  
لان المصنف نفسه او من تصحيحه وانما اضرب استاذنا العزيز عنه لما من دأبه ان لا يتكلم فى  
الكتاب الا بالتحقيقات العرفانية والحكمية . ولكن نقلناه منه سلمه الله وحفظه من الافات  
لكثرة ما فيه من الفائدة التاريخية على من له دربة فيه . انتهى .

وكون اصل الابراد مناقشة في العبارة لا يليق باهل التحصيل والدراية و لذلك طوبنا كشحا عن التعرض بذكر وجوه الصحة والسقم في الابراد والجواب والله اعلم بالصواب.

قوله (قده) راء لنور الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ان علم المنطق علم يقيني لا تقليدي فيه اصلا ولا احتياج في تعلمه الى علم آخر مطلقا ولا يشوبه ظلمة الجهل والخفاء ابداً فان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره والمنطق ظاهر بذاته من جهة عدم احتياجه الى علم آخر ومظهر لغيره من جهة احتياج غيره اليه فهو في العلوم آية نور الله السارى في الدرارى والذرارى الذى لا يحتاج فى ظهوره الى شى وبه يطرد ظلمة العدم عن كل شى ولذلك وصف النور بالحقيقى فى قبل العرضى او المجازى اشارة الى انه من اشراقات نور الانوار جلت عظمته الذى هو نور السموات والارض وهو حقيقة النور وتمامه على قلوب المستعدين البالغين الى حد العقل بالفعل والعقل بالمستفاد المتحددين مع العقل الفعل وان من العلوم الحقيقية التى هى نور يقذفه الله فى قلب من يشاء لا من العلوم الرسمية التى هى قيل وقال كما قيل :

علم رسمى سر بسر قيل است وقال نى از او كيفيتى حاصل نه حال  
قوله (قده) نى الطريق الخ (ص ٣)

اي طريق السفر الى الله وملكوته الاسنى من الاسفار الاربعة التى للسالك العملى والنظرى وفيه ايماء الى ان المنطق الحقيقى مطلوب لجميع المسافرين الى الله تعالى والسائرين الى ملكوته الاسنى الا ان بعضهم لا يحتاج الى تعلمه بل هو حاصل له بالفطرة او بالهام الله تعالى واعطائه

قوله (قده) كاف الخ (ص ٣)

اشارة الى انه آخر ما تناخ عنده الرواحل وتسم به الوسائل وانه يراعى جانب المواد والصور (١) جميعا وتعصم مراعاته الذهن عن الخطاء فى الفكر فى كل واحدة منهما

(١) خلافا لما ذهب اليه محمد امين الاسترآبى ونقله عنه الشيخ الانصارى (ق-ده) «من ان غاية ما يتكفل له المنطق الصور دون المواد» فرده سلمه الله بانه آخر ما تناخ عنده الرواحل الخ امكان ان الصناعات الخمس متكفلة لبيان المواد وتميزها كما قررره المناطقة باستعانة الفطرة السليمة وتقوم الضرورة بالبداهة بحيث لا يبقى فيه ادنى مجال للاشكال لدوى العقول فضلا عن الفحول

قوله (قده) لم يتكأده الخ ص(٢)

اشارة الى ان النفس الانسانية تخرج بالحكمة الميزانية من القوة المحضه الى الفعلية الصرفة وتبأغ الى التجرد التام بحيث لانكل بكثرة الافكار وتراكم الانظار كما هوشان المجردين عن غشاوات المآدة وظلمات الطبيعة

قوله (قده) صهود قاف الخ ص(٣)

فيه اشارة الى ان النفس جرمانية الحدوث روحانية البقاء وان حركة وارد عيون المنطق الى الله تعالى وعالم امره وحضرة اسمائه وصفانه تحويلية طولية اى بنحو الحركة الجوهرية واتحاد العالم بالمعلوم والعامل بالمعقول وانها تكون باتمام قوسى الصعود و النزول ونيل واردها بما هو غاية المأمول من الوصول الى نهاية مراتب الكمال ودرجات الاستكمال وهى الفناء فى ذات الله المتعال ومظهرية صفات الجلال والجمال وخروجه عن اقليم الامكان وصيرورته من حملة عرش الرحمن ومحيطاً بجمع العلوم وتمام الصناعات كحاطة قاف العقل الكلى والقلم الاعلى بذنوات الممكنات وحقايق الموجودات بالنسبة الى اكثر افراد النفوس الانسية وان كان سير الكمل والمجذوبين ينحو آخر فصل فى مقامه و مقاره .

قوله (قده) اى قاف القلب الخ ص(٣)

اعلم ان الروح الاعظم الذى هى الحقيقة الانسانية على ما افاده بعض حملة عرش العرفان كما ان له فى العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى والنفس الكلية والملوح المحفوظ والنور وغير ذلك، كذلك له فى العالم الصغير الانسانى الذى هو فى الحقيقة العالم الاكبر والنفس الرحمانى مظاهر واسماء والقباب وصفات وهى السر والخفى والروح والقلب والكلمة والروع والفؤاد والصدر والعقل والنفس لقوله تعالى فانه يعلم السر و اخفى. وقل الروح من امر ربي. ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب. وكلمة من الله وما كذب الفؤاد ما رأى. والم نشرح لك صدرك . ونفس وما سويها. وما فى الحديث الصحيح ان روح القدس نثت فى روعى . وان نفساً ان تموت حتى يستكمل رزقها... فيطلق عليه السر باعتبار ان ادراك نوره مختص بالراسخين

فى العلم بالله تعالى والخفى لخبفاء حقيقته على العارفين وغيرهم والروح باعتبار ربوبيته  
 للبدن وكونه مصدر الحياة الحسية ومنبع جميع القوى النفسانية والقلب من جهة  
 قلبه بين الوجه الذى يلى الحق فيستفيض منه الانوار وبين الوجه الذى يلى النفس  
 الحيوانية فيفيض عليها ما استفاضه من مبدعه على حسب قابليته او لقلبه بين الاسماء  
 اللطيفة والقهرية والتشبيهية والتنزيهية والجلالية والجمالية او لقلبه بين ادراك الجزئيات  
 والكليات وكونه بين اصبعين من اصابع الرحمن، والكلمة باعتبار ظهوره فى النفس الرحمانى  
 كظهور الكلمة فى النفس الانسانى، والفؤاد باعتبار تأثره من موجد، والصدر من جهة  
 الوجه الذى يلى البدن لكونه مصدر انواره والروع باعتبار خوفه وفزعه من قهر المبدء  
 القهار والعقل لتعقله ذاته وذات موجد و تقيدته بتعين خاص والنفس من جهة تعلقه  
 بالبدن وتدييره اياه وهذه العبارات والاستعارات كلها اشارات الى حقيقة واحدة واسامى  
 والقباب لهوية فاردة تطلق عليها الاختلاف الجهات والاعتبارات و لكونها ذات مراتب و  
 درجات او لاختلاف المشارب والاصطلاحات فى التعبير عمالها من الاطوار والمقامات  
 كما ان ما يسمى باصطلاح ارباب الحكمة بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل المعرفة  
 بالروح وما يسمى بالنفس الناطقة المجردة يسمى عندهم بالقلب اذا كانت الصور الكلية  
 مفصلة فيها مشهودة لها ويطبقون اسم النفس على النفس المنطبعة الحيوانية كما صرح  
 بذلك المصنف (قده) فى بعض تصانيفه قال القلب والروح والنفس الناطقة واحدة عند  
 الحكماء وفى اصطلاحات العرفاء الروح هى اللطيفة الانسانية المجردة وعند اطباء  
 الروح هو البخار اللطيف المتولد فى القلب الصنوبرى القابل لقوة الحيات والحس  
 والحركة و يسمى هذا البخار فى اصطلاح العرفاء بالنفس والمتوسط بينهما المدرك  
 للكليات والجزئيات بالقلب فالقلب عند العرفاء جوهر نورانى يتوسط بين الروح بالمعنى  
 الاول وبين النفس.. والروح باطنه والنفس مركبه و ظاهره المتوسط بينه وبين الجسد  
 وقد مثل فى القرآن الحكيم القلب بالزجاجة و بالكوكب الدرى والروح بالمصباح  
 والنفس بالشجرة الزيتون الموصوفة بكونها مباركة لاشرقية ولا غربية لازدياد رتبة  
 الانسان وبركته بها ولكونها ليست من شرق عالم الارواح المجردة ولا من غرب الاجسام

الكثيفة والبدن بالمشكوة انتهى .

فظهر من هذا ان ما يطلق عليه الحكيم النفس الناطقة يطلق عليه العارف القلب بالاعتبار المذكور ولكن يستفاد من كلمات اهل العرفان اطلاقه على معانى اخرى كما قل بعض العارفين: لما كان اللحم الصنوبرى انما سمي بالقلب لمكان قلبه بين الاعضاء من جهة كونه منبع حياتها ومركز جهاتها وجامع شتاتها وفعاليتها ومبده آتارها وانوارها وكانت الالفاظ موضوعة للمعاني العامة عندهم سمي كل ما كان كذلك بالنسبة الى امرا و امور قلباً له اولها ولهذا سميت النفس الناطقة المجردة واللطيفة الثالثة من اللطائف السبع والعقل الكلى والنفس الكلية والانسان الكامل والحضرت الالهية والمرتبة البرزخية الحاصلة في كل واحدة من المراتب والمقامات والمواطن والحضرات الواقعة في حاق الوسطية الكبرى ومركز كمال كل مولود من المواليد الثلاثة بل كل موجود من الموجودات العلوية والسفلية؛ بالقلب لاتصافها بما ذكرناه بالنسبة الى بعض الاشياء او جميعها انتهى .

فعلم مما افاده ان للقلب في عرْفهم معانى عديدة و اطلاقات كثيرة وحمل كلام المصنف على اكثر هذه المعانى سيما الخمسة المذكورة اولاً في كلام هذا القائل وان كان ممكناً الان الانسب بالمقام مع ملاحظة ما ذكر بعد هذا الكلام ارادة احد المعنيين الاولين او مرتبة البرزخية الكبرى التي للانسان الكامل المكمل كما لا يخفى ، والمراد من الصعود الى القاف بالمعنى المذكور خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل و بلوغها الى مقام الاطمينان و التجرد التام بالحركة التحولية الذاتية والسير الى الله و ولوجها ملكوت السموات والارض بالتولد مرتين ليصير مجلى الشرفين ومرآت الحضرتين وليكون من الموقنين بالله و كتبه ورسله بعام اليقين او عينه وحقه و خليفة له (تعالى) في سموات عالم الارواح وارضى عالم الاشباح .

(ص ٣)

قوله (قده) الذي هو عرش الرحمن الخ

العرش في اللغة سرير الملك وله في اصطلاح اهل الله وغيرهم اطلاقات كثيرة : من العلم الالهى والقلب بالمعنى الذى اشير اليه والفيض الاقدس والفيض المقدس



والممكن الاقرب الاشرف وجملة عالم العقول والنفس الكلية و الفلك الاقصى وعالم  
المثال والقدرة التامة الوجودية والمشية النافذة الالهية وحضرتي الاحدية والواحدية  
والانسان الكامل واطلاقه عليها المعاني يكون على سبيل الحقيقة بناء على الاصل  
الذي اشرنا اليه سابقاً وانما اضاف العرش الى الرحمن وسمى القلب بعرش الرحمن  
لكونه مستوى الرحمة الرحمانية الوجودية ومجلى التجليات الذاتية والصفاتية في عالم  
الباطن كهستوائية العرش الجسماني للرحمة العامة الوجودية في عالم الظاهر بحكم  
الرحمن على العرش استوى وما ورد في الاثر الصحيح ما وسعني ارضي ولاسماني  
ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن التقى التقى .

مثنوی :

من نكنجم هج در بالا و پست  
من نكنجم اين يقين دان اي عزيز  
گر مرا جوئی در آن دلها طلب

گفت بیغمبر که حق فرموده است  
در زمین و آسمان و عرش نیز  
در دل مومن بکنجم ای عجب

شبهتری :

که این چون نقطه آن دور محیط است

مگر دل مرکز عرش محیط است

حلاج :

درد تو مرهم دل افکار آمده  
وانکه ز روی لطف خریدار آمده  
خلفی باین طلسم گرفتار آمده  
خود غیر تو کجاست پدیدار آمده  
لیک اختلاف از در و دیوار آمده

ای بادل شکسته ترا کار آمده  
دیده متاع قلب مرا صد هزار عیب  
تو کنج بیکرانی و عالم طلسم تست  
در هر چه هست بر تو نور وجود تست  
چندین هزار خانه و یکنوریش نیست

وله ایضاً

لیک در کنج دل بشکستگان جا کرده ای

در همه عالم نمیکنجی ز روی کبریا

(وله ایضاً)

شمع تجلای ترا شبها از جاز پروانه ای

ای کنج سودای ترا کنج دلم ویرانده ای

دل جای عشقت ساختم از غیر تو پرداختم

حاشا که سازم کعبه را چون کافران بتخانه ای

بل ذلك العرش الظاهري مثال هذا العرش المعنوي وصورته ولذلك جعل له اركان كما جعل للظاهري على ما ورد في الخبر من ان له اركاناً اربعة وعبر عنها بالنور الابيض والاصفر والاحمر والاخضر هي امثلة الانوار المعنوية الواردة عليه من حضرة اللاهوت والجبروت الاعلى والاسفل وحضرة المالكوت ولكن اركان هذا العرش الحقيقي خمسة بعدد الحضرات الكلية الالهية ووجوهه الخمسة وهي ما يقابل غيب هوية الحق المعبر عنه بالوجه الخاص الذي لامدخل فيه للوسائط الاسمائية و ما يقابل عالم الارواح وما يقابل عالمي المثال المطلق والمقيد وما يقابل العالم العلوي السماوي بحسب صورة صاحبه في كل واحد من السماوات وما يقابل العالم السفلي المعبر عنه بعالم العناصر وانما صار وجوهه خمسة من اجل كونه الحضرة الخامسة من الحضرات الخمس الالهية و اختصاصه باحدية جمع الحقائق والحضرات و احاطة مرتبه بجميع المراتب والدرجات ولذلك صار عدد الكليات والمعرفات والقضايا الكلية وجهاتها و الاقيسة والموازن والصناعات التي هي العمدة من مطالب علم المنطق الذي هو زينة ذلك العرش ومفتاح ابوابه؛ خمسة من جهة ان الظاهر عنوان الباطن كذا قيل فتبصر .

قوله (قده) وهو عالم العقل الخ (ص ٣)

قد مر سابقاً ان لعالم العقل اسامي وقاباً كثيرة من عالم القضاء والامر والابداع والجبروت و القلم وام الكتاب وغير ذلك وان الممكن الاقرب الاشرف يسمى بالقلم الاعلى اخذاً عن قوله تعالى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وانه سمي ذلك العالم بالقلم كما سميت النفس الكلية باللوح المحفوظ وعالم القدر من جهة اشتغال كل ما فيها العالم على فعاليات ما دونه بنحو الجمع والوحدة والبساطة وكونه واسطة لافاضة كمالاته في افاضة الصور العلمية على النفوس الكلية والجزئية التي هي الواح لتلك الاقلام الالهية وفي افاضة الصور الوجودية على الاجرام والمواد الامكانية وان هذا الاطلاق انما هو على سبيل الحقيقة بناء على وضع الالفاظ للمعاني العامة و في حمل

القاف على العقل الكلى اشارة الى ان مدارج الوجود دورية وانه لا تكرر في تجلى الله وان العقول الصاعدات مكافئة بل متحدة مع الباديات وان النفس في سيرها العروجي الكمالى تنصل بعالم اللاهوت الذى هو فوق حضرة الجبروت من جهة ان الصعود على الشئ يستلزم التفوق عليه ولا يتحقق التفوق والاحاطة بالعالم العقلى الا على بساط عالم الامكان وخرق حجب الاكوان وان بدورها وختامها هو الحق تعالى كما بدتكم تهودون فافهم .

قوله (قده) بقدم المعرفة الخ (ص ٣)

متعلق بقوله صعود قاف الخ واطافة القدم الى المعرفة بيازية او بمعنى اللام وهذا الاطلاق ايضاً على سبيل الحقيقة على مذاق اهل المعرفة كما مر غير مرة وعلى مذاق الادباء اضمار التشبيه اى تشبيه المعرفة بالماشى على رجليه فى النفس استعارة مكنية وانبات القدم لها استعارة تخيلية وفيها اشارة الى اتحاد السالك والطريق في هذا السير الصعودى و معراج التحليل ولو حمل القاف على قاف القلب فيدل على اتحاد السالك والطريق والمسالك اليه .

قوله (قده) به انطوى الزمان والمكان الخ (ص ٣)

اعلم ان المجردين عن جلباب البشرية والصياصى الناسوتية والمنساجين عن العلائق الطبيعية وغشوات الميولى والمنغمسين فى انوار عالم اللاهوت والجبروت واشراقات قواطن حضرة الملكوت لمكان استقرارهم على عرش النروحن والتجرد عند ملك مقتدر وجلوسهم على كرسى الرفعة والكبرياء والعظمة والتقديس عن الفناء والوجد ويتوتتهم عند ربه الذى هو صرف الوجود المنزه عن جميع القيود والحدود وتحققهم بالوجود الحقانى والكيثونة الربانى الصمدانى غير مقيدىن بقيود الاجسام المادية والموجودات الطبيعية ولا محكومين باحكام نشأة الزمان والمكان وعالم الجهات والارض بل اجسادهم المطهرة وابدانهم الشامخة لمكان مجاورتها بل اتحادها مع ارواحهم الكلية صار عين روح الله ونوره وصارت السموات مطويات بيمينهم التى هى بيمين الله بمقتضى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، و ماريت اذريت

ولسكن الله رمى وعوالم الامر والخلق ونشأت الملك والمملوك محتويات مجتمعات  
في كلمات وجوداتهم التي هي كلمات الله كما قال المولوى المعنوى :

بس بزرگان گفته اند نی از گزاف	جسم پاكان عين جان افتاد صاف
گفتهشان و نقششان و نفسشان	جمله جان مطلق آمد بسی نشان
جان دشمن دارشان جسمیت صرف	چون زیزدان نرداو اسمست و حرف
این بخاك اندر شدوكل خاك شد	و این نمك اندر شدوكل پاك شد

فلذلك تمكنوا مع كونهم فى جلايب من ابدانهم الناسوتية التى قد نضوها  
ورفضوها من الظهور فى كل مكان وجهة فى حال كونهم فى مكان آخر وجهة  
اخرى بصورة واحدة او بصور مختلفة و كذا من الاثيان بالافعال الزمانية  
مثل طى المسافات البعيدة و ايجاد الحركات و الافعال الكثيرة فى زمان قليل  
بل دفعة واحدة دهرية سرمدية كما عرج سيد الانبياء الى السموات العلى و مقام قاب  
قوسين او ادنى فى لحظة و رجع منها الى الارض السفلى و كان (ص) ايضا يرى من خلفه  
كما يرى من قدامه ولم يكن لبدنه ظل و كذا تمكنوا من ان يبقوا في هذا العالم الى اخر  
الدنيا و كذا من قلب الحقايق و المشى فى الهواء و الامانة و الاحياء الى غير ذلك من  
معجزات الانبياء و كرامات الاولياء و بالجملة نسبة العالم الكبير الى ارواحهم الكلية بوجه  
نسبة الابدان الشخصية الى النفوس الجزئية فلم ان يتصرفوا فيه بما شاؤوا كما شاؤوا و هذا وان  
كان لتصور كيفية طى الزمان و المكان لهؤلاء المكرمين و جوه اخرى من الابدان  
و الاعداد و الخلع و اللبس و القبض و البسط و الكمون و البروز و الانشاء و الخلافة  
و القاء الظل و نحو ذلك مما هو فى الكتب المذكور و فى الاسنة مشهور و لكن هذا الوجه  
ادق و اتقن مع جريانه فى كل موجود يكون فى طول موجود آخر فان وجود الدانى مع  
جميع احواله و احكامه مطوى بيد العالى بل كل سافل بالنسبة الى العالى فى الطوليات  
كقطرة مداد الى بحر عظيم لا ساحل له فكيف يتصور ان يتقيد بقيوده و يتحدد باحكامه  
و حدوده و منه يظهر سر ماروى من رؤيته (ص) الجبرئيل و قدا طبق الخافقين كما  
اشار اليه المولوى المعنوى فى المثنوى .

چونکہ کردالحاجو بنمود اندکی      ہیئت کی کہ ، کہ شودزان منسذکی  
 شہری بگرفت شرق و غرب را      از مہابت کشت بیہش مصطفیٰ  
 سیمما بالنسبة الى الانسان الكامل الذى هو اعلى العوالى والبالغ الى قصى المجد  
 والمعالى وهو مظهر القدرة النامة الالهية والمشية الازلية الوجودية والروح القدس فى الجنان  
 الصاغورة ذاق من حداثة الباكورة كما قيل :

احمد ار بکشاید آن پر جلیل      تا ابد مدهوش ماند جبرئیل  
 وهذا هو المراد من طى الزمان والمكان للكاملين بحسب تصرفاتهم الناموتيه  
 وافعالهم الظاهرية واما بحسب افعالهم الباطنية وادراكاتهم وتعقلاتهم الكلية فمعنى طى الزمان  
 والمكان بحسبها ان تصير ادراكاتهم العقلية كلها دفعية غير زمانية ولا مكانية بصور مجردة  
 كلية بسيطة وسبعة غير متعينة ولا محدودة بل محيطة بكل صغير وكبير جامعة لكل رطب  
 ويا بس متساوية النسبة الى جميع الافراد والامكنة والاضاع والجهات خلافة للتفاصيل  
 فعالة للمعالي من جهة اتصال ابجر علومهم ببحر عالم اللاهوت وموطن علم باره الملك  
 والملكوت فان النفس مادامت فى مرتبة الخيال او العقل بالقوة غير متحولة الى العقل  
 بالفعل ولا مترقية الى حد العقل بالمستفاد والاتحاد بالعقل الفعال والفناء فى الحق المتعال  
 تكون ادراكاتها تدريجية ، زمانية ، متقدرة ، او متعينة محدودة غير عارضة عن الغشاوات الطبيعية  
 والاضافات العادية و اذا جاوزت عن هذا الحد بلغت الى الحد المذكور وصارت ادراكاتها  
 العقلية دفعية دهرية سرمدية محيطة بجميع الافراد منطوية فيها جميع الازمنة والاضاع  
 والجهات والامكنة لكن بناء على القول بان الادراك بنحو الارتسام او الاضافة المقولية  
 ونحوه يكون تلك السعة والاستيعاب الذى للمدرك للمدرك بالعرض وعلى القول بانه بنحو  
 الاتحاد يكون له بالذات لطفى بساط الانينية والينونة بينهما على هذا القول ويقال فى حقهما  
 فكانا خمر ولا قدح - وكانا قدح ولا خمر وهذا هو المراد من قول المصنف سيمما  
 بناء على اتحاد العاقل بالمعقول ثم لما كان نيل السالك النظرى والسائر بن الى الله  
 بقدم المعرفة بهذه البغية العظمى والسعادة القصى والبهجة الكبرى بتوسط المنطق  
 قال قده به انطوى الزمان الخ فتبصر

قوله (قده) كلية هذا العلم الخ

(ص ٣)

قيل المراد بالكلية هنا ما يقابل الجزئية بمعنى الفرعية و الجزئية الاضافية لا الحقيقية لان اتصاف العلم بالجزئية بهذا المعنى بجزئية موضوعه وسائر اجزائه والجزئى بما هو جزئى لا يكون مبحوثا عنده فى العلوم اصلا فيكون فيه اشعار بكون المنطق من امهات العلوم العقلية و الصنابع النظرية من جهة انتفاع جميع الملوم بموافقه و كلية مباحثه و قواعد و كونه غير مختص بدورة و كورة و ملة دون ملة ولكو ما به ينظر الى الفلسفة الاذلى التى هى اصل جميع العلوم و تمامها و قدهم ذمامها وما به ينظر الى الشى لفتاه، فيه هو و اما ما هو مصطلح ارباب الذوق اى السعة الوجودية نظراً الى ان العلوم العقلية من اشراقات العبد، الاعلى بتوسط العقول الفعالة القدسية على النفوس الناطقة الانسية و اشراقات نور الانوار و تلك الانوار الالهية شاكلة ذواتها النورية فى الاحاطة و السعة الوجودية بمقتضى قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته و عدم امكان اثمار الشى لظده و نده و حسب ان الكلية بهذا المعنى من خواص الوجودات و ما يبحث عنه فى المنطق من سنخ المفهومات يبطله ما غير و آت من كون العلم مطلقا من سنخ النور و الوجود وان كان المعلوم احيانا من سنخ المفاهيم و الماهيات مع ان حكم الوجودات يسرى الى ما اتحدت بها من العناوين و الماهيات و عليه، ففى هذا الكلام مع الاشعار بما سبق اشارة الى ان علم الميزان من العلوم العرشية و البارقات الالهية لا من الصنابع الرسمية و الفرق بين العلم و الصناعة على ما قيل باعتبار الرسوخ فى الصناعة دون العلم و باطلاقها على مثل الحياكة و الخياطة و النجارة و نحوها ما يحتاج فى حصوله الى مزاولة العمل و عدم اطلاق العلم عليها و فى التعبير عن المنطق بالعلم اشارة الى انه من العلوم رداً على من زعم انه آلة لا يكون منها الاز و وجود الالة ربطى و وجود ذبيها نفسى فلا تجمعها حقيقة واحدة و لاستازام دخواه فيها الالية لشمى لنفسه غفلة عن انه علم فى نفسه و ان كان الة لغيره و انه ليس الة لجميع الملوم حتى المتسقه منهم (كار باضيات) و نفسه و عن ان كونه آلة لم بمعنى كونه ميزانها يوكد كونه منها و ان وحدة حقيقة العلم و وحدة جمعيته غير عددية فلا تنافى جمعها بين المتضادات و اتصافها بالمتقابلات ...

قوله (قده) اعنى الالهى الاعم الخ

(ص ٣)

الحكمة التى مرتفسيرها فى سالف الكلام تنقسم بالقسمة الاولى الى الحكمة النظرية و العملية الى علم الاخلاق وتسيير المنزل و السياسة المدنية، والنظرية الى الالهى و الرياضى و الطبيعى و الالهى الى الالهى بالمعنى الاعم و الالهى بالمعنى الاخص و يعنى بالاول العلم باحوال اعيان الموجودات التى لا تحتاج فى وجودها الذهنى و الخارجى الى المادة و ان قارتها حيانا و بالثانى العلم باحوال ما لا يحتاج فيها اليها و لا يقارنها اصلا و لا رسال موضوع الاول و عدم تقييده بخصوصية سمي بالاعم كما سمي من جهة احاطة موضوعه بكل الامور و تقدمه على جميع الاشياء بالعلم الكلى و الفلسفة الاولى و ما قبل الطبيعة و من جهة تاخره فى التعليم ما بعد الطبيعة: و سمي لثانى من اجل تقييد موضوعه بالوجوب الذاتى و التجرد عن المادة، مطلقا بالاخص و قد نقل فى حاشية الكتاب عن شرح حكمة الاشراق كلاما و افيابيين تفاصيل الاقسام و تفاسيرها اكتفينا به لثلا يطول الكلام فتكل به الافهام ثم لما كان العلم الالهى بالمعنى الاعم اعم العلوم و افضلها و اشرفها و ادرنقها من حيث الموضوع و المسائل و من جهة الغاية و الدلائل و كان محتاجا اليه لجميها و له الرياسة المطلقة بالنسبة اليها جعل صناعة الميزان آلة له و منتسبا اليه مع انتفاع كل العلوم بموائدها ايماء الى انه المقصود بالاصالة من وضعها

(ص ٣)

قوله (قده) فيجعل النفس الخ

قيل اى اعدادا على مذاق القوم و ايجابا على مذاق ارباب الذوق فتأمل

(ص ٣)

قوله قده سيما بنساء على اتحاد العاقل بالمعقول الخ

قد تشنت الالهواء و اختلفت الاراء فى كيفية ادراك النفس للاشياء فذهبت طائفة الى انه بحصول اضافة ماقولية بين المدرك و المدرك بدون ان يحصل منه فيه او عنده امر او يقوم به شى و ذهبت اخرى الى انه بحصول اضافة نورية اشراقية فى التخيل الى عالم المثل و فى التعقل الى العقل الفعال، و راي آخرون انه فى التعقل بحصولها الى العقول العرضية و يتلقى ارباب الانواع و مشاهدة المثل النوريه و ذهب فريق الى انه بحصول مثل المدرك و شبهه فى المدرك، و آخر الى انه بحصول حقيقته و مهميته عنده امامه بقاءه على حقيقته عند حصولها فيه او عنده كما هو راي الاكثر او بدون بقاءه عليها بل انقلابها الى مقولة الكيف

كما ذهب اليه سيد اهل التدقيق ، وعلى الازل تيام شبحه به ايضاً كما راه بعض المتكلمين او بدون قيامه به بل حصول حقيقته عنده فقط اما بقيامها به بالقيام الحلولى كما هو راي اهل النظر ، او بالقيام الصدورى فى مطلق الادراك ، اوفى الادراك الحسى من الحس الظاهر والباطن فقط كما هو مشرب اهل المعرفة وكثير من المتصوفة وذهب صاحب ايساغوجى واكثر المشايخ وجمع من الاقدمين الى انه بانحداء المدرك مع المدرك بالذات والعاقل بالمعقول او بالعقل الفعل ، وذهب بعض الفحول الى انه فى الادراك الحسى بالخلقية و الانشاء وفى الادراك العقلى فى بداية الادراك بتلقى ارباب الانواع وبالانحداء عند كماله وبالخلقية والابداع عند غاية استكماله ، والقول بالانحداء كان متلقياً بالتقبل عند العرفاء والمكاشفين كما اشار اليه فدوة العارفين بقوله

اي برادر تو همه اندیشه‌ای      ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای  
گر گلست اندیشه تو؛ گلشنی      ور بود خاری؛ تو هیمه گلشنی

وكان مذهباً شنيعاً عند حكماء الاسلام وفلاسفة المتأخرين لانه كان بعيد الغور صعب المنال لم تيسر بلوغ معالم نجده لغير ارباب الذوق والحال حتى وصلت النوبة الى كميته العجبة وهجوى قواعد الحكمة وباليات رمائم عظام الفلسفة افضل فلاسفة المتأخرين صدر الحكماء والمثاليين (قده) فحقق هذه المسئلة وغيرها من امهات المسائل وأثبتها باوثق المراهين والدلائل بتأسيس اصول فلسفية وتشبيد اركان قواعد ذوقية اشراقية من سرابية الماهية واصالة الوجود فى الجعمل والتحقق ومساوقته مع الوحدة والتشخص وكونه حقيقة واحدة بسيطة ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاضلة غير متباينة بالافراد قابلة للشدة والضعف والتضعف والاشتمداد وانه كلما كان اسط وفي التحصل والتحقق اقوى كان احاطته بالمعاني وجمعه للكلمات وشتات ما تفرق منها فى غيره من الموجودات اكمل و اوفى وان مرجع العالم والادراك مطلقاً الى نوع من الوجود النورى وضرب من التحصل التجردى وان وجود المدرك بالذات فى نفسه وللمدرك واحد الى غير ذلك من الاصول والقواعد حتى صارت عند ارباب الحكمة من المسلمين وعند ارباب المعرفة من الواضحات وسيجى انشاء الله تعالى تحقيقها بالبيان المستوفى فى مبحث الوجود الذهنى من الفلسفة



الاولى ومبحث علم الواجب تقديس وتعالى ولكن لما كان الحواجة موجبة لملال الخاطر و كلال الناظر وتحير البادى وتكدر الوارد والشادى فنشير اليه بطريق الاجمال حسبما يقتضيه المقام والحال و نقول مجمل مراده حسبما يستفاد من كلامه ان الاتحاد بين امرين اما ان يكون بين المتحصلين او بين اللامتحصلين او بين اللامتحصل والمتحصل والاول والثانى مساوقان لاتحاد الاثنين المستلزم لاجتماع النقيضين فبقى ما يمكن وقوعه محصوراً فى ثانى الاخيرين وهو مراد القائل بالاتحاد السالك مسلك السداد اذ ليس مراده منه اتحاد الهوية الشخصية للمدرك بالعرض بحددها مع الهوية العينية للمدرك بنحو تجافى العالى عن مقامه او تجاوز السافل عن طوره وحده ولا اتحاد مفهومه او مهميته مع ماهية المدرك او مفهومه الاضافى حتى يكون من قبيل الاول او الثانى بل المراد اتحاد ماهيات المدركات مع وجود المدرك اتحاد الفى مع الشىء واللامتحصل مع المتحصل وانطواء شتات وجوداتها فى وجوده الاحدى الجمعى انطواء الانوار الضعيفة فى النور الشديد القوى و العقول التفصيلية فى العقل البسيط الاجمالى فى مقام شعب الصدع و الكثرة فى الوحدة و بسط نوره الفعلى و اضافته الاشراقية على جميع المدركات كل فى مرتبته وحده فى مقام صدع الشعب و الوحدة فى الكثرة بحيث يكون ماء مدين وجود المدرك و عين حيات حقيقة العاقل منبع كل العيون الوجودية للمعقولات و منبع جس تمام الماهيات و الحقايق الامرية و الخلقية للمدركات و يصير فى نهاية سيره الاستكمالى و غاية تحوله الذاتى شمساً مضيئة يستضيىء بنورها جميع المعلومات بل كافة الموجودات و عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى و هو آتيرائى فيها حقايق الاشياء و معلماً بجميع الاسماء و خليفة لبارء الارض و السماء تحول الحبوب و البزور من القشرية المظلمة الكثيفة الى اللبية ثم الدهنية ثم النارية الشفافة ثم الى النور و نور على نور المظهر لكل ضوء و نور و استدل عليه المصنف بما نقل عن اسكندر افريدوس من باب اتحاد المادة بالصورة نظراً الى كون النفس فى مقام العقل الهى و لاني مادة للصور المعقولة و نسبتها اليها نسبة اللامتحصل الى المتحصل و هى اتحادية لانضمامية و آخر بما ثبت فى مقاره من كون كل عاقل مجرداً عن الكونين مطهراً عن النقص و الرين و ما هو كذلك بسيط الحقيقة سازج الذات و الهوية و هو كل الاشياء و تمامها و صاحب الاسفار (قده) ببرهان التضاف الذى هو عند المصنف عار عن الاعتبار و عندنا فى

غاية التمام ونهاية الاستحكام كما بيناه في حواشى الكتاب والاسفار وتقريره بنحو الاختصار حسبما يستفاد من كلامه زبدى في علوم مقامه بعد احكام ماسلف من الاصول والتواعد واتقان ان مرجع العلم والتعلل مطلقا الى نوع من الوجود الخالص عن شوب القوة و النقصان والعدم والفقدان وان الصورة المدركة بالذات والمعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للمدرك والعاقل شى واحد بلا اختلاف جهة وتكثر حيثية؛ هو انه قد صرح عند جميع من برع فى الحكمة اليمانية والفلسفة الالهية بل شهد به قائم البرهان وصدقته الضرورة الوجودان ان الصورة المعقولة بالذات والمدركة بالحقيقة موصوفة فى حد ذاتها ومخص حقيقتها بالتجرد عن المادة والتنزه عن علاقتها وموجودة بالوجود الفعلى النورى الادراكى ولا شان لها الا ذاك الشان وهذا الوجود هو ملاك مدركيتهما بالفعل سواء كان تجردها بالفطرة او بتجريد مجردا يها فى فى حريم ذاتها وتخوم جوهر حقيقتها مع قطع النظر عن جميع الاغيار وتجريد النظر والاعتبار متصفة بالنورية الفعلية والمعقولة الحقيقية التى هى مبدء المعقولة ومنشأها وعين وجودها فى نفسها الذى هو عين وجودها للعاقل سواء عقلا عاقل خارج عنها ام لا ولان المعقولة لا تتحقق بدون العاقلية لمكان التضاييف بينهما ولا يكفى فى ذلك عاقلية النفس لو فرضت مغايرة لها مباينة اياها وكذا كل ما كان مغايرا لها لان المفروض انصافها بها مع قطع النظر عن جميع الاغيار فيجب ان تكون متصفة بهذا الحد وتلك المرتبة بالعاقلية والمدركية التى هى عين ذاتها ايضا فى اذن فيحدد ذاتها وجوهر حقيقتها عاقلة ومدركة كما انها معقولة ومدركة فهذا الحد وهذا هو المعنى بالاتحاد والله الموفق للرشاد والسداد ولا ينقض هذا بالعلية و المعلولية و ماضاها هما وذلك لان المعلول بالذات لكونه ربطا صرفا و فقرا محضا معلول بالعلة وبالنظر اليها لا بذاته ومع قطع النظر عنها وهذا بخلاف المعقول بالذات لما ذريت انه معقول بذاته مع قطع النظر عن جميع مباينات ذاته و مغايرات حقيقته و معلولية المعقول بالذات لغيره و احتياجه الى العلة الاعدادية او الايجابية احيانا لا يقتضى توقف لحاظ معقولته عليها و احتياجها اليها مطلقا من حيث كونه معقولا والتوقف كل معقول بالحقيقة والذات لكل عاقل ولوللذات حتى الحقيقة المقدسة

الرجوعية عليها وهذا ما قضت ببطلانه الضرورة والاتفاق وحكمت فساد قاطبة الانظار و  
الاذواق. وحسبان ان اتحاد العاقلية والمعقولية مستلزم لاتحاد المتقابلين الذي لا ريب في  
امتناعه عند الفريقين مع نقضه بعلم المجرد بذاته؛ يدفعه تذكر ما تقرر في مقارنه من ان مطلق  
التضاييف ليس من التقابل الذي يمتنع اجتماع اطرافه في الصدق على ذات واحدة من  
جهة فاردة وبيان اخر لو كان المعقول بالذات مبيناً مع العاقل لا يمكن اعتبار تحقق  
كل واحد منهما مع عزل النظر عن الاخر لقضاء الاتيينيه بذلك وهذا فرع ان يكون للمعقول  
بالذات وجود سوى ذلك الوجود وسان غير هذا الشأن مع ان وجوده في نفسه ووجوده  
للعاقل واحد ولا شان له غير المعقولية بالفعل فلا اعتبار المذكور محال و الاتحاد بينهما  
ثابت وهو المطلوب هذا مجمل الكلام في هذه المسئلة التي كلت عن دركها الافهام  
والتفصيل يطلب من حواشينا على مبحث الوجود الذهني من الاسفار وهذا الكتاب والله  
هو المسدد للصواب .

قوله (قده) وبه عصمة الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ان النفس تصير بالمنطق معصومة عن الذنب في الافكار والخطاه  
في الانظار بل بوجه آخر تصير به معصومة عن الخطاه في الاقوال ايضا الذي هو مبدء للعصمة  
في الاعمال والافعال التي هي خير تلك لانها تصير بها بالغه مقام الاطمينان ومطهرة عن ارجاس  
الطبيعه وادناس الامكان واهل اللجنة الذات والصفات ومظهرة لغرائب الايات وعجائب خارقات  
العادات وتتصل بالعقول القاهرات .

قوله (قده) زلة علمية وعملية الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ما مر سابقاً من احتياج النفس في العقل العملي ايضا الى المنطق  
من جهة احتياجها فيه الى استنباط آراء كلية هي مبدء افعالها القلبية و القالبية  
فتلك الصناعة اى صناعة المنطق عاصمة للقوة العاقلة في العلوم النظرية و  
العملية جميعاً

قوله (قده) يبدو جناح العقل الخ (ص ٣)

تشبيه العقل في النفس بالطائر استعارة مكنية واثبات ما هو من ملائماته له استعارة

تخييلية واطلاق الطائر على العقل على سبيل الحقيقة عند ارباب الذوق من جهة وضع الالفاظ للمعاني العامة مع ان المراد من الطيران الطيران المعنوى بالحركة التحولية الذاتية وللعقل فى عرفهم على ما افاده بعض الاعاظم اطلاقات كثيرة منها الشى الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها ومنها الغريزة التى بها يحصل للانسان التميز بين الحسن والقبيح والشر والخير من الافعال والاقوال ومنها العقل الذى يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه او ينفيه العقل فانما يعنون به المشهور فى بادى الراى من المقدمات المقبولة و الاراء المحمودة ومنها ما يذكر فى كتاب الاخلاق و يراد به المواظبة على الافعال التجريبية والعادية ليكتسب بها خلقا وعادة و يسمى بالعقل العملى ومنها ما يذكر فى كتاب البرهان ويعنى به قوة النفس التى يحصل بها له اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس وفكرة بل بالطبع والفطرة ومنها ما يذكر فى العلم الالهى وما بعد الطبيعة اى الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا ومنها المذكور فى كتاب النفس المسمى بالعقل النظرى وهى القوة العلامة الواقعة على العقل الهولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل بالمستفاد والعقل الفعال ومنها المسمى بالعقل العملى ومنها مجموع القوتين المسماتين بالنظرى والعملى ومنها ماورد فى الاخبار والانار وهو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان ومنها النفس الناطقة الانسانية المدركة للكليات الفاعلة للخيرات والحسنات الى غير ذلك من الاطلاقات والمراد منه فى المقام اما المعنى الاخير ان جعلت الاضافة بمعنى اللام واما كل واحد من العقل النظرى والعملى ان جعلت بمعنى من على بعد كما قيل . . . ثم انهم يعبرون عن النفس الناطقة بالطائر القدسى والحمامة والورقاء ونحوها كما عبر عنها بهارميس الحكماء والفلاسفة فى قصيدته العينية بقوله (قده)

هبطت اليك من المحل الارفع	ورقاء ذات تعزز و تمنع
محبوبة عن كل مقلّة عارف	وهى التى سفرت ولم تنبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهى ذات تفجع
انفت وما انست فلما واصلت	الفت مجاورة الخراب البلقع

الى آخر القصيدة ايماء الى انها ليست لها حد معلوم ومقام معين في طور الكمال ومظهرية الحق المتعال وانها طيارة في فضاء الملك والملكوت وجو الجبروت واللاهوت من دون ان تقف على حد ومرتبة وان ماواها ووكرها حظيرة القدس وحضرة الانس وسدرة منتهى العقل وشجرة طوبى الولاية والخلافة لان الطائر ياوى غالباً في الاشجار وقلل الجبال، او كناية عن انها كحمامة يترصد لاصطيادها عقابان فتارة يختطفها عقاب العقل الكلى عن العالم السفلى والحضيض الجسماني الى العالم العلوى و اوج الفضاء القدسي وتارة يختطفها عقاب الطبيعة وبصطادها ويهوى بها الى الحضيض السفلى، والى انها تطير بالآخرة بعد خلاصها عن سجن الطبيعة وصيصية البدن الى ما حبطت منها من العوالم الالهية والنشآت الابداعية الامرية ولا تستقر في اسفل السافلين من عالم المادة لان كل شى يميل الى اصله وينجذب الى جنسه كما قال المولوى :

هر كسى كو دور ماند از اصل خویش

روز گارى باز جوید وصل خویش

وقال ايضاً :

چون نباشد عشق را پروای او      او چو مرغى ماند بی پروای او  
پرو بال ما کمند عشق اوست      موکشانش میکشد تا کوی دوست

وفى قوله يبدو جناح الخ اشارة الى ان ادراكات النفس على سبيل الكمون والبروز وان الجناحين كامناتان فى باطن ذاتها وممكن حقيقتها وان المنطق يبرزهما من الباطن واللاهوت على وزن فعلوت من لاه بمعنى استتروها هى الحضرة الثانية من الحضرات الست الكلية، اى الهاهوت التى هى : مرتبة الاحدية، واللاهوت التى هى مرتبة الواحدية وحضرة الاسماء والصفات ونشأت الاعيان الثابتة، والجبروت التى هى عالم العقول، والملكوت التى هى حضرة النفوس وعالم المثل، والناسوت وهى عالم الملك والشهادة، والكون الجامع وهو الانسان الكامل المكمل فافهم وتبصر

(ص ٣)

قوله (قده) ياوى لاوج الخ

انما شبه حضرت اللاهوت التى هى الحضرة الثانية من الحضرات الست الكلية

الالهية بالواج لانها كما عرفت اعلى نقطة من ذلك الفلك و ابعد نقاطها من المركز و شبه عالم الناسوت الذى هو الحضرة الرابعة منها بالحضيض لكونه اقرب نقطة منها اليه ويمكن ان يراد من اوج اللاهوت حضرة الخامسة ومن حضيض الناسوت مقر الطبيعة و مكن القوة ، فعلى الاول فالاضافة بيانية وعلى الاخير هى بمعنى اللام او بمعنى فى وشبه الانسان الكامل بالفلك الخارج المركز لخروج مركزه الذى هو نقطة مدار شمس حقيقة الوجود وهى قلبه التقى النقى عن العالم من جهة برائته عن الحدثنان وخروجه عن الاكوان وتنزله عن سمات الامكان وكونه متسع الرحمن و جليس الملك الديان . وايواء العقل لادج اللاهوت من حضيض الناسوت كناية عن وقوع صديق النفس الناطقة القدسية - من جهة نزولها الى اسفل السافلين من الطبيعة وهبوطها الى هاوية الجهل والظلمة بعد كينونتها السابقة فى النشآت العالية - فى غيابة جب المادة و جهنم الهيولى وسجن الزمان والمكان ومعدن القوة والنقصان وخروجها من ذلك الجب وعروجها منه الى سماه العقل بادلاء سيطرة واردة تلك النشأة من قواها العلامة والعمالة المنورة بنور الحق المتعال وبامداد العقل الفعال.

قوله (قده) ينتفع الكل الخ (ص ٢)

قيل فيه اشارة الى ان ارباب العلوم المتسقة المنتظمة ايضا ينتفعون بعلم المنطق وان لم يكن انتفاعهم به كارتفاع ارباب سائر العلوم النظرية وذلك لان علم الهندسة متكفل لبراهين العلوم الرياضية وهذا العلم يستعين بالاقيسة المنطقية من قبيل قياس المساوات والاقيسة الاقترانية والاستثنائية ونحوها مثل ما يقال فيه هذه الزاوية مساوية للزاوية العالانية وهى لزاوية كذائية فهذه الزاوية مساوية لها ايضا ومثل ما يقال لولم تكن هذه مساوية لتلك لكانت اما اعظم منها او اصغر وكلا الشقين محال والتالى باطل فالعقد مثلثه ومثل ما يقال زوايا هذا الشكل مساوية لزاوية المثلث وكل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين فزوايا ذلك الشكل كذلك نعم ارباب هذه العلوم لا يحتاجون الى تعلمه لان قواعده الارتكازية كافية فى استنباط مسائلها فافهم

قوله (قده) بنى الموائد الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ان علم الميزان هى المائدة الالهية التى سئل حواريو النفوس

الناطقة القدسية الروح الاعظم القدسى الالهى ان تنزل عليهم تلك المائدة العقلية من  
سماه عالم الامر فنزلت بدعائه عليهم من سماه عالم الجبروت و حضرة اللاهوت ما كان  
لهم عيداً لأولهم وآخرهم من جهة ازلية تلك المائدة وابديتها وبقائها مدى الاعصار و  
الادوار و خروجهم بها من ظلمات الجهل والطواغيت الوهمية الى انوار قواهر اعلون  
العقول الكلية صار سبباً لاعطاء نعمة القوه الفكرية و ادراك الامور النظرية لهم و اتمام الحججة  
عليهم و ابانة ان من نزل قدمه على صراط ادراك الحقايق و الاراء الصحيحة و تحصيل  
العقائد الحققة لكفرانه بهذا النعمة الالهية من جهة عدم تحصيلها او عدم اعمالها مع انزال  
تلك المائدة الالهية و بسط خوانها على الكل فلا يلو من الانفسه و انه يعذب بعذاب  
شديد الجهل و الغفلة الذى هو اشد العقاب و الميم العذاب و هو اعلم بالصواب.

(ص ٣)

قوله (قده) كخطاب ليل الخ

فان طالب العلوم الحقيقية فى هاوية الهبولى و ظلمة ليلة اليل (ايلاء خ ل) عالم الطبيعة  
و شهر ديجور المزاج من غير تعام النطق لا يتمكن من التميز بين المقدمات الموصلة الى  
المطالب الحققة و الموصلة الى الباطلة و يقع فى الغلط و يخطو خطوة عشواء فهو كمن  
يخطب المرمة فى الليل لا يطلع على حسناتها و قبحها كما هى عليها و فى بعض النسخ  
كخطاب ليل بالحاء المهملة اى من يجمع الخطب فى الليل فانه ربما نهشته الحية او لدغته  
العقرب و هو لا يشعر .

(ص ٣)

قوله (قده) كرامد العين الخ

اى تكون عينه الباطنى و بصره العقلى اى عقايه النظرى و العملى لاجل عدم  
اكتحاله بكحل المنطق كالعين الرامدة لا يقدر على النظر الى اضواء شمس عالم اللاهوت  
واقمار حضرة الجبروت و اناجم نشأة الملكوت و لا يتمكن من الطيران الى فضاء عالم القدس  
لهالم يبدو جناحاه من صقع اللاهوت .

(ص ٣)

قوله (قده) والصواب الذى الخ

دفع للدخل المقدر بان المنطق لو كان محتاجا اليه فى تعلم النظريات و اكتسابها  
لوجب ان لا يصيب غير المنطقى اصلا مع اننا نجد الامر بخلافه فاجاب بان تلك الاصابة

كريمة من غير رام لا اعتداد بها كما قيل :

گاه باشد كه كودك نادان بر هدف بر غلط زند تبرى

و كمد او اء عجزوز غير مطلع على قوانين الطب و اصول العلاج اصلا و المقصود الاصابة  
المعتد بها و المعنى بشأنها .

قوله (قده) لا يعلموا الخ (ص ٤)

اى لا يعلموا ذلك فقط

قوله (قده) بل يعرفوا الصناعات الخمس الخ (ص ٤)

لما كان حصول الاقتدار على مخاطبة كل صنف من العباد و انتظام امر المعاش و  
المعاد منوطاً بتعرف الصناعات الخمس اى البرهان و الخطابة و الجدل و الشعر و المغالطة  
مع ان كل واحد منها صورة احدى الحضرات الخمس الالهية لمكان تطابق العالمين و  
توافق النشأين مثل ان يجعل حضرة تاللاهوت و الجبروت حقيقة البرهان و الحكمة بالنسبة الى  
كل شى كما قال الله او لم يكف بربك انه على كل شى شهيد و حضرة الملكوت باطن الخطابة  
او الجدل بالتى هى احسن بوجه و باطن التخيلات و الشعريات الصادقة بوجه اخر و  
حضرة الناسوت باطن الجدل بالتى هى احسن و السفطة و المغالطة لقوله تعالى  
انما الدين لله و لعب و حضرة الكون الجامع حقيقة الموعظة الحسنه او الجدل بالتى  
هى احسن بل الجامعة بين الكل اى كل الصناعات لقوله تعالى انما ارسلناك مبشراً  
و نذيراً، و انك لاهلى خلق عظيم؛ جعل معرفتها عمدة مقاصد متعلمى المنطق .

قوله (قده) على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك (آلاية) (ص ٤)

المراد من السبيل الذى امر (ص) بالدعوة اليه سبيل اسم الله الذى هو  
الاسم الجامع الاعظم و هو رب الانسان الكامل المحمدى (ص) المشار اليه بقوله  
تعالى و انك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى  
السموات و ما فى الارض آلاسى الله تصير الامور و بقوله تعالى قل هذه  
سبيلى ادعو الى الله على بصيرة انسا و من اتبعنى و هى الطريقة الجامعة  
المستوعبة لجميع الشرايع و الطرق الالهية المتصفة بالاستقامة المطلقة الحقيقية



والاعتدال التام الكامل في الأقوال والأفعال والأحوال والصفات والذات والنبات عليها في جميع الحالات والنشآت المشار إليها بقوله تعالى فاسقهم كما أمرت التي نسبتها إلى باقي الطرق الإلهية في الاحاطة والاصالة والاستيعاب والجامعية نسبة ذلك الاسم الجامع الإلهي إلى باقي الأسماء الإلهية التي هي سدنته وفروعه وهي الطريقة التي من تمسك بها فقد نجى ومن لم يتمسك بها فقد هلك وسلوكها يصل السائر إلى الله تعالى إلى الفناء التام فيه والبقاء به كما قال الشبستري:

دو خطوه ميش نبود راه سالك      اگر چه دارد او چندین مهالك  
يك از های هویت در گذشتن      دوم صحرائی هستی در نوشتن

وبوجه آخر ذلك السبيل هو عين تلك الحقيقة الانسانية الكمالية المحمدية اليبضائية والعلوية العلياية واولادها المعصومين وعترتها القديسين من جهة كونهم صلوات الله وسلامه عليهم اعظم السبل الإلهية واقوم الطرق الجامعة الربانية المحيطة بجميع الطرق الظاهرية والباطنية والموصلة لمن سلكها إلى الله تعالى وصفاته واسماؤه كما ورد في حقهم (ع) في الزيارة المأثورة المشهورة بالجامعة انتم السبيل الاعظم والصراط الاقوم فامرهم (ص) بالدعوة إلى حقيقته الكمالية الإلهية تنبيهاً على ان الدعوة إليها عين الدعوة إلى الله تعالى بحكم ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله والمراد من الدعوة ما هو الأعم من الدعوة الظاهرية والباطنية والهداية التشريعية والتكوينية الشاملة لمطلق الأبراز بعد الكمون والظهار بعد الاندماج أي الاظهار العلمى فى نشأة الأعيان الثابتة وحضرة الواحدية بالفيض الأقدس وبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية والإيجاد الخارجى العينى فى عالم الاكوان الخارجية بالفيض المقدس فى قوسى الصعود والنزول وعالمى الفرق والجمع لاند (ص) بعينه الثابتة التي كانت نبياً و آدم بين الماء والطين وباطنه وروحانيته التي هي العقل الكلى الذى هو اصل العقول وروح الأرواح بحكم اول ما خلق الله نوري ، واول ما خلق الله العقل و بظاهره و جهة فرقه التي هي اصل الظواهر والاشباح بحكم انفسكم فى النفوس و اجسادكم فى الاجساد؛ يدعو الكل إلى اسم الله الأعظم ويوصل

فرق الوجود وجمعه الى رب الارباب الذي هو ربه الاعز الاجل الاكرم والحكمة قد فسرت بمعان متعددة من العلم والعدل والنبوة وغيرها والانسب بقريظة ما ذكر بعدها من الموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي احسن ما يشير اليه في الكتاب من تفسيرها بالبرهان وفسر الاول اي الحكمة ايضاً بالتحقق بالله تعالى والفناء فيه ذاتاً والبقاء به وجوداً والثاني بالتخلق باخلاق الله تعالى والفناء فيه صفاتاً والثالث بالمجادلة مع النفس الامارة المعبر عنها بالجهد الاكبر والفناء فيه تعالى افعالاً ولو فسر السبيل بالانسان الكامل فيمكن ان يراد من الحكمة ذاته وحقيقته ومن الموعظة الحسنة صفاته (ص) و اخلاقه و من المجادلة بالتي هي احسن افعاله و اقواله (ص) لانه (ص) بذاته التي هي ظل ذات الله تعالى اصل الحكمة والبرهان وبصفاته و اخلاقه التي هي صفاته تعالى و اخلاقه موعظة حسنة و بافعاله و اقواله التي هي افعاله تعالى و اقواله مجادلة بالتي هي احسن لمطابقتها مع ما هو المسلم عند اهل الكتاب من افعال الانبياء و اقوالهم كما قال الله تعالى و اما الذين اتوا الكتاب فيعلمون انه الحق من ربهم فهو (ص) بجميع جهاته و بتمام حيثياته دعوة الحق المشار اليها بقوله تعالى له دعوة الحق والذين يدعون من دونه الباطل وبقوله (ص) الشريعة اقوالى والطريقة احوالى بل هو المعطى كل ذى مقام مقامه بامر الله تعالى والموصل كل ذى حق حقه باذنه كما اخبر (ص) عن نفسه بقوله آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة

مشنوى :

مظهر عشق است و محبوب بحق      از همه كرويان برده سبق  
 سجده آدم را بيان نسبق اوست      سجده آرد مغزرا بيوسته پوست

و فسر الحكمة ايضاً باعير المؤمنين (ع) و المجادلة بالتي هي احسن بالقائم بالسيف من الائمة المعصومين اى الحسين والمهدى صلوات الله عليهما والموعظة الحسنة بفاطمة والنحسن وباقي الائمة القديسين صلوات الله عليها وعليهم اجمعين

قوله (قدمه) لمن يطبق البرهان الخ (ص ٤)

اى لمن يقدر على ادراك الكلبيات و ادراك العلالت من ادراك المعاليل او ادراك

المعاليل من ادراك العلات ويتعاطى النظر في العلوم الحقيقية والمعارف الالهية ويتمكن من ادراك الاقيسة البرهانية. لاجميع الناس اذ ليس في وسع كل احد تعاطى النظر في هذه العلوم والمعارف ولا يكون كل فرد من افراد الناس بحيث يقدر على معرفة حقايق الاشياء والعلم بها وبلوازمها واحوالها وخواصها وآثارها من قبل العلم بعلمها واسبابها الكلية الذاتية او من قبل معاليلها وآثارها الوجودية سيما ما كان من هذه خفية ولذلك اكثر الناس من الذين غاية مهمهم الركون الى الاقناعيات؛ للخطايات اطوع من البرهانيات بل من الجدليات ومن هنا ايضا عد علماء فن الميزان الخطابة انفع من البرهان والجدل بالنسبة الى الفوائد المدينة والمآرب الاجتماعية

قوله (قده) والموعة السحنة لمن لا يطيقه الخ (ص ۴)

وهو اكثر الناس كما اشارنا اليه آنفا .

قال المحقق الطوسي والحكيم القدوسي في اساس الاقتباس وبياد دانسته كه هيچ صنعت لرافات تصديق اقناعى بجاي خطابت نباشد از جهة آنكه عقول جمهور از ادراك قياس برهاني قاصر باشد چنانكه گفته ايم بل از جدل هم، چه جدلى در تعلق بكليات جارى مجرى برهان بود و باين سبب اكثر عوام در ابطال يا اثبات وضعى تقرير جدلى شنوند؛ پندارند مقتضى الزام بالذات فضل قوت مقرر است و نفس سخن را در آن مدخلى نيست الا بالعرض. و باشد كه گويند اگر منازع راهمان قوت يا بیشتر بودى آن سخن را دفع كردى علت اين ظن قصور عقل ايشان باشد از ادراك نفس سخن تا بقوت وضعش چه رسد. پس نظر ايشان جز بر غلبه در محاوره كه احساس كنند نتواند بود چون جدل و برهان اين افادت نتواند كرد مغالطه در افادت نفع بالذات ساقط باشد پس صنعتى كه متكفل اقناع بود در اذهان جمهور جز خطابت نتوان بود انتهى ما افاده و ظهر منه استقامة ما يناه ، و قوله فالحكمة الخ بيان للمخاطبة اللاتقة بكل صنف من اصناف الناس والمراد من البرهان على ما قيل البرهان الانى اى الاستبدال من المعلول على العلة ادلا يتصور البرهان الالمى الذى هو العلم من العلة بالمعلول بالنسبة اليه تعالى و يمكن ان يكون المراد منه ما هو الاعم من الانى وما يشبه اللم الذى هو الاستدلال بذاته

تعالى على ذاته كما هو طريقة الصديقين المشار اليه بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد و بقول امام الموحدين عليه السلام يامن دل على ذاته بذاته  
 مثنوى :

آفتاب آمد دليل آفتاب      گر دليمت بايد ازوى رومتاب

ازوى او سايه نشانى ميدهد      شمس هر دم نور جاني ميدهد

ويمكن ان يجعل المراد منه ما يعم اللمى ايضاً بجعل المراد من السبيل الانسان الكامل او مطلق الايات الافاقية والانفسية من حيث انها سبيل الى اسم من الاسماء الكلية والجزئية المندرجة فى اسم الله و الدعوة اليها دعوة الله تعالى و يناسب هذا المعنى ما نقل من تفسير الحكمة بذاته تعالى و الموعظة الحسنة بصفاته و اخلاقه و المجادلة بالتى هى احسن بافعاله و اقواله تعالى كما هو طريقه شيخ الانبياء (ع) المحكى بقوله تعالى فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها عن المغرب فيكون فيه ايماء الى ما دل عليه قائم البرهان من ان معرفة الاشياء بحقايقها لا يمكن الا بمعرفة باربها و ان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها و انه تعالى بذاته و صفاته و افعاله دليل على ذاته و معلولاته كما قال سيد الاصفياء ما رايت شيئاً الا وقد رأيت الله قبله و بعده و معه و فيه كما ان معرفته تعالى لا يمكن الا بذاته و دلالاته كما ورد فى الاثر اعرفو الله بالله و المراد من الموعظة الحسنة هنا على التفسير المختار للمنصف (ره) القياس الخطابى الحاصل بالتاليف من المقبولات المأخوذة من الانبياء و الاولياء اى التمسك بآثار الانبياء و اقوالهم الدالة على نبوته (ص) و المراد من المجادلة بالتى هى احسن التزامهم بالاراء المحمودة و المشهورات الصادقة المسلمة عندهم لا بمطلق مسلماتهم سواء كان حقا او باطلا و انما لم يتعرض فى الاية الشريفه لغير الثلثة لان السفسطة و المغالطة و كذا الشعر لا يليق بمنصب النبوة سيما بمن هو سيد المرسلين و خاتم النبيين (ص) كما قال الله تعالى و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له و احتمل المصنف (قده) شمول اطلاق الموعظة الحسنة للشعر سيما لما اشير اليه فى النبوى المشهور ان من البيان لسحراً و ان من الشعر لحكمة و اما وجه اطلاق الحكمة على البرهان فليل انه من جهة ان الحكمة نتيجة البرهان او

من جهة اتحادها مع الحقايق المجردة الالهية التي هي علل تحقق الاشياء وتذوتها  
 و دليل و برهان عليها بحكم اتحاد العالم بالمعلوم و العاقل بالمعقول فتدبر و اما حكمة  
 جعل عدد الرؤس ثمانية فلعلها من جهة اتحاد نور العلم مع نور الوجود و كون حملة  
 عرش الوجود و الفيض المقدس و النفس الرحمانى يوم ظهور شمس حقيقة وجود الحق  
 بنعام اسماءه و صفاته من مطلع الحقيقة الانسانية الختمية الكمالية و من افق آدم الاسماء  
 و خليفة الله تعالى فى الارض و السماء؛ ثمانية بمقتضى قوله تعالى و يحمل عرش  
 ربك فوقهم يومئذ ثمانية لاتحاد النورين و الحقيقتين او لكون الظاهر عنوان  
 الباطن فتدبر

قوله (قده) من ذى البحار الخ (ص ٤)

اي ابحر مطالب الكتاب المتصلة بابحر علوم العقول الكلية الطولية والعرضية  
 التى منها افيضت المطالب المنطقية على النفس الانسانية

قوله (قده) فيه ايها م (ص ٤)

قدمر وجهه فتذكر

قوله (قده) غرر القرائد الخ (ص ٤)

قيل فيه اشارة الى انتظام مطالب الكتاب وانها فى النظم و الترتيب ظل النظام  
 العلم الربوبى .

قوله (قده) هذا هو القسطاس مستقيما الخ (ص ٤)

القسطاس بمعنى الميزان وهو من القاب المنطق و قد مر وجه تسميته بالميزان قال  
 فى مجمع البحرين القسطاس بالضم والكسر و بهما قرأ السبعة الميزان اى ميزان كان ..  
 قيل هو عربى ماخوذ من القسط بمعنى العدل وقيل رومى معرب و الجمع  
 قساطيس انتهى .

و انما وصفه (ره) بالاستقامة للإشارة الى انه صورة صراط الله المستقيم الجامع  
 للطرق الكلية الالهية اى صراط العقل الكلى و ميزان الحقيقة الجامعة  
 المحمدية الذى هو اتم الموازين الالهية و اقرب الوسائل الوجودية للقرب

من الله تعالى و السلوك اليه .

قوله (قده) تلازم الخ

(ص ٤)

المراد بالتلازم الاتصالي الاستثنائي سمي به لاشتماله على الحكم بالمالزمة بين المقدم و التالي و من التعاند الانفصالي سمي به لاشتماله على الحكم بالتنافي و التعاند بينهما و سمي الثلاثة بميزان التعادل قيل لانها الوسط بينهما و انها تعطى كل ذيحق من المطالب النظرية التصديقية حقها فتامل و يمكن ان يكون المراد بميزان التلازم بحسب الحقيقة التزام رواق عالم العقل و الامر او باب الانسان الكامل المحمدي (ص) و العلوي (ع) و عترته القديسين و التمسك بحبل شريعته و عروة وثقى و لايته في السلوك اليه تعالى و اخذ العلوم من الحي الذي لا يموت ، و بميزان التعادل العدول عما سوى الله تعالى و الفناء فيه ذاتاً و البقاء وجوداً و سمي به لان ذاته تعالى هو العدل التام الحقيقي و الفناء فيه ذاتاً ميزان التعادل الاكبر لتميز الخبيث اى المتلطف بخبث الامكان من الطيب و افناء فيه صفتا ميزان التعادل الاوسط و الفناء فيه افعالا ميزان التعادل الاصغر و بيان اخر ميزان التعادل الاكبر التحقق بالله تعالى او بالانسان الكامل المحمدي (ص) و الاوسط التخلق باخلاقه و الاصغر التعلق بشريعته المعبر عنها بالتحقق و التخلق و التعلق و قيل ميزان التعادل الاكبر خاتم النبيين و خاتم ولايته الذي هو العلي الاعلى (ع) بوجه و المهدي (ع) بوجه آخر و ميزان التعادل الاوسط باقى الائمة المعصومين (ع) و الاصغر العلماء بالله اى نوابهم العامة و الخاصة الذين هم امناء الله تعالى على الحرام و الحلال و الانفس و الاموال و ميزان التعاند البرائة من اعدائهم و وجه التسمية بذلك هو ان التمسك بحبل ولايتهم و التخلق باخلاقهم و التزام طريقتهم و التبرى من اعدائهم ميزان الخلاص من نيران الحرمان و جحيم النقص و الفقدان و الدخول في جنة الوصال و الفناء في ذات الله المتعال .

(ص ٤)

قوله (قده) حررت فيه الخ

اشارة الى خلو الكتاب عن الحشو و الزوائد الامكانية من جهة كونه صورة

ام الكتاب الاكبر .

قوله (قده) السعاة الخ (ص ٤)

فيه اشارة الى ان قارى الكتاب يكون من السائرين الى الله تعالى و ملكوته  
الاسنى ومن المسافرين من الخلق الى الحق و المتخلفين باخلاقه و انه يكون  
همه تحصيل المطالب الحقبة النقية و السعادة السرمدية لا الاشتهار و التفوق على  
ابناء جنسه

قوله (قده) صحيفة منيفة الخ (ص ٤)

فيه اشارة الى ان الكتاب نموزج عالم القضاء العلمى و القدر المصون حيث انه  
ليس فيه الا المطالب الصادقة الحقبة المطابقة لما فى نفس الامر الذى هو العقل الفعال او  
حضرة الاعيان الثابتة .

قوله (قده) مطهرة اما بصيغة التفاعل الخ (ص ٤)

اي مطهرة لمرآت قلب السالك النظرى و عقله عن ادناس المادة و ارجاس  
الطبيعة و ريون الجهل و غشاوات الغباوة و الغواية و يبلغه الى مقام الاطمينان و يصيره  
مجرداً عن الحدثنان و عوارض الامكان و متسع تجليات الله الرحمن و هذا على تقدير  
قراءة مطهرة بصيغة اسم الفاعل و لو قرئت بفتح الطاء اي بصيغة المفعول فيكون فيه  
اشارة الى اتحاد العاقل بالمقول و ان مطاب ذاك الكتاب التدوينى متحدة مع الكتاب  
التكوينى النفسى العينى و انه صورة الكتاب التدوينى الالهى الذى لا يمسه الا  
المطهرون من جهة لزوم المناسبة بين الفاعل و القابل .

قوله (قده) سميتها الخ (ص ٤)

وذلك ليكون الاسم مطابقاً مع المسمى بحكم «الاسماء تنزل من السماء»

قوله (قده) زينة سمع القلب الخ (ص ٤)

ما خوذ من قوله تعالى ذلك لمن كان له قلب او اتقى السمع وهو شهيد  
و المراد من السمع السمع العقلى (او السمع الفعلى خ) الموجود للانسان العقلى المعبر عنه هنا  
بالقلب اي النفس الناطقة القدسية البالغة مقام الاطمينان و الرجوع عن مقر القوة و الامكان الى  
موطن الفعلية و الوجوب و التجرد عن الحدثنان و مستوائية الرحمن و ذلك لما تقرر فى

العلم الاعلى من ان القوى القائمة بالبدن واعضائه او الظاهرة فيهماكلها مثل وظلال  
للانسان النفسى البرزخى وهو بقواه واعضائه النفسانية مثل و ظلال للانسان العقلى و  
الافق الاعلى من النفس متصل بالافق الادنى من البدن فكلما كانت من القوى الظاهرية  
والباطنية موجودة فى البدن بنحو النشر والكثرة فهى موجودة فى النفس بنحو اللف  
والوحدة وهى اصلها ومبدئها وتمامها فللنفس فى ذاتها سمع وبصر ولمس وذوق وشم و  
غيرها من القوى الظاهرة والباطنة .

مثنوى :

پنج حس با يكد گر پيوسسته اند      زانكه اين هر پنج ز اصلى رسته اند  
الان القوى العشرة الموجودة فى نشأة البدن تصير فى النشأة النفسى مائة تحصل  
من ضرب العشرة فى مثلها وفى النشأة العقلى تصير الفا وهى الحاصلة من ضرب العشرة  
فى ا لمائة وذلك لسعة نشأة الفوق وكمالها كما حقق المصنف (قده) ذلك فى فن الحكمة  
و تخصيص السمع بالذكر من جهة انه باب صعود المعانى المكتسبية بكسائه اللفاظ  
والمتجلبية بجلباب الارقام والكلمات من الحضيض الادنى من النفس ومرتبة فرقها الى  
ذروتها العليا ومرتبة جمعها وقيل ذلك من جهة انه الطف القوى الحسية واشرفها  
عند جمع من الحكماء و كون تلك الصحيفة المنيفة المسماة بالئالى المنتظمة زينة  
سمع القلب من جهة ان خروج النفس من القوه الى الفعل ومن النقص الى كمالها الممكن  
لها وبلوغها الى مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصور النورانية العقلية التى هى صورة  
وزينة لها وبها جمالها وبهاها اوالاتحاد بالعقل الفعالي الذى هو اصلها وتمامها، انما يكون  
بالمنطق بل هو بوجه نفس تلك الجمال والبهاء العقلى والكمال الازلى الابدى السرمدى .  
قوله (قده) المراد به العقل التعال الخ

(ص ٤)

اي المراد بذى مكرمة العقل الفعالي ان كانت كلمة من نشئية فان مفيض الصور  
والنفوس على المواد القابلة والابدان المستعدة بحول الله و قوته واذنه وانما هو العقول  
الفعالة التى هى جهات فاعلية الحق تعالى و درجات مبدئيتها وهى وجهه الباقي بعد فناء  
كل شى فهى ذو مكرمة من جهة كونها مبدء كل فضيلة و مكرمة ومنها نشاء القلب اى



النفس الناطقة القدسية والمراد من العقل الفعال هو العاشر النزولى من العقول الطولية  
 اورب النوع الانسانى الذى هو اشرف العقول المتكائمة الباديات او الانسان الكامل الذى  
 هو اكمل العقول الكلية الصاعدات او جملة العقول الكليات الباديات و الصاعدات  
 والطوليات والعرضيات نظراً الى كون الكل فياضة فعالة بحول الله وقوته او الى رجوع  
 جميعها الى نور واحد واصل فارد كماورد فى حق العقول الصاعدات لا تشرق بين احد من  
 رسله وفى حق اشرف تلك الانوار اى الائمة الابرار اولهم محمد و اوسطهم محمد  
 و آخرهم محمد (ص) او الى ان افاضة الموجود الدانى بحول العالى وقوته فياضية العقل  
 العاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى بعينها فياضية البقى وفعاليته وصح  
 لذلك تسمية الجميع بالعقل الفعال ولكن الانسب بالمقام ارادة العقل العاشر اورب  
 النوع الانسانى وتحقيق المقام بحيث يرتفع به الظلام عن وجه المرام يحتاج الى مزيد  
 بسط فى الكلام فنقول بعون الله الملك العلام ان الفلاسفة العظام والحكماء الفخام لما  
 انفقت آرائهم واجتمعت كلمتهم على ان اول صادر عن الحق الاول تعالى الذى هو احدى  
 الذات والصفات والواحد من جميع الجهات والحشبات يجب ان يكون موجودا واحدا  
 بسيطا منزها عن التعدد والانتينية برئاً عن القوة والكثرة الحقيقية وذلك لما تاصل  
 عندهم وقام قويم البرهان عليه من عدم جواز صدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحققة  
 الحقيقية فى مرتبة واحدة و لزوم المشاكلة والسنخية بين العلة والمعلول والمفيض  
 والمفاض كما قل تقدمت اسمائه قل كل يعمل على شاكلته وكان صدور كل واحد من  
 العرض والصورة والجسم والنفس والهيولى فى الرتبة الاولى عن المبدء الاعلى مستلزما  
 لصدور الكثير عنه تعالى من اجل افتقار الاول الى الموضوع والثانى الى المادة فى  
 التشخص والرابع الى البدن فى الفعل والخامس الى الثانى فى الوجود وتركب الثالث  
 من الثانى والخامس مع عدم السنخية بين هذه الامور وبينه تعالى من جهة عدم برائتها  
 عن القوة والفقدان مضافا الى النقص الحاصل لها من جهة الامكان؛ جعلوا ذلك الصادر  
 الاول موجوداً قائماً بذاته تاماً فى صفاته وكمالاته مجرداً عن المواد خالياً عن القوة  
 والاستعداد وسموه من جهة تجرده عن المادة مطلقاً وقيامه بذاته و حضوره لها بالعقل

ومن جهة كونه لبا وباطنا للعالم الكبير بالروح. ومن جهة تسطيره العلوم والصور والارواح والالواح بالقلم ومن جهة اندكك جهة السوائية والائينية فيه وفنائه فيه تعالى وكونه نفس كلمة كن التكوينية بالامر. ومن جهة اعرابه عن غيب مكنون الحق تعالى وسرمصونه بكلمة. ومن جهة كونه صورة عشق الله تعالى وحبه ومشيته بالدرة البيضاء الى غير ذلك من التعبيرات والالقب والاسماء ثم بعد ذلك اختلف آرائهم وتفرقت كلمتهم في كيفية صدور الكثير عنه تعالى بتوسط ذلك الواحد فذهبت الطائفة المشائية منهم الى ان ذلك الواحد لما كان في عين وحدته مشتملا على كثرة اعتبارية من الوجوب الغيرى والامكان الذاتى والوجود والمهية وتعقل الذات والمبدء تعالى واحدة منها وهو الوجود معمول بالذات والباقي معمول بالعرض فهو باعتبار اشرف جهاته واكمل حيثياته مثل وجوبه بالمبدء تعالى وتعقله له يصيروا سطة لصدور عقل آخر عنه تعالى يسمى بالعقل الثانى و باعتبار وجوده وعقله لذاته يكون واسطة لصدور نفس الفلك الاقصى و باعتبار مهيته وامكانه الذاتى لصدور جسمية ذلك الفلك، فالجهة العالية للصادر العالى وللمتوسطة لمتوسط ولدانية الدانى وهكذا يصدر من كل عقل عقل ونفس وفلك حتى يبلغ الى عشرة عقول وتسعة افلاك فلا يصدر حينئذ من العقل الاخير عقل وفلك بل كدخانية عالم العناصر مفوضة اليه ويصدر عنه نفوس ذلك العالم وصورها وجسميتها بتفصيل مذكور فى محله ولما كانت افاضة النفوس الجزئية والصور والعمليات والكمالات الوجودية والمواهب الالهية على المحال القابلة والابدان والمواد المستعدة وانزال الوحي على الانبياء والرسل بتوسط ذلك العقل الكلى وكانت تلك المواهب والعطيات كثيرة بل غير متناهية لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقوله تعالى كل يوم هو فى شان فصار فعله فى العوالم التى تحت عالم الجبروت غير محصورة ولا محدودة فلاجل ذلك سموه بالعقل الفعال وسمى فى لسان الشرع بجبرئيل والروح القدس ولما رأت الطائفة الاشراقية منهم عدم وناقة ذلك الاساس اسس شيخهم اساساً اخر فى باب صدور الكثرة الطولية والعرضية عنه تعالى فجعل الصادر الاول الذى هو اقرب الانوار القاهرة من نور الانوار تعالى مبدءاً لنور قاهر اخر وجعل هذا النور القاهر

العقلى ايضا مبده لقاهر آخرو هكذا الى مبالغ مكثار غير معينة فى عدد بل حيث تبلغ مراتب التنزل فى الضعف والقصور الى حد لا يصير القاهر الاخير لفرط النزول مبده لافاضة قاهر عقلى بل بصير واسطة لافاضة نور نفسى يسمى بالنور الاسفهد عندهم من غير ان يجعل للجهات الاعتبارية مدخلية فى الاجادة والافاضة ومن دون ان يعين للانوار القاهرة الطولية عدداً معيناً كما عينه المشائية فى عشرة و كذا من غير ان يصدر عنه الافلاك مع صدور العقول كما كان يصدر فى الطريقة المشائية ثم جعل النسب الوجودية الاشرافية التى لتلك القواهر الاعلين من الشهود والحب والقهر والغنى والفقر ونحوها منشاء لعقول قواهر اخرى عرضية متكافئة مسماة عندهم بالمثل المجردة و بارباب الانواع لكون كل واحد منها رباً لنوع من الانواع الجوهرية من الانواع الكيانية ثم جعل هذه الانوار المتكافئة مبده للمثل المعلقة اى حضرة المثل والملكوت الاسفل و عالم الحس والشهادة افلاكه وعناصره واجسامه بشرح ذكر فى محله ثم لما كان العقل القاهر الذى هورب للنوع الاشراف الذى هو الانسان اشرف الطبقة المتكافئة من القواهر العقلية وكان استعداد هذا النوع اتم مراتب الاستعداد وقابليته اكمل مراتب القابليات بل كان لسان استعداده وقابليته جامعاً لجميع الالسنة الوجودية والقابليات الامكانية وكان تمام العطيات الربانية وكل القبوضات والهبات الالهية على من هو دونه بتوسط روحانيته؛ صارت عطياته وافاضاته وافعاله بحول الله تعالى وقوته على من هو دونه كثيرة بل غير متناهية كما مر فلذلك سمى ذلك النور العقلى القاهر والانسان الذى هو متحد معه بالحقيقة من جهة اتحاد فواتح كتاب التكوين مع خواتمه ايضا؛ بالعقل الفعال فظهر من هذا وجه اطلاق العقل الفعال على العقل العاشر من العقول الطولية عند المشائين وعلى رب النوع الانسانى والانسان الكامل عند الاشراقين والعرفاء وانسيبة ارادة الاولين منه فى المقام بقريئة ما افاده (فده) بعد ذلك بقوله او القلب النخ و كذلك وجه ما افاده من ان المراد من ذيمكرمة العقل الفعال على تقدير كون كلمة من نشئية فان النفس الناطقة القدسية المعبر عنها بالقلب صادرة عنه تعالى بتوسط العقل الفعال الموصوف بكونه ذيمكرمة و ناشئة منه فتدبر .

## قوله (قده) او القلب الخ

(ص ٤)

قد مر معاني القلب سابقا والانسب من تلك المعاني المذكورة هي هنا النفس الناطقة  
القدسية والقوة اللاهوتية الانسية المدركة للكليات والجزئيات و المتقلبة في جميع  
الحضرات والنشآت ووجه كونه ذامكرمة على تقدير كون كلمة من تبعية واضحة لكونه  
بيت الله الاعظم وقبلة امل الامم والكتاب الحكيم المحكم الذي اوتى جوامع السلم  
ولطائف المعارف والحكم ومعلم بجميع اسماءه به الاعز الاكرم وواسطة لافاضة المواهب  
والنعم على قاطبة اهل العالم وهو كما قيل في حقه .

اگر چه آینه روی جان فزای تواند	همه عقول و نفوس و عناصر و افلاک
ولی کسی ننماید تورا چنانکه توئی	بجز من مسکین بی دل غمناک
ظهور تو بمن است و وجود من از تو	فلاست تظهر (لولای لم اکن) لولاک

## وقيل ايضاً

در جستن جام جسم بسی بیمودم	روزی نشستم و دمی نغنودم
ز استاد خود وصف جام جم بشنودم	خود جام جهان نمای عالم بودم

ووجه جعل كلمة من تبعية على تقدير ارادة هذا المعنى كون العقل الكلى الذى  
هو باطن ذات القلب بهذا المعنى اتم افراد ذيمكرمة من الممكنات والله جل جلاله  
اصل كل ذيمكرمه وتمامه وهومن ورائهم محيط ولو جعل المراد من ذيمكرمة العقل  
الكلى او الانسان الكامل لكونهما قلب العالم الاكبر والانسان الكبير فيكون التبعض  
باعتبار انهما ظل الله وهو جل شاناه و تقدست اسمائه اعز واكرم منهما ومن كل شى او من  
جهة ان كل موجود ذومكرمة لاجل كونه اسما من الاسماء التكوينية الالهية وكل اسمائه  
كبيرة ويحتمل ان يكون التبعض باعتبار الاجزاء لاباعتبار الافراد من جهة ان القلب  
بهذه المعانى الثلاثة من اجزاء العالم الكبير بوجه الذى هو ذومكرمة من حيث كونه  
صورة الحق او من جهة انها من اجزاء المرتبة الالهية فان جميع الايات الالاقية والانفسية  
من اجزاء تلك الحضرة كما حقق في محله

قوله (قدّه) فيها اغوص الخ (ص ٥)

اي في الابحرة السبعة التي اشير اليها في الاية الشريفة (١)

قوله (قدّه) لاقتنى الخ (ص ٥)

الاقتناء الاذخار وجمع المال يقال اقتنى المال اي جمعه لنفسه وقنى المال اي كسبه اي لاقتنى مثوبة الله تعالى ليوم المعاد الذي لا يخلف فيه الميعاد واقتنى المطالب الحقّة النقية في ذلك الكتاب المسائر بن الى الله تعالى بقدّم المعرفة والله اعلم بالصواب

قوله (قدّه) خير منطق الخ (ص ٥)

وهو الحق تعالى او وجه من وجوهه من حيث هو كذلك الذي هو معطى النطق الباطني والظاهري على كل شى بمقتضى قوله تعالى و ان من شىء الا يسبح بحمده (آلية)

### المقدمة

قوله (قدّه) قانون الخ (ص ٥)

القانون كما قيل لفظ يوناني اوسر باني وهو عندهم مسطر الكتابة ونحوها وفي الاصطلاح بمعنى الاصل والقاعدة اي القضية الكلية التي تصالح لان تجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول ليخرج بضمها اليها حكم جزئيا من القوة الى الفعل و الالة ما يكون واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه وفي التعبير عن المنطق بالقانون اشارة الى انه من العلوم الكلية والى ان بدو المنطق من القاف كما ان ختمه به ايضاً اي من قاف العقل الكلي او القلب الجمعي الالهي، وانه من عطيات تلك الحضرة السنية الالهية على النفوس الناطقة القدسية ليخرجها من الظلمات الى النور ومن العالم الادنى الاصغر الى العالم الاعلى ورضوان من الله الاكبر وانه يدوم بدوام ذلك النور الفاهر الابهر ووصف القانون بالآلية للاشارة الى ان علم المنطق من العلوم العملية فلن العلوم اما نظرية غير آلية او عملية آلية والمنطق من القسم الثاني كما حققه بعض المحققين والمراد من الجزئي في التفسير المنقول

(١) ولو ان ما في الارض من شجرة افلام والبحر يمدّه من ابعده سبعة ابجر ما نفتد كلمات الله. والمراد بالا بجر السبعة المنطقية هي: بجر المعارف والابا ساغوجي والخمسة الباقية هي الصناعات الخمس

للقانون جزئى موضوع الكبرى الكلية لاجزئى نفس القضية واحسن التفاسير له ما ذكره المحقق الطوسى (قده) فى شرح الاشارات بقوله و هوكل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها وهذا التعريف رسم للمنطق لاشتماله على القانون والالى المعتبر فى مفهومهما الاضافة الى الغير وقوله قانون آلى عرض عام له اقيم مقام الجنس و باقى الرسم خاصة مطلقة له اقيم مقام الفصل و انما قدم القانون على الالى لا يذان الالى بمفهومه على كون الموصوف به فانيا فى غيره و ممحضاً فى عدم الاستقلال فلذلك يكون ابعده من الجنسية من القانون كما قيل.. وكان من عكس الامر وعرفه بانه آلة قانونيه الخ نظر الى كون الالية من اظهر لوازم المنطق وعوارضه. وقيل ما ذكر رسم للمنطق بقياسه الى غيره اى باعتبار غايته والذى له بحسب ذاته فقط هو ان يقال: انه صناعة تعرف منها طرق الانتقال من المعلومات التصويرية والتصديقية الى المجهولات. او هو العلم بالقواعد الممهدة لذلك. او نحو ذلك من التعريفات المذكورة فى كتب القوم و انما اختار رسمه بالقياس الى غيره لاختصاصه بالفرض من المنطق الذى قصد الاشارة اليه اجمالاً وقيل اقتصر على رسم المنطق و لم يأت بعده لانه من العلوم العملية والعلم العملى يكون مابيه ينظر الى غيره فهو من حيث هو كذلك لا يعرف الا بالقياس الى غيره فلذلك يصير تعريفه رسمياً مع ان العلم مطلقاً من سنخ الوجود وهو لا يعرف الا بالتعريف الاسمى و اماما قيل من ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم وعرفانه بعده وحقيقته موقوف على معرفة تلك المسائل فلا يمكن ان يعرف تعريفاً حديفاً مقدماً قبل معرفة مسائله فاورد عليه بان ذلك انما يتم فى العلم بمعنى المسائل المفصلة المعينة لافيه بمعنى المفهوم الاجمالى الذى وضع الاسم بازائه فتأمل

وهذا التعريف على ما قيل مشتمل على العلل الاربع فالقانون الالى اشارة الى مادة المنطق وقوله يقى رعايته الى العلة الغائية بالمطابقة والى الصورية والفاعلية (٢) اى العالم

(٢) هذا بناء على مشاركة الحد و البرهان (على ما سبأنى) من ان مفاهيم

الذلل الاربع لمكان قابليتها للحمل قد تؤخذ فى الحد . بل اكمل الحد ود ما اشتمل عليها جميعاً

بتلك القوانين بالالتزام فتدبر

(ص ٥)

قوله (قده) اى المنطق الخ

اشارة الى جواب سئوال مقدر وهوان هذا التعريف فاسد لان المنطق مشتمل على قوانين متعددة فلا يصدق عليه القانون فاجاب عنه بقوله اى المنطق ومحصل الجواب ان المراد بالقانون القوانين المتعددة الالية لا القانون الواحد ولكنها الماشتركت فى مفهوم القانون المستعمل فى المعنى الجنسى وكان المعرف ايضا المنطق من حيث كونه علما واحدا اتى بصيغة المفرد لاصيغة الجمع والباء فى قوله بالقوانين سببية اى الملكة الحاصلة من ممارستها وقوله او المراد به الخ جواب اخر محصله ان المراد هنا من القانون العلم بالقوانين الميزانية بمعنى الملكة البسيطة لا العلم بمعنى المسائل والعلم بهذا المعنى شى واحد فلا ضير فى الاثبات بصيغة المفرد مع ان فيه اشارة الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم ذاتا و حقيقة وعلم من هذا ايضا الجواب عن سئوال اخر وهوان المنطق علم فلا يصدق عليه القانون لانه من المعلومات. والمراد من الملكة البسيطة الملكة البسيطة الوجودية الخلافة للصور التفصيلية التى هى عين النفس ذاتا و حقيقة بحكم اتحاد العقل والعامل و المعقول فيه اشارة ايضا الى ان المنطق من العلوم الكلية بالمعنى الذى مر سابقا فتدبر

(ص ٥)

قوله (قده) يقى رعايته الخ

انما جعل الواقى رعاية القوانين الميزانية لانفسها لان مجرد العلم بها ليس عاصما عن الخطاء والالزم ان لا يضل المنطقى فى فكره اصلا مع انه قد يضل فى فكره اذالم يراع تلك القوانين فيكون الواقى عن الخطاء اذن مراعاتها لا مجرد العلم بها وقيل المراد من الوقاية المطلقة لامطلق الوقاية فلا يصدق رسم المنطق على بعض مسائله ولا على غيره مما يقى عن خطاء ما حيانا فتأمل

(ص ٥)

قوله (قده) عن خطاء الفكر الخ

سيجى معنى الفكر عن قريب والخطاء فيه قد يكون من حيث الصورة وقد يكون من حيث المادة والقوانين المنطقية تراعى جانب كلا الامرين وبمراعاتها تعصم عن الخطاء فى كلتا القبياتين كما ستظهر من المباحث الاثنية ، الا ان شأنها بيان الكليات ولا نظر لها

الى المواد الشخصية والمثل الجزئية من حيث انها جزئيات فلو حصل الخطاء والغلط  
لمتعلم المنطق من جهة عدم تشخيص المصاديق وخلط بعضها ببعض لسوء فهمه واعوجاج  
قريحته او لعلة اخرى فليس مستنداً الى نقصان تلك القوانين وعدم رعايتها جانب المواد  
كما ظن بعض المحدثين بل يجب ان لا يلو من الانفسه و يصاح فهمه وحسه ثم ان ضلال  
الفكر على ما حققه المحقق الطوسي (قده) في شرح الاشارات يكون اما باخذ سبب لما  
لاسبب له او بفقده السبب او باخذ غير السبب مكانه فتأمل

قوله (قده) كالنحو الخ (ص ٥)

مثله للإشارة الى عدم اختصاص الالية بالمنطق من بين العلوم وانها لا تمنع  
عن كونه علما في حد ذاته وآلة بقياسه الى غيره مثل ساير ما يشاركه في الالية من العلوم  
العملية وللإشارة الى تطابق عالمي المعنى والصور وتوافق المداليل والالفاظ وان كل  
ما هنالك فله نظير فيما هاهنا فتدبر تفهم ،

قوله (قده) وهذا غايته الخ (ص ٥)

غاية الشى ما يصدر لاجله عن علته الفاعلية وغاية الحركة ما تنتهى اليه والغرض  
ما يقصده الفاعل المختار في فعله ويفعله لاجله فهو اخص من العلة الغائية على ما افاده  
بعض حملة عرش التحقيق ، وقيل هو مع الغاية والفائدة والمنفعة متحدة بالذات متغايرة  
بالاعتبار فيسمى ما يتادى اليه الشى او يترتب عليه بهذا الاعتبار غايته ومن حيث يطالب بالفعل  
غرضاً ومن حيث كونه علة لفاعلية الفاعل ويصدر عنه الفعل لاجله ويكون باعثاله عليه علة غائية  
ومن حيث انه يترتب على الفعل فائدة ثم ان كان مما يشوقه الكل طبعاً يسمى منفعة وما ذكره اولا  
اوفق بموارد الاستعمال والغاية علة فاعلية الفاعل بما هيته ووجودها ذهنياً ومعلولة له  
بوجودها خارجاً ولذلك قيل اول البغية اخر الدرك ولكن هي فيما لا يزيد غايته على  
ذاته تحصل بعين وجوده وفيما تزيد على ذاته تتاخر عن وجوده ووجود فاعله والعلوم  
قد مر انها على قسمين نظرية غير آلية وعملية آليته والقسم الاول تكون غايته نفس  
ذاته وتصل بحصوله والقسم الثانى تكون غايته غيره وتتحقق بحصول ذلك الغير  
ولما كان المنطق من القسم الثانى تكون غايته حصول غيره وهو عصمة الذهن عن الخطاء



في الافكار ولذا قال (قده) وهذا غايته والتحقيق ان المنطق لما كان علما في حد ذاته و آلة بقياسه الى غيره فهو من حيث كونه علما وكمالا مطلوباً للنفس مخرجاً لها من القوة الى الفعل؛ تكون غايته نفس ذاته وتحصل بحصوله ومن حيث كونه آلة لغيره تكون غايته حصول ذلك الغير فهو اذن ذو غايتين و جامع للفضيلتين ولكن لما كان المقصود في المقام بيان غايته من الجهة الثانية جعل غايته عصمة الذهن فقط ولذا قال (قده) فيما سبق و انتفاع غير هابه انما هو غاية بالعرض فتأمل

قوله (قده) و موصل التصور الخ (ص ٥)

قيل ان ذكر هذه الجملة و التي قبلها قبل تقسيم العالم الى التصور و التصديق و بيان ماهية كل واحد من القسمين و انقسامهما الى الضروري و النظري يكون على خلاف الترتيب الطبيعي بل كان من حقها ان تذكر بعد المبحث الاثني اى قوله الارتسامى الخ الا انه لما كانت هذه الامور مهيئة في كتب النجوم و غير خفية على متعلمي الكتاب وقارئيه و كان من قصده ان يذكر الغاية و الموضوع عقيب ذكر التعريف لكثرة الارتباط بين هذه الامور ذكرهما في المقام بعد بيان التعريف فتدبر

قوله (قده) و الحكم الخ (ص ٥)

فيه ايماء الى ان مختاره في باب التصديق ما ذهب اليه الحكماء قدست اسرارهم من انه نفس الحكم لا المركب منه و من التصورات الثلاثة كما ذهب اليه الامام الرازي و سيجي تحقيق هذا المطلب عن قريب و لا تهافت بين ما اخناره ههنا من كون موضوع المنطق المعالوم التصوري و التصديقي من حيث كونها موصلين الى المجمول التصوري و التصديقي لا مطلقا كما يرشد اليه تعبيره عنهما بالموصل الى التصور و الحكم و ما اشار اليه سابقا من ان موضوعه المعقولات الثانية لان ما ذكره سابقا كان نقلا عن غيره لامرضياله و على تقدير ارتضائه له لا تم فت ايضا لما اشرنا اليه في شرح ذلك المقام فراجع اليه حتى يتضح لك المراد

قوله (قده) حجة الخ (ص ٥)

من حجج بحج اذا غلب على خصمه و تسمية الموصل الى الحكم بهما من باب تسمية

السبب باسم المسبب

قوله (قده) الله الحكيم

(ص ٥)

قال قطب الدين اللاهيجي في كتاب محبوب القلوب في شرح حصالات المعلم ما خلاسته ان الحكيم ارسطوطا ليس بن نيقو ماخس الفيثاغورى فيلسوف ذلت له الرقاب وخضع له اولو الباب و اقرت له الالسن بالعجز عن لطيف ما اتى ودقيق ما ارى و بديع ما الف و غريب ما صنف حتى صار فى الناس علما و عليهم حكما و كفى لجلالة قدره تسميته معلمه افلاطن انسانا و عقلا كما نقل ان افلاطن يجلس فيستدعى منه الكلام فيقول حتى يحضر الانسان و ربما قال يحضر العقل فاذا حضر قال تكلموا فقد حضر الانسان او العقل... و هو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات للمنطقية و صورها بالاشكال الثلاثة وجعلها آلة العلوم النظرية حتى لقب بالمعلم الاول و بصاحب المنطق و انما ولد فى اول سنة ملك اردشير بن دارا و كان اصله من المدينة التى تسمى «ارسطاغير» و لما توفي نقل اهل «ارسطا غير» رمته بعد ما بلت و جمعو اعظامه و صبروه فى اثناء من نحاس و دفنوها فى الموضع المعروف بارسطوطا ليس و صبروه مجمعالهم يجتمعون فيه للمشاورة فى جلائل الامور و اذا صعب عليهم شى من فنون العلم والحكمة اتوا ذلك الموضع و جلسوا اليه ثم تناظر و افيما بينهم حتى يستنبطوا ما اشكل عليهم و يصح لهم ما شجر بينهم و تفسير ارسطوطا ليس «تام الفضيلة» و قال الفاضل الشهرزورى فى تاريخه ورايت فى سياسات الملوك التى ترجمها ابن البطريق للمؤمن ان هذا الحكيم الفاضل كثيرا ماتعده العلماء اليونانيين فى عداد الانبياء انتهى ملخصا و علم منه وجه تسميته بالمعلم الاول

(ص ٥)

قوله (قده) ميراث شى القرنين الخ

قيل المراد بنى القرنين اسكندر بن فياقوس اليونانى لقب بنى القرنين لاجل بلوغه قرنى الشمس اى مطلعها ومغربها. وقيل لان داراء الاكبر قد زوج بابنة فياقوس فلما قرب منها وجد منها رائحة منكورة فردها على ابيها وكانت قد حملت منه بالاسكندر قبل عودها الى ابيها فبقيت عند فيلقوس فولدت الاسكندر عند فيلقوس و اظهر هو انه

ابنه فهو تولد من اصلين مختلفين الروم والفرس . وقيل ان ذا القرنين المذكور فى القرآن هو ابو كرب شمس بن عبر بن افرىقش الحميرى ملك مشارق الارض ومغارها . وقيل انه كان عبدا صالحا ملكه الله تعالى مشارق الارض ومغارها واعطاه العلم والحكمة والبسه الهيبة وان كنا لانعرف من هو . وقيل انه نبي وقيل انه لاملِك ولا نبي بل كان عبدا صالحا ضرب الله على قرنه الايمن فى طاعة الله تعالى فمات ثم بعثه الله فضرب على قرنه الايسر فمات فبعثه الله فسمى بذى القرنين وقيل سمي به لانقرض وقته قرنان من الناس اولان صفحتى راسه كانتا من نحاس او كان على راسه ما يشبه القرنين اولانه طاف قرنى الدنيا شرقها وغربها . او كان له قرنان اى صفتان . او انه تعالى سخر له النور والظلمة فاذا سرى يديه النور من امامه وتمده الظلمة من ورائه . اولانه دخل النور والظلمة . او سمي به لشجاعته الى غير ذلك من الاقوال المذكورة فى محله فى وجه تسميته بذى القرنين والمراد منه فى المقام على ما نقل عنه (قده) الاسكندر الرومى لانه كان تلميذا لارسطاليس . ويمكن ان يكون المراد به من ذكر فى القرآن المجيد بوجه بعيد وان يكون الوجه (على هذا) فيما يقب به باوجه مرتبة العقل بالمستفاد فى النظرى ومرتبة الفناء فى الله تعالى والبقاء به فى العقل العملى اى لكيماله فى العقلى واستكماله بالحكمتين وفوزه بالحسنتين وجمعه بين الشرفين والفضيلتين وهذا بحسب الظاهر واما بحسب الباطن ولسان التاويل والتحقيق فيمكن ان يكون المراد به العقل الفعال النزولى او الصعودى بلسان المشائين وعبر عنه بذى القرنين من جهة كونه علة فاعلية اى من جهات فاعليته تعالى للعالم الطبيعى فى السير النزولى وغاية تحويلية له فى القوس الصعودى او من جهة كونه نهاية عالم الامر اى العقول الكلية الطولية النزولية ومبدء عالم الخلق بمذاقهم فله قرنان اى قرن عالم الامر وقرن عالم الخلق ، او الانسان الكامل على مسلك العرفاء او المراد به رب النوع الانسانى على مذاق حكماء الاشراف فيكون لقبه لبرزخيته بين الامكان والوجود وجمعه بين مظهرية الاسماء اللطيفة والقهرية والجمالية والجلالية وحضرتى الاحدية والواحدية وكتابتى الافاق والانفس وموطنى القضاء والقدر ومعراجى التحليل والتركيب وكونه خايقة الله تعالى فى ارض الناسوت

وسماء الملكوت وبلوغه مطالع شمس الوجود ومغاربها وكونه به يبدء الله الخلق ويعيده  
ويؤيد هذا المعنى ما روى من ان ذا القرنين ملك من الملائكة او انه على بن ابي طالب (ع)  
فان المسمى بلسان الحكماء والفلاسفة بالعقول يسمى فى لسان الشرع بالملائكة وان  
على بن ابي طالب (ع) خاتم اناسى الكملين لكونه خاتم ولاية سيد المرسلين (ص) و  
قرناه الايمن واليسر ظهوره بصفة الحق والخلق وجنبيته الامرية والخلقية وكونه (ع)  
ممن اعطاه الله تعالى الحكم والولاية وغير ذلك مما اشرنا اليه اولم نشر لعدم اقتضاء  
المقام وخوف اطالة الكلام وبالجملة المنطق ميراث العقل العفال اورب النوع الانساني  
حقيقة ورنه النفوس الناطقة القدسية ليخرجهم من ظلمات الجهل والغلط والسفسطة  
الى انوار العلم والحكمة والمعرفة فافهم .

(ص ٥)

قوله (قده) وادر عليه الخ

يقال ادر الله لك اخلاف الرزق، اى اكثر الرزق عليك والمراد انه اكثر جائزته  
باضافة ذلك المبلغ على ما اعطاه اولاً .

(ص ٥)

قوله (قده) مرفوع على التقطع الخ

اى بالقطع من النعتية .

(ص ٥)

قوله (قده) والملهم الخ

قد مر معنى الالهام سابقا وفي هذا اشارة الى ان سلسلة العلوم الكسبية تنتهى الى  
الوهبية وانها تكون بالقائه الحق تعالى والهامة دفعا للدور و التسلسل المستحيل عند  
الحكماء بل من امتناع ان يكون لغيره تعالى تاثير فى افاضة الوجود وكما لانه اصلا  
فتكون العلوم الكلية قديمة ازلية من جهة لزوم مشاكلة الفيض مع المفيض . او من جهة  
اتحادها مع الحق تعالى ووجوهه الامرية لمكان اتحاد العلم والعالم والمعلوم .

(ص ٥)

قوله (قده) سيما العلوم الكلية

المراد من الكمية ما لا يتغير بتغير الاعصار والازمنة والادبان واللغات او تكون  
عامّة النفع او المراد بها السعة الوجودية العارضة لتلك العلوم من جهة اتحادها مع  
الكليات الوجودية والعقول المجردة لاجل اتحاد العاقل والمعقول والاصالية قد تطلق

فى قبال الالية وقد تطلق فى قبال التبعية او الفرعية مثل الطب بالنسبة الى الطبيعى والمخروطات والمثلثات بالنسبة الى الهندسة والمراد منها هنا على ما قيل الثانى حتى لا يخرج عنها المنطق فتأمل .

(ص ٥)

قوله (قده) حق الخ

قد مر معانى الحق والمراد منه الواجب الوجود بالذات تعالى وفى التعبير بالحق والقديم اشارة الى انه لاسيىل للبطلان الى العلوم الكلية لما مر انفا وكذا فى الايتان باسم العليم ايماء الى ما ذهب اليه العرفاء من ان ارتباط الحق بالعالم ليس من حيث مرتبة الاحدية الذاتية والغناء عن العالمين بل من حيث مقام الاسماء والصفات ومرتبة الواحدية وان افاضة الكلمات على الاعيان القابلات من الاسماء المناسبة لها وان افاضة العلوم والمعارف على مرابا القلوب النقية من اسم العليم .

(ص ٥)

قوله (قده) منه عظيم الخ

اشارة الى كونه تعالى فى فياضيته جواداً محضاً وهاها صرفاً حيث ان فعله تعالى ليس معللاً بالاعراض والانغراض .

(ص ٥)

قوله (قده) اذ معلوم الخ

دليل على كلنا الجميلتين اى كون المفيض للمعلوم الاصلية والعلوم الالية هو الحق تعالى وكون منه عظيماً جسيماً .

اما كونه دليلاً على الاولى فلانه اذا كانت تلك العلوم دائمة بدوام الادوار والاكوار يجب ان يكون المفيض المعطى اياها هو الحق تعالى او وجهاً من وجوهه الازلية للزوم المشاكلة بين المفيض والمفاض وامتناع استناد القديم الى الحادث ، واما كونه دليلاً على الثانية فلكون العلم مبدء كل ظهور واظهار من جهة ان علم الحق تعالى فعلى وهو عين ذاته تعالى وكون غاية ايجاد الموجودات العلم والمعرفة وهو صورة الانسان وهبده، فصله الذى به فضل على جميع الممكنات و صار مظهراً لاسم الله الاعظم و مجاله الاتم الاكرم .

قوله (قده) وان كانت البهئية الخ (ص ٥)

هى فى قبال الذوقية اى العلوم الوهية واللذنية الحاصلة لارباب الذوق والعرفان بالسلوك والجهادة والتقيد بها من جهة ان عدم اختصاص الذوقية بدورة و كسورة واضح ظاهر حيث انها مأخوذة عن الحى الذى لا يموت ويدوم فيضه بدوام ذاته وهو فوق التمام فى جميع كمالاته والاخذ لها الاناسى الكمل الذين لولاهم لساخت الارض باهلها واما العلوم البهئية فانها لتوقف حصولها على البحث والنظر قد يتوهم عدم دوامها بدوام القرون والاعصار ولذلك كانت من الافراد الخفية لكن لما كانت دولة اسم العليم مستمرة وسلطنته بافضة تلك العلوم دائمة ازلية وكانت او عينتها الاخذة اياها عن الجواد الحق النفوس الناطقة التى هى من اعصاب شجرة طيبة الانسان الكامل الذى هو مظهر اسم الله الاعظم ويدوم دولته بدوام العالم مع ان نظام العالم الكبير منوط ببقاء هذه العلوم؛ فلذلك يجب دوامها ايضا بدوام الادوار والاكواد كدوام العلوم الذوقية بدوام الله العزيز الجبار فتدر .

قوله (قده) وعلمها الاالى الخ (ص ٥)

وذلك لان دوام ذى الالة يقتضى دوام الته والالما امكن تحصيله فلا يدوم وجوده فلا يدوم وجودها ايضا .

قوله (قده) بدورة الخ (ص ٥)

المراد منها الادوار الزمانية اى لا يختص بزمان دون زمان وقرن دون قرن و عصر دون عصر والتعبير عنها بالدورة من اجل كون الزمان مقدار حركة الفلك و ادواره وبالكورة من جهة تكرر الاوضاع الفلكية وما يتبعها من الحوادث على سبيل تجديد الامثل لاعادة المعدوم والتكرار فى التجلى ، وقيل المراد منها الدور ولكور اللذان هما مصطلحا حكما الفرس والبابل من تكرار نقوش الفلك الدوار من بعد عام من الاعوام الربوبية كما اشار اليه المصنف فى منظومته فى الحكمة بقوله :

قيل نفوس الفلك السدوار      نقوشها واجبة التكرار  
فما نقضى العام الربوبى اليوم كر      امثال الاجسام و انفس اخر

لأما مصنت الألدی یوذ اسف والقول بالمحو والانبات اصطفى  
ای لوقلنا بهذه المقالة فالمنطق ایضا لا یختص بدورة من هذه الأدوار بل یدوم  
بدوامها فتامل .

قوله (قدہ) واللہ تعالی الخ (ص ٥)

إشارة إلى کمال لسان الفاعلية والقابلية حتى یثبت دوام الفیض بالبرهان اللمی  
وفیه إشارة ایضا إلى ان الدائم هو المفیض والفیض والعطاء لا المفاض والمعطى حتى ینافی  
ما ثبت فی الحکمة من تجدد الامثال والحركة الجوهريّة ودثور عالم الطبيعة وحدوثه  
الذاتی الجوهري بمقتضى قوله تعالی بل هم فی لبس من خلق جدید .  
وکذا تشنّاته تعالی بالشئون الدهرية والزمانية بمقتضى قوله تعالی کل یوم هو  
فی شأن والیه اشار المولوی المعنوی ایضا بقوله :

شد مبدل آب ابن جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار

قوله (قدہ) ونوره لا یافل الخ (ص ٥)

ای نور علمه الذاتی الاحدی وعلمه الاسمائی العنائی فی رتبة الفیض الاقدس و  
نوره الفعلی الوجودی فی رتبة الفیض المقدس والحقیقة المحمدية .

قوله (قدہ) وما تعدت کلماته الخ (ص ٥)

ای کلماته الوجودية الحاصلة من مقارعة النفس الرحمانی مع مخارج ماهیات  
سماوات عوالم الارواح وارضی الاشباح والنشات الطولية والعرضية والنزولية والصعودية  
وفی هذا إشارة إلى ان الموجودات الافاقية والانفسية کلها علوم لله تعالی وکلماته کما اشار  
الیه بعض العارفين بقوله :

بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

قوله (قدہ) وبالجملة الخ (ص ٥)

هذا فذلکة ما ذکره وخلاصة ما قرره فان دوام ذاته تعالی علم من کونه حقا و  
دوام صفاته علم من ذلك ایضا ومن کونه المبتدع القديم ولم یذکر دوام فیضه وفعله  
لاندرجه فی دوام ذاته وصفاته اولان المقصود من انبات دوام ذاته وصفاته تفریع دوام

فيضه و فعله عليه حتى يعلم ان افاضة المعلوم دائمة بدوام ذاته وصفاته التي هي عين ذاته .

قوله (قده) في الاقيسة الخ (ص ٥)

قيل فيه ايماء الى ان الموروث ممن تقدمه في غير الاقيسة كان مضبوطا مفصلا او يكون ذكرها من باب الاهتمام بشأنها .

قوله (قده) او آخذ عليه ماخذ الخ (ص ٦)

قيل ان الحد الاوسط في البرهان ان كان مقوماً للاصغر يسمى بالماخذ الاول والاي، يسمى بالماخذ الثاني والمراد منه هنا اما هذا المعنى او معناه الاعم اى ما يوجب اخذه في تحقيق المأخذ البرهانية او اشتباهه في تحقيق المطالب الميزانية انتهى فتامل قوله (قده) وبعد الفراغ الخ (ص ٦)

قيل انما لم يجعل الموضوع والتعريف من الرؤس لان تعيين الموضوع يستفاد من القسمة وسائر الرؤس الثمانية غالبا وكذا التعريف يعلم من بيان الغاية لان العلم المطلق على ما امر اما نظري واما عملي وغاية الاول لاتزيد على ذاته فعرفان غاية لا يتحقق الا بمعرفة حقيقته وغاية الثاني وان كانت حصول غيره الا ان معرفتها ايضا لا يتحقق الا بمعرفته من حيث كونه كذلك مع ان الفرق بين الفصل والصورة والغاية بـلا اعتبار على ما حقق في محله ومعرفتها مستلزمة لمعرفة الفصل الذي هو تمام حقيقة الشئ وقوام ذاته و سبب فعليته بل معرفتها عين معرفته في بيان غاية العلم (مط) يكون مغنيا عن بيان تعريفه سيما التعريف الرسمي الذي الغرض منه تمييز المرسوم عما عداه الذي يحصل بمعرفة غايته ايضا انتهى فتامل .

قوله (قده) واقتصرنا الخ (ص ٦)

مع ان بيان منفعة المنطق ومرتبتة وكونه من اى علم هو قد علم مما افاده في الايات السابقة اجمالا كما لا يخفى فتدبر .

قوله (قده) لان القسمة الخ (ص ٦)

قد ذكر في الحاشية نقلا عن شرح حكمة الاشراف تفصيل الرؤس الثمانية للمنطق



وغيره من العلوم اكتفينابه لئلا يطول الكلام و يصير سبباً لـلكلال الافهام و اما حكمة جعل عدد الرؤوس ثمانية : ان تلك الثمانية اصول ما يحتاج الى ذكرها في المقدمة غائباً بارجاع سائر ما يحتاج الى ذكرها اليها . او ما اشير اليه سابقاً من انه لعلمها من جهة اتحاد نور العلم مع نور الوجود وكون حملته عرش الوجود و رفع اعلام الفيض المقدس و النفس الرحمانى يوم ظهور شمس حقيقة وجود الحق تعالى بتمام اسمائه وصفاته من افق آدم الاسماء و معلم الارض و السماء و بروزها و طلوعها من مطالع الحقيقة الانسانية الختمية الكمالية ؛ ثمانية بمقتضى قوله تعالى و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فجعل حملة عرش العلوم و رؤسها أيضاً ثمانية لوحدة النورين و اتحاد الحقيقتين او ليكون الظاهر عنوان الباطن و ما فى الذهن قطرة ما فى الخارج فتدبر

قوله (قده) صورى بحث الوصول قياس الخ (ص ١٧)

قيل انما لم يذكر الاستقرار و التمثيل مع كونها من الحجج لكون التام من الاول مندرجا فى القياس و النقص منه غير مفيد لليقين و كذا الثانى فلا يكون ذكرهما فى المنطق بالاصالة او لانه (قده) ادرجهما فى القياس ب ارادة مطلق الحجته منتهى فتدبر

### « تقسيم العلم »

قوله (قده) غوص فى تقسيم العلم الخ (ص ٧)

يعلم من هذا الفصل بيان الحاجة الى المنطق الذى هو بمنزلة الهلية البسيطة له و به يصير ما ذكره فى الفصل السابق من مطلب الماء الاسمية رسماً حقيقياً له و انما اخره عنه و ضاع مع كونه مؤخره عنه طبعاً لان حصول الخطاء فى الافكار قريب من البديهي و كذا الاحتياج الى القانون العاصم عنه فذكر فى الفصل السابق ما استفيد منه الحاجة اليه اجمالاً من دون الاحتياج الى اقامة برهان و تطويل بيان ثم ذكره فى هذا الفصل تفصيلاً ليكون اوقع فى النفس و يصير ابين من الامس و اظهر من الشمس فتأمل

قوله (قده) الارتسام الخ (ص ٧)

المراد بالارتسام اما ما يقابل العلم الحضورى و لكن بخص بما يكون كقيام العرض

بالموضوع او ما يعم مطلق القيام من قيام العرض بالموضوع او الصورة بالمادة كما يدل عليه ما ورث عنهم من كون النفس في مرتبة العقل الهولاني مادة للصور العقلية وان كان اكثر استعماله في غير المقام في الاول او المراد به ما يقابل العلم الحضورى اى مطلق القيام الاعم من الحلولى والصدورى كما ذكره فى الشرح، فيكون التعبير عن حصول صور الاشياء الغائبة عن النفس فيها بالارتسام على مذهب القائلين بحصولها فيها احقاقها لا باشباحها مع ان منهم من يقول بان العلم مطلقا ليس من مقولة الكيف حقيقة ولا من سائر مقولات الاعراض وان التسمية بالكيف مبنى على التشبيه والمسامحة. او يقول. بقيام صورها بها بالقيام الصدورى او يقول بانسه لقيام بها ولا حلول بل العاقل يتحد بالمعقول او بالعقل الفعال من العقول؛ اما مبنياً على ما ذكر فى معنى المراد من الارتسام او على ان الحاصل من الاشياء الغائبة عن النفس فيها انما هو ماهيتها الكلية لوجوداتها الشخصية العينية والمهية اي بما تحققت تكون سراب الوجود ونقشه وعكسه ورقشه كما قيل بالفارسية:

من و تو عارض ذات وجوديم      هشبكهاى مرآت شهوديم

فعبّر عن قيامها بالنفس بوجوداتها الذهنية او اتحادها بها بمفاهيمها اللاتمحصلة بالارتسام للإشارة الى هذه الدقيقة. او الى ان ذلك القيام ونحوه انما هو فى مقام الوحدة فى الكثرة، وفى مرتبة ظهور النفس بفيضها الاقدس و المقدس و انبساط نورها الفعلى على المدرجات لا باعتبار مقامها الحفى و الاخفى و من حيث كونها لا اسم لها ولا رسم ولا نعت ولا وصف لانها من هذه الجهة لاسلطان للماهيات عليها اصلا ولا ظهور لها فيها ابدأ بل هى متأخرة عنها فانية و مستهلكة فيها كاستهلاك الاعراض فى الموضوعات و فناء المنطبعات فى المرابا والمحال القابلات... واما ان يكون التعبير بالارتسام بالنظر الى بداية حال النفس فى ادراك المعقولات قبل بلوغها الى مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصور العقلية او بالعقل الفعال اى عند شهودها لارباب الانواع عن بعدو قيام الماهيات و المفاهيم الحاكية عنها بها كقيام الشبح والعكس بالمرآت فتأمل

(ص ٧)

قوله من ادراك الحجاب الخ

الحجالة بمعنى العقل و الفطنة وقد مر سابقا ان النفس تسمى من حيث ادراكها

للمعقولات بذاتها بالعقل و بالقوة العاقلة ايضا والقوة هنا بمعنى مبدء الاثر و يعبر عنها بها من اجل عدم انحصار شان النفس في ادراك المعقولات فقط و كونها ذات شئون كثيرة بل غير متناهية بحكم مظهريتها لمن هو كل يوم في شأن المراد منه هنا على ما قيل: اما العقل بهذا المعنى بناء على ان يكون المقصود في المقام تقسيم مدركات النفس فقط او يجعل علم المفارقات المحضة بذاتها و بغيرها مطلقا حضوريا و غير منقسم الى التصور و التصديق و اما العقل بمعنى الموجود المجرد القائم بذاته مطلقا سواء كان مجرداً في ذاته و فعله معا او في ذاته فقط بناء على انقسام علوم المفارقات كغيرها الى التصور و التصديق و كون المطلوب تقسيم مطابق العلم الحسولي و تعميمهما بحيث يشملان الادراك الانفعالي و الفعلي و جعل التصديق عين الحكم الذي هو من افعال النفس كما توهمه بعض المتكلميين و لكن هذا مما لا يوافق مذاق المصنف (قده) انراه فتدبر

ثم ان جعل المقسم للتصور و التصديق ادراك العقل مع ان الصور و المعاني الجزئية انما تحصل في مشاعر النفس و قواها و آلائها لا في ذاتها من اجل ان كل ما يوجد في مشاعر النفس و قواها و آلائها هو موجود في ذات النفس لكونها بعينها عين مشاعرها و قواها الادراكية و هي المدركة بالحقيقة من مظهرية تلك الروابط والالات و مبرارها و هي كل القوى و تمامها في مقامى الكثرة في الوحدة و الوحدة في الكثرة بما لها من المراتب و الدرجات و يمكن ان يكون ذلك من جهة ان ادراكات الحواس الظاهرة و الباطنة لا تنقسم الى التصور و التصديق من حيث انها ادراكاتها لانها من اقسام العلم و ادراكاتها بما هي ادراكاتها ليست بعلم حقيقة و لانها لاحظاها من الحكم و الادعان بالحقيقة لكون المدرك المطلق و الحكم الحق انما هو النفس و لو نسب اليها الادراك و الحكم احيانا فانما هي من جهة سريان نور النفس فيها بل في جميع جهات البدن و اقطاره و كون القوى باجمعها من شئون النفس و جهات فاعليتها و مستشركة بنور ربها فتأمل

قوله (قده) و هو الصورة الحاصلة من الشئ الخ (ص ٧)

فيه اشارة الى ان المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة عند النفس لالشئ الخارجى

قوله والحضورى الخ وهو العلم الذى يكون الوجود الخارجى عين الوجود الادراكى و بعبارة اخرى لا يتحقق فيه معلومان احدهما معلوم بالذات و الاخر بالعرض بل يكون ملاك العلم و الادراك مجرد حضور المدرك بذاته عند المدرك وعدم غيبته عنه و كون الشئ نورا لذاته و لغيره و يكون الوجود الادراكى للمدرك بعينه وجوده النفسى الامرى .

قوله (قده) لاصورته و نقشه الخ (ص ٧)

التعبير بالنقش انما هو بلحاظ عراه الماهيات و الصور الذهنية عن الانوار العينية و كونها كالعكوس و الاشباح بالنسبة الى الوجودات الخارجية و الا فان التحقيق الموافق لمذهبه (قده) ايضا حصول الاشياء بحقايقها فى النفس لا باشباحها و عكوسها . ، قوله عند المحققين الخ قد انفقت كلمة الفلاسفة و ارباب الحكمة على ان علم كل مجرد بذاته و ما هو فى صقع ذاته و من شئون ذاته حضورى، و اختلفوا فى ادراك البارى تعالى و المجردات العقلية و النفسية لما سواها فذهب كثير منهم الى ان ادراكها - اى التفصيلى الفرقانى لا الجمعى القرآنى الاحدى- للاشياء بحصول صورها فيها مطلقا و فصل بعضهم فجعل علم البارى تعالى ببعض الاشياء كالعقل الاول حضوريا و علمه تعالى بما عداه و علم المجردات المذكورة بغيرها من الممكنات حصوليا بارتسام صور الاشياء فى ذلك البعض فى علم البارى بها و ارتسامها فى ذات تلك المجردات فى علمها بها. و ذهب العظيم افلاطون الى ان مناط علمه تعالى التفصيلى بالاشياء السابق على ايجادها حضور مثلها النورية و اربابها العقلية لديه تعالى و مثلها بين يديه تقدست اسمائه فى ازل الازال. و اعتقدت طائفة جمعة من المشائين ان علمه تعالى و المجردات المذكورة بها بنحو الاتحادى اتحاد العاقل بالمعقول. و ذهبت جماعة من المتأخرين الى ان ذاته تعالى شانها علم اجمالى بكل شئ . و رأت اخرى انها علم تفصيلى بالمعول الاول و اجمالى بما عداه و ذهب شيخ الطائفة الاشراقية و من تابعه الى ان علم البارى تعالى و المفارقات المحضة بجميع الاشياء حضورها بوجوداتها العينية لديه تعالى و ان صحائف الافاق و الانفس بالنسبة اليه تعالى كصحائف الازهان بالنسبة الى النفوس الناطقة القدسية مع حصرهم

للعلم التفصيلي الكمالى له تعالى بهذا العلم وجعلهم العلم المتجدد النفسى بالغائبات عنها حصوليا وذهب ارباب التحقيق من خلاصة خاصة الخاصة من الحكماء الالبيين الى ان علمه تعالى بالاشياء وكذا علم كل مجرد بمعلوله بالعقل البسيط والاضافه الاشراقية فى مقام الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة بمعنى ان له تعالى ولما فى صفة من المجردات الامرية علمين بما عداه من معاليه المجردة والمادية كلاهما حضورى تفصيلى احدهما شهود كل شىء فى مرتبة ذاته المقدسة بالعقل البسيط الجامع لكل معقول وهو المعبر عنه بالعلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى وثانيهما بشهودها بعين وجوداتها فى مرتبة ظهوره تعالى بصور اسمائه وصفاته بالوجود العام والفيض المقدس والرحمة الرحمانية وهو المعبر عنه برؤية المفصل مفصلا والفرق بين هذا القول وقول شيخ الاشراقين بوجوه مذكورة فى محله : منها حصره للعلم التفصيلى له تعالى بالعلم الحضورى بالاشياء فى مرتبة ايجادها بخلاف قول حملة عرش التحقيق ومنها امور اخر مذكورة فى محلها ومراد المصنف من قوله كعلم الحق الخ هو هذا القول كما نقل عنه (قده) لامذهب شيخ الاشراقين فتدبر

(ص ٧)

قوله (قده) اما تصور الخ

التفريد بالساذج لدفع توهم ازوم تقسيم الشى الى نفسه وغيره لولم يقيد به

(ص ٧)

قوله (قده) اى لا يكون الخ

فسر الساذج بذلك حتى لا يتوهم ان المراد به الساذج من القيود بمعنى اللابشرط المقسمى ولا المقيد بعدم الحكم حتى يلزم تقوم الشى او اشتراطه بنقيضه او ما فى حكم نقيضه من اخذ التصور فى التصديق واشتراطه به

(ص ٧)

قوله (قده) اى مجرد الازتان الخ

فيه اشارة الى ان الحكم الذى هو حقيقة التصديق ليس من مقولة الفعل كما ظنه بعض المتكلمين نعم الحكم الذى يستلزمه التصديق اى التصور الذى هو بعينه التصديق وهو الايقاع والاتزاع؛ يكون من الفعل بالمعنى الذى سنشير اليه ويكون ملزوم التصديق لانفسه بل الحق ان حقيقة العلم مطلقا خارجة عن المقولات كلها لانها نحو من الوجود

النورى كما ورد فى الاثر ان العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء و الوجود و نعوته  
الذاتية ليس من سنخ المهية التى هى مقسم المقولات العشر حتى يكون داخلها ومن  
جعل الادراك مطلقا بنحو الخلاقية والانشاء ليس مراده منها الفعل الذى هو من المقولات  
التسع العرضية الذى يقابل مقولة الانفعال اى التأثير والتاثر التدرجيان بل هو يشبه  
الابداع والاختراع الواقع فى ما وراء الكون، وبالجملة ان ههنا كما صرح به صدر متالفة  
الاسلام فى الرسالة التى صنفها فى هذا الباب امور ثلاثة: احدها الحكم بمعنى الايقاع  
والانتزاع وهو فعل من لافعال النفسانية وليس من العلوم الحسولية والصور الذهنية وثانيها تصور  
هذا الحكم وهو من قبيل العلم الحسولى الصورى لكنه ليس بتصديق بل هو من افراد مقابله  
وثالثها التصور الذى لا ينفك عن الحكم بالمعنى الاول بل يستلزمه وهذا هو التصديق القسيم  
للتصور فتدبر

قوله (قده) فيركب الشطط الخ (ص ٨)

قد اورد الفاضل العلامة فى شرحه للمطالع على مختار مصنفه بعد ان حمل على  
مذهب الامام بوجوده، منها ان التصديق ربما يكتسب من القول الشارح و التصور من  
الحجة، اما الاول فلان الحكم فيه اذا كان غنيا عن الاكتساب ويكون تصور احد الطرفين  
كسبيا كان التصديق كسبيا و حينئذ يكون اكتسابه بالقول الشارح و اما الثانى فلان  
الحكم لا بدوان يكون تصورا عنده و اكتسابه من الحجة

ومنها ان التصور مقابل للتصديق ولاشى من احد المتقابلين بجزء للمقابل الاخر  
فاما الواحد والكثير فلان مقابل بينهما على ما نسمعه من ائمة الحكمة ومنها ان الادراكات  
الاربعة علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و الاشكالات المذكورة قابلة للذب كما  
اشار اليه صاحب الاسفار (قده) بعد نقله لهذه الايرات فى رسالته المعمولة فى التصور والتصديق  
والذى يقدح فيها المذهب بظاهره وليس بقابل للذب ما اشار اليه فى هذه الرسالة بما لمخصه  
ان انقسام العلم الى قسميه اعنى التصور والتصديق انقسام معنى جنسى الى نوعين متقابلين وان لكل  
منهما وحدة طبيعية غير تاليفية ولا صناعية بل هما كيفيتان موجودتان فى النفس بل الحق انهما  
نحوان من الوجود الذهنى يوجد بهما معلومات فى الذهن و اما مفهومهما فهما من قبيل

المعلومات التي هي من المعقولات الثانية لا من قبيل العلم والالهام يمكن تعريفها وعلى اى الوجهين هما امران بسيطان: اما على الاول فلانهما نحوان من الوجود والوجود بسيط ومع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد، واما على الثانى فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوع البسيط تحت المعنى الجنسى كالسواد والبياض تحت اللون لا كالانسان والفرس تحت الحيوان ولا كالاسود والابيض تحت الانسان من المركبات الخارجية وكل ما هو نوع بسيط فى المعنى فليس لجنسه تحصل الا بفصله بل هما واحد جعلاً وتحصلاً، فما استخف راي من جعل التصديق مركباً من امور ثلثة او اربعة كما اشتهر من الامام الرازى. وكذا راي من جعله نفس الحكم الذى هو فعل من افعال النفس وهو قسم من العلم الانفعالى وكذا راي من اخذ فى تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لاعلى وجه الدخول وكذا راي من جعل لفظ التصور مشتركاً بحسب الصناعة بين ما يرادف مطلق العلم وبين ما هو قسيم للتصديق وجعل المعتبر فى مفهوم التصديق شرطاً - كما فى مذهب المحدثين او شرطاً كما فى مذهب الحكماء -؛ المعنى الثانى وهذا فى غاية السخافة لان الكلام فى تحصيل المعنى والمفهوم والتقسيم فى الحقيقة من باب التعريفات والاقوال الشارحة ومحال ان يعتبر افراد احد القسمين فى ماهية القسم الاخر وفى قوله الشارح له شرطاً او شرطاً وكذا يلزم اشتراط الشئ بنقيضه على راي المتقدمين او تقوم الشئ بنقيضه على راي المتأخرين او مجامعة الشئ لنقيضه على راي من جعل التصديق هو التصور المجامع للحكم والكل محال (انتهى) وما افاده (قده) هو مراد المصنف من الشطط الذى نسب وكوبه الى القائل بالتركيب على ما نقل عنه فتبصر

(ص ٨)

قوله (قده) بكل من التصور والتصديق

قيل انقسام كل واحد منهما الى الضرورى والكسبى فى مدركتنا معلوم بالضرورة والوجدان وما ذكر فى بعض الكتب المنطقية من لزوم الدور او التسلسل على تقدير كسبية الجميع او عدم مجهولية شئ من الاشياء؛ لنا تنبيه عليه فلذلك لم يلتفت المصنف قده الى ما ذكر فى الكتب المبسوطة من الايراد والاجوبة فى المقام

قوله (قده) و الضروري ما لا يحتاج الخ (ص ٨)

و هذا بخلاف الاولى فانه ما لا يحتاج بعد تصور اطرافه الى شى مما ذكر

قوله (قده) منه الخ (ص ٨)

قيل الاحتياج الى المنبه قد يتحقق فى الاولى ايضا لانه قد تتوقف النفس عن التصديق لخفاء تصور اطرافه و ان كان التصديق على تقدير تصورها بدنياً فيحتاج الى المنبه وخفاء التصديق لخفاء تصور الاطراف غير قادح فى بداهته فتدبر

قوله (قده) او ذا الخ (ص ٨)

هذا ايضا ضرورى لا يحتاج الى دليل لشهادة الوجدان بذلك

### «تفسير المبادئ»

قوله (قده) المشار اليها الخ (ص ٨)

قيد المبادئ بذلك لئلا يتوهم ان المراد بها مطلق ما يذكر فى اول الكتب او العلوم لانها ليس المراد بها فى المقام كما هو ظاهر و مبادئ العلوم كما صرحوا به قسماً تصويرية هى حدود موضوعاتها و اجزاء موضوعاتها و حدود و ارضها الذاتية. و تصديقية و هى المقدمات البينة او المبينة فى علم اخر اوفى موضع اخر من ذلك العلم - و يؤخذ فى ابتداء العلم على سبيل التسليم حتى يتبين فى محله. وقد يطلق على كل ما يبته به قبل الشروع فى تبين المسائل مطلقاً سواء توقف عليه العلم او لا فافهم

قوله (قده) منها الاقيسة وغيرها الخ (ص ٨)

المراد بغير الاقيسة الاستقراء و التمثيل كما صرح به (قده) فى درسه على ما نقل عنه

قوله (قده) لها خصوصيات الخ (ص ٨)

مثل المبادئ الخاصة بالتعليمات والطبيعات ونحوها

قوله (قده) مبدء المبادئ الخ (ص ٨)

اى هى فى الازهان نظير مبدء المبادئ فى الاعيان

قوله (قده) ظلية (ص ٩)

مثل فلان يطوف بالليل فهو سارق



(١٣٧)

(ص ٩)

قوله (قده) وهمية

مثل ان كل موجود فهو محسوس

(ص ٩)

قوله (قده) تخيلية

مثل ان الخمر باقوتية سيالة و العسل مرة موهوعة

(ص ٩)

قوله (قده) بينات

مثل ان النفي و الاثبات لا يجتمعان ونحوه

(ص ٩)

قوله (قده) تلوم متعارفات

مثل ان الكل اعظم من جزئه و مساوي المساوي مساوي

(ص ٩)

قوله (قده) قد يثبت في موضعها

مثل قابلية كل مقدار للقسمة الى ما لانهاية له بالنسبة الى علم الهندسة .

(ص ٩)

قوله (قده) محمولات الخ

انما فسرنا بذلك لانها قد تفسر بالفضايا المذكورة في العلوم التي هي عبارة عن مجموع الموضوعات والمحمولات المنتسبة اليها وتفسيرها هنا بهذا المعنى مستازم لعدد الموضوعات من اجزاء العلوم مرتين والعلم قد يعنى به مجموع المسائل و قد يعنى به المركب الاعتباري والمثلثة اجزائها انما هو العلم بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فيندفع بهذا الاشكال العويص الذي اشير اليه في بعض الكتب المنطقية فتأمل .

### «مباحث الالفاظ»

(ص ١٠)

قوله (قده) اذفى وجودات الاور الخ

وذلك من جهة كون بعض هذه الوجودات حكاية عن بعض وحكاية الشئ فانية فيه ولا علاقة آكد من تلك العلاقة.

(ص ١٠)

قوله (قده) ذاتي

المراد بالذاتي ما في قبال اللفظي والطبعي حيث ان الوجود الخارجي ليس ما به ينظر الي غيره حتى يكون دلالةه بالطبع او بالوضع كما في الذهني واللفظي وكذا هو وجود ذاتي للشئ مطلقا لان معنى كما في الذهني الذي هو تبع وجود الذهن كتبعية وجود

الاشياء في الحضرة العملية الالهية للاسماء والصفات وبالجملة هو ملحوظ بالذات وليس ملحوظا بما هو مرآة للحاظ غيره كما في الذهني والكتبي اذ هما ما به ينظر لاما فيه ينظر.

قوله (قده) كوجود الشمس الخ (ص ١٠)

مثلها الكون في عالم الوجود الحسي آية شمس حقيقة الوجود التي هي (ظهي خ ل) اظهر الظواهر في عين ما كانت محجوبة عن ادراكها البصائر والنواظر كما ان النفس الكلية والعقلي الكلي آيتان لها في العالم الغيبي ونشأة الباطن الا ان شمس حقيقة الوجود لا مثل لها خارجا وذهنا بخلاف شمس الحس كما قال المولوي المعنوي .

شمس در خارج اگر چه هست فرد مثل او هم میتوان تصویر کرد

ليك آن شمسی كه شد بندش انیر نبودش در ذهن و در خارج نظیر

قوله (قده) كنقش الشمس الخ (ص ١٠)

اي ترسيمها بالكتابة والخط و يمكن ان يراد بها تصويرها في القرطاس مثلا ويكون التمثيل بها حينئذ بلحاظ كون مثل الشيء ما به ينظر اليه لاما فيه ينظر فقط فتامل .

قوله (قده) والافلكل مرتبة مراتب (ص ١٠)

مثل انقسام الطبيعي الى العنصري والفلكي والعنصري الى المركب والبسيط والمركب الى التام وغيره والتام الى المعدني والنباتي والحيواني وغير ذلك من الاقسام والمثالي الى الصعودي والنزولي على مراتبهما، والنفس الى الوجود في النفوس الكلية البادية والصاعدة والنفوس الجزئية وفيها في مراتبها وقواها العالية او المتوسطة والسافلة وفي العقلي الى الطولي والعرضي والنزولي والصعودي .

قوله (قده) وفي الذهني الخ (ص ١٠)

المراد بالوجود الذهني مطلق الوجود في الازهان العالية والسافلة اي الوجود الذي لا يترتب به على الشيء آثاره العينية لا الوجود في الازهان السافلة فقط فيشمل الوجود في حضرة الوحدية وموطن العلم الربوبي وحضرتي القضاء والقدر وفي النفوس البادية و الصاعدة فالمراد بالازهان العالية مجالي هذا الوجود التبعية التطفلي من المدارك العالية والسافلة لا بالمعنى المتعارف للذهن فتدبر .

قوله (قده) والكون في الوهم الخ (ص ١٠)

هذا مبني على ان تكون الواهمة قوة برأسها، واما على مذاق من جعلها العقل المنزل كصاحب الاسفار (قده) فالكون في العقلة يشمل الكون فيها ايضا فتأمل .

قوله (قده) في الحاشية او الايقنى او غير ذلك (ص ١٠)

مراده (قده) من غير ذلك على ما قيل ما يشير اليه في هذا الجدول اى ما ذكر في الجدول الخامس وما بعده من الاحستى والادضكى والاجنذى والاسبعى والمعنى والاسغنى فراجع اليه تزد الاطلاع عليه

قوله (قده) في الحاشية والى النورانية والظلمانية (ص ١٠)

الحروف النورانية فى اصطلاحهم هى فواتح السور القرآنية بحذف المكررات منها ومقابلها الظلمانية وجميع الحروف النورانية مجتمعة فى هذا التركيب صراط على حق نمسكه ثم ان الحروف المفردة تسمى بالمحكم وغيرها بالمتشابهة ايضا كما ان الحروف التى تتساوى بينها وزرها كالسين تسمى بالكامل وهو حرف الانسان الكامل كما قيل .

چونكه خيرد سين انسان از ميان اول و آخر نماسد غير آن

ثم انهم جعلوا الالف حرف الذات الاقدس من اجل كونها مقومة لجميع الحروف وبمنزلة الاصل والمادة لها اما بالواسطة كما فى مثل البار التاوانا والحار الدال ونحوها واما مع الواسطة كما فى الجيم والسين والميم ونحوها حيث ان قوامها بالياء وبالواو كما فى النون وقوامها بالالف ولذلك سميت الالف قطب الحروف ايضا وبينتها مطابقة مع اسم على (ع) بل زبرها ايضا من جهة ان زبرها الهمزة المفروضة وهى عين الالف حقيقة و عددها عدد ذلك الاسم الشريف المبارك ولذا قيل فى الفارسية .

از بينه الف على را بطلب وزها ودرلام جو محمد را نام

فظاهر الف وباطنها هو على (ع) والالف قوم الحروف وهى قوم الكلمات والكلمات مقوم الايات وهى مقوم السور وهى مقوم الكتاب التدوينى الذى هو صورة الكتاب التكوينى فعلى (ع) الذى هو نفس محمد (ص) باطن كل شى بباطنية الحق تعالى . وبوجه آخر انما جعل الالف حرف الذات من اجل حصولها من انبساط النقطة البسيطة وامتدادها التى هى

حقيقة الوحدة الصرفة السارية في جميع الأعداد ونونها حرف اسم النور وحرف التعيين الاول والثاني والقاف منها قاف القدرة والطاء اسم محمد (ص) والباء حرف الهوية الغيبية الالهية وحرف اولها اى اول النقطة زبرها وبيناتها مع زبر حرف آخرها مطابق مع اسم على (ع) ايضا بحذف واحد والقائه منه وهو ما يختص بالوجوب الذاتى فاسمه (ع) سار في جميع الاشياء سريان النقطة في جميع الحروف وانما جعلوا الباء حرف العقل الاول من جهة انها تلو الالف التى هى حرف الذات وهى ايضا اول حرف تلفظ بها فى القرآن التدوينى كما ان العقل الاول اول موجود تجلّى به الحق تعالى فى القرآن التكوينى وعدده ايضا اول مراتب الأعداد بناء على ان لا يكون الواحد منها وهو الزوج الاول الذى حصل من امتزاج نور الوجود مع ظلمة وهمية امكانية لكن مع غلبة النور وخفاء الظلمة واستتارها وجودا. ومن اجل ان باطنها النقطة البسيطة التى هى ملكوت الالف وغيبها وسرها وهى صورة الاحدية الذاتية والهوية الغيبية الالهية التى هى هوية الحق والمعبود المطلق ومن هنا قيل بالباء ظهر الوجود والنقطة تميز العابد من المعبود وورد من العلمى الاعلى (ع) من انه ظهر الموجودات عن باء بسم الله او جميع القرآن فى باء بسم الله وانا النقطة تحت الباء ولنعم ما قيل فى حقه (ع) بالفارسية كناية عن هذا المعنى .

اي امير عرب اى كايته غيب نمائى	بر سر افسر سلطان ازل ظل همائى
درپس پرده نهان بودى وقومى بضاللت	حرمت ذات تونشناخته كفتند خدايى
پس چكوبندندانم گراز آن طلعت زيبا؟	برده بردارى وآنكونه كه هستى بنمائى؟

(ص ١٠)

قوله (قده) الى غير ذلك الخ

وذلك مثل الطاء للطبيعة الكلية والقاف للقلم الاعلى والقلب والنون للتعين الاول والثانى ونحو ذلك .

(ص ١٠)

قوله (قده) هو المسمى بوجه الخ

الاسم الحقيقى عندهم عبارة عن الذات مع التعيين ونفس التعيين هو الصفة مثلان الذات مع الغلام مثلا تسمى بالاسم ونفس العلم يسمى بالصفة فلاسم من حيث الذات

عين المسمى ومن حيث التعيين غيره والاسماء التدوينية عندهم اسماء الاسماء والموجودات الأفقية والانفسية ايضا من مراتب اسماء الله التكوينية لحصولها من مقارعة القدرة والارادة وسريان حقيقة الوجود في مراتب تعيناته وهي اى والاسماء التدوينية من حيث كونها هابم ينظر الى المسميات وفنائها فيها تكون عينها ايضا .

قوله (قده) فكيف التكوينية الخ (ص ١٠)

فان التكوينية اتم وجوداً واكمل تحصلا من التدوينية اكملية الوجود العيني من اللفظى والكتنى والاسماء التكوينية حقايق التدوينيات التى هى الذات مع التعينات او العقول والنفوس الكليات الباديات والصاعدات او قاطبة حقايق الموجودات من حيث كونها مظاهر وآيات لمذوت الذوات ومؤبس الايات كما قيل :

بنزد آنكه جانش در تجلى است      همه عالم كتاب حق تعالى است

ومنه يظهر سر ماورد عن سيد الساجدين وقطب الموحدين من قوله (ع)

يارب جوهر عالم او ابوح به      لقليل لى انت ممن تعبد الوثنا

قوله (قده) راسم النبى والولى الخ (ص ١٠)

عطف على اسماء الله ويدخل فى اسم الولى اسم فاطمة (ع) وقيل عطف على التكوينية من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام بشانها .

قوله (قده) ولاتمس الا بالطهارة الخ (ص ١١)

المراد بالمس ما يعم المس بظاهر البدن والمس المعنوى بظهر القلب والعقل والروح والمراد بالطهارة ايضا يعم الطهارة الظاهرية الشرعية و الطهارة الباطنية عن الارجاس والادناس الطبيعية والرذائل الخلقية والخلقية بل الطهارة عما سوى الله تعالى بالمحو والطمس والمحق سيما بناء على اتحاد العقل والعقل والمعقول :

قوله (قده) بوجه مطلق الخ (ص ١١)

اى من غير تقييد بلغة قوم دون قوم كما يشير اليه فى الشرح .

قوله (قده) وجود فى الاعيان الخ (ص ١١)

قيل لما كان عدد اصول الاسماء الكلية الالهية المشعر بها حديث حدود الاسماء وعدد الوجوه الاصلية للمصادر الاول الذى هو الواسطة لايجاد الاشياء ؛ اربعة صارت عدد

الوجودات الكلية ايضا اربعة فتدبر .

قوله (قده) طبيعية لا يختلف اصلا (ص ١١)

اي مستندة الى طبع الشئ وذاته لا الى الوضع والارادة .

قوله (قده) الى توهم امثالها في المعاني (ص ١١)

وذلك كما في لفظ العقل والصورة والقوة والامكان والوجود والمختار ونحوها فيقال العقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا ويعنى به العقل الكلى فيتوهم تجرد العقل الجزئى ايضا عن المادة مطلقاً وكذا يقل المختار له علل اربع ويراد به ماهو بمعنى المفعول فيتوهم ان المختار بمعنى الفاعل كذلك ونحو ذلك مما سييجى فى اخر الكتاب .

قوله (قده) عليها (ص ١١)

اي على تلك الاحوال وقيل الضمير راجع الى المعانى .

### «الدلالات»

قوله من طرق الدلالة الخ (ص ١١)

الدلالة المطلقة هى كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر او يازم من العلم به العلم شئ آخر و الدلالة اللفظية هى كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله المعنى و التخصيص بالسمع و التخيل من جهة ان صور الالفاظ مما لا يمكن حصولها فى الوهم و العقل بل انما تحصل فى السمع و الخيال فيخطر منها المعنى بالبال كما يظهر ذلك مما افاده المحقق الطوسى فى العبارة المتقولة عنه فى الكتاب ولا يرد على هذا التعريف ما يرد على تعريف القوم لها بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بوضعه له حيث انه يوهم ان الدلالة صفة السامع او المعنى و وجه تقديم مباحث الدلالات على غيرها هو ان الحاجة الداعية الى البحث عن الالفاظ فى المنطق و هى توقف افادة المعانى و استفادتها عليها تقضى بتقديمها على سائر المباحث ايضا كما لا يخفى .

## قوله خرجت الخنية الخ

(ص ١١)

اي بناء على القول بثبوت المفهوم للمذكورات و امثالها قيل المستفاد من كلامه خروج الدلالة المفهومية عن اللفظية وعن الاعتبار ايضا مع تصريح كثير من علماء الادب بكونها من اقسام الدلالة اللفظية في غير محل التخاطب و باعتبارها في المحاورات ايضا اللهم الا ان يراد عدم اعتبارها في العلوم او في جواب «ما هو» خاصة كما قيل بعدم اعتبار دلالة الالتزام فيه ايضا فنأمل .

## قوله باعتبار الافادة و الاستفادة

(ص ١٢)

اي اعتبار اللفظية الوضعية دون الطبيعية و العقلية انما هو باعتبار الافادة و الاستفادة حيث ان اللفظية تنضبط بعد العلم بالوضع بخلافها فانها غير منضبتين تختلفان باختلاف الطبايع و الافهام فالدلك يكون حصول الافادة و الاستفادة بها اتم و اكثر و اما لو كان المنظور حال الدلالات بحسب نفس الامر و حاق الواقع لابلحاظهما يكون الامر بالعكس لان الطبيعية و العقلية اتم و ادم منها من جهة عدم تعقلها بارادة الالفاظين و وضع الواضعين و عدم اختلافهما باختلاف الاعصار و الامم و قوله لا تختلفان دليل الادومية و قوله لا تتعلقان دليل الانمية او بالعكس او كل منهما دليل على كل واحد من الامر بن كما قيل و اختلاف اللفظية باختلاف الاعصار و الامم واضح فظاهر حيث انها قائمة بالالفاظ و اللغات التي تختلف باختلاف الموجودين في القرون و الاعصار و البلدان و الامصار و الاقاليم المختارين في الامزجة و العادات و الاداب و الهيات و اللغات و نحوها و تنقرض بانقراضها ايضا كما يدل عليه قوله تقدست اسمائه و من آياته اختلاف السننكم و الوانكم (الاية) بناء على ان يكون المراد من الالسننة السننة القال او مطلق الالسننة الشاملة للالسننة الخمسة او السبعة او الثمانية ، اي لسان الذات و الاستعداد و الحكم و المرتبة و احادية الجمع الكمالى او هى مع لسان الحال و القال او بزيادة لسان الوصف ايضا كما هو مختار المحققين و لو جعل المراد منها الالسننة الباطنية التي للنفوس الناطقة الانسانية و الوجوه الخمسة او الستة التي لها الى الحضرات الست او الخمس الالهية الدالة باختلافها على اختلاف ذواتها بالكمال و النقص و الشدة

والضعف كما ورد ان الناس معادن كالعادن الذهب والفضة فهو يدل لماً على  
اختلاف السننها وتعدد لغاتها الظاهرية ايضاً من اجل الملافة الاتحادية التي بين النفس  
و البدن و سرابة حكم احد المتحدبن الى الاخر و بروز مافى عالم الغيب والملكوت  
فى عالم العين والشهادة كما قيل اشارة الى هذا المعنى :

جرخ باين اختران نغز و خوش و زيباستى

صورتسى در زير دارد آنچه در بالاستى

صورت زيرين اگر بر نردبام معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود يكتاستى

كما ان اختلاف السنة الظاهر دليل انى على اختلاف لسان الباطن لكون  
الظاهر عنوان الباطن و بالجملة اختلاف الالسنة الظاهرة و الباطنة للنفوس  
الناطقة من الايات العظمى الالهية من جهة حكايتهما عن عدم تناهى فضائل الحق تعالى  
و صفاته العلية و اسمائه الحسنى التى تلك النفوس صورتها و مظهرها و عدم نفاذ كلماتها  
و غير محدودية جهاته التى هو مواليها فتبصر

(ص ١٣)

قوله (قده) و لا تعلقان الخ

قيل هذا مبنى على مذهب القائلين بان دلالة الالفاظ بالارادة فان الاقوال  
المشهوره فى دلالتها ثلاثة منها انها بالوضع فقط اى بالذات و لا بالارادة ومنها انها  
بالذات فحسب ومنها انها بالارادة الجارية على سنة الوضع و فيها ايضاً اقوال اخر  
نادرة: منها انما بشركة جواهر الالفاظ مع الارادة شرطاً او شرطاً و منها  
انها بشركتها مع الازضاع كـذلك ومنها انها بشركة الازضاع مع الارادة  
الى غير ذلك من الاقوال المذكورة مع انلتها و ردها فى محلها. و لما كان القول بدلالاتها  
بالذات او بمدخلية الارادة مع الازضاع مطلقاً اى فى الدلالة التصورية و التصديقية معاً  
فاسد البنيان مخالفاً للاعتبار و الوجدان تصدى جمع من الافاض لتوجيهها بما لا  
يصفو اكثرها عن شوب الاختلال و الاشكال، فوجه بعضهم الاول اى القول بان دلالتها  
بالذات بان مراد القائل به ان الواضع اهمل جانب مراعات المناسبات الذاتية فى مقام



الوضع بل لاحظ الخواص التي للحروف من الرخاوة، الجهر و الهمس والتوسط بينهما وراعى المناسبات المتحققة بين جواهر الالفاظ والمعانى ثم وضع الالفاظ بازائها ويمكن ان يوجه بان الواضع لما كان عند القائل بهذا القول هو الله تعالى و وضعه تعالى ليس الايجاده للالفاظ دالة على المعانى ومرآتها، وتعليمه للبشر، و الهامه اياها تلك المرآة التكوينية؛ فجعل دلالتها عليها بالذات نظراً الى انجعالها بعين جعل الالفاظ و ايجادها من دون حاجة الى جعل آخر. اصلا او بان لكل معنى من المعانى ظهراً و بطناً بل بطونا كثيرة من جهة بروزها فى العوالم الالهية و النشآت المختلفة الربوية و الكونية وكذلك للالفاظ و الحروف ظهر و بطن و غيب و شهادة و هى من ظهرها و بطنها تدل على المعانى ظهراً و بطناً الا ان دلالتها عليها باعتبار ظهورها نكون بالوضع؛ و الارادة الجارية على قانون الارضاع و دلالتها عليها من حيث بطنها دلالة ذاتية اى غير متعلقة بالارضاع و الارادات و انكالت متوقفة على تعاليم الله تعالى و ارشاده كما تحقق ذلك فى علم الحروف. و مراد القائل بان دلالة الالفاظ ذاتية هى تلك الدلالة. و قيل فى توجيه الثانى ان المراد من تبعية الدلالة للارادة تبعية لارادة الواضع و ان الوضع ليس الامواضة شخص او اشخاص كثيرة على ارادة معنى مخصوص عند اطلاق لفظ خاص. و قيل ان الغاية من وضع الالفاظ لما كانت ارادة المعانى منها عند الاستعمال فلو استعملت و اريد منها المعنى المقصود لدلت على المعنى و لو لم يرد بها المعنى و لم تتحقق تلك الغاية انتفى المعنى بانتفاء غايته و يقرب منه ما قيل ان المراد من الدلالة التابعة للارادة الدلالة على المعنى المقصود للمتكم لا مجرد اخطار المعنى بالبال و لاشك فى انها تتوقف على القصد و الارادة توقف مقام الالبات على الثبوت و كذا ما قيل ان مراد هذا القائل تبعية الدلالة التصديقية لها دون التصورية و قيل ان مراده اخذ الواضع للارادة شرطاً او شرطاً فى الموضوع له الى غير ذلك مما قيل او يقال و تحقيق الحق يحتاج الى بسط فى المقال يضيق عنه نطاق المجال.

قوله (قده) بتوسط الوضع

(ص ١٢)

قيل يرد على ظاهر التعريف ان مقتضاه ان يعبر المعنى قبل وضع اللفظ له معنى له مع وضوح بطلانه الان يراد معناه الذي بصير بعد وضعه له معنى لدلالته ان يقل بتوسط الوضع للمعنى الخ فتامل .

ثم ان بعضهم عرف الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فاورد عليه سكان احدهما انه مشتمل على الدور من جهة ان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى لمكان توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف فهم المعنى عليه لزم الدور وثانيهما ان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر فعدل المصنف عن التعريف المذكور الى ما في الكتاب لئلا يرد عليه السكان اما عدم ورود الثاني فظاهر و اما عدم ورود الاول فلان مقتضى تعريف المصنف ان يكون فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بتوسط العلم بالوضع لانهمه مطلقا وان يكون العلم بالوضع متوقفا على فهم المعنى مطلقا لان اللفظ ولا عند اطلاقه حتى يلزم الدور ، والمراد من قوله يفهم الخ فهم المعنى من اللفظ متى اطلق لا اذا اطلق كما صرح به بعض المحققين فلا يرد النقض بالمعجمات ونحوها انتهى ما قيل فتدبر

قوله ( قده ) هي المطابقة

(ص ١٢)

ان الدلالات الثلث تسمى عندهم بدلالة التواطى... والمطابقة منها يتعلق بالوضع فقط والتضمن و الالتزام تكونان بشركة العقل

قوله (قده) حيث على الخ

(ص ١٢)

قيل قد اورد على حدود الدلالات الثلث بانتقاص بعضها ببعض فيما لو اشترك اللفظ بين الجزء والكل واللازم والملزوم كلفظ الامكان المشترك بين العام والخاص و كاشتراك الشمس بين الجرم والضوء فلا بد من ان يقيد الكل بقولنا من حيث هي كذلك لئلا ينتقض الحدود بعضها ببعض واجيب عن ذلك بان دلالة اللفظ بالارادة الجارية على قانون الوضع والالكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه كما ان اللفظ المشترك

(١٤٧)

هالم يوجد فيه قرينة احد معانيه لا يفهم منه معنى . والجمع بين المعنيين غير ممكن في مقام الارادة وما ذكره المصنف امامبنى بعيداً على اختيار هذا القول او على حذف قيد الحيثية لمكان وضوح لزوم اخذه في الحدود وقد تبر

(ص ١٢)

قوله (قده) في ضمن الكل الخ

قد فهم منه وجه تسميته بالتضمن

(ص ١٢)

قوله (قده) لان الدلالة الخ

اي من حيث هو جزء ولازم قيل يجب ان يعم الوضع في المطابقة الى وضع عين اللفظ لعين المعنى او وضع اجزائه لاجزائه لئلا يرد على حصر الدلالات في الثلث؛ بخروج دلالة المركبات منها بناء على عدم وضع اخر لجمالها كما هو رأي ارباب التحقيق . ثم انه كما اثره آناً قد اورد على تعريف الدلالات بما ذكره بانتقاض بعضها ببعض فيما اذا اشترك اللفظ بين اللازم والملازم كاشترك لفظ الامكان بين العام والخاص و الشمس بين الجرم والضوء فيجب ان يزداد في الكل قيد «من حيث هو كذلك» حتى لا يرد الانتقاض المذكور

واجاب العلماء: الشيخ الرئيس او على بن سينا والمحقق الطوسي عن هذا الاشكال عند ايراده في المقام وعن الذي ورد على الحد الذي ذكره المعلم الاول للمفرد والمركب «بان المفرد ما يبدل جزؤه على جزء المعنى والمركب ما يبدل جزؤه عليه» بانتقاضه بمثل عبد الله علماء فان جزؤه وان لم يبدل على جزء معناه العلمى ولكنه يبدل على جزء معناه الاضافى فيجب ان يزداد في الحد جزء معناه المقصود حتى لا يرد النقص بل يجب ان يزداد وان يكون دلالة مقصودة ايضا حتى لا ينتقض بالحيوان الناطق اذا صار علماً لانسان مثلاً وقد مر سابقاً ما يتعلق بهذا المقام فلا نكرهه (فاجاباً)؛ بان اللفظ لا يبدل على المعنى بذاته بل بالارادة الجارية على قانون الوضع واللفظ حين ما يراد به المعنى المطابقى لا يرد به المعنى التضمنى والالتزامى وبالعكس فلا حاجة الى القيد المذكور . وترك المصنف لهذا القيد اما مبنى على ما ذكر في الجواب و اما مبنى على حذفه لمكان الاختصار لوضوح الحاجة اليه بناء على كون دلالة الالفاظ بالوضع

قوله (قده) اذرب معنى بسيط الخ  
 قيل وجوب كون بعض المعانى مما لاجزء لها صحيح من جهة وجوب انتهاء كل  
 مركب الى البسيط وان نوقش فيه بما لارقع له واما ان بعضها مما لا لازم لها مطلقا فهو ليس  
 بمسلم لما تقرر عند ارباب الذوق من ان ادراكنا للاشياء من حيث احديتنا او احديتها  
 محال فتأمل

قوله (قده) ومجرد كونه الخ  
 اى المعتبر فى الالتزام اللزوم البين بالمعنى الاخص وما ذكر على تقدير تسليمه  
 لا يثبت الا اللزوم البين بالمعنى الاعم لكل شى

قوله (قده) والنظ فى معناه الخ  
 قيل فيه اشعار بإمكان تحقق المجاز بلا حقيقة

قوله (قده) وقد حصرت فى خمس وعشرين  
 الحق موافقاً لبعض ابناء التحقيق عدم حصرها فى عدد معين من جهة ان صحة استعمال  
 اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له انما هى بالطبع لا بالوضع النوعى فكل ما لا يمجبه  
 الطبع السليم ولا يتنفر عنه الذوق المستقيم ويرخصه السابقة الغير المعوجة؛ مما يصح معه  
 الاستعمالات المجازية ولولم يرد من واضع اللغة اصلا

قوله (قده) وهى كالسببية الخ  
 قد ذكر فى الحاشية امثلة اقسام الخمسة والعشرين فلا نطيل بذكرها

قوله (قده) واللفظ ان وحد الخ  
 الاقسام فى نسب الالفاظ الى المعانى على ما افاده بعض حملة عرش التحقيق اربعة ،  
 احدها ان تدل اللفظ كثيره على معنى واحد وتسمى بالمترافة وثانيها ان تدل  
 اللفظ كثيرة على معانى كثيرة وتسمى بالمتباينة و ثالثها ان يدل لفظ واحد على معانى  
 كثيرة وتسمى بالمتفقة وتلك المعانى ان تساوت فى الوضع سميت بالمشتركة وان  
 اختلفت فيه بان وضع اولها لبعض منها ثم اطلق على الباقي لمناسبة فى امر معنوى او  
 صورى او مشابهة تامة او غير تامة من جهة الاشتراك فى سبب مادى او صورى او سبب

فاعلى او غامى او غير ذلك مما هو مذكور فى محله سميت بالمشابهة . وهى ان استعملت فى غير ما وضع له بلحاظ مناسبة معه سمي بالحقيقة والمجاز وان كان الغرض من استعماله فيه البلاغة او المبالغة مع اظهار ان الاستعمال لاجل المشابهة سمي بالتمثيل والتشبيه او بدون اظهاره بل مع اظهار ان الاستعمال فيه على سبيل الاستقلال والاصالة سمي بالاستعارة وان استعمل فى الشبيه بدون اعتبار المشابهة عند الاطلاق سمي بالمنقول ان ساوى الشبيه مع الاصل فى الاطلاق وان رجح عليه فيه فان كان بحسب اطلاق الجمهور سمي بالمتعارف او بحسب اطلاق اهل اللغة سمي بالمصطلح ، ورايهما ان يدل لفظ واحد على معنى واحد فان كان ذلك المعنى متشخصاً بالوضع سمي بالعلم او بالارادة فيكون من قبيل الضامر واسماء الاشارة وان كان معنى كلياً فان تساوت افراده سمي بالمتواطى وان تفاوتت باولية او لويته او شدة وضعف وكمال ونقص سمي بالمشكك هذا .

#### قوله (قده) والوضع التخصصى الخ (ص ١٣)

قد اعتبر بعضهم فى الوضع التخصصى ان يكون فى الاستعمالات المحققة له؛ ما يكون بالقرينة حتى يتحقق الوضع المذكور وتحقيق الحق فى ذلك وفى حقيقة الوضع من انه هل هو عبارة عن تعهد الواضع لغيره بانه لا يتكلم باللفظ الفلانى الا عند ارادة تفهيم المعنى الفلانى؟ او انه تخصيص شى بشى؟ او جمل الملازمة بينهما؛ او هو تعيين الاول بازاء الثانى؟ او ارادة المعنى مقارنة لاطلاق اللفظ؟ او غير ذلك؛ مما ذكر فى مقامه فليطلب من الكتب المصنفة فى الاصول او فن الادب .

#### قوله مر كب الخ (ص ١٣)

قدم حد المر كب لكونه وجودياً . قيل ان المراد من جزء معناه فى قوله جزء معناه؛ هو الجزء الذى قصد دلالة اللفظ عليه فى الاستعمال الواحد وكذا فى حد المفرد فلا يرد عليه ما اورد على تعريف المعلم الاول للمفرد والمر كب « بان المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة اصلاً والمر كب ما لجزئه دلالة على جزء المعنى » بانتقاضه بعبد الله وامثاله اذا جعل علماً لشخص فانه مفرد مع ان لجزائه دلالة ما ولا حاجة الى ما اعتذر به الرئيس على بن

سينا (قده) من ان دلالة الالفاظ بالارادة وما لا يتعلق به ارادة الالفاظ من معانى مورد التقص ونحوه بالوضع الاخر؛ لا يقل ان اللفظ يدل عليه حتى يرد التقص به فتأمل .

قوله (قده) اذا المعنى استقل الخ (ص ١٣)

اقول نسب الاستقلال الى المعنى حتى لا يتوهم ان الاستقلال فى الاسماء والافعال وعدمه فى الحروف من جهة الدلالة لاجل عدم الاحتياج الى ضم ضميمه فى فهم المعنى من اللفظ فيهما واحتياجه اليه فيها بل الاستقلال وعدمه فيها باعتبار نفس المعنى لكون المعنى الاسمى من اقسام الوجود النفسى المحمول والمعنى الادوى من قبيل الوجود الربطى الغير المستقل فى ذاته ووجوده حقيقته كما ان ما نقل عن امير المؤمنين على عليه السلام فى تعريف الثلثة مشعر بذلك ويؤيد ذلك ما قيل ان الاسم مظهر الذات الاحدية والفعل مظهر صفاتها الحقيقية والحرف مظهر صفاتها الاضافية اى الاضافية المحضة باعتبار مفاهيمها التى هى نفس الربط والاضافة ، وبوجه اخر الاسم مظهر التميز الاول والحقيقة المحمدية المنبىء عن المسمى الذى هو الذات الاحدية والفعل مظهر التميز الثانى والصفات الالهية الظاهرة فى مقام الواحدية ومظهر الفيض المقدس المنبىء عن حركة المسمى اى الحركة الحبية العشقية التى اشيرت اليها فى الحديث القدسى كذت كترآ مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف والحرف مظهر الحقايق الامكانية التى هى نسب محضة ولامتصاصات صرفة وان كان بلحاظ اخر الفيض المقدس ومراتبه ودرجاته نفس الربط و صرف النقر والفاقة اليه تعالى و الماهيات الامكانية خيال ذلك الوجود و نقشه ورقشه .

قوله (قده) بين اصطلاح الفرقتين الخ (ص ١٤)

لان نظر الفريق الاول الى المعانى بتبع الالفاظ ونظر الفريق الثانى بالعكس .

قوله (قده) و قديذكر الخ (ص ١٤)

وهى على تقدير دلالتها على الربط الغير الزمانى تكون مستعارة له ايضا وهذا على ما هو التحقيق فيها من عدم دلالتها على الزمان وانسلاخها عنه واما على قول من قال بدلالاتها عليه واشتراكها بين الحال والاستقبال فهى من الروابط الزمانية كذا قيل فتدبر.

(١٥١)

(ص ١٥)

قوله (قده) لان مفادها ثبوت الشيء الخ

اي ليس مفادها ثبوت شى لشى حتى يحتاج الى الرباط فلا يشكل فى حمل الوجود على الماهية بان ثبوت شى لشى فرع ثبوت المثبت له وهو هنا المهمة فيجب ثبوتها قبل الوجود فننقل الكلام الى هذا الثبوت وهكذا فيلزم التسلسل. ثم انه قد اختلف كلماتهم فى ان اطلاق لفظ الوجود على النفسى والربطى بالاشترك اللفظى او المعنوى وفى ان القضية التى محمولها الوجود فى نفسه هل يحتاج الى الرباط ام لا ومختار المصنف فى الاختلاف الاول هو الاول وفى الثانى هو الثانى وقد حقق ذلك فى حواشيه على مبحث الوجود الربطى من الاسفار وهو المراد بقوله كما قررنا الخ .

(ص ١٥)

قوله (قده) فمع انها ثلاثية الخ

اي فمع انها ثلاثية من جهة ان محمولها الوجود المقيد تكون ثنائية و لائنية بمعنى اخرى من جهة حذف الرباط فيها وعدم حذفها واما القضية التى محمولها الوجود النفسى فهى ثنائية بهذا المعنى وبالمعنى الاخر دائما اى من جهة المحمول ومن جهة الرابطة لكن اتصافها بها من الجهة الثانية من باب السالبة بانتفاء الموضوع ادلارابطة لها اصلا فتبصر .

### « الكلى والجزئى »

(ص ١٥)

قوله (قده) غوص فى الكلى الخ

بعد الفراغ عن مباحث الالفاظ والمقدمات التى ينبغي تقديمها على سائر المباحث شرع فى بيان المقاصد وقدم مباحث التصورات لنقدم التصور على التصديق طبعا وقدم مباحث ايساغوجى ومقدمته التى هى البحث عن الكلى والجزئى لكون الاولى مقدمة الموصل التصورى والثانية مما يتوقف عليها الاولى لان مقسم الخمس هو الكلى .

(ص ١٥)

قوله (قده) مفهوم آب الخ

قيل انما قدم تعريف الجزئى على تعريف الكلى لكون قيده وجوديا اول لتوقف وجود الكلى خارجا على وجوده ثم البحث عن الجزئى فى ذلك الفن ليس بالاصالة لانه لا يكون كاسبا ولا مكنتسبا بل لتوقف بعض المباحث الانية عليه ومن جهة اعانته على معرفة الكلى .

فقوله مفهوم آى آى عنها بالنظر الى نفس مفهومه .

قوله (قده) كمفهوم واجب الوجود الخ (ص ١٥)

لا يخفى ان هذا انما هو بالنظر الى الاذهان المحجوبة واما بالنظر الى العقل المنور وذوق ارباب المكانفة فهو ليس بقابل للتكرار والتعدد اصلا لانه تاكيد حقيقة الوجود اى الوجود الصريح للابشرط الساذج عن الحدود والخالص عن القيود والعارى عن كافة التعينات الواجب من جميع الجهات الذى لا يمكن تكثره ولا يتصور تعدده كما قيل صرف الوجود الذى لا تم منه كلما فرضته؛ انبأ فاذا نظرت اليه، فوجدته، فاذا هو هو والى هذا المعنى اشار المولوى المعنوى فى كتابه المشنوى بقوله :

شمس در خارج اگر چه هست فرد ميتوانهم مثل او تصوير كرد

ليك شمسی كه از او شد هست اثر نبودش در ذهن و در خارج نظير

ولذلك قال (قده) كمفهوم واجب الوجود اى لاحقيقته التى هى صرف الوجود الذى لا ينشئ ولا يتكرر .

قوله (قده) ولم يقع الخ (ص ١٥)

قيل اى في هذا العالم لا فيما وراءه لان كل ما ارتسم فى الاذهان السافلة وكان مما لا يلزم من فرض وقوعه محال فهو واجب التحقق فى النشآت العالية لتامة وجود الفاعل وكمال قابلية القابل وان لم يقع في هذا العالم لفقد شرط او وجود مانع .

قوله (قده) كالشمس الخ (ص ١٥)

بناء على الهيئة القديمة واما على الهيئة الجديدة فالاقمار كثيرة والشموس غير عديدة .

قوله (قده) كالنوكب السيار الخ (ص ١٥)

هى سبعة على راي ارباب هيئة العتيقة وهى الشمس ، والقمر والزهرة والعطارد والمريخ والمشتري والزحل واما على ما ادى اليه نظر علماء الهيئة الجديدة فهى ثمانية وهى عطارد (مركور) والزهرة (نوس) والارض والمريخ (مارس) والمشتري (زويتر) والزحل (سابورن) والاورانوس والتيتون .



(١٥٣)

قوله (قدّمه) كنفوس ناطقة الخ (ص ١٥)

أى الناطقة الانسانية فان الفلكية متناهية عندهم الا على مذاق بعضهم كما يجب  
تفصيل ذلك فى محله وكون النفوس الناطقة الانسانية غير متناهية انما يتم على القول  
بازلية العالم ودوام الانواع المتكثرة الافراد بتعاقب الاشخاص وكون النفس الناطقة  
قديمة او مجردة حدونا وبقاء او بقاء فقط مع القول ببطلان التناسخ .

قوله (قدّمه) مجتمعة الخ (ص ١٥)

أى فى عالم الملكوت لافيهذا العالم الاعلى القول بتعلقها بعد مفارقة هذه الابدان  
بالاجرام الفلكية او بابدان اخرى كائنة تحت فلك القمر ولكنها الماكانت غير مترتبة  
لا يكون عدم تناهيها محالا على مذاق الحكماء وان كان ممتنعا على مذاق المتكلمين لان  
شرط بطلان التسلسل عند الحكماء الترتب والاجتماع فى الوجود والمتكلمون لا يشترطون  
فيه ذلك الشرط فلذلك يرون بطلايه فى الامور المتصلة مطلقا .

قوله (قدّمه) لاجتمعة الخ (ص ١٦)

قيل لانها لو كانت مجتمعة مع كونها مترتبة ايضا من جهة كون السابق علة اعدادية  
للاحق بازم التسلسل المستحيل عند الحكماء والمتكلمين فنامل .

قوله (قدّمه) فى افراد الكليات الطبيعية الخ (ص ١٦)

المراد من الطبيعية الطبيعية العنصرية فان القائلين بازلية العالم ذهبوا الى ان  
العقول والنفوس المجردة الكلية والاجرام الفلكية وكليات العناصر نوعها منحصر فى  
الفرد الواحد والشخص الفارد وانها دائمة بالشخص وكذلك هيولى النشأة العنصرية  
دائمة وواحدة بالشخص لكن جعلوا الانواع الطبيعية العنصرية محفوظة بتعاقب الافراد  
والاشخاص لعدم بقاء اشخاصها وكونها ذامادة قابلة لتكثر الصور فى مع كونها غير  
متناهية الافراد لمكان ازليتها غير ممتنعة عندهم من جهة عدم اجتماعها فى الوجود  
فالتقييد بالطبيعية لاجل ان موجودات ما وراء الطبيعة من عالم العقول والنفوس الكلية  
ونشأة المثال وكذا السبع الشداد غير متكثرة الاشخاص والافراد حتى تكون مجتمعة  
او متعاقبة بل لكل واحد منها فرد واحد ابدعى او اختراعى لا يعتريه الفساد ولا يتوارد

عليها الاضداد وعلى تقدير تكثر افرادها المماثلة عارية عن المادة التي هي منشأ التزاحم والتضايق .

واما القائلون بان العالم الطبيعي حادث بالحدوث الذاتي و متجددة الذات والصفات دائر الهوية والوجود فالموجودات الماورائية والعقول القدسية ثابتات ازليات غير متغيرات ولا متبدلات عندهم ونوعها منحصر في فرد واحد وشخص فارد وكذا نوع الفلك والفلكيات كما في مذهب الفريق الاول الا انها اى انفارقات المحضة ليست معدودة من العالم وماسوى الحق بل هي من مراتب الاسماء الالهية ومن صقع الحضرة الربوبية ولكن موجودات عالم الطبيعة ونشأة الجواز كلها دائرة متجددة عند هولاء القوم وثابتة في عين الزوال والدثور وباقية في عين الحدوث والتجدد لمكان اصلها الثابت عند الله تعالى وما كوته الاسنى كما سنحقق القول فيه حيث يحين حينه فالحكماء في قوله يعم الفريقين واما على مذاق القائمين بحدوث العالم بالحدوث الزمانى اى الزمان الموهوم - وهم المتكلمون - فالانواع الطبيعية متناهية الافراد والاشخاص فلذلك خص عدم التناهى والتعاقب بمذهب الحكماء .

قوله (قده) سيما الانواع المتوالدة الخ (ص ١٦)

سر الاستثناء ان الانواع المتولدة المتكونة مما لا يعباى ببعض منها في هذا العالم فلذلك يمكن ان تنقرض ولا يدوم نوعها و ينقطع اشخاصها فلا تكون بجميع اقسامها مثالا لما نحن فيه وهذا بخلاف المتوالدة لان عناية البارئ تعالى والمبادئ الاولى بها كثيرة متوافرة فلذلك يحفظ نوعها بتعاقب الاشخاص ، ويمكن ان يكون السرفيه ان احتياج المتوالدة في بقائها ودوامها الى تكثر الافراد و تعاقب الاشخاص اكثر من المتولدة من جهة ان شرائط وجودها كثيرة ومعدات حصولها وافرة ومنافيات ذاتها و اضداد حقايقها متعددة لانها اشرف من المتولدة والاشرف اعز وجوداً و اندر حصولاً في هذا العالم من الاخص كما يستفاد ذلك من قاعدة امكان الاخص وكذا مدة بقاء اشخاصها و دوام افرادها فيه اقل من بقائها بشهادة الوجدان من جهة انها اسرع بلوغاً الى كمالها الاصلى و اتم خروجاً من القوة الى الفعلية واشد اتصالاً بعالمها الاصلى واكثر انجذاباً الى مقرها

الاولى من المتكونة، لوفور شوقها وكثرة توقانها اليها فتدبر .

قوله (قده) ودورة وكورة الخ (ص ١٦)

المراد منها ما هو اعم من الدور والكور المصطاح ومن الادوار والاكوار الزمانية والدليل على كونها متناهية في كل دورة وكورة عدم سعة المتناهي للغير المتناهي كما قيل فنأمل .

قوله و متواط الخ (ص ١٦)

سمى الاول بالمتواطى لتوافق آحاده فيه لانه من التواطوء بمعنى التوافق وسمى الثاني بالمشكك لانه يشكك الناظر فيه في انه من المشترك اللفظى - من حيث تفاوت افراده - او من المتواطى - من جهة تشاركها في معناه - والمراد من الافراد فى قوله ان ساوت الافراد (الخ) ما هو اعم من الافراد العينية و الذهنية و التشكيك و التواطى بهذا المعنى من صفات المعانى و يتصف بهما الالفاظ بالتبع و قد يراد بهما فى عرف علماء الادب و الاصول ان يكون اللفظ متفاوتة الدلالة و المرآتية بالنسبة الى معانيه او متساوية الدلالة بالنسبة اليها بان تكون الافراد متفاوتة فى الظهور و الخفاء فى فهمها من المنظور او غير متفاوتة فيه و بهذا الاعتبار يقسمون التشكيك الى البدوى الغير المضرو المضر الاجمالي و الى المضر المبين العدم و يعنون بالاول ان يزول التشكيك بعد التأمل و بالتانى ان يكون خفاء الفرد بجمله بحيث اذا اطلق اللفظ يشك المخاطب شكامة - تماً فى ارادته من اللفظ و عدم ارادته منه فقد اضر التشكيك بظاهر اللفظ المطاق من جهة ان اللفظ صار بالنسبة اليه مجملا و بالتالى ان يصل الخفاء بمرتبة يضر بالاطلاق بل يخرج عن المراد فيحكم المخاطب بمجرد سماعه ان هذا الفرد غير مراد و هما بهذا المعنى من صفات الالفاظ بالذات و يتصف المعانى بهما بالتبع ولما كان نظر المنطقى فى الالفاظ تبع المعانى و نظر الاديب بالعكس لاحظ الاول حال المعنى فى التسمية بالمشكك و راعى الثانى حال اللفظ فيها

قوله (قده) او اوية الخ (ص ١٦)

قيل الفرق بين الاقسام المذكورة هو ان الازيدية و الاقصية قد تخص بالكم

المتصل والاكثرية والاقلية بالكم المنفصل والاشدية والاضغفية بالكيف كما اشير اليه في المتن .. والارلوبة وخلافها والاقووية ومقابلها اقل تناولا وشمولاً من الاقدمية والاخرية من حيث ان صدق الوجود على حركة الافلاك اقدم من صدقه على الانواع العنصرية لمكان عليتها لها وليس اقوى ولا اولى منه لانها لكونها جواهر اقوى وجوداً من الحركة التي هي من الاعراض الغير القارة و يمكن ان يقل ان صدق الوجود على العلة بما هي علة اذا كانت ايجابية يجب ان يكون اشد واولى و اقدم و اقوى و اكمل و اتم من صدقه على المعلول بما هو معلول و لذلك جعل الكمال و النقص جامعاً لجميع انواع الاختلاف التشكيكي و لكن لما كانت عليتها بالنسبة اليها اعدادية لا ايجابية فلذلك تكون هي انقص تحصلاً منها اي من الجواهر المادية و الانواع العنصرية و لا يضر ذلك بعليتها الاعدادية ، و يمكن ان يكون السرفيه انها بما هي علة ليست انقص وجوداً من معلولها بل من جهة اخرى ليست جهة عليتها لان العلة في الحقيقة انما هي حركتها الجوهرية الذاتية التي هي متحدة الوجود مع ذاتها الجوهرية النورية التي هي اقوى و اتم من العنصرية فالنقصان من جهة حركتها العرضية التي هي ليست بالحقيقة علة بل اماراة عليها فتدبر

### قوله (قده) بالعامى و الخاصى الخ (ص ١٦)

اقسام التشكيك باعتبار الوجود اكثر مما اشار اليه المصنف (قده) فانه منقسم عندهم الى العامى و الخاصى و خاص الخاصى و اخص الخواصى و صفاء خلاصة خاص الخاصى و صفاء خلاصة اخص الخواصى و يعنون بالاول ان يكون صدق مفهوم من المفاهيم مثل مفهوم الوجود و النور بالنسبة الى افراده متفاوتة باحد انواع التفاوت التشكيكى و بالثانى ان تكون الحقيقة التي فى قبال ذلك المفهوم و ينتزع هو عنها من دون حيثية تقييدية ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاوتة و تكون تلك الحقيقة البسيطة بوحدها سارية فى جميع مراتبها و درجاتها مع تفاوت ظهوراتها فيها بحيث يكون ما به الاشتراك فى تلك المراتب عين ما به الامتياز فيها كما فى حقيقة النور بالنسبة الى مراتبها الشديدة و الضعيفة و يعنون بالثالث ان يكون ما يحكى عنه ذلك المفهوم بالحقيقة منحصراً فى مصداق واحد و اصل فارد و ليس له افراد متباينة و لا

مراتب متكثرة متفاضلة بل لا يكون له الا حقيقة واحدة هي الاصل و العاكس والمضى و الشاخص و الباقي فروع و عكوسه و افياءه و اظلاله و بالرابع ان يكون كذلك و لكن مع كون ما سوى تلك الحقيقة كثنائية ما يراه الاحول و بالخامس ان لا يكون التفاوت و التشكيك في تلك الحقيقة اصلا بل في اطوارها و ظهوراتها و بالسادس ان يكون التشكيك في الوجود بمعنى المنسوب الى الوجود كما ذهب اليه المحقق الدواني مقتنصا اياه من ذوق المتالين و بالسابع ان تكون الحقيقة منزهة عن الكثرة و الوحدة المقابلة لها و عن الجمع بينهما و يكون التفاوت فيها في عين كونه في ظهوراتها. و في ظهوراتها في عين كونه فيها و يصح سلب ذلك عنها في عين اثباته اها و الى الاربعة الاخيرة من هذه الاقسام اشار القائل بقوله:

كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال  
و يمكن ارجاع الخاصي بهذا المعنى الى الخاص الخاصي بجعل مراتب الحقيقة  
بعضها كالعاكس و الاصل و الباقي كفروعه و اظلاله بل يمكن ارجاع بعض هذه الاقسام  
الى بعض و ان يجعل ما لم يذكر في الكتاب من الاقسام مندرجا فيما ذكر فيه و ان كان  
لا يخلو عن تكلف ما فتبصر

لا بد في التشكيك من تحقق امور: منها المفهوم الذي يكون متفاوتا بالنسبة  
الى افراد او الحقيقة التي تختلف ظهوراتها و متفاوت اطوارها مثل مفهومي النور  
و الوجود او حقيقتهم و منها الافراد و المصاديق التي يتحقق بالنسبة اليها التفاوت او  
المراتب التي يكون فيها التفاضل و التفاوت و ذلك مثل افراد الوجود و النور او  
مراتب حقيقتهم المطلقة المحيطة الواسعة و منها ما به التفاوت و هو الذي بسببه  
يحصل الاختلاف بين افراد المفهوم الكلي في صدقه عليها و ذلك مثل  
القوابل و العوارض و نحوها التي بسببها يتفاوت صدق مفهومي النور و السواد على  
مصاديقهما عند من يمنع التشكيك في الذاتيات و هذا قد يكون غير ما فيه الاختلاف  
و التفاوت كما في المثال المذكور فان ما فيه التفاوت فيه مفهومي النور و السواد مثلا

وما به التفاوت ما ذكر من القوابل و العوارض او الفصول المقسمة او الحدود الفردية و الهاذيات الشخصية عند الطائفة المشائية كما فصل في الزبر الفلسفية و الكتب الحكمية و قد يكون عين ما فيه التفاوت كما في حقيقتي النور و الوجود عند الفهلويين من الحكماء الالهيين فان ما فيه التفاوت فيهما الحقيقة المحيطة انوارية و الوجودية و ما به التفاوت ايضاً تلك الحقيقة باعتبار مراتبها المتفاوتة و درجاتها الرفيعة التي لا تنزبد عليها تحقفاً ثم انهم قد يعبرون عن ما به التفاوت بما فيه التفاوت ايضاً كما عبر عنه به صاحب الاسفار (قده) في بعض كلماته و الامر فيه حين بعد وضوح المراد (١) و التشكيك في الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول و التشكيك في الوجود عند ارباب التحقيق من الفيلسوفين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات عند من ينفي التشكيك في الذاتيات و من قبيل الثاني عند من يجوزها فيها في غالب المشككات و كذا في حقيقتي النور و الوجود و امثالهما مما يكون ذا مراتب و درجات اوله اطوار و مقامات عند ابناء الحق و الحقيقة من الفاعلين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات فمن ذهب منهم الى ان افراد الوجود متباينة بالذات يكون التشكيك في الوجود عنده من قبيل العامي و عند الفيلسوفين بان الوجود ذو مراتب و درجات و ليس له افراد متباينة الذرات من قبيل الخاصي فتدبر

قوله (قده) و ما به التفاوت ايضاً كثرات الخ (ص ١٦-١٧)

هذا من سعة نور الوجود حيث ان حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود التي وسعت كل شئ حتى مقابلها و نقيضها رحمة و علم انسب جان من ربط الوحدة بالكثرة و الكثرة بالوحدة وهو في ذاته منزه عن الامر بن خارج عن الحدين فتدبر

(١) و التشكيك في الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول عند الفاعلين باصالة الوجود و اعتبارية المهية لكن عند من ذهب الى تباين افراد الوجود بالذات كما نسب الى طائفة من المشائين و نفي التشكيك في الذاتيات؛ يكون التشكيك في الوجود عندهم من اقسام التشكيك العام، و عند الداعيين الى انه ذو مراتب متفاوتة من قبيل الخاصي (خ)

(١٥٩)

قوله (قده) فانه زمانى الخ  
والايلىزم ان يكون للزمان زمان وهو ظاهر الاستحالة

قوله (قده) فان كان بامور زائدة الخ  
(ص ١٧)  
التفاوت فى امثال هذا يرجع الى تفاوت مصاديق المعنى المشكك فى اظهار آثاره  
لاجل الامور الخارجية عنه كما اشرنا اليه لالى اصل المعنى باعتبار ذاته

قوله (قده) بالتشكيك العام الخ  
(ص ١٧)  
سمى هذا بالتشكيك العام لما ذكر فى الكتاب وبالعامى ايضا من جهة ان العامة  
لا يعرفون سواء كما ان الثانى سمي بالخاص لكونه اخص من الاول والخاص من اجل  
تفطن الخاصة به

قوله (قده) نفى هذه الانوار الخ  
(ص ١٧)  
ان هذا الكلام منه (قده) لدفع ما يمكن ان يقال بانه ما به التفاوت اذا كان العوارض  
والزوائد فنقل الكلام اليها فان كان التفاوت فيها بعوارض اخرى فيجب ان ينتهى الامر  
بالاخرة الى مفهوم يكون فيه و بنفسه التفاوت لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى ما  
بالذات فلا يؤل هذا التشكيك الى التواطوء مطلقا كما ادعيتم و بيان الدفع هو ان وجوب  
الانتهاء الى ما يكون فى ذاته وبذاته التفاوت مسلم الا انه لا يلزم ان يكون من سنخ المفاهيم  
والماهيات بل تناخ الرواحل كلها على باب الوجودات ويرجع التفاوت بالشدة والضعف  
والعلية والمعلولية و نحوها من انحاء التشكيكات في هذه الامور الى وجوداتها لالى  
مهيئاتها ومفاهيمها لانها كلها فى حد سواء فى نفى التشكيك عنها لانها امور سرابية مضيقه مبهمه  
ليس ام العرض العريض حتى تختلف ظهوراتها وتفاوت درجاتها سيما بناء على نفى التشكيك  
فى الذاتيات فاذا رجع التفاوت الى الوجود لا يحصل التفاضل فى صدق الماهيات من حيث  
هى حتى يتحقق التشكيك فيها فثبت ما قلنا من ان مرجع هذا التشكيك الى التواطوء  
وهذا ايضا احد الادلة الدالة على اصالة الوجود واعتبارية الماهية كما اشار اليه المصنف فى  
منظومته فى الحكمة بقوله :

كذ الزوم السبق فى العلية      مع عدم التشكيك فى المهية

ويمكن ان يكون اشارة الى بيان ما به التفاوت فى هذه الامور ويكون اشارة الى

هذا الدليل ايضا وليس كما توهمه بعض تلامذة المصنف من انه دفع لما يتوهم من ان الماهية حينئذ تكون متحققة لا الوجود ادلا مساس لهذا التوهم بما ذكره اصلا حتى يحتاج في ذبه الى هذا الكلام كما لا يخفى فتأمل

قوله (قده) والنور الحقيقي الخ

(ص ١١)

القييد بالحقيقي اما لخراج العرضي حيث ذكر ان التفاوت فيه باعتبار القوابل او لخراج مفهوم النور لما ذكرنا من ان جميع الماهيات والمفاهيم في حد سوله في نفى التشكيك عنها بانحائه بناء على ماهو التحقيق عندنا وعنده من اعتبارية الماهية واصالة الوجود وانما نسب ذلك القول الى شيخ اتباع الاشراقين والرواقيين مع ذهب فهاوية الحكماء اليه ايضا من جهة اتحاد حقيقة النور مع حقيقة الوجود عندهم لانه (قده) لما ذهب الى اعتبارية الوجود واصالة الماهية لم يكن الموجود عنده حقيقة خارجية وافراد عينية ومراتب متفاضلة حتى يتشكك بالتشكيك الخاص بل كان يجري هذا التشكيك ومورده عنده محصورا في حقيقة النور وما شابههما من الحقائق التي لها تحقق خارجي ووحدة انبساطية وحقيقة كلية سعية فانساب هذا القول اليه دون غيره من جهة انه لا يقول بتحقق هذا التشكيك في الوجود بخلاف الفهلويين او لانه محيي طريقة حكماء الفرس والاشراق في قاعدة النور والظلمة وغيرها من القواعد الاشراقية ولكن لا يخفى انه لما كان الفرق بين الماهية والحقيقة عندهم من جهة اعتبار الوجود في الحقيقة دون الماهية اي الحقيقة عند هؤلاء هي الماهية مع اعتبار الوجود معها فاذا انتفى التشكيك عن مفهوم النور ومهيمته لما اشرنا اليه فيرجع التشكيك في النور في الحقيقة الى حقيقة الوجود التي تناخ على بابها الرواحل فلوام تكن للوجود حقيقة كما يقوله المحجوبون لم يتحقق التشكيك في حقيقة النور ايضا فمن لم يجهل الله له نوراً فما له من نور

قوله (قده) حقيقة الوجود هكذا

(ص ١٧)

مراده (قده) من المحققين من الحكماء هم القائلون باصالة الوجود واعتبارية الماهية وسرايتها رانه ذو مراتب متفاوتة ودرجات متفاضلة وليس له افراد متباينة و



مراده من حقيقة الوجود ما في قبالة مفهومه اى حقيقته العينية التى يحكى عنها مفهومه فان حقيقة الوجود كما اشرنا اليه قد تطلق ويراد بها ما في قبالة مفهومه وقد تطلق ويراد بها ما في قبالة الظل وقد تطاق على ما يقابل ناية ما يراه الاحول وقد مر بيان ذلك فى تحقيق اقسام التشكيك وللوجود عند ارباب التحقيق كثران احدهما الكثرة النورية الحاصلة بنفس حقيقة النورية ودرجاتها الرفيعة ومراتبها المتفاضلة بالشدة والضعف والكمال والنقص وثانيهما الكثرة الظلمانية الحاصلة فى قاعدة مخروط نوره من اخلاط تلك الحقيقة مع الوان زجاجات الماهيات ولوجها فى اوعية اعيان الممكنات كما يجيء انشاء الله تعالى شرح ذلك فى محله فتبصر

قوله (قده) وجه حصر النسب الخ

(ص ١٨)

ما افاده انما هو باعتبار الصدق والحمل الذى لا يتحقق الا فى المفردات دون القضايا وهو يستعمل بعلى رقد يعتبر بحسب التحقق والوجود ويستعمل نفي فيجـرى ( اى تلك النسب الاربع بعينها ) فى القضايا بهذا الاعتبار واقتصر (قده) على بين الاول فقط لبناء الكتاب على الاختصار ثم فى حصر النسب فى الاربع اشكال مشهور تعرض به فى شرح المطالع وغيره وهو النقص بنقايس المفاهيم العامة مثل الشئ والممكن العام ونحوهما حيث انهما مما لا يصدقان على شئ حتى يكون بينها التساوى وليس بينها سائر النسب كما هو ظاهر واجيب عن النقص بوجوه منها ان عدا مثال هذه المفاهيم من الكليات على سبيل التوسع حيث ان الالفاظ الموضوعية لها الفاظ ظهر تحتها عدم الصرف والاشياء المحض ومقصودهم بين النسب المكليات الصدقة على الاشياء لا مطلقا فلا نقض بها اصلا ومنها ان هذه المفاهيم مما لها افراد فرضية وان كان من قبيل فرض ممتنع بطريق الاضافة وليست من قبيل المفاهيم الجزئية التى لا يمكن فرض الافراد لها بل يكون فرض الافراد لها من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوصيف) فاذا تحقق لها الافراد ولو فرضاً فيتحقق بينها التساوى اصدقها على تلك الافراد ولو بنحو الفرض والتقدير فان النفس لكونها من عالم القدرة والامر الالهى لها اقتدار فرض ع م نفسها وفرض عدم الذهن وما فيه فيندفع النقص بها راسا ومنها ان تلك المفاهيم لما كانت مشمولة

لنور الوجود في الذهن تكون بهذا الاعتبار من اقسام نقيضها مثل الشيء والممكن العام ونحوهما - ويتحقق لها افراد ذهنية ويكون بينها احدى النسب الاربع بلحاظ تلك الافراد وان كانت من حيث المحكى بها عنها ومع قطع النظر عن وجودها في الذهن باطلات صرفة واعداما محضة غير صادقة على شيء اصلا فهي بوجه نظير المجهول مطلقا ليس لها افراد بالنظر الى المحكى عنه ولها افراد بالنظر الى الحكاية ولا يخفى عليك ما في بعض هذه الاجوبة من الاختلال والله اعلم بحقيقة الحال

قوله (قده) ثم التقيضان الخ (ص ١٨)

في كون نقيض المتساويين متساويين وكذا في كون نقيض الاعم و الاخص مطلقا كذلك ولكن بعكس العينين سواء ان مذكوران مع جوابهما في الكتب المبسوطة طوبينا عن ذكرهما كشحال الاختصار

قوله (قده) سرت الخ (ص ١٨)

ورد الكاتب على هذه القاعدة بازوم اجتماع النقيضين منها في نقيض الممكن الخاص والممكن العام ونحوهما من جهة ان الممكن الخاص اخص من ممكن العام فلو كان نقيض الاعم اخص لكان كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص ولكن كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب او ممتنع وكل واحد منهما ممكن بالامكان العام فنقول كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وكل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام فينتج كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا اجتماع النقيضين، و اجاب عنه شارح المطالع بان المراد من قوله كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب او ممتنع ان كان موجبة سالبة الموضوع فلا نسلم صدقها وان كان المراد منه موجبة معدولة الموضوع فسلم ولكن الانتاج ممنوع فان القضية اللازمة سالبة الطرفين فلا يتحد الوسط، واجيب عنه باجوبة اخرى مذكورة في حواشي السيد الشريف و اجاب عنه بعض البارعيين بما يقرب الجواب

(١٦٣)

المذكور تقريره مع تلخيص وتنقيح هو ان لا نسلم ان كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لصدق نقيضه وهو ان بعض ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ليس بممكن بالامكان العام لانه عكس قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص والاصل صادق فرضا فكذا العكس قوله كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ما واجب او ممتنع قلنا لان سلم ذلك لان بعض ما ليس بممكن بالامكان الخاص هو ما ليس بممكن بالامكان العام وهو ليس بواجب ولا ممتنع لان كل واجب او ممتنع فهو ممكن بالامكان العام انتهى فنأمل .

( ص ١٨ )

قوله (قده) تشبيهه للاتصاف الخ

قيل هذا من باب التشبيه البليغ فتدبر .

( ص ١٩ )

قوله (قده) والتباين الكلي الخ

قل بعض المحققين اعلم ان النسبة بين احد المتساويين ونقيض الاخر وبين نقيض الاعم وعين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية وبين عين الاعم ونقيض الاخص كالحيوان والالانسان هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الاخر مطلقا والاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيوان مع قبيض الالانسان او من وجه كالحيوان مع نقيض الايض انتهى .

اقول ما افاده في النسبة بين عين الاعم ونقيض الاخص مطلقا منقوض بالامكان العام والخاص ، فان الاول اعم مطلقا من الثاني مع ان النسبة بين عين الاعم اى الامكان العام ونقيض الاخص اى اللاممكن بالامكان الخاص عموم وخصوص مطلق لان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وهما اخص من الممكن العام على ما توهم ودفع هذا النقص بما حقق آفنا من ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اعم من الواجب والممتنع بالوجه الذي مر ذكره فتبصر .

( ص ١٩ )

قوله (قده) ويوصف الكلي الخ

انما سمي الاول بالمنطقي لان المنطقي انما يبحث عن هذا المعنى وسمى الثاني بالطبيعي لانه طبيعة من الطبايع اى حقيقة من الحقايق والثالث بالعقلي لعدم وجوده

الافى العقل خلافا للرجل الهمداني و قدم المنطقي على الطبيعي والعقلي لانه الكلى  
الحقيقي دون قسيمييه و قدم الطبيعي على العقلي لانه موجود فى الخارج والفرد واسطة  
العروض له لاراسطة فى الثبوت على ماهو التحقيق دون العقلى .

قوله (قده) والحمل الاولى الخ (ص ١٩)

كما ان عوارض الكثرة انقابل والغريبة كذلك من العوارض الذاتية للوحدة  
الحمل والهوية الا انه لا بد فى الحمل مضافا الى جهة الوحدة والاتحاد من جهة  
الغريبة والتخالف اذ مع الوحدة المحضة والاتحاد الصرف لا يفيد الحمل اصلا بل قيل  
انه لا يتحقق من جهة ان مع الوحدة الصرفة لا يتحقق الموضوع بانتفاءه ينتفى المحمول  
والحمل ايضا وكذا مع المباشرة المحضة لا يمكن تحقق الحمل الصحيح فلو كان جهة  
الوحدة امرا حقيقيا اى المفهوم وجهة المباشرة امراً اعتباريا اى لحظ نوع من المقابلة  
الاعتبارية كمقابلة الاجمال والتفصيل (فى حمل الحد على المحدود) وكما لحظت الشى  
بحيث يمكن ان يكون غيره فى ذاته او بحيث يمكن ان يسلب عن نفسه وملا حظته  
لا كذلك (فى حمل الشى على نفسه)؛ سمي الحمل بالاولى الذاتى لاولية صدقه وعدم جريانه  
الافى الذاتيات ولو كانت جهة الوحدة والمقابلة كلناهما حقيقتين بان تكون جهة الاتحاد  
والوحدة الوجود وجهة الانينية والمقابلة المفهوم سمي الحمل بالشايع الصنائى  
لشبوعه فى الصنائع والعلوم من جهة انها باحثة عن العوارض الذاتية لموضوعاتها وحمل  
تلك العوارض على الموضوعات انما هو بهذا الحمل وهذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار  
لحظ جهة الوحدة والمقابلة وقد يسمونه باعتبار اخر الى الحمل بالمواطة والحمل  
بالاشناق ويسمى الاول بحمل هو هو و «حمل على» والثانى بحمل ذوهو و «حمل فى» ايضا و  
ذلك من جهة ان بعض المفاهيم مثل النطق والضحك ونحوهما مما يحتاج فى حمله الى  
الاشنق او وساطة كلمة ذوا ما يراد بها وما فى معناها ويفيد فائدتها، ولا يحمل بدون  
ذلك وهذا الاعتبار يسمى حمله بالحمل بالاشنق وبحمل ذوهو، وبعضها مما لا يحتاج  
فى حمله الى ذلك وهو المحمول بالحقيقة الذى يعطى موضوعه اسمه وحده ويسمى حمله  
بالحمل بالمواطة لتواطؤ المحمول والموضوع وتوافقها من جهة عدم اشتمال المحمول  
على ماهو خارج عنه بخلاف حمل ذوهو لاشتماله على كلمة ذو ونحوها مما هو خارج

عن المحمول ولكن يجب ان يعلم ان المحمول بالحمل الاشتقاقي انما هو المبادى لا المشتقات بل حملها على الموضوعات انما هو من قبيل حمل المواطة وحمل هو هو ثم ان حمل الاعم على الاخص يكون بالطبع بخلاف حمل الاخص عليه وبهذا الاعتبار يمكن ان ينقسم الحمل الى ما بالطبع والى ما لا بالطبع كما ان ينسب الى الشى بتوسيط اللام كما يقال المال لزيد وبسميه بعضهم بحمل اللام وحمل الكل على جزئياته يكون دائما بالحمل الشايع الصناعي كما ان المعتد في حمله عليها عندهم الحمل المواطة لا الحمل بالاشتقاق وذو هو واختار (قده) تعريف الثلاثة بما في الكتاب ايشير اجمالا الى مفهوم الحمل وبعض اقسامه لمكان اعتبار الحمل في مدلول الكل ومفهومه .

قوله (قده) وعلى الاول الخ (ص ١٩)

اي على تقدير كون كل مخفف كل بتشديد الياء واللام، فاللام في شايع الحمل للتلميل والمعنى ان الطيىمى والعقلى كونهما كليا انما هو من اجل حمل الكل عليهما بالحمل الشايع لا بالحمل الاولى و على الثانى اى على تقدير كونه امرأ من و كل بكل فاللام للاختصاص بمعنى اختصاصهما بالحمل الشايع لاختصاصه بهما وقيل بالعكس بجعل الاختصاص نسبيا فتدبر .

قوله و لا يعتبر الذات فى المشتق (ص ٢٠)

هذا هو المختار لارباب التحقيق و التدقيق و فيه قولان اخران احدهما اعتبار الذات فى المشتق مطلقا و الاخر التفصيل بين اسماء الالات ونحوها و بين غيرها و اختيار اعتبارها فيها و عدم الاعتبار فى غيرها و استدل الباقون بالتبادر اى تبادر القدر المشترك بين البسيط والمركب من المشتقات وهو ووجد المبدء الذى يعبر عنه فى الفارسية (بدار اى كذا مثلا) الصادق بمعنى واحد على المبادى و موضوعاتها و بان المعتبر فيه ان كان مفهوم الذات و الشى و نحوهما يلزم منه اعتبار العرض العام فى الفصل كالتالى و ان كان مصداق هذه المفاهيم من الذوات الخاصة يلزم منه اعتبار النوع فى الفصل مثل الناطق و انقلاب مادة الامكان الخاص الى الضرورة و حصر جميع القضايا فى الضرورية لان الذات التى لها الكتابة مثلا هى الانسان و ثبوت الشى لنفسه بالضرورة لا بالامكان و قيل هذا المحذور يلزم فى الاول ايضا لان ثبوت الشيئية و الذات لمصاديقها

انما يكون بالضرورة ايضا لا بالامكان، او انحلال عقد الحمل في مثل قولنا الانسان كاتب الى قضيتين احديهما و هي قولنا الانسان انسان ضرورية و الاخرى و هي قولنا الانسان له الكتابة ممكنة وهذا مخالف للوجدان و لما تطابقت عليه السنة علماء فن الميزان.. وبانه يلزم من اعتبار الذات فيه تكررها في مثل الانسان ابيض او اسود و نحو ذلك. وبانه قد ثبت عند كثير من محققي الفلاسفة اتحاد العرض والعرضي و كذا غير المعلم الاول ارسطاطا ليس عن المقولات بالمشتمكات: فعبّر عن الكم بالمكتم وعن الكيف بالمكيف وهكذا في البواقي ولا يتم هذا الا ببساطة مدلول المشتق وبانه على تقدير التركيب لا يكون حمله على المبادئ مثل حمل الابيض على البياض مثلا و على الموصوف بها مثل الجسم بمعنى واحد مع انا نطلقه على الجميع بمعنى واحد وبانه يلزم منه توصيف الاعم بالاخص و ان يكون اطلاق مثل العالم و القادر عليه تعالى على سبيل التجريد الى غير ذلك من المحذورات و اعترض على المذكورات بان اعتبار عرض العام في الفصول المنطقية التي هي من اظهر خواص الفصول الحقيقية واقرب لوازمها و ليست بفصول حقيقة؛ ليس بضائر اصلا و ان الموضوع على تقدير اعتبار مصداق الذات المطلقة و المحمول الذات المقيدة بالوصف فلا يلزم الانقلاب لجواز ان لا يكون ثبوت الوصف ضروريا للذات و بان انحلال عقد الوضع الى قضيتين و كذا تكرر الذات انما يلزم لو اعتبر في المشتق مصداق الذات و الشئ لا مفهومهما و بان اتحاد العرض والعرضي على تقدير تسايمة انما هو بحسب المصداق لا بحسب المفهوم، والنزاع في باب المشتق انما هو في بساطته و تركيبه بحسب المفهوم و تعبير المعلم الاول مع انه مما لا يمكن ان يكون بمجرد دليل في مثل هذه المسئلة لعله كان باعتبار اشتغال المشتقات من المقولات عليها و من جهة خصوصية في لغته او من جهة اشتباه المترجمين و بان كون اطلاق المشتق على المبادئ وموضوعاتها بمعنى واحد غير مسلم عند القائل بالتركيب و لزوم تجريد المشتق عن الذات عند اطلاقه عليه تعالى انما بالنظر الى قيام البرهان و لا ربط له بمدلول اللفظ

واجب عن هذه الاعتراضات بما ذكره: يؤدي الى الاطباب و اشار الى بعضها المصنف

في حاشية الاسفار والحق ان بساطة مدلول المشتقات مما يشهد به الوجدان الصريح و  
الفهم الصحيح وما ذكر كان من قبيل المنبهات فلا يقدر حقا في امثال المناقشات وهما ينبه عليه ايضا  
ان قولنا الانسان نطق او ضحك او نحوهما في معنى قولنا الانسان له النطق او الضحك او ذو  
نطق وضحك ولا شك ان هذه الجملة لا تدل الا على مجرد نبوت النطق والضحك للانسان  
لا نبوت ماهو مركب من الذات والصفة فكذلك ماهو بعبارة ذلك قيل ان كلمة ذرو ونحوها  
لمجرد النسبة وان ما يذكر في التعبير عن مداليل المشتقات من الذات وغيرها انما هو  
ليبان مرجع الضمير المستتر فيها ولا يكون جزء من مداليلها وكذا ينبيه عليه وقوع التعبير عن  
مداليلها في غير اللغة العربية بمفاهيم بسيطة قابلة المحمل على المبادئ والموضوعات من غير  
تاويل مثل «دار، هست، ودارنده، وزنده، ودا، و توانا» وامثال ذلك وانما الفرق بين المبادئ و  
المشتقات منها امر آخر لا يرتبط له بالبساطة والتركيب وهو ان الالفاظ الموضوعية للمبادئ انما  
وضعت لها من حيث كونها مأخوذة ووجدها في مجردة عن الارتباط بموضوعاتها وعن القيام  
بالموصوفات بها لانها غالبا من المعاني الحديثة النعتية المصدرية ومن الموجودات الربطية  
من حيث مفاهيمها الذهنية المصدرية او من الموجودات الربطية القائمة بالغير وهي متحدة  
بموضوعاتها في نحو من الوجود ومغايرة معها في نحو اخر منه ، ويمكن اخذها واحدا  
من حيث ارتباطها بالموصوفات واتحادها معها من حيث مغايرتها لايها ولا شك انها من الحيثية  
الثانية اي من جهة ما يابنتها مع الموصوفات آية عن الحمل والاتحاد معها من الجهة الاولى  
غير آية عنه والمشتقات انما وضعت لها من حيث كونها مرتبطة بالموصوفات وقائمة بها او  
بذواتها وقابلة للحمل عليها وعلى ذواتها من دون ان يكون مداليلها مركبة عن الذات و  
الصفة او شى اخر بل ما يذكر في التعبير عنها من الذات ونحوها فانما هي للإشارة الى اخذها  
كذلك اي مرتبطة بموضوعاتها قائمة بها او بذواتها من حيث كونها فقط ووجدها وهكذا  
الامر في المبادئ التي لها وحدة حقيقية جمعية ودرجات رفيعة ومراتب متفاضلة ولها حكايات  
ذهنية اعتبارية انتزاعية وفرادو مراتب متصلة عينية وهي باعتبار حكاياتها الذهنية امور  
نعتية او ناعتية قائمة بغيرها وباعتبار مراتبها المتصلة قائمة بذاتها ومقومة لغيرها فتؤخذ  
تارة من حيث كونها ووجدها ومجردة عن الارتباط بغيرها ويوضع لها لفظ مثل لفظ الوجود  
والنور ونحوهما وتارة من حيث الارتباط بالغير او القيام به او بذواتها ويوضع لها لفظ اخر

مشتق من الاول كلفظ المنور والموجود ونحوهما من دون ان يؤخذ في مدايلها الذات ونحوها هذا مجمل ما تطابقت عليه السنتاهل التحقيق والبسط في الكلام يطلب مما حققناه في حواشينا على منظومة الحكمة.

قوله (قده) بل مدلوله الخ (ص ٢٠)

قيل وذلك مثل واجد المبدء والمتصف به ونحوهما اعم من ان يكون كواجدية الشئ لنفسه وانصافه به الار كواجدية الشئ لغيره او انصافه بغيره

قوله (قده) بين البسيط والمركب الخ (ص ٢٠)

اي كالمبادئ انفسها وكالواجب تعالى والعقول والنفوس المجردة على ما هو التحقيق من كونها وجودات صرفة وانبات محضة وكذا الفصول البسيطة ونحوها

قوله (قده) وقس عليه (ص ٢٠)

مثل ان مفهوم الجنس وهو الجنسية يسمى منطقيا ومعروضه مثل الحيوان يسمى طبيعيا ومجموع العارض والمعروض عقليا وهكذا في البواقي

قوله (قده) وهو انه لاشك الخ (ص ٢٠)

ان قات ما ذكره في المقام بنا في ما افاده سابقا من ان المعقولات الثانية المنطقية خارجية فما التوفيق بين القولين قلت المذكور في المقام نفى كونها خارجية بان يكون لها ما بازاء في الخارج بالذات ومن حيث هي هي وما ذكر في السابق اراد به انها خارجية من جهة كونها هيئة للامر الخارجى التى هي النفس وتتبع كونها فيها او انها خارجية بمعنى وجود امر في الخارج اذا حصل في النفس وقشرها العقل انتزع منها هذه الامور فان خارجية كل شئ بحسبه او غير ذلك مما اشرنا اليه سابقا فلا تهافت بين الامرين ولا تخالف بين القولين

قوله (قده) اذا الشئ ما لم يتشخص الخ (ص ٢٠)

اي لم يوجد في الخارج بوجود يترتب عايه آثاره والا فالوجود في النفس ايضا موجود خارجى بوجه كما مر والتحقيق ان المفاهيم الكلية لها اعتباران احدهما اعتبارها من حيث وجودها في نفس مشخصة خارجية وكونها من هيأنها وهي بهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية بعين خارجية النفس و مشخصة بعين تشخصها والثاني اعتبارها



من حيث مفاهيمها الكلية مع قطع النظر عن وجودها فيها وهي بهذا الاعتبار كليات غير مشخصات وهذا إنما هو على مذاق القوم واما على مذاق ابنه التحقيق فقد سمرت الإشارة الى ان مناط الكلية عندهم بالعمدة العقلية أي بالوجود العقلي المحيط الواسع الذي لا ينافي الوحدة و الشخص و ان الماهيات الذهنية من حيث انها هي هي ليست بكنية و لا جزئية وسباني تحقيق ذلك في مبحث الوجود الذهني انشاء الله تعالى

قوله (قده) و الكلية معتبرة فيه الخ (ص ٢٠)

فيها ايماء الى وجه آخر وهو ان الكلي العقلي معتبر فيها الكلية وهي غير موجودة في الخارج فالعقل أيضاً كذلك

قوله (قده) و انما الخلاف الخ (ص ٢٠)

وهذا قول آخر سيشير اليه المصنف وهو في غاية السخافة وهو القول بوجوده (مع وحدته العددية) في جميع الافراد واتصافه بالمتخالفات و الاضداد كما توهمه الرجل الذي صافه الشيخ (قده) بمدينة تمهيدان

قوله (قده) عند العثور الجزئية الخ (ص ٢٠)

أي العقول المقيدة المشوبة بالروم و اما العقول المطلقة الكلية التي وسع كرسبها السموات و الارض المنورة بنور العقل فالماهيات و الايمان الثابتة ما سمت راحة الوجود عندهم اصلاً بل ان هي الا اسماء سميت موها انتسم و آباءكم ما انزل الله بهامن ساطان .

قوله (قده) لانه ماهية الشيء الخ (ص ٢٠)

قيل ان مراده من المهمية، المهمة من حيث هي هي وهي اعتبارية عند الجميع فلا يقل ان ما ذكره مبنى على اصالة الوجود و اعتبارية المهمية وهي غير مسلمة عند الكل ثم ان ما افاده في المقام يدل على ان الكلي الطبيعي عنده نفس الطبيعة من حيث هي هي لان حيث كونها معروضة الكلية أي مقيدة بها بان يكون القيد جزءاً و القيد خارجاً كما ذهب اليه شارح المطالع الا ان يقدر في الكلام لانه المهمية المعروضة للكلية للشي او يقال حذفه لوضوح الاحتياج اليه فامل

قوله (قده) و لا نستدل بالجزئية الخ (ص ٢١)

المستدل بالجزئية كثير من المناخرين كصاحب المطالع و انرا به

قوله (قده) اذ ليس الالبشرط الخ  
 و الال تسلسل الامر بغير نهاية لانه اذا كان جزء خارجياً لكان موجوداً مشخصاً لامتناع  
 تقوم الموجود بالمدوم و الشئ ما لم يتشخص لم يوجد فيكون الالبشرط جزء  
 خارجياً له ايضاً وهكذا ، وقد يستدل على وجود الطيبه في الخارج باشتراك افراده  
 الخارجية في آذانه واستضاءتها بانوارها فتأمل

قوله (قده) واسطة في العروض الخ (ص ٢١)

قيل للمواسطة في العروض اطلاقان احدهما ما اشار اليه في المقام وهي النسب  
 تكون منشأه للانصاف بالعرض بحيث يصح سلب الشئ الذي هي واسطة لانصاف ذي  
 الواسطة به عن ذي الواسطة على اقسامها التي اشار اليها في الكتاب متناً وهامشاً و  
 الفرق بينها و بين الواسطة في الثبوت هو ان الواسطة في الثبوت يمكن ان تتصف بما  
 هي واسطة لثبوته لذى الواسطة ويمكن ان لا تتصف به اصلاً بخلاف الواسطة في العروض  
 فانها يجب ان تتصف به حقيقة ولكن ذو الواسطة متصف به بالذات في الاولى وبالعرض  
 في الثانية و الاطلاق الثاني هو ان يكون الشئ معروضاً لشيء و بتوسط عروضه له بفرض  
 لشيء آخر سواء صح سلبه عنه اى عن ذي الواسطة ام لا انتهى فتدبر ، ثم ان بيان  
 اقسام الواسطة و بيان الفرق و النسبة بين الاقسام يطلب من حواشينا على  
 منظومة الحكمة

قوله (قده) الحمل (ص ٢١)

دليل لقوله و هما متحدان

قوله (قده) سيما في البسائط الخارجية (ص ٢١)

وذلك لأنها لامادة ولاصورة لها خارجاً حتى تكون أجناسها وفصولها باعتبار منشأ  
 انتزاعها عن الاتحاد بناء على التركيب الانضمامي بين الهولي والصورة فتكثرها  
 لا يكون إلا باعتبار العقل ليس إلا، وهذا بخلاف المركبات الخارجية فإن أجناسها  
 مأخوذة من موادها وفصولها من صورها العينية والمواد والصور الخارجيتان غير متحدين  
 ولا تحمل إحديهما على الأخرى عندهم، كما سيبيء تحقيق ذلك في منظومة  
 الحكمة إنشاء الله.

(١٧١)

(ص ٢١)

قوله، (قده) وهذا مناسب الخ

اي هذا القسم الثالث من اقسام الواسطة في العروض وانما عبر بالتناسب لان الجنس مما يتصور له طور لا يكون هو بحسبه فانما في الفصل معار لاله بخلاف المهيبة فانها فاهية في الوجود في جميع الاطوار فهذا بوجه يناسب اتحاد المهيبة مع الوجود و فنانها في التدبير

(ص ٢١)

قوله (قده) اذ حيث لا فرد الخ

اي لا فرد لها بالذات بدون واسطة الوجود فان قلت ما ذكره يوهم انه يكون له فرد ذاتي بواسطة الوجود مع ان تحقق الفرد الذاتي مع الواسطة غير معقول قلت قوله بغير واسطة صفة توضيحية للفرد الذاتي فلا اشكال و على تقدير كونه صفة احترازية فلا اشكال ايضاً لان المراد ان الفرد الذاتي الموجود فرد لها بعين ذاتيته للموجود من جهة اندكها و فنانها في الوجود من جهة ان حكم احد المتحدين حكم الاخر فانهم

(ص ٢١)

قوله (قده) و او تنوه بالتجاوز الخ

لأن الناظرين بالعين اليمنى منهم لا يرون إلا وجوداً واحداً وهو وجود الحق تعالى وليس المكثرة مطلقاً عندهم عين ولا أثر سواء كانت كثرة الوجودات أو حدودها المعبر عنها بالماهيات وذا العينين منهم الذين يرون الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة والحق في الخلق والخلق في الحق لا يشاهدون إلا كثرة الافياء والأظلة أي كثرة الوجودات التي هي مرآتي الأسماء والصفات و بينوتها مع وجود الحق تعالى بينونة وصفية لاعزلية فليس للماهيات السرابية عندهم وجود، إلا كنانية ما يراه الأحوال من الصور المرئية، وكذا بالنظر الدقيق البرهاني ليست المهية إلا كسراب بقية يحسبه الظمان ماء، وهي لا محصل صرف، ولا شيء محض، وهي في عين اندكها في الوجود باقية على لا تحصيليتها وليسيتها الذاتية وفقدتها المطلق والتحقق وصف لها بحال متعلقها الذي هو الوجود لا بحال نفسها كما قيل:

سيه روئی زممكن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

و هذا بخلاف النظر الظاهري الفلسفي فان المهبة موجودة عند  
ارباب هذا النظر بعين وجود الوجود كما حققه (قده) في الكتاب والله تعالى  
اعلم بالصواب

قوله اي المهبة التي الخ (ص ٢١)

اي اللابشرط المقسمي لا اللابشرط انقسمي و بشرط لا بشرط شيمي

ثم اعلم انهم اختلفوا في وجود الكلبي الطبيعي في الخارج وعدم وجوده فيه مع تطابق السنتم  
على انه بوصف الكلية ليس بموجود فيه و اقولون بوجوده فيه اختلفوا في نحو وجوده  
ايضاً فبعضهم ذهب الى وجوده فيه بالإصالة من حيث انتسابه الى الجاعل وهم القائلون  
باصالة الماهية و اعتبارية الوجود و بعضهم الى ان وجوده فيه بمرض الوجود و تبعه  
و جعله بالجعل البسيط و التركيبي يتبع جعله البسيط او يجعل الانصاف كك و هم  
القائلون باعتبارية الماهية و اصالة الوجود (كما سيأتي تفصيل ذلك في قسم الحكمة)  
و استدل القائلون بوجوده بوجوده كثيرة اقواها حملته تلى افراده الموجودة عيناً بالحمل  
الشابح و ملاكته الاتحاد في الوجود في ظرف الحمل (وقد استدل الرئيس في النمط الرابع  
بذلك على وجوده في الخارج و كك المصنف في اعتبارات الماهية) و اقتضاه الحمل الوجود  
في ظرف الحمل. و بوجوده اخر سيأتي في محله انشاء الله

و لكن اختلفت اراء الحكماء و العرفاء في ان الكلبي تابع للفرد او الافراد تابعة  
له و جعل الحكماء الكلبي الطبيعي تابعاً للفرد و ذهب العرفاء الى عكسه و نظروهم الى ما  
أشرنا اليه سابقاً و التحقيق انه لو كان المراد بالكلبي الطبيعي المفاهيم و الماهيات  
المهبة السراية و بالافراد الوجودات العينية الخارجية المحصلة فلاشك في تسمية  
الكلبيات للافراد العينية من جهة اهمها و لامتحصليتها بنفسها و ان نسبتها الى الافراد  
نسبته الاباء المتعددة الى الابناء المتعددة لا اب واحد الى ابناء متعددة لانها لمكان لا  
متحصليتها يتقدم مع تحولات التي هي عين الافراد التي هي لفعاليتها كل منها آية عن  
الآخري و ايس وحدتها اطلاقية احاطية حتى لا يتأسي الاحطة و السريان و الاطلاق  
الوجودي بل عددية مضيقه اللهم الا اني الايمان الثابتة و الصور العلمية الالهية من حيث  
وجودها يتبع وجود الحق و استقرارها في عرش مكين اللاهوت عند باره الجبروت و

المالك والمالكوت لان سمعتها بسعة وجود الحق تعالى شأنه و تقدست اسمائه لامن حيث كونها حقيقة العالم و خلق وسوا و مجرد هاعن الصبغة الوجودية و ان كان المراد بها الارباب الانواع و الكليات العقلية المرسلة الامرية و الوجودات النورية الجبروتية التي هي مثل اسماء الالهية و برنامجاتها و وحدتها غير عددية اطلاقية هي ظل وحدة الحقنة الحقيقية الالهية فالافراد تابعة لها و تحت احاطتها و قيوميتها و سيانسي تحقيق المقام بمزيد في الكلام.

قوله بكل الاطوار بدا الخ (ص ٢٢)

اي الاطوار الوجودية في العوالم الالهية و الكونية و الخارجية و الذهنية فقد يوجد في عالم العلم الربوبي و العوالم الامرية فيصير كليا قبل الكثرة و علة لوجودها و قد يوجد في الوجود الكوني بوجود الافراد فيصير كليا مع الكثرة موجوداً بعين وجودها و قد يوجد في الازهان مأخوذاً عن الاعيان فيصير كليا بعد الكثرة تابعا لها في الوجود ، او المراد من الاطوار، الاطوار الخلقية التي للافراد صعود أو نزول المشار اليها بقوله تعالى لقد خلقكم اطوارا فنامل

قوله و ليس فيها الخ (ص ٢٢)

الواحد العددي قد يطلق على ما يقابل النوعي و الجنسي و غيرهما وهو الواحد بالوحدة الشخصية و قد يراى به الواحد بشرط لا الذي هو في عرض مراتب الاعداد كالاثنين و الثلاثة و الاربعة و نحوها و قد يراى به الواحد اللا بشرط الذي هو مقوم الاعداد و اصلها و في طول المراتب لاني عرضها و هوفى الاعداد آية الوحدة الحقنة الحقيقية الوجودية القبومية في الوجودات و الي ذينك المعنيين اشير في الخطبة الشريفة العلوية (ع) مفهومها منطوقا الواحد لانا و بل عدد فلواحد بلا تاويل عددها الثاني و مع تاويله هو الاول و بهذا يجمع بين نفي الوحدة العددية عنه تعالى في بعض الاديعة و اثباتها له تعالى في الاخر منها و قد يطلق على ما يقرب من المعنيين الارلين و هو كل ما يكون له فان من جنسه و سنخه و مشارك معه في حقيقته و طبيعته ، و وحدة الكليات المرسلة العقلية اي ارباب الانواع و غير هامن العقول الكلية الطولية و العرضية من قبيل

الثالث اى وحدة حقة حقة احاطية لكن على سبيل الظلية للوحدة الحقة الوجودية القيومية وكذا وحدة الفيض المقدس والفس الرحمانى بل هى الاصل لجميع الوجودات الظلية الالهية ووحدة الكليات الطبيعية من هذا القبيل عند العرفاء والصوفية على ما قيل لان الافراد تابعة لسلكى عندهم وهو محيط بها، ظاهر فيها وهى اطواره و اشباحه، وعند الفلاسفة وحدة سر اية ايهامية غير متصلة ولا متحصلة ولذلك تتحد مع الوحدات الشخصية التى لافراده كاتحاد الفيض مع الشئى واللا، تحصل مع المتحصل ويحمل عليها، وهو من جهة ان المهية من حيث هى هى ليست الالهى ولا حظ لها من الوجود، والنحصل ولذلك قيل ان نسبة الطبيعي الى افراده كنسبة الاباء الى الابناء لا كنسبة اب واحد الى ابنا متعددة (كمامر) وعند الرجل الهمدانى وحدة عددية ومع ذلك فهو موجود فى ضمن جميع افراده متصف بصفتها محكوم بحكمها، لا شك ان ذلك من اسخف الاقوال واردة الظنون والايازم وجودشى واحدا بالوحدة العددية المضيق فى آن واحد فى امكنة متعددة متصفة بصفات متضادة بل مع قطع النظر عن بطلان هذا النالى؛ المقدم فى نفسه واضح الفساد بين البطلان لان كل فعلية بنفسها آبية عن فعلية اخرى والوحدة العددية بذاتها مانعة عن الحمل والاتحاد وزيادة التحقيق فيها الامر يطلب من مباحث المهية من هذا الكتاب ولما كان الواحد العددى مشتركا بين هذه الاقسام وصفه بقوله يحدد ليظهر ان المراد اى قسم من هذه الاقسام

( ص ٤٢ )

قوله (فده) وقد صادف الشيخ

قد يوجه قول هذا الرجل بعمله على ارباب الانواع والكلى العقلى بان يكون مراده من الوحدة العددية ماهى من قبيل القسم الثالث من الاقسام المذكورة ومن وجوده مع وحدته فى ضمن جميع الافراد ظهوره فيها كظهور الاصل فى الفرع والماكس فى المكس والشبخ قد لما كان قنلا يبطلان القول بالطبقة المنكاثنة من العقول حمل قول الرجل على تلك المقالة الفاسدة فتأمل

ثم ان شارح المطالع جعل وجود المنقطى فى الخارج وعدمه فيه فرعاً على القول بوجود الاضافات وعدم وجودها فيه فاشار المصنف (فده) بقوله فان الكلية النخ الى بطلان

هذا الزعم لان المعقول الثاني المنطقي مما لا يمكن القول بوجوده في الخارج سواء قلنا بوجوده  
الاضافات فيه ام لا كما لا يخفى

قوله (قده) وتحقيق هذه المسئلة الخ (ص ٢٢)

و ذلك لان موضوع المنطق على ما مر هي المعقولات الثانية المنطقية و البحث عن  
وجود الموضوع وماهيته ليس من وظيفة العلم و اذا لم يكن البحث عن المعقولات الثانية من  
حيث الهاية البسيطة و الماوية الحقيقية من وظيفة المنطقي فالبحث عن الكلى الطبيعي من  
حيث الوجود في الخارج و عدمه و نحو وجوده فيه على تقدير وجوده يكون خارجا  
عن المنطق بطريق اولي لانه من المعقولات الاولى لا الثانية فلذلك لا يكون تحقيق هذه  
المسئلة على ذمة المنطقي وهذا بخلاف الحكيم الالهي فانه يبحث عن الوجود المطاق و  
عوارضه و احواله و لا شك ان موضوعات جميع العلوم من عوارض موضوعه و احواله  
كما قيل:

من و تو عارض ذات وجوديم      مشبكهاى مرآت شهوديم

فيكون البحث عن موضوعات سائر العلوم من حيث الهاية البسيطة و الماوية الحقيقية؟  
و كذا البحث عن حقيقة كل شى و اثبات وجوده و كيفية تحققه في الاعدان على ذمته لان  
ذمة عام اخر فيجب تليه ان يبحث عن وجود الكليات المنطقية و العناوية و الطبيعية او عدم  
وجودها في الاعدان و كيفية وجودها على تقدير وجودها فيها لانها من عوارض موضوعه  
الذى هو الوجود المطلق و من احواله التى لا يحتاج فى عرضها له الى ان  
يتخصص بتخصص طبيعى او تعليمى فلماذا جعل (قده) تحقيق هذه المسئلة على الحكيم  
الالهي فافهم

هذا على تقدير كون موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المنطقية كما هو مختار  
المصنف (قده) و اما تقدير كون موضوعه المعلوم التصورى و التصديقي فلان البحث عنهما  
فى المنطق ليس من حيث الذات بل من حيث كونهما موصالين الى المجهول التصورى و التصديقي  
و معلوم ان البحث عن وجود الكليات الثابتة فى الاعدان او عدم وجودها فيها و كذا من كيفية  
وجود الطبيعى فيها مما لا دخل له بل لا يصل اليهما حتى يكون بيان هذه الامور على ذمة

المنطقي ومن هذا يظهر خطاه من استدلال على كون موضوع المنطق الموصل التصوري والتصديقي دون المعقولات الثانية بانه يلزم على تقدير ان يكون الموضوع المعقولات الثانية ان يصير البحث في المنطق عن وجود الكلي الطبيعي وعدمه استطرادياً بخلاف ما جعل الموضوع الموصل التصوري والتصديقي وذلك لانه قد ظهر لك مما أحققناه ان البحث عنه يكون استطرادياً على جميع التقادير اذ لا دخل لذلك البحث بالا يصل وعدمه حتى لا يصير على تقدير جعلهما موضوع المنطق استطراد يابل يكون من مسائل المنطق ومباحثه فنأمل

### «الكليات الخمس: الجنس»

(ص ٢٢)

قوله (قدمه) الجنس ما الخ

لفظة الجنس على ما افاده الشيخ في منطق الشفا كانت في اللغة اليونانية بحسب الوضع الاول موضوعة للمعنى النسبي الذي يشترك فيه اشخاص كثيرة كالمروبة والمصرية للعلوبين والمصريين، والمراد المنسوب اليه تلك الاشخاص كعلمي (ع) والمصر المملوية والمصرية وكان هو ارلى عندهم بالجنسية من جهة كونه سببا لجنسية الارلى وكذلك كانوا يسمون الحرف والصناعات ايضا اجناسا للمشتركين فيها وكذا للمشركة فيها ثم قلوها الى المعنى المصطلح لاجل مشابهته تلك الامور من حيث كونه معقولا واحدا منسوبا الى كثرة تشترك فيه ثم ان الكلي المقول على الشى اتمام مهيمته ارجزها اخرج عنها والارل يكون مقولا عليه في جواب ما هو وهو اما ان يكون صالحا لان يجاب بدع من هية الشى حالة افراده بالسؤال فقط ارحالة جمعه مع غيره فيه ارحالة الجمع والافراد معا والارل هو الحد والثالث هو النوع والثاني اى المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة هو الجنس الذي عرفه هنا بقوله الجنس ما الخ فقوله ما يعنى به الكلى ويتناول الدليات الخمس وهو هنا بمنزلة الجنس يشمل على ما قيل الكليات التى لها انواع وافراد بالفعل وماله نوع او فرد واحد ايس له انواع وافراد خارجة اصلا وقوله على الحقبة المختلفة يخرج النوع وقيل يخرج الكليات المدومة ايضا لان الحقيقة قد نطاق على الوجود الخاص بالشى كما عند الحكماء المنألهين وقد تطلق ويراد بها نحو تعين الشى فى علم الله تعالى



اى صورته العلمية وعينه الثابتة كما هي عند العرفاء الشاخييين وقد تطلق ويراد بها المهمية  
الموجودة للشي كما هي عند المتكلمين. وبعض الحكماء القائلين باصالة المهمية واعتبارية الوجود  
فعند جميع الفرق لا يستحق الشي لاطلاق اسم الحقيقة عليه الاسبب الوجود وبعد انصافه  
به، وهذا ايضا من احد الدلائل على اصالة الوجود و سرابية المهمية فالكليات المعدومة  
لعرائنها عن نور الوجود لا تستحق لاطلاق اسم الحقيقة عليها بل ذلك تخرج عن قوله على  
الحقايق هذا، ولكن قديقال ان لفظ الحقيقة في اصطلاح اهل الميزان تطلق على ما  
يرادف مطلق المهمية فهي في اصطلاحهم اسم عما تطلق عليه في اصطلاح غيرهم فقوامهم في  
تعريف الجنس هو المقول على المختلفين بالحقيقة في جواب ما هو الاجناس الموجودة  
والمعدومة والسرفيه ان قواعدهم جبار تكرون كلية لا تختص ببعض الاجناس دون بعض  
بل تكون متكمله لبيان حد جميع الاجناس سواء كانت له انواع وافراد متحققة ام لا  
انتهى فتأمل

ثم على هذا التعريف شكوكاً واشكالات عديدة لم يتعرض المصنف لها ولا جوبتها  
لان بناءه قد على الاختصار منها ان المقول على الكثيرين لو كان جنس اللخمسة لكان  
اسم من الجنس المطلق واخص منه ايضا وهو محال، وجزاؤه ان محالية ذلك انما تكون  
لو كان باعتبار واحد وفي المقام انما يكون باعتبارين او بحسب حملين اى السابع و الاولى  
ومنها ان النوع يعرف بالجنس وقد يؤخذ الجنس في تعريف النوع وهذا دور، وجوابه  
قد علم مما ذكر سابقاً، منها ان المعنى الجنسى ان كان موجوداً في الخارج لكان مشخفاً فيمتنع  
ان يكون مقولاً على الكثيرين وان لم يكن موجوداً فيه امتنع ان يكون مقولاً للجزئيات  
الخارجية، والجواب ان الموجود في الخارج هو الجنس الطبيعي لا المنطقي وهو موجود  
في الخارج ميز وجود الانتخاب لا بوصف الكلية بل من حيث هو هو ومنها ان المعنى  
الجنسى ان كان داخلاً في المهمية كان جزءاً لها ولم يمكن حمله عليها وان كان نفس المهمية  
لم يكن مقولاً على المختلفين بالحقيقة ان كان خارجاً عنها فلا يصلح لجواب ما هو، و  
الجواب انه جزء الحد للمهمية النوعية لاجزاءها خارجاً، وقد يجاب «بانه لا بشرط» محمول  
و«بشرطاً» جزء .. ثم ان هذه التعريفات هل هي حد للخمسة ازرسم لها فيه خلاف والمستفاد

من كلام الشيخ انها حدود لارسوم نظرا الى ان الكليات المنطقية ماهيات اعتبارية فتكون ماهياتها ما حصلها ارباب الاصطلاح لا غير فتدبر

قوله (قده) بما هو الخ (ص ٢٢)

اي بالماء الحقيقية احتراز عن الاسمية فان هذه الكلمة عند الاطلاق منصرفة اليها

فتدبر

قوله (قده) فهو فصل بهيد لك الخ (ص ٢٢)

في اختياره قده التمثيل بفصل الانسان اشارة الى انه صورة الكل وجنسه وفصله جنس

الكل وفصله وفي التمثيل به عرفان الكل

قوله النوع الخ (ص ٢٢)

المستفاد من منطق الشفا ان لفظة النوع ايضا كانت في لغة اليونانيين بحسب

الوضع الاول موضوعة بصورة كل شى وحقيقته ثم نقل بالاشتراك الى معنيين آخرين

يسمى احدهما بالنوع الحقيقي و الاخر بالاضافي والشيخ (قده) لم يحقق ان اي المعنيين في

اصطلاح المنطقيين كان اقدم في النقل و احتمال ان يكون النقل وقع اولاً في المعنى

الحقيقي ثم لما عرض ان كان محمولا عليه عام آخر بصفة مخصوصة سمي كسونه تحت ذلك

العام بهذه الصفة نوعا وان يكون الاقدم المعنى الاضافي لكن لما تصف الحقيقي بهذه النوعية

من غير تجنس جعل اولى باسم النوعية فسمى من حيث هو ملاصق للاشخاص نوعا، لكن قال

اخيرا ان اكثر ميلى الى ان اول التسمية وقع باعتبار النوع المضاف النوع بالمعنى الاول هو الذى

قد يؤخذ في تعريف الجنس لا بالمعنيين الاخيرين حتى يلزم الدور من اخذ الجنس في

تعريف النوع واذ اعرفت هذا فنقول التعريف المذكور في الكتاب انما هو النوع الحقيقي و

قوله ما على كثير الخ جنس او بمنزلة الجنس وهل المراد به المقول على الكثيرين من الموجودات

الخارجية اذ اعم منها ومن الذهنية فقد علم مما اشير اليه في تعريف الجنس ان المراد به انما هو اعم

من ذلك حتى لا ينتقص بنوع ينحصر في شخص وقوله ما اتفق بخرج الجنس وقوله عند سد الرمال الحقيقية

(الخ) ليخرج الثلاثة الباقية والكلام في كون التعريف سما او حدا مذكوره في تعريف الجنس

قوله او المعنى دا حقيقة ذلك الخ (ص ٢٣)

فيل فاللام عوض عن الجملة المحذوفة فتدبر ، وفي المقام وجه اخر بلسان البطن

و هو ان يكون المراد بالحقيقة ما اشير اليه في حديث كميل من انها كشف سبجات الجلال الخ  
 وكذا يكون المراد من النوع النوع الاكمل وهو الانسان الكامل فيكون فيه اشارة الى  
 ما قيل ان حد الالهية كل ما في عالم الامر والخلق فتكون الحقيقة المسئول عنها حقيقة  
 الالهية والنوع الذي يقع في جوابها النوع الاكمل الذي حقيقة كل شى بعد  
 الحق تعالى

والمراد بكشف سبجات الجلال كشفها عن تلك الحقيقة الكمالية و بمحو الموهوم  
 وصحو المعلوم نحو الماهيات السراية و صحو الوجود الحق المطابق برويته قبل كل  
 شى وفيه و معه و بالنور المشرق الخ النور المشرق من شمس هوية الازلية اللامح  
 على هياكل توحيد اناسي الكماليين آثره و هي ظهور هـ م بصفات الحق تعالى  
 بحيث كل من رآهم فقد رأى الحق و لما كان في ابانة هذا الامر اى كونه كل شى  
 واقعا فيحد المرتبة الالهية و كونه تعالى واقعا في حد كل شى؛ هنك الاسرار  
 للاغيار، قيل في الجواب هنك السر لغلبة السر الخ او يكون المراد من النوع  
 نوع الانواع اى الحقيقة الالهية التي تقع في حد كل شى بحكم ازدياد الاسباب لانعرف  
 الاسبابها

قوله دفع الاشكال الخ (ص ٢٢)

قوله ما الفرق الخ بين الاشكال

قوله ان ابهام الجنس الخ (ص ٢٢)

اى بحسب وجوده الخارجى و العقلى لامن حيث المهية و المفهوم بمعنى انه في  
 الاشارة الخارجية و العقلية من حيث كونه لا بشرط غير ما خوذ معه تعيين فصل من الفصول  
 مبهم غير متعين من جهة احتمال تطبيقه على تعيينات كثيرة فصالية وان كان بحسب المهية  
 و المفهوم غير مبهم من جهة تمامية بحسب ما جنسه و فصله ان كان من الاجناس المتوسطة و  
 السافلة او بمحصلات مفهومه ان كان من الاجناس العالسة القاصية حيث ان  
 الفصول المقومة غير داخلة في مفهوم الجنس حتى يازم من عدم اخذها معه عدم  
 تماميته و ابهامه

و تحقيق هذا ما افاده بعض المحققين من ان الصورة الجنسية مبهمه في العقل  
تصاح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير متصلة في نفسها لا تطاق  
تمام مهيبتها المحصلة و اذا انضاف اليها الصورة الفصالية عينها و حصلها اي جعلها مطابقة  
للماهية التامة فهي علة لرفع الابهام و التحصيل مثلا اذا حصل في ذهك صورة الجوهر  
ترددت في انواعه الخمسة فاذا انضم اليها ذو الابعاد الثلثة حصل صورة الجسم و ذال  
ذلك الابهام العظيم و ترددت في النبات و الجماد و الحيوان فاذا اقترن بم النامى انقض  
الابهام و ليس هكذا النوع لا يقل الابهام و التردد العقلي باقيا في النوع وكيف يكون  
هو ماهية محصلة و الجنس ماهية غير محصلة ، لا ناقول الابهام في الاجناس انما هو بالنظر  
الى الماهيات و الحقايق المختلفة و في الانواع لا ابهام بحسب المهيبة اذا سارت كاملة متعينة  
بل بحسب الاصناف و الاشخاص المختلفة للاعور العارضة الخارجة مع الاتحاد  
في المهيبة (انتهى)

و الظاهر مما اناده هذا المحقق ان ابهام الجنس انما يكون بحسب المهيبة و ابهام  
النوع بحسب الوجود فذلك قول المصنف قده (واما بحسب المهيبة الخ) اشارة الى  
رد افاده هذا المحقق ولكن يمكن ان يقل ان ما افاده هذا المحقق مما لا يتناقض ما حققه  
المصنف (قده) لان مراد المحقق ان المهيبة الجنسية ماهية ناقصة من جهة احتمال الحمل و التطبيق  
على مهيبات كثيرة متخالفة وجوداً و مهيبة النوع مهيبة كاملة من جهة عدم احتمال ذلك فيها  
و هذا لا يتنافى ان يكون الجنس مفهومه و مهيته في نفسه متعينا لاجل تماميته بجنسه و  
فصله او بمحصلات مفهومه كما مر حديثه وهذا هو مراد المصنف ايضا فتدبر  
قوله فكل منهما الخ (ص ٢٤)

اما ماهية النوع فالتماهيتهما بجنسها و فصلها و اما ماهية الجنس فالتماهيتهما بهما او  
بمحصلات مفهومه كما مر شرحه و هذا لا يتنافى كون المهيبة مطلقا مهمة الذات متوغلها  
في اللاتعين و الاجمال وذلك لان ذلك الابهام و الاجمال انما هو بحسب الوجود و التحصل  
حيث انها لاحظ لها من اصلا بحسب المفهوم فن السذهن دارها فيه سلطانها و  
قرارها فتدبر

( ١٨١ )

قوله باذن الله الخ  
متعلق بقوله ربان اى تربيتهم-م للانواع انما تكون باذن الله و حول وقوته

(ص ٢٤)

قوله اذ كل نوع الخ

اى من الانواع الجوهرية لا العرضية اذ لارب نوع لها بالاستقلال بل الاعراض  
فى كل موطن تتحقق تكون تابعة للجواهر قديمة، بها والمراد بهذه الربان العقول العرضية  
المتكاثرة التى لا يقول بها المشائون وتسمى بالمثل المجردة الافلاطونية فى قول المثل  
الملفة التى يقول بها ايضا وقد مر شرحها سابقا

(ص ٢٤)

قوله وغيرها

من الكم والجدة والفعل والانفعال اى التدريجى منهما ونحوها

(ص ٢٤)

قوله فالحيوان الذى الخ

اى الحيوان الذى نعقله من حيث انه حيوان فقط و بشرط لان قلت  
الظاهر مما افاده فى المقام هو ان الحيوان الجنسى الذى هو الحيوان  
اللابشرط مما لا يمكن تعقله غير مغمورة فى الانواع اى لا يمكن ان يتعقل الا فى ضمن  
نوع من الانواع مع ان هذا مما يخالف البرهان والوجدان اذ لو لم يتعقل لم يمكن  
تقيمه الى بشرط لا بشرط شى قلت مراده (قده) ان الحيوان الذى يتعقل فى العقل لان  
حيث كونه فى ضمن نوع من انواعه ويشار اليه بالاستقلال ليس هو في هذا المحاظ جنسا  
بل يكون مادة ليس الا و ان الحيوان الجنسى اولو خط وتعقل بما هو جنس انما يلاحظ  
بما هو مهية مبهمه لا يمكن الاشارة العقلية اليها بماهى كذلك بالاستقلال لان لا يمكن  
ان يتعقل مطلقا فتدبر

(ص ٢٤)

قوله (قده) والعقلى الذهنى الخ

اى الموجود فى الازهان والسافة والعالية من موطن العام الرومى و عالم القضاء  
الاجمالى والنفصىلى واللوح المحفوظ والوح المحو والانبيا و اذهان الادميين و  
غيرهم .

(ص ٢٤)

قوله (قده) ثم النوع قسمان الخ

قيل فى هذا اشارة الى ان النوع الذى هو احد الخمسة انما هو بالمعنى الحقيقى

لابالمعنى الاضافى حيث ذكره أولا وجعله بمنزلة الاصل فان المستفاد مما ذكره الشيخ  
 (قده) فى الشفا انه يمكن ان تورد القسمة الخمسة بالقسمة الاولى على وجه يخرج  
 كل واحد منهما دون الاخر اما ايرادها بحيث يخرج الحقيقى دون الاضافى فبان يقال  
 الذاتى اما ان يكون مقولا بالمهية او لا، والمقول بالمهية اما ان يكون مقولا بالمهية  
 على المختلفين بالنوع او بالعدد ولو انقسم الشق الاول من اقسام المقول على المهية  
 حينئذ ما يكون مقولا على مختلفين بالنوع الى ما لا يقل عليه مثل ذلك والى ما يقل عليه  
 خرج النوع الاضافى لكن ليس ذلك بحسب القسمة الاولى واما ايرادها بحيث يخرج  
 الاضافى دون الحقيقى فبان يقال الذاتى اما ان يكون مقولا فى جواب ماهو او لا يكون  
 والمقول فى جواب ما هو قد يختلف بالعموم والخصوص فاعم المقولين فى جواب ماهو  
 جنس واخصهما نوع فالوقسم النوع الى ماشأنه ان يصير جنسا والى ما لا يكون كذلك  
 خرج النوع العقيقى لكن لا بالقسمة الاولى فملى هذا يمكن ان يكون كل واحد من  
 النوعين احد الخمسة بدلا عن الاخر لكن الحقيقى احد الخمسة بحسب قسمة الكل  
 بالقياس الى موضوعاته التى هو كلى بحسبها والاضافى احدها باعتبار قسمة له بحسب  
 مناسب بعض الكليات بعضا فى العموم والخصوص واولى الاعتبار فى قسمة الكل ان  
 يقسم بحسب الحال التى له عند الجزئيات ثم اذا تحصلت الكليات تعتبر احوالها التى  
 لبعضها عند بعض فالاولى واللاحق ان يكون احد الخمسة النوع الحقيقى هذا محصل  
 كلام الشفا على ما لحضه بعض المحققين وقد علم منه وجه ما اختاره المصنف (ره) فى  
 المقام وهذا على تقدير ان يكون النسبة بين النوعين العموم والخصوص من وجه بتجويز  
 تحقق كل مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ماهو غير مندرج تحت جنس  
 ولا يكون جنسا ولا واحدا من الكليات الخمسة الاخرى فانه نوع حقيقى وليس باضافى  
 فجعل النوع الحقيقى احد الخمسة الواجب والالم تنحصر الكليات فى الخمس .

قوله (قده) نوع حقيقى الخ (ص ٢٥)

المستفاد من كلام القوم ان اطلاق لفظ النوع على الحقيقى والاضافى انما هو  
 بالاشترك اللفظى لا بالاشترك المعنوى حيث لا جامع بين الامرين يصح ان يجعل اللفظ  
 موضوعا له فتأمل .

(١٨٣)

(ص ٢٥)

قوله (قده) والاضافي من الجزئي الخ

فان المناط في الامر بن اندراجها تحت الكلي الذي هو فوقهما ومقول عليهما وكل نوع اضافي جزئي اضافي ايضا فتدبر .

(ص ٢٥)

قوله (قده) وان اريد الخ

لما كان ما بعد عندهم نوعا اضافيا الذي هو في طول سائر الانواع الاضافية والانواع الحقيقية انما هو الجسم المطلق الذي هو في طول الانسان الذي هو نوع حقيقي وهو كلي فوق الجسم النامي والحيوان والانسان وعبارة اخرى المراد من الجسم المطلق هو الجسم الجنسي الذي هو في طول الجسم النامي الذي هو في قبال الاجناس والانواع التي تحته لا يشملها عند الاطلاق ما هو جنس وان كان يحمل عليها لكنه اذا قيل الجسم المطلق لا يراد به الجسم النامي وما تحته الى النوع السافل وهذا بخلاف مطلق الجسم فانه اذا لم تكن قرينة يشمل النوع السافل ايضا فان المراد من الجسم المطلق ليس الجسم بشرط لافانه غير صالح الجنسية وان يجعل نوعا اضافيا لمكان عدم حمله بل المراد منه الجسم اللا بشرط لكن مع لحاظ السعة والعموم فالاطلاق قيد توضيحي مبين للسعة الوجودية مثل مطلق الوجود والوجود المطلق والمراد من مطلق الجسم صرف الحقيقة الجسمية بدون ذلك الملحظ ولما لم يقيد الجسم بالاطلاق كان هنا مظنة اعتراض وهو ان الجسم المذكور في المقام لعالم يقيد بالاطلاق يكون الانسان مندرجا فيه فجعله مقابلا للانسان ومثالا لمادة الافتراق من جانب الاضافي مما لا وجه له فاجاب بان المراد بالمذكور في المقام انما هو الجسم المطلق وحذف القيد انما هو للضرورة او لوضوحه ولو كان المراد مطلق الجسم فالمقصود منه في المقام غير الانسان ايضا بقرينة المقابلة فلا اختلال بامثلة الاقسام فتدبر تفهم المرام .

(ص ٢٥)

قوله (قده) والنوع البسيط كالعقل التعال الخ

انهم اختلفوا في جنسية الجوهر وعدمها على قولين فذهب الجمهور الى جنسيته واختار بعضهم عدمها والقائلون بجنسيته اختلفوا ايضا في جنسيته للمقول المفارقة وعدم جنسيته لها اما من جهة كونها مهيانا بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل مع تركيبها من المهيبة والوجود واما من جهة كونها انيات صرفة ووجودات محضة خارجة عن سنخ

المهيات فضلا عن المقولات وكذا القائلون بجنسية الجوهر اختلفوا ايضا في جنسية العقل فذهب الاكثرون الى عدم جنسيتها وادل بعضهم الى جعله جنسا للمعقول وتحقيق الحق وبيان دلائل الاقوال المذكورة في المقام يحتاج الى بسط في الكلام لا يسعه هـ هذا المختصر وكون العقل الفعل مثلا للنوع البسيط مبنى على القول بنفى جنسية الجوهر مط او نفي جنسيته للمعقول المفارقة اما من جهة كونها مهيات بسيطة واما من جهة خروجها عن المقولات اصلا وراسا لكونها وجودات صرفة وانيات محضة وكذا مع نفي جنسية العقل لها واما لوقيل بجنسية الجوهر لها او كونها مهية مركبة من الجنس والاصل فلا يكون مثلا للنوع البسيط كما لا يخفى وانما مثل بالعقل الفعل دون العقل كما في كتب انقوم لذهاب بعض الى جنسيتها وانما لم يكنف بنفى جنسية الجوهر لاحتمال جنسية العقل للمعقول كما قيل فيندرج حينئذ العقل الفعل تحت العقل ولا يكون مثلا للنوع البسيط واما على القول بكون النفس وما فوقها انيات محضة ووجودات صرفة فجعل العقل الفعل مثلا له مبنى على تعميم المهية بحيث تشمل مطلق الحد ولو كان في لفظ العقل فقط لاني نفس الامر فتدبر والحق في المقام الازل جنسية الجوهر لان من نفي جنسيتها رسمه بالموضوع لاني الموجود نظن ان الوجود خارج عن المقولات ولا في الموضوع امر سابى اوانه يازم من جنسيتها تركيب الواجب مع ان رسمه مهية شأن وجودها في الخارج ان لا تكون في الموضوع وفي الخلاف الثاني نفي جنسية العقل لانه يرسم بالموجود المجرد عن المادة ذاتا وفاعلا وهو ليس بمعنى جنسى مع ان المعقول انيات صرفة ووجودات محضة فتدبر .

قوله (قده) بالاخص من شى رسم حتى الشى العام الخ (ص ٢٥)

اي الجزئى كما يطلق على ما رسم سابقا كذلك قد يطلق على ما هو اعم من ذلك و يرسم بالاخص من شى وانما قال حتى الشى العام ليشمل المفاهيم العامة التي لا تندرج تحت الكللى الجنسى اصلا مثل الجوهر ومطاق المهية ونحوهما فانه لو رسم بالمندرج تحت الجنس او الذاتى لخرج منه هذه وكذا لو رسم بالمندرج تحت مهية كلية لانقص بالوجود والنشخص وبالواجب تعالى شأنه وقد علم من تعريفه بما ذكر ان النسبة بينهما



بالعموم والخصوص المطلق بمعنى ان الاضافى اعم مطلقاً من الحقيقى لان كل جزئى حقيقى مندرج تحت كليات كثيرة من الشىء والممكن العام والموجود مطلقاً ونحوها وليس كل اضافى بحقيقى كما فى الكليات المتوسطة وبين الاضافى بهذا المعنى والكلى عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى الكليات المتوسطة مثل الحيوان والجسم النامى وصدق الكلى بدون الاضافى فى اعم الكليات وصدق الاضافى بدون الكلى فى الحقيقى... ولورسم الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او الكلى او الموضوع للملكى لكان بين الاولين عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى مثل زيد وعمر ومن الاشخاص المندرجة تحت نوع من الانواع ويفارق الحقيقى عن الاضافى فى مثل الواجب تعالى ويفارق الاضافى عن الحقيقى فى مثل الانسان ونحوه من الانواع المرعبة المندرجة تحت جنس وفصل ولكن بين الكلى والجزئى الاضافى عموم وخصوص مطلق لان كل كلى جزئى اضافى من اجل ان اعم الكليات ليس منحصراً فى واحد بل مثل الشىء والممكن العام كل واحد منهما اعم من غيرهما فان المراد باعم الكليات ما لا يكون كلى اعم منه وان جازان يكون مساوياً له وكل واحد منهما يصدق على الاخر نعم المتبادر من كون الشىء مندرجاً تحت آخره وان يكون اخص منه وذلك قيل الكلى والجزئى الاضافى يراد فان العام والخاص وبين الجزئى الحقيقى والكلى مبانة كلية ثم قد يجعل الكلى ايضاً منقسماً الى الحقيقى والاضافى ويعنى بالاول ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة سواء صدق عليها فى نفس الامر او امتنع صدقه عليها ويعنى بالثانى ما صدق عليها فى نفس الامر وكان له افراد واقعية ويجعل النسبة بينهما عمومياً وخصوصاً مطلقاً وبين الحقيقى والجزئى الاضافى كذلك بناء على كونه نقيض المتساويين متساويين وفسر الجزئى الاضافى بالموضوع للملكى وعموماً وخصوصاً من وجه على تقدير تفسيره بالمندرج تحت الذاتى او الاخص من الشىء وذلك كما فى اللاشئ واللاممكن بالامكان العام فانهما كليان حقيقيان وليسا باضافيين بالمعنى المذكور وبين نقيضيهما وهما الشئ والممكن بالامكان العام التساوى وهما كليان حقيقة وبلاضافة وليسا بجزئيين اضافيين بناء على تفسير الجزئى الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او بالاخص من الشىء فهما مادة افتراق الكلى الحقيقى عن الجزئى الاضافى والاشخاص الانسانية ونحوها

مادة افتراق الاضافى عن الحقيقى والحيوان والانسان وغيرهما من الاجناس والانواع المركبة مادة تصادقهما واما لو فسر بالموضوع للكلى فكل حقيقى جزئى اضافى ولا عكس وهذا ظاهر مما مر ولوشئت ان تعرف النسب بين هذه الامور كاملا فانظر الى الجدول قوله (قده) لان جزئية الخ (ص ٢٥)

ان قلت الجزئية والكلية مطلقا من الامور الاضافية و بينهما التضاييف والاضافة هى النسبة المتكررة والمتضائفان متكافئان عقلا وخارجا ولا يمكن تعقل احدهما بماهما متضائفان الامع الاخر و بالقياس اليه فلم خصص هذا الحكم بالجزئى الاضافى قلت الجزئى بالمعنى الحقيقى ليس متضائفامع الكلى لان جزئية الحقيقى هى من جهة امتناع فرض صدقه على الكثرة اى الموجود المتشخص وليست باعتبار اضافته الى شى واندرجه تحته ولهذا يصدق بهذا المعنى على الواجب الوجود تعالى شأنه الذى هو من حيث غيب ذاته وهويته لاسم له ولارسم ولانعت له ولاوصف وعلى الوجودات الخارجية التى هى خارجة عن المقولات وليست من سنخ المهية ولايمكن ان تندرج تحتها اصلا مع ان مراده (قده) به ان الجزئى الاضافى جزئيته محضة فى ذلك اى بقياسه الى ما فوقه وهذا بخلاف الحقيقى فانه جزئى باعتبارين اى فى ذاته وبقياسه الى ما فوقه لو كان فوقه شى ولكن اتصافه بها باحد الاعتبارين ليس من حيث اضافته الى ما فوقه فتدبر .

### « تَرْتِيبُ الْكَلِمَاتِ »

قوله (قده) ترتب الاجناس الخ (ص ٢٥)

ترتب الاجناس والانواع ليس بواجب كما صرح به ائمة الفن ولم يقم برهان عليه مطلقا ولكن لو ترتب فى الترقى والتنزىل يجب الانتهاء فى الاول الى جنس الاجناس وفى الثانى الى نوع الانواع اما وجوب الانتهاء الى جنس الاجناس فلانه لو لم ينته فى التصاعد اليه لزم عدم امكان تصويره و اخطاره بالبال و للزم ترتب علل و معلولات غير متناهية نظراً الى كون كل فصل علة لتقوم حصه من الجنس كذا قيل ، واعترض عليه بان التالى الاول على تقدير تسليمه انما يكون فاسد او باطلا فى المهيئات المتعلقة بالكنه و اما فى المهيئات الغير المتعلقة فلايلزم فساد من تركيبها من الاجزاء والمعانى الغير المتناهية و

بان اللازم على تقدير التركب منها مع كون كل فصل علة لحصة من الجنس تحقق علل ومعلولات غير متناهية لاترتب العلل والمعاليل الغير المتناهية لان لزوم الاخير انما يكون على تقدير جعل كل واحد من الفصول او تلك الحصص علة لمادونها ومعلولا لما فوقها وليس اللازم مما فرض من العلية ذلك اصلا .

واجيب عن الاول بان لزوم المحذور المذكور في مورد ما يكفي في اثبات الاستحالة مطلقا لان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية و عن الثاني بان لزوم ما سلم من تحقق العلل والمعاليل الغير المتناهية يكفي لاثبات الاستحالة في المقام حيث ان الترتب بين السلسلتين ؛ يكون كل واحد من سلسلة الفصول الغير المتناهية بازاء الحصص الغير المتناهية من الاجناس مسلم في المقام وهذا مما يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل من مثل التطبيق وغيره بان ناخذ «الفاء» من احدى السلسلتين ثم نطبق بينهما فانه لمكان الترتب بين احادهما ينطبق احاد كل واحدة من السلسلتين على احاد الاخرى و يلزم منه تساوى الزائد و الناقص او تناهى كل واحد منهما لان الزائد على المتناهي بالمقدار المتناهي متناهي ، ولا يخفى عليك فساد الجواب الاول لان المستشكل ان يخصص الجواز بالماهيات الغير المتمثلة ولا يقدح ذلك في كلية قواعد المنطق . نعم لو ادعى الجواز في جميع الماهيات لكان لزوم المحال في مورد ما كافي في ابطال تلك الدعوى ، واما دليل وجوب الانتهاء في التنزل الى النوع الاخير والاشخاص فلانه لو لم ينته اليها لما تحقق الانواع الحقيقية والاشخاص الخارجية واعترض عليه بان هذا الدليل لا يتم في الانواع الاعتبارية مع لزوم كون قواعد المنطق كلية واجيب عنه بان المراد من الانواع الاعتبارية ان كان ما تكون بصرف الاعتبار و مجرد الفرض فيكون الانتهاء الى الاشخاص ايضا به مجرد الاعتبار وان كان المراد بها ما يكون لها منشاء انتزاع في الاعيان فيجب الانتهاء الى الاشخاص قطعا فتأمل . ثم اعلم ان المراد من اعم الاجناس او الانواع او اخصها اعم الاجناس الواقعة في سلسلة الترتب لاعم الاجناس والانواع واخصها (مطلقا) واما ان مفهوم جنس الاجناس ونظيره هل هو جنس ام لا وكذلك مفهوم الجنس ففيه بحث مذكور في الكتب المبسوطة سيما المطالع وشرحه لاجدوى في التعرض لها فراجع اليها .



و كون العرض عرضا عاما للمقولات التسع وكون الجوهر جنسا عاليا و هذا مبني على اصول كثيرة، و اما على مذاق من جعل مفهوم العرض جنسا عالياها كالجوهر او جعل النسبة جنسا للسبعة النسبية مع جعل الحركة من مقواة الكيف او جعلها مقولة برأسها ايضا فيكون عدد المقولات اثنان او اربعة او خمسة كما حقق في محله

قوله (قده) والكم المتصل القار (ص ٢٥)

هذا في قبال الكم المتصل الغير القار و هو الزمان

قوله (قده) من المتصل الخ (ص ٢٥)

الكم المطلق الذي يرسم بالعرض الذي يقبل المساوات و اللامساوات لذاته ينقسم بالقسمة الاولية الى المتصل و هو الذي يقبل الانقسام الى الجودود المشتركة و المنفصل و هو الذي ليس يقبل ذلك الانقسام كالعدد و الاول ينقسم الى القار و هو ثلاثة اقسام و هي الخط و السطح و الجسم التعلمي و غير القار و هو الزمان و المنفصل منحصر في العدد

قوله (قده) وكذلك الكيفيات الخ (ص ٢٥)

الكيف مرسم بانها هيئة قارة لا تقتضى قسمة و لانسبة لذاتها انقساما اوليا و بعضهم عرفها بانها الهيئة التي لا تقتضى القسمة و لا الانقسام في محلها اقتضاء اوليا و هي تنقسم الى اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة من الملموسات و المذوقات و المشمومات و العبصرات و الكيفيات النفسانية من الحيات و القدرة و الارادة و اللذة و الالم و غيرها و الكيفيات الاستعدادية المسماة بالقوة و اللاقوة مثل المراضية و المصحاحية و الاولى استعداد شديد نحو الانفعال و مثال لللاقوة . و الثانية استعداد شديد نحو الانفعال و مثال للقوة . و الكيفيات المختصة بالكميات مثل الزوجية و الفردية المختصة بالكميات المنفصلة و مثل الاستقامة و الانحناء المختصة بالكميات المتصلة

قوله و في الاعراض النسبية الخ (ص ٢٦)

وهي سبعة الاين و هي الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الشئ الى المكان و المثل

وهي الحاصلة من نسبه الى الزمان و الاضافة و هي النسبة المتكررة و الوضع  
 و هي الهيئة الحاصلة من نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض و المجموع الى امر خارج  
 و الملك و الجده و هي النسبة الحاصلة من احاطة شئ بغيره ينتقل المحيط بانتقال  
 المحاط و الفعل و هو التأثير التدريجي و الالفعال و هو التأثير التدريجي  
 قوله (قده) الى الاضافة المتخافة الاطراف (ص ٢٦)

و هي فسى قبل الاضافة المتشابهة الاطراف مثل الاخوة و التوازي و  
 التساوي و نحوها

قوله (قده) و قس عليها بواقى المقولات (ص ٢٦)

مثل القيام و الانتكاس الى مقولة الوضع و التسخين و التسخن الى مقولتى الفعل  
 و الانفعال و النسبة الى اليوم و الالهس الى النسبة الى الشهر ثم الى السنة ثم الى المتى  
 المطلق و التعمم الى الجدة و الكون فى الدار ثم فى البلد ثم فى المملكة ثم الى الاين المطلق .  
 قوله (قده) كما فى الامثلة المذكورة الخ (ص ٢٦)

فان النزول على عكس الصعود ففى الجوهر يكون النزول منه الى الجسم المطلق  
 الى الجسم النامى الى الحيوان الى الانسان و فى الكم من الكم المطلق الى الكم المتصل  
 الى القار الى الخط و السطح و الجسم التعليمى و منها الى المستقيم منها و قس عليه  
 البواقى .

قوله (قده) فيه فنت الخ (ص ٢٦)

وذلك كفناء العكس فى العاكس و الظل فى ذى الظل كما قال سيد الاولياء  
 اتزعم انك جرم صغير الخ فانه مظهر اسم الله الاعظم الذى هو سيد الاسماء و ربها  
 فيكون مظهره كذلك .

قوله (قده) و حدة جمعية الخ (ص ٢٦)

اي الوحدة الحقة الحقيقية الظلية السعية الا نبساطية التى لا ثانى لها من نسخها  
 واصل جميع الوحدات و تمامها كما قال المولوى قدس سره .

كيف مد الظل كه نقش اولياست عكس مه رويان بستان خداست

قوله (قده) وهو العقل بالنعلم المراد به ما يشمل العقل بالمستفاد ايضا لانه الفصل الحقيقى للانسان وهو المتحد بالعقل الفعال اى بوجوده الرابطى او النفسى بوجه فتدبر .

قوله (قده) المتحد بالعقل النعال الخ (ص ٢٦)  
 قد مر ان المراد به العقل الاول والعاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى او جملة العقول الطولية او مطلق السفلية النزولية منها . والتقييد بالفصل الاخير لاجراخ البعيد والمتوسط من فصول اجناسه البعيدة والمتوسطة مثل الناهى والمتحرك بالارادة والحساس والتقييد بالحقيقى لاجراخ المنطقى والاشتقاقى باحد معنييه ومر معنى الانحد ايضا . والمراد بالعقل بالفعل ما يعم العقل العملى والنظرى والمرتبة الرابعة من النظرى اى العقل بالمستفاد لالمرتبة الثالثة منه فقط اى ما يقابل العقل بالقوة و لو اريد منه المرتبة الثالثة كما هو المتبادر غالبا من هذه اللفظة عند الاطلاق فيكون باعتبار ان العقل النظرى هو روح العملى واصله وباطنه فتدبر .

### «فى الفصل والاض العام والخاص»

قوله (قده) اى غرضه الخ (ص ٢٧)  
 قيل فسر به بذلك ليعلم ان المراد من العرض هنا ما يقابل الذاتى لا ما يقابل الجوهر .  
 قوله (قده) اى شيئية وجود الخ (ص ٢٧)  
 قيل اى اعم من الوجود الذهنى والخارجى حتى يشمل عوارض الوجود الذهنى للماهيات مثل الكلية ونحوها للانسان وغيره فى العقل .

قوله (قده) بالتقرر الخ (ص ٢٧)  
 متعلق بقوله تقدم المهية اى تقدم المهية المعروضة للوجود عليه انما يكون تقديما بالتقرر والتجوهر لبالوجود والتحقق ولاقسما آخر من الاقسام الخمسة او الثمانية للتقدم .  
 والتقدم بالتقرر قسم آخر من اقسام التقدم وهو تقدم علل القوام على المعلوم فى نفس شيئية المهية وجوهر ذاتها كتقدم الجنس والفصل على النوع والمهية على لازمها وملاك ذلك التقدم كما يجئ فى محله هو تقرر الشئ وقوامه .

قوله (قده) لشيئية المهية الخ (ص ٢٧)  
 اشارة الى ما ذكر من الملاك وما افاده (قده) فى المقام اما مبنى على مذاق القائلين

بإصالة المهية في الوجود والجعل ادعى ماهو التحقيق من اصالة الوجود واعتبارية المهية يكون السبق للوجود على المهية و سبقة عليها انما يكون بالحقيقة كما حقق ذلك في مقامه ويجيب في مباحث السبق من فن الحكمة الالهية من الكتاب. واما ناظر الى مفهوم الوجود وعروضه على المهية عقلا ويكون المراد ان المهية من حيث كونها معروضة لمفهوم الوجود في العقل يجب تقدمها عليه لاجل وجوب تقدم المعروض على العارض من حيث كونه كذلك اى معروضا للعارض ولكن ذلك السبق ليس في الوجود والتحقق بل انما هو في التقرر والقوام ولا ينافي ذلك تقدم الوجود من حيث حقيقته على المهية وسبقه عليها بالحقيقة كما هو عنده (قده) اذ بالنظر الى حقيقة الوجود المهية من العوارض بالنسبة اليها كما قيل.

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكهـى مرآت شهوديم  
بل بنظر آخر لاعراضية ولا معروضية بينهما واقعا لان التركيب بين المهية ووجودها  
اتحادى لانضمامى

قوله (قده) فى العقل (ص ٢٧)

اما متعلق بالتقدم اى لتقدم المهية المعروضة له عليه فى العقل تقدما بالتقرر لافى الوجود الخارجى وقوله لشيئية المهية متعلق بقوله بالتقرر او بالتقدم و يحتمل تعلق قوله فى العقل بالشيئية لكونها فى معنى كون المهية شيئا فى العقل اى شيئا محصلا فى العقل نظراً الى عدم حصول حقيقة الوجود فى الذهن و كون ما يحصل منه فيه عارضا عليها فيكون فى قوله هذا اشارة الى ما حققناه من ان التركيب بينهما فى الوجود الخارجى اتحادى ولا عارضية و معروضية هنا اصلا والاولى فتدبر

قوله (قده) والالتقدم الشى على الخ (ص ٢٧)

و ذلك لان تقدم المهية على وجودها بوجودها انكان بنفس ذلك الوجود العارض ازم المحذور الاول و انكان بوجوده آخرو هكذا يلزم المحذور الثانى

قوله (قده) و مثل شيئية مطلقة الخ (ص ٢٧)

فان سبق الخاصة على المطلقة انما هو فى العقل و ذلك السبق ايضا انما هو بالتقرر



لا يفيره من اقسام السبق بالنظر الى لزوم تقدم المعروض على العارض في ظرف العروض والالزام المحذور السابق بشقيه اذا الخاص لا يتحقق بدون العام مع ان الشيئية من العوارض العامة لكل شى فلو سبقت الشيئية الخاصة على المطابقة في الوجود فاما ان تتقدم بنفس الحصة التى فيها من المطلقة فيلزم تقدم الشى على نفسه و اما ان تتقدم بحصة اخرى يلزم ما ذكر من التسلسل مع ان الشيئية مساوقة مع الوجود فكما لا يتصور سبق الوجود المقيد على المطابق بالوجود فكذا لا يتصور سبق الشيئية الخاصة على المطلقة بالوجود وقيل ان المحذور اللزوم فى هذا الشق انما هو الشق الاول من المحذورين اى تقدم الشى على نفسه لانه لو تقدم الشيئية الخاصة على المطلقة بالوجود لزم تقدم الشى اى المطلقة على نفسها لان الخاص لا يتحقق بدون العام ولا يتصور التسلسل هنا لان التكرار فى صرف الشى محال و الشيئية العامة المطلقة مع قطع النظر عن عوارضها التى تعرضها فى ضمن افرادها لا يتصور تعددها حتى يلزم ما ذكر من التسلسل فتأمل

و قيل لزوم التسلسل يكون من قبل العارض و المعروض كليهما اما من قبل العارض فلقاعدرة الفرعية و اما من قبل المعروض فلغرض العروض خارجيا فتأمل  
قوله و مهبة مطلقة الخ (ص ٢٧)

فان عروضها على الخاصة انما هو فى العقل وتقدمها عليها ايضا يكون فيه لافى الخارج و سبقها عليها ايضا بالتقرر  
قوله و ايضا مفارق الخ (ص ٢٧)

اى ليس بلازم يمنع انفكاكه عن الملزوم بل يجوز انفكاكه عنه فلا يتوهم المنافات بينه و بين الدوام و بالجملة ليس المراد بالمفارقة الزوال و الانفكاك حتى ينافى الدوام و عدم الانفكاك بل المراد به جواز المفارقة و الانفكاك فلا ينافى الدوام و يؤيد ذلك ما ذكره العلامة قطب المحققين فى شرح المطالع من ان غير اللزوم اما ان لا يزول بل يدوم بدوام الموضوع او يزول والاول المفارق بالقوة ككون الشخص اعيان و الثانى المفارق بالفعل انتهى

وقوله «رايضاً» تقسيم آخر للعرض العام والخاص فتدبر والفرق بين هذا التقسيم و  
والذى سيأتى من تقسيم اللازم ان الوجود ليس بمعتبر فى عروض عارض المهية ولو بنحو  
الحينية بخلافه فى لازم المهية لاعتبار الوجود فيه بنحو الحينية لالشرطية و بان هذا  
التقسيم لمطلق العارض و التقسيم الاينى لقسم منه وهو العارض اللازم كذا قيل  
فتامل فيه .

قوله (قده) كحركة الفلك وكثير من احواله الخ (ص ٢٧)

من الشكل والكم ونحوهما وانما قيد بكثير من احواله لان بعضها مما ليس بدائم  
له مثل الاوضاع الخاصة وما يعرضه فى الحركة مثل ما يعرض الكواكب فى حركتها من  
التشكلات الهلالية والبدرية والرجعة والاستقامة ونحوها وبعضها مما يمتنع انفكاكه  
عنه ككونه ذا وضع او شاغل الحيز ونحوه وكاستدارته وكونه محدد الجهات

قوله (قده) بالنسبة الى جسمه المطلق الخ (ص ٢٧)

اى كون الحركة ونحوها من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك انما هو بالنسبة  
الى جسمه المطلق لابلانظر الى جسمه الخاص فانها بالنظر اليه اى بالنظر الى جسمه  
المتخصص بصورته النوعية لازمة له غير مفارقة عنه او المراد من كون الحركة ونحوها  
من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك لامن العوارض اللازمة كونها كذلك بالنسبة  
اليه مع قطع النظر عن البرهان فلا ينافى ذلك قيام البرهان على لزوم الحركة سيما  
السريعة اليومية له من جهة كونها حاملة للزمان الذى يمتنع عليه العدم الزمانى السابق  
واللاحق ومن جهة كونها سببا لربط الحادث بالقديم فتدبر

ولكن قد يشكل على تقسيم المفارق الى الدائم وغيره بان الدوام يلازم الضرورة  
فلا مورد لهذا التقسيم اصلا، واجاب فى شرح المطالع عن هذا بان استلزام اندوام  
للضرورة انما هو فى الكليات دون الجزئيات وهذا القدر كاف فى صحة التقسيم واعترض عليه  
فى الحاشية بان ذلك انما هو فى اللزوم بالمعنى الاخص اى الذى يكون منشاه نفس  
الذات لا بالمعنى الاعم من ان يكون منشاه هو او غيرها، مع ان الدوام واللزوم بالمعنى  
الاعم متلازمان فى الكليات والجزئيات ثم اجاب عن اصل الاشكال بان هذا التقسيم انما

هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام اثبوت جوز انفكاكه عن امتناع الانفكاك مطلقا بدون العكس فتدبر

قوله (قده) بالذات الخ (ص ٢٧)

متعلق بالسريعة اى حركتها السريعة بالذات اى لاسباب اختلاف الميول وقوام مافى المسافة ونحوها مما هو سبب اختلاف حركات العناصر فى السرعة والبطوء فيكون اشارة الى ما قالوا فى ربط الحادث بالقديم من لزوم كون الرابط امرا متجددا بالذات بل يكون نفس التجدد والدثور حتى لا يحتاج الى رابط آخر او المراد من كونها بالذات ان تكون مستندة الى تجده الذاتى و حركته الجوهرى فيكون فيه اشارة الى ان اتصاف الفلك بالحركة العرضية انما هو بتبع حركته الجوهرية الذاتية ويحتمل بعيدا تعلقه بقوله اليومية او الخاصة فعلى الثانى يكون اشارة الى ان تلك الخاصة خاصة ذاتية للفلك بالمعنى الذى يقال فى باب البرهان فتدبر

قوله (قده) كالتعقل الخ (ص ٢٧)

مثال للصفة الثبوتية

قوله (قده) والجهل البسيط الخ (ص ٢٧)

مثال للصفة السلبية والتقييد بالبسيط من جهة ان الجهل المركب يلزمه هيئة وجودية للنفس غير مطابقة للواقع وليس بعدمى مطلقا كما لا يخفى فان البسيط عدم العلم والمركب عدم العلم مع عدم العلم بالعدم الذى يلزمه حصول صورة مخالفة للواقع فتدبر

قوله (قده) من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين (ص ٢٨)

اشارة الى ان عارض المهية لا يعرضها منفكة عن كافة الوجودات اذ هى منفكة عنها معدوم صرف بل عدم محض بل يعرضها من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين اى يعرضها فى حين وجودها خارجاً او ذهنياً لا بشرط وجودها فى الذهن اوفى الخارج وبعبارة اخرى يكون القضية المعقودة بالنسبة اليها حينية وبالنسبة الى لوازم احد الوجودين شرطية .

قوله (قده) او كليهما الخ (ص ٢٨)

اما عطف على قوله احد الوجودين اى من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين

او اعتبار كليهما بمعنى ان الوجود (مط) ليس بمعتبر في عروض هذه العوارض وان لم تنفك  
المهية حين عرضها عنه كما سيشير اليه او عطف على لازم المهية (الخ) على احتمال بعيد  
فيكون اشارة الى ما قيل ان لازم المهية لازمها في كلا الوجودين لافي احدهما كما هو  
مذهب المحقق الدواني ولكن الظاهر هو الاول بقرينة ماسياتى من عدم ارتضائه (قده)  
لمذهب المحقق المزبور فتدبر .

قوله (قده) يعنى ان اللزوم فيهما الخ (ص ٢٨)

هذا مبنى على ماهو التحقيق من عدم لزوم سبق العدم فى العلية والاقضاء حتى  
لا ينافى اللزوم وعدم الانفكاك .

قوله (قده) بمعنى التبعية (ص ٢٨)

اذالمهية من حيث هى لاقتضاء لها اصلا لانها من هذه الحيثية اعتبارى صرف بل  
عدم محض فلا يتصور فيها الاقتضاء والمنشأة بل اللزوم فيها بمعنى التبعية اى التبعية فى  
لحاظ العقل او التبعية فى الوجود فتدبر .

قوله (قده) ان لازم المهية الخ (ص ٢٨)

قيل لو كان مراد المحقق ان لازم المهية يلزمها بشرط احد الوجودين، لورد عليه  
ما اشار اليه (قده) لكن لو كان مراده انه يلزمها عند وجودها باحد الوجودين دفعاً  
لتوهم «انه يلزمها بدون مطلق الوجود» لم يرد عليه ما ذكره (قده) اصلا فتدبر .  
ثم ان الفرق بين ما افاده وما يستفاد من ظاهر قول المحقق واضح فانه على مذاق  
المحقق يلزمها بشرط وجودها باحد الوجودين وعنده (قده) يلزمها من حيث هى اى  
حين الوجود لا بشرط الوجود حتى لو امكن تقرر المهية بدون تحققها ذهنيا او خارجا كما  
هى عند القائلين بثبوت المعدومات اتصفت فى حال العدم بتلك اللوازم بخلافه على  
مذاق المحقق .

قوله (قده) فليس الوجود بمعتبر الخ (ص ٢٨)

وذلك لانه لازم المهية من حيث هى وهى من حيث هى ليست الاهى والوجود  
ليس بمعتبر معها من هذه الحيثية حتى يلزمها لازمها باعتبار الوجود وبشرطه والا لم يكن

بلازم المهيبة من حيث هي هي ولا ينافي ذلك القول باصالة الوجود واعتبارية المهيبة لان تلك اللوازم ايضا اعتبارية مع ان ذلك ليس قولاً بعزل الوجود وعدم مدخالية في لزوم ذلك اللازم حتى بنحو الحينية ليكون مخالفاً للقول باصالة الوجود واعتبارية المهيبة فتدبر. ومما يدل على ذلك ان افاضة الوجود على المهيبة من تلقاء الجاعل انما يسكون بلحاظ امكانها الذاتي وقرها الماهوي لان علة الحاجة الى العلة هي الامكان عند القوم وهو بالاتفاق لازم المهيبة للالزم الوجود والالزم تقدم وجود الشئ على امكانه او كونهما معافى رتبة واحدة مع تقدم الامكان على الوجود بمراتب عند عد المراتب بقولهم الشئ قرر فامكن فاحتاج فوجب فوجب فوجد فوجد .

### «في الفرق بين الذاتي والعرضي»

(ص ٢٨)

قوله (قده) ذاتي شئ الخ

اي لم يكن معللاً بعلة سوى علة الذات وجاعلها ولا يحتاج الى عليه اخرى من قبل علة الذات فان الانسان حيوان او ناطق بذاته لا بعلة اخرى تجعله حيوانا بعد ما تقرر انسانا، بل العلة الجاعلة له انسا جعلته او لحيوانا فلا يتوهم ان يلازم على تقدير عدم معلية الذاتي كونه واجب الوجود بالذات .

(ص ٢٨)

قوله (قده) انه ما يسبقه تعقلا الخ

اي عند تعقله بالكنه وتفصيلا والافلو تعقل اجمالا او بالكنه فلا يحتاج الى تعقله اصلا فضلا عن سبقه عليه في التعقل فقوله اذا تعقل ذلك الشئ بالكنه (الخ) متعلق بكلمتا الجملتين .

(ص ٢٨)

قوله (قده) وعرضيه اي عرضي الشئ اعرفن الخ

اي العرضي الغير اللازم فان العرضي اللازم كالزوجية مثلا للاربعة والامكان للمهيبة يشارك الذاتي في الخاصية الاولى والثالثة سيما اذا كان بينا بالمعنى الاخص ولكن لا يشاركه في الخاصية الثانية كما هو ظاهر لان تصور اللازم متاخر عن تصور الممازوم ذاتا بخلاف الذاتي فان تصويره مقدم على ذي الذاتي فتكون هاتان الخاصيتان من الخواص الاضافية للذاتي بالقياس الى العرضي الغير اللازم ويمكن ان يفسرها ذكر في المقام من خواص الذاتي بحيث يجب ان لا يشارك معه العرضي اللازم بان يجعل المراد

من عدم معلية الذاتى عدم معليته مطلقا اى لامن قبل عليه ذى الذاتى ولا من قبل  
 عليه علة اخرى سوى علة الذات وبعبارة اخرى لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات ،  
 والعرضى يحتاج الى الذات وهى خارجة عن علتها فتدبر، وقيل الذاتى لا يصح توهمه  
 مرفوعا مع بقاء الذات بخلاف العرضى اللازم مثل الفردية فانه يمكن توهم ارتفاعها  
 مع بقاءها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء الثلاثة موجودة فالمحال هنا المتصور فقط وهناك  
 المتصور والتصور لان ارتفاع الجزء عين ارتفاع الكل ولا يتصور انفكك الشى عن نفسه  
 بخلاف ارتفاع اللازم فانه مغاير لارتفاع الملزوم تابع له وكذا ارتفاع علة المهيبة مستتبع  
 له فتدبر، فاللازم لا يشارك الذاتى في هذه الخاصية حينئذ لانه تبع للملزوم ومعلول لذاته  
 كما توهمه بعض المتكيسين فتأمل... او يقال ذاتى الشى ما يكون سابقا عليه ذاتا وتصورا  
 بمعنى ان لا يكون تابعا له فى الجعل والتعقل اصلا ويجعل المراد بكونه بين الشبوت  
 لذى الذاتى كونه غير محتاج فى الحكم بشبوت الذاتى له الى شى اصلاحتى ثبوت الذات  
 وذلك لتقدم ثبوته رتبة على ثبوت الذات وهذا بخلاف اللازم لان الامر فيه بالعكس  
 فتأمل... ثم ان المشهور فى بيان الخاصية الثانية تقدم الذاتى على المهيبة فى الوجودين ،  
 فاعترض عليه بمنافاته مع ما حكموا به من اتحاد الذاتى مع المهيبة فى الجعل والوجود  
 وينافى صحة حمل الذاتى عليها واستلزامه ان يكون كل مر كب فى العقل مر كبا فى الخارج  
 مع انهم صرحوا بخلافه واجيب عنه بان ذلك انما خاصة للجزء مطلقا بانه اينما كان  
 جزء كان متقدما فى الوجود والعدم هناك فالجزء العقلى متقدم على المهيبة ذهنياً لا خارجاً  
 لكونه جزء فى العقل لافى الخارج والجزء الخارجى مقدم على الكل خارجا والمصنف  
 (قده) عبر بهذا التعبير لئلا يرد عليه ما ذكر من الايراد ويحتاج الى التكلف المذكور  
 فى الجواب .

قوله (قده) اذ العرض ماخوذ الخ (ص ٢٨)

هذا مبنى على ماهو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات وان الفرق بين المشتق  
 والمبدء والعرض والعرضى بمجرد اخذ العرض والمبدء بشرط لاعن الاتحاد واخذ  
 المشتق والعرضى لا بشرط من الاتحاد وعدمه اى لا بشرط من ان يكون وحده او لا وحده

وتحقيق ذلك هو ما اشرنا اليه سابقا في مقامه من ان وجود المبادئ والاعراض من مراتب وجود الحقائق والذوات والموضوعات المتصفة بها ومن درجاتها وحدودها وليست مياينة معها منفصلة عنها والالكانت مستقلة في الجعل والوجود ولم تكن نعتاها ولا مرتبطة بها من جهة ان كل فعلية آية عن فعلية اخرى تكون في عرضها منفصلة عنها غير متصلة بها. وبالجملة تكون هي من شئون الموضوعات وفنونها وفروعها وغصونها لامن اضدادها واندادها ومقابلاتها ولامن مماثلاتها ومشاكلاتها ولكن لما كانت الموضوعات ذات شئون متعددة وجهاً متكررة تكون مع كل واحد من تلك الشئون محيطاً بها وليست تلك الشئون معها في جميع مراتبها ودرجاتها ولا مع الدرجة الاخرى والشان الاخر: مثلاً الكتابة شأن من شئون الانسان وله شئون اخرى كالححك والاكل والشرب والقيام والقعود وغيرها والانسان محيط بالكتابة وليس وجودها ضميمة على وجوده ومباينة معه والا لما جاز حملها عليه اشتقاقاً ولكن ليس ذلك الشأن مع الانسان في جميع اطواره واركان هو معه في جميع اطواره وكذا ليس هو في مرتبة سائر شئون الانسان واذا كان كذلك فللعقل ان ينظر الى وجود الكتابة بما هي هي اي منفردة لامن حيث كونها مندرجة في وجود الانسان ومن مراتب ظهوره وله ان يلاحظها من حيث كونها كذلك بل لا بشرط الافراد ومن حيث لحاظها من جهة كونها من مراتب وجوده وظهوره فان لاحظها باللحظ الاول كانت غير قابلة للحمل ويعبر عنها بالكتابة مثلاً وان لاحظها بالعناظ الثاني يعبر عنها بالكاتب وكانت قابلة للحمل عليه وهذا معنى قولهم ان الفرق بين العرض والعرضى بالشرط لائمة والابشرطية فلا يرد عليهم ما اورده بعض الاصوليين من ان الحركة سواء لوحظت بشرط لا او لا بشرط لا يمكن حملها على الانسان وذلك لانك قد عرفت ان لفظة الحركة انما وضعت للمبدء الملحوظ بشرط لا لا ملحوظة لا بشرط فلا لوحظت لا بشرط؛ لا يجوز التعبير عنها بالحركة بل يجب التعبير عنها بالمتحرك او المحرك مثلاً، وبعبارة اخرى الحركة قد تؤخذ بما هي صفة وربط بغيرها وقد تؤخذ اعم من قيامها بالذات او كونها ربطاً وربطاً بغيرها.

(ص ٢٨)

قوله (قده) مأخوذ الخ

خبر بعد خبر لقوله اذ العرضى اى انما جعلنا العرضى مثل الابيض لان العرضى

مما يحمل على معروضه فهو مثل اليبض الذى يحمل على الجسم لامثل اليباض الغير  
المحمول عليه .

قوله (قده) فلا يراد بها الخ (ص ٢٩)

بل يراد بها ما يقابل الذاتى فى باب ايساغوجى لاما يقابل الجوهر وهو الحال فى  
محل مستغنى و بعبارة اخرى يراد بها الخارج المحمول بالمعنى الاعم من المحمول  
بالضميمة .

قوله (قده) يغير المحمول الخ (ص ٢٩)

لما كان كل واحد من المعنيين من معانى العرضى وكان هو بالمعنى المذكور  
آتفا، المعنى الاول منهما وكان الكلام ايضا فى الفرق بين الذاتى والعرضى ؛ اورد هما  
هيئنا والنسبة بين المعنيين اى بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة على ما صرح به  
المصنف فى حواشى الاسفار بالعموم والخصوص المطلق لان الخارج المحمول اعم من  
المحمول بالضميمة اذ المراد من الخارج المحمول كما افاده ما يكون خارجا عن الشئ  
محمولا عليه اعم من ان يكون فى حمله على الشئ محتاجا الى الضميمة او غير محتاج  
اليها والمحمول بالضميمة ما يكون محتاجا فيه اليها فيكون الفرق بينهما كالفرق بين  
اللابشرط وبشرط شئ ، وقيل ان النسبة بينهما بالتباين وان الخارج المحمول لا يحتاج  
الى حمله الى الضميمة فيكون الفرق بينهما على هذا القول كالفرق بين بشرط لا وبشرط  
شئ وذهب بعضهم الى ان المراد بالخارج المحمول ما لا يكون له ما بازاء فى الخارج اى  
يكون من المعقولات الثانية الفلسفية ومن المحمول بالضميمة ما يكون له ما بازاء فى الخارج  
كالمقولات العرضية من الكم والكيف ونحوهما فيكون النسبة بينهما على هذا القول ايضا بالتباين  
ولكن المشهور بينهم هو الاول فالمراد بالمغايرة على الاول مغايرة العام والخاص وعلى الاخيرين  
مغايرة المتباينين وزعم بعض ان المتكاسين المراد من المحمول بالضميمة ما يحتاج فى حمله  
على موضوعه الى الضميمة سواء كانت الضميمة ذهنية او خارجية والخارج المحمول لا يحتاج  
فى حمله الى ضميمة خارجية سواء احتياج الى ضميمة ذهنية كما فى حمل مفهوم الوجود على  
الماهيات او لا يحتاج اليها ايضا كما فى حمله على الوجودات العينية وهذا ليس متداولاً



بين القوم والنسبة بينهما عليه بالعموم والخصوص من وجه والمغايرة أيضاً بمغايرة العلم والخاص من وجه .

قوله (قده) كالوجود الخ (ص ٢٩)

انما اتى بمثالين للإشارة الى عدم الفرق بين الوجود والموجود على ما هو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات وكذا التمثيل بالوحدة والتشخص ايضاً للإشارة الى انهما مساوقان مع الوجود والى ان المراد من الخارج المحمول اعم من ان يكون محمولاً بحسب حمل على او حمل في وبعبارة اخرى بحمل هو هو اذ هو ذو هو .

قوله (قده) والعالم الخ (ص ٢٩)

انما اتى هنا ايضاً بمثالين للإشارة الى ان المحمول بالضميمة اعم من ان يكون الضميمة فيه من صفات الاجسام ومحسوسة باحدى الحواس او تكون من صفات المجردات غير محسوسة بها اصلاً .

قوله (قده) والمدرك في النفوس الخ (ص ٢٩)

اي في النفوس الجزئية وفي علمها بما هو خارج عن ذاتها وبناء على مذهب النافين لاتحاد المدرك بالمدرك او مطاق النفوس بناء على العلم الحسولي وعدم القول باتحاد العاقل بالمعقول والمدرك بالمدرك اذ على ذلك القول فهما من قبيل الخارج المحمول اي مفهومهما ويمكن ان يكون ذلك بالنظر الى مهية النفس بناء على تحقق المهية لها لان المهية من حيث هي ليست الا هي فذا نك المفهومين بالقياس اليها من المحمول بالضميمة ويمكن جعل الادراك عبارة عن العلم بالجزئيات والعلم عبارة عن العلم بالكليات فيكون الادراك مطلقاً من المحمول بالضميمة ولو على الخلاقية .

قوله (قده) كذلك الذاتي الخ (ص ٢٩)

النسبة بين المعنيين بالعموم والخصوص المطلق لان الذاتي في باب البرهان اعم من الذاتي في باب الايساغوجي كما هو ظاهر للمتدبر ، وقد يتوهم ان النسبة بينهما بالتباين بجعل المراد من الذاتي في باب البرهان العرضي المنتزع عن حاق ذات المعروض المحمول عليه من دون ضميمة وواسطة وذلك مما لا يساعده كلماتهم فتدبر .

(٢٠٢)

(ص ٤٩)

قوله (قده) فسكنى ذاته الخ

اي لا يحتاج في انتزاعه الى واسطة في العروض وان احتاج احيانا الى واسطة في الثبوت.

(ص ٤٩)

قوله (قده) لاغيرى الخ

قيل اى بالمعنى المقابل للذاتى بهذا المعنى فقوله بهذا المعنى وصف للغيرى ولكن الظاهر تعاقبه ييقول او بالذاتى اى يقول الحكيم و يراد به الذاتى بهذا المعنى و قوله من لاحت بيان للذاتى فى باب البرهان والمتظاهر من قوله من حيث هى هى و من قوله بلا توسط نفى الوساطة مطلقا اى سواء كان اعم او اخص او مساويا كما فى قول المنطقيين العرض الذاتى ما يلحق الشئ لذاته من حيث هى اى اولامر مساو ولكن ما هو المطابق لتصريحات صدر المتألهين و لما صرح بقده فى حواشى الاسفار نفى الوساطة فى العروض مطلقا مع جواز تحقق الوساطة فى الثبوت كذلك فتدبر ثم ان الذاتى فى باب البرهان باصطلاح المنطقيين لا يستعمل فى الحدود الا فى موارد نادرة اى عند الجهل بالفصل الحقيقى و قيام اقرب لوازمه مقامه و الذاتى فى باب ايساغوجى مثل الجنس يستعمل فى الحدود والرسوم جميعا فبين الفرق بينهما لئلا ياتبس الامر على المتعلم فيعرض له الغلط من استعمال احدهما مكان الاخر فتأمل

### «فى المعارف»

(ص ٤٩)

قوله (قده) قاد عقلنا الخ

انما قال عقلنا دون ادراكنا الشامل لادراك الكلى والجزمى اشارة الى ان التعريف للمهية وبالمهية والجزمى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا.

(ص ٤٠)

قوله (قده) اى لا يكون اعم الخ

لانه لو كان بالاعم والاخص لم يفد تحقيق ماهية الشئ وتميزها عن الاغيار

(ص ٤٠)

قوله (قده) الا ترى الخ

تبيين للزوم كونه اجلى

(ص ٣٠)

قوله (قده) فلا مجاز الخ

تفرع على مجموع ماسبق او على لزوم كونه اجلى و فى التقييد بالاختفاء اشارة الى رد من لم يجوز استعمال الالفاظ المجازية والمشاركة والمتشابهة مطلقا فى المعارف اذ عند ظهور القرينة ووضوح المعنى والمراد لا مانع من استعمال الالفاظ المجازية فان المقصود من الالفاظ المرآتية والطريقية وافادة المعانى وابانة المقاصد ولا موضوعية لها حتى لايجوز العدول عن الحقايق فى التعريفات .

(ص ٣٠)

قوله (قده) ويمكن الخ

اي الى الشى المذكور فى قوله تعقل الشى الخ او الى المعرف المستفاد من التعريف من قبيل ' اعدلوا هو اقرب للنعوى ' و على تقدير رجوع الضمير الى التعريف فيكون المصاحبة من مصاحبه الكل مع جزئه او مصاحبة الشى مع نفسه لجواز التعريف بالفصل القريب وحده اي فى التعريفات الناقصة الغير النامة فيكون من قبيل لقيت بزيدا سداً .

### « فى المطالب الثلاثة »

(ص ٣١)

قوله (قده) اس المطالب

اي اساسها و اصلها وهى امهاتها الكلية الاصلية التى لا يقوم غيرها مقامها

(ص ٣١)

قوله (قده) فيطلب بماء الشارحة الخ

اقول المستفاد من هذا ان مطلب ماء الغير الحقيقى منحصر فى الشارحة الاسمية مع ان المستفاد من كلامهم ان مطلب ماء الغير الحقيقى ينقسم الى مطلب ماء اللفظية والاسمية وان اللفظية ما يطلب به مداول اللفظ ومفهومه والاسمية ما يطلب به مهية مفهوم الاسم كما صرح به جمع من المحققين منهم خاتمهم المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ومنهم استاد المصنف المحقق الاصفهاني (ره) فى حاشية الشوارق و قال المحقق المذكور قده فى شرح قول الشيخ فى الاشارات « ومنها مطالب ماهو الشى وقد يطلب به مهية مفهوم الاسم المستعمل انتهى » ذات الشى حقيقة ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بماء الاول هو السائل عما هو ويحتاج باصناف المقول فى جواب ماهو كما تقدم ذكرها

وقد تقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما تقع الرسوم في مقامها على وجه التوسع وعند الاضطرار والطالب بماه الثاني هو السائل عن مهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء و انما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ماله دخل في ذلك المفهوم بالذات و دل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم و ان اجيب بما يشتمل على شئ خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم انتهى ، وقال الشيخ ايضا - بعد بيان ماه الاسمى و بيان الفرق بينه وبين الحقيقي ووجوب تقدم الاول على مطلبى هل وتأخر الثاني عن الهل البسيطة - فلذا صح للشئ وجود صار ذلك حدا لذاته اورسما والمحقق الاصفهاني في حاشية الشوارق ايضا قسم مطالب الشارحة الى الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية وجعل الاولى داخلية في المباحث اللغوية واشبهه بالمسائل اللفظية وجعل الفرق بين الاسمى والحقيقي بان المسئول عنه بالاولى يكون مهية مفهوم الاسم قبل تبين وجوده وبالثاني حقيقة الشئ وذاته اى مهيته بعد تبين وجوده وتحققه فظهر من هذه الكلمات الصادرة عن اهالى التحقيق ومقدمى الجماعة والصناعة ان مطالب ماثثة اقسام الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية والحقيقة وان حصرها في القسمين كما صنعه المصنف ليس كما ينبغي ولكن يمكن ان يقال ان المقصود هنا بيان المطالب العلمية بعد الفراغ عن المباحث اللغوية والشارحة اللفظية - كما صرح به المحققان - لا يلبق عدها من المطالب العلمية فلذلك لم يعدها المصنف قدها من المطالب او يقال انه قد سره قد خص التسمية بالماء الاسمى ؛ باللفظى فقط وجعل الاسمى من اقسام الحقيقي نظرا الى انها بعد العلم بالوجود تصير حقيقيا اى باعتبار ما يؤل اليه ويرشد الى هذا قوله آنفا ( وكل هذى بالحقيقى سم ) وفي مقابله ( تعريف اسمى هو شرح الاسم ) وايضاح حقيقة اللفظ لامهية الشئ فتأمل

(ص ٤١)

قوله (قده) مثل ما الخلاء الخ

انما اتى بمثلين للإشارة الى عدم الفرق فيما ذكره بين المعدوم الممتنع والمعدوم الممكن وفي قوله مهية النفس الامرية الخ ايماء الى اصالة الوجود حيث ان النفس

الامرية دائرة مداره فهو اذن ادلى و احرى بها من غيره.

قوله (قده) التعريف الخ (ص ٣٩)

المراد بالمهية هنا ما يقابل الوجود اى المقول فى جواب ما هو والمشىء وجوده فيكون المراد من التعريف الشرح الماهوى الذى يختص بالماهيات الكلية لا اعم من الشرح الوجودى والماهوى كما يقال وجود العلة حد تام للمعلول و وجود المعلول حد ناقص لها وفى حمل الماهية على المعنى اعم اى ما به الشىء هو هو، او ماهو فى قبال الفرد كما احتمله بعضهم تكلف ظاهر ووجه كون التعريف بالمعنى المذكور للمهية وبالمهية ظاهر حيث ان الوجود بما هو وجود لا يحصل فى الذهن حتى يعرف بالحدود والرسوم ومعرفة الشىء يجب ان يسانخه لان يغيره وبيانه قوله ولذا يقال تعليلا لكون المسئول عنه بالماء الحقيقية هى الماهية النفس الامرية اى المحققة فى نفس الامر و ان كانت المهية تعم الموجودة وغيرها لانها المتبادر عنها فى المقام وكذا المتبادر من التعريف التعريف الحقيقى لا اعم منه ومن الاسمى مع انه يمكن ان يجعل اللام فى كليهما للعهد او يقال انهم يذكرون تلك الجملة فى مقامين احدهما فى قبال شرح الاسم ويريدون به ان التعريف الحقيقى انما يكون للماهية وبالماهية بخلاف شرح الاسم والثانى فى قبال الفرد والجزمى فيجب ان تحمل المهية والتعريف على ما ذكرناه حيث ان الحد الوجودى انما يكون بالوجود والوجود يساوق الفردية والتشخص فلا يمكن جعل المهية والتعريف على ما يعمه فتدبر

قوله (قده) اذ الوجود مقدم بالحقيقة الخ (ص ٣٩)

هذا احد الاقسام الثمانية للتقدم الذى زاده صدر المتألمين (قده) اى السببق الزمانى، وبالرتبة، وبالشرف، وبالطبع، وبالعلية، و«بالمهية والتجوهر»، وبالحقيقة، والسببق الدهرى وهو (اى التقدم بالحقيقة) ان يظهر حكم لواحد من شيئين بالذات وللآخر منهما بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة وجالسها وفى المقام الوجود يتصف بالتحقق والموجودية بالذات والمهية تتصف به بعرض الوجود وتبعه بناء على اصالة الوجود ويحتمل بعيدا ان يراد ان الوجود بحقيقته يتقدم على الماهية او انه يتقدم عليها بالحقيقة لا بالمجاز العرفانى وهذا على

(٢٠٦)

خلاف الظاهر جدا وان كان المآل بناء على القول المنصور من اصالة الوجود واحدا فتدبر.

قوله فما لا وجود له الخ (ص ٣١)

الى لاهمية ولا حقيقة نفس الامرية له لا مطلق المهمية الشاملة للموجودة والمعدومة وهذا ايضا مؤيد لاصالة الوجود كما لا يخفى لان الاتصاف بالتحقق بدور مداره .

قوله (قده) وبعدها الخ (ص ٣١)

اي بعد الماء الحقيقية هل المركبة ويمكن ان يكون مرجع الضمير في بعدها هل البسيطة فيكون حينئذ ارتباط العلة والدليل مع المعلل ظاهر او لكن ان جعل المرجع الماء الحقيقية يرد عليه ان الماء الحقيقية متكفلة لبيان الماهية دون الوجود وقاعدة الفرعية تجعل وجود الثابت فرع وجود المثبت له لا تبين ماهيته وحقيقته ويمكن ان يوجه ما افاده بناء عليه بان طالب اثبات عوارض الشئ انما يكون بعد الفراغ عن ثبوته وتحقق ماهيته فما لم يثبت المثبت له ماهية ووجودا لا يطلب عوارضه فيكون الفرعية بين الطالبين لابين المطلوبين مع انه قد مر ان صدق الذات والحقيقة انما يكون بعد اثبات الوجود للمهمية وان المهمية نفسها من عوارض الوجود كما قيل .

من وتعارض ذات وجودهم مشبكهاى مرآت شهوديم فتدبر

قوله (قده) والوجود المطلق الخ (ص ٣١)

احتراز عن المقيد فانه بما هو مقيد ليس بسيطا مطلقا والدليل على بساطة مطلقه ما ذكره في محله من لزوم قلب المقسم بالمقوم او النقيض او بما هو في حكم النقيض وهذا الحكم يعم جميع افراد الوجود بما هو وجود لابما هو محدود بالمهمية و مقيد بها الذي هو المراد بالمطلق هي هناى المسؤول عنه بالهل البسيط لا المركب لا المطلق بالاطلاق الانبساطى حتى يختص بالنقيض المقدس وهي هنا وجه آخر لتسميته بالبسيط وهو ان مفاده ثبوت الشئ وهو امر واحد ومفاد المركب ثبوت شئ لشي آخر فكانه مركب عن ثبوتين والمحقق الطوسى (قده) جعل مطلب الماء الحقيقية في بعض مصنفاته هو خرا عن مطلب الهل المركبة نظرا الى ان مطلب الهل المركبة عوارض الشئ وثبوت الاعراض فى انفسها عين ثبوتها الموضوعاتها وعبارة اخرى لما كانت حقايقها ناعتية رابطية فتحقق ماهياتها وتقومها انما

يكون بثبوتها لموضوعاتها وهو الذي يستل به بهل المركبة فيكون مطلب ماثها الحقيقية متأخرة عن مطلب هل المركبة وبعبارة اخرى انما يستل بهل المركبة عن انتساب الاعراض الى موضوعاتها وانتسابها اليها محصل ماهياتها ومشخص وجوداتها وبيان اخر هلياتها البسيطة التي تتقدم على ماثيتها الحقيقية تنقوم بثبوتها لموضوعاتها السدى هو مطلب الهل المركبة فيتاخر ماثياتها الحقيقية عن هلياتها البسيطة ايضا هذا غاية تقررها ما افاده (قده) ولكن ما ذكر من الدليل اعم من المدعى كما لا يخفى لان ما افاده لا يخلو عن المناقشة اولا وعلى تقدير غمض العين عنها لا يتم بالنسبة الى الماء الحقيقية التسي لموضوعات الاعراض كما لا يخفى فتدبر .

قوله (قده) والوجود المقدم مركب الخ (ص ٣١)

المراد بالمقيد الوجود الرابط فانهم قسموا الوجود كما مر الى النفسى الذى يسمى بالمحمولى ايضا والى الربطى وجعلوا الاول مفاد كان التامة المتحقق فى الهليات البسيطة والثانى مفاد كان الناقصة المتحقق فى الهليات المركبة وربما يعبرون عنه بالوجود الربطى ليحصل الفرق بينه وبين وجود الاعراض حيث اطلقوا عليه الربطى ايضا وقسموا الازل ايضا الى الوجود فى نفسه لنفسه والى الوجود فى نفسه لالذات بل لغيره وجعلوا الاول ايضا قسمين وجود فى نفسه لنفسه وبنفسه وهو وجود الحق تعالى ووجود فى نفسه لنفسه لابنفسه وهو وجود الجواهر والثالث هو وجود الاعراض السدى هو فى نفسه لالذات وبنفسه وبعبارة اخرى قسموا مطلق الوجود الى الوجود فى نفسه ولنفسه وبنفسه وهو وجود الله تعالى عز اسمه والى الوجود فى نفسه لنفسه لابنفسه وهو وجود الجواهر والى الوجود فى نفسه لالذات ولا بنفسه وهو وجود الاعراض والى الوجود لافى نفسه ولالذات وبنفسه وجعلوه الوجود الرابط واختلفوا فى تحققه فى الهليات البسيطة او اختصاصه بالمركبة وفى ان مفاد السالبة ربط الساب او ساب الربط فذهب المحققون منهم الى الثانى فى كلا المقامين وكذا ذهب اكثر ارباب التحقيق الى ان الرابط من سنخ الماهية اى النسب والاضافات لامن سنخ الوجود ونحن حققنا المقام فى حواشينا على منظومته فى الحكمة وفى تعليقاتنا على الاسفار الاربعة .

(٢٠٨)

(ص ٣٢)

قوله (قده) اى الى المذكور من الخ

قد ارجع جمع من المحققين جميع المطالب الى مطلب ما وهل اما بيان ارجاع سوى مطلب لم اليهما فظاهر مما ذكره (قده) واما ارجاع مطالبه اليهما فقد ذكر وافى بيانه ان لم يطلب بها الواسطة فى الاثبات او اثبتت فعلى الاول فالمطلوب بها فى الحقيقة التصديق بجواب (هل) فقط فيندرج فى مطلب هل وعلى الثانى يكون المطلوب بها ماهية السبب فى وجود النفس الامرى فيندرج فى مطلب ما والمصنف عدل عن ذلك لما فى ما ذكره من التكلف اولان الانسب بمقام التعليم والتعلم ما افاده القوم .

(ص ٣٢)

قوله (قده) واما البواقى الخ

وجه الظهور ان المطلوب بها عوارض الشىء من الكمية والكيفية والتمنى والابتن ونحوها ورجوعها الى المركبة لاختفاء فيه اصلا .

(ص ٣٢)

قوله (قده) بل لا كيف لها زائداً الخ

هذا على مذاق الذاهيين الى ان المجردات لها ماهيات بسيطة او مركبة فى الذهن فقط من الجنس والفصل وان العلم والارادة والقدرة ونحوها من الصفات التى تتصف بها تلك الذوات النورية كصفات زائدة على ماهياتها وان كانت غير زائدة على وجوداتها من جهة ان صفات المجرد عين وجوده وليست ضمائم وجوده والايلازم القوة والاستعداد التى هى من اوازم المادة فيه وهو مناف لتجرده والفرق بين المجردات وبين الواجب تعالى هو انه لاماهية له اصلا حتى تكون صفاته زائدة عليها فعلى مذاق هؤلاء تكون تلك الذوات من سنخ الماهيات و صفاتها من سنخ الاعراض و اما على مسلك ارباب البصيرة الذاهيين الى انها وجودات محضة و انوار صرفة و ان الفرق بينها و بين الواجب تعالى بالشددة والضعف والكمال والنقص او الظلية والاصلية فلا كيف لها اصلا .

(ص ٣٢)

قوله (قده) وفى كثير الخ

ان قلت المجردات المرسله العقلية منحصرة عند المعلم فى العقول العشرة لطولية والنفوس الكلية الفلكية وهى بالنسبة الى ساير الموجودات فى غاية القلة فكيف يحمل قوله عليها .



قلت اما اولا المعلم الاول ليس بمنكر للعقول المتكاثرة بل مصرح في اثنولوجيا  
انكان من مصنفاته بوجودها واما ثانيا فلان المرسلات العقلية و انكات بالنسبة الى  
غيرها من الممكنات قليلة من حيث العدد الا انها كثيرة بالنسبة اليها معنى و حقيقة من  
حيث شدة وجودها و كونها بسيط الحقيقة كل الاشياء و تمامها و بها تذرتها و قوامها و لاشك  
ان نسبة فسحة عالم المعاني الى عالم الصور نسبة الغير المتناهي الى المتناهي فلو  
كان العقل الكلي منحصرأ في واحد لكان من هذه الجهة التعبير عنه بالكثير بل بالاكتر  
صحيحا ايضا فضلا عما اذا كان له افراد كثيرة مع انه لوجعلنا النفوس مطلقا شريكامها  
فيهذا الحكم كما ذهب اليه شيخ اتباع الرواقين الذاهب الى كون النفس و ما فوقها  
انوار صرفة و وجودات محضة يكون التعبير المذكور في محله نظراً الى كثرة افراد  
النفوس من غير حاجة الى هذا التاويل اذ المراد الكثير فيجسد ذاتها بالقياس الى  
غيرها فافهم .

قوله (قده) اذلامادة و لاصورة لها الخ (ص ٣٢)

اي لامادة و صورة خارجيتان او مطلقا بناء على نفى جنسية الجوهر او بناء على  
نفى الماهية عنها و وجه دلالة ذلك على اتحاد المطالبين انها لو كانت لها مواد و صور  
لكانت علل قوامها غير علل وجودها فيكون ماهو فيها غير لمها الفاعلية و الغائية و تكون  
لها لمكان ازدواجها مع المادة حالة منتظره و كمال مترقب و تكون عللة بدوها غير عللة  
تمامها و هذا بخلاف ما اذا كانت غير مركبة عن المادة و الصورة الخارجيتين فانه حينئذ  
لعدم تغشيتها بغواشي المادة و عدم تكدرها بكدورات الهبولي لا يكون ماهو فيها غير لم  
هو الفاعلي و الغائي اما الفاعلي فلمكان عدم مغايرة نائنها القوامية مع علتها الوجودية  
كما يظهر من ملاحظة الانخساف فانه لو سئل عنه بما هو و قيل ما الانخساف يقل في  
الجواب انه انما هو نور القمر لحيولة الارض بينه و بين الشمس، و لو قيل لم انخسف القمر  
يجاب لانه انما هو نور لثوسط الارض و حيولتها بينه و بين الشمس و اما لمها الغائي فلان  
المفروض انه لاحالة منتظرة لها حتى تكون لها غاية مترقبة فلذلك يكون لمها  
الفاعلي بعينها لمها الغائي فتكون متحدة الماهية و اللمية من اجل ان عللة بدوها و عللة

تمامها وختامها واحدة ولكن اركانها لها ماهيات زائدة على وجوداتها لاتتحد مائتها الحقيقية وهلها البسيطة لان المفروض زيادة وجوداتها على ماهياتها فلا يمكن ان يتحد ما يقع في جواب السؤال عن وجوداتها بهل مع ما يقع في جواب السؤال عنها بما وكذا لاتتحد هليتها البسيطة مع لمياتها الفاعلية والغائية المتحدة مع ما هو فيها لان المغايرة مع احد المتحدين تستلزم المغايرة مع الاخر فتأمل، واما اذا لم تكن لها ماهيات يزيد وجودها عليها بل كانت وجودات محضة وانوار صرفة يصبر حينئذ مطالبا الثلاثة متحدة اما اتحاد مطالبها الماهوي واللمى فلما مر واما اتحاد مطلب هلها البسيطة مع مطلب مائتها الحقيقية فلان المفروض ان حقيقتها نفس الوجود وصرف الانية ولا ماهية لها يزيد وجودها عليها حتى يغاير فيها المطالبان ويتخلف فيها الجوابان واما اتحاد مطلب هلها البسيطة مع المطالبين الاخرين فظاهر لان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء ولانه اذا كانت حقايقها عين الوجود ومحض التحقق والوجود بسيط وكل بسيط متحد المائية واللمية؛ انتهى اذن متحدة المائية واللمية كما اشار اليه بقوله (وفي وجودى اتحاد المطالب) وفي قوله فانية في الحق الخ اشارة الى نكتتين احدهما ان العقول الكلية ليست من العالم بمعنى ماسوى الله تعالى بل هي من صقعها تقدست اسمائه والثانية انها لا ماهية لها بل ماهية الحق تعالى شأنه فان قلت ان اتحاد المائية واللمية في العقول والنفوس الكلية غير منكر بالبيان الذي افدته ولكن ليس بمسلم في النفوس الجزئية لانها مركبة مع البدن المادى بالتركيب الانحدادى كما قرر في محله فكيف يمكن القول باتحاد المطالب الثلاثة فيها قلت تلك النفوس مادامت غير بالغة الى حد التجرد لا يكون مشمولة لهذا الحكم عند القائلين بكونها جرمانية الحدود وروحانية البقاء بل المراد انحادها فيها عند بلوغها الى حد التجرد والعاقلة بالفعل والاتحاد مع العقل الفعل الفانى في الحق المتعال فانها تصير حينئذ مشمولة له من جهتين احدهما جهة اتحادها مع العقل الكلى وسراية حكم احد المتحدين الى الاخر والاخرى جهة تجردها عن المادة بل عن الكونين والعالمين فان قلت جعل الانخساف متحد المائية واللمية مع كونها من الاعراض

وكون الموضوع من مشخصاته و مأخوذا فيحده لايساعده التحقيق والنظر السديق  
والفكر العميق قلت لاشك في ان الاعراض بسائط خارجية وان اخذ الموضوع فيحد ها  
من باب زيادة الحد على المحدود مع انه على تقدير اخذه في الجواب عن السؤال عن  
ماهياتها يكون مأخوذا في الجواب عن السؤال عن لميانتها ايضا فلا يضر باتحاد المطالبين  
فيها فتدبر .

قوله (قده) وان كانا باعتبار العنوان اثنين الخ (ص ٣٣)

اي اتحاد الامرين في الامور المذكورة انما هو في المصداق لافى المفهوم واما  
بحسب المفهوم فلاشك في اختلافهما فيها .

قوله (قده) وكذا المراد الخ (ص ٢٤)

اي وكذا الاتحاد المذكور فيما بعد مثل قوله وفي وجودى اتحد المطالب هو ذلك  
الاتحاد لا الاتحاد المفهومى .

قوله (قده) ومراده العقول الخ (ص ٢٤)

التخصيص بالعقول المفارقة مع اشتراك النفوس سيما الكلية معها في هذا الحكم  
اما من جهة ان المراد من العقول مطلق العقول سواء كانت مفارقة في الذات والفعل جميعا  
او في الذات فقط حتى تشمل النفوس و اما من جهة ان النفوس الكلية تلتحق بالعقول  
والجزئية ما دامت غير بالغة حد التجرد التام بالحركة التحوية الجوهرية الذاتية غير  
منسوخ عنها اسم النفس، مركبة مع البدن بالتركيب الاتحادي بمذاق التحقيق فهي لانكون  
مشمولة لذلك الحكم حتى يحتاج الى ادخالها فيه واما من جهة ان النفوس الناطقة لها  
مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة واعتبارات متكثرة لاجل انطواء العالم الاكبر فيها فهي  
من حيث روحها وعقلها وفي مقام اتحادها مع العقول الكلية المرسله حكمها حكم تلك  
العقول المرسله ومن حيث نفسيتها وجهة ارتباطها مع البدن حكمها حكم المركبات فلذلك  
يقع الاضافة الى البدن فيحدها من هذه الجهة ويحتمل بعيدا ان يكون ذكر العقول من  
باب التمثيل لامن باب التخصيص .

قوله (قدمه) بل هي مندكة الماهيات (ص ٣٣)

المراد بالماهية هنا ما به الشيء هو هو اي مندكة الذوات فيه تعالى

قوله (قدمه) فانية الخ (ص ٣٣)

عبارة اخرى عن اندكك ماهياتها في الحق تعالى مع ان الفناء يمكن ان يكون اشد من الاندكك وكذا الفاني قد يبلغ الى مقام البقاء بعد الفناء بخلاف المندك في الشيء كذا قيل فتدبر ، هذا مبني على مذاق القائلين بنفى الماهية عنها. واما على مذاق القائلين بكونها ذا ماهية فالمراد من المهيبة ؛ المقول في جواب ماهو ومن اندكك ماهياتها بزوال احكامها او غلبة حكم الوجود والوجوب بالغير عليها ومحقق احكام امكانها في وجوبها ومن فنائها فيه تعالى تبدل وجودها الظلماني بالوجود النوراني الحقاني

قوله (قدمه) فليس لها الخ (ص ٣٣)

لما كان المسؤول عنه بلم العلة الفاعلية او الغيمية والصورة والغاية متحدتان ذاتا متغايرتان اعتبارا فاذا كان الشيء صورة صرفة وفعالية محضة عارية عن المادة والقوة يكون ذاته وحقيقته التي هي صورته عين غايته بالضرورة ، ومن جهة ان ليس له كمال مترقب منتظر ؛ يكون مؤسس ذاته بعينه معطى كماله اذ كماله عين ذاته فيكون ماهو فيه عين لم هو ولذلك قيل ان علة بدوها وتمامها واحدة وايضا لما كان فاعل تلك الاشياء هو الحق تعالى شأنه او وجها من وجوهه ولا غاية له تعالى في افعال غير ذاته بل هو غاية كل شيء فيكون اذن من هذه الجهة ايضا وحدانية اللم وهذا في الشاهد كالنور فانه لو سئل عنه وقيل ما النور ؛ يقل في الجواب انه الظاهر بذاته والمظهر لغيره ولو سئل عنه بلم هو ؛ اجيب لانه نور وبذاته يكون كذا. ولو كان من الانوار القائمة بالعلة قيل لان موحد النور بذاته ولذاته وحقيقته التي هي ظاهرة بذاتها، او قيل لان بالنور وجد النور الذي هو بذاته نور لان كلا يعمل على شاكلته فاجاب الاسئلة الثلاث في الحقيقة واحد وهو انه نور

مثال آخر لو فرضنا ان الصورة المقنطيسية قائمة بذاتها وانها جاذبة بذاتها فلم يسئل عنها بما هي اجيب بانها صورة كذائية جاذبة للحديد بذاتها فلم يسئل عنها بما هي كذا قيل لانها بذاتها كذا واجيب بالجواب الاول بعينه وبعبارة اخرى لو سئل عن الجاعلة

لذاتها و عن العلة المفیضة لكلمات ذاتها كان الجواب عنهما واحد وكذا الوهم عن حقیقتها بما هی یكون الجواب واحدا لان العلة مقوم ذات المعلول والمجموع الذى هو انحاء الوجودات وهوشان من شئون العلة وطور من اطوارها فمحقق ذاته ومكمل جوهر حقیقته امر واحد وشى فارد لمكان بساطته اى فى المعاليل البسيطة وقدمر ان الوجود بما هو وجود لاجزه له مطلقا فان قلت لو كانت للمفارقات ماهیات مبینة لوجوداتها كما یقول به المشاءون لكان الواقع فى الجواب عن السئوال عنها بالماء الحقیقیة ماهیاتها البسيطة او فصولها واجناسها بناء على تركيبها من الاجناس والفصول او خواصها ولوازمها والواقع فى الجواب عن السئوال عنها لم فاعلمها الذى هو غایتها ايضا بناء على ماهو التحقیق من عدم زیادة غایاتها على ذاتها وكونها عين ذات علمها مع ان ماهیاتها غیر متحدة مع فواعلمها بالضرورة فكیف یحكم باتحاد مطلبي الماء والم فیها قلت قد ذكرنا ان حكم الماهية فیها عندك فى حكم وجوداتها وهى فانية فى فواعلمها متحدة معها كاتحاد العكس مع العاكس او الطور مع ذیه مع انه یمكن ان یقال انه لیس لها ماهیات فى جمیع اوعیه نفس الامر بل فى بعضها بمعنى ان الماهية المانعة عن الاتحاد وهى ماثرة الكثرة والبینونة العزلیة الحاکیة عن الحد والفقد النسب الاخرى - منتفیة عنها على هذا المذاق ايضا بل ماهیاتها انما تعتبر لها عند ما ینتزع العقل عنها باعتبار احاطها مع قطع النظر عن ارتباطها بجاعلمها وقیومها ولمحاط امكانها وفقرها الذاتى او الوجودى عند وجودها فى العقل .. ولكن فى الخارج وفى النفس الامر فحقیقتها عبارة عن نحو وجودها فقط وهى مندكة وفانية فى فاعلمها فتدبر . والى هذا اشار المصنف بقوله مندكة الا نیات الخ فان قات ما ذكرته انما یصح على القول باصالة الوجود واما على القول باعتباریه فلا یصح اصلا كیف والوجود مندك فى الماهية على هذا القول وهو تابع لها فى الوحدة والكثرة وحقایق هذه الاشياء ايضا على هذا؛ الماهیات المتبائنة بذاتها والمغايرة مع علتها بالبینونة العزلیة فكیف یتصور فیها الاتحاد المذكور على المذهب الغير المنصور قلت اما اولاً ان القائل بالاتحاد المعلم الاول وهو قائل باصالة الوجود . واما ثانياً فیمكن ان یقال ان منسائط البینونة والسوایة على هذا القول المادة و عوارضها

لامطلق الحد و المهيبة و الماهيات البسيطة لاسيما المجردات مندكة الوجودات في وجود الحق تعالى الذي هو وجود صرف و بالجملة مناط الاتحاد عندهم نفسى المادة لا المهيبة فتدبر .

فان قلت لو كان المراد من الاتحاد اتحاد علل قوام تلك الاشياء مع علل وجودها ذاتاً و حقيقة فهو غير متصور في جميع الاشياء بسيطاً كان او مركباً لان قوام الشئ سواء كان بسيطاً او مركباً بحسب حقيقته و جوهر ذاته انما يكون بنفس ماهيته النفس الامرية او باجزائها و قوامه بحسب وجوده يكون بفاعله و علته و علة العلل و فاعل الفواعل و وبس الايسات و الايسيات انما هو الحق تعالى و كذا معطى كمال كل شئ و مفيضه هو تعالى شأنه و تقدرت اسمائه و لا يتصور اتحاده تعالى مع ماهية من الماهيات اصلاً فكيف يمكن القول باتحاد المطالب في شئ من الاشياء و لا فارق في امتناعه بين القول باصالة الوجود او المهيبة اصلاً سيما بناء على مذاق القائلين بتباين الوجودات ذاتاً . وايضاً حقيقة كل شئ على مذاق التحقيق نحو وجوده الخاص به و اتحاده مع وجوده تعالى العارى عن قيود الامكان و سمات النقصان و الحدوثان مخالف للمبرهان و الوجدان . وان كان المراد من الاتحاد انتهاء الامر في تاييس الوجود و اعطاء المقومات الذاتية و الوجودية و الكمالات الاولية و الثانوية اليه تعالى عزاسمه فالافرق في ذلك بين الاشياء اصلاً مركباً كان او بسيطاً قلت يمكن اختيار كل واحد من الشقين و ابداء الفارق بين الامر بين القولين اما على الشق الاول فالافرق بين الامر بين ان اتحاد الوجودات مع الحق الاول تعالى شأنه كان اتحاد العكس مع العاكس و الفيبى مع المفيبى و فئاتها فيه ممكن بالنظر الى جهة سنخيتها معه تعالى و هذا بخلاف الماهيات اذ لا سنخيتها لها معه تعالى اصلاً و كذا اتحادهما مع حكما على القول بتباين الوجودات ذاتاً لان ارباب هذا القول لا ينكرون سنخيتها مع وجوده مطلقاً و يكون مرادهم من البيئونة بينوتها بعرض بينوتة ماهياتها و سرية حكمها اليها لاجل تركيبها معها بالتركيب الاتحادي و سرية حكم احد المتحدبين الى الاخر و اما على الشق الثانى فلان الفاعل القريب فى المركبات مبين مع مقوم ذراتها و رؤس وجوداتها و هذا بخلاف البسائط فان مقوم ذواتها بعينه مفيض

(٢١٥)

وجوداتها لعدم تصور تخلل الجمل التركيبي بين الشئ و ذاته و لوازم ذاته و المجهول بالذات و ان كان ماهية الشئ كما يقول به الذاهبون الى اصالتها فجعلها بالذات يستتبع جعل وجودها. و ان كان الوجود هو الحق فعمله و اعطائه يتبع جعل مهيته فيكون جاعل ذواتها و مفيض اياتها واحدا ايضا فتدبر .

قوله (قده) كما يكون ما هو الخ (ص ٢٤)

قد ذكرنا ان اتحاد ما هو مع هل هو مستلزم لاتحاد سائر المطالب الاصلية ولذلك

عقبه بقوله وفي وجودي الخ .

قوله (قده) كما قد يكون المهية الخ (ص ٢٤)

اي ما به الشئ هو هو .

قوله (قده) وهذا ايضا الخ (ص ٢٣)

اما الوجود المنبسط فلا خلاف عند اهل التحقيق في نفى المهية عنه و اما المفارقات فنفي المهية عنها مذهب صدر المتألهين طبقا للشيخ السهر وردي كما شرحنا القول فيه .

قوله (قده) ذات و جودي الخ (ص ٢٢)

التقييد بالحققي اما للتوضيح و الاشارة الى اصالة الوجود و اما لدفع توهم ان

المراد منه مفهوم الوجود .

قوله (قده) بمعنى ما به الشئ هو هو الخ (ص ٢٢)

اي لا بمعنى الكلي الطبيعي اذ لامهية للوجود المطلق بما هو مطلق الوجود .

قوله (قده) ولا جزء حملي الخ (ص ٢٢)

وهو الجنس و الفصل اذ قد تحقق في محله ان الوجود بما هو وجود لا جنس

له و لا فصل .

قوله (قده) فتحقق و جودي الحقيقي (ص ٢٣)

بيان لاتحاد مطلب لم هو الفاعلي و الغائي في الوجود مع مطب المراء و الهل

و المراد من الوجود الحقيقي ما في قبل مفهوم الوجود و قد عرفت اطلاقات حقيقة

الوجود فراجع .

قوله (قده) الذي هو فاعله الخ  
 اى باعتبار انه ظل الله تعالى و وجهه الباقي بعد فناء كل شى وهو تعالى شأنه مبدء  
 كل شى وغايته .

قوله (ثمه) وعلى قول من يقول الخ  
 اى ما ذكرنا فى بيان اتحاد المطالب الثلاثة فى وجودى انما هو على مذاق القائلين  
 بتركب النفس الناطقة من المهية والوجود فانه عليها القول نحتاج فى بيان الاتحاد  
 الى احظ وجود النفس بما هو وجود والحكم باتحاد المطالب فيه بما هو كذلك ولا  
 يكون هذا الحكم مختصا بوجود النفس بل يجرى فى كل وجود بما هو وجود وان كان  
 الامر فى النفس اولى . واما على القول الاخر فالامر فى باب الاتحاد اوضح لعدم احتياجه  
 الى اللحظ المذكور بل يجرى فى حقيقة النفس و ذاتها ويختص البيان بها وبسائر  
 المفارقات ولا يجرى فى غيرها واما على قول من يقول ان لامهية لها فالامر فى باب الاتحاد  
 المراد اتحادها فى حقيقة وجود نفس الناطقة القدسية والكلمة البسيطة الالهية اذ اتحاد  
 مطالبى ما وهل فيه بناء على هذا القول واضح واتحادهما مع مطالب لم العالى والغائى  
 من جهة انه اذا لم تكن هذه داخلة فى قوام النفس يكسون قوامها بالوجود المنبسط  
 الذى هو اصلها وتامها لمكان امكانها و فقرها الذاتى بل لاجل كونها نفس الفقر والفاقة  
 الى الله تعالى .

قوله (قده) سيما ان التقيد الذى الخ  
 وسيمان التركيب بين المهية والوجود تركيب اللامتحصل مع المتحصل والاشى  
 مع الشى .

### «فى اقحام ماهو»

قوله (قده) لف ونشر الخ  
 (ص ٣٣)

الاول بازاء الجنس والثانى بازاء النوع والثالث بازاء الحد التام

قوله (ثمه) فاين جعل (١) الخ  
 (ص ٣٣)

(١) اى ابن مكان ماهو الجعل من الاجوبة - عما هو الفصل منها؟ حيث ان بينهما بون بعيد .



(٢١٧)

قيل ان الاجمال هنا بمعنى البساطة لا بمعنى الابهام دلالة الابهام النوع بحسب المفهوم والوجود كما مر فتدتر

قوله (قده) نسبة ذاتية الخ (ص ٤٣)

اي لانسبة عرضية و ذكر هذه الجملة للاشارة الى ان الجنس الذي يذكر في الجواب هو الجنس الذي يندرج فيه تلك الاشياء لا مطلق الجنس

قوله (قده) اي ماخذها الخ (ص ٤٤)

فسر ما افاده بذلك امثلا يرد عليه بان الفصل يجب ان يكون محمولا على المهمة بحمل هو هو والصور النوعية لا تكون محمولة عليها بذلك الحمل بل بحمل ذره و فاشار بذلك الى ان المراد بكون الفصول الصور النوعية؛ كون تلك الصور ماخذ الفصول حيث ان الفرق بين الفصل والصورة النوعية على مامر تحقيقه بالاعتبار اي باللا بشرطية و الشرط اللاتية

قوله (قده) لتحمل الخ (ص ٤٤)

اي لتحمل تلك الكليات العقلية على المهمة بالحمل المواطاني الذي هو من لوازم الفصل المنطقي لان الفصول الحقيقية انحاء الوجودات التي هي عين التشخيص والهذبة الالوية عن الحمل المواطاني

قوله (قده) في الفصل الاخير (ص ٣٤)

هو فصل الحقيقة الانسانية الذي هو فصل الفصول و اصل الاصول و حقيقة الخفايق قوله (قده) وزائد الخ (ص ٣٥)

اي مشتمل على ماهو فعالية الكامل مع شى زائد ليتحقق الكمال والنقصان اذ على تقدير التساوي لا يتحقق تفضيل احد الامرين على الاخر حتى يكون اكمل منه وجودا وهذا المعنى مع وضوحه وعدم احتياجه الى البرهان من فروعات قاعدة امكان الاخس .

قوله (قده) لكنه الخ (ص ٣٥)

اي ما ذكر وان كان حقا من الوجه الذي اشير اليه الا ان الالتزام به موجب لهمدم

قواعد القوم فيجب ان يوفق بين الامرين بما افاده (قدمه)

قوله (قدمه) للالهى تفنن النمط

(ص ٣٥)

اي الحكيم الالهى من جهة كونه ذاعينين فائزاً بالحسنتين ناظراً الى حقايق الاشياء و ذواتها بالنظر المكتحل بنور البصيرة وبالعين الحوراء لا بالعين العمياء والحولاء فلذلك له ان يعطى كل ذى حق حقه وبراى جانب الميز والقوام جميعاً فمن جهة انه ينظر الى جهة تقويم الفصل للمهية وانه الاصل فى التقويم المطلوب من التعريفات الحدية بالنسبة الى الجنس وانه الركن الركين فى الحد التام الذى يجب به عن السؤال بما هو؛ يجوز وقوعه فى جواب ذلك السؤال ومن حيث النظر الى الميز الذاتى وانه لا يحصل الابيه وان السؤال عنه انما يقع «باى» فهو يشارك المنطقى فى انه يجب به اى

قيل هذا التوفيق لا يدفع الاشكال لان المنطقى لا يجوز ابراده فى جواب ما هو بل يحصره بالوقوع فى جواب اى شى هو والحكيم الالهى لا يقول بذلك الحصر وان كان مجوزاً لوقوعه فى جواب «اى» ايضاً ويمكن ان يجب عنه بان المنطقى والحكيم الالهى كلاهما متفقان فى ان اى شى هو فى جوهره انما يطالب به ما يميز ذات الشى وجوهره عن المشاركات الجنسية وان ما يصلح للوقوع فى جواب هذا السؤال انما هو الفصل ليس الا وكذاهما متفقان فى ان ما هو انما يستل به عن تمام المهية المقومة للشى لكن المنطقى يجعل تمام المقوم فى المهيئات النوعية مجموع الجنس والفصل القريب نظراً الى تركيب المهية عنهما والحكيم الفيلسوف الالهى يجعل الفصل تمام المقوم نظراً الى ان شبيهة الشى بصورته وتمام النوع بفصله فكلاهما متفقان فى اصل المطالب الا ان النزاع فى المصداق بل لانزاع بينهما اصلاً لان كلا منهما يتكلم على مقتضى فنه ونظره ونظر الحكيم ادق واتقن ونظر المنطقى على القواعد اطبق فتدبر

(ص ٣٥)

قوله (قدمه) كما انه فى الحد التام الخ

الضمير فى به يرجع الى الحد التام ويحتمل ان يكون راجعاً الى الفصل ان لم يكن الضمير فى انه للشأن بل يكون راجعاً الى الفصل ايضاً فتدبر

## « في إشارة الحدو البرهان (١) »

الازل في حد هو تمام البرهان والثاني في حد هو نتيجة البرهان او مبدء البرهان

كما سيأتي تفصيل ذلك قريباً

لما افاد اساطين الفن ان العلل الوجودية لا تدخل في الحدود المقابل للرسوم  
كما قل الشيخ في برهان الشفا (واما علل الوجود فليس يجب ان تكون عللا في المهية  
لذلك لا يدخل علل الوجود وهي الفواعل والغايات في الحدود بل تدخل في الرسوم  
القائمة مقام الحدود. ولو كانت جميع العلل الموجبة للوجود تدخل في الحدود؛ لكننا  
نعلم حدوث كل محدث ومحدث الى ان قل اللهم الان نعني بالحد الحدو الرسم معا  
فيكون العلل الموجبة خاصة على الاطلاق (٢) انتهى) اشار الى ان المراد بالحد هنا ليس  
مقابل الرسم بل ما يعمه والرسم ولكن هذا مبنى على ان الحد المقابل للرسم يكون  
المراد به التعريف بالفصل القريب اما وحده او مع الجنس البعيد ان كان ناقصا والقريب  
ان كان تاماً كما هو المعروف المتداول عندهم، ولكن بناء على كونه اعم من ذلك كما يستفاد  
مما افاده الشيخ (قده) وغيره من اساطين فن الحكمة والميزان فلا حاجة الى ذكر هذه  
المقدمة لان المفصود من تمهيدها كما اشرنا اليه رفع الاشكال المتوهم من عدم

(١) هذه المسئلة من عو بصات الفن قد تعرض لها المتقدمون واعرض عنها المتأخرون

كما اضربوا عن حل مباحث الصناعات الخمس مع كونها عمد المنطق واساس الحكمة  
وقد راجعت فيها المشاهير من اساتذة الفن فرجعت وفي المين قذى وفي الثلب شجى  
خائبا عن حل معضلاتها آيساً عن فتح مقلقاتها الى ان رزقني لله اشراقات قدسية من سماء  
العقل الجامع استاذى الملاة. لازلت مستيزاً من انواره ومستكفياً من سرائر افكاره - فوجدت  
عيني لاسمه وقلبي فرحاً واذك اوصيك - ايها القارى العزيز توصية الاخ، بشكرار النظر  
وتجوال الفكر كى تستفيد مما افاد وتنتفع بما اجاد فانه سلمه الله - مع ما بين مار امر اغاوية  
النبيبان زاد في حل معضلاته ما يقف القلم على باه ويحجز الفكر - اولاهدايته - عن الوصول الى لبابه  
وادرى - ويحق ادرى - ان فى فكرك العالى ونظرك الصائب وجهدك البليغ ما

يكفينى مؤفة الدليل على ما ادعيت

(٢) اى خاصة مطلقه لا اضافية

اشتمال الحد المقابل للرسم الاعلى ما مر ذكره وهو لا يشارك البرهان في حدوده فاذا عممنا الحد المقابل للرسم الى ما يكون بالعلل او الاجزاء الخارجية ايضا فلا يتوهم ما ذكر من الاشكال حتى نحتاج الى هذه المقدمة

قل شارح المطالع قلا عن اساس الاقتباس ان الانتقال الى التصورات المكتسبة امامن الذاتيات التي هي علل ذهنية او من العرضيات التي هي معلولات ذهنية او من العلل الخارجية او من الشبه او من المقابل واكمل هذه الانتقالات الذي هو المقصود الحقيقي من التعريف ما يفيد التصور التام وهو الانتقال من الذاتيات والعلل الذاتية وانقصها ما يكون بحسب التعريفات المثالية وبينهما وسائط بعضها يقرب الى الكامل و بعضها يقرب الى الناقص (انتهى) ما اردنا نقله ، وقال محقق الشريف في الحاشية ان قلت لاشبهة في ان مراده بالذاتيات هو الاجناس والفصول وبالعرضيات هو الخواص والاعراض العامة فماذا اراد بالعلل الخارجية وكيف يكون المركب منها حدا تاما كما صرح به فيما بعد مع ان الحد يجب تركيبه من الجنس والفصل قلت ارادها الاجزاء الخارجية (١) فان المهمة اذا تركيبت من اجزاء متميزة في الوجود في الخارج كانت هي علل خارجية لتلك الماهية ويكون تحديدها بها اذ المقصود بالتحديد ان يدل على الماهية بحيث تحصل في العقل صورة مطابقة لها وذلك انما يحصل بايراد تلك الاجزاء فلا عليك بعد ان تعقل هذا ان لا يورد الجنس والفصل هناك لانتفاهما وما ذكر من ان الحد انما يتركب منهما فقط فذلك في تحديد المركبات العقلية التي يجب كونها بسيطة بحسب الخارج وقد نقل الامام عن الحكمة المشرقية تجوز التحديد باجزاء غير محمولة وذكر بعضهم ان المهمة اذا اخذت من حيث هي لم يذكر فيحدها سوى اجزائها واما اذا اخذت على ماهي عليه في الوجود وجب ان يذكر ايضا فيحدها علما كالفا على والغاية فانها داخلية في المهمة من هذه الحيثية هذا واما المعلولات الخارجية فتؤخذ للماهية بالقياس اليها محمولات تعرف هي بها فتكون راجعة الى العرضيات كالشبه والمقابل وانما قيد العلل بالذاتيات لان العلل الانفاقية لامدخل لها في الحدود كما ان الاعراض الغريبة لامدخل لها في الرسوم ( انتهى ) ما اردنا نقله وعلم من هذا ان الحد المقابل للرسم يكون بالعلل

(١) كاجزاء البيت من السقف والجدران وغيرها

الذاتية والأجزاء الخارجية أيضا الا انه فيحد المهيبة مأخوذة على ماهى عليه فى الوجود فالمقدمة الثانية مغنية عن ذكر هذه المقدمة كما لا يخفى نعم الحد المشتمل على المعلومات ليس حداً يقابل الرسم باصطلاح الميزانيين فلو عممنا الحد بحيث يشمل التعريف الاسمى والتعريفات الرسمية لكان اقرب الى الاعتبار ولكن الاستفادة مما افاده المحقق الطوسى فى اساس الاقتباس ان الحد المشارك مع البرهان انما هو الحد المقابل للرسم قال (قده) اما اكر برهان ازعلل ذاتى نبود بل از اعراض ولواحق بود از اجزاء آن حد نيابد بل اكر ممكن باشد رسمى آيد مناسب آن برهان انتهى فتدبر فان قلت هذا التعميم مخل بالمقصود من وجه آخر اذ يستفاد منه ان الحد المقابل للرسم لا يشتمل على العلل ولا يشارك البرهان فى الحدود مع ان ذلك مخالف لما تطابقت عليه السنة القوم من اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة و هما من العلل الذاتية للمركبات قلت ما ذكر انما يجرى فى الحد الذى يكون للمهيبة باعتبار الوجود واما اذا لوحظت من حيث هى فلا يكون جنسها وفصلها مأخوذ من المادة والصورة كما سيأتى الاشارة اليه فى كلامه مع انه لا اشعار فيما افاده بذلك اصلا وليس مراده ابدان لان الحد المشارك مع البرهان انما هو من الحدود الحقيقية كما سنشير اليه فتدبر .

قوله (قده) نسي حيثبة الوجود مطلقا الخ (ص ٣٦)

اي سواء كان علما او معلولا ممكنا او واجبا و بعبارة اخرى بما هو وجود اى مطلق الوجود سواء كان محدودا او غير محدود مقارنة مع المهيبة اولامع قطع النظر عن كونه مقرونا بالمهيبة وغير مقرون بها فان فى كل واحد من القسمين يصح مشاركة الحد والبرهان بناء على تعميم البرهان المذكور فى المقام الى برهان الان واللم فان الوجود الحق المطلق وان لم يكن له برهان اللم الا انه يتحقق له برهان الان . ولما كان المعلول حدا ناقصا للملة يكون حده بهذا المعنى مشاركا مع برهانه بالمعنى المذكور اى مع برهانه الانى بمعنى ان بايقع فى برهانه الانى وهو المعلول يكون بعينه حدا ناقصا له و فى غيره تعالى لمكان معلوليته يتحقق له برهانا الان واللم فيتصور فيه مشاركة الحد والبرهان بكل واحد من المعنيين من جهة ان وجود العلة حد تام لوجود المعلول وان ذرات الاسباب لانعرف الا باسبابها ووجود المعلول ايضا حد ناقص لوجود العلة فيكون

برهانه اللمى مشاركا مع حده التام الوجودى وبرهانه الانى مشاركا مع حده الناقص الوجودى ولكن ان خصصنا البرهان بالبرهان اللمى لانتحقق المشاركة الافى القسم الثانى اى الوجود المقرون بالامكان والفائقة وايس المراد به الوجود المطلق الصرف الساذج اذ البرهان المذكور فى المقام يعنى به البرهان اللمى وهو لا يتصور فى حق صرف الوجود بهذا المعنى ولا يتحقق له الحد التام الوجودى حتى يتصور فى حقه مشاركة الحد والبرهان وليس هو بمعلول حتى يصح الاستدلال عليه بما نقله (فده) عن القوم فتدبر .

قوله (فده) ومشاركة الحد والبرهان الخ (ص ٣٦)

قد مر تحقيق هذا فى الحاشية السابقة ونعيد ذلك لمزيد التوضيح فنقول لو عممنا البرهان الى اللمى والانى فتتحقق المشاركة المذكورة فى جميع الموجودات الا المعلومات المحضة كالبولى الاولى فانها لا يتصور فى حقه مشاركة حدودها الناقصة الوجودية مع برهانها الانية والامية والا العلة المحضة فانها لا يتصور فيها مشاركة الحد والبرهان بمعنى الحد التام الوجودى والبرهان اللمى واما المتوسطات فيتصور فيها المشاركة بكل واحد من المعنيين ولو خصصناه باللمى فقط لا يتصور المشاركة المذكورة فى العلة المحضة و تتصور فى غيرها لان ما ليس بعلة محضة يكون معلولا ويكون علته حداتا ما له لان العلة حد تام لوجود ما ليس بعلة صرفة (١) وتكون هى ايضا برهانا لعمى على معلوله وعلى جميع التقادير يصح الحكم بمشاركة الحد والبرهان فيها بنحو الاطلاق ولو مع تخصيص البرهان باللمى اذ يصدق المطلقة مع صدق الجزئية ولا يتوهم ان المراد من حيثية الوجود مطلقا حيثية عرائه عن الماهية حتى يقال ان الوجود مطلقا لاحدله ولا برهان عليه مع ان نفي المبهة غير لازم لنفى مطلق الحد والبرهان بناء على ما هو التحقيق من ان النفس وما فرقتها انيات صرفة ووجودات محضة فتدبر

(٢٢٣)

(ص ٣٦)

قوله (قده) اذا اعتبر الخ

اي المعتبر عند الحكماء والمناسب لمقصوده والملائم لفن الحكمة معرفة الحقائق  
والشي لا يستحق لاطلاق اسم الحقيقة عند الجميع الا بلحظ الوجود الذي به بنال كل ذي  
حقيقة حقيقته ولذلك قيل الفرق بين المهيبة والحقيقة باعتبار الوجود مع الحقيقة  
دون المهيبة

(ص ٣٦)

قوله (قده) تقدماً بالمعنى الخ

قد مر تحقيق هذا الضرب من التقدم وان ملاكه تقدم الشيء بالتجوهر على شيء  
آخر فدبر

(ص ٣٦)

نوله (قده) ما اشتمل الخ

لا ضير في مباينتها مع المعلول وعدم حملها عليه لما عرفت من تجوزهم التعريف  
بالمباين في بعض الاحيان وان التعريف بالعلل يمكن ان يكون بمفاهيم محمولة  
ماخوذة عنها

(ص ٣٦)

قوله (قده) الاقسام الاتية الخ

اي من تقسيم الحد الى تمام البرهان ومبدئه ونتيجته ان قلت ان من الاقسام  
الاتية حدا هو نتيجة البرهان وهو الحد المقنصر فيه على المعلول فقط مع انه ليس  
مشملاً على العلة الاربع قلت الحد المذكور انما يكون بما هو معلول للمجزء الاخر مع  
كونه علة للمحدود فم ليس بخارج عن الاشتمال على العلة الاربع مع ان ذلك  
الاشتمال انما يكون في الحد المقابل للرسم وفي البرهان اللمى واما في مطلق الحد  
والبرهان الاتي فلا ضير في اشتراكهما في الحدود واخذ المعامل وسطاً في البرهان  
الاتي وقائماً مقام الفصل في الحد الرسمي وذلك في البرهان كما يقال الخشب ينحت  
لان يصير قابلاً لشكل السرير وكل ما يكون كذلك يحتاج الى آلة صناعية ينحت بها  
ينتج فالخشب يحتاج الى آلة كذاتية ثم يقال الخشب يحتاج في تشكّل السرير الى  
آلة كذاتية وكل آلة كذاتية تكون قدوماً فالخشب ينحت بالقدوم فتأمل

قوله (قده) فنعرف الخ الاول في الحد التام والثاني في الناقص يمكن ان يكون

الجمعية باعتبار مساير اجزاء القياس كما في الحد الكامل ولكن لو كان الماحوظ حل مطابق القياس والحد فيكون الاشتراك في حد الوسيط فقط

قوله (قده) والمراد بالحدود في الحد الخ (ص ٣٦)

اي الاجناس والفصول فان بعض العلل كما خوذ عن المادة يقوم مقام الجنس والماخوذ عن الصورة وباقي الاسباب مقام الفصل نظراً الى كونها علة للشئ و يمكن ان يجعل المراد من الحدود في البراهين الحدود الوسطى مع الاصغر والاكبر كما في الحد الكامل لكنه انما يجرى في بعض البراهين وما سيذكره نقلاً عن الشيخ يسدل على ان المراد به الحد الوسيط فقط

قوله (قده) لاعلل لها ولا سباب (ص ٣٦)

عطف الاسباب على العلل من قبيل عطف المترادفين وقيل من قبيل عطف الخاص على العام بناء على شمول العلة للمعدو الشرط ونحوه وعدم شمول السبب لها او من قبيل عطف العام على الخاص لو قيل بالعكس فتدبر

قوله (قده) بل بالعرض الخ (ص ٣٧)

اي تكون لها علل واسباب بالعرض او يكون دخولها في حدودها بالعرض اي بعرض موضوعاتها .

قوله مثل تحديد النقطة الخ (ص ٣٧)

مثل لكل واحد من القسمين فالنقطة والوحدة لمكان بساطتهما علمهما غير داخلية في ذاتهما بل داخلية في موضوعاتهما بالذات وفيهما بالعرض والعمى والجهل البسيط و نحوه هما المكان عدميتهما لاعلل لها بوجه (١) او لاعلل لها بالذات بوجه (٢) آخر ويمكن ان يجعل الوحدة مثلاً لما ليس له علة وسبب بناء على كونها اعتبارية او يكون المراد بهامفهومها ويكون المراد من العلل والاسباب العال والاسباب الخارجية او ما لا يشمل اعتبار المعبر

(١) على قول افلاطون من ان الشرور والاعدام لاعلل لها

(٢) على قول ارسطو طاليس من ان لها علل بالعرض لا بالذات



وقيل المراد بما ليس له علة وسبب ما ليس له العلة الاربع باجمعهما بل بعض العلة كالمعقول اوليس له علة اصلا ويكون له شرح الاسم كما في حقيقة الوجود المطلق فنامل والظاهر ان قوله بل بالعرض اضراب عن كل واحد من الامر بن اي ما ليس لها علة او اسباب او هي غير داخله في ذاتها فحينئذ لا يحتاج الى هذا التكلف فتدبر . ولكن يجب ان يعلم ان وقوع العلة في الحدود بمعنى وقوعها في موقع الفصل او مطلقا على النحو الذي مر ذكره ليس بنحو الاطلاق بل انما يقع فيها العلة الواضحة المساوية للمعلول كما صرح حوايه فيحتمل بعيداً ان يكون المراد من قوله او هي غير داخله؛ العلة الغير الواضحة وغير المساوية للمعلول او غير ذاتية مثلاً ففهم وتبصر

(ص ٢٧)

قوله (قده) عند التحقيق الخ

قيد بذلك لانه يمكن ان يعبر عنه بقياس واحد مركب الا انه عند التحليل ينحل الى قياسين كان يقل القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس وهو مستضيء بنورها فينمحي نوره وكما كان كذلك فهو منخسف فالقمر اذن منخسف او يقل وكما كان كذلك فهو ينمحي نوره وينخسف فالقمر اذن ينخسف

(ص ٣٧)

قوله (قده) والذي يحمل الخ

اي ما يصير محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى على صورة الشكل الاول و ليس هو الا الحد الاوسط والذي يحمل ثانياً هو الاكبر المحمول على الاوسط في الكبرى والسر في حمل الاول اولا والثاني ثانياً في البرهان وبالعكس في الحد هو ان التوسط علة للانمحاء وهو معلول له والملة يجب حملها اولا في البرهان اللمي وفي الحديقيم العلة مقام الفصل والمعلول مقام الجنس والجنس يذكر في الحد مقدماً على الانصل وهذا بوجه ظير الاشرف والاخس في قوسى الصعود والنزول وكونهما في الصعود عكس ما في النزول فتدبر

(ص ٣٧)

قوله (قده) ان القمر قد توسط الخ

لا يقال هذا القياس مختل الاساس لان الاستضاءة بنور الشمس لم تكن مذكورة في الصغرى اصلا حتى تجعل جزءاً للكبرى. قلت الاستضاءة بنور الشمس ما خـوذة في

مسمى القمر فكانه قيل الكوكب المستضى بنور الشمس قد توسط الارض بينه وبين الشمس او القمر الذى هو كوكب مستضى. كذلك قد توسط الخ والاولى ان يقال كما فى اساس الاقتباس القمر جرم يكون نوره مستفادا من الشمس ومن شأنه ان يتوسط الارض بينه وبين الشمس وكل جرم يكون كذلك اذا توسط الارض بينه وبين الشمس فانه ينجمى نوره فالقمر ينجمى نوره والمنجمى نوره منخسف فالقمر اذن منخسف

قوله (قده) ثم نقول والمنجمى نوره الخ (ص ٢٧)

حذف الصغرى للاختصار فان نتيجة القياس الاول يجب ان تجعل صغرى للقياس الثانى فيقال القمر ينجمى نوره وكل ما ينجمى نوره منخسف حتى ينتج فالقمر اذن منخسف ثم ان اطلاق الانكساف على انحاء نور القمر بناء على الاطلاق الاعم فى الكسوف فانه قد يطلق على ما يعم القمر والشمس وقد يخص بالشمس فقط وكذلك الخسوف على ما قيل .

قوله (قده) وهذا اذا كان الخ (ص ٣٧)

اى جعل كل واحد من حدى الاوسط حدا للشيء انما هو اذا كان بعض اجزاء الحد النام علة للجزء الاخر اوان ما ذكرنا من التفصيل انما هو اذا كان بعض الخ قوله (قده) كان الحد يسمى الخ (ص ٢٧)

وجه التسمية ظاهر لان العلة مبدء البرهان على المعلول والمعلول نتيجة العلة واثرها فتدبر .

وقال فى جوهر النضيد فى وجه التسمية بهذه العبارة ويقال للاوسط الاول انه مبدء البرهان لانه اوسط فى اول القياسين ويقال للثانى انه كمال البرهان لتمامه به والاول من الاوسطين علة للثانى.. ولما كان هذا المقام موضع الالتباس على الاكياس فنصل الكلام فيه ليتضح حق الانضاح ويظهر به مرام القوم واساطين الصناعة ولنمهد قبل الشروع فى تبين مرامهم مقدمات بعضها لازمة فى ابانة المقصود وبعضها نائفة فيها، فنقول المقدمة الاولى ان الموجودات بحسب الاحتمال العقلى لاتخاوا عن هذه الاقسام وهى انها اما علة فقط وليس بمعلول اصلا واما ان يكون عكس ذلك اى معلول صرف وغير متصف

بالعلية ابدأ واما متصف بالعلية والمعلولية جميعا وكل واحد منهما اما ان يكون بالذات او بالعرض واما ان لا يكون علة ولا معلولا بالذات ولا بالعرض واما ان لا يكون علة ولا معلولا بالذات بل يتصف بكليهما او باحدهما بالعرض واما ان يكون عكس ذلك والاحتمال الاوسط اى ما لا يكون علة ولا معلولا اصلا فلا يمكن تحقيقه فى الخارج اصلا لا يخرج الوجود عن الواجب والممكن والواجب تعالى علة صرفة ويمكن معلول له تعالى وتحقيق وجود الاحتمالين الاخيرين وعدم وجودهما يتوقف على تحقيق ما بالذات وما بالعرض فنقول المراد بما بالذات فى المقام (على ما صرح به بعض المحققين) اما ما لا يكون بعرض المحل (١) والموضوع او بعرض المتعلق او ما يضاف اليه او ما لا يكون بحسب الاعتبار والملاحظ او ما يكون ذاته علة للغيرى او الانتقار واذا عرفت معنى ما بالذات يظهر لك معنى ما بالعرض والمراد بما بالذات لو كان معنى الاول فما لا يكون علة ولا معلولا، لا بالذات ولا بالعرض غير متصور فى الموجودات الخارجية ولو كان المراد به المعنى الثانى فلا يتصور اصلا اللهم الا فى الاعداد المحضة الصرفة بماهى كذلك وكذا لو كان المراد به المعنى الثالث اما الاحتمالان الاخيران فلازل منهما متصور فى العدييات والاعتباريات على تقدير ارادة المعنى الاول والثانى مما بالذات وما بالعرض والثانى منهما متصور فى الوجوديات والامور المتصلة ولو كان المراد بما بالذات المعنى الثالث فالشق الاول منه غير متصور فى طرف المعلولية ومتصور فى طرف العلية واما الشق الثانى منه فله افراد كثيرة واقعية متحققة فى الخارج والذهن المقدمة لثبوت ان الوجود مطلقا اما مركب فى الخارج والعقل واما بسيط فى كليهما واما مركب فى ذهن و

(١) ولتوضيح المقام نذكر امثلة ما بالعرض فنقول :

مثال ما بعرض المحل هو ما يكتسبه الصورة من الهوى. كالتناهى والانتقام وغير ذلك لاهما متعاكسان ومثال الثانى اى ما بعرض الموضوع هو ما يكتسبه العرض من موضوعه مثل الفسمة التى يكتسبها الكيف من ناحية الموضوع ومثال الثالث ما يكتسبه النفس من البدن بعد تعلقها به بناء على ان تكون اضافتها اليه كاضافة السلطان الى البلاد فان السلطان لا يتمم بانعدام البلاد. ومثال الرابع كالثالث الا انه بناء على قول من يجعل اضافتها الى البدن ذاتياً لها غير قابلة لزوال ومثالا الخامس والسادس معلومان فنكون فى غنى عن ذكرهما .

بسيط في الخارج واما بعكس ذلك اى بسيط في الذهن مركب في الخارج والشق الاخير غير موجود بل ولا متصور والقسم الثاني منحصر في الواجب تعالى لو كان المراد بالبسيط البسيط المطلق والصرف الساذج الحق والقسم الاول جميع الاجسام و المركبات والمواليد والقسم الثالث منحصر في الاعراض بناء على ساطة العقول الكلية والارواح المرسله الامرية مطلقا و عدم تركيبها من الجنس والفصل والقسم الاول له علل اربع العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية والقسم الثاني ليس له علة اصلا بل هو علة العلل و مبدء المبادئ والقسم الثالث ليس له علة مادية ولا صورية ولكن له علة فاعلية وغائية فالقسم الاول يقام عليه البرهان الملم لمكان معلولته ولو كان علة لشي يكون له برهان الان ايضا ويكون له الحد ويعرف بالتعريف الحدى والرسمى ان لم تكن ماهيته مبينة. والقسم الثاني ليس له البرهان الملمى ولا الحد الحقيقي والاسمى ويتصور فى حقه البرهان الانى والحد اللفظى والقسم الثالث يكون له البرهان الملمى من العلة الفاعلية والغائية او من العلة الفاعلية فقط ان كانت من الموجودات التى علتها الغائية عين علتها الفاعلية ويكون له الحد الحقيقي والاسمى ولو كان مبدءا لاثر وعلة لشي يكون له مع البرهان الملمى البرهان الانى ايضا المقدمة الثامنة العامة تنقسم باعتبارات مختلفة الى اقسام مختلفة منها انقسامها الى العام والخاص والمطلق والمقيد والكلى والجزئى و منها الى ما بالذات وما بالعرض والى التامة والناقصة والقريبة والبعيدة والى ما بالفعل وما بالقوة والاخس والمساوى والعلل التى تقع فى البرهان انما هى العلل الواضحة المساوية او اخس من المعلول وما يشارك من البرهان مع الحد انما هو فيما تكون العلل ذاتية مساوية مع المعلول كما صرح به ائمة الفن المقدمة الرابعة البرهان ينقسم الى البرهان الملمى وهو الاستدلال من العلة على المعلول وسمى بالملمى لدلالته على لمية الحكم فى الواقع وفى نفس الامر والى البرهان الانى وهو الاستدلال من المعلول على العلة وسمى بالانى لدلالته على انية الحكم وتحققه خاصة كما سيشير اليه المصنف (ره) والمقدمة الخامسة الحد ايضا كالبرهان ينقسم باعتبارات الى اقسام مختلفة فانه باعتبار كونه قبل اثبات وجود المحدود او قبل العلم به ينقسم الى الحد الاسمى والحد الحقيقي

وباعتبار اشتماله على تمام الذاتيات او بعضها ينقسم الى الحد الكامل التام والناقص و  
من حيث كون المحدود المهيبة بلحاظ كونها موجودة او باحاط كونها كذلك ينقسم الى  
الحد الوجودى والحد الماهوى بالتفصيل الذى اشار اليه المصنف ( قده ) المقدمة  
السادسة مقومات الشئ فيماله مهيبة باعتبار ماهية هى الجنس والفصل والمادة والصورة  
وباعتبار الوجود هى الفاعل والغاية.. وساير ماله دخل فى وجود الشئ من المعد وعدم  
المانع والشرائط ونحوها داخله اما فى العلة لفاعلية للشئ او فى العلة القابلية له ومعنى  
وقوع العلل فيحد الشئ اما وقوعها بماهى علل مباينته للمعلول وان لم يكن مجموعها  
مباينة له بناء على تجوز التعريف بالمباين اى بالاجزاء الخارجية كما فى تعريف البيت  
بالمركب عن الجدران والسقف و اما وقوع المفاهيم المأخوذة منها المحمولة على  
المهية فيحدها ولكن يمكن ان يقال ان الداخل فى الحد ليس نفس العلل بماهى  
مباينة مع المعلول بل الداخل فى حده اضافته اليها لان المعلول اذا كانت اضافته الى  
العلة ذاتية وجب اخذها فى حده لا بماهى هى بل بماهى مضافة اليها والمعلول مضاف  
اليها وعند التحقيق المأخوذ فى الحد هى الاضافة الى العلة لانفسها كما اشار اليه  
الشيخ والمحقق كما يقل فى حد السيف آلة صناعية من حديد مطول معرض محدد  
الاطراف فيقطع به اعضاء الحيوان عند الاتصال فان المأخوذ فى ذلك الحد هو الاضافة  
الى العلل حقيقة لانفسها فتأمل المقدمة السابعة زعم بعض المنطقيين ان مشاركة الحد  
والبرهان تكون فى جميع الحدود والبراهين وهذا الزعم لا يساعده ارباب التحقيق  
منهم بل المشاركة انما تكون فى البراهين اللمية التى تكون بالعلل الذاتية المساوية  
مع المعلول .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الشئ اذا كان له مهية و وجود فلا يخلو  
اما ان يكون المقصود تحديده من حيث ماهيته مع قطع النظر عن وجوده اما لاجل  
ظهور وجوده و اما لاجل ان الحد يكون بحسب الاسم فقط و اما ان يكون المقصود  
تحديده مع لحاظ وجوده فعلى الاول يقتصر فى تحديده على ذكر مقومات مهية فقط و  
على الثانى يجب ان يذكر فى حده علل وجوده ايضا اما جميع علله لو كان المقصود

تحديده بالحد التام او بعضها لو كان المقصود الاثبات بحدته الناقص ولكن هذه العلة يجب ان تكون قريبة وذاتية و مساوية للمعلول لتفيد صورة في العقل مطابقة لصورة المعاول في الخارج لو كان المقصود تحديده بالحد التام. ولو كانت بعيدة و ناقصة او جزء للعلة او غير ذاتية لم يكن حده بها حدانا مما يفيدا صورة مطابقة لما في الخارج ولذلك لا يكون الحد التام المؤلف من العال الا واحدا بخلاف الحد الناقص و يجب ايضا ان يكون العلة في موضع الفصل لتكون العلة محققة و محصلة للمعاول و محصل المهمة و محققها لا يكون الانصاه و لا يمكن هذا الامع فرض وجود مهم منتشر للمهمة لي تصور رفع ابهامها و تحصلها بالفصل و الدال على ذلك الوجود المهم المنتشر لا يكون الا الجنس فيجب ان يوضع في الحد او لا الجنس ثم يوضع العلة المحصلة موقع الفصل لابان يكون العلة نفس الفصل حيث ان العلة غير محمولة و الفصل يجب ان يكون محمولا على المهمة بل بان تكون مبدء للفصل كما انه يقال في حمى الغب (١) انها حاصلة من عفونة الصفراء في خارج العروق و لا يقولون انها عفونة الصفراء و كذا لا يقولون في الرعد انه انطفاء النار في الغيم بل يقولون انه حاصل من انطفاء النار في الغيم ولكن العلة الصورية لو كانت مع المادة يمكن ان تجعل مقام الفصل لامكان حملها على المهمة مثل النطق و الناطق و وقوع كل واحدة من العال بافرادها في الحد ممكن اما العلة الفاعلية فكما يقل في صبى الغب انه حمى تحدث من عفونة الصفراء في خارج العروق و اما المادية فكما يقل الوتر تضو مواف من النصب و الرباط و اما الصورية فكما يقال القائمة زاوية تحدث من قيام خط على خط آخر مساوية للزاوية الاخرى الحادثة في الطرف الاخر من الخط و اما الغائية فكما يقل في الخاتم انه حافاة تجعل في الاصبع الزينة و اما من الموضوع فكما يقال في الفطوسة انها تعبير في الانف و اما مركبة من جميع العال كما يقل في حد السيف انها آلة صناعية من الحديد مطول معرض و محدد ايقطع بها في الحرب اعضاء الخصم فان الآلة بمنزلة الجنس و الصناعي فصل اخذ من العلة الفاعلية و كونها من حديد من العلة المادية و كونها مطولة معرضة محددة من العلة الصورية و كونها كذلك

(١) وهي الحمى المزاروى البسيطة التي تعرض يوماً و تترك يوماً آخر

ليقطع بها اعضاء الخصم فى الحرب من العلة الغائية و هذا الذى قلناه من لزوم اشتمال الحد باعتبار المهمة مع لحظ الوجود على العلة الذاتية المساوية اما على جميعها لو كان المقصود الحد التام او على بعضها لو كان المطلوب مطلق حده بحسب ذاتها؛ انما يكون فيما اذا كان للشئ علة ذاتية مساوية واما لو لم يكن كذلك كما فى الامور الاعتبارية والعدمية فحدودها غير مشتملة عليها قطعا بل اما ان ليس لها حدود حقيقية اصلا و اما ان يكون حدودها مشتملة على العلة العرضية فنكون رسوماً لها وكذا لو كان المقصود تعريفها بالتعريف الرسمى فلاضير حينئذ فى اشتمالها على العلة العرضية او الاعراض واللواحق وايضا البرهان المشترك مع الحد فى الحدود هو البرهان اللمى الذى هو الاستدلال من العلة على المعلوم فانه يشترك مع الحد فى الحدود بمعنى ان الحد الاوسط فى البرهان اللمى هو الذى يقع فى الحد موقع الفصل بالتفصيل الذى مر ذكره سابقا فلو وقع جميع العلة الذاتية فى الحد يكون برهان المحدود مشتملا عليها ايضا بمعنى ان البرهان التاميقىنى عليه لا يكون الا بالبرهان الذى يكون وسطها جميع تلك العلة او العلة الاخيرة منها او بالبراهين المتعددة المشتمل كل واحد منها على احدى تلك العلة بمعنى ان يكون وسطه واحدة منها ولكن الحد الذى يكون للامور الطبيعية يجب اشتماله على العلة المادية والصورية جميعاً نظرا الى ملائمة المواد مع الصور وعدم امكان انفكاك صورها عن موادها فى العالم الطبيعى بخلاف الامور التعليلية لان صورها منتزعة عن موادها فلا تؤخذ المواد فى حدودها ولو وقع بعض تلك العلة فى الحد يقع تلك العلة فى البرهان ولكن يحصل النتيجة فى البرهان بقياسين كما فصل فى المتن وفى العبارة المنقولة عن الشبغ ولو كان الشئ المحدود من البسائط التى ليس لها من العلة الا الفاعل والغاية فلا يخلوا اما ان يكون من قبيل الاعراض او يكون من قبيل المجردات فلاول يكون حدودها التامة التى اها من حيث كونها موجودة مشتملة على علتها الفاعلية والغائية وعلى موضوعاتها ايضا لكون الموضوع من جملة مشخصات الاعراض ولكن لو كانت من الاعراض الذاتية فى باب البرهان يكون اخذها فى حدودها ضروريا عندهم ويكون هذا من زيادة الحد على المحدود ولو كان من قبيل المجردات فحدودها الحقيقية مشتملة على علتها الفاعلية

لكون الغاية فيها غير زائدة على فاعلها بل علتها الفاعلية فس علتها الغائية و صورة تلك الامور نفس ذواتها البسيطة الكامة وبوجه علتها الفاعلية والتمامية (اي الغائية) والصورية واحدة فتحصل مما ذكرنا ان الحد على اقسام: منها الحد اللفظي. ومنها الحد الاسمي. ومنها الحد الحقيقي المساوي مع المحدود. ومنها الحقيقي الزائد على المحدود. ومنها الناقص عن المحدود. ومنها حد الامور التي ليست لها علل بالذات او ليست علة ولا معلولة او ليست علمها داخله في جوهر ذواتها. والحد التام الذي هو كمال البرهان. والحد الناقص الذي هو مبده البرهان او تمامه وتحقق ايضا ان البسائط الذهنية والخارجية ليس لها حد بل ولا رسم اصلا وكذا لا برهان لم عليها من جهة ان تلك الامور غير معلولة لشي اصلا ولكن يكون عليها برهان ان من قبل معاليلها وآثارها ان كانت غير بينة ويمكن ان يكون لها حدود اسمية اي لفظية فقط حيث ان هذه الامور من سنخ الوجود لاالمهية والوجود ليس له حد ولا رسم لان مقسمهما شيئية المهية اللهم الا ان يكون مبده الاجناس العالية فان لها حدودا اسمية ورسوما ايضا وان المركبات الذهنية التي هي بسائط خارجية وكذا المركبات الذهنية والخارجية يكون لها حدود اسمية وحقيقية تامة او ناقصة ويكون لها رسوم كذلك غالبا فان كان وجودها في حد ذاتها او وجودها لموضوعاتها الذي هو عين وجودها في نفسها بينا غير محتاج الى البرهان فلا يكون لها براهين لمية ولا انية لعدم الاحتياج اليهما وان لم يكن بينا يكون عايتها براهين انية و لمية لو كانت علة ومعلولة ايضا وان كانت غير معلولة بالذات كما فسى بعض البسائط ولانكون علة لشي ولا يكون لها آثار وخواص ويكون لها براهين لمية او انية فقط و تبين ايضا ان مشاركة الحد انما تكون مع البرهان اللمي لكن لا مطلقا بل اذا كان الحد الاوسط في براهينها اللمية الذاتي المقوم المساوي مع الاكبر ويكون كما انه علة لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجوده في نفسه ايضا فمشاركة الحد مع البرهان يجب فيها من طرف البرهان ما ذكر ومن طرف الحد ان يكون حدا حقيقيا باعتبار الوجود لاسميا فقط او باعتبار المهية من حيث هي او مطلقا وبعبارة اخرى يكون مشتقلا على الذاتيات والعلل المقومة للمحدود المساوية له ايضا وهذا في البرهان الذي



يكون على الهاية المركبة واما الذى يكون على الهاية البسيطة فالحد المشارك معه يجب فيه ما ذكر من لزوم الاشتمال على الذاتيات والعلل المساوية. وكذا فى البرهان يلزم ان يكون بالعلة الذاتية المساوية ولكن قد يكون البرهان الذى يكون بالاعراض والمعالي الذاتية كما فى آثار القوى بالنسبة اليها؛ يشارك الحد فى الحد نظراً الى ان تعريف تلك العلل وحدودها يكون بتلك الاعراض والمعالي فيكون كما ان براهينها تشتمل عليها فكذلك حدودها تشتمل عليها ايضا، وقد يدور الامر بينهما ايضا لكن لعل وجه مستحيل فانه كما ان هذه الامور تؤخذ فى حدود معروضاتها وعللها فكذلك تؤخذ العلل فى حدود تلك المعالي ولكن على تقدير عدم تبيينها بحقا يقمها لامطلقا وتحقق هذا فى البراهين التى تكون على الهليات البسيطة مما لا يخفى فيه واما فى البراهين على الهليات المركبة فانما يتصور فى البرهان اللمى على ثبوت تلك العوارض للمعروضات والحد الذى يؤخذ من عللها عليها واما فى البراهين الانية فتصوره لا يخفى عن نوع خفاء ثم ان مشاركة الحد مع البرهان فى البراهين التى تكون على الهليات المركبة ظاهرة مما مررت الاشارة اليه واما فى الهليات البسيطة على الوجودات فبالنسبة الى نفس الوجود ظاهرة لان ماهو ولم هو وهل هو فى الموجودات واحد كما بينا شرحه سابقا واما بالنسبة الى الموضوعات اى المهيئات الموجودة فلو كان الحد الوسيط فى البرهان العلة المادية او الصورية فالمشاركة ظاهرة ولو كان الوسيط العلة الفاعلية او العمية فلا يمكن المشاركة الا عند كون المحدود المهيئة الموجودة من حيث كونها كذلك وكون الوسيط العلة الذاتية المساوية بل الحق ان المشاركة على التقدير الاول انما تكون في هذا الفرض فتأمل .

ثم انه قد علم مما ذكر ان مشاركة الحد مع البرهان لان يكون فى جميع الحدود والبراهين بل انما تكون فى بعضها اى تكون فى البرهان اللمى بالعلة الذاتية المساوية مع الحد الذى يكون بحسب المهيئة الموجودة سواء كان بالنسبة الى البرهان الذى يكون على الهلية البسيطة او المركبة لكن بالتفصيل الذى اشرنا اليه وفى البرهان الانى بالنسبة الى القوى وآثارها واما فى الحد الذى يكون باعتبار الوجود فقط بالمعنى

الذي اشير اليه في الكتاب فالمشاركة فيه بمعنى آخر و هو ان العلة التي هي البرهان على المعلول تكون بعينها حدا تاما له لا الحد الميزاني المركب من الجنس والفصل اذ لا يتصور الحد بذلك المعنى للوجود بل بالمعنى المقوم او تمام حقيقة الشئ واصله او ما يعم ذلك وما يحكى عن الشئ وهذا مما يعم جميع مراتب الوجود وافراده لكن بتعميم البرهان والحد جميعا حتى يتصور في حق الواجب تعالى وقد يتكلف بادراج جميع الحدود والبراهين في ذلك الحكم بتقريب ان البرهان لا يكون الاعلى الوجود والشئ اذا ثبت وجوده يكون حده حدا حقيقيا له مشتملا على مقوم وجوده و ماهيته بل قد ينقلب حده الاسمي ويصير حقيقيا فيحصل حينئذ المشاركة بين الحد والبرهان عليه و هذا بالنسبة الى المادة والصورة فيحد المركب لا يخلوا عن وجهه واما بالنسبة الى الفاعل والغاية والبرهان الذي يكون من العلة المرضية او غير المساوية فالمشاركة بين الحد والبرهان فيه غير متصورة نعم قد يوجه المشاركة بين الامرين بوجه آخر لا يخلوا عن وجه وهو ان الفصل الحقيقي على ما تقرر في محله انما هو اتجاه الوجودات والبرهان اللمسى على الشئ المركب من الجنس والفصل يكون في الحقيقة على فصله الذي هو نحو وجوده وما هو ولم هو بل هل هو في البسيط واحد وما هو البرهان على الوجود هو بعينه حده لكن لا بمعنى الحد الميزاني بل الحد الوجودي الذي قد مر حديثه وبوجه آخر الوجود من جهة انه طرأ وكلام من صقع الحق والحق شهيد على ذاته وعلى كل شئ فالوجود بما هو وجود حده الذي هو الحق يكون برهانا له ايضا وهذا الوجه وان كان لا يخلو عن لطافة ودقة الا انه لا ربط له بالنظر الميزاني: ثم ان الوجودات من جهة الاحتياج الى الحد والبرهان او الغناء عنهما او عن احدهما على اقسام فنهنا مالا حد له ولا برهان لمى عليه وهو الواجب تعالى و وجهه او الاعدام والاعتباريات. ومنها ماله حد و عليه برهان وهو الموجودات المركبة الغير بينة الهلية ومنها ماله حد وليس عليه برهان وهو الموجود المركب المميز الوجود ومنها ما ليس له حد ولكن عايه برهان وهو الماهيات البسيطة (كالبساط العقلي) الغير المركبة من الجنس والفصل الغير بينة الهلية هذا بالنظر البدوي الميزاني واما بالنظر الدقيق العرفاني فالحق ان مالا حد له لا برهان عليه لان مالا

حدله ليس من سنخ المبهمة ولو كان من الماهيات البسيطة يتصور له الحد المنطقي ولوبالعوارض الذاتية واللوازم المساوية وكذا لا يكون ممكنا اما لان كل ممكن زوج تركيبى واما لان كل ممكن له حد اما الحد الميزانى او الحد الوجودى فلو عممنا الحد فى القاعدة المقررة لانهصر ما ليس له حد فى الوجود الواجبى بل لو جعلنا المراد الحد الميزانى لاممكن ادعاء العصر فى الواجب تعالى بتقريب ان نفى الحد والمهية فى العقول ليس من جهة كونها ممكنة بل من جهة كونها وجه الحقيقة الواجبية الباقي بعد فناء كل شىء وبعبارة اخرى من جهة كونها من صقع الوجود فنفى الحد عنها بالتبع فتدبر .

فيصح ان نفى الحد مطلقا من خواص الوجود فتأمل... واما عكس القاعدة فليس بمسام كليا اذ يمكن ان تكون حقيقة محدودة مميّنة الهلية غير محتاجة الى البرهان مع احتياجها الى الحد اللهم الا ان يكون المراد امكان اقامة البرهان عليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن تبين هليتها فيمكن حينئذ ادعاء الاصل والعكس كليا سيما اذا جعلنا المراد من الحد امكان ان يكون له حد فتدبر فعلى تقدير صدق الاصل والعكس كليا يلزمه صدق موجبتين كليتين وهما ان كل ماله حد فعليه برهان وكل ما عليه برهان فله حد لكن الميزانيين لا يلتزمون بذلك فان الاوليات و اكثر الاحوال الذاتية كالوحدة التى هى موضوع علم الحساب على ما قبل ليس عليها برهان ولكن قد يكون لاجزائها حرد والبسائط الغير الميّنة عليها برهان وليس لها حدود كما مر شرحه وهذا انما يكون على تقدير تخصيص الحد بالحد الميزانى واما على تقدير التعميم و جملة شاملا لمطلق الحد الوجودى والميزانى فتقريب دعوى الكلية يكون بما اشير اليه آفا فتدبر . فتبين من هذا ان مشاركة الحد والميزان تكون فى بعض المواد على تقديره وفى جميعها على تقدير آخر . ثم انه قد يظهر للمييب العرف من هذه القاعدة اصلا وعكسا ومما تفرع هى عليه من مشاركة الحد والبرهان ومما ذكره الحكماء الالهيون من ان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وما افاده معلم الفلاسفة من ان ماهو ولم فى كثير من الاشياء واحداً؛ ان الحد الكامل لكل وجود بما هو وجود بل لكل شىء انما هو الواجب تعالى شأنه وانه اصل كل شىء ومقومه فتدبر وان تفريم نفى البرهان على نفى الحد فى كلام صدر

متأهية الاسلام والمصنف قدس سرها صحيح في خصوص الوجود على تقدير ومطلقاً على تقدير آخر واه على الاول يمكن حمل كثير من الاشياء الواقع في كلام المعلم على الوجود بخصوصه ايضا نظراً الى ان الماهية قليلة الرتبة بالنسبة اليه بل كونها لاشياء محضاً بالنظر اليه فتدبر.

هذا انما هو في برهان اللم واما برهان الان فالمطابق مع قواعد القوم ان كل ماله معلول وائر وهو غير بين الوجود والهلية يمكن ان يقام عليه برهان من ناحية معلوله وائر ولكن الذين يجعلون مرجع العملية الى التطور والتشأن ويجعلون ظهور العلة منشاها لظهور المعلول بدون العكس ويكون لسان حالهم اولم يكف بربك انه على كل شى شهيد او متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ينكرون ان يعرف علة العلة برهان الان ويكون غيره معروفاً ومبيناً له لأن الظلمة لا نصير دليلاً على النور ولا الظل على الحرور ويقولون :

آفتاب آمد دليل آفتاب      گر دليلت بايد از وي رو متاب  
فافهم وتبصر .

قوله (قده) بانه ترتيب النخ (ص ٤٧)

انما عدل عن تطبيق ما افاده على تعريف البعض للفكر باه، ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول لان التعريف المذكور مع اشتغاره مشتمل على العلة الاربع فهو انسب بمرامه في المقام من تعريف البعض .

قوله (قده) ان هذه النفس النخ (ص ٤٨)

مقول لقول الجمهور

قوله (قده) وليس كذلك (ص ٤٨)

لان المكر عند محققى الحكماء حركة النفس في الصور المعقولة نعم لما كان ادراكات النفس للصور العقلية والكليات بعد الكثرة بمعونة ادراك الجزئيات وانتزاع تلك الكليات عنها بالوجه الذى نرى اليه سابقاً ولا يكون هذا الا بشركة التنخيلة فسموها لذلك بالمتفكرة ايضاً تسمية الاله باسم ذبها او من جهة كونها من مراتب النفس ودرجاتها

(٢٣٧)

والا فالفكر اى المتحرك فى الصور العقلية انما هو النفس من جهة قوتها العاقلة ومن حيث كونها مدركة للكليات ،

(ص ٣٨)

قوله (قده) او منتهبة الخ

وذلك للزوم الدور او التسلسل على تقدير عدم الانتهاء

(ص ٣٨)

قوله (قده) فى الاقطار الثلاثة

التقييد بالثلاثة لاجراج الزيادة فى بعض الاقطار كما فى حال السمن سيما فى غير

سن النمو .

(ص ٣٨)

قوله (قده) الاجزاء الاصلية

وهى المكونة من المئين بناء على تحقق المعنى للاشى وليس المراد ان النامية تزبد فى الاصلية مثل العظام والعروق والا اعضاء الرئيسة وغيرها فقط بل لاجراج الازدياد فى غير الاصلية فقط

(ص ٣٨)

قوله (قده) على التناسب الطبيعى الخ

لاجراج بعض الامراض

(ص ٣٨)

قوله (قده) تنسيم للحد بنحو آخر

اى غير ما يشير اليه سابقا من تقسيم الحد الى النام والناقص والحد الحقيقى والاسمى وما يقابل الرسم وما يعمه .

(ص ٣٩)

قوله (قده) او فان الخ

اى او متعاقب بقولنا فان على العلة

(ص ٣٩)

قوله (قده) يعترى الخ

اى يعترى على القاب المراد بدم القلب هو الدم الذى يكون فى الدمليز الايسر من القلب .

(ص ٣٩)

قوله (قده) كما ان علتها الخ

اى علة الارادة

(ص ٣٩)

قوله (قده) فان العاملة الخ

اى كنهية المعلول بالنسبة الى العلة بوجه فان هذه المراتب و ان كانت مختلفة

من جهة ان بعضها من مراتب القوة العلامة الدراكة و بعضها من مراتب القوة العمالة  
الفعالة الا انها كلها درجات لنفس الرفيعة الدرجات ومقامات لذاتها البسيطة النورية  
ومن مراتبها النزولية والصعودية والنسبة بينها طولية لاعرضية .

قوله (قد) لاعلل لها بالذات (ص ٤٠)

الاول باعتبار الامور العدمية حيث انها العدميتها دون المعاولية والمجمولية ولا  
علة لها من جهة انها لاحظ لها من التحقق بالذات فعلى مذاق من بنفى عنها العلية والمعلولية  
مطلقا كما هو مذاق امام الاشراقين فليس لها علة اصلا واما على مذاق من يقول بالعلية والمعلولية  
فيها من جهة ان لها حظا من التحقق باعتبار اضافتها الى الوجودات و الملكات فاتصافها  
بهما ايضا يكون بالعرض ومن جهة تلك الاضافة فعلى التقدير ينصدق انها لعل لها بالذات  
والثاني باعتبار الامور الاعتبارية حيث ان وجودها لما كان باعتبار موضوعاتها وجود  
حيثية في الموضوعات تكون منشاء لانتراعها فكذلك انتسابها الى العلة ايضا يكون بعرض  
انتساب الموضوعات وحاجتها اليها بالذات ومن حيث انفسها والتمثيل بالنقطة من جهة  
عدميتها اي من جهة كونها نفاذ الخط لامن جهة كونها قابلة للاشارة الحسية فانها من هذه  
الجهة وجودية لاعدمية ويمكن ان يكون الاول راجعا الى الامور الاعتبارية فيكون  
المراد انها لعل لها سوى اعتبار المعتبر ولعناظ اللاحظ والثاني راجعا الى الامور العدمية  
من جهة ان لها حظا من التحقق من جهة الاضافة الى الملكات او من جهة قيامها بالموضوعات  
اي الموضوع الذي له شانية الانصاف بالملكات اذ ليست هي اعدام محضة مطلقة بل عدم  
شئى عن شئى من شأنه الانصاف بذلك الشئ والفرق بين التعميرين ان الاول نظر الى  
نفي العلة الذاتية عنها مطلقا والثاني الى اثباتها لها بالعرض

قوله (قد) اي حدية الحد (ص ٤٠)

انما فسره بذلك لان ثبوت اجزاء الحد للحدود كالجوهرية للنفس مثلا انما  
يكون بالبرهان لا غير .

قوله (قد) فلا بد الخ (ص ٤٠)

بناء على ان يكون الاستدلال والبرهان بطريق الشكل الاول و انما اقتصر عليه  
لكونه هو الاصل في باب البرهان ولانه لا يمكن ان ينسب الحد بالبرهان لو فرضنا جوازه

(٢٣٩)

الابقياس من الضرب الاول من الشكل الارل من جهة لزوم كون النتيجة كلية وان ينعكس  
الاصغر المحدود والاكبر الحد كل واحد منهما على الاخر وان يتساويا .

قوله (قده) كما قلنا الخ (ص ٤٠)

اي كما بينا تلك الشقوق تفصيلا بقولنا ادل الخ .

قوله (قده) وان كان الخ (ص ٤٠)

الارلى بحسب الظاهر ان يقول بل كان التباير كما لا يخفى ولكنه اتى به - هذه  
العبارة للإشارة الى لزوم هذا القدر من المخالفة في تحقق المصادر على المطلوب الاول  
فرقا بينه وبين اخذ الشئ في تعريف نفسه وجعله حدا لنفسه وبعبارة اخرى لما فرض وجود  
الحدين هنا فتحقق مغايرة ما لو في العبارة فقط لازم قطعا في ثبوت الانينية و الا لزم  
خلاف الفرض بداهة .

قوله (قده) لان الحد والمحدود متساويان الخ (ص ٤١)

قد مر بيان ذلك سابقا

قوله (قده) فالامر ذاهب الى غير النهاية الخ (ص ٤١)

وذلك تسلسل مستحيل لمكان الترتب والاجتماع من جهة ان ثبوت كل وسط  
يتوقف على ثبوت الوسط الذي قبله والحد يجب اجتماعه مع المحدود تصورا مع انه على  
تقدير عدم الانتهاء لا يمكن تصور المحدود اصلا ولانا ننقل الكلام الى مجموع هذه  
الامور الغير المتناهية وكيفية ثبوتها للمحدود و انما لم يذكر المصادر على المطاب  
لانه على خلاف الفرض حقيقة ولان مفسدته تعرف من مفسدة الدور .

قوله (قده) واكتسب بوجه الخ (ص ٤١)

كالتركيب ونحوه

قوله (قده) فلم لا يكتسب الخ (ص ٤١)

اي كلامنا ليس في الحد الخاص بل في الحد المطلق بما هو حد فذ فرض اكتساب  
حد ما بما هو حد بغير البرهان فنثبت امكان اكتساب مطلق الحد به .

قوله (قده) على انه لا يجوز الخ

(ص ٤١)

لما كان هنا مظنة ايراد وسؤال و هو انه لو فرض امكان ثبوت حسدين نامين لمحدود واحد فلم لا يجوز ان يكون اكتساب كل واحد منهما بوجه اخر غير الوجه الذي يكتسب به الاول من حيث هو حد خاص مخالف للحد الاخر قولكم فكيف الخ قلنا مدعاكم عدم جواز اكتساب الحد بماحد من البرهان و تسليمنا لجواز اكتساب كل واحد من الحدين بطريق آخر لا يثبت ما ادعيتموه فاورد قده هذا الكلام لدفع مظنة ذلك السؤال وتقرير الجواب هو ان ما ذكرناه كان على سبيل المماثلة معكم والافتداد بالحد للمحدود الواحد مما لا يمكن اصلا ويمكن ان يكون هذا الكلام لبيان وجه آخر لا متناع تكرر الحد والفرق بينه وبين الاول غناء ذلك الوجه عن مؤنة التمسك بالدور والتسلسل بخلاف الاول فتدبر

قوله (قده) قلت المراد الخ

ص ٤١

اقول برد عليه ان المراد او كان ما افاده قده لقل الشيخ فكيف صار ما هو خارج عن ذات الشئ وحقيقته ومحمول عليه بالحمل الشايع ذاتيا له و محمولا عليه بالحمل الاولى الذاتى وايضا الذاتى انما يكون بين الثبوت لذى الذاتى او كان الشئ متصورا بالكنهه واذا كان كذلك كان حده معلوما غير محتاج الى الاكتساب وكذا معلية العرضى لاربط له بما هو الكلام فيه فانه من حيث الوجود والثبوت لا من حيث التصور والادراك فالحق فى الجواب ان يقال ان مراد الشيخ قده ان الوسط يجب ان يكون ثبوته للاصغر معلوما اما بذاته او بتوسط امر اخر حتى يمكن ان يستدل به على ثبوته للاكبر ولما كان الوسط فى المقام وسطا لاثبات حدية الاكبر للاصغر فيجب ان يكون حدية الاوسط اعرف وهذا مما لا يمكن فى العرضى اصلا وهذا ايضا مراد المنصف قده الا انه عبر بذلك لغرض فيه وبوجه اخر الوسط لو كان عرضياً والاكبر ذاتيا يكون ثبوت الاكبر للاصغر اوضح من ثبوته للاوسط مع ان المفروض ان الامر بالعكس و ايضا لو جعل المراد من قولك كل انسان ضاحك وكل ضاحك حيوان ناطق الضاحك بما هو ضاحك فكاذب او بما هو انسان فقد صار الثبوت للانسان اعرف من ثبوته للضاحك فتدبر .



(٢٤١)

(ص ٤٢)

قوله والذاتي لا يعزل الخ

اي بعلته و راء علة الذات لو كانت الذات معلولة ولا يعزل مطلقا لو لم يكن معلولة و بعبارة اخرى ثبوتها و حملها غير محتاج الى علة بل معلولية الذات بعين معلولية ذاتها للعلة الجاعلة اياها و معلية العرضي ايضا انما تكون بمعنى الانبعاث عن الذات او علة اخرى جاعلة لكمالات الذات

« في عدم اكتساب الحد بالضد والقسمه والاستقرار »

(ص ٤٢)

قوله (قده) وايضا لا يكتب الخ

اي لا يكتب نفس الحد او حدية الحد بان يقال المفهوم الكذائي حد لما هو ضد لذلك الشئ فضع ذلك المفهوم ايضا حد لذلك الشئ او يقل هذا الشئ يحد بكذا فضعه يحد بضع كذا او يقال لما كان المحدود ضد ذلك الشئ فضع حد ذلك الشئ حد ذلك الذي يراد حده .

( ص ٤٢ )

قوله (قده) فانه دور الخ

هذا بناء على كسب حد مطلق الضد من حد ضده اذ لا خصوصية تقتضى الترجيح والتخصيص فكما ان الشئ يكتب حده من حد ضده فكذا ضده يكتب حده من حده وسيشير اليه المصنف بقوله اذ المفروض ان الحد مجهول بعد (اه) .

(ص ٤٢)

قوله (قده) انه تعريف الخ

اذ الضدان في حد المعرفة والجهالة سواء ومتساويان بماهما ضدان .

(ص ٤٢)

قوله (قده) على انه الخ

فان الصور الجوهرية لا ضد لها بناء على اخذ الموضوع في حد الضدين وكذا الموجودات المفارقة عن المواد مطلقا لا ضد لها اصلا .

(ص ٤٢)

قوله (قده) هذا ظاهره الخ

اي هذا الذي ذكرناه انما هو ظاهر كلام الشيخ ويحتمل ان يكون مراده انه لما كان الحد مطلقا مجهولا وايست حقيقة السواد الذي هو ضد للبياض معلومة لنا وكذا حقيقة البياض ايضا مجهولة فكذلك المفرق لنور البصر حدا للسواد و ضده حد البياض ايضا من المحتمل وبالجملة المفروض ان الحد مطلقا مجهول بعد، وانه يصير معلوما

بالاكتساب من طريق الضد حينئذ لم يصر معلوما لنا واقعا ان السواد يحد بكذا قبل معرفة ان اليباض يحد بكذا حتى يؤخذ حد اليباض مثلا من حد السواد اربالعكس فكما انه يمكن ان يجعل المفرق حد اليباض يمكن ان يجعل حد الضده ايضا فان قلت فما معنى ما اشتهر من انه تعرف الاشياء باضدادها ومقابلاتها قلت ما يذكر في المقام انما هو بحسب الحقيقة وبحسب كتاب البرهان وما نقل انما هو بحسب المشهور وفي كتاب الجدل كما ذكر في الشفا وايضا ليس المراد من هذا الكلام ان معرفة الاشياء مطلقا بحدودها ورسومها انما تكون من سبيل معرفة المقابل والحد اذ قد عرفت بطلان هذا بما لا مزيد عليه بل المراد ان من طرق معرفة الشئ يحد او يرسمه؛ معرفته بمعرفة رسم ضده او حده بان يكون حد الضد معلوما مفروغا عنه فيقصد معرفة الضد المجهول بحد ضده مثل ان يعلم ان السواد ضد لليباض وان السواد محدود بكذا فيعرف ان اليباض محدود بضد ما يحد به السواد. وبالجمله المراد من هذا الكلام ان في معرفة حد الضد اعانة على معرفة الشئ لو كان له مقابل وهذا نظير ما يقال النعمة او الشئ اذا فقدت عرفت او اذا فقد عرف او ان في معرفة ضد الشئ نوع معرفة بالشئ ولو بالرسم او بوجه ما، وسرد ذلك انا اذا عرفنا الشئ الذي له مقابل او ضد علمنا اجمالا ان صورة ذلك الشئ وفصله الذي هو تمام حقيقته مباين ومقابل لفصل ضده و صورته لان مرجع التضاد انما هو الى الفصول لوجوب اشتراك الضدين في الجنس القريب وكذلك اثره الذاتى مباين للآثر الذاتى لضده فنتمكن حينئذ من تعريف ضده بالمعرفة الحدية او الرسمية يجعل ضد فصل الشئ المعلوم فصلا لضده او نعرفه باتصافه بضد اثر ضده وقد يقال ان ما ذكر انما هو فى الامور المحسوسة فان الحاسة ما دامت ممنونة بادراك ملاممها او بادراك الشئ غير مستشعرة بفقدته وان الانوار الموجودة منسوبة اليه فاذا فقدت ان الانوار السابقة كانت مستندة اليه فتامل .

(ص ٤٣)

قوله (قده) وايضا ان وضعت الخ

اي لو وضعت ان الحد الذى يعلم بالاستقراء اما ان يكون اولاحداً للنوع او يكون اولاحداً للجزئيات لاجازان يكون اولاحداً للجزئيات لان الجزئيات مختلفة ولا يمكن

ان يكون الاختلاف بالذاتيات ولو كان بها فالمنقول الى النوع لا يكون اكثر من واحد مع ان الحد الذي للجزئى لو فرض وحدته مع تعدد الجزئيات ان وضع كونه حدامن اجل حمله على الافراد فالحمل اعم من ان يكون ذاتيا او حملا عرضيا فكيف ينقل الى النوع بعنوان كونه حداً له اذ حمل الحد على المحدود بيجب ان يكون من قبيل حمل الذاتى ، قل فى الشفا فنقول ايضا الحد لا يصطاد بالاستقراء و قد تبين هذا لك من ان الاستقراء الحقيقى هو من الجزئيات المحسوسة وهذا لاحدود لها على ما اوضحناه والثانى انه ان استقرى منها قول على انه حد فان ذلك القول امان يوجد على انه حد لكل واحد من الاشخاص فنقل على انه حداً لكلى كما اذا وجد حكم فى الجزئيات نقل الى الكلى او على انه حد لنوع الاشخاص ولا يمكن ان يكون حداً لكل واحد من الجزئيات فانه يعرض من ذلك محالان احد هما انه لو كان لكل واحد منهما حد يخصصه لكان لا يشاركه فيه الاخر وكان لا يمكن ان ينقل الى النوع كله اذ ينقل اليه حدود كثيرة مختلفة و الثانى ان الحد الخاص بكل واحد لو كان من الامور الذاتية فلا يمكن ان يكون من الذاتيات التى يشترك فيها بل بالعوارض التى عسى ان تخص جملة منها شخصا واحدا كما علم فى ايساغوجى والعوارض غير داخلية فى ماهية الشئ فقد بطل اذن قسم واحد من هذا الاستقراء وبقي انه انما يستقرى على انه حد لنوع الاشخاص وليس شئ من الاشخاص يدل على وجود معنى فيه على انه حد لنوعه الا ان يعرف نوعه اولاً ويعرف الحد له فيكون الاستقراء باطلاً الخ ، فما افاده المصنف يمكن ان يكون اشارة الى ما افاده الشيخ اذ على ما ذكرناه فنأمل .

قوله (قده) وهى الاشخاص المحدود الخ (ص ٤٣)

لما كان مرجع الضمير اشخاص الحد والمقصود النظر فى اشخاص المحدود افاد (قده) ان اشخاص الحد لما كانت هى اشخاص المحدود فلا ضمير فى جعل مرجع الضمير اشخاص الحد مع كون المقصود اشخاص المحدود .

قوله (قده) تميز ان الخ (ص ٤٣)

وهو سارت اى فبما رتب كل ما وجد مساويا للمحدود حملا ومعنا فهو حد الخ

والمراد من تساوى الحمل حمل الحد على المحدود كلياً وبالعكس والمراد من التساوى ما اشار اليه بقوله والمفهوم أهمية الابل بالجمال والتفصيل .

قوله (قده) اذ المقصود الخ (ص ٤٣)

ومعلوم ان جميع ذاتيات الشى لا يباين الشى بالمعنى اللهم الا بالاجمال والتفصيل الغير الضائر بالانحداد .

قوله (قده) ان الحدود حسب الوجود الخ (ص ٤٣)

المراد من هذا الكلام امران احد هما ان الحد الحقيقى انما يكون للشى الموجود وان المعدوم لا يحد بالحد الحقيقى كما مر شرح ذلك سابقا الثانى ان الحد الحقيقى انما يكون بصورة عقلية مساوية لصورة خارجية موجودة بمعنى انه يجب ان يشمل على جميع مقومات الشى الموجود بحيث لا يشذ عنه معنى اصلا ولا يمكن ان يقتصر فيه على التميز فقط وفيها اشارة بل دلالة على اصالة الوجود واعتبارية المهية فنأمل ، وليس المراد منه ان الحد انما هو بازاء الوجود من حيث هو وجود اذ الوجود بما هو وجود لا حد له اصلا كما مر حديث ذلك .

قوله (قده) قد حكى المهية الخ (ص ٤٤)

اي المهية الموجوده لا المهية من حيث هى .

قوله (قده) ان يقوم الحد فى النفس الخ (ص ٤٤)

اما بالقيام الحلولى بناء على مذاقه او بالقيام الصدورى او بنحو الاتحاد كما هو مذهب آل الحق والحقيقة .

قوله (قده) فبح يهرض الخ (ص ٤٤)

اي المقصود الحقيقى من التحديد ليس هو ان يميز الحدود حتى يقتصر على كل ما يحصل به التميز بل تحصيل صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها ولكن التميز مقصود ثانوى يتبع المقصود الاولى فى الحصول .

قوله (قده) ولذلك فلاحد بالحقيقة الخ (ص ٤٤)

اما تفريع على قوله والحد عنوان للذات انتهى اذ الذات والحقيقه لا تنطلقان على

المعدوم او على قوله فيجب ان يقوم الحدفى النفس انتهى .

(ص ٤٤)

قوله (نده) قلب ماء الشارحة الخ

اي قلب مطلب ماء الشارحة الى مطلب ما الحقيقية او قلب السؤال او تغييره الى سؤال اخر والمراد بالقلب ليس الانقلاب المستحيل بل من قبيل تبديل الناقص الى الكامل لحصول شرط او تحقق كمال كان فاقداله .

(ص ٤٤)

قوله (قده) وما يبلها الخ

وهو مقام العنصرية .

(ص ٤٤)

قوله (قده) اذا طيها الخ

اشارة الى قاعدة امكان الأخرس .

(ص ٤٥)

قوله (قده) ذو الصورة الخ

وهو عند كونه في مقام المنوية او الامشاج والاخلط او عند ظهوره في مقام الاغذية المنتهية الى المتغذى .

(ص ٤٥)

قوله (قده) وان ادراج العنصرية الخ

(ان قلت) لو كان الامر كما ذكره (قده) لزم ان يزداد في سلسلة اجناس الانسان جنسان اخران وهما ذو صورة عنصرية وذو صورة معدنية لان التعريف المذكور مبنى على ما ذهب اليه ائمة الحكمة من حصر الاجناس الانسانية و فصولها البعيدة والقريبة فيما ذكر مع ان ذينك الامرين مما لا يمكن حملهما على الانسان لان الصورة العنصرية والمعدنية تكونان بشرط لا بالنسبة الى الانسان والجنس والفصل يجب كونهما لا بشرط، لا بشرط لا (فات) لعل عدم ذكرهم لها في سلسلة الاجناس الانسانية من جهة ادراجهم اياهما في الجسم المطلق وهذا مما لاضير فيه في مقام تحصيل الاجناس والفصول واما في مقام بيان حد الشئ والصورة المساوية لوجوده فلا ينبغي القناعة بذكر معانى الشئ وذانياته على سبيل الاجمال لمنافاته للغرض من التحديد كما اشار اليه (قده) واما كون الصورة العنصرية والمعدنية بشرط لا بالنسبة الى الانسان فلا يستلزم ان يكون ذو الصورة العنصرية والمعدنية كذلك كما ان كون النفس النباتية بشرط لا بالنسبة اليه لا يستلزم ان

يكون ذو النفس النباتية كذلك فنأمل .

### « في القضايا »

قوله (قده) للصدق الخ (ص ٤٥)

تفسير الصدق والكذب بما ذكر لدفع الدور المورد على تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب من جهة تعريف الصدق ومقابلته بالخبر المطابق وغير المطابق والدفع بما اشار اليه من ان المراد بالصدق والكذب المورد في تعريف الخبر بمعنى المطابقة واللا مطابقة لا بالمعنى المذكور

قوله (قده) والكذب الخ (ص ٤٥)

الوا والجامعة هنا بمعنى او القاسمة فلا يردان احتمال الامر بن مما لا يمكن قط و بالجملة معنى هذا الكلام انه من حيث هو قابل للامر بن وان كان ما يتصف به فعلا و احدا منهما

قوله (قده) وطار الخ (ص ٤٥)

اشارة الى الاشكال بجمع التعريف حيث انه لا يشمل خبر المخبر الصادق ومالا يحتمل الكذب من القضايا البديهية ومحصل الجواب ان المراد احتمال الخبر لهما من حيث الذات اى من حيث هو خبر مع قطع النظر عن المخبر والمخبر عنه .

وكل منهما الخ (ص ٤٥)

اى يناسب ان يكون معنى القضية المرادفة للعقل فلا يرد ان المناسبة لا تقتضى الترادف .

قوله (قده) اى نطلق الخ (ص ٤٥)

مراده (قده) ان البساطة هنا ليست بمعناها الحقيقي حيث ان التركيب المنافى للبساطة الحقيقية الذاتية من مقومات القضية مطلقا بل المراد منها البساطة النسبية الاضافية اى من جهة عدم الانحلال الى قضيتين وعدم التركيب منهما

قوله (قده) في هذا المصراع الخ (ص ٤٥)

فان فى قوله تعليق اشارة الى وجه تسمية المتصلة و فى قوله عناد الى التسمية بالمنفصلة

(٢٤٧)

(ص ٤٦)

قوله (قده) الى قضيتين الخ

وذلك لان التاليف الازلي انما يكون بين المفردات وهو في العملية والثاني انما يكون بين القضايا وهو يكون في الشرطية ولكنهما خرجا باداء الاتصال والانفصال عن النمام ويسمى الذي يقرب به حرف الشرط مقدما لتقدمه وضعا وطبعا والثاني تاليا لتأخره عن الازل كك وتلوه له .

(ص ٤٦)

قوله (قده) ولا يخفى امثلتها الخ

مثال الازل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وتسمى هذه بالشرطية البسيطة ومثال ماتر كب من متصلتين: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار معدوما كانت الشمس غير طالعة. وماتر كب من منفصلتين: كلما كان العدد اما زوجا او فردا فالكواكب اما زوج او فرد. وما تر كب من حملية ومتصلة والحملية مقدم: كلما كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكلمنا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما تر كب منهما والمتصلة مقدم كعكس المثل المذكور وما يتر كب من حملية ومنفصلة والحملية مقدم كلما كان هذا عددا فهو اما زوج او فرد وما يتر كب منهما والحملية مقدم كعكس هذا وما يتر كب من متصلة ومنفصلة والازلي مقدم كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وما يتر كب من المنفصلة والمتصلة والمنفصلة مقدم كعكس هذا المثل واما امثلة المنفصلة: واولها ما يتر كب من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وما يتر كب من متصلتين اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان لا يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين وما يتر كب من حملية ومتصلة اما ان لا يكون طلوع الشمس علة لوجود النهار واما ان يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما يتر كب من حملية ومنفصلة اما ان لا يكون هذا عددا واما ان يكون اما زوجا او فردا وما يتر كب من متصلة ومنفصلة اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون

(٢٤٨)

النهار موجوداً واعلم انه قد يتضاعف التركيب من الشرطيات المتصلة والمنفصلة مرة بعد اخرى وما افاده المصنف لايشمل جميع ذلك كما لا يخفى اذ المراد بيان اقل ما يحصل به التركيب والسرفى ان اقسام المتصلة تسعة واقسام المنفصلة ستة تميز مقدمها عن تاليها بالطبع بخلاف المنفصلة

قوله (قده) لزومية

(ص ٤٦)

مثل قولنا انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود

قوله (قده) اتفافية

(ص ٤٦)

مثل قولنا انكان الانسان ناطقا فالحمار ناهق

نوله (قده) فمنع جمع الخ

(ص ٤٦)

اقول ما ذكره قده يسمى بمنع الجمع والخلو بالمعنى الاخص وقد يطلقان على ما يحكم فيه بالتنافى فى الوضع سواء كانا متنافيين فى الرفع اولا وهكذا فى طرف التنافى فى الرفع ويسميان بمانعة الجمع والخلو بالمعنى الاعم لانهما بهذا المعنى يكونان اعم من الاول ومن الحقيقية ويسمى الاولى بالمركبة والثانية بالبيضة كما ان الاتفافية قد تفسر بامر ين احدهما ما يحكم فيها باجتماع المقدم والتالى على الصدق من غير ملازمة بينهما كقولنا كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا والثانى هى التى يحكم فيها بصدق التالى مطلقا سواء كان المقدم صادقا كذا المثال او كاذبا كقولنا كلما كان الخلاء موجودا فلانسان ناطق والاول اخص من الثانى وهو المراد مما ذكر فى الكتاب

قوله (قده) مثل الشى اما الخ

(ص ٤٦)

اقول المنفصلة انكانت ذات جزئين فهما فى قوة النقيضين مثل المثال الثانى فلا يجوز اجتماعهما لارتفاعهما وانكانت ذات اجزاء كما فى المثال الاول فلا يجوز الاجتماع بين جزئين منها مطلقا ولكن يجوز ارتفاع جزئين منها ولا يجوز ارتفاع جميعها

قوله (قده) والممكن الخ

(ص ٤٦)

ان قلت المثالان الاخير ان من قبيل المنفصلة الحقيقية اذ لا يجوز ارتفاع الجزئين وهو ظاهر ولا اجتماعهما والا لزم جواز صيرورة الشى لواحد جوهرأ و عرضا وكليا و



جزئياً بل المثل الاول كذلك عند التحقيق قلت مراده (قده) جواز اجتماعهما في مطلق الممكن و طبيعته لافي الممكن الواحد والمفهوم الواحد فتأمل، او المراد اجتماعهما في كليات الجواهر فانها جواهر فانها جواهر ذهنية واعراض خارجية فكذا المفهومات الكلية الحاصلة في النفس بناء على مذاق القوم فانها جزئية من حيث قيامها بالنفس الشخصية وكلية من حيث عدم امتناع فرض صدقها على الكثرة وبالجملة الجوهر والعرض والكل والجزئي مما يجوز اجتماعهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف الحمل ونحو ذلك مما قيل في مبحث الوجود الذهني وهذا بخلاف مثل الواجب بالذات والواجب بالغير و ان امكن اجتماعهما في مطلق الوجود ولكن الشئ الواحد مملاً يمكن اتصافه بهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف نحوي الحمل فتدبر

### « في اقسام الحملية بحسب الموضوع »

قوله (قده) وهذا كما ان الحركة تنقسم الخ (ص ٤٧)  
 انما شبه تقسيم القضية الحملية الى الاقسام الاربعة بتقسيم الحركة للاشارة الى الحركة الجوهرية وان الحركات الذهنية في المدرجات العقلية الانسانية بمنزلة الحركة الذاتية التحولية للمدرك الذي هي النفس الانسانية المسافرة دائماً من اقليم المادة وموطن الدور والزوال الى دار العقل ونشأة النجرد والارسل فكما انها تنقسم باعتبارها ما ذكر الى كذا وكذا فكذا تلك الحركات تنقسم باعتبار المذكورات الى كذا ثم التقسيم باعتبار الموضوع والمحمول نظير الاقسام بحسب الفاعل وباعتبار الجهات نظير الاقسام بحسب الوقت وباعتبار المحمول نظير الاقسام بحسب ما فيه الحركة كذا قيل فتأمل فيه  
 قوله (قده) بمنزلة ضع الخ (ص ٤٧)

قيل اي بمنزلة ضع امر من ضاع او بمنزلة ضع امر من وضع يضع

قوله (قده) فلا يكون ابطاء الخ (ص ٤٧)  
 الابطاء هو تكرار القافية المعيب عند البلغاء والسرفى عدم الابطاء ان المراد في الاول معنى يكون وفيه لفظه مع انه لو اريد به في كل واحد من المصراعين معناه لم يكن الابطاء نظراً الى اقترانه في احدهما بكلمة قد

قوله (قده) فدائماً اوله اء احرف زائد الخ (ص ٤٨)  
 اي حرف الفاء في الكلمة الاولى من المصراع الثاني من قولنا فدائماً اما حرف

زائد واما امر من وفى وفى ف

قوله (قده) ثم ان كسر المثلثة النخ

(ص ٤٨)

لى كثر الثاء المثلثة من قولنا او مانله بان يكون اسم فاعل بحذف الميم الاول  
مخفف مماثل اولى من فتحها بان يكون فعل ماض لانه على تقدير الكسر يجانس كسر  
الصاد من المنفصلة

### « فى لمية عدم اعتبار الشخصية فى العلوم »

(ص ٤٨)

قوله (قده) ثلاثاء الخ

وذلك لان النفس فى ادراك الكليات بعد الكثرة تحتاج الى مشاهدة الجزئيات  
حتى تنتزع منها الكليات او تنتقل الى ديار المرسلات فيكون ادراكها ذريعة اليها فتدبر .  
قوله (قده) بنحو الاعداد الخ

(ص ٤٨)

اي احتياجها فى الابتداء ايضا اليها انما يكون بنحو الاعداد لا بنحو الافادة اذ ليس  
لما بالقوة مدخلية فى افادة الوجود اصلا واما فى الانتهاء فادراكها ايها انما يكون بنحو  
الاتحاد او بنحو الاخلاقية بحول الله وقوته فهى مستكفية فى ادراكها بذاتها وباطن ذاتها  
فلا تحتاج الى علة اعدادية اصلا فتدبر .

(ص ٤٨)

قوله (قده) فداوم الخ

بالسفر من الخلق الى الحق والنيل بالتمكين بعد التلوين والفناء فى الله والبقاء به  
وفى التعبير بالمرادة اشارة الى كون النفس مادة قابلة لافاضات المجردات العقلية  
والمقول القدسية الكلية وانها عاشقة ايها لكونها مقوم ذاتها وتمام حقيقتها .

(ص ٤٨)

قوله (قده) سيما الكليات الخ

وهى القواهر الاعلون والمثل النورية الافلاطونية والمراد من عالم الذكر  
الحكيم هو عالم الجبروت الاعلى والاسفل سمي بذلك لكونه عالم الذكر الذاتى و  
مبدء الحيوات الذاتية الالهية التى انطق الله بها كلشى وهو حضرت الحكمة الحقيقية  
التي هى العلم بحقائق الاشياء لكونها حقيقة كلشى وصورته التى بها هو هو بالفعل لكون  
بسيط الحقيقة كل الاشياء وتماها و يمكن ان يكون المراد بها الاعيان الثابتة والصور  
العلمية الالهية فيكون المراد بعالم الذكر الحكيم نشأة الاعيان الثابتة وحضرة الواحدية

(٢٥١)

فهو عالم الذكر الحكيم لان علم الحق بمعلولاته بعين علمه بذاته المقدسة الوجودية  
التي هي الذكر الحق والحكيم المطلق ونشأة الاعيان الثابتة ايضا نشأة الحكمة الحقيقية  
المطلقة والذكر البات الصريح الحق فتدبر .

قوله (قده) واذا استتبع الخ (ص ٤٨)

كانه دفع دخل مقدر تقديره ان ما قيل ان الكلى لا ينال الجزمى غير مسلم لانه  
قد سلمت ان الكلى ينال الكلى ويستتبعه وهذا تسليم منك بانه ينال الجزمى ايضا لانه  
اذا استتبع تعقل كلى تعقل كلى اخر استتبع احكام جزمياته بالضرورة ، فاجاب (قده) بقوله  
ولكن الخ وحاصل الجواب ان الذى يناله الكلى ايضا في هذه الصورة انما هو الكلى لا  
الجزمى بما هو جزمى .

قوله (آءء) فى سياحة الخ (ص ٤٩)

الاول اشارة الى نهاية سير النفس وهى الاتحاد مع العقول الفعالة والثانى الى  
بداية سيرها وهى مشاهدة ارباب الانواع عن بعد ، او الاولى اشارة الى ادراكها للمفاهيم  
الكلية التى هى فنطرة الحقيقة الى الكليات الوجودية والثانية الى ادراكها للمكليات  
الوجودية والمراد من دوسها اقطاف اثمارها الكلية .

قوله (قده) او كحجاب الخ (ص ٤٩)

الاول اشارة الى التوحيد الخاصى والثانى الى الاخصى .

قوله (قده) ووجد الله عنده الخ (ص ٤٩)

اى وجد الحقيقة الكلية التى هى اية نور الله الظاهر بكلى عنده وفيه اشارة  
الى عدم خلوا للاشى من الشى وظهوره تعالى بكل شى بحكم وهو الذى فى السماء الله .  
قوله (قده) فوناه حسابه الخ (ص ٤٩)

اى وفاه حسابه من حيث حملة للامانة الالهية الوجودية وردة تلك الامانة الى  
اهلها اوانها الى غايتها الكمالية التى هى المظهرية الوجودية للاسماء الحسنى الالهية .

قوله (قده) وفى الحقيقة الخ (ص ٤٩)

انما سميت بالحقيقة لانها اعتبار بحسب الحقيقة دون الخارج فكانه حقيقة القضية

المستعملة في العلوم اولان الحكم فيها على الحقيقة النفس الامرية للشئ ولانها معتبرة في العلوم الحقيقية دون الخارجية والذهنية .

قوله (قده) والقوى الجسمانية الخ

(ص ٥٠)

والادراك اما من باب التأثير والخلقية كما عند ابناء الحقيقة او من باب التأثر

والافعال كما هو عند المشهور .

(ص ٥٠)

قوله (قده) والعقل الخ

دليل اخر على عدم امكان لحاظ الافراد والجزئيات اى لو فرضنا ان القوى

الجسمانية غير متناهية التأثير والنائر فمع ذلك لا يمكن ملاحظة الافراد الجزئية لان

العقل انما يلاحظ الكلى دون الجزئى لان المراد بالقوة هنا مبدء الانر وبالجسمانية

ما تعمل في الجسم او تتعلق به فيشمل العقل الانسانى ايضا ويمكن ان يكون الاول دليلا

على عدم اقتدار القوى على ادراك الجزئيات الغير المتناهية والثانية على عدم مشاهدة

القوة العقلية اياها تفصيلا و دفعة وفي التعبير بالملاحظة اشارة الى ان ادراك العقل

للمصور العقلية انما هو بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد او بالابصال بالعقول الفعالة المرسله

وانما ذكر هذا الدليل لتلايقال ان عدم ادراك القوى للامور الغير المتناهية مسلم واما

ادراك العقل فليس بمسلم سيما على قدم النفس لان الاحاطة عليها دفعة لو سلم امتناعها

فلا نسلم امتناع احاطتها عليها تدريجا مع ان الادراك الدفعى لها ايضا غير مسلم

امتناعه في القوة العاقلة المحيطة بالمتناهي والغير المتناهي المشاهدة لكتاب الوجود ودفتر

الكون بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فتامل .. ثم ان بعضهم قد قسم القضية

التي يكون موضوعها كليا الى قسمين منها ما يحكم فيها على الطبيعة لا باعتبار عروض

الكلية لها ويسمى بالطبيعية ومنها ما يحكم فيها عليها باعتبار عروض الكلية لها و

يسمى بالقضية العامة والقوم سمو الكلى طبيعية لان الموضوع في كليهما نفس الطبيعة

الا انها في احديهما مرسله وفي الاخرى مقيدة بالعموم و بعضهم ادرجها في المخصوصة

و بعضهم في المهملة وتفصيل الكلام المذكور في المطولات ثم ان بينهم خلافا في ان

الحكم في القضية الحقيقية هل هو على الافراد النفس الامرية او عليها وعلى الافراد

الفرضية اى ما يكون صدق المحمول عليها بمجرد الفرض لا فى نفس الامر حتى يشمل  
الافراد الممكنة والممتنعة جميعها و تحقيق الحق يحتاج الى مجال واسع لا يتحمله  
هذا المختصر .

### « اقسام العملية بحسب المحمول »

قوله و العناية الخ (ص ٥٠)

انما لم يذكر المصنف المنحرفات وهى العملية التى تتركب السور مع محمولها  
كقولنا الانسان بعض الحيوان او الانسان ليس كسل الحيوان وكذا لم يذكر المنحرفات  
وهى ما فى قوة الشرطية تنحرف عن صيغها بحذف اداها مثل « تكون الشمس طالعة و يكون  
النهار موجوداً » ونحو ذلك لعدم اشتهاها وعدم تداولها

قوله والعناية هنا الخ (ص ٥٠)

اما لانها المشهور المتداول بينهم فى الاستعمال و اما لان الحكم بالحقيقة على  
ذات الموضوع والذى فى الذكر سواء كان وجوديا او عدميا هو وصف الموضوع و  
اختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذات و اما المحمول فلما كان مفهومه و اختلافه  
بكونه وجوديا او عدميا يؤثر فى حال القضية فالمعتبر انما هو عدوله او تحمله كما  
فى شرح المطالع .

قوله وهذا قسم آخر الخ (ص ٥١)

قد زاده المتأخرون كما فى شرح المطالع وغيره وسيجى تحقيقه فى كلام المصنف .

قوله والسلب عم الخ (ص ٥١)

تحقيق ان السلب لا يقتضى وجود الموضوع والايجاب يقتضيه مع ان كل واحد  
منهما يحتاج الى تصور الموضوع والمحمول والتصور نحو من الوجود ما نقله فى الحاشية  
من صاحب الاسفار وحواشى المصنف فده على كلامه وحاصله ان مرادهم ان السلب بما  
هو سلب لا يقتضى وجود الموجود و ان اقتضاه بما هو حكم او المراد ان السلب لا يقتضى  
الوجود فى ظرف السلب لافى ظرف الحكم والنسبة و فى المقام وجه آخر ذكره شارح  
المطالع وهوان المراد ان السلب لا يقتضى الوجود حال ارتفاع المحمول لاحال الحكم  
بالارتفاع فتدبر

قوله لم يكن من باب الفصل الخ (ص ٥٤)  
 الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل ترك عطفها والمقام يكون على الازل  
 من باب الوصل و على الثانى لا يكون من هذا الباب لانه يكون من قبيل عطف  
 المفرد لا الجملة .

قوله لان الاعتناء فى العلوم الخ (ص ٥٤)  
 اى لو قلنا ذهنية تبادر منها القضية الذهنية المقابلة للخارجية والحقيقية التى  
 يكون الحكم فيها مقصورا على الافراد الذهنية مع ان تلك القضايا ليست بمعتبرة فى  
 العلوم الحقيقية اذا الاعتناء فيها بالمعقول المطابق لما فى نفس الامر اى المعقول من  
 حقيقة الشئ و ذاته لا بمطلق المعلوم ذهنى ويظهر من هذا وجه آخر لتسمية القضية  
 الحقيقية بالحقيقية

### « بعض اقسام الوجودات المهمة »

قوله (قده) لان الواجب الوجود الخ (ص ٥٣)  
 دليل لقوله وصفاته اى انما عمنا انعقاد تلك القضية بالنسبة الى ذات الواجب و  
 صفاته (علت آياته) لانه لو كانت القضية التى تنعقد فى صفات الواجب ضرورية غير ازيلية لزم  
 تحقق جهة مكانية فى ذاته المقدسة الوجودية مع ان الواجب الوجود الخ ، ثم ان هذا  
 الدليل بعينه يثبت عينية صفاته لذاته تعالى بضميمة انحصار الوجوب الذاتى فيه تعالى  
 لانها لو كانت زائدة على ذاته لكانت ممكنة مع الانحصار فيلزم عند العسر تحقق جهة  
 مكانية فى ذاته تعالى لانتهاء صفاته الى ذاته فالمراد انها ازيلية بعين ازيلية الذات الحقة  
 الوجودية لكونها عينها ثم ان لهم قاعدتين احدهما تلك القاعدة والاخرى انه لاحالة  
 منتظرة مترتبة لذاته تعالى وهذه اعم من الاولى لاشترك المجردات المرسله العقلية معه  
 تعالى فيهذه دون الاولى فتدبر .

قوله (قده) والدوام الخ (ص ٥٥)

قيل وهذا الفرق بينهما انما هو بحسب المفهوم واما بحسب التحقق فلأفرق بينهما  
 عند اهل الحقيقة لان الدوام لا يتحقق بدون الضرورة كما حقق فى العلوم الحقيقية فأمل .

اي ليس المراد بالوجودية ما في قبال السالبة حتى تشمل الممكنة بل المراد بها  
الموجبات التي الخ ، ثم انه افاد آية الله العلامة الحلي قدس سره في الجوهر النضيد ان  
الحكم باعمية الدوام عن الضرورة انما يستقيم في الجزئيات دون الكلليات لانها  
يجريان معجى واحد بمعنى ان كل حكم دائم فهو ضروري لان الانفائيات يستحيل  
دوامها كلية واما في الجزئيات فقد يفرقان بان يتفق لزيدان يدوم فقره من غير ضرورة  
انتهى ، وقد بعض المحققين في هذا المقام ما حصله ان الضرورة والدوام ان اعتبارا بحسب  
المفهوم فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبارا بحسب المفهوم فلا  
شك في ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبارا بحسب ماهو الامر في نفسه فاما ان  
يراد من الضرورة الوجوب بالذات فمن البين ان الدوام اعم منه فان بعض الممكنات  
دائم الوجود ومحال ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات واما ان يراد بها الوجوب  
مطلقا اعم من ان يكون بالغير او بالذات فهو والضرورة متساويان سواء كان في  
الجزئيات او في الكلليات لان الشئ مالم يجب لم يوجد فمتى وجد دائما وجب دائما بل  
الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذا الوجود فقد بان ان الفرق بين الكلليات والجزئيات  
ليس بجيد انتهى ما اردنا نقله. ولكن الحق ان المراد من الضرورة استحالة انفكك  
المحمول عن الموضوع سواء كان مبدء استيجابه نفس ذات الموضوع بذاته من دون  
مدخلية حيثية فيه اصلا او يكون بمدخلية حيثية تعليلية ناشئة عن العلة الجاعلة لذات  
الموضوع وحقيقته بعين جعل تلك الحقيقة وتأيسها ومن الدوام عدم الانفكك سواء  
امتنع الانفكك اولم يمتنع اصلا والضرورة بهذا المعنى اعم من الوجوب الذاتي ولكن  
الدوام في الكلليات لا ينفك عن الضرورة ولو عند القايلين بالبخت والاتفاق والمنكرين  
لقاعدة الشئ مالم يجب لم يوجد بخلافه في الجزئيات فانه فيها ينفك عن الضرورة ولو بنسب  
عليها القول وانكار تلك القاعدة نعم بناء على ما نطقت به الضرورة اوقام عليه البرهان  
من مساوقة الوجود مع الضرورة لافرق بين الجزئيات والكلليات فيما ذكر اصلا بل بناء  
على ذلك القول لا يتصور الاتفاق في نظام الوجود ودار التحقق جزئيا وكلها فتدبر ، ثم

ان بما افاده ينقطع عرق الشبهة را سالانه فسر الضرورة باستحالة الانفكاك عقلاى  
بالنظر العقلى الغير المستند الى البرهان كذا قيل فأمل .

### « فى ارجاع الشيخ الاخرق الموجهات الى البتانة »

قوله (قدمه) بتانة الخ (ص ٥٧)

قيل عليه يجب ان يقال بتانة لانه من البت بمعنى القطع كما اعترف به ولكن يمكن  
ان يقل ان تامة قلبت نونا للتجانس ارايه تابع الشيخ الاشرق ونقله عنه او انه فعلان من  
البت كالرحمن من الرحم والغضبان من الغضب وامثل ذلك فتدبر .

قوله (قدمه) المطلقة الخ (ص ٥٨)

قد يراد بالمطلقة ماهو فى قبال الموجهة كما فهمه بعض تلامذة المعلم من كلماته  
ولكن المشهور ما ذكره المصنف فتدبر .

قوله (قدمه) والجهة وان تصر الخ (ص ٥٨)

وهو ملاحظتها اجزاء للمحمول او ملاحظتها فى العقل لابعامى جهة بل بامهى مفهوم  
من المفاهيم وشى من الاشياء اى ملحوظة بذاتها .

قوله قدمه ومطلوبة الخ (ص ٥٨)

اى بهل البسيط لانها جهة الوجود فلا يسئل عنها بهل التى المسئول عنه بها هو  
الوجود ولا بهل المركب لان المسئول عنه بها ثبوت شى لشى وهى جهة الثبوت  
فليس من سنخ الوجود والثبوت حتى يسئل بها عنها فيصير من مسائل العلم ومحمولانه

### « فى التمهاتقى »

قوله قدمه تقيض كلشى الخ (ص ٥٩)

فى هذا المقام كلام نقلوه عن الاسفار فى مبحث «الواحد لا يصدر» من الالهيات

قوله قدمه وهو فى مادة الامكان الخ (ص ٦١)

اى جواز الاجتماع على الكذب دون الصدق انما هو فى مادة الامكان دون مادة  
الضرورة مثل قولناكل انسان حيوان ولاشى من الانسان بحيوان لعدم جواز اجتماعهما  
على الكذب كما هو واضح واما فى مادة الامكان مثل الكتابة بالفعل لا بالقوة فانها غير  
ثابتة للانسان بالضرورة بل بالامكان فيجوز اجتماعهما على الكذب انما قل لجواز انتمى  
لان فى تلك المادة لو كان الامكان فى ضمن الدرهم مثل الحركة للفلك فلا يمكن



اجتماعهما على الكذب اصدق كل فلك متحرك وكذب لاشى من الفلك بمتحرك و هذا بناء على تصور انفكك الدوام عن الضرورة فى الوجود واما على تقدير عدم جواز الانفكك بينهما كما هو الحق الحقيق بالتصديق فلا يجوز اجتماعهما على الكذب فى تلك المادة اى مادة الدوام وهما مجتمعان على الكذب فى مادة الامكان الصرف قطعاً فلا يحتاج الى التقييد بالجواز

قوله (قده) كما هو المشهور الخ (ص ٦١)

قول غير المشهور ما نقله سابقاً من ان تقيض كلشى رفعه

قوله (قده) بالامكان فيه الخ (ص ٦٢)

اى فى وقت الحيولة

قوله (قده) وقس الخ (ص ٦٢)

اى وقس عليها باقى المركبات فان تقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالدوام مادام كاتباً لادائماً؛ اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالفعل حين هو كاتب واما الكاتب متحرك الاصابع دائماً وهكذا

### « نقل قول بعض القدماء »

قوله (قده) وعند بعض القدماء الخ (ص ٦٣)

لو اتى المصنف بدل هذا المصراع هكذا « ليست سوى التى فى الايجابية » لكان مرجع ضمير ليست الكيفية ولم يكن صريحاً فى نفى الجهة عن السلبية فلذلك غيره الى قوله والجهة الخ

قوله (قده) العقل الجزئى الخ (ص ٦٣)

وهو العقل المحدود الانسانى المضاف الى الوهم والمشوب به فى قبال العقل المرسل فان قلت ادراك الكليات ليس من شأن الوهم حتى يعين العقل فى ادراكه قلت الوهم عنده (قده) ليست قوة براسها بل هى العقل المنزل وعلى تقدير جعلها قوة براسها فلاضير فى ذلك اصلالان المراد ان العقل الجزئى من حيث اتصاله بالمقول الفعالة

المرسلة وتنوره بنورها لا يتصور الامر على خلاف ما هي عليه في نفس الامر فلا يتصور  
للسوالب نسبة وراء نسبة الموجبات واما من حيث اضافته الى القوى الجزئية وشوبه  
بمدر كانتا قد يتصور الامر على غير ما هو عليه فتدبر

قوله (قده) على سبيل المجاز والتشبيه (ص ٦٣)

اي التشبيه بالموجبات من حيث شباهتها لها في الصورة كما في المتصلة السالبة و  
المنفصلة السالبة ونحوهما

قوله (قده) له او به الخ (ص ٦٤)

الاول من الاول ناظر الى جعله موضوعا والثاني منه الى جعله رابطة كما قيل او الى  
جعله محكوماً عليه والاول من الثاني الى جعله موضوعاً والثاني محكوماً عليه

قوله (قده) على ان يعتبر الخ (ص ٦٤)

لما كان مظنة اعتراض وهو انه لو كان مدلول السلب رفع الايجاب وانحصر  
النسبة والكيفية والجهة في الموجبات لزم ان يتحد سلب الدوام مع دوام السلب مع  
ان الاول اعم من الثاني جزماً واتفاقاً فاجاب بالتزام اول احدهما الى الاخر بان يجعل  
مفاد الدوام في طرف الايجاب نبوت المحمول للموضوع في جميع اوقات وجوده بان  
يكون الثبوت في كل جزء من اجزاء الوقت ملحوظاً بالذات فيكون مفاد قولنا افلك  
متحرك دائماً انه متحرك في كل وقت وقت اي في هذا الوقت و في ذلك الوقت وهكذا  
حتى يصير مفاد سلب هذا؛ سلب تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت فيؤل حينئذ سلب  
الدوام الى دوام السلب وهذا نظير ما ارتكبه خاتم المجتهدين العلامة الانصاري عليه  
شآيت رحمة الله الباري في حمله (قدس سره) ما ورد في باب عدم انفعال الكر بمجرد ملاقاته  
النجاسة من انه «اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء» على ان مفهومه انه اذا لم يبلغ الى  
هذا الحد ينجسه كل شيء فان مرجع ذلك الى ما يشبه ما صنعه (قدس سره) في المقام فانهم  
خلافاً لاستاذ الكل في الكل المحقق الخونساري قدس سرهما الشريف

### « العكس المستوي »

قوله (قده) سهو (ص ٦٥)

اي سهو من الناسخين والافهذه العبارة المذكورة في كامات الشيخين وهما اجل

(٢٥٩)

شانا من هذه النسبة الا ان يكون مرادهما الملازمة التامة في الكذب فلا ينتقض (ح)  
كما لا ينتقض بما في الشرح

(ص ٦٦)

قوله (قده) ولفظ الاتحاد

لان لازم الاتحاد اللزوم المطلق لا المعية الاتفاقية

### « فكس الموجهات الموجبات »

(ص ٦٨)

قوله (ده) وليس ينعكس

لوقلنا ان الحكم في الحقيقية يشمل الافراد الممتنعة يمكن انعكاس الممكنة على  
مذاق الشيخ ايضاً لان الحمار يمكن ان يكون فرساً على سبيل فرض المحال فيصدق ان  
بعض ماهو مركوب زيد بالفعل اى الفرض الذى هو معروض الحمارية حمار بالامكان بل  
بالفعل لان الفعلية اخص من الامكان فيلزم من صدقها صدقه فتأمل

(ص ٦٩)

قوله (قده) هذا التنزيل للنسبة

اى نسبة المفعول الى اصل الفعل نحو كفرته اى نسبه الى الكفر والمراد منها نسبة  
القضية الى العموم او العامة .

(ص ٦٩)

قوله (قده) من باب النخ

اى كان الاصل عممن فحذف النون وابقى الفتح دليلاً عليه والضمير فى غممه راجع  
الى القضية العرفية بتأويلها بالعقد ونحوه كما فى دائمة فانه يكون من باب الوقف بالسكون  
للضرورة

(ص ٧٠)

قوله (قده) ومالها النخ

اى القضايا التى لها اللمسية اى يقال فى حقها انها ليس لهذه القضايا عكس هي  
سبع من القضايا السبع التى هي صنف الوجودية النخ

(ص ٧٠)

قوله (قده) مع كذب بعض المنحسف

اى مع كذب السالبة الجزئية الممكنة العامة التى هي اعم من ساير القضايا الموجهة،  
التى يدل كذبها على كذب الباقي بطريق الاولوية القطعية ويدل على كذبها نقيضها  
وهي الكلية الضرورية

## «عكس النقيض»

قوله (قده) كمفعول الجزاء (ص ٧٠)

وهو الجزئين حيث انه مفعول بدل (الذى هو الجزاء) قدم عليه

قوله (قده) حسبنا الخ (ص ٧١)

فقال السيد الشريف ان القدماء فرعوا على مذهبهم وطريقهم ان الموجبة الكلية تنعكس كنفسها والسالبة كلية كانت اوجزمية تنعكس جزئية وبينوا ذلك بما ملخصه انه اذا قلنا كل انسان حيوان ينعكس الى قولنا كل مالىس بحيوان ليس بانسان وكذلك اذا قلنا لا شئ من الانسان بحجر يصدق بعض مالىس بانسان ليس بحجر والا يلزم صدق نقائص هاتين القضيتين ويلزم منه المحال فتكون القضيتان صادقتين وهو المطلوب

واورد عليهم المتأخرون بانا لانسلم انه لولم يصدق العكس لصدق فى الاولى بعض مالىس بحيوان انسان غاية ما فى الباب يلزم صدق قولنا ليس بعض مالىس بحيوان ليس بانسان لكنه لا يلزم منه صدق بعض ما ليس بحيوان انسان لان السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فالتعريف الجامع ما عرفناه. ثم اورده عليهم الشريف باننا نأخذ نقيض الطرفين بمعنى السلب لا بمعنى العدول والموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة ولما كان التعريف المنقول عن المتأخرين غير متداول فى العلوم وكان ما افاده القدماء مرضى ارباب التحقيق فلذلك قال حسبنا فافهم

قوله (قده) يا مرتوى (ص ٧١)

اي من ماء الحيات السارى فى الدرارى والفيض المنسبط .

## «القياس»

قوله (قده) غوص فى القياس الخ (ص ٧١)

انما عبر بالغوص للإشارة الى ان اتم الطرق واكملها لاقتناص المعارف والعلوم واكتساب التصديقات النظرية المجهولة عن المعلومة انما هو طريق القياس اى التوصل من الاقوال المعلومة الى الاقوال المجهولة وان ذلك الطريق يحتاج اليه فى جل العلوم

النظرية بل كلها فهو بحر لا ينزف فالواجب على المنطقي الذي يريد ان يصل الى قائمته ان يفوس في ابحر ابوابه وتحقيق مطالبه ليستخرج الدرر واللالى من ذلك البحر الذخار ويصرف عمره في تكميله طول الليل والنهار ثم ان التعريف الذى ذكره للقياس مشتمل على قيود ستة اولها يستفاد من قوله قياسنا وهو لاخراج التمثيل كما صرح به ولكن ذلك التقييد غير محتاج اليه بل هو لمزيد الايضاح لان التمثيل لا يسمى عندهم بالقياس لان القياس عبارة عن الاستدلال من الكلى على الجزئى الحقيقى او الاضافى والتمثيل استدلال من الجزئى على الجزئى كما ان الاستقراء استدلال من الجزئى على الكلى وقد اشار الى ذلك فيما سبق و الثانى تالف من قضايا لاخراج القضية الواحدة المستازمة لذاتها عكسها او عكس نقيضها الثالث يستفاد من تبادل القضايا الصريحة لاخراج الموجبة المركبة والرابع من قوله التنت فخرجت به التركيبيات الغير المتناسبة وان خرجت بقوله «بالذات استلزم» لعدم حصول الانتاج من غير المناسبة فهو ايضاً لمزيد التوضيح والخامس من قوله قولاً آخر و السادس من قوله استلزم لاخراج القرائن التى تنتج فى بعض المراد دون بعض.

(ص ٧١)

قوله (قده) فانه التمثيل المنطقي

اي من قبيل الاستدلال من الجزئى على الجزئى لامن الكلى على الجزئى الحقيقى .  
او الاضافى الذى هو القياس المنطقي ثم اعلم ان مرادهم ملن اللزوم فى تعريف  
القياس مطابق اللزوم لا اللزوم البين حتى يقال القضية الواحدة لا يلزم عكسها

(ص ٧١)

قوله (قده) قضايا

الجمع منطقي. والمراد به ما فوق الواحد فان القياس لا يحصل من واحدة ولا يحصل من ثلاثة - الا فى المركبة ولكن بعد التحليل لانه بمنزلة النكاح الصورى الذى يتوقف حصوله على امران الفاعل والقابل الذكر والاشئ . فالقياس الذى هو منشأ حصول النتيجة التى هى بمنزلة الولد يتوقف حصوله على مقدمتين ليحصل بينهما النكاح ويحصل منهما النتيجة ومن هنا جعل العرفاء مراتب النكاحات خمسة بحدود الحضرات احدها فى حضرة اللاهوت والثانى فى الجبروت والثالث فى الملكوت والرابع فى الناسوت والخامس فى جميع العوالم .

قوله (قده) ليس كذلك

(ص ٧١)

اي ليست قضية صريحة بل اشارة اليها كما مضت سابقاً

قوله احدها الخ

&lt; ص ٧٣ &gt;

الفرق بين الاقوال (١) انه على القول الاول لا يحتاج النفس في مشاهدة الصور النورية العقلية و تمثلها في ذاتها الى اشراق نزر العقل القدسي عليها اولا ثم انعطافه منها اليها ثانيا بل يكفي اتصال النفس بعالم القدس في ترشح الصور النورية التي في ذلك الموطن الرفيع الاعلى عليها فهذا القول نظير القول بالانطباع في المرآت بمجرد المحاذات للمرمى باشراق نور النير الشمس بخلافه على القول الثاني فانه كما صرح به نظير القول بخروج الشعاع و اشراقه على الجسم الصيقل و انعطافه منه على الرائي وعلى الثالث لا يحتاج الى الرشح ولا الى الانعكاس بل بفناؤه في القدسي و بقاءه به يشاهد تلك الصور في ذاتها بعين شهود القدسي او يشاهدها في القدسي بعين شهود القدسي ايضا (٢) و القول

(١) ولمزيد التوضيح ننقل الاقوال في الابصار المطلق والابصار بتوسط المرآت فنقول الاقوال المشهورة في الابصار يبلغ ستة : احدها انه بطريق خروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه في الجليدية وقاعدته منطبق على المبصر . الثاني انه بطريق خروج الشعاع بنحو خط مستقيم وحر كنه على المبصر . الثالث انه على طريق الانطباع في الجليدية . الرابع انه على سبيل التكيف اي تكيف الهواء الخارج عن البصر بكيفية الشعاع البصري . الخامس انه بنحو المشاهدة الحضورية بدون الاحتياج الى الانطباع وغيره والسادس انه بنحو الخلافة اي خلافة النفس للصور المرئية بالذات في صمها واما الاقول في الابصار الحاصل بتوسط المرآت . فهي ايضا كك احدها انه على سبيل الانطباع في المرآت . الثاني انه يكون بسبب خروج الشعاع بنحو المخروط او الخط المستقيم و انعكاسه من المرآت الى المبصر . الثالث انه في عالم المشال المنفصل . الرابع ان المرآت تصير ممددة للنفس للخلافة والاشاء او للمشاهدة الحضورية الخامسة ان الصورة المرئية انما هي في العالم الخيالي ومقابلة الجرم الصيقل شرط لظهورها . السادس ان الصورة المرئية حاصله بين بصر الرائي وبين المرآت وحاجبة عن رؤية المرآت (منه) .

(٢) وهذا القول يناسب القول بالتكيف في الابصار من وجه فان الهواء كما يصير بمجاورة البصر بمنزلة نفس اشعث كذلك النفس عند اتصاله بالمقل الكلي بالانصال التام والقناء المحض يصير بمنزلة ذلك الامر الكلي الالهي فكما انه يرى الاشياء بذاتها كما هي فكذلك النفس القدسية يربها كما هي فافهم (منه)

الأخبر مبنى على ان التعقل باتحاد النفس بالعقل الفعال او بالصور العقلية النورية وانما نسب هذا القول الى صدر المتألهين مع انه ذهب الى ان مناط التعقل فنانها في الحق وبقائها به لان الفناء في القدسي عين الفناء في الحق من جهة ان الفاني في الفاني في الشئ فان في ذلك الشئ اولان العقل القدسي صورة علم الحق تعالى و مجلى صفاته واسماؤه قوله (قده) الا ان عادة الله الخ (ص ٧٣)

اي السنة الالهية الجارية في نظام الوجود لكن لا على نحو الذي ورد به الكتاب اي التي لا تبديل عليها بل بنحو يقبل التبديل والتغيير:  
قوله (قده) اي من الباطن الخ (ص ٧٣)

تفسير للافاضة التي للسلسلة الطولية اي تكون الافاضة من ملكوت الاشياء و باطنها الذي هو عالم النفوس الكالية او العقل الفعال اي عالم الملك والخلق و من باطن الباطن الذي هو العقل الاول والحقيقة المحمدية الى العقول العرضية والطولية التي دونها ومن الحق تعالى الذي هو اصل كل شئ و باطن الكل على الكل ويمكن ان يكون لبيان السلسلة الطولية النزولية ولكن كان حق العبارة (ح) ان يقال: من الحق تعالى الى باطن الباطن ومنه الى الباطن ومنه الى الظاهر وكونها تفسيراً للاعداد ايضاً ممكن. وقوله كل شئ الخ بيان لعللة المفاضية من الفوق على مادونه في الطوليات وهي الاحاطة الوجودية المقتضية لترشح الكمالات منه اليه على سبيل العكس ونحوه وقوله والمحيط بما احاطه اشارة الى ان هذه الافاضة انما تكون بحول الله و قسوته و انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وقوله وان كانت بنحو الاعداد للاشارة الى انها فاعلة بنحو فاعلية ما به الوجود لامانه الوجود قوله كيف الخ < ص ٧٣ >

دليل لبطلان القول بالتوليد لان مرجعه الى المدخلية في افادة الوجود وافاضته و قوله و ان كانت بنحو الاعداد (اه) اي المنفى انما هي العلة الابدادية لا الاعدادية فانها ثابتة للموجودات الواقعة في السلسلة العرضية  
قوله و كل شئ الخ < ص ٧٣ >

ادفع توهم الشرك والقول بمدخلية الاشئ في الشئبة لان الممكن سواء كان

عقلا او نفسا او جسما او صورة او هيولى فهو بما هو ممكن لاشى محض بحكم الممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحشيات لا مدخلية له فى افاضة الوجود اصلا و تقرير الدفع ان تاثير السلسلة الطولية انما هو من جهة انها من صنع الربوبى ومن درجات فاعلية الحق ومن مراتب اسمائه و صفاته و من جهة انها شى بشيئية الحق تعالى لم يتخلل للاشى فيها لا من جهة انها ممكن ولا شى

قول والكليات الخ (ص ٧٤)

تأكيد لبطلان القول بالتوليد بان التوليد فرع ان يكون الصور العقلية واردة على مرآت النفس من خارج سواء كان على سبيل الارتسام او الرشح واما لو كان بمسافرة النفس من حريم المادة و اقليم البدن الى ديار المرسلات وموطن المجردات و مشاهدتها لتلك المثل النورية الالهية بعناوينها التى هى اظلة و عكوس لها عن بعد كما هو مذاق شيخ الاشراق و من تابعه فلا يرد على مرآت النفس صورة من خارج حتى يتصور القول بالتوليد ثم ان هذه الاقوال من هواء الفرق ليست مخصصة بهذا الباب بل يقولون بها فى مطلق الافعال والانار والثائيرات والتسبيبات كما تقر فى محله وقوله (قده) والكليات الخ اشارة الى كيفية ادراك التصورات وقوله واحكامها الخ اشارة الى كيفية ادراكها للتصديقات .

قوله (قده) المتحصلة المتاصله الخ (ص ٧٤)

المراد بكونها متحصلة الخ عدم كونها من الاعتبارات المحضة والانتزاعيات الصرفة او الالفاظ التى ظهر تحتها عدم ليخرج الانتزاعيات الصرفة والمقدرات الوهمية والممتنعات المفروضة ونحوها فانها ليس لها اصل ثابت فى السماء العقلى والعالم العلوى ويمكن ان يكون مراده اخراج الاعراض لانها ليس لها عند القائلين بارباب الانواع و العقول المتكافئة ارباب انواع باستقلال

قوله (قده) عنوانات الخ (ص ٧٤)

قدمرنا ان المذاهب فى ادراك النفس للصور الكلية والحقايق النفس الامرية مختلفة فبعض الفلاسفة من القائلين بان العلم من مقولة الكيف ذاهب الى ان ادراك النفس



لذلك الصور والحقايق انما يكون بانطباع صورها في النفس بافاضة المبدء الاعلى واعداد المقدمات وبعضهم من الذاهين الى انه من مقولة الاضافة؛ قابل بانسه يكون بحصول اضافة مجهولة الكنه بين النفس وبينها وآخرون منهم ان حصولها يكون بخلاقية النفس وانشائها لها بحول الله وقوته وبعض آخريقول انه يكون باتحاد النفس معها او مع العقل الفعال وفريق آخريقول انه يكون بارتحال النفس من العالم الاسفل الادنى الى العالم الاجل الاعلى واتصالها بعالم الامر والانوار العقائية المجردة المرسله من الطولية والعرضية التي فيها جميع حقايق الاشياء ثم ينعكس ما فيها اليها او يترشح منها اليها او يحصل فيها لاجل فناؤها فيها واتحادها بها وسراية حكم احد المتحدين الى الاخر و صدر متألهة الاسلام عليه رحمت الملك العلام يقول ان للنفس في ادراكها ثلثة حالات و اطوار وانها في بداية خروجها من حد قوة التعقل الى فعليته وحركتها من النشات الحيوانية الى الانسانية وقبل ان يصير التعقل ملكة لها تشاهد تلك الانوار المرسله المجردة عن بعد فيحصل في مرآت ذاتها اشباح تلك الانوار و اظلالها و لاجل ان شهودها لها عن بعد وقبل بلوغها الى كمال التعقل تكون مفاهيم كلية وصور عقلية ضعيفة محتملة الانطباق على امور كثيرة و افراد متعددة وفي اواسط حركتها وخروجها من شيمة البدن وغواسق المادة وبلوغها الى مرتبة من الكمال العقلي التجردى متحد بالمعقولات بالنحو الذى بيناه سابقا او بتلك الانوار على نحو اتحاد الفانى «بالمفنى فيه» ثم اذا بلغت الى الاشده العقلي و اعلى مراتب الكمال المترقب لها واستكملت بالحكمتين وفازت بالحسنتين وصارت عقلا بسيطا ومرآتا عقليا ترى فيها حقايق الاشياء تصير خلاقة لها بحكم ان العقل البسيط الاجمالي خلاق للصور التفصيلية والمصنف «قده» مال الى هذه الطريقة فى حواشيه على الاسفار ولكن لم يفصل القول في هذا المقام و اشار الى ما يحصل للنفس فى ادراك تلك الصور فى بداية سيرها و خروجها عن مقام قوة التعقل الى فعليته بقوله يشاهد عن بعد الخ

## « تقسيم للقياس »

(ص ٧٤)

قوله قد بهيته

اي هيئة التي تستلزم وجود مادته وتلازمه

(ص ٧٤)

قوله ( قد ) اذ لا يكون الخ

اقول وذلك لان الشي لا يصير سببا للحصول شيئي يباينه من كل وجه مسادة و  
صورة قل كل يعمل على شاكلته ومراده ان عدم التصريح في المتن بلزوم الاشتمال على  
المادة عند عدم الاشتمال

(ص ٧٤)

قوله ( قد ) الوجود والوجدان الخ

قدم شرحه آنفاً

(ص ٧٥)

قوله ( قد ) لان الكلي مجرد الخ

اما في الكليات الوجودية التي هي الصورة القضائية التي لامرد لها ولا تبديل عليها  
فواضح لانها مجردة عن المهية فضلا عن المادة ومحيطة برقايقها وبرنا مجاتها بل بكل شي  
دونها بحكم بسيط الحقيقة كل الاشياء ودائمة بدوام الحق في الدهور والاعصار والادوار  
والاكوار كما انها باقية ببقائه وحية بحياته واما الكليات المفهومية فلانها عنوانات و  
حكايات عنها وحكم المعنون يسرى الى العنوان مع انها ايضا مجردة عن الغواشي المادية  
محيطة بالافراد الغير المتناهية لاتغير بتغير القرون والادوار هذا في التصورات و اما  
في التصديقات فدوام الاحكام الصادقة النفس امرية سيما في القضايا الحقيقية واضح غير  
محتاج الى البيان

(ص ٧٦)

قوله ( قد ) واللازم الخ

اي النتيجة لازمة للمقدمتين و انفكك اللازم عن الملزوم محال فحصول الاختلاف  
دليل على العمم والاختلال وذلك بيان لمضرة الاختلاف بان النتيجة لازمة للقياس فلا يمكن  
اختلافها الموجب لتخلفها

(ص ٧٧)

قوله ( قد ) انه عن جزئيين الخ

والسرفيه عدم تكرر الوسط على تقدير الجزئية لجواز ان لا يكون البعض المحكوم

عليه في الصغرى المحكوم عليه في الكبرى ولا ينتقض بمثل قولنا هذا زيد وزيد ابن عمرو فهذا ابن عمرو لان موضوع الصغرى متحد مع محمولها حقيقة مع ان الشخصيات خارجة عن مورد البحث والنظر فتدبر .

قال المحقق الطوسي في شرح قول الشيخ في المقام بهذه العبارة وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون ، فبالا ينتج الايجاب والسلب واما في السالبتين فالمنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالتين والشيخ قد حقق انعقاده فيما اذا كان احدى المقدمتين في قوة الموجبة اى تكون سالبة تلزمها موجبة اما مساويه لها كموجبة الوجودية اللادائمة او لمع منها كالموجبة الاضروورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات وتكون النتائج هي نتائج الموجبات انتهى والمراد من السالبة المذكورة السالبة المركبة وتحقيق الحق في الكتب المبسوطة

قوله ( فده ) و ما يورد من الشبهة الخ (ص ٧٨)

المشهور في الالسنه و الافواه ان المورد لهذه الشبهه سلطان العارفين الشيخ ابو سعيد ابوالخير اورده على رئيس الحكماء و شيخهم ابن على بن سينا قدس سرهما لبيان ان طريق النظر والفكر غير موصل للانسان الى ادراك حقائق الاشياء بان مرجع جميع الاشكال الشكل الاول مع انه دورى فاجاب الشيخ عنه بمغايرة طرفى للتوقف بالاجمال والتفصيل و مراده من الاجمال و التفصيل هو ما افاده المصنف قدسه لان مبنى الاشكال على ان الحكم فى المحصورات على الافراد وعلى الطبايع من حيث انها ما بها ينظر اليها لا ما فيها ينظرو ان الافراد هى المحكوم عليها فى الحقيقة وليست هى المحكوم عليها بما فيها ما فيها ينظر فتوهم المورد ان العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالمقدمتين بالضرورة اما على سبيل الاعداد او التوليد او جرى العادة او ماشئت فسمه مع ان العلم بالمقدمتين ايضا موقوف على العلم بان كل متغير حادث التى هى الكبرى موقوف على العلم بان العالم متغير لان معنى الكبرى الكمية بناء على كون المحكوم عليه فيها هى الافراد و جميعها ان العالم وكذا وكذا من افراد المتغير حادث والمفروض ان العلم

بحدوده ايضا يحصل من العلم بالمقدمتين اللتين من جملتهما ان كل متغير الذى من جملته العالم حادث وهذا دور مصرح والجواب ان العلم بالنتيجة اى بان العالم بالخصوص و بالتفصيل حادث يتوقف على العلم بالمقدمتين و اما العلم بان كل متغير حادث لا يتوقف على العلم بان العالم بما هو عالم وبعنوان كونه عالما بخصوصه وتفصيلا حادث بل متوقف علم العلم اجمالا بعنوان انه متغير حادث لا بعنوان انه عالم بخصوصه فالعلم به من حيث انه متصف بعنوان خاص هو العالمية متصف بصفة اخرى هى الحدوث متوقف على العلم به من حيث انه متصف بصفة اخرى بعنوان آخر فلا دور اصلا لاختلاف طرفى التوقف ولكن بعض الاصوليين اجاب عن الدور بالفرق بين القضايا الخارجية و الحقيقية و تسليم الاشكال فى الاولى و عدم تسايمه فى الثانية بان الحكم فى الخارجية انما يكون على الافراد المتحققه فى الخارج

فيجب فى الكلية منها العلم باتصاف جميع افرادها بالمحكوم به حتى يصدق الحكم فيها على نحو الكلية وهذا بخلاف الحقيقة فان الحكم فيها انما يكون على الافراد المقدره الوجود سواء كانت موجودة فى الخارج وفى نفس الامر اولافا للحكم فى الكلية منها لا يتوقف على الحكم باتصاف جميع الافراد الموجودة لموضوعها بالمحكوم به حتى يلزم الدور بل الحكم فيها يتوجه على الطبيعة المقدره الوجود ولولم يكن لها افراد وفرد اصلا حين الحكم ولكن تتوقف فعليه الحكم فيها على تحقق موضوعها واجباب عن الاشكال فى الخارجية بانها غير مستعملة فى العلوم فلا يرد من قبلها على تقدير الدور حزاة اصلا ولكن هذا الجواب ليس بمستقيم عند ارباب التحقيق اما اولافلان الحكم فى الحقيقة وان لم يتوقف على وجود موضوعها بالفعل ولكن على تقدير وجوده يسرى الحكم اليه بل يكون منظورا اليه لما قلنا من ان الطبيعة فيها ما بها ينظر لاما فيها ينظر فتأمل واما ثانياً فلان الحكم بان القضايا الخارجية غير معتبرة فى العلوم على خلاف ما صرح به ائمة الفن واما ثالثاً فلان الحكم بان فى القضية الخارجية يتوقف على حصول العلم بها على العلم باتصاف جميع افراد موضوعها بالحكم على سبيل الاستقراء التام ليس فى محله لانه قد يحصل العلم فيها من طريق آخر كاخبار معصوم او بنحو آخر كما

لا يخفى واما رابعاً فهذا الجواب ايضاً يرجع الى ما اجاب به الشيخ قده لان العلم بكلية الكبرى فيه وان لم يحصل من العلم باتصاف موضوعها من حيث التفصيل بكونه محكوماً عليه بمحمولها ولكن يتوقف على العلم باتصافه بذلك اجمالاً كما لا يخفى فلو كان هذا المقدار سبباً للتوقف والدور لكان موجباً له في كلتا القضيتين وان لم يكن سبباً لم يكن بموجب له في الخارجية ايضاً فتأمل

قوله (قده) فمدفوع الخ (ص ٧٨)

والى هذا الجواب يول ما قيل في المشهور بالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل لان المراد ان العلم بالكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة اجمالاً لا تفصيلاً اى بالعلم بالصغر بالعنوان الاجمالي الذى هو الاوسط لابعنوانه التفصيلي الخاص به مثل العلم به بما هو حيوان لا بما هو انسان مثلاً وقيل ان التحقيق ان الحكم فى الكبرى ليس على الافراد بهوياتها بل المحكوم عليها فيها انما هى المهية الكلية والعنوان الكلى لكن على نحو يسرى الى المعنون فلا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم بجميع افراد الاوسط بهوياتها بل بما هو مصداق للكبرى وهو لا يتوقف على العلم بالنتيجة مثلاً اذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالعلم بكلية الكبرى اما ان يحصل بالاستقراء اى الاستقراء النام واما ان يحصل بطريق آخر مثل الضرورة او قيام برهان قطعى عليه و نحو ذلك مثل ان يعلم بالضرورة او بالبرهان ان لازم طبيعة التغير و ماهيته الحدوث والوجود بعدالعدم فيحكم بسريان الحكم الى جميع مصاديقه وافراده فحكم الافراد والمصاديق انما يعلم من العلم بحكم العنوان الكلى لا بالعكس كما فى الفرض الاول فان حصل بالاستقراء فلا اشكال فيما ذكر من التوقف ولكنه خارج عن مورد البحث لان العلم بالنتيجة يحصل حينئذ بالاستقراء بل حصل قبل العلم بالقياس لابعده وان حصل بالطريق الثانى فلا توقف للعلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة بل الامر بالعكس فتدبر .

قوله (قده) لامصادرة (ص ٧٨)

المصادرة على تقدير حصول العلم بالنتيجة من العلم بالكبرى بعنوان انه انسان والدور على تقدير حصوله من العلم بمجانساته او توهم المصادرة بالحاظ ان موضوع

النتيجة هو الانسان في المثال المذكور وموضوع الكبرى ايضاً هو الانسان لانه في ضمن كل حيوان مثلاً والدور بلحاظ ان الموضوع في الكبرى هو الانسان لكن بشرية الافراد الاخر للحيوان لا الانسان فقط حتى يلزم المصادرة ولان المصادرة على تقدير اتحاد طرفي التوقف والدليل والمدلول مفهوماً وفي المقام ليس كذلك و بعبارة اخرى بالنظر الى ان الموضوع معناً في الكبرى هو الانسان تلزم المصادرة وبالنظر الى انه بحسب الصورة الحيوان وافراده يلزم الدور فتدبر .

قوله (قده) وصفراه لاتعكس الخ (ص ٧٩)

لانها سالبة جزئية والسالبة الجزئية لاعكس لها .

قوله (قده) عكس الخ (ص ٧٩)

اما فعل امر بتشديد الكاف خفيف للضرورة او بضم العين فعل مالم بسم فاعله او بفتحها بارجاع الضمير المستتر الى الضرب المنتج او بكسر ها و تسكين السين تشبيهاً « بكتف » .

قوله (قده) وفيها مانع آخر الخ (ص ٨٠)

وهو كون الكبرى فيها بعد عكس الترتيب سالبة لاتصاح لصغرى الاولى

قوله (قده) ولامفيض في الحقيقة الخ (ص ٨٠)

فيه اشارة الى ان المورثات الامكانية كلها معدات وآلات و وسائط وبالجملة مورثات مجازية لاحقيقية

قوله (قده) للحددين الاخيرين الخ (ص ٨٠)

اي الاوسط والاكبر

العبارة في النسخ التي رايناها هكذا والاولى الاخس بالسين في مقابل الاشرف وعلى تقدير كون النسخة كما في الكتاب فالمراد ان الجامع للوصفين وهما الشرافة و الاخضية اذا كان عقيماً بالنسبة الى النتيجة الكلية فكيف لا يكون الفاقد لهما كالاغم المشتمل على السلب او الفاقد لاحدهما كالاخص المشتمل عليه عقيماً بالنسبة اليها فتدبر

قوله (قده) بدلالة الشرط (ص ٨١)

اي نكتفي في الرابع بما ذكرناه اجمالاً من شرائطه بقولنا « و مينكغ اوخمين

كائن قد ازم « للاربع فالشرط ذى كيفاً وكم وذلك لبعده عن الطابع لانه عن الاول الذى هو الاقرب الى الطابع وبديهي الانتاج فيجب على من يريد البيان التفصيلي فى شرائطه بحسب الجهة ودليل انتاجها او عقمها الرجوع الى كتب القوم المتكفلة لبيان ذلك على نحو التفصيل .

قوله (قده) كيف الاخص (ص ٨٢)

فى بعض النسخ الذى كتبه بعض تلامذة المصنف (قده) (المعروف بحكيم الهى) واستنسخه من نسخة الاصل الاخص بالسين وهو الصحيح عندى لانه فى قبال ذى الشرفين والمناسب مقابلته مع الاخص بالسين لا بالصاد مع انه غير مناسبت من حيث المعنى ايضا فتدبر

قوله ( قده ) و انما اخرناه < ص ٨٢ >

اي اخرنا بيان الاول من الثالث فى قولنا ذوالشرفين الخ و ذكرناه فى المقام مع انه كان الانسب ذكره سابقا عند بيان تتابع الضروب المنتجة المذكورة للشكل الثالث لعدم اختصاص ما ذكرناه فى المقام لجهة عقم الكلية فبهذا الضرب به بل يجرى فى غيره من نظائره ايضا من ضروب ساير الاشكال التى لا تنتج الكلية من العمليات والشروطيات والبسائط والمركبات فيقال فيها اذا كانت الموجبة الكلية التى هى الاشراف والاخص غير منتجة للكلية فكيف ينتجها بالجزئية التى اخس واعم كما يظهر مما افدناه سابقا

قوله (قده) اذ يجرى فى غير الثالث الخ (ص ٨٢)

اي يجرى فى غير الشكل الثالث وهو الشكل الرابع فان الضروب المنتجة لهذا الشكل خمسة واحد منها منتج للكلية والاربعة الباقية لا تنتج الاجزئية فيقال فى بيان عدم انتاج تلك الضروب للكلية ان ذوالشرفين والاخص منها وهو الضرب الاول منها المؤلف من موجبتين كليتين اذالم ينتج الاجزئية فكيف مالا يكون كذلك منهما ولكن لا يجرى ذلك فى الشكل الاول والثانى كما هو واضح لا يخفى

قوله (قده) الافتراضى الشرطى (ص ٨٢)

قد بينا سابقاً انه بناء على ما هو التحقيق من ان مفاد السالبة فى جميع القضايا

سلب الربط لاربط السلب يكون تسمية الموجبات من القضايا مطلقاً باسميها على سبيل الحقيقة واما السوالسب منها فعلى المختار يكون التسمية اما بلحاظ الصورة او مسبب التشبيه او بعلاقة قبل السلب وكذا في المركبات من العملية و الشرطية و نحوها يكون التسمية اما بسبب التقلب او من باب تسمية الكل باسم جزئه او باشراف اجزائه مثل المركب من العملية و الشرطية بلحاظ اشرفية العملية او بلحاظ كونها اكثر استعمالاً في العلوم و المحاورات فتدبر .

فوله (قده) زوج الزوج (ص ٨٢)

هو عدد زوج يعد عدد زوج بعدد هو ايضاً زوج كالثمانية بعدها الاثنان بعدد الاربعة و الاثنان و الاربعة زوجان و زوج الفرد عدد زوج بعده عدد زوج هو الفرد كالعشره بعدها الاثنان بعدد الخمسة و هي فرد ولكن الاثنان زوج و كالستة بعدها الاثنان بعدد الثلاثة و هي فرد او بعدها عدد فرد كالثلاثة بعدد هو زوج اي الاثنان و قيل ما بعده عدد فرد بعدد هو الزوج مثل العشرة بعدها الخمسة بعدد الاثنان و مثل ثمانية عشر بعدها الثلاثة بعدد الستة و هي زوج و بعدها عدد زوج بعدد الفرد فان الاثنان بعدها بعدد التسعة .

قوله (قده) ثم ان الاحتمالات (ص ٨٣)

وذلك لان القضية المتصلة للزومية انما تتحقق اذا كانت بين المقدم و التالي ملازمة وجودية بان يكون المقدم لازوماً و التالي لازماً و اللازم لا يخرج عن قسمين احدهما ان يكون مساوياً للمازوم كوجود النهار لطلوع الشمس ثانيهما ان يكون اعم منه مثل الحرارة لوجود النار ولكن لا يمكن ان يكون اخص من المازوم و لامبايناً و لا اعم و اخص منه من وجه لمنافاة جميع هذه الامور مع الملازمة الوجودية كما هو ظاهر جلي فيبقى من النسب الاربعة التساوي و العموم و الخصوص المطلق و لاشك انه اذا كان بين المقدم و التالي التساوي يلزم من وضع كل؛ وضع الاخر و من رفعه رفعه ، ولكن اذا كان بينهما العموم و الخصوص المطلق يلزم من وضع المقدم وضع التالي ولكن لا يلزم من رفعه رفع التالي و بالعكس في العكس مثلاً يلزم من وجود النار و وضعها وجود الحرارة و وضعها ولكن لا يلزم من رفع النار رفع الحرارة و كذلك يلزم



من رفع الحرارة رفع النار ولكن لا يلزم من وضع الحرارة وضع النار لجواز تحققها بسبب وجود الحركة او طلوع الشمس وغير ذلك من الاسباب الموجدة للحرارة كما افاده في الشرح ولكن لما التزموا بكلية قواعد المنطق لاحظوا تحقق الاستلزام والانتاج في جميع الموارد وفي كل القضايا المتصلة اللزومية حتى يتمشى في جميع الموارد التي يتحقق الملازمة سواء كانت النسبة بينهما التساوي او العموم والخصوص المطلق فلذا كانت الاحتمالات المتصورة اربعة والمنتج منها اثنين ولكن في اللزومية المتصلة فشرطها ان تكون كلية لازومية لان الجزئيتين لا تنتجان ولا الانفاقية فإذا كانت موجبة كلية تكون النتيجة فيها ما تقدم و ان كانت سالبة كلية فهي تستلزم موجبة كلية متصلة موافقة لها في المقدم ومتناقضة لها في التالي فهي تنتج بالردالى الموجبة ما تنتج الموجبة اى تنتج باستثناء عين اى جزء كان نقيض الاخر كقولنا ليس البسة ان كان زيد كاتباً فيده ساكنة فانه يستلزم كما كان زيد كاتباً فيده ليست ساكنة فاذا قلنا لكنه كاتب فقد استثنينا في الحقيقة عين مقدم الموجبة اللازمة فينتج عين تاليها الذى هو نقيض الجزء من السالبة وهو ان يده ليست ساكنة ولو قلنا لكن يده ساكنة فقد استثنينا في الحقيقة نقيض تالى المتصلة الموجبة فينتج انه ليس بكاتب الذى هو نقيض مقدم الموجبة ونقيض الجزء الاخر من السالبة ولو كانت انفاقية فلا تنتج اصلاً لان صدقها يتوقف على صدق اجزائها فاذا حكمنا بالاتصال الانفاقى وجب ان يكون كل واحد من اجزائها معلوم الثبوت لنا فلا يحصل لنا باستثناء عين المقدم علم مستأنف بثبوت التالى لانه ثابت قبل الاستثناء ولا يجوز استثناء النقيض فيها لان التالى يجب ان يكون صادقاً حتى يصدق الانفاقية فلا يجوز الحكم بانتفائه انتهى ما افاده الشارح العلامة (فده) وهذا فى المتصله واما فى المنفصلة: فلما كان الحكم فى الحقيقة بالمعاندة والمنافاة بين الجزئين فهما فى حكم النقيضين لا يجتمعان فى الصدق ولا يرتفعان فوضع كل ؛ ينتج رفع الاخر وبالعكس فيكون النتائج ارباعاً واذا كان بينهما مانعة الجمع فقط فهما متناهيان جمعاً لارفعاً فلذلك يلزم من وضع كل رفع الاخر ولا يلزم من رفعه وضع الاخر لجواز رفع كل منهما واما اذا كان بينهما منع الخلو فقط فيلزم من رفع كل وضع الاخر ولا يلزم

من وضعه رفعه لجواز اجتماعهما وهذا في منع الجمع والخلو بمعنى الاخص واما فيهما  
بمعنى الاعم فالحكم فيهما ايضاً هذا الحكم لانهما يجتمعان مع الاخص ومع الحقيقية  
والحكم في الاخص يكون ما ذكرناه. ولان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية؛ فلذلك  
حكموا بان النتيجة فيهما مطلقا اثنان

(ص ٨٣)

قوله (قده) قياس الخلف

الخلف في المعنى؛ الباطل والمحال وهو في الحقيقة من اقسام القياسات المؤلفة  
وشبيهه بعكس القياس والفرق بينه وبين المستقيم من وجوه: الاول ان المستقيم من  
اول الامر يتوجه الى اثبات المطلوب والخلف متوجه في اول الامر الى انتاج حكم  
ظاهر الفساد ليستدلوا من فساده على الحكم بفساد نقيض المطلوب ثم يرجعون منه و  
يثبتون من فساد نقيض المطلوب صحته. و الثاني ان مقدمات القياس المستقيم  
موافقة للمطلوب لان المطلوب محقق فيها بالقوة ومقدمات قياس الخلف مشتملة على  
مناقض المطلوب وموافقه كليهما والثالث ان الانتاج في القياس المستقيم مشروط  
بتسليم كلتا المقدمتين تسليماً حقيقياً او ظنياً او تقدير التسليم او شبه التسليم كما ظهر في  
الصناعات الخمس وفي قياس الخلف يسقط شرط التسليم في المقدمة الواحدة التي هي  
نقيض المطلوب. والرابع ان نتيجة القياس المستقيم ليست بمفروضة في اول الامر حتى  
تلتزم من القياس ونتيجة قياس الخلف مفروضة من اول الامر ليركبوا القياس عن نقيض  
المطلوب قال شارح كتاب حكمة الاشراف وسمى قياس الخلف به امالان الخلف هو  
الشي الردي او المحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب باطل لازم  
نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب ياتي من ورائه وخلفه و  
هو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني من متصلة وحمالية ان كان المطلوب حماليا  
او من شرطيتين من جزء تام وغير تام ان كان المطلوب شرطياً والاخر استثنائي كقولك  
ان كذب لاشي من الازلي بحادث اصدق بعض الازلي حادث وكل حادث مسبوق بالعدم  
فبعض الازلي مسبوق بالعدم وهذا محال وحيث ان المحال ليس بشايت فصدق قولنا لاشي  
من الازلي مسبوق بالعدم ثابت وهو المطلوب.

هذا خبر للمبتداء اى قياس خلف وجاء جىء به لتصحيح النظم وتقدير الكلام  
هكذا قياس الخلف مؤلف من الاستثنائى والاقرانى وهكذا ورد تركيبه من اهل  
الفن وان كان الاخرى ان يقرء بالنصب ليكون حالالفعل كما لا يخفى

مثل ان يكون المطلوب لاشى من الازلى بغير ابدى فنقول لولم يصدق قولنا لاشى من الازلى  
بغير دائم لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الازلى غير دائم ولنا مقدمة صادقة وهو قولنا كل غير دائم مسبوق  
بالعدم الزمانى فينتج من الاول بعض الازلى مسبوق بالعدم الزمانى وهذا باطل محال لصدق  
نقيضه وهو لاشى من الازلى بمسبوق بالعدم الزمانى وهذا المحال انما لزم من قولنا  
بعض الازلى غير دائم اى نقيض النتيجة لامن المقدمة المفروضة لانها مسلمة الصدق و  
محققه ومستلزم المحال محال فنقيض النتيجة محال فالنتيجة حقة صادقة وهذا معنى قول  
المصنف ومستلزم المحال محال فتدبر

قد شاهدنا فى بعض الكتب المصرية تكذيب مايقال وان المشاهد من التمساح

خلاف مانسبوا اليه

قال المعنى الطوسى ( فده ) فى شرح الاشارات بعض المتكلمين والفقهاء  
يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففى مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلاً كالبيت  
ويسمون البيت ومايقوم مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكلى معنى وجامعاً والمحدث  
(الحادث) حكماً ولا بد فى التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا فى  
اصطلاحات واذا ارد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكلى و كل متشكلى  
فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردة انواع التمثيل ما اشتمل على  
جامع عدمى ثم ما خلا عن الجامع و اجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم و يشبتون

تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجوداً وعمداً وهو مع انه يقتضى كون كل واحد منهما علة للاخر لايجدى بطائل لان التلازم لوصح لما وقع فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلاً فيعمل به وهم يطالبون . اولاً بكون الحكم معللاً . و ثانياً بحصر الاقسام . وثالثاً بالسبر فى المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضاً لان الجامع ربما يكون علة للحكم فى الاصل لكونه اصلاً دون الفرع اوربما انقسم الى قسمين بكون احدهما علة للحكم ايضاً وقع دون الثانى وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة للفرع كان الاستدلال به برهاناً و التمثيل بالاصل حشواً و موضع استعمال التمثيل الخطابية ثم الشعور يسمى فى الخطابة اعتباراً والمنجح منه بسرعة برهاناً انتهى كلامه وهذا هو مراد المصنف مما افاد فى المقام والتعريف الذى ذكره المصنف اولى مما نقله عن البعض لان التشبيه قد يستعمل على سبيل المجاز لاعلى سبيل الحقيقة وهى ايضاً ليست مما ثبتت به الحكم فى المشبه على سبيل الجزم وعلى النحو الذى ثبت فى المشبه به بخلاف التشريك وايضاً المثبت للحكم فى المشبه نفس التشبيه وفى التشريك المثبت له هو الجامع بين الجزئين وغير ذلك من الفروق هذا

(ص ٨٥)

قوله (قده) وزيف بانه يقتضى عليه كل من الجامع الخ

وذلك لانه لو كان سبب جعل الجامع علة للحكم؛ مجرد التلازم بينهما وجوداً فهذا الملاك موجود فى الطرفين فيجب الحكم بعليه كل واحد منهما للاخر و ان كان السبب استفادة التلازم الذى بين العلة والمعلول بينهما بان يكون تلازم الجامع مع الحكم من قبيل تلازم العلة مع المعلول والعلة الموجبة مع معلولها وعلى سبيل الايجاب لا الكاشفية وتلازم الحكم مع الجامع من قبيل تلازم المعلول مع العلة الموجبة اياه اى على سبيل الكاشفية فلا يحتاج التعليل حينئذ الى الدوران بل التعليل معلوم قبله لابه وبالجملة التلازم على تقدير لا يفيد وعلى تقدير يفيد ولكنه اما مستلزم للمحال واما غير مثبت للمطلوب فتدبر ، والى هذا اشار قده فى حاشية منه فى المقام بقوله ان قيل الدوران الخ قد نقل هذه الحاشية فى الحاشية فراجع

## « في الصناعات الخمس »

- قوله (قده) حالكونه حقيقاً بها (ص ٨٦)
- اي حالكون القياس حقيقاً بالخطابة وهذا احتراز عن السفسطه او عن الخطابة في الامور الغير الحققة فانها ليست موعظة حسنة كما لا يخفى
- قوله (قده) للافحام (ص ٨٧)
- أي الازام والاسكات
- قوله (قده) والخطابة للتخطي (ص ٨٧)
- اي لتنبه من يتخطى عن طريق الوسط ويسلك مسلك الجهال او التخطي من الخطوء اي للمرور على طريق الحق والاتصاف بالاخلاق الحسنة والاحتراز عن ابداء الناس وارتكاب المعاصي .

## « البرهان »

- قوله (قده) هبهنا الخ (ص ٨٧) ؛
- التقييد ببهنا لاجراخ اطلاقه في اول الكتاب على كل ما يذكر في امانه وكذا في مقدمة العلم لما يتوقف عليه مطالبه ومسائله .
- قوله (قده) موقنة (ص ٨٧)
- اي مفيدة لليقين سواء كانت مقدماته بديهية او نظرية ان قلت اذا كانت مقدماته بديهية يكون هو ايضاً بديهيّاً فحينذ يخرج عن البرهان لانه من اقسام الدليل والاستدلال لا يتمشى في البديهيّات او لا قلت : بداهة المقدمات لا تلازم بداهة الحكم كما في كثير من الاقيسة الهندسية التي مقدماتها قياس المساواة او العلوم المتعارفة وثانيا ان الامور البديهية قد تحتاج الى الاستدلال ولو بطريق التنبيه . وثالثاً ان عدده من طرق الاستدلال انما هو بالنظر الى الغالب او الاغلب فلا يضربه الافراد النادرة ان قلت : عد السفسطه والمشاغبة وكذا الشعر من اقسام الاقيسة والحجج التي تكون من افراد التصديقات ليس بصحيح لان السفسطه لانفيد التصديق غالباً والشعريات ايضاً لانفيد الا التخيل لا

التصديق فلاوجه لعددهما منها اصلاً قلت : اما السفسطة والمشغبة فعددها منها لان مبادئها من اقسام القضايا التي يحكم بها العقل اما حكماً ظنياً او وهمياً او هي مما يسلمه الخصم ويحكم على طبقه ويدعن به حكماً واذعاناً يقينياً او تسليمياً فكذلك القياس المركب منها ولذلك قال المحقق في شرح الاشارات فاقسام التصديقات علمي و ظني و وضعي و تسليمي والمغالطة تسليمي والاخيران مبادئ الجدل مع انه قديفيد اذعان الخصم والتصديق به وايضاً لاشك ان هذه الاقيسة مما يفيد الحكم الغير العدل كما سيصرح به المصنف بقوله: وشانه التموية والحكم الغلط وهذا يكفي في عددها منها وايضاً مشابقتها المادية او الصورية تصحح عددها منها كما لا يخفى و اما الشعر فهو ايضاً يفيد الترغيب والترهيب وقد يورث التصديق كما ورد «ان من الشعر لحكمة» وهو ايضاً مؤلف من القضايا النهائية انها في الاكثر كاذبة ولذا قيل احسن الشعر اكذبه فهو ايس من اقسام التصور كما لا يخفى فان التخيل ايضاً نوع من التصديق وغرض صاحب صناعة الشعر ايضاً ايجاد نوع تصديق ولو ظناً او توهماً بكمال الممدوح او نقصان من يذمه مثلامع ان المراد من الشعر الذي عد من الصناعات ليس الشعر المصطلح فقط بل مطلق الكلام الموزون كما صرح به المصنف (قده) في الكتاب وغيره ايضاً مصرح به حتى انه توهم بعض جهلة زمان النبي (ص) ان القرآن الكريم من الشعريات فلذلك نزلت الاية المباركة «والشعراء يتبعهم الغاؤون، وما علمناه الشعر ولا ينبغي له» في تعبيرهم وتوبيخهم وكل ماياتي به الشاعر فانما هو بصورة التصديق وان لم يرد به التصديق حقيقة نعم هو في الغالب كذلك ولذا قال شارح كتاب الاشارات المحقق الطوسي (قده) فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي و ظني و وضعي و تسليمي لا غير ومبدء البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا تدخل مبادئه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وقال المحاكم ايضاً و مبادئ الشعر ليست تصديقات بل تخيلات لا يعتبر فيها الحكم فان القائل بان العسل مر موهوع لم يصدق بل ابرزه في معرض التخيل والتمثيل و انما اجرت مجرى التصديقات من حيث انها تؤثر في النفس قبضاً وبسطاً كما ان التصديق كك

(٢٧٦)

(ص ٨٧)

قوله (قده) وفي صيغة الجمع الخ

اي في قوله (قده) مقدمات

(ص ٨٧)

قوله (قده) اذ يكفي الخ

ومن هنا قيل ان النتيجة تابعة لآخس المقدمتين ولكن يجب ان يعلم ان هذه المقدمة المشهورة لاتصح باطلاقها الا في الكم واما في الكيف فانما يصح في السوال اذا كانت بسيطة وكذا باعتبار الجهة فيها ايضا تفصيل سيأتي الاشارة اليها في محله

(ص ٨٧)

قوله (قده) لاستحالة الدور الخ

قد حققنا فيما سبق من الكلام ان الدور والتسلسل على تقدير لزومهما في المقام من قبيل الدور والتسلسل المستحيلين لامن قبيل الدور المعنى والتسلسل الغير المستحيل فراجع اليه.. وهذا دليل لمرجعيتها للملك فانه لو لم ينته الاكتساب اليها لدار وتسلسل قوله (قده) في محل واحد شخصي الخ

(ص ٨٨)

التقييد بالشخصي لاجتماعها في محل واحد نوعي او جنسي كالسواد والبياض في الانسان والحيوان والتقييد بالمادى لعدم امتناع اجتماعهما في المحل المجرد كالذهن العالى والسافل وفي الحقايق البسيطة بل في حقيقة الحقايق واصل الاصول كما قيل (عرفت الله بجمعه بين الاضداد)

(ص ٨٩)

قوله (قده) استناده العقل الخ

اشارة الى ان الافكار معداة لامولدات او مؤثرات وان مفيض النتائج هو العقل الكلى باذن الله وحوله وقوته .

(ص ٨٩)

قوله (قده) في منة الحس الخ

اي في وسعه وطاقته وقوته .

(ص ٨٩)

قوله (قده) ثم يستثنى الخ

فيقال ولكن ذلك دائم او اكثرى فليس باتفاقي

(ص ٨٩)

قوله (قده) في الاشتمال الخ

فيقال في التواتر لو لم يكن ما اخبر بوجوده موجوداً لزم تواطو المخبرين وتوافقهم

على الكذب وهو محال فما اخبروا به واقع محقق .

قوله (قده) كالاربعين الخ

(ص ٨٩)

او اقل او ازيد .

قوله (قده) فهي المتواترات الخ

(ص ٩١)

اقول قال الفاضل العلامة في شرح حكمة الاشراف عند شرح قول مصنفه ومن  
الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة السامع والشهادات من  
المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسياً لامتواتراً اذ المعتبر فيه الكثرة  
بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التوافق على الكذب و انتهاءها الى من شاهد  
المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في ازمة متفاوتة  
ويشترط فيه استواء طرفي ذلك الزمان و وسطه في حصول ذلك العدد التواتري وانما  
ترك اشتراط كونه مستنداً الى الحس لظهوره واستغنائاه عنه فانه لو اطبق اهل العالم بالاخبار على ان  
العالم قديم او حادث (محدث) او على اجتماع النقيضين و نحوهما لما افاد اخبارهم يقيناً  
عن امر معقول لامحسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون الشيء ممكناً في نفسه  
الى آخر ما افاد ثم قل المصنف «وليس لنا ان نحصر عددها اي عدد الشهادات في مبلغ»  
قال الشارح كما حصره بعض اهل الظاهر في عدد كمن حصره في اربعين الذي يعتقد به  
الجمعة في بعض المذاهب او ثلثمائة وثلاثة عشر عدداً هل بدرالى غير ذلك من تحكيمات  
الباردة (انتهى) وقد اشترط بعض المحققين شرط آخر وهو ان لا تكون ذهن السامع  
مسبقاً بشبهة وهذا الاشتراط في محله لما نشاهد من انكار اليهود معجزات عيسى (ع)  
وهم والنصارى معجزات نبينا (ص) مع انها متواترة بالاجمال قطعاً لسبق اذهانهم  
بالشبهة وهي دوام شرع نبيهم الى يوم القيمة مثلاً فتدبر .

### «في البرهان اللهي والاني»

قوله (قده) لان العلم بالعلة الخ

(ص ٩١)

قيل العلم بالعلة اما يكون من الجهة التي هي بهاعلة او لامن تلك الجهة فلو كان لامن تلك  
الجهة فلا نسلم ان العلم بها مستلزم للعلم بالمعكول و ان كان من تلك الجهة



فكما ان العلم بالعلة من هذه الجهة مستلزم للعلم بالمعلول فكذلك العلم بالمعلول من  
 الجهة التى هو بها معلول لتلك العلة مستلزم للعلم بالعلة وان لم يكن من هذه الجهة فلا  
 يستلزم العلم بها العلم بالمعلول اصلا وبالجملة الامر فى العلة والمعلول من هذه الجهة سواء  
 فالاولى ان يقال فى وجه الاوتقية ان العلم بالعلة بالجهة التى هى بها علة يستلزم العلم  
 التام بالمعلول من جهة ان العلة تمام المعلول ومدوت حقيقته وذاته واما العلم بالمعلول  
 من الجهة التى هو بها معلول لا يستلزم العلم التام بالعلة بل يستلزم العلم بها بوجهها  
 فان المعلول جهة من جهات سبب العلة وجودها وليس مدوت ذاتها ومقوم وجودها فتامل  
 ثم ان هنا برهان آخر هو اوثق من الجميع ويسمى بشبه اللم وهو الاستدلال من ذات الشئ  
 على ذاته ودلالته بذاته على ذاته كدلالته تقدست اسمائه على ذاته واليه الاشارة فى قوله  
 تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وهو طريق الصديقين الذين يستشهدون  
 به تعالى عليه ووجه او ثقيته من الكل عدم احتياجه الى واسطة اصلا مع ان جمعا غفيرا  
 من الحكماء يرون البيئونة العزلية بين العلة والمعلول كما فى برهان اللم استدلال  
 بالمباين بوجه على مذاقهم بخلافه فهذا الطريق ودون ذلك الطريق طريق آخر يسميه  
 بعض العارفين ببرهان شبه الان وهو الاستدلال بالنفس الانسانية عليه تعالى سيما اذا  
 كانت بالغة اى نفس المستدل الى مقام من رانى فقد راي الحق حيث ان الدال والدليل  
 والمدلول فى الحقيقة شئ واحد لمكان فناء السالك فى المسلك اليه فتبصر

قوله (قدمه) كما هو المشهور الخ (ص ٩١)

انما نسب ذلك الى المشهور لان عالية التعفن للحمى امر مشهورى والعلة الحقيقية  
 انما هو الله تعالى او وجه من وجوهه كما قيل .

مات زيد زيدا اگر فاعل بدى بس چرا از مرگ خود غافل شدی؟

او يكون فى قبال القول الذى ينقله بقوله وقيل الاخر الخ فتامل او لا يمكن ان  
 يقال ان التعفن علة لاشتداد الحرارة وهى للحمى ويمكن ان يكون التعبير بالمشهور  
 كون الحمى معلولا للتعفن والدق واليوم فالتعفن علة هى اخص من المعلول مع ان  
 الاعتبار فى اللم اخذ العلة المتساوية

قوله (قده) لا الثبوت النفسى (ص ٩٢)

اى المحمولى لا الربطى الذى هو فى ثبوت الاكبر للاصغر

قوله (قده) لانه معلوله الخ (ص ٩٤)

اى الجسم من علة قوام الحيوان ومهيته لامن علة وجوده و انيته كما هو واضح ويمكن ان يكون المراد المعلولية فى الوجود بمعنى ان جاعل الحيوان يجعله بعين جعله جسما حيوانا و من هنا قيل الذاتى يتقدم على ذى الذاتى فى الوجودين فتدبر

قوله (قده) فهذا اما واسطة الخ (ص ٩٤)

هذا مبتن على مذاق المشهور من جهة تخصيصهم البرهان الانى بالاستدلال من المعلول على العلة واللمى بالاستدلال من العلة على المعلول ولاكن الشيخ فى الشفا وغيره من مؤلفاته سمي الاول باسم السدليل وجعل الانى اعم منه و محاذكر المصنف فى الكتاب كما اشار اليه اخيراً بقوله واما انى الخ فلا يتحقق الواسطه كما زعمه قده

قوله (قده) درج التلازم (ص ٩٤)

اى ما اذا كان الاكبر والاوسط متلازمين ومعلولى علة واحدة

قوله (قده) فاضيف الصفة الخ (ص ٩٤)

اى اضيف الخارج الذى هو صفة الى «ام» الذى هو الموصوف

قوله (قده) متممات العلة الخ (ص ٩٤)

فان الشرط اما ماخوذ فى ناحية العلة الفاعلية ان كان من متممات الفاعلية او فى ناحية المادية ان كان شرطاً للقبول ومتمماته والمعد ماخوذ فى ناحية المادية لانه متمم القابلية وعدم المانع كالشرط باعتبارين وجهتين فلا يكون العلة اكثر من اربع ولا ينتقض بها حصرها فى اربع وكذا الآلات والادوات لكنهما فى الاكثر واسطة بين الفاعل والمنفعل فى اىصال اثره اليه

قوله (قده) كالتقوة العاملة (ص ٩٢)

هى بازاء القوة العاملة التى تسبق الشوق وتاكدتها التى هى الارادة وهى قوة

(٢٨٣)

منبثة في العضلات التي تسمى في الفارسية بالماهيجه ينشاء التحريك طاعة للقوى المتقدمة عليها وهي مسخرة بامرها

(ص ٩٣)

قوله (قده) يجمع المسخن

اي الحرارة في الباطن

(ص ٩٣)

قوله (قده) وحاملة القوة الخ

اي المادة بالقوة لحاملة القوة التي لم تتلبس بالصورة والفعلية التي تكون هي مادة وقوة لها بعد .

(ص ٩٣)

قوله (قده) مثل الماء الخ

فان الصورة المائية ضد للموائية بناء على تعميم التضاد للصور الجوهرية بناء على اخذ مطلق المحل في تعريف الصندين و على هذا اخذت (اي صورة المائية) مع المادة الحاملة اياها وجعلت مادة للمواء وقس عليه الابيض فان الجسم اخذ فيه مع البياض مادة للسواد . و اما بناء على اخذ الموضوع فيه وعدم تحقق التضاد المصطلح

بينها فيكون المراد مطلق التناكر و التخالف لا التضاد الحقيقي

(ص ٩٣)

قوله (قده) كالكيلوس

اقول للغذاء هضوم اربعة الاول في المعدة او الامعاء وابتدائه في الفم بدليل ان الحنطة المضغوطة تفعل في انضاج الدماميل ما لانفعلة المبلولة بالماء ويسمى عند هضمه في المعدة بالكيلوس اي ماء الكشك السخين والثاني في الكبد ويصير حينئذ كيموساً ويستحيل الى الاخلاط الاربعة اي الدم والبلغم والصفراء والسوداء والثالث في العروق ويستحيل الى الرطوبة الطالية والرابع في الاعضاء ويستحيل الى صورة الاعضاء فالكيلوس ابعد من الكيموس وهو من الهضم الرابع وهو من نفس الاعضاء المركبة والمراد بها المسماة بالالية كاليد والرجل وهي من البسيطة والمراد من البسيطة ليس البسيطة على الاطلاق بل بالاضافة الى الاعضاء المركبة وهي التي ليست مركبة من الاعضاء الاخرى كما مثل به من الاعصاب والشرابين والاوردة وغيرها

قوله (قده) كددة المواد (ص ٩٣)

اي الهبولى الاولى

قوله (قده) كالاتصال بالعقل النعال الخ (ص ٩٣)

يمكن ان يراد من الاتصال به الاتحاد بوجوده الربطى وبالفناء فيه والبقاء به بتحول وجوده الى مقامه مع الرجوع الى مقام الكثرة بعين الوحدة وان يراد من الفناء الفناء فى الحق وفى العقل الفعال الذى هو فان فى الحق المتعال والفانى فى الفانى فى الشى فان فى ذلك الشى والبقاء به فالاول اشارة الى مقام الروح والثانى الى السر والثالث الى الخفى والاخفى.

قوله (قده) اول الفكر (ص ٩٣)

ويقرب منه اول البقية آخر الدرك وآخر الدرك اول البقية كما قاله المعلم الاول وفيه اشارة الى دفع الدور المتوهم فى المقام لان الغاية علة للفاعل والفاعل ايضا علة له فى الموجودات الكونية والذنب هو ان الغاية بما هيها وجودها ذهنى المقدم على الفعل علة لفاعلية الفاعل والفعل الذى هو معلول المفاعل والفاعل بوجوده الخارجى علة لوجوده فى الخارج الذى هو متأخر عن وجود الفعل فلا دور

قوله (قده) كالعقل (ص ٩٣)

قد مر منا بيان مراتب النفس فى العقل النظرى والعملى من العقل بالهبولى وبالملكة وبالفعل وبالمستفاد ومن التجلي والتجلي والتخلى والتخلى والتخلى والتخلى به وقوله الى ما شاء الله اشارة الى العقل بالمستفاد من مراتب النظرى والفناء والبقاء من العملى .

قوله (قده) باقامة العدل (ص ٩٣)

اشارة الى ان السلطنة والجلوس على سريره اشان السلطان العادل وحقه لا الجابر

قوله (قده) من العموم الخ (ص ٩٣)

قال فى فن الحكمة فالفاعل العام ما ينفع عنه كثير كالنار المحرقة للاشياء والخاص ما ينفع عنه واحد والصورة العامة كصورة الكرسي مطلقا والخاصة كصورة هذا الكرسي والغاية العامة كسهال الصفراء لشرب السكنجيين ولشرب البنفسج والخاصة كلقاء زيد صديقه الخاص والفاعل البسيط كالمبدء الاول تعالى والمركب كعدة رجال يحركون

شيئا والمادة البسيطة كالمهولى الاولى والمركبة كالعقاير للترياق والصورة البسيطة كصورة الماء والمركبة كصورة البستان والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير انتهى .

قوله (قده) وغيرها الخ (ص ٩٣)

كالكلى والجزئى ونحو ذلك والاول فى الفاعل كالطيب لهذا العلاج والثانى فيه كهذا الطيب لهذا العلاج .

قوله (قده) فيقولان الطبع الخ (ص ٩٤)

قد ذهب جمع من ارباب التحصيل الى ان هذه القاعدة من فروع قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بناء على عدم تخصيصها بالواحد بالوحدة الحقيقة الحقيقية و اجرائها فى كل واحد بما هو واحد وذهب جمع آخر الى انه قاعدة اخرى ليست من فروع القاعدة المذكورة ونحن قد اشبهنا الكلام في هذا بما لا مزيد عليه فى الرسالة التى فناها «فى قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ووحدة الوجود» المسماة باساس التوحيد والمستفاد من كلمات صدر متالهة الاسلام عليه شآيب رحمة الله الملك العالم انما قاعدة اخرى مستقلة ليست من فروع القاعدة المذكورة وان شئت نيل الحق وابانة الحقيقة فعليك بمراجعة تلك الرسالة والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

قوله (قده) واجب الوجود الخ (ص ٩٤)

اى ليست فيه جهة امكانية فضلا عن حالة منتظرة فهو تام الفاعلية كما هو تام الذات والوجود بل فوق التام والتمام .

قوله (قده) ومجرد الخ (ص ٩٤)

اى لا يحتاج الى علة اعدادية لاجل تجرده وبرائته عن المادة الحاملة للقوة والامكان الاستعدادى فالفاعل اذا كان تام الفاعلية والقابل تام القابلية لا يتخلف الفيض .

قوله (قده) والتحقق به (ص ٩٤)

اى بالله تعالى بنحو الفناء فيه والبقاء به ولم يصرح بالتعلق الذى هو التجلية لانه ادرجه فى التخلق كما انه ادرج التجلية فى التحقق والمراد من الاستكمال هنا طلب

الكمال بالاختيار لا الاستكمال الطبيعي. بالحركة الجوهرية التحولية الذاتية و انكانت  
الغاية لها ايضاً ذلك التخلق و التحقق لانه انسب و الصق بالكلام مع رعاية  
مقتضى المقام .

قوله (قده) ومثال اخذ المادة (ص ٩٤)

ماسيذكر في علة موت الانسان ليس تكراراً لهذا بل هو لبيان علة موت الانسان و  
هذا، لبيان علة موت مطلق الحيوان مع مغايرة الاخير مع هذا من جهات اخرى

قوله (قده) الموجود البرزخي الخ (ص ٩٤)

المراد منه الاشارة الى ان القائلين بان حشر الانسان في عالم البرزخ بالبدن  
البرزخي لا ينافي ماورد في الشريعة المقدسة من كونه بعين بدنه الطبيعي لان البدن  
البرزخي ايضاً عين ذلك البدن لانه محفوظ الصورة لا يقال : ان هذا مغالطة نشأت من  
اشترك الاسم لان البدن البرزخي مشابه للبدن الطبيعي في الشكل بمعنى الصورة والهيئة  
لا بالمعنى الذي به الشئ بالفعل قلنا ليس المراد التشابه في الشكل بل المراد ان البدن  
البرزخي لب ذلك البدن وباطنه وبه تمامه وقوامه .

قوله (قده) بل الانسان الجبروتي الخ (ص ٩٤)

وجه الاضراب هو ان الانسان المالكوتي مشابه مع الناسوتي في التصور بصورة  
بدنية جسمانية الا انها في الانسان المالكوتي مثالي وبرزخي صرف بخلافها في الناسوتي  
واما الجبروتي فهو مجرد عن مطلق المتعلق والبدن بل عن الاضافة الى الجزئيات فضلاً  
عن البدن والمتعلق فتدبر .

قوله (قده) بمعنى ما به الخ (ص ٩٤)

اي لا بمعنى الصورة البدنية والهيئة والشكل كما هو عند العامة .

قوله (قده) والهوية بالروح (ص ٩٤)

اشارة الى ان الحاصرين للحشر في الروحاني ليسوا بكافرين منكسرين لما  
نطقت به الشرايع لان الهوية الانسانية قائمة بالروح وهو محفوظ في النشآت فتأمل .  
قوله (قده) او من غنية (ص ٩٤)

اي من الغنى كما سيشير اليه بقوله وتارة نبرهن عليه من ناحية الغاية بان النفس الناطقة بصدد الاستكمال والغنى والتجرد عن البدن او من الغنية بمعنى الذخيره و مايقنتى من المال اي ما يحصل فى النفس بحكم التعاكس الابدجائى والاعدادى بينها و بين البدن اي الهيات التى تكسبها من التعلق بالبدن وهى تريد التخلص منها والارتقاء الى عالم النور فقوله فى روجه متعلق بالعامل المقدر اي الحاصلة فيها عن مادته وعن مادته الطبيعية متعلقة بالغنية لكن كلمة عن على الاول بمعنى المجاوزة اي تستغنى عن مادته الطبيعية و على اثنائى تكون نشوية بمعنى من اي الناشئة عن مادته

قوله (قدمه) من غير اكتفاء بالاستقراء الخ (ص ٩٤)

وذلك لان ذلك الاستقراء ناقص حاصل من استقراء الافراد الماضية وليس مرجعه الى القياس المقسم حتى يفيد اليقين اذ لعل فى الافراد الغابرة من يبقى دائما ولا يدوق الموت .

قوله (قدمه) ونقول الانسان مركب من الاضداد الخ (ص ٩٤)

هذا هو الاستدلال المشهور وهو من ناحية العلة المادية كما افاد فان المشهور جعلوا علة الموت الطبيعى تركيب البدن عن الاضداد وبطلان القسر الدائم وتنسأهى القوى الجسمانية فى التأثير والتأثر وعدم وفاء البدن للقيام مقام المتحلل ونحو ذلك من العلل الطبيعية و صدر المتألهين جعل العلة كمال النفس وخرجها عن القوة الى الفعل ومصنف الكتاب (قدمه) افاد بعد نقل كلامه فى شرح الاسماء ان لكل واحد من القولين وجه صحة وصواب وان ما افادوه صحيح بالنظر الى الاسباب الطبيعية والعلل الظاهرية والسنة الالهية التى لا تبديل لها والثانى ايضا حق واقع بالنظر الى العلل الطولية والتحويلات العروجية والنيل الى الغايات الالهية وقد حققنا ذلك فيما سبق من الكلام و سنعود اليه فى محله انشاء الله تعالى .

قوله بان النفس الناطقة بصدد الاستكمال (١) الخ (ص ٩٥)

اما على مذاق القوم فلانهم وان لم يقولوا بالحركة الجوهرية الا انهم ذهبوا الى ان النفس فى مرتبة العقل بالهيوولى خالية عن الصور العلمية كلها و انها تخرج فى

(١) قد اختلف الانظار فى علة الموت الطبيعى فقالت الفلاسفة الطبيعيون ان علتة

مرتبة العقل بالفعل والمستفاد من القوة الى الفعل فكونها بصدد الاستكمال مسلم عندهم  
واما على مذاق المنصف قدم مطابقا لما ادى اليه نظر صدر المتألهين من القول بالحركة  
الجوهرية وكون النفس في الحدوث جرمانية وفي البقاء روحانية فالامر فيه اظهر ان قلت  
ما افاده قدمه من لزوم قطع علاقة النفس من البدن الطبيعي وموت البدن برفضها  
اياها مناف لما نطقت به الكتاب من بقاء عيسى ع وما حكمت به الاخبار بل ضرورة البرهان  
والمذهب من بقاء الحجة والامام الثاني عشر (ع) الى قرب قيام الساعة وكذلك ما ورد به  
كثير من الاخبار والانار من بقاء الخضر والياس وعدم طريان الموت عليهم قلت اما و لا  
ما ذكرت من قيام الدليل القاطع على بقاء هولاء دهرأ طويلا و لا منا كثيرا لا ينفى ما قام  
عليه البرهان العقلي من لزوم طريان الموت على البدن وايصال النفس الى مقرها الاصلى  
وموطنها الاولى ولو بعد بقاءها احقاباً كثيرة وازمنة طويلة كما نطقت به آيات من القران  
الكريم المنزل من عزيز حكيم ، واما ثانياً فكيفية بقاء هولاء بوجه يشبه بقاء النفوس  
الفلكية متعلقة بالابدان الاثيرة ابد الدهر عندنا كثر الحكماء مع ذهابهم الى تنهاى القوى  
الجسمانية وذلك لان بقاء علاقة تلك النفوس لاجل اشراقات متوالية وافاضات متضافرة  
وامدادات الهية وبارقات عقلية واردة عليها من عالم الجبروت والقواهر الاعلون وحضرة  
العزة والملكوت وبالجملة هو بحول الله وقوته وامداده واجادته لا بحول تلك النفوس

تركب البدن من الاضداد واستحالة التمر الدائم وانحلال العناصر ورجوع كل الى مقره  
وموطنه واصله كما قال بعض الشعراء

جان عزم رحيل كرد گفتم كه برو گفنا چكنم خانه فرو ميايد

وقال آخرون ان علتها ان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتاثر فلا يمكن بقاء البدن  
ابداً لتناهى تأثير القوى البدنية وتأثيرها وقالت الفلاسفة الالهيون ان علتها كون النفس  
الناطقة بصدد الاستكمال الى آخر ما فى الكتاب فالطائفة الاولى استدلّت عليه من ناحية  
المادة لمناسبة علمه والثانية من ناحية الغاية او الصورة بوجه حيث ان صورة البدن هو النفس و  
هى طالبة بذاتها لاصلها الذى هو الحق تعالى بقضى قوله تعالى شأنه «يا ايها النفس المطمئنة  
ارجى الى ربك الاية» والطائفة الاخيرة من ناحية الفاعل والآخرين ايضاً لاحظوا فنهم و  
علمهم ولكل وجهة هو مولياها والوجهان الاخر ان مذاق المنصف طبقاً لاهل السدوق و  
صدر المتألهين والمسلك الاول للطباء والحكماء الطبيعيين وبعض الالهيين (منه)



والقوى المتناهية التأثير والتأثر مع ان تلك النفوس كانوا هم في جلايب من ابدانهم قد نضوها ولا يكون التعلق بالابدان مانعا من كمالهم واتصالهم بعالم الربوبية ولا سيما ان قلنا بان نفوس الكمل خلاقة للابدان فاعلة المصاى وليست محكومة بحكمها ولا متكونة في اول الكون من جراثيمها فلا يزال باقية مادامت همة نفوسهم المكرمة و ارواحهم المقدسة يحفظها وبديمها فاذا تعلقت الارادة الازلية بعود تلك النفوس الى ما بدت منه انصرفت عن حفظها وابقائها فطرء عليها الموت والدنور والزوال واتصلت النفوس بعالم الجمال والجلال

قوله ولا يقدح بقية تعاق الخ (ص ٩٥)

يمكن ان يكون المراد ببعض المواد بعض الموارد و الافراد فيحتمل حينئذ حمله على بعض النفوس الناقصة التي لم ينقطع عنها علاقة البدن بالكلية بل بقيت لها علاقة ماوتلك العلاقة سبب عذابها في القبر او تنعمها فيه كما ذهب اليه المحقق الداماد قداه او يكون المراد منها البدن المثالي الذي لم يتخلص من علاقته غير نفوس الكمل او يكون المراد منها الاجزاء البالية من البدن او الجزء الذي لا يتجزى وغير ذلك مما يقول به المتكلمون ويحتمل ان يحمل على النفوس الكمل الذين لا يشغلهم شان عن شان فانهم بعد فرض البدن لهم عناية ما بابدانهم بل بجميع ما في عالم الناسوت فلذلك جعلت استجابة الدعوات تحت قبتهم وعند قبورهم ولكن التعبير بالوهمى ينافية الا ان يراد به ما في قبال العقلى بمعنى التعلق الضعيف او الوهمى بالوهم المنور لا المظلم المكدر

قوله وتارة من كذا الخ (ص ٩٥)

اي تارة من الفاعل وتارة من القابل وتارة من المادة وتارة من الصورة

قوله بان المادة الخ (ص ٩٥)

اشارة الى توسيط القابل و قوله مصادفة الى قوله للفاعل التام اشارة الى

توسيط الفاعل

قوله ومرة تقول الخ (ص ٩٥)

مأخوذة من الغاية و اشارة الى توسيطها

قوله (قده) عالم المثال الاكبر (ص ٩٥)

المراد به عالم الخيال المنفصل والبرزخ النزولى والصعودى عند الاشراقين ومن وافقهم فى اثبات عالم المثال وخيال الفلك عند المشائين النافين له

قوله ما يبرهن بالعلة الغائية الخ (ص ٩٥)

وذلك لان العلة الصورية اشرف من المادية و البرهان الذى يبرهن فيه بالعلة الصورية اوثق باعطاء اليقين من الذى يبرهن فيه بالعلة المادية والغاية تمام الصورة وكمالها واصلها (لانها مبدء فاعلية الفاعل) فالبرهان الذى يبرهن فيه بها اوثق باعطائه من البرهان الذى يبرهن فيه بهما فلا يرد الاشكال بان فعلية الشئ انما هى بصورته فاثق البراهين ما يبرهن بها

قوله حيث ان العلة الغائية الخ (ص ٩٦)

فان الريان علما هو الذى يطلب الريان خارجا سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول

قوله بل فى المفارقات الخ (ص ٩٦)

علة الاضراب هى ان غير المفارقات المعضة اى الكلية المرسله مركبة من المادة والصورة او الماهية والوجود فلا يكون الفاعل فيها عين الغاية بل الغاية ترجع اليه بالوجه الذى اشار اليه ولكنها لبرائتها عن المادة بل عن الماهية لاحالة منتظرة لها و يكون الفاعل فيها عين الغاية كما ذكرنا وجهها فى مبحث المشاركة

قوله (قده) قال ارسطا طاليس

قدم وجه ذلك فيما سبق من الكلام فى مشاركة الحدو البرهان فراجع

قوله (قده) ثم اتم القواعد (ص ٩٦)

وذلك لان فاعلية غيره من مراتب واعليته بل اظلال فاعلية وعكوسه لان :

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى المرايا او ظلال

قوله قده وعلمه اتعالى الخ (ص ٩٦)

عطف على قدرته اى ومن مراتب علمه الفعلى وهذا فى قبال الانفعالى اى علم

وجوده لا وجود فعله كما فى علمنا بالاشياء التى هى افعالنا واثارنا والمراد به العلم

الذى عند الابداع ومقارنه بل هو نفس الوجود والابداع عند الاشراف وقبل الابداع بالصور  
المرتسة القائمة بذاته التى هى فى صقع ذاته قبل الابداع وهو منشاء لوجود الاشياء  
عندهم وغير متخذ منها كما فى علم المهندس الذى يخترع صورة ما يريد احداثه فى الخارج  
عند نفسه ثم يفعل ويحدث ما يريد اختراعه على طبق تلك الصورة لا كما فى المهندس  
الذى يرى بناء فى الخارج ثم يبنى بناء آخر على طبقه وكلا العلمين متاخران عن العلم  
الاجمالى البسيط المقدم على الاشياء وعلى الصور المرتسة ايضاً وهو الذى فى مرتبة  
ذاته بذاته اى علمه بذاته لذاته المستلزم لعلمه بجميع معلوماته ولكن بنحو الوحدة و  
البساطة والقضائية لابنحو التفصيل والقدرية

قوله (قده) وقال وهو القاھر (ص ٩٦)

وهذا ايضاً دليل على عموم قدرته وعلمه لان مرجع تلك القاھرية الوجودية الى  
علمه وقدرته وبالعكس

قوله (قده) لان معطى (ص ٩٦)

هذا اشارة الى انه لا موثر فى الوجود الا هو لانه كما ان وجود كلشى بافاضته و  
ايجاده كذلك سببية كل سبب باعطائه تعالى حيث ان ممكن الوجود بالذات ممكن  
الوجود من جميع الجهات والحشيات والاحتياج فى الذات يلزم الاحتياج فى جميع  
الكمالات والصفات وكذا الافعال والانار

قوله بل نسبة الشى الخ (ص ٩٦)

لان قابل الشى حامل مكانه وقوته والفاعل معطى وجوده و وجوبه ومعطى  
الوجوب اقرب الى الشىء من حامل قوته و مكانه

قوله (قده) الى فاعله (ص ٩٦)

و ذلك لان الممكن من ذاته ليس . اى لا يقتضى ضرورة وجوده فنسبته الى ذاته  
نسبة امكانية والى فاعله نسبة ضرورية وجوبية لانه مالم يسد جميع انحاء عدمه لا يمكن  
افاضة الوجود عليه فهو المقتضى لضرورة وجوده وتاكده ونسبته اليه بالضرورة والوجدان

(ص ٩٦)

قوله ما رايت شيئا الخ

تمامه: وبعده ومعروفه اما كونه تعالى قبل كل شى فمن جهة انه موجب كل وجود  
وقيوم كل حقيقة و اما انه بعد كل شى فمن جهة انه تعالى غاية كل موجود و تمامه  
واما انه فيه او معه فلان ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها وان الحد والبرهان متشاركان  
فى حدودهما و انه حد كل شى كما هو برهان عليه اولهم يكف بر بك  
انه على كل شى شهيد وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وبالجملة اشار  
بكلمة قبله الى الوجود السابق و بالباقي الى الوجود اللاحق

(ص ٩٦)

قوله وفى ائولو جيا الخ

كلمة يونانية ترجمته المعرفة الربوبية او العلم الالهى والمشهور انه من تاليفات  
المعلم الاول لكن انفقت كلمة ارباب العصر الحاضر على انه من تاليفات زينون الاكبر  
من ائمة حكماء اليونان وقد عده فى بعض التواريخ من اعظم تلامذته و عليه  
يكون ما افاده ايضا من بر كته .

(ص ٩٦)

قوله (قده) على الضرورة والبت الخ

لان وزان علمه تعالى بها وزان فاعليته لها بل علمه تعالى بها بعين فاعليته تعالى و  
ايجابها اياها وذلك اذا كان المراد بالمبدء الحق تعالى و يحتمل بعيداً ان يراد به العقل  
الاول باعتبار انه الصادر الاول وهو الواسطة لايجاد سائر الاشياء و وجودها عن الحق  
تعالى وذلك لان حضورها له بعين حضورها للحق تعالى وليس فى ذلك العالم اى حضرة  
الجبروت امكان ولا ضرورة اصلا ولذا عبر فى بعض العبارات ان الاشياء حاضرات  
للمبادئ الاولى .

(ص ٩٦)

قوله (قده) اذله العلم التام الخ

الضمير راجع الى الفاعل الحق و احتمل بعض تلامذته ارجاع الضمير الى  
« من يعلم الفاعل الالهى » اى يكون من الصديقين الذين يستشهدون به عليه تعالى ولا  
يخفى ما فيه من التكلف .

(ص ٩٦)

قوله (قده) وعنت الوجوه الخ

اى خضعت له والمراد من وجه الشى هنا ذاته وحقيقته وفيهذا اشارة الى فناء

(٢٩٣)

كل هوية في هويته وكون كلشي فقرأ صرفاً اليه وربطاً محضاً به كما نطق به في القرآن العزيز بقوله تقدست اسماءه يا ايها الناس انتم الفقراء الالية .

( ص ٩٦ )

قوله (قده) لزوماً الخ

اي يكون كلوازم المهية بالنسبة اليها الغير المتأخرة وجوداً عنها مثل الزوجية بالنسبة الى الاربعة لا كهوارض وجود الشئ الغير المتأخرة عنه بالذات لابلزمان .

( ص ٩٦ )

قوله (قده) فلا يعزب الخ

لان ذاته علة بدو كلشي وعلة تمامه ولا مؤثر في الوجود الا هو فالعلم به مستلزم لعلمه بكلشي .

( ص ٩٦ )

قوله (قده) والفاني فيه الخ

مبتداء خبره قوله « علمه هو الفاني » والمراد ان الفاني في الحق تعالى من السالك

المجذوبين او المجذوبين السالكين الباقي بالحق علمه اي علم ذلك الفاني اي الباقي

ببقائه هو الذي يكون فانياً في علمه تعالى ويكون علمه من مراتب علمه تعالى بل عين

علمه بوجه كما ان الفاني وجوده في وجوده تعالى والباقي ببقائه هو الذي من رآه فقد

راى الحق وفي بعض النسخ الخطى المكتوب في زمان حيوة المصنف بخط تلامذته

والفاني فيه الباقي به علمه وهو الفاني في علمه بزيادة الواو وفي قوله « وهو الفاني » فيكون

معطوفاً على قوله « فان كل وجود » ويكون معنى العبارة (ح) والفاني في الحق الباقي

به تعالى علمه اي من مراتب علمه وهو ايضاً فان في علمه تعالى كما انه فان في وجوده

فكما ان كل وجود من اظلال وجوده وفان و مستهلك فيه فكذلك كل علم من اظلال علمه

تعالى ومراتبه وعكوسه فان و مستهلك في علمه ولا يتوهم ان الضمائر في قوله « فيه

وبه وهو وفي علمه » كلها راجعة الى الحق تعالى كما توهمه بعض من لاخبرة له لانه مع

احتياجه الى تكلف بارد لا يناسب المقام ولا هو مراد المصنف (قده) من هذا الكلام كما لا يخفى .

( ص ٩٧ )

قوله لا لعل الاخص الخ

مثل النار بالنسبة الى مطلق الحرارة فانه يصح الاستدلال من النار عليها ولا يصح من الحرارة على النار .

( ص ٩٧ )

قوله (قده) والزلزلة

فانها تحدث عن كل واحد من الامرين ولهذا يكونان اخص من معلولهما السني

هو الزلزلة ويكون الجامع بين الامرين حدوث ضغطة للارض بواسطة احد هذه الامور

وكذا في السحاب المعلول للامرين المذكورين اللذين يمكن ان يجمعهما تكون الماء

في الجو وحصوله فيه بسبب واحد من الامرين المذكورين .

قوله (قده) وقد يمكن الخ

(ص ٩٧)

كما انه يجمع لاقسام الحمى معنى عام وهي الحرارة الغربية المشتعلة في القلب (١) فيكون علة مساوية لها .

### « مقدمات صناعات اخرى في البرهان »

قوله (قده) وهي ايضا الخ

(ص ٩٨)

اقول المشهور عندهم ان غير اليقينيات من القضاياست فبعضهم يدخل المسلمات في المقبولات و بعضهم يدخل المظنونات في المشهورات فتصير خمساً وعند بعضهم سبع بعدها (بتشديد الدال) من الاقسام في عرض ساير الاقسام وما عدها المصنف في المتن والشرح فهي سبعة اقسام لاسته ويمكن ان يكون نظره في عدها ستة الى ما هو المشهور وفيما سيأتي الى اختيار من ذهب البعض ولما لم يكن الحصر في هذه الاقسام عقلياً فلاخير في عدها خمسة اوستة اوسبعة بل يمكن ان يجعل الاقسام اكثر مما ذكرها بجعل ما ادخلوها في ساير الاقسام وجعلها اصنافاً داخلية تحتها اقساماً مستقلة .

### « المشهورات »

قوله (قده) لحمية وغيرها الخ

(ص ٩٨)

مثل العادات الحاصلة لبعض الجماعات من قبج تحمل العار لاجل الفرار من المضار كما قال الشاعر الغير الشاعر النار اولي من دخول العار .

قوله (قده) وعقله المجر د الخ هو بمعنى الساذج الذي سيذكره اي المجر د عما

(١) وذلك بجمع العمى اشتداد حرارة القلب او حرارة غريبة حاصلة في القلب سارية منه الى الارواح والاحلاط والاعضاء فان الاطباء قد قسموا مطلق العمى الى ثلاثة اقسام الاول الحميات الدقية وهي التي يكون سببها تسلط الحرارة الغربية على الاعضاء واشمال حرارة القلب بها والثاني الحميات الخلطية وهي التي تحصل بواسطة عفونة الاخلاط ويسمى بالخلطية والثالث ما يحصل بسبب اشتداد حرارة الارواح وسرايتها الى القلب ويسمى بالحميات اليومية والجامرين الثلاثة اشتداد حرارة البدن وخروجها عما يبقى بواسطة بالسوء مزاج البدن بالسوس المزاج المستوى او المنخلط وانما يسمى الاخير باليومية لأنها تنفرض في الغالب ولا تدوم من اكثر من يوم الى ثلاثة ايام وتسمى الثانية بالخلطية لأنها تحصل من عفونة الاخلاط والاولى بالدقية لأنها تدق وتذيب لحمها فكلوا احد من هذه الامور اخس من المعلول الذي هو العمى (منه)

يشير إليه بقوله ولم يؤدب الى آخره والمراد ان الاوليات هي القضايا التي يحكم بها بديهية العقل بمجرد تصور اطرافها من دون دخالة التجربة والحس والوجدان وغيرها مما لها دخل في الضروريات الاخرى بحيث لو خيلنا وانفسنا وجدناها عن جميع الهيئات النظرية والعملية بان نقدر انا خلقنا دفعة من غير مشاهدة احد ومن غير ما رسة عمل او تجربة او حس او نحوها ولم نستعمل حساً من الحواس ولا القضايا التي يحكم بها بمدخلة الوهم او الحواس ولم يستدع اليها مافى طبيعتنا من الخجل والرحمة والرقه والانفة والحمية وممارسة العادة ثم عرضنا على انفسنا هذه القضايا من ان الكل اعظم من جرئه والقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان لكننا نحكم بها حكماً جزمياً ثابتاً مطابقاً للواقع وهذه بخلاف غيرها من الضروريات او المشهورات .

قوله (قده) ولم يؤدب بقبول قضاياها الخ (ص ٩٨)  
اي لم يؤدب بقبولها بسبب تأديها بعبادات او شرايع او آداب والمراد من قضايا هي القضايا المشهورات .

قوله (قده) ولم يمل الاستقراء الخ (ص ٩٨)  
قيل اي لا يكون سبب الاعتراف بها والحكم فيها حصول الظن القوي بها بسبب الاستقراء وتصفح الجزئيات الكثيرة الموجب لحصوله فقوله لكثرة الجزئيات متعلق بقوله بظنه القوي وقوله الى حكم متعلق بقوله لم يمل وهو من الميل واحتمل بعض المحشين ان يكون من الملل اي لا يحصل له الملل من الاستقراء بسبب كثرة الجزئيات وتصفح جزئيات الكلى الذي يريد سراية حكم جزئياته اليه ولكن الظاهر الاحتمال الاول كما لا يخفى قل شارح الاشارات المحقق الطوسي (قده) في شرحه والفرق بين المشهورات والاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شئ غير تصور طرفي الحكم؛ انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحجج تشمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغيير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال والشهرة اسباب : منها كون الشئ حقاً جلياً كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي و يخالفه بقيد خفي فيكون مشهوراً مطلقاً و حقاً مع ذلك القيد كقولنا حكم الشئ حكم شبيهه وهو حق لامطلقاً ولكن فيما هو شبيهه

له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن و منها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرام واجب وايداء الحيوان لا لفرض قبيح ومنها ما يقتضية الاستقراء كقولنا العلم بالمقابلات واحدا لكونه بالمتضادات والمتضاديات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الابهاء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل المناظرة (انتهى) ما اردنا نقله والى هذا اشار الشيخ بقوله ولم يؤدب الخ .

قوله (قده) والعقل الساذج (ص ٩٩)

اي الخالص الغير المشوب بالوهم او غير سامع لادب وغير مطيع لانفعال نفساني او خلق اوحمية اورقة و نحو ذلك كما يشير اليه بقوله ولو توهم الانسان نفسه الخ اي لو قدر وفرض ولكن ذاك الفرض والتقدير بمشاركة الوهم عبر عنه بالتوهم

### « المقبولات »

قوله (قده) اما نزل الخلف (ص ٩٩)

اي اعداهم وافضلهم طريقة ورايا

### « الظنيات »

قوله (قده) وكثير من المشهورات (ص ٩٩)

اي و ما عد اكثير من المشهورات

قوله (قده) اولم يعاشر (ص ٩٩)

اي يطوف منفرداً لفراره عن الخلق وعدم معاشرته معهم لاشتغاله بالحق

تعالى .

### « المسلمات »

قوله (قده) حتمت (ص ٩٩)

فان المسلم لا يحب ان يكون صحيحاً وقد يكون باطلا



(٢٩٧)

(ص ٩٩)

قوله (قده) او قبل الخ

اي كان في عام اصلا موضوعاً حتى يثبت في علم آخر فان كان وضعها مع النكره  
والعناد سميت بالمصادر او بدونها سميت بالاصول الموضوعه ويمكن ان يسلم في ابتداء  
العلم او في ابتداء مبحث من مباحثه حتى يثبت في علم آخر

### «الوهميات»

اي التي يكون الحاكم فيها القوة الوهمية في غير المحسوس بحكم المحسوس  
وكون الوهم حكماً في الكليات مع انه لا يدركها اما لانه العقل المنزل او لان الحكم  
الحقيقي هي النفس

(ص ١٠٠)

قوله (قده) والحال ان المجرد

ومن ظهر للمجردين عن جلباب البشرية من الصفات الالهية والتصرفات الربوبية  
من الخلع واللبس والايجاد والاعدام وطى الازمنة والامكنة ما تحيرت العقول وادهشت  
المخاوطر وتبدلت النواظر وكونه في باطن العالم سبق الخ ليس ككون الشئ في الشئ  
بل ككون العاكس وذى الظل في العكس والظل من جهة احاطته القيومية بتبع الحق  
على العالم

(ص ١٠٠)

قوله (قده) و مثلها الخ

اي و مثل هذه اطلاقات كالنور الصرف المحض ونحوه ويمكن ان يكون مثلها  
(بالتشديد) اي مثل الحق تعالى نوره بالمشكوة والزجاجة و المصباح الايه او يكون و  
مثلها (بفتح التاء واللام) اي واطلاق مثل النور من المشكوة وغيرها عليه تعالى ولكن  
الاول انسب والصق

(ص ١٠٠)

قوله (قده) وان ادعى الخ (١)

جواب هذا الشرط هو قوله : كان غلط الوهم آه اي ان ادعى ان اطلاق النور

(١) فانه يكون المراد حينئذ من النور القاهر ؛ النور الالهي الوجودي القاهر للكل

فيصير الغلط اعظم كما بينه (قده) (هذه تعليقه اخرى منه مدطله )

عليه تعالى وارادة النور العسى لسان القرآن، كان غلط الوهم اعظم ويمكن ان يكون كلمة ان وصلية اى اطلاق النور عليه تعالى بحسب اصطلاح الاشراف وان ادعى انه لسان القرآن وحينئذ اى عند كونه لسان القرآن يكون غلط الوهم اعظم والاول الصق بالعبارة وتسمية العقول الكلية بالانوار القاهرة من جهة قاهرتها لسائر الانوار و العقول التى تحتها.

قوله (قدم) وهو القاهر (ص ١٠٠)

دليل على صحة اطلاق النور الاقهر الابهر عليه تعالى

قوله (قدمه) العقول الكلية (ص ١٠٠)

المراد بالكلية فى العقول والنفوس والطبايع هو الكلى بالمعنى المتداول عند العرفاء بمعنى السعة والاحاطة الوجودية والمراد بالطبايع الكلية السارية فى جميع المحسوسات او السارية فى الافلاك فانها محيطه بما دونها من الطبايع الجزئية التى للعنصر- يات والمواليد والمراد بالارواح المرسله هى العقول الكلية من الطولية والعرضية و بالجزئية هى النفوس المتعلقة بالابدان

قوله (قدمه) قبل المحسوسات (ص ١٠٠)

اما بالذات بالنسبة الى مجموع العوالم الحسية او بالزمان بالنسبة الى بعضها لان مبدء الشئ مقدم عليه كذلك وفيهذا اشارة الى ان العقول الكليات فضلا عن بارئها و خالقها ليس فى وسع الوهم ادراكها مطلقا ولو بالعناوين الكلية فلذلك ينكرها او يصفها بصفات المحسوسات

قوله (قدمه) لا يتمثل فى الوهم (ص ١٠٠)

المراد بعدم التمثل عدم الادراك والحضور او التمثل الخيالى الصورى لان ادراك الوهم مقصور على المعانى الجزئية وان امكن ان يتمثل فى الخيال كتمثل روح القدس بصورة دحية الكلبى فالمراد حينئذ انه بما هو وهم لا يقدر على ان يتمثلها وان يقدر عليه بتوسط الخيال الذى هو تحت سلطانه لانه سلطان القوى الحسية ولكن الانسب بكلامه وكلام الشيخ هو المعنى الاول

(٢٩٩)

قوله (قده) مامولاته  
كثوهم عبدة الاصنام انها تقربهم الى الله زلفى وانها تكون شفعا لهم فى قضاء  
حوادثهم الدينوية وما ربهم الاخروية  
قوله (قده) اى كان عديلا له  
اى وكان ذلك الميت قبل موته عديلا للمتوهم بل شقيقاً او اخاً له وما كان يتوهم

منه الضرر اصلا

قوله (ق. هـ) لاشتباه لفظى  
كما فى الالفاظ المشتركة والمعنوية مثل مشاركة البياض مع السواد فى اللونية  
فيسرى المفرقة لنور البصر اليه

### « الجدل »

قوله (قده) وجادلهم بالتي هي احسن  
انما وصفت بالتي هي احسن لان حصوله يكون بالاراء المحمودة لا بالاراء المسلمة  
ولولم تكن محمودة وقد فسر فى الاحتجاج؛ التي هي بغير احسن ان تشتمل على تسليم  
الباطل وترويجها اذ انكار الحق وتمريقه لاسكت الخصم او لاجل عدم الاقتدار على ابطال  
باطله فينكر الحق او يسلم الباطل لاجل ذلك  
قوله (قده) لانه بمعنى الفاسد  
و معلوم ان فاسد الفهم والعقل غير عاقل ولا شاعر فهو لا ينتفع بالجدل و لو  
بالامتناع كما لا يخفى

### ( الخطابة )

قوله (قده) الظنيات بالمعنى الاخص  
اى غير المانع عن النقيض وبعبارة اخرى رجحان احد الطرفين مع جواز الطرف  
الاخر فهو الظن بشرط لا والمراد من الاعم فى قبالة الظن اللابشرط الذى يجتمع مع  
العلم والتقليد والجهل المركب احياناً بخلاف المعنى الاخص فانه فى مقابل العلم والشك  
ولكن الاعم لا يجتمع مع الشك بمعنى تساوى الطرفين ايضاً .

قوله (قده) من اولى العزم  
قال فى المجمع العزم والعزيمة ما عقد عليه قلبك انك فاعله ومنه قوله تعالى واصبر  
كما صبر اولو العزم من الرسل خمسة وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى و محمد (ص)

فان كلامهم اتى بعزم وشريعة ناسخة لشريعة من تقدمه وقيل هم ستة : نوح صبر على اذى قومه . و ابراهيم صبر على النار . واسحق صبر على الذبح . ويعقوب صبر على فقد الولد و ذهاب البصر . ويوسف صبر فى البئر و السجن . و ابوب صبر على الضرة و فى القاموس هم نوح و ابراهيم واسحق و يعقوب و موسى و محمد . وقد اختلفت الاخبار والاحاديث الواردة عن الائمة الاطهار (ع) فى تفسير اولى العزم ففسر بصاحب الكتاب و الشريعة الناسخة و بالمبعوث بالسيف و ورد ايضا ان اولى العزم هم الذين عهد اليهم فى محمد و الاوصياء من بعده و سيرته فاجمع عزمهم على ان ذلك كذلك و الاقرار به و روى لانهم بعثوا الى مشارق الارض و مغاربها و جنبها و انساها و فسر بصاحب العزم و الاستقامة كما امر به نبينا (ص) فى قوله تعالى فاستقم كما امرت

ص ١٠٢ <

قوله (قده) المر كبة

ان الحكمة تطلق على العلم بحقائق الاشياء و اوصافها و خواصها و احكامها على ما هى عليه و ارتباط الاسباب بالمسببات و اسرار انضباط نظام الموجودات و العمل بمقتضاه و تطلق فى اصطلاح علماء الاخلاق على احد الاجناس الاربعة ، بل الاكثر حصروها و فيها الاربعة و جميعها داخل تحت العدالة و الحكمة هى الوسطة بين الجريزة و البلاهة و العفة بين الشره و الخمود و الشجاعة بين الجبن و التهور و السخاوة بين الاسراف و البخل و التقير

### (الشعر)

(ض ١٠٤)

قوله (قده) اوقع من الخطاى

وذلك كما ان الخطابة على ماصرح به الشيخ اوقع فى نفوس العامة و من لا يطيق

البرهان من البرهان و الجدل

(١٠٤)

قوله (قده) ان من البيان لسحراً

اى من حيث التأثير فى القلوب و جذبها و تهذيب اخلاق الناس و تكميلها يكون فى

التأثير بحيث يقرب الاعجاز و السحر

(ص ١٠٤)

قوله (قده) و ان من الشعر لحكمة

و هو المشتمل على توحيد البارى تعالى و تنزيهه عن كمالات الاكوان فضلا عن

(٣٥١)

نواقص الحدثنان وبيان صفاته الثبوتية والسلبية والجمالية والجلالية ومدائح الانبياء و  
والاولياء بما لا يباغ حد الغلوا والتفريط كما ورد ان النبي (ص) لما سمع قسول لبيد :  
> الا كلشي ما خلا الله باطل . وكل نهيم لامحالة زائل ، طرب (ص) طرباً قدسيا  
وقال اللهم ان العيش عيش الآخرة (١)

### ( القياس المغالطي )

قوله (قده) بين ماهو هو الخ (ص ١٠٣)

اي بين ماهو هو في الواقع وعلى ماهو كما هو وبين ماهو غيره و ليس هو هو و  
كما هو بل غيره وليس مطابقاً للواقع بل يشابه الواقع او ماهو على المشهور مورد للاعتراف  
فلذلك يقع بسببه الغلط والمغالطة

قوله (قده) لا يغلط ولا يغالط (ص ١٠٥)

الاول بصيغة المبنى للفاعل والثاني بصيغة المبنى للمفعول

قوله (قده) او الوهم الرفع (٢) ص ١٠٣

اي الوهم المترفع والمراد به الوهم الانساني اللابشرط المترفع من افق الحيوانية  
الى اولى مراتب الانسانية بحيث يقدر على تصور الكليات لكن مشوبة شوباً ما بالتمويهات  
والتدليسات والغواشي الظلمانية ويمكن ان يكون المراد به العقل المنزل بناء على ان  
يكون الواهمة هو العقل المنزل لاقوة اخرى كما ذهب اليه صدر المتألهين (قده) والمناسب  
مع هذه الطريقة التعبير بالعقل المنزل لكن يمكن ان يكون النكتة في هذا التعبير  
الاشارة الى ان مدركات الوهم (ح) تكون ارفع من مدركات اولات الوهم من الحيوانات

(١) وايضا قدروى : ان تمت المرش كنوزاً مفاتيحها السنة الشعراء

(٢) اي المطالب المرفعة والتفوق على امثاله واقراءه او الوهم الذي حصل له  
الرفعة عن افق الحس وتشبه بالعقل الذي هو قوة، وبعبارة اخرى الوهم المنور العاصل  
للانسان الزكي الغير البليد القادر على المغالطة والغلبة على الخصم بالمغالطة والتمويه  
و يحتمل منه الاشارة الى مختار صدر المتألهين (قده) لان العقل المنزل من حيث انه عقل  
منزل ومن حيث انه وهم؛ مرفع كذا قيل .

فإن قوتها الوهمية بشرط لا ومنغمرة في الاضافة الى الماديات بخلاف مدركات الواهمة  
الانسانية حيث انها عين مدركات العقل مع اضافة ما الى المحسوسات فهي ترفع مدركاتنا  
من الاق الى الادنى الى الاق اعلى نسبة فلذلك عبر عنها بالوهم الرافع لا المرفع ويمكن ان  
يكون التعبير الاول بناء على طريقة صدر المتألهين والثاني على طريقة القوم

قوله (قده) وفي الشغب يعتبر (ص ١٠٤)

اي يعتبر فيه الاعتراف و ليس بمحقق فيه لانه من هذه الجهة يكون في

قبال الجلال

## انواع المغالطة

قوله (قده) و يسمى جميعها (ص ١٠٥)

لان رجم الجميع الى الالفاظ

قوله (قده) كاشترالك لتظ الصورة الخ (ص ١٠٥)

فان الصورة مشتركة بين المعانى الكثيرة من ما به الشى بالفعل، وكل هيئة  
تكون في قابل وحدانى او بالتركيب، ولما ينقوم به المادة بالفعل، ولما تكمل به المادة  
وان لم تكن متقومة به بالفعل ولما يحدث في المواد بالصناعة، ولنوع الشى وجنسه وفصله  
ولكلية الكل انتهى ما افاده الشيخ والقوة بين القوة بمعنى الشدة والشأنية وقوى النفس و  
مبدء التغير في غيره من حيث هو غيره ومقابل الانفعال والضعف والقوة الفعلية والانفعالية  
والامكان بين الاعم والعام والخاص والاخص والاستقبالى والاستعدادى والفقري والعقل  
بين العقل الكلى والجزمى ومراتب النفس فى العقل النظرى والعملى لهاتين المرتبتين  
والفريزة التى بها يفرق بين الحسن والقبيح والفاقد والصحيح من الافعال وما يعبد به  
الرحمن ويكتسب به الجنان وغير ذلك من المعانى المذكورة وقد انحأها صاحب  
الاسفار الى اثنا عشر معنى والوجود يطلق على مفهومه وحقيقته فى قبال المفهوم وفى  
قبال العكس والظل او فى قبال ثنائية ما يراه الاحول والنسبة والطور او فى قبال  
المحمولى والربطى والرابعى وقد يطلقه العرفاء على حقيقة العالم مجردة عن  
الصبغة الوجودية

(٣٠٣)

(ص ١٠٥)

قوله (قده) العقل جوهر مفارق

وهو العقل الكلي الذي هو واحد اقسام الجواهر اى اقسامها الخمسة فى قبال النفس اى العقل والنفس والمادة والصورة والجسم

(ص ١٠٥)

قوله (قده) العقل الجزئى

وهو النفس الناطقة الانسانية التى تسمى باعتبار ادراكها للمعقولات عقلا

(ص ١٠٥)

قوله (قده) قبل تحصلها

اى تحصلها بالتركيب و الاعراب

(ص ١٠٥)

قوله قده الى المختار الفاعل الوجودى

اى الواجب تعالى فان المسبوقية بالمبادئ الاربعة مستلزمة لزيادة هذه المبادئ على ذاته تعالى مع ان صفاته عين ذاته والزيادة مستلزمة لامكانه ومنافية لوجوبه الذاتى وايضاً مستلزمة لتجدد صفاته وعدم خلو ذاته عن القوة والاستعداد لو اريد بالسبق ان اريد به (اى بالسبق) الذاتى

(ص ١٠٥)

قوله (قده) اعتبار الذات فى المشتق

اقول هذا مبنى ايضاً على تعميم المشتق فى محل النزاع بحيث يشمل الافعال ايضاً واما بناء على تخصيصه بالاسماء المشتقة فلا يكون من هذا الباب الا ان يقال انه اذا صح اطلاق انه وجود يجب عليه لصح ان يطلق عليه ما فى معناه وهو الوجود او الوجود وجود الواجب فانه على تقدير اعتبار الذات فى المشتق يتوهم ما ذكره هذا .

(ص ١٠٥)

قوله (قده) ولا يوجد بالاولوية

اى بالاولوية الذاتية او الغيرية الغير البالغة الى حد الايجاب بسد جميع انحاء العدم وهذا هو المسمى بالوجوب السابق الجائى من قبل العلة فى قبال الوجوب اللاحق بعد التحقق والوجود من قبل المحمول المسمى بالضرورة بشرط المحمول وقد برهن على ذلك فى محله وذكره المصنف (قده) فى منظومته فى الحكمة فى الالهيات بالمعنى الاعم فى مبحث خواص الممكن ويكفى فى التصديق بلزوم محفوفية الممكن بالوجوديين تصور معنى الامكان و حقيقة الممكن بالنسبة الى الوجوب السابق سيما بناء على القول

باصالة الوجود واعتبارية الماهية فان المهمة من حيث هي هي ليست الاهی باتفاق الجميع وهي ليست قبل افاضة الوجود وجعله شيئا حتى تقتضى الوجود او العدم على سبيل الاولوية فضلا عن الوجوب كما قال المصنف فيها :

ليسية الممكن تنفى الثانية      رأساً كذا الاولى بقاء التسوية

واما بالنسبة الى الوجوب اللاحق اى الذى يلحق الممكن بعد حصول الوجود او العدم ولا يخلو عنه قضية فعلية فهو ايضا مبين لمن تصور والتفت الى معناه حيث ان كل موضوع بعد اتصافه بالمحمول بالفعل بشرط اتصافه به لا يقبل مقابله ولا يمكن عدم اتصافه به وهذا هو المراد من الضرورة بشرط المحمول والوجوب اللاحق والتصديق بمحذوفية الممكن به حاصل لكل سليم الفطرة والوجدان ولا يحتاج الى مزيد بيان و برهان .

قوله (قده) انه عندهم موجب      (ص ١٠٥)

اى مضطر فى فعل واعام ان الموجبية تجتمع مع الشعور والادراك ولا يلزم ان يكون الموجب (بالفتح) كالطبايع فاقد للشعور والادراك فالتمثيل بالطبايع اما لما هو التحقيق من كونها ككل شى احياء ناطقين مسبحين بحمده تعالى اولان القائلين بان المبدء للعالم غير مختار فى فعله لم يذهبوا الى انه واجد للشعور والادراك لكن مضطر فى فعله و ايجاده بايجاب غيره وسلبه الاختيار عنه وانه اضطره الى ان يفعل الاشياء بل جعلوا المبدء الطبيعة الفاقدة للشعور والادراك او الدهر والزمان او المادة والصورة و نحوها فلذلك قال كالطبايع فافهم .

قوله (قده) فهو كما يتصوره الخ      (ص ١٠٦)

فانه على تقدير عود الضمير الى العاقل يصير معنى الكلام كلما يتصوره العاقل فذاك العاقل مثل ما يتصوره اى يكون متحدا به وهذا الاتحاد غير جائز فى المشهور لانهم يفهمون من الاتحاد اتحاد العاقل مع الوجود العيني للمعاقل اى مع المعقول بالعرض وهو محال ممتنع لانه من قبيل اتحاد الانين وهو ممتنع مطلقا سواء كان فى العاقل والمعقول او فى غيرهما واما فى نظر غير المشهور وهم المحققون فالمراد من الاتحاد هو الاتحاد



مع المعقول بالذات على سبيل اتحاد العكس مع العاكس و المتحصل مع اللامتحصل و  
 صيرورة نفس الانسان مرآة تأيرى فيها حقايق الاشياء فيمقامى الجمع والفرق والكثرة  
 فى الوحدة والوحدة فى الكثرة كما حققنا ذلك مفصلا .

( ص ١٠٦ )

قوله (قده) فهو على قاعدة

فانه على الثانى بصير المعنى كل ما يتصور العاقل من مدر كانه و متصوراته فمدر كة و  
 متصورة (بالفتح) فهو كما يتصور اى مثله اوهو هو فى الحقيقة رانه يحصل كما هو فى الواقع  
 ونفس الامر فى ما يعقله (اى العقل ح) بناء على ما هو الحق من حصول الاشياء بحقائقها  
 فى النفس لا باشباحها وعلى الاول بصير المعنى : فذاك العاقل متحد فى الحقيقة مع ما  
 يدركه ويتصوره فينطبق ذلك على اتحاد العقل مع المدرك و المعقول بالذات فانه لو  
 كان المراد الاتحاد مع المعقول بالعرض فهو باطل على جميع الاقوال عند المشهور و  
 غيرهم واما قل فى المشهور لان ذلك الاتحاد مرضى المصنف وهومختار صدر المتألهين  
 والعرفاء الشامخين والمصنف موافق معهم فى ذلك الا انه خالف صدر المتألهين فى اجراء  
 برهان التضاييف لاثباته وتمسك له ببراهين آخرفى مبحث الوجود ذهنى من الكتاب  
 ولكنه رجع عنه فى مبحث علم الواجب تعالى واعترف بإمكان اثباته بذلك البرهان .

( ص ١٠٦ )

قوله (قده) المعقول بالعرض

المراد به الخارج عن مرآت النفس اى الموجود الخارجى والنفس الامرى .

( ص ١٠٦ )

قوله (قده) ناطق لا بشرط

اى باخذ الناطق بما هو فصل لا بشرط من ان يكون معه شى او يتحدد مع شى ؛

ولا بشرط ان يكون كذلك لا بما هو صورة وبشرط لامن ان يتحد مع الانسان .

( ص ١٠٧ )

قوله (قده) وجميع ذلك

اى الواقع بين القضايا والمعانى والمواد والصور ونحوها .

( ص ١٠٧ )

قوله (قده) سوء التبيكيت

اقول المراد بالتبيكيت اسكات الخصم و تقريع الخصم والزامه باقامة الحججة

والبرهان فاذا كان تأليف القياس على ما ينبغى يكون التبيكيت حسناً والا يكون قبيحاً

وسوء ويصير من باب سوء التبيكيت .

قوله (قدمه) فان القياس علة  
 علة اعدادية بناء على مذهب الحكيم الذي هو الحق او على سبيل التوليد بناء  
 على مذهب الاعتزال .

قوله (قدمه) فاخذ الايض  
 مثل لاخذ العارض مكان المعروض ومثل اخذ المعروض مكان العارض فهو كمن  
 يأخذ العاج مكان الياض كما سيذكره المصنف (قدمه)

قوله (قدمه) نحو زيد الكاتب انسان  
 فان الكتابة لا تدخل لها في انسانية زيد حتى لا يكون من ليس بكاتب انساناً ويقالط  
 الجاهل بالقواعد .

قوله (قدمه) كمن ياخذ  
 اي مثل الحركة و الزمان فان النافين لوجود الحركة من القائلين بتركيب  
 الجسم من غير المنجزيات ( اي اجزاء لا يتجزى ح ) استدلوا على عدم وجودها بانها  
 تنقسم عند مثبتى وجودها الى الماضى والمستقبل والاول قد عدم والباقي غير موجودة  
 مع انها لمكان عدم قرارها ليست موجودة في الحال لانها ليست بموجودة مطلقاً فان  
 الماضى والمستقبل غير موجودين في الحال لامطلقاً فالنا في لوجودها اخذ غير الموجود  
 قاراً؛ مكان غير الموجود مطلقاً .

قوله (قدمه) بمفهوم قولنا  
 فان المفهوم من قولنا ما بالذات هذه؛ ان ما بالعرض امور اخرى لان ما بالذات  
 في قبال ما بالعرض فيفهم من مفهوم هذه الجملة .

قوله (قدمه) وان الحكمة اضلال  
 اقول قد ورد في الخبر ان الحكمة ضالة المؤمن يطلبها حيث وجدها والمراد  
 من الضالة في الحديث بقربنة آخرة؛ البعير والمركوب الذي فقده صاحبه او راحبه .  
 لابعنى المضل وحرف الجهال الكلمة وقالوا المراد ان الحكمة ضالة المؤمن .

قوله (قدمه) وان الميزان لم يؤثر الخ  
 اي لم يكن تأليفه في زمن النبي (ص) اولم يرد عنه (ص) جواز تعلمه . . وهذا

(٣٠٧)

منقوض بعلم النحو والصرف والاصول وغيرها ولا نسلم عدم وروده ايضافانه مأثور عن  
الشرع بناء على ما مر في اول الكتاب من التأويل للميزان والموازن والحكمة وكذا  
ما ورد في الاخبار المأثورة من المجادلة والاستدلالات المروية عنهم (ع) على طريق  
صناعة المنطقيين وامرهم (ع) اصحابهم كهشام بن عبدالحكم وغيره بالمجادلة مع  
المخالفين ومدحهم لكونهم عارفين بالقواعد الميزانية والحكمية كما يظهر لمن راجع الى  
كتب الاخبار والرجال .

قوله (قده) وقد اشير الى بعض النخ (ص ١٠٨)

اي في نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل النخ وفي تأويل  
الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة (النخ) والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة  
والميزان وسوء توهم الجهالة في ذمهما .

قوله (قده) وقد اشير الى بعض التأويلات النخ (ص ١٠٨)

اي في نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل النخ وفي تأويل  
الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة النخ والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة  
والميزان وسوء توهم الجهالة في ذمهما

قوله (قده) اما اسم مفعول (ص ١٠٨)

اي المختلط اما اسم مفعول وهو صفة للمعاني فيكون تذكيره مع انه صفة المعاني  
باعتبار رعاية لفظ الموصول مع انه يمكن ان يكون مصدراً هيمياً و بحسب التركيب  
فاعل جاء في قولنا في اول البيت اذ جاء فيكون التذكير حينئذ غير محتاج الى  
تلك الرعاية

قوله (قده) و الاختلاط النخ (ص ١٠٩)

اي معنى الاختلاط هنا هو الغلط

قوله (قده) بعد تحصله (ص ١٠٩)

اي بعد تحصل اصل اللفظ بحصول تركيبه

(٣٠٨)

(ص ١٠٩)

قوله (قده) كالغلط

مثال للغلط باعتبار اصل الصيغة والهيئة فانه ايضاً راجع الى الغلط من حيث الافراد لامن حيث التركيب وهذا كما في لفظ المختار المشترك بين اسمي الفاعل و المفعول كما مر

(ص ١٠٩)

قوله (قده) وتقية التركيب

اي الاحرى ان ابدن التعريب في المصراع الثاني بالاعراب لانه هو المتداول في السنة القوم ولاضير لانه يمكن امالة (الف) الاعراب الى الياء وجعله قافية للتركيب ولكن النظم على وضع التعريب قافية للتركيب اقبل للطباع واطبع للنفوس.

(ص ١١٠)

قوله (قده) وان المجرد عن الجهات

وذلك كما توهم بعض ان القول بوجود المجرد عن الجهات كفر لاستلزامه للقول بوجود الشريك لله تعالى

(ص ١١٠)

قوله (قده) كان يتوهم

اي يتوهم المجرد المرسل او الحق تعالى لمكان انه غير محسوس اوليس بموجود محسوس؛ غير موجود مطلقا كما قل الشيخ في النمط الرابع اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يتنا له الحس بجهوهه ففرض وجوده معال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ماهو فيه كاحوال الجسم فلاحظ انه من الوجود انتهى

(ص ١١٠)

قوله (قده) مثل ان يقال العاج

كلن يقال العاج مفرق لنور البصر لانصافه بالبياض والبياض لون فالعاج لون لان المفرق لنور البصر لون وكذا يقال البياض متجز بالذات لانه في الجسم الذي هو متجز بالذات اولان الجسم متجز بالذات والجسم ابيض وواجد للبياض فالبياض متجز بالذات قوله (قده) فالاول اسم

(ص ١١٠)

اي سوء اعتبار الحمل «لما بشرطه اخل».. واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات «لما غير الشطر مكان الشطر حل»

(٣٠٩)

(ص ١١٠)

قوله (قده) والتذكير الخ

اي تذكير الموزع فانه لوروعى المنى تعين الموزعة لان مرجع «هى» الى  
«قضايا»

(ص ١١٠)

قوله (قده) وهى تنتج الخ

اي يصير القياس قولنا الانسان خجلان وكل خجلان هو الحيوان ينتج ان الانسان  
هو الحيوان ولكن لما كانت الكبرى تفيد قصر الحيوانية وحصرها فى الانسان بالنظر الى  
القوانين الادبية تكون فى حكم قضيتين احديهما الانسان خجلان و الاخرى لاشى من  
غير الانسان بخجلان

(ص ١١٠)

قوله (قده) وهى لا تنتج

وذلك لانه لو جعل الصغرى هى السالبة اى قولنا لاشى من غير الانسان  
بخجلان لا ينتج فى الشكل الاول لان من شرائط انتاجه ايجاب  
الصغرى و لو جعلت قولنا غير الانسان لا يخجل لم يتكرر الوسط فلا ينعقد القياس  
حتى ينتج لانه يصير القياس هكذا ما ليس بانسان او للانسان غير خجلان او ليس بخجلان  
وكل خجلان حيوان فلا يتكرر الوسط .

(ص ١١١)

قوله (قده) اى من غير حاجة الخ

مراده ان تحقق الغلط في هذا القسم لا يحتاج الى المقايسة بخلافه فى بعض الاقسام  
الآخر مثل المصادرة و وضع ما ليس بعلّة لكن قد عرفت ان فى وضع ما ليس بعلّة  
ايضاً يعرض الغلط باعتبار نفس القياس ايضاً فالمراد ليس الاحتياج مطلقاً بل من بعض  
الجهات والحيثيات .

(ص ١١١)

قوله (قده) كلها سوء تاليف

اي تسمى كل هذه الاغلاط المذكورة بسوء التاليف فى اصطلاح ولكن لو اريد  
الفرق بينها الواقع فى القياسات البرهانية وغيرها استعمل سوء التاليف فى البرهان فقط  
وسوء التبكيث فى غيره .

قوله (قده) هي المصادرة

(ص ١١١)

المصادرة بمعنى المطالبة للشيء وعدم تثمير الامر قال في المنجد يقال فلان يورد ولا يصدر اي ياخذ في الامر ولا يتممه وصادره على الشيء بمعنى طالبه به و صدر عن المكان رجع عنه فاذا كان المطلوب والنتيجة متحداً مع القياس فيكون القاييس مستنداً على شيء لا يتصممه حيث ان قياسه ليس وافيا به اذ يكون واضعاً في القياس ما يطلبه في النتيجة او يرجع في النتيجة الى عين ما في القياس ولا يتحصل له شيء آخر فلذلك سمي بالمصادرة على المطلوب الاول ثم اعلم ان الشيخ السهروردي خص في كتاب التلويحات وضع ما ليس بعلة بقياس الخلف وهو بان يدعى ان المحال كان لتقيض المطلوب و يكون؛ لغيره ولكن شارح كتاب حكمة الاشراف خالفه في ذلك كما ان المصنف ايضاً لم يوافق في ذلك ولذلك جعله اعم منه ومما يكون علة للحكم في القضايا بطريق الاولوية بان يكون للطبيعة الواحدة فردان او افراد كثيرة مشتركة في خاصية واحدة فيستدل بوجودها في الفرد المسلم الوجود فيه على عدم اولويته على الاخر في الاتصاف بها ويكون شرط اجراء هذا الطريق الاتحاد في النوع وعدم اجراءه في عالم الانفاق وعدم تفاوت افراد النوع بالنقص والكمال وتسلم وجود هذه الخاصية في بعض الافراد من قبيل النوع وبما هو فرد منه فلواختل شرط من هذه الشروط يكون الغلط من هذا الباب ولو كان وجودها في بعض الافراد اولي وتكون الاولوية مسلمة وكذا وجودها في الفرد النازل يمكن ان يستدل باولويته على وجودها فيه وعند فقد بعض الشروط ايضاً يكون الغلط فيه من هذا الباب كما ظن فتأمل .

واعلم ان اسباب الغلط كثيرة ذكرها في كتاب حكمة الاشراف منها فرض الممتنع موجوداً ليبتنى عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن فينتج ان شريك الاله ممكن وهذا ايضاً من هذا الباب لان النتيجة المطلوبة كون شريك الباري ممكناً مطلقاً مع ان الموضوع في القياس امكانه على فرض وجوده (من قبيل فرض المحال) ويمكن ان يكون من باب سوء الحمل لعدم تكرار الوسط وقل ايضاً وقد يقع الغلط لقلة المبالات

بالحيثيات كمن يقول زيد ابيض وكل ابيض داخل في ذاته ومفهومه وحقيقته البياض فزيد داخل في ذاته ومفهومه البياض والغلط فيه من اجل عدم رعاية الحيثية حيث ان البياض داخل في حقيقة الابيض من حيث انه ابيض لامن حيث انه انسان او حيوان والغلط فيه من باب سوء اعتبار الحمل ومثل من سمع ان الكليات موجودة في الازهان معدومة في الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الازهان فيحكم مطبقاً انها لا موجودة ولا معدومة. وقال ايضاً وقد يعرض الغلط بسبب تغيير الاصطلاح عند ورود النقض كقول بعض مشبتي الجزء - عند ما يورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فينقسم الجزء - لانسلم لزوم انقسام الجزء بل للزوم انقسام المؤلف مع غيره وهو جسم لاني اعنى بالجسم كل مؤلف مع غيره و كقول بعض الذاهبين الى كثرة صفات البارئ تعالى وقدمها لما اورد عليه لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني اعنى بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة او وجود و صفاته تعالى ليست كذلك فتكون عين الذات فلا يتكثر ومعلوم ان تغيير الاصطلاح لا يكون بنافع له لان للخصم ان يهجر لفظ الغير فيقول ان كانت الصفات عين الذات الواحدة فلا كثرة ولا صفة و ان لم تكن عينها فهي اما واجبة او ممكنة الى آخر ما قيل .

قوله (قده) فيكون التأليف عن مقدمة الخ (ص ١١٢)

وذلك لانه اذا كان الوسط مرادفاً مع الاصغر تكون الصغرى خالية عن الوضع والحمل اى عن مجموعهما لان المفروض ان المحمول عين الموضوع فيكون واجداً للموضوع فقط او للمحمول فقط فيكون التأليف في الحقيقة عن مقدمة واحدة هي الكبرى وفاقداً للصغرى وان كانت الصغرى بحسب الصورة والظاهر موجودة و واجدة للحدين لفظاً وصورة ويمكن ان يقال الصغرى فاقدة للحدين لاحد واحد وذلك لان حمل الاوسط على الاصغر انما يكون بالحمل الشايع الذي شرطه مغايرة المحمول مع الموضوع مفهوماً و اذا فرض اتحاد الحدين مفهوماً فلا يتحقق الحمل الواقسى الصحيح اصلاً ولما كان تحقق الموضوعية انما يتوقف على تحقق وصف المحمولية لمكان ما بينهما من التضاف فلا يتحقق الموضوع ايضاً بالحقيقة فيكون القياس فاقداً للحدين فتدبر .

قوله (قده) وقد مر مثال الخ  
 اى فى قوله كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة فهى فرد ينتج كلما كانت  
 الاربعة موجودة فهى فرد .

قوله (قده) وقد مر له الخ  
 وانما نسب هذا المثال الى العلامة لاجل ان المتظاهر من كلامه ان علة لزوم  
 المحال هو البيضية والتحرك على القطر الاقصر لامطابق البيضية فجعل البيضية مطلقاً  
 التى هى ليست بعلة مكان البيضية المقيدة التى هى العلة من باب وضع ما ليس بعلة فى  
 النتيجة علة فيظهر من هذا ان كل قياس لم يكن الوسط المذكور فيه علة للنتيجة  
 المنظورة منه فهو من هذا القيل ولكن المصنف جعل كل قياس يكون فاقداً لشروط  
 من شرائط القياس من باب وضع ما ليس بعلة نظراً الى ان القياس علة للنتيجة فيبينهما  
 فرق ما بهذا اللحظ وان امكن ان يجعل مآل كلا القولين الى شى واحد فتأمل . ويمكن  
 ان تكون النكتة فى الانتساب ان مراد المستدل ان الفلك لو كان متشكلاً بالكروية  
 لا يلزم خلاء من حركته على اى قطر كانت وهذا بخلاف ما لو كان متشكلاً بالبيضية  
 فانه يلزم الخلاء من حركته على قطره الاقصر فيكون جملة متشكلاً بهذا الشكل من  
 باب الفصل الذى لا يعتقد فى الفلكيات كما اشار اليه البطالمى - وس فى اول المجسطى او  
 يكون ترجيح المرجوح على الراجح : (ح) لا يكون من هذا الباب ولا يرد عليه  
 الاشكال فتدبر .

قوله (قده) وغير المعلوم الخ  
 اى الذى ليس بمعلوم وهوذات الواجب تعالى غير الامر الذى هو معلوم وهو  
 الوجود .

قوله (قده) زائد فى الجميع  
 بل زائد فى الوجودات الخاصة والمهيات ايضاً .

قوله (قده) فان حقيقة الوجود الخ (١)

(١) اى المراد بحقيقة الوجود هنا ما يقابل المفهوم الشامل للحقيقة فى قبال  
 الظل ولظله الذى هو الفيض المقدس فهو حاضر للحق لعضور ذاته لذاته بذاته وحضور  
 ظله الممدود ومراتبه له تعالى ايضاً يعين حضور ذاته .



(٣١٣)

المراد بها هي هنا الحقيقة في قبال المفهوم ويمكن ان يكون المراد بها الحقيقة في قبال الظل ولكن الاول اظهر والصق بقوله فيما بعد نعم تعلم بالحضور للحق الخ اللهم الان يكون على سبيل التجريد .

قوله (قده) وغيرها من الكمالات (ص ١١٣)

اي التكلم والسمع والبصر والحيوة ونحوها .

قوله (قده) لا يتصور (ص ١١٣)

(خير لان) اي لا يتصور من حيث حقيقتها الامن حيث مفاهيمها الذي ذات تدأس بالوجود في البدهاة .

قوله (قده) واللفاني فيه الخ (ص ١١٣)

اي يعلم بالعام الحضورى للفاني في الحق ايضا او لللفاني في الوجود على ما قيل فتدبر .

قوله (قده) لا بل للحق الخ (ص ١١٣)

اضراب عن قوله لللفاني فيه اي تعلم بالحضور لللفاني في الحق تعالى من ارباب السلوك واصحاب المعارج البالغين الى مقام قرب النوافل والفرائض بالفناء فيه ذاتاً و صفة وفعلاً وانراً بل تعلم بالحضور للحق تعالى حيث ان الفاني فيه تعالى له كان فناءً لاحكم له ولابقاء له كما قل .

بيا وهستي حافظ زيبش از بردار كه با وجود تو كس نشود ز من كه منم

فالمعلوم له في الحقيقة معلوم للحق تعالى لاله وذلك هو الوجه للاضراب .

قوله (قده) تعلم للالهيين الخ (ص ١١٣)

المراد بهم اما الالهيون بالمعنى الاعم فيكون اشارة الى ان موضوع علم الفلسفة هو حقيقة الوجود في قبال مفهومه او الالهيون بالمعنى الاخص فيكون اشارة الى ان موضوع الالهى بالمعنى الاخص انما هو حقيقة الوجود في مقابل الظل .

قوله (قده) بالعنوانات المذكورة الخ (ص ١١٣)

النور والحيوة السارية والعلم والمشية والمحبة والعشق وغيرها من الكمالات

كالقدرة والارادة والوجوب ونحوها.

قوله (قده) والعنوانات الخ (ص ١١٣)

اي مفاهيم هذه الكمالات التي هي عناوين حقيقة الوجود فانها مسارقة مع الوحدة والهوية بل عين الوحدة واصلها ويمكن ان يكون في ذلك اشارة الى جواب ما يرد على ما افاده من كون حقيقة الوجود معنون تلك الكمالات بان هذه المعنونات كلواحد منها مباين مع الاخر وغير محمول عليه فكيف يمكن ان يكون لهما معنون واحد فاجاب بقوله والعنوانات الخ واصل الجواب ان المدعى ليس عينية مفاهيم تلك الصفات لذاته تعالى بل المراد انها مع اختلافها عنواناً؛ واحدة معنونا لان اختلاف العناوين لا يوجب اختلاف المعنون وقد حقق ذلك في الاسفار بما لا مزيد عليه .

قوله (قده) لا المعنون (ص ١١٤)

اما خلو العناوانات كل عن الاخر فلانها بالحمل الاولى الذاتي لا يمكن حمل كل واحد منها على الاخر بل لسان كل واحد منها ابن احدها من الاخر واما المعنون فلانه حقيقة الوجود التي هي تمام كل حقيقة واصلها و منسب كل كمال وفضيلة يحكى عنها هذه العناوانات وهي لمكان بساطتها الحقيقية كل الاشياء وتمامها ومعطيا ومعطى الشئ ومهدمه وتمامه، كيف يمكن ان يكون فاقداً له كما قيل:

ذات نيافته از هستى بخش      كى تواند كه شود هستى بخش

خشك ابريكه بود ز اب تى      نايـد از وى صفت آب دهى

فمعنى قوله عليها؛ ان العناوانات هي الخالية كل منها عن الاخر ولكن المعنون ليس بخال عن العناوين ويمكن ان يكون المراد ان العناوين هي الخالية كل عن الاخر ولكن المعنون اى حقيقة الوجود التي هي المصداق والمعنون الكامل بالنسبة الى سائر المعنونات والمصاديق فهي ليست بخالية عن سائر المعنونات والمصاديق حيث انها لمكان بساطتها الحقيقية وصرافتها الوجودية واجدة لكلها بنحو الكثرة فى الوحدة و بنحو الجمع والوحدة والبساطة والصرافة لاجل ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمامها و صرف النور والوجود؛ صرف كل نور ووجود ولكن الانسب مع التفرع المذكور

فى قوله فكلماء دارت حقيقة الوجود الخ ؛ هو المعنى الاول لو كان المراد من الكمالات فى قوله دارت الكمالات هى العنوانات ومن دورانها معها حملها على مراتب تلك الحقيقة ودرجاتها واطوارها بالحمل السابع ولو كان المراد حقيقة العنوانات لانفسها وكان المراد من دورانها عدم انفكاكها عن المعنونات بمعنى احاطتها بالكل وقيام جميعها به ؛ يكون الانسب (ح) المعنى الثانى ولكل وجهة هو موليها .

قوله (قده) فكلماء دارت الخ (ص ١١٤)

وذلك لان ما بالذات لتلك الكمالات اما الوجود او المهيبة او العدم لا يحصر المفاهيم في هذه الثلاثة و العدم حاله معلوم فى انه لا يمكن ان يكون ما بالذات لتلك الكمالات. والمهيبة من حيث هى ليست الاهى فبقى ان يكون ما بالذات لها هو الوجود فتدور معه وتقوى وتشد بقوته وشدهته وتضعف بضعفه و بالجمله فجميع الموجودات احياء بحيات تلك الحقيقة السارية بسبحون بحمده ولا يفترون

قوله (قده) والروح المرسل الخ (ص ١١٣)

اى العقل الكلى الغير المتعلق بالبدن كالعقل الفعال وغيره والمراد من المتعلق الارواح المتعلقة بالابدان من النفوس الكلية البادية الفلكية والصاعدة الالهية الانسانية

قوله علم بذاته الخ (ص ١١٤)

لانه مجرد قائم بذاته لا بالمادة والمحل والموضوع وكل مجرد قائم بذاته عقل وعاقل ومعقول لذاته كما تقرر فى محله

قوله فى علمه الحضورى الخ (١) (ص ١١٤)

اشارة الى ان علمه بذاته انما يكون بالعلم الحضورى النورى الذى يكون العلم والمعلوم والعالم فيه واحداً لا بالعلم الحضورى المحتاج الى صورة زائدة معلومة بالذات مبيانة للمعلوم بالعرض ويكون العالم فيه مقابرا مع المعلوم وكذا المعلوم بالذات مع

(١) الصبة اما للتوضيح لان علم النفس بذاتها لا يكون الاحضوريا واما الاخراج

علمها بها بالعنوين والحكايات فانه يكون حصولها كما لا يخفى (منه)

المعلوم بالعرض وبالجملة العلم والعالم والمعلوم بالعرض مغاير كل مع الاخر والايلزم اجتماع المثليين ومفاسد اخرى مذكورة في محلها مع ان الشيء المجرد القائم بالذات لا يتصور غيبوبته عن نفسه وذاته حتى يحتاج في ادراك ذاته الى صورة مغايرة لذاته فتدبر

قوله (قده) وحيوة حتمية الخ (٩) (ص ١١٣)

في قبال الحيوانية الظاهرية الحسية وهي الحيوة السرمدية الالهية الاخرية العقلية المعنوية والمراد ان وجود ذلك الروح لمكان عرائنه عن المهيبة عين العلم والحيوة والقدرة الارادة وعين العشق بذاته وقواه ومجالى ذاته وآثاره

قوله (قده) ولمتعلقه الخ (ص ١١٢)

اي وحيوة ذاتية متعلقه الذي هو بدنه وصيبيته والمراد من كونه حيوة ذاتية لنفسه في الواسطة في العروض ومن كونه حيوة ذاتية لمتعلقه ليست الذاتية بهذا المعنى وبمعنى نفى التبعية بل المراد ان حيوة المتعلق ذاتية له بعين ذاتيته من جهة فناء المتعلق فيه وسريان حكمه اليه كما يقال ان العقول المرسله لامهيبة لها يتبع نفى المهيبة عن الواجب تعالى فافهم ولو كان المراد انبثاق مجرد الحيوة للمتعلق لا للحيوة مع وصف الذاتية لا يحتاج الى هذا التوجيه كما يؤذن بقوله بعداً بتبعية ذاته فتبصر

قوله ومجالها الخ (ص ١١٤)

اي محل قوى الروح المتعلق وهي الازواح الحيوانية البخارية

(١) التقييد بالحقيقة في قبال الرضية كحيات البدن او المجازية المستعارية كحيوته وحيوة بعض موجودات عالم الناسوت فان الار الاخرة دارالحيوان ومقر الكمالات الحنيفية السرمدية

وقوله لان من عشق دليل لقوله واراذه وعشق الخ واشارة الى قوله تعالى  
يحبهم و يحبون

وقوله بذاته متعلق بقوله لا انفعالية ولا انفعالية وكون علمه قدرة من جهة ان علمه فعلى وقدرته وجوبية (منه)

(٣١٧)

(ص ١١٣)

قوله (قده) لان من عشق الخ

دليل على عشقه بقواه التي هي آثار ذاته

(ص ١١٤)

قوله (قده) اسفهد الخ

وهي النفس الناطقة سميت بلسان الاشراف بهذا الاسم لان ارض البدن مشرقة

بنور ربها

(ص ١١٣)

قوله (قده) ووحدته الحق تعالى (١)

كذا في النسخ التي رايناها والظاهر ووحدته الحق بدون الضمير ولو كانت كما

في الكتاب فيكون المعنى ووحدته النور الاسفهد هو الحق تعالى ومقوم وجوده هو وجوده

تعالى فوجوده بوجود الحق فكذلك وحدته وحدة الحق تعالى اي ظل وحدته

(ص ١١٤)

قوله (قده) وان قلنا ان لامهية له الخ

اي ان قلنا بمقالة شيخ اتباع الرواقين من ان النفس وما فوقها ايات صرفة و

وجودات محضة فيكون التفاوت بين الانوار القاهرة والاسفهدية بمجرد الفقر والغناه

لا باعتبار المهيئات والموضوعات

(ص ١١٤)

قوله (قده) وان قلنا ان له مهية الخ

اي قلنا بمقالة المشايخ من تركب كل ممكن من المهية والوجود وان الفرق

بين الانوار المذكورة بحسب المهية فجامعية النور الاسفهد لتلك الكمالات من علمه

بذاته وحيوته الحقيقية وعشقه الساري وغيرها تكون لوجوده للمهية لان المهية من حيث

هي ليست الاهى سيما بناء على اعتبارية المهية واصالة الوجود وما بالذات الذي هو واجد

لجميع الكمالات الوجودية انما هو الوجود لا المهية والعدم والوجود سنخ واحد اصل فارد

فيسرى تلك الكمالات بسرياته في كل شى

(ص ١١٤)

قوله (قده) ومراتبه كشيى و قيمي الخ

اي مرتبة منه وهو الوجود الحق تعالى شى والمراتب الباقية منه و هي وجودات

---

(١) الظاهر ان العبارة ووحدته الحق اي يكون وجوده ووحدته ظل وحدة الحق تعالى

ولو كانت العبارة ووحدته الحق يكون المراد ان وحدته هو بين الحق تعالى حيث انه

اصله وتامه وبه تدونه وقوامه (تعلية اخرى منه)

للممكنات كقيمي وفيهذا اشارة الى رجوع التشكيك الخاصي الى اخص الخواصي  
كما اشرنا اليه سابقاً

قوله (قده) فايئما تحقّق الخ (١) (ص ١١٣)

اي فايئما تحقّق الوجود كان هذاالجمع للكمالات حكمه ثم ان الجواب قدتم  
عند قوله لاتتصوروالتي قدذكر بعدها الى قوله وبعلارة ذلك الخ لامدخلية لها في الجواب  
بالتقريب الاول بل انما ذكرها لتحقق الامر وان كون حقيقة الوجود في قبل الظل عين  
ذاته تقدست اسمائه لاينافي سريان الحقيقة في قبل المفهوم في كلشي لان الساري انما  
هو ظل الحقيقة بالمعنى الاول اولتحقيق عدم امكن تصور حقيقة من الحقايق الوجودية  
كما لايمكن تصور المرتبة الغير المتناهية منها في الشدة والعدة والمدة ويمكن ان  
يكون للاشارة الى ان كون حقيقة الوجود حقيقة الواجب تعالى وكون كمالاته عين  
ذاته مستلزم لسريان تلك الكمالات بل نوره الذي هو نور السموات والارض في كلشي  
كسريان الاصل في الفرع والعاكس في العكس من اجل كون الوجود حقيقة واحدة و  
سنخ واحد اويكون اشارة الى بيان اخر للجواب بجعل المغالطة من باب سوء التاليف  
المادى لا بسبب اشتراك الاسم كما صرح به بقوله وح يكون وهذا هو الظاهر من كلامه  
رفع في الخلد مقامه ، وقوله الاترى تنظير للمقام بما ورد عن سيد الانام (ص) من ان من  
عرف نفسه عرف ربه

قوله (قده) ولا تفاوت (ص ١١٣)

اي لا تفاوت في افراده اوبين مراتبه الا في كون افراده او مراتبه اشد وجوداً  
واتم نورية بل بعضها فوق جميع المراتب في الوجودية والظهور بما لايتناهي مدة و  
شدة وعدة

قوله (قده) وبعلارة ذلك الخ (ص ١١٣)

الجواب الاول مبنى على اعتراف المشكك باشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة

(١) المشار اليه بقوله هذا اما سريان كمالات الوجود بسريان حقيقته او كون حقيقة

الوجود مطلقاً ممتنع التصور (منه)

لكنه التبس عليه احد المعنيين واحكامه بالاخر والثاني مبني على حسابانه انحصار الوجود في المفهوم العام البدئى وانحصار المنفصلة في الشقين وهما اما ان يكون حقيقة الواجب مفهوم الوجود العام البدئى او المهية التى حيثية ذاتها عدم الابهاء عن الوجود والعدم فاذا لم يكن الشق الاول بمحقق كما ادعاه الحكيم فيجب ان يكون حقيقته الشق الاخر فيكون انجواب عن هذا الاستدلال ما اجاب به قده من ابداء شق اخر و على تقدير تقرير السؤال بما ذكره اولا يكون الجواب عنه بما افاده من ان هذا غلط نشاء من اشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة و خلط احدهما بالاخر

وكل كلام فى الوجود كلامه سواء علينا نشره و نظامه

قوله (قده) كيف و الهبة الخ (ص ٩١٣)

اى كيف يمكن ان يكون ذات الواجب من سنخ المفاهيم والماهيات (الخ) اى حيثيتها حيثية عدم الابهاء من اجل انها من حيث هى هى ليست الاهى فليست من حيث هى بموجودة حتى لا تقبل العدم ولا بمعدومة حتى لا تقبل الوجود وهذا بخلاف حقيقة الواجب تعالى التى هى بذاتها و لذاتها طاردة لاجميع احواء العدم فكيف يمكن ان يكون من سنخ المهية فان قلت ما ذكره مناف لما ذكره رئيس الحكمه من ان المهية من ذاتها تكون ليس ومن علتها تصير ايس فان المتظاهر من هذا الكلام ان المهية من ذاتها حيثيتها الابهاء عن الوجود. قلت ليس مراده (قده) من هذا الكلام ماتوهمته حيث انه مع ان هذا الكلام بهذا المعنى مخالف للمبرهان والا كانت المهية من الممتنعات بالذات التى لا تقبل الوجود اصلا بخالف لما صرحوا به ايضا بل مراده من هذه الجملة ان المهية لما كانت فيحد ذاتها غير مقتضية للوجود فتكون فيحد ذاتها غير موجودة. ولا تكون موجودة من هذه الجهة والحيثية بل متصفة بالعدم والليسية. فان عدم اقتضاء الابسية فى حكم الليسية لانها بذاتها تقتضى الليسية لانه فرق بين اقتضاء العدم و عدم اقتضاء الوجود او الانصاف بالعدم والليسية وعبارة اخرى انهم عبروا عن اللاقتضاء او هذا لا ينافى ما ذكره هنا وصرح به قاطبتهم من عدم ابائها عن الوجود والعدم و قابلتها للاقتضاء بكل واحد منهما

قوله (قده) والمقابل لا يقبل  
 ان قبولاً يجتمع مع المقبول لقبول الجسم لليياض والسواد قوله وهى قابلة  
 اى المهبة .

توله (قده) المانعة الجمع

(ص ١١٣)  
 لان المنفصلة المانعة الخلو والجمع ذات اجزاء ثلثة هكذا حقيقة الواجب تعالى  
 اما مفهوم الوجود اما مهية بسيطة مجهولة الكنه واما حقيقة الوجود والمغالط جعلها  
 ذات جزئين اى اما مفهوم الوجود او مهية من المهبات فصارت القضية مانعة الجمع لا  
 مانعة الخلو والجمع حتى تصير منفصلة حقيقة لاحتمال شق آخر وهوان تكون حقيقة  
 الوجود ولكن لا يخفى ان كون ما ذكر منفصلة حقيقية مبنى على تعميم حقيقة الوجود  
 بحيث تشمل فردها ومرتبها ونفسها حتى يشمل ساير الاقوال بان يجعل الحقيقة فى قابل  
 المفهوم لافى مقابل الظل والعكس الذى لا يمكن تكثره لبالافراد والبالمراتب كما انه  
 هو المراد من قوله بعد هذه الجملة هو حقيقة الوجود التى الخ

قوله (قده) ولعل العلامة الدوانى (١)

قد اشرنا سابقاً الى ان الاقوال فى حقيقة السواجب تعالى كثيرة على اختلاف

(١) اى يشير الى ما ذكرناه اخيراً فى جواب الامام الرازى بقوله واذا حمل الخ والركن  
 الفرق بين ما افاده وما ذكره العلامة ان العلامة جعل الوجود مطلقاً منحصراً فى الواجب  
 تعالى الذى عبر عنه بحقيقة الوجود ولم يجعل للممكنات سهما و نصيباً الا الاتساب  
 والاضافة العقلية الاعتبارية الى تلك الحقيقة المقدسة والمصنف طبقاً لغانم الحكماء  
 و ارباب الذوق جعله ذات حقيقة ورفيقة واصل وعكس وجعل سهم الامكنات منها الاضافة  
 الاشرافية الثورية والظل الممدود منها على هياكل المهبات كما قال تقدس اسمائه  
 الم تر الى ربك كيف مد الظل الاية وملحوض المرام فى المقام هو ان اقوال  
 الحكماء والمتكلمين قد اختلفت فى حقيقة الواجب تقدس اسمائه وفى وحدته و توجيده  
 ايضا فمنهم من ذهب الى ان حقيقته المقدسة ماهية مجعولة الكنه وآخر الى انه ذات  
 بسيط يتزع عنها الوجود بدون حيثية تمليبية ولا تقيدية و بعض آخر الى انه فرد من  
 الموجود مغالط مع ساير الافراد بتمام الحقيقة و فرنة اخرى الى انه مرتبة من مراتب  
 حقيقة الوجود واخرى الى انه الوجود بشرط لاوطانفة اخرى الى انه الوجود اللابشرط



الطرائق والمذاهب و كذا اقوالهم فى التوحيد اما اختلافهم فى حقيقته تعالى فلان القائلين باصالة المهية من المتكلمين جعلوها مهية بسيطة مجهولة الكنه و الحكماء القائلين باصالتها ايضاً جعلوها نفس الوجود والانية ولما كان هذا القول بظاهره منافياً للقول باصالة المهية قالوا معنى كون حقيقته المقدسة صرف الانية انه ينتزع مفهوم الوجود من حاق ذاته من دون حيشية اصلا لا تقييدية ولا تعليلية والحكماء القائلين باصالة الوجود الذاهين الى ان لمفهومه افراداً متباينة جعلوها فرداً من ذلك المفهوم هبائناً لسائر الافراد فى الذات والحقيقة والذين جعلوا مصداق ذلك المفهوم ذات مراتب متفاوتة كحقيقة النوراي الفهلويون منهم جعلوها مرتبة شديدة منها فوق باقى المراتب بما

---

المسمى المحيط بكل شى وعبر عنه بالوجود الحق وعن الوجود العام السارى الذى هو فله بالوجود المطلق وعن الوجودات الخاصة بالمقيد وجعلها اثار تلك العقيقة وكذا اختلف انظار اولى الانكار فى توحيده فذهب بعضهم الى انه لا شريك له فى وجوب الوجود مع كثرة الوجود والوجود وهذا مما سمي عندهم بالتوحيد العامى وذهب فريق اخر الى انه لا كثرة فى الوجود اصلا بل المتكثر انما هو الوجود بمعنى المهية المنسوب الى الوجود لامن قام به الوجود وانه لا يتكثر الوجود لاحقيقة ولا فردا ولا مرتبة ولا نوعا بل انما يكون التكثير والكثرة فى المهيئات الامكانية وجعل قول القائل وجود زيد مساوقا مع الوجود وهذا القول قول بوحدة الوجود وكثرة الوجود وسمى عندهم بنوع المتألهين الذى اختاره المحقق الدوانى وذهبت طائفة من المتصوفة الى نفس الكثرة فى الوجود مطلقا وكذا فى الوجود وجعل ما يترأى من الكثرة كثانية ما يراه الاحول من الصور وهذا هو القول بوحدة الوجود والموجود ويسمى بالتوحيد الاخصى وذهب بعض آخر الى القول بوحدة الوجود والموجود فى عين كثرتهما ويسمى هذا القول بتوحيد اخص الخواصى والى مذهب المحقق اشارة المصنف بقوله ولعل وبالجملة الاقول فى التوحيد على ما ذكر اربعة التوحيد العامى وهو القول الاول والتوحيد الخاصى وهو القول الثانى وتوحيد خاص الخاصى وهو القول الثالث وتوحيد اخص الخواصى وهو مختار المتألهين وارتابه الذين قالوا بوحدة حقيقة الوجود فى مقابل الظل وكثرة اظلالها وعكوسها فتبصر .

لا يتناهى شدة ومدة وعدة ولكن الجميع جعلوا ملاك الوجودية بناء على اصالة المهية  
يجعل المهية بافاضة الحق تعالى بحيث تصير منشأة للانار وطاردة للعدم وينتزع منها  
مفهوم الوجود وبناء على اصالة الوجود واعتبارية المهية بافاضة فرد من الوجود وجعله  
بالذات بحيث تصير المهية معمولة بجعله بالعرض او بجعل مرتبة منه كذلك والمحقق  
الدواني ذهب الى انه لا تكثر في الوجود اصلا وانه منحصر في فرد واحد هو الواجب  
الوجود بالذات وانما التكثر في الوجود بمعنى المنتسب الى الوجود لا بمعنى ما قام به  
الوجود نظر الى ان الانتساب يكفي في صدق المفهوم ويجعل مناط الوجودية بانتساب  
الماهيات الى الواجب تعالى لا بقيام فرد او مرتبة من الوجود بها وجعل قول القائل وجود  
زيد بمنزلة قوله له زيد وسمى مسلكه وطريقته بذوق المتألهين. ولما كان هذا القول  
بظاهره مع ذهابه الى اصالة المهية واعتبارية الوجود سخيفا جدا حيث ان الانتساب  
على ذلك المذاق يجب ان يكون نسبة مقولية التي هي مهية من الماهيات ولا يمكن ان  
تصير مناط الوجودية الحقيقية ومنشأة الانار وطرده للعدم؛ اول المصنف (فده) في منظومته  
في الحكمة قول المحقق المزبور بارجاع كل ما ذكره في مفهوم الوجود الى حقيقته  
بجعل مراده من عدم تكثر الوجود اصلا عدم تكثر حقيقة التي في قبال الظل ومن كون  
وجودية الاشياء بانتسابها واضافتها اليها؛ كون موجوديتها بالاضافة الاشرافية النورية  
لا المقولية حتى يستقيم كلامه ومسلكه لكن هذا توجيهه بما لا يرضى به صاحبه حيث  
انه ذاهب الى اصالة المهية ومن الظاهر ان القول بها لا يجتمع مع هذا التوجيه حيث  
لا تكون عليه هذا المذاق للوجود حقيقة ولا للاضافة الاشرافية مصداق اصلا والى هذا  
اشار بقوله ولعل العلامة الخ حيث ان التعبير بلعل مشعر بعدم الوثوق بكون هذا التوجيه  
مراداً للعلامة المزبور هذا واما اختلاف مشاربهم في التوجيه فلان العامة منهم كالمتمكمين  
قائلون بوحدة الواجب تعالى مع القول بكثرة الوجود والموجود والخاصة ذهبوا الى  
وحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود وخاص الخاص الى وحدة  
الوجود والموجود وضيء خلاصة الخاصة الى وحدتهما في عين كثرتهما والثاني مذهب  
المحقق المزبور الذي سماه بذوق المتألهين

(٣٢٣)

(ص ١١٤)

قوله (قده) لا افراد الخ

اي المتباينة بتمام الذات كما ذهب اليه المشائون .

(ص ١١٤)

قوله (قده) ولا مراتب الخ

اي ولو جعل مرتبة منه عاكسا والباقي عكسا وذلك لانه حيث قال باعتبارية الوجود واصلية المهمة لم يمكن حمل كلامه على الاضافة الاشراقية كما اشار اليه المصنف في شرح منظومة الحكمة .

(ص ١١٤)

قوله (قده) انما يكون بالمجاز الخ

اذ لا قدر مشترك معنوي بين الامرين حتى يكون الاطلاق على سبيل الحقيقة بل يكون الاطلاق اما من باب المجاز من اجل علاقة السببية والمسببية لو لم يتحقق له وضع اخر او من جهة اشتراك اللفظ ان تحقق .

(ص ١١٤)

قوله (قده) ويندفع الهرج والمرج الخ

الهرج بالفتح ؛ الفتنة والاختلاط وبالكسر الاحمق والضعيف من كلشي والمرج الكذب اي ارسل لسانه فيه و امرج السلطان رعيته خلاها والفساد امرج الدابة تركها ترعى حيث شئت.. والمراد انهم حيث صرحوا في بيان خواص الواجب بنفي الماهية عن الحق تعالى وانه وجود صرف ولا يتصور اصلا وصرحوا ايضا في ادل مبحث الامور العامة ببداية الوجود واعتباريته؛ تشوش ذهن الباري في علم الفلسفة واهم التناقض والاخلال والفساد من كلامهم فانهم حيث لم يفهموا من الوجود المفهومه الذي حكم الفلاسفة ببدايته واعتباريته ظنوا انهم ارادوا من كون الواجب تعالى ماهيته انيته وانه صرف الوجود ؛ كونه تعالى نفس مفهوم الوجود البديهي الاعتباري مع انهم صرحوا ايضا بان حقيقة الواجب لا تتصور اصلا ولا يمكن اكتناهاها ابداً فوقعوا في التشويش والاضطراب واحتملوا ان يكون اطلاق الوجود على تلك الحقيقة المقدسة الواجبية حيث قالوا انها وجود صرف؛ انما هو بالمجاز بان استعملوا لفظ الوجود الذي هو موضوع للمفهوم البديهي الاعتباري في تلك الحقيقة مجازاً او بوضع آخر. ولكنهم لو تفتنوا وحملوا كلام الحكماء في قولهم انه تعالى صرف الوجود على انهم ارادوا به حقيقة الوجود بالمعنى الذي حمله المحقق عليه اي التي لا افراد لها ولا مراتب ولا انواع لها وتكون هي موجودة

بذاتها ولذاتها؛ وغيرها موجوداً بانتسابه اليها لابقام فرد او مرتبة منها به لا بالمعنى المتعارف فى عرف الحكماء اى الفرد الحقيقى او المرتبة الشديدة التى فوق مالايتهاى بما لايتهاى من مفهوم الوجود؛ لها وقعوا فى التشويش والاضطراب اذ لم يتوجه على تلك الطريقة ان المعقول من الوجود امر اعتبارى هو اول الاوائل التصورية الى آخر ما نقله عن المحقق فى الكتاب

قوله (قده) المبدء نور المخ (ص ١١٤)

اى المبدء مطلقا سواء كان مبدء المبادئ وعلة العلل وهو الواجب تعالى او وجوهه النامة الباقية بعد فناء كل شى من العقول الطولية والعرضية والنفوس الكلية والجزئية وغيرها من المبادئ الطبيعية فانها بما هى مبادئ ومؤثرات نور اى من مراتب نور الوجود ودرجاته

قوله (قده) الوجودات (ص ١١٤)

وذلك لان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وهذه خاصية حقيقة الوجود بل هو اخص خواصه وصفاته

قوله والعلم نور المخ (ص ١١٤)

تعليق لقوله وعلومها العقلية الخ انما اخص ذلك بعلومها العقلية لانها انوار ساذجة محضة خالصة عن شوب المادة والمقادير وعلايقها بالكلية بخلاف الخيالية والحسية اذ ليست خالصة عن المقدار والاضافة الى المواد.. والصور العقلية انوار محضة سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول ويمكن جعل الصور الحسية والخيالية ايضا انوارا بناء على اتحاد الحس والحاس والمحسوس والخيال والتمثيل لانها من صقع النفس التى هى نور بذاتها وباطن ذاتها فيكون التخصيص بالعقلية حينئذ مبنيا على مذاق القوم اللهم الا ان يقال ان اتحاد النفس مع تلك الصور انما هو فى مرتبتها لافى مرتبة النفس وفى مقام السر والخفى والاخفى وهى فيهذه المرتبة ليست بانوار ساذجة بحتة فتدبر

قوله وقد يطلقون الخ (ص ١١٤)

ومن هذا القبيل ماورد فى الحديث من : ان الله تعالى خلق الخلق فى

ظلمة ثم رش عليه من نوره بناً على ان يكون المراد من الخلق في الظلمة؛  
التقدير في مرتبة المهيئات والاعيان الثابتة، وفي مرتبة الفيض الاقدس ورش النور عليها؛  
افاضتها بالفيض المقدس والنفس الرحمانى والحق للمخلوق به الذى هو نور السموات  
والارض وكذا ما قيل

سبه روى زممكن در دو عالم      جدا هرگز نشد والله اعلم  
وكذا ماورد من خلق الاشياء لامن شى اى المادة او المهيبة

قوله الله نور السموات الاية      (ص ١١٤)

اى وجود السموات والارض فان النور هو الظاهر بذاته و المظهر غيره وهذا  
خاصية حقيقة الوجود والمراد من السموات العوالم العلوية من المجردات العقلية و  
النفسية وعالم المثال ومن الارض عالم الناسوت وموجودات عالم الطبيعة من اجل ان  
الالفاظ موضوعة للمعاني العامة فكل ماله جهة العلو والرفعة يسمى بالسماء و مقابله  
بالارض وكونه تعالى نور السموات والارض على المذهب المنسوب الى ذوق المتالين  
ظاهر وكذا على مذاق القائلين بالتوحيد الخاصى والاخص الخواصى و ما فوق ذلك  
من المشارب لارباب الذوق و اما عند الظاهرين القائلين بالتوحيد العامى و بوجود  
الكثرة الحقيقية والبينونة العزلية فلان المخرج لكشى من ظلمة العدم وغسق الليلية  
والامكانية الى نور التحقق والايسية والوجود هو الله تعالى شأنه عند جميع الفرق  
ولاشك ان العدم ظلمة ومقابله نور والذات ليست بمعتبرة فى المشتقات فلان فرق بين  
النور الحقيقى والنير بالحقيقة فكما انه منور للسموات والارض فكذلك هو نورها  
و نبرها فتبصر

قوله (قده) القواهر      (ص ١١٤)

هذا مأخوذ من اصطلاح حكماء الفرس والاشراق فانهم يعبرون عن العقول  
الكلية بالقواهر نظراً الى قاهريتها بالنسبة الى ما دونها وعن الطولية منها بالاعلى نظراً  
الى علوها بالنسبة الى العرضية وعن العرضية بالادنين لدونها بالنسبة الى الطولية و  
يعبرون عن النفوس مطلقاً كليهها وجزئها بالانوار الاسفهبديّة معرب سهبدي و عن  
الابدان بالصياصى

قوله (قده) فان انوار الحق

(ص ١١٤)

فان نور الحق هو الوجود العام المنبسط على كلشى وجميع الاشياء ناطقون مسجون بحمده بحكم و ان من شئى الا يسبح بحمده الاية  
قوله (قده) واليه بصرات

(ص ١١٤)

اي انبساطه محدود من جهتين احدهما انه منبسط على السطوح فقط دون اعماق الاجسام وثانيتها انه منبسط على سطوح المبصرات فقط دون غيرها من اقسام المحسوسات

قوله (قده) و...

(ص ١١٤)

كما قال تعالى وسعت كلشى رحمة وعلماً

(ص ١١٤)

قوله (قده) المحسوسات

اي المحسوس بالحواس الخمسة الظاهرة من السمع والبصر والذوق والشم واللمس

(ص ١١٥)

قوله (قده) ما وراء العقل والحس

يمكن ان يكون المراد بالعقل العقول الجزئية التى للنفوس الانسانية اوهى مع عقول الافلاك فيكون المراد مما وراء العقل والحس العقول الكلية التى فى السلسلة الطولية والعرضية وان يراد منه مطلق العقول فيكون المراد مما وراءها حضرة اللاهوت والاعيان الثابتة

(ص ١١٥)

قوله (قده) و وحدته عديدة

اي التى فى باب الاعداد وهى الوحدة بشرط لا رقد مر ذلك سابقاً فراجع. ولما كانت وحدته حقة فلانانى له ولما كانت حقيقية فلا افول له و يمكن ان يكون الاول و الثانى اشارة الى انه لانانى له

(ص ١١٥)

قوله (قده) بل حقة الخ

قد قسموا الوحدة الى الحقيقية وغيرها والحقيقية الى الحققة وغيرها و ارادوا بالحقيقية ما يكون انصاف محلها وموضوعها بها بالذات اى من دون الواسطة فى العروض وتكون وصفاً له بحاله لابلحاظ متعلقه كانصاف الاشخاص بالوحدة العديدة والمراد من

غير الحقيقية ما لا يكون اتصاف محلها بها بالذات بل بالعرض كما في اتصاف الافراد بالوحدة النوعية و ارادوا بالحقة مالا ينحل موضوعها الى ذات مغايرة ومباينة للوحدة متصفة بالوحدة و وحدة مباينة له صفة له بل يكون نفس الوحدة الوجودية العينية لانفس مفهوم الوحدة كما في وحدة البارى تعالى وبغير الحققة مالا يكون كذلك اى ينحل موضوعها الى ذينك الامر بن كما في وحدة العقول والنفوس بناء على عدم عرائها عن المبهة واما بناء على عرائها عنها فهى متصفة بالوحدة الحقيقية الحققة الظلية لا الاصلية والمراد من الوحدة العديدة ما يكون له ثاب من سنخه. ولما كانت ذاته تعالى عارية عن المبهة منزهة عن كابة الحدود وكل ما يوزن بالكثرة والائينية ولا يتصور له ثابى فى دار التحقق اصلا؛ ورد فى الادعية الماثورة عن الائمة الاطهار (ع) نفى الوحدة العديدة عنه تعالى كما ورد اللهم يامن لك وحدانية لا كو حدانية العدد اشارة الى تنزهه تعالى عن الاتصاف بالوحدة العديدة

(ص ١١٥)

قوله (قده) قد علمت

فى هذا ايضا يجيى الاحتمالان المذكور ان سابقاً فتبصر .

(ص ١١٥)

قوله (قده) ولن حيشية الوجود

و ذلك لان الوجود لا يقبل العدم وطارده بالذات وفى هذا اشارة الى الوجوب السابق وفى الفقرة الاية الى اللاحق ويمكن ان تكون كلتا العبارتين اشاره الى اللاحق بناء على عدم انفكاكه عن السابق كذا قيل فتدبر

(ص ١١٥)

قوله (قده) وان القضية العلية

اشارة الى الوجوب اللاحق كما مر فى التعليقة السابقة فان كل موجود من الموجودات الا مكانية محفوف بوجوبين و ضرورتين احدهما الوجوب السابق الجائى من قبل العلة الذى يعبر عنه بان الشىء مالم يجب لم يوجد والثانى الوجوب اللاحق الذى يعبر عنه بالضرورة بشرط المحمول وهو محقق فى كل قضية فعلية اى ما كان محمولها واقعاً فى احد الازمنة فان كل موضوع بشرط اتصافه باى محمول كان لا يمكن ان يتصف بمقابل محموله ونقيضه فمحموله ضرورى الثبوت له بذلك الشرط

قوله (قده) الوجود الحقيقي (ص ١١٥)

يمكن ان يراد به حقيقة الوجود في مقابل مفهومه وان يراد به الحق تعالى في  
قبال الظل والفيء والعكس اذ في تبال المجازى بالمجاز العرفانى والاول مبنى على ارادة  
الانبساط والسعة الوجودية بالذات من قوله المنبسطة الثانية على ارادة السعة والبساطة  
باعتبار سعة فعله تعالى وانبساطه.. و ارادة الفيض المقدس وفعله من الوجود الحقيقي اولى و اظهر  
قوله (قده) فى القوس النزولى الخ (ص ١١٥)

لما كان مدارج الوجود وسير نور نيره فى مدار العوالم الامكانية دورية من  
جهة عدم امكان التكرار فى التجلى شبهوا سيره فى تلك المدارات بالدائرة التى تنقسم  
الى قوسين احدهما تبتدى من العقل الاول وتنتهى الى الهيولى الادلى ويسمونها بالنزولى  
و بمعراج التركيب و يلبى الى القدر او الايام الربوية والثانى تبتدى من الهيولى وتنتهى  
الى الانسان المستكمل بالحكمتين النظرية والعملية المضاهى للعقل الفعال والصادر الاول  
بلسان الحكماء او الانسان الكامل المكمل والمظهر التام لانهم للاسم العظيم الاعظم البالغ  
مقام قاب قوسين او ادنى فى لسان العارفين ويسمونها بالقوس الصعودى ومعراج التحليل واليوم  
الالهى الذى هو كخمسين الف سنة مما تعدون

قوله (قده) ونوره المنبسط الخ (ص ١١٥)

اي ومن صقع نوره المنبسط او من مراتب نوره المنبسط والضمير فى صقعته و  
فى نوره راجع الى الوجود الحقيقي الذى كان المراد به هنا هو الحق والمراد من انبساطه  
انبساط ظله الذى هو الفيض المقدس كما اعرب عنه قوله ونوره المنبسط

(قوله قده) بوجودها الخ (ص ١١٥)

خبر والانوار الحسية الخ اى لابعيياتها لانها قد مر انها هى من مراتب المنبسط عليها  
فتبصر ، وهنا فروق اخر بين النورين و هو ان النور الحسى اما جوهر او عرض و نور  
الوجود ليس بجوهر ولا عرض والنور الحسى بذاته ممكن يتصور له المثل والندو وال ضد  
بوجه وبشى ويتكرر والنور الحقيقى مساق مع الوجوب والاول يقبل القسمة والنسبة  
بالعرض و مركب من المهية والوجود والجنس والفصل والثانى لا تركيب له اصلا و  
والحسى قائم بالغير والحقيقى محيط بالكل تقوم به الغير بل ليس فى الدار غيره ديار. كما قل :



غيرتش غير در جهان نكـذاشت لا جـرم عين جمـله اشـيا شد

وكذلك نور الحسى مـادى محتـاج الى المـحل والفاعل والقابل

بخلاف الحقيقى فانه مجرد غير محتـاج الى الفاعل والقابل. بل يوجد الطرف المقابل بنفس  
اشراقه وفى قوله بوجودها اشارة الى الفرق الثانى كما ان قوله لانا نى له اشارة الى احديته  
وقوله ولا افول الى صمديته

قوله (قده) ما وقع للثنوية الخ (ص ١١٥)

القائلين بالنور و الظلمة ايضا كما قال فى منظومة الحكمة ( بالنور و الظلمة  
قال الثنوى ) الا انه اشتهر اطلاقها على هذه الفرقة ايضا لانهم انكروا توحيد المبدء وقالوا  
بالبين ومبدئين فى دار الوجود ولكن الفريق الاول اختلفوا مع الحكماء فى باب المبدء  
الاول وجعلوه امرين ولذلك نقل قولهم فى الطبيعيات وقول ذلك الفريق فى الالهيات  
بالمعنى الاخص مع ان قولهم قابل للتناويل كما اوله الخفرى بالوجود والمهية او  
الا مكن والوجود بخلاف هذه الفرقة فان كلماتهم صريحة فى تعدد الاله فتامل

قوله (قده) يزدان الخ (ص ١١٥)

فجعلوا اليزدان فاعل الخيرات والاهر من فاعل الشرور

قوله (قده) مع انه عدم الخ (ص ١١٥)

اشارة الى طريق الافلاكون فى رد هذه الفرقة كما اشار اليه فى منظومة الحكمة  
بقوله اما على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة اذا كانت اعداماً لا تحتاج  
الى العلة الموجودة كما قالوا بها فان عدم يرجع الى عدم كما ان الوجود يرجع  
الى الوجود انتهى

قوله (قده) الى علة فاعلية (ص ١١٥)

التخصيص بالمفاعلية من جهة ان اعدام الملكات تحتاج الى القابل من جهة انها  
اعدام اشياء عن اشياء لها قابلية الاتصاف بتلك الاشياء وبهذاتتميز عن عدم البحت وتتصف  
ببعض الصفات التى للوجودات كما سيشير اليه

قوله (قده) او ان غلطهم الخ (ص ١١٥)

اشارة الى طريق المعلم الاول ارسطاطاليس وكذا قوله من جهة جعل الامور الخ

ويمكن ان يكون الاخير اشارة الى مذاق الافلاطون ايضا بان يكون المراد انهم جعلوا الامور المصاحبة للعدم شرامع انها ليست بشر بالذات مع ذهابهم الى انها شرور بالذات .

قوله (قده) لاستدعاء (ص ١١٥)

دليل على اصابهم في جعل الشر عدماً للملكة وفي مطالبة مطلق العلة له اعم من ان يكون فاعلاً له بالذات او بالعرض ولكن اخطئوا في مطالبة العلة الوجودية الذاتية له وانما قل ذلك حتى لا يتوهم ان الشر اذا كان عدماً فلا يحتاج الى علة اصلاً  
قوله (قده) وحل مغالطتهم المخ (ص ١١٥)

هذا ايضاً اشارة الى مذاق افلاطون في حل الشبهة ويمكن ارجاءه الى مذهب العام بان يكون المراد من قوله «فلا يحتاج الخ» انه لا يحتاج بالذات الى مبدء موجود  
قوله (قده) لان المضدين (ص ١١٥)

و ذلك لان المتقابلين هما الامر ان اللذان لا يجتمعان في زمان واحد في محل واحد من جهة واحدة فان كانا وجوديين وكانا متكافئين في التعقل والوجود فهما متضايقان وان لم يكونا كذلك اى متكافئين وكان بينهما غاية التناكر والخلاف كانا متضادين و ان كان احدهما وجودياً والآخر عدماً و اخذ في العدمى القابلية والشانية للاتصاف بالوجودى كان بينهما تقابل العدم والملكة وان لم يؤخذ فيه تلك الشانية كان بينهما تقابل السلب والايجاب اذ اعرفت هذا ظهر لك ان الشر ليس ضداً للخير لانه عدم الخير في المحل القابل له فيقابله تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد  
قوله (قده) ادعوا البدهة (ص ١١٦)

و مع ذلك استدل عليه شارح حكمة الاشراق بقوله : ان كان الوجود شراً بالذات .

قوله وينهكسان الخ (ص ١١٦)

هذا على مذاق القدماء ولكن يجب ان يجعل الاصل ان كل وجود فهو خير بالذات وان كل شر عدم حتى ينعكس الى ما ذكر في الكتاب من جهة ان حكم الموجبات

هنا حكم السوالب فى المستوى والاحتياج الى العكسين لاجل كونهما دليلا على قوله  
والشر عدمى الخ

(ص ١١٦)

قوله وليس بشر الخ

اما فى عالم العقول فظاهر لانها كلمات تامات الهبة لانفا دعليها ولا حالة منتظرة  
لها بل باقية بقاء الله لا با بقاءه موجودة بوجوده لا با بقاءه عند بعض انباء التحقيق و  
على تقدير بقاءها باقائه تعالى عارية عن الشر ايضا لغلبة حكم الوجود وتاكده على حكم  
امكاناتها ولكونها انوار ساذجة و اشراقات بارقة فلا سلطان للعدم والشر عليها ابدًا و  
اما السموات فانها مستكفيات بباطن ذواتها لا مانع لها عن نيلها بكمالها و ايضا  
طبايع خامسة لاسييل للعدم الزمانى والبدلى عليها ونشاتها ليست نشأة القسر والتضاد  
التفاسد والتكاسد

(ص ١١٦)

قوله قدّه و لذا وقع الخ

القيد بالاكثر من اجل ان العلامة الشيرازى فى شرح جكمة الاشراق اقام عليه  
برهانًا ملخصه ان الشى الوجودى و الموجود لو كان شرا فاما ان يكون شرا لذاته  
و نفسه او يكون شرا لغيره و على التقديرين فشرته اما ان يكون لاجل اقتضائه لعدم  
نفسه او غيره او عدم كمال نفسه او غيره او يكون لاجل اقتضائه لوجود نفسه او غيره او لكمال  
وجود نفسه او غيره و الاول مع مصادمته للبرهان بل للوجدان لان كل شى؛ ملائم لذاته يقتضى  
وجود ذاته و كمال وجوده؛ مستلزم للمطلوب فانه (ح) يكون مرجع الشرية الى العدم اى  
فقد ذات الشى او فقد كماله او فقد ذات غيره او فقد كمال غيره و الثانى ايضا مصادم  
للوجدان بل للبداهة حيث ان اقتضاء الوجود او كماله لا يمكن ان يكون شرا فبقى ان  
يكون مرجع الشرية الى عدم الوجود او عدم كماله فتبصر

(ص ١١٦)

قوله ليس قدرة الخ

لانها من صفات الكمالية والنوعت الاولية للوجود المطلق بما هو وجود و كمال  
الشى ليس بشرله و كذا القاطمية والحدة للسيف و كذا كون عضو المقتول قبلا للقطع  
لان تلك القابلية ايضا تكون كمالا للعضو والا لكان حجرا لانباتا او حيوانا و قس عليه  
باقى ما يشير اليه بقوله و كذا انتهى

قوله قدّه وهو عدم التعلق (ص١١٦)

اي عدم تعلق روحه ببدنه و قطع علاقته عنه و فيه ايماء الى ان ذلك العدم في عين كونه شراً لا يخلو عن الخيرية حيث ان قطع العلاقة عن البدن الجسماني الكثيف يصير سبباً للاتصال بالعوالم الروحانية و تاكد العلاقة بالابدان اللطيفة البرزخية  
قوله (قدّه) كعدم الممتزج الخ (ص١١٦)

الاول مثال لعدم الشئ والثاني لعدم كماله على سبيل اللف والنشر المرتب  
قوله ( قدّه ) كحلقة (ص١١٦)

لانها بمنزلة حجر المئانة بالنسبة الى الانسان

قوله (قدّه) والمعلول الخ (ص١١٦)

والا لما كان معلولا وظلالها بل كان ضدا او ندا لها و لزم ان يكون فاقد الشئ معطياً له لان المباين لا يكون واجدا لمباينه

قوله ( قدّه ) ومن حيث انه مكتوب الخ (١) (ص١١٦)

يمكن ان يكون المراد بعلم الحق هيمننا العقل الاول او العقول الكلية المرسله بالنظر الى وحدتها الوجودية النورية او العقل الفعال اورب النوع الانساني الذي هو خليفة الله المتعال في جميع العوالم و الثاني انسب بمذاق المشايخ و الثالث بمذاق الاشرافيين والمراد بالسلسلة الطولية حضرات اللاهوت والجبروت والملكوت التي تنتهي في النزول الى حضرة الناسوت او هي مع العالم السماوي لانه من وجه في طول عالم العنصریات وان كان بوجه آخر في عرضها و الفرق بين هذا و ما قبله اي معلوليته

(١) اي بقلم قدرته او بافلام العقول الطولية البادية او الصاء. مدة و الفرق بين الفقرتين ان الاولى بناء على القول بالعلية والمعلولية وكون المعلول مبايناً مع الملة بوجه والثانية بناء على التطور والظهور وطى بساط الاثنية الحقيقية والبيئونة العزلية وانما سمي العقل قلباً لانه واسطة في افاضة فيض الوجود على هياكل المهيئات وتسطير ارقام الكلمات النامات واخر متشابهها في سجل الكون على حسب الامكانات والقابليات فمبرعنه بالقلم وعن تسطيره تلك الارقام في ذلك الدفتر والسجل بالكتابة و قد مر شرح ذلك وان الالفاظ موضوعة للمعاني العامة . فتذكر (منه)

للسلسلة الطولية و انكان الشر منتفيا عنها ايضا وكذا عن العنصریات من حيث نسبتها الى كلوا حد من الامرین و من حيث كلنا النسبتين؛ هو ان الاول بلحاظ عدم القاء الوسائط بينه تعالى و بين العنصریات والثاني بلحاظ القاها غير واسطة واحدة هي العقل الكلي الذي هو من جهة فنائه المطلق و اندكائه جبل انيته فيه تعالى من غير واسطة او الثاني للإشارة الى ان خيرية العنصریات من جهات كثيرة احديها من جهة معلوليتها للسلسلة الطولية التي لاشربة فيها لولاحظنا الوسائط وثانيتها من جهة كونها مفاضة عنه تعالى بواسطة واحدة هي ملقاة حقيقة و ثالثتها من حيث انها مكتوبة بيده تعالى التي هي خير محض و مبدء كل خير و كمال و لطف و حسن و جمال و معلوم ان مكتوب الشئ ملائم معه مع ان في الجملة الثانية اشارة الى انه لا موثر في الوجود الا الحق تعالى و ان العنصریات ايضا من مراتب فيضه و مكتوب بيده كاسماويات بل جميعها في الوجود الامكاني كما قال الشبستري :

بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

قوله خير محض الخ (ص ١١٦)

خبر قوله و هو من حيث الخ و من حيث الثاني معطوف على الاول

فوله صفة موبره الخ (ص ١١٦)

التعبير بالصفة اشارة الى ان بينوته مع خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة

قوله الممتنعين به الخ (ص ١١٦)

الضمير في به راجع الى عالم العناصر

قوله وان كان في الاستضار الخ (ص ١٦٦)

اشارة الى ان الغاية الاولى لخلق عالم الجواز حقيقة الانسان الكامل و

انه لو كانت في هذه الشرور الطيفة منفعة له لا نقلبت خيرا و كمالا بعد مسا كانت شرا و بالانم اشار الى كيفية كون شرورها طيفة بقوله و اذا نسبت .

قوله (قده) ان المحال لزم (ص ١١٧)

لو قرر الدليل هكذا لو وجد الهان (الاهان) فلا يخلوا ما ان يتوافقا في الارادة

او يتخالفا فيها فان اتفقا فيها فاما ان يقع المراد لم يبارادة كل واحد منهما او بارادة احدهما

اولا يقع اصلا والاول مستلزم لاجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد شخصي لو كانت كلواحدة من الارادتين مستقلة في اليجاد او نقصان كل واحد منهما لولم تكن مستقلة فيه وعلى الثاني يلزم ان تكون ارادة احدهما مقهورة غير مؤثرة والاخرى قاهرة والثالث مستلزم لنقصان كلواحدة من الارادتين وعلى تقدير الاختلاف فاما ان لا يحصل الى آخر ما ذكره في الكتاب وبعبارة اخرى على تقدير الاتفاق في الارادة فاما ان تكون ارادة احدهما لا يضر عدمها بوقوع المراد اولاً يمكن مع عدمها وقوعه فعلى الاول فهي غير مؤثرة فليست بارادة وجوبية وعلى الثاني فكل واحد منهما لو انفرد لا يكفي في وقوع الفعل المراد فيلزم ما ذكره من النقصان فعليها التقدير لا يرد ما ذكره (قده) لسكن لما قرر والدليل باختلاف الارادتين اورد عليهم بما افاده (قده) ثم انه قد ظن بعض المتكاسين انه لو تعدد الواجب بالذات وجب اختلافهما في الارادة نظراً الى ان الارادة الذاتية الازلية على وفق المصلحة التامة والمصلحة الكاملة التمامية؛ لا تختلاف اصلاً حتى يمكن اختلاف الواجبين في الارادة وكلا الظنين من بعض الظن الذي هو انهم فنامل .

وقرر بعضهم البرهان المذكور بانه على فرض اتحادهما في الارادة يجوز فرض اختلافهما فيهما فعليها التقدير اما ان يقع كلا المرادين فيلزم اجتماع المتنافيين اذ يقع احدهما فيلزم عجز الاخرى ولا يقع واحد منهما فيلزم نقصان كل واحد منهما واعتراض عليه بان ذلك الفرض محال فجازان يستلزم المحال وربما يقرر بانه على فرض التعدد يفسد كل واحد من الالهيين لانه عليهما التقدير يكون لكل منهما حد من الوجود ومرتبة من الكمال يكون الاخر فاقداً له وقرره بعض آخر بانه على فرض التعدد لا توجد؛ اي السموات والارض، بحمل الفساد على عدم الرأسى لان مفهوم وجوب الوجود يصير معللاً (ح) فلا يكون واحد منهما بواجب الوجود ولا يمكن ان يكون لغير واجب الوجود حظ في افساد الوجود وتحقيق المقام يحتاج الى بسط في الكلام واستفينا حقه في حواشينا على شرح منظومته (قده) في الحكمة .

قوله (قده) فتذكر (ص ١١٧)

يمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكرنا من عدم تمامية برهان التمانع؛ انما هو على تقدير القوم والا فيمكن تقريره بحيث لا يرد عليه هذا اليراد بان يقال لو فرضنا الهة

الا لله يلزم فساد الالهة لاجل ان كل واحد منهما في عرض الاخر فاقد الكماله غير محيط به وفقد الكمال موجب للتركيب المستلزم للامكان المنافي للالهية يلزم فساد كل واحد او واحد منها وعدم صلاحيته للالهية وهذا هو المراد من الابطال او يقرر هكذا لو فرضنا الهين فهل يمكن ان يتعلق ارادة كل واحد منهما او واحد منهما على خلاف الاخر اولا يمكن فان امكن فالممكن ما يلزم من فرض وقوعه محال فنفرض تعلق ارادة احدهما بسكون جسم مثلا وارادة الاخر بحر كته فلا يخلوا ما ان يقع كل واحد من متعلقى الارادتين او يقع واحد منهما او لا يقع شئ منهما والاول مستلزم لاجتماع النقيضين او الضدين والثاني والثالث لبطلان احدهما وفساده او بطلان كل واحد منهما او يقال على فرض التعدد فاما ان يقع جميع الاشياء بارادة كل واحد منهما على سبيل الاستقلال او على سبيل الاشتراك او يقع بارادة واحد منهما والاول مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي والثاني لنقصان كل واحد ان لم يكف ارادة الواحد منهما او الاستغناء من واحد منهما لو كفى واحد منهما لاجباده وكذا يلزم الاستغناء عما لا يدخل له في ايجاد الاشياء الى غير ذلك من التقريرات المذكورة لهذا البرهان في محله .

فان قلت نختار عدم امكان تعلق ارادة احدهما على خلاف ما يتعلق به ارادة الاخر لان وقوع خلاف ما يتعلق به ارادة الواجب محال والقدرة لاتتعلق بالمحال قلنا محاليتها انما هي بالنسبة اليه لا بالنسبة الى الواجب الاخر مع ان محالية وقوع خلافه لمكان قاهرته وبعرض تعلق قدرته عليه لا بالنظر الى ذاته ونفسه والذي يناه في تعلق القدرة هو الممتنع الذاتي لا الغيري فانه في المقام موكد لعجز الواجب تعالى فتدبر

قوله (قده) وكل جسم الخ (ص ١١٧)

وذلك لان الخرق والالتيام انما يكونان بالحركة المستقيمة وهي انما تكون من الجهة او الى الجهة

قوله (قده) الثلث المحدد للجهات (ص ١١٧)

اقول وذلك بناء على تناهى الابعاد الجسمانية بالبراهين المذكورة في محله من التطبيق والسلم والترسي والموازات والمسامة وغيرها مما ذكر في محله والمراد

من عدم كون ورائه خلاء ولا ملاء اما انه ليس ورائه شى بل لاشى كما هو مذهب المشائين او ورائه عالم المثل لابان يكون ورائه مكان بل بمعنى انه نهاية وجود عالم الطبيعة والناسوت وبداية عالم المثل المحيط بذلك العالم كاحاطة باطن الشى و ما فى طوله عليه لا احاطة الظرف بالمظروف فان عالم المثل لامادة له وهو محيط بهذا العالم وفى طوله لا انه فى عرضه او مستقر عليه كاستقرار الظرف على المظروف و وقوع المظروف فى الظرف وما افاده لا ينافى امتناع الخلاء عند القائلين بهذه المقالة اى ليس وراء الفلك المحدد للجهات خلاء ولا ملاء لانه ليس معناه ان ورائه يمكن ان يتحقق خلاء او ملاء لكن لمكان تناهى الابعاد بما ورائه ليس ورائه شى بل بالنسبة الى الخلاء يكون النفى من جهتين الاولى من جهة ان ما ورائه ليس بعدو مكان حتى يتحقق فيه خلاء او ملاء والثانية ان الخلاء فى حده ذاته ممتنع لا يمكن تحققه هناك و لوضوحه لم يصرحوا وانما خصصوا نفي الخلاء والملاء بما ورائه حيث ان ما وراء غيره من الافلاك الاخرى ملاء والافلاك الكلية محيط بعضها ببعض و منتهى الابعاد ما ورائه لا ما وراء سائر الافلاك وانما جعل عدم الانخراق والالتيام من خواص الفلك المحيط بالكل لان دليلهم على عدم قبول الخرق والالتيام ؛ «استلزام ذلك لتحديد الجهة قبل الجهة» حيث ان المحدد للجهات انما هو ذلك الفلك والخرق والالتيام مستلزم للحركة المستقيمة وهى مستلزمة لتحديد الجهة قبل الجهة وهذا الدليل كما هو ظاهر لا يجرى فى غيره من الافلاك ولذلك قال المحقق اللاهيجى فى كتاب گوهر مراد فى ذب شبهة المنكرين للمعراج الجسمانى لغاتم الانبياء عليه واله آلاف التحية والثناء انه (ص) فى العروج الجسمانى لم يتجاوز عن هذا الفلك المسمى بالعرش ودليل امتناع الخرق والالتيام لا يجرى فى غيره من الافلاك التى ليست بمحددة للجهات ولكن ذهب جمع من الحكماء الى ان دليل الامتناع لو تم فهذا الفلك يفيد بانضمام المقدمات الاخرى امتناعهما فى جميع الافلاك حيث ان كلها واجدة للطبيعة الخامسة القابلة للحركة المستديرة وهى آية عن قبول الحركة المستقيمة معه ان جميعها ككرة واحدة العالى منها محيط بالفلك السافل بحيث لا يتصور فيها فصل اصلا حيث انه لا فصل فى الفلكيات عندهم كما قال بطليموس يجب ان يعتقد فيها ما هو احسن وافضل ووقوع الخرق والالتيام فى واحد منها مستلزم لوقوعهما فى الباقي لمكان تلك الاحاطة والاتصال واختاروا، فى ذب الشبهة المذكورة فى مسألة المعراج



وجوهاً أخرى قد ذكرناها في رسالة عابدة الفلها في معراج النبي (ص) تفصيلاً و  
 نشير إليها هنا إجمالاً ونحيل النصيل إلى تلك الرسالة احترازاً عن الطويل والأطناب  
 فمن تلك الوجوه ما أشار إليه المصنف (قده) في بعض تصانيفه وهو أن بدنه الشريف  
 لمكان تركيبه الانحداد مع روحه الكلي الإلهي وسراية حكم أحد المتحددين إلى الآخر  
 وانغماره تحت سطوع نوره وقهرية روحه لبدنه صارت أحكامه من النقالة والعنصرية  
 والحاجبية ونحوها مقهورة تحت أحكام روحه من النجرد والتروحن واللطافة وعدم  
 الحاجبية ونحوها فلذلك لم يكن لبدنه الشريف ظلوكذاللباسه لأجل مجاورته مع بدنه  
 المنحد مع روحه وكان صلى الله عليه واله يرى من ورائه كما يرى من قدامه وكان  
 يده الطيف من ابدان الافلاك ولم يكن عروجه لمكان هذه اللطافة موجبا للخرق و  
 الالتيام في الافلاك كما اشار إلى هذا بعض الشعراء بقوله

مرغ المهبش قفس يرشده      قابلش ازروح سبك ترشده

و مراده من الروح هو الروح الحيواني أو الأرواح الناقصة التي لغالب  
 أفراد الإنسان الغير البالغين إلى ذروة الكمال و الانحداد مع العقل الفعال و قال  
 أيضا بعض آخر :

كل خوش بوى درحمام روزى      رسيد از دست محبوبى بدستم  
 بدو گفتم كه مشكى يساعيرى      كه از بوى دلايز تـ و هستم  
 بكفا من كلى ناچيز بودم      ولكن مدتى با كمل نشستم  
 كمال همنشين درمن اثر كرد      و گرنه من همان خاكم كه هستم

والوجه الآخر هو أن الخرق الممتنع على الافلاك هو ما يكون على سبيل الخرق  
 القسرى بسبب و اوج جسم غريب في الفلك و اما ما يكون على سبيل الخرق الطبيعى  
 - كما في الخرق الذى يحصل في جسم الانسان والحيوان بسبب التغذية - لأجل الحركة  
 الجوهرية التي تقع في بدن الملك بافاضة الوجود الاخر اقي عليه في الان او الزمان الاول  
 ثم افاضة الوجود الالتيامى عليه في الان او الزمان الثاني فهذا مما لم يقم دليل على  
 امتناعه لانه لا يكون بسبب الحركة المستقيمة حتى يستازم تعديد الجهة قبيل الجهة

الذى هو مما قامت الضرورة على امتناعه و هنها ان بدن النبي (ص) كان فى اول تكونه فى اولى مرتبة البرزخ وعالم المثل والملكون و اخرى مرتبة عالم الماسوت لاسبب غلبة حكم روجه بل كان هكذا فى اول مرتبة وجوده (ص) فكان الطف من الابدان الفلكية من هذه الجهة ولم تكن عروجه مسنلما للخرق والالتيام و هنها انه يمكن ان يكون ذلك العروج الكمالى والولوج الجمعى النورى على سبيل الاعدام و اليجاد كما صدر من الاصف البرخيا وذلك لانه بمقتضى اللبس الجديد الذى لكل واحد من الموجودات الطبيعية الماسوتية يفاض على الانفاس فى كل وقت فيض جديد و يمكن فيض و يظهر و يبرز آخر على سبيل اللبس بعد اللبس او الخلع واللبس فيمكن بعد خفاء وجود شى فى محل آخر ان يفاض الفيض الجديد على بدنه الشريف فيما فوق الادلاك ثم بعد ذلك يفاض الفيض الاخر عليه فى عالم العناصر الى غير ذلك مما فصلناه فى مقامه و محله .

( ص ١١٧ )

قوله ( قدّه ) فيستنتج

مراده ان الصغرى والكبرى فى القياس واجدتان للشرائط ان اريد به استنتاج ان زيدا يكون من افراد الحكيم ولكن لو اريد به استنتاج النتيجة المذكورة اى كون زيد وحده الحكيم اى تكون الحكمة منحصرة فيه من حيث ان المسند المعروف بالاسلام يفيد حصر المسند فى المسند اليه؛ لا يكون القياس منتجا لها فيكون بالنظر اليه و باعتبار القياس وضع ما ليس بعلة مكان علة اى القياس الغير المنتج للنتيجة المطلوبة مكان ما ينتجها فان القياس علة اعدادية للنتيجة. وباعتبار الحدود من قبيل سوء اعتبار الحمل حيث انه اخذ مكان مطلق الحكيم؛ الحكيم المطلق و بعبارة اخرى لو زيد قيد وحده فى الصغرى فى ناحية الموضوع او ذكر هو فيها ايضا و يقال زيد وحده او زيد هو الحكيم و يصير القياس هكذا زيد كامل النظر فى العلوم البرهانية وكل من كان كامل النظر فى العلوم البرهانية فهو الحكيم فينتج زيد هو الحكيم فيكذب الصغرى ولو لم يذكر ولكن اريد منه ذلك حتى يستنتج من القياس هذه النتيجة فيكون الغلط من باب سوء اعتبار الحمل حيث ان المحمول فى الصغرى الحكيم وفى النتيجة «هو الحكيم»

قوله ( قدّه ) ومن الانلاط المشهورة مثل زيد انسان الخ (ص ١١٧)

اقول لاشك في ان هذا المشل من الاغلاط الا انه قد اختلف كلمات القوم في بيان وجه الغلط فيه والذي يظهر من كلام المحقق الطوسي ( في شرحه للاشارات في باب القضايا ) و تحقيق المحصورات والشخصيات والمهملات هو ان الحكم في القضية المهملة انما هو على الطبيعة المجردة من مطلق القيود اى العموم والخصوص والكلية والجزئية والكثرة والوحدة ونحوها حيث قل في شرح قول الشيخ و اعلم انه وان كان فى لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل بهما على تعيين الطبيعة السى آخر ما افاده بهذه العبارة: قد ذكرنا ان المعانى الاصلية التى سميناها بالطبايع فانها من حيث هى لا كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما صير شيئا من ذلك بانضاف لاحق اليها بخصصها به فلانخلو تلك الطبايع اما ان يحكم عليهما من حيث هى او يحكم عليهما مع لاحق يقتضى تعميم الحكم او تخصيصه به او مع لاحق يجعلهما واحدا شخصياً معيناً وتحصل من الاول قضية مهملة و من الثانى محصورة كلية او جزئية و من الثالث مخصوصة والالف واللام يدلان بالاشتراك على الاحوال الثلاثة اما على العموم و يسمى لام الاستغراق فكما فى قولنا الانسان حيوان اى كل انسان، فهى محصورة كلية. واما على تعيين الطبيعة فكما فى قولنا الانسان نوع وعام و قولنا الانسان هو الضحك وهى مهملة. واما على التخصيص و يسمى لام العهد فكما فى قولنا قال الشيخ وهى مخصوصة و باقى الفصل ظاهر. قال ايضا فى قول الشيخ وان المهمل ليس يوجب التعميم الخ ما لفظه اقول الحكم فى القضية المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة و صيغة القضية لاندل بالوضع على كلية الحكم ولا تنلى جزئيته بل تحتمل كرا حدة منهما ولا نخلو فى نفس الامر عنهما معا كما مرفى السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة فى كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان فى المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها فى قوة الجزئية و انما قل فى قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل انتهى و قال المحاكم فى الحاشية و ايضا قولنا الانسان نوع وعام و قولنا الانسان هو الضحك، من المهملات؛ مناف لقول الشيخ

فى موضعين احدهما المهملة فى قوة الجزئية والاخر ان المهملة انما تذكر فيها طبيعة  
 تصالح ان تؤخذ كلية وجزئية وقد صرح فى الشفاء بان الحكم بالكلية فى النوعية انما هو  
 على الماهية من حيث هى معنى عام وهى من هذه الحيثية كشمى واحد معين انتهى  
 والمتظاهر من كلام المحقق فيهذا المقام مع ما افاده المحقق المحاكم ان المهملة انما  
 يكون المتحكم فيها على الماهية المجردة اى من حيث هى هى عاربة عن كل قيد اى من  
 غير تقيدها بالعموم والخصوص والكلية والجزئية والوجدة والكثرة ولكن قوله لاندل  
 بالوضع على كلية المحكم الخ على ما افاده ليس فى مورده لانها بناء عليه كما لاندل بالوضع  
 على الكلية والجزئية لاندل على العموم بمعنى العام المنطقي ولاعلى الخصوص بالمعنى  
 المقابل له فلا وجه لتخصيصها بالكلية والجزئية بالمعنى المتعارف فى المحصورات الا  
 ان يكون مراده الكلية والجزئية بالمعنى الذى يعمها والعم المنطقي ابضام ان المتظاهر  
 من كلامه اشترك المهملة موضوعا بين الكلية والجزئية المستعملة فى المحصورات ويستهمل  
 بالمعنى المستعمل فى عرف المنطقيين اى فى القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع او  
 الحيوان جنس ونحوهما مع انه لا يتصور الاشتراك بين الامرين حيث ان الحكم فى  
 الاول على الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد كالأز بعضا وفى الطبيعية عليها بحيث  
 لايسرى اليها فكيف يمكن الجمع بينهما فى الموضوع فتأمل وقد شيخ اتباع الرواقين  
 فى منطق حكمة الاشراق فى بيان اقسام العاط اولا يكون الوسط مقولا على الكل  
 (بمعنى فى الكبرى لار شرطها الكلية فى الشكل الاول) كقولك كل انسان حيوان  
 والحيوان عام ينتج ان كل انسان عام وهو خطأ نشاء من اهمال المقدمة الثانية ( اى  
 من اهمال شرطها وهو الكلية ) وكون الحيوان فى المقدمة الثانية  
 غير مقول على الكل ( اذ ليس كل حيوان عاماً ) بل هو ( اى الحيوان المحمول عليه  
 العام ) مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى ( رقال الشارح فى شرحه ) اى الحكم من الاكبر  
 الى الاصغر لعدم تكرار الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى الحيوان فحسب و موضوع  
 الكبرى الحيوان الذهنى الذى نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة على دذهب اليه  
 الشيخ الى ان قل ولا يخفى ان هذا العاط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام

تقع تارة موقع (كل) وتارة تدل على الطبيعة الاصلية فهو من باب الغلط بسبب في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب احواله العرضية ان نظرنا الى مدخول الالف واللام و يحصل دونه باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل و باعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالضرورة لانه بحيث لورتب على وجه يكزن قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى لم يبق قياسا على ما تقدم انتهى والمنظاهر من كلام شيخ اتباع الاشرافيين في هذا المقام ان الغلط في هذا القياس من جهة نقد شرط الكبرى وهو كونها كلية في الشكل الاول كما يظهر من كلام المحقق الطوسي ولكن يظهر من كلام شارح كتاب حكمه الاشراف ان العاطف فيه مستند الى موضوع الكبرى بوجه فيرجع الى العاطف بسبب في جوهر اللفظ كما اشار اليه بقوله لان ان رتب الخ

ولكن قال المحقق الطوسي (فده) في اسس الاقتباس بعد ما فرق بين الكلي بمعنى كلاً واحداً المستعمل في المحصورات وبين الكلي المستعمل في القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع و نحوه بمعنى العام المنطقي و انه لا يصح ان يقال كل انسان نوع و يصح ان يقال كل انسان شخص بهذه العبارة : مراد از موضوع قضية كلى در محصورات كلاً واحد است الى ان قل و اما در مهمله موضوع كلى باشد اما از ان روى كه شايستكى عموم و خصوص دارد نه از آن روى كه عام بود يا خاص پس حكم در مهمله نه بر حصر كلى دلالت كند بمطابقت و نه بر حصر جزوى اما بدلالات عقلى معلوم شود كه چون حكم بر اين صفت بود محتمل بود كه بر همه اشخاص برود و محتمل بود كه بر بعضى اشخاص بود چه وقوع آن طبيعت بر هر دو يكسانست اما محتمل نبود كه بر هيج شخص نباشد چه اين معنى منافی اصل حكم عقل باشد و وقوع بر همه مستلزم وقوع بر بعضى باشد و اين حكم منعكس نباشد پس وقوع بر بعضى بقطع معلوم باشد و بر باقى بشك پس از قضيه مهمله حكمى بر بعضى موضوع يعنى حكمى جزئى لازم آيد چنانكه هر قضيه را مثلاً عكسى لازم باشد پس مهمله در قوه جزوى بود انتهى ما اردنا نقله و يظهر من هذا الكلام ان موضوع المهملة ليس نفس المهية المجردة اى من حيث هى بل الحكم فيها ايضا على

الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد لابهيت بهم القضايا الطبيعية ايضا كما يظهر من قوله  
اما محتمل نبوده بر بعضى نباشد لانه لو كانت شاملة للطبيعية يحتمل ان لا يكون  
الحكم لاعلى الكل ولا على البعض بل على الطبيعة من حيث هي او من حيث انها عام  
او كلى كما فى الانسان نوع او الحيوان جنس لان مقسم الكليات الخمس المقول فى  
جواب ما هو الذى هو من اقسام الكلى و ايضا يظهر هذا من جعل المهملة فى قوة الجزئية  
كما لا يخفى فتامل واذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف (فده) ويمكن  
ان يكسوف من باب سوء التاليف الى قوله اذ تجبى للاستغراق الخ اشارة  
الى ما نقلناه عن العلامة الشارح لكتاب حكمة الاشراف وقوله وما فى  
بعض الكتب الى قوله ويمكن اشارة الى ما نقلناه عن شرح الاشارات وما نقلناه  
عن صاحب المحاكمات العلامة المحقق قطب الدين الرازى فى انتقاد ما افاده خاتم  
الحكماء المحقق الطوسى فى الشرح والاظهر فى وجه الغلط ما ذكره فى قوله انه من باب  
سوء التاليف بحسب الصورة لاننا بدلنا القياس الى قولنا زيد العادل مثلا يطوف فى  
الاسواق فى الليل و من يطوف بالليل فى الاسواق فهو سارق ليس بعادل او غير عادل  
لا يتج زيد العادل سارق ليس بعادل (او غير عادل) وهذا غير صحيح كما هو ظاهر مع  
انه ليس هنا غلط باعتبار السور اذ ليس موضوع الكبرى مسورا بالالف واللام ولا باعتبار  
المادة حيث ان المحمول فى الصغرى ليس هى الطبيعة الا بشرط وفى الكبرى الطبيعة  
بشرط العموم حتى يكون الغلط من باب سوء التاليف بحسب المادة كما لا يخفى فيكون  
الغلط في هذا القياس وامثاله محضا فى سوء التاليف بحسب الصورة والفرق بينه وبين  
المذكور فى الكتاب عدم امكان ارجاع الغلط في هذا القياس الى المادة والسور و امكانه  
فى المذكور فى الكتاب وان كان الاظهر رجوعه الى العاط الذى من باب سوء التاليف  
بحسب الصورة فافهم وتدبر والتحقيق فى باب القضايا المهمة ايضا ما ذكره فى الكتاب  
كما يظهر وجهه مما افاده صاحب المحاكمات وما ذكرناه من عدم ملائمة ما ذكره  
عاما ارباب فن الميزان من كون المهمة فى قوة الجزئية و انه لا يمكن اشتراك موضوع  
القضية الواحدة بين موضوع المحصورة وموضوع القضايا الطبيعية اللهم الا ان يكون هنا

اصطلاحان في المهملة اذ لامشاحته في الاصطلاح فتدبر ويمكن ان يكون الغلط في امثل هذه الاقيسة من باب سوء التاليف بحسب الصورة لكن من جهة عدم تكرر الوسط او من ناحية محمول الصغرى كما يقال زيد الظالم الفاسق اذ القبيح حسن الوجه و كل حسن الوجه محبوب مطلقا فينتج زيد الظالم الفاسق اذ القبيح محبوب فيراد من القبيح؛ الفبيح من حيث السيرة ومن المحبوبة؛ المحبوبة من حيث الصورة فعلى الاول الاختلال من جهة ع-م تكرر الاوسط وعلى الثانى من جهة حذف قيد المحمول فانه لو اريد بالمحبة؛ المحبوبة المطلقة فالكبرى كاذبة وان اريد بها المحبوبة من حيث الصورة يكون الانتنتاج المذكور فى غير محله فتامل .

(ص ١١٨)

أوله (قدمه) وما بعض الكتب الخ

نقل فى شرح المطالع فى الاعتذار عن خروج امثل هذه القضية اى الانسان نوع و الحيوان جنس و نحو ذلك عن التقسيم الحاصر للقضايا باعتبار الموضوع فى المخصوصة والمسورة والمهملة وجهين احدهما ادراجها تحت المخصوصة وابطل ذلك بانهم نزلوا المخصوصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها فى كبرى الاول فيقولون هذا زيد وزيد انسان فلو اندرجت هذه فى المخصوصة بطلت هذه القاعدة لصدق قولنا زيد انسان والانسان نوع مع كذب قولنا زيد نوع ثم قال لا يقال انما لا ينتج هنا لعدم اتحاد الوسط فان محمول الصغرى هو الانسان من حيث هو وموضوع الكبرى الانسان المقيد بقيد العموم لانا نقول موضوع الكبرى هو الطبيعة من حيث هى و قيد العموم انما جاء من قبل المحمول فانا قبل الحكم على الانسان بالنوع نعلم بالضرورة انه لا يقيد بقيد اذ ليس يفهم من الانسان؛ الانسان من حيث انه عام غاية ما فى الباب انه يصدق الانسان من حيث انه عام نوع لكن لا يلزم منه كذب قولنا الانسان من حيث هو نوع الى آخر ما افاده والتوجيه الثانى ادراجها فى المهملة وورد عليه ما ملخصه بان هذا يعطل قاعدة لهم وهى ان المهملة فى قوة الجزئية لانه يصدق الانسان نوع ولا يصدق بعض الانسان نوع فانه فى معنى بعض جزئيات الانسان نوع وهو ليس بصادق ثم بعدما اورد عليه هذا الايراد بما لاحاجة لنا فى نقله ودفعه بما افاده فى الشرح اختار اندراجها

في الطبيعية وجعل الطبيعية ما كان الحكم فيها على نفس طبيعة الكلى سواء قيد بقيد  
كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع اولم يقيد كقولنا الانس نوع وتحقيق المقام يحتاج  
الى بسط في الكلام لايسعه هذا المختصر .

قوله (قده) في قولهم يقدم العالم

(ص ١١٨)

اي يقدمه الزماني وارليته مع ذهابهم الى حدونه الذاتي وقل بعضهم بحدونه  
الدهري واخر الى حدونه الجوهرى ولكن مع تخصيص ذلك بالعالم الجسماني وجعل  
المفارقات النورية من صقع الربوبى وخارجاً عن العالم الذى هو عندهم ما سوى الله  
تعالى وذهب المتكلمون الى حدونه بالحدوث الزماني بالزمان الموهوم لا الموجود  
وما ذكره (قده) فى الدقام يمكن ارجاعه الى ما افاده صاحب الاسفار (قده) من القول  
بالحدوث الجوهرى لعالم الاجسام والجسمانيات لكن بحيث يجمع بين القول بدوام فيضه  
تعالى مع تجدد المستفيض كما قال المولى الرومى و العارف القيمى:

شد مبدل آب اين جو چند بار      عكس ماه وعكس اختر برقرار

بان يقال للعوالم المادية باتفاق الفلاسفة مهية ووجود، ووجودها بما هو وجود  
من غير اضافته الى ماهياتها من صقع الله تعالى لانه من فيضه المقدس ونفسه الرحمانى  
ومهياتها وكذا وجوداتها من حيث اضافتها اليها دائرة متجددة لانها من هذه الجهة من  
العالم وما سوى الله تعالى ويمكن ان يكون اشارة الى قول آخر يقرب من هذا القول  
ويجتمع مع غيره من الاقوال بان يقال ان الفلاسفة الذاهيين الى ازلية العالم كان الداعى  
لهم الى ذلك عدم نفاذ كلمات الله تعالى ولزوم دوام فيضه ورحمته وسببه وجوده مع  
عدم امكان تخلف المعلول عن علته التامة الوجودية فذهبوا لذلك الى اولية العالم وقدمه  
مهية ووجوداً مع ان دوام فيض الحق وسعة رحمته وجوده لا يقتضى ذلك اصلاً لان ما  
هو فيضه تعالى ومعلوله بالذات انما هو وجود العوالم الامكانية الطولية والعرضية  
لامهيتها السراية فتمامية كلمات الله وعدم فادها ودوام فيضه الاحدى النورى يقتضى  
قدم الوجود المنبسط على هياكل مهيات تلك العوالم لكن بعين قدم الحق وازليته من  
جهة كونه ظلاً بحتاً وربطاً صرفاً اليه تعالى لامهياتها وحدودها لانها غير مفاضة ولا



(٣٤٥)

مرتبطة به بالذات اللهم الا بالعرض ومن جهة سراية حكم احد المتخدين الى الاخر  
فحاصل الكلام القول بقدوم العالم مطلقا من حيث وجوده لكن بما هو مضاف اليه تعالى  
ومن صقعه والقول بحدوثه ودثوره من حيث مهيته ووجوده لكن بما هو مضاف الى مهيته  
ففي هذا جمع بين الامرين دوام الفيض وحدوث المفاض والمستفيض واعطاء  
حق المرتبتين .

قوله (قده) قدم الفيض الخ (ص ١١٨)

اي وجود العالم بما هو من صقع الحق وقوله بقدوم المستفيض اي مهيته  
الاشياء او وجوداتها بما هي مضافة اليها وقس عليه باقى ما ذكر فى ساير الفقرات .

قوله قده وما هو صقع الله (ص ١١٨)

اي لا بد ان لا يختلط على الناقد البصير العالم الذى هو ماسوى الحق تعالى الذى  
هو المستفيض والمرحوم والمعلوم ونحو ذلك بما هو من صقعه جلت عظمتة وليس له  
سوائية وبنوثة معه تعالى بل هو نفس فيضه ورحمته الواسعة وكلمته الوجودية

قوله (قده) الى آخر ما ذكرنا (ص ١١٨)

من العلم والفضل والاحسان وسائر ما اشير اليه والمراد من قوله و ما لم نذكر  
الحقيقة المحمدية والحق المخلوق به ونحو ذلك .

قوله مع عدم البينونة العزلية (ص ١١٨)

اي ما قلنا من ان ما قالوا ناش من الاشتباه المذكور ومن اخذ ما بالعرض مكان  
ما بالذات وان فيضه تعالى لا يباينه اصلا وهو من صقعه وباق ببقائه لا يتوهم منه ان العالم  
يبين الحق تعالى بالبينونة العزلية و نسبه اليه نسبة الشى الى الشى لان العالم ايضا  
لا يمكن ان يباينه هذه البينونة لكمال فقره وانغماره فى قدرة الله تعالى والمراد ان العالم  
ايضا من حيث وجودات افراده واجزائه ايضا لا يباين الحق تعالى بهذا النحو من البينونة  
لان امكانها فقرى وجودى بمعنى كونها نفس الربط والفقر الى الله وليس امكانها ذاتى  
بمعنى اللا ضرورية والللا اقتضاء فلا يتوهم السوائية والبينونة التامة بينها وبين الحق تعالى  
فهي وان كانت مباينة له بوجه اى من حيث الاضافة الى الماهيات وسراية حكمها اليها  
لاجل سراية حكم احد المتخدين الى الاخر وكذا تكون متصفة بالتجدد والتصرم من

جهة تلك النسبة بالإضافة الا انها مع ذلك لا تباينه تعالى بينونة تامة عزلية فالمراد بقوله مع عدم بينونة العزلية نفيها عن الوجودات الخاصة بالماهيات الا مكانيه بما هي هي ومن حيث هي هي ولكن يمكن ان يقال انها ايضاً لا تباين الحق تعالى بالبينونة العزلية التامة لان الماهيات والاعيان الثابتة كما صرح به ائمة الكشف ووجودات خاصة علمية كما حققناه سابقاً فتبصر

قوله (قده) وانغماره في قدرة الله

اما انغمار الوجود فلان الوجود المنبسط قدرة الله والوجودات المقيدة منقومة به بل هي من درجات فاعليته وقدرته واما انغمار الماهيات فلما مر آنفاً

قوله (قده) ومعيته القيومية

دليل لعدم بينونة العزلية اي علة عدم بينونة العزلية امر ان احدهما كمال فقر العالم وانغماره في قدرة الله والثاني المعية القيومية له تعالى مع كل بمقتضى قوله تعالى ونحن اقرب اليه من جبل الوريد وبالجملة لسان هذا المقام وترجمانه قول خاتم الاصفياء وسيد الاولياء (ع) ما رايت شيئاً الا وقد رايت الله قبله الخ وقول افاضل الفلاسفة ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها

قوله (قده) لا بمقارنة

لان المقارنة والاتحاد والحلول انما يتصور بين شيئين لا بين اللاشي والشي او الفيئي والشي كما قال

حلول واتحاد اينجا محال است

قوله (قده) وهذا الفقر وجودي الخ

اي ذاتي للوجودات لا اضافي مثل الحدوث والقدم الاضافي. والمراد من الذاتي الذاتي في باب البرهان لا الايساغوجي وهذا لا ينافي كون كثرتها وسوائيتها عارضة لها من جهة تركيبها مع الماهيات وسراية حكمها اليها فالمراد ان الفقر ذاتي وان كانت الكثرة عرضية فانها في عين كثرتها واحدة وترجع الى اصل واحد وشي فارد فتدبره والمراد بالوجودي في قبال الماهوي اي ليس كالفقر المحقق في الماهيات الى العلة لان المهمة من

كه دروحدت دوئی عين ضلال است

(ص ١١٨)

(٣٤٧)

حيث هي هي ليست الاهی و ليس الفقر ذاتياً لها مطلقاً اما الذاتی فی باب الایستوحی فظاهر حیث ان الفقر لیس بجنس ولا بفصل لها ولا عینها محمولاً علیها بالحمل الاولی الذاتی واما الذاتی فی باب البرهان فلانها مفعولة بالعرض و ليست مفعولة بالذات حتی یكون الفقر ذاتياً لها بهذا المعنى .

قوله (قده) فلاقوام للوجود الخ ص ١١٩

بل حیثیة الوجود عین حیثیة الوجود لوجعل اعم من الوجود الذاتی والغیری ولكن الظاهر ان مراده قده هو الوجود الذاتی

قوله (قده) ونظائرهما الخ (ص ١١٩)

ای النفس الرحمانی والحق المخلوق به والحیوة الساریة فی الدراری والنراری

ونحوها

قوله (قده) فی کل الخ (ص ١١٩)

ای فی کل عالم من العوالم الامکانیة او کل موجود من الموجودات الامکانیة بحسبه لانه ما به یتظهر آثارها وتطردها بانوارها و یكون اعطاه لكلشی بمقدار استعداده ولونه لون انامه

قوله (قده) کالما الخ (ص ١١٩)

لانه ماء الحیوات الذی به کل شی حی وهو الساری فی النراری

قوله (قده) فی الاودیة الخ (ص ١١٩)

ای اودیة الماهیات علی حسب استعداداتها وقابلیاتها لان العطیات علی حسب القابلیات ثم انقده ذکرنا القاب ذاك الماء الساری فی النراری و وجنه تسميته بالقیض المقدس و ما یتلوه من الاسامی فی سالف الکلام فلا نعیده

قوله قده سموات الارواح الخ (ص ١١٩)

ای العقول المرسله الكلية من الطولية والعرضية والنفس الكلية الباديات والصاعدات و اراد باراضی الاشباح عالم المثل او هو مع مطلق عالم الخلق و بعبارة اخرى المراد من الاولی عالم الامر و من الثانية عالم الخلق شبه الاولی لعلوها بالسموات والاخری لتسفلها بالنسبة الى الاولی بالاراضی فافهم

قوله قده وهو المشية التي الخ  
علم ان له تعالى مشيتين احديهما المشيت الذاتية والارادة الذاتية التي هي  
عين العلم الذاتي والقدرة الذاتية وهي خارجة عن الخلق والنسب بل هي عين ذاته تقدست  
اسماؤه وهي المذكورة في الحديث المنقول عن الكافي والثانية المشيت الفعلية التي في  
مرتبة ظهور ذاته تقدست اسمائه بصور اسمائه وصفاته ظهور اعينيا لاعلميا وهي المسماة  
عندهم بالفيز المقدس والنفس الرحمانى و الحق المخلوق به وغير ذلك من الالقب  
المشار اليها في الكتاب وهو التجلى الابدائى النورى الذى هو نعمة الحب الذاتى  
والاسمائى وطلب كمال الجلاء والاستجلاء ولما كان الوجود الامكانى مجعولا بنفس  
ذاته مخلوقا بنفس هويته والمهيت مجعولة بعرضه وتبعه جعلت المشيت التى هي  
الوجود المنبسط فى الحديث مخلوقة بنفس ذاتها والاشياء بمعنى المشيىء وجودها و  
هي المهيات؛ مخلوقة بها والمراد بالخلق هنا مطلق الابداء لاما يقابل الامر اى الابداء  
المسبوق بالمادة وقيل المراد منه مطلق التقدير حتى يشمل الازهار العلمى والتقدير  
الماهى فالمراد من خلق المشية بنفسها عدم احتياجها فى المجعولية الى واسطة فى  
العروض و نفي الحيثية التى يتذوت ويتقوم بها كل الماهيات والذوات و يوجد بها كل  
الاشياء وقد يجعل المشية الذاتية على قسمين حسب انقسام العلم الذاتى اليهما احدهما  
فى مرتبة ظهوره بذاته فى مرتبة الاحدية بالظهور التفصيلى القدرى ويجعل التجلى التجلى العام  
وصفاته ظهور اعلميا فى مرتبة لواحدية بالظهور التفصيلى القدرى ويجعل التجلى التجلى العام  
اى الاعم من التجلى العلمى فى المرتبة الثانية والتجلى الابدائى العينى فى المرتبة  
الثالثة من المشية المخلوقة بنفسها فعليهذا يجب ان يجعل المراد من الخلق مطلق  
التقدير كما اشير اليه وبعضهم فسروا المشية هذه بمشية العباد و ارادتهم و جعل الحديث  
اشارة الى مرادية الارادة بنفس ذاتها وعدم احتياجها الى ارادة آخر كما ذهب اليه  
المعلم الثالث قده فعليه يجب ان يجعل المراد من الاشياء الأفعال فتدبر و على التفسير  
الثانى يكون بمعنى ما ورد من انه تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليها من نوره لكن  
فيهذا الحديث اشارة الى كيفية تقدير الاشياء فى حضرة العلم الكمالى الجمعى بالفيز  
الاقدم ثم اظهرها عينا بالتجلى النورى الابدائى والفيز المقدس وتفرغ المقدس على  
الاقدم وفى حديث المشية الى كيفية اظهارها الثانوى المشار اليه وتاخر ظهور الماهيات

فيهذه المرتبة عن ظهور ذلك الفيض ذاتا ر تبعيتها له في الظهور وفسرت المشية ايضا بالحقيقة المحمدية والانسان الكامل والمأل واحدوقيل المراد من المشية المشية الذاتية و بنفسها في الحديث ليست متعلقة بخلق بل بالعامل المقدر والتقدير المشية قائمة بذاتها غير محتاجة الى شىي اصلا لانها عين الذات الحقة الوجودية او متعلقة به ولكن كناية عن ذلك ايضا نظراً الى ان خلق الشىي بذاته غير معقول فتدبر

قوله (قده) وهذا القبومية وجودية الخ

ص (١١٩)  
 اى المعية القبومية للحق تعالى بالنسبة الى كل الوجودات وجميعها بحكم وهو معكم اينما كنتم وقوله (ع) مع كلشى لابقارنة وغير كلشى لابقازلة كما ان خروجه عن الاشياء ودخوله فيها كذلك كما اشار (ع) اليه ايضا بقوله داخل فى اشياء لابقامازجة وخارج عن الاشياء لابقامباينة وتوحيده وبينوته كيينونة موجودين لكل منهما وجود مع عزل النظر عن الاخر ووجود كل واحد منهما يقوم بنفسه كما فى موجودين متصفين بصفة واحدة نوعاً او صفاً وان غابرت الصفة الاخرى وباينتها شخصاً بل تلك اليينونة كيينونة الصفة مع الموصوف حيث انه لاقوام للصفة الا بالموصوف ولادات لها مستقلة ولاوجود يكون قائماً بذاتها ومتحفة مع عزل النظر عن الموصوف وان كان بينها وبين وجودات الاشياء فروق شتى حيث ان وجود الصفة يكون فى اكثر الاعراض والصفات مثل الكتابة والسواد واليباض ونحوها فى الانسان والاجسام را بطيا يمكن لحاظها مع قطع النظر عن موصوفاتها وان لايمكن ان تتحقق خارجاً منفكة عنها وهذا بخلاف وجود المعلول بالنسبة الى العلة فانه رباطى صرف وتعلقى محض لايمكن لحاظه مع قطع النظر عن علته كما حقق فى مقامه من جهة انه نفس الربط لاشى له الربط والازم ان يكون فيحد ذاته غير مرتبط بشى اصلا او يكون مرتبطاً بشى آخر فننقل الكلام الى كيفية ربطه معه حتى ينتهى دفعا للدور والتسلسل الى شىي يكون هو نفس الربط اليه ولكن لايتوهم من هذا الحلول والاتحاد اى اتحاد المعلول مع العلة ذاتا وحقيقة كما توهمه بعض جهال المتصوفة وماحديهم لعنهم الله تعالى لان اليينونة الوصفية اشد واكدمن العزلية لان الصفة ليست شيئاً فى حبال الموصوف ولاشيئية لها مع قطع النظر عن ذات الموصوف وشيئته حتى يتصور فيها الاتحاد الذى فرع ان يكون لكل واحد منها شيئية قبله

حتى يمكن تصور الاتحاد بينهما وصيرورتهما شيئاً واحداً وهنا أحدهما بالنسبة الى الآخر لاشئ محض وربط صرف لا يمكن لحاظه مع قطع النظر عن الآخر بل يكون لحاظه كك من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوصيف) لافرض الممتنع (بنحو الاضافة) كما قال الشيخ الشبستري

حلول واتحاد اينجا محالست      كه در وحدت دو مى عين ضلالست

فافهم ومراد المصنف قده فى المقام ذكر مثال لقسم من اقسام الغلط اى الحاصل من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات بنحو الاجمال وليس المقصود بيان اقسام الحدوث وتحقيق ان حدوث العالم اى نحو من انحاءه ومخض مرامه من كلامه الجمع بين دوام فيض الحق تعالى الذى قام عليه البرهان وتطابقت عليه المدارك والافهام وبين ما دل عليه العقل والنقل وانفق عليه جميع الاديان من حدوث العالم بايجاده تعالى وافاضته واحداثه بان العالم بمعنى ماسوى الله اى الوجودات الخاصة التى هى من مراتب فيض الله المقدس المنيسط حادثة مستفيضة مسبوقه بالعدم بالسبق الوجودى الذى اشير اليه فى الحديث الشريف كان الله ولم يكن معه شئ بما هو عالم ومتكثرة من جهة تركيبها مع المهيئات بالتركيب الاتحادى وسراية حكم احد المتحددين الى الاخر اى من حيث تعييناتها ومحدوديتها وهى حادثة اما بالحدوث التجددى الجوهرى الذاتى الزمانى بالنسبت الى الموجودات المادية وبالنسبت الى عالم الخلق من الفلكيات والعنصرينات بالزمانى بهذا المعنى او بمعنى سبقها بالعدم الزمانى المعهود عند العامة والمتكلمين بالنسبة الى الزمانية اى الحوادث اليومية الزمانية واما بالحدوث الذاتى اوالدهرى بالنسبة الى عالم الامر وهذا بلسان تكثير الواحد وانقسام العالم الى عالم الخلق والامر واما بالنظر الى توحيد الكثير وبالنظر الى مجموع العالم وجميعه فالمجموع موجود وحادث اما بالحدوث الذاتى كما هو معتقد فلاسفة المشاء وكثير من الاشراقين واما بالحدوث الدهرى بمعنى اخراج الجميع من الليس البات والعدم الصريح الدهرى لالزمانى الى الوجود الدهرى دفعة واحدة دهريه لازمانية كما ذهب اليه المحقق الداماد قده واما بالحدوث الجوهرى والزمانى ولكن لا بالمعنى المتعارف عند الجمهور والعامة وهو سبق الحادث بالزمان بمعنى

انه كان قبل وجوده وتحققه وتكونه زمان اما وهما واما خارجا وعيناً و لم يكن هو متحققا فيه ثم اوجدواخرجه الحق تعالى من ذلك العدم الى الوجود الزماني بل بمعنى انه يكون متجدد الذات والحقيقة من حيث جوهر ذاته وحقيقته لاجل كونه متحر كاسيالا بالحركة الجوهرية الوجودية والسيلان الذاتي وسبق كل واحد من اجزائه بالعدم الزماني المستلزم لمسبوقية كلها بذلك وان لم يكن مسبوقا بالعدم بمعنى خلوصه من الوجود الخارجى من وجوده مطلقا بحيث يلزم انقطاع الفيض فى برهة من الزمان بل مع دوام الفيض باستمرار وجود المقاص بهذا النحو من الوجود التجددى الذاتى كما اشار اليه المولوى فى المشنوى بقوله:

شد هيدل آب اين جوچند بار عكس ماه وعكس اختر برقرار

ولكن لبالنسبة الى جميع الموجودات بل بالنسبة الى عالم الخلق وعالم الامر خارجا عن العالم وما سوى الله تعالى وجعله من صقع الربوبى وباقيا ببقائه تعالى لا بابقائه كما هو طريقة صدر المتالين وبوجه اخر للجمع بناء على ما هو الحق والنحقيق الحرى بالنصديق من كون اول الصوادى هو الفيض المقدس والنفس الرحمانى لا العقل الاول وكون ذلك الفيض من صقع الحق تعالى وباقيا ببقائه وكونه نفس الفيض والربط لالمفاض و المرتبط و حادثنا بالحدوث الذاتى فقط وكون ساير الموجودات التى هى من مراتبه وتعيناته حادثه اما بالذاتى ايضا بالنسبة الى الامريات او بالذاتى والدهرى كليهما بالنسبة اليها ايضا و بالزماني الموجود على النحو الذى ذهب اليه صدر المتالين قده ايضا لكن مع ذهابه الى حدوث الامريات بالحدوث الذاتى والدهرى كما نقل بعض تلامذته منه ويظهر من كلماته بالمعنى الذى زعم انه مراد المحقق الداماد من الحدوث الدهرى فيكون الجمع بين الامرين على طريقته بجعل الدائم الفيض المقدس فقط او هو مع الامريات والمتجدد العالم وتعينات ذلك الفيض وهذا مراده قده مما افاده هنا فتبصروا لكن لما لم يكن المقصود بيان اقسام الحدوث هيئنا انكلا بما افاده فى شطر الحكمة لم يفصل الكلام هيئنا وذكره بنحو الاجمال فتدبر

قوله وهو الامر التكويني الخ (ص ١١٩)

هذا في قبال الامر التشريعي الذي يتصور فيه تخلف المأمور به عنه بخلاف هذا الامر الابداعي المكون لذرات الاشياء والمخرج لها من الظلمات الى النور.

قوله (قده) وكلمة كن الخ (ص ١١٩)

لما كانت الالفاظ كما مررت الاشارة اليه موضوعة للمعاني العامة فحقيقة الكلام كل ما يكون معربا عما في الضمير اي الغيب المكنون والسر المصون و لكن لما كان مصداقه في الانسان التعينات الطارية والتطورات العارضة للهواء الداخل في جوف الانسان والخارج عنه بالتنفس عند قرعه للمقارع وملاقاته مع المخارج والمقاطع التي هي الحروف ثم الكلمات ثم الكلام والجمال شبهو التعينات التي تعرض على الفيض الاقدس والمقدس والنفس الرحمانى بالتعينات الطارية على النفس الانساني فعبروا عن التعينات الطارية على الفيض الاقدس بالحروف العاليات وهي الشئون الكامنة في غيب الذات (غيب الغيوب) كالشجرة في النواة كما اشار اليه بعض العارفين بقوله

كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات في ذرى اعلى القل

اذ انت فيه نحن انت وانت هو والكل في هو هو فسل عن وصل

من جهة انها اول الطاريات على ذلك التجلي الغيبي وعبروا عن نفس الفيض المقدس بالكلمة لفرط بساطتها ووحدها واخذ اعن قوله تقدست اسمائه انما قولنا لشي الاية وقوله (ع) لابنداء يسمع لاخراج التكويني الخاص فانه كما اشرنا اليه يخلق الاصوات والحروف ومرجع الضمير في قوله وهو ظهور الله الخ الكلام او الظهور فتدبر

قوله (قده) انما كلامه الخ (ص ١١٩)

اي كلامه التكويني المنقسم الى الافاقى والانفسى وهو الكلام العام الابداعي الذي به يتجلى الحق تعالى ويظهر في كلشي او التكويني الخاص بايجاد الالفاظ والحروف كما في قوله تعالى وناديناه من الشجرة ان ياموسى ونحو ذلك واما كلامه الذاتى الغيبي فمرجه الى علمه الاجمالي الجمعي بمعنى البساطة الوجودية و التفصيلي في مرتبة الواحدية فتدبر



(٣٥٣)

(ص ١١٩)

قوله (قدّه) ووجه الله الخ

وجه الشئ ذاته او مابه يظهر وارادة الامرين ممكن لوكلن المراد من الظرف ما

في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فتامل

(ص ١١٩)

قوله (قدّه) في كلشى

اي وجهه الظاهر في كلشى والسارى في كل ذرة فهو صفة الظهور وقوله (ع) لاصوت

يقرع مطابق مع التشريح الجديد والقول السديد في السمع كما لا يخفى

(ص ١١٩)

قوله (قدّه) وكما ان الاحكام الخ

لما توهم من سالف كلامه الشرك الخفى من جهة اثبات السوائية للعالم بالنسبة

اليه تعالى وكذا اثبات الدور والزوايا والحدوث والتغير له من جهة سوائية العالم

؛ ازال ذلك الوهم باثبات القدم والبقاء والدوام والثبات له في عين حدوثه ودنوره كما

هو مقتضى لسان الوحدة والكثرة والامر بين الامرين ليتبين ان بينونة مطلقا وصفية و

وليست بعزلية حتى في المهيئات ولكن يتبع الوجودات ومن حيث سراية حكم احد

المتحددين الى الاخر وبالجملة المراد من الكلام تحقيق غلط هذه الفرقة من وجهين و

تحقيق الامر في المقام بوجه يطابق اراء اهل الذوق اما الاول فمن جهة انهم اثبتوا

الشيثية والوجود المستقل لهما هو سراب محض ولاشئ صرف والثاني من ذهابهم الى القول

باثبات الشريك له تعالى في الموجودية وفي وصف القدم من اجل قولهم بقدم ما سوى الله

تعالى وما ليس من صقع الحق تعالى فهذا منهم قول بوجود الشركاء الكثيرة له تعالى واما

تحقيق الحق فباثباته ان وزان صفات الاشياء وكمالها وزان وجودها او تحققها فكما ان

وجودها فيء صرف ووربط محض وما هيئاتها ايضا سراب ساذج فكذلك كيفية وجوداتها من

الدوام والبقاء والقدم والثبات فاذن اثبات القدم للاشياء مهية ووجودها او وجوداً فمن جهة

ان وجوداتها بما هي وجود من صقعها تعالى وباقية ببقائه. واما مهية فمن جهة كونها سراب

الوجود وفنائها فيه فناء اللامتحصل في المتحصل فيصح اذن القول بقدمها مع حصر الوجود

وكمالته من الحياة والقدرة والمشيئة والبقاء والقدم فيه تعالى والقول بانه ليس في الدار

غيره ديار فانهم وكن من اهل الاعتبار.

قوله (قده) اتحادى الخ (ص ١١٩)

لانضمامى كتركيب المتحصل مع المتحصل كما قال به بعض من تجاهل او قصر والمتحصل على مذاق التحقيق هو الوجود والمبهم هي المهيبة وعلى مذهب القائلين باصالة المهيبة المتحصل هي المهيبة والمبهم هو الوجود اذلا حقيقة له ولا فرد له سوى الحصص .

قوله (قده) سيما فى البساط الخ (ص ١١٩)

اي البساط التي لامادة ولاصورة لها فى الخارج او مطلقا كما فى العقول عند ارباب البصيرة واصحاب المعرفة حيث ان التركيب الانضمامى العيني لا يمكن فيه اصلا .

قوله (قده) سيما ان الوجود الحقيقى الخ (ص ١١٩)

هذا دليل على ان موضوع علم الفلسفة انما هو حقيقة الوجود لامفهومه ولا ذات الواجب تعالى ولا مطلق المفهوم والمعلوم ونحوها وان من جعل الموضوع مفهوم الوجود جعله موضوعاً من جهة كونه حكاية عن الحقيقة وعنوانا لها وما به ينظر اليها ويمكن ان يكون المراد من الوجود الحقيقى ما يقابل الظل والعكس وهو وجود الحق تعالى فيكون المراد بقوله موضوع علمهم العلم الالهى بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم وقوله وانوار الوجودات الخ معطوف على قول الوجود الحقيقى . سيما ان ذلك المعنى نصب عيونهم من كون انوار الوجودات مقهورة تحت سطوع نوره تعالى فضلا عن المهيبات السراية وانه مع هذا كيف ذهبوا الى القول باستقلال العالم وقدمه من حيث كونه عالما وسواء للحق تعالى فتدبر .

قوله (قده) كانههار الخ (ص ١١٩)

اقول اما على مذاق من جعل نور جميع الكواكب مستفاداً من نور الشمس فوجه التشبيه كون نور الجميع مستفاداً من نور وجوده تعالى ومقهورة عند ظهوره كمقهورية الفرع عند الاصل والظل عند ذى ظل واما على رأى من جعل نورها غير مستفاداً منها فوجه التشبيه مقهورة نور الضعيف للنور القوى كما قيل للنور القوى الابر لا يمكن النور الضعيف ان يتجلى ويظهر وان كان بين المشبه والمشبه به فروق كثيرة حيث ان نسبة الكواكب الى الشمس كنسبة الشى الى الشى ونسبة الوجودات الى الوجود الحق تعالى نسبة اللاشى

(٣٥٥)

الى الشئ واختفاء الكواكب ومقهوريتها بالنسبة الى الشمس بالعرض وقصور الموجودات ومقهوريتها للحق تعالى شأنه مقهورة ذاتية غير قابلة للزوال بل هي نفس الفقر والربط اليه تعالى بخلاف الكواكب بالنسبة الى الشمس .

قوله (قده) ارادوا الخ (ص ١١٩)

اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية الممكنات قوله وكذا ارادوا الخ  
اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية العالم فانه قد يطلق العالم ويراد به ماله عقل  
وادراك اى ذوى العقول ولكنه ليس مقصوداً فى المقام الا بان يقال ان جميع الاشياء  
عقلاء مسجون بحمد ربهم بمقتضى قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده .

قوله (قده) فضلا عن توابع الخ (ص ١١٩)

من العلم والحيوة والقدرة والارادة والبقاء والقدم ونحوها وهذا توجيه آخر لقولهم  
باعتبارية الامرين وهو ان مرادهم من الاعتبارى الاعتبارى العرفانى فى قبيل التحقيقى  
اى الظلمى والشبهى فيكون قولهم هذا اشارة الى ان لا تحقق للاشياء الا بالحق وان وجوداتها  
اضافات ونسب اعتبارية اليه تعالى اى اضافة اشراقية نورية لا تحقق لها مع قطع النظر عنه  
تقدست اسماءه بل هي ربط صرف وشبه محض كما قيل

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى مرابا او ظلال

وقيل مرادهم من هذا ان وجوداتهم كثانية مايرها الاحول من الصور المرئية فيكون قولهم بهذا  
حكاية عن ذوقهم من حيث غلبة الوحدة وسكر الفناء عليهم فتدبر .

قوله (قده) السماء الموجودة الخ (ص ١٢٠)

قيدها بالموجودة احترازاً عن السموات والارضين الكثيرة الغير الموجودة فى  
المخارج التى يمكن ان يتخيلها الانسان وينشأها فى خياله كما قال المولوى :

شمس در خارج اگر چه هست فرد ميتوان هم مثل او تصوير كرد

فانه لا خير فى الحكم باعتباريتها بمعنى نفى وجودها خارجاً ولن لم يمكن نفى  
وجودها تخيلاً فتبصر . والمراد من قوله ما بينهما ؛ ما بين المركز والمحيط من العناصر  
والمواليد ونحوها والمراد من قواه (قده) الحق الحقيقى اشارة الى ان الوجودات  
الخاصة سيما الفيض المقدس المنبسط حق ايضاً لكنها حق ظلى عكسى لاحقيقى اصلى لانحصاره  
فى الحق الاول تعاله شأنه فتبصر .

قوله (قده) وما تعلق الخ (ص ١٢٠)

اي من الاعراض والصفات قوله وما معها الخ يمكن ان يكون المراد من المجردات المذكورة؛ النفوس المجردة لو كان المراد من المعية احد المتقارنين او احد المتحددين مع الاخر فيكون الاقتصار على النفس من اجل عدم ذهاب الكثير من هولاء الناظرين الى اثبات المفارقات المحضة ولاجل انها من صقع الربوبي وليست من العالم ويمكن ان يكون المراد بها مطلق المفارقات لو كان المراد من المعية اعم من المعية القيومية وغيرها .

قوله (قده) وان حيشية الخ (ص ١٢٠)

كما ان حيشية اضافتها الى الوجود القيومي وجه الله الباقي بعد فناء كلشي

قوله (قده) الانسان بالفعل الخ (ص ١٢٠)

احتراز عن الانسان بالقوة وهو الانسان الذي في مرتبة الخيال والعقل بالقوة فانه انسان بالقوة وحيوان بالفعل.

قوله (قده) فان وحدة الخ (ص ١٢٠)

قد مر المراد من الوحدة الحققة والحقيقية فتذكر قوله ولطائفه الخ وهي اللطائف الثمان او السبع الدائرة في السنة العرفاء من الطبع والنفس والقلب والعقل و الروح و السر والخفى والاخفى وقد مر ذكرها في اوائل الشرح

قوله (قده) مع وحدته الخ (ص ١٢٠)

الضمير راجع الى الانسان بالفعل اي وحدة حقيقة الوجود في عين الكثرة و كثرتها في عين الوحدة كوحدة الانسان بالفعل وكثرته فانه مع كثرته مراتبه ولطائفه واطواره و قواه و اعضاءه واحد بالوحدة الحققة الحقيقية الظلية للوحدة الحققة الحقيقية الوجودية الاصلية ولا يقدح تلك الكثرة في الوحدة بل تؤكدتها وتحققها كما ان هذه الوحدة ايضا لاتنافي لكثرة بل تقومها وتقويها.

قوله (قده) اتم ترالى ربك كيف مد الظل الخ (ص ١٢٠)

اي ظل شمس هويته وفيه نير حقيقته وهو الفيض المقدس والنفس الرحمانى و الحقيقة الانسانية الكمالية والانوار القاهرة والاسفهبدي الممدودة على اوعية المهيئات و قوابل الممكنات وهياكل البرنامجات والصابى .

الاقوال في علمه تعالى بالنسبة الى معلولاته متكررة فان منهم من انكر علمه تعالى بمعلولاته في الازل نظرا الى استلزام العلم لوجود المعلوم وهي ليست بموجودة في الازل حتى تصير معلومة له تعالى والمثبتين لعلمه التفصيلي بهافي الازل و سبق علمه تعالى على وجود المعلولات: منهم من ذهب الى جعله المهيئات الثابتة عندهم في الازل عيناوهم فرقة المعتزلة من المتكلمين اودهننا وهم الصوفية و العرفاء الشامخين على ما نسب اليهم بعض البارعين. ومنهم من جعله عبارة عن المثل القائمة بالذات. و منهم من جعل مناط علمه تعالى بها اتحادها بها. ومنهم من جعل علمه الكمالي بذاته تعالى مناط علمه التفصيلي بكل شئ. ومنهم من انكر علمه التفصيلي بها قبل ايجادها بل اثبت له تعالى علما اجماليا بكل شئ في ضمن علمه التفصيلي بمعلولاته في مرتبة وجودها وجعله عبارة عن حضور وجوداتها عنده ومثلها بين يديه ومنهم من اثبت له العلم التفصيلي قبل الابداع لكن جعل مناط علمه التفصيلي بها ارتسام صورها في العقل الاول وحضوره مع الصور المرسمة فيه لديه ومنهم من جعل ذاته علما تفصيليا بالمعلول الاول واجمائيا بماعداه من الممكنات وهذا محصل القول في ضبط الاقوال في العلم والمنكرون لعلمه الحضورى الذى اثبته المحققون؛ هم شردمة من المتكلمين وقاطبة من الذاهيين الى جعل علمه تعالى بالاشياء بارتمام الصورفى ذاته تعالى.

فسره بذلك لان لايسبقهم ان المراد منه الصور المرسمة فى غيره تعالى كالعقل الاول ونحوه فان هذا القول وان كان غير مرضى عندهم لكن لما كان مرجع هذا القول الى العلم الحضورى بالنسبة اليه تعالى بوجه ولايرد عليه مفسد القول بارتمام الصور فى ذاته تعالى فسره بذلك ويمكن ان يكون جهة التفسير شمول العلم الحضورى لمطلق افراده حتى علم النفس بالاشياء الغائبة عن ذاتها مع عدم بطلانه عند هؤلاء المحققين.

لاستلزامه عندهم لصيرورة الواحد البسيط فساءلا و قابلا و ان لا يكون الصادر

الاول العقل الاول بل تلك الصور المرتمسة وان يصدر الكثير عن الواحد بالوحدة المحقة الحقيقية واحتياجه في اكمل صفاته الى معلولاته وانفعاله عنها وان يكون فاقداً للعلم التفصيلي الكمالى الذى هو اشرف جهاته وحيثياته فى مرتبة حقيقته وذاته مع عدم تصوير الوجود الذهني بالنسبة الى من هو صرف الوجود ومحض العينية الى غير ذلك مما ذكره فى محله ومقامه

قوله (قده) والا تسلسل الخ

(ص ١٢٥)

اى لو كان المراد بصورها علوماً لان المفروض ان علوماً بغير ذواتها مطلقاً بالصور سواء كان بنفس هذه الصور او بغيرها.. قوله من صحايف الخ اى من صحايف حضرة اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع على مراتبها .

قوله (قده) بماهى على الخ

(ص ١٢١)

اى وان حصل التغير فيها باعتبار ذاتها ونسبتها الى حقيقتها او من حيث كونها معلومة ومقدورة ومستتيرة ومن هنا قيل ان المتغيرات فى عالم الحدنان ثابتات عند الاوائل وورد ليس عند ربك صباح ولا مساء وقال عز من قائل ولا يعزب عن علم ربك مقال ذرة فى الارض ولا فى السماء .

قوله (قده) وجميعها الخ

(ص ١٢١)

اى وجميع تلك الصفات من العلم والحيوات والقدرة والمشيئة ونحوها

قوله (قده) وهى سابقة الخ

(ص ١٢١)

اى تلك النقوش والارقام المسطورة فى الكتب الالهية مقدمة بما هى علم على نفسها بماهى معلومات ومقدورات ومستتيرات .

قوله (قده) من باب اشتباه

(ص ١٢١)

المراد بما بالعرض المعلوم وبما بالذات العلم وقيل المراد مما بالعرض احكام المعلوم بالنسبة الى العلم .

قوله (قده) حكم المهية الخ

(ص ١٢١)

اى ماهيات المتغيرات التى هى معلومات الى وجوداتها التى هى علوم له تعالى .

(٣٥٩)

(ص ١٢١)

قوله (قده) والمظهر الى الظاهر الخ

اقول يمكن ان يكون المراد من المظهر هي المهيبة التي يعبر عنها في عرف الصوفية بالعين الثابت بلحاظ كونها من لوازم الاسماء والصفات الالهية ويمكن ان يحمل على الموجودات الخارجية التي تكون محدودة ومشوبة بظلمة الحدود الماهوية الطارية العارضة عليها من جهة تنزل سمو حقيقة الوجود عن سماء الاطلاق الى ارض الامكان والقابليات فانها وان كانت من حيث انها وجودات وبما هي وجود انوارا مضيئة غير مشوبة بالظلمة ولكنها بما هي متعينات ومعروضة للحدود اي بما هي محدودات متغيرات سيما بلحاظ قاعدة تلك الحقيقة النورية التي يعرضها التجدد والتصرم ايضا من جهة المادة وغواسق الهيولى ولكن الاحتمال الاول انسب بلحاظ وحدة السياق .

(ص ١٢١)

قوله (قده) واللازم الغير الخ (١)

والمراد بهذا اللازم ايضا هي الماهيات حيث انها من العوارض اللازمة للوجودات الامكانية لكن عروض الوجود عليها يكون في التصور بلحاظ مفهومه وان كان لحاظ حقيقته هي من عوارض الوجود وطواربه كما قال الشبستري (قده)

مشبكهاى مرات شهوديم

من وتوعارض ذات وجوديم

ولكن لما كان من عوارض المهيبة كالشيئية المطلقة بالنسبة الى الاشياء الخاصة يكون من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود بخلاف عارض الوجود ولازمه كالبياض بالنسبة الى الجسم ونحوه

(ص ١٢١)

قوله (قده) الى الملزوم الخ

اقول حمل هذه الفقرة على المهيبة وعلى الموجودات الخارجية كليهما ممكن بالوجه الذي اشرنا اليه وان كان الثاني انسب بالمظهرية والمجلائية كما لا يخفى. والمراد

---

١- المراد به المعلوم وبالملزوم العام وقيل المراد بالاول المهيبة وبالثاني الوجود او المراد بالاول الملم من حيث كونه عين الذات وبالثاني المعلوم من حيث كونه وصف الذات او كونه غيره وانما وصف اللازم بغير المتأخر في الوجود مع ان اللازم لا يتأخر عن الملزوم وجوداً لاستلزامه انفكاك اللازم عن الملزوم اما لان الوصف للكشف والتوضيح واما لان اللازم يتأخر عن الملزوم رتبة وان لم يتأخر عنه وجوداً فالتقييد لافساده هذه النكتة (منه)

بالتجلى (١) الصفاتى ما يكون فى قبال التجلى الذاتى الذى يكون فيمرتبة ظهور ذاته تعالى بذاته لذاته فى مقام الاحدية الذاتية والتعين الاول والتجلى العلمى الجمعى الذاتى بنحو الكثرة فى الوحدة وبنحو الاجمال والبساطة الوجودية فانه فى ذلك الموطن وفيهذا التجلى حكم الكثرة والتعينات مغلوبة ومستورة تحت وحدة الذات الاحدية وليست ظاهرة الحكم والانز حتى يتوهم سراية حكمها الى الظاهر والمجلى واما التجلى الصفاتى الذى فيمرتبة الواحدية والعلم التفصيلى القدرى فهو الذى به يظهر الاسماء والصفات والاعيان الثابتة فى مقام العلم بالفيض الاقدس وهو المراد هنا وانما جعل ذلك التجلى مبدء للظهور مع ان الظهور الوجودى انما هو فيمرتبة تجليه تعالى بالفيض المقدس والنفس الرحمانى لان ذلك التجلى الفعلى انما هو مظهر لاحكام الاسماء والصفات ومظاهرها التى هى الاعيان الثابتة والصور العلمية وظهور هذه الامور انما يكون بالتجلى الصفاتى والفيض الاقدس المقدم على الفيض المقدس وبالجملة لما كان هذا التجلى تبعاً للاول مترتباً عليه جعل الاول مبدء للظهور والكثرة وبممكن ان يكون المراد بالتجلى الصفاتى هذا التجلى اعنى الفيض المقدس بان يجعل التجلى الذاتى التجلى العلمى بالعلم القدرى التفصيلى فى مقام الواحدية بالفيض الاقدس بالنظر الى انه مظهر للاسماء والصفات ولوازمها ومظاهرها من مقام الكنز المخفى الى عرصة الظهور والجلال لا التجلى الاول فى مقام الاحدية لان حكم الكثرة فيه مطوية مستورة وليست الاسماء والصفات ولوازمها بظاهرة فيه وبناء عليه يطلق على التجلى الفعلى الایجادى اى الفيض المقدس التجلى الصفاتى بلحاظ كونه منشاء لظهوره تعالى بصفاته الجمالية والجلالية واللطفية والقهرية حيث انها لم تكن بظاهرة فيمرتبة الواحدية والاحدية لانها و

---

١- التجلى تنقسم الى الذاتية والصفاتية والفعلية مع ان التجلى مطلقاً صفة المتجلى وهى لا تكون فى محض ذاته لان التجلى فى الاحدية معال وكمال توحيدية نفي الصفات عنه والمراد من الاول ما يكون بالاسماء الذاتية وبالثانى ما يكون بالاسماء الصفاتية وبالثالث ما يكون بالاسماء الفعلية وقد يطلق الاول على ما يكون فى مرتبة ذاته تعالى بذاته والثانى على ما يكون فى مرتبة اسماؤه وصفاته والثالث على ما يكون فى مرتبة ظهوره بافعاله وآياته (منه)



(٣٦١)

مظاهرها تكون موجودة بوجودها الخاص الخارجى فلذلك كان مبدء الظهور هو ذلك  
التجلى لكن الاولى بالقواعد النحوية التعبير عنه بالتجلى الصفاتى لا الصفاتية الا ان يكون  
من باب تصرف النساخ .

(ص ١٢١)

قوله (قده) هذا الخ

اي هذا العلم التفصيلى الحضورى الذى ملاكه متول الاشياء بوجوداتها بين  
يديه تعالى وحضورها بحقيقتها عنده انما هو فى العلم الفعلى الذى مع الابداد وفى مقام  
الوحدة فى الكثرة لافى العناى الذى قبل الابداد فانه انما يتحقق بانطواء بساط الوجودات  
والتعينات فى ذاته تعالى ووجوده وفى مقام الكثرة فى الوحدة. ثم ان ما افاده (قده) من  
حصر علمه الحضورى فى مرتبتين اى العلم الحضورى قبل الابداد ومع الابداد منبى  
على مذاق صدر المتألمين واما العرفاء الشامخون فجعلوا، لعلمه السابق على الابداد  
مربتين احديهما فى مرتبة التعيين الاول والبرزخية الاولى والحضرة الاحدية الذاتية اى  
فى مرتبة علم ذاته بذاته وظهوره بذاته لذاته والثانية فى مرتبة التمييز الثانى والبرزخية  
الثانية وحضرة الواحدية اى فى مرتبة ظهوره بصور اسمائه وصفاته والفرق بين العلمين  
ان فى المرتبة الاولى لا ظهور عندهم لمفاهيم الاسماء والصفات ولا للوازمها من الاعيان  
الثابتة والمهيات وفى المرتبة الثانية جاءت الكثرة كم شئت كما ذكره بعض العارفين  
والعلم العناى يجوز اطلاقه على كلتا المرتبتين الا ان اطلاقه على المرتبة الثانية اكثر  
والى الاعتبار اقرب كما لا يخفى فظهر من هذا ان قوله «وفيهذا العلم الحضورى» ان حمل  
على مرتبة الواحدية استقام ما ذكره على مذاق العرفاء ولو حمل على مرتبة الاحدية  
لم يستقم اصلا قوله فى الموضوعين الخ فى مفاهيم الاسماء والصفات وفى لوازمها التسي  
هى الاعيان الثابتات وقيل فى مفاهيم الاسماء وفى مفاهيم الصفات والاول اظهر فتدبر .

(ص ١٢١)

قوله (قده) سبحانه من ربط الخ

اي ربط وحدة الاسماء والصفات و لوازمها وجودا بوحدة الذات فى الوجود و  
ربط كثرة مظاهرها بكثرتها مفهوما او ربط كثرة المظاهر و وحدته: قوله هو الوحدة  
الخ اى الوحدة المنطوية فيها الكثرات اى الاحدية الذاتية الغيبية هى الوحدة التى ربطت  
اليها وانيطت بها تلك الوحدة اى وحدة الاسماء والصفات ولوازمها فتدبر .

قوله (قده) فى نسبة القول الخ (ص ١٢١)

اى بايجاب الفعل و سد جميع انحاء عدمه لما برهنوا عليه من ضرورة ان الشئ  
مالسم يجب لم يوجد او وجوب دوام فيسه وفاعليته وصنعه لما ورد فى الشرع وقام  
عليه قائم البرهان من انه تعالى دائم الفضل والاحسان .

قوله (قده) فاخذ الخ (ص ١٢١)

اى اخذ ذلك البعض من المتكلمين ما قال به الالهيون من انه تعالى ليس مختاراً  
ينقطع فيضه بل هو مختار يدوم فيضه واحسانه باختياره وبدله بانه ليس مختاراً مطلقاً  
او انهم قالوا انه تعالى ليس بمختار باختيار زائد او اختيار امكانى غير وجوبى مثل  
اختيار الحيوان وقدرته ومشيته بل باختياره عين ذاته وكذا ليس بقادر يكون قدرته  
مصاحبة للقوة والامكان فاخذه ذلك البعض انه تعالى غير مختار مطلقاً وغير قادر كك .

قوله (قده) دائم غير منقطع الخ (ص ١٢٢)

لانه فوق التمام فى عليته وفاعليته ويداها مبسوطتان بنفق كيف يشاء وظلمه ممدود  
لاسكن له فى النشأة الاولى والاخرى قوله وكان فاعلا الخ خبره لان .

قوله (قده) فاعل بالعناية الخ (ص ١٢٢)

اقسام الفاعل ستة بوجه وثمانية بوجه آخر احدها الفاعل بالطبع والثانى الفاعل  
بالقسر و الثالث الفاعل بالجبر والرابع الفاعل بالقصد والخامس الفاعل بالتسخير والسادس  
الفاعل بالعناية والسابع الفاعل بالرضا والثامن الفاعل بالتجلى .. والفاعل بالعناية هو الذى  
يفعل من دون داع زائد على ذاته ويكون علمه التفصيلى بفعله قبل فعله وهذا هو الفاعل بالعناية  
بالمعنى الاخص ويمكن ان يكون المراد به الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم وهو الذى يفعل من  
دون داع زائد ويكون فعله صادر عنه عن علم وقدرة واختيار وقد ذكر اقسام الفاعل واحكامها  
فى الالهيات بالمعنى الاعم من هذا الكتاب: قوله وكلمة انتبهر الخ لما مر من ان واجب الوجود  
بالذات واجب الوجود من جميع الحثيات والجهات ومن ان صرف الوجود صرف كل كمال وجود  
ولمزيد الاطلاع نقول .

قد علمنا على ذكر بعضها ونحن نذكر شرطاً آخر منها مما لم يذكره (قده) لمزيد تنبيه البادى  
 وتذكر الشادى ورياضة الاذهان وتدريب لافهام فمئها ما ذكر لاثبات الجزء الذى لا يتجزى  
 المسمى بالجواهر الفرد قال المغالط ليس كل جسم قابلاً للانقسام الى جسمين لانه لو  
 كان كل جسم كذلك لصدق كلما كان الشى جسماً كان جسماً وكل جسم قابل للانقسام  
 الى جسمين فينتج كلما كان الشى جسماً كان قابلاً للانقسام الى جسمين والتالى باطل لانه لو كان  
 ذلك التالى صادقاً لصدق كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً  
 للانقسام الى جسمين بسبب قياس هكذا: كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى  
 جسمين كان جسماً، وكلما كان جسماً كان قابلاً للانقسام الى جسمين، فينتج: كلما كان الشى  
 جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين وهذا محال فثبت  
 بطلان التالى وانه ليس كل جسم بقابل للانقسام الى جسمين وهو المطلوب... وحل هذه  
 المغالطة من وجهين الاول ان القياس المؤلف من الحملى والشرطى لا ينتج المتصلة  
 المذكورة كما ان الشيخ منع من انتاج ذلك القياس بناء على منع صدق الحملية على  
 تقدير صدق مقدم شرطية واجاب باننا نفرض الكلام فيما لم يكن بين الحملية و مقدم  
 الشرطية منافاة وفي المقام ليس كذلك للمنافاة بين قولنا كلما كان الشى جسماً غير قابل  
 للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين ولكن هذا الجواب كما اشار اليه  
 بعض الاعلام ضعيف لانه لا يلزم من عدم المنافاة بين الشئيين استلزام احدهما للاخر  
 لكن هذا القياس منتج للمنفصلة المانعة الخلو المركب من نقيض مقدم الشرطى وعين  
 النتيجة المؤلفة عن الحملى وتالى الشرطى على تقدير كون التالى صغرى والكبرى  
 حملى لان الحملى واقع فى نفس الامر فان كان الصادق معه نقيض مقدم الشرطى ثبت احد  
 جزئى المنفصلة وان كان عين المقدم لزم النتيجة من التاليف بينهما ولان الانتاج ثابت  
 على هذا القدر (التقدير) وكثيرا ما يدعى ارتداد هذه المنفصلة الى المتصلة المطلوبة لما ثبت فى  
 المنطق من ارتداد المنفصلات الى المتصلات ولكن في هذا الارتداد نظر لان اللازم من  
 هذه على حسب هذا الانتاج انه بحسب نفس الامر لا بحسب التقدير والفرض مع انه  
 معلوم بالضرورة ان الانفصال الدائم بحسب نفس الامر ليس بمستلزم للانفصال بحسب التقدير

والفرض والوجه الثاني للحل ان يمنع بطلان التالي واما ما قيل انه لو صدق التالي لصدق كلما كان الشئ جسما غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلا للانقسام الى جسمين فقلنا في جوابه نسلم ذلك ولكن لم قلتم انه محال لانه يجوز ان يكون التالي للمقدم المحال عين نقيضه لانه من طرق استحالة الشئ والمحال جازان يستلزم المحال فتدبر. ومنها المغالطة لاثبات قدم العالم يقول المغالط لو كان العالم حادثا لكان موجودا في وقت دون ما قبله لانه لا معنى للحادث الا ذلك و لو كان كذلك لكان ممكن الوجود في وقت دون ما قبله لانه لو كان ممكن الوجود في وقتين لكان موجودا فيهما لانه لو لم يكن موجودا في وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما لان وجوده في كليهما على تقدير عدم وجوده كذلك مستلزم للجمع بين النقيضين وهذا ممتنع ومستلزم الممتنع ممتنع ثبت انه لو لم يكن موجودا في وقتين لم يكن بممكن الوجود فيهما لكنه ممكن الوجود في وقتين لانه لو كان ممكن الوجود في وقت دون ما قبله فان كان فيما قبله ممتنع الوجود لزم انقلاب الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وان كان واجب الوجود لزم ايضا انقلاب الوجوب الذاتي الى الامكان الذاتي وكلاهما محال. وحل هذه المغالطة بان يقال لانسلم انه لو لم يكن موجودا في وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما وما قيل انه على تقدير عدم وجوده في وقتين يلزم اجتماع النقيضين فهو ممنوع لان نفس وجوده في وقتين على ذلك التقدير ليس بمستلزم لاجتماع النقيضين بل المستلزم لذلك وجوده في وقتين مع عدم وجوده فيهما وذلك المجموع ممتنع ولا يلزم من امتناع المجموع امتناع اجزائه ومنها المغالطة التي اردها من توهم ان المشائين من الفلاسفة انكر واعلم المبدء الاعلى تعالى شأنه بالجزئيات مع ان من يقول بهذه المقالة لا يليق ان بعد من العقلاء فضلا عن الفلاسفة حيث انه منكر لوجدانه بل لما حكمت به ضرورة العقل من ان خالق الجزئيات والكليات وفاطر السموات والارضين والراسيات وبارئ العالمين بالجزئيات لا يمكن ان يكون فاقداً للعلم بها كما قال عز اسمه وبهر برهانه الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فيقول المغالط لو لم يكن الواجب تعالى عالما بالجزئيات للزم المنفصلة المانعة للجمع بين علمه بالجزئيات و علمه بالكليات لامتناع الجمع بينهما على تقدير عدم علمه

بالجزئيات ويلزم ايضا الانفصال المانع مع الجمع بين علمه تعالى بالجزئيات وعدم علمه  
بالكلييات على تقدير عدم علمه بالجزئيات بعين ما ذكرناه في المنفصلة الاولى لكن  
كلتاها باطلتان لانه لو صدقتا لصدق كلما كان عالما بالجزئيات لم يكن عالما بالكلييات  
لانه ملزوم المنفصلة الاولى ولصدق كلما لم يكن عالما بالكلييات لا يكون عالما بالجزئيات  
لانه ملزوم الانفصال الثاني وينتج المجموع انه لو كان عالما بالجزئيات لم يكن عالما  
بالجزئيات وهذا محال: وحل هذه المغالطة من وجوبين الاول ان المتصلتين وان تكونا  
كليتين منتجيتين لما ذكر الا ان المقدم محال فيجوز ان يكون تاليه نقيضه لان المحال  
جازان يستلزم المحال والثاني انا لانسلم كون القضيتين منفصلتين لزوميتين اما منس  
اللزوم فلانه لا يلزم من عدم اجتماع شيئين امتناع اجتماعهما ولوقلت الدليل على انها  
كذلك ان اجتماعهما على تقدير عدم علمه تعالى بالجزئيات مستلزم للجمع بين النقيضين  
فقد علمت جوابه مما ذكر سابقا و اما الكلية فلان اللازم من الانفصال على تقدير من  
تقدير علمه بالجزئيات مختص بذلك التقدير وهو الانفصال الجزئي لا الكلي والذي  
لا بد منه في القياس هو ان يكون كبرى القياس المركب من المتصلتين كلية ولا يلزم المنفصلة  
الجزئية؛ المنفصلة الكلية انتهى ومن الغالطات لاثبات لزوم اجتماع النقيضين في الواقع  
فيما اذا قل شخص «كلامي غدا صادق» ثم يقول في الغد كلامي في الامس كاذب ولم يقل  
فيهذين اليومين غير الكلامين المذكورين فانه يلزم من صدق كل واحد من الكلامين  
كذب الاخر وبالعكس وكل واحد منهما في الواقع اما صادق او كاذب فانه لو كان قوله كلامي  
في الغد صادق صادقا يكون قوله كلامي في الامس كاذب صادقا ولو كان قوله كلامي في  
الامس كاذب صادقا لكان قوله كلامي غدا صادق كاذبا فينتج لو كان كلامي غدا صادقا  
لكان كاذبا وبمثله نيين انه لو كان كاذبا يلزم ان يكون صادقا وكيفما كان يلزم اجتماع  
النقيضين: والحل ان هذا القياس انما ينتج لو كان كبراه كلية ليكون المقدم مستلزما  
لجميع الاوضاع التي يمكن اقترانها مع المقدم وليس كذلك لان من جملة الاوضاع  
التي يمكن اقترانها معه ان يكون متكلم في ذلك اليوم بكلام آخر فانه لو كان كذلك  
لا يلزم من صدق قوله كلامي امس كاذب؛ كذب قوله «كلامي غدا صادق» اذ يمكن ان يكون

كلامه الاخر كاذبا انتهى ومن المغالطات توهم ان قوله تعالى لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ينتج انه لو علم الله تعالى فيهم خيرا لتولوا مع ان ذلك ظاهر البطلان والحل من وجهين الاول ان الاسماع الذي هو تعالى الصغرى بقلبي وفي الكبرى سمعي فالوسط غير مكرر والثاني ان الاسماع في الصغرى على تقدير علم الخير فيهم وفي الكبرى على تقدير عدم علم الخير فيهم فتكون النتيجة على ذلك التقدير لو اسمعهم الله تعالى على تقدير عدم علم الخير فيهم لتولوا وهذه النتيجة ليست بباطلة مع ان الحق ان هذا الكلام غير منتظم على صورة قياس من صور الاشكال الاربعة وغير مشتمل على شرائط انتاجها فلا يرد نقضا عليها كما ظن فتدبروهم من المغالطات ما اشتهر في الافواه والالسنه من قولهم الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضا الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضا الطرفين مع انه ليس كذلك: والحل ان الوسط غير مكرر لان الكبرى يجب ان تكون هكذا وكل موقوف على النكاح موقوف على رضا الطرفين وحينئذ تكذب الكبرى وان لم تجعل كما ذكر لم يتكرر الوسط وعبارة اخرى الفساد في القياس المذكور اما من ناحية كذب الكبرى او من اجل عدم تكرار الوسط، ونظير هذا ما يقل الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج ان الانسان ينبت او يقال الجدار له فارة وكل فارة لها اذن فالجدار له اذن والحل في الجميع ما اشرنا اليه من استناد الفساد اما الى كذب الكبرى او الى عدم تكرار الوسط... و يقرب من هذه المقالة ما يقل زيد الظالم حسن الوجه وكل حسن الوجه محبوب او ممدوح فينتج زيد الظالم محبوب او ممدوح فانه لو اريد بالممدوح او المحبوب في الكبرى الممدوح والمحبوب المطلق فتكون الكبرى كاذبة وان اريد بهما في الصغرى المحبوبة والممدوحية من حيث الصورة لامن حيث السيرة يكون الوسط غير مكرر ومن المغالطات ان السنة المنطقيين قد تطابقت على ان النسبة بين نقيض الامرين الذين بينهما العموم والخصوص المطلق تلك النسبة بعينها ولكن بعكس العينين وقد يعترض علينا على سبيل السفسطة والمغالطة فيقال لا نسلم ان نقيض العام المطلق يجب ان يكون اخص من نقيض الخاص المطلق وذلك لان الممكن بالامكان العام اعم من الممكن بالامكان الخاص مع ان نقيضه اي اللاممكن

بالامكان العام ليس باخص من اللاممكن بالامكان الخاص والاصدق كل ماليس  
بمممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص وليس يصدق قولنا كل ما  
هو ممكن بالامكان الخاص فهو واجب او ممتنع و كل واحد من الواجب  
والممتنع ممكن بالامكان العام فنجعل الاولى صفرى ونضم اليها كبرى صادقة و نقول  
كل ماليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص وكل ماليس بممكن  
بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام فينتج كل ماليس بممكن بالامكان العام  
فهو ممكن بالامكان العام وهذا باطل بالضرورة.. وحل هذه المغالطة هو بان يقال ان الامكان  
العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف او ما هو ملازم معه وطرف مخالف العدم  
هو الذى يكون متصفا بالممكن مثل النسبة لو كانت جهة ومثل الموضوع لو كان  
محمولا، و ضرورة عدم كل مفهوم هو امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام يكون  
سلب ضرورة ما وصف به و تفسير الطرف المخالف بناء عليه بما هو غير واقع  
من طرفى الوجود و العدم حتى يكون المخالف فى الواجب العدم وفى الممتنع  
الوجود وصدق الممكن على الممتنع ليس فى محله و مورده فعليهذا ان اراد المغالط  
من الامكان العام ما ذكرناه فقوله كل ممتنع ممكن بالامكان العام فهو غير صحيح لانه  
عليهذا التقدير لا يصدق الممكن العام على الممتنع وان اراد به المعنى الاخر اى سلب  
الضرورة عما هو غير واقع من طرفى الوجود والعدم فنقول ان اعتبار فى الواجب والممتنع  
ضرورة احد الطرفين فقط فما ليس بممكن ينقسم الى ثلاثة اقسام الواجب والممتنع و  
ضرورة الطرفين ولا نسلم ان ضرورى الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه وان  
اعتبر فى كليهما ضرورة احد الطرفين فقط من دون اعتبار شى اخر فلا نسلم ان كل ممتنع مسلوب  
الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه لاستحالة سلب الضرورة عن كل واحد من طرفى ضرورى  
الطرفين مع انه (اى ضرورى الطرفين) ممتنع انتهى وذكر بعض اعلام المحققين وجه اخر لحل  
هذه المغالطة بعد ما قدمته وهى ان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما ما نعالجهم والخلو  
واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذ اقرر ذلك فقول القياس  
الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ماليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما  
ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه حد الوسط مكرراً لان المراد بما ليس بممكن

فى الصغرى ما هو خارج عن القيصين معاوفى الكبرى ما هو داخل فى احدهما واما القياس  
 الثانى وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام  
 فصراه كاذب لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى  
 بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما  
 هو خارج عن النقيض لا الممكن الخاص الذى داخل فى احدهما فاعيد القول فى السؤال بان  
 الخارج عن النقيض الذى يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشى اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شى  
 حتى يكون اخص من شى فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب  
 مثنى بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذى ليس بشى اصلا الذى يعبر عنه بانه ليس  
 « ليس بممكن عام » ومع الداخلى فى طرفى النقيض اى الواجب بذاته والممتنع بذاته  
 ولا يراد بكونه اعم الا هذا انتهى والعلامة الشيرازى شارح حكمة الاشراق ناقض المقدمة  
 القائلة بان كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على  
 المهية من حيث هى الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن  
 بالامكان العام ايضا وافاد صدر المتألهين قده فى رده بان المراد التصادق فى نفس الامر و  
 ان لم يكن بحسب بعض مراتب المهية فى نفس الامر من الاعتبارات العقلية انتهى  
 ومن انواع المغالطة ما يقال الواجب الوجود اما ان يكون ممكنا او غير ممكن فان لم  
 يكن ممكنا يكون ممتنع الوجود اذ كل ما لا يمكن وجوده فهو ممتنع الوجود  
 وهو محال و ان امكن وجوده كان ممكن العدم فان كل ما يمكن وجوده  
 يمكن عدمه فيكون الواجب تعالى ممكن العدم وهو ايضا محال والحل ان الممكن  
 مشترك بين العام والخاص والواجب تعالى ممكن بالامكان العام بمعنى لا يمتنع  
 والممكن بهذا المعنى ليس ممكن العدم بل قسم منه واجب الوجود وقسم منه ممكن  
 الوجود بالامكان الخاص والواجب تعالى من القسم الاول وان اريد بالممكن الممكن  
 بالامكان الخاص فلا يكون الواجب تعالى ممكنا بهذا المعنى وهذا ظاهر جدا  
 ومن اقسام المغالطة ان نفرض رجلا دخل فى بيت وقال كل كلامى فى هذا البيت كاذب ثم



مخرج منه فيكون هذا القول منه صادقا وكاذبا معلا ٤ ان كان صادقا يلزم ان يكون كاذبا لانه فرد من افراد الكلام وان كان كاذبا فبعض كلامه في هذا البيت صادق فان كان هذا الكلام بعينه يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وان كان الصادق غيره فيكون هو كاذبا عند نفسه (في نفسه خيل) فيلزم صدقه وكذبه معا والحل ان يقال ان قول ذلك الرجل خبير عن نفسه فالخبير والمخبر عنه واحد فلا يكون صادقا لان مفهوم صدق الخبر مطابقة الخبر مع المخبر عنه والمطابقة لا تتحقق الا بتحقق الاثنية التي هي مفقودة في المقام فهو كاذب لعدم المطابقة المذكورة ولا يلزم من كذبه بهذا المعنى صدقه ولان صدق هذا الخبر يكون باجتماع صدقه وكذبه معا فكذبه عدم ذلك لاجتماع ويجوز ان يكون عدمه لكونه كاذبا فقط وبعد ذلك لو اخذ موضوع ذلك الخبر خارجيا يكون كاذبا لعدم موضوعه والا يكون افراد الكلام كثير في العقل غير هذا الكلام فلا يلزم ولا يتعين من كذب كلام واحد منها صدقه ومن المغالطات ما ذكر لاثبات استناد افعال العباد الى الله تعالى بهذا التقرير: ان كل من استند اليه فعل العبد فهو قادر بالاتفاق وليس العبد بقادر بالاتفاق ففعل العبد ليس مستندا اليه وهذا قياس من الشكل الثاني مع ان استناد فعل العبد اليه ضروري وحل هذه المغالطة هو بان يقال ان قولك بالاتفاق المذكور في الصغرى اما ان يكون دليلا على صدق الصغرى واما ان يكون جزء من المحمول وكذلك المذكور في الكبرى اما ان يكون دليلا على صدق الكبرى او يكون جزء من محمولها فعلى الاول يكون الصغرى قولنا من استند اليه فعل العبد فهو قادر ويكون قولنا بالاتفاق خارجا عنها دليلا عليها وعليه فان كان الاتفاق المذكور في الكبرى ايضا دليلا عليها فيكون الكبرى قولنا وليس العبد قادرا و يكون قولنا بالاتفاق ايضا دليلا عليها خارجا عنها وحينئذ يكذب الكبرى اذ لم يتحقق اتفاق على عدم قدرة العبد بل جميع المعتزلة والامامية قائلون بكونه قادرا وان جعل جزء القضية لم يتكرر الوسط حيث ان المحمول في الصغرى القادر الاتفاقي والمسلوب في الكبرى عن العبد القدرة الاتفاقي ولا يلزم من انتفاء القدرة الاتفاقي انتفاء مطلق القدرة وان جعل في كليهما جزء تكون الصغرى ممنوعة لان فعل العبد مستند

اليه مع انه ليس بقادر بالانفاق فالصغرى كاذبة انتهى ومن المغالطات ان يقال الواجب تعالى نور وكل نور محسوس فالواجب تعالى محسوس والحل ان يقال ان اريد بالنور الظاهر بذاته والمظهر لغيره فالواجب تعالى نور بهذا المعنى ولكن لانسلم ان كل نور محسوس فالكبرى كاذبة وان اريد بالنور النور الحسى العرضى فلانسلم ان الواجب تعالى نور بهذا المعنى فالصغرى حينئذ كاذبة ومن المغالطات ما يقال الواجب اما داخل في العالم ومتصل به واما خارج ومنفصل عنه اذ الايجاب والسلب لا يخرج عنه شى و على كل تقدير يلزم ان يكون ماديا بل جسما وهو محال والجواب ان الاتصال يقابل الانفصال تقابل العدم والملكية وكذا الدخول فى المكان والجهة بالنسبة الى الخروج عنها ويشترط فى المتقابلين بهذا التقابل شانية محل العدمى للاتصاف بالوجودى والواجب تعالى ليس من شانه الاتصاف بصفات الاجسام حتى يتصف باحد المتقابلين و يقال انه داخل فى الاجسام او خارج عنها ومتصل بها او منفصل عنها وهكذا جواب من يغالط و يقول الحق تعالى يجب ان يكون متكلماً مثل كلام الادمى والالكان نعوذ بالله اخرس لان كل من ليس بمنكلم فهو اخرس فيقال فى حل مغالطته ان الخرس عدم التكلم عن من شانه ان يتكلم نحو كلام الادمى واما خالق كل الاشياء فهو ليس من شانه ان يتكلم ويقوم به الكلام نحو تكلم الادمى وقيام الكلام به بل هو خالق الكلام اى الاصوات والحروف كما انه خالق كلشى وان لم يقم به الاصوات والحروف كقيامها بالادمى او يقوم به الكلام النفسى على نحو ما نقول به من اعتقدانه تعالى متكلم بالكلام النفسى الذى هو مغاير مع سائر صفاته تعالى ولا يرجع الى واحدة منها وليس ايضا تكلمه بايجاد الاصوات والحروف نحو ايجادها فى الشجرة عند تكلمه تعالى مع موسى على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام ومن المغالطات اثبات احد النقيضين بمجرد ابطال الدليل الذى اقيم على اثبات الاخر مثل ما يقال العالم قديم لبطلان الدليل الذى اقيم على اثبات حدوده اذ لا يلزم من ابطال دليل اقيم على اثبات وجود شى اثبات مقابله ونقيضه بل انما يلزم من ابطال وجوده واقامة الدليل على عدمه اثبات نقيضه لانه يمكن ان يكون

الفيض صحيحاً مع عجز القائل به عن اثباته واقامة الدليل على وجوده ومن المغالطات ما يكون من باب اخذ جزء المؤثر والعللة مقام العلة مثل ما يقال الاسان يكون متصفاً بالسن والمزال لكونه حياً فكل حي قابل للاتصاف بهما حتى الباري تعالى والغاط فيه ان الحيوة جزء العلة لهما ولها جزء آخر وهي البنية الحيوانية فسي المحل القابل لهما وهي مفقودة فسي غير الحيوان الصامت و الناطق و ومن الغلط قول القائل شريك الباري موجود لانه اولم يكن موجود الكان متصفاً بامتناع الوجود لعدم امكانه بالفرض فهو ممتنع الوجود في الخارج فيجب ان يكون امتناعه موجوداً والا لو كان امتناعه معدوماً لكان مقابله و هو الامكان او الوجوب ووجوداً لامتناع خروج الشئ عن المتقابلين فهو ما واجب او ممكن و هو محال: والحل ان ثبوت شئ لشي فرع ثبوت المثبت له لا الثابت. والامتناع امر ذهني اعتباري لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من عدم ثبوته في الخارج عدم انصاف شئ به فيه ومنها قولهم العرض لا يبقى زمانين لانه لو بقي زمانين لاستحال عدمه لان علامه اما لانتفاء شرطه او لانتفاء امر له مدخل في وجوده و هو محال لعود الكلام الى ذلك الامر الذي صار سبباً لعدمه ولا يكون عدمه لقدرة القادر عليه لان عدم غير مقدر عليه ولا لوجود ضده فانه ليس ابطل الوارد للسابق اولي من العكس فيكون عدمه لاستحالة بقاءه زمانين.. وحل هذه المغالطة بان يقل القسمة غير مستوفاة لانه يجوز ان يكون عدمه لاجل الضد بل لاجل ما يستدعي وجود الضد بخصوصه او لاجل شئ آخر مما يقتضي عدم الحوادث الزمانية من الجواهر الثابتة و الاعراض العزلة كذا قيل فتأمل ومن الاغلاط ما يقال لولم يتمكن الباري تعالى من الجمع بين النقيضين او الضدين لكان عاجز او هو محال فالجمع بينهما جائز والحل هو بان القدرة انما تتعلق بالممكنات لا بالمتنعات وعدم تعاق قدرته تعالى بالمتنعات لا يستلزم عجزه تعالى كما هو ظاهر للمتفطن ومنها ما يقال لاثبات وجود الخلاء الذي ذهب اكثر الفلاسفة الى امتناعه من ان الخلاء موجود لان وجوده لولم يكن مستلزماً لارتفاع الواقع فهو واقع موجود لكن

المقدم حق فالتالي ايضاحق بيان الشرطية انه لولم يكن الخلاء متحققا لتحقق نقيضه  
لامتناع ارتفاع النقيضين فيكون وجوده مستلزما لارتفاع الواقع لان وجوده مستلزم  
لاارتفاع الواقع على فهو موجود محقق....

وحل هذه المغالطة بان يقال ان اريد به قدم المتصلتو انه كان الخلاء موجودا في نفس الامر لم يكن  
لاارتفاع الواقع على تقدير ثبوته لم يكن مستلزما لارتفاع الواقع فهو موجود محقق.. وحل هذه  
المغالطة بان يقال ان اريد بقديم المتصلة انه لو كان الخلاء موجودا في نفس الامر لم يكن  
وجوده مستلزما لارتفاع الواقع فهو حق ومسلم لان وجوده يكون حينئذ واقعا محققا لكن لا  
يلزم منه ان يكون الخلاء موجوداً و ثابتاً في نفس الامر مطلقا بل على تقدير عدم كونه  
مستلزما لارتفاع الواقع وان اريد به ان فرض وجوده كيف كان لا يكون مستلزما لارتفاع  
الواقع؛ فاللزم مسلم ولكن نمتع صدق المقدم وما قيل في بيانه من ان وجوده على  
تقدير ثبوته بحيث لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع فهو  
ممنوع لجواز ان يكون مستلزما لارتفاع الواقع على تقدير ثبوته انتهى فافهم ان في هذه  
و من المغالطات ان القضية المتصلة اللزومية الكلية موجبة كانت اوسالبة ليست بصادقه  
لو كان التالي فيها عين المقدم اما في الموجبة فلانه لو صدق مثلا قولنا كلما كانت الشمس  
طالعة فالنهار موجود لصدق كلما كانت الشمس طالعة والنهار ليس بموجود فالشمس  
طالعة وكلما كانت الشمس طالعة والنهار ليس بموجود فالنهار ليس بموجود ينتج من  
الشكل الثالث قديكون اذا كانت الشمس طالعة والنهار ليس بموجود فليس النهار بموجود  
فالكلية الموجبة كاذبة واما في السالبة فلانه لو صدق ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة  
يكون الليل موجودة لصدق كلما كانت الشمس طالعة والليل موجودة فالشمس طالعة  
وكلما كانت الشمس طالعة والليل موجودة فالليل موجودة ينتج فقد يكون اذا كانت  
الشمس طالعة فالليل موجودة فالسالبة الكلية ايضا كاذبة فثبت ان المتصلة اللزومية  
اذا كان التالي فيها عين المقدم فهي مطلقا كاذبة؛ والحل هو ان هذه المتصلة  
اللزومية لو كانت لازمة في الموجبة او غير لازمة في السالبة على جميع التقادير مطلقا  
من دون تقييدها بان يكون ممكن الاجتماع مع المقدم فمسلم انها ليست بصادقة ولكن

لا يوجب كذبها مطلقا وان كان لزومها وعدم لزومها يكون على التقدير التي يمكن اجتماعها مع المقدم لجاز صدقها مع صدق الجزئية التي لانكون كذلك كما عرفت ذلك مما ذكر (في مقدمات القياس) سابقاً فيما اذا كان المقدم ممتنعاً فتدبر ومن المغالطات ان يقال الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد فينتج ان الجالس في السفينة لا يثبت في موضع واحد والغلط فيه اما من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات او من باب سوء التاليف لان المتحرك في الصغرى يجب ان يراد به المتحرك بالعرض وفي الكبرى المتحرك بالذات فلا يتكرر الوسط وجعل في حكمة الاشراف من شرائط الاتجاج ان تكون المقدمتان اجلي من النتيجة لانهما لو كانتا اخفى منها فلا تنتجان النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوي يلزم ترجيح احدهما لتساويين على الاخر من غير مرجح ومثل الاول بقولهم هذا الشيء جزء للجوهر وجزء الجوهر جوهر وللثاني بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والعلامة الشيرازي في شرحه على ذلك الكتاب تنظر في عد ذلك من اسباب الغلط وقال ان القياس المشتمل على ذلك لا يتم لانه يغلط فتأمل وبعض المحققين عد من المغالطات قولهم ان الحصان المصاعدة تقاوم الرحي النازلة ولو منعها زمانا لوقع بين حركتي الحصان زمان سكون لان لميل الحصان نسبة الى ميل الرحي وليس مثله فيقاوم ميل الحصان ميل الرحي زمانا تنقص عن زمان مقاومته ميل الرحي على مقدار نقصان ميل الحصان عن ميل الرحي وقل حل هذه المغالطة هو بانه اذا كان لميل الحصان نسبة الى ميل الرحي لا يلزم ان يقاوم الرحي زمانا ينقص عن زمان مقاومة ميل الرحي للمحصان بمقدار ما ينقص ميل الحصان عن ميل الرحي فان جماعة من الناس اذا اشتغلوا بتحريك حجر الى مسافة لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريكه اصلا فضلا عن ان يحركه الى بعض من تلك المسافة فلا يلزم ان يكون جزء العلة موثرا جزء من الاثر انتهى وتحقيق الحق في المقام يحتاج الى كلام طويل وبحث كثير لا يلائمه هذا المختصر ومن المغالطات لاثبات لاثنا هي ابعاد بعض الاجسام ما قبل ان

بعض الجسم ممتد في الجهات الى مالانهاية له والالصدق نقيضه وهو قولنا لاشي من الجسم بممتد في الجهات الى مالانهاية له وينعكس الى قولنا لاشي من الممتد في الجهات الى مالانهاية له بجسم وهذا كاذب لصدق نقيضه اوضده اعنى قولنا كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم والحل هو بان يقال ان موضوع الجزئية ان لم يقيد بالوجود الخارجى فهي صادقه لان بعض الاجسام فى الاذهان كذلك وان قيده فيجب رعاية ذلك القيد فى نقيض السالب وفى عكسه ايضا وحيد؛ فلا ينافى صدق الموجبة الكلية التى لا يكون حملها مقيدا بالوجود الخارجى وان لم يقيد به لم يصدق لعدم موضوعها فى الخارج وقد يذكر اقسام اخر للمغالطة يندرج اكثرها فيما ذكر فى الكتاب وفيما ذكرناه طويلا ذكرها صونا للكلام عن التطويل الممل والتفصيل المخمل قال شارح حكمة الاشراف كل قياس ينتج ما يناقض وضعا فهو تبكيث فان كان حقا او مشهورا كان برهاننا او جدليا و الا فسفسطى يشبه البرهان او مشاغبي يشبه الجدل وفى اللغة التبكيث هو الضرب بالعصا او السيف او الغلبة بالحجة يقال بكنه حتى اسكنه وهو مناسب لمعناه الاصطلاحى ولا بد فى السفسطة والمشاغبة من ترويج نقيضة مشابهة اما فى مادة بان يشبه الحق او المشهور ولا يكون شبيها منها او فى صورة بان شبه ضربا منتجا ولا يكون اياه فالمغالطة قياس يفسد صورته او مادته او هما جميعا والانى به غالط فى نفسه مغالط اغيره ولولا القصور وهو عدم التميز بين ما هو وبين ما هو غيره لمانم المغالطة صناعة فهي صناعة كاذبة ينفع بالعرض بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن بها او يعاند ومثل بعد كلام طويل لعدم اشتراك الاوسط بقوله تعالى لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا او قال فى بيان عدم الاشتراك ان الاسماع الذى هو تعالى الصغرى قلبى وفى الكبرى سمعى و مثل ايضا بقوله الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج فالانسان ينبت مع ان الوسط يجب ان يكون هكذا وكل ماله شعر ينبت و حيثنذ تكذب الكبرى وكذا بقوله المتكلم ساكت و كل متكلم ليس بساكت ينتج فالساكت

ليس بساكت فان الصغرى يجب ان يقيد الساكت او المتكلم فيها بالساكت او المتكلم بالقوة وفي الكبرى بالساكت او المتكلم بالفعل حتى لا تكذب المقدمتان فلا يتكرر الوسط حينئذ مع ان النتيجة تكون هكذا الساكت بالقوة ليس بساكت بالفعل و تكون النتيجة صحيحة لكن الصحة يجب ان تكون في جميع الصور لاني صورة واحدة ومثل ايضا بان الفلك المحدد للجهات جسم لاجهة وراية وكل جسم لاجهة وراية لا ينخرق فينتج الفلك لا ينخرق مع ان الاصغر الفلك المحدد لامطلق الفلك لكن لو شئنا صحة القياس واجراء البرهان في جميع الافلاك نستدل بان الفلك مطلقا له مبدء الحركة المستديره وكل ماله هذا المبدء لا يقبل الحركة المستقيمة فينتج الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة ثم يقال الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة وكل مالا يقبل الحركة المستقيمة لا ينخرق لان الخرق والالتيام انما يكون بها فينتج ان الفلك لا ينخرق او يستدل بان اتصال سطوح الافلاك لعدم امكان الخلاء وقاعدة الاتصال ثم يستدل باستلزام وقوع الخرق في سائر الافلاك لوقوعه في المحدد لعدم جواز الخرق عليها والشيخ الاشراقي جعل في كتاب حكمة الاشراق من شرائط الانتاج ان تكون المقدمتان اجلى من النتيجة فلو كانتا اخفى او مثلها في الظهور والخفاء لا ينتج القياس النتيجة المطلوبة لان القياس علة للتصديق فيجب ان يكون اجلى والاعلى تقدير الخفاء يكون من باب ترجيح المرجوح على الراجح وايضا لا ينتج النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوي يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر لا المرجح ومثل الاول بان شئ كذا جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فينتج جزء الجوهر جوهر فان جزء الجوهر انما يكون جوهر اذا كان حمل الجوهر عليه حملا ذاتيا لاعرضيا كحمله على الابيض مثلا لانه لا يصح فان البياض جزء الابيض الذي هو جوهر مع انه ليس بجوهر ومثل للثاني بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوي النتيجة مع الكبرى في الظهور والخفاء فلا يكون تبين النتيجة بها اولى من تبينها بها وقال ان هذا من باب وضع ما ليس بعلة لان القياس علة للتصديق

الذى فى النتيجة فان كان مع ذلك علة فى نفس الامر كان البرهان لما والا كان انا والشارح  
العلامة قل فى شرح ذلك الكتاب وفى جملة هذا وما قبله مع المغالطات نظر لانهما  
لا يغلطان غاية ما فى الباب ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لانه يغلط ومثل  
للغلط بسبب مشاركة اللفظ بين المعنى الحقيقى والمجازى قولنا للمقوش هذا فرس وكل  
فرس حيوان فهذا حيوان وقال ايضا ومن الاغلاط ما يحصل بسبب تقدم السلب على الربط  
او الجهة وتاخره عنهما كما فى قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس لكذب قولنا بالضرورة  
ليس كل انسان كاتبنا مع صدق قولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبنا وايضا عند اختلال  
شرائط التنقص يدخل الغلط مثل الزنجى اسود كله وليس باسوداى جزئه الذى هو  
اسنانه وقال ايضا من الاغلاط ان يؤخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ واخذ ما بالقوة  
مكان ما بالفعل كالهيوالى فانها بالقوة بالنسبة الى الصورة وفى ذاتها بالفعل فيظن انها  
فى ذاتها بالقوة فتكون معدومة ومن انواع الغلط ان يقال الجالس فى السفينة متحرك  
وكل متحرك فلا يثبت فى موضع واحد فينتج ان الجالس فى السفينة لا يثبت فى موضع  
واحد فقول انه من باب اخذ ما بالمرض مكان ما بالذات وقيل انه من باب سوء التاليف  
لان المتحرك فى الصغرى المتحرك بالعرض وفى الكبرى المتحرك بالذات فلا  
يتكرر الوسط . هذا آخر ما اردنا تعليقه على قسم المنطق والحمد لله ولا آخر او ظاهراً  
وباطناً

هذاتام الجزء الاول وباليه الجزء الثانى فى الحكمة (انشاء الله)



ك ق ك ض ج ق ج ض ج ض موضوع

س	مط	ين	من	مط
مط	س	ين	من	مط
ين	ين	س	ين	ين
من	من	من	س	مط
مط	مط	مط	مط	س

ك ق ك ض ج ق ج ض ج ض موضوع

المجدد الثالث	ابجد ر	هوزج	طى كل	م ن س ع	فص قر	ثت شخ	ذض ل غ
الثاني	ابتث	ج ح خ د	ز ر س	ش ص ض ط	ثغ غ ف	ثك ل م	ن وهى
الثالث	اى ق غ	ب ك ر ج	ل ش دم	ت ه ن ث	وس غ ز	ع ح د ف	ص ط ض ظ
الرابع	اه ط م	ف س ذ ب	دى ن هى	ث ض ج ز	ك ش ق ت	لا و ح ل	ع ا ر خ غ
الخامس	اح س ت	ب ذ ط ل	ج ي ف غ	دل ض ز	هك ق نض	م ر ظ	ز ن ش غ
السادس	اد ض ك	ب ذ ط ل	ب ر ظ م	ث ز ع ن	ع س ع و	ح ش ف ه	خ ص قى
السابع	اج ن ذ	ى ل ح س	ق ش وف	غ د س ض	ب م خ ط	ك ت ز ص	ر ه ع ط
الثامن	اس ب غ	ج ف ر ص	ه ق و ر	د ش ح ط	ث ه ح و	ك ن ل ض	م ص ن ع
التاسع	س م ع ن	ك ف ل ص	ق ط ل ر	ر ش ح ط	ق ه ه خ	ح و ر ض	ذ اب ع
العاشر	اس غ ن	ع ب م ظ	ف ل ج ض	ك ص ذ د	ق ه ه خ	ر و ط ث	ز ش ط ح
عبدالمجيب	٢١	٥٧٥٨	٩١٠٢	٤٠٥٧٠	٨٠٩١٠٢٣	٣٤٥٦٧٨٩١٠	١١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠١١

السقطات المطبعية

صفحة	سطر	الساقط	بعدقوله	صفحة	سطر	الساقط	بعدقوله
٢٢٠	٥	من المعلومات الخارجية او الخارجية او	الخارجية او	٧	٤	بقوله	صلى الله
				٨	١٤	كل شيء بحسبه فكما	اذ وزن
٢٢٣	٢٤	قوله والجمعية	الناقص			ان وزن الاجسام من	
٢٢٤	٥	في الغالب وقد يجعل	الفصل			حيث المقدار بعرضها	
		المأخوذ عن المادة قائما				على الالات المعدة	
		مقام الفصل				لوزنها فكذلك وزن	
٢٦٧	٢٣	بالنتيجة لان العلم	العلم			الاقوال والكلمات	
٢٧٠	١٩	قوله كيف الاخص و	الاكبر			من حيث الصحة و	
		الاعم				الاعتلال بعرضها على	
٢٧٦	٣	او بكونه كذا و كذا ثم	متشكلا			قواعد الصرف ومن	
		يسر فلا يوجد معللا				حيث الاعراب و	
		بشيء من الاقسام الا				البناء بعرضها على	
		بكونه متشكلا				قواعد النحو ووزن	
٣٣٨	٢	من مراتب	اولى مرتبة	٨٢	١١	ومبحث القضايا	مباديها
		من مراتب	اخرى مرتبه	١١٠	١٢	(اي من الوجوب)	الطيب
٣٤٩	١٠	عن خلقه وحكم	بينونة	١٢٠	١١	قييل المراد من الوقاية	تفهم
		التمييز بينونة صفة				عن الخطاء الوقاية	
		لابينونة عزلة اي				المطلقة لامطلق الوقاية	
		بينونته تعالى عن العالم				فلا يصدق رسم المنطق	
		ليست				على بعض مسائله ولا	
٣٦١	٢٣	و وحدتها بكثرة	المظاهر			على غيره ممايق عن	
		الظاهر				خطاء ما احيانا فتامل	
٣٦٢	٢٣	الامثلة التي ذكره	نقول	١٢٣	٢٠	فله قرني عالم الامر	الخلق
		القوم لانواع المغالطة				والخلق	
		كثيرة وقد اقتصر				الجزء والكل وبين	بين
		المصنف		١٤٧	١٠	من الاندكاك من جهة ان الفناء	من الاندكاك
٣٦٧	٣	فهو ممكن بالامكان	الخاص			التام يلزم مع الفناء	
		العام لان كل ماليس				عن الفناء بخلاف	
		بممكن بالامكان				الاندكاك	
		الخاص				باب الاتحاد اوضح وغير محتاج الى	باب الاتحاد
						البيان المذكور ويكون	البيان المذكور ويكون

